



**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL VE MUHAMMED
İKBAL'DE BEN VE ÖTEKİ SORUNU**

Doktora Tezi

Yusuf ODABAŞ

Danışman
Prof. Dr. Burhanettin TATAR

SAMSUN
2021

**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL VE MUHAMMED
İKBAL'DE BEN VE ÖTEKİ SORUNU**

Doktora Tezi

Yusuf ODABAŞ

Danışman

Prof. Dr. Burhanettin TATAR

SAMSUN
2021

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım doktora tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

30/04/2021

Yusuf ODABAŞ

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı: Georg Wilhelm Friedrich Hegel ve Muhammed İkbâl'de Ben ve Öteki Sorunu

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 14/03/2021 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı: %8

Tek Kaynak Oranı: %1 çıkmıştır.

30/04/2021

Danışman

Prof Dr. Burhanettin TATAR

ÖZET

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL VE MUHAMMED İKBAL'DE BEN ve ÖTEKİ SORUNU

Yusuf ODABAŞ
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Doktora, Mayıs 2021
Danışman: Prof. Dr. Burhanettin TATAR

Çalışmamız Hegel ve İktbal'in 'ben' ve 'öteki' tasavvurları bağlamında 'ben'in kendini ve ötekini kavramasının tarihsel karakterini incelemeyi amaçlamaktadır. İki düşünürün de 'ben' ve 'öteki' ayrımının bir uzlaşmaya kavuşturulması esnasında 'ben'in ve 'öteki'nin tarih dışı kurgusu sorununa kazandırdığı tarihi karakter kritik edilmiştir.

Ben'in ve ötekinin kavranması çabası Hegel'de ne tür bir yapı kazanmıştır? Bilincin özbilince geçişinde 'öteki' ile ilişkisi ve bu ilişkinin zemini ne tür bir rol üstlenmiştir? Nihai olarak da Hegel düşüncesinde 'ben' ve 'öteki'nin ilişkisinin ve bu ilişkinin zeminini oluşturan entelektüel mekanın bu ilişkiyi kuran unsurlara sunduğu bir öncelik bulunmakta mıdır? soruları çalışmamızın Hegel bölümünün ana kritik sahalarını oluşturmaktadır. Her ne kadar Hegel'in düşüncesinin kritik edilmesinde O'nun esreleri ve O'nun hakkında Kojeve özelinde yapılan çalışmalar dikkate alınsa da Hegel'in bilinç ve özbilinç anlayışını ayrıntısı ile incelediği *Tinin Fenomenolojisi* eseri çalışmamızın odağına alınmıştır.

Çalışmamızın odaklandığı bir diğer düşünür olan İktbal'in benlik tanımlamasını çalışmamızın ikinci bölümünde ele almaya çalıştık. İktbal'in 'ben'in 'öteki' ile ilişkisindeki tarihsel vurgusunun 'ben'in neliği sorununa ne tür bir katkı yaptığını incelemeye çalıştık. Bu tür bir ilişkisel benlik anlayışı klasik İslam düşüncesinin benlik anlayışından ne tür ayrımlar meydana getirmektedir? Sürecin esas alındığı bir anlayışta mükemmellik, tamamlanma veya olma gibi kavramlar nasıl bir anlam kazanmaktadır? soruları çalışmamızın İktbal kısmının temel odak noktalarını oluşturmaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde İktbal'in şiir kitaplarından ve İktbal hakkında yapılan çalışmalardan faydalandık. Ancak çalışmamızı İktbal'in *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası* eserini esas alarak gerçekleştirdik.

Son olarak Hegel'in benlikten özbenliğe geçen oradan da öznel tin dolayısıyla mutlak tine ulaşan düşüncesindeki tarihsel vurgusu İktbal'in her varlığı bir 'ben' olarak gören, insanın 'öteki' ile ilişkisinde kamil insanda son bulan anlayışının tarihsel vurgusu analiz edilerek 'ben'in ve 'öteki'nin oluşumundaki tarihsel karakter kritik edilmiştir.

Çalışmamız "Muhammed İktbal ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel'de Ben ve Öteki Sorunu" başlığında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Yusuf Odabaş tarafından Prof. Dr. Burhanettin Tatar danışmanlığında 2021 yılında doktora tezi olarak hazırlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Ben, Öteki, Benlik, Özbenlik, Süreç

ABSTRACT

THE QUESTION OF I AND THE OTHER IN GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL AND MUHAMMED IQBAL

Yusuf ODABAŞ

Ondokuz Mayıs University

Institute of Graduate Studies

Master, May/2021

Supervisor: Prof. Dr. Burhanettin TATAR

Our study aims to examine the historical character of "self" understanding of self and the other in the context of Hegel and Iqbal's imaginations of the 'self' and the 'other'. During the reconciliation of the distinction between 'self' and 'other' by both thinkers, the historical character that the 'self' and the 'other' brought to the problem of historical fiction was criticized..

What kind of structure has the effort to comprehend 'self' and 'other' in Hegel? What kind of role has the relationship with the 'other' and the ground of this relationship play in the transformation of the consciousness into self-consciousness? Finally, is there a priority in Hegel's thought of the relationship between the 'self' and the 'other' and the intellectual space that forms the basis of this relationship? These questions constitute the main critical areas of the Hegel part of our study. Although Hegel's thoughts were criticized, his secrets and the studies made about him specifically Kojeve were taken into consideration, but the *Phenomenology of Spirit* work, in which Hegel examines his understanding of consciousness and self-consciousness in detail, was taken into the focus of our study.

In the second part of our study, we tried to address İqbal's self definition, which is another thinker that our study focuses on. We tried to examine what kind of contribution Iqbal's historical emphasis on the relationship of the "self" with the other contributes to the problem of what the "self" is. What kind of divergences does this kind of relational self-understanding create from the self-understanding of classical Islamic thought? How do concepts such as excellence, completion or being become meaningful in an understanding based on the process? These questions constitute the main focus of the Iqbal part of our study. In this part of our study, we have benefited from Iqbal's poetry books and studies about Iqbal. However, we based our work on *Iqbal's Reconstruction of Religious Thought in Islam*.

Finally, with the historical emphasis of Hegel's thought that passes from from consciousness to self-consciousness and from there to the absolute spirit due to the subjective spirit, the historical emphasis of Iqbal's understanding that sees every being as a 'I' and ends in the perfect person in the relationship of man with the other is analyzed. The historical character in the formation of the 'other' has been critical.

Our study was conducted in the Department of Philosophy and Religious Studies at the Graduate Education Institute of Ondokuz Mayıs University under the title of "I and the Other Problem in Muhammed Iqbal and Georg Wilhelm Friedrich Hegel". This study was prepared by Yusuf Odabaş and Prof. Dr. Burhanettin Tatar acted as a consultant. The study was prepared as a doctoral dissertation in 2021.

Keywords: I, Other, Ego, Self, Process

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

G.W.F. Hegel ve Muhammed İkbâl'de 'ben' ve 'öteki' arasındaki ilişkinin incelenmesini konu alan araştırmamız bu iki düşünürün 'ben'in kuruluşunu ve dolayısıyla 'ötekinin' kuruluşunu nasıl bir zeminde gördüklerini incelemeyi amaçlamaktadır. Birbirleri ile farklı zamanlarda yaşamış olan bu iki düşünür aynı zamanda iki farklı kültürel ve düşünsel geleneğin temsilcileridir. Bu anlamda bir çalışmanın iki kutbu olmaları doğal olarak kendi içerisinde birçok zorluğu barındırmaktadır. Düşünürlerin kullandığı kavramların gelişim süreçlerinin farklı tarihsel referanslarının bulunmasının yanında düşünürlerin bu kavramlara kendi özgün içeriklerini vermiş olmaları da bir arada ele alınmalarını güçleştirmektedir. Bu tür zorluklara rağmen düşünme disiplini içerisinde kavramların işleyiş yapısının analizi bizi her iki düşünürün benliği ve karşısındaki dünyayı analizlerini anlama imkanı sunmaktadır. Bundan dolayı her biri kendi düşünce geleneğinde önemli yer tutan düşünürlerimiz kendi düşüncelerini üretirken kültürel havzalarında yüzleştikleri diğer düşünce sistemleri ile ele alınmış sonuç kısmında da bu iki düşünürün düşünce sistemlerinde kritik işlev gören kavramlar karşılıklı olarak analiz edilmiştir.

Hegel ve İkbâl birçok akademik çalışmaya konu olmuştur. Hegel'in benlik anlayışı ve İkbâl'in benlik anlayışı farklı açılardan birçok çalışmanın odağı olmuştur. Ancak düşüncelerinde tarihsel süreci önemli bir konuma yerleştiren bu iki düşünürün sistemlerinin kritik unsurlarının incelenmesi daha önce bir araştırmanın ortak konusu olmamıştır. Bu açıdan çalışmamız bu iki düşünürün temel kavramlarının analizinde yardımcı olacak bir içerik sunma işlevi görecektir.

Çalışmamız esnasında her iki düşünürün eserlerinin Türkçeye kazandırılmış olması büyük bir kolaylık sağlamıştır. Ancak dilimize tercüme edilen bu eserlerin bazı temel kavramlarının ve bu kavramların içeriklerinin daha sağlıklı anlaşılması için yabancı dilde yapılan çalışmalardan ve düşünürlerin eserlerinin İngilizceye yapılan tercümelerinden de yararlandık. Yabancı eserleri bana bizzat sunan ve yabancı dilde yapılan akademik çalışmalara ulaşım hakkında bana yol gösteren danışman hocam Sayın Burhanettin TATAR'a şükranlarımı sunarım. Kendisi bu çalışmanın konu ve içeriğinin belirlenmesinde bilgi ve tecrübelerini bana açmakta sonsuz hoşgörüsü ve sabır göstermiştir. Çalışmamız esnasında bana zaman ayırmada göstermiş olduğu engin hoşgörüsünden dolayı sayın hocam Dr. Hasan ATSIZ'a, bana birikimlerinden istifade etme olanağı sunan sayın hocam Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR'a, çalışmanın içeriğine öngöremediğim bakış açıları kazandıran sevgili babama ve çalışma esnasında gösterdikleri sabır için aileme teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	vii
1. GİRİŞ.....	1
2. HEGEL'DE 'BEN'İN 'ÖTEKİ' İLE İLİŞKİSİ.....	14
2.1. Bilinç Halindeki 'Ben'in 'Öteki' İle İlişkisi	14
2.1.1. Duyusal Kesinliğin Bilincin Kurulumuna Etkisi	18
2.1.2. Algının Bilincin Kurulumuna Etkisi	25
2.1.3. Kuvvet ve Anlamanın Benliğin Kurulumuna Etkisi	31
2.2. Özbilinç Halindeki 'Ben'in 'Öteki' İle İlişkisi	44
2.2.1. Bilincin Özbilince Dönüşümü.....	45
2.2.2. Köle Efendi İlişkisi Bağlamında Özbilinç Sorunu	49
2.2.2.1. Efendi Olarak Özbilinç	51
2.2.2.2. Köle Olarak Özbilinç	53
2.2.2.3. Özbilincin Özgürlük Arayışı Olarak Stoacılık, Şüphencilik ve Mutsuz Bilinç	58
2.2.2.3.1. Stoacı Bilinç	59
2.2.2.3.2. Şüphenci Bilinç	60
2.2.2.3.3. Mutsuz Bilinç	62
2.3. Bilinç ve Özbilinç Halindeki 'Ben'in 'Öteki' İle İlişkisinde Kurgu Sorunu	69
2.4. Hegel'de Benlik ve Özbenlik Anlayışının 'Öteki' İle İlişki Açısından Kritiği.....	73
3. İKBAL'DE 'BEN'İN 'ÖTEKİ' İLE İLİŞKİSİ.....	82
3.1. Benlik Halindeki 'Ben' (Hodi, Ene, Self).....	84
3.1.1. Eşari Atom Düşüncesi ve İkbal'in 'Ben' Anlayışının Kritiği.....	85
3.1.2. İbn Hazm'ın Atom Düşüncesine Getirdiği İtirazlar	90
3.1.3. İkbal'in 'Ben' Düşüncesi ve Leibniz'in Monad Anlayışının Kritiği.....	93
3.2. İkbal'de İnsani 'Ben'in Oluşumu	99
3.2.1. Süreç İçerisinde ve Bir Süreç Olarak Benlik	106
3.2.2. İkbal'de Kamil İnsan, Üstün İnsan.....	116
3.2.2.1. Tam Teslimiyet.....	117
3.2.2.2. Nefsin Zaptı (Kendini Kontrol)	117
3.2.2.3. Niyabet-i İlahiye	118
3.3. Schopenhauer ve Nietzsche'de 'Ben' ve İrade İlişkisi	119
3.4. İkbal'de 'Ben' Anlayışının 'Öteki' İle İlişki Açısından Kritiği	128
3.4.1. İkbal'de 'Ben' ve 'Mutlak Ben' Arasındaki İlişki	130
3.4.2. İkbal'de İnsanlar Arası 'Ben' ve 'Öteki' İlişkisi.....	133
4. SONUÇ	138

KISALTMALAR

s. : Sayfa

ss. : Sayfalar arası

C. : Cilt

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

DEÜ: Dokuz Eylül Üniversitesi

Tübitak: Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırmalar Kurumu

1. GİRİŞ

Bir düşünme faaliyeti olarak insan dış çevresi ve bu çevrede karşılaştığı bireyler ile olan ilişkileri sayesinde onlara bir anlam ve değer vermektedir. Ancak bu tür bir düşünme faaliyeti ‘ben’in anlamını ikinci plana iten bir yaklaşımı da beraberinde getirmektedir. İnsan ‘öteki’ni ancak kendi deneyimi içerisinde kavrayabilir. Bu bağlamda “Varlık nedir?” ya da “Ötekinin anlamı nedir?” sorusu “Ben’in anlamı nedir?” sorusunun potansiyel cevabı içerisindedir. Bu nedenle felsefi anlamda “Ben neyim?” sorusu “Öteki nedir?” sorusu ile eşit düzlemde ve iç içe değerlendirilmesi gereken bir sorudur. Günümüzde öteki hakkındaki çalışmalar ‘ben’ hakkında reflektif bir düşünmeyi gerekli kılmaktadır.

Yaşadığımız çağda insan, şehirleşmenin ve iletişim imkanlarının da etkisi ile gündelik yaşantının içerisinde geleneksel şehirlere kıyasla çok daha çeşitli rol ve statülerin içerisinde bulunmaktadır. İçinde bulunduğu statü gereği birbirinden farklı ben, biz ve öteki sınırları ile karşılaşmaktadır. Öyle ki belirli bir etnik kökenin ya da siyasi görüşün temsilcisi olması konumu ile belirlenen öteki ile bir taraftar grubu içerisinde öteki algısı hissetmeden bir arada olunabilmektedir. Bu durum ‘öteki’ algısının kolektif bilince dönüşerek toplumsal bir içerik kazanma eğilimini gösterdiği gibi ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki sınırın değişkenliğine de işaret etmektedir. Karşılaştığımız yabancı düşmanlığı, oryantalizm, oksidentalizm, ötekileştirme, siyasi ya da kültürel iktidar sorunları ‘ben’ ve ‘öteki’ algısının toplumsal mahiyet kazanmış yönünü göstermesi açısından dikkate değerdir. Bu anlamda ‘ben’ ve ‘öteki’ problemi farklı açılardan ele alınmış, üzerinde hatırı sayılır çalışmalar yapılmıştır.

Çatışmanın tarafları olarak ‘ben’ ve ‘öteki’ ilişkisi Temel Yeşilyurt tarafından çatışmanın toplumsal zemininde ele alınmış¹, İbrahim Kalın tarafından tarihsel ve kültürel ilişki zemininde yorumlanmış², Duygu Türk ise konuyu siyasi ve etik açıdan eserinde incelemiştir.³ Bunun yanında Evrim Özskici öteki sorununu sanat tarihi ve günümüz sanat anlayışı açısından irdeleyerek Rönesans’tan günümüze görsel sanatlarda ‘öteki’ anlayışını açıklamaya çalışmıştır.⁴ ‘Ben’ ve ‘öteki’ arasındaki ilişkinin doğası, başka bir deyişle ‘ben’ ve ‘öteki’nin anlamının ne olduğu üzerine

¹ Temel Yeşilyurt, “Benin Ötekileşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü ‘Çatışma Teolojisinden Uzlaş Teolojisine’”, *İslamiyat Dergisi*, 7/3, ss. 149-162.

² İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.

³ Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, Metis Yayınları, İstanbul 2013.

⁴ Evrim Özskici, *Öteki Kavramı Üzerine Görsel Çözümlemeler*, Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Yayınlanmamış Sanatta Yeterlilik Tezi, Ankara 2017.

yapılan felsefi çalışmalar Hegel bağlamında özne sorunu, insan anlayışı, ben ve ötekinin tarihselliği, köle ve efendi diyalektiği,⁵ Levinas düşüncesinde⁶ başkalık ve aynılık problemi, Sartre düşüncesinde⁷ benin ve başkasının oluşumu ve iletişim problemi, Husserl düşüncesinde⁸ başkasının beni ve özneler-arasılık (intersubjektivite) kavramları çerçevesinde ele alınmıştır. Günümüzde ‘ben’ ve ‘öteki’ problemi medeniyetler çatışması, İslam ve çatışma miti, tarihin sonu kültürel entegrasyon ya da kültürel asimilasyon bağlamında kültürel arka plana yapılan göndermelerle ilgi odağı olmaya devam etmektedir.

‘Ben’ ve ‘öteki’ arasındaki sınırın belirginleşmesinde hatırı sayılır etkileri bulunan kültürel ve tarihi bilinç ‘ben’ ve ‘öteki’nin anlamının açığa çıkarılmasında önemli bir işleve sahiptir. Tarihsel zeminin göreceliliği bilincin tarihsel gerçekliğe karşı daima bir mesafe koyduğu anlamına gelmektedir. Bilinç, tarihsel bilincin sınırlarını kritik etme ya da aşabilme durumunda olduğundan mevcut tarihsel bilincin ‘ben’ ve ‘öteki’ arasında gördüğü zemin işlevi tartışmalı bir konum almaktadır. Bu durumda bilincin mevcut tarihsel bilinci ya da tarihsel logosu kritik edebilmesinin, bilinçte tarih üstü bir öze işaret ettiğine dair bir ima, dikkatleri bilincin dış etmenlerden, başka bir deyişle duyuya dayalı verilerden bağımsız bir yönünün sorgulanmasına çevirmiştir.

Duyular ile varlık ve varlık ile kavram arasındaki ilişki birçok düşünür tarafından farklı açılardan ele alınmıştır. Duyu varlığın bilgisine güvenli bir veri sağlamakta mıdır? Kavramın doğası varlığa aşkın mı yoksa içkin midir? Başka bir deyişle kavram olanın mı olması gerekenin mi doğruluğudur? Bu ve benzeri soruların zemininde bulunan mutlak ve görelî arasındaki aşılabilir ikilik analitik bir yaklaşımın sonuçlarına işaret etmektedir. Mutlak ve görelî, sonlu ve sonsuz, kavram ve varlık birbirlerine indirgenemez ve karşıt bir doğaya mı sahiptir? Başka bir ifade

⁵ Ludvig Siep, “Hegel on the Master-Slave Relation”, 2014, <http://www.cambridgeblog.org / 2014/05/hegel-on-the-master-slave-relation/> (09.10.2019); Mehmet Fatih Şekerci, “Hegel’s Master-Slave Dialectic and The Relationship Between God and Believer”, *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 34, 2017, ss. 148-160; İhsan Berg Özçangiller, *Hegel’in Fenomenolojisi’nde Özne Sorunu*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2016, Demet Konur, Salih Toprak, “Hegel’in İnsan Anlayışı”, *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/2, Temmuz 2016 ss. 117-130.

⁶ Özkan Gözel, *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul 2012.

⁷ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul 2009; Emel Koç, “J.P. Sartre Felsefesinde ‘Ben-Başkası-İletişim’ Problemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40/1, 1999 ss. 334-346.

⁸ Mermi Uygur, *Edmund Husserl’de Başkasının Beni Sorunu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016; Kurtul Gülenç, “Edmund Husserl’de Başkasının Beni Sorunu ve İntersubjektivite Kavramı”, *Kilikya Felsefe Dergisi (Mersin Üniversitesi)*, 1/2014 ss. 19-38.

ile karşıtlık zihnin yapısından mı kaynaklanmaktadır? Bu soruların zemininde Hegel'in mutlak kavramı bahsettiğimiz ikiliklerin aşılmasında duyulur maddi gerçeklikte aktif olan akıl olarak bir orta terim işlevi görmektedir. Mutlağın gerçek anlamda aktif olması onun aşkın değil içkin olmasına bağlıdır. Öyle ki mutlak hem doğada hem bireysel sonlu bilinçte iki farklı görünüm olarak var olmaktadır. Ancak evrende bütün var olanların bir şekilde birbirini etkilemesi olarak süreci düşüncenin merkezine yerleştiren İktbal açısından maddi olan ile maddi olmayan ya da zihinsel olanla zihinsel olmayan ayrımı analitik düşüncenin soyutlaması olmaktadır. Bu anlamda iki varoluş şekli tanımlaması sürecin değil mutlağın düşüncenin merkezine yerleştirilmesinden kaynaklanmaktadır.

Mutlağın Hegel düşüncesindeki iki varoluş şekli çelişkinin kaynağını ve itici gücünü oluşturmasının yanında ayrımsız ve soyut bir indirgemeye, özdeşlik ve süreklilik içermeyen bir aşkınlığa müsaade etmemektedir. Her ne kadar karşıt belirlenimler olarak görünse dahi bu karşıtlık ilişkisinin derinlerinde keşfedilmesi ve açığa çıkarılması gereken bir özdeşlik ve süreklilik vardır. Ancak varlığın karşıt belirlenimler olarak tanımlanması İktbal açısından sonradan bu belirlenimlerin bir sentezle bir araya getirilmesinde sentezin taraflarının bu sentezin zorunlu bileşenleri olup olmadığı hususunda sorun oluşturmaktadır.

Hegel düşüncesinde mutlağın ikili var oluşu karşıtlığı bizzat oluşturduğu gibi bu karşıtlığın aşılmasını sağlayan temel dinamik olmaktadır. Bu anlamda mutlak düşüncesi hem ontolojik hem epistemolojik göndermelere sahiptir. Varlığa ve bireysel bilince içkin bir süreç ortaya çıkmaktadır. Varlık için doğruluk bilinç içinde doğruluktur ya da bu varlık-bilinç karşıtlığı uzlaşıya ulaşabilir ve ulaşmalıdır. Başka bir deyişle düşüncede karşıt belirlenimleri birbirinden tümüyle soyutlamak mümkün değilse ontolojik olarak bu karşıtlıklar birbirlerinden soyutlanmış bir şekilde var olmazlar. Düşünce ve varlık arasındaki ayrım Hegel açısından mutlağın iki var oluş tarzından başka bir deyişle mutlağın doğada (bilinçsiz bir şekilde) ve öznel tinde (bilinçli bir şekilde) var olmasından kaynaklanmakta ancak gene mutlağın hem doğada hem öznel bilinçte kendisini açması ve varlık ile bilincin birbirlerine denk gelmesi ile aşılmaya çalışılmaktadır. Ancak İktbal açısından her varlık türünün ya da her 'ben'in mahremiyetinin varlığını devam ettirmesinden dolayı sürecin bir özdeşlik içermesi ne varlığın başlangıcında ne de sonunda mümkün görünmemektedir.

Her iki düşünürün karşıtlıkları belirleme ve çözüme ulaştırma çabası doğal olarak kadim bir düşünce geleneğinden beslenmektedir. Karşıtlığın kavram düzeyinde belirginleşmesi ve aşılması doğal olarak uzun bir tarihi süreci gerekli kılmaktadır. Bu karşıtlığın imge, muhayyile düzeyinde ifadesi mitolojiler, anlatılar, şiirler ve hikayelerde kendini göstermektedir. Ancak presokratik düşünce mitolojinin sunduğu ‘ben’ ve bir ‘öteki’ olarak evren tasarımını ve evrenin içindeki ‘ben’in konumunu farklı bir kurgu ile ele almışlardır. Ben akıl almaz bir dünyada, makulleştirilemeyecek olayların bilinçli sebebi olan insan şekilli varlıkların içinde bulunmaktan çok bir ‘öteki’ olarak evreni kavranabilir ve aklileştirilebilir bir yapıda kurmaya çalışmıştır. Ancak evren farklı tözlerin oluşumu olarak izah edilse bile bu dönemde düşüncenin nesnesi ‘öteki’ne yoğunlaşmıştır. Bir öteki olarak evren farklı cevherlerin görünümü ve açılımı olarak izah edilmiştir.

‘Ben’ sofist düşünce ve Sokrates’in çabaları ile görünür hale gelmiştir. Başka bir deyişle düşünce yönünü kendini çevreleyen evrenden kendine doğru çevirmeye başlamıştır. Sofist düşünce dış dünyaya karşı algı temelli bir epistemolojik yaklaşım sergileyerek mitoloji ve felsefenin algıyı aşan tüm gerçeklik iddialarını reddetmişlerdir. Bu durum ‘öteki’nin duyu ve algı çokluğu içerisinde kurulması anlamına gelmektedir. Algının içeriğini oluşturan bireysel gerçeklik doğal olarak bütün evrensellik ve zorunluluk iddialarını reddetmiştir. Protagoras’ın deyişiyle insan her şeyin ölçüsü olmuştur. ‘Ben’in algısını temele alan bu konumlanış ontolojik ve epistemolojik olarak ‘öteki’nin her türlü hiyerarşik konumlanışını geçersiz kılmakta ya da en azından bireysel ‘ben’in onayına hasretmektedir. ‘Öteki’ dış dünyada belirli bir hiyerarşik yapıda bulunmayan ‘ben’in her tür yargısını üzerinde taşıyabilecek bir yapıdadır.

Ancak Sokrates’i sofistlerden farklılaştıran temel ayırım bireysel ‘ben’in etik ve politik evrensel yargılara ulaşabileceği ve diğer bireysel ‘ben’lerle bunu paylaşabileceğidir. Bu yaklaşım mitolojinin dışlanmasını ve sofist düşüncenin ürettiği çok anlamlılığın sebep olduğu evrensellik boşluğunu doldurma iddiasında bulunan politik bir işlev görmektedir ki politik sonuçları da olmuştur. Sokrates bu anlamda öznellik ve bireyselliğe dönük sübjektiviteye karşıt olarak bireyin davranışları hakkında derinlemesine düşündüğünde zorunlu evrensel tanımlara ulaşabileceğini ifade etmektedir. Bu yaklaşım doğal olarak toplumsal konularda bireylerin mutabakatının üstünde bir mekanizmanın bulunduğunu var saymaktadır.

Sokrates'in öğrencisi olan Platon da 'ben'in 'öteki' hakkında akli zorunluluktan yoksun nitelermeler yapmasına mesafe koymuştur. Öykü, imge, muhayyile ve metaforların 'öteki' hakkında bilgi üretmekten çok doksa, kanı ve zan ürettiğini ifade etmiştir. Bu anlamı ile ideler teorisi 'ben'in yaşadığı dünyayı anlamlandırmak için kurgulanmış evrensel ve zorunlu çerçeveler olarak görülebilir. Öyle ki 'ben'in içinde bulunup tecrübe ettiği dünya ikinci plana gerileyerek yerini evrensel ve zorunlu idealar dünyasına bırakmaktadır. Logos tikel ve duyuya bağlı bilgiyi değil zorunlu evrensel yasanın ifşası niteliğini kazanmaktadır. Örneğin 'iyi' kavramı geçici ve sonlu iyi imgesinden ya da iyinin anlatısından değil tüm iyileri kapsayan iyi idesinden içerik almaktadır. Böylece iyi idesi sadece bireysel bir tavır alışa değil zorunlu ve evrensel içeriğe işaret etmektedir. Böylece kavram 'ben'in öznel soyutlamasından ziyade zorunlu bir gerçekliğe sahiptir. Ancak ideler 'ben'in yani bilen öznenin faaliyeti olarak ortaya çıkmamaktadır aksine bireysel gerçekliğe aşkın şekilde konumlanmaktadır. 'Ben' ideleri düşüncesinin nesnesi yapabildiği ölçüde doğru düşünebilmektedir. Bu anlamda Platon düşüncesi ben merkezli olmaktan çok 'öteki' merkezlidir.

Platon'un kavramlarla duyu arasında kurduğu ayırım keskin bir ikilik oluşturmaktadır. Öyle ki görünüşe aşkın olan özlerin görünüşle ilişkisinin içeriği izaha muhtaç durumdadır. Platon düşüncesi idealardan pay alan ve 'ben' açısından 'öteki' konumunda bulunan oluş ve bozulmuş dünyası, idealardan pay aldıkça tecrübi dünyanın hakikatine ulaşan 'ben' ve hem 'ben'e hem tecrübi dünyaya nüfuz eden idealar olarak üç temel unsurdan oluşmaktadır.

Aristoteles'in form, madde anlayışı Platon düşüncesinin radikal ayrımını aşma çabası olarak görülebilir. Evrensel ve tikel, öz ve görünüş, form ve madde arasındaki ilişki Platon'cu idelerin görünüşlerin içine yerleştirilmesi ile kurulmaktadır. Bu anlamda 'ben' ideyle olan ilişkisini görünür dünya aracılığıyla kurabilmektedir. Aynı zamanda öz ve görünüş, madde ve form kendi içsel özdeşlikleri ve sürekliliklerini de korumaktadır. Ancak bu ilişki diyalektik bir zorunluluktan çok metafizik bir amaçsallığa bağlıdır. 'Ben' formsuz madde ve saf form arasındaki ilişkinin ikisinden de pay almaktadır. 'Ben' bir 'öteki' olan dış dünyadaki form-madde ilişkisini idrak etmekte ancak kendisine dönerek düşüncesini nesnesi yapmamaktadır. Bu anlamda düşüncenin nesnesi 'ben'in kendisi değil dış dünyanın form-madde ilişkisidir. Ancak form ve madde 'ben'in düşüncesinde içeriği

ile belirlenmemiştir. Başka bir deyişle kategorilerin ve formların birbirleri ile ilişkisi içyapıları ile açıklanmamıştır. Bunun için düşüncenin 'ben'i kendisine nesne edinmesi gerekmektedir. 'Ben'in düşüncenin nesnesi olması uzun bir süreç sonunda Alman idealizmi ile biçimlenecektir.

Descartes düşüncesinde her türlü yargının 'ben'in belirleyiciliğinde şekillenmesi ile teorik ve pratik yargılar önce kuşku zemininde ele alınmış ve rasyonel planda şekillenmiştir. Descartes'ın cogito'su ile şüphenin kesin bilgiye götürme aracı olarak görülmesi sorunun ontolojik bir problem olarak görülmesinden çok epistemolojik bir problem olarak görüldüğü şeklinde yorumlanabilir. Bunun anlamı, her türlü dış etkiden bağımsız olarak 'ben' düşüncesini temellendirme yani bilincin kendisini her türlü şüpheden bağımsız olarak kurabilmesidir. Descartes'ın düşüncesini temellendirdiği bu bilinç anlayışı tam da düşüncenin aşmaya çalıştığı ben ve öteki, düşünce ve varlık ikiliğini bir ayırım olarak ortaya koymaktadır. Descartes'la dikkatlerin üzerine çekildiği 'ben' önemini giderek arttırmaya devam etmektedir.

Ampirizm Descartes'ın kuşkuculuğunu spekülâtif zeminden deneysel zemine taşımıştır. 'Ben'in anlık algı içeriklerini aşan bir özdeşlik mistifikasyon olarak görülmüştür. 'Ben'in özdeşliğinin yadsınması ve kesin bilginin ampirik algıyla temellenmesi 'ben'i algı öncesi apriori bir birlik kurma konumundan da mahrum etmektedir. Başka bir deyişle 'ben'in algısında evrensel ve zorunlu olan idealar ampirik algının mistifike edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Kant düşüncesinde de 'ben' ve 'öteki' ayrımı kendisini benzer biçimde göstermektedir. Ancak Kant'ın 'ben'in 'öteki' hakkındaki bilgi edinme sürecinde kullandığı kategoriler ve ideler Hume'un tersine deneyden edinilen (aposteriori) değil deneyi mümkün kılan ve deney öncesi (apriori) bir yapıdadır. Radikal ampirist düşünce ile Kant düşüncesinin başlangıç noktaları farklı olmasına rağmen evrensel ve zorunlu olanla bireysel ve mümkün olanı birbirinden ayıran analitik bir zeminde düşünce üretir. Analitik düşünce doğası gereği farklı belirlenimleri birbirinden ayırıştırarak tanımlar ve kavramını üretir. Bu analitik süreç zorunlu olmasının yanında belirlediği ve tanımladığı farklılıkları bir bütün içerisinde anlamaya çaba harcar. Burada ortaya çıkan sorun belirlenen karşıtlıkların bir sentezin zorunlu öğeleri olup olmadığıdır. Bu tür bir zorunluluk sorunu Platon'un idelerinde ve Descartes'ın özne-nesne ayırımında karşımıza çıkmaktadır.

Benzer şekilde Kant'çı transandantal formlarının yanında aklın kategorileri de 'ben'in 'öteki' hakkındaki bilgisinin biçimsel unsurları olarak tüm bireysel ve mümkün içeriklerden ayrıştırılmıştır. Bu ayrım Hegel açısından doğanın ve zihnin zorunlu yapısından kaynaklanmaktadır. Bu durum analitik düşüncenin 'soyut özdeşlik' ilkesine dayanmaktadır. Tikel bir belirlenim olarak 'a'nın 'a' olması kuşkusuz zorunlu bir varsayımdır ancak bu doğruluk soyut bir doğruluktur. Fakat 'ben'in 'öteki' hakkındaki düşüncesini soyut ve mantıki bir 'ben' tasarımına dayandırmak tam da 'ben'in kendini ve 'öteki'ni kavranmasının tarihi karakterini dışlamak olarak da yorumlanabilir.

'Öteki'nin kavranması hadisesinin tarihselliği, 'öteki' ile yüzleşme esnasında gerçekleşen anlama hadisesinin tam da 'öteki'nin bize tarihsel zeminde bir şey söylemeye başladığında vuku bulduğunu ima etmektedir. Çalışmamızın ana problemi olan, aynı zamanda Descartes'ın "cogito" anlayışı ile modern düşüncenin ayırt edici uğraşı olan, ben-öteki ayrımının bir uzlaşmaya kavuşturulması esnasında 'ben'in ve 'öteki'nin ahistorik kurgusu sorununa Hegel, *Fenomenoloji*⁹'nin önsözünde "mutlağın töz olduğu denli özne olduğu" anlayışı ile 'ben' ve 'öteki' birliğini sağlamak adına yeni bir düşünme biçimi ortaya atmıştır.

Kant düşüncesinde anlama bilen 'ben'i nesnesinden 'ben'e ait evrensel form ve kategorileri tikel ve mümkün nesnel içeriklerden soyutlamaktadır. Hegel açısından biçim ve içerik, evrensel ve tikel bir tarzda birbirlerine bağlanmıştır. Eğer kavramsal ve maddi olan ya da tinsel ve bedensel olan arasında zorunlu bir düşünce yürünmüyorsa bu düşünme faaliyeti nesnesini dışsal ve mümkün bir ilişki ile anlamaya çalışıyordur. Böyle bir düşünce ise birlik ve sentezi gerçekleştirme yeterliliğine sahip değildir. Mutlağın töz olarak kavranırken aynı zamanda özne olarak da kavranması modern düşüncenin ben-öteki ayrımında ne 'ben'den nede 'öteki'nden yana olduğunda arzu edilen uzlaşmaya ulaşamayacağına işaret etmektedir. Bu özne kendisini kendi eylemleri yoluyla bilen ve geliştiren, bu eylemler yolu ile kendisine yabancılaşan ancak tekrar kendi eylemleri yoluyla kendisi ile birliğini sağlayan döngüsel bir harekettir. Hegel'in tinin belirlenimi olarak

⁹ Hegel'in bu eserine çalışmamızda *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford University Press, 1977 ve *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2015 basımları ile yer verdik. Her ne kadar Aziz Yardımlı 'phenomenology' kavramını 'görüngübilim' olarak çevirmiş olsa da dilimizde 'fenomenoloji' olarak yaygın bir kullanımı olduğundan eseri metin içerisinde 'Fenomenoloji' olarak isimlendirmeyi uygun bulduk.

tanımladığı bu dairesel hareket ‘ben’ ve ‘öteki’ birliğini sağlamak adına Hegel’in katkısı açısından son derece önemlidir.

Hegel’de ideal ve maddi olan, zorunlu ve mümkün olan arasındaki ilişki öznel, soyut ve biçimsel değil nesnel, somut ve içerikli olduğundan ‘kendinde şey’ sorunu ortaya çıkmamaktadır. ‘Ben’ deneyimlerinde kendi özdeşliği ile ‘öteki’nin nesnellüğünün sentezini gerçekleştirme çabasında olduğundan dolayı kendinde gerçeklik ya da saf nesnellik sorunu ile karşılaşmamaktadır. Zira aşma faaliyeti ‘ben’in öznelliği ile ‘öteki’nin kendinde varlığının tinin yabancılaşması bağlamında ortadan kaldırılma faaliyetidir. Kendinde şey Kant’çı düşüncede ‘ben’in öznelliğinin sınır kavramı iken Hegel’ci düşüncede ‘ben’in öznelliği ile karşılıklı birbirini besleme ilişkisinde birbirlerini var eden ilişkinin tarafları konumundadır. ‘Öteki’nin nesnellüğünün ‘ben’in öznelliğine aşkın olduğu iddiasının ‘ben’in kendisi ile çelişmesi sorunu da aşılmış olmaktadır. Zira bilinemez ‘kendinde şey’i varsaymak ‘ben’ açısından da soyut ve içeriksiz bir kavram olmasının yanında çelişkiyi de barındırmaktadır.

Hegel açısından insanın soyutlama ve analiz kabiliyeti, karşıt belirlenimler bir aşama olarak önemlidir ancak bu bir sınır olarak belirlendiğinde olan ve olması gereken, idealar ve maddi belirlenimler tek yanlı belirlenimler olarak kalacaktır. Bu tek yanlı belirlenimler Fichte ve Shelling’in sistemleri arasındaki farkta daha belirgin hale gelmektedir. Tek yanlı bilgi anlayışında bilimsel bilginin biçimi ya da formları öznellik ile temsil edilirken bilginin içeriği duyusallıktan gelmektedir. Ancak duyusallığa dolayısıyla anlamaya aşkın olan ‘kendinde şey’ sorunu ‘ben’in somut varlığa dair her türlü yargının kaynağının ‘transandantal ben’e işaret etmesi ile aşılabilir. Karşıtlıklar Fichte’nin konumlandığı transandantal ben anlayışından zorunlu olarak çıkarılabilir. Ancak bu işlevi görececek olan ‘ben’ ampirik ben olmayacaktır. Kendisini dış deneyimden soyutlayamayan ‘ben’in zemini olan ‘mutlak ben’ hem deneyimin hem ‘ampirik ben’in imkanı olan ‘transandantal ben’dir. Bu tür bir ‘ben’ anlayışı Kant’da nüfuz edilemeyen ‘kendinde şey’in benzeri olarak bilince nesne olmaktan daima kaçan bilince nesne olan ben anlayışını konu alan ben olarak daima bilince aşkın olacak olan ‘kendinde ben’ sorununu doğurmaktadır. Bu durum da doğal olarak Kant’ın ‘kendinde şey’ine yöneltilen eleştirilerin benzerinin Fichte’nin ‘mutlak ben’ine yöneltmesini doğuracaktır. Başka bir deyişle benliğin dışına çıkılmadan benliğin mutlak anlamda nesne kılınması

mümkün gözükmemektedir. Benin öznelliğinin nesne kılınması zihni bir soyutlama olarak kalmaktadır.

Ficthe'nin 'mutlak ben'i açısından bir araç olarak görülen nesnel doğa ya da nesnel gerçeklik Schelling açısından kritik bir öneme sahiptir. Bu anlamda 'ben'in eylemleri öznellik üzerinden kurulan bir nesnelliğe değil öznel ve nesnel belirlenimlerin birlikteliğine işaret etmektedir. Schelling açısından sorun 'ben'den başlayarak nesnelliği ya da gerçekliği kurmaktan ziyade öznellik ve nesnellik arasında varsayılan ayrımın eleştirilmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda 'ben' ve 'öteki', özne ve nesne, numen ve fenomen gibi temel belirlenimler ve ayrımlar bütünlük bağlamında zorunlu olmayan mümkün ve arızı bir anlam barındırmaktadır. İktbal düşüncesinde de ayrımlar mutlak olarak zorunlu olmayan ayrımlar olmasının yanında İktbal bu ayrımları doğanın ya da başka bir deyişle dış dünyanın temelinde görmemiş bu ayrımları süreç içerisinde analiz etmiştir.

Ayrımların mümkün ve arızı karakteri doğa ve tin arasındaki ilişki ile birlikte ele alınması gerektiğinde Schelling'in meşhur 'doğa görünür tin, tin ise görülmez doğadır.' ifadesi karşımıza çıkmaktadır. Hegel düşüncesinde de sıklıkla karşımıza çıkan 'tinin kendine yabancılaşması' tanımlaması Schelling'in bahsettiğimiz ifadesi üzerinden anlaşıldığında tin doğada bilinçsizce var olurken insan bilincinde kendine kavuşmaktadır. Dış dünyanın belirleyici bir faktörü olan yasal işleyiş 'ben'in bilincinde kavramsal bir içerik olarak karşımıza çıkmaktadır. 'Ben' ile dış dünya arasındaki ilişkiyi mümkün kılan bu karşılıklılık tüm ayrımların üst yapısını oluşturan bir özdeşliği öngörmektedir. Ancak Hegel kendi düşüncesinde mutlak olanın böyle bir soyut özdeşlik değil ayrımları da kendi içerisinde barındıran somut ve dinamik bir yapı olduğunu ifade etmektedir. Başka bir deyişle özdeşlik kavramın zaman içerisinde gelişimi ile oluşmaktadır. Sabit ve değişmez bir kavram yapısı bulunmamaktadır. Hegel'in itirazı sadece yöntem ile ilgili bir saptama yapmaktan çok mutlak özdeşlik düşüncesinin her türlü analiz, kategorizasyon, çıkarım ve yargı gücünü temelden etkilemesinden kaynaklanmaktadır. İktbal açısından sorun varlığın rasyonelleştirilmesi çabasına verilen önemden kaynaklanmaktadır. Zira insan bilincine yabancı doğanın tinin kendisine yabancı olması ya da bir tür mutlağın uykuda olması hali ile ifadesi varlık ile bilinç arasındaki diyalektik durumun aşılmasında bilincin öncelendiği bir kavramın oluşmasına karşılık gelmektedir. İktbal düşüncesinde bilinç en yüksek haline insanda ulaşsa dahi her varlık bilinçlidir ve bir

şekilde birbirleri ile ilişkilidir. Bu ilişkisellikten dolayı da varlıktaki rasyo ile bilinçteki rasyonun birbirlerine karşılık gelmesi anlamındaki mutlak ne bireysel bilinçte ne de tarihsel bir birikim olarak mutlak bilinçte saptanamaz. Çünkü ne bireysel bilinç ne de bireysel bilinçlerin tarihsel gelişiminin nihai noktası olarak mutlak bilinç varlıkla olan ilişkiselliğinden dolayı sürecin içerisinde var olduğundan sürecin kavranması olarak tarif edilemez.

Hegel açısından mutlak nesnel ve evrensel olduğu kadar özeldir. Bu anlamda Hegel açısından felsefi doğruluk ne 'ben'in tikel belirlenimlerinden soyutlanmış evrensel kavramlar ne de evrensel kavramlardan soyutlanmış bireysel belirlenimlerdir. Bu ikisi arasındaki diyalektik ilişkidir. Bu diyalektik ilişki canlı olarak bireysel bilinçte kendini açma imkanında olduğundan 'mutlak' tikel ve bireysel bilinç ele alınmadan düşünülemez. Bu açıdan Hegel sistemi kendisinden önce gelen yaklaşımlardan daha çok bireysel ve sonlu maddi dünyayı ön plana çıkarmıştır. Bu anlamda Hegel'in mutlağın yolculuğundaki öznel tını açıkladığı özgün sisteminin ilk önemli eseri *Tinin Fenomenolojisi*' dir. Eser 'ben'in ve 'ben' dolayısıyla toplumun mutlağa doğru giderken yaşadığı serüveni izah etmesinin yanında 'ben'in iç kuruluşunu da açıklamaktadır. Ancak bu açıklama sadece içsel, psikolojik bir yaklaşımla değil benin her süreçte kendisine nesne edindiği 'öteki' ile girmiş olduğu ilişkiler bağlamında ele alınmıştır. Eser her ne kadar öznenin kuruluşunu bir seyir içerisinde sunuyor olsa da özneye sürekli olarak bir 'öteki' ile yaşadığı ilişkinin tecrübesi eşlik etmektedir. Bundan dolayı Hegel'in 'ben' ve 'öteki' ilişkisini ele alırken odaklanacağımız eser *Tinin Fenomenolojisi* olacaktır.

Hegel insanı yanıltan soyut düşüncelerle iktifa etmemek için öncelikle epistemolojik bağlamda bilinç düzeylerinin incelenmesine girişmiştir. Duyu kesinliği ile başlayan bu süreç bizi felsefi bilince götürecektir. Bu anlamda *Fenomenoloji* 'ben'in 'öteki'ni bilme sürecinde alabileceği biçimlerin bir analizini sunan sistematik bir bütün olarak görülebilir. Bu aynı zamanda Hegel'ci anlatımla soyut düşünceden somut düşünceye zorunlu bir yöneliştir. Duyu en yalın ve pasif hali ile karşımıza çıkar ancak 'öteki'ni tanımlamada duyu verilerinin bir bütünlük sağlayamaması en basit hali ile bile 'bu' ve 'burada' gibi duyuyu aşan evrensel formların kullanılması duyu aşamasının aşılmasını zorunlu kılar. Ancak daha ilk aşamada bilen 'ben'in iç kurgusu ile bilinen 'öteki'nin kurgusunun karşılıklı olarak birbirlerini zorunlu olarak yansıtması durumu karşımıza çıkmaktadır. Başka bir deyişle duyunun nesnel içeriği

ile öznenin içeriği aynı rasyonel işleyişin iki tarafı olarak oluş süreci içerisinde ortaklaşa var olurlar. İkbâl bilinç ve varlık ya da daha genel bir tanımlama ile ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki ilişkide mutlak kavramı merkezinde değil de süreç kavramı merkezinde hareket etmiştir. Oluşun mutlağın bir göstergesi olması evrenseli yakalama gayreti ile oluşun bir göstergeye dönüşmesi ya da sonuçların gözlemlendiği pasif bir ekrana dönüşmesi sonucunu doğurmuştur. Ancak İkbâl açısından oluş kendi gerisinde duran mutlağın ne zemini ne de ortaya çıkma sahnesidir. Oluş sürecin kendisidir. Başka bir deyişle oluşta kendisini açan bir mutlak yoktur. Oluş bilinç tarafından soyutlanarak mutlak olarak tanımlanmaktadır.

Evrensel niteliklerin tespitini gerekli kılan algı seviyesine zorunlu geçiş sürecinden sonra ‘ben’ ‘öteki’ni evrensel belirlenimlerin bir taşıyıcısı olarak algılar. Ancak ‘öteki’nin bir bütün içerisinde anlaşılması başka bir deyişle algı çokluğunun ortadan kaldırılması ‘öteki’ni bütün olarak ele alan evrensel kuvvetler ve yasaları anlama dolayısıyla olacağından ‘ben’ kendisini algı düzeyinden anlama düzeyine zorunlu olarak geçirmektedir. Bu geçiş kısaca algı gerçekliğini sağlayan belirli evrensel bağıntılar, güç ve kuvvetleri anlamak olarak ifade edilebilir. Bu aşamada ‘ben’in yasa koyucu olarak kendisini görmeye başlaması silik de olsa özbenlik izlerinin bu aşamada olduğunu ifade eder. Ancak her aşama durumunda olduğu gibi burada da dış dünyada egemen olan yasalar tamamen öznel belirlenimler değildir, ontolojik bir doğruluk da içerir.

Özbilinç anlama aşamasında ortaya çıkarak *Fenomenoloji*’nin meşhur köle-efendi ilişkisinde tam olarak belirginleşmekte ve stoacı bilinç, kuşkucu bilinç ve mutsuz bilinç aşamalarını geçerek mutlağa doğru hareket etmektedir. Daha çok kölenin bakış açısı ile ifade edilen bu bölüm bilinç bölümünde olduğu gibi maddi, somut dünyanın dolayımı ile gerçekleşmektedir. Bundan dolayı hem ontolojik hem de epistemolojik bir zorunluluk iki kutuplu olarak kendisini göstermeye devam etmektedir. Bu anlamı ile bilinç hem somut hem öznel, hem iç hem de dış etkenler üzerinde şekillenmektedir. Bu bağlamda ‘ben’ ve ‘öteki’ birlikte meydana getirdikleri oluş süreci içerisinde başka bir deyişle tarihte var olmaktadır. Tarih insanın tinselliğinin gözlemlenebilme imkanı haline gelmektedir. Tin insanın bilinçli bir süreç içerisinde gerçekleştirdiği gelişimin kendisidir. Antropolojik anlamda insanı insan kılan tüm teorik ve pratik eylemlerin bütünüdür. İnsanın kendine dair bir kavrayışı olarak özbilinç mutlağa doğru yolculukta tinin en önemli adımıdır.

Çalışmamızın Hegel kısmı *Fenomenoloji*'de Hegel'in izlediği yolu takip ederek ilk önce 'ben'in varlıkla olan ilişkisini ve bu ilişki sürecinde bilincin özbilince dönüşümünü konu alacak daha sonra özbilincin bir diğer özbilinc ile ilişkiye girmesi ve tanınma sorunları bağlamında Hegel düşüncesinin nerede ve nasıl konumlandığını ele alacaktır. 'Ben' ve 'öteki' arasındaki ilişkide 'ben'in konumunun 'öteki'nin konumunun belirlenimindeki etkisini Hegel'in çağdaşları ve günümüz düşünürlerine referansla anlamaya çalışacağız. Kısaca ifade etmek gerekirse Hegel düşüncesi, bilincin 'öteki' ile ilişkisi ve özbilincin 'öteki' ile ilişkisinde karşılaşılan kurgu sorunu bağlamında çalışmamızın konusu olacaktır.

Ben'in oluşumunun tarihsel süreç içerisinde değerlendirilmesi ile 'ben'in 'öteki' ile ilişkisinin 'ben' ve 'öteki'nin anlaşılmasının zemini olduğu anlayışı çalışmamızın bir diğer düşünürü olan İktbal tarafından da dile getirilmiştir. "İktbal'e göre bir şeyin 'ben' olup olmadığı onun başka bir 'ben'in çağrısına cevap vermesi ile ilgilidir." Bu anlamı ile oluşun içerisinde olan ve 'ben'e bir şekilde etki eden şey bir 'öteki' olarak kavranabilmektedir. İktbal açısından 'ben' kendisi olarak kalan bir özbenlik değil kendisini diyalog içerisinde iken bilebilen tarihi 'ben'dir. Doğal olarak da 'ben'in kendisini bir bütün olarak bilebilmesi onun zihin hallerinin birliğinden ziyade 'öteki' ile tarihi tecrübesinin sürekliliğinden kaynaklanmaktadır.

'Öteki' ile kurulan ilişkinin radikal tarihselliği İktbal'in şiirlerinde de kendisini göstermektedir. İlk bakışta Yaratıcı'ya karşı isyankar bir ifade ile söylenmiş sıra dışı beyitler olarak algılanabilecek olan bu ifadeler Yaratıcı'nın karşısında 'ben'in mutlak tarihselliğini ve ayrımını da işaret etmektedir. Bu anlamı ile 'mutlak ego' ile 'ben' arasındaki ilişki hiçbir zaman vahdet oluşturabilecek bir yapı içermemektedir. Bu durum İktbal tarafından 'ben'in ölümünden sonra da - tarihsel karakterinden dolayı- benliğini muhafaza edeceği şeklinde ifade edilmiştir.

Ben'in aşılamaz tarihselliği, 'ben'in hakikat karşısındaki bilinçsizlik halleri olarak tasvir edilmesi, 'mutlak ego' ya da Yaratıcı'ya nispetle 'ben'in herhangi birini veya herhangi bir topluluğu öteki olarak tanımlayabilecek merkezi bir mekanının bulunmadığı şeklinde de yorumlanabilir. Kuran'da geçen "liteârafû" ifadesi bu anlamda 'ben'in 'öteki' ile ilişkisi esnasında kendi tarihselliği ve bilinçsizliğini tecrübe etme şeklinde anlaşılmalı. Müslim'de geçen " Eğer siz günah işlemeseydiniz, Allah sizi helak eder yerinize günah işleyip tövbe eden kullar

yaratırdı.” hadisi benzer bir şekilde benliğin kendi zamansallığını kendisine sürekli hatırlatması gerektiğini ifade eden bir metin olarak dikkate değerdir.

Ben’in kendisinin ve ‘öteki’nin var oluşunun tarihi yönü, ‘ben’in kendisi hakkında mutlak bir konum elde edemeyeceği gibi ‘öteki’ hakkında da mutlak bir konum belirleyemeyeceği anlamına gelmektedir. Bu anlamı ile İktbal’in ‘ben’ düşüncesi ‘öteki’ ile ilişkisinde çoğulculuk, kapsayıcılık ya da dışlayıcılık gibi özbenlik anlayışının oluşturduğu ben-öteki ikircikliğini zemine alan bir yaklaşım sergilememektedir. *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası* eserinde çeşitli düşünürlere yaptığı atıflar O’nun bu düşünürlerle karşı işbirlikçi, kapsayıcı ya da dışlayıcı bir tutum takınmak yerine bu düşünürlerin hakikat karşısında tarihsel konumlarının kritiği olarak anlaşıldığında İktbal’in ‘ben’ ve ‘öteki’ dünyası “cosmopolis” olarak tanımlanabilir. Bu anlamı ile cosmopolis her ‘ben’in kendi mekansızlığını tecrübe ettiği zihinsel bir mekan işlevi görmektedir.

Çalışmamızın İktbal’i konu alan bölümünde ilk olarak İktbal’in ‘ego’ anlayışındaki radikal tarihsel vurgunun, ‘ben’ ve ‘öteki’ arasında modern anlamda meydana gelen ayrımın aşılmasında nasıl bir etki oluşturduğunu incelemeye çalıştık. İktbal’in bu yaklaşımı modern düşünce açısından önem arz etmesinin yanında klasik İslam düşüncesi ve kelam anlayışı açısından da kritik edilmeye muhtaçtır.

Bu tarihi vurgunun ‘ben’in ve ‘öteki’nin oluşumunda süreç düşüncesinin nasıl bir anlama biçimi oluşturduğunu kavramaya çalıştık. Başka bir deyişle İktbal’in benlik anlayışının ‘ben’ ile ‘öteki’ ya da düşünce ile varlığın birliğini sağlamak çabasına nasıl bir ‘ben’ tasavvuru ile cevap aradığını bu ‘ben’ tasavvurunun ahistorik öğeler taşıyıp taşımadığını incelemeye çalıştık. Mutlak ile sıklıkla ilişkilendirilen mükemmellik, tamlık ve tamamlanmışlık kavramlarının İktbal’in ‘kamil insan’ anlayışında nasıl bir anlam kazandığını kritik etmeye çalıştık.

2. HEGEL'DE 'BEN'İN 'ÖTEKİ' İLE İLİŞKİSİ

2.1. Bilinç Halindeki 'Ben'in 'Öteki' İle İlişkisi

Bilincin tarihsel seyri olarak düşünüldüğünde *Fenomenoloji*'nin ilk aşaması içerisinde bilgi, duyuşsal bilinç şeklindedir. Mutlak bilgi olmak için *Fenomenoloji*'nin betimlediği uzunca bir sürecin içinden geçmesi gerekmektedir. Hegel *Fenomenoloji*'de bu zorunluluğu şu şekilde ifade etmektedir. "Amaç Tin'in bilmenin ne olduğuna dair iç görüşünün olmasıdır... Ancak bu yolun uzunluğuna dayanılması gerekmektedir. Çünkü her bir aşama zorunludur. Ayrıca her bir aşamada da oyalanılması gerekir." ¹⁰ Hegel bilinç açısından tecrübe edilen her tür bilinç düzeyi ya da biçiminin zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Bu durum bilincin belirli bir şekilde dolayımını zorunlu kılmaktadır. Aynı paragrafta Hegel, "Sabırsızca bir talep imkansızın yani araç olmadan sonun talep edilmesidir." ¹¹ demektedir. Bilincin doğrudan sonuca odaklanmaması yani son ve nihai hedef olan mutlağa ve mutlağın bilgisine odaklanmaması gerektiği ifade edilmektedir. Bu ifade bilinç açısından mutlağın, bir sonuçtan ziyade bir süreci ima ettiğini göstermektedir. Sartre bu süreci "Hegel'in mantığının tüm çabası sırayla ele aldığı nosyonların eksik olduğunu ve bunları anlamak için onları kendisinde bütünleştirerek aşan daha eksiksiz bir nosyona yükselmenin zorunlu olduğunu kanıtlamak olacaktır." ¹² şeklinde ifade etmektedir.

Fenomenoloji'nin önsözünde Hegel daha sonraları aralarındaki dostluğa da zarar getirdiği iddiaları bulunan "tüm ineklerin siyah olduğu gece" ¹³ eleştirisi ile Schelling'in mutlak anlayışını doğrudan mutlağa odaklanılarak gerçeğin canlılığını kapatan soyut ve çarpıtıcı bir mutlak anlayış olarak eleştirmiştir. Bu yaklaşım aynı zamanda Hegel'in kendisinden önceki ilk felsefe anlamında metafizik eleştirisi olarak da okunabilir.

Platon'cu metafizikte ideaların sabitliği onların oluş sürecinin içinden arındırılması olarak okunabilir. Her ne kadar Parmenides'den farklı olarak Platon bir oluş dünyasını kabul ediyor olsa da bu dünya asıl dünya değil asıl olan ideler

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford University Press, 1977 s. 17.

¹¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*. s. 17.

¹² Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 60.

¹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 9.

dünyasının kopyası durumundadır. Başka bir deyişle insan idesi tek tek insanlardan daha gerçek olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda görünenin ardındaki mutlak hakikat arayışı çabalarına Hegel'in sorusu, somutlaşmadan, herhangi bir süreç içerisinde bulunmadan ya da kavramsal bir temellendirme olmadan görünenin ardındaki mutlağın nasıl saptanabildiği sorusudur. Soru Kant'çı bir biçimde "Görünenin ötesinde bir şeyin olduğunu ya da her hangi bir şeyin olup olmadığını bilme imkanı nedir?" sorusudur. Hegel bu imkan açıklanmadan sorunun doğrudan mutlağa odaklanarak çözülemeyeceğini ima etmektedir.

Doğrudan mutlak ve onun bilgisi ile başlanılamayacağına göre Hegel başlangıcı empirik yani duyusal bilinç ile yapar. Bu durumda sorumuz "Duyusal kesinliğin nesnesi nedir?" ya da "Empirik tecrübe neyle ilgileniyor?" olacaktır. Kovanlıkaya "Tecrübe nesnesi, uzay zamanda temsil edilmesi mümkün olan şey demektir."¹⁴ diyerek tecrübenin nesnesini yani konusunu tanımlamaktadır. Bu duyusal kesinlik diyalektiğin doğası gereği mutlağı içermektedir; ancak bu mutlak henüz gerçekleşmemiştir. Ömer Osmanoglu bu durumu; "Hegel felsefesi, mutlak tinin yabancılaşması¹⁵ üzerine kurulmuştur. Diyalektik süreç içerisinde mutlak tinin devinimi bir yabancılaşma ve yabancılaşmadan kurtulma hareketidir."¹⁶ şeklinde ifade etmiştir.

Hegel *Tarihte Akıl* eserinde özetle 'Yabancılaşmanın mutlak tinin hareketi içerisinde zorunlu bir süreç olduğunu, tinin varlıkta mükemmelliğe doğru hareket ettiğini, tinin yabancılaşmadan kurtulup kendi kendisini gerçekleştirdiğini ve bunu da kendisi ile çatışarak gerçekleştirdiğini'¹⁷ ilk bakışta paradoksal görünen bir anlatımla ifade etmektedir. Ancak burada belirtmemiz gerekmektedir ki Hegelci üslupla "doğanın, tinin kendine yabancılaşması" olarak tanımlanan bu durum Hyppolite tarafından eleştirilmiştir. O, doğanın tinin yabancılaşması olduğuna dair Hegelci idealizmin tuhaf bir konum belirlediğini ifade eder. Hegel'in temel yanılığının onun her nesnelleşmeyi – özellikle el değmemiş doğayı ve nesnelere dünyasını, insanın

¹⁴ Aliye Kovanlıkaya, "Kant'ın Metafizik Eleştirisi", *Kant sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, haz. Erdal Yılmaz, Küre Yayınları, İstanbul 2012, s. 35.

¹⁵ Hegel'in ontolojik bir deneyim olarak orijinal yabancılaşma kavramı için bkz. Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. Doğan Barış Kılınç, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2016, s. 29-30.

¹⁶ Ömer Osmanoglu, "Hegel'den Marcuse'ye Yabancılaşma Olgusu", *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/3,2016 s. 69.

¹⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 155-164.

dışsal dünyasını- bir yabancılaşma türü olarak görmeye götürdüğünü ifade eder. Ona göre; insanın emeği olan, sözgelimi paranın, insanın emeğinin bir yabancılaşması olduğu doğru olabilir, ama kuşkusuz insanın henüz dokunmadığı doğayı tinin bir yabancılaşması haline getirmek sözel bir savdır. Bu idealist mistifikasyonun başlıca örneğidir.¹⁸ Bunun yanında Marx, Hegel'in yabancılaşma tanımına daha radikal bir eleştiri getirerek "Hegel'e göre tüm yabancılaşma tarihi ve bu yabancılaşmanın tüm onarımı soyut, kurgusal ve mantıksal düşüncenin üretim tarihinden başka bir şey değildir."¹⁹ demiştir.

Hyppolite Marx'ın bu eleştirisine bir cevap olarak nitelendirilebilecek şekilde Hegel düşüncesinin soyut bir doğa felsefesinden ziyade insan yaşamının başka bir deyişle bilincin yaşamının felsefesi olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamı ile Hyppolite'ye göre Hegelci diyalektik sadece soyut bir kategorileştirme değil nesnenin yaşamının betimlemesidir.²⁰ Bu anlamda Hegel'e yöneltilen eleştiriler Hegel'in herhangi bir nesnede tinin belirleniminin olmamasının başka bir deyişle insan tarafından kavranamamış herhangi bir nesnenin insana yabancı olduğu temel kabulünü atlamış görünmektedir. Aristo'cu bir anlatımla ifade etmek gerekirse "bilfiil zekanın nesnelere ile özdeş olma"²¹ durumu temellendirilmediği müddetçe tin doğada gizli olarak kalmaya devam etmekte insan da doğaya yabancı kalmaktadır. Hegel bu sorunun aşılmasını *Fenomenoloji*'nin önsözünde mutlağın hem töz hem de özne olarak kavranması anlayışı ile ifade etmektedir.

Bilincin doğa karşısındaki durumuna dönecek olursak bu durumdan diyalektik bir aşma ile ben-öteki ayrımının olmadığı mutlağa doğru geçiş İhsan Berk Özcangiller'in deyimi ile bilincin farkına varmadan kendi içinden gelen hareket ettirici güç ile gerçekleşir.²² Mutlağın özne olması bir açıdan bu durumun ifadesidir. "Bilincin bilme yolculuğundaki diyalektik hareketin dıştan değil içten olması, bilincin kendisinde hareket gücünün bulunması mutlağın özne olmasındandır."²³ Ancak burada Hegel'in özne anlayışını hatırlatmakta fayda vardır. Hyppolite özneyi, "Hegel'in özne dediği gelişimi içerisindeki beşeri tarihi içeren ve tikel bir varlığın

¹⁸ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, s. 125.

¹⁹ Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara 1976, s. 68.

²⁰ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, ss. 48-49.

²¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınları, Ankara 2011, s. 167.

²² İhsan Berk Özcangiller, *Hegel'in Fenomenolojisi'nde Özne Sorunu*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2016, s. 48.

²³ İhsan Berk ÖZCANGİLLER, *Hegel'in Fenomenolojisi'nde Özne Sorunu*, s. 48.

tarihselliği ile sınırlı olmayan özne”²⁴ olarak tanımlamıştır. Bilincin diyalektik aşmasının kendisinden gelmesi ancak bunun bilinçsizce olması çelişkisini Hyppolite geçiş dönemlerinin tinsel bir dağılma olduğu ve diyalektiğin böyle dönemlerde bilince yalnızca olumsuz formunda görüldüğü ve olumsuzluğun altında yatan olumlu diyalektiğin algılanamadığı şeklinde açıklamıştır.²⁵ Bu açıklamalar diyalektik hareketin bir yöntem sorunu olduğuna dair kuşku uyandırmaktadır. Çünkü diyalektik konuyu açıklamak için kullanılan bir sistem olmaktan çok konunun gelişiminin betimlenmesi olarak durmaktadır. Ancak Hyppolite diyalektiğin bir yöntem olmaktan çok bir deneyim olduğunu ifade etmektedir.²⁶ Kojeve biraz daha radikal tanımlanabilecek bir söylemle; “Bilgenin tutumu katıksız olarak edilgin bir düşünceyle seyredir ve felsefi ya da bilimsel etkinlik gerçeğin ve varlığın katıksız ve yalın bir betimlemesi ile sınırlıdır. Demek ki Hegelci yöntem asla diyalektik değildir, ama katıksız olarak seyredici ve betimleyicidir ve hatta terimin Husserl’ci anlamı ile fenomenolojiktir.”²⁷ tanımlamasında bulunmuştur.

Kojeve’yi dayanak alırsak Hegel tarihsel süreç içerisinde benliğin bazen bilinçsiz bazen sürecin zorlaması ile kendi değişimini kurgusal bir mekanda resmetmektedir. Sartre Hegelci bu yönteme eleştiri olarak; “Varlığın ne ise o olduğunu olumlamak, en azından kendi kendisinin ötesine geçmesi olarak varlığı el değmemiş bir halde bırakmak olurdu. Hegel’deki öteye geçme nosyonunun belirsizliği işte buradadır. Öteye geçme Hegel’de kah ele alınan varlığın en derininden gelen bir fişkırmaya gibi görünür, kah bu varlığın sürüklendiği bir yaşamsal devrim gibi görünür.”²⁸ demiştir. Bu anlamda varlıkta ve ‘ben’deki değişim varlığın ve ‘ben’in içyapısından kaynaklandığı gibi varlığı ve beni aşan mutlak bir mantıksal zorunluluk olarak da görünmektedir.

Herhangi bir bilinç durumunda ifade edilen ‘öteki’ hakkındaki bilginin doğruluğu bir sonraki bilinç durumunda deneyim ile karşılaştırılmaktadır. Diyalektik hareketin zorunluluğu ile kendisini olumsuzlayacak olan bilinç şekli bir sonraki bilinç şeklinin farkında olacak ancak bu diyalektik zorunluluğun farkında olmayacaktır. *Fenomenoloji*’nin bilinç aşamasında henüz herhangi bir öz bilinç ya da

²⁴ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, s. 69.

²⁵ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, s. 88.

²⁶ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, s. 10.

²⁷ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012, s. 173.

²⁸ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 62.

kendilik bilinci bulunmamaktadır. Bilincin duyuşal kesinlik, algı ve anlama aşamalarında, bilinç ‘öteki’ni kendi başına var olan bir gerçeklik olarak görmektedir. Bu aşamada nesnel doğa onu anlayan insan zihninden bağımsız gözükmektedir. Tulin Bumin bu durumu; “Doğal bilinç kendi kendisinin farkında olmayan bilinçsizlik durumudur. Gören ama kendisini göremeyen, görmekte olduğunu görmeyen bilinç bir şeyler bilmekte ama bilmekte olduğunu farkında olmamaktadır.”²⁹ şeklinde ifade etmiştir. Bir tür bilinçsizlik içerisinde olan ‘ben’ özbilince geçiş sürecini nasıl gerçekleştirecektir? Daha temelden bir sorgulama ile bilinç için nasıl bir dayanak noktası, başlangıç zemini tespit edilmelidir? Bu soruları cevaplayabilmek için bilincin en yalın ve sade eyleminin tespit edilmesi gerekmektedir.

2.1.1. Duyusal Kesinliğin Bilincin Kurulumuna Etkisi

Bilincin üç aşamasında Hegel’in ilk durağı ‘duyuşal kesinlik’ dir. Peter Singer bu aşamayı eserinde “kavramsız bilgi” başlığı altında ele almıştır. Hegel’in bilincin en ilk halinden yola çıktığını bu bilinç türünün duyuşal deneyimi (sense-experience) düzeyinde bir kesinlik olduğunu kısaca duyuşal kesinliği dendiğini ifade etmiştir.³⁰ Bu tanımlama öyle gözüküyor ki bilincin sade bir alıcı olduğu durumun ifadesidir. P. Singer aynı paragrafta bu bilinç türünün verili olanı almaktan başka bir şey yapmadığını, duyuşal tarafından elde edilen verileri kaydettiğini ifade eder.³¹ Bu aşamayı Russell tekilin bilgisini bilinç tarafından dolaysızca bildiğimizi bunu da tanışıklık yolu ile isimlendirilebileceğini ifade etmiştir.³²

Singer’in kavramsız bilgi ifadesini Russell’in tanışıklık yolu ile bilme ifadesini birlikte ele aldığımızda Hegel’in duyuşal kesinlik tanımlamasının kavram öncesi bir duruma işaret ettiğini söyleyebiliriz. Westphal bu durumu, “Hegel’in “duyuşal kesinlik” bölümünün Kant’ın iddialarının biri olan kavramsız sezgilerin kör olduğunu ve nesnelere kavramsal olarak algılanması ihtimaline karşı olduğunu ifade etmektedir. Duyusal kesinlik (sense-certainty) düşüncemizden bağımsız olan ve sezgisel olarak veya aniden bilinen, yani düşünceler uygulanmadan bilinen, naif bir

²⁹ Tulin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016, s. 90.

³⁰ Peter Singer, *Hegel: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, London 2001, s. 70.

³¹ Peter Singer, *Hegel: A Very Short Introduction*, s. 70.

³² Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 63-74.

gerçekçilik sunar.”³³ şeklinde ifade etmiştir. Andersen “duyu kesinliği”nin doğrudan bilgi ve direkt duyusal bilgi olması dolayısıyla kavramsız ve bilen kişinin herhangi bir çabası olmaksızın bilgiyi ileri sürdüğü için felsefenin önvarsayımsız başlangıç sorununa cevap verme iddiasında olduğunu ifade etmektedir.³⁴ Bu yaklaşım Hegel’in bilginin en yalın haline yönelen bilinci tanımlama çabası olarak görülebilir. *Fenomenoloji*’de Hegel “Bilgi ya da başlangıçta, dolaysız nesnemiz olan bilme onun doğrudan bilgisinden başka bir şey olamaz. Nesneye olan yaklaşımımız doğrudan ya da alıcı olarak olmalıdır. Nesne kendisini bize sunarken onda hiçbir şeyi değiştirmemeliyiz. Onu fark ederken (yakalarken) onu anlamaya çalışmaktan, kavramaya çalışmaktan kaçınmalıyız.”³⁵ demektedir. Bu anlamda ‘öteki’ kendisini doğrudan ve dolaysız olarak sunduğundan en canlı ve en temel bilgi türü olarak gözükmektedir. Ancak bu esnada Andersen Heidegger’in kesinlik ve doğruluk (hakikat) çelişmesini hatırlatarak Hegel’in kullandığı anlamda kesinliğin gerçeği (hakikati) garanti edemeyeceğini ifade etmektedir.³⁶ Buradaki kuşkuyu Kantçı bir şekilde sorulaştırırsak acaba nesne kendisini biz onda bir değişim yapmadan sunabilmekte midir?

Hegel’in iddiasına göre bilincin varlık üzerinde bir etkisi olmadan ‘ben’, bu bilinç türünde (duyusal kesinlik) öteki hakkında onun sadece var olduğunu söyleyebilmektedir. Ötekinin varlığı dışında herhangi bir şey bulunmamaktadır.³⁷ Çünkü ‘ben’ ‘öteki’ni (şeyi) bir sonraki bilinç türü olan algıya taşımamıştır. Duyusal kesinlikte iki taraf olan ‘ben’ ve ‘şey’ dolaylı olmadığından ‘ben’in söyleyebileceği şey ötekinin olduğudur. Kalkavange bu durumu, Kant’ın kavramın birleştirici unsuru olmadan ‘şey’in zamansal ve mekânsal çokluğu olarak ifade etmiş, duyusal kesinlikte şeylerin ne, niçin ve nasıl olduğunun bulunmadığını söylemiştir. Duyusal kesinlikte mutlağın basit bir varlık, “sadece şeylerin basit varlığı” (das sein)

³³ Kenneth R. Westphal, “Hegel’s Internal Critique of Naive Realism”, *Journal of Philosophical Research*, University of East Anglia, 25/2000, s. 174.

³⁴ Nathan Andersen, “The Certainty of Sense-Certainty”, *Idealistic Studies*, 40/3, December, 2010, s. 215.

³⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2015, s. 45.

³⁶ Nathan Andersen, *The Certainty of Sense-Certainty*, s. 216.

³⁷ Duyusal kesinlik en gerçek bilgi olarak görünür, çünkü nesneden henüz hiçbir şeyi uzaklaştırmamış tersine onu bütün bir eksiksizliği içinde el almıştır. Aslında bu kesinlik kendini en yoksul gerçeklik olarak gösterir. Söyleyebildiği sadece “o vardır”dır ve geçekliği yalnızca şeyin varlığını kapsar. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 45.

olduğunu ifade etmiştir.³⁸ Öyle gözüküyor ki duyusal kesinlik genel ve soyut olarak varlığı ifade etmektedir. Ancak bu durumda Hegel varlığın tekil bilgisinin dile getirilemeyeceğinden çok onun dolaysız olarak dile getirilemeyeceğini ifade etmektedir.

Bu aşamada duyusal kesinliğin dolaysızlık ve tekillik iddiası Hegel tarafından analize tabi tutulur. Diyalektiğin betimleyiciliği ile duyusal kesinlik aşamasında karşımıza çıkan bu varlığa baktığımızda dolaysız benlik ile varlık arasındaki ilişki türünün ‘bu ben’ ve ‘bu nesne’ olarak ayrıldığı göze çarpmaktadır.³⁹ Ben ancak öteki ile yani nesne ile nesne de ben ile birlikte vardır. Bu açıdan ne ben ne de nesne dolaysız bir ilişki içerisinde değildir. Nesnenin ya da öznenin kendinde (özel) ele alınmasından kaynaklanan sorunların aşılması için nesne ve öznenin herhangi birine kendinelik vermeden her ikisini de bir bütünlük içerisinde kavrama zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.⁴⁰ ‘Bu ben’ ve ‘bu nesne’nin işaret edilmesinin gösterdiği üzere duyusal kesinlikte Hegel’in ifade ettiği diyalektik yalnızca dilde ortaya çıkmaz o aynı zamanda duyusal kesinliğin deneyiminin kendisidir.⁴¹ Bu durum duyusal kesinlik aşamasının iddia ettiği tekilin dolaysız bilgisi iddiasının deneyimde tekili ve dolaysız içererek ancak evrensel ve dolaylı olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Süreçte bilinç farklı bir bilinç şekline ilerlemektedir. Hegel bu durumu, ‘bu nesne’nin burası olarak ifade edilmesi ile onun öteki buraların bir burası olduğu, başka bir deyimle buraların yalın bir birlikteliği olduğunu ifade eder. Böylece bu nesnenin gerçekte olduğu gibi yani dolaysız bir şeyin bilinmesi yerine algılanmaya başlandığını ifade eder.⁴²

Ancak burada kritik olan durum bu zorunlu geçişin deneyimi yaşayan bilinç tarafından bilinmediğidir. Onu betimleyen bilinç, Hegel’in “biz” olarak tarif ettiği felsefi bilinç tarafından bir üçüncü göz olarak belirlenmektedir. Hegel bu durumu, “Bizim algıyı alışımız buna göre bundan böyle duyusal kesinlik gibi salt oluveren bir alış değildir, tersine zorunludur.”⁴³ şeklinde ifade etmiştir. Ancak sıradan bilincin

³⁸ Peter Kalkavange, *The Logic of Desire: An Introduction to Hegel’s Phenomenology of Spirit*, Paul Dry Books, Philadelphia 2007, s. 29.

³⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 45.

⁴⁰ Hegel duyusal kesinliğin bu aşamasında nesnenin ve öznenin kendinde (özel) olup olmadığının sorgulanması gerektiğini söyleyerek bu sorgulamaya girişir ve duyusal kesinliğin özünün ne nesne ne de bende olduğunu söyler. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 46-49

⁴¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 49.

⁴² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, ss. 50-51.

⁴³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 52.

bilinçsiz durumuna karşı Hegel'in 'biz' ya da felsefi bilinç olarak tabir ettiği bilincin bakışı Hyppolite tarafından "Hegel'in mutlak idealizmi hükmünü verdiği tarihi aşılıyor ve tüm geçmiş felsefeleri aynı derecede engin ve geniş bir sistemde birleştiriyordu. Ama bu sistem içinde bireysel düşünür ve tarihsel birey ortadan kaybolmuştu, onlar mutlağın ilerleyen gerçekleşmesini temsil eden devasa bir tarih içerisinde yitip giden uğraklardı."⁴⁴ şeklinde eleştirilmektedir. Yorumlarının devamında Marx'a atıfta bulunarak "Marx'ta sürekli bir diyalektik gelişmeyi izleyebilecek herhangi bir mutlak özne, madde veya tin diye bir sorun yoktur."⁴⁵ demektedir. Bulter de *Fenomenoloji*'deki gramatik özne sorunu ile Hegel'in Tin düşüncesinin özne sorununu birlikte ele alarak hem kullanılan dildeki öznenin hem de düşüncenin öznesinin 'henüz teşrif etmemiş' olduğunu Kierkegaard'ın 'yönetmen nerde? Onunla konuşmak işitiyorum.' eleştirisi ile ifade etmiştir.⁴⁶ Akla gelen ilk soru (özne sorunu) niçin önemlidir? Başka bir deyişle bilincin ilk halinin anlatıldığı ve daha nesnenin bile belirginleşmediği bu aşamada dikkatlerin öznenin üzerine kaymasının sebebi nedir?

Yukarıda da belirttiğimiz üzere *Fenomenoloji* bir bütün olarak bilincin açıklanması şeklinde yorumlandığında *Fenomenoloji*'de anlatılan ve zorunlu olarak aşılması gereken her aşama bir bilincin aşaması olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserde bilinç her oluştuğunda birden elden kaymakta ve farklı bir oluşuma geçmektedir. Bilincin karşılaştığı zorunluluklar farklılaştıkça bilinç de farklılaşmaktadır. Başka bir deyişle bilinç çift anlamlı olarak hem bireysel bir bilinç hem de evrensel bir bilinç gibi gözükmektedir. Beykent, Hume'dan yaptığı alıntı ile duyu kesinliği ile rasyonel gereklilik arasındaki bağı eleştirerek; "Bu konuda Hume'un başlangıç noktası ise dünya hakkında hiçbir genel önermenin zorunlu olarak doğru olamayacağıdır. Dünyaya dair bilgimiz ne sezgisel, ne de kesindir. Benzer bir biçimde *a priori* de değildir, ama şeylerin gerçekte nasıl oldukları deneyimine dayanır. Sezgisel açıklık rasyonel bir gereklilik değil maskelenmiş bir aşinalıktır."⁴⁷ şdemıştır.

Hume'un iddiasında ortaya çıkan şey Hegel'in zorunluluk üzerine kurduğu diyalektiğin aslında kesin olmadığı, nedensel bağın izlenimi diye bir şeyin

⁴⁴ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, s. 23.

⁴⁵ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, s. 27.

⁴⁶ Judith P. Butler, "Hegel'in Tinin Fenomenolojisi'nde Arzu, Retorik ve Tanıma", *Hegel Pariste-Fransızların Hegel Okuması*, çev. F. Betül Tatlı-Özgül Ekinci, edt. Sadık Erol Er, Otonom Felsefe Yayınları, İstanbul 2016, ss. 471-479.

⁴⁷ Ufuk Özen Beykent, "Bilginin Olanaklılığı Problemi Açısından Hume'da ve Kant'da Nedensellik Problemi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 55/2018, s. 134.

olamayacağıdır. Bu durumda Hegel'in mutlak felsefi bilincin seyri olarak ifade ettiği *Fenomenoloji* bireysel ve sübjektif bir seyir olarak tanımlanmaktadır. Alquie, Hume zihnini bildirdiği biçimiyle nedenselliğin, mantıksal bir zorunluluğunun olmadığını ifade eder.⁴⁸ demiştir. Bu anlamı ile iki nesne hakkında biz birinden diğerinin çıkarımını yaparız. Yani herhangi bir olayı algıladığımızda biz bir sonrakinin beklentisi içerisine gireriz. Bu durumda da herhangi bir çıkarsama zorunlu bağıntıya dayanması yerine zorunlu bağıntı çıkarsamaya dayanmaktadır. Ancak evrenin içinde yer alan bilincin evrenin nesnel konusu olması Hegel diyalektiğinin temel konusudur.

Hume ve Hegel arasındaki ayrımın daha açık hale gelebilmesi için Hegel'in mantık biliminden ne anladığını ifade etmek yerinde olacaktır. "Hegel'in mantığı sözcüğün yaygın anlamında bir mantık değildir, bir bilgi kuramı da değildir ama bir ontolojidir ya da varlık olarak ele alınan varlığın bilimidir."⁴⁹ Bu anlamda Hegel açısından mantıksal olan mantıksal düşünceyi değil düşünce ile ya da logos ile kendisini açığa vuran varlığı ifade etmektedir. "Hegel, Gerçeğe bakmakta ve gördüğünü betimlemektedir; gördüğünden başka hiçbir şeyi betimlememektedir. Başka bir deyişle, Hegel, diyalektik Varlığın ve Gerçeğin duyuşal 'deneyimi'ne kendini bırakmakta ve böylelikle, Varlığın ve Gerçeğin 'hareketini', onları betimleyen söylemine aktarmaktadır."⁵⁰ Bu açıklama ile varlığın felsefi zihin ile betimlenmesi yani *Fenomenoloji* varlığın mantıki zorunluluğunun başka bir deyişle doğasının açığa çıkarılması olarak yorumlanabilir. Ponty böyle bir zorunluluk üretimini; "Bu yazarlara göre yetkin insan diye bir şey vardır ve bu insan doğanın hakimi ve sahibidir. Dolayısıyla ilke gereği bu insan şeylerin varlığına nüfuz edebilir, egemen bir bilgi oluşturabilir, yalnızca fiziksel doğada değil insan tarihindeki ve toplumdaki görüngülerin de şifresini çözebilir. Bu düşünce ya insan aklını yaratmanın aklının bir yansıması gibi görür ya da her türlü tanrıbilime sırt çevirdikten sonra bile insanların aklıyla şeylerin özü arasında bir uyum olduğunu varsayar."⁵¹ şeklinde ifade etmiştir.

Tekrar duyuşal kesinliğin belirlenimlerine dönersek süreç içerisinde Hegel tarafından başlangıçta bize doluluk ve zenginlik olarak görünen burada ve şimdi belirlenimleri sürecin sonunda belirlenimden yoksun olarak ele alınmıştır. "Bilincin

⁴⁸ Ferdinand Alquie, "Descartes'tan Kant'a Kadar Nedensellik Düşüncesi" çev. Tülin Bumin, *Seminer Felsefe*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 7/1990, s. 59-69.

⁴⁹ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 171.

⁵⁰ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 178.

⁵¹ Maurice Merleau Ponty, *Sohbetler*, çev. Ömer Aygün, Metis Yayınları, İstanbul 2010, ss. 38-39.

bu aşamadaki burada ve şimdi belirlenimlerinden başka hiçbir belirlenime sahip olmayan nesnesinin başlangıçta bize en içerikli ve kesin olarak görünmekle birlikte aslında hiçbir belirlenime sahip olmadığı ve duyuşsal kesinliğin asıl konusunun evrensel olan olduğu ortaya çıkmıştır.”⁵² Böyle bir evrensel kabul edildiğinde duyuş verilerinin ideal varlık ve fiziki varlık ile ilişkileri sorunu ile karşı karşıya kalmaktayız.

Herhangi bir dolayım olmadan (doğrudan) ele aldığımızı ve amprik olduğunu düşündüğümüz bilincin nesnesinin sürecin sonunda gizli bir evrensellik taşıdığı belirlenmiştir. Enver Orman belirlenimden belirlenimsizliğe geçişi; “Hegel açısından felsefe başlangıç noktası olarak arı düşünceleri veya diğer bir dile getirişle arı kavramları temel alır. Bütün duyuşsal ve tasarımsal içeriğinden arındırılmış ve bağımsız kalmış evrensel belirlenimler olarak tanımlanabilecek ve felsefenin doğru başlangıcı olduğu düşünölen bu yalın, basit ve soyut düşüncelerin duyuşsama ve tasarılama açısından en içeriksiz ve bu bağlamda en kapsamlı olanı ‘arı varlık’ düşüncesi ya da idesidir.”⁵³ şeklinde ifade etmiştir.

Orman’ın yorumunu dikkate aldığımızda Hegel açısından bu ilk varlık dolayimsız olduğu ölçüde belirlenimsizdir. Yapılacak herhangi bir refleksiyon aracılığı ile varlık hakkında söylenebilecek her şey bu aşamada paranteze alınıp kaldırılmıştır. Bu aşamada varlık hakkında söylenebilecek olan şey belirlenimsiz ve dolayimsız oluşudur.⁵⁴ Bu belirlenimsiz varlığın felsefenin başlangıcı olarak ele alınması var olan ve varlık arasında Hegel’in kurgusal bir zeminde sonsuz, sınırsız ve tek belirlenimi belirlenimsizlik olan zihni bir varlık tasarladığı anlamına gelmektedir. Kojeve; “Gerçek bir antitenin kavramı yaratıldığında genel olarak bu antiteyi ‘hic et nunc’undan (şimdi ve burada)dan sıyırmak söz konusudur. Bir şeyin kavramı, verilmiş hic et nunc’undan sıyrılmış olmaklığı bakımından bu şeyin kendisidir. ‘Bu köpek’ kavramı gönderimde bulunduğu somut ve gerçek köpeğin şimdi ve burada bulunmaklığı bir yana ondan farklı değildir. Oysa köpeğin kavramı her yeredir ve hiçbir yerde değildir; her zaman vardır ve hiçbir zaman yoktur.”⁵⁵ Köpeğin şimdi ve buradalığı ile köpek kavramının her yerde ve her zamanlığı görünüş ile gerçek,

⁵² Tölin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği*, s. 29.

⁵³ Enver Orman, “Sonsuzluk Kavramı Bağlamında Hegelci Mutlak İdealizm”, *Kutatgubilik Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, 11/2007, s. 66.

⁵⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2014,ss. 60-62.

⁵⁵ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 126.

varlığın nasıl görüldüğü ile ne olduğu arasında bir ayırım yapılması açısından önem arz etmektedir ki bu ayırım Descartes'cı zihin karşıtı yer kaplayan, bilinçten ve düşünceden yoksun bir varlık anlayışını çağrıştırmaktadır. Ancak Hegel açısından mutlak idealist bir yoruma kapı aralayan bir ima içermesinin yanında konuya yaklaşım esnasında Hegel'de hiçbir ayırımın mutlak ve kesin olmadığını hatırdan çıkarmamak yanlış anlaşılmalara engellenmesi için elzem görünmektedir.

Bu aşamada duyuusal kesinliğin kesinlik ve nesnellik iddiası incelenirken evrensel ve soyut yönünün ortaya çıkması Hegelci anlayışta bilincin ve varlığın aşamaları olarak görülüp aşılması gereken bir süreç olarak değerlendirilmiştir. Benzer bir bakış açısını Russell masa örneği vererek; eğer gerçek varlık diye bir şey varsa onun görme, dokunma ya da işitme yoluyla bizim dolaysız deneyimimize giren bir şey olmadığı, onun hiçbir zaman dolaysız olarak bilinebilecek bir şey olmadığı, dolaysız bilinenden yapılan bir çıkarım olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶ Russell'ın bu yaklaşımı gerçek bir masa var olabilir mi eğer varsa Kantçı bir yaklaşımla 'Onu bilme imkanı nedir?' sorularını netleştirmektedir. Duyuların 'ben'e bağlı olmalarının yanında yine de herhangi bir duyu verisinin ortaya çıkması 'ben'den bağımsız bir şeyin varlığına işaret etmektedir. Bu anlamda duyu verileri ile bildiğimiz nesnede duyular bizden bağımsız bir şeye ilişkin bir hakikati değil de nesne ile bizim aramızdaki ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan duyu verilerinin hakikatini ortaya çıkardığı anlaşılmaktadır. Bu da göstermektedir ki dolaysız olarak duyduğumuz şey onun görünüşüdür ki bu görünüş de arkasında bir gerçeğin olduğuna işaret etmektedir. Ancak gerçek ile görünen arasında böyle bir ayırım 'gerçek diye bir şey var mıdır?' sorusunu cevaplamamızı neredeyse imkansız hale getirmektedir.

İdealist bir yaklaşımla Berkeley'in zihinden bağımsız bir gerçekliğin olmadığı⁵⁷ yönündeki anlayışının tersine Hegel gerçekliği hem zihin hem de tözün sentezinde görmektedir. Ancak bu durum Hegel'de zihin ve tözün birbirlerinden bağımsız var oluşları olduğu anlamına gelmemektedir ki bu konu yabancılaşma sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. Berkeley'e bir itiraz olarak yorumlanabilecek olan varlığın zihinsel var oluşunun mutlak başlangıç noktası olarak alınmasının hatalı bir karar olduğu 'ben' ve 'öteki' ayırımında kritik bir konum işlevi görmektedir. Çünkü nesnelere benden bağımsız bir şekilde var olmadığı, gerçekliğin zihinsel idelerde

⁵⁶ Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, ss. 25-29.

⁵⁷ George Berkeley, *Hilas ile Filaos Arasında Üç Konuşma*, çev. Mehmet Saffet Engin, Maarif Vekaleti Yayını, İstanbul 1935, ss. 17-18, 50, 122.

bulunduğu anlayışı başka ‘ben’lerin de vücutlarının bağımsız var oluşlarını sorunlu hale getirecektir. Bu durum başkalarının zihinleri hakkında da olumsuz yorumların oluşması anlamına gelmektedir. Ben’in ‘öteki’nin zihni hakkındaki her yargısı ‘öteki’nin bedenlerinin gözlemlenmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Ancak burada ortaya çıkan soru duyu verilerinin bize karşıımızdaki fiziksel nesnenin var oluşunun belirtilerini sunduğunun nasıl temellendirildiğidir. Mümkün duyu verilerinin tamamı fiziksel varlık hakkında söylenmesi gereken her şeyi ifade etmekte midir? Yoksa duyu verisi olmayan bir şey hala daha varlığını devam ettirmekte midir?

Russell’ın farklı kişiler tarafından farklı perspektiflerle görülen nesnenin aynı nesne olarak algılanmasını⁵⁸ dayanak olarak kabul edersek farklı kişiler tarafından görülen farklı duyu verilerinin dışında bir şey olması gerekmektedir. Aksi durumda belirli duyu verileri ile karşıımızda duran başkasının, benim zihnim dışında bir varlığının olmadığı sonucuna ulaşmam gerekir. Hegel’in ‘belirlenimi belirlenimsizlik olan varlık’ tanımlaması bu varlığı işaret etmektedir. Bu anlamda duyu verileri, kendilerinin dışında, ‘ben’den bağımsız nesnelere varlığını işaret etmektedir. Hegel’in bu ilk varlık tanımını her ne kadar soyut ve içeriksiz bir varlığı tanımlaması aynı zamanda zihinsel ve idealist bir varlık anlayışını temel aldığı eleştirilerine maruz kalsa dahi tanım somut ve içeriklidir. Ancak bu varlığın somutlaşması ve içeriklenmesi duyu verisi vasıtası ile olamamaktadır. Sartre bu durumu; “Hegel’in bütün teorisi, mantığın başlangıcında, dolaysız dolaylanmış olandan, soyutu da kendini kuran somuttan hareketle bulabilmek için felsefi bir girişimin gerekli olduğu fikrine dayanır.”⁵⁹ şeklinde ifade etmiştir. Çünkü bu varlık duyu verisinin tanımı dışında varlığını devam ettiren varlık olması dolayısıyla duyu verisinin çalışma alanının dışındadır ve Hegel açısından bu alan dışında aranmalıdır. Öyleyse duyu verilerinin dışındaki bu varlığın içerik kazanması için belirli bir işlem görmesi dolayım kazanması gerekmektedir.

2.1.2. Algının Bilincin Kurulumuna Etkisi

Diyalektik bir sonuç olarak bilincin duyusal kesinlik aşamasının doğruluk iddiasının ortadan kalkması (Aufhebung)⁶⁰ ile ondan daha yeni ve daha zengin olan

⁵⁸ Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, ss. 38-39.

⁵⁹ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, ss. 61-62.

⁶⁰ Hegel’in sisteminin kritik kavramlarından birini oluşturan aşma, ortadan kaldırma (Aufhebung) kavramı için Bkz. Ragıp Ege, “Jacques Derrida’nın Hegel’in ‘Aufhebung’ (ortadan kaldırma)

bir başka bilinç şekline geçilir. “Duyusal kesinlik gerçeği almaz (üstlenemez), çünkü gerçekliği evrensel olandır; onun almak istediği ise ‘bu’dur. Buna karşı algı ise onun için var olanı (nesnesini) evrensel olarak alır. Tıpkı evrenselliğin algının genelde ilkesi olması gibi bunun kendilerini algıda dolaysızca ayrımlaştıran kıpırları da evrenseldir. Ben evrensel bir ben nesne evrensel bir nesnedir. Bu ilke bizim için ortaya çıkmıştır. Algıyı ele alışımdan bundan böyle duyu kesinliği gibi salt oluveren bir alış değildir, tersine (mantıksal olarak) zorunludur. Bu ilkenin ortaya çıkışı ile birlikte yalnızca fenomenlerde ortaya çıkan iki kıpır (moment) oluşmuştur. Birincisi algılama ikincisi nesne.”⁶¹

Metinden anlaşılacağı üzere algı bir önceki aşama olan duyusal kesinlik aşamasının tekillik iddiasının aksine evrensellik iddiası ile hareket eder. Bu bilincin kendi diyalektik sürecinde duyusal kesinliğin ulaşılmış olduğu zorunlu bir süreç olarak ifade edilmektedir. Duyusal kesinlik bize nesnenin duyusal verilerinin ancak evrensel yolu ile gerçekleşebileceğini göstermiştir. Bilinç bundan sonra duyusal kesinliğin dolaylımsız bilgisinden algının deneyimine geçmek durumundadır. Nesnelerin duyusal kesinliğinin yerini artık nesnenin evrensel içeriğini amaçlayan algı almak durumundadır. Bu zorunluluk duyusal kesinliğin tikel varlığın evrensel özellikleri ile var oluşunu kavrayamamasından kaynaklanmaktadır. “Algı durumunda bilinç duyusal kesinliğin ‘bu’ ile yöneldiği nesneyi ‘bu nitelmesini aşan şekildeki nesneyi evrensel olarak alır.”⁶² Ancak bu evrensel olarak tanımlanan şey somut bir nesneye bağlı olarak bulunan evrenseller çokluğudur. Bu somut nesne evrenselleri kendi üzerinde bir arada bulundurarak onlara birlik kazandırmaktadır. Belirliliği ifade eden nesne ile evrensel arasındaki paradoksu Hyppolite; “*Fenomenoloji*’de somut ve tikel olaylar genel ve evrensel kavramlarla ayrılmazcasına iç içe geçmiştir.” şeklinde ifade etmiştir.⁶³ Bu somut ve tikeller aynı zamanda birer evrenseller çokluğudur. Ancak bu evrenseller tek bir varlığa bağlı kalmaksızın bir tikelde bir arada bulunmaktadırlar. *Fenomenoloji*’deki tuz örneğinde olduğu gibi tuz yalın halde bir burada olmasının yanında ayrıca birçok birliği aynı zamanda üzerinde barındırdığı gibi birçok ayrımı da içermektedir.⁶⁴

Kavramını Soruşturması Üzerine” *Kaygı Dergisi (Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi)*, 4/2005, ss. 116-125.

⁶¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 52.

⁶² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 52.

⁶³ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, s. 74.

⁶⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 52-53.

Duyusal kesinlik aşamasında olduğu gibi algıda da ilk olarak nesne onu algılayandan bağımsız olarak özü oluşturur. Ben yani algılayan kısım ise sabit olmayan, öz olmayan kısmı oluşturur.⁶⁵ Algı aşamasında ‘ben’in nesne hakkındaki bilgisinde asıl etkin olan nesnedir, ben sadece alıcı durumundadır. “Algının şeyinin oluşma yolu budur ve bilinç bu şey onun nesnesi olduğu sürece algılayan olarak belirlenir ve onun için böylelikle ortaya çıkan gerçek olandır.”⁶⁶ Ancak bilincin sadece alıcı olmaması durumu -bilincin bu aşamasında- Hegel açısından gerçeğin çarpıtılması olarak ifade edilir. “Bilincin kendisi –bu aşamada- özsel olmayan ve değişebilen olduğu için bilinç nesneyi doğru olmayan bir yolla ayırmsayabilir ve kendini aldatır..... Bu nesnenin gerçeksizliği değil –çünkü nesne kendine özdeş olandır- ama algılayanın bir gerçeksizliğidir.”⁶⁷ Bu halde algıda da bir önceki aşamada olduğu gibi nesnenin öz ve asıl olduğu ve benin onu sadece algıladığı ifade edilmektedir. Tuz örneğinde olduğu gibi nesne farklı evrensellerin birliği ve karşıtlığı olarak ortaya çıkıyorsa ya da bunların zemini durumunda ise bilinç de benzer şekilde nesnenin diyalektiğine uygun bir kavrayış gerçekleştirerek nesnenin gerçekliğine karşılık gelmelidir. Bu yaklaşım ‘ben’in kendisini nesnenin gerçekliğine açık hale getirecek diyalektik bir ilişkiye açık olması zorunluluğunu ima etmektedir.

Duyusal kesinliğin doğruluğunun evrensel olduğuna yukarıda değinmiştik. Bu anlamda evrensel algının ilkesi olarak belirlenmişti. Ancak Hegel algının nesnesi olan evrensele bir de özellikleri üzerinde barındırma nitelemesini getirmektedir.⁶⁸ Bu anlamda algı aşamasında ortaya çıkan problem özelliklerin çokluğunun yanında nesnenin nasıl birlik oluşturacağı başka bir deyişle nasıl kendisi ile özdeş olacağıdır. Hegel bu durumu tuz örneğinde tuzun buradılığı ile onun özelliklerinin birbirinden bağımsız oluşu şeklinde ifade etmiştir.⁶⁹ Özellikler burada ve şimdide bir arada bulunmaktadır. Burada ve şimdi özelliklerin evrensel zemini konumundadır. Şey olma tam da bu evrensel zemini ifade etmektedir. Bu şeylik farklı belirlenimlerin yanı sıra kendisi ile aynı kalabilme durumudur.

Descartes’in balmumu örneği ile devam edersek duyumlara denk gelen niteliklerinin dışında -ki bu nitelikler değişebilmektedir- bu niteliklerin zemini olarak niteliksiz saf balmumunu zihinde bulmaktayım. Ancak sorun zihnin eksiksiz olarak

⁶⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 52.

⁶⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 54.

⁶⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 54.

⁶⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 52.

⁶⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 53.

kendi kendisine yeter bir şekilde kendisi dışında anlamlı bir soru üretmemizi anlamsız kılacak tarzda bir dünya inşa edebilme yeterliliğinin olup olmadığıdır. Bu açıdan sorgulanan şey algının nesnesi üzerinde olup bitenin tam ve kusursuz bir resmini çizmediği, daha çok nesneden hep daha basit kalan ayrıntısı arttıkça reforme edilmesi gereken bir özellik taşıdığıdır. Merleau Ponty'nin ifadesi ile somut ve duyuşsal olan klasik olarak düşünüldüğünün tersine zihin tarafından aşılacak basit bir görünüş olarak sayılamaz.⁷⁰ Bu ifadedeki aşma kavramı algı verilerinin Hegel'in sıkça vurgu yaptığı tarihsel olayların mutlak tinsel olarak belirlenmiş yasalarla belirlenemeyeceği aksine bu yasaların algı verisine kaynaklık eden şeyin ya da olayın ortalama bir ifadesi olduğudur.

Merleau Ponty'i dayanak kabul edersek bu durum şeyin ya da olayın tüketilemeyen veya hala daha kavranamayan yanını ortadan kaldırmamaktadır. Bu anlamda her algı, algılayanın konumuna bağlı olduğundan onu aşan mutlağa götüren bir algılayıcı düşüncesine direnç göstermektedir. Başka bir deyişle mutlak bilgiye giden bilimsel bir yöntem iddiasındaki *Fenomenoloji* varlıkta olagelenin tam ve eksiksiz bir resmi olmaktan çok varlığa nazaran daha yaklaşık ve genel gözlemler olmaktadır. Hegel terminolojisi ile ifade etmek gerekirse mutlak bilgi sürecinde bilincin deneyimine kapalı bir alan daima bulunacağından bu süreç tamamlanabilir ve aşılabilir bir süreç olmadığı gibi bilincin aşamaları da mutlak bilgiye giden ve bilim olma iddiasında olan aşamalar değildir. Buna ek olarak algı aşamasında da bilincin diyalektik gelişiminde bilinç ile nesnel gerçeklik arasında daima bir ayrım bulunacaktır. Hegel terminolojisi ile bu ayrım bilincin kendine yabancılaşmış kendi nesnel gerçekliği değil kendine yabancı bir nesnel gerçeklik olduğu ve bu yabancılaşmanın aşılamayacağını ima etmektedir.

Herhangi bir belirlenim sadece kendisi ile ilişkili olmayıp aynı zamanda 'öteki' ile de bir dolayımın içinde olmalıdır. Ancak 'öteki' ile dolayımli bir ilişki içerisinde şeyin ne olduğu ortaya çıkabilir. Başka bir deyişle herhangi bir özelliğin bu değil de şu olabilmesi, onun kendisini diğerinden ayırmasını gerektirir. Özcangiller şeyde ortaya çıkan özelliklerin birbirlerine karşı Hegel'in tuz örneğinde 'ayrıca' tanımı ile ifade ettiği gibi ilgisiz değil kendi belirlenimleri için birbirlerine

⁷⁰ Maurice Merleau Ponty, *Sohbetler*, s. 16.

karşıttırlar. ⁷¹ diyerek ‘ayrıca’ olarak şeyin olumlu evrensellik özelliğini ortaya koyarken ‘bir’ olarak şeyin olumsuz evrensellik özelliğini ortaya koyduğunu söylemiştir. Bu durumda bir olarak belirlenimliliğin kendi zıttı ile birlikten kurulduğunu söyleyebiliriz.

Şu anki durumumuzda Hegel’in ortaya attığı ‘bir’ olarak şey kavramı ile ‘ayrıca’ olarak şey kavramının birbirleri ile çeliştiği gözükmektedir. ‘ayrıca’ kavramında Hegel nesnenin özelliklerinin çokluğuna göndermede bulunurken ‘bir’ kavramında özelliklerden soyutlanmış nesnenin birliğine gönderme yapmaktadır. Duyusal kesinlikteki burada ve şimdi ayrımına benzer bir ayrım algıda ayrıca ve bir olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak dikkatten kaçmamalıdır ki özellikler nesneye aittir ve hala burada öznenin oynadığı rol ortaya çıkmamıştır.

Algı aşamasındaki şey yukarıda bahsettiğimiz ayrıca ve birin kritiği ile tamamlanmaktadır. Şey ilk olarak birçok özelliğin ya da maddenin ayrıca olma durumudur. Sonra şeyde olumsuzlanmaya gidilir zıt özellikleri dışlayan ‘bir’ durumunda olur. Son olarak da bu iki durumun ilişkisidir. Bu durumda şey kendisini özellikler aracılığıyla ortaya koyar. Şey ilgisiz bir burada hali ile özellikler çokluğunu toplar ancak olumsuz bir olarak da özelliklerin birbirlerinden ayrılması ile de diğer şeylerden kendisini ayırarak bu olur ya da burada olur. Ancak akla gelen soru şeyin bu sürecinde etkin unsurun ne olduğudur. Eğer bu etkinlik ‘ben’i ve ‘öteki’ni yöneten bu ikisinden bağımsız bir tin anlayışına ithaf edilirse Henri Niel bu anlayışa, Hegel’in sürekli insan kavrayışının dışında kalması gereken mutlağı denerken yanıldığını ileri sürerek itiraz etmektedir.⁷² Nihayetinde algı sürecini betimleyen bir bakıma algı sürecini algılayan Hegel de bütün algı şeylerine aynı mesafede olan, konumsuz mutlak bir gözlemci değildir. Bu anlamda şeyler dünyası saf zihin tarafından tamamen hakimiyet altına alınacak bir dünya da değildir. Algılayan özne de sonuç çıkartan, yargıda bulunan bir öznedir, algılanan şey ise hakkında yargıda bulunan şeydir. Bu anlamda saf zihinsel bir faaliyet olarak yorumlanan şey benin kendi vücudu ile birlikte oluşturduğu bir etkinliktir. “Vücutsuz bir zihnin önünde uzanan yekpare, homojen bir uzam düşüncesinin yerini vücudumuzun özellikleri ile ve dünyaya fırlatılmış varlıklar olarak bizim

⁷¹ İhsan Berk Öcangiller, “Hegel’in Fenomenolojisi’nde Özne Sorunu”, s. 86; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 53.

⁷² Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, s. 15.

durumumuzla ilişki kuran heterojen bir uzam almalıdır.”⁷³ Algıda insan vücudunun önemine işaret eden Ponty insan vücudunun şeylerin içinde olduğu için onlarla ilişki kurabildiğini ve onları algılayabildiğini söylemektedir. Kendi dışımızdaki her varlığa ancak vücudumuz ile ulaşabiliyor isek bu varlıklar da insan özelliklerine bürünerek karşımıza çıkmaktadır. Algıda insanın vücut ile zihin birlikteliği ön plana çıkmaktaysa algılanan nesne bir zihin ve vücut karışımı olarak ortaya çıkmaktadır.

Özetle bir önceki duyuşal kesinlik aşamasında olduğu gibi algı aşamasında da diyalektik yöntemle algının doğruluğu sınanmaktadır. İlk olarak şeyin birliği özelliklerin çokluğu içerisinde kaybolur. Daha sonra şeyin birliği özneye özelliklerin çokluğu nesneye ithaf edilir. Daha sonra özelliklerin çokluğu özneye şeyin birliği nesneye atfedilir. Son olarak da algı nesneyi algılama ilişkisinde hem bir hem de çok olma durumunda ifade edilir. Şeyin bir bütün olarak alınması çabasında ortaya çıkan sorunlar bilincin sorunları olarak açığa vurulsa da belirlenmek istenen doğru bilmenin doğru nesnesinin doğru özne tarafından gerçekleştirilmesi sürecidir. Kojeve bu durumu; “ Var oluşmuş varlığın bütünselliğini eksiksiz ve upuygun bir tarzda açığa vurma (ifşa etme) olanağını sunan bir bilme ile donanmış insanın ne olması gerektiğini ortaya koymak söz konusu.”⁷⁴ ifadesi ile açıklamıştır. Ancak bu çabanın sonucunda da bilinç çelişkiden kurtulamayarak bir sonraki bilinç aşaması olan ‘kuvvet ve anlama yetisi’ne geçecektir.⁷⁵ Algı, dünyanın gerçekçi bir bilinci durumunda olması gerekirken bir, çok, tekil, evrensel gibi soyutlamaların etkisine maruz kalır.

Algının şeyi başka şeylerle belirlenmenin yanında şey başka şeylerle karşıtlığı sayesinde şey olur. Ancak Hegel açısından burada hala nesne esas olarak kabul edildiği için çelişkiler ya da doğru olmayış bilincin sorunu olarak görülmektedir.⁷⁶ “İnsan Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde gösterdiği üzere edilgin bir edim olan bilme ediminde nesne karşısında silinir, onu kendi nesnelliğinde kavramak için bilginin öznesi olarak kendisini göz ardı eder.”⁷⁷ Kojeve özne ve nesnenin ayrı ayrı ele alındığında ikisinin de nesnel gerçekliğe ve empirik var oluşa sahip olmayan soyutlamalar olduklarını ifade etmiştir. Gerçek olarak var oluşan nesne bilen öznedir ya da başka bir deyişle özne tarafından bilinen nesnedir. İkileşmiş olan ama eşit

⁷³ Maurice Merleau Ponty, *Sohbetler*, s. 26.

⁷⁴ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 34.

⁷⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görünüşü*, s. 54-59.

⁷⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görünüşü*, s. 54.

⁷⁷ Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği*, s. 105.

olarak gerçek olduğu için kendisinde tek olan bu gerçeklik, tümlüğü içinde ya da bütünsellik olarak ele alındığında Hegel'in Tin ya da 'absolute idea' dediği şeydir açıklaması ile çelişkinin kaynağını ifade etmektedir.⁷⁸ Bu süreçte Hegel şeyin birliği için 'kuvvet' kavramını kullanır ancak kavramsal yapı doğal olarak algının değil anlamının alanına girmektedir.

Algı aşamasında nesne birbirlerine karşıt olan evrensellerin birliği olarak algılanmakta ancak bu birliğin yapısı kavranmamaktadır. "Algı ve duyuşal içerik yalnızca bireysel öznel zemininde var olabilir."⁷⁹ Bu güçlük Özçınar tarafından; "Bilincin algı aşamasında kendi içindeki yetersizlik, algının ve algı nesnesinin çoklukta birlik olarak bilince doğurduğu güçlük, doğal bilinci yeni bir bilme aşamasına geçmeye zorlayacaktır." şeklinde ifade edilmiştir.⁸⁰ Bu durum bilincin, nesnenin algısı dışında, kendinde birliğini kavramaya çalışması anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle bilinç nesnenin birliğini fenomenal alanda değil ideal bir alanda aramaya çalışacaktır. Orman bu alana "Karşıt belirlenimler arasında derinlerde kavramsal olarak keşfedilmesi gereken bir özdeşlik ve süreklilik vardır."⁸¹ şeklinde işaret etmektedir.

2.1.3. Kuvvet ve Anlamın Benliğin Kurulumuna Etkisi

Varlığın duyuşal evrenseller ile bilinmesi duyu kesinliğinde bahsi geçtiği üzere onun gerçekliğine uymadığı için Hegel düşüncesine göre bilinç sınırlı ve sonlu algıya konu olamayan görünenin gerisinde ya da fenomenin zemini olan aynı zamanda varlığa da içkin bulunan kuvvet kavramına zorunlu olarak yönelmeyi konu edinmiştir. Bu yöneliş zihnin bir yönelişi olduğu kadar varlığın anlaşılmasının mantıki bir zorunluluğudur. "Hegel anlayış gücünün mutlak kuvvetinden ve gücünden söz ettiği zaman aslında insandaki soyutlama gücünden ya da kuvvetinden başka şeyi kastetmemektedir."⁸² Hegel kuvveti: "Kuvvet duyunun ve algının konusu değildir. O nesnelere duyuşal niteliklerinin bir birlik olarak var oluşlarının olanağıdır. Bu anlamı ile biçim ve içeriği kendisinde birleştirmektedir. Bu yanı ile kuvvet bir yandan evrensellerin çokluğu iken diğer yandan bu çokluğu ortadan

⁷⁸ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 175.

⁷⁹ Enver Orman, *Hegel'in Mutlak İdealizmi*, s. 16.

⁸⁰ Şahin Özçınar, *Kendinin Bilinci ve Öteki Diyalektiği, Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesnelleşmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2007, s. 180.

⁸¹ Enver Orman, *Hegel'in Mutlak İdealizmi*, s. 8.

⁸² Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 125.

kaldıran birliktir.⁸³ şeklinde ifade etmiştir. Kuvvetin varlığa içkin olması aynı zamanda varlığın duyuşsal niteliklerinden bağımsız olarak varlıkta birliğı oluşturması açısından duyuşsal algının dışındadır.

Ponty varlığın sahip olduğu niteliklerin sırf yan yana durmadığını varlığın var oluř ya da davranış biçimlerinin dışavurumları olmaları bakımından hepsinin bir ve aynı olduğunu ifade etmektedir. Őeyin birliğı niteliklerinin arkasında yatmaz, her bir nitelik o Őeyin birliğini doğrular, niteliklerin her biri Őeyin tamamıdır demiştir.⁸⁴ Bu anlamda Őeyler karşısına geçerek onun hakkında dūřüneceėimiz yalın ve nesnel Őeyler değillerdir. Her biri insan var oluşu açısından belirli bir tutum ve tavrı nitelemesi bağlamında insan var oluşundan soyutlama yoluyla ayrılabilir Őeyler değillerdir. Ponty'nin ifadelerini dayanak olarak alırsak nesne dūřünce ile elde edilebilecek bir karaktere sahip değildir. Ancak Hegel açısından varlık da özne gibi akli olduğundan dolayı özne de varlık da tek bir ilkenin başka bir deyişle aynı aklın değişik Őekillerinden oluşmaktadır.

Algı açısından bir çelişki olsa bile anlama açısından birlik Hegel açısından yeni bir evrenselin doğuşudur. Hegel bu yeni evrenseli 'koşulsuz evrensel' olarak adlandırmaktadır.⁸⁵ Kojeve bu koşulsuzluğu; "Herhangi tek başına bir nesne betimlendiğinde evrenin geri kalan kısmı soyutlamaya uğratılır. Ama dūřünce ile onları tek başlarına ve ayrı olarak ele alan insan yine dūřünceinde onları keyfine göre bir araya getirebilir. İmdi dūřünceinin var olan Őeyleri birbirinden ayırma ve yeniden bir araya getirme konusundaki bu gücü gerçek olarak mutlaktır çünkü ilişki kurmayı ya da uzaklaştırmayı sağlayan hiçbir kuvvet buna karşı duracak kadar güçlü değildir. İmdi bir antiteyi burada ve Őimdinden sıyırmak onu bir bölümü olduğu zamansal mekânsal evrenden, maddesel dayanağından ayırmak demektir. Őunu bir kez daha söyleyelim bilimlerin, sanatların kökeninde bulunan ayırma gücü doğanın hiçbir etkili direnç gösteremediği mutlak bir güçtür."⁸⁶ Bundan böyle anlamının nesnesi duyuşsal olanın sınırlılığından kurtulmuş olan bu koşulsuz evrenseldir. Hegel anlamının kendine dönmemesi sonucu bu yeni evrenseli 'bilincin geek nesnesi olan bu koşulsuz evrensel henüz onun nesnesi olarak bulunur; bilinç koşulsuzun

⁸³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görünğübilimi*, s. 61-62, 64.

⁸⁴ Maurice Merleau Ponty, *Sohbetler*, s. 30.

⁸⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görünğübilimi*, s. 60.

⁸⁶ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, ss. 125-127.

kavramını henüz kavram olarak kavramış değildir.⁸⁷ şeklinde ifade etmektedir. Bu açıklamadan anlaşıldığı üzere anlama da önceki bilinç şekilleri gibi hala nesneyi mutlak bir doğruluk olarak ele almaktadır. Ancak önceki bilinç şekillerinden farklı olarak artık nesne düşünce ya da Hegel'in tabiri ile anlama yetisi ile incelenmektedir.

Nesnenin anlama yetisi ile ele alınması bilincin kendisini konu alması açısından bir imkan oluşturmaktadır. "Bilinç için nesne bir başkası ile ilişkiden kendi içine geri dönmüş ve bununla kendinde kavram olmuştur. Ama bilinç kendi kendisi için henüz kavram değildir ve bu nedenle o yansımış nesnede kendisini tanımaz."⁸⁸ Ancak Hegel bizim için yani süreci izleyen ve betimleyen göz için nesnenin bilincin kendi içindeki gelişimi yoluyla bu değişimi yaşadığını, bilincin nesnenin oluşumuna katıldığını bizim fark ettiğimizi yansımanın iki yanda da aynı olduğunu (bilinçte nesnenin, nesnede bilincin yansıması) bunun salt bir yansıma olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹ Bu açıklama Hegel'in varlık ve mantık arasında kurduğu ilişki açısından dikkate değerdir. Kojeve'nin deyimiyile Hegel'e göre bu süreç öznenin varlığı varlık olarak algılama sürecidir.⁹⁰ Daha meşhur tabir ile 'mutlağın töz olduğu kadar özne olarak kavranması' sürecidir.

Çeşitli evrensellerin varlıkta bir arada bulunmasını sağlayan kuvvet kavramının bilinç tarafından fark edilmesi bilincin artık algı aşamasını zorunlu olarak aşarak anlama aşamasına geçtiğini göstermektedir. Bu dönüşüm varlık ile bilincin diyalektik ilişkisinin sonucudur. Anlama hadisesinin varlıkla olan ilişkisi artık sadece varlığın bilgisi değil varlık dolayısı ile bilincin kendisi hakkındaki bilinci olmaktadır. Her ne kadar Hegel'de bilinç Kant anlayışında olduğu gibi birlik oluşturucu bir işlev görüyor olsa da Hegel bilinci tarihi sürecin ve insani etkinliklerin zemininde tasarlamaktadır. Bu anlamı ile kuvvet bilincin nesnesi olmasının yanında bilincin kendi birliğinin kurulmasına zemin hazırlaması ile nesnelere içeriğine karşılık gelmesi dolayısıyla doğadaki tıne işaret etmektedir. Başka bir deyişle bilinç kuvvet kavramı ile tikelin tümelle olan dolayımını tecrübe ederek varlığın çoklu yapısından kavramı oluşturacak bir yapıya geçmektedir. Bu süreç *Fenomenoloji*'de bilincin nesnesi ile birlik oluşturma sürecine denk gelmektedir.

⁸⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 60.

⁸⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 60.

⁸⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 60.

⁹⁰ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 171.

Bilinç anlama yoluyla kuvvet kavramı ile varlığın gerisindeki zorunlu ilişkiyi kavramasının yanında bu kuvvetin sadece varlıkta değil aynı zamanda kendisinde bulunan bir kuvvet olduğunun farkına varır. Ancak burada fark etmek farkında olmak tanımları Sartre için sorunlu tanımlamalardır, çünkü O'nun için insan önceden kurulmuş tamamlanmış, içinde hazır olarak verilmiş olanı açığa çıkaran bir varlık değildir.⁹¹ Bu tutum Sartre'in var oluş ve öz arasında önceliği var oluşa vermesinden kaynaklanmaktadır. O'na göre var oluşu önceleyen herhangi bir öz yoktur ve bundan dolayı da insan herhangi bir özü ortaya çıkarmaz ya da fark etmez onun var oluşu öz olarak tanımlanabilecek bir var oluş tarzı geliştirir. "Olanaklı algıların bitmeyen bir sonsuzluğunun olması gerçek var olanın temel özelliğidir. Dolayısıyla bir şeyi kesinlikle olanaklı her bakış açısından göremeyiz. Bundan dolayı dünyadaki var olanın özü varlığın içine yerleşmiş bir özellik değildir."⁹² Sartre'nin ifadesini dayanak olarak alırsak insan ve varlık arasındaki ilişki belirli koşulların kendini gerçekleştirdiği bir süreç olarak ele alınmaz. Bu durum insan bilincinin ve varlığın algılanışının geçirdiği serüveni olumsal başka bir deyişle tesadüfi bir yapının belirli koşullar altında gerçekleştiğini öngören bir rasyonelleştirme çabası olarak okunması anlamına gelmektedir. "Soyut bir insan doğası olmadığı, kişinin var oluşundan ayrı ve ondan önce gelen bir özü olmadığı doğrusya genellikle bir insan koşulu olmadığı da doğrudur. Öyle ki koşul sözünden bir takım somut durumları da anlasanız sonuç değişmez."⁹³ Anlaşılan o ki Sartre duyu verileri, algı ya da anlama hadiselerindeki veya iki özbenliğin ilişkisi olarak köle efendi diyalektiği gibi somut veriler kullanılsa dahi bu somut verilerin insanın varlığını önceleyen bir doğasının olduğuna dair bir gönderme içermediğini ifade etmektedir.

Ancak Hegel bize (süreci analiz eden bilince) diyalektik olarak bilinci gerçekte olduğu şekli ile kuvvetin mantıksal gelişimine yöneltmemiz gerektiğini söyler.⁹⁴ Kojeve'nin deyimi ile "Özün doğal dayanağından ayrılması doğanın bağrında kendiliğinden gerçekleşen bir olay değildir. Anlayış gücünün bir etkinliğidir bu da mutlak güce sahip bir kuvveti gerektirir. Öyleyse Hegel'le birlikte felsefenin ve bilimin yapması gerekenin bu gücü açıklamak olduğunu rahatça söyleyebiliriz."⁹⁵ Hegel'in kuvvet kavramı dolayısı ile bilincin serüvenine yüklediği nesnellik ve

⁹¹ Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, Elis Yayınları, Ankara 2004, s. 93.

⁹² Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, s. 108.

⁹³ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 86.

⁹⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 60.

⁹⁵ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 127.

zorunluluk niteliğine Ponty algı verileri ve dünya tarihinin olaylarının, evrenin değişmez yönünü oluşturduğu söylenen bir takım yasalardan çıkarılamayacağını aksine yasaların fiziksel olayların yaklaşık bir dışavurumu olduğunu ifade etmiştir. Bunun da varlığın bulanık yanını hala daha ortadan kaldırmadığını ifade etmiştir.⁹⁶ Ponty bilim iddiasında bulunan *Fenomenoloji*'nin şeylerin özüne, nesnenin kendisine inme ve evrensel bir zorunluluk üretme kabiliyetinin olmadığını ifade etmektedir.

Deneyim sürecine dönecek olursak deneyimi yaşayan bilinç açısından sonuç olumsuz olsa bile bizim için sonuç olumludur. Bilinç için olumsuzdur zira algıda ortaya çıkan kendi için, başkası için kavramları olumsuzlanmıştır. Bizim için olumudur zira kendinde ve kendisi için varlığın birliği sağlanmıştır. Başka bir deyişle algıdaki karşıtlıklar bir olarak belirlenmiştir. Algıda ortaya çıkan kendinde ve kendisi için varlık çelişkisi anlama yetisinin nesnesi olan koşulsuz evrenselde senteze alınmıştır. Kendinde varlık sorununun aşılabilmesi Kant'da özbilincin ve onun birliğinin anlama faaliyetinde görülmesinin yanında bu faaliyetin nesnesinden bağımsız transandantal bir yapıda tasarlanmasından kaynaklanmaktadır. Halbuki Hegel'de anlamının nesnesi algı ile elde edilemeyen kuvvet olmakla birlikte başka bir deyişle duyuüstü bir yapıda tasarlanmakla birlikte anlamının kavrayışının dışında bulunmamaktadır. Bilinç kendisi ile soyut bir özdeşlik içerisinde iken varlıkla olan karşıtlığını anlamının nesnesi olan kuvvet aracılığı ile gerçekleştirmektedir. Böylece kuvvet anlamının nesnesi olmakla birlikte nesnel gerçeklik de bilinçle karşılıklı ilişki içerisinde bulunmaktadır. Ancak Sartre açısından kendisi için varlığın kendinde varlıkla birleşmesi imkansızdır. Her ne kadar kendisi için varlık kendi varlığının eksikliğini gidermeye çalışarak kendinde varlık ile birleşmeye çalışsa bile bu tamlığa ulaşamaz. Çünkü kendisi için varlık öz olmadan önce var olmuştur.⁹⁷ Bu anlamda bilinç kendisini zaten kendinde varlığın olumsuzluğu olarak ortaya koymaktadır. Bu birlik en azından insan varlığında gerçekleşme ihtimali olmayan soyut bir tanımlama olmaktadır.

Kendisi için varlık ile başkası için varlık koşulsuz evrenselin içeriğini meydana getirir. Başka bir deyişle bu iki durum hem koşulsuz evrenseli oluşturan iki durumdur hem de koşulsuz evrenselin içinde hem kendinde (ilişkisiz) hem de bir

⁹⁶ Maurice Merleau Ponty, *Sohbetler*, s. 16.

⁹⁷ Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, ss. 119,124.

diğeri ile ilişki içerisinde bulunurlar.⁹⁸ Hegel bu ilişki ve ilişkisizlik durumunu “Bu iki durum evrensellekte var olduklarından birbirlerinden ayrılmış olmayan ancak özsel olarak kendilerini kendilerinde ortadan kaldıran yanlardır, ortaya konulan yalnızca bunların birbirlerine geçişleridir.”⁹⁹ şeklinde ifade etmiştir. Böylece bu iki durum kendisini koşulsuz evrenselde birbiri ile ilişkilendirse bile yine de kendisi için kalabilir.

Hegel çeşitliliğin kendisi için varlığa indirgenmesini ve bu indirgemenin farklı maddelerin bağımsızlığını sağlamasını kuvvet kavramı ve kuvvetin kendisini dışa vurumu ve kendisine geri çekilişi ile ifade eder.¹⁰⁰ Bu durumda algının kendisi için ve kendinde varlık çelişkisi anlamının kuvvet kavramı ile aşılmış olur. Ancak bilinç kuvveti nesnel bir biçimde kabul ettiği için o da çelişkiden kurtulamayıp bir sonraki bilinç şekli olan özbilince zorunlu olarak geçmek durumunda kalmaktadır.

Kuvvet kendisinde ve bağımsız maddelerin birliğe ardından çeşitliliğe ve tekrar birliğe döndüğü harekettir. Kuvvet ve onun dışavurumu Hegel tarafından ayrılmaz olarak tanımlandığından kuvvet nesnenin çokluk içerisindeki birliği ve ayrım içerisinde birliği olarak algının çelişkisini aşmış görünmektedir. Kuvvetin dışavurumu –ifade edilmesi ya da anlatımı- ile kuvvetin çekilmesi –özelliklerin yok olması- Hegel açısından ardışık olaylar değil eş zamanlı olaylardır. Çünkü Hegel bu ikili yapının anlamaya ait olduğunu kendinde kuvvetin bu ayrıma sahip olmadığını ifade eder. Bu durum ayrımın kuvvetin bilinçteki kavramı için geçerli olduğu anlamındadır. Ayrım düşünce açısından bir gerçeklik taşımaktadır.¹⁰¹ Başka bir deyişle anlama kuvveti nesnede var olan bir güç olarak görür ve bu gücü birlik olarak tanımlar bu durumda da kuvvet ve onun dışavurumu arasındaki ayrımı gerçek bir ayrım değil düşüncede bir ayrım olarak ifade eder. Bunun aşılması için Hegel kuvveti tekrar ele alarak “koyulmuş olan ilkin yalnızca kuvvetin kavramıdır, olgusallaşması değil. Gerçekte ise kuvvet koşulsuz evrenselde ki bir başkası için ne ise kendinde de odur; ya da ayrımı kendinde taşıyandır, çünkü ayrım başkası için varlıktan başkası değildir. Öyleyse kendi gerçekliğinde olabilmesi için kuvvet

⁹⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*. S 60-61.

⁹⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi* s. 61.

¹⁰⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi* ss. 61-62.

¹⁰¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi* s. 62.

bütünüyle düşünceden özgür bırakılmalıdır ve bu anlamı ile töz olarak koyulmalıdır.”¹⁰² der.

Anlama yetisi kuvveti duyusalılık ile ilişkilendirdiğinden hala daha algı ile bağlantısını kesmemiştir. Kuvvet kavramında iki durumun birliği ile kuvvetler oyununda oluşan birlik birbirlerinden farklıdır. Başka bir deyişle kuvvet kavramındaki birlik iki farklı durumun birliğidir. Fakat kuvvetler oyunuyla beliren birlik gerçek ayrımın tamamen ortadan kalktığı birliktir. Bu durumda kuvvetler oyununda bağımsız iki kuvvetin belirlenimleri ile sürekli değişimlerinden dolayı ayrımsız değildir o kuvvetin kavram olarak birliğidir. Duyusalıktan kopuş burada ortaya çıkmaktadır ki kavram olarak birlik kuvvetler oyununda ortaya çıkamayacağından dolayı bu birlik zorunlu olarak anlama yetisi tarafından konulmaktadır. Burada anlama ile algı arasındaki birlik de sona ermiş olur ve duyusal dünyanın karşısına algılanırın ötesinde yer alan düşünülebilir dünya konulmuş olur. Görünüş-öz ya da numen-fenomen ayrımı belirmiş olur. Hegel bu durumu “İlk evrenseli bilinç için edimsel (gerçek) nesne olan dolaysız olarak görürsek ikinci evrensel de duyusal olarak nesnel kuvvetin olumsuzluğu olarak belirir bu kuvvet de yalnızca anlamının bir nesnesidir.”¹⁰³ şeklinde ifade etmiştir. Bu hali ile bilinç açısından değişken kuvvetler oyunu olarak görünüşler, başka bir deyişle duyulur dünya bu değişken dünyanın sabit özü olan duyulur üstü dünya bulunmaktadır.

Bu ayrımın yanında Hegel açısından ikinci evrensel (öz) ile görünüş arasında radikal bir ayrıma da yer yoktur. O'nun deyişi ile görünüş iç dünyanın görünüşünden gelir ve görünüş onun dolaylılığı, özü ve aslında onun doluluğudur.¹⁰⁴ Yukarıda belirttiğimiz gibi anlama duyuya ve algıya dayalı olmayan bir gerçekliği kurarken onun yöneldiği nesne yani kuvvet bilincin ötesinde ve ona tamamen kapalı bir yapı değildir. Kuvvet varlığın içyapısına karşılık gelmesinin yanında kendisini ancak varlığın etkisinde göstermektedir. Bu durum Hegel açısından görünür olanın ötesinde bir gerçekliğin olmadığı anlamına gelmektedir. Mantık biliminde ‘öz görünmelidir’ diye başladığı fenomen tanımını öz görünenin arkasında ya da ötesinde değildir, aksine varlığın öz olması dolayısıyla var olan görünendir.¹⁰⁵ şeklinde sonlandırmıştır.

¹⁰² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi* s. 61-62.

¹⁰³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi* s. 64.

¹⁰⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi* s. 66.

¹⁰⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 366.

Bu durumda anlama faaliyetinin bir numen olarak görünenin ötesine geçmeye çalışması ya da böyle bir alan açmaya uğraşması gerekmemektedir. Anlama faaliyeti görünen aracılığı ile fenomenin arka planına bakmaktan ziyade görünüşlerin zamansal varlıkları ile bütünü ya da birliği kavramak ve böylece nesnel gerçekliği keşfetmektir. Daha önce belirttiğimiz gibi Hegel açısından fenomenin ötesinde kuvvetin kendisini gösterebileceği başka bir gerçeklik alanı bulunmamaktadır. Bu durum anlama faaliyetinin kuvveti incelerken nesnesinin fenomenler olduğu anlamına gelmektedir. Hegel'in ifadesi ile duyular üstü gerçeklikte olduğu gibi koyulmuş olan duyusal olan ve algılanandır. Duyusal ve algılananın gerçekliği ise görünüş olmaktadır. "Duyular üstü öyleyse görünüş olarak görünüştür."¹⁰⁶ Duyular üstü dünya görünüşlerin zemini olarak belirlenir ancak görünüşler de duyular üstü dünyanın da belirleniminin zemini durumundadır. Hegel'in öz anlayışında ilk bakışta paradoksal görünen açıklamasını Hyppolite, " Hegel'de takdiri hak eden şey onun özellikle öz öğretisindeki bu monizme sadakatsizliğidir. Orada özsel olanın ve özsel olmayanın birbirlerine yansıdığı başat bir çelişkinin kendisi içinde bir öge olduğu yapıları betimler."¹⁰⁷ şeklinde yorumlamıştır.

Belirlenimin oluşumu Hegel'in ifadesi ile; anlamada şeylerin iç varlığı (öz) ilk olarak yalnızca evrensel, henüz doldurulmamış bir kendinde olarak ortaya çıkmıştır. "Dolaysız olan anlama için kuvvetlerin oyunudur, gerçek olan ise anlama için şeylerin iç varlığıdır."¹⁰⁸ Bu açıklamada dikkati çeken unsur bilincin duyular üstü bu dünyayı nesnel bir gerçekliğe sahip olarak düşünmesidir. Görünüşler ve duyular üstü arasındaki çelişkide bilinç daha kendi etkisini fark edememiş nesnesini kendinde ve bilinçten bağımsız olarak düşünmektedir.

Anlama faaliyetinin üzerine düşen görev fenomenler vasıtası ile ortaya çıkan kuvvetlerin ya da kuvvetler oyununun birlik kazandırılmasıdır. Bu durumda kuvvetin kendi varlığı bilince bir bütün olarak kavranmadığı müddetçe kendinde varlıktır ve bilincin kendi için varlığından mahrumdur. Bu durumda kuvvet kendisini duyusal ve tikel belirlenimler olarak sunmaktadır. Halbuki Kant anlamanın saf kavramlarını deneyimin nesnesi olarak değil deneyimin zemini, imkanı olarak tasarlamaktadır. Bu anlamda Kant açısından saf kavramlar bilinç ile ya da anlama ile özdeş tasarlanmış görünmektedir. Hegel açısından bilincin anlama faaliyetinde hem bilincin hem de

¹⁰⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 66.

¹⁰⁷ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, s. 27.

¹⁰⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 66.

nesnenin tek yanlılığı ortadan kalkmaktadır. Bu anlamda Hegel anlamaya Kant'ın aksine soyut ve tek taraflı bir özdeşlik vermemekte onu nesnesi ile birlik içerisinde tasarlamaya çalışmaktadır. Bilinç varlıkla fenomen ya da koşulsuz evrensel olarak kuvvet vasıtası ile diyalektik bir ilişki geliştirerek kendisini fenomen olarak sunan kendinde varlığı bilinç açısından kendisi için varlık haline getirmektedir. Fenomen olmanın dışında kuvvetin kendinde varlığı bilinç tarafından kendisi ile dolayım sokularak kavranmak kendi için haline getirilmek durumundadır. Doğada gizli halde bulunan kendine yabancı tin anlama faaliyeti sonucunda yabancılaşmadan kurtulma sürecindedir. Fenomen kuvvet ve anlamayı karşılıklı diyalektik ilişki içerisine sokmaktadır. Bu duyular üstü zemin bilinç açısından boş bir soyutlama olarak tasarlamadan çok fenomenler ya da kuvvetler oyunundan oluşan içinde yaşadığımız dünyadır.

Bilinç şeylerin iç varlığını kendisinin dışında bir şey olarak görse bile onu görünüşün ötesinde bir boşluk ya da hiçlik olarak düşünmez. Görünüşler tarafından doldurulduğu düşünülse bile şeylerin iç varlığı hala daha düşünülen bir şeydir. Bilinç şeylerin iç varlığından görünüşleri ve ayrımları ayırarak onu düşünülür bir ve evrensel olarak ifade eder. Hegel bu yalın birliğe kuvvetin yasası ismini vermiştir.¹⁰⁹ Bu anlamı ile yasa görünüşler dünyasının çeşitliliğinin ardında bu çeşitlilik içeren görünüşler dünyasının sabitidir. Başka bir deyişle ifade edecek olursak yasa farklı terimler arasında bulunan sabit ilişkinin belirlenimidir. Ancak anlama açısından yasa şeylerin iç yapısı olarak görünüşlerin ardındadır, aynı zamanda kendisini görünüşte ifade etmektedir. Hem görünüşün ardında hem de görünüşün kendindedir. Hegel'in ifadesi ile duyulur üstü evren yasanın dingin ülkesidir, algılanan evrenin öte yanında da olsa (çünkü algılanan evren yasayı yalnızca sürekli bir başkalaşım yoluyla sergiler), eşit ölçüde onda da bulunur –onun içinde var olur- ve onun doğrudan hareketsiz imgesidir.¹¹⁰ Hyppolite bu yaklaşımı Hegel'in idealistliğine ve monistliğine yorarak; “Hegel gerçekten bir idealist ve monisttir. O'na göre, tek bir ilke, sonuçta kendisi ile yeniden bütünleşmek üzere kendi bölünmesini ve kendi karşıtını deneyimleyen bölünmez genetik bir bütünlük vardır.”¹¹¹ şeklinde ifade etmiştir.

¹⁰⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görünüşü*, ss. 66-67.

¹¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görünüşü* s. 67.

¹¹¹ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, s. 26.

Hyppolite'nin bölünmez genetik bütünlük olarak ifade ettiği yasanın dingin ülkesi olan duyular üstü evren Ponty tarafından “manzaralar sonsuza odaklanmış bir bakış egemenliğinde oldukları için huzurlu, derli toplu ve edepli görünebilirler. Bakış manzaranın üzerinde süzülürken manzara kendisine egemen olan bu sakin bakışı uğraştırmaz ancak temas ettiğimiz dünya kendisini öyle sunmamaktadır.”¹¹² diyerek çeşitli izlenimler dizisinden bütün bir manzara çıkarmaya çalışırken görmenin doğallığının kesintiye uğradığını ifade etmiştir. Bu anlamda Hegel'in gözlemi varlığı ölçerken varlığın bütün ayrıntılarını çözümleyici bir bakışa bağlı olarak değiştirmektedir. Ortaya çıkan bütünün de mekansız bir öznenin kendi öngörüsüne uygun olarak şekillenmiş varlığın temsili bir resmi olduğunu ifade etmiştir. “Bütün şeylere aynı yakınlıkta bakış açısı olmayan vücutsuz konumsuz mutlak bir gözlemcinin yani sonuçta saf zihnin boyunduruk altına alabileceği şeyler ortamı değil demek ki uzam. Felsefe de uzamla aramızdaki bağın vücutsuz saf bir özneyle uzaktaki bir nesne arasındaki bağlar gibi değil uzamda barınan kişilerin doğal çevreleri ile arasındaki bağlar gibi olduğunun farkına vardı.”¹¹³ Ponty nin bu yorumu Hegel düşüncesinde duyu deneyimi aşamasından sonra aşılmış olan insan vücudunun aşılamazlığını ortaya koymaktadır. İnsan vücudu önünde homojen bir biçimde tek parça bir varlık dünyası bulunmamaktadır. Varlık, vücudun kendi konumu ve varlık içinde bulunmuşluğu ile insanla ilişki kuran bir yapıdadır.

Bilinç gerçekliği değişim içerisindeki fenomenler dünyasından daha kalıcı olduğunu düşündüğü başka bir deyişle kuvvetler oyununun ötesinde kuvvetin kendisine yönelmektedir. Bu sayede bilinç için fenomenlerin ötesinde duyular üstü bir evren açığa çıkmaktadır. Ancak fenomenler dünyası ile karşıt bir ilişkiye sahip olan bu “duyular üstü evren, öte yan” bu karşıtlık dolayısı ile düşüncenin eksik, ilk ama gerçekliği taşıyan bir yandır.¹¹⁴ Bu yaklaşım kuvvetin fenomenlerden sıyrılmış bir öte yan olarak soyutlanmaması gerektiğini ifade etmektedir. Bilincin anlama faaliyeti sonucunda ortaya çıkan bu sorun felsefe tarihi boyunca karşılaştığımız duyular üstü dünyanın bilinç ile ve aynı zamanda fenomenler dünyası ile ilişkisinin beraberinde bilincin kendi dışındaki ‘öteki’ vasıtası ile gerçeklikle nasıl ilişki kuracağı sorunudur.

¹¹² Maurice Merleau Ponty, *Sohbetler*, s. 23.

¹¹³ Maurice Merleau Ponty, *Sohbetler*, ss. 24-25.

¹¹⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 65.

Yasa ilk olarak görünüşün ardındaki doğruluk olarak belirlenmektedir. Bu durumda oluşum ve değişkenlikten yoksun bulunmaktadır. Kojeve Hegel öncesi düşünürlerin düştüğü bir hata olarak varlığın nasıl ve niçin kavramda olduğunu kendilerine sorduklarında ‘düşünceden’ ya da ‘özmeden’ söz etmişler ama insanların mekan ve zaman içinde dile getirdikleri, yazdıkları ya da düşündükleri ve bir anlam taşıyan söylemlerin de var olduğunu söylemeyi unuttuklarını ifade etmiştir.¹¹⁵

Bu durum yasanın tam olarak görünüş olmadığını ima etmektedir. Ancak son durumda artık yasa görünüşün değişkenliğini içermektedir. Bu durumda anlamının bu son nesnesinde daha önceki nesnelerin dinamizmi ve düşünülebilir birlik ve durağanlık sentezlenmektedir. Bu ikinci yasaya Hegel ‘evrik evren’ adını vermektedir.¹¹⁶ Evrik evren düşünülebilir ve hissedilebilirin, sabit ve değişkenin, birlik ile çokluğun aynı anda bulunduğu evrendir. Bu bileşikliğin ideal kabul edilmesi gerçekliği saf olarak belirlemeye çalışmanın çelişkisinden çıkarılmıştır. Ancak Ponty insan deneyimlerinin tümünün göreceli olduğu dolayısıyla mutlak ve kesin nesneliliği elde edemeyeceğinden bahisle saf ve konumlanmamış bir zekayı kullanarak insan eli değmemiş ancak tanrının görebileceği saf bir nesneye ulaşamayacağını ifade etmiştir.¹¹⁷ Her ne kadar Hegel mutlağın özbilinç ve nesnenin diyalektiğinde ortaya çıktığını ifade etmiş başka bir deyişle saf ve mutlak bilginin Ponty’nin eleştirdiği şekilde insan eli değmemiş bir şekilde gerçekleşmeyeceğini tam aksine mutlağın, saf bilginin özbilincin de aktif olduğu bir süreç olduğunu ifade etmiştir. Fakat Ponty’nin asıl değindiği husus müşahhas olmayan saf bir zihnin ya da mutlak tinin kendini mutlak ve tam bir bilgi sayacak bir bilim doğmacılığı üretemeyeceğidir.

Hegel açısından bilinç anlama sayesinde edindiği yasa kavramı ile kendi gerçekliğini varlığın kendi yapısında kavramaktadır. Varlık bilincin kendini deneyimlediği bir zemin olmaktadır. Bilinç açısından varlık onun hakkındaki bilgi ile kendisini bir özbilinç olarak kavrama zeminine dönüşmektedir. Dolayısı ile Hegel bilincin varlık hakkındaki bilgisi ile bilincin kendisi hakkındaki bilgisi arasında farz edilen ayrımı ortadan kaldırmaktadır. Bu nesnellik vurgusu bilincin deneyiminin öznel bir idealizm olarak tasarlanmasını da engellemektedir. Hegel’in tutumu öznel idealizmin karşıtı olarak pozitivist yaklaşımın da reddi anlamına gelmektedir.

¹¹⁵ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, ss. 127-128.

¹¹⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 71.

¹¹⁷ Maurice Merleau Ponty, *Sohbetler*, s. 16.

Pozitivist yaklaşım varlıkla karşılıklı diyalektiğe girmemiş doğal bilincin varlığı kavraması olarak diyalektik düşünce tarafından aşılmıştır. Bu anlamda öznel idealizm ve pozitivism doğal bilincin bilme düzeyinin farklı yansımalarıdır. Tabii ki felsefi bilgi doğal ve dolaylımsız bilmeden başlamalıdır ancak onun sonlu bilme tarzını aşarak mutlak bilgiye ulaşmak durumundadır ki bu hem bilimin hem felsefenin temel amacıdır. Ancak bu bilme bilincin nesnesi ile ilişkisinin bilincinde olan başka bir deyişle kendisini nesne ile ilişki esnasında fark eden özbilincin bilmesidir.

Bilinç varlığın mutlak bilgisine ulaştığı oranda kendi bilincine aynı zamanda kendi bilincine ulaştığı oranda varlığın bilgisine ulaşmaktadır. Hegel'in bu yaklaşımında bilincin içinde yaşadığı varlık dünyasının bilgisi ile kendisi hakkındaki bilgisi başka bir deyişle özbilinç olma hali arasında bir farklılık yoktur. Hatta tinin gelişim süreci içerisinde bu iki bilme türünün tek bir olma halinin iki yansıması olduğu gösterilmektedir. Bu yaklaşım olma ile bilme arasındaki ayrımı da ortadan kaldırmaktadır. Çünkü Hegel açısından bilinç gibi özbilinç de zaman dışı ve deneyimden bağımsız değildir. Deneyim de bilme kadar olmanın aracıdır. Hegel'de bilinç verili bir gerçekliği kurmadan ziyade kendisini dolayım yolu ile belirleyen bir süreç olarak kavranmaktadır. Hegel bu deneyimin anlama faaliyetinin kendi içinde gerçekleştirdiği öznel bir deneyim değil aynı zamanda nesnel bir deneyim olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu deneyim sürecinin nesnel yanına Sartre tarihe evrensel ilkeler sokulamayacağını insan doğası diye bir şeyden bahsedilemeyeceğini ifade ederek itiraz eder. Ona göre insanlar insan doğasına değil çağlarının doğasına bağlıdır. Bu doğanın da bir özü yoktur.¹¹⁸

Hegel özbilincin nesnesinin karşısında onun dışında bir konum edinmek yerine duyular üstü dünyanın mutlak bilgiyi elde edecek şekilde varlık ile doldurmasını konu edinmiştir. Anlama faaliyeti yalnızca düşünülür olan duyular üstü dünyayı algının fenomenler dünyası ile birleştirerek özbilincini varlığın gerçekliğinde görecektir, bilincin varlıkla olan karşıtlığını ve bu karşıtlık ortamının ürettiği sonlu ve parçalı bilgiyi özbilinç düzeyinde ortadan kaldıracaktır.

¹¹⁸ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 94.

Marcel'in tanımı ile bu durum varlığın var oluşta kavranması çabasıdır.¹¹⁹ Ancak Marcel 'ben'in varlık ile ilişkisini ontolojik bir sır olarak tanımlayarak onun ontolojik bir problem gibi düşünülerek aşılacak bir şey olmadığını ifade etmektedir. Gürsoy benzer bir şekilde 'ben'in kendini ya da var oluşunu bir problem alanı olarak görmesi durumunda 'ben'in kendini bir obje olarak değerlendirmesi, kendisini kendi olmayan bir şey olarak ele alması anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹²⁰ Bu durum benin kendi var oluşunu bir problem olarak ele alamayacağı anlamına gelmektedir. Ontolojik sır bir bilme hadisesinden çok bir yaşantı ve tecrübe hadisesi konumundadır. "Ontolojik sırrın bir düşünce hadisesi olarak hiçbir anlamı yoktur, ancak hayatın özü olmak bakımından her şeydir."¹²¹ Bu anlamda sır düşünülerek çözülebilecek bir şey değildir, düşünülerek çözüme ulaştırılabilen şey problemdir. Sır daha çok var oluşun ona açık olması ile anlaşılabilir. Belirtmek gerekir ki sır kavramı burada mistik bir oluştan ziyade içinden çıkılamayanı bundan dolayı da sonuçlandırılmayan var oluşsal durumu ifade etmektedir.

Marcel'in problem ve sır arasında yaptığı bu ayrım felsefe ile bilim arasında Hegel'in kurmaya çalıştığı paralelliği de ortadan kaldırmaktadır. Problem dolayısı ile bilim nesnel bir sorunu ve onun nesnel kişi dışı çözümünü araştırma eğiliminde iken sır dolayısı ile felsefe nesnelleştirilemeyecek kadar kişisel sorunları ve bu sorunların oluşturduğu kaygı ve huzursuzluğu konu edinmektedir. Kısaca sır benin içerisinde bulunduğu ve çıkamayacağı bir durumu işaret etmektedir. Problem ise beni ve varlığı nesnelleştirerek onu dışarıdan inceleyerek üstesinden gelme onu aşma eğilimindedir. Marcel'in bu yaklaşımını Gürsoy; "O'nun üzerinde durduğu konu insanın insan olmak bakımından kendindeliliğinin objektif olarak dıştan değil, sübjektif olarak içten kavranması ve bu kavrayışın bir imkanı olarak da diğer insanla münasebeti." şeklinde ifade etmiştir.¹²² Bu yaklaşım özbilincin objektifliği ya da sübjektifliğinin belirlenimi açısından Hegel düşüncesine kritik bir eleştiri olarak okunabilir. Zira Hegel özbilinci tinin gelişim basamaklarının önemli bir uğrağı olarak belirlemektedir. Öyle ki bilinç aşamasında tin sıklıkla ele alınmazken özbilinç aşamasında tin tanımlamasına sıklıkla rastlamaktayız.

¹¹⁹ Muammer Celalettin Mušta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 37.

¹²⁰ Kenan Gürsoy, *Eksistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Akçağ Yayınları, Ankara 1988, s. 42.

¹²¹ Ernst Breisach, *Inroduction to Modern Existentialism*, Grove Press, New York 1962, ss. 153-154.

¹²² Kenan Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2014, s. 11.

Bilinç aşamasında Hegel ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki ayrımın ‘ben’den ya da ‘öteki’nden yana bir tercih yapmanın oluşturduğu sorunları göz önüne sererek ‘ben’ ve ‘öteki’nin herhangi birini tercih etmemiş, ikisinin birliğini sağlayacak sentezle bilincin yoluna devam ettiğini göstermiştir. Gerçekliğin bilince ya da varlığa verildiği durumların aşılması esnasında her ne kadar bilinç kendisini yönlendiren bir yasalar kavramının farkına varmışsa da bu yasaların salt determinist bir etki üretmediğini bilinçle varlık arasındaki ilişkide kendi konumunu hissederek fark etmiştir. Ancak bilincin kendinin ve varlığın merkez dışılığını hissettiği bu aşamada bilincin nesnesi bilinçsiz varlık olduğundan dolayı bilinç ve varlık arasındaki ilişkide varılan nihai yargı hakkında söz söyleyen hala daha bilincin kendisidir. Başka bir deyişle bilincin varlığa dair yargısı sonucunda bilinçli bir değerlendirme yapıp cevap veren bir ‘öteki’ bulunmamaktadır. Bundan dolayı da her ne kadar bilinç varlıkla olan ilişkisinde kendi etkisini hissetmiş olsa bile bu durum kavrama dökülememektedir. Özbilincin kavramsallaşması ‘öteki’ ile ilişki sonucunda varılan yargıya bilinçli bir tepki veren bilinçli bir ‘öteki’nin varlığı sonucunda ulaşılabacaktır. Bu durum bilinç aşamasında bilincin kısmi tek taraflılığını ortadan kaldıracığı gibi tinin nesnelleşmesini ‘ben’ ve ‘öteki’nin birbirleri hakkındaki kabulünü karşılıklı hale getiren bir zemin oluşturmaktadır. Hegel’in de belirttiği üzere iki özbilincin birbirlerini karşılıklı kabulü uzun bir tarihi süreç geçirmek zorunda kalmıştır.

2.2. Özbilinç Halindeki ‘Ben’in ‘Öteki’ İle İlişkisi

Hegel düşüncesinde bilincin kritik uğrak noktalarından biri de başka bir bilinç ile karşılaşmasıdır. Bu durum yukarıda belirttiğimiz üzere bilincin özbilinç olma aşamasının zorunlu basamaklarından biridir. Öyle ki tarihin tüm analizini oluşturan tinin mutlak tin olma süreci bilinçlerin birbirleri ile karşılaşmaları olarak da okunabilir. Bu anlamda tarih özbilinçlerin diyalektik ilişkileri sonucu oluşan bir süreç olarak görülebilir. Tinin gelişimi özbilinçlerin deneyiminin zemininde ilerlemektedir. Ancak bilincin özbilince dönüşümü yalnızca kendisinde değil ötekinde başka bir deyişle bilincin nesnesinde de bazı değişikliklerin meydana gelmesine sebebiyet vermektedir. Acaba bilinç nasıl bir aşama sergileyerek özbilince dönüşmektedir? Özbilince dönüşme esnasında bilincin nesnesinde yani ötekinde nasıl bir değişim meydana gelmektedir? Bu ve benzeri sorular *Fenomenoloji*’de bilincin özbilince dönüş aşamalarında cevaplarını bulmaktadır.

2.2.1. Bilincin Özbilince Dönüşümü

Hyppolite *Fenomenoloji*'nin en kapsamlı bölümünü –ki Kojeve bu bölümü *Fenomenoloji*'nin temel noktası olarak tanımlar-¹²³ oluşturan özbilinç bölümünü iki özbilincin ilişkisi olarak tanımlamıştır. “Hegel için deneyimde esas olan, tinsel ilişkinin ve bunların gelişiminin deneyimidir. İnsan ile insan, birey ile toplum, efendi ile köle arasındaki ilişki *Tinin Fenomenolojisi*'nin özbilinç üzerine olan bölümünde bu nedenle canlı varlıklar arasındaki dolaysız ilişkinin bilinç tarafından iki özbilinç arasındaki tinsel bir ilişkiye dönüştürüldüğünü görürüz.”¹²⁴ Ancak Hegel iki özbilincin ilişkisine geçmeden önce bilincin özbilince dönüşmesi ile öznedede ve onun nesnesinde meydana gelen değişimleri ele almıştır.

Hegel düşüncesinde özbilinç esnasında ‘ortadan kaldırma’ kavramının doğası gereği bilinç aşamaları korunmaktadır. Ancak özbilinç aşaması ile birlikte artık bilincin nesnesi kendinde ve öznededen bağımsız bir nesne olmaktan çıkmış bilincin nesnesi öznenin kendisi haline gelmiştir. “İnsan yalnızca dış dünyayı ve öyle tanımlanmış olan varlığı açıklamaz. O aynı zamanda varlığı açıklayan varlığı, yani kendisini de kavrar ve birincisine karşıt olarak konumladığı bu varlığa ‘ben’ adını verir. O halde insan yalnızca bilinç değil, aynı zamanda özbilinçtir.”¹²⁵ Burada teorik bir ‘ben’ anlayışından ziyade pratik ‘ben’in ‘öteki’ ile ilişki tarzı konu alınmaktadır. Hegel’in meşhur köle-efendi örneğinde de görüldüğü üzere özbilincin hareket tarzı bilincin hareket tarzından farklıdır. Özbilinç aşamasında ben öteki hakkında bilgi sahibi olmasının yanında onu dönüştürmektedir. Kojeve Hegel’in insanı insan kılan şeyin yani insan oluşturu (anthropogene) ögenin, olumsuzlama, mücadele, çalışma, yaratma, dönüşüme uğratma, keşfetme olduğunu söyler.¹²⁶ Başka bir deyişle onun hakkında bilgi sahibi olmanın zaten onu dönüştürmek olduğunun farkındadır. Bu anlamda doğru, öznededen bağımsız olan bir nesnede değil özne ile nesnenin ilişkisinde aranacaktır. Ancak bu ilişkide Hegel’in, “Ben bağıntının içeriği ve bağıntılamının kendisidir.”¹²⁷ ifadesi ile önceliği özneye verdiği görülmektedir. Nesne de bu ilişkiden canlılık ve hayat kazanmıştır.

¹²³ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 13.

¹²⁴ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, s. 58.

¹²⁵ Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 28.

¹²⁶ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 14.

¹²⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 76.

Özbilincin nesnesinde meydana gelen bu değişikliğin önceki bilme tarzı ile farkının yanında Hegel özbilinci arzu ve istek ile de tanımlamıştır.¹²⁸ Bilinç bölümünde Andersen'in merak ve ilgiye dair üstü kapalı bir ima olduğuna dair yorumunun¹²⁹ yanında özbilinç bölümünde arzu Hegel tarafından açıkça belirtilmiştir. Kojeve Hegel'in 'ben neyim' sorusuna Descartes'ın yaptığı gibi 'düşünen bir varlığım' diyerek cevap verilemeyeceğini ve insanın, benliğinin özbilincine, bir şeyin bulunmamağının bulunmağın (yokluğunun varlığını) duymasıyla, istekle ve istekte ulaştığını söyler.¹³⁰ Bu hali ile özbilinç dolaysız bir durumdadır süreç içerisinde, istek sayesinde bir dolayım kazanacaktır.

"İstek insanı kendine geri döndürür, o her zaman 'ben'in isteğidir bu nedenle onu dile getirmek için ben demem gereklidir. İstek yalnızca kendine geri döndürerek 'ben' demesini sağlamaz ayrıca nesneyi yalnızca seyretmemesini, onun üzerinde etkide bulunmasını, onu kendinin kılmasını sağlar."¹³¹ Bir önceki bilinç şeklinde doğru olan kendinde bir nesne iken özbilinç durumunda ben ya da özne kendisine geri dönmektedir. Bu durum öznenin kendisi ile özdeşliği imasında bulunmaktadır ki Hegel bu durumu "öznenin salt hareketsiz 'ben benim' genellemesi olduğunu ifade ederek açıklamış ve özbilinci kendi içerisinde karşıtlığın ortadan kaldırıldığı ve kendi kendisi ile özdeşliğin ona belirdiği bir hareket olarak tarif etmiştir."¹³²

Sartre kendinin bilincinin 'ben benim'le dile getirilmesini bilincin içerisine değiştirilmeksizin çıkarılabilecek bir nesneyi buyur etmek olarak yorumlamaktadır.¹³³ Eğer nesne olmak ve ben olmak arasında bir korelasyon kurulacak ise herhangi bir bilinç için nesne olmak, bilinci kendi için olduğu şeyden ziyade başkasına görünmesinde radikal bir değişiklik içerisine sokmaktadır. Benzer şekilde Sartre 'başkasının bilinci benim yalnızca temaşa edebileceğim ve bundan ötürü de daha ben olacak olan şey olmak yerine salt veri olarak bana görünen şeydir.'¹³⁴ demektedir. Sartre'ı dayanak kabul edersek öteki bilinç bana kendisini tümel bir zaman içerisine ifşa etmek yerine Hegel'in bahsettiği uğrakların zemininde kendisini sunmaktadır. Ek olarak Sartre 'kendine özgü zamansallık içerisinde bana görünebilecek tek bilinç benimkidir.' demektedir. Bilinç kendini kendisine

¹²⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 77.

¹²⁹ Nathan Andersen, "The Certainty of Sense-Certainty", *Idealistic Studies*, 40/3, 2010, ss. 226-227.

¹³⁰ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 13.

¹³¹ Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 29.

¹³² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 77.

¹³³ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 331.

¹³⁴ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 331.

görünmesi esnasındaki zamansallık ile bilince öteki bilincin belirmesindeki zamansallığın kesişmesinin imkansızlığını ifade etmektedir. Başka bir deyişle kendi içinin öteki tarafından kendi için olarak bilinmesi mümkün değildir. Öteki bana görüldüğü şekilde kendi için formunda değildir aynı zamanda ben de kendime başkası için formunda görünemem. Ben ve öteki arasında Sartre’ın iddia ettiği böyle radikal bir zamansallık farklılaşması varken benim bilincim ile başkasının bilgisini tümel bir şekilde kavramak imkansız hale gelmektedir.

Sartre bilincin insanın kendisine has sübjektif bir yanının devamlı muhafaza edileceğini ima etmekle genel olarak dış dünyaya karşı direnç gösteren bir yanının olduğunu ifade etmektedir. Ben’in bilincine bariz bir öncelik verilmiştir ancak bilinç ile ‘öteki’ arasındaki ilişki nasıl kurulacaktır? Başka bir deyişle özbilinçlerin karşılıklı tanınmasının zemini ne olmalıdır? Gürsoy, Sartre’ın Kant gibi bilincin konusu olan dış varlığı ‘fenomen’e indirgediğini ifade eder. Bilinç için kendi imkanları dahilinde dahil olabileceği bir dış dünya vardır. Mutlak bir varlık yoktur. Bilinç kendisine somut tecrübeler ile verilenle yani fenomenle yetinmek durumundadır.¹³⁵ Tabi Kant’da fenomene kendi aşkınlığını sağlayan kuvvetli bir yapı olarak ‘numen’ vardır. Sartre böyle bir yapıyı kabul etmemektedir. Başka bir deyişle ‘ben’in bilincinin dışında kalan ‘öteki’nin kendi gerçekliğinin kendinde hiçbir aşkınlığı bulunmamaktadır.

Tabi bilincin burada kendisini fark etmesi başka bir deyişle kendisi ile özdeşliği biçimsel ve soyuttur. Kesinliği için somutlamaya ve dolayına muhtaç gözükmektedir. Bu aşamada özne Descartes’ın ‘cogito’unda olduğu gibi sadece kendisinden emindir. Ancak daha dış dünyanın, şeylerin gerçekliği ile karşılaşmamıştır. “Hegel, burada ‘ben’den (cogito tarafından yakalanan ben) başkaya giden tek aşamalı ilişkinin alanında değil, “birinin başkası içinde kendini kavraması” olarak tanımladığı karşılıklı ilişki içinde yer alır.”¹³⁶ Ben bu durumda ötekine direnç gösterdiği ölçüde kendi içindir. Bu anlamda ‘cogito’ felsefi düşünüş için bir başlangıç noktası olmaktan çıkmaktadır. Sartre’ın yorumunu dayanak kabul edersek ben kendisini saf bir birey olarak gördüğü müddetçe ‘cogito’ mümkündür ancak bu durumu ortaya koyan da ötekinin kabulüdür. Öteki probleminin ‘cogito’dan kalkarak

¹³⁵ Kenan Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, s. 60.

¹³⁶ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, ss. 324-325.

kavramanın ötesinde ‘ben’in kendisini soyut olarak kavrayışı (cogito) ‘öteki’nin var oluşu ile temellenmektedir.

Bu açıdan bakınca özbilincin, duyusal kesinliğin ve algının oluşturduğu nesne ve buna karşıt olarak var olan kendisi şeklinde iki nesnesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bilinç aşamasında ortaya konulan bu karşıtlık diyalektiğin doğası gereği özbilinçte de korunur ancak özbilinç kendisi ile ilişkisi ile öteki ile ilişkisini ‘arzu’ (istek) ile ortadan kaldırmayı deneyecektir.¹³⁷ *Fenomenoloji*’deki bu alıntıdan mülhem Hyppolite; “Arzu özbilincin edimselliği değil sadece onun ortak bir dünyada ve öznelerarasılıkta kendisini edimselleştirme potansiyelidir.”¹³⁸ şeklinde ifade etmiştir. Bu yolla özbilinç kendi özkesinliğini oluşturacaktır. Ötekinin olumsuzlanması özbilincin kendi özdeşliğine dönüşüdür. İsteğin bu durumdaki işlevi kendisinin başkası olan ötekinin ortadan kaldırılması ve kendisinin doğrulanmasıdır. “Kendisinin bir nesnenin sahibi olarak tanınmasını karşıdakine kabul ettirmek, başka bir isteği istemek, kendi üstünlüğünü ötekine kabul ettirmeyi istemek demektir. İşte insanı, özbilinci yaratan istek böyle bir kendini kabul ettirme isteği ve ondan kaynaklanan eylemdir.”¹³⁹ Bu durumda eğer öteki bana görüldüğü gibi ise ve benim varlığım ötekine bağımlı ise benim kendi kendime görünme şeklim de başka bir deyişle kendime dair bilincim de ötekinin bana görünme şekline bağlıdır. “Benim başkası tarafından kabul edilmemin değeri, başkasının benim tarafımdan kabul edilmesinin değerine bağlıdır.”¹⁴⁰ Bu beni kendi varlığım içerisinde ötekine bağımlı kılmaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi özbilincin ilk dolaysız nesnesi ‘ben’dir. Kendisini özbilince bağımsız bir yaşam olarak sunan ‘öteki’ ‘ben’ tarafından aşılması gereken bir durumdur ki ‘öteki’ni aşarak özbilinç kendi özkesinliğini sağlayabilsin. Burada dikkat edilmesi gereken özbilincin kendisini nesnel kılmak için başka bir özbilinci aracı olarak kullanarak ‘arzu’sunu karşılamak yoluyla kendisini nesnelleştirmesidir. Eğer arzu ile elde edilen özkesinlik ‘öteki’ ile koşullu ise o zaman özbilincin kendi kesinliği için ihtiyaç duyduğu ‘öteki’nin özbilince bağımlı kılınması hareketi aynı zamanda özbilincin de ötekine bağımlı kılınması hareketidir.

¹³⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görünüşü*, s. 77.

¹³⁸ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, s. 31.

¹³⁹ Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 31.

¹⁴⁰ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 325

Hegel bu durumu “özbilinç doyuma ancak başka bir özbilinçte ulaşır.”¹⁴¹ şeklinde açıklamıştır. Özbilincin başkası yolu ile kendini belirlemesi evrensel bir belirleme değildir, daha çok somut ve bireysel bir belirlemedir. Bu durumda ben ötekini olumsuzlamaktan çok kendisinin bağımsız bir ben olduğunu bilen ve kabul eden bir öteki vasıtası ile kendisini nesnelleştirmektedir.

Özetle özbilinç ilkin yalın ve ayrımsız olarak ‘ben’ şeklinde kendi dolaysızlığının farkında olur. Daha sonra kendisi ile birliğini dış nesnelere olumsuzlaması olan ‘istek’ vasıtası ile sağlar. Son olarak da isteğin nesnesi, özbilincin bağımsızlığını onaylayabilecek başka bir özbilinç olur. Bu son durum Hegel tarafından *Fenomenoloji*’nin en tanınmış örneklerinden birini oluşturan köle-efendi ilişkisi ile ifade edilmektedir. “Hegelci özbilinç anlayışının asıl önemli olan yönü, özbilincin temel insansal özelliklerini insanlar arası ilk ilişki biçimi olan köle-efendi ilişkisinde kazanmasıdır. Oysa hem idealist hem maddeci yaklaşımlarda insan, insanlar arası ilişki öncesinde, bir özbilinç olarak tanımlanmaktadır.”¹⁴² Bumin’in yorumu dikkate alınırsa Hegel düşüncesinde özbilinç kendisini merkezde bulamama halinin idraki ve kendisini merkeze yerleştirme isteğinden kaynaklanmaktadır. Bu durum da özbilinci ‘öteki’ne bağımlı kılmaktadır.

2.2.2. Köle Efendi İlişkisi Bağlamında Özbilinç Sorunu

Özbilincin nesnesi bu aşamada başkası tarafından tanınmaktır. Bu durumu ifade etmek maksatlı Hegel bu bölüme meşhur “Özbilinç başkası için kendinde ve kendisi için olduğunda ve olması yoluyla kendinde ve kendisi içindir. Eş deyişle ancak tanınan birey olarak vardır.”¹⁴³ cümlesi ile başlar. Bir özbilinçli öznenin varlığı bir diğer özbilinçli öznenin varlığını gerektirmektedir. Bu karşılıklı tanınma özbilincin var oluşu için gerek şart olarak gözükmektedir. Ancak Sartre bu tür bir karşılıklı tanınmanın kolaylıkla sağlanamayacağını ifade etmektedir. “Hegel’e öyle görünüyor ki kendinin bilincinin hakikati ortaya çıkabilir, yani bilinçler arasında benim başkası ve başkasının da benim tarafımdan kabulü adı altında nesnel bir uzlaşma gerçekleştirilebilir. Bu kabul eş zamanlı ve karşılıklı olabilir. Ne var ki başkası sorununun doğru dile getirilişi tümele doğru bu geçişi imkansız kılar. Köle ve efendi ilişkisi karşılıklı değildir. Çünkü gerçekten de daha baştan nesnellik ile

¹⁴¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 80.

¹⁴² Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 32.

¹⁴³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 80.

yaşam birbirine karışmıştır.”¹⁴⁴ Bu durumda sorun şu şekilde görülebilir. Benim bedenimin dünya içinde var olması benim bilincimi de diğer varlıklar gibi bir nesne haline dönüştürebilir mi? Eğer nesne bir sebep sonuç ilişkisi içerisinde ele alınacak ise bilinç varlıklar arasında bir nesne olarak kendi varlığına yabancılaşacaktır. Başka bir deyişle bilinç nesneye indirgenecektir.

Hegel’de özbilincin bir başka özbilinç ile karşılaşması kendisini dışarıda bir başkası olarak ele alması anlamına gelmektedir. Bu durumda hem kendisi için hem de başkası için olan özne ötekini olumsuzlayarak bu ikiliği ortadan kaldırmaya çalışacaktır. Ancak ortadan kaldırmaya çalıştığı öteki de bir bakıma kendisidir. Yukarıda anlattığımız kadarı ile kendi kesinliğinin kaynağıdır. Bilinç bölümündeki diyalektik hareketten farklı olarak özbilinç bölümünde diyalektik hareket çift taraflı oluşmaktadır. Özbilincin kesinliği esnasında da özbilinç nesne ile ilgili tek yanlı bir diyalektik süreç işletmekteydi; ancak şu anki durumda iki özbilinç de hem kendi hem diğeri ile ilişkilidir. Hegel’in deyimiyle ‘Onlar karşılıklı olarak birbirlerini tanıyarak kendilerini tanımaktadırlar.’¹⁴⁵

Sartre bu esnada üzerinde durulmadan geçilen bir sorunun varlığını tespit ederek başkasının nasıl tanınabildiği sorunlaştırılmadan, birbirini tanımanın nasıl mümkün olacağı üzerinde durulmadan bu karşılıklı tanınmanın içeriğine geçilemeyeceğini ifade etmiştir. “Başkasının bilgisinin nasıl olduğunu, yani başkalarına ilişkin deneyimin imkanının koşullarını kurmanın nasıl mümkün olduğunu sormak gerekir.”¹⁴⁶ Başka bir deyişle ben ve öteki hakkındaki ilişkinin içeriğinin incelenmesine geçilmeden önce bu ilişkinin nasıl kurulabildiğinin soruşturulması gerektiğini ifade etmiştir. O’na göre öteki bir numen olarak tasarlanamaz. Ancak öteki beni başka fenomenlere gönderen bir fenomen olarak kurgulanabilir. Öteki kendi deneyimlerinin birliği olduğu kadar Sartre’a göre benim deneyimini de düzenlemektedir. Başka bir deyişle öteki benim deneyimimin alanı içerisinde birbirleri ile ilişkili fenomenler birliği oluşturmaktadır. Bu fenomenler de benim için mümkün deneyimlerin birliğine değil de benim deneyimlerimin dışında benim nüfuz edemeyeceğim bir birliğe ait deneyimlere işaret etmektedir. ¹⁴⁷ Bu anlamda ‘öteki’ bizim kendi deneyimlerimizi düzenlediğimiz çelişkisiz bir zemin

¹⁴⁴ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 329.

¹⁴⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görünüşbilimi*, s. 81.

¹⁴⁶ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 312.

¹⁴⁷ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, ss. 313-314.

olmaktan çok öznel deneyimimiz içinde gerçekleşmesine imkan verdiğimiz birlikten başka dayanağı ve doğrulaması olmayan yaklaşık ihtimaller kategorisine aittir.

Hegel'e dönecek olursak her iki özbilinç de kendi varlığını ya da kendisi için varlığını elde edebilmek için 'öteki'ni ortadan kaldırdığında kendi kesinliğinden emin olmak için elindeki yegane yol olan 'öteki'nden mahrum kalmaktadır. Hegel "Ölüm bilincin doğal olumsuzlanmasıdır, bu durumda gerekli olan tanınma gerçekleşemez."¹⁴⁸ demektedir. Bu durumda özbilinç somutlaşmadan soyut bir kavram olarak kalır. Bu da ötekinin yaşamının özbilincin yaşamı için gerek şart olduğunu göstermektedir. Hegel " Bu deneyimde özbilinç yaşamın saf özbilinç kadar kendisi için özsel (esas) olduğunu anlar."¹⁴⁹ demiştir. Sonucunda ölümün olmadığı bir mücadele iki bilincin birinin diğerinin egemenliğini tanınması ile nihayetlenecek ve köle-efendi somut bir varlık kazanacaktır.

Gürsoy somutlaşmaya ilişkin olarak: "Önemli olan her hangi bir hadiseyi dıştan objektif ve bilimsel bir şekilde anlatmak değil onun fert için taşıdığı anlamı ortaya koymaktır. Tümel açıklama ve izahlara girmektense yaşanan olayların bizzat onları yaşayan süje açısından tasvirini yapmaya çalışan fenomenoloji bu yüzden Sartre'a sağlam bir metot oluştur."¹⁵⁰ diyerek Sartre fenomenolojisinin temel ayrımına dikkat çekmiştir. Gürsoy'un belirttiği ayrım köle-efendi ilişkisinde her birinin bu ilişkiyi kendi için nasıl algıladığının ortaya çıkarılmasıdır. Bu açıdan ilişkinin köle ve efendi için taşıdığı anlam önem kazanmaktadır.

2.2.2.1. Efendi Olarak Özbilinç

Efendi, köle ile girişilen ölümüne mücadelede hayatını insani bir değer (istek) için feda etmekten çekinmeyen ve bu sayede kendi kesinliğini köle dolayımı ile gerçekleştiren kişidir. "Efendinin efendiliği öznel bir bilinç değildir, köle de onu öyle görmekte ve kabul etmektedir."¹⁵¹ Ancak bu dolayımın tam anlamı ile bir tanınma olarak adlandırılabilmesi için karşılıklı bir denkleğin bulunması da gerekmektedir. Fakat bu ilişki türünde sonuç tek taraflıdır ve herhangi bir denklik söz konusu değildir. Çünkü Kojeve'e göre Hegel; "Hayatını bilinip tanıma için girişilen bir mücadelede, katıksız bir prestij mücadelesinde tehlikeye atamayan varlığın, hakiki

¹⁴⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 82.

¹⁴⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 83.

¹⁵⁰ Kenan Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, ss. 62-63.

¹⁵¹ Tulin Bumin, *Hegel'i Okumak*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1974, s. 46.

olarak insani bir varlık olamadığını söyler.”¹⁵² İlk iki özbilincin eşit varlığı ölümüne bir mücadele sorununu doğurmaktaydı ancak bu durum da eşitsizlik sorununun kaynağı gözükmemektedir. Efendinin kendisi köle tarafından tanınmaktadır. Bu tanınma ancak eşit iki insan arasında olursa tam bir tanınma olarak tanımlanabilir. İstek bir şeye değil bir başka isteğe yönelirse eğer bu insan oluşturucu bir istek olabilir. Ancak efendinin isteği bir başka isteğe yani başka bir özbilince değil bir şeye (tam insan olmayan bir köleye) yönelmiştir. Eğer insan bir başka insan tarafından kabul edildiğinde kendi kesinliğini elde edecekse bu durum efendi için gerçekleşmemektedir.

Bir diğer yandan efendi efendiliğinin kabulü için köleye muhtaçtır. “O’na göre var olan özerk bir bilinç değil tam tersine bağımlı bir bilinçtir.”¹⁵³ Ayrıca efendinin ihtiyaçları köle tarafından karşılandığı için efendi çalışarak doğanın zorlayıcı yönü ile mücadele etmek durumunda değildir. Efendinin bu noktadaki açmazı kendisini doğaya açma ve gerçek bir insan tarafından kabul edilme için köleyi bir köle değil bir insan olarak kabul etme zorunluluğudur. Bu da ölümüne mücadele sonucu elde ettiği efendiliğini ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir. Bunu kendiliğinden yapması beklenemeyeceğinden dolayı bu eşitliği sağlama potansiyelinin kölenin elinde olduğu görülmektedir. “Eğer tarihin tamamlanıp sona ermesi gerekiyorsa eğer mutlak bilmenin gerçekleşebilir olması gerekiyorsa bunu doyuma ulaştırarak köle yapabilir ancak.”¹⁵⁴

Ancak Sartre efendi ve köle diyalektiğinin somut bir efendi ve köleyi işaret etmekten çok sembolik mantık ifadelerinin sözel anlatımı olduğunu bundan dolayı canlı bir ilişkiyi ifade etmediğini ima eder şekilde; “Korkak kendini korkak yapar kahramansa kendini kahraman. Nitekim korkak her zaman korkaklıktan kurtulabilir, kahraman da kahramanlıktan çıkabilir. Genel bir bağlantıdır burada önemli olan; yoksa sizi toptan bağlayan özel bir durum ya da özel bir eylem değil.”¹⁵⁵ demiştir. Köle ve efendi ilişkisinin somut iki bilinç olarak ele alınması durumunda Sartre açısından taraflardan birinin diğeri ya da üçüncü bir gözlemcinin ikisinin ilişki hakkında varacağı yargı, gözlemcinin ve tarafların deneyimler sisteminden kesin bir şekilde ayrı olan, ‘ben’i kavrayamadığımız ve asla verili olmayan ‘öteki’nin bir

¹⁵² Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 45.

¹⁵³ Tulin Bumin, *Hegel’i Okumak*, s. 51.

¹⁵⁴ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 52.

¹⁵⁵ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 58.

nesne olarak kurgulanması dolayısıyla nesnelleşme anlamına gelmemektedir.¹⁵⁶ Öyle gözüküyor ki insanın bireysel var oluşunu esas alan Sartre'a göre öteki her türlü objektif yaklaşım ya da mantıki sebep sonuç ilişkisine dayalı ifadelerin dışında kalmaktadır.

2.2.2.2. Köle Olarak Özbilinç

Köle açısından bakıldığında köle de efendiye bağımlı durumdadır. Köle efendi ile girdiği ölüme mücadeleye yaşadığı korku ile kendi içinde sabit ve kesin olan her şeyin yıkılıp döküldüğünü görür. “Sabit ve kaybedeceği hiçbir şeyi bulunmayan köle bu bakımdan özgür ve bağımsızdır.”¹⁵⁷ Ölüm korkusu kölenin gelişiminde önemli bir yer tutmaktadır. Ölüm korkusu ile köle hem dış dünya hem de ‘öteki’ ile gerçek bir yüzleşme yaşamaktadır. Bu yüzleşme sayesinde gerçek eylemlerinde bulunacaktır. “Ölüm boğuntusu duymamış insan verilmiş doğal dünyanın kendisine düşman olduğunu, kendisini öldürmeye çalıştığını ve kendisini gerçekten doyuma ulaştıramayacağını bilemez. Bu hali ile o dünyanın temel özelliklerini değişikliğe uğratmadan tikel dönüşümler yapmak isteyecektir.”¹⁵⁸ Bu anlamı ile ölüm korkusu kölenin doğa ile ve ‘öteki’ ile gerçek bir yüzleşme imkanına dönüşmektedir.

Ölüm korkusu karşısında yaşadıkları köle açısından olumsuz sonuçlar doğursa bile Kojeve ölüm korkusunun kölenin efendi karşısında ilk avantajı olduğunu belirtmiştir. “Korku dolayısıyla köle kendi hiçliğinin dehşetini ya da var oluşsal boğuntusunu duymuştur. Yani kendisini bir hiçlik olarak görmüştür; bütün var oluşunun, ‘aşılmış’, ortadan kaldırılmış bir ölümden –varlıkta varlığını sürdüren bir hiçlikten- başka bir şey olmadığını anlamıştır.”¹⁵⁹ Dolayısıyla köle hem kendisini hem de efendiyi bir insan olarak efendiden daha iyi tanımaktadır. Kölenin bilinci burada kendinin bilincini ve efendiyi salt bir soyutlama olarak sunmaktadır. Var olan nesnel formun salt bir olumsuzlanmasıdır. Yaşama bağlı olmayan bir soyut bilinç olarak görülmektedir.

Ancak buradaki bakış açısı yaşamın somut nesnel yönüdür. Bu durum prensipte ötekinin ‘ben’e nesne gibi görüldüğü anlamına gelmektedir. “Başkasının bir bilince pekala nesne formu altında da verilmiş olabileceğini ve bu nesnenin tam da yaşayan bir beden denen o olumsal nesneye bağlı olmaksızın verilmiş

¹⁵⁶ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 315.

¹⁵⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görünüşü*, s. 84.

¹⁵⁸ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 107.

¹⁵⁹ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 53.

olabileceğini fark ederiz. Aslında deneyimlerimiz bize yalnızca bilinçli ve yaşayan bireyler sunar; ancak bu başkasının bir beden-nesne vesilesi ile ortaya çıkması nedeni ile değil de başkası olması nedeni ile benim için nesne olduğuna işaret etmek gerekir.”¹⁶⁰ Bu durumda ‘öteki’ olarak başkasındaki özellik yaşam değil nesnellik olarak gözükmektedir. Diğer bir ifade ile ötekinin bilincinin bilinmesinden önce de ‘öteki’nin varlığını bildiğimize göre bilinmiş herhangi bir bilinç sırf bilinmiş olmaktan ötürü değişime uğramaktadır. Başak bir deyişle ‘öteki’ndeki nesne olarak kendime görünebilmem için ‘öteki’ni özne olarak kavrayabilmem, onu kendi iç tutumu içerisinde tecrübe etmem gerekmektedir.

Öteki bana nesne olduğunda benim onun için nesneliğimi kavrayabilme imkanım bulunmamaktadır. Çünkü öteki bir bilinç değil bir nesne olarak kavranmaktadır. Sartre’ın ‘bilinçlerin ontolojik ayrımı’ tanımı ile belirttiği üzere nesne-başkası ile özne-ben arasında hiçbir ortak nokta yoktur, kendinin bilinci ile başkasının bilinci arasında olmadığı gibi.¹⁶¹ Öteki benim için nesne olduğu müddetçe kendimi ötekinde bilme imkanım bulunmamaktadır. Ötekini de kendi iç varlığı ve özneliği içerisinde bilemem. Bilincin diyalektik içindeki belirlenimi ne değilse o olmak ne ise o olmamak ise bu durumda bilincin her türlü nesnelliğe karşı direnç göstermesi gerekmektedir. Sartre’ın ben ve öteki arasında kurulan Hegelci diyalektiğe karşı yürüttüğü eleştiriyi Gürsoy “Fenomenoloji, diyalektik metodun yerini almıştır. İzah ve inşa edici formalist tavır benimsenmemiş; yaşanmış olan tecrübe bütün dikkatleri üzerine çekmiştir.”¹⁶² şekli ile izah etmiştir.

Kölenin çalışıyor olması ve doğa ile ilişkisi sayesinde köle, doğal olmayan insani bir kazanım daha elde etmektedir. O kendi gereksinimleri olan doğal içgüdüsel ihtiyaçlarını insani bir yapıda denetim ve dönüşüme uğratmaktadır. “Köleyi efendi için çalışmaya mecbur eden bir içgüdü değildir. Efendi için çalışan köle bir fikre, bir kavrama bağlı olarak içgüdülerini bastırmaktadır. Etkinliğini özgül olarak insansal bir etkinlik, bir çalışma yapan da budur.”¹⁶³ Bu kölenin kendi doğasını bir fikre (biyolojik olarak var olmayan efendi fikrine) bağlı olarak olumsuzlayarak çalışma vasıtası ile kendi doğasını değiştirip dönüştürdüğü anlamına gelmektedir.

¹⁶⁰ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 330.

¹⁶¹ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 332.

¹⁶² Kenan Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, s. 109.

¹⁶³ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 54.

Efendisine hizmet esnasında köle kendi doğal var oluşuna dair tüm istek ve taleplerinden vazgeçer, köle efendisinin isteğidir. Ancak bu durum onun doğadan bağımsız olarak kendinin kendi için varlığını tecrübe etmesini sağlar. Hegel'in deyimi ile "köle çalışma yolu ile ne olduğunun bilincine varır."¹⁶⁴ Efendinin arzusu ile kölenin çalışması arasında keskin bir somutluk karşıtlığı da bulunmaktadır. "Arzu nesnenin tam olarak olumsuzlanması olarak yalın bir kendilik ve özdeşlik duygusu verirken nesnellik ve kalıcılıktan mahrumdur. Ancak köle çalışma ile nesneyi olumsuzlasa dahi onu yok etmez onu şekillendirerek nesnede kendi bağımsız yanının somutlaşmasını görür."¹⁶⁵ Köle ürünü aracılığıyla kendi için varlığının dünyada somutlaşmasını tecrübe ederek kendini yaşayan şey olarak görür. "Bu kendi için varlık artık çalışmayla bilincin dışında olanın süreklilik ögesinin içine sızar. Böylece çalışan (emekçi) bilinç özerk verilmiş varlığın öyle bir seyredilmesine ulaşır ki kendisini seyrederek."¹⁶⁶

Köle efendisi için çalışarak kendi doğal yapısını değiştirip dönüştürmektedir. Bir fikre bağlı olarak kendisini ve aynı zamanda doğayı şekillendirerek soyut düşünme ve teknik bilgisi geliştirmiştir. "Doğayı ve kendi doğasını yani mücadele sırasında kendisini egemenlik altına almış olan ve efendinin kölesi haline getirmiş olan aynı doğayı bu sefer köle kendi egemenliği altına almıştır. Köle efendinin mücadele ile ulaştığı sonuçlara çalışma ile ulaşır, var oluşun verilmiş ve doğal koşullarıyla bağımlı değildir artık; kendisi hakkındaki fikrinden hareket ederek bu koşulları değişikliğe uğratar."¹⁶⁷ Kölenin bilinci yeni bir duruma işaret etse de köle hala köle durumundadır. Aslında 'özgür'¹⁶⁸ gözüke bile bu kendinde bir özgürlük değildir, bu özgürlük efendiye, ürününe ve eserine bağlıdır. Nesnenin esas alınması ile köle asıl eserin kendisi olduğunun tam olarak farkında değildir. Kölenin özgürlüğünü elde edebilmesi kendisini nesnesinden bağımsız kılmaya çalışması ile olacaktır. Bu da bir sonraki bölümümüzü oluşturan stoacı, şüpheli ve mutsuz bilinç aşamalarının oluşumunu tetikleyecektir.

Efendi köle ilişkisi *Fenomenoloji*'de ilk en somut insan ilişkisine vurguyu işaret etmektedir. Yukarıda belirttiğimiz üzere efendi kendisi için vardır ancak dikkat

¹⁶⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 85.

¹⁶⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 85.

¹⁶⁶ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 103.

¹⁶⁷ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 55.

¹⁶⁸ Bkz. Hegel'in özgürlük anlayışı için; Bünyamin Bezci "Hegel'in Felsefesinde Etik, Politik Olan ve Özgürlük, *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 21/2, 2006, ss. 235-251.

edilmelidir ki bu kendisi için varlık bir başkasının yani ‘öteki’nin, kölenin dolayımı ile gerçekleşmektedir. Efendi ve köle ilişkisi sonucu oluşan tanınma kavramı ile özne nesne ilişkisi toplumsal bir boyuta taşınmıştır.

Daha önce belirttiğimiz gibi *Fenomenoloji* bilincin geçirdiği aşamaları betimleme olarak doğal bir gözlem sunma iddiasındadır. Bilincin aşamalarında özne ve nesne açısından konu ele alındığında yaşanan çelişkiler ve bu çelişkilerin aşılması çabası daha ileri bir bilinç şeklinin oluşumunu belirlemektedir. Bu sürecin en can alıcı kısmı ‘ben’in gelişimini tasvir etmesidir. Köle ve efendi ilişkisini ele aldığımızda bu bölümün daha önceki bölümlere nazaran çok daha belirgin bir şekilde tarihsel karakter kazandığı göze çarpmaktadır. Bu ilişkide ‘ben’, özne nesne ilişkisini şeyden ve ‘öteki’nden yalıtılmış özne tasarımı ile aşamadığını tecrübe etmektedir. Kölenin de efendinin de kendisine dair belirlenimi toplumsal bir zeminde gerçekleşmektedir. Bu durumda özbilinçli özne zorunlu olarak soyutlanmış özneliğinden sıyrılarak kendisini öznelarası bir zeminde belirleyecek Hegel’in ifadesi ile kendisini somutlaştıracaktır.

Hegel’in ifadesi ile; “Özbilinç yalınlığında kendisini gerçekten ayıran ya da bu salt ayırmda kendisine özdeş kalan bir ‘ben’ olamaz.”¹⁶⁹ Sartre bilincin salt ayırmadan çıkıp başkası karşısında kendini olumlamasının soyut bir gerçekliğin değil kendi varlığının kabulünü talep etmesi olduğunu söylemektedir.¹⁷⁰ Bu anlamda efendi ve köle arasındaki ölümüne mücadelenin amacı ‘öteki’ ilişkisinde ‘ben benim’ özdeşliği başka bir deyişle özbenliğin nesneliliğinin gerçekleşmesi değildir. Sartre’ın ifadesini onun var oluşçu yaklaşımı ile yorumlarsak benin kendini ortaya koymasının tümel bir yapının nesnel bir açıklamasını değil ‘ben’in kendi somut varlığının kabulünü talep etmesidir. Tabii ‘öteki’nden talep edilen her türlü hak ve sorumluluk ‘ben’in kendi tümelliğini belirtmektedir. Ancak Sartre bu tümelin birey tarafından doldurulduğundan dolayı “tümel bireyselin niyetiyle var olmazsa anlam taşımaz”¹⁷¹ diyerek bu süreci bir yapı içerisinde okumaktan ziyade bireyin yönelimi, niyeti ve bireysel var oluş içerisinde görmektedir.

Köle kendi yönelimi ve niyetini ürününde bağımsız bir varlık olarak görmektedir. Kojeve içgüdüsel olmayan bir şey için fikir, ide ya da biyolojik

¹⁶⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 86.

¹⁷⁰ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 328.

¹⁷¹ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 328.

olmayan bir amaç için eylemde bulunmanın terimin gerçek anlamı ile çalışma olduğunu maddi olmayan bir fikir için doğanın dönüşüme uğratılmasının insanın insallaştırılmış bir dünyada kendini üretmesi olarak yorumlamıştır.¹⁷² Köle açısından kendisi ve nesnesi olmak üzere iki nesne bulunmaktadır ve *Fenomenoloji*'nin anlatımından anlaşıldığı üzere özbilinçli köle bu iki nesneyi bir araya getirememekte, kendisini nesnede deneyimlese dahi kendisini nesnenin belirleyici özü olarak görememektedir. Ancak Hegel bizim bu birliği tespit ettiğimizi söyler. “Bizim için yeni bir özbilinç şekli ortaya çıkmıştır; bir bilinç ki kendi için bilincin sonsuzluğu ya da onun saf hareketi olarak özüdür. Bir bilinç ki düşünmektedir ya da özgür özbilinçtir.”¹⁷³ Ancak Sartre bizim köle ve efendi ilişkisinde diyalektik yöntemle fark ettiğimiz gelişimi bizim kendi bilgimizin sınırlarını aşma çabası olarak nitelendirmiştir. “İlke olarak benim görüş için asla erişilebilir olmayan bir fenomenler dizisi ile uğraşırım, asla benim deneyimlerim olmayacak deneyimleri kendi aralarında bağlamaya çalışırım dolayısıyla bu kurma ve birleştirme çalışması benim kendi deneyiminin birleştirilmesine hiçbir konuda yardımcı olmaz.”¹⁷⁴ Sartre’ın ifadelerini dayanak olarak alırsak Hegelci anlatımın sorunu kölenin gelişim evrelerinin mantıksal bütünlüğünü bu bütünlüğü sağlayan bilincin erişemeyeceği kölenin bilincinin dışsal olarak kurgulanması olarak gözükmektedir.

Hegel’de özbilincin bireysel özgürlük tanımı, köle için bir özgürlük alanı belirlemenin yanında köle için doğruluğun dış dünyada değil kendi bireysel düşünce faaliyetinde gerçekleştiğini ima etmektedir. “Hegel, Hıristiyanlığın kökenini köle tarafından keşfedilen ve çok tanrıcı efendilerin dünyasında bilinmeyen bireysellik fikrinde bulmaktadır.”¹⁷⁵ Başka bir deyişle Roma dönemi Hıristiyan köle bilinci özgürlüğünü dış dünyadaki eseri ile özdeşleştiremeyen kölenin özgürlüğü bireysel bilinçte gerçekleştirmesidir. Bu durumda özgürlük ve düşüncenin birbirleri ile ilişkili oldukları yeni bir bilinç türüne geçiş yapmaktayız.

Hegel özbilincin bu kendinde ve soyut özgürlük anlayışının ‘stoacılık’ olarak adlandırıldığını ifade eder.¹⁷⁶ Hegel’in bilincin her aşamasını betimleyerek bilinci kendi doğal varoluşunda kavrama çabası O’nun stoacılık tanımlamasında da karşımıza çıkmaktadır. Ancak Sartre Hegel’de bilincin öteki ile diyalektiğinin

¹⁷² Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 47.

¹⁷³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 86.

¹⁷⁴ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 315.

¹⁷⁵ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 26.

¹⁷⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 86.

gözlemini ontolojik bir yaklaşımdan ziyade epistemolojik bir yaklaşımla ele alındığını ifade etmektedir. Ona göre Hegel'in incelediği şey kendi için varlık ve başkası için varlıktır. Köle ve efendinin mücadelesinin itici gücü kendi varlıklarından emin oluşlarını hakikate dönüştürmektir. Ancak bu durum benim bilincim başkası için nesne aynı zamanda başkası da benim bilincim için nesne olduğu ölçüde gerçekleşmektedir şeklinde bir değerlendirme yaparak "başkası benim için nasıl nesne olabilir?" sorusunu yönlendirmektedir.¹⁷⁷ Nesnesi 'öteki' olan bir 'ben' bilinci varsa bu durum nesnesi 'ben' olan bir 'öteki' bilincinin olduğundan dolayıdır. Sartre burada gerçek bir ontolojiden ziyade epistemolojik bir yaklaşım sezmektedir. Süreçteki eksikliği "Hegel sonuçta nesne-varlığa indirgenebilir olmayan bir başkası için varlığın olabileceğini düşünmez."¹⁷⁸ diyerek sorunun kendi için varlık ile başkası için varlık arasındaki uçurumun aşılmasında görür. *Varlık ve Hiçlik* eserinin giriş bölümünde ifade ettiği üzere, Sartre'a göre kendi bilincinin varlığını bilgi terimleri ile tanımlamak mümkün değildir.¹⁷⁹ Bu anlamda Sartre açısından kölenin nesnesi ile ilişkisinde öznel bir özgürlük anlayışı geliştirdiği bunun da stoacılığa karşılık geldiği yönündeki bir tanımlama kölenin varoluşsal durumunu değil de onun hakkındaki bilginin ifadesi durumundadır. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz üzere stoacı bilinç Hegel düşüncesinde kölenin belirli bir dönemde aldığı tutumu ifade etmesinin yanında bilincin eseri ve kendisi hakkındaki bilinçlilik durumunu da resmetmesi açısından belirli bir bilinçlilik durumunu ifade etmektedir.

2.2.2.3. Özbilincin Özgürlük Arayışı Olarak Stoacılık, Şüphencilik ve Mutsuz Bilinç

Fenomenoloji'nin bu bilinç türü için seçtiği başlıktan da anlaşılacağı üzere üç bilinç şeklinin de özgürlük sorunu ile yakın ilişkisi bulunmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere Hegel'de özgürlük sorunu düşünce ile ilişkili şekilde ele alınmaktadır. "Köle özgür bir insan olduğuna dair edinmiş olduğu bilinci ötekine kabul ettirerek nesnel bir hakikat durumuna geçmeyi denemeksizin içinde yaşadığı çelişkiyi düşünsel düzlemde ortadan kaldıracak ve özgür olduğunu bildiği halde özgür olmadan yaşamasını meşrulaştıracak türde dünya görüşlerini geliştirme işine girişecektir."¹⁸⁰ Bu bilinç türleri Hegel açısından kendisinden önceki düşünme

¹⁷⁷ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 326-327.

¹⁷⁸ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 327.

¹⁷⁹ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 19-49.

¹⁸⁰ Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 53.

şekillerine de gönderme yapmaktadır. Stoacılık ve şüphecilik Yunan ve Roma'ya¹⁸¹ işaret ederken mutsuz bilinç ortaçağ düşüncesine işaret etmektedir.

2.2.2.3.1. Stoacı Bilinç

Hegel stoacılığı kısaca “Bilincin düşünen öz olduğunu ve bir şeyin bilinç için esas olmasını ya da onun için gerçek ve iyi olmasını yalnızca bilincin düşünen öz olarak davranması”¹⁸² şeklinde tanımlamıştır. Bu sürece kadar *Fenomenoloji*'de ilk defa düşünce somut olarak ortaya çıkmıştır. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere bilinç tam bir özgürlük içerisindedir. Bilincin dışındaki hiçbir şey esas olarak kabul edilmez. Düşünce doğal dünyadan soyutlanmış kendi soyut nesnesine odaklanmıştır. Ancak köle-efendi ilişkisinde bulunan toplumsallıktan yoksun öznel bir düşünce olarak ortaya çıkmıştır. “Ayrım, belirli şey olarak, ya da belirli bir doğal var oluşun bilinci olarak bir duyu olarak ya da istek ve bu isteğin amacı olarak bundan böyle özsel bir önem taşımaz; önemli olan yalnız düşünsel olandır.”¹⁸³ Hegel'in aşma kavramının da yardımı ile bu durumun köle-efendi ilişkisi ile tamamen bağıntısız olduğu söylenemez. Aksine dış dünyaya dair olumsuz tavır köle-efendi ilişkisinin hala daha korunduğunu ima etmektedir. “Stoacılık kendini bir bireyselliğe bağlayan ve köleliğin içinde durup kalan bir özgürlüktür.”¹⁸⁴ Bu anlamda stoacılık kölelikte kalmanın meşruluğunun zihinsel zeminidir.

Kojeve durup kalan özgürlükten kölenin hareketsizliğini anlayarak, stoacılığın kölenin özgürlükçü idealini gerçekleştirmek için mücadele etmeyi reddetmesini haklı çıkarmak için uydurulduğunu ifade eder.¹⁸⁵ Özbilincin doğaya karşı bu ilgisizliği Hegel açısından hayatın canlılığından bir kopuşu da ifade etmektedir. “Düşüncede özgürlük yalnızca saf düşünceyi gerçek olarak alır ki yaşamın doluluğundan yoksundur ve bundan dolayı özgürlüğün sadece kavramıdır. Yaşayan özgürlüğün kendisi değildir, şeylerin bağımsızlığından çıkıp kendi içine geri dönmüştür.”¹⁸⁶ Stoa bilinci saf kavramsal düşünmenin ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak bu düşünme herhangi bir içerikten ve somutlaşmadan yoksundur.

¹⁸¹ İnsanlık tarihi bir kölelik ve efendilik tarihi olarak okunabildiği gibi tümellik tikellik tarihi olarak da anlaşılabilir. Pagan site toplumunda efendilik insan varoluşundaki evrensel ögeyi, kölelik ise tikel ögeyi temsil eder. Bkz. Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 63.

¹⁸² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 86.

¹⁸³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 87.

¹⁸⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 87.

¹⁸⁵ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 60.

¹⁸⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 87.

Stoacılık, kölelik gerçeğini aşamayan özbilincin bu köleliği meşrulaştıran bir dünya tasarımı olarak ortaya çıkmaktadır. “Stoacılık, kölenin kendi iç özgürlüğüne duyduğu inancı temele alan ve onun insan için yeterince doyurucu ve anlamlı olduğunu kanıtlamaya çalışan bir dünya görüşüdür.”¹⁸⁷ Hegel’in stoacılık anlayışını tarihsel ya da toplumsal koşullar tarafından belirlenmiş olarak gördüğü yorumu düşüncenin öteki tarafından belirlendiği ikincil bir konuma itildiği şeklinde okunduğunda düşüncenin özerkliğine karşı bir eleştiri olarak görülebilir. Ancak Bumin; “Hegel’in bu tutumunun düşünceyi kendi üzerine kapalıktan, somut, maddesel, toplumsal dış dünyadan kopukluktan çıkarıp, onu insanın tarihsel ve kültürel deneyimini bir bütün olarak kavrayacak tarzda yeniden tanımlamak şeklinde anlaşılması gerekir.”¹⁸⁸ demiştir. Ancak Ponty insanın tarihsel ve kültürel deneyiminin bir bütün olarak kavranabileceği düşüncesine eleştirel bir yaklaşım getirerek; “Konu doğa değil de insan oldu mu şeylerin karmaşıklığından kaynaklanan bilgi eksikliğine temel bir eksiklik eklenir. Geçmişin yorumlanması ve belirli bir perspektife oturtulması tarihçinin ahlaki ve siyasi seçimine bağlıdır. İçine düştüğü döngüde insan var oluşu kendi kendini soyutlayıp çırılçıplak doğruya erişemez asla, nesnelleştirmede ilerleme kaydedebilir ama tam bir nesnelleğe ulaşamaz.”¹⁸⁹ demiştir. Ponty’nin dikkat çektiği husus insan ilişkilerinin bütünsel yorumunu yapabilecek kadar tarih dışı bir zihnin olamayacağı kısmen bazı nesnel yorumlara ulaşılabilirse bile zihnin kendi zamansallığından sıyrılarak objektif bir konuma yerleşemeyeceğidir.

Stoacılık eylem özgürlüğünden ziyade düşünce özgürlüğünü ön plana çıkardığından dolayı Hegel tarafından ‘sıkıcı’ olduğu için aşılması kaçınılmaz bir durum olarak değerlendirilmiştir. Daha önce belirttiğimiz üzere Hegel açısından ‘insanın hakiki varlığı eylemdir.’ ve bu sebepten dolayı eyleme geçişi engelleyen her türlü tutum bir süre sonra huzursuzluk doğuracağından aşılması gerekmektedir. Bu aşımada stoacılık bir sonraki evre olan şüpheciliğe dönüşecektir.

2.2.2.3.2. Şüpheli Bilinç

Özbilincin özgürlüğünün ikinci aşaması olan şüphecilik stoacı düşüncenin tamamlayamadığı şeyi tamamlayacaktır. Stoacılık zihni tüm dış etmenlerden

¹⁸⁷ Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 53.

¹⁸⁸ Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 53.

¹⁸⁹ Maurice Merleau Ponty, *Sohbetler*, s.72.

soyutlamayı gerçekleştirmiş, şüphecilik ise bu dış etmenlere dair herhangi bir yargı ve belirlenim gerçekleştirilemeyeceğini tespit etmiştir. Bu anlamda şüphecilik bilginin bir olumsuzlaması olarak tanımlanabilir. “Stoacı düşünce öteki olanın başkılığını olumsuzlarken şüpheci bilinç başkasının her çeşit belirlenimi içerisindeki dünyaya karşı olumsuz bir tutum (hiçleme) olarak ortaya çıkar.”¹⁹⁰ Bir anlamı ile stoacılığın devamı olan şüphecilik oluşmakta olan özgürlük kavramının görünümünü daha belirgin hale getiren bir tutum olarak göze çarpmaktadır. “Nihilizm ile aynı olan septisizm, stoacı idealin gerçekleşmesi yani stoacılığın hakikatidir. Stoacılığın kendisine kayıtsız kaldığı dünyayı septik, daha köktenci bir tutumla olumsuzlar, dış dünya stoacının dediği gibi insanın iç özgürlüğü açısından önemsiz ve değersiz değildir. O, tek kelimeyle mevcut bile değildir.”¹⁹¹

Stoacılık görünüş dünyasından kendisini soyutlamaya çalışırken şüphecilik bu dünyayı yok olarak ifade eder, onu inkar eder. Kojeve efendiye karşı bir mücadeleye girişemeyen kölenin sadece düşüncesini harekete geçirdiğini, düşüncesi ile verili varlığı olumsuzladığını böylece stoacı kölenin nihilist, şüpheci köleye dönüştüğünü belirtir.¹⁹² Hakkında konuşulabilecek tek varlığın bireysel olan ‘ben’ olduğunu söyleyen şüphecilik dış dünyayı olumsuzlar ancak bu olumsuzlama hala daha soyut ve sadece düşüncede meydana gelen bir olumsuzlamadır.

Tüm toplumsal kabulleri ve belirlenimleri inkar eden şüpheci bilinç bu olumsuzlama içerisinde hiçbir şeyin doğru olmadığına dair yargının doğruluğunu kabul eder. “Bu yeni tutum tekbencilikte (solipsisme) doruğuna ulaşır ve böylece ben olmayan her şeyin değeri, hatta gerçekliği olumsuzlanır ve bu olumsuzlamanın soyut ve sözsözsel özelliğinin yetersizliği de tümelliği ile (evrenselliğiyle) ve radikalliğiyle giderilir.”¹⁹³ Hegel bilincin bu durumunu özetle; “Kuşkucu özbilinç her şeyin değişiminde kendi kendisinin değişmezliğini tecrübe eder. Oysa kendine özdeş bilinç olmak yerine kendisini üreten bir düzensizlik halidir. Bunun bilincinde olarak kendisini tekil ve tesadüfi (olumsal) bir bilinç olarak görür. Ancak bu görüş içerisinde de kendisini evrensel ve kendisi ile özdeş bir bilince çevirir, çünkü tüm tekilerin ve tüm ayrımların olumsuzluğudur.”¹⁹⁴ şeklinde ifade etmiştir. Bu çelişki şüpheci bilinçte yani tek bir bilinçte gerçekleşmektedir. Bu anlamda şüpheci bilinç

¹⁹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 88.

¹⁹¹ Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 56.

¹⁹² Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 60.

¹⁹³ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 61.

¹⁹⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 89.

tek bilinçte iki bilinç gibi hareket etmektedir. Bumin bu ayrımın bilinç felsefesinde işlenen dünya ve insan ikircikliğinin doğurduğu köklü ayrıma bir gönderme olduğunu da ifade etmektedir.¹⁹⁵

Kojeve dünyanın ve öteki insanların değerinin olumsuzlanması ile bu dünyadaki var oluşun olumsuzlandığını bunun da mantıki sonucunun intihar olduğunu ifade ederek Hegel'in insani var oluşunu ortadan kaldıran şüpheciyi ciddiye almadığını belirtir. İlginç olan sadece yaşayan nihilisttir o da yaşadığı için çelişki içerisindedir.¹⁹⁶ Hegel bu bilinç türünün kendi hakkındaki bilgisine sahip olma durumuna 'mutsuz bilinç' adını vermektedir ve bu bilinç şekli iki bilinç durumunun da kendi bilinci olduğunun farkındadır.¹⁹⁷

2.2.2.3.3. Mutsuz Bilinç

Özbilinç arzu ile kendisi dışındaki her şeyi olumsuzlayarak kendi kesinliğini sağlamayı amaçlamıştır. Bunu sağlamak için özbilinç dış dünya ile ilişkiye geçmiş daha sonra kendisi gibi başka bir özbilinç ile ilişkiye girmiştir. Bu ilişkide köle olan özbilinç stoacı bilinç şeklinde özgürlüğü kavramış daha sonra şüpheci bilinç bu özgürlük kavramı ile kendisi de dahil olmak üzere her şeyi olumsuzlamıştır. Şüpheciliğin de kendi içerisinde çelişmesi ile mutsuz bilince geçilmiştir. "Septik de stoacı gibi soyut bir özgürlük idesine sahiptir ve tutarlılığı onu ölüme, çelişkileri ise kendini aşarak 'mutsuz bilinç' olmaya götürecektir."¹⁹⁸ Ayrım bir tek bilinç içerisinde oluşmakla birlikte önceki bölümlerde olduğu gibi ayrımın özdeşliği henüz sağlanamamış Hegel'in deyiimi ile mutlak öz olarak kavranamamıştır. Ancak ilerleme şudur ki öznenin kendini olumsuzlama gücü ile kendisini ortaya çıkardığı görülmektedir. Mutsuz bilinç aynı bilinçte karşıtların bilincidir fakat bu karşıtların birliğinin bilinci değildir. Zira karşıtlıkların birliği bilincinin yoksunluğu bu bilinç türünü 'mutsuz' yapmaktadır. "Mutsuz bilinç insanın dünya ile karşıtlığının ifadesi olmakla birlikte, bu bilinci kendini dünya ile birleştirecek bir eyleme dönüştürerek öznel hakikatini gerçekleştiremeyen bir özbilinç biçimidir."¹⁹⁹

Hegel bilincin bu karşıtlık içerisinde ilk olarak değişmez olanı esas olarak aldığını belirtir. Değişmezin karşısındakini ise çok yanlı ve değişken olarak kabul

¹⁹⁵ Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, ss. 56-57.

¹⁹⁶ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 61.

¹⁹⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görünüşü*, s. 90.

¹⁹⁸ Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 58.

¹⁹⁹ Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 58.

eder. Ancak her iki durum da bilinç içinde bulunduğundan başka bir deyişle bu çelişki bilinç içerisinde olduğundan dolayı bilinç kendisini değişken olarak kabul eder.²⁰⁰ Kendisini değişken olarak aldığından dolayı tekrar kendisini kendisinin özü olarak tanımlayamaz. Bu anlamda mutsuz bilinç kendisini asıl var oluş şeklinden uzaklaştırdığı için değişmezliği kendinden uzak aşkın bir konuma yerleştirir. Fakat Hegel bu karşıtlıkta bilinci değişken olarak belirlese dahi değişmez olana karşı bir ilgisizliğin olamayacağını sonuçta ikisinin de aynı bilinçte bulunduğunu ifade eder.²⁰¹ Bu durum benlikteki değişmezliğin ve değişmezlikteki benliğin tecrübesi anlamına gelmektedir. Ancak yine de bu birlik bireysel ile evrenselin, değişebilir olanla değişmez olanın ayrılıklarının korunduğu bir birlik olarak ortaya çıkmaktadır.

Mutsuz bilinç değişmezi ilk olarak düşünce olarak değil his olarak ele alır ki Hegel bu durumu ‘bağlılık’, ‘tapınma’ olarak isimlendirir.²⁰² Bu durumda mutsuz bilinç değişmeze bağlılık gösteren bir bilinç olarak ortaya çıkar ve değişmeze bir şekilde katılmaya çalışır. “Mutsuz bilincin ifadesi olan Yahudi-Hıristiyan görüşü, kölenin sahip olduğu özgürlük idesiyle kendi nesnel gerçekliği arasındaki çelişkiyi yaşanılır ve kabul edilebilir kılmasına yardım edecek bir ideolojidir.”²⁰³ Aslında mutsuz bilincin, değişmezin kendi özü olduğunu bilmesi bakımından bir düşünce şekli ya da ideoloji olarak tanımlanması çok da sıra dışı olmayacaktır. Ancak hala özne ile nesnenin kavramsal düzeyde birliğini oluşturamamıştır.

Hegel duygu ile karışmış bu düşünme faaliyetini; “Düşünmesi böyle iken çan seslerinin şekilsiz çınlamaları ya da sıcak bir tütsü dumanı olarak, müzikal bir düşünme olarak kalır ki biricik içkin nesnel düşünme şekli olan kavrama ulaşamaz.” şeklinde ifade etmiştir. Kojeve nihilistin fark ettiği çelişkinin sonucu olarak bu çelişkiyi gidermek için efendi ile mücadeleye girişilmesi gerektiğini ama kölenin bunu istememesinden dolayı kölenin şüpheci var oluşun bu çelişkisini yani özgürlük fikri ile kölelik gerçekliği arasındaki stoacı çelişkiyi yeni bir ideoloji ile haklı çıkarmaya çalışacağını bunun da Hıristiyanlığa bağlılık olacağını ifade etmiştir.²⁰⁴ Hıristiyan düşüncesine sahip köle bu dünyada sahipsiz ve terk edilmiştir ancak ahirette Tanrı’nın yanında efendi ile aralarında bir fark olmayacak, ihtimaldir ki belki kendisi daha avantajlı bir konum elde edecektir. “Bu durum kölenin gerçek efendiyi

²⁰⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 90.

²⁰¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 90.

²⁰² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 93.

²⁰³ Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 59.

²⁰⁴ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 61.

düşsel efendi ile yok etmesi olarak yorumlanabilir.”²⁰⁵ Benzer bir şekilde Hyppolite; Hegel’in dini, insan yaşamının, bireysel yaşamın ama her şeyden de öte kolektif yaşamın bir tasarımı, somut insan problemlerinin sembolik düzeyi üzerine bir çeşit yansıma olarak gördüğünü ifade etmiştir.²⁰⁶

Kölenin Hıristiyanlığa bağlılığı değişmezi kavramsal bir şekilde ele alamadığından dolayı aralarındaki ilişki yabancı bir şeye duyulan bağlılık olarak kalır. Bu durumda değişmez ile birliğin sağlanamayacağını Hegel; “Ama bu öz ulaşamaz öte yandır ki yakalanınca kaçır ya da daha doğrusu şimdiden kaçır gitmiştir.”²⁰⁷ şeklinde ifade ederek değişmezin mutlak bir öteki, öte taraf olarak tasarlandığını belirtmiştir. “Köle her var oluşun bir çelişki barındıracağı gerçeğini kabul etmekle doğal ve duyusal dünyanın ötesinde bir başka dünya hayal eder.”²⁰⁸ Bunun yanında Hegel değişmezin tikel bir bireysel olarak kavranması halinde onun artık düşünce biçiminde evrensel bir bireysellik olmayacağını somut nesnel bir bireysellik olacağını ve duyusal kesinliğin nesnesi olacağını belirtmiştir.²⁰⁹ Bu durum bağlılığın evrenselle değil aşılmaya çalışılan somut nesnel bireysellikle ilişkisinin bir sonucudur. Hegel bu çelişkiden sonra bilinçte istek ve emek ilişkisi doğduğunu, istek ve emek ile bağımsız varlıklar biçimindeki şeylerin ortadan kaldırılarak öz kesinliğin sağlanabileceğini ifade etmiştir.²¹⁰

Daha sonraları ‘praksis’ düşüncesine dayanak olacak olan Hegel’in emek ve çalışma ile şeylerle ilişki kurma anlayışı ile bilinç burada ve şimdiyi değiştirme ve onunla olan yabancılığını aşma fırsatı bulacaktır. Ancak Hegel bu aşamada da bilinç açısından bir çelişkinin doğduğunu ifade etmektedir. Bir tarafta üzerinde emek verilen yani olumsuzlanan diğer yanda da değişmezin şekli olan şeyler aynı şeylerdir.²¹¹ Bilinç bu şeyler üzerine etkinliğini hem kendi etkinliği olarak görür hem de değişmezin kendisine müsaadesi ile bunu gerçekleştirdiğini düşünür. “Bu yan değişmez öte yana aittir, yetiler ve güçlerden oluşur, yabancı bir armağandır ki

²⁰⁵ Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 59.

²⁰⁶ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, s. 109.

²⁰⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 93.

²⁰⁸ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 61.

²⁰⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 93.

²¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, ss. 93-94.

²¹¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 94.

değişmez tarafından yararlınsın diye bilince bırakılmıştır.”²¹² Bu durumda dış dünya da bilinç gibi ayrılmış ikili bir yapı görünümündedir.

Bilinç kendisini değişebilir olarak düşündüğü için kendisini değişmezden ayırmaktadır. Bu durumda mutsuz bilinç kendi etkinliğini değişmez olarak gördüğü tarafa yüklemektedir. Bu durum değişmezi esas ve öz olarak kabul edip kendisini hiçleme, hiç olarak görme anlamına gelmektedir. Ancak Hegel “öteki ucu özsel varlık olarak tanıyarak kendisini ortadan kaldırmış olduğunu anlatan teşekkürün kendisi onun kendi edimidir.” diyerek bilincin değişmeze kendisini en içten adayışla bile adadığını düşünse bile kendisini tam anlamı ile ötekine adayamadığını ifade etmektedir. Eylem bilinçli bir tercih olduğundan dolayı adama teşebbüsünde bilinçli varlık var olmaya devam etmektedir. Kojeve Hegel’in ‘insanın hakiki varlığı eylemidir’ dediğini hatırlatarak aşkınlık fikrinden dolayı dindar insanın eyleminin hakiki bir eylem olmadığını belirtir. ²¹³ Bu anlamda bilincin herhangi bir şekilde kendi bireyselliğini herhangi bir konuma veya duruma indirgeyemediği anlamına gelmektedir.

Mutsuz bilinç kendisini değişmezden ayırdığı için bu yabacılaşıma içerisinde özden, değişmez olandan ayrı olduğunun farkında olduğu gibi bu yabancılaşıma kendisi sebep olduğunun da bilincindedir. Bilinç şeylerin kendinde varlığını ortadan kaldırmak için eylemde bulunmaktadır. Ancak şeyin kendinde değişmezliği karşısında eylemlerinin ne kadar değişebilir bir değersizlik taşıdığına da farkına varır. “Bilinç kendini ondan özgürleştirmek yerine daha çok dikkatini ona toplayarak sürekli onda oyalanır ve kendini sürekli kirletilmiş görür; aynı zamanda çabalarının bu içeriği bir özsellik olmak yerine en sıradan bir şey olduğu, bir evrensellik yerine en tekil şey olduğu için, burada salt kendi üzerine ve önemsiz eylemlerine sınırlanmış talihsiz olduğu denli yoksul olan bir kişilik görürüz.”²¹⁴ Mutsuz bilinç yoksunluk hissi ve eylemlerinin değersizliği düşüncesine rağmen değişmez ile bir ilişki içerisinde olduğunun bilincindedir. Kojeve aşkın olan değişmezle ilişkinin bilincinde olunması ile birlikte hala mutsuz olunmasını; “Dindar insan eylemde bulunur ama eyleminin amacı, onun gözünde, etkileyemediği öte dünyadır ve etkililik tanrıdan gelir ve dolayısıyla insan da eyleme girişen tanrıdır ve böylece,

²¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 94.

²¹³ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 20.

²¹⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 96.

insanın eylemi, onun özgürlüğünü ve varlığını gerçekleştirmez ve aradığı doyumu ona sağlamaz.”²¹⁵ şeklinde tarif etmiştir.

Değişmez ile birliğinin mümkün olmadığını bilinci ve değişmez karşısında bilincin hiçliği bilinç açısından mutsuzluğun kaynağı olarak gözükmektedir. Kojeve Hegel’in bu konudaki düşüncesinin “Dinselliğin ayırt edici özelliğinin yani bilincin birliğinin –dünyaya bağlı olduğu için- ölümlü olan bir ampirik ben ile tanrı ile doğrudan ilintisi olan bir aşkın ben halinde bölünmeye uğramasıdır. Dindar insanın mutsuzluğunun kaynağı da ikiye bölünmüş bilincin iki çelişik ögesinin arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılmasının olanaksızlığıdır.”²¹⁶ şeklinde ifade etmiştir. Hegel bu durumda bilincin bu olumsuzluğu başka bir unsur sayesinde aşmayı denediğinden bahsetmektedir. “Bilinç karar özgürlüğünü ve özgürlüğünü dolayısıyla da kabahatini aracının (rahip) üzerine atar. Bu aracı değişmez varlık ile dolaysızca bağıntılı olarak doğru ve haklı olan üzerine öğütleri ile hizmet eder.”²¹⁷ Bu aşamada bilincin kendi kabahatlerinden kurtulmasının yolu kendisini bir aracıya (rahip) teslim etmesidir.

Hegel’in kurduğu mantıksal örgü bilincin kendisini bir aracıya teslimini tesadüfi ve keyfi bir olay olarak görmez. Aksine bu bir zorunluluktur. Kojeve bu zorunluluğu köle bilinci ile ilişkilendirerek; “Köle dünyayı ele geçirmek için efendi ile çatışmaya girmeyeceğinden dünyayı zafer kazanmış efendiye bırakmıştır ve dolayısıyla özgürlüğünü ancak dünyanın ötesinde, aşkınlıkta bulmaya çalışabilir. Bundan ötürü efendinin egemenliğindeki bir dünyada yaşarken özgürlüğünü arayan köle ampirik ve köleleşmiş ‘ben’ ile öte dünyada özgür olduğu ya da olacağı düşünülen ‘ben’i birbirinden ayırt etmek yani bir dinsel tutum içinde yaşamak zorundadır.”²¹⁸ şeklinde açıklamıştır. Bilinç madem değişmez ile ayrı olduğunun bilincindedir ve kendi değişen etkinliğiyle değişmez ile ilişkiye girememektedir ve yine değişmez kendi özü olduğunu bilir ve onunla birlik oluşturmanın gerekliliğini hisseder öyleyse kendisi doğrudan bu birlikteliği sağlayamayacağı için bir aracı ile bunu gerçekleştirmesi gerekmektedir. “Eylem bir yabancının kararına boyun eğme olduğu için artık bu eylem onun eylemi değildir.”²¹⁹ Bu durumda bilinç kendi iradesinden feragat etmektedir. Kendi özbilincini dışta öteki bir şeye dönüştürerek

²¹⁵ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, ss. 20-21.

²¹⁶ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 19.

²¹⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 96.

²¹⁸ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 20.

²¹⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 96.

değişmez kendi iradesi olmasını ister. Tabi bu durum bireysel bilincin ortadan kaldırılması anlamına gelmez, ancak bu bilinç değişmez olandan ayrı ve değişmez tarafından belirlenen bir bilinçtir. Kojeve, “Kölenin kendisinin boyun eğdiği ve bundan ötürü içinde kul olarak yaşadığı bir dünya yaratarak onu köle haline getiren ve ortadan silinip gitmiş olan efendinin çok tanrıcılığını kendine özgü kulluğunda koruyup sürdürmektedir.”²²⁰ demektedir.

Ancak bu durumun bireysel ile evrenselin birliği anlamına geldiği Hegel açısından kuşku ile karşılanmaktadır. “Tekil iradesinden vazgeçmek bilinç açısından kavram olarak ya da ilkece evrensel iradenin olumlu yanı değildir. Benzer olarak elinde olanlardan ve onlardan yararlanmasından vazgeçmesi de aynı olumsuz anlamı taşır irade ötekinin iradesi olduğundan dolayı oluşan evrensel bilincin kendi eylemi olmaz.”²²¹ Kojeve Hegel’e göre dini düşüncenin gerçek nesnesinin insan olduğunu belirterek her ilahiyatın zorunlu olarak antropoloji olduğunu söyler. Bundan dolayı doğaya oranla aşkın olan tinin olumsuzlayıcı insan eylemi olduğunu iddia eder. Ancak insanın dindar olduğu sürece bunu fark edemeyeceğini tinin kavramını insanın dışında ve eyleminden bağımsız olarak var olmuş bir varlık olarak kendinden dışsallaştırdığını ifade eder.²²²

Mutsuz bilinç iç çelişkilerinden kurtulmak için kendisini aracının telkinlerine bıraksa bile bu durum tam anlamı ile evrensel ile bireysel birliği anlamına gelmemektedir. Her durumda değişmez tarafından bireysel, bireysel bilincinde olumsuzlanmaktadır. Ancak dindarlık, köle bilinci, efendilik ve mutsuz bilinç serüveni ‘ben’in ve ‘öteki’nin nesnel bir tasavvur sistemi içerisinde görüldüğü anlamına gelmektedir. Daha önce Sartre’dan alıntı ile iki bilincin ayrılığı görüşünü dayanak kabul edersek ‘ben’ ve ‘öteki’ bir tasavvur sistemine indirgemeye direnç göstermektedir. Çünkü bilinçler arasındaki mesafe ‘öteki’ hakkında yargıda bulunan ‘ben’in yargılarını fenomenlere dayandırır dahi ortadan kalkmış değildir. Bu mesafe bilen öznenin bir başka özneyi sınırlandırmasına direnç göstermektedir. Sartre bu sorunun idealist düşünce tarafından “üçüncü adam” konumlanması ile aşılmaya çalışıldığını ifade etmektedir. “Ben, başkasını onun deneyim alanı içerisinde kuran kişiyim. Bu halde başkası benim için bir imgeden başkası olamaz. Yalnızca bir tanık hem benim hem de başkasının dışındaki bir tanık imgeyi modeli ile kıyaslayabilir ve

²²⁰ Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 28.

²²¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görünüşü*, s. 97.

²²² Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 30.

imgenin doğru olup olmadığına karar verebilir. Bu tanığın varlığın ekstatik birliği içinde hem burada, benim içsel olumsuzlanmam olarak benim üzerimde, hem de orada, başkasının içsel olumsuzlanması olarak başkasının üzerinde olması gerekir.”²²³ Öteki bizim için zaman-mekan içerisinde ortaya çıktığından dolayı ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki ayırım da rasyonel veya ideal bir mekan olmaktadır.

Bilinç kendisini değişmez tarafından belirlenen olarak tanımladığında kendisi ve evrensel olan arasındaki birliğin de bilincindedir. Bilincin kendi yabancılaşmasını ve mutsuzluğunu aşmak için tasarladığı bu yapı bilincin aklın evrenselliği ile rahip vasıtası ile kurduğu bir ilişki olacaktır. “Aşknlık kategorisinin bu yolla doğuşu, sonunda insanın kendi eylemi sayesinde gerçek aşknlığı kendisinin temsil ettiğinin bilincine varmasıyla sonuçlanacaktır. Ama bu bilince ulaşılmaya kadar kültür uzun bir ‘teolojik’ döneme girmiş bulunmaktadır.”²²⁴ Bilinç artık akli düzenin kavramsal yapısı ile ilişki kurulabileceğini deneyimlemiş ve mutsuz bilinç aşamasını Hegel’in deyimi ile aşmıştır. “Bilinç açısından kendi akli ve kendi bireyselliği içerisinde kendisinin gerçekliğini fark eder. Bilinç, tekil bilincin asıl öz olduğunu fark eden düşüncede kendisini görmektedir. Mutsuz bilinç açısından bu öz kendisinin öte yanıdır. Tüm bu hareket içerisinde bilinç evrensel ile birliğini görmüştür.”²²⁵

Kölelik ve efendiliğin aşılması daha önce de belirttiğimiz üzere mantıksal planda tikelle tümel ayırımının ortadan kalktığı bir evrensellik anlamına gelmektedir.²²⁶ Bu sayede özbilinç mutsuz bilinç aşamasından akıl aşamasına geçmektedir. Kojeve bu geçişi “Bu mutsuzluktan kendisini kurtarması ve doyuma yani varlığının gerçekleştirilmiş tamlığına ulaşması için insanın öte dünya fikrini bırakması gerekir. İnsan hakiki ve benzersiz gerçekliğinin bu dünyadaki eylemi olduğunu kabullenmelidir. Bunu kavramak da mutsuz bilinçte doruğa ulaşan kendinin bilincinin insanı olmaktan çıkıp Hegel’e göre ‘dini olmayan’ akıl insanı

²²³ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, ss. 318-319.

²²⁴ Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 60.

²²⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, ss. 97-98.

²²⁶ Bkz. Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s.63 İnsanın birey olarak değerinin, bütün tarafından yani tümelliğin cisimleştiği alan olan devlet tarafından tanınması, kabul edilmesi ve aynı şekilde devletin temsil ettiği tümelliğin her bir birey tarafından tanınması, kabul edilmesi gerçekleşmedikçe, yani kölelik ve efendilik ortadan kalkmadıkça evrensel uzlaşım da insanın bireysel doyumuna da tam olarak gerçekleşmeyecektir. Ayrıca Hegel’in devlet anlayışı için bkz. Hamdi Bravo “Hegel’de Devlet Özgürlük İlişkisi” *FLSF Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 3/2007, ss. 125-144; Hamdi Bravo “Hegel’in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme” *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1, 2004, ss. 153-164.

olmaktır.”²²⁷ şeklinde ifade etmiştir. Ancak Hegel’in bilincin mantıksal ve zorunlu gelişimini anlattığı bu sürecin bir kurgu olduğunu ima ederen Sartre; “Başkası gerçek gibi tasarlanır ama yine de onun benimle olan gerçek münasebetini tasarlayamam, başkasını nesne gibi kurarım ama o yine de görü aracılığıyla verilmiş değildir, başkasını özne gibi ortaya koyarım ama yine de onu düşüncelerimin nesnesi sıfatıyla düşünürüm.”²²⁸ demiştir. Sorun gerçek bir ‘öteki’ ile onun kavranma türü arasındaki ilişki sorunu gibi gözükmemektedir.

2.3. Bilinç ve Özbilinç Halindeki ‘Ben’in ‘Öteki’ İle İlişkisinde Kurgu Sorunu

Hegel’in ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki ilişkiyi ele aldığı *Fenomenoloji*’de ‘ben’ ilkin varlık dünyası olarak cansız dış dünya ile ilişki kurarak onu anlamaya ve kavramaya çalışmış daha sonra kendinin bilincine vararak başka bilinçlerle ilişki kurmuştur. Eser özbilincin gelişimini esas alarak bilincin bilme ve özbilinç olma süreci içerisinde bilincin her evresinde ‘öteki’ ile ilişkisinde karşılaştığı çelişkileri ‘öteki’ni aşarak ancak kendinde onu muhafaza ederek gidermeye çalışmaktadır. Bu anlamda Hyppolite *Fenomenoloji*’yi; “mutlak bilgiye ilerleyişi içindeki insan bilincinin tarihi”²²⁹ olarak tanımlamıştır.

Hegel’in varlığı izah tarzı olarak geliştirdiği diyalektik yapı karşıtlıklardan herhangi birini ya da bilinçten özbilince öznenin yaşadığı sürecin herhangi bir evresini ön plana çıkarmaktan çok bu karşıtlıkların ve çelişkilerin karşılıklı belirlenimi yoluyla sürecin kendisini açıklamaktadır. Süreç içerisinde ne bilinç ne de özbilinç aşamalarında öteki tamamen ortadan kaldırılmamış, ötekilik ya da Hegelci bir tabirle ‘ayrım’ bilince karşıtıyla birlikte bir bütünlük kazandırmıştır. ‘Ben’ ile ‘öteki’ arasındaki ayrımın aşılması ile bu ayrım ortadan kaldırılmamış bir üst seviyede tekrarlanarak gelişim sürecine sonsuz bir mahiyet kazandırmıştır. Bilinç her gelişim aşamasında nesnesini tikel belirlenimleri ile ‘töz olarak’ kavramış ancak bilinç bu tikeli bir özne olarak evrensel içerisinde kavramıştır. Hegel ‘öteki’ne özbilinçten ayrı olarak bağımsız bir gerçeklik tanımadığından dolayı ayrım bütün içerisinde bilincin nesnesi ile ilişkisinde belirlenmektedir. Bumin bu durumu

²²⁷ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 21.

²²⁸ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 316.

²²⁹ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, s. 61

“Aslında insan zamansal ve mekânsal belirlenimleri ile mevcuttur, ama şimdiye kadar kendini hep zaman dışı ve mutlak bir gerçekliğe karşıt olarak kavrayagelmıştır.”²³⁰ şeklinde ifade etmiştir.

Ben’in diyalektik hareketin ilk aşamasını oluşturan duyu sayesinde ben bireysel ve sonlu nesnel dünyasını elde etmektedir. Bu aşamada ‘ben’ pasif bir alıcı ve izleyici konumundadır. Duyu aşamasındaki evrensel çelişkinin aşılabilmesi için ‘ben’ duyu verilerini algıya taşır. Algı duyu aşaması gibi doğrudan olma özelliğinden ziyade daha dolayimli ve dil sayesinde daha toplumsal bir karakter göstermektedir. Algı aşamasındaki karşıtlıklar bilinci içerisinde duyu verilerinin yeniden tasarlanması olarak tanımlayabileceğimiz anlama seviyesine getirmiştir. Ancak anlama da hala daha duyu içerige bağlı durumdadır ve bu sebepten saf ve arı düşünme olarak tanımlanamamaktadır.

Duyusal içeriğinden ve her türlü belirlenimden arındırılmış ‘arı varlık’ düşüncesi yalın, basit ve içerikten yoksun bir kavram olarak oluşmaktadır. Öyle ki tek belirlenimi belirlenimsiz olarak ortaya çıkmaktadır. İçeriksiz ve belirlenimsiz yapısını tekrar varlıkla ilişkiye girerek değiştirecektir. Bu ilişki türünde bilinç öteki ile dolayimsız bir ilişki içerisinde sınırlanmamış başka bir ifade ile dolayimsız ilişkinin çizdiği sınır geçici bir çelişki olarak gösterilmiş bu çelişki sayesinde ‘öteki’ ile dolayım ile bu sınırlılık aşılmıştır. Bu anlamda ben kendi kesinliğini elde etmiş olarak ve öteki ile aşılamaz karşıtlığını esas alarak hareket etmemektedir. Aksine ben bu karşıtlıklar vasıtası ile oluşturulmaktadır.

‘Ben’in yaşadığı karşıtlıklar nesnenin kavramına denk düşmemesi olarak alındığında ‘ben’in ‘öteki’ ile yaşadığı karşıtlık aslında benin kendi iç çelişkisidir. Bu anlamda Hegelci karşıtlık durağan ve uzlaşmaz bir karşıtlık değil karşıtların birbirleri ile ilişki içerisinde bulunduğu sonsuz bir evrensel zemini işaret etmektedir. Hyppolite benin süreç içerisindeki etkisini Hegel’den yaptığı ‘tin kendisini keşfedendir ve doğa sadece tinin kendisini keşfetme sürecidir.’ alıntısı ile özbilincin karşılaştığı nesnenin görülen soyut bir varlık veya algının ‘şey’i olmadığını, özbilincin nesnesini kendisinin bir imgesinde sahiplenebilmesi için yaşamın bütünlüğünün duruş noktasından görülen canlı bir varlık olması gerektiğini ifade etmektedir.²³¹ Bu ifade anlamının parçaları daima dışsal bir ilişki içerisinde kavraması ve bir bütünü ortaya

²³⁰ Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 65.

²³¹ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, s. 44.

koyduğunda bile onu çokluktan ayrı bir kendilik olarak tasarladığı bir uzay zaman sonsuzluğu formunda oluşturduğunun bir eleştirisi olarak okunabilir.

Sonsuz, akla ilk olarak sonlu olmayı çağrıştırmaktadır. Sonsuz kendi karşıtı olan sonluyu dışlayarak kendini belirlemektedir. Bilinç bölümünde de belirttiğimiz üzere kendi karşıtını ya da kendisine göre ‘öteki’ olanı kendi varlığından dışlayan her belirlenim kendisini de ‘öteki’nden mahrum bırakarak kendisini sınırlamış olur. Karşıt belirlenimlerin birliği fikrinden uzak her hangi bir belirlenimi kendi karşıtıdan ayırma eylemi sonsuzu da kendi karşıtı olan sonludan ayırmaktadır. Böyle bir tanımlama Hegel açısından çelişkiden, hareketten ve canlılıktan uzaktır. “Zorunlu ve evrensel olmak, değişmez ve yadsınamaz olmak demektir. Oysa hakikat, değişmez olan, zamansal olmayan, öncesiz, sonrası olan bir bilgi olmakla birlikte belirli bir yerde belirli bir zamanda bilinç tarafından ortaya çıkartılır.”²³² Alıntidan anlaşılacağı üzere zamansal olmayan soyut bir sonsuzluk kavramı daha ileri sürüldüğü anda onunla insan sorunu da kaçınılmaz olarak doğmaktadır. Hegel bu tür sonsuzluk tanımını ‘kötü sonsuzluk’ olarak tanımlamaktadır. Hyppolite bu ayrımı; “Hegel sonsuzu bilginin ötesindeymiş gibi kavramaz; sonsuz, sonlu karşıtlıkların ötesinde değildir, tersine bunlar sonsuz olarak kavranır.”²³³ şeklinde izah etmiştir.

Sonlu tarafından sınırlanmış bir sonsuzun yine de sonsuz olarak tasarlanmasını eleştiren Hegel düşüncesinde sonsuzu bir süreç olarak tasarlamaktadır. Bilinç ve özbilinç süreçlerinden anlaşıldığı üzere sadece sonlu belirlenimlerin olduğu nesne ve olay dünyası bulunmamaktadır. Tüm bu süreçlerin betimlenmesi ya da gözlenmesi sonucu bu süreçleri belirlemeyi sağlayan bir zemin olarak evrensel ve sonsuz bir süreçten bahsedilebilir. “Hegel düşüncesinin özgünlüğü yaşam kavramında değil ‘sonlu belirlenimler’in ‘ayrısız olan’da kapsanmasına olanak tanıyan bir diyalektik yoluyla yaşamı kavramsallaştırmaya dair felsefi girişimde bulunur.”²³⁴ Alıntidan da anlaşılacağı üzere bu sonsuzluk sayısal –uzay zamanda tanımlanan niceliksel- bir sonsuzluk da değildir. Öznenin kendi bilinci ile eşlik ettiği bir değişim ve dönüşüm hadisesi olarak canlı ve yaşayan bir sonsuzluk anlayışıdır.

Yukarıda değindiğimiz ‘kötü sonsuz’ tanımına karşıt olarak Hegel düşüncesi soyut ve sadece özne tarafından belirlenen tek yanlı sonsuz anlayışının yanında

²³² Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 69.

²³³ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, s. 46-47.

²³⁴ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, s. 46.

sonluyu da kendi içerisinde barındırır ya da Hegelci bir tabirle onu ortadan kaldırarak içerir. Bu anlamda ‘kötü sonsuz’ mutlak ayrımların olduğu bir düşünce dünyasında tasarlanan sonsuzdur. Süreç olarak sonsuzluk ise ayrımları yaşamın da içinde bulunduğu bir bütünlükte birleştirir ve ayrımları birbirlerinin dinamik bütünlüğünde belirler. “Hegelci felsefe herhangi bir aşkınlık kavramını kabul etmez; o içkinlik zemininde kalma ve ondan ayrılmamaya dair kesin bir felsefi uğraştır. Hiçbir kendinde şey ve hiçbir aşkınlık yoktur. Ama aynı zamanda sonlu beşeri düşünce kendi sonluluğuna da sıkışıp kalmaz, kendisini aşar ve açığa çıkardığı şey de varlığın kendisidir.”²³⁵ Hyppolite’nin bu yorumu aynı zamanda Hegel’in düşüncesinde her şeyin bir bütün şeklinde tasarlandığını da göstermektedir.

Hegel ‘öteki’ sorununu ele alırken de bütünü esas almaktadır, başka bir deyişle bütünün bakış açısına yerleşmektedir. Öyle ki köle efendi diyalogu ile başlayan ve çeşitli uğraklarla devam eden bilinçlerin ilişkisinde Hegel’in bakış açısı sanki hiçbir tikel bilince yerleşmeyen mekansız mutlak bir bilincin sözcülüğünü yapmaktadır. Mutlak bu uğraklar vasıtası ile gerçekleştirilecek bir şey olmasının yanında gizli ve kendine yabancı dahi olsa oradadır ve süreç içerisinde orada olduğunu Hegelci varlık-mantık ilişkisi içerisinde hissettirmektedir. Bu anlamda bilincin kendi serüveni içerisindeki bütün uğraklar bilincin ve mutlağın kendisinden kaynaklı uğraklardır ve mutlak bilincin hem nesne ile hem ‘öteki’ bilinç ile dolayımını sağlayan hareket ettirici güçtür. Düşünce tarihi tikel çoğulluklardan bütüne veya mutlağa doğru seyreden bir serüven olarak da okunabilir. Ancak Hegel düşüncesinde mutlağın görüntüsünün her aşamada kendini açık seçik göstermesi onun varlığın ilk aşamasından beri verili olarak bulunmasından dolayıdır. Bu anlamda Hegel’in bakış açısı kendisinin bilincinden ziyade mutlağın bilincidir. Başka bir deyişle mutlağı görebilecek şekilde yetkinleşmiş bilinçtir. Bu anlamda ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki içsellik probleminin aşılması, aslında mutlağın her uğrakta kendini göstermesi ile böyle bir problemin hiç olmaması ile izah edilebilir. Bu anlamda Hegel ‘ben’ ve ‘öteki’ bilincinin birbirleri ile olan ilişkisini incelikle ve ayrıntıları ile izah ederken kendi bilincinin öteki bilinçlerle olan ilişkisini konu edinmektedir.

‘Ben’ ve ‘öteki’ arasındaki ilişki Hegel’de kendi ve ötekinin bilinci zemininde değil iki öteki bilinç arasındaki ilişkinin mutlakla olan ilişkisi zemininde kritik edilmesidir. Her ne kadar bilincin kendisi ile özdeşliği bilinçlerin başkalarını işaret

²³⁵ Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, s. 210.

etse bile mutlağın bakış açısından bütün bilinçler mantıki nesnelere olmaları hasebi ile eşittirler. Bu durum 'ben' ve 'öteki' ilişkisini bilincin kendi varlığına yerleşerek, bilincin kendi varlığından hareketle ortaya koyulması gerekliliğini doğurmaktadır.

Doğal olarak bilinç kendisini mutlak bilgiye doğru hareket ettirici faaliyetlerde bulunabilir. Ancak mutlak ve mutlak bilgi hakkında bilincin tecrübeleri bilinci, 'ben'i ve 'öteki'ni bütün olarak görebileceği bir konuma yerleştirmek için yeterli veri sunmamaktadır. Her ne kadar mutlak idealizm ve idealist mistifikasyon eleştirilerine maruz kalsa dahi Hegel idealizm sınırları içerisinde bilinç ve varlık, bilinç ve öteki bilinç sorununu insanın gerçekleştirdiği tecrübeler ve bu tecrübelerin gözlemi vasıtası ile yaşamın kendisinden hakikatin ya da özlerin çıkarılması çabası ile kendisinden önceki düşünce çalışmalarından önemli bir farkı ortaya koymaktadır. Bu anlamı ile ne 'ben' ne 'öteki' ne de 'mutlak' bu ilişkide merkezi bir konum edinmemektedir.

2.4. Hegel'de Benlik ve Özbenlik Anlayışının 'Öteki' İle İlişki Açısından Kritiği

Kuşkusuz Hegel Avrupa coğrafyasında köklü değişimlerin gerçekleştiği bir çağda yaşamıştır. Fransız ihtilali ile aydınlanma düşüncesi, yurttaş kavramı tüm Avrupa toplumlarını etkilemiştir. Almanlar Fransa'nın etkisini sadece ihtilalin ürettiği fikirler ile hissetmemiş aynı zamanda Napolyon'un askeri etkisini de hissetmişlerdir. İhtilal sonrası birçok hakka sahip olan halkların gerçekten bir aydınlanma yaşayıp yaşamadığını Hegel'in ne ölçüde düşündüğünü tespit etmek biraz güçtür. Ancak ister Fransız ihtilali ile ister Luther hareketi ile başlatalım Hegel'in çabası yaşanan bu tarihi olayların nasıl bir zeminde anlaşılması gerektiğinin tespiti olarak okunabilir.

Çalışmamızın bu bölümünde Hegel'in *Fenomenoloji*'de özellikle de çalışmamızın içeriğini oluşturan bilinç ve özbilinç bölümlerinde özne ve onun nesnesi arasındaki ilişkiyi özne veya nesneyi merkeze almadan yorumlamaya çalışacağız. *Fenomenoloji*'nin önceden ele aldığımız bölümleri ve bu bölümlerdeki momentlerin özne-nesne birliğine giden yolda bize bir özne bırakmaktalar mı? Benlik ve özbenlik bölümleri özneyi merkezden çıkarma olarak yorumlanabilir mi? Özne eğer bu süreçte merkezde değil ise öznenin varlığı ve özgürlüğü gibi sorunlara nasıl bir çözümleme getirilmiştir. Zira Avrupa düşüncesine etkisi yadsınamaz olan

Hegel'in nasıl bir ben-öteki kurgusuna sahip olduğu günümüzde de Avrupa merkezliği, küreselleşme ve tek kültürlülük gibi tartışma alanlarında bize öngörü kazandıracaktır.

'Ben' ve 'öteki'nin merkeze alınmadığı bir yaklaşım *Fenomenoloji*'nin genel stratejisi hakkında bazı ön kabulleri de içermektedir. Pinkard Hegel'in biyografisini anlattığı çalışmasında *Fenomenoloji*'ye koyacağı başlık hakkında kararsız kaldığını aklında "Bilincin Deneyiminin Bilimi" olduğunu ifade eder.²³⁶ Bilincin deneyimi varlığın nesneden ve öznenen kopuk bir varlığının olamayacağını da ima etmektedir. Martin Jay Adorno'nun Hegelci deneyim kavramını izah ederken deneyimi "Bilincin kendi üzerinde –bilgisi kadar nesnesi üzerinde de- uyguladığı diyalektik hareket sonucunda bilinçte yeni, gerçek nesne ortaya çıktığı ölçüde tam da deneyim denen şeydir."²³⁷ şeklinde ifade etmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere deneyim Hegel açısından efendi ile kölenin ilişkisinde ortaya çıktığı hali ile öznel tinlerin karşılıklı olarak birbirlerini koşullandırmaları ve birbirlerine bağımlılıklarında ortaya çıkar. Jay'in ifadesi ile "Hegel için deneyim mutlak hakikati canlandıran çelişkiyle ilgilidir."²³⁸

Bu ifade doğrudan Mutlak ile Tin arasındaki ilişkiye başka bir deyişle Tin'in deneyiminin çelişkinin ne olup olmadığına gönderme yapmaktadır. Bu durum mutlak açısından ele alındığında –ki böyle bir ele alış Hegel'i idealist bir düşünür olarak kabul etme anlayışını da beraberinde getirmektedir- mutlağın tinsel ve maddi olanın doğasına dönük ayrımları da içermektedir.

Bu aşamada Hegel'in felsefeye yüklediği görevi hatırlamamız yerinde olacaktır. O'na göre felsefenin başlıca görevi maddi dünyanın olumsuzluğu ve karmaşıklığını kavramın (begriff) düzenleyici birliği altına sokmaktır.²³⁹ Zira minervanın baykuşu ve tarihteki büyük karakterlerin (Hegel'in ifadesi ile Napolyon'un) bilinçsizce adeta mutlağın bir kuklası olarak yaptıklarının analizi de aynı amaca hizmet etmektedir. Hegel'in felsefeye yüklediği bu görevden anlaşılacaktır ki Hegel Tin'in mutlağın kendi içsel hareket tarzını kavrayabileceğini ve kavramın altına yerleştirebileceğini düşünmektedir.

²³⁶ Terry Pinkard, *Hegel*, çev. Mehmet Barış Albayrak, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2017, s. 197.

²³⁷ Martin Jay, *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*, çev. Barış Engin Aksoy, Metis Yayınları, İstanbul 2012, s. 429.

²³⁸ Martin Jay, *Deneyim Şarkıları*, s. 432.

²³⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 11.

Bu iddia Hegel'den önce aşılmaya çalışılan karşıtlıkların Hegel tarafından tekrardan aşılmaya çalışılması olarak düşünülebilir. Hegel'in bu karşıtlığı aşma çabasına değinmeden önce kısaca Hegel'den önceki düşünörlere değinmek gerekmektedir. Descartes'ın rasyonalizm çabaları ile başlatabileceğimiz bu süreç, ampirizm ve Kant idealizmi ile devam etmiştir. Kenny'e göre Descartes'ın cogito'su geleneğin getirdiklerinden, inançlardan, insan bedeninin eksikliklerinden kaynaklanan yanıltıcı durumlardan uzaklaşan öz kesinliğe (self certainty)²⁴⁰ ulaşma çabasıdır.

Maddi nesnelere kesinliğine ulaşmak için Descartes matematik verilerin güvenliğini kullanmıştır. Bu anlamda kesin bilgi cisimlerin uzayda kapladıkları yer ve hareketin matematiksel doğrulaması ile elde edilmektedir. "Descartes maddi nesnelere bilgisini kesin olarak ortaya sermek için matematiğin artan itibarına başvurmuştur."²⁴¹ Descartes'ın kuşkuyla esas alan matematiksel doğrulama yöntemi tündengelimsel soyutlamalar elde etmektedir. Bu soyutlamalar doğal olarak matematiksel olarak doğrulanabiliyor olsa da hakikate dair zihinsel soyutlamalar olarak kalmaktadır.

Locke, Hobbes gibi ampiristler ise bu sorunu aşmak için gündelik yaşantı içerisindeki duyu deneyiminden hareket etmişlerdir. Ancak Locke örneğinde görebileceğimiz gibi zihnin boş bir levha 'tabula rasa' oluşu ve deneyimin idelerinin buraya kaydedilişi deneyimi algılama ile zihinsel faaliyetleri iç içe geçirmektedir. Başka bir deyişle deneyimden kaynaklanan ideler sorunu bir süre sonra zihinsel faaliyet sorunu olarak görmeye sebep olmaktadır. Dış dünyanın bilgisini vermesi beklenen zihni faaliyetleri deneyimin maddi yönünden ayırmaktadır. Öyle ki deneyimin içe bakan yönü zihinsel faaliyetleri, dışa bakan yönü maddi koşulları nitelemektedir. Jay'in deyimi ile "Eğer zihin içindeki her şey deneyimse ve zihindeki her şey deneyimden kaynaklanıyorsa deneyim zihin içeriği yerine kullanılan bir sözcük haline gelir ve pek bir şey açıklamaz."²⁴²

Sorunu bu şekilde dile getirmek Kant'ın çabalarını daha anlamlı hale getirmektedir. Kant açısından deney gündelik tecrübeden yola çıkarak zorunlu evrensel kavramları sağlamalıdır. Başka bir deyişle deney evrensel ve zorunlu

²⁴⁰ Anthony Kenny, *Modern Felsefenin Yükselişi*, C.3, çev. Volkan Uzundaş, Küre Yayınları, İstanbul 2017, s. 48.

²⁴¹ Martin Jay, *Deneyim Şarkıları*, s. 55.

²⁴² Martin Jay, *Deneyim Şarkıları*, s. 84.

kavramlarla duyumun sağladığı içerikler arasında körü vazifesi görmektedir. Yorumlarımız tutarlı ise gündelik tecrübelerin yol açtığı durumlar ile zorunlu, evrensel kavramlar arasındaki ilişkinin açığa çıkartılması gerekmektedir. Kant kavramlar ve deneyimler arasındaki ikiliği –ki bu ikilik beraberinde bir çok ikiliği getirmektedir- “Arı anlık kavramlarını deneyimden türetme ve böylece onlara salt göröl bir köken yükleme çabaları bütünüyle boşuna ve yararsızdır.”²⁴³ şeklinde ifade etmiştir.

Descartes’dan Kant’a ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki ayrımın aşılması çabası Hegel düşüncesinde ‘ben’ ve ‘öteki’ problemini ifade etmek açısından kritik öneme sahiptir. Zira *Fenomenoloji* Tin’in dünya ile ilişkisi sonucunda mutlağı kavraması, Hegelci terminoloji ile ifade edersek nesnenin düşünce olması, düşüncenin nesne olması olarak görölmektedir.

Tin’in mutlağı tecrübe etme süreci acaba ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki ayrımın kalkması olarak görülebilir mi? Başka bir deyişle gerçeğin rasyonel, rasyonel olanın gerçek olduğu anlayışı acaba indirgemeci bir tasarım mı? Karşıt açıdan bu diyalektik Hegel’e kadar gelen çabaların başaramadığı birliği dolayımı olarak sağlamakta mıdır? Tüm bu sorular ‘ben’ ve ‘öteki’ ilişkisinin diyalektik bir okumasının ‘ben’ ve ‘öteki’ arasında kurduğu ilişkinin yapısını kritik etme imkanı sağlamaktadır.

Duyu kesinliği, algı ve anlama bölümlerinde ‘ben’in deneyiminin iç sezgiye dayalı saf mantıki bir süreç olmadığına değinmiştik. Ben’in yaşadığı tecrübe dış dünyadan yalıtılmış bir metafiziğe karşılık gelmediği gibi dolaysız duyu algısına da karşılık gelmemektedir. Anderson, Hegel’de deneyimin Tin’in düşünsel olgunlaşmasına ve kendini bilimsel olarak kavramasına denk geldiğini ifade eder.²⁴⁴ Bu anlamda gerçekleşme ya da maddi gerçeklik ideanın ve fikirlerin etkisiyle oluşmamaktadır tersine ideanın rasyonel mantıki yapısına göre kendini gerçekleştirilmektedir.

Öznel tin bu ilkeyi tecrübeye ortaya çıkarabildiği ölçüde nesnelleşebilmektedir. Vico’nun ‘verum factum’²⁴⁵ kavramı üzerinden değerlendirirsek hakikat gözlemle

²⁴³ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2015, s. 111.

²⁴⁴ Perry Anderson, *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*, çev. Simten Coşar, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 392.

²⁴⁵ Descartes’in cogito’suna bir eleştiri anlamında Vico’nun öne sürdüğü bu kavram gerçek olan yapılandır şeklinde tercüme edilebilir. İnsanın sadece kendi yatığını bilebileceğini öne süren bu kavram hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Talip Kabadayı, “Giambattista Vico: Eğitim ve Bilim”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 23/2017, ss. 219-232.

değil eylemle doğrulanabilir olmaktadır. Eylemin bir fenomen olarak analizi de hakikatin kavrama dönüşmesi çabasıdır. Hegel düşüncesinde deneyimin bu konumu idenin, aklın ayrıcalıklı bir konumu olduğunu ima etmektedir. Bu durumu Hegel insanın uzun süren mücadelesi sayesinde kendisini diğer canlılardan ayıran şeyi yani aklını kazanmasıdır²⁴⁶ şeklinde belirtmiştir. Ancak biri somut diğeri soyut iki farklı dünyanın birbirlerine indirgendiği gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır.²⁴⁷ Bir yanda mutlağın mükemmelliği ve iç uyumu varken diğeri yanda tinin tarihsel ve toplumsal çelişkileri ve parçalanmışlığı bulunmaktadır. Bu çelişki *Fenomenoloji*'de bilinç ve özbilinç bölümlerinde kendisini göstermektedir. Duyu kesinliği, algı ve anlama bölümlerinden oluşan bilinç biçimleri mutlak karşısında her seferinde kendisine dönmek zorunda kalmaktadır. Özbilinç bölümünde ise tarihsel ve toplumsal çatışmalar, üretim, emek, din unsurlarının açığa çıktığı bölümdür. Başka bir deyişle *Fenomenoloji*'de bilinç bölümü toplumsal yaşama ulaşamamış bir nevi tarih öncesi ya da tarih dışı unsur durumundayken özbilinç bölümü medeniyetin din, ahlak, hukuk, iktidar özgürlük gibi bir çok unsurunu içinde barındırmaktadır. Ancak biz *Fenomenoloji*'de bilinçten özbilince nasıl geçildiğini takip etmek imkanından yoksun bulunmaktayız. Başka bir deyişle nasıl oluyor da tarih öncesi dolaylımsız yapı birden tarihi ve tarihin içerisindeki bütün canlı yapıları oluşturan özbilince dönüşüyor. "Bilinçten özbilince, belirlenimsizlik ve ayrımsızlıktan belirlenme ve dolayına daha geniş bir ifade ile tarih öncesinden tarihe geçişle ilgili mantıksal bir kavram bulunmamaktadır."²⁴⁸

Bilinç bölümü kendi içerisinde mutlakla olan ilişkisinde devamlı kendisine geri dönmektedir. Somutlaştırmak gerekirse duyu kesinliğinde Hegel bilgi ve nesnesi arasındaki ilişkiyi incelerken "Özsel olması gereken nesne şimdi özsel olmayandır. Çünkü nesnenin dönüşmüş olduğu evrensel artık duyu kesinliği için nesnenin özsel olarak olması gereken türde bir şey değildir, tersine kesinlik şimdi karşıt ögede yani daha önce özsel olmayan öge olan bilgide bulunur. Duyu pekinliği nesneden sürülmüş olsa da ortadan kalkmış değildir. Ben'e geri itilmiştir."²⁴⁹ demektedir.

Duyu kesinliği varlığın içeriğinin oluşmadığı durumu ifade etmektedir. Bilinç bu durumda gördüklerine isimler verir. Hegel bu aşamayı 'bu' ve 'şu' zamirleri ile

²⁴⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 130.

²⁴⁷ Mark Poster, "Hegel Ronansı: Felsefi Bir Antropolojiye Doğru", *Hegel Pariste*, Ed.Sadık Erol Er, Otonom Yayıncılık, İstanbul 2006, ss. 11-43.

²⁴⁸ Mark Poster, "Hegel Ronansı: Felsefi Bir Antropolojiye Doğru", *Hegel Pariste*, s. 12.

²⁴⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 70.

isimlendirmiştir. Bilinç duyusal kesinlik adına şimdide var olan evrensel yönelmektedir. Başka bir evrensel yöneldiğinde gerçeklik değişmektedir.²⁵⁰ Bu durum yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere “özel olması gereken nesnenin özel olmaması durumu” işaret etmektedir. Başka bir deyişle duyu kesinliğine dayanan önermeler evrensel bağlamları ifade etmekten uzak görüntülere ilişkin biçimsel ifadelerdir.

Bilincin bu ilk aşaması biçimsel ve geçici duyu algıları anlamının varlığı soyut ve biçimsel şekilde izlemesi dışında bilincin nasıl hareket etmesi hakkında hiçbir somut veri barındırmamaktadır. Kant’da olduğu gibi aklın kendisini kurduğu, felsefi düzeye zemin olabilecek ayrıcalıklı bir kavram yapısı Hegel’de bulunmamaktadır. Jameson “mutlak tin nasıl bir hükümdarlığı olursa olsun bunu baştan varsaymayacaktır.”²⁵¹ demiştir. Bir handicap olarak görülen bu belirsizlik ya da başlangıçsızlık deneyim ve bilinç arasında kesin bir ayrımı öngörmemesi açısından kayda değerdir. Deneyimi biçimsel olarak da olsa mümkün kılan ancak deneyimden bağımsız bir zemin ön görülmemiştir. Başka bir ifade ile ‘ben’ ve ‘ben’in temellendirdiği deneyim dünyası arasında bulanık bir karşıtlık varsayılmaktadır. Hegel tine yüklediği çelişkilerde ve bu çelişkileri aşma sürecinde tine kendi zihinsel etkinliğinde hazır bulunan bir yetiden çok öznel arası bir çatışma ya da tanınma sürecinde, tinin gelişim sürecinde, nesnelleşen mutlakta görmüştür.

Fenomenoloji öznel arası bu çatışmayı iki zeminde aynı anda ele almıştır. Bu zeminler tin’in doğayla ve tarihle olan ilişkisidir. Köle efendi ilişkisinden mutsuz bilince evrilen süreçte doğa ve tarih iç içe geçmiştir. Anderson tarih tinin yalnızca bir yüzüdür, diğer yüzünü de doğa oluşturmaktadır. İkisi arasındaki ayrımın kalkması bir son değil bir sonuç olarak tasavvur edilmektedir²⁵² diyerek tin’in doğa ve tarihle birlikte ele alınmasını vurgulamıştır. Hegel’in özbilinç tanımında ‘istek’ kavramına yüklediği anlam hem doğa ile kurulan ilişki hem de toplumsal ve tarihsel ilişkileri açıklama işlevi görmektedir. Bu anlamda özbilinç bölümünün amacı kendisini doğada ve toplumda bir dizi süreç ve uğraklardan sonra bulan insan aklının bu serüvenini betimlemektir. Tin her evreden sonra Mutlak karşısında kendisini bütünlüklü olarak belirleyememektedir. Mutlak Tin sürecine kadar tinin eksiklikleri

²⁵⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görünüşü*, s. 70.

²⁵¹ Frederic Jameson, *Hegel Varyasyonları*, Çev. Bülent O. Doğan, İtaki Yayınları, İstanbul 2015, s. 70.

²⁵² Perry Anderson, *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*, s. 392.

diyalektik ortamda görünür hale gelmektedir. Mutlağın da bu süreçteki belirleyiciliği tam olarak ortaya çıkmamaktadır. Zira mutlak da bu süreç içerisinde kendini açmakta ve somutlaşmaktadır. Başka bir deyişle süreç içerisinde mutlağa ulaşma gayretinde olan tinin de mutlağın da bu süreci temsil etmesi, süreç hakkında bilgi otoritesi olması gibi bir durum söz konusu değildir.

Bu müphemlik bir eleştiri konusu olarak ele alınabilir. Ancak Hegel'in mutlağın veya tinin sürecin başından belirlendiği bir sistem kurma iddiası yoktur. Schelling'e yaptığı ve çalışmamızın başında belirttiğimiz "içinde bütün ineklerin kara olduğu gece" benzetmesi böyle bir belirlenimi ifade etmektedir. Mutlağın, tinin bir üçüncü unsur olarak da deneyimin süreçte belirleyici unsur olması sürecin canlılığını ve renkliliğini ortadan kaldıran bir durum olarak görülmektedir. Mutlağın konumu Tin'in çelişkileri ile ortaya çıkmaktadır. Bu çelişkiler de kendisini pratik deneyim üzerinden somutlaştırmaktadır. Köle-efendi ilişkisinde kendisini görünür kılan bu üçlü yapı toplumsal hayatın organize olduğu hemen her alanda kendisini hissettirmektedir. Yorumlarımız tutarlı ise mutlak, tin ve deneyim olarak isimlendirebileceğimiz üçlemelerden biri daha karşımıza çıkmaktadır. Üçlü yapının karakteristik özelliği hepsinin sürecin merkezine yerleştirilme çabalarına direnç göstermesi ve üçünün de sürecin başında değil sürecin sonunda bir projeksiyon olarak kendini göstermesidir. Yorumumuz Ricoeur'ün 'merkez dışı özne'²⁵³ yaklaşımından faydalanarak açıklanabilir.

Tin hem kendisinin, hem tecrübenin hem de mutlağın başkalığı ile yüzleşerek süreçte merkez dışı bir konumda bulunmaktadır. Tin tecrübeden önce tecrübede somutlaşan mutlak tarafından, hem de tecrübe esnasında tecrübe dünyası tarafından merkezin dışına itilmektedir. 'Ben'in dışında olan ve tecrübe edilmeyi bekleyen bir dünya ile karşılaşmak 'öteki' konumunda olan yabancı bir söylemle karşılaşmak anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle 'ben' tecrübenin kaynağını oluşturmamaktadır. Vico'nun verum factum tanımına atıfla ben kendi ürünü olmayan ona dışarıdan sunulan ve dolayısıyla kavram altına yerleştiremediği bir 'öteki' ile yüzleşir. Bu durum tecrübede somutlaşan mutlağın konuşması ile tinin bütünü kavrayamama hadisesinin tecrübe edilmesi ve diyalektik 'öteki'nin ortaya çıkması anına denk gelmektedir. Ricoeur'ün ifadesi ile "bir sözü karşıladığımda efendisi

²⁵³ Metin, yorum ve okuyucu arasında kurduğu ilişki sayesinde merkeze yerleşme olasılığı olmayan öznenin tanımlandığı merkez dışı özne kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Selami Varlık, "Ricoeur'ün Hermenötiğinde Merkez Dışı Özne", *Kaygı*, 24/2015, ss. 2-19.

olmadığım yeni bir durum oluşur. Üstünlüğüm bu merkez dışılık tarafından sorgulanır. Artık merkezde değilim başkası konuşur.”²⁵⁴ Tin ile mutlak arasındaki ilişkide tinin merkez dışına itilişi mutlağın nesnelleşmesinin önceliğinden kaynaklanmaktadır.

Benzer şekilde mutlak deneyim sayesinde somutlaştığı müddetçe kendisini açabilmekte bu anlamda tinin kendisini aşma süreçlerinde var olabildiği için sürecin merkezinde bulunmamaktadır. Başka bir deyişle deneyim tarihsel bir varlık olarak tinin tecrübe alanına dahil olmaktadır. Deneyimin tarihselliği ‘ben’ ve ‘öteki’ deneyiminden önce gelmekte ve onun zeminini oluşturmaktadır. “Bu aidiyet biçimi özne ile nesnel arasındaki ilişkiden önce gelir ve uygunluk veya ampirik doğrulama olarak algılanan hakikat fikrine karşı çıkar.”²⁵⁵ Dolayısıyla tecrübenin ortaya çıkarmak, açığa çıkarmak gibi bir işlevi vardır. Bu işlev vasıtasıyla tin tecrübe vasıtasıyla mutlakla kurduğu ilişkiyi farklı şekillerde tecrübe eder. Tecrübenin açığa çıkarma işlevi tini öznel kaygılardan ve yargılardan uzaklaştırarak tin ile öznel tin arasında bir mesafenin ve mesafe sayesinde dolayımın oluşma imkanını inşa eder. Tecrübe bu işlevi ile hem tinin öznel yargılarından uzağa konumlanır hem de mutlakla tin arasında bir mesafe oluşmasını sağlar. Bu aşamada tinin tecrübeyi, kendi ürünü olan tecrübeyi kavrayabilmesi ve aşabilmesine olanak sağlayan şey mesafe başka bir deyişle yabancılaşmadır ki yabancılaşma hem tecrübe ile hem de tecrübenin sahibi tinin kendisi iledir.

Hegel sisteminde mutlak kendisini farklı varlık düzeylerinde farklı biçimlerle tecrübe vasıtası ile tine yabancılaştıran ve somutlaştıran somutlaşma sonucu da akılsallaşan ya da tinselleşen bir süreç olarak tanımlanabilir. “Akılsal olanın edimselliği ve edimsel olanın akılsallığı, doğada bilinçsiz ve kör bir zorunluluk, tinsel alanda ise tarihsel süreçle gelişen bilinçli ve özgür irade biçiminde bulunur.”²⁵⁶ Orman’ın alıntısını dikkate alırsak Hegel tinin ve mutlağın kendi özneliği ve soyutluğu içinde kapalı bir sistem oluşturmadığını ve bu sistem içinde kendisine ne tinin ne de mutlağın bir güç oluşturmadığını ifade etmektedir. Hem düşüncede hem de varlıkta bulunan ancak ortaya çıkmak için tecrübenin ifşa etme gücüne ihtiyaç duyan mutlak ancak duyulur maddi gerçeklik ve insanlık kültürü içerisinde kendisini göstermektedir.

²⁵⁴ Selami Varlık, “Ricoeur’ün Hermenötiğinde Merkez Dışı Özne”, *Kaygı*, 24/2015, s. 4.

²⁵⁵ Selami Varlık, “Ricoeur’ün Hermenötiğinde Merkez Dışı Özne”, *Kaygı*, 24/2015, s. 6.

²⁵⁶ Enver Orman, *Hegel’in Mutlak İdealizmi*, Belge Yayınları, İstanbul 2018, s. 251.

Tinin ve mutlağın merkeze yerleşmediği ancak merkezle olan ilişkisini de koparmadığı bu süreç kah tecrübenin kah mutlağın kah tinin belirleyici rol üstlendiği bir oyuna benzemektedir. Bu sayede tin ne duyulur gerçekliğe indirgenebilir ne de duyulur gerçeklikten soyutlanabilir olmaktadır. Bu üçlü yapı tinin özgürlüğünü karşıt belirlenimleri birbirine indirgeyen soyut ve ayrımsız bir özdeşliği ortadan kaldırarak sağlamaktadır. Bu anlamı ile Hegel düşüncesi ontolojik ve epistemolojik sorunların yanında politik ve estetik sorunlara da aklın özgürlüğünü tarihsel şartlar altında ön plana çıkaran çözümler sunabilmektedir.

3. İKBAL'DE 'BEN'İN 'ÖTEKİ' İLE İLİŞKİSİ

'Ben' olma hali İktbal'in düşüncesinde kendi iç açılımları ile birlikte her konuyu içerebilecek bir genişliğe sahiptir. Bu anlamda İktbal'in düşünce sistemini 'benlik düşüncesi' olarak adlandırabiliriz.²⁵⁷ İktbal'de olduğu gibi birçok düşünürde de benin konumu ve anlamının soruşturulmasına rastlamaktayız. Sofist düşüncede 'insanın her şeyin ölçüsü' olması, Sokrates'in 'kendini bil' ikazı, Descartes'ın 'düşünüyorum'u, Kant'ın 'transandantal ben'i, İbn Sina'nın 'uçan adam' metaforu düşünce dünyasında benliğin anlamına dair akla gelen örneklerdir. İslam tasavvuf geleneğinde de Hallac'dan Mevlana'ya benlik bir sır olarak inceleme konusu olmuştur. Yunus Emre: "Nitekim ben beni bildüm bu oldı kim Hakk'ı buldum."²⁵⁸ mısralarında insani benin mahiyeti ve kabiliyetlerini ifade etmiştir. Benzer şekilde "Bir ben vardır bende benden içeri"²⁵⁹ mısramda da daha sonraları çağdaş düşüncenin üzerinde önemle durduğu 'iç-ben', 'öz benlik', 'inner self' kavramlarını şiirsel bir dille ifade etmiştir.

Kolaylıkla çoğaltılabilecek bu gibi örnekler benliğin insanın var oluş problemindeki merkezi konumunu göstermektedir. İktbal de kendi felsefesini benlik kavramı merkezinde oluşturmuştur. Benlik O'na göre varlığı tüm farklılığı ve katmanlılığı içinde anlamlandıran, fizik dünya ile olan ilişkisi sayesinde sosyal ve manevi bir dünya kuran varlıktır. Sadece fizik dünya ile ilişki kurmakla kalmaz, bu kurmuş olduğu ilişki sayesinde 'Mutlak Varlık'la da ilişkiye geçerek aşkın bir varlık olma kapasitesine de sahip olur. Ancak O'nun açısından benlik sadece insani bir konu değildir. Tüm varlık ve yaratılış tümüyle bir benlik konusudur. Benliğin konusu içerisine insan, evren, toplum ve Yaratıcı girmektedir.

İktbal'in insani benlik düşüncesinin konumunu belirleyebilmek için ilk olarak O'nun içinde insanın da bulunduğu tüm evreni tanımlamak için kurguladığı benlik düşüncesinin kritik edilmesi gerekmektedir. Bu evren insanın hem çevreyle hem diğer benlerle hem kendi ile hem de 'mutlak ben' olarak Yaratıcı ile ilişkiler

²⁵⁷ Mehmet S. Aydın, "İktbal'in Felsefesinde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29/1, 1987, s. 83.

²⁵⁸ Mustafa Necati Bursalı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, Çelik Yayınevi, İstanbul 1990, s. 246.

²⁵⁹ Bu beyit Mustafa Naci Bursalı'nın hazırladığı *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri* adlı eserinde "Beni sorma bana bende değülem. Suretim boş yürür tondan içeri" (s. 260) şeklinde kayda geçmiştir.

geliştirdiği bir zemin işlevi görmektedir. Bu karşılıklı ilişkiler ağını Taşdelen: “Benlik ve evren arasında karşılıklı alışveriş, karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Onlar birbirlerini tamamlar ve bütünlerler. Evren bir bilincin ürünü olduğu gibi yine bir bilinç ve benlik karşısında gerçek anlamına kavuşur. Bir bilince görünür, kendini bir bilince açar, bir bilinç karşısında var olur.”²⁶⁰ şeklinde ifade etmiştir.

İkbal’in anlayışında ben, varlığın oluşunu ortaya koyan oluş olarak statik anlayıştan oldukça uzaktır. Evrende olan her şey ya da her türlü oluş benliğin araştırılması gereken bir sırrı olarak belirlenmektedir. Benlik ile evren arasında olay ve oluş bağlamında sürekli bir alışveriş, karşılıklı bir etkileşim bulunmaktadır. Başka bir deyişle ben ile evren arasındaki etkileşim bağlamında ortaklaşa bir var oluş süreci tanımlanmaktadır. Taşdelen’in nesir şeklinde ifade ettiği hali ile “Cihan bizim onu görmemizle gelişir ve büyür. O, bir fidandır ki bizim ihtimamımızla neşvü nema bulur. Bu gören ve görünen meselesinin sırrıdır. Her zerrenin gönlünden bir niyaz yükselir; der ki: Ey gören bana bak, beni gör. Bir bakışının feyzi ile beni var et. Bir şeyin zatının kemali var olmaktır, bir gören tarafından görülmektir. Bilgimiz huzurunda bulunup da şuurumuzla aydınlanmamak var olmamak demektir. Cihan bizim tecellilerimizden başka bir şey değildir. Biz olmasak ne renk, ne ses vardır. Sen de cihanın sohbetinde yardım dile ve bakışlarını onun kıvrımları ile terbiye et.”²⁶¹ Alıntidan anlaşılacağı üzere ‘ben’, diğer ‘ben’lerle girdiği ilişki zemininde kendisi var olmakta diğer ‘ben’leri de var etmektedir. ‘Ben’in İkbal tarafından nasıl ve ne şekilde kurgulandığının anlaşılması karşılıklı var oluş sürecinin belirlenebilmesi açısından kritik bir öneme sahiptir. Bu anlamda ‘ben’in diğer ‘ben’lerle ilişkisi sırasında tespit edilen sınır acaba statik ‘ben’ anlayışının getirdiği bir sorun mudur? Başka bir deyişle; ‘Sınır sorunu ya da ‘ben’ler arası ilişki sorunu ‘ben’in var oluşsal tecrübesinde ‘ben’lik tasarımının bir sorununa mı dönüşmektedir?’ sorularını beraberinde getirmektedir. Bu soruların işaret ettiği alanın açılması İkbal’in ‘ben’ anlayışının dayandığı temel düşüncelerle birlikte kritik edilmesini gerektirmektedir.

²⁶⁰ Vefa Taşdelen, “Muhammed İkbal’de Aşkın Ben” *Hece*, 17/193,Ocak 2013, s. 29.

²⁶¹ Vefa Taşdelen, “Muhammed İkbal’de Aşkın Ben” *Hece*, 17/193,Ocak 2013, s. 29.

3.1. Benlik Halindeki ‘Ben’ (Hodi, Ene, Self)

İkbal, evren görüşünü temelde ‘ben’ kavramına dayandırmaktadır.²⁶² Bu anlamda evren hakkında konuşmak, onun içeriği ve anlamını araştırmak ‘ben’in neliğini ve nasıllığını konuşmak anlamına gelmektedir. İkbal’in ‘ben’ fikri ile Eşari atomculuğu arasında yakın bir ilgi kurulagelmiştir.²⁶³ Zira İkbal’e göre evren canlı ve cansız ‘ben’lerden oluşmaktadır. Eşari düşüncesine göre dünya ‘cevher’ olarak adlandırılan bölünemez en küçük zerrelere oluşmaktadır. İkbal de statik Aristocu evren görüşüne karşın cevher anlayışını benimsemiştir. “İkbal, Eşari atomculuğu olarak bilinen fikir akımını Aristotelesçi statik felsefe anlayışına bir başkaldırı olarak görür.”²⁶⁴ Ancak her ne kadar Eşari cevher görüşüne atıfta bulunsa da İkbal cevher görüşünün evrenin süreklilik ve değişim özelliğini yeterince iyi göremediğini İbn Hazm, Whitehead ve döneminin modern fizik anlayışından alıntılar yaparak eleştirmiştir.²⁶⁵ Benliğin gelişimi ve süreç düşüncesi arasındaki ilişkiyi ileride ayrıntıları ile işleyeceğimizden dolayı burada açıklama yapmaktan kaçınıyoruz. Ancak alıntıdan anlaşılacağı üzere İkbal’in ben anlayışı her ne kadar cevher düşüncesine yakın görünse de içinde süreç ve değişimi barındırdığından temel ayrımları da içermektedir.

Eşari atom görüşünü izah ederken İkbal, İbn Hazm’dan alıntı ile Kur’an dilinin yaratma fiili ile yaratılan şey arasında ayırım yapmadığını ifade eder. İbn Hazm’ın ifadesinin yorumunda bizim şey dediğimizin özü itibari ile ‘atomik fiillerin’ (atomic act) toplamı olduğunu ancak bu kavramın zihinde canlandırılmasının zor olduğunu ifade eder.²⁶⁶ İkbal’in İbn Hazm’dan mülhem fiil ile şey arasında bir ayırım gözetilmemesi hadisesini atomik fiiller olarak ifade etmesi varlık ile varlığın var olması iradesi ve isteğini bir olarak düşündüğü anlamına gelmektedir. Yorumumuz tutarlı ise varlığın var olması iradesi Leibniz’in monadların iç prensibi ile paralellik göstermektedir. Dolayısı ile İkbal’in ben teorisinin anlaşılması Eşari atom düşüncesi ile Leibniz’in monad teorisi ile yakından ilgilidir. Bu bağlamda ilk olarak İslam

²⁶² Veli Urhan, “Leibniz ve İkbal’e Göre Tanrı’nın Kişiliği”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1999, s. 77.

²⁶³ Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 103-104.

²⁶⁴ Mehmet S. Aydın, “Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/1,1986, s. 40; Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 104.

²⁶⁵ Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 68-69.

²⁶⁶ Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 102.

düşüncesindeki atom anlayışını ve İkbâl'in bu atom anlayışına karşı eleştirilerini ele almaya çalışacağız.

3.1.1. Eşari Atom Düşüncesi ve İkbâl'in 'Ben' Anlayışının Kritiği

İkbâl'in deyimi ile statik evren görüşüne alternatif olarak görülen Eşari düşüncesini ele almadan önce Aristo'nun varlık düşüncesine kısaca değinmemiz gerekmektedir. Aristo; “Şimdi biz ilk ilkeleri ve en yüce nedenleri aradığımızı göre varlık olmak bakımından varlığın ilk nedenlerini kavramamız gerekir.”²⁶⁷ diyerek bir şeyi bilmenin onun ilk nedenini bilmek olduğunu ifade etmiştir. Alıntıyı dayanak kabul ederek varlığın çeşitli nedenlerle farklı anlamlara gelebileceğini söyleyebiliriz. Aristo da *Metafizik*'de varlığı ele alırken kah kendisinden önceki düşünürler kah dilin getirdiği anlamlar üzerinden farklı ihtimalleri ele alarak bu ihtimalleri elemeyi bir yöntem olarak benimsemiştir. Kitabında bu durumu birçok yerde “Varlık birçok anlama gelir. Ancak bu anlamların hepsi tek bir belli doğayla ilgilidir.”²⁶⁸ ifadesini kullanarak dile getirmiştir. Bu anlamı ile Aristocu düşünme şekli Parmenidesçi düşünme şeklinin karşısında konumlanmaktadır. Parmenides, varlığı birlik olarak görmekte ve onun nasıl çokluk olarak görüldüğünü anlamaya çalışırken Aristo varlığı çokluk olarak görmüş ancak tek bir doğaya dayanarak bu çokluğu izah etmeye çalışmıştır. Ancak Aristo'nun varlığı tek bir ilke ile izah etme çabası biçim 'eidos', hareket 'kinesis' ve fiil 'energia' kavramları ile birlikte düşünüldüğünde Aristoya yöneltilen durağan ve statik evren eleştirisi tartışmalı hale gelmektedir.

İslam düşüncesinde farklı yaklaşımlar benimsenmekle birlikte varlık görüşün genel anlamı ile öz, cevher, araz, iline kavramları çerçevesinde şekillendirmiştir. Bu yaklaşımlar içerisinde birçok farklılığı barındırsa dahi, genel anlamı ile atom düşüncesi ile ifade edilebilir. Eşari düşüncesinde atom anlayışı evren anlayışının bir sonucudur. Bu anlayışa göre evren anlık arazlarla birlikte bulunan sonlu atomlardan meydana gelmektedir.²⁶⁹ Bu düşüncenin temel unsuru bölünemeyen en küçük parça olarak varlığın izah edilmesine dayanır. “Tabiat ya da alem cisimlerden, cisimler ise atomlardan oluşmuştur. İşte bu noktadan hareketle alemin sonradan oluşu ya da ezeliyeti hakkında hüküm vermek biraz önce bahsedilen atomların karakterlerini ortaya koymaya bağlıdır. Buradan hareketle kelamcılar alemini oluşturan cisimlerin

²⁶⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, ss. 188-189.

²⁶⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s. 190, 297, 304.

²⁶⁹ Ebul Hasan El Eşari, *Makalatül İslamiyyin*, hzr. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019, ss. 428-442.

sonsuz sayıda bölünemeyeceği bilakis bu parçalanmanın artık bir noktada bölünmeyi kabul etmeyen son atomda durması gerektiğini söylemişlerdir.”²⁷⁰ Eşari düşüncesine geçmeden önce Eşari düşüncesini atom görüşüne hazırlayan faktörlerden kısaca söz etmek gerekmektedir.

9. yy’da tercüme faaliyetleri ve fetih hareketleri ile İslam kültürü farklı kültürlerle etkileşime geçmiştir. Bu etkileşim doğuda Hint kültürü batıda daha çok tercüme faaliyetleriyle Yunan kültürü arasında olmuştur. İslam düşüncesindeki atom anlayışı da bu gelişmelere paralel bir şekilde, bu iki kültürden haberdar olarak kendi düşüncesini geliştirme yoluna gitmiştir. “Ancak bize ulaşan bilgilerden ilk defa atom üzerine konuşan ve yazanların Yunanlılar ve Hintliler olduğu anlaşılmaktadır. İslam atomculuğu ise bunları izlemiştir.”²⁷¹

Hint düşüncesinde -vaişeşika (vaisheshika)- evrenin atomlar (en küçük yapı taşı olmasa bile çeşitli büyüklükte olan ancak bölünemeyen birimler) vasıtası ile şekillendiği anlayışı bulunmaktadır.²⁷² Kanada’nın geliştirmiş olduğu vaişeika sisteminde evrenin açıklanması daha ziyade doğa felsefesine ve metafiziğe dayanmaktadır. Kainatın temelinde birliğin değil çokluğun yattığını ifade eden ve çeşitlilik anlamına gelen vaişeşika aslında varlıklar arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri bularak gerçeği tanımaya çalışan bir sistemdir.²⁷³

Ayırım-fark anlamına da gelen “Vaişeşika”, adından da anlaşılacağı üzere, varlıklar arasındaki ayrılıkları ve benzerlikleri bularak gerçeği tanımaya çalışan bir sistemdir. Bu sisteme göre gerçek ne maddedir ne de türlü maddelerin bileşimidir. Maddî olanla olmayan arasındaki ilişkilerin kıyas ve benzetme yoluyla öğrenilmesidir. Bu sistemin temelinde nesnelerin, algılayan zihinden ve birbirlerinden bağımsız olduğu düşüncesi vardır. Felsefî olarak bu doktrin, pluralistik realizm (çoğulcu gerçekçilik) olarak kabul edilebilir. Sistem, etrafımızda bulunan maddî ve manevî varlıkları bu anlayış çerçevesinde kategorize eder. İçinde yaşadığımız evren çok sayıdaki nesnelerin birbiri ile kurdukları karışık ilişkiler ağıdır. Vaişeşika, bu karakterdeki alemin sistematik bir şemasını çizmek ve kişiyi bu

²⁷⁰ Ömer Hacı Akbaba, *Eşari Metafiziği ve Berkeley İdealizminin Karşılaştırılması*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2006, ss. 26-27.

²⁷¹ Çağfer Karadaş, “Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/1, 2004, s. 57.

²⁷² Hamdi Korkman, “Antik Felsefede Psikolojinin Artalanı”, *21. Yüzyıl Eğitim ve Toplum Dergisi*, 5/15, Kış 2016, s. 369.

²⁷³ Ömer Hacı Akbaba, *Eşari Metafiziği ve Berkeley İdealizminin Karşılaştırılması*, s. 17.

yolda aydınlatmak ister.²⁷⁴ Karadaş, vaişesika düşüncesinde Tanrı'nın alemi bu ezeli atomlardan inşa ettiğini, atomların kendi başına hareket edemediğini Tanrı'nın 'karma' kanunlarına uygun olarak emri altındaki atomlarla evreni şekillendirdiğini ifade etmektedir.²⁷⁵

Yunan düşüncesinde atomculuk anlayışının kökeni hakkında farklı yaklaşımlar bulunmasının yanında bu düşüncenin birlikte anıldığı en tanınmış düşünürler Anaksagoras ve Demokritos'tur.²⁷⁶ Aristoteles de atom düşüncesini ifade ederken sıklıkla Demokritos'a atıfta bulunarak atomcu düşünürlerin, karşılığı temel varsayım olarak kabul ederek atomların boşlukta bulunduğunu ifade etmiştir.²⁷⁷ Dolayısıyla atomlar boşlukta varlığın taşıyıcısı görevini üstlenmektedir. Başka bir deyişle varlıkları dışarıdan bir etki olmaksızın bizzat kendi nitelikleridir. Bu durumda atomlar dışarıdan herhangi bir etkiye gereksinim duymadan var olabilmektedirler. Aristoteles'in alıntısından anlaşılacağı üzere atom düşüncesi Antik Yunanda boşluk, doluluk, sınır gibi bazı sorunları da beraberinde getirmiştir. Bunun yanında atomların şekli, sertlik, büyüklük, ilinek gibi farklı ayrışma noktalarının da çıkmasına sebep olmuştur. Çalışmamızın kapsamı açısından bu görüşlerin analizine yer vermekten kaçınarak atom ve boşluk düşüncesinin kendi başına var olan, kendi içinde bütünlüğünü sağlamış olan bir evren düşüncesi olduğunu ifade etmekle yetineceğiz. Varlığın atom ile ve atomun karakterleri ile izah edilmesi bu atomcu düşüncenin tanrı anlayışının olmadığı bir sistem olduğu anlamına gelmez. Demokritos tanrıyı da sistemin içerisine atomlardan oluşan bir varlık olarak yerleştirmektedir. Ancak ileride göreceğimiz üzere Yunan düşüncesindeki tanrı anlayışı İslam düşüncesinde oluşturulan atom anlayışının farklılaşmasının temel ayrımı olarak karşımıza çıkacaktır.

Yunan ve Hint düşüncesinde atom anlayışı, evrenin yapı taşının bölünemeyen temel parçacık olduğu düşüncesinde ortaklaşmaktadır. Atom, bu iki düşünce akımında da kendi başına var olmakta ve Tanrı'yı bir yaratıcıdan çok düzenleyici olarak sistemin içerisine dahil etmektedir. Ancak mutlak kudret sahibi olan Yaratıcı düşüncesine sahip olan İslam anlayışı bu tür bir Tanrı anlayışını kabul

²⁷⁴ Cağfer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/1, 2004, s. 64.

²⁷⁵ Cağfer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/1, 2004, ss. 64-65.

²⁷⁶ John Desmond Bernal, *Modern Öncesi Fizik*, çev. Deniz Yurtören, Tübitak Yayınları, Ankara 1996, s. 87.

²⁷⁷ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babur, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, ss. 27, 107, 109.

etmeyeceğinden dolayı İslam felsefi geleneği ve İslam kelamı atom düşüncesini farklı bir tarzda ele alarak bu düşüncüyü yaratıcı Tanrı anlayışının bir dayanağı ve ispatı olarak kurgulamıştır.

Eşari düşüncesinde cisimler ve genel olarak evren, cevher ve arazlardan oluşmuştur. Arazlar sürekli değişmekte cevherler de arazların varlığına muhtaç durumda bulunmaktadır. Eğer bir cevhere Allah arazı yaratmazsa cevher de varlığını kaybeder. Bu anlamda cevherin sürekli olarak arazların görünüş mekanı olması ve arazsız olamamaları kendi başına bir varlığının olmadığı anlamına gelmektedir. Bu anlamda hem cevher hem de arazlar kendi başlarına var olma gücüne sahip değildir.²⁷⁸ Bu durumda ezeli ve ebedi olanın aksine evren zorunlu olarak anlık arazlarla birlikte bulunan, onlarla birlikte var olan sonlu ve sınırlı atomlardan oluşmaktadır. Alıntıdan anlaşılacağı üzere İslam düşüncesindeki cevher anlayışı Yaratıcı'nın mutlak irade ve gücüne bir sınırlama getirmeme hassasiyeti ile hareket etmekte cevheri de bir nevi ilinek olan arazı ve dolayısı ile hareketi ve eylemi de kendi başına var olmayan yaratmanın bir neticesi olarak görmektedir.²⁷⁹

Eşari atom anlayışı hem hareket noktası hem de sonuçları bakımından özelde Demokritos, genelde Antik Yunan anlayışına dayanan kendi başına var olan ezeli atom anlayışından farklı bir şekilde geliştirilmiştir. “Onlar hem hareket noktası hem de nazari sonuçlar bakımından Antikçağ Grek atomculuğundan bambaşka bir cevher anlayışı ortaya koymuşlar, böylece kendi geleneklerini gerek materyalist atomculuktan, gerekse Aristocu cevher anlayışından tamamen farklı bir mecrada geliştirmişlerdir.”²⁸⁰ Evreni meydana getiren atomlar Yunan atom anlayışının tersine kapalı bir sistem oluşturacak şekilde tasarlanmamıştır. “Kelami düşüncede atomlar hem zihnen hem de zihin dışında anlık arazlara (ilinekler) bağımlılıklarının yanı sıra sertlik, yumuşaklık ve şekil gibi içkin özelliklerden yoksun olmaları, “dış müdahale” olmaksızın kendi başlarına işlev görmelerini yani mekanik hareketlerini imkansız kılmaktadır.”²⁸¹ Evrendeki atomların birbirlerinden ayrı oldukları, üzerlerinde taşıdıkları arazlarla farklılaştıkları, ancak bu farklılaşmanın atomun özünden

²⁷⁸ Ömer Hacı Akbaba, *Eşari Metafiziği ve Berkeley İdealizminin Karşılaştırılması*, s. 27.

²⁷⁹ Kelam düşüncesindeki atom anlayışının kaynağı ve bu düşüncenin üretilme gerekçeleri için bkz. Cafer Karadaş, “Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”, *Marife Dergisi*, 2/2 Güz 2002, ss. 81-100.

²⁸⁰ Orhan Ş. Koloğlu, “İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2, 2007, s. 170.

²⁸¹ Cağfer Karadaş, “Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/1, 2004, s. 68.

kaynaklanmadığı atomda ortaya çıkan arazlardan oluştuğu söylenebilir. “Kısaca söylemek gerekirse kelam atomculuğunda atomlar tek tip olup araz almakla çeşitli sıfatları kazanmaktadırlar.”²⁸²

Eşari atom düşüncesinin bu hassasiyeti aynı zamanda Mutezile'nin ‘kişi eylemlerinin yaratıcısıdır’ ön kabulünün eleştirisi olarak da ortaya çıkmaktadır. Zira İkbâl'in ileride değineceğimiz özgürlük düşüncesi Mutezili anlayışın ‘kişi eylemlerinin yaratıcısıdır’ düşüncesi ile paralellikler arz etmektedir. Bu anlayış İkbâl'in kötülük ve teodise problemine bakışını da yansıtmaktadır. Eşari düşüncesi mutlak güç ve kudret sahibi Yaratıcı anlayışı ile çelişen, kişinin eylemlerinin yaratıcısı olduğu anlayışını atom cevher teorisi ile aşmaya çalışmıştır. İnsanın fiilleri araz konumunda olduğundan bu fiillerin yaratıcısı da Allah'tır. Dolayısıyla insan kendi fiillerinin yaratıcısı değildir anlayışı geliştirilmiştir. Her ne kadar İslam düşüncesinde atom görüşünün Mutezili geleneğe sahip Allaf²⁸³ tarafından oluşturulduğu ifade edilse bile Eşari düşüncesi atom görüşünü alarak mutezilenin ‘kişi eylemlerinin yaratıcısıdır’ görüşünü eleştirmek için kullanmıştır.

Eşari düşüncesi Allah'ın mutlak yaratıcılık gücünü belirlerken insanın fiillerindeki özgürlüğü tanımlayabilmek için ‘kesp teorisi’ni geliştirmiştir. Allah'ın mutlak yaratıcı kudreti neticesinde fiilin yaratıldığı, insanın yaratılmış kudreti vasıtasıyla bu fiili kesp ettiği anlayışına dayanan kesp teorisi sonucunda hem Yaratıcı'nın mutlak kudretine bir sınırlama getirilmemiş hem de insanın fiili özgürlüğü korunmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla fiiller mutlak yaratıcı olan Allah ile irade ve seçim yapan insanın etkilerinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.²⁸⁴

Cebriye ile Mutezile arasında makul bir orta yol tutturmak için üretilmiş olan kesp teorisi de cevher teorisinin bir uzantısı olarak okunabilir. Zira hareket ya da kişinin fiilleri de cevherin arazları olarak mütalaa edilmektedir. Her ne kadar Mutezile'nin ilahi kudreti sınırlayan özgürlük anlayışına karşı mesafeli dursa bile İbn Hazm, atom teorisinin de yaşanan gerçekliğe aykırı olduğunu ifade etmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere kelamın evren anlayışı cevher-araz ikiliği üzerine inşa

²⁸² Cağfer Karadaş, “Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/1, 2004, s. 71.

²⁸³ Metin Yurdağür, “Ebü'l-Hüzeyl El-Allaf”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-huzeyl-el-allaf>; Abdurrahman Bedevi, “Ebü'Hüzeyl EAllaf'ın Dakikü'l Kelam Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11/2, 2013, s. 283.

²⁸⁴ Muhammed Abdulhay, *Eşarilik*, edt. Main Muhammed Şerif, çev. Ahmet Ünsal, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss. 259-260.

edilmiştir. Cisim cevher denilen maddi unsur ile araz denilen niteliklerden oluşmaktadır. Kendi içlerinde cevherin ve arazın tanımı ve anlamı üzerinde farklı ihtilaflar bulunsa bile teorilerin ortak yönü cevherin maddenin bölünmez en küçük parçası olduğudur. Ancak bu düşünce İslam kelamında her ne kadar yaygın bir düşünce olsa bile üzerine itiraz geliştirilmeyen bir fikir değildir. Bu düşünceye muhalefet eden düşünürlerin başında İbn Hazm gelmektedir.

3.1.2. İbn Hazm'ın Atom Düşüncesine Getirdiği İtirazlar

İbn Hazm da evrende ikili bir yapıyı kabul etmektedir. Bu ikili yapıyı izah ederken araz kavramını kullanmış ancak cevher kelimesini kullanmayıp arazın karşısında cisim kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Cismi de 'kendi başına yer tutan ve bir mekan işgal eden varlık' olarak tanımlamıştır.²⁸⁵ İlk bakışta kelam düşüncesinin cevher-araz ayrımını kabul etmiş olarak görünse bile cevher kavramını kullanmaması ve özellikle cisim kavramını kullanması ve cisim için yer kaplama, mekan işgal etme özelliğini vurgulaması İbn Hazm'ın cisim görüşü ile cevher kavramı arasında farklılıklar olduğunu işaret etmektedir. Araz ve cevher düşüncesini uzun bir eleştiriye tabi tutan İbn Hazm sonuç olarak cevher ve cisim kavramlarının birbirlerinin yerine kullanılan kelimeler olduğunu, cisimden farklı bir kategori olarak cevherin kullanılmayacağını ifade etmiştir.²⁸⁶

Bunun yanında en belirgin özelliği bölünemez en küçük parça olmak olan cevherin bu özelliğine de karşı çıkan İbn Hazm uzunca bir analiz sonucunda bölünemez en küçük parça olan cevher kavramının varlığına dair görüşlerin mantıken tutarsız ve gündelik deneyime de aykırı olduğunu ifade etmiştir.²⁸⁷ İbn Hazm'ın cismin bölünmesinin bir sınırının olduğunu reddi beraberinde bazı teorik zorlukları da getirmektedir. Bu zorlukların başta geleni hareket problemidir.

Atom görüşünün en bilinen problemine göre bir madde belirli bir mesafeyi kat ederken sonlu bir alandan geçiyorsa bu hareket gerçekleşebilir. Eğer hareket edilen mesafe sonsuza kadar bölünebilir bir yapıda ise hareketin gerçekleşmesi mantıken imkansız hale gelir. Klasik atom görüşünün en bilinen örneklerinden olan bu örnek görüldüğü üzere hareketin imkanını varlığın sonlu oluşuna bağlamaktadır. Varlığın

²⁸⁵ İbn Hazm, *El Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, İstanbul 2017, ss. 806, 810.

²⁸⁶ İbn Hazm, *El Fasl*, s. 816.

²⁸⁷ İbn Hazm, *El Fasl*, ss. 886-930.

sonlu olması doğal olarak sonlu parçalardan oluşması anlamına geldiğinden varlık bölünemeyen sonlu parçalardan oluşmaktadır.

Her ne kadar Nazzam bu sorunu aşmak için modern fizik anlayışında ilginç yansımaları olan ‘tafra’²⁸⁸ teorisini geliştirmiş olsa dahi İbn Hazm tafra teorisinin de gözlem sonucu ortaya çıkan yadsınamaz gerçekler sonucunda geçerliliğinin olmadığını ifade etmektedir. Uzaktaki bir nesneye bakılırken nesne ile göz arasındaki her şey görülüyorsa herhangi bir nesne görmenin dışında kalmıyorsa bu esnada herhangi bir tafranın, herhangi bir sıçramanın olmadığı açıktır, görüşündedir. İbn Hazm bu örneği hareket için de kullanarak hareket esnasında tafranın, sıçramanın olamayacağını ifade eder. Bunun yanında boyutu olmayan ve bölünemeyen en küçük parçaların birleşerek boyutu olan bir cisim oluşturmasının mantıken yanlış bir çıkarım olduğunu ifade ederek cismin bölünemeyen en küçük parçalardan oluştuğu fikrine itiraz etmiştir.²⁸⁹ Bunun yanında cismin sınırlı ve sonlu olduğunu onun bir yüzeyinin olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁰

İbn Hazm açısından hareket, bir mesafeyi belirli parçalara bölmek değildir. Hareket belirli ölçü birimleri adedince mesafe kat etmektir. Hareketin unsuru olan cisim de mesafe de sonlu şeylerdir. Bu durum da fiili anlamda İbn Hazm’ın gerçek dünyada olan her şeyin sayısal anlamda sonlu ve sınırlı olduğunu kabul ettiği anlamına gelmektedir. İbn Hazm bu durumu; “Her kim bir mekanı kat eder veya bir şeyi yürüyerek ya da adımlayarak (cümleteyn) kat ederse, şüphesiz o nihayeti olmayan bir şeyi kat etmiştir, şeklindeki sözümüzden bize nispet ettikleri her bir şey batıldır, biz onu asla söylemedik. Bilakis o, alanı ve zamanı itibarıyla sonlu olanı kat etmiştir.”²⁹¹ sözü ile ifade etmiştir. Ancak yukarıda belirttiğimiz üzere İbn Hazm bu sınırlılığın gözleme dayalı olarak yüzeysel ve fiziki bir sınırlılık olarak görmekte bunu bölünemez en küçük parça ile izah etmenin soyut bir tanımlama olduğunu söylemektedir. Orhan Ş. Koloğlu İbn Hazm’ın hareket görüşünü; “Cisimlerin tamamı sonlu olup, hepsi sınırlı bir alana/yüzeye (mesâha) sahiptir. Dolayısıyla bu durum hareketin, bir mesafeyi kat etmenin imkânını sağladığı gibi, ortada atomcuların iddia ettiği şekliyle hareketi imkânsız kılacak bir durum da yoktur. Çünkü bir mesafeyi kat eden kimse, kat ettiği mesafeyi parçalara bölmek ve cüzlere

²⁸⁸ Burhan Köroğlu, “Tafra”, TDV İslam Ansiklopedisi, C.39, İstanbul 2010, ss. 371-372.

²⁸⁹ İbn Hazm, *El Fasl*, s. 812.

²⁹⁰ İbn Hazm, *El Fasl*, s. 892.

²⁹¹ İbn Hazm, *El Fasl*, s. 900.

ayırmakla yükümlü değildir, O sadece mil, arşın, karış ya da parmak hesabı açısından sınırlı bir alanı yürümeyle mükelleftir. Tüm bunlar ise açıkça sonu olan şeylerdir. Nitekim İbn Hazm bir genel ilke olarak fiil alanına gelen her şeyin sayısal açıdan sonlu olduğunu söyler. Görüldüğü üzere İbn Hazm, atomcuların ortaya koyduğu, ‘hareketin mümkün olması ancak bölünemeyen cüzlerin varlığına bağlıdır’ şeklinde özetleyebileceğimiz düşünceyi reddetmektedir. O, atomcuların teorik ve soyut olarak ulaştıkları bu düşünceye karşı, pratik ve somut temellere dayalı olarak tepki verir. Çevremizde hareket eden, bir mesafeyi kat eden varlıklar, bu eylemi yaparken kat ettikleri mesafeyi atomlara ayırmak gibi bir düşünce ya da eylem içerisinde değildirler.”²⁹² şeklinde ifade etmiştir.

Bu anlamda İbn Hazm hareketin imkanının teorik alt yapısı üzerinde durmaktan ziyade onun pratik yanına odaklanmaktadır. Ancak cismin sonsuza kadar bölünebilmesinin Yaratıcı’nın kudreti dahilinde olduğunu ifade ederken de bölünebilmenin teorik olarak mümkün olduğunu söyleyerek kendisi teorik bir altyapı kurmaktadır. Özetle ifade etmek gerekirse cisimlerin fiil alanında sonlu olması onların bölünemeyen parçalardan oluştuğu anlamına gelmemektedir. Yaratıcı’nın onları sonsuza kadar bölme kudreti vardır. Yaratıcı’nın cisimleri sonsuza dek bölebilmesi onların fiili dünyada sınırlı bir alana sahip oldukları gerçeği ile çelişmez. Bu anlamı ile İbn Hazm cisimlerin sonlu olması ile onların bölünmeyen en küçük parçalardan oluşmasını birbirlerinden farklı şeyler olarak düşünmekte aralarında zorunlu bir bağ kurulamayacağını söylemektedir. Başka bir deyişle bir cismin sınırının olması onun bölünemeyen parçalardan oluştuğu anlamına gelmemektedir.

İbn Hazm bu görüşünü hareketi açıklarken de kullanmıştır. O ‘hareket ikinci mekanda sükundur’ görüşünü eleştirirken; “sükun bir yerden ayrılmak değil orada kaim olmaktır, orada ikameti olmayan birleşik nakiller olduğuna göre o, naklin olmadığı ikamet dışındadır. Bir mekandan diğerine hareket eden bir varlığın –her ne kadar uğradığı her bir mekanı geçse de- şüphesiz onun ne duran ne de ikamet eden bir varlık olmadığını biliriz.”²⁹³ demiştir. Alıntıda anlaşıldığı üzere İbn Hazm herhangi bir cismin belirli parçalarda anlık olarak durağan olduğu ya da parçaları atlayarak hareket ettiği yönündeki düşünceyi atomik parçaları reddettiği gibi

²⁹² Orhan Ş. Koloğlu, “İbn Hazm’ın Atomculuğu Reddi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2, 2007, s. 175.

²⁹³ İbn Hazm, *El Fasl*, s. 772.

reddetmiştir. Kesintili ve parçalı bir hareketten ziyade evrende sürekliliğin olduğu düşüncesini hem mantıken hem de gözlem sonucuna göre daha makul görmüştür.

İbn Hazm'ın parçalı ve kesintili atomik bir evren düşüncesinden ziyade sürekli bir yapıda evreni tanımlaması O'nun yaratma kavramına yüklediği anlamda da kendisini göstermektedir. O, yaratma eyleminin varlığın var olduğu müddetçe süregeldiğini ifade ederek yaratma eyleminde de herhangi bir kesinti ve sonun varlık var olduğu müddetçe olmadığını ifade etmektedir.²⁹⁴ Bu durum varlık ile varlığın yaratılması arasında sürekli birliktelik olduğu anlamına gelmektedir. Bu yargıyı İbn Hazm; "Bir şeyi yaratmanın o şeyin kendisi olduğunu kabul ederiz."²⁹⁵ diyerek ifade etmiştir. İkbal de varlığın var oluşunu ilahi enerjinin görünür hale gelmesi olarak ifade ederek belirli bir fiziki niceliğin bilfiil mevcut atomunun fiil olarak tanımlandığını söylemiştir.²⁹⁶ Bu anlamda 'şey' olarak ifade edilen başka bir tabirle varlığı en küçük parçalarına bölerek elde edilen sabit ve durağan temel yapı taşı da aslında durağan bir 'şey' değil bir fiil bir aktivite olarak tanımlanmaktadır. İkbal bu durumu; "Bizim 'şey' dediğimiz şey özü itibari ile atomik fiillerin toplanmasıdır."²⁹⁷ şeklinde ifade etmiştir. Varlığın var oluşunda temel neden olarak gördüğü ilahi enerji varlıkta bir irade ve isteğin bulunduğu anlamına gelmektedir. İkbal'in bu yaklaşımı Leibniz'in monadlarında bulunan iradeyi 'appetition'ı akla getirmektedir. Bu anlamda İkbal'in ben anlayışı ile Leibniz'in monad düşüncesi karşılaştırılmaya değerdir.

3.1.3. İkbal'in 'Ben' Düşüncesi ve Leibniz'in Monad Anlayışının Kritiği

Leibniz'in iç prensibini istek, irade (appetition) olarak tanımlayan Kulstad, Leibniz'e göre dünyada içinde algı ve irade (appetition) olan basit maddeler dışında hiçbir şeyin bulunmadığını ifade etmiştir.²⁹⁸ İkbal de benzer bir şekilde "Var oluş niteliği kazandığı zaman atom, mekana yayılmış hale gelir veya daha doğrusu öyle görünür. İlahi enerjinin bir safhası olarak görüldüğü zaman, atom özü itibariyle manevidir (ruhidir). "Nefs" saf fiildir; beden ise fiilin görülebilir ve dolayısıyla ölçülebilir olmuş halidir."²⁹⁹ demiştir. İlahi enerjinin ya da İkbal'in daha sık

²⁹⁴ İbn Hazm, *El Fasl*, s. 768.

²⁹⁵ İbn Hazm, *El Fasl*, s. 768.

²⁹⁶ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 102.

²⁹⁷ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 102.

²⁹⁸ Mark Kulstad, Laurence Carlin, "Leibniz's Philosophy of Mind", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/leibniz-mind/> (21/06/2020).

²⁹⁹ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 104.

kullandığı tabirle Mutlak Ego'nun irade ve isteği ile varlık arasındaki bağı açıklayan İktbal, Mutlak Ego'dan da egolar çıkacağını söylemiştir.³⁰⁰ Böylece Leibniz'in monadlar ve monadlar monadı ile İktbal'in ego ve mutlak egosu arasında ciddi bir paralellik gözükmektedir.

Leibniz, evren tasavvurunu 'monad' kavramına dayanarak izah ederken İktbal'de evreni 'ben' kavramına dayanarak izah etmektedir. Leibniz'in monadı ile İktbal'in beni arasında bahsettiğimiz benzerlik olmasına karşın bu iki kavramın birbirlerinden ayrılan yönleri de vardır. Leibniz, cevher düşüncesinin üç önemli temsilcilerinden biridir. Descartes açısından Tanrı, ruh ve madde olarak üç ana cevher bulunmasına karşın Spinoza cevherin tek olduğunu onun da Tanrı olduğunu ifade etmiştir. Leibniz'e göre ise evren sonsuz sayıda cevherlerden oluşmaktadır. Altınörs'e göre Leibniz bedeninin özünün uzamdan ibaret olup olmadığını, madde ile akıllı ruh arasındaki Kartezyen ayrımı hükümsüz kılacak bir cevher mefhumunda aramak gerekip gerekmediğini sorgular.³⁰¹ Bu cevherlere de monad adı verilmektedir.³⁰² Monad basit bir cevherdir. "Monadlar tabiatın hakiki atomları, tek kelime ile, şeylerin unsurlarıdır."³⁰³ Bu anlamda evren monadlardan oluşan bir tür birleşim olarak gözükmektedir. O'na göre monadların iki temel var oluş şekli vardır: Algı ve irade, istek (appetition).³⁰⁴ Monadları birbirinden ayrı varlıklar haline getiren muhtemelen bu var oluş farklılığıdır.

Leibniz'in algı derken kastettiği şeyi daha iyi anlayabilmek için onun monadlara yüklediği bir özelliği daha belirtmek durumundayız. O monadların basit, saf ve yalın olmalarından dolayı dışarıya karşı herhangi bir etkileşime kapalı olduklarını ifade etmiştir. "Hiçbir monad başka bir yaratık tarafından içten bir değişikliğe uğratılamaz. Çünkü içten bir değişiklik, bir hareket için içteki bir şeyin yer değiştirmesi gerekir. Monad dıştan etkilenmez ve dışı etkilemez penceresiz bir yapı gibidir. Dış etkiyle değişme basitlerde değil bileşiklerde olur."³⁰⁵ Bu anlamda monadların algısından bahsederken gündelik anlamda kullandığımız bir öznenin bir nesneyi algılamasından bahsedemeyiz. Çünkü öznenin kendisi dışındaki bir nesneyi algılaması ondan etkilenmesi ya da onu etkilemesi anlamına gelmektedir. Bu

³⁰⁰ Muhammed İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 105.

³⁰¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2014, s. 26.

³⁰² Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, s. 39.

³⁰³ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, s. 39.

³⁰⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, s. 42-43.

³⁰⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, s. 40.

anlamda dışa kapalı bir yapı arz eden monadların dışarıdan herhangi bir ötekini algılaması mümkün değildir. Ancak Aydın:“Varlık düşüncesini ve varlığın Yaratıcı ile ilişkisini açıklarken klasik metafiziğin savunduğu ferdi cevher diye tek başına bir şey yoktur, tecrit edilmiş bir şey olgu veya olay sınırlı düşüncenin arzu ettiği bir şeydir.”³⁰⁶ diyerek dışa kapalı cevher anlayışını eleştirmiştir. Bu anlamda Aydın’a göre şeyler arasında organik bir ilişkinin olduğu anlamı çıkmaktadır. Bir şeyi başka bir şeyden soyutlamak sadece zihni bir işlemdir, yaşanan dünyada böyle bir ayrım bulunmamaktadır.

Dışa kapalı olan ve herhangi bir ilinekten azade olan monadların birbirlerinden farklı olması, bir değişimin olması bu iç algı dolayısıyla olmaktadır. “ Bir yerde değişimin olması için orada bir unsurun bir başka unsurun yerini alması ya da bu unsurların mekanik olarak birbirlerini etkilemesi gerekir. Oysa bölünmez bir birlik olan monadların içinde böyle birbirinin yerini alabilecek unsurlar yoktur. Böyle olunca monadın içinde meydana gelen bu değişimin algısal bir değişim olması gerekir.”³⁰⁷ Monadların saf bir algı oldukları düşünüldüğünde birbirlerinden habersiz ve etkileşimsiz olarak katıldıkları birlikteliklerin de yalnızca kendisini etkilemesi gerekmektedir. Başka bir deyişle monadlardan oluşan insanın algısının nasıl olup da dışa dönük bir algı olduğu sorunu ortaya çıkmaktadır.

Benzer bir soruyu Aydın, Tanrı ahlak ilişkisi içerisinde dile getirmektedir. “Eğer alemi dışarıya açık bir penceresi bulunmayan bir monadlar sistemi şeklinde düşünür ve büyük harfle yazılan Monad’ı bu sistemin tepe noktasına yerleştirirsek Tanrı-insan ilişkisinden nasıl söz edebiliriz.”³⁰⁸ Benzer bir soru doğal olarak insan-insan ilişkisi için rahatlıkla sorulabilmektedir. İktbal de ‘ben’in biricikliği görüşünü savunmuştur. “Egonun birliğinin önemli başka bir hususiyeti özü itibariyle mahrem olmasıdır.”³⁰⁹ Bu tanım egonun biricik olduğunu ifade eder. Ancak bu mahremiyet bir kapalılık ve dışarı ile ilişkisizlik anlamında değildir. Benin duygu, düşünce ve iradesinin biricikliği anlamındadır. “Benim hislerim, nefretlerim, sevgilerim ve yargılarım münhasıran bana aittir. Bizzat tanrı benim adıma hissedemez,

³⁰⁶ Mehmet Aydın, “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/1, 1986, s. 36.

³⁰⁷ Veli Urhan, “Leibniz ve İktbal’de Tanrı-Evren İlişkisi”, *Hece Dergisi*, 17/193, 2013, s. 44.

³⁰⁸ Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ümran Yayınları, Ankara 1981, s. 11.

³⁰⁹ Muhammed İktbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 134.

yargılayamaz ve birden fazla fiil seçeneği olduğu zaman benim adıma seçemez.”³¹⁰ Bu durum iki ben arasındaki karşılıklı hallerin birbirleri ile olan ilişkisinde benin durumunu ifade etmektedir.

Leibniz’in monadlarının aksine İkbâl’in beni dışı kapalı değildir ve bütün benler bir şekilde birbirleri ile ilişki yeteneğine sahiptir. Bundan dolayı düşüncesinde hem değişime yer vermek hem de klasik cevher anlayışını uzlaştırmak gibi bir güçlük yaşamamıştır. İkbâl ‘ben’ kavramını klasik cevherci bir anlayış zemininde kurmamıştır. O’na göre cevher mekanda yer kaplayan bir şey değil birbirleri ile ilişkili hadiseler sistemidir.³¹¹ Bu yargı İkbâl’in düşüncesini süreç fikri içerisinde ele almaya götürmüştür.

Whitehead gibi düşünürler açısından evren süreç içerisinde vuku bulan bir organizmadır.³¹² İkbâl’e göre şeyleri hareketten türetiriz ama hareketi şeylerden türetemeyiz. Alem bir şey değil, bir fiildir.³¹³ Bu açıdan bakınca gerçek tabiatı dinamizm ve hareket olan evreni sabit ve hareketsiz olarak algılamamız bir yanlısamadır. “Eylemlerimizden ayrı bağımsız bir egodan söz etmek, kendilikleri sabit ve istikrarlı olarak kavrayabilmemizi mümkün hale getirir. Bununla birlikte biz gerçekliğin süreçlerden oluştuğunu ve daimi hareket ve sürekli değişim tarafından belirlendiğini unuturuz.”³¹⁴ İkbâl bu durumu Bergson’dan yaptığı alıntı ile: “Gerçeklik, iradenin tabiatından gelen özgür, önceden tahmin edilemez, yaratıcı ve canlı bir dürtüdür. Düşünce onu mekana yayar ve şeylerin çokluğu olarak görür.”³¹⁵ demektedir. Bu anlamda İkbâl düşüncesinde her olay bir ‘ben’dir. Evrenin varlığı ve sürekliliği de bu ‘ben’lerin yani olayların varlığı ile izah edilmektedir. Aydın bu durumu: “Cevher olarak düşünülen madde kavramı, İkbâl’e göre, artık yerini olay kavramına bırakmıştır.”³¹⁶ şeklinde ifade etmektedir. Küçükkalp de süreç karşısında cevher anlayışını: “Varlığın rasyonel inşası ise, hakikatin rasyonel bir düşünce tarzı içerisinde tesis edilmesine, dolayısıyla oluş karşısında kalıcı bir varlık ve hakikat anlayışına yol açmıştır.”³¹⁷ şeklinde yorumlamıştır. Bu da düşünce geleneğinin var

³¹⁰ Muhammed İkbâl, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 134-135.

³¹¹ Muhammed İkbâl, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 71.

³¹² Hüseyin Aydınoglu, “Herakleitos ve Whitehead’ın Ontolojilerinde Dinamik ve Organik Bir Bütün Olarak Sınırsız Evren”, *Kaygı*, 31/2018, s. 219.

³¹³ Muhammed İkbâl, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 84.

³¹⁴ Kasım Küçükkalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Kibele Yayınları, İstanbul 2017, s. 115.

³¹⁵ Muhammed İkbâl, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 85.

³¹⁶ Mehmet Aydın, “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi”, s. 41.

³¹⁷ Kasım Küçükkalp, “Süreç Teolojisi ve Muhammed İkbâl”, *Hece*, 17/193, 2013, s. 302.

oluş sürecini değişmeyen, sabit ve ahistorik bir esasa göre şekillendirme eğilimi olarak yorumlanabilir.

Evrenin varlığını sağlayan ‘ben’ler de birbirlerinden farklıdır. Leibniz’in monadlarının algı kabiliyetlerine göre derecelenmelerine benzer bir şekilde İkbâl’in benleri de birbirlerinden farklı var oluş derecelerine sahiptir. “İlahi enerjinin her bir atomu –var oluş ölçüğünde ne kadar aşağıda olursa olsun- bir egodur. Fakat egoluğun ifadesinin farklı dereceleri vardır. Baştanbaşa bütün varlık deryası boyunca –insanda kemaline erinceye kadar- kademeli olarak artan bir egoluk göstergesi vardır.”³¹⁸ Leibniz’in monadları farklı algı derecelerine sahip olmaları bakımından derecelendirilirken İkbâl’in ‘ben’leri farklı bilinç derecelerine sahip olmaları bakımından farklı varlık seviyelerini oluştururlar. Evrendeki bu farklı varlık derecelerine sahip benler arasında Tanrı’dan sonra en üst seviyede bulunan insani ‘ben’dir. Bu da benlik bilincinin yaratılmış varlıklar arasında insanda en üst seviyede bulunmasından kaynaklanmaktadır.

İkbâl tüm evreni olduğu gibi ‘ben’leri de süreç içerisinde değerlendirdiği için görüşlerinde cevher değil olay kavramı merkezi bir yer edinmektedir. Benin süreç içerisinde değerlendirilmesi ‘ben’in ‘ben’ olma halinin sürekli bir değişim ve dönüşüm geçirdiği anlamına gelmektedir. “Her gerçek şey veya durum kendi tabiatı içinde sınırlıdır. Bütün yetkinliği kendi bünyesinde toplayan bir tamlıktan söz edemeyiz.”³¹⁹ Bu durumda evren sürekli dönüşüm geçiren oluş içerisinde bir evrendir. Leibniz monadların kendi içine kapalı bir algı yapılarının olduğunu ifade etmesi ile birlikte karşılaşılan sorun olan monadların bir birliktelik oluştururken meydana gelen ahengi izah etmesindeki güçlük İkbâl’in ‘ben’ teorisinde karşımıza çıkmamaktadır. İkbâl’in ‘ben’leri daima birbirleri ile ilişkide olmalarının yanında varlığı oluşturan şey İkbâl’de olaydır. Başka bir deyişle ‘ben’lerin birbirleri arasındaki ilişkiden oluşan hadise varlığı meydana getirmektedir. Ayrıca Küçükalkp: “Mekanist evren anlayışı karşısına organik evren düşüncesinin, tarih dışı varlık ve hakikat anlayışı karşısında hakikat ve varlığın tarihselliği düşüncesinin, dogmatik rasyonalizm karşısında sezgi, irade ve muhayyile başta olmak üzere insani olan her şeyi dikkate almak suretiyle süreç kavramına bağlı olarak, töz metafiziği fikrinin terk

³¹⁸ Muhammed İkbâl, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 105.

³¹⁹ Mehmet Aydın, “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi”,s. 36.

edilmesine yol açtığı söylenebilir.”³²⁰ diyerek süreç düşüncesinin sürece konu olan insani olaylara ilgisini yoğunlaştırdığını belirtmiştir.

Özetlemek gerekirse her ne kadar Platon’un ideler düşüncesinin hareket ve değişim üzerindeki etkisizliğini eleştirmek durumunda olsa da Aristo’nun hareketi izah etmek için kurguladığı töz-kategori, madde-form, nitelik teorisi değişimi taşıyan sabit yapıları varsaydığından dolayı İkbâl tarafından statik bir evren anlayışı olarak görülmüştür. Benzer bir şekilde düşünen faal bir aklın evren ile ilişkisi de İkbâl için birçok sorun doğuracağından dolayı makbul görülmemiştir. Her ne kadar Aristo’nun araz cevher teorisinin bir yorumu olarak gelişmesinden müllhem Eşari düşüncesi, Aristo ile paralel olarak arazlar ve cevherlerin sürekli birbirlerine muhtaç olduğunu söylese dahi cevher ve arazı kendi içine kapalı kendine yeter bir yapıda kurgulamadıklarından dolayı İkbâl açısından evrenin anlaşılmasındaki dinamizme daha yakın bir görüş olarak değerlendirilmiştir.

Atomların üzerlerinde taşıdıkları arazlar ile farklılaşmaları ancak bu farklılaşmanın atomun özünden değil arazlardan kaynaklanıyor olması atomları teorik bir mekan daha doğru bir ifade ile teorik bir imkan haline getirmektedir. Bu durum da varlığı izah ederken varlığın bir yönünün statik bir yapıda ele alındığı anlamına gelmektedir ki İkbâl açısından bu kabul edilebilir bir durum değildir. Varlığın izahında bulunan statik kısmı yani atom, cevher tanımını da İbn Hazm’dan yaptığı alıntı ile eleştirir. Yukarıda belirttiğimiz üzere İbn Hazm cisim ile cevherin aynı olduğunu cevherin ayrı bir kategori olarak ele alınamayacağını ifade etmektedir. Bu yaklaşım İkbâl açısından varlığın bölünemeyen parçalardan oluşması düşüncesine bir itiraz olarak ilgi çekici gelmiş olmalıdır. Zira İbn Hazm kesintili ve parçalı bir varoluştan ziyade sürekliliğin olduğu bir düşünceyi benimsemiştir ki bu düşüncenin izdüşümünü O’nun hareket ve zaman teorisinde de görmekteyiz. İkbâl’in dikkatini çeken husus da İbn Hazm’ın durağan ve kesintili bir anlayıştan ziyade sürekliliğe vurgu yapan teorisidir.

İkbâl de Yaratıcı ile varlık arasında kesintisiz bir ilişki olduğunu düşündüğünden dolayı varlığı Yaratıcı’nın sürekli bir iradesi olarak görmekte yaratma fiili ile varlık arasında bir ayırım görmemektedir. Varlığın irade olarak tanımlanması İkbâl ile Leibniz arasında bazı paralellikler kurulmasına yol açmaktadır. Bu bağlamda monadlar monadı ile mutlak egodan egoların çıkması ciddi

³²⁰ Kasım Küçükalp, “Süreç Teolojisi ve Muhammed İkbâl”, *Hece*, s. 305.

bir benzerliktir. Ancak İkbal benlerin birbirleri ile sıkı bir şekilde ilişkilerinin olduğunu ifade ederek monadların dışı kapalı yapısı ile en temel ayrımını ifade etmiştir. O'na göre benlerin mahrem bir yanı olmasının yanında benler kendilerini diğer benlerle olan ilişkileri ile var etmektedir. Başka bir deyişle varlık benlerin ilişkisinde anlamını bulmaktadır. Bundan dolayı varlığı anlamak benler arası ilişkileri düşüncenin konusu yapmak anlamına gelmektedir. Bu anlamda benler arası ilişki İkbal'in düşüncesinde de merkezi bir konum arz etmektedir. Benler arası ilişkinin de en canlı olduğu merkezlerden biri de insani bendir. Bu anlamı ile insan ve insanın gelişim süreci İkbal düşüncesinde sıkça vurgu yapılan bir konudur.

3.2. İkbal'de İnsani 'Ben'in Oluşumu

İnsan-ı Kamil İslam düşüncesinde tasavvuftan felsefeye birçok farklı alanda ele alınmıştır. İkbal açısından kamil insan O'nun genel düşünce şeklini oluşturan benlik düşüncesinin bir parçasıdır. Daha çok insanla ilgili düşüncelerini ifade ederken 'hodi' kavramını kullanan İkbal bunu ego, nefis, ben, self anlamında kullanmıştır.³²¹ Ancak ego'yu hem tanrı hem de insan için kullanmıştır. Biz bu bölümde Mutlak Ego anlamında Tanrı'yı anlattığı bölümlerden ziyade insanı işaret ettiği kısımlara değinmeye çalışacağız.

İkbal: "Ego kendisini, bizim zihinsel haller dediğimiz şeyde bir birlik olarak bildirir."³²² diyerek egonun bir tür benlik şuuru olduğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda benlik şuurunun bir tür birlik hissiyatı olduğunu söylemiştir. Aydın bu durumu; "Bağımsız benler olarak her birimiz, düşünen, inanan, acı çeken, ümit ve gayeleri olan, alternatifleri değerlendiren bir varlığımız. Başka bir deyişle biz bir takım zihin veya ruh halleri içinde bulunan varlıklarız."³²³ Bu durumda ben, tecrübesi birbiri ardına gelen durumlar karşısında yaşanan zihin ve his akışı olarak değerlendirilebilir. İkbal'in birlik vurgusunu da dikkate alırsak zihin halleri ve şuur, his durumları birbirlerinden bağımsız ve kopuk durumda bulunmazlar. Bunlar birbirleri içine nüfuz eden bir birlik olarak anlaşılır. İkbal bu birliğin maddi birlikten köklü bir şekilde ayrı olduğunu belirtmiştir. "İnançlarımın başka bir inancımın sağında veya solunda olduğunu söyleyemem"³²⁴ diyerek benin oluşumunun her ne kadar fiziki olaylar akışı içerisinde geçekleşse bile benin mekanının fiziki mekan

³²¹ Mehmet S. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", s. 83.

³²² Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 133.

³²³ Mehmet S. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", s. 84.

³²⁴ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 133.

anlayışından farklı olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda benin bedeni mekana bağlıdır ve onunla sürekli bir ilişki halindedir. Ancak benliğin birliği olarak tarif edilen zihin halleri böyle bir bağımlılığa sahip değildir. Bu durum benliğin herhangi bir parçalanmadan uzak bir birlik gösterdiğinin işareti olarak sunulmaktadır. Aynı zamanda zihin halleri tanımı benliğin mahrem ve içe dönük yanını da işaret etmektedir.

Daha önce Leibniz'in monadları ile karşılaştırdığımız ve İktbal'in egoya bir başka özellik olarak yüklediği nitelik mahremiyettir.³²⁵ Benler arası sıkı bir ilişki öngören İktbal'e göre hiçbir ben başka bir benin tecrübesini yaşayamaz. Benin arzu ve elemelerini yaşamada biricik olduğunu örneklerle anlatan İktbal açısından bu durum benliğin varlığını korumasının da bir göstergesi durumundadır. "Benler arası ilişkinin kurulabilmesi, ilişkiden söz edilebilmesi için ferdiyet ve bağımsızlık fikrinin kabul edilmesi gerekmektedir. Bu benlerin birbirlerine kapalı oldukları anlamına gelmez."³²⁶ Bu anlamda ben diyebilmenin iki şartı ortaya çıkmaktadır. Bunlar 'ben' ile ben olmayan 'öteki' arasındaki ayrımın mevcudiyetinin korunması ve 'ben' ile 'öteki' arasındaki ilişkinin sürekliliği. Bu ilişki olmayınca da benin kendi sınırlarını belirlemesi İktbal açısından mümkün görünmemektedir. Ancak İktbal'de 'ben' ile ben olmayan arasındaki sınır sabit ve durağan bir evren anlayışına işaret eden bir kavram değildir. İktbal'in sınır kavramı süreç ve 'ben' arasındaki ilişki bağlamında ileride konu edileceğinden dolayı burada ele almayı uygun görmedik. Ki bu anlayışı İktbal'in klasik İslam düşüncesindeki nefis anlayışına da itiraz etmesine sebebiyet vermektedir.

İktbal sabit bir evren düşüncesine sahip olmadığından dolayı kendi benlik anlayışını dile getirirken benliğin bölünmez bir cevher olduğu yönündeki Gazali düşüncesini merkeze alan kelam anlayışına karşı çıkmıştır.³²⁷ Nitekim Gazali nefsin bağımsız bir cevher oluşunun akılla kanıtlanarak bilinebileceği iddiasına itiraz eder. Dinin, nefsin bağımsız bir cevher olduğu görüşünü tasdik ettiğini ifade eder.³²⁸ Başka bir deyişle Gazali nefsin bir cevher olduğuna değil bunun dini bilgi dışında saf akılla bilinebileceğine itiraz etmektedir. Bunun yanında Tehafüt ve Er-Risaletü'l Ledünniyye adlı çalışmalarında ruhun cevher olduğuna dair akli deliller de

³²⁵ Muhammed İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 134.

³²⁶ Mehmet S. Aydın, "İktbal'in Felsefesinde İnsan", s. 84.

³²⁷ Muhammed İktbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 135-137.

³²⁸ Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2012, s. 181.

getirmiştir.³²⁹ Gazali'nin yanında İslam düşüncesinin önemli simalarından İbn Sina da ruhun cevher olduğunu ifade etmektedir. “Nefsin varlığını veren, cismin dışında bir şeydir, cisimde bulunan bir kuvve değildir. Aksine o, kaçınılmaz olarak cismin dışında olan başka bir cevherdir. Bu anlamda nefis ve beden, biri diğerinden önce olan değildir. Hepsinin üstüne nefis bedenden farklı olarak basittir, madde ve surete bölünmez. Bununla birlikte nefis, bozuluşa uğramaz. Çünkü bozuluşa uğrayanlar bir araya gelmiş mürekkeplerdir.”³³⁰ Gazali, kelam düşüncesi ya da İslam felsefesi tartışmayı ruhun cevherliği meselesi üzerine yoğunlaştırırken İkbâl ruhun zihin durumlarının oluşturduğu birlikten farklı bir biçimde zamanın geçişinden etkilenmeyen bir yapıda ele alınmasını konu edinmiştir. “İster nefis denen şeyi şuurlu tecrübemizdeki vakıaların izahı olarak isterse ölümsüzlüğün temeli olarak alalım korkarım ki böyle bir nefis ne psikolojik ne de metafizik ilgilere hizmet eder.”³³¹

İkbâl daha çok şuurlu tecrübelerimizin unsurlarını nefis cevherinin bir nevi nitelikleri, arazları olarak görmenin zorluğu üzerinde durmaktadır. Aydın bu durumu; “Gözlemlerimiz gösteriyor ki tecrübe, kendisine has özellikleri bulunan bir takım zihin halleri, bağ kurma, hatırlama v.s. fiilleridir. Şimdi bu fiillerin kendisine özgü varlıkları vardır. Tecrübelerimizi sıfatlar olarak mütalaa etsek bile, onların ruh cevherinde nasıl yer aldıklarını bulup çıkarmak kolay değildir.”³³² Anlaşıldığı kadarı ile İkbâl ruh cevheri üzerinden hareket ederek şuurlu tecrübeleri ve insan benliğini açıklamak yerine tecrübeleri inceleyerek insan benliğini irdelemeyi yeğlemektedir.

Bu yaklaşım William James'in bilinci bir töz ya da cevher olarak reddedişi ile paralellik göstermektedir. Düşünce ile şey arasında geleneksel bir karşıtlığın olduğunu söyleyen James 'ruh ve beden', 'madde ve ruh' arasında bulunan eşitliğin Kant tarafından bozulduğunu, ruhun zayıflayarak transandantal ego'nun ağırlık kazandığını ifade etmektedir.³³³ İkbâl dikkatini çeken James'in görüşlerini kritiğe tabi tutmuştur. Ancak İkbâl James'in bilinç görüşünü 'tecrübedeki nispeten kalıcı unsuru tamamen görmezden gelme' ile eleştirmiştir.³³⁴ Zira James bilincin varlığının artık geçmiş zamandan kalma bir tartışma olduğunu ve artık bu konunun düşünce

³²⁹ Mustafa Akçay, “Gazzali'de Ruh Tasavvuru”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 7/21, 2005, ss. 87-115.

³³⁰ İbn Sina, *En-Necat Fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013, s. 171-174.

³³¹ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 135.

³³² Mehmet S. Aydın, “İkbâl'in Felsefesinde İnsan”, s. 85.

³³³ William James, *Essays in Radical Empiricism*, University of Nebraska Press, Longmans, Green&Co, 1912, s. 1.

³³⁴ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 137.

dünyasından çıkarılması gerektiğini ifade etmektedir.³³⁵ Muhtemelen İktbal bu düşünceyi radikal bulduğundan bilincin hala tecrübenin toparlayıcı merkezi olduğu görüşü ile James'e itiraz etmektedir. James varlık konusundaki temel kavramın 'saf deneyim' olmasını özne, nesne, töz ya da tin olmaması gerektiğini ifade etmektedir.³³⁶ "James için düşünce akışı, hem bilinç diye kabul edilen şeyi, hem dışsal gerçeklik değimiz kavramı hem de ikisi arasındaki ilişkiyi açıklayan temel kavramdır. Seçimlerimiz, istek ve arzularımız bu akışın etkinliğini yönlendirir. Düşünce aktiftir, çünkü kendi akışını oluşturur. Buna ek olarak özgürce akar ve dahil etme sürecinde belirli olan hiçbir şey yoktur."³³⁷ Bu tür bir yaklaşım cevher-araz ya da töz-ilinek ayrımını ortadan kaldırdığı gibi özne-nesne ayrımındaki töz farklılaşması sorununu da geçersiz kıldığı için İktbal tarafından ilgi çekici bulunmuştur. Ancak saf deneyimin merkeze alındığı bu görüş bilincin birliği probleminde sağlıklı bir cevap vermekten uzak görüldüğü için İktbal tarafından radikal görülmüştür.

İktbal'in James'in görüşlerine karşı mesafesi O'nun bilinç ve varlığın yapısı hakkındaki görüşünden de kaynaklanmaktadır. Daha önce alıntıladığımız gibi İktbal "İnançlarımın başka bir inancımın sağında veya solunda olduğunu söyleyemem" diyerek varlık dünyasının üç boyutlu uzam özelliğine dikkati çekerek zihinsel birliğin mutlak bir şekilde biricikliğinden bahsetmektedir. James bilinci varlık olarak reddettiğini ifade eder ancak onun bir tür işlevi olduğunu da dile getirir. O'na göre deneyim içerisinde düşüncenin yerine getirdiği işlev, bilmektir.³³⁸ James açısından bilme eylemi açıklanabilirse artık bilinçten bahsetmeye gerek kalmayacaktır. Bu durum Descartesci bilinç-beden ayrımının tamamen reddedilmesi anlamına gelmektedir. "Bilinç şeylerin var olmasını belirlemez, ama onların varlığından haberdar olmamızı sağlar."³³⁹ ifadesi ile bilince onun kaldıramayacağı bir sorumluluk yüklediği ifade edilmektedir. James'in bilice yüklenen varlığın var oluşundaki etkisini hedef aldığı açıktır.

Bu yargı Descartes'in 'cogito'sunun herhangi bir şeyin varlığı hakkında dayanak olamayacağını belirtmektedir. Bu anlamda düşünmek ve bilmek varlık

³³⁵ William James, *Essays in Radical Empiricism*, s. 2.

³³⁶ William James, *Essays in Radical Empiricism*, s. 7.

³³⁷ Zeliha Burcu Acar, "Nasıl Düşünüyoruz Sorusuna Bir Yanıt: William James ve Bilincin Varlık Olarak Reddedilmesi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 22/2016, s. 341.

³³⁸ William James, *Essays in Radical Empiricism*, ss. 3-4.

³³⁹ Zeliha Burcu Acar, "Nasıl Düşünüyoruz Sorusuna Bir Yanıt: William James ve Bilincin Varlık Olarak Reddedilmesi", s. 342.

alanında herhangi bir etkiye sahip değildir. Sadece düşüncenin varlığı fark etmesini sağlar. Bu anlamda düşünme ve varlık ortak bir yapı içerisinde düşünülmektedir. James bu duruma (stream of consciousness) düşünce akışı adını vermektedir.³⁴⁰ Bu durum da düşünce ile varlık arasında tözsel bir ayrım yapılamayacağı anlamına gelmektedir. Ancak Descartes'ın düşüncesi varlığın uzamsal olduğu ancak düşüncenin uzamsal olmadığı şeklinde radikal bir ayrıma dayanmaktadır. James'e göre düşünce ile varlığın farklı olmasının sebebi varlığın uzamsal, düşüncenin uzamsal olmaması değildir. Bunların içinde buldukları akıştaki farklı uzamsal ilişkileridir.³⁴¹ Bu alıntıdan çıkan sonuç varlığın nesnel bir uzamı var iken düşüncenin öznel bir uzamının olduğu ve bunların karşılıklı ilişkileridir.

Descartes'dan itibaren düşüncenin uzamının olmadığı kabul edildiğini ifade eden James, uzunluğu olan bir nesnenin ya da bir karenin düşünülmesinin uzamla ilgili olmadığını söyleyemeyeceğini ifade etmiştir. Nesnel ve öznel uzam arasındaki farkın bağlamla ilgili olduğunu söyleyerek zihindeki uzamların birbirleri ile nispeten dirençli bir düzen sürdürmezken fiziksel dünya birbirlerine istikrarlı, kararlı bir şekilde bağlanırlar ve bunlar bir araya gelerek bizim inandığımız ve gerçek uzay olarak adlandırdığımız kuşatıcı birliği oluştururlar.³⁴² Bu durumda düşüncenin nesnelinin de uzamının bulunduğu, uzamdan bağımsız düşüncenin olamayacağı anlaşılmaktadır.

Benzer şekilde İkbal egonun bedenine mekana bağlı olduğu anlamda mekana bağlı olmadığını dile getirmiştir.³⁴³ Ben'in tanımında fiziksel mekan ile ilişkisinin belirlenmesi İkbal düşüncesinde neyi ifade etmektedir? Başka bir deyişle 'ben'in fiziksel mekana bağımlı olmaması nasıl bir 'ben' kurgusu oluşturmaktadır? Ego'nun fiziksel bir varlık gibi mekana bağlı olmaması egonun zaman ve mekan açısından bir bölünme ve parçalanma içermeyeceği anlamına gelmektedir. Nitekim İkbal: "Ego kendisini bizim zihinsel haller dediğimiz şeyde bir birlik olarak bildirir."³⁴⁴ demiştir. Öyle görünüyor ki egoyu oluşturan zihinsel haller birbirlerinden tecrit edilemez bir yapıdadır. Aynı zamanda bilincin bu birliği maddi bir birlik gibi de anlaşılmamaktadır. Zira fiziki bir varlığın parçaları birbirlerinden tecrit edilebilmekte uzam da yer ve konum kaplamaktadırlar.

³⁴⁰ Mehmet S. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", s. 85.

³⁴¹ William James, *Essays in Radical Empiricism*, s. 31.

³⁴² William James, *Essays in Radical Empiricism*, ss. 30-31.

³⁴³ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 134.

³⁴⁴ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 133.

İkbal, James'in 'stream of thought' -düşünce akışı- kavramsallaştırması ile tecrübenin bir tür toplanma ilkesinin tespit edildiğini belirtir. Ancak egonun burada düşünce sisteminin bir parçası olduğunu ifade eder. Fakat bilincin bütün zihinsel hayattan önce farz edilen yekpare bir şey olduğu, birbirine bağlanan şuur parçacıklarından oluşmadığı tespitinde bulunur. Bu bilinç görüşünün tecrübeye nispeten kalıcı olan unsur olan egoyu tamamen görmezden geldiğini ifade eder.³⁴⁵ Bu anlamda İkbal Eşari geleneğinin değişimden uzak cevher anlayışını benimsememekte ancak egonun bölünmez yapısının uzam dışı birliğini kabul etmektedir. İkbal'in benliği belirli bir akış içerisinde eritecek, süreci mutlak bir zemine taşıyarak benliği bu mutlak süreç içerisinde çözülecek bir yapı olarak görmekten kaçınmaktadır. Bu durumda 'ben' ve tecrübe arasında nasıl bir ilişki kurulabilmektedir? Başka bir deyişle ben sürecin içerisinde çözülemiyorsa sürecin üstünde bir konum mu kazanmaktadır?

Bu aşamada benlik ve tecrübe süreci arasındaki ilişki dikkati çekmektedir. "İkbal, benin tecrübe adını verdiğimiz birbirine nüfuz ve tesir eden çokluğun üstünde ve ötesinde olduğunu öne süren görüşe katılmaz."³⁴⁶ O'na göre tecrübe iş başındaki egodur. Bu durumu izah ederken Kur'an'da geçen 'emir' ve 'halk'³⁴⁷ kelimelerini kullanan İkbal, emir kelimesinin idare etme ve yönlendirme anlamı içerdiğini belirtir.³⁴⁸ Ayetin İkbal yorumu Yaratıcı'nın emrinden olan ruhun, egonun asli yönünün idare edici ve yön verici olduğuna dair bir çıkarım içermektedir.

İkbal'in tecrübe tanımından da yararlanarak egonun yaşam içerisinde verdiği kararlar, hükümler ve iradi davranışlarındaki yönlendirici unsur olduğu ortaya çıkmaktadır. "O'nun bütün realitesi yön verici davranışlarında saklıdır."³⁴⁹ Başka bir deyişle ego Yaratıcı'nın emir fiilinin tecellisinden doğmaktadır ve bundan dolayı da kendisini iradede göstermektedir. Bu anlamda tecrübenin üstünde değil bizzat tecrübenin içerisinde bulunmaktadır. Ancak tecrübeyi yönlendiren bir irade olarak sürekliliğini ve birliğini muhafaza etmektedir.

İkbal'in tecrübeyi yönlendiren iradeye verdiği önem onu Yaratıcı'nın emir fiilinin bir nevi yeryüzündeki temsilcisi gibi gördüğü anlamına gelmektedir.

³⁴⁵ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 136-137.

³⁴⁶ Mehmet S. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", s. 86.

³⁴⁷ K.Kerim İsrâ 17/85.

³⁴⁸ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 137.

³⁴⁹ Mehmet S. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", s. 86.

Cavidname’de bu kudreti kişinin elinde tutmasının ve bunu güçlendirerek çoğaltmasının öneminden bahsetmektedir.³⁵⁰ İrade kavramı İkbâl’in düşüncesinde bizzat yaşamın kendisini konu edindiği izlenimi uyandırmaktadır. Bu anlamda İkbâl egonun nihai hedefinin bir şey görmek değil bir şey olmak olduğunu ifade ederek:“Bir şey olma gayreti sayesinde ego, kendi objektifliğini keskinleştirmede son fırsatını keşfeder ve daha köklü bir ‘benim’ kazanır.”³⁵¹ der. Bu anlamda irade benin varlığının ve sürekliliğinin taşıyıcısı işlevini görmektedir.

Egonun eylemlerinin amacı bireyselliğin son bulması ya da üst bir yapıda çözülmeye uğraması değildir. Aksine eylemleri aracılığıyla egonun sınırlarını kendisinin belirlemesidir. İkbâl bu anlamda kendisinin Descartes’ın ‘düşünüyorum’una değil de Kant’ın ‘yapabilirim’ine yakın gördüğünü ifade etmektedir.³⁵² Bu durumda ego entelektüel bir eylemden ziyade fiili bir eyleme yönlendirilmektedir. Sambur, İkbâl düşüncesinde benin bir boşlukta konumlandırılmadığını onun bir eylemler sistemi içerisine yerleştirildiğini ifade etmektedir.³⁵³ Dünya görülecek ve kavramlarla anlaşılabilir bir şeyden ziyade fiille yapılacak ve dönüştürülecek bir mekan olarak gözükmektedir. Bu mekan da benliğin imkan ve kabiliyetlerini gerçekleştirdiği bir mekandır. Bundan dolayı da İkbâl *Cavidname*’de benliğinin kabiliyetlerini gerçekleştiren ve bundan haberdar olan kişinin ikinci doğumunu gerçekleştirdiğini ifade etmektedir.³⁵⁴

İkbâl’in ikinci doğum benzetmesi benliğin kendi kabiliyetlerini keşfi anlamında dinamik bir benlik anlayışı sunmaktadır. Bu anlamda ego bitmemiş ve tamamlanmamış bir yapı arz etmektedir. *Benliğin Sırları* adlı eserinde İkbâl benin kendisini gerçekleştirmek anlamında daha yapacak çok şeyinin olduğunu şiirsel bir üslupla dile getirmiştir.³⁵⁵ Egonun değişim ve dönüşümünün başka bir deyişle yenilenmesinin bir sonu ve sınırı bulunmamaktadır. Şiirsel ifadelerinden anlaşıldığı üzere İkbâl değişim ve dönüşümü egonun temel özellikleri arasında saymaktadır. Bu durum da İkbâl ile değişim ve dönüşümü esas alan süreç felsefesi arasında yakınlıklar görülmesini sağlamıştır. Özellikle Whitehead’a eserlerinde yaptığı atıflar

³⁵⁰ Muhammed İkbâl, *Cavidname*, çev. Ahmet Metin Şahin, Karbon Yayınevi, İstanbul 2017, s. 48.

³⁵¹ Muhammed İkbâl, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 237.

³⁵² Muhammed İkbâl, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 237.

³⁵³ Bilal Sambur, “İlahi ve İnsani Olanı Yeniden Anlamlandırmak” *Hece*, 17/193, 2013, s. 139.

³⁵⁴ Muhammed İkbâl, *Cavidname*, s. 49.

³⁵⁵ Muhammed İkbâl, *Esrar ve Rumuz*, çev. Ali Nihat Tarlan, Timaş Yayınları, İstanbul 2017, s. 32.

İkbal'in ego anlayışında süreç düşüncesinin yerini ve önemini işaret etmesi açısından kayda değerdir.

3.2.1. Süreç İçerisinde ve Bir Süreç Olarak Benlik

Doğadaki değişim ve sürekliliğin bir problem olarak felsefenin konusu haline gelmesi antik dönemlere bilhassa doğa felsefesine kadar dayanmaktadır. Tabiattaki her şeyin bir değişim ve dönüşüm geçirdiği tartışmasız bir gerçektir. Değişimden söz edebilmek, üzerinde değişimin meydana geldiği bir şeyden bahsetmek anlamına gelmektedir. Bu da açıkça değişimi taşıyan değişimin gerisinde bulunan değişmeyen hakkında konuşmak anlamına gelmektedir. Değişim ve sürekliliğin arasında değişimden yana tavır almak varlığı sürekli akıp giden bir ırmak olarak görmek varlığı bir şey olarak değil oluş olarak görmek anlamına gelmektedir. Bu anlamda düşünce tarihinin ilk aşamalarından günümüze sürekliliğin esas alındığı cevher anlayışı ile değişimin esas alındığı süreç düşüncesi bir ayrım olarak ortaya çıkmaktadır. Süreç düşüncesi de cevher düşüncesi de temel dayanaklarını doğanın gözleminden almaktadırlar.

Bergson, insan zekasının hareketsiz şeyler hele ki katı cisimler arasında bırakıldığında kendisini daima evinde hissedeceğini ifade etmektedir.³⁵⁶ Bu açıklama insan zekasının hareketsiz ve katı yapılar inşa etmeye ya da mekanını katı ve hareketsiz bir şekilde inşa etmeye meyilli olduğu anlamına gelmektedir. Gelişme ve tekamülü düşüncesinin merkezine yerleştiren Bergson'un kendi yargısından çıkardığı sonuç ise; sırf mantıki olan düşüncemizin hayatın gerçek özünü, tekamül hareketinin derin manasını anlayabilecek gibi olmadığıdır.³⁵⁷ Bu anlamda bilincin hayatın belirli durumlarından etkilenecek ürettiği düşünce ile hayatı kavraması mümkün görünmemektedir. Bergson bu yaklaşımı ile düşünce ile hayat arasında belirgin bir ayrım gözetmektedir. Bu ayrım nereden kaynaklanmaktadır? Hayat hakkında düşünce üreten bilinç ile hayat arasında ortaklıktan ziyade fark oluşmasının sebebi ne olabilir?

Bergson bu ve benzeri sorulara temel oluşturacak şekilde konuyu 'ben'in kendi varlığından başlayarak sorgulamaktadır. Ben'in yaşam boyunca birçok hal içerisinde bulunduğunu başka bir deyişle halden hale geçtiğini ifade eden Bergson 'ben'in bu

³⁵⁶ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, çev. Şekip Tunç, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986, s. 3.

³⁵⁷ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, s. 4.

hallerinin birbirlerinden bağımsızmış gibi algıladığını ifade etmektedir. Bu durumu: “Ben hallerimin her birinden ayrı birer parçaymış gibi bahsediyorum. Değiştiğimi söylüyorsam da bu değişme bana bir halden diğerine geçmede bulunuyor gibi geliyor. Her hali ayrı ayrı aldığım zaman bunların her vakit öylece kaldıklarına inanmaktan hoşlanıyorum.”³⁵⁸ şeklinde izah etmektedir. Bu aralıksız değişime dikkat edilmediğini, dikkat edildiğinde de bu dikkatin ancak değişimin dikkate yeni bir yön verecek kadar etki ettiğinde gerçekleştirdiğimizi ifade etmektedir. Bu anlamda bilincin yönelimindeki süreksizlik benin hayat üzerindeki dikkatinin süreksiz olmasına sebebiyet vermekte bu durum da Bergson’un ifadesi ile tatlı bir meyil olan hayatı merdiven basamakları olarak görmemize sebebiyet vermektedir. Sürenin varlık karşısındaki konumunun tespitinde Bergson ‘ben’in eğilimlerinin ve bu eğilimler sonucunda ‘ben’ ve varlık arasında kurulan bağın etkisi olduğunu ifade etmektedir.

Benzer bir şekilde daha önce belirttiğimiz gibi varlık değil var oluş kavramı üzerinde duran İkbâl de benin süreç içerisindeki mevcut konumundan rahatsızdır. Ancak İkbâl’in benlik düşüncesinin süreç içerisindeki analizinden önce İkbâl’in ‘ben’ kavramına yüklediği anlamları analiz etmek gerekmektedir. Khan, İkbâl’in ‘ben’i psikolojik ve fiziksel deneyimin birlikteliği ya da bir türü olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁹ Alıntıda anlaşılacağı üzere İkbâl ‘ben’i açıklarken şahsi tecrübeden hareket etmeyi tercih etmiştir. Hareket noktasının şahsi tecrübe olarak belirlenmesi ‘ben’in kullandığı potansiyeli ve eylemi ile belirlenebileceği anlamına gelmektedir. Eylem potansiyeli üzerine İkbâl’in yaptığı vurgu ‘ben’in iki önemli özelliğini ön plana çıkarmaktadır. Ben’in şahsi varlığı ve ‘ben’in özgürlüğü problemi. Acaba nasıl bir ‘ben’ tasavvuru eylemi potansiyel olarak üzerinde barındırır ya da ‘ben’ eylem ikiliğine gitmeden nasıl bir ‘ben’ tasavvuru eylemin somutlaşması olarak belirlenebilir? Doğal olarak bu sorudan sonra sorulması gereken ikinci soru eylemin somutlaşması olarak ‘ben’in özgürlük ile ya da irade ve istekle olan ilişkisi nedir sorusudur.

Daha öne belirttiğimiz üzere İkbâl’in ‘ben’in bütünlüğü üzerine yaptığı vurgu İslam düşünce geleneğinde yer alan vahdet-i vücud anlayışı ile karşıtlık içermektedir. Peygamber efendimizin yaşadığı miraç tecrübesine işaret eden İkbâl, miraç

³⁵⁸ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, ss. 12-13.

³⁵⁹ Asif İqbal Khan, “İqbal’s Concept Of The Self”, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct83/index.html> (03/07/2020).

hadisesini peygamber efendimizin mutlak ego ile karşılaşmasından sonra benliğini muhafaza etmesi olarak yorumlamıştır.³⁶⁰ İktbal, dinî tecrübe anlayışında, insanın “Tanrı’nın zatında yok olmasını değil, onun sıfatlarını kendi benliğinde toplayıp göstermesi gerektiğini savunmaktadır.³⁶¹ Ona göre, “zayıflar kendilerini Tanrı’nın varlığında kaybederler; güçlüler ise kendi varlıklarında O’nu keşfederler.”³⁶² Bu karşılaştırma ‘ben’in mutlak karşısındaki konumunu akla getirmektedir. Sınırlı ben mutlağın karşısında mutlağın bir sınırlaması olarak mı var olmaktadır? Başka bir deyişle sonlu ben sonsuz ben ile ilişkisinde sonluluğunu nasıl muhafaza edecektir. İktbal bu anlamda süreç düşüncesinin düşünme tarzını İslam düşüncesi ile birlikte sunma yoluna gitmiştir.

Daha önce belirttiğimiz üzere İktbal açısından her varlık bir ben olarak anlaşılmaktadır. Yaratıcı da mutlak ben olarak düşünülmektedir. Sonlu ile sonsuz arasındaki ilişki İktbal’in genel yaklaşımına paralel olarak zaman ve süre bağlamında ele alınmıştır. İlk olarak benin kişisel tecrübelerinden hareket ederek konuya açıklık getirmeye çalışmaktadır. “Benim karşımda olan eşyaya dair algım hem sun’idir hem haricidir. Fakat benim kendime dair algım dahilidir, mahremdir ve derindir.”³⁶³ Yukarıda da belirttiğimiz üzere Bergson da ‘ben’in kişisel tecrübesinden hareket etmeyi seçmiş ve İktbal’le benzer bir sonuca varmıştır. “Mevcudiyetinden en emin olduğumuz ve en iyi bildiğimiz şüphe yok ki kendi varlığımızdır, çünkü diğer bütün şeyler hakkındaki bilgilerimizin dıştan ve sathi olduklarına hükmolunabilir, halbuki kendimizi içten ve derinden biliriz.”³⁶⁴ İktbal bakışını kendi şuurlu tecrübesine çevirmektedir. Çeşitli hal ve duygu değişimleri içerisinde ‘ben’in sürekli değiştiğini tespit etmektedir. Bu sürekli değişimin zaman olmadan gerçekleşemeyeceğini ifade eden İktbal ‘ben’in şuurlu tecrübesinin zaman içerisinde bir tecrübe olduğu sonucuna varır. Benzer şekilde Bergson, “Ruh halleri değişmeden kesilseler ruhun süresi de akmaktan kesilecektir.”³⁶⁵ demektedir. Öyle anlaşılıyor ki süre kavramı Bergson açısından da İktbal açısından da ‘ben’in şuurlu tecrübesinin sonucunda temellendirilmektedir.

³⁶⁰ Muhammed İktbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 161-162.

³⁶¹ Seyyid Hâdî Hüsrevşâhî, “İktbal’in Düşünce Dünyası”, *Muhammed İktbal Kitabı: Uluslararası Muhammed İktbal Sempozyumu Bildirileri (1-2 Aralık 1995)*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1995, s. 125.

³⁶² Muhammed İktbal, *Yansımalar*, çev. Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s. 72.

³⁶³ Muhammed İktbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 80.

³⁶⁴ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, s. 12.

³⁶⁵ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, s. 13.

Benin şuurulu tecrübesini ‘saf akıl’ ve ‘patik akıl’a benzer bir şekilde ikiye ayıran İkbâl şuurulu benliğin bilen ve yapan olarak iki yönü olduğunu ifade eder.³⁶⁶ Yapan benlik mekânsal özellikler taşır. Başka bir deyişle eylem, fizik dünya ile ilişkisinden dolayı yapan ‘ben’de fiziki mekan ve zaman anlayışının içerisinde art arda gelen bir birlik oluşturmaktadır. İkbâl bu durumu: “Onu bir seyahatin pek çok merhalesindeki gibi birbirinin dışında olan mekani noktalardan mürekkep bir doğru çizgi şeklinde tasavvur edebiliriz.”³⁶⁷ diyerek açıklamıştır.

Şuurulu tecrübenin daha ayrıntılı tahlili sonucunda İkbâl benliğin bilen tarafının fark edileceğini ifade eder. Benin bu yönünde ‘benin şuurulu hallerinin birbirinde’ eridiğini ifade eden İkbâl onu tecrübelerin çokluk değil bir bütünlük olarak var olduğu bir tohuma benzetir.³⁶⁸ Bergson İkbâl’in şuurulu tecrübe tanımını ‘realitenin ‘ben’e görünüşü’ olarak ifade etmektedir. O’na göre realite kendisini yapıp bozmakta ancak hiçbir zaman nihai olarak olgunlaşmış ve bitmiş bir halde bulunmamaktadır.³⁶⁹ Ancak bu durumun şuurla ben arasına giren bir perdeden kaynaklandığını ifade eden Bergson eğer zeka ve duygu maddenin vasıtasız bir tasvirini elde etselerdi onların da bu parçalı yapıyı görebileceklerini ifade etmektedir.³⁷⁰ Bergson’a göre bu yapıyı parçalı bir şekilde görerek bütünü görememenin sebebi zekaya göre ayarlanmış olan şuurun da iç hayatın da olmuş olana, sonuca odaklanması dolayısıyla yapının oluşunu silik, muğlak ve müphem olarak görmesidir.

Öyle anlaşılıyor ki benin bu yönünde niceliksel değil niteliksel bir süreklilik öngörülmüştür. Yapan benlik ile bilen benlik arasındaki ilişkiyi İkbâl ‘şimdi’ ile sağlamaktadır. “Mekan dünyasındaki gidiş gelişi esnasında yapan benlik bu yekpare şimdiiyi bir ipe dizilmiş inci taneleri gibi bir şimdiler dizisi şeklinde ufalamaktadır. O halde mekanın bulunmadığı saf süre işte buradadır.”³⁷¹ Bu anlamda bilen benlik bütün buradaları ve bütün şimdileri başka bir deyişle yapan benliğin zaman ve mekan değişimlerini saf sürede toplarlar. Yorumumuz tutarlı ise saf süre benin tecrübe ile geçmiş, şu anki duygu ve irade ile şimdiiyi, tahayyül ve beklenti ile geleceği

³⁶⁶ Muhammed İkbâl, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 80.

³⁶⁷ Muhammed İkbâl, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 81.

³⁶⁸ Muhammed İkbâl, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 81.

³⁶⁹ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, s. 349.

³⁷⁰ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, s. 350.

³⁷¹ Muhammed İkbâl, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 82.

bölünmez bir bütün olarak birleştirmesi hadisesidir. İkbal bu durumu ‘açık bir imkan’ olarak tanımlamaktadır.³⁷²

Açık imkan anlayışı İkbal’in kader ve yaratma kavramlarına verdiği anlamla da yakından ilgilidir. İkbal’in bu düşüncesi, eğer Yaratıcı her şeyi önceden biliyorsa yenilik ve değişim anlamında sürecin izahının güçlüğü, oluşma ezelden beri tam olarak belirlenmiş ve tespit edilmiş bir süreç ise eğer yaratma fiilinin ve eylemin ne gibi bir anlamı olacağı sorunları ile de yakından ilgilidir. Ancak kader konusu çalışmamızın boyutlarını ziyadesi ile aştığından dolayı burada İkbal’in kader anlayışını kısaca belirtmekle yetineceğiz. İkbal kader hakkında “Kur’an’da takdir yahut kader diye tasvir edilen şey organik bir bütün olarak zamandır.”³⁷³ tanımını ifade etmektedir. Bu ifade ile İkbal kaderin içerisindeki imkanlar ifşa olmadan önce saf zaman olduğunu ifade ederek onun eşyanın kendi içinde bulunan harici bir zorlama olmaksızın ardışık zamanda ortaya çıkabilecek imkanlar alanı olarak görmektedir.

Açık imkanlar alanının ardışık zamanda ortaya çıkması bir nevi somutlaşması yaşanan hayatın ön görülemez ve tekrar edilemez bir zenginlik ve bütünlük arz ettiği anlamına gelmektedir. Bergson: “Hiçbir görülmemiş, aynı zamanda basit olan bir şey zaruri olarak önceden keşfedilemez. Psikolojik hallerimizin her biri akan bir tarihin bir parçasıdır.”³⁷⁴ der. Benzer şekilde İkbal bu durumu: “Gerçekliğin hayatındaki her an aslidir ve mutlak surette yeni olup öngörülemeyen şeyler doğurur.”³⁷⁵ şeklinde ifade etmiştir. Hareketin ve sürecin ön planda tutulduğu bu anlayışta hareket eden somut bir şeyden bağımsız saf hareket kavramı anlaşılabilir. Ancak İkbal şeyden bağımsız bir hareket olmadığını ancak şeyin hareketten çıkarılması gerektiğini, hareketin şeyden çıkarılmasının yanlış olduğunu ifade etmektedir.³⁷⁶ Başka bir deyişle hareket, şeyden çıkarılan zihni bir soyutlama değildir. Hareket şey olarak meydana geldiğinden İkbal şeyi hareketin somutlaşması olarak görmüştür. Bu anlamda zihin hareketli bir süreklilik olan alemi mekana ve süregelen zamana ayrılarak şey olarak algılamaktadır. Bu durum da alemin somutlaşması sürecine denk gelmektedir. Alem bu durumda bir şeyler bütünü değil bir eylemler bütünü olarak ele alınmaktadır. Benzer biçimde Küçükalp: “Oluş kavramı gerçekten de metafizik

³⁷² Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 83.

³⁷³ Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 83.

³⁷⁴ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, s. 19.

³⁷⁵ Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 83.

³⁷⁶ Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 84.

düşüncenin içerdiği bütün ikilikleri anlamsız hale getirmektedir.”³⁷⁷ diyerek oluşun yapma-yıkma, olma-bozulma gibi ayrılıkların hiçbirisine yer bırakmaksızın bunları kendi içerisinde bir bütün olarak barındırdığını ifade etmektedir.

Alemin parçalı algılanışının zeminindeki bütünsel yapısı Bergson’un metafizik anlayışını hatırlatmaktadır. O’na göre metafizik pozitif bilimin üstünde sembolleri kullanmak istemeyen, pozitif bilimin sadece kısmi görünüşler ve parçalar halinde bize sunduğu geçekliğin karşısında ona mutlak olarak sahip olmak isteyen bir bilimdir.³⁷⁸ Alemin bu tür bilgisine pozitif bilimle ulaşamayacağına göre Bergson bu bilgiye sezgi ile ulaşılabilirliğini ifade etmektedir. Cevizci, Bergson’a göre felsefi araştırmanın konusu olan gerçeğin, düşüncenin kavramlarıyla tanınabilecek durağan ya da süregelen bir şey olmadığını, saf bir oluşum olduğunu, bu oluşumun evrensel açıklamasına ancak sezgiyle ulaşılabilir olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁹ Bu anlamda doğası açısından hareketli olan şeylere hareketsiz şeyler zinciri görünümü veren şey durağan kavramlarla görebilen düşüncenin kendisidir. İktbal Bergson’un düşüncesini: “Bergson’a göre gerçeklik, iradenin tabiatından gelen özgür, önceden tahmin edilemez, yaratıcı ve canlı bir dürtüdür. Düşünce onu mekana yayar ve şeylerin çokluğu olarak görür.”³⁸⁰ şeklinde ifade etmiştir.

Bergson açısından akıl mekana yayılan sürekli bir harektir. Akıl maddede somutlaşmakta ve bu somutlaşma esnasında mekanik bazı kategoriler kullanmaktadır. Ancak İktbal düşüncenin gerçekliği parçalara böldüğü gibi tecrübedeki unsurları birleştirerek bir bütün haline getirdiğini de ifade etmektedir.³⁸¹ Düşüncenin toparlayıcı ve birleştirici yönünün ihmal edilmesi İktbal açısından düşünce ve hayat arasındaki dengenin kurulamaması anlamına gelmektedir. Bergson, varlığı süre ve süreçle izah etmesinin yanında maddi alandaki zorunluluğu aşmak için hayata egemen olan değişim ve dönüşümün önceden belirlenmiş olmadığını ve maddi bir temelde açıklanamayacağını ifade etmiştir.³⁸² Bu anlamda İktbal ile Bergson düşüncesinde gayelilik kavramının farklı değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

³⁷⁷ Kasım Küçükalkp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 14.

³⁷⁸ Mustafa Kök, *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, Dergah Yayınları, İstanbul 2001, ss. 61-62.

³⁷⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 975.

³⁸⁰ Muhammed İktbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 85.

³⁸¹ Muhammed İktbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 85.

³⁸² Ceyhan Akın Cengiz, “Bergson Felsefesinde Bilinç, Süre, Madde ve Evrim İlişkisi Bağlamında Hayat”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 4/7 Haziran 2017, s. 80.

Bergson açısından geleceğin herhangi bir kısıtlamaya maruz kalmaması için her tür amaçlılık ve gayelilik dışlanmalıdır. Aksi takdirde gerçeklik özgür ve yaratıcı bir şekilde belirlenmemiş olur. Başka bir deyişle Bergson açısından gayelilik önceden belirlenmiş bir amaç doğrultusunda gerçekliğin hayata geçmesidir ki bu da evreni önceden belirlenmiş bir plan doğrultusunda gerçekleşen bir imitasyon bir kopya statüsüne çevirmektedir. Ancak İkbâl gayeliliği şuurlu tecrübenin bir parçası olarak görmekte yaşamayı da bu hedefler doğrultusunda hareket etmek olarak anlamaktadır. Bu anlamda bireyin hayatı bir bütün olarak ele alındığında birbiri ile organik ilişki içerisinde olan bir bütündür, gelişi güzel birbiri ile ilişkilendirilmiş hadiseler dizisi değildir. Yaşamın tamamının bir amacı ve hedefinin olması hayatın bu amaç doğrultusunda zorunlu olarak ilerleyeceği anlamına gelmemektedir. ‘Ben’ açısından bakarsak insan iradesinin belirli amaçlar belirlemiş olması bu amaçların gerektirdiği pratikleri yapma iradesini amaçlar gerçekleşene kadar diri tutup tutmaması ya da tutamaması bunun yanında bu amacı değiştirme iradesini kullanıp kullanmaması ya da kullanamaması açısından hala belirsizliğini korumaktadır. Bergson açısından saf zaman benliği de içine alan bir yapıdayken İkbâl’de saf zaman benlikle birlikte var olmaktadır. İkbâl Bergson’dan farklı olarak saf zamanı benlikten öncelikli bir kavram olarak düşünmemektedir. Bu yaklaşım İkbâl’in ‘ben’de ve evrendeki özgürlük anlayışı ile de yakından ilgilidir.

İkbâl açısından özgürlük benin kendi tecrübeleri ışığında kendi benliğinin farkına varmasıdır.³⁸³ Bir eylem düşüncesi olarak İkbâl düşüncesinde kişinin kendini fark etmesi yeterli değildir. Bu potansiyelin eylemde kendini göstermesi gereklidir. Alemin değişen ve dönüşen karakterinin açık alan olarak anlaşıldığı göz önüne alındığında ‘ben’in anlamı eylemlerinde kendisini bulmaktadır. Bu anlamda hayat tecrübe ve eylem ile anlaşılabilir bir faaliyettir. İkbâl benliğinin ancak kararlarıyla, irade ettikleriyle ve amaçladıklarıyla değerlendirilmesi gerektiğini ifade ederken benlikte asıl olanın düşünce ya da zihin değil eylem olduğunu ifade etmiştir.³⁸⁴ Anlaşıldığı üzere İkbâl’de ben kuvveden fiile geçebilecek potansiyeli barındırmaktadır. Benlik insanın kendi iradesi ve eylemi ile niteliksel olarak değişme kapasitesine sahiptir. “Ego veya benlik donuk bir şey değildir. Benlik kendini zaman

³⁸³Muhammad Munawwar, “Iqbal on Development of Personality”, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct91/index.html> (5.7.2020).

³⁸⁴ Muhammed İkbâl, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 144.

çerçevesinden düzenler ve disipline koyar. Kendi tecrübesiyle oluşur, gelişir.”³⁸⁵ şeklindeki ifade her ne kadar olumlu bir gelişim için açık alan oluşturuyor ise de bu alan benliğin kendisi hakkındaki her türlü eylemi için de açık bir alan bırakmaktadır. Başka bir ifade ile benliğin kendisi hakkındaki eylemlerindeki özgür fiilleri ayrı değerlendirilirken bu eylemlerin iyi, doğru, güzel gibi ahlaki yargılarla ifade edilmesi farklı bir alanda değerlendirilmiştir. ‘Ben’in ‘ben’ olmasının farklı bir ifade ile ferdileşmesinin sonsuz dereceleri ya da ihtimalleri vardır. Bu ihtimallerin hiçbirinde insan için bile tamamı ile gerçekleşme mümkün gözükmemektedir.

İkbal açısından süreç her an yeni bir oluşumun ve değişimin olduğu bir yapı anlamına gelmektedir. “Evren ihtimallerin dışarıdan ve katı bir şekilde belirlendiği bir sistemi ifade etmez. O’nun için zaman açık ihtimalleri ifade eder. Evren de bu ihtimallerin bir serisi şeklinde düşünülür. O’nun süreçten anladığı önceden belirlenip tasarlanmış bir resim değil aksine zaman hayata geçirilebilecek ihtimallerin temsilidir.”³⁸⁶ Aydın yaratma kavramını Hartshorne ve Whitehead’den alıntılıyarak: “Daha önce belirsiz olanı belirlemek, tahsis edilmemiş tahsis etmek ve böylece realitenin zenginliğine yeni bir şey eklemektir.” şeklinde ifade etmektedir.³⁸⁷ Bu iki düşünürden alıntılanan yaratma kavramı bütün kararların Yaratıcı tarafından verilmediği şeklinde anlaşılabilir. Bu anlamda evren yaratıcılığın kapalı bir sistem içerisindeki neticesi değil yaratıcılığın süreç içerisindeki anlarıdır. Bu anlamda evren arkasında yaratıcı bir gerçekliği gizleyen bir fenomen değildir. Aksine yaratıcı anların gerisinde onlardan ayrı olarak bir yaratıcılık bulunmamaktadır. Süreç içerisinde akıp giden evren bizzat yaratıcılığın anlarıdır. Burada İkbal’in yaratma eylemi ile yaratılanı ayırmadığını hatırlamak yerinde olacaktır.

Aydın bu çeşit bir yaratma doktrininin var olanlarda kendi kendilerini –belirli bir ölçüde de olsa- belirleme (self-determining) gücü gördüğünü ifade etmektedir.³⁸⁸ Bu anlamda bahse konu olan yaratma eyleminin klasik anlayışta Yaratıcı’nın her anı tüm ayrıntıları ile belirlediği yaratma kavramından farklıdır. Bu anlayış ben için özgürlük alanını bir zorunluluk olarak gerektirmektedir. “Ben’in faaliyeti benim özgür ve şahsi yönünü göstermektedir.”³⁸⁹ ifadesi ile İkbal özgürlük olmadan benim

³⁸⁵ Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 147-148.

³⁸⁶ Muhammed Munawwar, “Iqbal’s Idea of Taqdir”, <http://disna.us/allamaiqbal/2010/10/15/iqbals-idea-of-taqdir-destiny-more-111>, (6.7.2020).

³⁸⁷ Mehmet S. Aydın, “Süreç (Proses) felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi”, s. 72.

³⁸⁸ Mehmet S. Aydın, “Süreç (Proses) felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi”, s. 73.

³⁸⁹ Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 142.

şahsiliğinden bahsetmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Benin şahsi varlığı hususunda birçok mutasavvıfın tepkisini çekecek şekilde net ifadeler kullanan İkbâl açısından benin şahsi varlığından bahsedemiyorsak benin varlığından da bahsedemeyiz demek yerinde olacaktır kanaatindeyiz.

İkbâl'in bu ifadesi Bergson'un daha önce belirttiğimiz 'hayat hamlesi' ifadesini çağrıştırmaktadır.³⁹⁰ Ancak Bergson'un insan özgürlüğü namına amaçlılıktan vazgeçmesi başka bir deyişle herhangi bir amaçlılığın süreci ve değişimi ortadan kaldırması fikrine İkbâl itiraz etmektedir. Benlerin kendisini belirleme özgürlüğünün olması evrende bulunan bir amaçlılığa 'ben'lerin katılımını da ihtiyari yapmaktadır. Eğer evrende bir amaçlılık var ise 'ben' bu amaç doğrultusunda zorla değil ihtiyari bir biçimde katılacaktır. Tabi bu tür bir 'ben' anlayışı Yaratıcı'nın kudreti ve hürriyetini kısıtlama sorununu da ortaya çıkarmaktadır. Aydın: "İkbâl'e göre Tanrı her şeyi bir takım imkanlarla yaratır ve varlıklara kendi kendilerini belirleme güç ve hürriyetini verir."³⁹¹ şeklinde konuyu özetlemiştir.

İkbâl Yaratıcı'nın kudretinin sınırlanması meselesini gayet hassas cümleler kurarak açıklamaya çalışmaktadır. "Şüphe yok ki kendiliğinden dolayısıyla da önceden görülemeyen fiil kudretiyle donatılmış egoların ortaya çıkması, her şeyi kuşatan Ego'nun özgürlüğünün bir anlamda sınırlandırılmasıdır. Bu durum O'nun kendi yaratıcı özgürlüğünden doğmuştur. Bu özgürlükle O, sonlu egoların O'nun hayatına, kudretine ve özgürlüğüne iştirak etmesini seçmiştir."³⁹² İkbâl'in bu ifadeleri bireysel özgürlük ile Yaratıcı'nın kudreti arasında İkbâl'in cümlelerini seçerek kullandığını göstermektedir. Ancak İkbâl Yaratıcı'nın sınırlanması problemini klasik anlamda bir sorun olarak görmemektedir. O'na göre sınırlama olmadan hiçbir yaratıcı faaliyet gerçekleşmez her yaratıcı faaliyet doğal olarak bir sınırlamayı da kendiliğinden beraberinde getirmektedir.³⁹³ Bu anlamda Yaratıcı'nın sınırlanması O'nun mutlak iradesine konulan düşünsel, dışsal veya fiili bir sınırlama değildir. Yaratıcı'nın tüm eylemlerinde doğal olarak var olan bir sınırlamadır. Özel olarak egolar ile paylaşılan yaratıcı faaliyet ise Yaratıcı'nın kendi iradesi ile paylaştığı bir alandır. "Ego, özel teşebbüs sahibi sonlu bir egonun doğuşuna izin vererek, kendi özgür iradesinin özgürlüğünü sınırlamış olan, Nihai Ego'nun hayatına ve

³⁹⁰ Ceyhan Akın Cengiz, "Bergson Felsefesinde Bilinç, Süre, Madde ve Evrim İlişkisi Bağlamında Hayat", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 4/7 Haziran 2017.

³⁹¹ Mehmet S. Aydın, "Süreç (Proses) felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi", s. 74.

³⁹² Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 113.

³⁹³ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 113.

özgürlüğüne iştirak eder.”³⁹⁴ Bu duruma ilaveten İkbal dinin egonun özgürce hareket etmesini teşvik ettiğini, egonun bu gücünü muhafaza etmesini istediğini belirtmiştir. Dini ibadetlerin de tabiatın mekanikleştirici bir anlamda kör tekrara götürücü yanından egonun sıyrılması için dizayn edildiğini ifade etmektedir.³⁹⁵ Bir anlamda dinin bireye yüklediği sorumluluk, özgürlüğünü ve yaratıcı eyleme iştirakini ne şekilde kullanacağı konusunda oluşmaktadır.

İkbal daha önce belirttiğimiz üzere bu konuyu ifade ederken kavramları hassasiyetle seçmiştir. Seçme, iştirak etme, sınırlandırma, yaratıcı özgürlükten doğma gibi tabirler İkbal tarafından hem varlığın yaratıcı canlılığını zedelememek hem de kelami ya da itikadi bir sorun çıkarmamak için özenle kullanılmıştır. Dikkat edildiği üzere kavramlar egolar ile Ego'nun müşterekliğini ifade etmeyi hedef almaktadır. Aydın bu durumu:“Madem ki O, başka benlerin bulunduğu bir alemi kendi iradesi ve hikmetiyle seçmiştir, söz konusu benlere, sınırlı ölçüde de olsa, hürriyet ve şahsi inisiyatif bahşetmesi, O'nun yüceliğine niçin hanel getirsin?”³⁹⁶ ifadesi ile dile getirmiştir. Ancak özgürlük kavramına ahlaki bir yorum getirmek Nietzsche açısından temelden sorunlu ve problemlidir. Nietzsche açısından dinin bireye yüklediğini iddia ettiği özgürlük onu boyunduruk altına almanın başka bir yoludur. “Özgür istenç din bilimcilerin insanoğlunu kendilerine bağımlı kılmak amacıyla gerçekleştirdikleri marifetlerden biridir. İnsanlar yargılanabilmek, cezalandırılabilmek, suçlanabilmek için özgür olarak düşünülür. Özgür istemle birlikte oluş suçsuzluğundan yoksun bırakılır.”³⁹⁷ Alıntidan anlaşılacağı üzere Nietzsche açısından özgürlüğün belirli bir iradenin belirli bir yönde kullanılması talebi ile verildiğini söylemek benin eylemlerinden sorumlu tutulması ve cezalandırılmasının meşruiyet zemini olarak üretilmiştir.

İkbal'in 'ben'leri ya da bilfiil var olanları kendi geçmişi ve diğer olaylar ile sınırlıdır. Ancak buna rağmen her olayın aynı zamanda kendine özgü bir yapısı ve geleceğe dönük tekrar edilemez bir etkisi vardır. Öyle görülüyor ki İkbal ilahi kudrete gereken konumu vermeye çalışırken varlıklara da kendi özgürlük alanını belirlemeye çalışmaktadır. Hem Ego'ya hem de egolar çokluğuna hakkını verme gayretindedir. İkbal'in yaratma kavramı üzerinde bu kadar hassasiyetle durması

³⁹⁴ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 143.

³⁹⁵ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 143.

³⁹⁶ Mehmet S. Aydın, “Süreç (Proses) felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi”, s. 75.

³⁹⁷ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Hüseyin Kaytan, Akyüz Yayınları, İstanbul 1991, s. 37.

muhtemelen klasik varlık düşüncesi ile kendi benlik düşüncesinde bu kavramın kritik bir işlev görmesi dolayısıyladır. Yaratıcı ile bir nevi ortak iktidar kullanan ‘ben’ anlayışı, ‘ben’in yetkinliği başka bir deyişle bu ortaklığın gereğini yerine getirme kapasitesi sorununu beraberinde getirmektedir. Ki bu durumda mükafat ve cezanın dıştan gelen bir etki mi yoksa benliğin kendi tercihleri sonucu kendi benliğini geliştirebilme imkanının bir sonucu mu olduğu yönünde sorular doğmaktadır. Ancak İkbâl’in ilahi ceza ve mükafat konusunu –muhtemelen benliğin kendi gelişimini düşünce dünyasının odağına yerleştirdiğinden dolayı- eserlerinde bir sonuca varabileceğimiz netlikte ve derinlikte işlememiştir.

3.2.2. İkbâl’de Kamil İnsan, Üstün İnsan

İkbâl’de ideal insan ya da onun deyimi ile ‘merdi mümin’ onun benlik düşüncesinin temelini oluşturan süreç ve gelişme anlayışı ile birlikte hareket etmektedir. Sürekli bir değişim ve gelişimin olduğu durağan yapılardan ziyade oluş ve eylemin esas alındığı anlayışla paralel olarak İkbâl insanın bedensel ve ruhi veya duygusal varlığında da bir gelişim sürecini esas almıştır. Bu anlamda İkbâl Darwin’in doğal seleksiyon düşüncesine de sık sık atıf yapmaktadır. İkbâl’in gelişim süreci doğal olarak dini temellere dayanmaktadır. Mutlak Ego’nun tezahürleri ile bu süreç izah edilmektedir.

Hassan İkbâl’in benliği her şeyin ölçütü olan bir kriter olarak görmesinin değer sorununda bir zemin sağladığını ifade etmektedir. Başka bir deyişle kişiliği güçlendiren şey iyi, onu zayıflatan şey kötü olarak tanımlanabilir.³⁹⁸ Bu anlamda din, sanat, siyaset gibi insani olan her alan ‘ben’in kişiliğine etkisi ile değerlendirilmektedir. Bu da göstermektedir ki ‘ben’ gelişme kapasitesine sahip olduğu gibi bozulma ve zayıflama kapasitesine de sahiptir. Benliğin gelişimi daimi bir gerilimin zemininde meydana gelmektedir. Benlik gelişme ve zayıflama gerilimini her eyleminde hissetmek durumundadır. “İkbâl’in benliği yalnızca bu gerilim korunursa sürdürülebilir, gerilim korunmazsa zayıflayabilir olan bir gerginlik durumu olarak görmektedir.”³⁹⁹ İkbâl benliği kuvvetlendiren ve onu zayıflatan durumları maddeler halinde sıraladıktan sonra benliğin gelişmesi için bu maddelere

³⁹⁸ Riffat Hassan, “İqbâl’s Concept of Mard-e Mo’min and Rumi’s Influence”, *Journal of the Regional Cultural Institute*, 5/2-3, 1972 s. 61.

³⁹⁹ Riffat Hassan, “İqbâl’s Concept of Mard-e Mo’min and Rumi’s Influence”, s. 61.

dikkat edilmesi gerektiğini ifade eder.⁴⁰⁰ Benliğin gelişmesinin üç aşaması bulunmaktadır.⁴⁰¹

3.2.2.1. Tam Teslimiyet

Bu bölümü deve benzetmesi ile ifade eden İkbâl kişinin devenin teslimiyeti gibi bir teslimiyete sahip olması gerektiğini ifade eder. Aydın bu durumu “İlahi kanuna tam teslimiyet” olarak yorumlamaktadır.⁴⁰² Hassan: “İlk aşamada dini yaşam bir disiplin biçimi olarak ortaya çıkar ki bireyin ya da bütün insanların, o emrin nihai anlamını ve amacını akılcı bir şekilde anlamadan koşulsuz bir emir olarak kabul etmesi gerekir.”⁴⁰³ şeklinde durumu yorumlamıştır. Ancak İkbâl’in *Esrar-ı Hodi* eserinde konu edindiği bu merhalenin akli kullanmadan bir teslimiyet içerdiğine dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır. İkbâl’in tam teslimiyet ifadelerindeki güçlü vurgunun Hassan tarafından bu şekilde yorumlanmış olabileceği muhtemeldir.

3.2.2.2. Nefsin Zaptı (Kendini Kontrol)

İkinci kısım benliğin kendi kendisini kontrol edebilme yeteneğini kazanma aşamasıdır. Hassan, İkbâl’in disipline tam bir teslimiyetin bu disiplinin akli bir anlayışının ve bu disiplinin otoritesinin nihai kaynağının idrakinin oluşacağını ifade ettiğini söylemektedir.⁴⁰⁴ Hassan rasyonel düşüncenin bu aşamada devreye girdiğine dair yorumu ilk önce inanç daha sonra akıl şeklinde kabaca formüle edilecek bir sıra takip etmektedir. Hassan bu dönemde dini yaşantının Tanrı ile dünyanın mantıksal olarak tutarlı bir görünümü olarak bir tür metafizik temel aradığını ifade etmektedir.⁴⁰⁵ İkinci aşamada ‘ben’ sadece kurallara uymaz aynı zamanda o kuralları içsel olarak algılar ve anlar. Bir anlamda kurallar ‘ben’in kendi gücü ve özgürlüğü anlamına gelmektedir. Bu yorum Whitehead’ın Tanrı emretmez ikna eder ifadesini andırmaktadır. Öyle ki ‘ben’ ilk aşamada kendi özgür iradesi ile kurallara tam bir teslimiyet içerisinde bulunacak daha sonra bu kuralları entelektüel bir sezgi ile kendi benliğinde algılayacak ve hissedecektir.

⁴⁰⁰ Mehmet S. Aydın, “İkbâl’in Felsefesinde İnsan”, ss. 94-98.

⁴⁰¹ Muhammed İkbâl, *Esrar ve Rumuz*, ss. 63-70.

⁴⁰² Mehmet S. Aydın, “İkbâl’in Felsefesinde İnsan”, s. 92.

⁴⁰³ Riffat Hassan, “İqbâl’s Concept of Mard-e Mo’min and Rumi’s Influence”, s. 66.

⁴⁰⁴ Riffat Hassan, “İqbâl’s Concept of Mard-e Mo’min and Rumi’s Influence”, s. 67.

⁴⁰⁵ Riffat Hassan, “İqbâl’s Concept of Mard-e Mo’min and Rumi’s Influence”, s. 67.

3.2.2.3. Niyabet-i İlahiyye

Aydın bu seviyeyi ‘ben’in yeryüzünde Allah’ın halifesi olduğu gerçeğini idrak etmesi olarak ifade etmektedir.⁴⁰⁶ İktbal “Cihanda Hakk’a naib olmak güzel bir şeydir. Anasıra hükmü geçirmek güzel bir şeydir. Hakk’a naib olan insan alemin canı gibidir. Onun varlığı ismi azamın gölgesidir.”⁴⁰⁷ beyitleri ile ifade ederek benin naib olduğu idrakine varması ile aleme hakimiyet kuracak gücü ve potansiyeli ele geçirebileceğini ifade etmektedir. Beytin devamında bu farkındalığı elde eden ‘ben’in aktivitesi ile alemin yaratılışına katkıda bulunacağını tarihi ve dini örnekler ile ifade etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz üzere İktbal benlik şuuru eylemde görmektedir. “Benliğin gelişiminde düşünce kadar faaliyet de önemlidir.”⁴⁰⁸ İktbal Yunan düşüncesinin Müslüman düşünürlerin bakış açılarını genişletme yönünde ciddi faydasının bulunduğunu ifade etmiştir. Ancak saf kavramsal düşünmenin ‘klasik spekülatif felsefenin’ dini düşünceyi muğlaklaştırdığını ifade etmektedir.⁴⁰⁹ Bu anlamda insanı anlamak İktbal açısından sadece zihni bir faaliyet olmayıp eyleme dayalı sezgisel bir faaliyettir. *Cavidname*’de İbn Sina hakkında kalp için derman yazdığını ancak verdiği ilacın kalbi uyuttuğunu⁴¹⁰ ifade ederek İbn Sina düşüncesini ruhsuz ve soğuk olarak nitelemiştir.

Yaratıcı’nın yaratma faaliyetine ortak olan kamil insan ilk olarak en yüce ismin bir yansıması durumundadır. İkinci durumda ilahi aydınlanma tecrübesini yaşamaktadır. Üçüncü durumda kamil insan kendisini ve evreni dönüştürmede Yaratıcı ile birlikte hareket etme aşk ve iştiyakını taşımaktadır ki İktbal açısından bu aşk insanın elde edebileceği en üstün dönüştürücü güçtür. Kamil insan dünyanın yaratıcılığına ortak olurken kendisi de bu dünyanın bir parçasıdır. Afzal Dar; İktbal’in beninin hem kendi varlığını hem de çevresini kendi arzularına ve ona olan ilhama göre dönüştürdüğünü, Tanrı’nın yarattıkları üzerinde ıslah edici bir düzenleyici⁴¹¹ olduğunu ifade etmiştir. İktbal “Merd-i Mü’min ilahi yasaları uygularken kendisi de organik maddeler ve bitkiler kaderine bağlıdır.”⁴¹² diyerek bu birlikteliği ifade

⁴⁰⁶ Mehmet S. Aydın, “İktbal’in Felsefesinde İnsan”, s. 92.

⁴⁰⁷ Muhammed İktbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 67.

⁴⁰⁸ Mehmet S. Aydın, “İktbal’in Felsefesinde İnsan”, s. 93.

⁴⁰⁹ Muhammed İktbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 33-34.

⁴¹⁰ Muhammed İktbal, *Cavidname*, s. 153.

⁴¹¹ Mohsin Afzal Dar, “İktbal’s Concept of İnsan-i-Kamil or Mard-i-Momin (Perfect Man)”, *Islam and Muslim Societies : A Social Science Journal*, 6/2 ,2013, s. 53.

⁴¹² M. Yusuf Azmi, “Concept of Man in Iqbal”, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr92/2.htm> (05.07.2020).

etmiştir. Afzal ve İkbal'in alıntılarını dayanak kabul edersek karşımıza iki ben çıkmaktadır. Daha farklı bir ifade ile irade olarak beden ve fiziki bir tasavvur olarak beden olarak iki 'ben' bulunmaktadır. Bu ikilik İkbal'in de sık sık alıntı yaptığı Nietzsche'nin hocası diyebileceğimiz Schopenhauer'da karşımıza çıkmaktadır. Bu iki 'ben' tanımı arasında gerçek bir ayırım var mıdır ya da bu iki 'ben' tanımı arasında bir tercih yapmak durumunda mıyız? Bu sorulara cevap vermeden önce Schopenhauer ve Nietzsche'nin konu hakkındaki görüşlerini kısaca ele almak gerekmektedir.

3.3. Schopenhauer ve Nietzsche'de 'Ben' ve İrade İlişkisi

Schopenhauer sık sık 'başyapıtım' olarak adlandırdığı *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* adlı eserinde varlığı bir bütün olarak iki tür ele alış şekli ile açıklamaktadır.⁴¹³ Bu ayırım kritik bir öneme sahiptir zira Schopenhauer benzer bir ayırımı 'ben' ve 'ben'in var oluşunda da yapmaktadır. Bu ayırım ile anlatılmak istenen 'ben'in tüm varlığı özne bağıntısı içerisinde bir nesne olarak gördüğüdür. "Ona kendisini çevreleyen dünyanın yalnızca bir tasvir olduğu; yani dünyanın sadece başka bir şeye –tasavvur edene- bağımlı olarak var olduğu açık ve şüphesiz hale gelir."⁴¹⁴ Bu açıdan bakılınca varlık 'ben'e göre, 'ben' açısından ve 'ben' için var olmaktadır. Radikal bir özne-nesne ayırımını belirleyen bu ifadelerle göre varlık onu algılayan onunla ilgili bir tasavvuru olan 'ben'in algısından oluşmaktadır. Bu ayırım daha önce belirttiğimiz üzere Schopenhauer açısından tüm varlığı kapsamaktadır ve fizik ve metafiziğin kritik sınırında da durmaktadır. "Fiziğin açıklaması her zaman sebepten, metafiziğin açıklaması ise her zaman iradeden başlar."⁴¹⁵ Bu anlamı ile anlamak bir tasavvur oluşturma eylemi olduğundan dolayı kendi özü itibari ile tasavvur alanına aittir ve orada kalmaktadır.

Schopenhauer özne-nesne ayırımını varlığın en temeline yerleştirmektedir. Öyle ki; "Eğer her hangi bir hakikate apriori diyeceksek, işte bu odur; zira bu hakikat, bütün olası ve düşünülebilir deneyim kalıbının ifadesidir ve bütün öteki kalıplardan daha kapsayıcıdır çünkü bütün bu kalıpları önceler."⁴¹⁶ diyerek Kant'ın mekan, zaman ve nedensellik gibi formlarının önüne özne-nesne ayırımını koymaktadır.

⁴¹³ Arthut Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çev. A. Onur Aktaş, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2020, ss. 69-191.

⁴¹⁴ Arthut Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s. 69.

⁴¹⁵ Arthut Schopenhauer, *Bilmek ve İstemek*, çev. Ahmet Aydırgan, Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 12.

⁴¹⁶ Arthut Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s. 69.

Kant'ın formlarını sayarak bu formların yeterli temel ilkesinin çeşitli biçimleri olarak sadece tasavvurların belirli bir sınıfı için geçerli iken özne-nesne ayrımının bütün bu sınıfların ortak kalıbı olduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁷ Bu anlamı ile apriori olan yegane şey idrak edilebilen her şeyin idrak edenin bir tasavvuru olduğudur. Başka bir deyişle varlık özneye bağlı olan nesnedir. Kısaca ifade edilecek olursa varlık tasavvurdur. Wisser'in deyişi ile "Tasavvurlar benim düşünme, hissetme, isteme, hayal etme gücünün göz önüne getirilebilir objesidir."⁴¹⁸

Ancak Schopenhauer'a göre varlık yalnızca bilgi teorisi ile izah edilmemektedir. Başka bir deyişle ben tarafından tasavvur edilmiş olmasının yanında başka bir şey, kendi başına bir şeydir. Varlığın bu yanına 'kendinde şey' diyen Schopenhauer onu; "Kendinde şey duyularımızın herhangi bir aracılığıyla algıdan bağımsız olarak mevcut olan, dolayısıyla hakiki anlamda var olan şeyi ifade eder."⁴¹⁹ şeklinde tanımlamıştır. Fakat burada karşımıza 'kendinde şeyi ben nasıl bilebilir?' sorusu gelmektedir. Schopenhauer'a göre bu sorun benim kendisine dair deneyimi ile aşılabilmektedir. Ben bir beden içerisindeyim ancak varlığın iki farklı tarzı olduğu gibi beden de iki farklı tarzda ele alınmıştır. "Bir insanın kendi varlığının bilincinde olabileceği iki farklı yol vardır. Bir taraftan kendisini dışsal olarak ortaya koyduğundan onun hakkında ampirik bir algıya sahip olabilir. Zaman ve mekan bakımından sonsuz olan bir dünyaya yerleştirilmiş, bu gezegen üzerinde çok kısa bir süreliğine dolaşan ve otuz yılda bir yenilenen insan adlı milyarlarca varlıktan sadece biridir."⁴²⁰ Nasıl varlık tasavvur olarak ele alındı ise bu alıntıdan anlaşılacağı üzere beden de tasavvur olarak ele alınmıştır.

Tasavvur olarak beden varlık dünyasının içerisinde nesnelere arasında bir nesne durumundadır. "Öte yandan kendi tabiatının derinliklerine inmek suretiyle de bir insan toplamda ne olduğunun bilincine varır. O zaman da aslında kendisinin tek gerçek varlık olduğunun ve ilave olarak bu varlığın, kendilerini, dışarıdan sanki onun bir yansımasını oluşturuyormuşçasına sunan başkalarında kendisinin tekrar tekrar algılandığını fark eder."⁴²¹ Bu anlamda beden, 'ben' tarafından dolaysızca tanınan bir şeyleri isteyen ya da onlardan kaçınan 'ben'e ait olan Schopenhauer'un deyişi ile

⁴¹⁷ Arthut Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, ss. 69-70.

⁴¹⁸ Richard Wisser, "Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde mi?" *Felsefe Arkivi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 27/1990, s. 78.

⁴¹⁹ Arthut Schopenhauer, *Bilmek ve İstemek*, s. 9.

⁴²⁰ Arthut Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, çev. Elif Yıldırım, Oda Yayınları, İstanbul 2018, s. 29.

⁴²¹ Arthut Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, s. 29.

irade olarak bedendir. Schopenhauer açısından dünya nasıl isteme olarak varlık ve tasavvur olarak varlık şeklinde ele alınıyorsa ‘ben’ de ya da daha geniş bir ifade ile beden de tasavvur olarak, herhangi bir özne için nesne olarak ve aynı zamanda dolaysız olarak bilincinde olunan bir irade olarak ele alınmaktadır.

Özetle ifade etmek gerekirse Schopenhauer açısından irade, Kant düşüncesini de içerecek biçimde düşünce tarihinin uzun süredir üzerine kafa yorduğu kendinde şeydir. “Schopenhauer düşüncesini öylesine ileri götürür ki sonunda bitkilerin büyümesini, kristallerin oluşmasını, mıknatısın kuzey kutbuna yönelmesini sağlayan gücün özünde irade olduğunu öne sürer.”⁴²² Bu açıdan bakılınca ‘irade’ varlık dünyasındaki her türlü oluş, bozulmuş ve hareketin temelinde yatan güçtür. Başka bir deyişle varlık bu iradenin, bu gücün somutlaşması ve görünür olmasıdır. Varlık ve irade kavramları birlikte kullanıldığında çoğunlukla irade ve isteme kavramları logos ya da mantık kavramı ile birlikte düşünülmektedir. Bu durum muhtemelen varlıktaki düzenin ya da logosun varlığın özü olarak düşünülen kavramdan geldiğine dair bir tahmindir. Bu da istemenin ve iradenin oluşturucu ya da düzenleyici bir içeriğinin olduğu sonucuna götürmektedir. Ancak Schopenhauer istemenin otonom bir yapısının olduğunu bu durumda kör bir iradeden bahsedildiğini ifade etmektedir.⁴²³ “Schopenhauer’e göre irade özü gereği kör kalan, anlamsız ve nedensiz, hedefsiz ve bilgisizce hep daha ileriye gitmek isteyen bir kör iradedir.”⁴²⁴ Bundan dolayı evrendeki her şey, birey de dahil olmak üzere, kör bir iradenin eseridir. Evrene içkin olan herhangi bir düzen ve kusursuzluktan söz etmek de imkansız hale gelmektedir. Schopenhauer’un istemeye biçtiği bu körlük kritik bir kırılma meydana getirmektedir. Zira öğrencisi olan Nietzsche’nin hocası ile fikir ayrılığının temelinde iradeye biçilen bu nitelik yatmaktadır.

Schopenhauer dünyanın acı ve ıstırap barındıran yapısını uzun bir analizle ifade etmektedir.⁴²⁵ Bu durumda yapılması gereken, muhtemelen Schopenhauer’un Hint mistisizmine duyduğu derin ilgiden mülahem bu iradeyi yadsımaktır. İrade kör ve bilinçsiz olarak devamlı eylemde bulunacak ancak ulaştığı hiçbir eylemle tatmin olmayacaktır. Başka bir deyişle sürekli kendisinin gerisinde kalarak gerçek anlamda tamliğe ulaşamayacaktır. Bu anlamda bireyin yaşantısı Yunan tragediyalarını andırır

⁴²² Richard Wisser, “Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde mi?” s. 79.

⁴²³ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, s. 405.

⁴²⁴ Richard Wisser, “Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde mi?” s. 80.

⁴²⁵ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, ss. 422-471.

biçimde varlığının kör iradesini yansıtmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi dünyanın acı ve ıstırap dolu yanını anlatan Schopenhauer, özellikle ölüm betimlemesinde yaşamın her türlü biçiminde ortaya çıkan acıyı, yaşam boyunca son bulmayan ve devamlı da çaresizce ileriye atılmaya çalışan, kendisini devamlı sürükleyen iradenin kendi öz yapısında bulunan körlüğe atfetmektedir.

Acıya son vermek için Schopenhauer'un önerisi yaşama iradesini yadsımayla işe başlamak ve böylece var olmamaya, Nirvana'ya, hiçliğe –iradenin yokluğu, iradenin kendi kendisine tutkunluğunun sonu anlamına gelen hiçliğe- geçişin yolunu açmaktır. Biz diğer insanlarda kendimizi gördüğümüzde, dünyanın temelinde yatan acının bilincine vardığımızda, yalnızca insanlara değil tüm yaratıklara karşı bizde uyanan acıma duygusu, Schopenhauer'a göre şu kesin gerçeğin; iradenin yadsınması gerektiği gerçeğinin görülmesine yol açar. Böylece – Schopenhauer'un deyişiyle- irade ve tasavvur olarak dünyaya bağımlılıktan kurtulmanın yolu açılmış olur.⁴²⁶

Schopenhauer'in düşüncesinin çerçevesinde Nietzsche'nin güç, irade ve istenç kavramlarından neyi kastettiği hayli ilginç hale gelmektedir. Nietzsche Schopenhauer gibi dünyanın temelinde iradenin olduğu kanaatindedir. Ancak Nietzsche Schopenhauer gibi iradenin doğası hakkında kötümser değildir. *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine* adlı eserinin önsözünde Goethe'den bir alıntı yapmaktadır. "Etkinliğimi arttırmadan ya da dolaysızca hareketlendirmeden bana yalnızca bir şeyler öğreten her şeyden de nefret ederim."⁴²⁷ Nietzsche'nin Goethe'den yapmış olduğu bu alıntı O'nun yaşamayı ve yaşama iradesini konumlandırması açısından önemlidir. Bir bakıma bu alıntı Nietzsche'nin kitabının bir nevi özeti olarak da görülebilir. O'nun açısından bireyin etkinliğine ve iradesini eyleme geçirme gücüne olumlu katkı yapmayan hiçbir bilgi ve yorumun bir değeri yoktur.

Etkinlik ve iradenin sergilenmesi açıkça bir güç ilişkisini de karşımıza çıkarmaktadır. *Deccal* eserinin başında sonraları Alman düşüncesine bir şekilde etki ettiği çokça tartışılan güç daha yerinde bir ifade ile güç isteği kavramlaştırmasını yapmaktadır. 'İyi nedir?' sorusuna insanda güç duygusunu, güç istemini, gücün kendisini yücelten her şey diyerek cevap vermiştir. Kötü ise O'na göre zayıflıktan

⁴²⁶ Richard Wisser, "Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde mi?" s. 80.

⁴²⁷ Friedrich Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul 2015, s. 33.

doğan her şeydir. Paralel olarak mutluluk da gücün büyüdüğü duygusunu hissetme onun önündeki bir engelin kalktığı duygusunu yaşamaktır. Doygunluğu değil gücü, barışı değil savaşı, erdemi değil yeteneği tercih ettiğini ifade etmektedir. O'na göre zayıflar yok olup gitmelidir ki bu durum insan sevgisinin en temel ilkesi olmalıdır. Hatta O'na göre zayıfların yok olup gitmesi için onlara yardım edilmelidir.⁴²⁸ Eser genel olarak Hıristiyan ahlak anlayışına eleştirel bir bakış geliştirmekte olsa bile bu düşüncelerin Kıta Avrupa'sında özellikle Almanya'da farklı siyasal yapıların zemininin oluşmasında ne tür bir işlev gördüğü hala tartışmalıdır.

O'na göre tüm insanlık, güç isteği ve iktidar tarafından yönlendirilmelidir. Güç istenci tabiatta doğal seleksiyonun yaptığı işlevi antropolojik zeminde görecektir. Yorumlarımız tutarlı ise bu da insan için olmasa bile insanlık için en iyiyi gerçekleştirmenin yoludur. Nietzsche'nin güç istenci kavramlaştırması Schopenhauer ile arasındaki temel ayrımlardan biri olarak yorumlanabilir. Güç isteğini ortadan kaldıracak her türlü düşünce O'nun için insanlığa yapılmış bir kötülük olarak durmaktadır ki Hıristiyanlığa karşı temel eleştirisi de bu zemine oturmaktadır. Güç isteğinin engellenmesi insan var oluşunun engellenmesi anlamına gelmektedir.

Nietzsche *Şen Bilim* adlı eserinde güç isteğinin insanın en temel ve en güçlü dürtüsü olduğunu ifade etmektedir.⁴²⁹ Bu anlamda güç isteğini insanın kendisini gerçekleştirme isteği olarak da ifade edebiliriz. Kendini fizik dünyada gerçekleştiren kişi bunu hayatını etkinlik alanına çevirerek ve eylemlerini kısıtlayan engelleri ortadan kaldırarak yapmalıdır. “Güç istenci kendini aşmayı ifade eden bir erdemdir. Güç istenci yaşamı değerli kılan, insanı diğer canlılardan ayıran, insanı insan yapan bir erdem olarak Nietzsche'de tüm var oluşun özüdür.”⁴³⁰ İnsanın hayvan ile üstinsan arasında olduğunu ifade eden Nietzsche insanın gelişimi için engellerinden kurtulması gerektiğini ifade ederek bir gereklilik olarak ya da zamanının coğrafyasının bir durum tespiti olarak “tanrıların öldüğünü” ifade etmiştir.⁴³¹ Bu ifade Hıristiyan inancının insan tarafından uydurulmuş bir kutsallık olduğunu bu kutsallığın da temelde insan var oluşunu engellediğini belirtmektedir.

⁴²⁸ Friedrich Nietzsche, *Deccal Hristiyanlığa Lanet*, trc. Oruç Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul 1995, s. 14.

⁴²⁹ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul 2017, s. 23.

⁴³⁰ Banu Alan Sümer, “Nietzsche Felsefesinde Bir İdeal Olarak Üstinsan”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 31/2018-Bahar, s. 53.

⁴³¹ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çevi Sedat R. Demir, Ataç Yayınları, İstanbul 2013, s. 61.

Böyle büyük bir yargı doğal olarak arkasında büyük bir boşluk bırakacaktır. Ancak Nietzsche'nin Zerdüş karakteri ile canlandığı haberci eser boyunca bir anlamda bu boşluğu insanın doldurması gerektiğini ifade eden bir sözcü gibi konuşmaktadır. Bu boşluğun doğması ile insan geri dönüşümsüz bir yolun en kritik noktasına gelmiştir ve bu şansı en iyi şekilde değerlendirmekten başka şansı yoktur. Bu şansın değerlendirilememesi durumunda muhtemelen zayıflar için Nietzsche'nin biçmiş olduğu son kendisini gösterecektir. O'nun bu yargısı güç isteği ile birlikte düşünüldüğünde değerlerin tamamen ortadan kalkması anlamına gelmemektedir. Ancak bu değerlerin yeniden temellendirilmesi ve üretilmesi için insanın önünde bir fırsat olduğunu ifade etmektedir. Kuçuradi bu durumu: "Yaratıcı insanlar yeni değerlendirmeler, başarılar ve eserlerle insanı ve dünyasını yeniden değerlendirmekle, onlara anlam katar. Aynı zamanda dünya, yaratıcı insanın varlığıyla anlam ve değer kazanır."⁴³² şeklinde özetlemiştir.

İkbal'in Nietzsche'yi birçok yerde sitayişle anması muhtemelen O'nun üstün insana yüklediği yaratıcı niteliktir. Zerdüş'ün haberciliğini yaptığı üstün insan Batı değerlerinin yıkılmasından dolayı insanın mecburen üstlenmesi gereken bir görevi işaret etmektedir. Bu karakter bir anlamda prototiptir. Acaba İkbal'in merd-i mü'min'i başka bir deyişle kamil insan'ı gerçek bir ego'yu mu işaret etmektedir. Yoksa kastettiği ideal bir figür müdür. *Benliğin Sırları* eserinin ilk beyitlerine baktığımızda kamil insanın idealden gerçekliğe geçiş noktasında ifade edilmektedir. "Henüz benim ışığımdan yıldızlar ürkmemiştir. Henüz cıvam harekete geçmemiştir. Benim ışıklarım henüz denize aksedip raksa başlamamıştır. Dağ benim kınamın renginden nasip almamıştır."⁴³³ diyerek evreni değiştirip dönüştürme gücünü elinde bulduran 'ben'in bu gücünün potansiyel halde bulunduğunu bunun daha aktüel hale geçmediğini ifade etmektedir. Bu da İkbal'in kamil insanının ideal bir prototip olarak anlaşılmasına sebebiyet vermektedir. Tabi İkbal kamil insanın oluşmaması ya da benin kişilik kaybına sebebiyet veren kişisel ve toplumsal sorunlardan da bahsetmektedir ancak en nihayetinde kamil insan çeşitli sebeplerle de olsa gerçekleşmemiş ideal insan tipini yansıtmaktadır. Ancak İkbal'in kamil insan

⁴³² İoanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2009, s. 75.

⁴³³ Muhammed İkbal, *Esrar ve Rumuz*, s. 32.

prototipinde Peygamber Efendimiz’i tanımladığı ve ifade ettiği de söylenmektedir.⁴³⁴ Bu durumda kamil insan bir mekan olarak açık bir alanı ifade etmektedir.

İkbal bir yaşam ve süreç düşünürü olarak idealist düşünceden ayrışmasını Platon’a yaptığı eleştiri⁴³⁵ ile açıkça ortaya koymuştur. İkbal sezgi ve düşünce arasında açıkça bir ayrımın olduğunu ifade eder. Ancak bu ayrım aynı zamanda benliğin eşya ile olan iki farklı yaklaşımını temsil etmesi bakımından bir karşıtlık değil bir birlikteliktir. Daha önce de belirttiğimiz üzere İkbal’e göre düşünce, gerçeği parçalı bir şekilde kavrarken sezgi aynı gerçekliği bütün içerisinde kavrar.⁴³⁶ Bu yaklaşım Whitehead’le benzerlikler göstermektedir. Zira Whitehead modern bilimin ürettiği parçalı gerçekliğin yanında nihai problemin tam gerçekliğin kavranabilmesi olduğunu ifade etmektedir.⁴³⁷ İkbal gerçeğin parçalı bir şekilde kavranması problemini Whitehead’in yanında Bergson’a atıfla da izah etmektedir.

Bergson maddenin oluşu üzerinden duyuların aldığı şeyin uzun aralarla bir lahzalık görünüşler olduğunu bu itibarla ancak hareketsiz görünüşlerle iktifa ettiğini ifade etmektedir.⁴³⁸ Bu anlamda sürecin içerisinde benin fark ettiği sadece ilgisini odakladığı anlar olmaktadır. Bu durumda sürecin soyutlanması anlamına gelmektedir. Bu tanım içerisinde ‘ben’, olanı fark etmekte, ayırmakta ancak oluşun kendisi müphem ve bulanık kalmaktadır. “Bütün bir oluşun içinden ancak halleri, süreden de sadece anları görüyoruz, süre ve oluştan bahsettiğimiz zaman bile bunları değil başka bir şeyi düşünüyoruz.”⁴³⁹ Bergson parçalı yapı ile bütün arasındaki ilişkiyi zamanın iki durumunda tanımlamayı tercih etmektedir. Alıntıdan anlaşılacağı üzere bunları süre ve an olarak birbirlerinden ayırmaktadır. İkbal de seri zamanı düşünce ile saf zamanı ise sezgi ile ilişkilendirmektedir. Düşünce ile sezgi arasında kurduğu ilişki doğal olarak O’nun ruh, beden, din, bilim dünya, ahiret arasında kurduğu ilişkinin yansımasıdır.

İkbal Gazali’yi düşüncenin ve sezginin birbiri ile organik şekilde ilişkili olduğunu görmeyi başaramamakla eleştirmiştir.⁴⁴⁰ İkbal’e göre gerçeklikle biri dolaylı diğeri doğrudan olmak üzere iki tür bağlantı kurulmaktadır. “Önümüzdeki

⁴³⁴ Mohsin Afzal Dar, “İkbal’s Concept of İnsan-i-Kamil or Mard-i-Momin (Perfect Man)”, s. 49.

⁴³⁵ Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 34.

⁴³⁶ Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 32-33.

⁴³⁷ Alfred North Whitehead, *Düşüncenin Serüveni*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyat Yayınları, İstanbul 2019, ss. 208-214.

⁴³⁸ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, s. 350.

⁴³⁹ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, s. 350.

⁴⁴⁰ Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 36.

gerçeklikle bağıntılar tesis etmenin dolaylı bir yolu, tefekkür dolu gözlemdir ve kendilerini duyu algısına bildirirken gerçekliğin sembollerini kontrol etmektir. Diğer yol ise o gerçeklik kendisini içeriden bildirirken onunla doğrudan ilişki kurmaktır.”⁴⁴¹

İkbal bu ikisi arasında bir tercih yapılmasının hatalı olduğunu vurgulamıştır. İkbal bu ayrımı yapanlara karşı: “Onlar ister bilimsel isterse dini bilgi sahasında olsun, düşüncenin müşahhas tecrübeden tam bağımsızlığının mümkün olmadığını görmekte başarısız olmuşlardır.”⁴⁴² demiştir. Bergson açısından sorun istikrarsız olanın istikrarlı olan vasıtası ile hareket edenin hareket etmeyen vasıtası ile düşünülebileceğine inanmaktan gelen illüzyona dayanmaktadır.⁴⁴³ Anlaşıyor ki Bergson’da Nietzsche gibi hayatı ve yaşamı düşüncesinin zeminine oturtmaktadır. Arnaud, Bergson’un hayatı Nietzsche gibi isteğin kendisi olarak değerlendirdiğini ifade etmektedir.⁴⁴⁴ Ancak istek Bergson’da madde ile daima karşılıklı bir ilişki içerisinde. Bu ilişki ile kendisini bulur ve maddeye olabildiğince özgür iradeyi yani isteği sokmaya çalışır.⁴⁴⁵ Topçu Bergson’un madde-hayat karşıtlığını; hayatın kendisini kaybetmemek için maddeye dayandığını, maddenin de hayatı sınırladığı ve baskıladığını Bergson’dan mülhem ‘gülle’ benzetmesi ile ifade etmektedir.⁴⁴⁶ Barutun patlaması anında ortaya çıkan güç ile güllenin buna gösterdiği direnç hayat ile maddenin bir nevi diyalektik ilişkisini işaret etmektedir.

Geçekliğin tam bir görünüşünün sağlanması için bu iki alanın bağıntısının sağlanması gerekmektedir. İkbal bu işlevi sezginin sembolik ifadesi olan ‘kalp’ kavramına yüklemektedir. Kalbin deruni bir sezgi ya da basiret olduğunu ifade eden İkbal onun gerçekliğin duyu algısına açık olan yönünden farklı cihetleri ile bağıntı kumayı sağladığını ve layıkıyla yorumlandığı takdirde onun verdiği haberin yanlış olmayacağını belirtmiştir.⁴⁴⁷ Sezgiyi metafizik bir yetenek olarak görmeyen İkbal fizyolojik anlamda duyumun rol oynamadığı gerçeklikle bir tür ilişki kurma tarzı olarak görmektedir. Başka bir deyişle bu tecrübe alanının diğer tecrübe alanı gibi insani, gerçek ve müşahhas olarak görmektedir. Öyle ki sezgi alanının da kritiğe tabi

⁴⁴¹ Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 47.

⁴⁴² Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 35.

⁴⁴³ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, s. 350.

⁴⁴⁴ Francois Arnaud, “Life and Will in Nietzsche and Bergson”, *Substance*, Vol. 36, No.3, Issue, 114, s. 100.

⁴⁴⁵ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, s. 350.

⁴⁴⁶ Nurettin Topçu, *Bergson*, Dergah Yayınları, İstanbul 2002, s. 36.

⁴⁴⁷ Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 48.

olduğunu ifade etmektedir. “Dini tecrübenin konusu olan vakıalar insan tecrübesindeki diğer vakıalar gibidir ve yorum yoluyla bilgi verme hususunda bir vakıa diğeri kadar değerlidir. İnsan tecrübesinin bu sahasını eleştirel olarak incelemede saygısızca bir şey de yoktur.”⁴⁴⁸ Bu anlamda ‘ben’in sezgi tarzlarının tahlil ve kritikten geçirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

İkbal’in kamil insan düşüncesi ne salt anlamda sezgici ne de salt anlamda rasyonalist bir düşünce değildir. Benzer şekilde deney ve gözleme ‘ben’in oluşumunda Kur’an’dan verdiği örneklerle ciddi önem atfetse dahi İkbal’in ‘ben’i ampirist bir düşünce ürünüdür de denilememektedir. Daha çok İkbal deneyimin hiçbir yönünü ‘ben’in oluşumunda düşüncesinin dışında bırakmamaya özen göstermektedir. Kamil insan sürecin içerisinde var olan bundan dolayı da değişim ve gelişimin olduğu eylem ve oluş esas alınarak kritik edilmelidir. Eylem dolayısıyla evreni hem ampirik yolla rasyonel bir biçimde parçalı olarak hem de sezgisel yolla bütünü içinde tecrübe eder. Kamil insanın eylem tecrübesi onun hem seri zamanda hem de saf zamanda var olmasını sağlamaktadır.

Ancak İkbal açısından kamil insanın tecrübeleri imkan açısından önüne sonsuz ihtimaller açan bir uzay zamanda gerçekleşse dahi onun eylemlerini kritik etmesi gereken bazı kriterler bulunmaktadır. Kamil insanın eylemleri benliğini kuvvetlendirmeyi amaç edinmelidir. Bunun için de ilk olarak ilahi emirlere teslim olmalı bu teslimiyet kurallarına göre kendisini kontrol etmeli ve sonunda Mutlak Ego’nun naibi olduğunun bilincine varmalıdır. Ancak kamil insanın yaratıcı faaliyete ortak olması onun Mutlak’ın içinde kendi benliğini kaybetmesi başka bir deyişle mutlakta yok olması anlamına gelmemektedir. Mutlak karşısında benliğini muhafaza etmesi ben ile mutlak hakikat arasında devamlı bir mesafenin bulunması anlamına gelmektedir. Bu mesafe kamil insanda sürekli bir gerilim ve iştihak hali uyandırmaktadır ki İkbal bunu bir olumsuzluk olarak görmez bilakis kamil insanın gelişiminin itici gücü olarak görür.

Ben’in ‘öteki’ ile arasındaki bu gerilimin ‘ben’in ve ‘öteki’nin aralarındaki ilişki içerisinde oluştuklarını ifade etmektedir. Bu anlamda İkbal’in kişisel hayatından da etkiler barındıran ben-öteki ilişkisi bu ilişki zemininde ele alındığında ‘olay’ kavramının nasıl bir ortak mekan oluşturduğunu da açığa çıkarmaktadır.

⁴⁴⁸ Muhammed İkbal, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 48.

3.4. İkbâl'de 'Ben' Anlayışının 'Öteki' İle İlişki Açısından Kritisiz

İkbâl eğitim hayatını günümüz Pakistan topraklarında ve İngiltere'de geçirdiğinden dolayı hem yaşadığı toplumunu hem de bir öteki olarak farklı toplumları ve kültürleri tecrübe etme imkanına sahip olmuştur. Eğitim hayatının İngiltere'de son bulmasından sonra memleketine döndüğünde Batı, İran, Hint yaşam ve düşünce dünyasının memleketine etkilerini gözleme imkanı bulmuştur. Bu etkilerin hem kendi toplumu açısından oluşturduğu fırsatları hem de kendince sebep olduğu riskleri gözlemiştir. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası* eserini ve bu eserin ortaya çıkmasını sağlayan seminerler dizisini bu gözlemler sonucunda ortaya çıkan bir eser olarak görmek mümkündür.

Bu anlamda eser İkbâl'in nasıl bir 'ben' tasavvuru geliştirdiğine kapsamlı bir şekilde değinmesinin yanında nasıl bir 'öteki' anlayışını öngördüğünün ipuçlarını sunmaktadır. 'Öteki' ile ilişki her ne kadar bizi konuyu etik bir alanda görme temayülüne iletse de çalışmamızın bu bölümünde biz İkbâl'in 'ben' anlayışının nasıl bir 'öteki' oluşturduğuna ve bu 'öteki' anlayışının günümüz dünyasında yaşanan ben-öteki ayrımında neler söyleyebileceğine odaklanacağız. Günümüz ben-öteki tartışmaları genel olarak 'ben'in 'öteki' hakkındaki hakikatin mutlak bilgisi ya da deneyimine sahip olup olamayacağı ya da bu deneyime hakikat denilip denilemeyeceği ile yakından ilgilidir. Bu anlamda İkbâl'in 'ilişki içerisinde ben' ve 'mahrem ben' tanımlamaları 'ben'e merkezi ve dışlayıcı bir statü vermekte midir? İkbâl'in yaklaşımı çerçevesinde nasıl bir öteki tasavvur edilebilir ve bu tasavvurun günümüz öteki, ötekileştirme ve ötekicilik anlayışına neler söyleyebilir sorunlarına yanıt aramaya çalışacağız. Kuşkusuz bu çaba 'ben' ve 'öteki' ilişkisinin teorik olarak hangi düzlemde meşrulaştırılabileceği ve bu meşrulaştırmanın ne tür bir mutlaklık iddiası taşıdığıyla da yakından ilgilidir.

İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İhyası başta olmak üzere İkbâl'in eserleri yoğunlukla 'ben' kavramı etrafında şekillenmiştir. Daha önce de belirttiğimiz üzere İkbâl ben kavramını 'mutlak ben' ve 'insani ben' olarak ele almış ancak çalışmalarının merkezine yerleştirdiği bu iki 'ben' kavramının yanında her varlığı müstakil bir 'ben' olarak da tanımlamıştır.⁴⁴⁹ Her ne kadar 'ben' kavramı üzerine yoğunlaştığından dolayı 'öteki' kavramı İkbâl'in eserlerinde çok fazla yerini alan bir kavram olmasa dahi her 'ben'i diğer benlerle ilişki içerisinde düşündüğünden dolayı

⁴⁴⁹ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 88.

O'nun 'ben' kavramından hareketle ve her varlığı ben olarak tanımlamasından hareketle nasıl bir benler arası ilişki başka bir deyişle nasıl bir ben-öteki ilişkisi kurduğunu O'nun düşüncelerini takip ederek yorumlayabilme imkanına da sahibiz. Zira benin ilişkiselliği benlik halinin öteki ile ilişki içerisinde şekillendiği anlamına gelmektedir. Levinas ilişkiselliği: "Tam da başkasına maruz kaldığım içindir ki bir özne olarak, tekil bir kişi olarak bir 'ben' olarak tanımlanırım. Başkası karşısındaki inkar edilemez ve kaçınılamaz sorumluluğum beni bireysel bir 'ben' yapar."⁴⁵⁰ şeklinde ifade etmiştir. Alıntıda da anlaşılacağı üzere Levinas ben-öteki ilişkisini etik bir zeminde ele almıştır. İktbal'in ilişki içerisindeki 'ben' tanımı varlığı ben-öteki etiği olarak ele almasının yanında 'ben' ve 'öteki'nin nasıl bir mimari içerisinde ele alındığını da kritik etme imkanı sunmaktadır.

Daha önce değindiğimiz üzere İktbal Yaratıcı ve insan arasındaki ilişkiyi vahdet oluşturacak bir yapıda ele almamaktadır. Bu anlayış Yaratıcı ile insan arasındaki ilişkide daima mahrem kalan bir yönün olduğunu ima etmektedir. Öyle ki bu ilişki hiçbir zaman tamamlanamayacak ya da hiçbir zaman dile gelemeyecek bir mahremiyeti ve farkı (diferans) içinde barındırmaktadır. İktbal bu farkı benliğin kendi benliğini korumasının yegane yolu ve aynı zamanda benliğin canlılığının sebebi olarak görmektedir. Tarihsel olarak da mutlak olarak da özdeşlik olarak algılanmaya direnç gösteren bu fark soyut bir sembolik dil ile bu ilişkiyi kurmaya müsaade etmekte midir? Bu fark dikkate alındığında Yaratıcı ve insan arasındaki ilişki ben ve öteki kategorisi kurabilme durumunda mıdır? Yoksa bu ilişki pozitif bir zemin üretilmesine müsaade etmeyen bir tür eylemler dili mi üretmektedir? Sorduğumuz sorular İslam felsefesinin ve daha çok İslam kelamının temel anlatı dili açısından radikal sonuçlar doğurma ihtimaline sahiptir. Öyle ki İktbal Yaratıcı'ya birçok şiirinde klasik kelam anlayışının sakıncalı görebileceği şekillerde hitap etmekte, kendisi ile Yaratıcı arasında kategorik ayrımlara riayet etmemektedir. Öyle görünüyor ki bu soruları anlamlandırabilmek için İktbal'in kendisini tarihsel bir varlık olarak konumlandırarak Yaratıcı ile nasıl bir diyalog geliştirdiğini incelemek gerekmektedir.

⁴⁵⁰ Emmanuel Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", *Levinas*, Ed. Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 52.

3.4.1. İkbâl'de 'Ben' ve 'Mutlak Ben' Arasındaki İlişki

İkbâl'in vahdet kabul etmeyen başkalık üzerinden 'ben' ve 'mutlak ben' arasında kurduğu ilişkiye baktığımızda ilk etapta 'ben' ile 'mutlak ben' arasında bir aşkınlık ilişkisi göze çarpmaktadır. Bu anlamda 'öteki' 'ben'in kategorilerine indirgenemez görünmektedir. Ancak İkbâl 'mutlak ben'in 'ben' karşısında aşkınlığına değinmesinin yanında bu ilişkinin 'ben'in 'mutlak ben' karşısında da olduğunu ima eder ifadelerde de bulunmuştur. Başka bir deyişle 'ben'in mahremiyeti 'ben' ve 'mutlak ben' arasındaki ilişkide karşılıklılık içermektedir. "Benim hislerim, nefretlerim, sevgilerim ve yargılarım münhasıran bana aittir. Bizzat tanrı benim adıma hissedemez, yargılayamaz ve birden fazla fiil seçeneği olduğu zaman benim adıma seçemez."⁴⁵¹ ifadesi 'ben'in de 'mutlak ben' karşısındaki mahremiyetini ortaya koyması bakımından dikkate değerdir. Bu ifade 'ben'in 'mutlak ben' ile ilişkisinde başkalığın karşılıklı olarak varlığını koruduğunu göstermektedir. Levinas'ın ifadesi ile: "Başkası benim ona dair fikrimi aşan ve bilincimin kategorilerine indirgeyemediğim kimsedir. O, kendini bana (bilgime, düşünceme ve dolayısıyla felsefeme) veremez ve hep başkası olarak kalır."⁴⁵²

Bu anlamı ile 'öteki' bilginin konusu olmasından daha çok bilgiyi aşması, mevcut ontolojik düzeni kırması ile ön plana çıkmaktadır. Buna rağmen İkbâl açısından tamamen ilişki kurulmayan bir başkalıktan bahsedememekteyiz. Şiirsel ifadelerini dikkate aldığımızda İkbâl'in mutlak benle diyalog içerisinde yüz yüze olduğu görünmektedir. Bu diyalog 'ben'in kendi varlığını ya da varlıkta kendini konumlandığı yeri daha geniş bir ifade ile ontolojik düzeni tartışmaya açması anlamına gelmektedir.

İkbâl'in tasavvufi ilgisini de dikkate alırsak bu diyalogun bilgiyi değil bilgi olmayanı, bilgiye indirgenemeyeni hedef aldığı görünmektedir. İkbâl'in ifadesi ile mahremiyet, bir 'öteki' olarak 'mutlak ben'i fenomenal diğer bir ifade ile ontolojik bir dille değil görünür olmayan yanı ile tarif etmektedir. Bu anlamı ile 'mutlak ben' bilginin konusu değildir. İkbâl'in 'mutlak ben' ve 'ben' arasındaki ilişkiyi vahdet kabul etmeyecek bir ayrılık olarak görmesi negatif teoloji düşüncesine yakın gözükmektedir. Zira 'mutlak ben' bilgide içerilemediğinden, kavramla çevrelenemediğinden yani pozitif bir nesneye indirgenemediğinden dolayı bir

⁴⁵¹ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ss. 134-135.

⁴⁵² Özkan Gözel, "Sunuş", *Levinas*, s. 9.

‘öteki’dir. Ancak bir ‘öteki’ olarak ‘mutlak ben’ diyalog zemininde dile gelir başka bir deyişle diyalog zemininde temsil edilerek dile tercüme edilir. Bir deneyim düzeyinin başka bir deneyim düzeyine tercüme edilmesi ‘ben’ ile ‘öteki’nin diyalog zemininde gerçekleşmektedir. Ancak aynı zamanda ötekinin ‘öteki’ olarak kalmadığı bir süreçten de bahsetmekteyiz. Dile gelen ‘öteki’ ancak ‘ben’in içinde olduğu dilin, düşüncenin, kültürün etkisi ile dile gelmekte bir anlamda benleşerek diyalogda kendisini ifade etmektedir.

Bu durum ‘ben’in ‘öteki’ ile benin zamanındaki ilişkisini ifade etmektedir. Ancak aynı zamanda ‘öteki’nin benin zamanına, benin dünyasına indirgenememeziğini de ifade etmektedir. “Zaman başkanın daima benim ötemde olduğu, aynının eşzamanlılığına indirgenemez olduğu anlamına gelir.”⁴⁵³ Levinas’ın ‘öteki’nin aşkınlığı üzerine yaptığı bu vurguyu Duygu Türk; Batı düşüncesini sentez ve aynılık düşüncesi olarak gören Levinas’ın kurduğu karşıtlığın birbirini nötrleştirerek bir senteze ilerleyen uçlar olarak değil, bir aşkınlık biçiminde anlaşılması gerekmektedir şeklinde yorumlamıştır.⁴⁵⁴ Bu anlamda ‘öteki’ne dair iki türlü düşünmenin ya da iki türlü dilin ‘öteki’ne dair tasavvurlarının birbirine indirgenemez konuları karşılaştırılmaktadır. Bu iki dilden biri İkbâl’in tasavvufi söylemlerinde ‘aşk’ kavramı ile sıklıkla vurgu yaptığı bilinemez kavranamaz aşkınlığın başkalığına vurgu yaparken diğer ifade biçimi ‘öteki’ni nesnesi olarak gören ve onu kavradığı iddiasında bulunan kavramsal dildir. “Ontolojinin Levinas’a göre, aşkınlığı reddeden ve her şeyi kapsayan bir tümlük fikri inşa eden yaklaşımı, teorinin dogmatik yüzüdür. Buna karşı metafizikteki aşkınlık fikri –olup bitene, olgusal dünyaya veya ontolojideki “tam kendine özdeş ve yeterli” varlık fikrine belirli bir mesafeden bakarak eleştirmeyi olanaklı kıldığından- teorinin eleştirel yüzüne denk gelir.”⁴⁵⁵

Türk’ün Levinas yorumundan mühlhem İkbâl’in daha önce değindiğimiz kelimelerinin amacı kendi içinde kapalı bir sistem inşa eden ve bu sistem aracılığıyla gerçekliği kavradığını iddia eden bir sistem inşa etmek değil bütünlük oluşturmayan bir ben-öteki ilişkisinin sonsuzluğunu inşa etmektir. Yorumlarımız tutarlı ise İkbâl tam da anlama hadisesinin dil içerisinde gerçekleşmesi anının radikal bir tarihsellik içerisinde olduğunu bu tarihselliği aşan bir iddiasının bulunamayacağını ifade

⁴⁵³ Emmanuel Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, *Levinas*, s. 45.

⁴⁵⁴ Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, Metis Yayınları, İstanbul 2013, s. 24.

⁴⁵⁵ Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, ss. 34-35.

etmektedir. Kalam dilinin kendisine meşruiyet kazandıran referanslarının tümünün de gene kalam dili tarafından tarihsel bir anlama başka bir deyişle tercüme faaliyeti olduğunu ifade etmektedir. Tatar'ın deyimi ile insanın kendisini ve başkasını anlaması daima diyalog tarzında gerçekleşir, zira anlama dil içinde ortaya çıkar; dil ise ancak konuşma (discourse) olayında görüleceği üzere somut ve zamansal olarak var olur.⁴⁵⁶

Bu anlamda İkbâl'in Yaratıcı ile şiirlerinde sürekli bir diyalog içerisinde olması, bu diyalog içinden 'ben' ve 'mutlak ben' arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmaya çalışması dikkate değerdir. Diyaloğun içeriğinden önce 'öteki' ile konuşma, ona dönme hadisesi anlamın ve anlamının zemini haline gelmektedir. Dikkate sunmaya çalıştığımız nokta İkbâl'in şiirlerinde Yaratıcı'ya hitabındaki çoğu zaman eleştiri ile karşılaştığı içerik değil 'ben' ve 'mutlak ben' arasındaki ilişkiyi diyalog içerisinde ortaya çıkarmaya çalışmasıdır. Ancak İkbâl'in 'ben' ve 'öteki' arasındaki mahremiyet vurgusunu diyalog hadisesi içerisinde ele aldığımızda mahremiyetin tek taraflı mı yoksa çift taraflı mı olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle aşkın bir varlı olarak Yaratıcı insan açısından daima kavranamayan olarak kalacaktır ancak aynı şey insan açısından da geçerli midir? Daha net ifade etmek gerekirse İkbâl'in vahdet anlayışına mahremiyet ve benlik üzerinden yaptığı itiraz aynı zamanda Yaratıcı'nın da insanın mahrem tarafına nüfuz edemeyeceği anlamına gelmekte midir? Bu durum Yaratıcı'nın ilim sıfatı ile nasıl bağdaştırılabilir?

Yukarıda bahsettiğimiz üzere yaratma eyleminde İkbâl ortaklaşmayı öngördüğünden dolayı insanın herhangi bir eylemi gerçekleştirmesi Yaratıcı ile ortak bir yaratma faaliyetine dahil olması anlamına gelmektedir. Yaratma eylemi de O'nun açısından teorinin pratiğe geçirilişi olmadığından dolayı eylem bir şeyin tekrarı olmayan ve tekrar edilemeyecek biricikliğe sahiptir. Bu anlamı ile eylem ile eylemin yaratılması ayrı düşünülmemektedir. Eylem bir yaratma olayı olarak ortaya çıkmakta 'ben' ile 'mutlak ben'in ortak eylemi olmakta ve her hangi bir teorinin pratiği olarak ortaya çıkmamaktadır. Bu hali ile İkbâl'in Yaratıcı ile kurduğu diyalog ile Yaratıcı ile kurduğu eylem ortaklığı paralellik göstermektedir.

Bu ortaklık 'ben' ile 'mutlak ben'i aşkın bir düzlemde konumlandırmamaktadır. Aynı zamanda 'ben' ile 'mutlak ben' arasındaki

⁴⁵⁶ Burhanettin Tatar, "Hans-Georg Gadamer ve Hakikat ve Yöntem Adlı Eseri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12-13/2001, s. 277.

mahremiyeti de muhafaza etmektedir. Başka bir deyişle ifade etmek gerekirse ‘ben’ ile ‘öteki’ arasındaki ilişki diyalog zemininde daha geniş bir anlamda olay zemininde gerçekleşmektedir. Birbirleri arasındaki ilişkinin olay zemininde oluşması ‘ben’ ve ‘öteki’ arasında mutlak bir aşkınlık hiyerarşisi kurulamayacağı anlamına gelmektedir. Diyalogun da bir hadise, bir olay olduğunu hesaba katarsak diyalogun ‘ben’ ve ‘öteki’nin birbirlerini tanımalarının bir zemini olduğu ortaya çıkmaktadır.

Olay esnasında gerçekleşen tanıma, tanınma hadisesi ‘ben’ ve ‘öteki’nde aşkın bir özellik olmadığı anlamına gelmektedir. Bundan dolayı İkbâl her ne kadar birbirleri ile diyalog kursalar dahi ‘ben’ ve ‘öteki’ arasında tamamlanmayacak olan bir ayırmadan ‘ben’in ve ‘ötekin’in benliğinin devamından bahsettiğinden dolayı ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki ayrımı mahremiyet olarak ifade etmiştir. Mahremiyet vurgusu ‘ben’in ‘mutlak ben’ ile ilişkisinde hem kendini hem de mutlak beni tam olarak kuşatamayacağı, eksiksiz bir biçimde konumlandırılamayacağı anlamına da gelmektedir. ‘Ben’in mutlak karşısındaki bilincinin ve kendisine dönük olarak özbilincinin tamamlanmamışlığının bilincinde olmak anlamına gelmektedir. “Bu dünyada yaşadığı sürece tamamlanmış, sınırları belirlenmiş insan söz konusu olamayacağına göre, dönmeye çalıştığı ‘kendisi’, ‘ben’ ve ‘öteki’ şeklinde bilinçte ortaya çıkan bir zamansal projeksiyonun hem imkanı hem de sonucu olarak kalmaktadır.”⁴⁵⁷ Ancak bu tamamlanmamışlık bir diyalogsuzluk değil açık uçlu bir diyalogun sürekliliğini ima etmektedir.

İkbâl’in Yaratıcı ile diyalog içerisinde zamansal anlama faaliyeti, mutlak beni Levinas düşüncesinde olduğu gibi ulaşılmaz olanı mutlak ulaşılmaz olarak konumlandırmak yerine –ki bu durum sonsuz yorumun önünü açmak anlamına da gelmektedir.- mutlak ben ile ilişkiyi tarih dışı kavramsal yapıdan ziyade tarihsel diyalog zemininde gerçekleştirme anlamına gelmektedir. İkbâl’in ön gördüğü bu tarihsel ilişki -her ne kadar ayrıca bahsetmese dahi- iki insan arasındaki ilişki üzerinden ele alındığında aşkınlık sorununun belirginleşmesine yardımcı olacaktır.

3.4.2. İkbâl’de İnsanlar Arası ‘Ben’ ve ‘Öteki’ İlişkisi

İkbâl çalışmalarında ‘ben’in (ego) ve mutlak benin (mutlak ego) üzerinde yoğunlaşarak ‘ben’ ve ‘mutlak ben’ arasındaki ilişkiyi incelemektedir. İki insan

⁴⁵⁷ Burhanettin Tatar, “Kur’an’da Ahlaki Perspektif ve Başkası Sorunu”, *Ahlak ve Başkası Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki*, ed. Lütfi Sunar, Selami Varlık, Nobel Yayıncılık, Ankara 2017 s. 217.

arasındaki ilişkinin incelendiği bir çalışması bulunmamaktadır. Ancak biz İkbâl'in 'ben' hakkındaki görüşlerinden hareket ederek İkbâl'in karakterize ettiği benin diğer bir 'ben' ile ilişkisi üzerine yorum yapmaya çalışacağız. Daha önce de belirttiğimiz üzere İkbâl benin mahrem yapısını onun benliğini muhafaza etmenin yegane yolu olarak görmektedir.⁴⁵⁸ Ben'in mahremiyeti ya da tekilliğinin doğu düşüncesinde yaygınca işlenen bir konu olduğunu Çitil, Leyla ile Mecnun hikayesi özelinde ifade etmektedir.⁴⁵⁹ Bu mahremiyetin yanında 'ben' olmanın bir diğer özelliği de 'öteki' ile ilişkisidir.⁴⁶⁰ İkbâl'in vurguladığı ilişkisellik dikkate alındığında 'ben' ve 'öteki' arasında beden edilgenlik ve etkenlik anlamında bir uğrak yeri olarak düşünülebilir. Maruz kalma ve etkileme 'ben'in 'öteki' ile ilişkisinde karşılaşacağı durumlardır. Bu anlamda İkbâl düşüncesinde beden bir hadise olarak hem içsellik olarak tecrübe ettiği bir anlamda edilgen olduğu, 'öteki' ile ilişkisinde hem etken hem edilgen olduğu 'ben'in dışı açılışıdır.

'Ben' kendisinden başka diğer bir bilinç sahibi insanla karşılaştığında bu kabulü tamamen dışsal gözlemlerle belirlemektedir. Ancak 'öteki' öylece dışarıda duran bir dışsallık olarak var olan biri olarak değil 'ben'le daima olay vasıtası ile ilişki kuran ve 'ben'e seslenen bir varlıktır. Bu sayede 'ben' kendi varlığının kaynağının 'öteki' olmadığını farkında olsa bile varlığının kendisini aştığını fark eder. 'Ben', 'öteki' ile ilişkisinin başlangıcından ziyade bu ilişki sürecinde ilişkiden etkilenmesi ile var olmaktadır. Varlık bu durumu Ricoeur düşüncesine atıfla "Özne yorumlama sürecinin başında değil, bir proje olarak sonunda yer alır. Değişmesine rağmen, özünde taşıdığı başkalık sayesinde kendini muhafaza eder."⁴⁶¹ şeklinde ifade edebiliriz. Ben'in olay esnasında hem bedeni varlığı hem de 'öteki'nin olaya dahil olması ile 'ben' olayı anlamlandırdığında olay 'ben' için bir soru haline gelmektedir. Öyle ki olay 'ben'in varlığını sorgular 'ben'in kendi algılama ve anlama faaliyetini sorgular ve 'ben'de değişim ve dönüşümlere sebebiyet verir. Bu anlamı ile 'ben' bedeni varlığı ve olaya 'öteki'nin dahil oluşu ile merkezi bir konumda değildir. Ancak hem bedeni hem de olayın onda meydana getirdiği değişimi yaşayan kişi olarak olayın dışında da değildir. Bunun yanında aynı mahremiyeti barındırdığından

⁴⁵⁸ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 134.

⁴⁵⁹ Ahmet Ayhan Çitil, "Leyla, Mecnun, Mevlana ve Tekillik", *Ahlak ve Başkası Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki*, Ed. Lütfi Sunar-Selami Varlık, Nobel Yayıncılık, Ankara 2017 ss. 39-42.

⁴⁶⁰ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, s. 71.

⁴⁶¹ Selami Varlık, "Ricoeur'ün Hermenötiğinde Merkez dışı Özne", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 24/2015, s.1.

dolayı aynı süreç ‘öteki’ için de geçerlidir. ‘Ben’ ve ‘öteki’ birbirlerini olay esnasında tanıyabilmektedir.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere kişinin de mahremiyetinden dolayı ikisi de kendilerini aşan bir var oluşları olduğunun farkındadır. Olay esnasında ‘ben’ ve ‘öteki’nin etkileşime kapalı bir yönlerinin olması Sartre’ın ifadesi ile ‘kendinde varlık’ oldukları anlamına gelmez. Zira kendinde varlık tanımlaması da bilince kapalı olması dolayısıyla ‘ben’in kendisini merkeze alarak tasarladığı bir tanımlamadır.⁴⁶² İktbal tüm varlığı en küçük varlığı da dahil ederek bir ‘ben’ olarak tanımladığından dolayı ve ‘ben’in oluşumunu da olay kavramı ile ilişkilendirdiğinden dolayı İktbal açısından hiçbir varlığın İktbal’in deyişi ile hiçbir ‘ben’in kendinde ‘ben’ olması kabul edilir değildir. Ancak olay esnasında kendisi ve ‘öteki’ni idrak ettiğinden dolayı da kendisini de ‘öteki’ni de merkeze koymamaktadır. Öteki’nin mahremiyeti ‘öteki’nin aşkınlığı anlamına gelmemektedir.

Levinas ben ve öteki arasına yerleştirdiği aşkınlık ile ‘ben’in ‘öteki’ hakkındaki kavrama çabalarını ‘ben’in ‘öteki’ni indirgemesi onu ötekiliğinden etmesi bir el koyma mülk edinme olarak görmektedir. “Söz konusu başkası hangi yüzle arzı endam ediyorsa etsin muhakemeye dayalı bilme faaliyetimizin ötesinde kalmaktadır. Bu itibarla da başkasının varlığı, her bir düzeyde bizim için (terimin anlamını biraz genişleterek kullanırsak) bir tekillik arz etmektedir.”⁴⁶³ Levinas aşkın kavramının bilme ile yani aşkın belirdiğinde hemen içkinliğe dönüşeceği dünyada⁴⁶⁴ onu kuşatacak bilme ile bağımlı kestiğinde aşkın kavranılabilir olmaktan çıkacağını ifade etmektedir.⁴⁶⁵ Alıntından da anlaşılacağı üzere Levinas ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki ilişkide ‘öteki’ne aşkınlık dolayısıyla öncelik tanıyan bir yaklaşımın sahibidir. Levinas’ın bu asimetrisini Türk, “Levinas’ın tüm kurgusu aşkınlığı insanlar arası ilişkisinin kurucu unsuru olarak işaret etme amacı taşır.”⁴⁶⁶ şeklinde ifade etmiştir. Yaran ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki ilişkinin ‘öteki’ lehine asimetric olarak

⁴⁶² Sartre’ın kendinde ve kendi için varlık tanımlaması için bakınız. Emel Koç, “J.P. Sartre Felsefesinde Ben, Başkası-İletişim Problemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/40, 1999 ss. 333-347.

⁴⁶³ Ahmet Ayhan Çitil, “Leyla, Mecnun, Mevlana ve Tekillik”, *Ahlak ve Başkası Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki*, Ed. Lütfi Sunar-Selami Varlık, Nobel Yayıncılık, Ankara 2017 s. 58.

⁴⁶⁴ Levinas, logosun öteyi sorgulamasıyla, ihata etmesiyle, sunmasıyla ve sergilemesiyle birlikte, öteye giden hareketin hemen anlamlılığını kaybedeceğini ve içkinliğe dönüşeceğini oysa onun yapısının şimdi ile aynı ölçüye vurulamaz ve şimdide bir araya getirilemez olan şu anın üstünde yer alan bir dışsallık olduğunu ifade etmiştir. Emmanuel Levinas, “Başkasının Yerde Olma”, *Levinas*, s. 230.

⁴⁶⁵ Emmanuel Levinas, “Aşkınlık ve Kavranırlık”, *Levinas*, ss. 195-200.

⁴⁶⁶ Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s. 50.

konumlandırılmasını ‘ötekicilik’ olarak isimlendirerek benmerkezcilik gibi bir başka ölçüsüzlük ve dengesizlik hali olarak ifade etmiştir.⁴⁶⁷ Ancak Türk Levinas’ın kurduğu bu asimetriyi O’nun ve mensubu bulunduğu kültürün yaşadığı holokost tecrübesine dayandırarak “Levinas’ın etiği aşmayı hedeflediği siyasal gerçekliğe koşut bir aşırılık taşır.”⁴⁶⁸tespitini yapmıştır.

İkbal ise mahremiyet vurgusu ile ‘ben’i sonluluk ve sınırlılık yapısı içerisinde ‘öteki’ ve hakikat karşısında sorumlu bir varlık olarak ele almıştır. Ben’in ilişkiselliği ile de ‘ben’i varlık ve hakikat alanından yalıtılmış özerk ve kendinde bir özne olarak değil ‘öteki’ ve hakikat alanında ‘öteki’nin de aşkınlığını tecrübe eder şekilde kurgulamıştır. ‘Ben’ ve ‘öteki’ ilişkisinin içeriği İkbal’in nasıl bir varlık ve hakikat anlayışına sahip olduğunu göstermekle birlikte günümüzde kimlik, ötekilik ve ötekileştirme tartışmalarında bir pozisyon almaktadır. İkbal ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki ilişkiyi bilme eylemi ile ilişkilendirmeyip konuyu rasyonel ya da epistemolojik bir zeminde ele almamıştır. Bu anlamda İkbal’e göre bilginin rasyonel imkanı ‘öteki’nin hakikatının mutlak imkanı olarak belirlenmeyip ‘öteki’ rasyonel olarak konumlandırılabilir pozitif bir nesne olarak görülmemiştir. Bu anlamda ister kültürel, ister etnik ister daha geniş bir anlamda var oluşsal ‘öteki’ kavranılacak ve konumlandırılacak bir nesne değil süreç içerisinde kendisini olayla ‘ben’e açan ve bu açma hadisesi varlık var olduğu müddetçe devam eden bundan dolayı da aşılabilen bir içerikte kurgulanmıştır. Bu anlamda ‘öteki’ ile ilişki onu konumlandırma hadisesinden çok onunla ilişki içerisinde hem reflektif olarak kendini görme hem ‘öteki’ ile diyalog sınırlarının belirlenmesi hadisesi olarak bir sürekliliği içermektedir.

‘Ben’ ve ‘öteki’ arasındaki bu sürekli ilişki hadisesi hakikatin beşeri düşüncenin sınırları tarafından belirlenemeyeceği anlamına gelmektedir. ‘Öteki’ ve hakikat ‘ben’in epistemik ve pratik ilgisi ile inşa edilebilecek bir nesne olmaktan çıkmaktadır. Öteki’nin ve hakikatin sınırı ‘ben’in epistemik ilgisi ile gerçekleştirdiği düşünce eylemi ile sınırlı olmadığından sınırlandırıcı ya da kavrayıcı düşünme yapısının odağa yerleştirdiği sorgulama formunun temel yapısı olan ‘bu nedir?’ sorusu İkbal’in soruşturmayı gereksiz gördüğü bir soru olmaktadır. Bu anlamı ile

⁴⁶⁷ Cafer Sadık Yaran, “İslam Ahlak Felsefesi Açısından ‘Öteki ile Yaşama Ahlakı’: Adalet, Muavenet, Ülfet, Ahlak ve Başkası” *Ahlak ve Başkası Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki*, Ed. Lütfi Sunar-Selami Varlık, Nobel Yayıncılık, Ankara 2017 s. 194.

⁴⁶⁸ Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s. 40.

klasik düşünme geleneğinden ciddi bir sapmayı içermektedir. Başka bir ifade ile İktbal'in önümüze açtığı yolda karşımıza çıkan soru her ne kadar hakikatin rasyonel olduğu fikri düşünce dünyasında kabule mazhar olmuş olsa da beşeri düşüncenin düşünce konusu yaptığı 'öteki'nin beşeri düşünce tarafından nasıl bilinebileceği sorusudur. Bu soruya verilecek yanıt nasıl bir varlık düşüncesine sahip olduğunun yanında nasıl bir tanrı, hakikat, eşya, 'ben' ve 'öteki' anlayışına sahip olduğuyula ve saydığımız bu unsurlar arasında nasıl bir ilişki kurgulandığıyla da yakından ilgilidir.

Öyle gözüküyor ki günümüzde de bireyin diğer insanlarla, çevreyle ve Yaratıcı'yla kurduğu ilişkiyi konu edinen günümüz politik ve etik söylemleri de bu ilişkinin nasıl kurgulandığıyla yakından alakalıdır. Daha önce de belirttiğimiz üzere hakim düşünce sistemi beşeri düşüncenin çeşitli yollarla da olsa düşünce ile hakikatin birleşebileceği böyle bir birleşimin potansiyel de olsa üst bir insan ve düşünme biçimi tarafından gerçekleştirilebileceği varsayımı ile 'ben'in varlığına ve 'öteki'nin mutlak hakikatine erişeceğini varsaymıştır. Ancak bu tür çabaların bilinç-varlık, ben-öteki özdeşliği adına farkı ve mahremiyeti ihmal eden yönü İktbal'in 'ben' tanımlamasında kendisini göstermektedir. Başka bir deyişle hakim düşünme geleneğinin beşeri düşünceye yüklediği özdeşlik nosyonunun 'ben' ve 'öteki' arasındaki ilişkinin doğasında var olan mahremiyeti ve farkı özdeşlik lehine yok saydığını göstermektedir. Bu anlamda İktbal 'öteki'ni kavranacak ve çeşitli süreçler sonucunda 'ben' ile özdeşleştirilecek bir nesne olmaktan çok mahremiyeti muhafaza edilecek bir 'öteki özne' olarak görmektedir.

İktbal'in mahremiyet vurgusu aynı zamanda politik ve etik olarak herhangi bir gerçek ya da kavramsal öznenin 'öteki'nin bilgisine ve hakikatine vakıf olamayacağından 'öteki'ne dair şiddeti meşrulaştırma söylemlerini oldukça sınırlamaktadır. Başka bir ifade ile 'öteki'ne dair şiddetin pratik ve epistemik meşruluğunun zeminini ortadan kaldırmaya çalışmaktadır.

4. SONUÇ

Hegel 'ben' ve 'öteki' arasında uzunca bir süredir devam eden ayrımı *Fenomenoloji*'de çözümlene gayretine girişmiştir. İdeal anlayışların kavramları zaman dışı telakki etme eğilimine karşın *Fenomenoloji*'de aklın tarihselliği ilkesi mevcuttur ve bu ilkedен türetilebilecek olan tarihin rasyonelliği ilkesi vurgusu da bulunmaktadır. Bilincin tarih içerisindeki seyri içerisinde yabancılaşma, diyalektik ve bilincin fenomenolojisi saf rasyonalizme alternatif olarak okunabilir. Bu anlamda 'ben'in tarihinin -ben irasyonel bir şekilde davrandığı için- rasyonel çözümlenmelerinin olamayacağı ifade edilemez.

Özelde Fransız Hegel yorumları dikkate alındığında Hegel'in 'ben'i ve 'öteki'si irrasyonel olmaktan ziyade kendi rasyonelitesini açığa vurmaktadır. Rasyonel ve irrasyonel yorumlar bu durumda çift anlamlı olarak sınırlarını ve belirliliklerini kaybetmektedir. Bunlar değişmez şeyler olmaktan çıkarak birbirlerinin yerine geçmekte ve 'ben'in gelişimi içerisinde tarihsel kırılmalar olmaktadır. Ben'in tarihsel yaşamındaki çelişkiler birbirinden kopuk karşıtlıklar değil kendine özgü bağıntılar içerisinde açıklanmaktadır. 'Ben', 'öteki'ne ve bütüne bağlıdır ve 'ben'in 'öteki' ile ilişkisinde birbirinden ayrı ve uzlaştırılmaz gibi görünen ayrılıklar birbirleri ile karşılıklı ilişki içerisinde. Rasyonel bir bakışla çelişik gibi görünen ayrılıklar tarihsel aklın diyalektiği ile anlaşılabilir bir bütünün içerisinde yerleştirilmiştir.

Hegel köle-efendi diyalektiğinde 'ben'i toplumun dışında, 'öteki'nden ayrı ve ondan önce gelen bir zeminde ele almamıştır. Bundan dolayı 'ben'in doğası soyut bir şekilde anlaşılmaktan çok 'öteki' ile ilişkisinde somut olarak ele alınmıştır. Tarih dışı ve durağan bir insan doğasından ziyade tarihsel akıl içerisinde değişen bir insan doğası resmedilmektedir. Kojeve yorumlarını dikkate aldığımızda köle-efendi diyalektiği insanın kendi gelişimine, kendini bilmesine, kendi tarihsel doğasını oluşturmasına O'nun deyişiyle 'felsefi antropoloji'ye dönüşmektedir.

Fenomenoloji'de ben ilk olarak nesnenin basit bir biçimde farkındadır. Bilinç özbilinçten yoksun olduğundan dolayı 'öteki'ni dışsal olarak duyumsar. Bilinç bu aşamada algı ve özbilinçten yoksun ilkel bir bilinç şeklinde karşımızdadır. Başka bir deyişle henüz tam olarak insani bir 'ben'den bahsedilmemektedir. Doğal olarak Hegel açısından bu bilinç özbilinci kurmak için gerekli veriyi sunmamaktadır. Bilinç

aşamasındaki ‘ben’in kendisindeki eksikliği fark etmesi başka bir deyişle arzuyu keşfetmesi gerekmektedir. Hegel açısından arzu ‘ben’in insan olması için itici gücü temsil etmektedir. Öncelikle arzu, bir nesneye duyulan arzudan arzunun arzusuna geçmek durumundadır. Bu anlamda ‘ben’ herhangi bir nesneyi arzulamaktan çok ötekinin onun arzusunu tanınmasını istemektedir.

Bir iktidar ilişkisi olarak kurulan bu yapıda ‘ben’ ‘öteki’ ile kurduğu ilişkinin bir ürünüdür bundan dolayı da sürecin başından beri hem toplumsal hem de tarihseldir. Ancak arzunun gerçekten tanınması için ‘ben’ ve ‘öteki’ arasında gerçekten onun için bir mücadelenin olması gerekmektedir. Bu da ‘ben’ ve ‘öteki’ arasındaki ilişkinin tanınma ve iktidar için ölümüne bir mücadele olduğu anlamına gelmektedir. ‘Ben’ ve ‘öteki’, tarih ve toplumun birbiri ile ilişkilendirildiği bu yapı doğal olarak şiddet temeline oturtulduğu ve şiddetin meşrulaştırıldığı eleştirilerini beraberinde getirmektedir. Ancak hatırlamak gerekir ki Hegel düşüncesinde herhangi bir öz ve başlangıçtan ziyade betimleme, süreç içerisinde öğelerin işlevini analiz etme çabası ön plana çıkmaktadır. Zira *Fenomenoloji*’de istek ve arzunun gelişim sürecini izleyebilmekteyiz. Önce bir nesneye karşı duyulan eksiklikten hareketle karşımıza çıkan isteğin bir süre sonra yetersizliği ortaya çıkmakta daha sonra istek, isteğin isteği, arzunun talebi anlamında köle-efendi ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Daha sonra tinin mutlağa erişme gayreti olarak toplumsal uğrakları aşma çabası olarak şekillenmektedir.

Ben’in kendisini içinde var olduğu dünyada konumlandırma çabası ile açığa çıkan akıl, ebedi ve ezeli değişmez bir töz değil tarihsel bir bilinçtir. Ancak tarihin büyük bir bölümünün çarpıtılmış olduğu daha naif bir ifade ile objektif tarih olmadığından ve bu tarihin çarpıtılmış olma ihtimali olduğundan dolayı ‘ben’in gerçekliğinin ve buna dayanarak da mutlak gerçekliğin bilinç üzerine tarihsel bir betimleme ile belirlenemeyeceği eleştirileri ile karşılaşmıştır. Başka bir deyişle Hegel’in düşüncesini geliştirirken izlediği yolu gösteren bilincin *Fenomenoloji*’deki yolculuğu insanlığın gelişiminin bir bileşeni mi yoksa Hegel’in kişisel gelişiminin bir süreci mi olduğu tartışmalıdır. Köle ve efendi ilişkisinin stoa düşüncesine oradan da şüpheciliğe ve sonra da mutsuz bilince evrilmesi tarihin herhangi bir dönemi ile eşleşmemektedir.

Ancak Hegel de bu süreci tarihi dönemlerle eşleştirmek gayreti içerisinde değildir. O’nun daha çok odaklandığı nokta benin kavranmasının tarih içerisinde

betimlemeci bir yolla gerçekleştirilmesi, benin tarihselliğinin diyalektik bir yolla izahının yapılmasıdır. Bu anlamda Hegel'in 'ben' ve 'öteki' kavramlaştırması Descartes gibi kesin, net ve sabit değildir ve böyle olmak zorunda da değildir. Daha çok hatalı ve kesinlikten uzak olan bilinç türlerini kendisi ve zamanının insanı için betimlemektedir. Bu durum bilinç aşamasında her ne kadar şey hakkında birçok gözlem yapılsa bile duyu verilerinin evrensel özleri kavrayamadığından dolayı bir tanımlı tam olarak belirleyemeyeceğinde kendisini göstermektedir. Bu anlamda kölelik, efendilik, stoacılık ya da şüphecilik gibi bilincin tüm uğrakları tarih içerisinde bulunan mantıki uğraklardır. Bu uğraklar seçici bir şekilde belirlenmiştir eleştirisi de haklı olmakla birlikte bu uğrakları belirleyen aklın tarihselliği içerisinde değerlendirilmelidir. Bu bilinç biçimleri tarihsel değil mantıki uğraklar ise her bilinç formu her türlü zaman için geçerli olacaktır. Bu durumda her bilinç biçiminin bir sonraki bilinci zorunlu olarak gerektirdiği diyalektik farklı bilinç türlerinin farklı aşamaları gerektirdiği süreçlere dönüşecektir.

'Ben' ve 'öteki'nin ilişkisinin gelişimi ve dolayısıyla tarih, diyalektik olarak gelişmekte olan gerçekle özdeş hale gelmektedir. Bu anlamda tarih kendisini açmakta olan mutlak tinin düşünme, yapma ve kendini gerçekleştirme sürecidir. Tin evrene hakim olduğundan akıl evrenle iç içedir bundan dolayı da evrenin tarihi karşımıza aklın tarihi olarak çıkmaktadır.

'Ben'in bu faaliyetinin öznesi mi olduğu yoksa bu faaliyetin nesnesi mi olduğu farklı Hegel yorumlarına kaynaklık etmektedir. 'Ben'in benlik başlığı ve özbenlik başlığı içerisindeki süreçleri ele alındığında özellikle özbenlik bölümünde tarihsel duraklarda kendisini kapsayarak aştığı her momentte tinin öznellikten, nesnellığe ve sonunda da mutlağa ulaşma serüveni göze çarpmaktadır. Bu serüven içerisinde tin her deneyimde kendisini mutlak karşısında eksik ve parçalı olarak algılamaktadır. Bu eksik ve parçalı algılama kendisini somutlaştırdığı deneyimde karşı unsur, anti tez olarak belirlemektedir. Bu anlamda 'ben' kendisini merkeze konumlandırmaktan ziyade mutlağın karşısında şekillenmekte ve dönüşmektedir. Ancak mutlak da benin tecrübeleri içerisinde kendini açabildiği ve somutlaşabildiği için mutlağın sistem içerisindeki yeri benin tecrübelerine bağımlı haldedir. Toparlayıcı bir ifade ile mutlak 'ben'in tecrübe ve bilinç karşısında özgürlüğünü sağlamakla birlikte varlığının oluşum içerisindeki yapısı dolayısıyla merkezi bir

konum kazanmamaktadır. *Fenomenoloji*'de tin de mutlak da tecrübe de birbirleri arasındaki ilişki içerisinde somutlaşmakta ve dönüşmektedir.

Ancak 'ben' ve 'öteki' arasındaki ilişkinin tarihselliğine vurgu yapan İkbâl açısından 'ben' her türlü faaliyetin merkezi konumundadır. Varlık seviyelerinin neresinde bulunursa bulunsun her bir zerre bir 'ben'dir. Bu anlamda evren 'ben' ve 'öteki' arasındaki ilişki bağlamında ele alınmaktadır. Geleneksel İslam düşüncesi genellikle kozmolojik sistem üzerinden insan problemine açıklık getirmeye çalışırken İkbâl insani tecrübeden hareketle bu problemleri çözme yoluna gitmiştir.

İnsan benlik şuuruna sahip bir varlık olarak farklı ruh halleri ve bilinç halleri içerisinde bulunmaktadır. Başka bir deyişle 'ben' süreç içerisinde farklı benlik tecrübeleri yaşayan bu tecrübelerin bütünü olan bir yapıdır. Bu anlamda 'ben' kendisini zihin hallerinin birliği olarak ortaya koymaktadır. Bu birlik birbirlerinden ayrı parçaların bir araya gelmesi değil biri diğerinin içine geçmiş bir bütün olarak tasarlanmıştır.

İkbâl'de 'ben' sonlu olarak tasarlanmasının yanında 'öteki' ile arasındaki sıkı ilişki örgüsü ile tanımlanmaktadır. Ancak bu ilişkinin tam ve eksiksiz olarak rasyonalize edilmesinin önündeki engel 'ben'in mahremiyetidir. Her bir 'ben'in ilişkiselliği dolayısıyla 'öteki'ne açılmasının yanında 'ben'in kendi içinde mahrem bir yönü de bulunmaktadır. Başka bir deyişle hiçbir 'ben' başka bir 'ben'in tecrübesini yaşayamamaktadır. Buna bağlı olarak da 'öteki'ni raysonel olarak da tüketememektedir. Bu durum 'ben'ler arası ilişkinin bir özdeşlikle sonuçlanan bir ilişki olmadığı anlamına gelmektedir. 'Ben' ve 'öteki' arasında bir ilişkinin kurulabilmesi başka bir deyişle ilişkiden söz edilebilmesi için 'ben'in tüketilemeyen bağımsızlığının kabul edilmesi gerekmektedir. Bu durum İkbâl'in 'ben' anlayışının Leibniz'in monadları gibi kapalı bir yapıda oldukları anlamına gelmez. Ben olmak 'ben' ile 'öteki' arasındaki ayrıma aynı zamanda 'ben' ile 'öteki' arasındaki ilişkiye bağlıdır.

Ben'i 'öteki' ile ilişkisi içerisinde ele alan İkbâl'e göre 'ben' zaman dışı bir töz veya bir cevher olarak ele alınmamalıdır. Statik bir cevher anlayışı beraberinde bazı sorunlar getirmektedir. Tecrübeleri cevherin arazları olarak görsek bile bu arazların cevherde nasıl bulduklarını izah etmek hayli güç durmaktadır. Cevher kavramından hareketle benliği tanımlamak yerine İkbâl tecrübe fiilinden hareketle

benliği ifade etmeyi yeğlemektir. Bu anlamda James'in 'düşünce ırmağı' kavramına değinen İkbal tecrübenin birbirine takılan çengeller gibi anlaşılmasının 'ben'in oluşumunda rol oynayan süreci izah ettiğini fakat 'ben'in statik bir yapıda tasarlandığından dolayı 'ben'deki sürekliliğin ifade edilmediğini söylemektedir. Bu anlamda İkbal tecrübenin taşıyıcısı formunda 'ben' düşüncesinin hala daha statik bir yapı olduğunu tecrübenin bölünme kabul etmeyen benlikten ayrı düşünülmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Ben'in bu anlamda 'öteki'nin kendisi ile ve kendisinin 'öteki' ile ilişkisi esnasındaki gerilimde kendisini bildiğini ve hissettiğini söylemektedir. Benlik bir şey olmaktan çok birbiri ile bağıntılı eylemler bütünü olarak gözükmektedir.

Eylemin İkbal düşüncesindeki önemi, özgürlük ve Mutlak Ego ile ilişkisinde bariz bir şekilde kendisini göstermektedir. Ben'in mutlak ben ile kendi benliğini koruyacağından dolayı mutlak bir vahdet oluşturamayacağını ifade eden İkbal 'ben' ile mutlak ben arasında sürekli bir mesafenin bulunacağını 'ben'in de bu mesafe ve ilişki sayesinde kendini var edeceğini ifade etmektedir. Bu mesafeden dolaydır ki 'ben' kendi özgür iradesi ile eylemde bulunmaktadır. Bu eylemlilik hali İkbal'de sürekli mutlağa doğru bir hareket olmadığından başka bir deyişle hareket sürekli mükemmelliğe doğru mantiki ve var oluşsal bir hareket çizmediğinden dolayı 'ben'in kendini gerçekleştirme sürecinin belirli kriterler ile birlikte yürümesi gerektiğini söylemektedir. Bu kriterleri belirlerken dini anlayışından hareket eden İkbal bu kriterler ile hareket edilmediğinde 'ben'in kendisini geliştirmeyeceğini başka bir deyişle 'ben'in tarihsel ve mantiki bir gelişim sürecinin zorunlu bir parçası olmadığını gelişimin 'ben'in kendi ihtiyari seğimi ve bu seğimde kullanacağı temel prensiplerle ilgili olduğunu belirtmiştir. Başka bir deyişle 'ben'in dünyası baskın bir şekilde kavramlarla görülen ve anlaşılan bir dünya değildir. Bundan daha ziyade eylemle sürekli inşa edilen bir alan konumundadır.

Ben'in eylem alanı Mutlak Ben ile birlikte paylaştığı bir sorumluluk alanı olduğundan dolayı 'ben'e bazı sorumluluklar yüklemektedir. Çünkü 'ben' İkbal'in süreç düşüncesi ile ima ettiği üzere tamamlanmış sınırları belirlenmiş bir yapıda ele alınmamaktadır. Bu özelliği ile Mutlak Ben ile birlikte giriştiği yaratma eylemi 'ben' açısından hem bir imkan ihtimali hem de bu imkanın zemini haline gelmektedir. İkbal'in önemle vurguladığı ben ve benlik düşünce sisteminin temel taşı olmasının yanında sürekli eksik kalacak ve bu eksikliğinin de farkında olacaktır. Mutlak Ben ile

vahdet oluşturmama durumu ‘ben’in kendi eksikliğinin sürekli farkında olması anlamında bir işaret direği görevi görmektedir. İktbal’in Yaratıcı ile diyaloglarını içeren şiirlerinde ‘ben’in ve Mutlak Ben’in ilişkisinin kategorik ya da imperatif bir yapısının olmaması bu durumun bir göstergesidir. Bu anlamda İktbal’de ‘ben’ ve ‘öteki’ sorunu temelde ‘ben’in ve ‘öteki’nin konumlandırılmama sorunudur. ‘Ben’in kendini konumlandıramamasının bilincinde olması sorunudur.

‘Ben’in kendisini konumlandırma sorunu İktbal’in varlığın tamamını oluşturan ‘ben’lerin -ki buna ‘Mutlak Ben’ de dahildir- sistemi kuşatan ve sisteme içkin olan bir yapı tarafından koordine edilmemesinden kaynaklanmaktadır. Ancak Hegel düşüncesinde öznel tin de nesnel tin de sisteme içkin olan mutlak tarafından koordine edilmektedir. Bu bağlamda her ne kadar Hegel düşüncesi oluş ve zamanı kavramın oluşumunda ve mutlağın öznel ve nesnel tinde kendisini açmasında önemli bir faktör olarak görse ve kavramı ahistorik bir yapıda oluşturmasa dahi sistem kavramın mutlağa doğru zorunlu mantıki aşamalarla hareket etmesi olarak ifade edilmektedir. Bu mantıki zorunluluk mutlağın hem öznel tinde hem nesnel tinde bulunarak kendisini aşmasından kaynaklanmaktadır. İktbal açısından oluş kendisine içsel ya da kendisine aşkın bir yapı tarafından kavranmadığı gibi süreci aşan bir kurgu sürecin içerisinden çıkarılmış zihinsel soyutlamalardır.

Mutlak, Hegel düşüncesinde hem ontolojiyi kuran hem de epistemolojiyi kuran kritik bir konum işlevi görmektedir. Bu iki yapıyı kurduğu gibi yani zıtlıkları, çelişkileri doğal olarak varlığın başlangıcında kendi içerisinde bir zorunluluk olarak barındırdığı gibi bu karşıtlığı koruyarak kaldıran üst yapının kurulması görevini de görmektedir. İktbal açısından her varlık türünün başka bir deyişle her ‘ben’in kendi benliğini mahremiyeti ile birlikte koruduğundan dolayı ve ‘ben’ler süreç içerisinde olay olarak ortaya çıktıklarından dolayı süreç bir özdeşlik ile sonuçlanması mümkün olmayan açık bir alan olarak ortaya çıkmaktadır. Hegel düşüncesinde mutlağın kendisini karşıtlıklar ve karşıtlıkların sentezi olarak gösterdiği bir zemin iken İktbal düşüncesinde süreç bizzat oluşun kendisi olması dolayısıyla kendisi dışında hiçbir şeyin taşıyıcısı ve göstergesi olmamaktadır. O açık bir alan, boş bir gösterge olmaktadır. Bu anlamı ile sürecin fenomenolojik analizinden çıkarılacak belirlenimler her ne kadar süreç içerisinde mantıksal zorunluluklar olarak hakikat görünümünde olsalar dahi zihni soyutlamalar olarak kalmaktadır.

Hegel düşüncesinde varlıkta nesnel tin öznedede ise öznel tin olarak bulunan mutlak tin sürecin fenomenolojik analizinin analitik sonuçlarıdır. Ancak analitik düşüncenin bir ayırım olarak ortaya koyduğu nesnel ve öznel tinin bir sentezde bir araya gelmeleri başka bir deyişle kendi karşıtlıklarını koruyarak özdeşliğe kavuşmaları mutlak tin vasıtası ile olmaktadır. Her ne kadar Hegel düşüncesinde belirlenimler zaman dışı mutlak bir karakterde olmayıp süreç içerisinde diyalektik ilişkiler vasıtası ile dönüşmekte ise de bu dönüşüm mutlağın kendisini öznel tinde ve nesnel tinde açmasından kaynaklanmaktadır. Bu açılım mantıki bir zorunluluk içermektedir. Bu açılımın bir zorunluluk içermesi ve özdeşlik ile sonuçlanması sürecin tamamına nüfuz eden bir yapı arz ettiğinden dolayı mutlak tinin bu hareketi bireysel bilinçte gözlemlendiği gibi tarihin tamamının gözlemlenmesinden oluşan süreçte de gözlemlenmektedir. Mutlağın kendisini açma hareketi bireysel bilinçte çalışmamızın Hegel bölümünde bilincin duyu kesinliği, algı ve anlama bölümlerinde kendisini hissettirmektedir. Toplumsal ve tarihsel boyutu ise özbilincin köle-efendi ilişkisi, stoacı bilinç, kuşkucu bilinç ve mutsuz bilinç bölümlerinde kendisini göstermektedir.

Hegel düşüncesinde aşılması gereken diyalektik aşamalar olarak karşımıza çıkan bu momentler bilinç tarafından mantıksal zorunlulukların getirdiği çelişkiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilinç bu çelişkileri kendi içerisinde barındıran bir üst kavram ile bu çelişkileri bir özdeşlikte bir araya getirerek çelişkileri aşmaktadır. Çelişkilerin aşılması ile nesnel tin ile öznel tin arasındaki yabancılaşma ortadan kalkmakta ve bilinç mutlağın özdeşliğine doğru hareket etmektedir. İktbal düşüncesinde her varlık bir olay ve bir 'ben' olarak tasvir edilmiştir. Her ben süreçte olay olarak ortaya çıkmakta ve diğer benlerle çeşitli his ve bilinç düzeylerinde ilişki içerisine girmektedir. Bundan dolayı 'ben'in var oluşu Hegel düşüncesi ile paralellik gösterecek şekilde süreç içerisinde oluşmakta ve herhangi bir öz, cevher tanımlamasını kabul etmeyecek şekilde değişim ve dönüşüm içerisinde tanımlanmaktadır.

Ancak Hegel düşüncesi değişim ve dönüşümün mantıksal bir zorunluluk içerdiğini ifade ederken İktbal düşüncesi sürecin içerisinde 'ben'in kendisini bir bütün olarak bilebilmesini onun zihin hallerinin birliğinden ziyade 'öteki' ile tarihi tecrübesinin sürekliliğine bağlamaktadır. Daha önce belirttiğimiz üzere İktbal'in düşüncesinde süreç açık bir imkan alanı olarak anlaşıldığından dolayı sürecin

içerisindeki belirlenimlerin bilincin tecrübesinin sürekliliğinden çıkarılacak olan bir soyutlama olarak bilinci yönlendiren bir kavram tarafından kapsanması mümkün gözükmemektedir. Bu hali ile bilinç hallerinin değişiminin başka bir deyişle bilinç halleri içerisindeki çelişkilerin aşılmasının süreci kapsayacak ve kavrayacak bir kavramla ifade edilmesi süreç içerisinde soyutlanarak çıkarılan bir kavramın süreci kapsayacak şekilde konumlandırılması anlamına gelmektedir. Başka bir ifade ile süreç içerisindeki belirlenimlerin ve çelişkilerin aşılmasının zemini olabilecek çıkarımlar zorunlu bir sentezi ifade etmemekte, süreçten çıkarılan mümkün sentezlerin analizini ifade etmektedir. Bu hali ile çelişkilerin aşılmasının zorunluluğu İkbâl düşüncesinde sürece yüklenilecek bir zorunluluk olmayıp sürecin açık alanının doğal sonucu olan mümkün belirlenimler olmaktadır.

Sürecin mümkün belirlenimlerin açık alanı olarak ifade edilmesi süreç içerisinde ‘ben’ler arası ilişkilerin özdeşlik içerecek bir yapıda oluşmayacağı ve bu özdeşliğin kavramsal olarak süreçten çıkarılamayacağı anlamına gelmektedir. Bu anlamı ile Hegel düşüncesinde içerilen mutlak tin anlayışı İkbâl düşüncesinde ‘ben’lenin vahdet oluşturamayacak bir karakterde süreç içerisinde olaylar olarak var olduğundan dolayı ön görülmemiştir. İkbâl bu düşüncesini tasavvuf geleneğinde yer bulan vahdet-i vücud anlayışına getirdiği eleştiriler ile ifade etmektedir. ‘Ben’ tarihsel karakteri ve süreç içerisinde açık alanlı var oluşunu devam ettirdiğinden dolayı ‘mutlak ego’ ile vahdet oluşturacak bir ilişki geliştirememektedir. ‘Ben’ ile ‘mutlak ego’ arasında sürekli bir ayırım ve özdeşsizliğin bulunması sonucunda ‘ben’ varlığını devam ettirecektir. Başka bir deyişle ‘ben’ varoluşunda mutlağa doğru bir hareket gerçekleştirmediğinden, ‘ben’in gelişimi mantıki bir zorunluluk içermemektedir.

Hegel düşüncesinde öznel tin, nesnel tin ve mutlak tin süreç içerisinde merkezi bir konum elde etmemekte, başka bir deyişle sürekli bir ilişki içerisinde bulunmaktadır. Her ne kadar üçlemenin herhangi birine merkezi bir konum verilmemiş olsa da aralarındaki ilişki içerisinde her biri birbirleri ile ilişkileri dolayısı ile konumlandırılabilir. ‘Ben’ tarihsel varoluşu içerisinde doğa ve mutlak ile girdiği diyalektik ilişki içerisinde konumlanmakta dolayısı ile mutlak ve doğa da bu ilişki içerisinde konumlanabilmektedir. İkbâl düşüncesinde ‘ben’in tarihsel varoluşu kendisi hakkında bir konum elde etmesine müsaade etmediği gibi ‘öteki’ hakkında da bir konum belirlemesini engellemektedir.

Bu anlamı ile İkbâl'in 'ben' düşüncesi 'öteki' ile ilişkisinde çoğulculuk, kapsayıcılık gibi belirlenimleri mümkün kılan bir yaklaşım sergilememektedir. İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası çalışmasında çeşitli düşünce sistemlerine yaptığı atıflar İkbâl'in bu düşüncelere karşı işbirlikçi ya da dışlayıcı bir tutum alması yerine bu düşüncelerin mutlak belirlenimlerinin süreç karşısındaki konumunun kritiği olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamı ile süreç her 'ben'in kendi mekansızlığını tecrübe ettiği bir var oluş mekanı işlevi görmektedir. İkbâl'in önemle vurguladığı 'ben' ve benlik O'nun düşünce sisteminin temel yapı taşı olmasının yanında sürekli eksik kalacak ve bu eksikliğin farkında olacaktır.

Kaynakça

Abdulhay, Muhammed, *Eşarilik*, Edt. Main Muhammed Şerif, çev. Ahmet Ünsal, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss. 259-260.

Acar, Zeliha Burcu, “Nasıl Düşünüyoruz Sorusuna Bir Yanıt: William James ve Bilincin Varlık Olarak Reddedilmesi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 22/2016.

Akçay, Mustafa, “Gazzali’de Ruh Tasavvuru”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 7/21, 2005, ss.87-115.

Akbaba, Ömer Hacı, *Eşari Metafiziği ve Berkeley İdealizminin Karşılaştırılması*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2006.

Alquie, Ferdinand, “Descartes’tan Kant’a Kadar Nedensellik Düşüncesi” çev. Tülin Bumin, *Seminer Felsefe*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 7/1990, ss.59-69.

Andersen, Nathan, “The Certainty of Sense-Certainty”, *Idealistic Studies*, 40/3, December, 2010, ss.215-234.

Anderson, Perry, *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*, çev. Simten Coşar, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Prf. Dr. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.

———, *Fizik*, çev. Saffet Babur, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.

———, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınları, Ankara 2011.

Arnaud, Farancois, “Life and Will in Nietzsche and Bergson”, *Substance*, Vol. 36, No.3, Issue, 114, ss.100-114.

Aydın, Mehmet, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ümran Yayınları, Ankara 1981.

———, “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/1, 1985, ss.31-87.

———, “İkbal’in Felsefesinde İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29/1, 1987, ss.83-106.

Aydınoğlu, Hüseyin, “Herakleitos ve Whitehead’ın Ontolojilerinde Dinamik ve Organik Bir Bütün Olarak Sınırsız Evren”, *Kaygı*, 31/2018.

Azmi, M. Yusuf, “Concept of Man in Iqbal”, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr92/2.htm> (05.07.2020).

Bedevi, Abdurrahman, “Ebü’Hüzeyl EAllaf’ın Dakikü’l Kelam Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11/2, 2013, ss.283-298.

Bergson, Henri, *Yaratıcı Tekamül*, çev. Şekip Tunç, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986.

Berkeley, George, *Hilas ile Filaos Arasında Üç Konuşma*, çev. Mehmet Saffet Engin, Maarif Vekaleti Yayını, İstanbul 1935.

Bernal, John Desmond, *Modern Öncesi Fizik*, Çev. Deniz Yurtören, Tübitak Yayınları, Ankara 1996.

Beykent, Ufuk Özen, “Bilginin Olanaklılığı Problemi Açısından Hume’da ve Kant’da Nedensellik Problemi”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 55/2018, ss.132-141.

Bezci, Bünyamin, “Hegel’in Felsefesinde Etik, Politik Olan ve Özgürlük”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 21/2, 2006, ss.235-251.

Bravo, Hamdi, "Hegel'in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme" *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1, 2004, ss.153-164.

———, "Hegel'de Devlet Özgürlük İlişkisi" *FLSF Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 3/2007, ss.125-144

Breisach, Ernst, *Introduction to Modern Existentialism*, Grove Press, New York 1962.

Bumin, Tulin, *Hegel'i Okumak*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1974.

———, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.

Bursalı, Mustafa Necati, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, Çelik Yayınevi, İstanbul 1990.

Butler, Judith P., "Hegel'in Tinin Fenomenolojisi'nde Arzu, Retorik ve Tanıma" çev. F. Betül Tathı-Özgül Ekinci, ed. Sadık Erol Er, *Hegel Pariste- Fransızların Hegel Okuması*, Otonom Felsefe Yayınları, İstanbul 2016.

Cengiz, Ceyhun Akın, "Bergson Felsefesinde Bilinç, Süre, Madde ve Evrim İlişkisi Bağlamında Hayat", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 4/7 Haziran 2017, ss.73-89.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2012.

Çitil, Ahmet Ayhan, "Leyla, Mecnun, Mevlana ve Tekillik", *Ahlak ve Başkası Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki*, Ed. Lütfi Sunar-Selami Varlık, Nobel Yayıncılık, Ankara 2017.

Dar, Mohsin Afzal, "İqbal's Concept of İnsan-i-Kamil or Mard-i-Momin (Perfect Man)", *Islam and Muslim Societies : A Social Science Journal*, 6/2 ,2013, ss.49-56.

Ege, Ragıp, "Jacques Derrida'nın Hegel'in 'Aufhebung' (ortadan kaldırma) Kavramını Soruşturması Üzerine" *Kaygı Dergisi (Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi)*, 4/2005, ss.116-125.

El Eşari, Ebul Hasan, *Makalatül İslamiyyin*, hzr. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019.

Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Kalsik Yayınları, İstanbul 2012.

Gözel, Özkan, *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul 2012.

Gülenç, Kurtul, "Edmund Husserl'de Başkasının Beni Sorunu ve İntersubjektivite Kavramı", *Kilikya Felsefe Dergisi (Mersin Üniversitesi)*, 1/2014, ss.19-39.

Gürsoy, Kenan, *Eksistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Akçağ Yayınları, Ankara 1988.

———, *Maurice Merleau Ponty'de Algı Problemine Giriş*, Lotus Yayınları, Ankara 2007.

———, *Var oluş ve Felsefe*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2014.

Hassan, Riffat, "İqbal's Concept of Mard-e Mo'min and Rumi's Influence", *Journal of the Regional Cultural Institute*, 5/2-3, 1972, ss.61-83.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford University Press, 1977.

———, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2014.

———, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2014.

- , *Tinin Görünübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2015.
- Hüsrevşahi, Seyyid Hadî, “İkbal’in Düşünce Dünyası”, *Muhammed İkbâl Kitabı: Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri (1-2 Aralık 1995)*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1995, ss.125-142.
- Hypolite, Jean, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. Doğan Barış Kılınç, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2016.
- İbn Hazm, *El Fasl*, çev. Prf. Dr. Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, İstanbul 2017.
- İbn Sina, *En-Necat Fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013.
- İkbal, Muhammed, *Yansımalar*, çev. Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.
- , *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, Timaş Yayınları, İstanbul 2016.
- , *Cavidname*, çev. Ahmet Metin Şahin, Karbon Yayınevi, İstanbul 2017.
- , *Esrar ve Rumuz*, çev. Ali Nihat Tarlan, Timaş Yayınları, İstanbul 2017.
- James, William, *Essays in Radical Empiricism*, University of Nebraska Press, Longmans, Green&Co, 1912.
- Jameson, Frederic, *Hegel Varyasyonları*, Çev. Bülent O. Doğan, İtaki Yayınları, İstanbul, 2015.
- Jay, Martin, *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*, çev. Barış Engin Aksoy, Metis Yayınları, İstanbul 2012.
- Kabadayı, Talip “Giambattista Vico: Eğitim ve Bilim”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 23/2017, ss.219-232.
- Kalın, İbrahim, *Ben, Öteki ve Ötesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.
- Kalkavange, Peter, *The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Paul Dry Books, Philadelphia 2007.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2015.
- Karadaş, Cafer, “Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”, *Marife Dergisi*, 2/2 Güz 2002, ss.81-100.
- , “Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/1, 2004, ss.57-72.
- Karakaya, Talip, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, Elis Yayınları, Ankara 2004.
- Kenny, Anthony, *Modern Felsefenin Yükselişi*, çev. Volkan Uzundaş, Küre Yayınları, C.3, İstanbul 2017.
- Khan, Asif İqbal, “Iqbal's Concept Of The Self”, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct83/index.html> (03/07/2020).
- Koç, Emel, “J.P. Sartre Felsefesinde ‘Ben-Başkası-İletişim’ Problemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40/1, 1999, ss.334-347.
- Kojeve, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012.
- Koloğlu, Orhan Ş., “İbn Hazm’ın Atomculuğu Reddi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2, 2007, ss.169-194.

Konur, Demet ve Toprak, Salih, “Hegel’in İnsan Anlayışı”, *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/2, Tammuz 2016, ss.117-130.

Korkman, Hamdi, “Antik Felsefede Psikolojinin Artalanı”, *21. Yüzyıl Eğitim ve Toplum Dergisi*, 5/15, Kış 2016, ss.363-382.

Kovanlıkaya, Aliye, “Kant’ın Metafizik Eleştirisi”, *Kant sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, haz. Erdal Yılmaz, Küre Yayınları, İstanbul 2012.

Kök, Mustafa, *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, Dergah Yayınları, İstanbul 2001.

Köroğlu, Burhan, “Tafra”, TDV İslam Ansiklopedisi, C.39, İstanbul 2010, ss.371-372.

Kuçuradi, İoanna, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2009.

Kulstad, Mark, Laurence Carlin, “Leibniz’s Philosophy of Mind”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (21/06/2020) <https://plato.stanford.edu/entries/leibniz-mind/>.

Küçükalp, Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Kibele Yayınları, İstanbul 2017.

—————, “Süreç Teolojisi ve Muhammed İkbâl”, *Hece*, 17/193, 2013, ss.302-309.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadoloji*, çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2014.

Levinas, Emmanuel, “Aşkınlık ve Kavranırlık”, *Levinas*, Ed. Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul 2012.

—————, “Fenomenolojiden Etiğe”, *Levinas*, Ed. Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul 2012.

Marx, Karl, *1844 El Yazmaları*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara 1976.

Munawwar, Muhammad, “Iqbal on Development of Personality”, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct91/index.html> (5.7.2020).

—————, “Iqbal’s Idea of Taqdir”, <http://disna.us/allamaiqbal/2010/10/15/iqbals-idea-of-taqdir-destiny/#more-111>, (6.7.2020).

Muşta, Muammer Celalettin, *Gabriel Marcel’in Var oluşçuluğu*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.

Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Hüseyin Kaytan, Akyüz Yayınları, İstanbul 1991.

—————, *Deccal Hristiyanlığa Lanet*, trc.Oruç Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul 1995.

—————, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çevi Sedat R. Demir, Ataç Yayınları, İstanbul 2013.

—————, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul 2015.

—————, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul 2017.

Orman, Enver, “Sonsuzluk Kavramı Bağlamında Hegelci Mutlak İdealizm”, *Kutatgubilik Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, 11/2007, ss.65-83.

Osmanoğlu, Ömer, “Hegel’den Marcuse’ye Yabancılaşma Olgusu”, *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/3,2016, ss.65-92.

Özcangiller, İhsan Berg, *Hegel’in Fenomenolojisi’nde Özne Sorunu*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2016.

Özçınar, Şahin, *Kendinin Bilinci ve Öteki Diyalektiği, Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesnelleşmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2007.

- Özeskici, Evrim, *Öteki Kavramı Üzerine Görsel Çözümlemeler*, Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Yayınlanmamış Sanatta Yeterlilik Tezi, Ankara 2017.
- Pinkard, Terry, *Hegel*, çev. Mehmet Barış Albayrak, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2017.
- Ponty Maurice Merleau, , *Sohbetler*, çev. Ömer Aygün, Metis Yayınları, İstanbul 2010.
- Poster, Mark, “Hegel Ronesansı: Felsefi Bir Antropolojiye Doğru”, *Hegel Pariste*, Ed.Sadık Erol Er, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Russell, Bertrand, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Say Yayınları, İstanbul 2017.
- Sambur, Bilal, “İlahi ve İnsani Olanı Yeniden Anlamlandırmak” *Hece*, 17/193, 2013, ss.137-146.
- Sartre, Jean Paul, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul 2009.
- , *Var oluşçuluk*, çev. Asım Bezirici, Say Yayınları, İstanbul 2017.
- Schopenhauer, Arthur, *Bilmek ve İstemek*, çev. Ahmet Aydıgan, Say Yayınları, İstanbul 2014.
- , *İnsan Doğası Üzerine*, çev. Elif Yıldırım, Oda Yayınları, İstanbul 2018.
- , *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çev. A. Onur Aktaş, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2020.
- Siep, Ludvig, “Hegel on the Master-Slave Relation”, 2014, <http://www.cambridgeblog.org/2014/05/hegel-on-the-master-slave-relation/> (09.10.2019).
- Singer, Peter, *Hegel:A Very Short Introduction*, Oxford University Press, London 2001.
- Sümer, Banu Alan, “Nietzsche Felsefesinde Bir İdeal Olarak Üstinsan”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 31/2018-Bahar, ss.49-58.
- Şekerci, Mehmet Fatih, “Hegel’s Master-Slave Dialectic and The Relationship Between God and Beliver”, *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 34, 2017, ss.148-160.
- Tatar, Burhanettin, “Hans-Georg Gadamer ve Hakikat ve Yöntem Adlı Eseri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12-13/2001, ss.277-306.
- , “Kur’an’da Ahlaki Perspektif ve Başkası Sorunu”, *Ahlak ve Başkası Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki*, ed. Lütfi Sunar, Selami Varlık, Nobel Yayıncılık, Ankara 2017.
- Taşdelen, Vefa, “Muhammed İktal’de Aşkın Ben” *Hece*, 17/193, Ocak 2013, ss.24-42.
- Topçu, Nurettin, *Bergson*, Dergah Yayınları, İstanbul 2002.
- Türk, Duygu, *Öteki, Düşman, Olay*, Metis Yayınları, İstanbul 2013.
- Urhan, Veli, “Leibniz ve İktal’e Göre Tanrı’nın Kişiliği”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1999, ss.73-99.
- , “Leibniz ve İktal’de Tanrı-Evren İlişkisi”, *Hece Dergisi*, 17/193, 2013, ss.43-70.
- Uygur, Mermi, *Edmund Husserl’de Başkasının Beni Sorunu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.

Varlık, Selami “Ricoeur’ün Hermenötiğinde Merkez Dışı Özne”, *Kaygı*, 24/2015, ss.1-21.

Westphal, Kenneth R., “Hegel’s Internal Critique of Naive Realism”, *Journal of Philosophical Research*, University of East Anglia, 25/2000, ss.173-229.

Whitehead, Alfred North, *Düşüncenin Serüveni*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyat Yayınları, İstanbul 2019.

Wisser, Richard, “Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde mi?” *Felsefe Arkivi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 27/1990, ss.75-97.

Yaran, Cafer Sadık “İslam Ahlak Felsefesi Açısından “Öteki ile Yaşama Ahlakı”: Adalet, Muavenet, Ülfet, Ahlak ve Başkası” *Ahlak ve Başkası Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki*, Ed. Lütfi Sunar-Selami Varlık, Nobel Yayıncılık, Ankara 2017.

Yeşilyurt, Temel, “Benin Ötekileşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü ‘Çatışma Teolojisinden Uzlaşma Teolojisine”, *İslamiyat Dergisi*, 7/3, 2004, ss.149-162.

Yurdagür, Metin, “Ebü’l-Hüzeyl El-Allaf”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-huzeyl-el-allaf>.

ÖZ GEÇMİŞ

Yusuf Odabaş 28.08.1978 tarihinde Samsun'da doğdu. İlk ve orta eğitimini ülkenin çeşitli yerlerinde bitirdikten sonra Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2000 yılında mezun oldu. 2015 yılında OMÜ LEE Felsefe ve Din Bilimleri Yüksek Lisans programını bitirdi. Mezuniyetinden buyana Milli Eğitim Bakanlığında öğretmen olarak görev yapan Yusuf Odabaş, orta derecede İngilizce ve Arapça

bilmektedir. Temel ilgi alanları, Felsefe ve Edebiyattır.

İletişim Bilgileri

Email : f.yusufodabas@gmail.com

Telefon : 0544 831 72 72

ORCID ID: 0000-0001-6081-0345