

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
FELSEFE BİLİM DALI**

**KAMIRAN BİRAND'IN FELSEFESİ VE HERMENÖTİK  
YAKLAŞIMI**

**YUNUS BADEM**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN:  
DOÇ. DR. SEBİLE BAŞOK DİŞ**

**KONYA-2024**



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü



**YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU**

Öğrencinin	Adı Soyadı	Yunus BADEM
	Numarası	22810101910
	Ana Bilim /	Felsefe/Felsefe
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Sebile BAŞOK DİŞ
	Tezin Adı	Kamıran Birand'ın Felsefesi ve Hermenötik Yaklaşımı

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “**Kamıran Birand’ın Felsefesi ve Hermenötik Yaklaşımı**” başlıklı bu çalışma 25/10/2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Bilal KUŞPINAR	
2	Doç. Dr.	Sebile BAŞOK DİŞ	
3	Dr. Öğr. Üyesi	Ayşegül SİLİ KALEM	



**Bilimsel Etik Sayfası**

Öğrencinin	Adı Soyadı	Yunus BADEM		
	Numarası	22810101910		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe/Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		
Tezin Adı	Kamıran Birand'ın Felsefesi ve Hermenötik Yaklaşımı			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

**Yunus BADEM**



### ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Yunus BADEM		
	Numarası	22810101910		
	Ana Bilim /	Felsefe/Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Sebile BAŞOK DİŞ		
Tezin Adı	Kamıran Birand'ın Felsefesi ve Hermenötik Yaklaşımı			

Bu çalışmanın asıl amacı Türkiye'nin felsefe alanında ilk kadın profesörü olan Kamıran Birand'ın eserlerini değerlendirmek ve eserleri bağlamında hermenötik yaklaşımını ortaya koymaktır. 1917-1964 yılları arasında yaşamış olan Kamıran Birand'ın hermenötik yaklaşımının ve felsefi görüşlerinin temellerinin oluşum süreci, düşüncelerinin nasıl şekillendiği, hermenötik bilgisi, yorumlama yaklaşımı ortaya konulmaya ve incelenmeye çalışılmıştır. Kamıran Birand'ın yorumsal ilke ve yöntemi belirlenmeye çalışılarak hermenötik yaklaşımı ortaya konulacaktır. Bu çalışmada Kamıran Birand'ın eserleri başta olmak üzere Kamıran Birand'la ilgili kaleme alınanlar incelenmiştir. Çalışmayı anlaşılır kılmak için kullandığı yorumlama yaklaşımı üzerinde durulmuştur. Bu bakımdan çalışmamızın ana hedefi, Kamıran Birand'ın eserleri bağlamında hermenötik yaklaşımının ve felsefesinin belirlenmesi olmuştur. Karaman'da dünyaya gelen Kamıran Birand, Türkiye'de hermenötiğin öncüsü olarak kabul edilmektedir. Ancak onun çalışmaları hermenötikle sınırlı değildir. O, hermenötik dışında insan, tanrı, din, devlet ve toplum konularındaki felsefi görüşleriyle de dikkat çeken bir isimdir. Onun bütün bu konularda da dikkate alınması gereken çalışmaları mevcuttur. Ancak Modern Türk Cumhuriyet felsefesi öncülerinden ve Cumhuriyet Döneminin ilk kadın filozoflarından olan Prof. Dr. Kamıran Birand ile ilgili çok az çalışma yapılmıştır. Kamıran Birand ile ilgili çok büyük bir akademik birikim mevcut değildir. Araştırmayı ele alırken Kamıran Birand ile ilgili yazılmış olan tüm kaynaklar incelenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın en başında Kamıran Birand ile ilgili tarihsel sürece ve dönemin felsefe imkanlarına işaret ederek, dönemin sosyal ve siyasi koşullarını anlamak, aralarındaki ilişkiye göz atmakta fayda sağlamıştır. Anlamayı ve anlaşılır kılmak için metod olarak manevi ilimler onun ana düşüncesini oluşturmaktadır. Birand, yaşamış olduğu dönemin düşünce buhranlarını anlamaya ve yorumlama çalışmıştır. Yaşadığı dönemin koşulları çerçevesinde hermenötik yaklaşımı ve felsefesi şekillenmiş ve yaşadığı dönemden izler taşımaktadır. Kendi dönemi içerisindeki düşünce dünyası, felsefi düşüncesinin temelini ve görüşü şekillendirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kamıran Birand, Hermenötik, Manevi İlimler, Türk Düşüncesi, Eleştirici Anlama



**ABSTRACT**

<b>Author's</b>	Name and Surname	Yunus BADEM		
	Student Number	22810101910		
	Department	Philosophy/ Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Doç. Dr. Sebile BAŞOK		
Title of the Thesis/Dissertation	Kamıran Birand's Philosophy and Hermeneutic Approach			

The main purpose of this study is to evaluate the works of Kamıran Birand, the first female professor of philosophy in Türkiye, and to reveal her hermeneutic approach in the context of her works. The formation process of the foundations of Kamıran Birand's hermeneutic approach and philosophical views, how her thoughts were shaped, her hermeneutic knowledge, her interpretation approach, which lived between 1917-1964, were tried to be revealed and analysed. Kamıran Birand's hermeneutic approach will be revealed by trying to determine his interpretive principles and methods. In this study, Kamıran Birand's works, especially those written about Kamıran Birand, were analysed. In order to make the study comprehensible, the interpretation approach he used was emphasised. In this respect, the main goal of our study is to determine the hermeneutic approach and philosophy of Kamıran Birand in the context of her works. Kamıran Birand, who was born in Karaman, is recognised as the pioneer of hermeneutics in Türkiye. However, her works are not limited to hermeneutics. Apart from her contributions to hermeneutics, Kamıran Birand is also notable for her philosophical views on humanity, God, religion, the state, and society. Her works on these subjects warrant careful consideration. However, despite her significance as one of the pioneers of Modern Turkish Republican philosophy and the first female philosopher of the Republican Era, very few studies have been conducted on Prof. Dr. Kamıran Birand. The academic scholarship surrounding her is still limited. In this research, an effort has been made to examine all available sources related to Kamıran Birand to provide a comprehensive understanding of her intellectual contributions. At the outset of this study, the historical context surrounding Kamıran Birand and the philosophical possibilities of her era were examined to better understand the social and political conditions of the time and their interconnectedness. Birand's primary method, grounded in the spiritual sciences, aimed to foster understanding and comprehensibility. She sought to comprehend and interpret the intellectual crises of her period, and her hermeneutic approach and philosophy were deeply influenced by the conditions of the time. Her philosophical thought bears the imprint of the era she lived in, and the intellectual currents of her period significantly shaped the foundation and vision of her philosophical outlook.

**Keywords:** Kamıran Birand, Hermeneutics, Spiritual Sciences, Turkish Thought, Critical Understanding

## İÇİNDEKİLER

<b>Bilimsel Etik Sayfası</b> .....	<b>III</b>
<b>Özet</b> .....	<b>IV</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>V</b>
<b>İçindekiler</b> .....	<b>VI</b>
<b>Kısaltmalar</b> .....	<b>VII</b>
<b>Teşekkür</b> .....	<b>IX</b>
<b>Giriş</b> .....	<b>1</b>

### I. BÖLÜM

#### **KAMIRAN BİRAND'IN AKADEMİK VE ENTELEKTÜEL YAŞAMI.....9**

1.1. Modern Türk Düşüncesi ve Dönemin Sosyal ve Siyasi Atmosferi.....	9
1.2. Kamıran Birand'ın Hayatı ve Eserleri.....	12
1.2.1. Türk Düşüncesinde Avrupalılaşıma Hareketi.....	14
1.2.2. Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama.....	23
1.2.3. İnsanlığın Sırrı.....	26
1.2.4. Din Kavramının İncelenmesi.....	38
1.2.5. İnsanlığın Aydınlanması ve Hürriyet Üzerine.....	30
1.2.6. Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi.....	32
1.2.7. Existencialisme Üzerine.....	33
1.2.8. Existencialisme Üzerine II.....	35
1.2.9. Tanrı Şuuru Hakkında.....	37
1.2.10. 17. 18. ve 19. Yüzyıllarda Devlet İdesi.....	39
1.2.11. Dinin Mahiyeti Üzerine.....	41
1.2.12. Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri.....	43

### 2. BÖLÜM

#### **KAMIRAN BİRAND'IN İNSAN, TANRI, DİN VE DEVLET ANLAYIŞI.....49**

2.1. Kamıran Birand'ın İnsan Anlayışı.....	49
2.2. Kamıran Birand'ın Din ve Tanrı Anlayışı.....	62
2.3. Kamıran Birand'ın Varoluşçu Görüşleri.....	78
2.4. Kamıran Birand'ın Devlet Anlayışı.....	100
2.5. Kamıran Birand'ta Özgürlük Sorunu.....	117

### 3. BÖLÜM

<b>KAMIRAN BİRAND'IN FELSEFESİ VE HERMENÖTİK ANLAYIŞI..</b>	<b>121</b>
3.1. Hermenötiğin Anlamı ve Tarihçesi.....	121
3.2. Manevi İlimler Kavramı.....	133
3.3. Anlama ve Eleştirici Anlama.....	159
3.4. Dilthey ve Rickert Karşılaştırması.....	176
3.5. Türk Düşüncesinde Hermenötik ve Kamıran Birand.....	213
<b>SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....</b>	<b>217</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>235</b>

## KISALTMALAR

A.g.e.:	Adı Geçen Eser
A.g.m.:	Adı Geçen Makale

## TEŞEKKÜR

2015 yılında başladığım yüksek lisans sürecimi geç olsa da nihayete erdirmek kolay olmadı. Konya’da başladığım bu zorlu sürece Afganistan, Pakistan, Singapor, Malezya, Sudan, Nijer, Moritanya, Fas, Cezayir ve Libya’da da devam ettirerek tezimi yazmaya ve tamamlamaya çalıştım. Çeşitli devlet kurumlarında farklı pozisyonlarda görev alarak tezimi bitirmeye gayret ettim. Bazen tezim için kaynak bulamadım, bazen araştırma yapacak internetim olmadı bazen de beklediğim kitaplar gelmedi. Bu yüzden bu zorlu süreci bir yandan da tamamlamanın mutluluğu içindeyim. Yüksek lisans tezimi Kamıran Birand özelinde yapılan ilk tez olma niteliğini taşıyor. Amacım bu tezde Kamıran Birand’ın akademik mecrada hak ettiği yere gelmesi ve tanınırlığını biraz daha artırmak. Kamıran Birand, Cumhuriyet felsefecileri içinde hak ettiği değeri bulamadığını düşünenlerden biriyim. Kendileri, Cumhuriyet döneminde hermenötik alanında yaptığı çalışmalarla tanınıyor. Hermenötik alanında çalışma yapmak isteyen herkes için müracaat edeceği bir nevi temel referans kaynağıdır. Bu nedenle Kamıran Birand’ın niyeti, metinlerini anlamanın ve daha anlaşılabilirliği için önemli bir kriterdir.

Tez çalışma konusu için bana ilham veren, her daim yanımda duran büyüğüm Yasin AKTAY’a desteklerinden dolayı minnettarım. Yasin hocam, her daim sorgulayıcı ve açık fikirli yaklaşımı, felsefi tartışmalarımızı zenginleştirirken, bana da yeni perspektifler kazandırmıştır. Kendisinin sunduğu eleştiriler ve yol gösterici fikirler, bu tezin yapılandırılmasında önemli bir rol oynamıştır. Yasin hocama yalnızca akademik değil, insani olarak da gösterdiği anlayış ve sabır için de minnettarlığımı ifade etmek istiyorum. Bu süreçte verdiği moral desteği ve sağladığı güven duygusu, tez çalışmamı başarıyla tamamlamamda büyük bir motivasyon kaynağı olmuştur.

Yüksek lisansa başladığım yıllarda bana olan emeklerinden dolayı Birol AKGÜN'e ve tezimi tamamlamaya yardımcı olan kıymetli danışman hocam Sebile BAŞOK DİŞ'e ve Bilal KUŞPINAR'a teşekkürü bir borç bilirim. Sebile hocamın rehberliği ve desteği, sadece bu tezin gelişimine değil, aynı zamanda akademik ve entelektüel yolculuğuma da büyük bir katkı sağlamıştır. Kendilerinin derin bilgi birikimi, eleştirel bakış açıları ve yönlendirici fikirleriyle bu çalışmaya büyük katkılar sunmuşlardır. Kendisiyle yüksek lisans sürecinde tanıştığım, akademik olarak sürekli istişareler halinde bulunduğum, özellikle tez sürecinde bana olan desteğinden ve katkılarında dolayı Ayşegül SİLİ KALEM'e emeklerinden ötürü teşekkür ederim. Tezim için bana kütüphanesinden kitap veren Necdet SUBAŞI'na da teşekkür etmeden geçemezdim. Kamıran Birand'ın eserlerinin toplandığı kitabı yalnızca kendisinde bulabildim.

Bizleri bugünlere getiren ama bugünlerimizi göremeyen ve yanımızda olamayan aileme; ilk okuyucum, ilk musahhihim ve hayat ortağım kıymetli eşim Zeynep'e, ilk göz ağrım Amine Betül'ün isimleri anmadan geçemezdim. Eşim hayatıma girdiği ilk andan itibaren yükümü hafifletmeye çalışmış, sabırlı ve anlayışlı biri olarak bana destek olmaya çalışmıştır. Kendileri benim için bir varlık sebebindedirler.

Bu tezin hazırlanma sürecinde bana destek olan çalışma arkadaşlarıma da en içten teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

## GİRİŞ

TÜBİTAK'ın sosyal bilimler alanında hazırlamış olduğu sosyal bilimler sözlüğü belki de sosyal bilimler alanında Türkiye'de hazırlanmış olan en nadide eserlerden biri olmuştur. Hermenötik kısmını da Kaan H. Öktem kaleme almıştır. Kaan H. Öktem, Hermenötiği şu şekilde tanımlamıştır.

“Anlama ve yorumlama bilgisine hermeneutik denir. Söz, yapıt ve eylemi anlayıp açıklamanın bilgisi, kuralı ve uygulamasıdır. Hem anlama ve açıklamanın olanak koşullarını araştırır hem de bunların kural ve uygulamalarını gösterir. Pek çok disiplin ve alanla işbirliği içindedir: retorik, felsefe, filoloji, edebiyat, tarih, hukuk, teoloji, sosyoloji, göstergebilim, estetik, antropoloji ve sinirbilim gibi. Hermeneutik çoğunlukla metinler üzerine odaklanır. Metnin ne olduğunu, neyin açıklanması gerektiğini, bunun nasıl yapıldığını, yanlış anlamamanın önüne nasıl geçilebileceğini irdeler ve açıklar. Hermeneutiğin temel ilkesi şudur: Hiçbir söz, kendiliğinden anlaşılır olmayıp yorum gerektirir. Örtük sözü açığa kavuşturmak yani “açımlamak” gerekir.”<sup>1</sup>

Hermenötik Yönteme, Felsefede Platon'dan insan varlığı yetileri ile ulaşılmaya çalışılmıştır. Modern dönemde hermenötik yöntem, insan ve toplumun değişimi ve dönüşümü ile şeylerin anlaşılma ve anlama imkanlarını gösterir. Hermenötik düşüncenin gelişim sürecinde Schleiermacher'in dilsel ve psikolojik analiz katkılarını, Dilthey'in ise insan bilimlerine yönelik kültürel ve yaşantısal bakış açısını vurgulamaktadır. Dilthey'in yaklaşımı, hermeneutiği doğa bilimlerinden ayırarak, insan bilimlerinin özgün yöntem ve yaklaşımlar geliştirmesi gerektiği fikrini öne çıkarır.

Hermenötik, sosyal bilimlerin olgularını yorumlamak ve anlamak amacı üzerine kurulmuştur ve zamanla doğa bilimleri alanında da en kapsamlı yorumlama ve anlama metodolojisini inşa etmeyi amaç edinerek metodolojik bir disiplin haline gelmiştir.

---

<sup>1</sup> Kaan H. Ökten, *Hermeneutik*, <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/hermeneutik>, Erişim Tarih: 02.02.2024.

Hermenötik, yalnızca sözlü ifadelerle sınırlı kalmayıp yazılı ifadeleri de anlamaya, aktarmaya ve yorumlamanın temelini kavramaya odaklanır.

Hermenötiğin gelişiminde en önemli isimlerden biri ve akla gelen ilk kişi Wilhelm Dilthey'dir. Dilthey, doğa bilimleri ile beşeri bilimlerin temel bilgi kaynaklarının birbirinden farklı olduğuna inanmıştır. Ona göre sosyal olaylar, yalnızca olumlu varsayımlar ile ele alınamaz, çünkü bunlar insanın öznel değer yargıları ve anlam yüklemeleri üzerine temellenir. Sosyal olaylar, insanın motivasyonları ve yönelimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar.<sup>2</sup>

Hermenötik faaliyetler modern felsefesinin önemli sorun alanlarından ve felsefenin bu yönde çalışmalarına ağırlık verdiği mecralardandır. Bilimsel ve akademik yönetime dayalı modern yaklaşımların hiçbiri, modern çağda yaşayan insanının yaşamı ve insanı anlamaya dair problemlerine tümüyle cevap verememektedir. Özellikle insan faaliyetleriyle ilgili bilgi alanlarında, bilimsel yöntem bilincinin kapsamlılığının ve kapsayıcılığının yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.<sup>3</sup>

Sosyal bilimler, varlığı anlamak ve yorumlamak amacı taşır. Bu disiplin, bilgiye ve gerçeğe ulaşmak için çeşitli teknikler ve yöntemler kullanır. Kullandığı yöntemlerin çeşitliliği, olayların ve olguların anlaşılabilirliğine katkıda bulunarak epistemolojik bir çoğulculuk yaratır. Elde edilen tüm bilgiler, varlığı ve insanı anlamaya yöneliktir. Sosyal bilimler, tarih boyunca birçok araştırma yöntemi geliştirmiştir: 19. Yüzyılda Wilhelm Dilthey tarafından geliştirilen hermenötik yöntem ise pozitivist eleştirel bir bakış açısı sunmuştur. Orta Çağ'dan beri benimsenen bir yöntem olan yorumlama teorisi,

---

<sup>2</sup> Bal, Yasemin ve Dökmener, Esra, "Hermeneutiğin Tarihsel Gelişimi ve Yönetim Alanında Uygulanabilirliği: Bir Literatür Taraması" *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 52, 2021, s. 76.

<sup>3</sup> Bulutoğlu, Seval, *Dilthey ve Gadamer'de Hermeneutiğin Kapsamı ve İşlevi*, İstanbul Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009, s. 7.

Aydınlanma dönemiyle birlikte bireyciliği merkezine alarak bilimsel metodolojiyi ön plana çıkarmıştır.<sup>4</sup>

Hermenötik, anlama ve yorumlamayı, yani yazar ile okur birbirinin tamamlayıcısı olarak görür. Yazarın niyeti kendi metninin anlaşılması için önemlidir. Yazarın metni anlama ve okuyucu ise anlama ve yorumlama etkinliğine girer. Yazar ve okuyucu ilişkisi hermenötik yaklaşımda bir bütünlük içerisindedir.

Schleiermacher, hermeneutik kavramını metin ve konuşmaların daha derin bir şekilde anlaşılmasını sağlamak amacıyla yorumlamada kullanmıştır. Bu bağlamda, metni ele alırken dilin yapısıyla etkileşime geçmeyi, yani hem gramatik hem de psikolojik bir analiz yapmayı önermektedir. Bu, metinlerin yüzeysel değil, içsel dinamikleriyle ele alınarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. Schleiermacher'ın ardından, Dilthey hermeneutiği geliştiren önemli bir isim olarak ön plana çıkar. Dilthey, insan bilimlerini "Tin Bilimleri" olarak adlandırarak, bu bilimlerin yaşantı ve kültür temellerine dayanması gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, doğa bilimlerinin yasa temelli pozitivist açıklamalarına bir eleştiri olarak görülebilir. Dilthey, doğa bilimlerinde bulunan determinizmin insan bilimleri alanında bir paradoks yarattığını iddia eder.<sup>5</sup> Anlama, Dilthey'e göre, diğerleri tarafından değil ama bazı potansiyel biliş nesnelere doğası tarafından belirlenmiş olan fırsat veya bir tercih anlamına gelir.

Modern Türk Düşünce geleneğinde hermenötüğün konumlandırılmasına en önemli katkılardan birini sağlayan Kamıran Birand, pozitivist yöntemle ele alınan konularda canlılığın azaldığını, gerçekte olan bağın koptuğunu düşünmüş, cumhuriyetle birlikte silikleşmiş olan değerlerimizle yeniden bağ kurmak için Dilthey'in anlama metodolojisine başvurmuş fakat onunla yetinmeyerek "objektif mesafe" ve "eleştirel anlama" tavrıyla

---

<sup>4</sup> Koç, Elif Merve, "Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemi: Wilhelm Dilthey Hermeneutik ve Tin Bilimleri Üzerine", *Journal of History School*, 54, s. 3187.

<sup>5</sup> Fırıncıoğulları, S. (2016). Hermeneutik Yöntem, Ontolojik Hermeneutik ve Hans Georg Gadamer. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* (53), 286-293.

felsefesini özgünleştirilmiştir. Birand'ın felsefesini yaşam gerçekliklerine dayalı olarak geliştirme çabası hermenötik konumlandırma açısından oldukça önemlidir.<sup>6</sup>

“Filozoflar şimdiye kadar dünyayı hep yorumlamakla uğraşmışlardır. Oysa asıl olan onu değiştirmektir”<sup>7</sup> cümlesi filozofların varlık sebeplerine yönelik yapılan farklı bir yorum tarzı olmuştur. Bu yorum birçok filozof tarafından farklı yorumlanmış, tenkid edilmiş veya olumlanmıştır. Bu tenkid veya olumlama da bir yorum olarak kabul edilmiştir. Filozoflar dünyayı değiştirmeye değil, anlamaya ve yorumlaya çalışmışlardır. Bu anlama ve yorumlama temel bir insani yorumlama etkinliği içinde olmuştur. Filozoflar doğa ve tarih bazen de psikoloji karşısında anlama ve yorumlama çabası içine girmişlerdir. Bu eylemin neticesi olarak insan, kendini ve içinde bulunduğu doğayı anlaşılır kılmak için çaba sarf etmişlerdir.

Yasin Aktay'ın *Önce Söz Vardı* kitabının önsözü “Başlangıçta söz vardı” cümlesi varlıktan ve varlığın oluşması esnasında etkili olmuş ve harekete geçilmiş bir ilahi emirden bahseder. David Hume ve Immanuel Kant gibi aydınlamacı filozoflar Sokrates'ten itibaren günümüze kadar devam eden bir metafiziğin artık sorgulanması gerektiği kanaati taşımaktadır. Sorgulanacak olan metafizik değil sözdür. Söz merkeze alınmak istenmektedir. Onlara göre Sözün tek bir sabit anlamı vardır. Bu anlam da her yorumlamada aynı anlamı verir.

Söz, anlamın kastı yani doğru anlamadır. Hermenötik sözle çağrıştırılmıştır. Sözün bilimi hermenötiktir. Yani anlamının bilimidir. Hermenötik, sözü anlamının mahiyeti üzerinde yoğunlaşır. Sözün ilk anlamına yani aslına ulaşır. Anlam, bizlere yaşadığımız dünyada edindiğimiz tecrübe ve birikimin bizdeki yansımalarını verir. Hermenötik sosyal bilimlerin sahasında geniş bir uygulama alanı bulunmaktadır. Sosyal bilimlerin alanında Diltey'le birlikte önemli bir role sahip olmuştur. Birçok bilimi de etkilemiştir. Her bilim

---

<sup>6</sup> Yakup Kahraman, *Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik*, Tezkire Yayınları, Ankara 2015, s. 225.

<sup>7</sup> Karl Marx ve F. Engels, *Felsefe İncelemeleri*, Sol Yayınları, Ankara 1975, s. 9.

dalında kendine bir alan açmış ve varlığını sürdürmüştür. Hermenötiğin, bu nedenle üst bilim olma iddiası vardır.

Türkiye’de hermenötik deyince ilk akla gelen felsefeci Kamıran Birand’dır. Kendisinin Diltey ve Ricket üzerine yapmış olduğu çalışmalar bu alanda çok önemlidir. Kamıran Birand’ın Türkiye’de hermenötiğin tanınmasında önemli katkıları olmuştur. Felsefe çevresinde bu önem günden güne hissedilmeye devam etmektedir. Bu çalışma Kamıran Birand’ın hermenötik alanında yapmış olduğu çalışmaları ve çalışmalarını bağlamındaki hermenötik yaklaşımını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu alana yönelik ihtiyacı gidermek için bir çalışma yapılmıştır. Onun bu alandaki çalışmaları mümkün olduğunca ilk kaynaklardan aktarılmaktadır.

Türkiye’de hermenötik çalışmalarıyla tanınan Kamıran Birand, birçok eser üretmiştir. Felsefe ve hermenötik ilişkisine önem vermektedir. Hermenötiğin Türkiye’de yaygınlaşması önünde çalışmaları olmuştur. Özellikle Diltey ve Ricket’in bilgi teorisini anlamaya yönelik eserler yazmıştır. Türkiye’de hermenötik düşüncesinin gelişmesiyle ilgili, çağının düşüncesini anlayan ve yorumlayan bir aydın haline gelmiştir. Yaptığı çalışmalardan dolayı Türk felsefe tarihinde iz bırakmıştır. Onun felsefi çalışmalarının temelinde yaşadığımız dünyayı anlama, anlamdırma ve yorumla çabası bulunur. Bu çaba anlama için yeni bir yorumlama gerektiriyor.

Kamıran Birand’ın felsefi yorumu ve değerlendirmesi, hermenötik yaklaşımı açısından önem arz etmektedir. Felsefe çalışmaları yorumlama ve anlama yönüyle irdelenmiştir. Birand, Hermenötiğe getirdiği kendine has yorumuyla Türk felsefesine katkılar sağlamıştır.

Bize göre bu yönde, hermenötik konumlandırmanın teorik zeminini de oluşturan en önemli çabayı sergileyen kişi Kamıran Birand’dır. Birand her ne kadar yaşam gerçekliklerini kendi otantikliği içerisinde anlamının gerekliliğine inanmışsa da bunun için metodolojik çerçeveyi biraz daha önceleyerek Ülken, Meriç ve Topçu’dan farklı bir tavır sergilemiştir. Kamıran Birand’ın pozitivist yöntemlerin bireysel gerçeklikleri,

toplumsal özgün yapıları ve tarihsel farklılıkları göz ardı eden indirgemeci yapısına karşı, bunları karıştırmadan nasıl bir metodoloji ile ortaya konulabileceği sorusunu irdelediğini söyleyebiliriz. Birand, farklı dönemler ve kültürel çevreler içinde yaşayan insanlar arasında derin farklılıklar olduğunu, bu nedenle yaşamlarla yüzleşmeden ortaya konulan ilkelerin tarih, kültür ve ulus gibi bağlardan bağımsız olamayacağını vurgular.<sup>8</sup> Bu tespitinden anlıyoruz ki Birand, insanın gerçekleştirdiği insana ait hiçbir değerın evrensel bir form içinde sınırlandırılmayacağına inanmakta ve yaşamın tüm gerçekliklerini kendi özgün yapısı içinde anlamak istemektedir. O, ayrıca, insanî pratikleri anlamaya çalışırken, bu pratiklerin kaynaklarını da deşifre etmenin yollarını aramaktadır.<sup>9</sup>

Birand, tarihe ait tüm olguları kendi oluş ve akış süreçleri içinde takip etmek ve bunu gelişme olarak adlandırmak ister.<sup>10</sup> Pozitivizmin, insanî alanı ilerleme ile açıklama çabasının yanlışlığına dikkat çeken Birand, ilerlemede bir hedefin var olduğunu ve diğer her şeyin bu hedefe ulaşmak için bir araç olarak görüldüğünü vurgular. Oysa insanî olan her şey, kendi başına bir değer taşımaktadır.<sup>11</sup> Anlaşıyor ki Birand, pozitivist yöntem bilincindeki gibi yaşama ait gerçekliklerin anlamlarını ortaya çıkarılabileceğini varsaymaktadır. Onu bu yöntem bilincinden ayıran fark ise genelleyci bir yöntemin yerine her bir yaşam unsuru için ona ait, o gerçekliği anlayabileceğimiz bir yasanın bulunabileceği inancıdır.<sup>12</sup>

İnsan yaşamındaki unsurları ve bu unsurların kendi iç değerlerini ele alıyor. Her şeyin sadece bir hedefe ulaşmak için araç olarak görüldüğünü vurguluyor, fakat insanî olan her şeyin aslında kendi başına bir değer taşıdığını belirtiyor. Bu, insan yaşamındaki her unsurun sadece bir amaç için kullanılmaması gerektiği, kendi başına anlam taşıdığına işaret ediyor.

---

<sup>8</sup> Kamıran Birand, *Kamıran Birand Külliyyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, s. 25.

<sup>9</sup> Yakup Kahraman, *Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik*, Tezkire Yayınları, Ankara 2015, s. 47.

<sup>10</sup> Kamıran Birand, *Kamıran Birand Külliyyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, s. 98.

<sup>11</sup> A.g.e., s. 96.

<sup>12</sup> Yakup Kahraman, *Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik*, Tezkire Yayınları, Ankara 2015, s. 47.

Kamıran Birand'ın pozitivist yöntemle dair bakış açısı onun anlayışını şekillendirmiştir. Pozitivist yöntemle göre yaşama ait gerçekliklerin bilimsel ya da yöntemsel bir şekilde açıklanabileceği varsayılıyor. Ancak Birand'ın yöntem anlayışındaki fark, her şey için geçerli olan tek bir yöntem yerine, her bir yaşam unsuru için ona ait olan bir gerçeklik yasaının bulunabileceğine olan inancıdır. Yani, genel geçer bir yasa yerine, her bir varlık ya da olgunun kendi gerçekliğine uygun bir anlayış geliştirme düşüncesi ön plana çıkıyor.

Bu yorumlama, yaşamın her alanında tek bir yöntemle bağlı kalmadan, her bir ögenin kendine özgü anlam ve gerçekliğini keşfetmenin önemini vurguluyor. Birand'ın bir yöntem olarak eleştirdiği pozitivism, 19. yüzyılda Auguste Comte tarafından geliştirilen ve bilginin yalnızca deneysel gözlem ve bilimsel yöntemlerle elde edilebileceğini savunan bir felsefi yaklaşımdır.

Kamıran Birand, pozitivist yöntemin, yaşama ait gerçekliklerin anlamlarını ortaya çıkarabileceğini varsaydığını kabul ediyor. Ancak Birand'ın, her bir yaşam unsurunun kendine özgü bir gerçeklik taşıdığı ve bu gerçekliğin de ayrı bir yöntemle anlaşılması gerektiğine dair bir düşüncesi var. Bu, pozitivist yöntemle yönelik eleştirel bir yaklaşımı temsil eder. Birand'ın bu eleştirisi, pozitivismin evrenselci ve genelleyci doğasına karşı bir karşı duruş olarak okunabilir. Pozitivistler, her türlü olgunun bilimsel yöntemle anlaşılabilirliğini savunurken, Birand her bir unsurun kendi başına bir anlam taşıdığı ve bu anlamın genel geçer bir yöntemle değil, o unsura özgü bir yöntemle kavranabileceği görüşündedir.

Bu bağlamda, Kamıran Birand'ın düşüncesi, pozitivismin sınırlılıklarına dikkat çeken ve daha çok bireysel ve özgün yaklaşımların gerekliliğini vurgulayan bir bakış açısına sahip gibi görünmektedir.



## I. BÖLÜM

### KAMIRAN BİRAND'IN AKADEMİK VE ENTELEKTÜEL YAŞAMI

#### 1.1. Dönemin Modern Türk Düşüncesi ve Sosyal ve Siyasi Atmosfer

Kamıran Birand'ın fikir hayatımıza katkısını anlamak için Tanzimat döneminden beri geçirdiğimiz düşünsel evrime bir göz atmamız gerekir. Tanzimat'a kadar medreselerde hakim olan öğretim sisteminin skolastik bir temele dayandığı bilinir. Her ne kadar İslam düşüncesi 9-13. yüzyıllar arasında orijinal ve büyük zirvelere ulaşmış ve pozitif bilimlerin birçok dalında Yunan bilimini önemli yeniliklerle geliştiren esaslı araştırmalar yapılmışsa da 13. yüzyıldan sonra bu araştırmalar giderek azalmış ve felsefe tamamen skolastiğin içine hapsolmuştur.<sup>13</sup>

Aydınları anlamak için yapılan çalışmalara bakıldığında, Türk-Osmanlı modernleşmesinde ortaya çıkan birçok sorun aydınların yanlış tercihlerinden, gerektiği gibi önderlik ve rehberlik edememesinden kaynaklanmıştır. Ancak bu sorunların çözümü de yine ancak aydınlar eliyle mümkün olabilecektir. Bu yüzden Türkiye'nin en önemli sorunu siyasî ve toplumsal sorumluluklarının farkında olmayan ve bundan dolayı da aydın vazifesini yerine getiremeyen aydınlara sahip oluşudur.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Ülken, Hilmi Ziya, "Prof. Dr. Kamıran Birand", *A.Ü.İ.F.D.*, Cilt: XII, 1964, s. 141.

<sup>14</sup> Şahbaz, Yunus, *Türk Düşüncesinde Aydın Sorunsalı: Bir Erol Güngör Çözümlemesi*, Kırıkkale Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022. s. 4.

Hem Osmanlı mirasında hem de Cumhuriyet döneminde Türk aydınını ideal birtakım çerçeveler ışığında değil de kendi özgünlüğü, idealleri ve dünyası içinde kavramak ve anlamlandırmaya çalışmak daha az tercih edilen bir yöntem olarak görünmektedir.<sup>15</sup>

Tanzimat'tan başlayan batılılaşma hareketi, öncelikle skolastik zihniyetle mücadele anlamına gelecekti. Ancak Batı'nın sadece tekniğini alıp, medeniyetin manevi bütününe dokunmamak, ikilemlerle bu sorunu çözeceklerini düşünen Tanzimatçılar, öğretim sisteminde yapmak istedikleri reformun yanında yeni bir bunalım yarattılar. Medreselerin karşısında mektepler, müsbet batı biliminin karşısında skolastik doğu bilimi uzun süre yan yana yaşadı. Dahası, aynı mektebin çatısı altında bu iki zihniyet yan yana yer aldı. O dönemin yetiştirdiği zihinlerde bu öğretim ikiliğinin buhranı şiddetle hissediliyordu. Ancak İkinci Meşrutiyet'ten (1908) birkaç yıl önce başlayan müsbet bilim zihniyeti, giderek tüm öğretim hayatına hakim oldu. Gökalp'da tam temsilcisini bulan bu görüş, artık Batı medeniyetini yalnızca tekniği ile değil, bütünüyle alarak ilerlemek istiyordu. Ancak pozitivistin bu sistemli yaklaşımı, kendi tarihimize ve dünyamıza istendiği gibi nüfuz etme imkanı vermiyordu. Çünkü değerler dünyasının, tabiat gibi sadece açıklanması değil, aynı zamanda yaşanması ve anlamlı hale gelmesi gerekiyordu. Skolastik zihniyetin soyut kavramcılığı yüzünden anlaşılmasız tarih ve değerler dünyası, şimdi de müsbet zihniyetin objektifliği ve kuruluşu yüzünden yaşanmadan, anlaşılmadan, birtakım unsurlarına indirgeniyordu.<sup>16</sup>

Bize göre hem Birand hem de Özlem'in Dilthey tarihselciliğini ve buna bağlı metodolojik işleyişi seçmesindeki ortak neden ise bu yöntemin anlam ile yaşantı arasında belirlenebilecek ilkeleri tespit edebileceğine inanç beslemeleridir. Bu anlayış modern Türk Düşüncesinde hermenötüğü, yaşamı anlamının ve sosyal bilimlerin ilkelerini sunan bir disiplin olarak algılanmasına da sebep olmuştur. Yaşantı ve anlama arasındaki derin ilişkilerin, manevi (tinsel) dünyanın anlaşılmasında en kritik nokta olduğu konusunda

---

<sup>15</sup> A.g.e., s. 3.

<sup>16</sup> Ülken, Hilmi Ziya, "Prof. Dr. Kamıran Birand", *A.Ü.İ.F.D.*, Cilt: XII, 1964, s. 141.

Birand ve Özlem aynı düşünce dedir. Her iki düşünürün anlamayı gerçekleştiren ile anlaşılın arasında bir ortaklığa, anlamının gerçekleştiği bir ortak zeminin var olduğunu düşünmeleri, hermenötik bilincin ortak bir anlama zeminini bulma kaygısını yansıması bakımından konumlandırmaya önemli bir katkı sağlamıştır.<sup>17</sup>

Birand'ın, modern Türk düşünce geleneğinde pozitivizme göre şekillenmiş tarih bilimi yaklaşımına teorik zemini olan farklı bir yaklaşım getirme girişiminde bulunan ilk kişi olduğunu söyleyebiliriz.<sup>18</sup>

Kamıran Birand (1917-1964), genel olarak Hermenötik ve eleştirel anlama yöntemi konusunda yaptığı çalışmalarıyla tanınır. Filozof kimliğinin yanı sıra aynı zamanda iyi bir türk modernleşmesi tarihçisi olan Birand, özellikle anlama bilimlerinin epistemolojik sorunlarına odaklanmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun "en uzun yüzyılı" olarak nitelendirilen 19. yüzyıl, ülkemizde Batıcı reformcular ve gelenekçiler arasındaki mücadelenin geçtiği bir dönem olarak görölmektedir. Bu değerlendirmeye göre 19. yüzyıl tarihi, kültürümüz açısından Batıcılar, modernleştiriciler, reformcular ve laiklerin bir tarafta; İslamcılar, gelenekçiler ve muhafazakarların ise diğer tarafta yer aldığı fikri bir mücadele ortamı olarak tasvir edilir.

---

<sup>17</sup> Yakup Kahraman, *Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik*, Tezkire Yayınları, Ankara 2015, s. 59.

<sup>18</sup> A.g.e., s. 71.

## 1.2. Kamıran Birand'ın Hayatı ve Eserleri

Kamıran Birand 1917 yılında o dönem Konya'ya bağlı olan Karaman'da dünyaya geldi. Ailesinin Büyük Çerkes Sürgünü'nde Karaman'ın Gökçe Köyü'ne göç ettiği söylenilmektedir.<sup>19</sup>

İlkokulu Karaman'da, orta okul ve liseyi İstanbul'da okumuştur. 1942 Yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden mezun olmuştur. Mezuniyet tezi için "XVII. Asır Fransız Tefekkürü ve Namık Kemal" başlıklı bir makale hazırlamıştır. Bir yıl sonra mezun olduğu bölümde asistan olarak göreve başlamış ve Prof. Von Aster'in yanında çalışmıştır. 1948 yılında Hilmi Ziya Ülken danışmanlığında hazırladığı "Tanzimattan Sonraki Türk Düşüncesinde Aydınlanma Hareketi" başlıklı doktora teziyle tamamlamıştır.

Doktora tezinin tamamladıktan sonra doktora hocası Hilmi Ziya Ülken'in yanına Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine geçmiştir. 1953 yılında "Diltey ve Rickert'de Manevi İlimler Görüşü" başlıklı doçentlik tezini sunarak doçent olmuştur. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine dersinde birçok makalesi yayımlanmıştır. Yunan ve Orta Çağ felsefe dersleri vermiştir. Doçentlik ve Doktora tezini kitaplaştırarak ders olarak okutmuştur. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine tarafından iki kez Almanya'ya gönderilmiş ve XII. Milletlerarası Felsefe Kongresine Katılmıştır. Kendisi iyi derece Almanca ve Fransız dillerine hakimdir. 1960 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Felsefe profesörü olmuştur. Felsefe tarihi kürsüsünde dersler vermiştir. 1964 yılında beklenmedik ani bir ölümle hayatını kaybetmiştir.

---

<sup>19</sup> Erkan Uğur, Karaman'ın Düşünürü Birand, Kamran, <https://www.karamandan.com/makale/15501831/ugur-erkan/karamanin-dusunuru-birand-kamran>, Erişim Tarihi: 02.05.2024.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde 1953 yılında yayınlanan "XVII., XVIII., XIX.'ncü Yüzyıllar'da Devlet İdesi" başlıklı makalesi ile akademik hayatına başlar. Yine aynı dergide "Aydınlanma ve Hürriyet" başlıklı ikinci makalesi yayımlanır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına XII. Milletlerarası Felsefe Kongresine "Hinwendung zur Europaeisicrung in der Türkischen Weltanschauung" adlı makale ile katılır. Makale aynı zamanda Türkçe çevirisi ile birlikte Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanır. Kamıran Birand profesör olduktan sonra Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde birçok makalesi yayımlanır. Önemli eserlerinden biri olan "Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama" adlı eseri 1960 yılında yayımlar. İlkçağ Felsefesi üzerine dersler vermiş ve hayatının son dönemlerinde Yeniçağ Felsefesi üzerine eğitim vermeye başlamıştır. Felsefe tarihiyle ilgilenmesi, modern felsefeye olan ilgisini azaltmamıştır.<sup>20</sup>

Türkiye'deki Hermenötik konusundaki ilk çalışmaları yapmış, ilk kadın felsefe profesörü olarak kabul edilir. Kendisinin vefatından sonra abisi Prof. Dr. Hikmet Birand tarafından tüm eserleri Ankara Üniversitesi Vakfı'na bağışlanır.

Doktora ve doçentlik tezlerinde, özellikle Alman filozofları Dilthey ve Rickert'in manevi ilimler görüşü üzerine çalışmış, Yunan ve Ortaçağ Felsefesi üzerine dersler vermiş ve bu alanda bir ders kitabı yayımlamıştır. Almanya'da iki kere bilimsel çalışma yapmış ve uluslararası felsefe kongrelerinde Türkiye'yi temsil etmiştir. 1960 yılında İlahiyat Fakültesi'nde profesör olmuş ve Sistematik Felsefe ile Felsefe Tarihi kürsülerinde görev almıştır.

Birand'ın akademik kariyeri boyunca Almanya, Fransa ve Avusturya gibi ülkelerde yaptığı çalışmalar, uluslararası felsefi düşünce ile etkileşim halinde olduğunu ve özellikle felsefe tarihi ile ilgili kapsamlı çalışmalar yürüttüğünü gösteriyor. Ayrıca, İlahiyat Fakültesi'ndeki Felsefe Bölümü'ne önemli katkılarda bulunmuş, felsefe tarihini

---

<sup>20</sup> Ülken, Hilmi Ziya, "Prof. Dr. Kamıran Birand", *A.Ü.İ.F.D.*, Cilt: XII, 1964, s. 141.

geliştiren ve bu alandaki araştırmalarını derinleştiren bir akademisyen olarak öne çıkmıştır.

Özetle, Kamuran Birand, Türk felsefesine ve özellikle felsefe tarihine önemli katkılarda bulunmuş, uluslararası düzeyde tanınan ve akademik çalışmalarıyla dikkat çeken bir felsefecidir.

### 1.2.1. Türk Düşüncesinde Avrupalılaşma Hareketi

Bu makale 1957 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde 6. Ciltte yayımlanmıştır.<sup>21</sup> Makalede Osmanlı İmparatorluğu'nun düşünce dünyasının Avrupa ile etkileşimi ve modernleşme süreci ele alınıyor. Özellikle, Osmanlı'nın 19. yüzyıl boyunca yaşadığı reformlar, Avrupa'nın sosyal, kültürel ve entelektüel gelişmelerinin etkisiyle birlikte tartışılıyor. Bu makalenin Almancası XII. Milletler Arası Felsefe Kongresinde tebliğ edilmiştir. Metnin Almanca "Hinwendung zur Europaisierung in der Türkischen Weltanschauung" başlığıyla aynı dergide ve aynı sayıda yayımlanmıştır.<sup>22</sup>

Osmanlı'nın Avrupa ile olan etkileşimi ve Avrupa'daki gelişmelerin Osmanlı üzerindeki etkisi sorgulanıyor. Özellikle Avrupa'daki Rönesans ve sonrasında ortaya çıkan düşünce akımları, ekonomik ve sosyal değişimlerle bağlantılı olarak ele alınıyor. Rönesans, Avrupa'da özgür düşüncenin, bilimsel ilerlemenin ve sanatsal başarının önünü açan bir dönüm noktası olarak vurgulanıyor. Bu bağlamda, Avrupa'da Rönesans'la birlikte gelişen burjuva sınıfı ve onun endüstri ile ticaretteki başarıları, Batı dünyasında güçlü bir aydınlanma ve ilerleme ruhunun doğmasına yol açmıştır. İnsan düşüncesinin diğer dünyadan ziyade bu dünyaya yöneldiği, gerçekliği ön plana çıkaran bir bakış

---

<sup>21</sup> Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, "Türk Düşüncesinde Avrupalılaşma Hareketi" 6. Cilt, Sayı 1-4, ss. 96-102

<sup>22</sup> Makalenin Almancası için detaylı bakınız: *Hinwendung zur Europaisierung in der Türkischen Weltanschauung*, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/68530/1072690>.

açısının yaygınlaştığı ifade ediliyor. Bu düşünce tarzı, hür düşünceyi teşvik etmiş ve burjuvazi sınıfı ile birlikte Batı'nın bilim ve teknoloji alanındaki gelişmelerinin temellerini oluşturur.

Osmanlı'nın Avrupa ile etkileşimindeki kilit noktalardan biri, Avrupa'nın Rönesans'la birlikte kazandığı yeni dünya görüşü ve bu dünya görüşünün, Osmanlı İmparatorluğu'nun da modernleşme yolundaki adımlarını etkileyip etkilemediğidir. Bu dönemde Avrupa'da büyük değişiklikler olurken, Osmanlı'nın hâlâ eski İslam-Ortaçağ anlayışına yakın bir düşünce sistemine sahip olduğu belirtiliyor. Ancak Osmanlı'nın Batı ile teması arttıkça, bu yeni fikirlerin ve ruhun Osmanlı toplumuna da nüfuz etmeye başladığı ima ediliyor. Makale, Avrupa'nın sosyal ve kültürel olarak büyük bir dönüşüm geçirdiği bu dönemin, Osmanlı'nın düşünce dünyası üzerindeki etkisini analiz etmektedir.<sup>23</sup>

Aydınlanma'nın insan hakları ve hürriyet gibi temel kavramları, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sosyal yapıda, özellikle farklı etnik gruplar ve dinî topluluklar üzerinde etkiler yaratmıştır. Bu yeni düşünce sistemi, Osmanlı'da geleneksel ayrımcılıklara dayalı yapıların sorgulanmasına ve halklar arasında karmaşalık yaratmaya neden olmuştur. Yani, Aydınlanma'nın getirdiği özgürlük ve eşitlik kavramları, Osmanlı'nın çokkültürlü yapısı içinde bazı gerilimler doğurmuş ve bu durum, Osmanlı toplumunun çeşitli kesimlerinde kararsızlık ve endişelere yol açmıştır.

Bunun yanında, sultanların da bu dönemde tebaalarıyla daha fazla ilgilenmeye başladığı vurgulanmaktadır. Birand'ın makalesinde aydınlanma'nın etkisiyle yönetici sınıfın, halkın refahı ve hakları konusunda daha bilinçli hale gelmeye başladığı, halkın ihtiyaçlarına ve endişelerine yönelik daha fazla dikkat gösterdiği ifade edilmektedir.<sup>24</sup>

Aydınlanma düşüncesinin, Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal ve siyasi yapısını derinden etkileyen bir akım olduğu, makalede öne çıkan bir düşüncedir. Özellikle insan

---

<sup>23</sup> A.g.m. s. 96.

<sup>24</sup> A.g.m. s. 97.

hakları, özgürlük ve eşitlik gibi kavramlar, Osmanlı toplumunda daha önce alışık olunmayan sorgulamalar yaratmış ve bu durum hem halk hem de yönetici sınıf için yeni bir sosyal ve politik gerçeklik doğurmuştur. Sultanların, tebaalarının sorunlarına daha fazla eğilmeye başlaması da bu yeni düşünce sisteminin bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı etkisi altında geçirdiği değişimler ve bu değişimlerin sarayın halkla olan ilişkilerine nasıl yansıdığı ele alınıyor. Özellikle, Sultan III. Selim ve II. Mahmut'un reformları ve halkla olan ilişkilerinde izledikleri yeni politikalar, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'dan etkilenmeye başladığı döneme atıf yapılarak tartışılıyor.

III. Selim'in "eylemek mahzuz safadır bana nasa hizmet" diyerek halka hizmet etmeyi vurgulaması ve II. Mahmut'un "bundan böyle saltanatım millet için bir dehşet değil" demesi, Osmanlı padişahlarının halkla olan ilişkilerinde daha yumuşak ve halka hizmet odaklı bir yaklaşımı benimsediklerini gösterir. Bu yeni anlayış, Batı'daki gelişmelerin Osmanlı yönetimi üzerinde yarattığı etkilerin bir yansıması olarak okunabilir.

Özellikle Rönesans sonrasında Batı'da ortaya çıkan birey özgürlüğü ve ferdiyet kavramlarının Osmanlı'daki yönetim anlayışına etki etmeye başladığı vurgulanıyor.<sup>25</sup> Batı'da insan haklarına ve bireysel özgürlüğe verilen önem, Osmanlı'da da birey ve devlet arasındaki ilişkinin yeniden düşünülmesine yol açmıştır. Osmanlı'da daha önce topluma hakim olan "tebaaların itaati ve teslimiyeti" anlayışının Batı'dan gelen bu yeni fikirlerle sarsılmaya başladığı ifade ediliyor.<sup>26</sup>

Ayrıca, Osmanlı'nın teokratik yapısına vurgu yapılıyor; padişahın hem dini hem de siyasi bir lider olarak görüldüğü ve halkın ona boyun eğmesinin zorunlu olduğu belirtiliyor. Bu bağlamda, Osmanlı'nın İslam dünyasındaki halifelik görevine de işaret

---

<sup>25</sup> Osmanlı Devletinde ilerleme düşüncesinin doğuşu için detaylı bakınız: Kılıç, R. (2024). "Osmanlı'da İlerleme Fikrinin Doğuşu: Reform Tartışmaları ve Reformlar". *Bölgesel Araştırmalar Dergisi*, 8 (1), 105-124.

<sup>26</sup> A.g.m. s. 97.

edilerek, İslam'ın devleti yöneten temel bir unsur olduğu ifade ediliyor. Yani, Sultan hem İslam'ın dünyadaki temsilcisi hem de Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olarak görülüyor.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'daki Rönesans ve Aydınlanma etkisi altında nasıl bir değişim sürecine girdiği ve bu süreçte padişahların halkla olan ilişkilerinde izledikleri yeni politikalar ele alınıyor. Batı'daki birey ve özgürlük kavramlarının etkisi altında, Osmanlı'daki mutlak itaate dayalı teokratik yönetim anlayışının sarsılmaya başladığına işaret ediliyor. Bu durum aynı zamanda Osmanlı'nın modernleşme sürecinin bir parçası olarak görülebilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerindeki eğitim sistemine ve düşünsel yapısına dair eleştirel bir analiz sunuyor. Osmanlı'nın son dönemlerinde eğitim sisteminin ve zihniyetin değişen dünya koşullarına ayak uyduramadığını ve bu yüzden toplumun bir kısmını “zavallı mahlûklar” haline getirdiğini belirtiyor. Eski eğitim sisteminin skolastik, yani durağan ve katı olduğunu vurgulayan makale, bu sistemin bireyleri özgür düşünceye yönlendirmediğini, aksine kendi aklını kullanamayan bireyler yetiştirdiğini ifade ediyor.

Eğitim sisteminin bozukluğu, bireylerin çağın gereklerine göre düşünme ve kendilerini geliştirme becerilerini kazanmalarını engellemiştir. Otoriteler ve dini baskı altında yetişen bu bireyler, kurallara ve geleneklere sıkı sıkıya bağlı kalmış, dış dünyaya dair farklı düşüncelere ya da yeniliklere açık olmamışlardır. Kendi aklını kullanabilen, bağımsız düşünebilen bireylerin yetişmemesi, toplumun gelişim hızını yavaşlatmış ve bu durum, toplumun modernleşme sürecini olumsuz etkilemiştir.<sup>27</sup>

Bu bireylerin dini ve otoriter kurallara sıkı sıkıya bağlı kalmalarının onları dogmatik bir yapıya ittiği ve bu yapıdan çıkmayı tehlikeli ve hatta günah olarak gördükleri ifade ediliyor. Bu da değişen dünyaya adapte olmayı zorlaştıran, kapalı bir zihniyetin toplumda hâkim olduğu anlamına geliyor.

---

<sup>27</sup> A.g.m. s. 98.

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş sürecinde, eğitim sisteminin ve sosyal yapıların toplumun yeniliklere ve özgür düşünceye kapalı hale gelmesine neden olmasını eleştiriyor. Dini otoritenin ve katı kuralların toplumu şekillendirmesi, bireylerin yaratıcı düşünce ve özgür iradeyle hareket etmelerini engellemiş, böylece değişen dünya koşullarına uyum sağlanamamıştır. Makale ayrıca tanzimat dönemi reformlarının Osmanlı aydınları üzerindeki etkisini ve bu süreçteki beklentilerin nasıl şekillendiğini ele alıyor. Tanzimat reformlarının başlangıçta büyük bir heyecanla karşılandığı ve özellikle genç nesil üzerinde bir hayranlık uyandırdığı vurgulanıyor. İlk Türk gazetecisi olan Şinasi'nin<sup>28</sup> de Tanzimat reformlarına olan bu heyecanını şiirlerinde dile getirdiği belirtiliyor. Genç nesil, Tanzimat'ın Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden yapılanması ve Batı medeniyeti ile uyum sağlaması için bir fırsat olduğunu düşünmüştür.

Ancak reformlar beklendiği sonuçları verememiş ve Tanzimat'ın ilanından sonra Osmanlı devlet yapısında bir çöküş yaşanmıştır. Bu hayal kırıklığı, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtuluşuna yönelik umutların sarsılmasına ve yeni, karamsar görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Genç nesil, başlangıçta reformlara duyduğu inancı kaybetmiş ve Osmanlı'nın mevcut sorunlarını çözüme potansiyelini sorgulamaya başlamıştır.

Tanzimat aydınları başlangıçta siyasal ve sosyal değişim umutları taşıyıcılar olarak reformların bekleneni verememesiyle bu aydınlar arasında farklı görüşler ortaya çıkmış, Tanzimat'ın başarıya ulaşamaması birçok kesimde hayal kırıklığı yaratmıştır. Tanzimat dönemi reformlarının idealist beklentilerden, hayal kırıklığına ve karamsarlığa doğru nasıl evrildiğini vurgulamaktadır.<sup>29</sup>

Birand, ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nun durumuna dair Cevdet Paşa<sup>30</sup> ve onun temsil ettiği tarih anlayışına odaklanmaktadır. Cevdet Paşa'nın düşünceleri, özellikle İbn

---

<sup>28</sup> İbrahim Şinasi için detaylı bakınız: EROL Salih, "Türk Basın Tarihinde İbrahim Şinasi Efendi ve Tasvir-i Efkar Gazetesi" *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 5/2 (Ağustos-2019), s. (273-295).

<sup>29</sup> A.g.m. s. 99.

<sup>30</sup> Cevdet Paşa için detaylı bakınız: Ergün, Cemalettin. *Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarih Tasavvuru*. 2013. İstanbul Üniversitesi Yayınlanmayan Yüksek Lisans Tezi.

Haldun'un tarih felsefesi ve devletlerin doğup büyüyen bir organizma gibi düşünüldüğü tarihsel döngü modeline dayanıyor.

Cevdet Paşa'nın düşüncesine göre her devletin doğal bir hayat süresi vardır. Devletler de tıpkı insanlar gibi çocukluk, olgunluk, ve nihayetinde çöküş evrelerinden geçerler. Cevdet Paşa, Osmanlı İmparatorluğu'nun bu doğal döngüsünün çöküş aşamasına ulaştığını ve artık geri dönülmez bir düşüş içinde olduğunu savunur. Bu görüş, İbn Haldun'un devletlerin yükselme ve çökme süreçlerini açıklayan tarihsel teorisine dayanır.<sup>31</sup> Ona göre Osmanlı Devleti, artık çocukluk ve olgunluk dönemlerini geride bırakmış ve çöküş sürecine girmiştir; bu aşamada devleti yeniden eski gücüne döndürmek mümkün değildir.<sup>32</sup>

Bu anlayış, Batı tarzı reformlara ve modernleşme çabalarına karşı bir direnç olarak da görülebilir. Cevdet Paşa ve onun temsil ettiği çevreler, Batı'nın tesirini kabul etmeyen ve Batı'dan gelen yeniliklere karşı duran bir tavır içindedirler. İbn Haldun'un tarihsel döngü teorisi üzerinden Osmanlı'nın mevcut durumunu değerlendiren bu görüş, Osmanlı Devleti'ni kurtarmak için yapılan dışarıdan gelen reform ve yeniliklerin tehlikeli olduğunu çünkü bu yeniliklerin Osmanlı'nın tarihsel ve toplumsal yapısına uymadığını savunur.

Cevdet Paşa, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş sürecine girdiğini ve bu aşamadan sonra devleti kurtarmanın mümkün olmadığını savunur. Onun görüşü, devletlerin belirli aşamalardan geçtiğini ve bu doğal sürecin kaçınılmaz olduğunu ileri sürer. Ayrıca, Batı'dan gelen yeniliklere karşı çıkararak, Osmanlı'nın kendi tarihsel ve toplumsal dinamiklerine sadık kalmasını savunur. Bu görüş, Batı etkisindeki modernleşme hareketlerine karşı muhafazakâr duruşu temsil eder.

Birand'ın makalesi tanzimat dönemindeki reformlara dair iki farklı siyasi görüşü ele alıyor ve Tanzimat'ın başarılı olup olmadığını sorgulanmasını içeriyor. Tanzimatçı

---

<sup>31</sup> Bu teorinin detayları için bakınız: Ergül, E. (2022). İbn Haldun'un Temel Kavramlarının Devlet Teorisi Işığında Çevirisi. *Ombudsman Akademik*, 8 (15), 43-81.

<sup>32</sup> A.g.m. s. 99.

çevreler tarafından Tanzimat reformlarının başarısız olduğuna inanıldığı belirtiliyor. Bu başarısızlığın iki temel sebebi olduğu dile getiriliyor: Birincisi, Tanzimat'ın mevcut prensiplerinin yeterli olmadığı, ikincisi ise bu prensiplerin bile doğru bir şekilde uygulanmadığıdır. Bu görüşe sahip olanlar, Tanzimat'taki reformların yetersiz kaldığını ve daha köklü bir reform hareketine girişilmesi gerektiğini savunurlar.<sup>33</sup>

Ayrıca, Tanzimat Fermanı'nı ilan eden Sultan Abdülmecit'in ölümünden sonra reform sürecinin zayıfladığı ve Sultan Abdülaziz döneminde devletin yönetim tarzının daha fazla kişisel iradeye dayandığı vurgulanıyor. Bu kişisel yönetim anlayışı, Tanzimat prensiplerine karşı bir tepkinin (reaksiyon) doğmasına yol açmıştır. Sultan Abdülaziz'in yönetim şekli, Tanzimatçı çevreler tarafından olumsuz karşılanmış ve bu durum, reformların daha da genişletilmesi gerektiği düşüncesine neden olmuştur.

Makale, Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi önemli figürlerin, bu reform hareketinin devamı için mücadele ettikleri ve Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ni kurdukları bilgisi veriliyor. Bu cemiyet, anayasal bir düzenin kurulması ve parlamenter sistemin kabul edilmesi için çalışmış, bu amaçla Avrupa'ya giderek fikirlerini yaymaya çalışmıştır. Özellikle insan hakları ve yurttaşlık hürriyeti için mücadele eden bu hareketin nihai amacı, 1908'de II. Meşrutiyet'in ilan edilmesine giden yolu açmak olmuştur.<sup>34</sup>

Makalede, Tanzimat reformlarının yeterli olmadığı ve daha köklü değişimlere ihtiyaç duyulduğu yönündeki görüşler dile getirilmiştir. Tanzimat sürecinin eksiklikleri, dönemin aydınları arasında yeni reform hareketlerinin başlatılmasına zemin hazırlamıştır. Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi figürler, Osmanlı İmparatorluğu'nda anayasal bir sistem kurulması için yoğun çaba sarf etmişler ve bu çabalar, Tanzimat sonrası reform hareketlerine ilham vermiştir.

Birand tarafından Tanzimat dönemindeki Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi Tanzimat dönemi aydınlarının devlet anlayışlarını ve bu anlayışın Cevdet Paşa'nın görüşlerine zıt

---

<sup>33</sup> A.g.m. s. 97.

<sup>34</sup> A.g.m. s.100.

olduğu vurgulanır. Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın Aydınlanmacı bir devlet anlayışını benimsedikleri belirtiliyor. Bu görüŖe göre devletin ilerlemesi ve insanlık tarihinin gelişimi sürekli ve ilerlemeye açıktır. Cevdet Paşa'nın aksine, Namık Kemal ve Ziya Paşa, devletlerin sabit bir yaşam süresine sahip olduğunu, yani bir devletin doğup büyüüp yok olacağı şeklindeki İbn Halduncu görüşü reddederler. Onlara göre devlet, bireylerin kendi aralarındaki anlaşmalarla, toplumsal sözleşmeyle ortaya çıkmış bir yapıdır. İnsanlar, güven ve huzur içinde yaşayabilmek için devleti kurarlar. Bu nedenle, devletin zaman içinde karşılaştığı sorunların makul kaideler ve kanunlarla düzeltilmesi mümkündür ve bu şekilde devlet, sürekli bir gelişme çizgisinde ilerleyebilir.

Bu yaklaşım, Jean-Jacques Rousseau'nun toplumsal sözleşme teorisine dayanır. Namık Kemal'in fikirleri, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* ve *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni Üzerine* dli eserlerinde ileri sürdüğü düşüncelerle paralellik gösterir. Ayrıca, Namık Kemal Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu* adlı eserini de devletin yönetimiyle ilgili düşüncelerinde anar. Montesquieu'nun anayasal yönetim ve kuvvetler ayrılığı gibi kavramları, Namık Kemal'in devlet anlayışının temellerinden birini oluşturur.

Namık Kemal ve Ziya Paşa, devletin sabit bir yaşam döngüsüne sahip olduğu düşüncesine karşı çıkarlar ve devleti reformlarla sürekli olarak iyileştirilebilecek bir yapı olarak görürler. Bu bakış açısı, Tanzimat aydınlarının devletin ilerlemesi ve reformlarla ayakta tutulabileceğine olan inancını temsil eder. Aydınlanmacı düşünceye bağlı bu yaklaşım, devletin doğal bir çöküş sürecine girmediğini, aksine doğru reformlarla kurtarılabilceğini savunur.<sup>35</sup>

Birand sözkonusu bu makalesinde tanzimat ve 1908 Meşrutiyeti'nin Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı etkisiyle ortaya çıkan değişim süreçlerini ve bu değişimlerin bir Cumhuriyet doğuşuna nasıl zemin hazırladığını ele alıyor. Tanzimat ve 1908 Meşrutiyeti'nin, Osmanlı toplumunu eski dünya görüşünden yeni bir dünya görüşüne doğru yönlendiren adımlar olduğu ifade ediliyor. Bu reformlar, Osmanlı

---

<sup>35</sup> A.g.m. s. 101.

İmparatorluğu'nun çöküşüne yol açan eski değerlerden kurtulma ve modernleşme sürecinin bir parçası olarak sunuluyor. İmparatorluk çökerken, bu eski değerlerin yıkılması, toplumda bir boşluk ve huzursuzluk yaratmış çünkü yüzyıllar boyunca insanlar bu eski değerlere güven ve inanç beslemişlerdi. Ancak bu değerlerin yok olması, eski düzenin taraftarlarında bir bezginlik duygusu doğurmuştur.

Bu dönemde Ziya Gökalp gibi düşünürler, eski değerleri kurtarmak için çaba göstermiştir. Ziya Gökalp, milliyetçilik ve toplumun geleneksel yapısını koruma konularında önemli fikirler öne sürmüştür ancak onun da denemeleri, İmparatorluğun çöküşünü durdurmaya yetmemiştir. Buna karşın, İmparatorluk döneminin sona ermesiyle birlikte, Tanzimat'tan itibaren oluşan yeni ruhun Cumhuriyet'e geçişte önemli bir rol oynadığı ve bu yeni ruhun Mustafa Kemal Atatürk'ün düşünceleriyle şekillendiği ifade ediliyor. Bu yeni ruh, eski değerlerden tamamen koparak, Batı'dan alınacak yeni değerlere yönelmiştir. Atatürk'ün modernleşme ve Batı dünyasına entegrasyon hedefleri, bu sürecin bir devamı olarak görülmektedir.

Tanzimat ve 1908 Meşrutiyeti, Osmanlı'nın eski dünya görüşünden uzaklaşarak, modern ve Batı etkisinde yeni bir düzene geçişin kilometre taşlarıdır. Eski değerlerin yıkılması toplumda bir boşluk yaratmış olsa da bu süreç, Cumhuriyet'in doğuşuna ve Atatürk'ün Batılılaşma vizyonuna zemin hazırlamıştır.

Birand, Batı dünyasından gelen yeni düşünce akımları ve bu akımların Osmanlı toplumuna etkileri ele alır. Makale, Batı'nın Rönesans'tan sonra geliştirdiği değerlerin ve dünya görüşlerinin Osmanlı'da tam anlamıyla kök salmamasının nedenlerine değiniyor. Batı prensiplerinin (Batı'nın bilimsel, kültürel ve ekonomik başarılarının) Osmanlı'da benimsenmeye başlandığı ancak bu prensiplerin tam anlamıyla gelişip kökleşmesine yardımcı olacak maddi zemin eksikliğinden bahsediliyor. Bu eksiklik, Osmanlı toplumunda Batı'da olduğu gibi burjuvazi, yani zengin ve güçlü bir sınıfın var olmamasıyla ilişkilendiriliyor. Batı'da, özellikle Rönesans'tan sonra ortaya çıkan bu zengin sınıf, sanayi ve ticaretteki başarılarıyla Batı dünyasının ilerlemesine katkı

sağlamıştır. Makalede Bilimsel ve teknik gelişmelerin yanı sıra, bu sınıfın maddi gücü Batı'nın gelişimini destekleyen bir unsur olarak sunuluyor. Ancak Osmanlı'da böyle bir zengin sınıfın olmaması, Batı'nın bu maddi temelini Osmanlı toplumunun kurmakta zorlandığını gösteriyor. Makalede, bu zengin sınıfın ve sanayi devriminden kaynaklanan ekonomik gücün eksikliği nedeniyle, Batı'dan alınan yeni prensiplerin Osmanlı'da kökleşemediği vurgulanıyor.<sup>36</sup>

Sanayi hareketlerinin gelişmesiyle birlikte bu eksikliğin tamamlanması ve yeni prensiplerin tutunabileceği maddi bir zemin oluşturulmasının, Osmanlı için umut verici bir gelişme olduğu belirtiliyor. Bu, Batı'dan alınan yeniliklerin ancak güçlü bir ekonomik yapı ve endüstri temelli bir toplumsal sınıf ile tam anlamıyla benimsenebileceği anlamına geliyor. Osmanlı'nın Batı'dan aldığı modernleşme ve sanayileşme hareketlerinin toplumda kök salabilmesi için tıpkı Batı'daki gibi güçlü bir ekonomik sınıfın oluşması gerektiğini vurguluyor. Batı'nın zengin burjuvazisi, bilimsel ve teknik gelişmelerin yayılmasında önemli bir rol oynamıştır; Osmanlı'da bu sınıfın eksikliği, Batı'dan alınan prensiplerin tam anlamıyla uygulanmasını zorlaştırmıştır.

### **1.2.2. Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama**

Bu eser 1960 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından çıkmıştır. Wilhelm Dilthey, mânevî ilimler (Geisteswissenschaften) kavramını ilk kez sistematik bir şekilde tanımlayarak bu disiplinin doğasını, metodolojisini ve tabiat bilimlerinden farklarını açıklamıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında geliştirdiği bu kavram, insanlık ve tarih dünyasını anlamayı hedefleyen bir bilim dalı olarak kabul edilmiştir. Dilthey, özellikle “Mânevî İlmlere Giriş” (Einleitung in die Geisteswissenschaften) adlı eserinde, mânevî ilimlerin doğa bilimlerinden bağımsız bir grup olarak ele alınması

---

<sup>36</sup> A.g.m. s. 102.

gerektiğini savunmuştur. Ona göre, mânevî ilimlerin temel amacı insanın anlam dünyasını, tarihî bağlamını ve toplumsal ilişkilerini çözümlemektir. Dilthey, mânevî ilimleri tabiat bilimlerinden ayırırken, bu iki disiplinin yöntemsal temellerini karşılaştırmıştır. Tabiat bilimleri, doğanın yasalarını keşfetmek için analitik bir yöntem izlerken, mânevî ilimler anlamayı (Verstehen) temel alır. Anlama, bireyin kendi deneyimlerini ve tarihî olayları yorumlamasını sağlayan bir süreçtir. Dilthey, bu bağlamda mânevî ilimlerin, bireyin ve toplumun anlam dünyasına nüfuz eden bir yöntem geliştirmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre, tabiat bilimleri açıklamayı (Erklären) esas alırken, mânevî ilimler yorumlama ve anlamaya odaklanır. Bu nedenle mânevî ilimlerin yöntemi, tarihî ve kültürel bağlamlara bağlı olarak değişkenlik gösterir.

Dilthey'in mânevî ilimler anlayışı, Güney-Batı Alman Mektebi düşünürleri, özellikle Wilhelm Windelband ve Heinrich Rickert ile tartışmaya açıktır. Windelband ve Rickert, tarihî olguların evrensel kategoriler içinde incelenmesi gerektiğini savunurken, Dilthey bu yaklaşımı reddederek insanî ve kültürel olayların bireysel ve tarihî bağlamlarına odaklanılmasını önermiştir. Bu tartışma, mânevî ilimlerin epistemolojik temelini oluşturmuş ve bu alanda önemli bir ayrışmaya yol açmıştır. Dilthey, tarihî olayların, genel geçerlilik arayışı yerine, bireysel anlam dünyaları içinde anlaşılması gerektiğini savunmuş ve bu bağlamda mânevî ilimlerin metodolojik bağımsızlığı üzerinde durmuştur.

Dilthey'in anlama kavramı, mânevî ilimlerin merkezinde yer almaktadır. Ona göre anlama, bireyin yalnızca kendi deneyimlerini değil, aynı zamanda başkalarının yaşantılarını ve tarihî olayları anlamlandırma sürecini ifade eder. Bu süreç, hermenötik (yorum bilimi) yaklaşımıyla bağlantılıdır ve bir metni ya da olayları yorumlarken, yazarın ya da öznenin niyetlerini aşan bir anlayış geliştirmeyi içerir. Dilthey, bir metnin ya da tarihî bir olayın yorumlanmasının, yalnızca o olayı yaratan kişinin niyetlerini anlamakla sınırlı kalmaması gerektiğini savunmuştur. Hermenötik, metnin veya olayın içerdiği daha derin anlamları keşfetme sürecidir. Bu bağlamda, yorumlayıcı, metni yaratan kişiden daha kapsamlı bir anlayış geliştirebilir.

Mânevî ilimlerin metodolojisi, tabiat bilimlerinden farklı olarak dinamik bir yapıya sahiptir. Tabiat bilimleri kesin ve evrensel yasalara dayalı bir metodoloji geliştirirken, mânevî ilimler, birey ve toplumun anlam dünyalarını açıklamak için daha esnek bir yöntem benimser. Erich Rothacker, bu durumu mânevî ilimlerin dünya görüşlerine bağlı bir yapıya sahip olmasıyla açıklamıştır. Bu nedenle, mânevî ilimlerin yöntemleri anlam ve yorumlama süreçleriyle şekillenir. Bu durum, mânevî ilimlerin genel geçerlilik ve objektiflik kavramlarıyla ilişkisini sorgulamayı gerektirir.

Dilthey'e göre, mânevî ilimlerin temel amacı, insan hayatının anlamını ve toplumsal bağlamını kavramaktır. İnsan, hayatını anlamlandırırken, bireysel deneyimlerini ve toplumsal bağlamlarını bir araya getirir. Bu süreçte, bireyin yaşantıları tarihî ve kültürel bağlamlarla birleşir ve insanın anlam dünyası bu bağlamlar içinde şekillenir. Mânevî ilimler, bireyin bu anlam dünyasını keşfetmesini ve kendi varoluşunu anlamlandırmasını sağlar.

Dilthey'in hermenötiğe yaptığı katkılar, yalnızca metinlerin yorumlanmasıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda insanın kendisini ve dünyayı anlama sürecine yönelik bir yaklaşım geliştirmiştir. Ona göre anlama, bireyin kendi deneyimlerini aşarak başkalarının dünyasına nüfuz etmesiyle mümkündür. Bu süreç, bireyin kendisini başka bir varlıkla özdeşleştirmesi ve başkalarının deneyimlerini anlamasıyla gerçekleşir. Dilthey, bu durumu insanın varoluşunun temel bir boyutu olarak değerlendirmiştir. Anlama, yalnızca bireysel bir süreç değil, aynı zamanda toplumsal bir bağlam içinde şekillenen bir etkinliktir.

Dilthey'in mânevî ilimlere yaptığı en önemli katkılardan biri de bu disiplinin metodolojik bağımsızlığını savunmasıdır. Ona göre, mânevî ilimler, tabiat bilimlerinin yöntemlerini benimsememeli, aksine kendi yöntemlerini geliştirmelidir. Bu bağlamda, anlama, mânevî ilimlerin temel metodolojisi olarak kabul edilmelidir. Anlama, bireyin kendi varoluşunu, toplumsal bağlamını ve tarihî olayları yorumlama sürecini ifade eder. Bu süreç, mânevî ilimlerin insanın anlam dünyasını keşfetmesine olanak tanır. Wilhelm

Dilthey'in mânevî ilimler anlayışı, bu disiplinin bağımsız bir bilim dalı olarak şekillenmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Dilthey, mânevî ilimlerin insanın anlam dünyasını ve tarihî bağlamını keşfetme amacıyla hareket etmesi gerektiğini savunmuş ve bu alanın metodolojik temelini oluşturmuştur. Mânevî ilimlerin öznel ve tarihî bağlamları içinde anlaşılması gerektiği fikri, Dilthey'in düşüncesinin merkezinde yer almıştır. Bu yaklaşımlar, mânevî ilimlerin epistemolojik ve metodolojik yapısını derinlemesine anlamak için önemli bir çerçeve sunmaktadır.

### 1.2.3. İnsanlığın Sırrı

Bu makale 1961 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde 9. Ciltte yayımlanmıştır.<sup>37</sup> Birand'ın bu çalışması, Paris Match dergisinde yayımlanan bir yazıyı ele alarak üstün insan yaratma çalışmalarını, bu bağlamda gerçekleştirilen bilimsel deneylerin felsefî ve metafizik boyutlarını derinlemesine analiz etmektedir. Polonya asıllı Amerikalı bir bilim insanının fareler üzerindeki deneylerinden yola çıkarak insanın sınırlarını zorlayan bilimsel girişimlerin doğasını tartışmaktadır. Özellikle üstün bir insanın zihinsel yapısının mevcut insandan tamamen farklı olmayacağı, fakat diğer biyolojik ve fiziksel özelliklerinin onu insanüstü kılacağı öne sürülmektedir. Bu bağlamda Kant'ın dünyayı algılama üzerine geliştirdiği eleştiriler, insan bilinci ve başka varlıkların dünyayı algılayış biçimleriyle ilişkilendirilmiştir. Kant'ın düşünceleri, insan algısının sınırları ve bu sınırların ötesine geçme çabası bağlamında ele alınmıştır. Makale, bilimsel ilerlemelerin felsefî düşüncelerle birlikte nasıl evrildiğini tartışarak Kant'ın eleştirilerini modern bağlamda yeniden yorumlamaktadır.

---

<sup>37</sup> *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9. Cilt, Sayı 1-4, ss. 25-38

Birand'ın metni, insanın metafizik ve varoluşsal kaygılarına odaklanarak insanlık tarihinin temel sorularını gündeme getirmektedir: Hayatın anlamı, ölüm sonrası varoluş, ve ruhun doğası gibi konular, insan zihninin derinliklerine nüfuz eden tartışmalar olarak sunulmuştur. Metafizik ve dini düşüncelerle bağlantılı olarak ruhun ölümsüzlüğü, insanın varlık ve ölüm üzerine geliştirdiği geleneksel düşüncelerden modern materyalist yaklaşımlara kadar geniş bir perspektifle ele alınmıştır. Özellikle ilkel toplumlardan modern medeniyetlere kadar ruh ve ölüm kavramlarının algılanışı tartışılmış, mistik öğretilerin ruhu insan varlığının ötesine taşıyan bir unsur olarak ele aldığı belirtilmiştir. Buna karşılık, modern dünyanın materyalizme yönelmesiyle birlikte bu tür sorulara olan ilginin azaldığı, ancak bu durumun insanların derin bir varoluşsal huzursuzluk yaşamasına neden olduğu ifade edilmiştir.

Makale, ruh ve beden ilişkisine dair Antik Yunan felsefesinden, özellikle Platon'un beden ve ruh ayrımı üzerine geliştirdiği fikirlerden beslenmektedir. Platon'a göre ruh, bedenden bağımsız ve ölümsüz bir varlık olarak kabul edilir. Bu yaklaşım, ruhun bedensel arzular ve maddi dünyadan kurtularak hakikate ulaşabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Ruhun bu yolculuğu, ölüm sonrası başka bir varoluş alanına geçiş olarak yorumlanmıştır. Birand, bu çerçevede ruhun ölümsüzlüğü ve ölüm olgusunu tarihsel, dini ve felsefi bağlamlarda ele almakta, insanın varoluşuna dair daha derin bir anlam arayışını gözler önüne sermektedir. Ölümün bir son olmadığını, aksine yeni bir varoluş biçimine geçiş olduğunu savunan düşünürler ve eserlerden örnekler verilmiştir. Lessing, Goethe ve Gerhart Hauptmann gibi düşünürlerin yanı sıra Carl Du Prel'in ruhun ölümsüzlüğü üzerine bilimsel ve felsefi analizleri metnin önemli tartışma konuları arasında yer alır. Ayrıca, ölüm ve doğum arasındaki analogiler üzerinden insan varlığının bir döngüsellik içerdiği fikrine dikkat çekilmiştir. Makale, materyalist, mistik ve pantheist görüşlerin bu bağlamda nasıl bir argüman sunduğunu tartışarak materyalizmin insanın metafizik boyutlarını anlamada yetersiz kaldığını ifade etmektedir.

Birand, insanın maddi ve manevi yönlerini, özellikle bilinç ve bilinçdışı kavramları üzerinden incelemektedir. Carl Du Prel'in şuur (bilinç) ve gayri şuur

(bilinçdışı) kavramlarına yaptığı vurguyla insan varlığının yalnızca fiziksel süreçlerden ibaret olmadığı, manevi bir boyuta da sahip olduğu tartışılmıştır. Gayri şuur, insanın bilinçli algılarının ötesinde yer alan bir alan olarak sunulmuş ve hipnoz, telepati gibi olgularla bu kavramın işlevselliği desteklenmiştir. İnsan, maddi ve manevi iki boyutlu bir varlık olarak ele alınmış ve bu iki boyut arasındaki dengenin insanın varoluşsal doğasının anlaşılmasında anahtar olduğu belirtilmiştir. Immanuel Kant'ın ruh ve öteki dünya üzerine geliştirdiği düşünceler metnin felsefi temelini oluşturmaktadır. Kant'ın ruhun bedenle ilişkisi ve ölümsüzlüğüne dair görüşleri Carl Du Prel'in yorumlarıyla birlikte ele alınmıştır. Özellikle Kant'ın “commercium” kavramı, ruhun bedenle olan ilişkisinin ölümle sona erdiğini ve ruhun maddi varlıktan bağımsız bir gerçeklik alanına geçtiğini ifade etmektedir. Kant'ın bu görüşleri, makalede hem ruhun ölümsüzlüğüne dair modern bir anlayışın temelini oluşturmakta hem de materyalist yaklaşımlara karşı alternatif bir açıklama sunmaktadır.

Birand'ın çalışması, insanın varoluşsal sorularını materyalist ve manevi yaklaşımlar arasında denge kurarak ele almaktadır. Ruhun doğası, bilinç ve bilinçdışı kavramları, ölüm ve ölümsüzlük tartışmaları gibi konular, bilimsel, felsefi ve metafizik bağlamlarda detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Bu makale, insanın maddi ve manevi boyutlarını anlamaya yönelik kapsamlı bir çaba olarak değerlendirilmelidir.

#### **1.2.4. Din Kavramının İncelenmesi**

Bu makale 1960 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde 8. Ciltte yayımlanmıştır.<sup>38</sup> Çalışma, insanın manevi dünyasının bireysel, tarihsel ve sosyal bağlamlarda nasıl şekillendiğini inceleyen kapsamlı bir felsefi çözümleme sunmaktadır. Başlangıçta Wilhelm Dilthey'nin manevi dünya kavramına odaklanılarak, bu dünyanın

---

<sup>38</sup> *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8. Cilt, Sayı 1-4, ss. 39-44.

insanın içsel yaşantılarından türeyen ancak tarihsel ve sosyal gerçekliklerle iç içe geçmiş bir olgu olduğu vurgulanmıştır. Manevi dünyanın, soyut bir bireysel tecrübeden ziyade, toplumsal formlar aracılığıyla objektif hale geldiği ve bu yönüyle birey ve toplum arasında dinamik bir bağ oluşturduğu belirtilmiştir. Makale, dinin manevi yaşantılar içerisindeki yerini, insanın kendi varlığı ve çevresi üzerine düşünme süreciyle ilişkilendirmiştir. Din, insanın varoluşuna dair sorgulamalarının ve anlam arayışının bir yansıması olarak ele alınmış, bu bağlamda insan zihninin “a priori” bir kavrayışla Tanrı kavramına ulaştığı savunulmuştur. Bu içsel kavrayışın tarihsel ve sosyal bağlamda şekillendiği ve dinî ritüellerin bu sürecin somut ifadeleri olduğu öne sürülmüştür. Dinin yalnızca bireysel bir tecrübe olmayıp toplumsal ve tarihsel gerçekliklerle de şekillendiği vurgulanarak, dinin bireysel ve toplumsal yönlerinin bir arada ele alınması gerektiği ifade edilmiştir.

Dinî olguların çözümlemesinde fenomenolojik yaklaşımın önemine dikkat çeken makale, Husserl’in fenomenoloji anlayışına referansla dinin bireysel bilinç ve şuur ile bağlantılı bir yaşantı olarak ele alınması gerektiğini savunmuştur. Dinî yaşantılar, yalnızca dışsal ritüeller ve objelerle ilişkilendirilemez; aksine bireyin içsel dünyasında şekillenen ve aşkın bir varlığa yönelme çabasını içeren derin tecrübeler olarak değerlendirilmiştir. Fenomenolojik yöntem, dinin bireysel bilinçle kavranmasını sağlayarak, bu olguyu anlamaya yönelik bütüncül bir yaklaşım sunmaktadır.

Dinî yaşantının yalnızca bireysel bir tecrübe olmadığını, aynı zamanda sosyal ve tarihsel bağlarla da şekillendiğini ileri sürmektedir. Dinî olguların toplumsal normlarla objektifleşerek din kurumları biçiminde somutlaştığı vurgulanmış, bu bağlamda dinî kurumların sürekli yeniden yorumlanması ve değişen şartlara uyum sağlaması gerektiği ifade edilmiştir. Dinin, bireysel yaşantıların ötesine geçen sosyal bir olgu olduğu ve bu nedenle hem manevi hem de sosyal bilimlerin ışığında incelenmesi gerektiği belirtilmiştir. Dinin bireysel ve toplumsal boyutları arasındaki dinamik ilişkiyi ve bu ilişkinin tarihsel bağlamlarını derinlemesine ele almıştır. Dini, hem bireysel bir anlam arayışı hem de toplumsal bir fenomen olarak değerlendiren bu yaklaşım, dinin sürekli evrilen yapısını vurgulamış ve dinî yaşantıların yalnızca içsel tecrübelerle değil, toplumsal normlar ve

tarihsel koşullar çerçevesinde anlam kazandığını savunmuştur. Dinin mahiyetine dair bu felsefi ve fenomenolojik çözümlene, insanın manevi dünyasının bireysel ve toplumsal boyutlarının nasıl bir bütünlük içinde şekillendiğini kavramaya yönelik önemli bir katkı sunmaktadır.

### **1.2.5. İnsanlığın Aydınlanması ve Hürriyet Üzerine**

Makale 1955 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde 4. Ciltte yayımlanmıştır.<sup>39</sup> Makale, Aydınlanma Çağı'nın birey özgürlüğü ve toplumsal düzen arasındaki ilişkiyi nasıl kavradığını Kant ve Rousseau gibi düşünürlerin perspektiflerinden tartışmaktadır. Aydınlanmanın temel unsurlarından biri olan bireysel özgürlüğün, yalnızca bireyin aklını kullanma becerisiyle değil, aynı zamanda toplumsal düzen içinde bu özgürlüğün nasıl yapılandırıldığıyla da ilişkili olduğu vurgulanmaktadır. Aydınlanma, bireyin “kendi aklını kullanma cesaretini” gösterebilmesiyle mümkün olurken, bu özgürlük anlayışının toplumsal sorumluluklarla dengelenmesi gerektiği ifade edilmektedir. Rousseau'nun “İnsan hür doğar, ama her yerde zincirler içindedir” sözü, birey özgürlüğü ile toplum arasındaki çelişkiyi özetlemekte ve makalenin ana temasını desteklemektedir. Bu bağlamda, bireysel özgürlüğün doğal bir hak olduğu belirtilirken, bu özgürlüğün diğer bireylerin haklarını ihlal etmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Montesquieu'nün yasaların toplumsal düzeni sağlama konusundaki rolüne dair görüşleri, özgürlüğün sınırsız olamayacağını ve toplumsal düzenin korunması için yasal sınırların gerekliliğini ortaya koymaktadır. Yasal düzen, bireylerin hem haklarını korumakta hem de özgürlüklerinin toplumsal bağlamda nasıl kullanılması gerektiğine dair sınırları çizmektedir.

---

<sup>39</sup> *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4. Cilt, Sayı 1-2, ss. 46-48.

Kant'ın aydınlanma üzerine geliştirdiği dűřünceler, bireyin akıl, özgürlük ve sorumluluk dengesini nasıl kurması gerektiği üzerine derin bir felsefi çözümlene sunmaktadır. Kant, aydınlanmayı, bireyin “kendi aklını kullanma” cesaretine dayandırmakta ve bunun özgürlük olmadan mümkün olamayacağını vurgulamaktadır. Ancak bu özgürlük anlayışı, bireyin toplumsal görevleri bağlamında sınırlandırılabilir. Kant, aklın iki farklı kullanımını tanımlamaktadır: genel akıl kullanımı ve özel akıl kullanımı. Genel akıl kullanımı, bireyin kamusal alanda dűřüncelerini ifade etme ve aklını özgürce kullanma hakkına işaret ederken; özel akıl kullanımı, bireyin mesleki ve toplumsal görevleri çerçevesinde aklını sınırlama gerekliliğini ifade etmektedir. Bu bağlamda, Kant, bireylerin toplumsal düzene katkı sağlamak adına belirli sorumluluklar üstlenmesi gerektiğini savunur. Örneđin, bir kamu görevlisi ya da asker, görevlerini yerine getirirken verilen emirleri sorgulamadan uygulamak zorundadır. Ancak aynı birey, toplumsal ya da kamusal bir tartışmada, aklını özgürce kullanarak fikirlerini ifade edebilir. Bu durum, özgürlük ve toplumsal sorumluluk arasında bir denge kurmanın önemini vurgular. Kant'a göre, bireyler, toplumsal düzenin devamlılığını sağlamak adına özel akıl kullanımında sınırlamalarla karşılaşırsalar da, genel akıl kullanımıyla aydınlanmanın kapısını aralayabilirler.

Aydınlanma Çağı'nda özgürlük ve toplumsal düzen arasındaki ilişkinin karmaşıklılığını başarılı bir şekilde ele almaktadır. Özgürlüğün sınırsız bir hak olmadığı, toplumsal yaşamın düzenlenmesi ve diğer bireylerin haklarının korunması adına sınırlandırılması gerektiğini savunmaktadır. Ancak bu sınırlamaların, bireyin dűřünce özgürlüğünü engellememesi gerektiği de vurgulanmaktadır. Kant'ın aydınlanmaya dair görüşleri, bireyin toplumsal sorumlulukları ile özgürlük hakkı arasındaki dengeyi sağlama noktasında önemli bir felsefi çerçeve sunmaktadır. Bu yaklaşım, Aydınlanma dűřüncesinin özgürlük, akıl ve toplumsal sorumluluk ekseninde nasıl bir denge kurmaya çalıştığını göstermektedir.

Aydınlanma Çağı'nın birey özgürlüğüne dair dűřünsel mirasını geniş bir bağlamda tartışmakta, özgürlük ve toplumsal düzen arasındaki ilişkinin ahlaki, hukuki ve felsefi

boyutlarını kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Kant'ın ve Rousseau'nun düşünceleri üzerinden şekillenen bu analiz, bireysel özgürlüğün toplumsal düzende nasıl yapılandırılması gerektiğine dair önemli tartışmalar içermektedir.

### 1.2.6. Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi

Eser 1954 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından çıkmıştır. Birand'ın bu eseri, manevî ilimlerin ortaya çıkışı, gelişimi ve doğa bilimlerinden farklarını ele alan kapsamlı bir incelemedir. Makale, XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan manevî ilimlerin, Dilthey'nin 1883 tarihli *Einleitung in die Geisteswissenschaften* adlı eserinde temellendirildiğini ve bu alandaki teorik çerçevenin Güney-Batı Alman Mektebi'nin temsilcileri Windelband ve Rickert gibi düşünürlerin katkılarıyla şekillendiğini vurgulamaktadır. Doğa bilimlerinin XVII. yüzyıldan itibaren Galileo, Newton ve Kepler gibi bilim insanlarının çalışmalarıyla genelleyici ve yasalar ortaya koyan yöntemler geliştirdiği belirtilirken, manevî ilimlerin daha öznel bir odakla insan yaşamının anlamını, tarihsel ve kültürel bağlamlarını anlamaya çalıştığı ifade edilmiştir. Bu bağlamda, manevî ilimlerin amacı, anlamaya dayalı bir yöntemle insan yaşamını, tarihsel süreçleri ve kültürel değerleri açıklamaktır. Windelband ve Rickert'in katkılarıyla manevî ilimler “idiografik” (bireysel olayları anlamaya odaklanan) bir yaklaşımla ele alınmış, doğa bilimleri ise “nomotetik” (genel yasalar ortaya koyan) bir yöntemle tanımlanmıştır.

Dilthey, manevî ilimlerin amacını anlamaya dayalı bir yöntem olarak açıklamış ve bu disiplinlerin insan ruhunun, yaşantılarının ve tarihsel bağlamının bütüncül bir şekilde ele alınması gerektiğini savunmuştur. Buna karşılık, Rickert, bu ilimlerin metodolojik zorluklarına dikkat çekmiş ve kültürel değerlerin anlamını ön plana çıkararak manevî ilimlerin farklı bir yöntemle çalışması gerektiğini ifade etmiştir. İki düşünür arasındaki

temel fark, Dilthey'nin psikolojiyi manevî ilimlerin bir parçası olarak görmesi, Rickert'in ise antipsikolojist bir yaklaşımla psikolojiyi olgu ve değerler temeline dayandırmasıdır. Çalışma, ayrıca manevî ilimlerin tarihsel bağlamına da ışık tutmaktadır. XIX. yüzyılda doğa bilimlerinin yükselişiyle felsefenin ve metafiziğin sorgulandığı bir dönemde, manevî ilimler bağımsız bir alan olarak kendini tanımlamaya çalışmıştır. Yenikantçılık ve pozitivizm gibi felsefi hareketlerin etkisiyle manevî ilimlerin metodolojik bağımsızlığı sağlanmaya çalışılmış, Marburg Okulu ve Güney-Batı Alman Mektebi gibi farklı düşünce okulları bu alana katkıda bulunmuştur.

Birand'ın çalışması, manevî ilimlerin doğa bilimlerinden farklı olarak insan yaşamını, kültürü ve tarihsel bağlamı anlamaya yönelik bir alan olduğunu, bu disiplinlerin kendi yöntem ve kuramlarını geliştirme çabasında önemli adımlar attığını göstermektedir. Çalışma, manevî ilimlerin metodolojik ve felsefi temellerini ayrıntılı bir şekilde analiz ederek bu alandaki tartışmaları açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır.

### 1.2.7. Existencialisme Üzerine

Makale 1962 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde 10. Ciltte yayımlanmıştır.<sup>40</sup> Birand'ın çalışması, varoluşçuluk felsefesinin tarihsel kökenlerini ve kavramsal temellerini Søren Kierkegaard'un katkıları üzerinden ele alıyor. Özellikle varoluşçuluğun, Birinci ve İkinci Dünya Savaşları sonrası Batı toplumlarındaki manevi ve sosyal krizlerin etkisiyle nasıl şekillendiği üzerinde duruluyor. Makale, varoluşçuluğun yalnızca belirli bir ulusal ya da kültürel bağlama özgü olmadığını, savaşların getirdiği toplumsal çalkantıların bu felsefeye zemin hazırladığını vurguluyor. Kierkegaard'un felsefi yaklaşımlarını inceleyen Birand, onun özellikle Hegelci sistematik felsefeye tepki olarak geliştirdiği birey merkezli yaklaşımıyla modern varoluşçuluğun temellerini attığını

---

<sup>40</sup> *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy. 1-4 (Haziran 1962): 41-48.

belirtiyor. Kierkegaard'un, bireyin içsel çatışmalarını, varoluşsal kaygılarını ve ruhsal deneyimlerini merkeze alan bir felsefi perspektif sunduğu ifade ediliyor. Kierkegaard'un dine yaklaşımı da makalenin temel unsurlarından biri olarak ele alınmıştır. Ona göre din, yalnızca bir teolojik dogma değil, bireyin varoluşsal deneyimlerinin bir ifadesidir. İnanç ve şüphe arasındaki gerilim, Kierkegaard'un felsefi sistemini şekillendiren temel bir unsur olarak görülür.

Birand, Kierkegaard'un inanç, hiçlik ve yabancılaşma temalarını ele alarak, bu kavramların modern varoluşçuluk üzerindeki etkisini derinlemesine tartışıyor. Kierkegaard'un "hiçlik" kavramını, Tanrı'nın yokluğunda hissedilen bir boşluk ve insanın bu boşlukla başa çıkma çabası olarak ele aldığı belirtiliyor. Hiçlik, bireyin anlam arayışını tetikleyen bir varoluşsal deneyim olarak değerlendirilirken, Kierkegaard'un bu süreçte okuyucuyu kendi varoluşsal yolculuğuna yönlendirdiği ifade ediliyor. Makale ayrıca Kierkegaard'un yabancılaşma kavramına odaklanarak, bunun bireyin dünya ile ilişkisindeki kopukluk ve anlam arayışıyla ilişkili olduğunu belirtiyor. Kierkegaard'un bu kavramı modern varoluşçulukta önemli bir temel olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda, Heidegger ve Sartre gibi düşünürlerin Kierkegaard'un düşüncelerinden nasıl etkilendiği detaylandırılıyor. Heidegger'in "dünyaya fırlatılmışlık" kavramı ve Sartre'in özgürlük ile sorumluluk arasındaki ilişkiyi ele alışı, Kierkegaard'un fikirlerinin modern felsefede nasıl yankı bulduğunu ortaya koyuyor.

Heidegger, yabancılaşmayı insanın dünyadaki varoluşunun temel bir unsuru olarak değerlendirirken, Sartre bu yabancılaşmayı bireyin özgürlük ve anlam yaratma çabasının bir parçası olarak görüyor. Kierkegaard'un yabancılaşma ve hiçlik temalarını bireyin kişisel deneyimleri bağlamında ele alışı, Sartre ve Heidegger'in felsefi sistemlerinde yeniden yorumlanmıştır. Sartre, bu süreci bireyin kendi varlığını yaratma sorumluluğu ile ilişkilendirirken, Heidegger dünyayı karmaşık ve belirsiz bir mekan olarak tanımlıyor. Birand'ın çalışması, Kierkegaard'un felsefesindeki temel kavramların modern varoluşçuluk üzerindeki etkisini geniş bir perspektifle ele alıyor. Kierkegaard'un bireyin anlam arayışına dair özgün yaklaşımı, varoluşçuluğun gelişiminde merkezi bir rol

oyarken, onun yabancılaşma ve hiçlik temalarını ele alışı, bu felsefenin insanın temel varoluşsal sorunlarına yönelik çözüm önerileri sunan bir düşünce sistemi haline gelmesine katkı sağlamıştır. Varoluşçuluğun bireyin özgürlüğü, sorumluluğu ve anlam arayışı temalarını nasıl ele aldığı, Kierkegaard'un eserleri üzerinden derinlemesine analiz edilmiştir.

### 1.2.8. Existencialisme Üzerine II

Makale 1964 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde 10. Ciltte yayımlanmıştır.<sup>41</sup> Varoluşçuluğun tarihsel ve felsefi temellerini ele alan makale, bu düşünce akımının gelişimini, temsilcilerini ve temel kavramlarını detaylı bir şekilde incelemektedir. Makalede, varoluşçuluğun özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'da geniş bir popülerlik kazandığı ve felsefi bir akım olmaktan çıkarak edebiyat ve sanat gibi alanlarda da etkili olduğu vurgulanmaktadır. Jean-Paul Sartre'ın bu süreçteki önemi belirtilerek, onun "L'Être et le néant" (Varlık ve Hiçlik) adlı eserinin, varoluşçuluğu geniş kitlelere ulaştırmada kilit bir rol oynadığı ifade edilmektedir. Varoluşçuluğun felsefi kökenleri Søren Kierkegaard'a dayandırılmakta ve bu akımın önemli temsilcileri olarak Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martin Heidegger ve Jean-Paul Sartre sıralanmaktadır. Kierkegaard'ın insanın Tanrı karşısındaki yalnızlığını ve bireysel varoluşsal deneyimlerini merkeze alan yaklaşımı, modern varoluşçuluğun temelini oluşturduğu belirtilmektedir. Kierkegaard'ın, Hegelci sistematik felsefeye karşı eleştirileri ve bireyin yaşadığı içsel çatışmalara odaklanması, varoluşçuluğun gelişiminde dönüştürücü bir etki yaratmıştır.

Makale, varoluşçuluğun felsefi ve edebi iki temel düzlemde ele alındığını ifade etmektedir. Felsefi düzlemde, bireyin varoluşsal sorunları ve anlam arayışı tartışılırken,

---

<sup>41</sup> *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 1-4 (Haziran 1964): 100-112.

edebi düzlemde bu felsefenin geniş kitlelere ulaşması sağlanmıştır. Sartre'ın tiyatro oyunları ve romanları, bu felsefeyi popülerleştirmiş ve varoluşçuluğu akademik bir çerçevenin ötesine taşıyan eserler olarak dikkat çekmiştir. Ayrıca Miguel de Unamuno ve Fyodor Dostoyevski gibi yazarların da varoluşçuluğun temel sorunlarına değindikleri belirtilmektedir. Makalede varoluşçuluğun temel kavramları ve bu kavramlara dair farklı filozofların yaklaşımları ele alınmaktadır. Karl Jaspers'in "sınır durumları" ve "aşkınlık" kavramları, insanın varoluşsal anlam arayışındaki önemine dikkat çeker. Jaspers, varoluşsal tecrübenin insanın kendisini anlamlandırmasında belirleyici olduğunu savunur. Heidegger ise, "Dasein" (orada-olma) kavramı üzerinden insanın dünya ile olan içsel ilişkisini incelemiş ve kaygı, ölüm ve zamansallık gibi temalar üzerinden varoluşun anlamını sorgulamıştır. Heidegger'e göre insan, ölüm bilinci ve kaygı aracılığıyla otantik bir varoluşa ulaşabilir.

Jean-Paul Sartre, özgürlük ve sorumluluk kavramlarını merkeze alarak, insanın kendi varlığını yaratma kapasitesini vurgular. Sartre'a göre, insanın özü, varoluşundan sonra gelir ve birey seçimleri ve eylemleriyle kendi kimliğini inşa eder. Sartre'ın özgürlük anlayışı, insanın kendi yaşamını anlamlandırma sorumluluğunu üstlenmesi gerektiği fikrine dayanır. Ancak bu özgürlük, beraberinde bir yük ve kaygı getirir. Sartre'ın "hiçlik" kavramı, bireyin kendi varoluşunu anlamlandırma sürecinde karşılaştığı boşluğu ifade eder ve insanın özgürlüğünün bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Gabriel Marcel'in varoluşçuluk felsefesine katkıları, özellikle dinî ve manevi bir bağlamda ele alınmaktadır. Marcel, insanın varoluşsal sorularına yanıt ararken Tanrı ile olan ilişkisinin önemini vurgular ve sevgi, sadakat gibi değerlerin insanın kendini gerçekleştirme sürecindeki rolünü inceler. Sartre'ın ateist varoluşçuluğuna karşılık, Marcel, dinî inançların bireyin anlam arayışındaki merkezi rolünü savunur. Birand, makalesinde ayrıca varoluşçuluğun geleneksel felsefi yaklaşımlara getirdiği eleştirileri ve bu akımın, dünyanın anlamını insanın kendi yaratıcı çabalarına dayandıran bir düşünce biçimi olduğunu belirtmektedir. Varoluşçuluk, evrenin düzenli ve anlamlı bir yapı olduğu fikrine karşı çıkarak, anlamın bireysel ve öznel bir süreçle yaratıldığını savunur. Bu

perspektif, özellikle Descartes ve klasik Batı felsefesinin özcü yaklaşımlarına bir eleştiri olarak öne çıkmaktadır.

Varoluşçuluğun hem felsefi hem de edebi yönlerini kapsamlı bir şekilde ele alarak, bu akımın bireyin özgürlük, sorumluluk ve anlam arayışındaki rolünü vurgulamaktadır. Ayrıca, varoluşçuluğun modern felsefi düşünce üzerindeki dönüştürücü etkisi ve farklı kültürel bağlamlarda nasıl yankı bulduğu tartışılmaktadır. Bu bağlamda, varoluşçuluk, insanın dünyadaki konumuna ve varoluşsal kaygılarına yönelik derinlemesine bir felsefi inceleme olarak değerlendirilir.

### **1.2.9. Tanrı Şuuru Hakkında**

Makale 1953 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde 2. Ciltte yayımlanmıştır.<sup>42</sup> Kamuran Birand'ın "Tanrı Şuuru Hakkında" başlıklı makalesi, Max Scheler'in felsefi görüşlerinden hareketle, insanın kendilik bilinci, dünya ve Tanrı ile ilişkisini tartışmaktadır. Scheler, insanın kendilik bilinci ile Tanrı şuurunun birbiriyle ayrılmaz bir yapı oluşturduğunu ve insanlaşma sürecinin bu bağlamdaki merkezi rolünü vurgulamaktadır. İnsanın kendilik bilincini kazandığı süreçte, doğadan ve diğer varlıklardan ayrılarak dil, ahlak, mitos, sanat ve edebiyat gibi kültürel başarılarla gelişim gösterdiği ifade edilmektedir. İlkel toplulukların doğa bilgisine bağımlı kalmalarının, bu bilinci geliştirememelerinin önemli bir fark yarattığı belirtilmektedir. Scheler'in görüşlerine göre, insanın öz bilince ulaşması, doğayla daha soyut ve anlamlı bir ilişki kurmasıyla mümkün olmuştur. Bu bağlamda, teknik bilgi ve becerilerin gelişimi, insanı doğaya karşı hâkim bir konuma taşımış ve insanın doğa ile Tanrı arasındaki ilişkisini yeni bir düzleme oturtmuştur. İnsan, tabiatın sınırlarını aşarak metafizik bir sorgulama içine girmiş, bu süreçte Tanrı kavramını düşünmeye başlamıştır. Makale, Tanrı düşüncesinin

---

<sup>42</sup> Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2, sy. 4 (Eylül 1953): 89-92.

insan zihninde “a priori” bir nitelik taşıdığını, yani insanın zihinsel yapısında doğuştan gelen bir eğilim olduğunu öne sürmektedir. İnsanın kendilik bilinci ile Tanrı şuurunun paralel bir şekilde geliştiği ve bu iki kavramın birbirini tamamladığı vurgulanmaktadır.

Birand, insanın Tanrı anlayışının tarihsel süreçte nasıl evrildiğini de incelemektedir. Özellikle Yunan felsefesinin Tanrı kavramının şekillenmesindeki rolüne dikkat çekmekte ve büyük dinlerin ortaya çıkmasından önce, Yunan filozoflarının Tanrı’yı entelektüel bir mesele olarak ele aldığını belirtmektedir. Bu bağlamda, Anselmus’un “ontolojik argüman”ı ve Aquinas’ın “kozmojik argüman”ı gibi felsefi yaklaşımlar, Tanrı’nın varlığını kanıtlama girişimlerinin önemli örnekleri olarak sunulmaktadır. Bu felsefi girişimlerin, insanın manevi yaşamının ve dinî düşüncenin gelişimine büyük katkıda bulunduğu ifade edilmektedir. Birand, dinin ve Tanrı düşüncesinin insanlık tarihi boyunca bireyin anlam arayışının ayrılmaz bir parçası olduğunu savunmaktadır. Dinî olgunun, insanın varoluşsal sorgulamalarına yanıt arayışıyla yakından ilişkili olduğu ve manevi hayatın –ilim, sanat, ahlak ve mitos gibi– temel unsurlarının büyük ölçüde dinî düşüncenin etkisi altında şekillendiği belirtilmektedir. İnsanlık tarihi boyunca dinin sadece toplumsal bir olgu değil, aynı zamanda bireyin içsel bir zorunluluğu olduğu fikrine dikkat çekilmektedir.

Birand’ın makalesi, insanın kendilik bilinci ve Tanrı şuurunun tarihsel, kültürel ve felsefi temellerini tartışarak, bu kavramların insanlık tarihindeki yerini vurgulamaktadır. Tanrı düşüncesinin insan düşüncesinde köklü bir yere sahip olduğu ve dinî hayatın, bireyin varoluşunu anlamlandırma çabasında merkezi bir rol oynadığı savunulmaktadır. Makale, dinî düşüncenin insanlık tarihindeki önemine ve bireyin metafizik sorgulamalarında Tanrı’nın yerini ele alan derin bir analiz sunmaktadır.

### 1.2.10. 17. 18. ve 19. Yüzyıllarda Devlet İdesi

Makale 1953 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde 2. Ciltte yayımlanmıştır.<sup>43</sup> Kamuran Birand'ın bu çalışması, 17., 18. ve 19. yüzyıllarda devlet felsefesi üzerine yapılan tartışmaları kapsamlı bir şekilde ele alır ve özellikle bu dönemlerde devletin temellerinin toplumsal sözleşme ve doğal hukuk teorilerine dayandırılması gerekliliği üzerinde durur. Çalışma, devletin doğuşu, meşruiyeti ve birey-devlet ilişkisi üzerine dönemin önemli düşünürlerinin görüşlerini karşılaştırmalı olarak inceler. Hugo Grotius ve John Locke'un doğal haklar konusundaki fikirlerinden başlayarak, devletin bireylerin haklarını koruma görevine nasıl dayandığını tartışır. Grotius'a göre bireyler, doğuştan sahip oldukları hakları devletten önce gelir bir şekilde taşırlar. Locke ise bu hakların korunmasının devletin varoluş nedeni olduğunu savunur ve devletin meşruiyetini bireylerin güvenliği ve haklarının korunmasına bağlar. Bu yaklaşım, toplumsal sözleşme fikrine dayalı modern bir devlet anlayışının temelini oluşturur.

Hobbes, Locke, Montesquieu ve Rousseau gibi düşünürlerin görüşlerini derinlemesine ele alır. Thomas Hobbes, insanların doğa durumunda rekabetçi ve kaotik bir hayat sürdüğünü ve güvenliği sağlamak için güçlü bir merkezi otoriteye ihtiyaç duyduklarını savunur. Hobbes'a göre devlet, bireylerin güvenliğini sağlamak için kendi rızalarıyla oluşturdukları bir kurumdur, ancak bu kurumun mutlak bir otoriteye sahip olması gerekir. Locke ise daha özgürlükçü bir yaklaşım benimseyerek, devletin sınırlı bir otoriteye sahip olması gerektiğini ve bireylerin doğal haklarının korunmasının devletin temel amacı olduğunu ileri sürer. Montesquieu'nun devlet anlayışı, farklı toplumsal ve tarihsel koşullara uyum sağlayan esnek bir hukuk sistemine dayanır. Yasaların ruhunu vurgulayan Montesquieu, anayasal düzenin toplumun tarihsel ve kültürel özelliklerine göre şekillenmesi gerektiğini savunur.

---

<sup>43</sup> *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 2-3 (Haziran 1953): 161-66.

Rousseau, diğer düşünürlerden farklı olarak, “genel irade” kavramını öne çıkarır ve bireylerin özgürlüklerini korumak için toplumsal bir sözleşme yaparak egemenliği ortak bir iradeye teslim etmeleri gerektiğini belirtir. Rousseau’ya göre gerçek özgürlük, bireylerin genel iradeye uyum sağlamasıyla mümkündür. Rousseau’nun yaklaşımı, bireylerin hak ve özgürlüklerini doğrudan demokrasi ile koruma fikrini destekler. 19. yüzyıl tarihselci yaklaşımların devlet teorilerine etkisini de ele alır. Hegel’in ve Ranke’nin tarihselci görüşlerine dayanarak, devletin tarihsel ve toplumsal süreçlerin doğal bir sonucu olarak şekillendiği vurgulanır. Hegel, devleti bireylerin üstünde bir organik bütün olarak görür ve onu akıl ile özgürlüğün somutlaşmış hali olarak değerlendirir. Ranke ise her devletin kendi tarihsel bağlamı içinde evrildiğini ve bu nedenle evrensel bir anayasa modeli oluşturmanın mümkün olmadığını savunur. Ranke, devleti, halkın tarihsel ve kültürel ihtiyaçlarına göre şekillenmiş bir varlık olarak ele alır ve devleti manevi bir yapı olarak görerek dinin devlet üzerindeki pozitif etkisine dikkat çeker.

Rousseau ve Ranke’nin devlet anlayışları arasında belirgin farklar olduğu ortaya konur. Rousseau, devleti bireylerin ortak iradelerinin bir ürünü olarak görürken, Ranke, devleti tarihsel süreçlerin organik bir sonucu olarak değerlendirir. Bu farklılık, devletin doğası ve işlevi konusundaki temel tartışmaları yansıtır. Din ve devlet ilişkisi, çalışmanın bir diğer önemli konusudur. Ranke, devleti ahlaki ve manevi bir yapı olarak görür ve dinin toplumsal düzeni sağlamada merkezi bir rol oynadığını savunur. Rousseau ise dinin bireysel vicdanın bir unsuru olması gerektiğini ve devletin temel işlevlerini rasyonel ve seküler bir şekilde yerine getirmesi gerektiğini belirtir. Ranke’nin tarihselci yaklaşımı, dinin devletin sürekliliği için önemli olduğunu vurgularken, Rousseau’nun daha seküler bir yaklaşım benimsemesi, dinin toplum üzerindeki etkisini sınırlı bir çerçevede ele alır.

Birand’ın bu çalışması, devletin tarihsel ve felsefi temellerini tartışırken, din, özgürlük ve hukuk gibi kavramların devlet anlayışı üzerindeki etkisini çok yönlü bir şekilde analiz eder. Tarihselci ve toplumsal sözleşme temelli yaklaşımları karşılaştırarak, modern devlet anlayışının oluşum sürecine ışık tutar ve devletin meşruiyeti ile birey-devlet ilişkisine dair farklı perspektifler sunar.

### 1.2.11. Dinin Mahiyeti Üzerine

Makale 1957 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde 6. Ciltte yayımlanmıştır.<sup>44</sup> Kamuran Birand'ın "Dinin Mahiyeti Üzerine" adlı makalesi, dinin felsefi ve sosyolojik boyutlarını inceleyerek, insanlık tarihindeki yerini ve önemini tartışmaktadır. Metnin başlangıcında, din ve felsefenin kökenleri ele alınmakta ve insanın düşünsel gelişimiyle bağlantılı olarak metafizik sorgulamaların dinin doğuşundaki rolüne vurgu yapılmaktadır. Dinin, insanın varoluşsal problemlerine bir yanıt arayışı olarak ortaya çıktığı, dolayısıyla sadece toplumsal bir kurum değil, aynı zamanda insanın içsel ve manevi arayışlarının bir ifadesi olduğu belirtilmektedir. Din ve insan bilinci arasındaki ilişkiyi derinlemesine inceleyen makale, dinî bilincin insanın öz farkındalığıyla birlikte geliştiğini savunmaktadır. İnsan, kendisini doğadan ayırarak ve çevresindeki dünyayı nesneleştirerek kendi varlığı üzerine düşünmeye başlamış; bu süreç, manevi bir bilincin ve dinî bir anlayışın temellerini oluşturmuştur. Birand'a göre, din, insanın somut dünyayı aşarak soyut ve ideal nesnelere üzerine düşünmeye başlamasının bir sonucudur. Bu bağlamda din, insanın kendisini ve evreni anlamlandırma çabasının bir ifadesi olarak görülmektedir.

Makale, dinî düşüncenin toplumsal kurumlarla ilişkisini ve bu kurumların evrimini ele alırken, Emile Durkheim gibi sosyologların görüşlerine de yer vermektedir. Durkheim'in sosyal kurumların evrimsel değişimini belirli yasalara bağlama düşüncesine atıfta bulunularak, kurumların dönüşüm süreçlerinin anlaşılması durumunda toplumsal değişimlerin öngörülebileceği öne sürülmektedir. Bunun yanı sıra, toplumsal olayların karmaşıklığı ve bireylerin olaylara tepkilerinin çeşitliliği, bu öngörü süreçlerini zorlaştıran unsurlar olarak ifade edilmektedir. Makalede ayrıca, sosyal bilimlerde sezgi ve derinliğin öngörü kapasitelerine katkı sağladığına dikkat çekilmektedir. Sebep-sonuç ilişkileri ve

---

<sup>44</sup> *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 1-4 (Haziran 1957): 120-34.

sosyal olaylar arasındaki dinamik etkileşimler, makalenin temel tartışma noktalarından biridir. Olayların birbirlerini etkilediği tek taraflı ve çok taraflı bağlaşım ilişkileri ile birlikte, toplumsal değişimlerin karmaşıklığına dikkat çekilmektedir. Örneğin, doğum oranları ve demografik değişimlerin toplumsal yapılar üzerindeki etkileri gibi örneklerle sosyal süreçlerin karmaşıklığı açıklanmaktadır. Sosyal bilimlerde “birlikte değişim kanunu” gibi kavramlarla, toplumsal olayların etkileşimli yapısına dikkat çekilmektedir.

Tarihsel süreçlerin döngüsel ve organik yapısını vurgulamakta ve sosyolojinin tarihsel bağlamla ilişkilendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Eflatun ve İbn Haldun gibi düşünürlerin döngüsel tarih anlayışına dayanan fikirleri, toplumsal olayların bir döngüsel yapı içinde tekrar ettiğini öne sürmektedir. Bununla birlikte, Auguste Comte’un “Üç Hal Kanunu” gibi teoriler, toplumsal evrimin aşamalı olarak ilerlediği görüşünü desteklemektedir. Ancak makale, bu tür genellemelerin sınırlılıklarını ve toplumsal olayların karmaşıklığını vurgulamaktadır. Dinî ve sosyal olguların etkileşimli doğası, kültürel transfer ve iktibas süreçleri üzerinden de tartışılmaktadır. Büyük medeniyetlerin diğer toplumlar üzerindeki etkisi ve bu etkinin nasıl yayıldığı ele alınmaktadır. Örneğin, eski Yunan ve Yahudi kültürleri arasındaki benzerlikler, bu tür kültürel etkileşimlerin tarihsel bağlamda nasıl gerçekleştiğine dair bir örnek olarak sunulmaktadır. Kültürel öğelerin yayılmasının, yalnızca bir toplumdan diğerine doğrudan aktarım yoluyla değil, benzer toplumsal koşullar altında bağımsız olarak da ortaya çıkabileceği ifade edilmektedir. Karşılaştırmalı sosyoloji ve antropoloji yöntemlerinin toplumsal olguların anlaşılmasındaki rolüne de değinilmektedir. Toplumlar arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların sistematik bir şekilde incelenmesi, sosyal bilimlerin temel yaklaşımlarından biri olarak görülmektedir. Bununla birlikte, her toplumun kendine özgü dinamiklerinin dikkate alınması gerektiği ve genellemelerin bu özgünlükleri göz ardı edebileceği ifade edilmektedir.

Dinin insanlık tarihindeki köklü yerini ve toplumsal olaylarla ilişkisini kapsamlı bir şekilde ele almakta, sosyolojik ve felsefi analizlerle bu ilişkiyi derinleştirmektedir. Dinî bilincin insanın manevi gelişiminde merkezi bir rol oynadığı ve sosyal bilimlerdeki

öngörü yöntemlerinin sınırlılıklarına rağmen toplumsal olayların anlaşılmasında önemli bir araç sunduğu savunulmaktadır.

### **1.2.13. Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri**

Bu eser, 1955 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından çıkmıştır. Tanzimat dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme ve reform arayışlarının başladığı önemli bir tarihsel süreçtir. Tanzimat Fermanı'nın ilanı, Osmanlı Devleti'nin siyasi, toplumsal ve ekonomik anlamda bir dönüşüm hedeflediği, Batı'daki modernleşme fikirlerini kendi yönetim sistemine adapte etmeye çalıştığı bir dönemi ifade eder. Bu süreç, Osmanlı'nın giderek artan iç ve dış sorunlarına çözüm bulma çabalarının bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Ancak Tanzimat reformları, beklenen sonuçları tam anlamıyla verememiş ve birçok yönden eksik kalmıştır. Tanzimat'ın temel hedefi, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü durdurmak ve devletin yaşam gücünü yeniden kazandırmaktı. Reformların merkezinde, hukukun üstünlüğünün sağlanması, bireysel hak ve özgürlüklerin korunması ve merkezi otoritenin güçlendirilmesi bulunuyordu. Reşit Paşa, Ali Paşa ve Fuad Paşa gibi devlet adamları, Batı'daki diplomatik görevleri sırasında edindikleri deneyimlerle Osmanlı'nın Batı dünyasıyla rekabet edebilmesi için reformların zorunlu olduğunu anlamışlardı. Bu bağlamda Tanzimat Fermanı, Batı'daki Aydınlanma düşüncesine dayalı modern bir yönetim anlayışının Osmanlı'ya uyarlanma çabası olarak ortaya çıktı.

Tanzimat'ın hedefleri ne kadar geniş ve iddialı olsa da, uygulamada birçok sorunla karşılaşıldı. Öncelikle, reformlar Osmanlı toplumunun geniş kesimlerine nüfuz edemedi. Reformlar daha çok devlet bürokrasisi içinde kalmış ve halkın yaşamını doğrudan etkileyen bir değişim yaratmakta yetersiz kalmıştır. Tanzimat Fermanı'nda bireysel hak ve özgürlüklerin korunmasına ilişkin vaatler yer alsa da, bu hakların uygulamada tam

olarak hayata geçirilemediği görülmüştür. Ayrıca, Osmanlı toplumunun geleneksel yapısı ile Batı'dan ithal edilen reform fikirleri arasında derin bir uyumsuzluk yaşanmıştır. Doğu ve Batı kültürleri arasında bir uzlaşma sağlanamamış, bu durum reformların etkisini sınırlamıştır. Düşünsel açıdan Tanzimat dönemi, farklı yaklaşımların birbiriyle çeliştiği bir süreç olarak dikkat çeker. Bir tarafta, Osmanlı'nın geleneksel yapısına bağlı kalarak devletin yeniden canlanmasını savunan bir anlayış; diğer tarafta, Batı'dan esinlenen modernleşme çabalarını destekleyen bir yaklaşım bulunmaktaydı. Cevdet Paşa gibi isimler, Osmanlı'nın köklü geleneklerine bağlı kalması gerektiğini savunurken, Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi aydınlar ise Batı'daki Aydınlanma düşüncesine dayalı reformları desteklediler. Namık Kemal, halkın haklarının korunması, hukukun üstünlüğünün sağlanması ve meşveret esaslı bir yönetim anlayışının oluşturulması gerektiğini savunarak Tanzimat'ın düşünsel temellerine önemli katkılarda bulunmuştur. O, Rousseau ve Montesquieu'nun fikirlerinden etkilenmiş, ancak bu fikirleri Osmanlı bağlamında yeniden yorumlamıştır.

Namık Kemal'in görüşleri, halkın egemenliği ve yönetimde temsil edilmesi gerektiği fikrini vurgulamaktadır. Ona göre, yasama yetkisi halkın temsilcileri tarafından kullanılmalı ve yönetim üzerindeki keyfi otorite sona erdirilmeliydi. Bununla birlikte, Tanzimat dönemi boyunca bu tür fikirler genellikle uygulamaya geçirilememiştir. Reformların üst düzey bürokrasiyle sınırlı kalması, halkın yönetim süreçlerine dahil edilmemesi ve adalet mekanizmasının tam anlamıyla etkinleştirilememesi, Tanzimat'ın başarısızlık nedenleri arasında yer almaktadır. Tanzimat reformlarının bir diğer önemli yönü, Batılılaşma ile Doğu'ya bağlılık arasındaki gerilimi ortaya çıkarmasıdır. Osmanlı İmparatorluğu, Batı'daki modernleşme anlayışını benimsemeye çalışırken, aynı zamanda kendi geleneksel yapısını korumaya çalışmıştır. Bu durum, reformların toplum genelinde tam anlamıyla benimsenmesini engellemiş ve reform sürecini daha karmaşık hale getirmiştir. Tanzimat reformları, Batı'nın teknolojik ve idari sistemlerini benimsemekle sınırlı kalmış, toplumsal yapının dönüşümünde yeterince etkili olamamıştır.

Tanzimat reformlarının başarısızlıklarından biri de, devletin merkezi otoritesini güçlendirme çabalarının yerel yönetimlerle olan ilişkileri zayıflatmasıdır. Osmanlı İmparatorluğu, reformlarla yerel yönetimlerin özerkliğini azaltmayı ve merkezi kontrolü artırmayı hedeflemiştir. Ancak bu durum, yerel halkın devlete olan bağlılığını zayıflatmış ve merkezi otorite ile taşra arasındaki gerilimi artırmıştır. Bu, özellikle Balkanlar gibi bölgelerde ayrılıkçı hareketlerin güçlenmesine ve Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak kayıplarına yol açmıştır. Tanzimat'ın uzun vadeli etkilerine bakıldığında, bu dönemin Osmanlı modernleşmesi açısından önemli bir adım olduğu kabul edilebilir. Ancak Tanzimat, reformların toplumsal ve siyasal düzeyde köklü değişiklikler yaratamaması nedeniyle beklenen sonuçları verememiştir. Reformların Batı'dan yüzeysel bir şekilde alınması ve Osmanlı toplumunun özgün ihtiyaçlarına yeterince uyarlanamaması, Tanzimat'ın etkisini sınırlamıştır. Tanzimat dönemi, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme çabalarında önemli bir dönüm noktası olsa da, uygulamadaki eksiklikler ve toplumla kurulan zayıf bağlar nedeniyle sınırlı bir başarıya ulaşabilmiştir.

Tanzimat dönemi, Osmanlı Devleti'nin modernleşme çabalarının simgesi olarak değerlendirilebilir. Bu süreçte, Osmanlı aydınları ve devlet adamları Batı'nın fikirlerini ve kurumlarını Osmanlı bağlamına uyarlamaya çalışmış, ancak toplumsal yapıyı dönüştürmekte yeterince başarılı olamamışlardır. Tanzimat, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme arayışında önemli bir adım olsa da, sonuçları itibarıyla eksik ve sınırlı bir reform dönemi olarak tarihe geçmiştir. Tanzimat dönemi Osmanlı modernleşme sürecine odaklanmış ve bu dönemin siyasal, sosyal ve entelektüel dönüşümlerine ilişkin derinlemesine bir değerlendirme sunmaktadır. Tanzimat'ın düşünsel çerçevesi, dönemin Batı dünyasının etkileriyle şekillenmiştir. Bu bağlamda, Tanzimat reformlarının kökeninde, Avrupa Aydınlanması ve Fransız Devrimi'nin düşünsel mirası önemli bir yer tutar.

Makale, Tanzimat'ta şekillenen düşünce yapısını iki temel akım üzerinden değerlendirir: biri, Batı modernizmine dayalı reform anlayışı; diğeri ise geleneksel Osmanlı yapısını koruma çabası. Batı'dan gelen etkilere rağmen, Tanzimat dönemi,

Osmanlı toplumunun kendi iç dinamikleriyle bu etkileri uyarlamaya çalışmıştır. Bu süreçte özellikle Namık Kemal gibi isimler, Batı'dan gelen özgürlük ve eşitlik kavramlarını Osmanlı'nın mevcut toplumsal yapısıyla harmanlama çabasında bulunmuşlardır. Tanzimat, Osmanlı'nın Batı dünyasına resmen açıldığı, Batı'nın siyasal ve entelektüel mirasının Osmanlı hukuk ve yönetim sistemine yansıtılmaya çalışıldığı bir dönemdir. Bununla birlikte, Tanzimat dönemi, aynı zamanda ikili bir yapıyı temsil eder. Bu ikilik, bir yanda Batılılaşma çabaları, diğer yanda geleneksel Osmanlı değerlerine sadakatle şekillenmiştir. Makalede, bu ikiliğin reformların etkinliğini sınırladığı ve birçok çelişki doğurduğu belirtilmiştir. Örneğin, Batı'dan alınan yönetim sistemleri ve hukuki düzenlemeler, Osmanlı toplumunun yerleşik kültürel yapısıyla uyum sağlamakta zorluk yaşamıştır. Tanzimat'ın temel sorunlarından biri de bu uyumsuzluktur. Tanzimat'ın fikir önderleri arasında yer alan Cevdet Paşa, Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi figürlerin siyasal ve entelektüel katkılarına ele alır. Cevdet Paşa, İbn Haldun'un tarih felsefesinden etkilenerek devletlerin bir yaşam döngüsü olduğunu savunur ve Osmanlı'nın Batı'dan alınacak sistemlerle kurtarılamayacağını belirtir. Buna karşın, Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi isimler, halkın haklarının korunması ve meşrutiyet sisteminin benimsenmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu aydınlar, Osmanlı'nın modernleşmesinin Batı medeniyeti ile Doğu kültürünü uzlaştırma yoluyla mümkün olabileceğine inanmışlardır.

Aydınlanma düşüncesinin Tanzimat üzerindeki etkilerine geniş yer verilmiştir. XVIII. yüzyılın Aydınlanma idealleri, bireysel haklar, hukukun üstünlüğü ve eşitlik gibi kavramları merkeze almıştır. Tanzimat reformları da bu değerleri benimseyerek Osmanlı toplumuna uygulamaya çalışmıştır. Ancak bu reformlar, Batılılaşmayı yavaş yavaş kabul eden bir toplumda tam anlamıyla hayata geçirilememiştir. Reformlar, daha çok üst düzey bürokrasi ve elit kesimle sınırlı kalmış, halkın geniş kesimlerine nüfuz edememiştir.

Tanzimat dönemi Osmanlı modernleşmesinin simgesi olarak değerlendirilebilir. Ancak bu dönemde yapılan reformlar, geleneksel Osmanlı yapısı ile Batı modernizmi arasındaki uyumsuzluk nedeniyle istenilen başarıyı tam anlamıyla sağlayamamıştır. Yine de Tanzimat, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme sürecinde önemli bir adım olarak

kabul edilmektedir ve bu dönemde ortaya çıkan tartişmalar, Osmanlı'nın son dönem siyasal ve entelektüel hayatına yön vermiştir.



## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. KAMIRAN BİRAND'IN İNSAN, TANRI, DİN VE DEVLET ANLAYIŞI

#### 2.2. Kamıran Birand'ın İnsan Anlayışı

Birand, bu makalede *Paris Match Dergisi*'nde yayımlanan bir yazıdan ve bu yazının içeriğinden bahsediyor. Makalede Polonya asıllı bir Amerikalı bilim insanının, üstün bir insan yaratmaya yönelik bilimsel çalışmalarının üzerinde duruluyor. Bu çalışmaların fareler üzerinde yapılan deneylerle ilerleme kaydettiği ve insan zihniyle ilgili önemli sonuçlar doğuracağı iddia ediliyor. Özellikle, bu üstün insanın zihinsel yapısının bizimkinden tamamen farklı olmadığı fakat diğer fiziksel ve biyolojik koşulların insanüstü niteliklere sahip olduğu bir varlık yaratmaya yönelik olduğu vurgulanıyor. Makalede aynı zamanda Kant'ın felsefi düşünceleri ve insan aklının sınırları da ele alınmış, özellikle Kant'ın dünyayı algılayışımızla ilgili eleştirileri ve başka gezegenlerden gelen varlıkların bu dünyayı bizden farklı algılayabileceği üzerinde durulmuş. İnsanın sınırlarını zorlamaya çalışan bilimsel araştırmaların hem bilimsel hem de felsefi boyutta nasıl tartışıldığı üzerinde durulmuş. Ayrıca Kant'ın düşüncelerine yapılan atıflar da insan bilincinin sınırları ve ötesine dair felsefi tartışmaların bilimsel gelişmelerle birlikte nasıl evrildiğini göstermekte. Bu makalede Kant'ın hem eski metafiziği eleştirdiği hem de insan algısının ötesindeki gerçekliklere işaret ettiği bir çerçeve sunulmuş. Kant'ın felsefesi, yalnızca

metafizik eleştirisi olarak değil, insan bilinci ve algısının sınırlarını genişletme arayışındaki bir bilim ve felsefe sentezi olarak sunulmuş. Çalışmada Birand, Bilimsel çalışmaların insanın sınırlarını zorlamasına yönelik bir bakış açısını içerirken, felsefi boyutunu da ihmal etmiyor. Kant'ın eleştirisi ve insan aklıyla ilgili felsefi bakış açısı da bu bağlamda önemli bir yere sahip.<sup>45</sup>

Makale, insanın metafizik ve varoluşsal kaygılarına odaklanan derin bir felsefi tartışmayı içeriyor. İnsanın varlığını ve evrenin anlamını çözmeye arayışında, kültürlerin ve medeniyetlerin bu sorulara dair yüzyıllardır süren çabalarından bahsediliyor. İnsanlık tarihi boyunca hayat, ölüm ve ruh gibi konuların insan zihninde en temel sorular olduğu vurgulanmış. Bu sorular, insanın bu dünyadaki yerini ve ölüm sonrası ne olacağını sorgulamasıyla bağlantılıdır. Ayrıca, insanın bu dünyadaki hayatına bir anlam kazandırma çabası da ele alınmış. Ruh kavramının özellikle kültürel tarih içerisindeki önemi vurgulanmış. İlkel topluluklarda ruh ve ölüm gibi kavramların algılanışına dair bilgi verilmemesine rağmen daha sonraki medeniyetlerde bu kavramların nasıl ele alındığı anlatılıyor. Ruh, ölümden sonra var olmaya devam eden bir unsur olarak görülüyor. Metafiziksel sorularla birlikte, insanın hayatın anlamı, ölümden sonra ne olduğu, ruhun varlığı gibi meseleler üzerinde yüzyıllardır düşündüğü ifade edilmiş. Özellikle mistik öğretilere inanan toplumlar arasında, ruhun sonsuz olduğu ve tanrılık mertebesine ulaşmanın nihai bir hedef olduğu belirtilmiş. Bu noktada ruhun ölümsüz olduğu ancak insanın bu ruhani seviyeye ulaşmasının çaba gerektirdiği vurgulanıyor. Ayrıca ruhun değişmez ve kalıcı bir varlık olduğu, farklı zamanlarda ve formlar içinde dünyaya tekrar tekrar geldiği anlatılıyor. Bu düşünceler, birçok mistik ve dini öğretilerle paralellik gösteriyor. Birand'ın ruh göçü olarak bilinen reenkarnasyon inancı olduğuna sahip olduğu biliniyor.

Birand tarafından insanın modern dönemde bu metafiziksel sorularla yüzleşmesinde belirli zorluklarla karşılaştığı ifade ediliyor. Modern dünyada insanlar

---

<sup>45</sup> *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9. Cilt, Sayı 1-4, s. 25.

daha çok materyalizme yöneliyor ve geleneksel ruhani arayışlardan uzaklaşıyor. Ancak bu durum, insanın içinde derin bir metafizik huzursuzluğa yol açıyor. Bu huzursuzluk, bireylerin kendilerini daha boş ve anlamsız hissetmelerine neden olabilir. Birand insanın varoluşsal sorularla nasıl başa çıkmaya çalıştığını, ruhun ve ölümün tarihsel ve felsefi boyutlarını ele alarak açıklamış. İnsanlık tarihi boyunca bu sorulara verilen cevapların mistik ve dini temellere dayandığını ancak modern çağda bu arayışın zayıfladığını ifade etmiş.

Özellikle ruh ve vücut ayrımını ele alarak, insanın varoluşuna dair felsefi ve metafizik düşünceleri eserde tartışıyor. Başlangıçta, öteki dünyanın varlığına olan inancın birçok insanın hayatına anlam kattığı ve bu dünyadaki yaşamlarını sürdürebilmeleri için onlara cesaret verdiği vurgulanıyor. August Strindberg’in sözü, bu iki dünyanın birbirine bağımlı olduğu fikrini güçlendiriyor: “Bu dünya, öteki dünya olmaksızın avucunuz bir bilemez.”<sup>46</sup> İnsanın hem maddi hem de ruhsal boyutlarıyla ele alınıyor. Maddi boyut, “Bios” kavramı ile tanımlanırken, ruhsal boyut “Psyche” ile açıklanmış. İnsanın biyolojik hayatı, beslenme, büyüme ve hücresel değişimle ilgili temel fiziksel fonksiyonlarıyla tanımlanırken, “Psyche” kavramı, ruhsal ve zihinsel boyutları temsil ediyor. İnsan, bu iki boyut arasında bir köprü oluşturarak hem mineral hem de hayvansal dünya ile bir bağlantıya sahip.<sup>47</sup>

İnsanın “mükemmelliğe” ulaşmak için çevresini ve kendisini anlaması gerektiğidir. İnsanın kabiliyetlerinin gelişmesiyle çevresini daha iyi algılayabileceği ve böylece ruhani bir yükselişe geçebileceği düşüncesi ifade ediliyor. Bu, insanın biyolojik ve zihinsel sınırlarını aşarak, daha yüksek bir bilince ulaşma hedefi olarak gösteriliyor.

Platon’un (Eflatun) ruh ve beden ayrımına dair felsefi görüşlerine yer veriyor. Platon’a göre ruh, bedenden bağımsız ve ölümsüz bir varlık olarak kabul edilir. Ruh, ölümle birlikte bedeni terk eder ve ölümsüzlük alemiyle bağlantıya geçer. Platon’un bu

---

<sup>46</sup> A.g.m. s. 29.

<sup>47</sup> A.g.m. s. 26.

felsefi görüşü, ruhun fiziksel dünyanın ötesine geçip sonsuz varlık alanına dahil olduğu fikrine dayanıyor. Platon'un yaklaşımına göre gerçek bilgiye ulaşmak ancak insanın ruhunu bu fiziksel dünyadan kurtarıp ölümsüz varlıklar dünyasına yönlendirmesiyle mümkün olur. Bu yaklaşımda, ruh sürekli olarak gerçek bilgiye ulaşma arayışındadır ve fiziksel dünya sadece geçici bir durak olarak görülür. İnsanın hem maddi hem de manevi yönleri arasında denge kurarak kendini ve evreni daha derin bir şekilde anlamaya çalışması gerektiğini savunuyor. İnsanın ruhsal yükselişi, Platon'un ölümsüzlük görüşüyle desteklenmiş ve insanın maddi dünyadan koparak daha yüksek bir bilince ulaşması gerektiği düşüncesi metnin ana temalarından biri olarak öne çıkıyor.

Makale, ruh ve beden arasındaki ilişkiyi felsefi bir düzlemde inceleyen derin bir tartışmayı içeriyor. Özellikle ruhun beden ile olan ilişkisi, ruhun gerçek bilgiye ulaşmasının bedenden bağımsız hale gelmesi gerektiği ve ruhun saf haldeki varlığına ulaşmasının önemine vurgu yapıyor. Makalede, ruhun bedenden uzaklaşarak gerçek bilgiye ulaşabileceği fikri ön planda. Beden, ruhu istekler ve arzularla sınırlayan, ona bağımlı kılan bir unsurdur. Ruhun saf ve gerçek bir şekilde var olabilmesi, bedenin arzularından ve maddi dünyadan uzaklaşmasıyla mümkündür. Bu bağlamda beden, ruhun gerçek bilgiye ulaşmasının önünde bir engel olarak görülüyor. Bedenden mümkün olduğunca uzaklaşma, ruhu saflığa ve hakikate daha da yaklaştırır. Ruhun bedenden uzaklaştıkça, hazlar ve korkular gibi dünyevi engellerden arınarak hakikati görme kapasitesi artar.<sup>48</sup>

Ruh, bedenle ilgili olduğu müddetçe, gerçeklikten tam anlamıyla uzak kalamaz. Ancak ruh bedenden bağımsız hale geldikçe saf ruh formuna ulaşabilir ve bu durum hakikate tam anlamıyla temas etmeyi sağlar. Bu anlayış, Platon'un (Eflatun) felsefi düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Platon'a göre ruhun tam anlamıyla gerçek bilgiye ulaşması, bedenden ayrılarak bağımsız bir varlık olarak varlığını sürdürmesi ile

---

<sup>48</sup> A.g.m. s. 27.

mümkündür. Ölüm, ruhun bedenden ayrılması sürecinin en belirgin halidir ve bu süreç ruhun hakikate ulaşma yolculuğunun bir parçası olarak kabul edilir.<sup>49</sup>

Saf ruh, bedenden tamamen ayrıldığında tanrısallığa yaklaşabilir ve ruhun ölümsüzlüğü fikri, bu anlayışla temellendirilmiştir. Bu nedenle ruh, ölümden sonra da varlığını sürdürür ve ruhun nihai amacı, bu dünyada beden sınırlarından kurtulup gerçek hakikate ulaşmaktır. Ruh, ölümden sonra tekrar doğumla başka bir bedene geçebilir, bu da reenkarnasyon kavramına bir atıf olarak yorumlanabilir. Ruhun gerçek bilgiye ulaşma yolculuğunu bedenden bağımsızlaşmasıyla ilişkilendirmiştir. Platon'un felsefesi ışığında, ruhun nihai hedefi bedensel arzular ve maddi dünyanın sınırlarından kurtulmak ve saf bilgiye ulaşmak olarak açıklanmıştır. Bu süreç, ölüm ve yeniden doğum döngüsü içinde değerlendirilmektedir.

Birand'ın bu çalışması, ruhun ölümsüzlüğü ve ölüm olgusuna dair tarihsel ve felsefi tartışmaların bir incelemesini içeriyor. Makale, Antik Çağ'dan itibaren hem edebi hem de felsefi düşüncelerin ölüm ve ruhun ölümsüzlüğü konusunda nasıl bir tutum sergilediklerine odaklanıyor. Eserde özellikle Lessing, Goethe, ve Gerhart Hauptmann gibi düşünürlerin ve sanatçıların görüşlerine yer verilmiş. Gerhart Hauptmann'ın bir dostuna söylediği söze göre ölüm gerçek bir son mudur yoksa ölümden sonra da yaşam devam eder mi sorusu, insanların en büyük korkularından biri olarak ele alınmış. Hauptmann, bu konuda ölümün mutlak bir son olmadığını, ölümden sonra da yaşamın bir şekilde devam ettiğine dair bir inancı olduğunu dile getiriyor. Bu noktada Hintlilerin kutsal metni Gita'ya da atıfta bulunularak, doğumun mukadder olduğu gibi ölümün de mukadder olduğu vurgulanıyor.<sup>50</sup>

XIX. yüzyıl sonlarına doğru yayımlanan *Das Rätsel des Menschen* adlı eserin yazarı Dr. Carl Du Prel'in ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini destekleyen bir bilimsel çalışmasına odaklanılıyor. Dr. Herbert Fritsche tarafından 1950 yılında yeniden

---

<sup>49</sup> A.g.m. s. 27.

<sup>50</sup> A.g.m. s. 28.

yayımlanan bu eser, ölümün bir son olmadığını, aksine yeni bir hayata geçiş olduğunu savunuyor. Bu çerçevede ölüm, ruhun ölümsüzlüğü ve ölüm sonrası yaşam üzerine bilimsel ve felsefi bir analiz olarak ele alınmış.<sup>51</sup>

Joseph von Hyrtl'in düşünceleri de bu bağlamda tartışılıyor. Von Hyrtl, bir fetüsün doğum anında şuur sahibi olsaydı, doğumu mutlak bir yok oluş gibi algılayacağını savunuyor. Doğum, fetüs için bir hayatın sonu gibi gözükse de aslında yeni bir hayatın başlangıcıdır. Bu analogi ile ölüm, doğum gibi algılanabilir; ölüm, bir son değil, başka bir yaşamın başlangıcıdır. Birand bu çalışmasında hem edebi hem de felsefi düşünürlerin ölüm ve ruhun ölümsüzlüğü üzerine tarih boyunca geliştirdikleri fikirleri tartışıyor. Ölümün mutlak bir son olmadığı, aksine yeni bir hayatın başlangıcı olarak görüldüğü bir dizi düşünce sunulmuş. Özellikle, ölümün sadece fiziksel varlığın sona ermesi değil, ruhun başka bir boyutta devam etmesi olarak algılandığı ve bilimsel, felsefi ve dini argümanlarla desteklendiği görülüyor. Makalede, doğum ve ölüm arasındaki benzerlikler ele alınarak, her iki olgunun da bir son değil, yeni bir başlangıç olduğu görüşü üzerinde durulmuş.

Ölümden sonraki hayat üzerine yapılan tartışmaları ve bu konuya dair çeşitli düşünce akımlarını ele alıyor. Makale, Sir Oliver Lodge gibi ünlü fizikçilerin, ölümden sonra hayatın varlığı üzerine çalışmalar yaptıklarını belirtiyor. Aynı şekilde, Camille Flammarion, Schiaparelli ve Cesare Lombroso gibi bilim insanlarının da bu konu üzerinde durduğu ifade ediliyor. Bu araştırmaların daha çok okült (gizli bilimler) ve spiritüalizm gibi alanlarda yoğunlaştığı belirtilmiş. Almanya'da Dr. Emil Mattiesen'in yazdığı üç ciltlik *Das Persönliche Überleben des Todes* (Ölümden Sonra Kişisel Hayatın Devamı) adlı eser, bu tartışmaların önemli bir derlemesi olarak sunulmuş.

Makalede, okültizmin, insan varlığıyla ilgili bilimlerin eksik bir alanı olduğu vurgulanmış. Bu bilim dallarının, insanın ölümden sonra var olup olmadığına dair soruları net şekilde açıklayamaması ve kanıtlayamaması, bu alanı bilim dünyasının dışında

---

<sup>51</sup> A.g.m. s. 28.

tutmuştur. Fakat makale, okültizme dayalı bu araştırmaların, insanlık için önemli bir merak konusu olmaya devam ettiğini belirtiyor. İnsan varlığıyla ilgili sorulara dair üç ana felsefi görüş ele alınmış: materyalist görüş, mistik görüş ve pantheist görüş. Materyalizm, insanın sadece fiziksel bir varlık olduğunu ve ölümden sonra varlığının sona erdiğini savunur. Buna karşılık, mistik ve pantheist görüşler, ruhun ölümden sonra da devam ettiğini ve evrenle birleştiğini savunur. Materyalizmin eksik kaldığı nokta, insan varlığını yalnızca kimyasal ve fiziksel süreçlerle açıklamaya çalışmasıdır. Oysa insan, yalnızca biyolojik bir varlık değil, aynı zamanda metafiziksel boyutlara da sahip bir varlıktır. Çalışma, materyalizmin insan varlığını anlamada yetersiz kaldığını ve insanın sadece maddi bir varlık olmadığını savunan bir bakış açısını dile getiriyor. Materyalizme karşı çıkan diğer görüşler, insanın evrenle daha derin bir bağlantısı olduğunu ve ölümün bu bağlamda bir son olmadığını öne sürüyor. Metafiziksel sorulara dair daha kapsamlı bir bakış açısının gerektiği düşüncesi metnin ana temasıdır.

Çalışma ayrıca varoluş, metafizik ve materyalizm gibi felsefi konular üzerine bir tartışmayı ele alıyor. Özellikle varlıkların dünyada nasıl meydana geldiği ve yaratılışın mekanizmalarının nasıl açıklanabileceği üzerine bir düşünce geliştirilmiş. Makale, materyalist yaklaşımların yetersizliğinden ve insanın varoluşuna dair daha derin sorulara cevap vermekte zorlandığından bahsediyor.<sup>52</sup>

Materyalist felsefe, dünyanın maddi yapısına ve işleyişine odaklanırken, estetik, etik ve yaratılış gibi daha soyut ve derin meseleleri açıklamakta zorlanır. Makalede Mozart ve Bach gibi büyük sanatçıların eserlerinin yalnızca maddi açıklamalara dayandırılmayacağı çünkü yaratıcılığın ve estetiğin daha yüksek bir anlayış gerektirdiği vurgulanmış. Bu noktada materyalizm, insana ve evrene dair temel soruları açıklayabilecek yeterlilikte görülüyor. Pantheist ve mistik görüşlere değinilmiş. Pantheizm, evrenin ve tüm varlıkların birliğine inanır ve mistik görüş, insanın varoluşunun doğumla sınırlı olmadığını kabul eder. Carl Du Prel'e göre mistik görüş,

---

<sup>52</sup> A.g.m. s. 29.

insana doğumdan önce de var olan bir ruhu ve varlığı atfeder. Bu görüşler, materyalist ve mekanik açıklamaların ötesinde bir metafizik anlayışla hayatın anlamına yaklaşmayı önerir.

Birand, tarihte metafiziğin, özellikle aydınlanma döneminde eleştirilmesine rağmen, insanlığın yüksek fonksiyonları ve bilinçle ilgili sorulara yanıt aramada önemli bir araç olduğuna işaret eder. Metafizik, insan zihninin ve bilincinin sınırlarını açıklamaya çalışan bir alan olarak kabul edilir. Aynı zamanda, evrenin sırlarının çözülmesi için insan bilincinin ve ruhsal yeteneklerinin de hesaba katılması gerektiği belirtiliyor. Materyalizmin sınırlı kaldığı noktaları vurgularken, insan varlığını ve evreni anlamada daha derin, metafiziksel ve ruhsal yaklaşımlara ihtiyaç duyulduğunu savunur. Metafizik ve spiritüel anlayışlar, insanın sadece maddi bir varlık değil, aynı zamanda evrenin derin sırlarına erişebilecek bir bilinç ve ruh kapasitesine sahip olduğunu iddia eder.<sup>53</sup>

Çalışma bunun dışında Carl Du Prel'in insanın ruhu ve bilinci üzerine yaptığı araştırmaların felsefi bir analizini sunuyor. Özellikle insanın yüksek fonksiyonları ve bilinci ile ilgili derin soruların yanlış yerlerde arandığı, bu yüzden gerçek anlamda çözüme ulaşılamadığı üzerinde durulmuş. Du Prel'e göre ruhun sorunu, insanın şuurunda, yani bilinç seviyesinde ele alınmamıştır. Şuur (bilinç) ve ruh arasındaki ilişki yeterince derinlemesine araştırılmadığı için ruh meselesi de çözümden uzak kalmıştır. Du Prel'in temel görüşü, insanın sadece biyolojik gelişim ve yapısıyla ilgili olarak değil, aynı zamanda bilinç ve şuur alanında da incelenmesi gerektiğidir. Şuurun kendisi, varlığın gelişmiş ve daha yüksek bir aşaması olarak görülür ve insanın sadece biyolojik yapılarla sınırlandırılmasının yanlış olduğu savunulur. İnsanın gerçekliğini ve doğasını anlamada şuurun, biyolojik gelişim kadar önemli bir rol oynadığı ifade edilmiş.

İnsan duyularının sınırlı olduğu ve bu yüzden çevredeki pek çok fenomeni algılayamadığımız belirtilmiş. İnsan gözünün algılayabildiği ışık frekanslarının sınırlı olması gibi diğer duyularımızın da bizi çevreleyen gerçekliği tam anlamıyla kavramakta

---

<sup>53</sup> A.g.m. s. 30.

yetersiz olduğu vurgulanmış. Duyularımızın algılayamadığı pek çok olgu aslında var olsa da bunlar bilimsel araçlar veya başka yollarla tespit edilebiliyor. Bu durum, insanın doğayı algılamadaki sınırlılıklarını ve gerçeklikten kopukluğunu gözler önüne seriyor. Carl Du Prel'e göre insanın kendi şuurunun farkında olması ve bilinç seviyesini incelemesi, ruh ve varlık sorusunun çözümünde anahtar bir rol oynar. Ancak bu meseleye yanlış yaklaşıldığı ve bilincin yeterince anlaşılmadığı için ruh meselesinin çözülmediği görüşü savunuluyor. İnsanın şuurunun farkına varması, materyalist görüşlerin ötesinde bir anlayış gerektirir çünkü duyularımız ve algılarımız sınırlıdır ve bu sınırların ötesindeki gerçekliği kavrayabilmek için daha derin bir bilinç gereklidir.

Carl Du Prel'in şuur (bilinç) ve ruhun doğasına dair düşüncelerini ele alıyor. Özellikle insan varoluşunun iki önemli unsuru olan düşünce ve irade arasındaki ilişkiler ile şuurun ruh ile olan bağlantısına dikkat çekiliyor. Makale, maddi dünyanın algılanması ve ruhsal varlık arasındaki paralellikler üzerine derinleşiyor. Başlangıçta, materyalizmin duyulara ve vücudun fonksiyonlarına dayalı olan bir görüşü temsil ettiği, bu nedenle ruhu anlamada yetersiz kaldığı belirtilmiş. Materyalizmin, insanın sadece fiziksel yönleriyle ilgilendiği ve ruhsal boyutu ihmal ettiği savunuluyor. Du Prel, şuurun ve ruhun daha derin bir şekilde anlaşılmasını savunuyor ancak bu araştırmaların genellikle yanlış bir yoldan yapıldığını vurguluyor.<sup>54</sup>

Carl Du Prel'e göre ruhun aslında gerçek bir şuur ile değil, daha çok gayri şuur ile bağlantılı olduğu belirtilmiş. Gayri şuur, insanın bilincinin dışında kalan, farkında olmadan meydana gelen süreçlerdir. Hipnotizmadan örnek verilerek, insanın bilinçli olarak farkında olmadığı süreçlerin nasıl ortaya çıkabileceği açıklanıyor. Ruh, bu gayri şuura bağlı bir organ olarak düşünülmüş ve şuurun tamamen bastırılabilirdiği durumlarda bile ruhun varlığının sürdüğü savunulmuş.

İnsanın hem maddi hem manevi bir ikiliğe dayalı olduğu ve bu ikiliğin insanın doğasında var olduğu belirtiliyor. Şuur ve gayri şuur arasındaki bu ikilik, insanın ruhunun

---

<sup>54</sup> A.g.m. s. 31.

ve bedeninin ayrılmaz bir parçası olarak görülüyor. Du Prel'e göre ruhun yanlış bir şekilde yalnızca şuura dayalı olarak araştırılması, ruhun gerçek doğasının anlaşılmasını engellemiş. Gayri şuurun, insanın gerçek ruhani yapısını daha iyi anlamak için önemli bir unsur olduğu ifade edilmiş. Ruh ve şuur arasındaki ilişkinin daha derin bir araştırma gerektirdiğini, insanın doğasının sadece fiziksel dünyayla sınırlı olmadığını savunuyor. Gayri şuur, insanın manevi boyutunu anlamada önemli bir anahtar olarak sunulmuş ve insan varoluşunun hem bilinçli hem de bilinçsiz süreçlerin birleşimi olduğu vurgulanmış.

Birand, bahsi geçen bu çalışmada Immanuel Kant'ın ruh üzerine düşüncelerini ve Carl Du Prel'in bu düşünceler üzerine yaptığı yorumları tartışıyor. Metnin ana teması, ruhun ölümsüzlüğü ve manevi varoluş ile fiziksel beden arasındaki ilişkiyi irdelemek üzerine kuruludur. Aynı zamanda, Kant'ın Swedenborg adlı bir mistikle olan ilişkisi ve bu bağlamda Kant'ın ruh anlayışı ele alınmıştır.<sup>55</sup>

Kant'ın "Träume eines Geistersehers" (Bir Hayalet Görücüsünün Rüyaları) adlı eseri, Kant'ın ruh hakkındaki eleştirel düşüncelerini yansıtırken, Carl Du Prel'e göre Kant'ın bu eseri yayınlamasından 22 yıl sonra Swedenborg'un mistik görüşlerine geri döndüğü iddia edilmiştir. Makalede Kant'ın manevi dünyaya olan ilgisiyle ilgili önemli bir noktaya dikkat çekilmiştir. Kant'ın derslerinde bile bu manevi konulara değindiği, özellikle ruhun ölümsüzlüğüne dair tartışmalara yer verdiği belirtilmiştir. Kant, ruhun ölümsüzlüğüne dair doktrininde, ruhun bedenle bağlantısının "commercium" (iletişim, ilişki) olarak tanımlandığını söyler. Hayat, ruhun vücutla kurduğu bu iletişimden başlar ve bu iletişimin sona ermesiyle sona erer. Kant, ölümün bu iletişimin kesilmesi olduğunu ve ruhun maddi varlıktan ayrıldığında, başka bir alemde varlığını sürdüreceğini savunur. Bu bağlamda, beden yok olduğunda ruh var olmaya devam eder.<sup>56</sup>

Carl Du Prel, Kant'ın ruh doktrininin önemli bir unsuruna işaret eder: Kant'ın hem ruhun manevi varlığını hem de bu varlığın maddi bedenden bağımsızlığını kabul ettiği

---

<sup>55</sup> A.g.m. s. 31.

<sup>56</sup> A.g.m. s. 32.

görüşünü vurgular. Du Prel'e göre Kant'ın düşünceleri, materyalist anlayışla uyumlu olmasa da, ruhun manevi doğası hakkında derin bir bilgiye işaret eder. Eski ruh doktriniyle karşılaştırıldığında, Kant'ın doktrini insanın bedensel ölümlülüğünü kabul ederken, aynı zamanda ruhun ölümsüzlüğünü ve manevi varlıkların devamını savunur. Kant, ruhun yalnızca duylara ve bedene bağlı olmadığını, daha derin manevi bir yapıya sahip olduğunu belirtmiştir. Bu noktada Carl Du Prel, Kant'ın ruhun ölümsüzlüğünü savunan görüşlerini açıklamakta ve bu doktrini daha geniş bir bağlamda ele almaktadır. Birand makalesinde Kant'ın ruh doktrini ve Carl Du Prel'in bu doktrin üzerine yaptığı yorumları derinlemesine inceliyor. Kant'ın ruh ve beden ayrımı, ölümsüzlük inancı, ve insanın manevi varlığına dair fikirleri, Carl Du Prel tarafından detaylı bir şekilde açıklanmış ve materyalizm ile ruhani düşünce arasında bir denge kurmaya çalıştığı ifade edilmiştir. Materyalizm ile ruhun doğasına dair felsefi bir tartışmayı ve Carl Du Prel'in bu konudaki düşüncelerini içeriyor. Metnin ana eksenini, insan düşüncesinin ve şuurunun (bilincinin) yalnızca beyin tarafından meydana getirilen bir süreç olup olmadığı ve bu sürecin yalnızca maddi temellerle açıklanıp açıklanamayacağı üzerine kurulu.

Başlangıçta, materyalist düşünceye göre insan düşüncelerinin ve duyumlarının beyin işleyişinden kaynaklandığı belirtiliyor. Duyularımız, zihinsel süreçlerimizi başlatan etkiler olarak görülüyor. Örneğin, gözümüzün görme yeteneği, dış dünyadan aldığı etkileri beyne ulaştırıyor ve beyin bu veriyi işliyor. Bu materyalist bakış açısına göre insan düşüncesi ve bilinci tamamen fiziksel organların bir sonucu olarak ortaya konuyor. Ancak bu görüş, ruhun ve insanın manevi yönünü açıklamada yetersiz kalıyor. Ruhun sadece fiziksel bedenden kaynaklanmadığı, aynı zamanda manevi bir varlık olduğu savunuluyor.

Carl Du Prel'e göre ruh, sadece beyin bir ürünü olarak görülemez. Ruh, maddi olmayan, soyut bir varlıktır ve insanın bilinçaltı süreçlerini yönetir. Du Prel, bilincin sadece beyin işlevlerinden ibaret olmadığı, aynı zamanda insanın manevi bir boyutu olduğuna işaret ediyor. Şuur, yalnızca fiziksel bir olgu olarak değil, aynı zamanda gayri maddi bir süreç olarak anlaşılmalıdır. Bu gayri şuur (bilinçdışı) kavramı, insanın farkında

olmadığı süreçlerin ruhla bağlantılı olduğu fikrini ileri sürer. Carl Du Prel'in düşünce ve organize etme yeteneğinin estetik ve teknik başarılarla ortaya çıktığını vurguluyor. İnsan organizmasının karmaşık bir yapıya sahip olduğu, bu yapının zihinsel süreçler ve teknik başarılarla uyum içinde çalıştığı belirtilmiş. İnsan zihninin organize etme yeteneği, ruhun sadece fiziksel süreçlerden bağımsız bir varlık olduğunu gösterir. Teknik cihazlar gibi, insan beyni de duyuşal verileri işleyip organize eder ancak bu süreçlerin tümü yalnızca maddi değil, aynı zamanda manevi bir temele de dayanır. Materyalizmin ruhu ve düşünceyi tam anlamıyla açıklayamayacağını savunuyor. Carl Du Prel, ruhun maddi olmayan bir varlık olduğunu, bilincin ve düşüncenin yalnızca beynin işleyişiyle açıklanamayacağını, ruhun daha derin bir boyutta var olduğunu vurguluyor. Böylece, insanın manevi ve fiziksel yönleri arasında bir denge kurularak daha kapsamlı bir insan anlayışı öneriliyor.<sup>57</sup>

İnsanın maddi ve manevi yönlerinin nasıl bir arada var olduğunu, şuur (bilinç) ve gayri şuur (bilinçdışı) kavramlarıyla birlikte incelemektedir. Carl Du Prel'in felsefi yaklaşımlarına dayanan bu makale, özellikle insan varlığının iki boyutlu bir yapıya sahip olduğunu savunuyor: maddi dünya ve transandantal (aşkın, manevi) dünya. Maddi dünyanın şuur ve duyularla algılandığını ancak transandantal dünyanın duyular ötesi bir bilgiye dayandığını ifade ediyor. Maddi dünyaya ait olan işlemler duyularla ve organik fonksiyonlarla açıklanabilirken, transandantal dünyaya dair olanlar ise ruh ile ilişkilidir. Bu noktada hipnoz, telepati, clairvoyance (uzaktan algılama) gibi olguların deneylerle test edilebildiği belirtiliyor. Du Prel'e göre bu tür fenomenler, şuurun ve gayri şuura dayalı süreçlerin insan varlığının önemli bir parçası olduğunu kanıtlamaktadır. Organik fonksiyonlar şuurun bir parçası olmasa da transandantal tasavvurlar ve ruha dayalı süreçlerle bağlantılıdır.

Makalenin bir diğer önemli noktası, ruhun gayri şuura dayalı olduğunu ve bu yüzden şuurla tam anlamıyla algılanamadığını savunmasıdır. İnsan duyularının ve organik

---

<sup>57</sup> A.g.m. s. 33.

fonksiyonlarının, yalnızca maddi dünyaya dair bilgileri ilettiği ancak ruhun bu sınırlamaların ötesinde bir varlık alanına ait olduğu vurgulanmaktadır. Şuur, duyular ve beyinle sınırlı olduğu için ruhun gayri şuura dayalı işlevleri ve bilgi kaynakları, maddi dünya algısının ötesindedir. Carl Du Prel'e göre insan gerçekte iki yönlü bir varlıktır: biri maddi, diğeri manevi olan transandantal yönüdür. Maddi olan kısım duyular ve şuurla algılanabilirken, manevi olan kısım gayri şuura ve ruha dayanır. Bu iki yön birbirinden bağımsız değildir; insan hem maddi bedene hem de manevi ruha sahiptir ve bu iki yön, birbiriyle sürekli bir etkileşim halindedir. Gayri şuur, bu manevi boyutun bir ifadesidir ve insanın maddi dünyadaki algılarından bağımsız olarak var olan bir bilgi alanını kapsar. İnsanın hem maddi bedeni hem de manevi ruhu olan bir varlık olduğunu savunur. Maddi dünyaya ait olgular şuur ve duyularla algılanırken, transandantal dünya ve ruh, gayri şuur ile algılanır. Maddi ve manevi dünya arasındaki bu denge, insan varoluşunun derinliklerini anlamak için önemlidir.

Anlaşıldığı üzere Birand bu çalışmasında Immanuel Kant'ın ruh ve öteki dünya üzerine düşüncelerine odaklanıyor. Kant'a göre ruh bedenden ayrıldığında, bu ruh öteki dünyaya gider ve bu öteki dünya, bizim bildiğimiz dünyadan farklı bir gerçeklik alanıdır. Kant, öteki dünyanın maddi dünyadan ayrı bir varlık alanı olduğunu savunurken, bu dünyanın fiziksel algılarımızın ötesinde yer aldığını ifade eder. Öteki dünya, duyum eşiğimizin ötesinde kalan bir gerçeklik olarak tanımlanır. İnsanlık için duyum eşiği değişikliğinin veya daha geniş bir algı yeteneğinin, öteki dünya ile bu dünya arasındaki sınırların kısmen ortadan kalkmasına yol açıp açmayacağını sorgular. Kant'a göre bu iki dünya arasında bir "duyum eşiği" farkı vardır. Bu eşiği aşmak, insanın varlığının iki yönü olan ruh ve beden arasındaki ayrımı daha iyi anlamamıza olanak tanıyabilir.

Makale sorulan önemli sorulardan biri de şudur: İlim ve bilim, insanın duyuşsal algılarını değiştirerek bu iki dünya arasındaki bağlantıyı açıklayabilecek mi? Kant, ruh ile ölümlü bedenin tamamen farklı varlık alanlarında olduğunu savunurken, bugünkü bilimsel çalışmalar ve materyalist yaklaşımlar bu ayrımı henüz tam olarak çözebilmiş değil. Ancak makale, transandantal psikoloji ve bilimsel denemeler aracılığıyla insanın

varlığının sırlarının çözümlenip çözülemeyeceğini tartışmaya açıyor. İnsanlığın, ruh ve beden arasındaki ilişkiyi ve öteki dünya ile bu dünya arasındaki sınırları aşabilecek bir anlayışa ulaşip ulaşamayacağını sorunsallaştırıyor. Kant'ın görüşleri ışığında, insanın sonsuz varoluşu ve ruhun maddi dünyadan bağımsızlığı tartışılmakta. Ancak bu sorular, hala tam anlamıyla çözülememiş derin felsefi meseleler olarak karşımıza çıkıyor.<sup>58</sup>

### 2.3. Kamıran Birand'ın Din ve Tanrı Anlayışı

İnsanın manevi dünyası ve bu dünyanın, tarihsel ve sosyal gerçekliklerle olan ilişkisi üzerine derin bir felsefi analiz sunuyor. Başlangıçta Dilthey'nin manevi dünya kavramına değinerek, insanın içsel yaşantılarından çıkan olgularla bu dünyanın kurulduğu, yani manevi hayatın insanın tecrübesine dayandığı vurgulanıyor. Manevi olanın, insanın tarihsel ve sosyal gerçekliklerinden soyutlanarak ortaya çıkan bir olgu olmadığını, aksine bu gerçekliklerle bağlantılı bir biçimde objektifleştirildiğini belirtiyor.<sup>59</sup>

Makalenin bir diğer önemli noktası, dinin manevi yaşantılar içindeki yeri. İlk dini olgunun insanın kendi varlığı üzerine düşünmesiyle başladığı ve bu düşünme sürecinin, insanlık tarihi kadar eski bir sorgulama olduğu ifade ediliyor. Yani din, insanın kendi varlığını ve çevresini anlama çabalarının bir yansıması olarak tanımlanıyor. Bu noktada, insan zihninin “A priori” bir kavrayışla Tanrı kavramına ulaştığı, bu kavrayışın da zamanla sosyal ve tarihsel gerçeklikler içinde şekillendiği vurgulanıyor. Manevi yaşantıların, sadece insanın iç dünyasında yaşanan bir durum olmadığını, tarihsel ve sosyal formlar aracılığıyla objektif hale geldiğini ifade ediyor. Bu bağlamda dinî ritüellerin ve ayinlerin de bu objektifleştirmenin bir ifadesi olduğu belirtiliyor. Sonuç

---

<sup>58</sup> A.g.m. s. 36.

<sup>59</sup> *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8. Cilt, Sayı 1-4, s.15.

olarak makale, manevi olguların hem bireysel hem de toplumsal bağlamlarda kavranması gerektiğini, bunların birbirlerini tamamlayarak eksik ve belirsiz kısımlarını giderdiğini savunuyor.

Bu makale, felsefi ve teolojik açıdan insanın manevi dünyasının nasıl şekillendiğini anlamak için derin bir bakış açısı sunuyor. Manevi olguların sadece kişisel deneyimlerle sınırlı kalmadığını, tarih ve sosyal bağlam içinde somut hale geldiğini vurgulaması oldukça önemli. Makale, bu olguların analizini yaparken geniş bir tarihsel perspektife sahip ve hem bireysel hem de toplumsal yönleri göz önünde bulundurarak kapsamlı bir çözümleme sunuyor. Dinin mahiyetinin kavranması için çeşitli felsefi yaklaşımları tartışıyor. Temelde din olgusunun ve dini yaşantıların nasıl anlaşılabilirliği üzerine farklı çözümleme yöntemleri üzerinde durulmuş. Önceki bölümde tartışılan manevi olguların tarihsel ve sosyal bağlamlarda nasıl objektif hale geldiği ele alınırken, burada dini yaşantının incelenmesinde uygun bir yöntemin gerekliliği öne çıkarılmış.<sup>60</sup>

Makale, dini olguların çözümlemesinde yalnızca deneyim ve olguların materyalist bir analizinin yeterli olmadığını vurguluyor. Bu nedenle dini olguların kavranmasında, tarihsel ve sosyal bağlamı da içeren fenomenolojik bir yaklaşımın önemli olduğu belirtiliyor. Husserl'in fenomenoloji anlayışına referans vererek, dinin temelinde yer alan bilinç ve şuurun kavranmasının önemli olduğu savunuluyor. Husserl'in yaklaşımıyla dinî yaşantılar, dışarıdaki bir objeye yönelmiş olmaktan ziyade, öznel bir tecrübe olarak ele alınır. Yani insanın içsel yaşantıları, dış dünyadaki objelerle ilişkilenerken şekillenmez; bu yaşantılar, bireyin kendi varlık algısından doğar.

Bu noktada fenomenolojik metot, din olgusunu anlamada önemli bir araç olarak gösteriliyor. Makale, dini yaşantının yalnızca dışsal olgularla değil, bireyin içsel tecrübesi ve bu tecrübeyi yorumlama biçimiyle anlamlandırılabilirliğini öne sürüyor. Dinî yaşantının incelenmesi için dış dünya gerçekliğinden soyutlanmış, bireyin içsel dünyasına yönelen bir çözümleme gerekmektedir. Özellikle "intentionel" yani yönelmişlik kavramı

---

<sup>60</sup> A.g.m. s. 16.

üzerinden dini yaşantıların anlaşılması gerektiği savunulmuş. Dinin felsefi ve fenomenolojik bir çözümlemesi üzerinde durarak, dinin sadece dışsal ritüeller ve objelerden ibaret olmadığını, insan bilincinde şekillenen derin bir yaşantı olduğunu ifade ediyor. Dinin bireysel tecrübelerle bağlantılı olduğu, bu nedenle salt olgusal bir yaklaşımla anlaşılamayacağı tezi savunuluyor. Fenomenolojik yöntemle dinin, bireysel şuur çözümlemesi yoluyla kavranabileceğini ileri süren makale, teolojik ve felsefi tartışmaların derinlikli bir analizini sunuyor. Dini yaşantının kavranması ve dinin temel olgusunun analizine yönelik tartışmayı sürdürüyor. Dini yaşantının şuur çözümlemesiyle anlaşılabilirliğini belirten yazar, özellikle dindar kişinin şuurunun, dini algılayışının merkezinde yer aldığını vurguluyor. Dinî olguların sadece dışsal gözlemler ve ritüellerle açıklanamayacağı, bireyin içsel dünyasındaki dinamiklerle şekillendiği görüşü savunuluyor.

Bu noktada, dini kavramın mahiyetinin yalnızca şuur çözümlemesi ile belirlenmesinin yetersiz olacağı, sosyal gerçekliklerin ve dış dünyanın da bu sürece dahil edilmesi gerektiği ifade ediliyor. Özellikle “objektif din” ile “sübjektif dindarlık” arasındaki karşılıklı ilişkinin anlaşılması gerektiği belirtiliyor. Dinin hem bireysel hem de toplumsal bir olgu olduğu ancak bu iki boyutun birbiriyle uyum içinde kavranmasının zorunlu olduğu ileri sürülüyor. Dini incelemek isteyen bir kimsenin, bu iki yönü dikkate alarak hem içsel yaşantılara hem de dışsal, toplumsal gerçekliklere bakması gerektiği ifade edilmiş. Makale, dini yaşantının “Transcendental” yani aşkın bir boyutu olduğundan bahsediyor. Bireyin bu dünyadaki varlığını aşarak, kendisini Tanrı’ya yönelten bir güçle dinî yaşantıların şekillendiği anlatılıyor. Dini yaşantının, bireyi aşkın bir varlığa yönelten, içsel ve ruhsal bir dinamizmi olduğu vurgulanıyor. Dinî akt, insanın bu ruhsal güçlerle Tanrı’ya yönelmesi ve bu dünyadan öteye geçişinin bir ifadesi olarak ele alınmış.<sup>61</sup>

Dinî yaşantının yalnızca bir şuur çözümlemesiyle açıklanamayacağını, sosyal ve tarihsel gerçekliklerle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini savunuyor. Din, bireysel

---

<sup>61</sup> A.g.m. s. 17.

ruhsal yaşantılar ve aşkın bir varlığa yönelişle anlam kazansa da, bu olgu toplumsal yapı ve normlarla şekillenir ve somutlaşır. Yani din, hem bireysel hem de toplumsal boyutlarıyla ele alınması gereken karmaşık bir olgudur. Bu nedenle dinî yaşantılar, yalnızca içsel tecrübeler olarak değil, aynı zamanda dış dünyayla ilişkili bir şekilde kavranmalıdır. Dinî yaşantıların anlaşılması sürecinde fenomenolojik bir yaklaşımı savunurken, bireyin içsel dünyasındaki dinamiklerle toplumsal gerçeklikler arasındaki ilişkinin önemine dikkat çekiyor. Tanrı'ya yönelmenin içsel ve aşkın boyutları, dinî yaşantıların temel özellikleri arasında yer alıyor. Dinî yaşantının temelinde yer alan “a priori” kavrayışı, yani insana Tanrı tarafından verilmiş içsel bir dinî yeti olduğunu vurguluyor. Dinî yaşantı, insanın içgüdüsel olarak varlık ve Tanrı algısıyla şekillenen bir kabiliyet olarak tanımlanıyor. Dinî güdünün, entelektüel açıklamalardan öteye geçen ve derin bir ruhsal boyut taşıyan bir yönü olduğu ifade ediliyor.

Makale, dinî kurum ve olguların sadece bireysel yaşantılarla sınırlı kalmadığını, tarihsel ve sosyal bağlamlarda da şekillendiğini yineliyor. Dinî yaşantılar, toplumsal ve sosyal gerçekliklerle iç içe geçerek objektifleşir ve toplumlar içerisinde din kurumları olarak somutlaşır. Din sadece içsel bir tecrübe değil, aynı zamanda toplumlar tarafından yapılandırılmış sosyal bir olgudur. Bu anlamda, din kurumlarının tarihsel süreç içinde nasıl şekillendiğinin anlaşılabilmesi için bu kurumların manevi ve sosyal bilimler ışığında incelenmesi gerektiği belirtiliyor.<sup>62</sup>

Bu bağlamda, dinî olguların analizinde “yorumlama” önemli bir araç olarak sunuluyor. Dinî kurumların ve olguların sadece tarihsel değil, aynı zamanda zamana uygun bir şekilde sürekli yeniden yorumlanarak gelişmesi gerektiği ifade ediliyor. Bu yorumlama süreci, dinin geçmişten günümüze kadar değişen sosyal ve kültürel şartlara uyum sağlaması açısından hayati bir rol oynuyor. İnsanın ilk manevi başarılarının arkasında yatan temel güdülerin ve dinî olguların ancak bu tür bir anlamlandırma ve yorumlama çabasıyla tam olarak kavranabileceği savunuluyor. Dinin insana “a priori”

---

<sup>62</sup> A.g.m. s. 18.

olarak verilmiş içsel bir yeti olduğunu ve bu yetinin, insanın içsel ve toplumsal yaşantılarıyla şekillendiğini ileri sürüyor. Dinin sadece bireysel değil, toplumsal bir fenomen olarak ele alınması gerektiğini vurguluyor. Dinî kurumların zamanla değişip gelişmesi gerektiğini ve bu süreçte yorumlamanın büyük bir önem taşıdığını belirterek, dinin sabit bir yapı olmadığını, aksine sürekli evrilen bir olgu olduğunu ortaya koyuyor.

“Dinin Mahiyeti Üzerine” başlıklı makale, Kamıran Birand tarafından kaleme alınmış. Metnin girişinde, dinî ve felsefi düşüncenin gelişimi ele alınıyor ve insanın düşünsel ilerlemesiyle bağlantılı olarak metafizik ve bilginin sorgulanmasının önemine değiniliyor. Makalede, felsefi ve dinî problemler arasında kaçınılmaz bir ilişki olduğu, dinin esaslarının incelenmesinin felsefi sorular ortaya çıkardığı ifade ediliyor. Makale, insanın kendi varlığına dair temel soruları irdelemekte ve bu soruların, insan bilincinin gelişimi ile yakından ilişkili olduğunu savunmaktadır. İnsanlık tarihinin başından itibaren dinin insan yaşamında merkezi bir rol oynadığı, manevi hayatın ve ahlaki başarıların büyük ölçüde dinî olgularla bağlantılı olduğu belirtilmektedir. Makale, insanın öz farkındalığının gelişim sürecini, düşüncenin ortaya çıkışıyla ilişkilendiriyor ve insanın kendisini çevresinden soyutlayarak kendi varlığı üzerine düşünmeye başlamasının, manevi bir seviye oluşturduğunu vurguluyor. Bu süreçte insan, somut dünyayı aşarak soyut ve ideal nesnelere üzerine düşünmeye başlıyor ve bu, dinî bilincin kökenini oluşturan bir gelişme olarak değerlendiriliyor.<sup>63</sup>

Birand, dinî, insanın varoluşsal problemleriyle ilgili bir cevap arayışı olarak görürken, dinin insanın kendini ve evreni anlamlandırma çabasındaki önemini vurguluyor. Bu yorum, dinin sadece toplumsal bir kurum olmaktan öte, insanın içsel arayışlarıyla bağlantılı derin bir olgu olduğunu savunmaktadır. Makale ayrıca toplumsal kurumların evrimi ve sosyolojik öngörüler üzerine bir tartışma içermektedir. Durkheim’in fikirlerine atıfta bulunularak, sosyal kurumların değişim süreçlerinin belirli yasalara tabi olduğu ve bu yasaların anlaşılması durumunda, gelecekteki olayların önceden tahmin edilebileceği

---

<sup>63</sup> Birand, Kamıran. “Dinin Mahiyeti Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 1-4 (Haziran 1957): s. 120.

öne sürülmektedir. Yani, bir kurumun evrimi hakkında yeterli bilgiye sahip olduğunda, bu kurumun ilerleyen aşamalarda ne şekilde bir değişim geçireceğinin öngörülebileceği savunulmaktadır. Özellikle ekonomik tahminler gibi bazı alanlarda öngörü tekniklerinin çok kesin metodlarla geliştirildiği vurgulanmakta ve bu tür tahminlerin suç gibi farklı sosyal fenomenlere de uygulanmaya başlandığı belirtilmektedir. Ayrıca, demografik olaylar gibi daha belirli konularda da önceden tahmin etme imkanının var olduğundan bahsedilmektedir. Amerikan toplumunda evlilik kurumuna yönelik öngörü yöntemlerinin kullanımına dair örnek verilirken, böyle yöntemlerin kurulacak ailelerin uyumlu olup olmayacağına dair ipuçları sağlayabileceği ifade edilmektedir. Metnin sonunda ise, Prof. Hilmi Ziya Ülken'in görüşüne atıf yapılarak, toplumsal olaylar basitten karmaşığa doğru ilerledikçe öngörü kapasitesinin zayıfladığı, buna karşılık sosyal bilimlerde sezgi ve derinliğin arttığı vurgulanmaktadır. Bu değerlendirme, sosyal bilimlerdeki tahmin yöntemlerinin sınırlarını ve bu yöntemlerin uygulanabilirliğini sorgulamakta, toplumsal süreçlerin karmaşıklığına dikkat çekmektedir. Kurumların evrimi üzerine yapılan öngörülerin kesinliğinin sınırlı olduğu ve sosyal olayların tahmin edilmesinin giderek zorlaştığı görüşü ifade edilmektedir.<sup>64</sup>

Çalışma toplumsal değişim, sosyolojik öngörü ve sebep-sonuç ilişkileri üzerine yoğunlaşmaktadır. Makalede, olayların ve toplumsal değişimlerin belirli yasalara tabi olduğu, dolayısıyla bunların anlaşılması durumunda gelecekteki olayların tahmin edilebileceği ileri sürülmektedir. Özellikle “sebep-sonuç kanunları” kavramı ile olayların zincirleme bir şekilde birbirini etkilediği vurgulanmaktadır. Burada sosyolojik olayların, ekonomik değişimlerin veya kültürel dönüşümlerin belirli neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde ele alınması gerektiği öne sürülüyor. Çocuk eğitimi ve baskı ile ilgili örneklerle değişim süreçlerinin nasıl işlediği tartışılmaktadır. Geleneksel baskı ve zorlama yöntemlerinin, belli bir gelişim aşamasına kadar toplumu ileriye taşıdığı fakat bir noktadan sonra bu tür yaklaşımların etkisizleşmeye başladığı ifade ediliyor. Ayrıca,

---

<sup>64</sup> A.g.m. s. 121.

modernleşme ve yenileşme süreçleri de ele alınmakta ve örneğin Japonya'nın 1868'deki yenileşme hareketi ile Türkiye'nin benzer süreçlerden geçtiği belirtilmektedir.

“Sosyolojide öngörü” başlığı altında ise toplumsal olayların tekrarlanabilir ve öngörülebilir nitelikte olduğu tartışılmakta, ancak bu öngörülerin kesin sınırlarının olduğu ve bireylerin olaylara tepkilerinin karmaşık doğasının öngörüye zorlaştırdığı ifade edilmektedir. Sosyal olaylar çoğu zaman çeşitli etkenlerin bir araya gelmesiyle ortaya çıktığından, bu olayların tamamıyla öngörülmesi mümkün değildir. Sosyal bilimlerdeki öngörü ve değişim süreçlerinin karmaşıklığına dikkat çekerken, toplumsal olayların ve kurumların belirli neden-sonuç ilişkileri ile açıklanabileceğini savunmaktadır. Ancak bu öngörülerin sınırlarının olduğu ve toplumsal hayatın karmaşıklığının öngörü süreçlerini zorlaştırdığı görüşü ifade edilmektedir. Sosyal bilimlerdeki neden-sonuç ilişkileri ve birlikte değişim kanunları üzerine bir tartışma sunmaktadır. Makalede, olaylar arasındaki ilişkilerin nasıl kurulabileceği ve bu ilişkilerin tek taraflı veya çok taraflı bağlantılar şeklinde olabileceği ele alınmaktadır.<sup>65</sup>

Öncelikle, “tek taraflı bağlaşım” kavramı ile bir olayın diğer bir olayı doğrudan etkilediği durumlar açıklanıyor. Makale, demografi örneği üzerinden bu tür bağlaşımın nasıl işlediğini göstermektedir: belirli bir doğum oranının erkek ve kız çocuk sayısına etkisini ele alıyor. Bu örnek, tek bir nedenin belirli bir sonucu doğurduğu durumu temsil etmektedir. “Çok taraflı bağlaşım” ise daha karmaşık ilişkileri ifade eder ve bir olayın birçok nedeni ve sonucunun olabileceği durumlar için geçerlidir. Burada sosyal olayların dinamik ve karmaşık yapısı vurgulanmakta, sosyal ve duygusal faktörlerin etkileşimi örneklerle açıklanmaktadır. Eski Isparta'dan verilen örnek, sosyal ve kültürel faktörlerin olaylara olan etkisini göstermek için kullanılmıştır. “Birlikte Değişmeler Kanunu” başlığı altında ise, iki veya daha fazla olayın birbirini etkilediği ve birlikte değişim gösterdiği durumlar ele alınmaktadır. Bu tür ilişkilerde, bir olayın değişimi diğerini doğrudan etkiler ve bu etkileşim doğrusal veya ters orantılı olabilir. Makale, bu kanunun sosyal bilimlerde

---

<sup>65</sup> A.g.m. s. 122.

uygulanabilirliğini tartışırken, özellikle denge kavramı ve zıtlıkların bir arada var olabileceği durumlar üzerinde durmaktadır. Örneğin, bir toplumda ahlaki ve manevi baskının belirli sınırlar içinde değişim gösterebileceği ifade edilmektedir.

Sosyal bilimlerdeki sebep-sonuç ilişkilerinin karmaşıklığını ve olaylar arasındaki çok yönlü etkileşimlerin anlaşılmasının zorluğunu ortaya koymaktadır. Sosyolojide öngörünün zorlukları ve olayların dinamik doğası, bu bağlamda önemli bir yer tutmaktadır. Birand, tarihsel süreçlerin yasaları ve sosyal olayların döngüsel doğası üzerine yoğunlaşmaktadır. Özellikle “Tarihi Kanunlar” başlığı altında, tarih felsefesine özgü bazı temel kanunların sınıflandırılması yapılmaktadır. Makale, sosyal ve tarihi olayların belirli kurallara ve döngüsel süreçlere tabi olduğunu öne sürmekte ve bu yaklaşımların açıklamalarını sunmaktadır. İlk olarak, “Tek Taraflı Zincirleme” kavramı, bir olayın neden olduğu bir başka olayla doğrudan bağlantısını ifade eder. Örneğin, gençlik ve zenginlik gibi faktörlerin bir toplumun çöküşünü başlatabileceği düşünülmektedir. Bu tür ilişkiler, tarihsel olayların bir nedensellik zinciri içinde ilerlediği fikrine dayanır.<sup>66</sup>

“Devrî Kanunlar” ise tarihsel olayların döngüsel bir yapıya sahip olduğunu öne sürer. Bu düşünceye göre tarihsel süreçler belirli dönemler veya döngüler içinde tekrarlanır. Eflatun’un Yunan şehir devletlerindeki siyasi düzenin değişim döngüleri ve İbn Haldun’un tarih teorisindeki nesiller arası devinim bu fikri destekler niteliktedir. Buna göre toplumlar belirli aşamalardan geçerek tekrar başa dönerler; bu döngü, siyasi yapılar ve sosyal değişimlerle kendini gösterir. “Mukadder Cereyan” kavramı, tarihin kaçınılmaz bir kader doğrultusunda ilerlediği fikrine dayanır. Bu görüş, belirli tarihsel devrimlerin ve değişimlerin önceden belirlenmiş veya kaçınılmaz olduğu düşüncesini taşır. Örneğin, Auguste Comte’un “Üç Hal Kanunu” gibi teoriler, toplumların belirli aşamalardan geçerek ilerlediğini ve her aşamanın bir öncekinin yerini aldığını öne sürer. “Bağlılaşma Kanunları” başlığı altında olayların birbirleriyle ilişkili olduğunu ve bir olayın diğerini

---

<sup>66</sup> A.g.m. s. 123.

gerektirdiğini ifade eder. Sosyolojik analizlerde bu tür ilişkilerin anlaşılması, tarihsel olayların ve sosyal değişimlerin neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde değerlendirilmesine olanak tanır.

Makale, tarihsel olayların ve sosyal süreçlerin sistematik ve döngüsel doğasını vurgulamaktadır. Sosyal bilimlerdeki teorik yaklaşımların, tarihsel süreçlerin neden-sonuç ilişkileriyle açıklanabileceğini savunurken, bu süreçlerin döngüsel ve kaçınılmaz yönlerine dikkat çekmektedir. Sosyolojik kanunların sınıflandırılması ve sosyal bilimlerdeki belirli yöntemlere yönelik tartışmaları içermektedir. İlk bölümde, sosyolojiye yöneltilen eleştirilerden biri olan, toplumsal olayların karmaşıklığı ve neden-sonuç ilişkilerinin belirsizliği ele alınmaktadır. Makale, sosyolojinin, fiziksel bilimler gibi nesnel ve deneysel bir temele dayandırılmaması nedeniyle eleştirildiğini, ancak bu eksikliğin sosyolojik kanunların gelişimiyle giderilebileceğini savunmaktadır. “Sosyolojik Kanunların Çeşitleri” başlığı altında, sosyal bilimlerdeki farklı kanun tipleri sınıflandırılmaktadır.<sup>67</sup>

1. Yapı Kanunları (Lois de structure): Bu kanunlar, biyolojideki organik bağlılığa benzer şekilde, toplumsal yapıların parçaları arasındaki ilişkileri açıklar. Makale, örnek olarak totem inancı, mülkiyet sistemi ve düşünüş biçimi gibi toplumsal yapıları incelemektedir. Bu tür kanunlar, toplumların içsel yapısındaki öğelerin birbirleriyle nasıl ilişkili olduğunu anlamaya çalışır.

2. Evrim Kanunları (Lois d'évolution): Sosyal kurumların evrimsel süreçleriyle ilgilidir. Makale, örneğin hukuki, ekonomik veya siyasi alanlardaki değişimlerin evrimsel aşamalarını incelemektedir. Burada, belirli sosyal yapılar veya kurumlar, zaman içinde aşamalar halinde değişir ve bu evrim süreci, toplumun genel yapısına yansır. Ancak evrimsel yaklaşımların sınırlılıkları da vurgulanmakta ve tarih felsefesinde belirli genellemeler yapmanın tehlikeleri belirtilmektedir.

---

<sup>67</sup> A.g.m. s. 124.

3. İstatistik Kanunları (Lois statistiques): Bu kanunlar, sosyolojik olaylar arasındaki istatistiksel ilişkileri incelemeye odaklanır. Belirli olaylar arasındaki istatistiksel bağların tespiti, toplumsal süreçlerin anlaşılmasına katkıda bulunur. Bu tür yaklaşımlar, olayların neden-sonuç ilişkilerini anlamada farklı bir perspektif sunar.

Sosyolojik kanunların toplumsal olayların karmaşık doğasını anlamaya yönelik çeşitli yöntemler sunduğunu ortaya koymaktadır. Sosyal bilimlerdeki bu farklı yöntemler, olayların çok yönlü yapısını kavramaya çalışırken, aynı zamanda bu yöntemlerin sınırlılıklarını ve eleştirilerini de göz önünde bulundurmaktadır. Sosyolojik kanunların doğası ve uygulanabilirliği hakkında eleştirel bir tartışma sunmaktadır. Sosyoloji alanında kanun arayışlarının bazı sınırlılıkları ve zorlukları olduğunu vurgulayan makale, sosyolojik yasaların doğa bilimlerindeki kanunlarla aynı kesinliğe sahip olamayabileceğini öne sürmektedir. Sosyolojik kanunların tarihsel süreçler ve toplumsal olaylarla sınırlı olduğu, doğa bilimlerindeki gibi evrensel geçerliliğe sahip olamayacağı belirtilmektedir. Örneğin, Auguste Comte'un "Üç Hal Kanunu" gibi teoriler, toplumsal evrim süreçlerini açıklamaya çalışsa da bu tür kanunlar evrensel olarak geçerli olmayabilir. Makale, tarih felsefesi ile sosyolojinin ayrılması gerektiğini ve sosyolojik yasaların her zaman genel geçer bir doğruluğa ulaşamayabileceğini savunmaktadır. Sosyolojideki sebep-sonuç ilişkilerinin, doğa bilimlerindeki gibi kesin ve objektif bir şekilde tanımlanmasının zorluğu vurgulanmaktadır. Sosyal olayların çok sayıda değişkene ve bağlama bağlı olduğu için neden-sonuç ilişkilerinin net bir şekilde kurulamayabileceği ifade edilmektedir.<sup>68</sup>

Sosyolojik yasaların sadece belirli sosyal durumlar ve koşullarla sınırlı olabileceğini, fizik ve biyoloji gibi diğer bilim dallarındaki yasaların geniş kapsamlılığına ulaşamayabileceğini tartışmaktadır. Örneğin, biyolojide türlerin geometrik diziyile çoğalması veya yer çekimi yasası gibi bilimsel kanunların doğrudan sosyolojiye uygulanamayacağı vurgulanır. Sosyal bilimlerdeki yasalar, doğa bilimlerindeki

---

<sup>68</sup> A.g.m. s. 125.

kesinlikten yoksundur ve daha çok olasılıklar ve eğilimlerle ilgilidir. Sosyolojik kanunların doğası ve sınırları hakkında eleştirel bir değerlendirme sunar. Sosyoloji disiplininin doğasındaki karmaşıklık ve olayların çok faktörlü yapısı, bu alandaki kanun arayışlarını zorlaştırmaktadır. Bu nedenle, sosyal bilimlerin doğa bilimleri gibi kesin ve evrensel yasalar geliştirebilmesi sınırlıdır ve bu durum, sosyolojik analizlerde daha temkinli bir yaklaşımı gerektirir. Sosyolojideki korelasyon kavramı ve olaylar arasındaki bağlaşım derecesinin ölçülmesi üzerine bir tartışma sunmaktadır. Sosyolojide, olaylar arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerin kuvvetini anlamak için kullanılan matematiksel yöntemlerin önemine vurgu yapılmaktadır. Korelasyonun olaylar arasındaki bağın derecesini ölçmek için kullanılabilmesini ve bunun doğru bir şekilde yapılabilmesi için gözlemlerin çok sayıda olması gerektiğini savunur. Ayrıca, istatistiksel yöntemlerin sosyal bilimlerdeki uygulama alanlarından bahsedilmekte ve büyük sayılar kanununun (La loi de grands nombres) bu tür analizler için temel bir prensip olduğu belirtilmektedir. Özellikle olaylar arasındaki “bağlaşım katsayısı” (correlation coefficient) ve bu katsayının hesaplanması üzerine matematiksel bir yaklaşım sunulmaktadır. Bağlaşım katsayısı, olayların birlikte nasıl değiştiğini ve bu değişimlerin kuvvetini gösteren bir ölçüttür.<sup>69</sup>

Bu bağlamda, makale sosyolojide niceliksel analizlerin önemine dikkat çeker ve olaylar arasındaki ilişkilerin istatistiksel olarak belirlenmesinin sosyal olayların anlaşılmasına katkı sağlayabileceğini savunur. Ancak bu tür analizlerin sınırlılıklarının da farkında olunması gerektiği, sosyal olayların karmaşıklığı ve çok boyutlu doğasının, istatistiksel yöntemlerin açıklayıcılığını kısıtlayabileceği belirtilmektedir. Sosyal ve kültürel olguların benzerlikleri, yayılması ve oluşum süreçleri üzerine bir tartışma sunmaktadır. Makale, özellikle kültürel transferler ve benzer koşullar altında farklı toplumlarda ortaya çıkan benzer uygulamalar üzerine yoğunlaşmaktadır. Ayrıca, sosyolojideki “oluşma” (formation) ve “iktibas” (cultural borrowing) gibi kavramlar üzerinden kültürel öğelerin nasıl yayıldığı ve benimsendiği ele alınmaktadır.

---

<sup>69</sup> A.g.m. s. 126.

Büyük medeniyetlerin diğer toplumlar üzerindeki etkisini ve kültürel unsurların yayılmasını tartışmaktadır. Kültürel unsurların bir toplumdaki diğerine geçişi (iktibas), sadece dışsal bir etkiyle değil, aynı zamanda toplumun kendi iç koşulları ve ihtiyaçlarına göre şekillenerek gerçekleşir. Makale, kültürel iktibasın açıklamanın zor olduğunu ve bu süreçte sadece benzer koşulların varlığının yeterli olmadığını belirtir. Benzer çevresel ve toplumsal koşullar altında, farklı toplumların benzer kültürel öğeleri veya uygulamaları geliştirebileceğini öne sürer. Bu durum, sosyolojide “yaşayış şartlarının benzerliği” olarak adlandırılan bir postülatın sonucudur. Aynı veya benzer sosyal ve çevresel koşullar, farklı kültürlerde benzer alışkanlıkların veya adetlerin ortaya çıkmasına yol açabilir. Olaylar arasındaki bağlantıyı anlamak için kullanılan yöntemlere de değinmektedir. John Stuart Mill’in birlikte değişim metodu (Method of Concomitant Variation) gibi bilimsel yöntemler, olaylar arasında neden-sonuç ilişkilerinin tespiti için kullanılır. Bu yöntem, iki olayın birlikte artış veya azalış gösterip göstermediğini inceler ve bu tür analizler, sosyolojik olguların açıklanmasında önemli bir rol oynar.<sup>70</sup>

Birand çalışmasında biyolojik yöntemlerin sosyal bilimlere uygulanabilirliği konusunda eleştirel bir bakış sunar. Biyolojideki yöntemler, sosyal olguların anlaşılmasında sınırlı kalabilir çünkü sosyal olgular, biyolojik olgulardan daha karmaşık ve çok boyutludur. Bu nedenle, biyolojik yöntemlerin sosyal bilimlerde doğrudan uygulanmasının sınırlılıkları vurgulanmaktadır. Sosyal ve kültürel olguların oluşum süreçlerinin karmaşıklığını vurgulamakta ve bu süreçleri anlamak için kullanılan metodolojik yaklaşımların sınırlılıklarını ele almaktadır. Sosyolojik olguların açıklanmasında benzerlikler ve birlikte değişim gibi yöntemler kullanılabilirken, bu yöntemlerin doğası gereği sınırlı olduğu ve her zaman kesin sonuçlar veremeyeceği ifade edilmektedir. Kültürel ve sosyal olguların yayılması, benzeşme ve iktibas (ödünç alma) süreçleri üzerine bir tartışma sunmaktadır. Makale, kültürel öğelerin zaman ve mekan içerisinde yayılma yollarını ve bu yayılmanın nasıl açıklanabileceğini ele almaktadır. Kültürel fikirlerin, adetlerin ve sosyal uygulamaların yayılma sürecine odaklanır. Yayılma

---

<sup>70</sup> A.g.m. s. 126.

teorisi, belirli fikirlerin, adetlerin veya sosyal pratiklerin bir toplumdan diğesine geçişini ve bu geçişin nasıl gerçekleştiğini açıklar. Makalede, yayılmanın benzeşim ve taklit yoluyla gerçekleşebileceği ifade edilir. Özellikle, bir toplumun başka bir toplumdan belirli uygulamaları alıp kendi bağlamında kullanabileceği vurgulanmaktadır. Örneğin, Çinliler ve Romalılar arasında babaşahî sistemin yayılması gibi kültürel bir unsurun aktarımı söz konusu olabilir.

Kültürel unsurların ödünç alınması ve başka kültürlerde benimsenmesi kavramını tartışır. Bu teoriye göre bir toplumun, başka bir toplumun kültürel veya sosyal unsurlarını ödünç alarak kendi kültürüne adapte ettiği savunulur. İktibasın, özellikle geri kalmış veya daha az gelişmiş toplumların, ileri düzeydeki toplumların kültürel unsurlarını benimsemesiyle gerçekleştiği belirtilmektedir. Eski toplumlar arasındaki kültürel ve dini benzerliklere de değinir. Örneğin, Yahudilerin ve eski dünya uygarlıklarının kültürel benzerlikleri ele alınmakta ve bazı yazarlar bu benzerliklerin ortak bir kaynaktan veya kültürel etkileşimden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bu benzerliklerin, yayılma ve iktibas süreçleri ile açıklanabileceği düşünülmektedir. Kültürel yayılmanın doğrudan bir taklit veya benzeşim süreci olmayabileceğini, bazen bağımsız gelişim süreçlerinin de benzer sonuçlar doğurabileceğini ima eder. Yani, benzer koşullar altında ortaya çıkan benzer kültürel öğeler, yayılma olmadan da gelişebilir. Kültürel yayılma ve iktibas teorilerinin sosyal bilimlerdeki önemine vurgu yaparken, bu süreçlerin nasıl işlediği ve hangi koşullarda gerçekleştiği üzerine bir analiz sunar. Kültürel ve sosyal benzeşmenin, sadece yayılma ile değil, aynı zamanda bağımsız gelişim süreçleri ile de açıklanabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bağlamda, makale, kültürel değişim ve etkileşim süreçlerinin çok katmanlı yapısını ortaya koyar. Sosyolojik ve antropolojik çalışmalarda karşılaştırma yönteminin önemi ve sınırlılıkları üzerine yoğunlaşmaktadır. Makale, kültürel ve toplumsal olguların incelenmesinde karşılaştırmalı yöntemin gerekliliğini ve bu yöntemin dikkatli bir şekilde nasıl uygulanması gerektiğini tartışmaktadır. Toplumsal ve kültürel yapıların anlaşılmasında karşılaştırmalı yöntemin temel bir rol oynadığını savunur. Özellikle tarihi, etnografik ve istatistiksel karşılaştırmalar, farklı toplumlar arasındaki benzerlik ve farklılıkları belirlemek için önemlidir. Bu tür karşılaştırmalar,

toplumsal olguların daha geniş bir bağlamda anlaşılmasını sağlar ve bilimsel genellemeler yapmaya imkan tanır.<sup>71</sup>

Her ne kadar karşılaştırmalı yöntem önemli olsa da, makale bu yöntemin sınırlılıklarına dikkat çeker. Özellikle, her yerde aynı ilkelere göre hareket eden benzer toplumsal olguların bulunmasının zor olduğu ve her toplumun kendine özgü tarihsel ve kültürel dinamiklere sahip olduğu ifade edilir. Ayrıca, bazı karşılaştırmaların yüzeysel kalabileceği ve farklı toplumlar arasındaki derin yapısal farkları göz ardı edebileceği belirtilmektedir. Makale, toplumsal yapıların çeşitli tipolojiler altında sınıflandırılmasını ele alır. Göçebe, avcı-toplayıcı ve yerleşik toplumlar gibi farklı ekonomik yaşama biçimlerine göre yapılan sınıflandırmaların, toplumların sosyal ve kültürel dinamiklerinin anlaşılmasında faydalı olduğu belirtilir. Bu sınıflandırmalar, toplumların geçirdiği evrimsel süreçleri ve bu süreçlerin etkilerini ortaya koymak için kullanılır. Auguste Comte, Saint-Simon, Ferdinand Tönnies ve Emile Durkheim gibi sosyologların toplumları sınıflandırma çabalarına da değinir. Bu düşünürler, toplumları farklı sosyal formlar (örneğin, cemaat ve cemiyet) veya yapıların bileşimi ve örgütlenmesi (kompozisyon ve konsitüsyon) gibi kriterlere göre kategorize etmişlerdir. Karşılaştırmalı yöntemin toplumsal ve kültürel incelemeler için vazgeçilmez olduğunu ancak bu yöntemin dikkatli ve özenli bir şekilde uygulanması gerektiğini savunur. Her toplumun kendine özgü yapısal ve kültürel özellikleri göz önünde bulundurulmalı ve benzerliklerin yanı sıra farklılıklar da dikkate alınmalıdır. Karşılaştırmalı sosyolojinin ve antropolojinin temel sorunlarını ve gerekliliklerini tartışır. Karşılaştırmalı yöntemin sosyal bilimlerdeki yerini vurgularken, bu yöntemin sınırlarını ve doğru uygulama gerekliliğini de göz önünde bulundurur. Toplumlar arasındaki benzerlik ve farklılıkların dikkatlice ele alınması, daha derinlemesine ve anlamlı sonuçlar elde edilmesini sağlar.

Kamuran Birand'ın "Tanrı Şuuru Hakkında" başlıklı makalede, Max Scheler'in felsefi görüşleri üzerinden insanın kendilik bilinci, dünya ve Tanrı ile olan ilişkisini

---

<sup>71</sup> A.g.m. s. 127.

tartışmaktadır. Scheler, insan ve Tanrı şuurunun birbirinden ayrılamaz bir yapı birliği olduğunu öne sürmektedir ve bu bağlamda insanın kendilik bilincinin oluşumunda, insanlaşma eyleminin önemine vurgu yapmaktadır. Makalede, insanın kendini doğadan ve diğer varlıklardan ayırarak kendilik bilincini kazandığı, bu süreçte dil, ahlak, mitos, sanat, edebiyat ve diğer kültürel başarıların belirleyici olduğu belirtilmiştir. İnsanın kendini doğadan ayırma eyleminin, ilkel toplulukların doğa bilgisinden kopamayarak daha içsel bir bilince ulaşamamalarının önemli bir fark yarattığı vurgulanmaktadır. Scheler'in görüşlerine göre insanın kendi öz bilincine ulaşması, doğayla daha soyut ve anlamlı bir ilişki kurmaya başlamasıyla mümkün olmuştur.<sup>72</sup>

İnsanın gelişimi ve kendilik bilinciyle birlikte Tanrı anlayışının da değiştiği ifade edilmektedir. İnsanın teknik bilgi ve becerilerinin gelişimi, onu daha üstün bir varlık kılmakla birlikte, doğaya karşı hâkimiyetini de arttırmış, böylece insanın doğayla ve Tanrı'yla olan ilişkisi farklı bir boyuta taşınmıştır. Bu bağlamda makale, insanın kendilik bilinci ve Tanrı şuurunun oluşumunu, Scheler'in felsefi perspektifi üzerinden ele almakta ve insanın doğadan bağımsızlaşarak manevi bir bilince ulaşma sürecini irdelemektedir. Kamuran Birand "Tanrı Şuuru Hakkında" başlıklı makalesinde insanın varoluş ve Tanrı bilincine yönelik düşüncelerini daha derinlemesine ele alır. Makale, insanın doğayla ilişkisi ve kendilik bilinci üzerinden, Tanrı düşüncesinin nasıl geliştiğini tartışmaktadır.

Birand, insanın tabiat şemasını aşarak ve tabiatın üzerine çıkararak kendi varlığını ve Tanrı'yı kavramaya başladığını belirtir. Bu süreçte insan, kendini doğadan ayırarak onu bir "objekt" hâline getirir ve böylece bilinçli bir şekilde kendilik bilincine ulaşır. Scheler'in görüşlerine paralel olarak, bu bilincin gelişimi insanın "refleksiyon" yetisi ile mümkün olur. Bu refleksiyon, insanın kendi öz bilinci ve dış dünya hakkında düşünme becerisini içerir. Dolayısıyla, insanın tabiatın sınırlarını aşan bir kavrayışa ulaşması, onu metafizik sorular sormaya ve Tanrı kavramını düşünmeye yöneltir. İnsanın varoluş ve Tanrı anlayışının gelişiminde "a priori" kavramının önemini vurgular. Bu, Tanrı

---

<sup>72</sup> Birand, Kamuran. "Tanrı Şuuru Hakkında". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 4 (Eylül 1953): s. 89.

düşüncesinin insan zihninde doğuştan gelen bir özellik olduğu fikrini ifade eder. İnsan, kendini ve dünyayı aşan bir varlık olarak Tanrı'yı düşünme zorunluluğu hisseder ve bu zorunluluk, hem kendilik bilincinin hem de Tanrı şuurunun oluşmasında merkezi bir rol oynar. Yazar, insanın tabiatın ötesine geçen bir bilince sahip olmasının, onu mutlak olanı arayışa ve Tanrı'nın varlığını kabul etmeye yönelttiğini ifade eder. İnsanın kendilik bilincini ve Tanrı anlayışını birbirine bağlı bir süreç olarak ele alır. İnsan, doğa ile olan ilişkisini aşarak metafizik bir sorgulamaya yönelir ve bu süreçte Tanrı kavramı ortaya çıkar. Bu düşünce, insanın içsel bir zorunluluk olarak Tanrı şuurunu geliştirdiği fikrini destekler ve a priori Tanrı kavrayışının insanın zihinsel yapısına derinlemesine yerleşik olduğunu öne sürer. Çalışma insanın Tanrı şuurunun gelişim sürecini tarihsel ve felsefi bağlamda ele almaktadır. Kamuran Birand, bu bölümde özellikle Yunan felsefesinin Tanrı kavramının gelişimindeki rolüne ve bu kavramın büyük dinlerden önce felsefi temeller üzerinden şekillendiğine dikkat çekmektedir. Yunan filozofları, İslamiyet ve Hristiyanlık gibi büyük dinler ortaya çıkmadan önce bile tek Tanrı kavramını felsefi olarak tartışmış ve bu kavramın entelektüel bir arka plana sahip olmasını sağlamışlardır.<sup>73</sup>

Birand, Tanrı kavramının Yunan felsefesinde sürekli olarak ele alınan önemli bir mesele olduğunu ve Ortaçağ'da da filozofların Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik çeşitli akıl yürütmeler geliştirdiğini ifade etmektedir. Özellikle Anselmus'un Tanrı'nın varlığını zorunlu olarak kabul eden "ontolojik argüman"ı ve Thomas Aquinas'ın nedensellik ilkesi üzerine kurduğu "kozmojik argüman" gibi yaklaşımlar, Tanrı'nın varlığını ispat etme girişimlerinin örnekleri olarak sunulmaktadır. Birand, insanın manevi yaşamının, dinin tarihsel süreç içerisindeki gelişimiyle bağlantılı olarak ilerlediğini vurgular. Tanrı düşüncesinin insan düşüncesinin bir parçası hâline gelmesi, insanın dinî bir yaşam sürmeye yönelik doğal bir eğilim taşıdığını göstermektedir. Bu eğilim, insanın kendi varlığını aşan anlam arayışında ve dini kurumların ortaya çıkışında kendini gösterir. Yazar, dinî olgunun insanlığın en eski ve temel bir özelliği olduğunu öne sürer ve manevi hayatın ürünlerinin –ilim, sanat, ahlak, mitos gibi– büyük ölçüde dinî düşüncenin etkisi

---

<sup>73</sup> A.g.m. s. 90.

altında şekillendiğini savunur. Birand'ın yaklaşımı, Tanrı şuurunun hem felsefi hem de dinî temellerde geliştiğini ve insanlık tarihinin ayrılmaz bir parçası olduğunu öne sürmektedir. Makale, Tanrı kavramının insan düşüncesindeki köklü yerini ve dinî olgunun, insan varoluşunun anlam arayışındaki önemli rolünü vurgulayarak, dinin sadece tarihsel bir olgu değil, aynı zamanda insanın içsel bir zorunluluğu olduğunu ileri sürer.<sup>74</sup>

#### 2.4. Kamıran Birand'ın Varoluşçu Görüşleri

Birand, varoluşçuluk felsefesinin tarihsel ve kavramsal temellerini, özellikle Søren Kierkegaard'un katkıları üzerinden incelemektedir. Makalede, varoluşçuluk felsefesinin, özellikle Birinci ve İkinci Dünya Savaşları sonrası Batı toplumlarında yaşanan manevi ve sosyal sarsıntıların etkisiyle nasıl şekillendiği tartışılmaktadır. Makale, varoluşçuluğun yalnızca belirli bir ulusun düşüncesi olmadığını vurgularken, savaşların getirdiği toplumsal çalkantıların bu felsefenin gelişimi için uygun bir zemin oluşturduğunu öne sürmektedir. Makale, Søren Kierkegaard'un bu felsefenin kurucu figürü olarak ön plana çıktığını ve özellikle 19. yüzyılın ortalarında geliştirdiği eserlerle varoluşçuluk felsefesinin temellerini attığını belirtir. Birand'ın çalışmasında Kierkegaard'un, çağdaşlarının aksine Hegelci sistematik felsefeye bir tepki olarak ortaya koyduğu kavramların, modern varoluşçuluğun şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı vurgulanmaktadır. Kierkegaard'un eserlerine yönelik temel motivasyonunun, bireyin içsel çatışmalarını ve ruhsal deneyimlerini merkeze alarak, bu deneyimlerin felsefi bir yorumunu sunmak olduğu ifade edilmektedir.<sup>75</sup>

Birand bu bağlamda Kierkegaard'un dine yönelik yaklaşımını da ele almaktadır. Kierkegaard'un, dini yalnızca teolojik bir dogma olarak değil, bireyin varoluşsal

---

<sup>74</sup> A.g.m. s. 90-91.

<sup>75</sup> Birand, Kamıran. "Existencialisme Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy. 1-4 (Haziran 1962): 41.

deneyimlerinin bir ifadesi olarak ele aldığı belirtilir. Onun din ve inanç konularında net bir tutumdan ziyade, bireyin ruhsal durumlarına odaklanan bir yaklaşımı benimsemiş olduğu ortaya konulmaktadır. Kierkegaard'un ruhundaki çatışmalar ve zıtlıklar, makalenin dikkat çektiği önemli unsurlar arasındadır ve bu zıtlıkların varoluşçuluk felsefesine yeni bir derinlik kazandırdığı savunulmaktadır. Birand, varoluşçuluk felsefesinin tarihsel kökenlerini ve özellikle Kierkegaard'un katkılarını ele alarak, felsefenin bireysel ve toplumsal krizler karşısında bir yanıt arayışı olarak şekillendiğini öne sürmektedir. Kierkegaard'un felsefi mirası, varoluşçuluk için bir başlangıç noktası olarak değerlendirilmekte ve onun dini sorgulama biçimi, felsefenin temel yapıtaşlarından biri olarak sunulmaktadır.

Søren Kierkegaard'un dinî deneyim ve inanç konusundaki karmaşık ve çelişkili yaklaşımını daha derinlemesine ele almaktadır. Kierkegaard'un felsefi yolculuğu, özellikle insanın varoluşsal bunalımları, iman ile şüphe arasındaki gelgitleri ve içsel çatışmalarını merkezine alır. Makale, Kierkegaard'un düşüncesinin temel unsurlarından birinin, insanın yaşamındaki belirsizlikler ve krizler karşısında güven ve yön bulma arayışını ifade ettiğini belirtir. Kierkegaard'a göre insan, sürekli bir karar verme ve seçim yapma durumu ile yüz yüze gelir ve bu kararlar çoğu zaman kişinin varoluşsal kaygılarını arttırır. Kierkegaard'un okuyucuya iki olasılık arasında bir denge bulma çabasında yardım etmek istediği, yani inançsızlık ile inanç arasında bir tür denge kurmaya çalıştığı vurgulanır. Kierkegaard'un dinî yaklaşımının dogmatik olmaktan ziyade, kişisel ve deneysel bir süreç olarak ele alındığı ifade edilir. Makalesinde, okuyucuyu kesin inançlara zorlamak yerine, inanç yolculuğundaki belirsizlikler ve ikilemlerle yüzleşmeye teşvik eder. Bu anlamda Kierkegaard'un yaklaşımı, dinî meseleleri açık uçlu ve sorgulayıcı bir şekilde ele alan, daha çok Sokratik bir yöntemle özdeşleşir. Kierkegaard'un özellikle "sevgiyi" merkeze alan dinî denemelerinin önemi vurgulanır. Sevgi, onun makalesinde, insanın Tanrı'yla olan ilişkisini ve varoluşsal anlam arayışını ifade eden temel bir kavramdır. Sevgi, Kierkegaard için hem bir ilahi lütuf hem de insanın etik ve dini yükümlülüklerini yerine getirme biçimidir. Ancak sevginin kendisi de onun felsefi

sisteminde belirli bir belirsizlik içerir; sevgi bazen insanın varoluşsal kaygılarından kaçışın bir yolu, bazen de bu kaygıları daha derinlemesine yaşamının bir aracıdır.<sup>76</sup>

Birand, Kierkegaard'un felsefi düşüncesinin, inanç ve şüphe arasında sürekli bir gerilimle şekillendiğini ortaya koymaktadır. Kierkegaard'un eserlerinde okuyucu, varoluşsal sorunlarla başa çıkma sürecinde yalnız bırakılmakta, bu da okuyucuyu kendi içsel yolculuğuna yönlendirmektedir. Bu yaklaşım, Kierkegaard'un varoluşçuluk felsefesine olan katkısının özgün ve derinlemesine olduğunu göstermektedir çünkü dinî ve etik meseleleri geleneksel dogmaların ötesinde, bireyin kişisel deneyimlerine dayalı olarak ele almaktadır. Çalışma, Kierkegaard'un varoluşçuluk felsefesindeki "hiçlik" problemi üzerine yoğunlaşmaktadır. Kierkegaard'un, hiçliği yalnızca felsefi bir sorun değil, aynı zamanda varoluşsal bir deneyim olarak ele aldığı vurgulanır. Bu bağlamda, hiçlik, insanın Tanrı'nın yokluğunda hissettiği bir boşluk olarak değerlendirilir ve bu boşlukla başa çıkma çabası, Kierkegaard'un düşüncesinde merkezi bir yer tutar. Makalede, Kierkegaard'un, 1835 tarihli hatıra defterinde yer alan "Doğru bilgi bilinçsizlikle başlamalıdır" ifadesi üzerinden, insanın bu hiçliğe karşı nasıl bir anlam arayışı içerisine girdiği tartışılmaktadır.

Birand, Kierkegaard'un hiçlik ve inanç arasındaki gerilimden doğan varoluşçu düşünceyi, modern varoluşçuluğun başlangıç noktası olarak tanımlar. Özellikle, varoluşçu düşüncenin temellerinde, Kierkegaard'un dialektik yöntemi kullanarak inançsızlık ve inanç arasındaki belirsizlikleri irdelediği ve bu süreci, insanın ruhsal durumlarına bir anlam vermeye yönelik bir mücadele olarak betimlediği belirtilir. Kierkegaard'un, modern varoluşçuluğun şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı ve felsefenin temel sorunlarının bu çerçevede yeniden canlandığı ifade edilir. Makalede Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel ve Karl Jaspers gibi 20. yüzyıl varoluşçu filozoflarının Kierkegaard'un düşüncelerinden nasıl etkilendiği tartışılır. Bu filozoflar, Kierkegaard'un insanın varoluşsal durumunu ele alma biçimini kendi felsefi yaklaşımlarına entegre etmişlerdir.

---

<sup>76</sup> A.g.m. s. 42.

Sartre’ın, özellikle Kierkegaard’un insanın “hiçlik” karşısındaki duruşundan esinlenerek, insanın kendi anlamını yaratma sorumluluğunu üstlendiği bir varoluş anlayışını geliştirdiği belirtilir. Sartre, bu bağlamda, insanın Tanrı’nın yokluğunda özgürlüğünü ve sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini savunur.<sup>77</sup>

Birand, Kierkegaard’un varoluşçuluk felsefesindeki merkezi önemini vurgular ve onun inanç, hiçlik ve özgürlük konularındaki sorgulamalarının modern varoluşçuluğa önemli katkılarda bulunduğunu öne sürer. Kierkegaard’un felsefesi, sadece teolojik bir arka planla sınırlı kalmaz, aynı zamanda bireyin varoluşsal sıkıntılarına ve anlam arayışına yönelik bir çözüm önerisi sunar. Bu nedenle, modern varoluşçuluğun şekillenmesinde Kierkegaard’un oynadığı rol, felsefi düşüncenin tarihindeki dönüştürücü etkilerinden biri olarak değerlendirilir. Birand, Kierkegaard’un felsefi düşüncesinde “yabancılaşma” temasını merkeze alır ve bu kavramın modern varoluşçuluk üzerindeki etkisini vurgular. Kierkegaard’a göre yabancılaşma insanın dünya karşısındaki konumunu sorguladığı, hiçliğin bilincine vardığı ve anlam arayışının keskin bir şekilde ortaya çıktığı bir deneyimdir. Yabancılaşma, insanın kendini ve dünyayı anlamlandırma çabasını zorlaştırır ve varoluşsal bir kriz olarak kendini gösterir. Yabancılaşma deneyimini, insanın dünyaya ve kendi varoluşuna ilişkin belirsizlikleriyle ilişkilendirir. Yazar, insanın dünyayı anlamlandırma çabasının bir rehber olmaksızın hareket eden bir yolcunun durumu ile benzerlik taşıdığını ifade eder. Bu belirsizlik durumu, bireyin kendini ait hissedeceği bir yer arayışını simgeler ve dünya, insan için bir evden ziyade bir hapisane ya da geçici bir kamp olarak görülür. Kierkegaard’un düşüncesinde, bu varoluşsal durum, bireyin anlam ve bağlılık arayışını sekteye uğratar ve onu sürekli bir yabancılaşma haliyle baş başa bırakır.

Birand, Yabancılaşmanın tarih boyunca filozoflar tarafından nasıl ele alındığını tartışır. Platon ve Aristoteles gibi antik düşünürler, dünyanın anlamlı bir düzen ve uyum içerisinde olduğunu savunurken, Kierkegaard ve modern varoluşçular, bu düzenin insanın

---

<sup>77</sup> A.g.m. s. 43.

deneyimlerinde daima görünür olmadığını vurgular. Kierkegaard için dünya insanın anlamlandırma çabasına karşı direnen bir boşluk sunar ve bu durum, insanın içsel bir kriz yaşamasına neden olur. Bu bağlamda, varoluşçuluk, dünyanın anlamsızlığı ile yüzleşmeyi ve bireyin bu anlamsızlık içinde kendine bir anlam yaratma zorunluluğunu kabul etmeyi merkeze alır. Birand, Kierkegaard'un yabancılaşma kavramını daha da somutlaştırarak, onun bu temayı özellikle 1839 yılında yazdığı bazı eserlerde ele aldığını ve bu makalede yabancılaşma duygusunun varoluşsal etkilerini derinlemesine incelediğini belirtir. Yabancılaşma, insanın dünya karşısındaki çaresizliğini ve anlam arayışındaki sancısını ifade eden temel bir varoluşsal sorundur. Kierkegaard'un bu kavrama yönelik yaklaşımı, modern varoluşçuluk için kritik bir düşünsel temeli oluşturur ve insanın kendi varoluşunu anlamlandırma çabasındaki derin çıkmazlara işaret eder. Bu bağlamda makale Kierkegaard'un yabancılaşma deneyimini hem felsefi hem de varoluşsal bir sorun olarak ele almasının, modern felsefi düşünceye büyük bir katkı sağladığını öne sürmektedir.<sup>78</sup>

Birand, Kierkegaard'un varoluşsal yabancılaşma ve hiçlik deneyimlerine ilişkin görüşlerini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Kierkegaard'un ifadelerinde insanın dünyaya, kendine ve varoluşun anlamına ilişkin derin bir kaygı ve kafa karışıklığı yaşadığı vurgulanır. Özellikle, "hiçlik" kavramı etrafında şekillenen bu sorgulama, bireyin kendi varlığına dair duyduğu kuşkuları ve bu dünyadaki yerini anlamlandırma çabasını yansıtır. Kierkegaard'un eserlerinden alıntılar yapılarak, insanın dünyaya "fırlatılmış" olma hissi ve bu dünyaya yabancı kalma durumu somutlaştırılır. Kierkegaard'un insanın dünyayı anlamlandırma çabasındaki zorlukları ve bu çabanın genellikle sonuçsuz kaldığını ifade eder. Kierkegaard, bu durumu insanın hiçlikle yüzleşmesi ve varoluşunun köklü bir sorgulaması olarak değerlendirir. Bu anlamda varoluşsal kaygı, insanın kendi varlığına ve anlam arayışına dair duyduğu sürekli bir huzursuzluk durumudur. İnsan, bu dünyada kendini bir anlam ve aidiyet hissinden yoksun bulur ve bu da varoluşsal bir yalnızlık ve çaresizlik yaratır. Kierkegaard'un bakış açısına göre dünya, insanın kendini

---

<sup>78</sup> A.g.m. s. 44.

anlamlandırabileceği bir yer olmaktan çok, ona yabancı ve korkutucu bir mekan olarak ortaya çıkar.<sup>79</sup>

Birand, Kierkegaard'un düşüncelerinin Karl Jaspers ve Martin Heidegger gibi modern varoluşçu filozoflar üzerindeki etkisini tartışır. Jaspers ve Heidegger, Kierkegaard'un hiçlik ve yabancılaşma temalarını kendi felsefelerine entegre etmişlerdir. Jaspers, modern insanın "çaresizlik burgaçları" içinde sıkışıp kaldığını ifade ederken, Heidegger de "dünyaya fırlatılmışlık" kavramıyla insanın bu dünyadaki köklü yalnızlığını vurgular. Heidegger'e göre insan varoluşunun temeli, çevresiyle olan ilişkisinde sürekli bir yabancılaşma ve bu durumun doğurduğu varoluşsal kaygıdır. Bu felsefi görüşler, Kierkegaard'un yabancılaşma deneyimini, modern varoluşçuluğun merkezinde yer alan bir kavram haline getirmiştir. Birand, Kierkegaard'un yabancılaşma ve hiçlik temaları etrafında geliştirdiği felsefenin, modern varoluşçuluğa önemli bir teorik altyapı sunduğunu belirtir. Kierkegaard'un düşüncesi, insanın varoluşsal durumunu bir kriz ve yabancılaşma bağlamında ele alarak, bu durumun felsefi bir çözümünü arar. Makale, Kierkegaard'un bu sorgulamalarının, özellikle modern varoluşçulukta yankı bulduğunu ve bu felsefenin temel dayanaklarından biri haline geldiğini öne sürer.

Yabancılaşma ve hiçlik kavramlarını daha derinlemesine ele alarak, özellikle Kierkegaard ve Heidegger'in görüşlerini karşılaştırır. Yabancılaşma, burada hem insanın dünya karşısında hissettiği anlamsızlık hem de kişinin kendisine yabancılaşması olarak tanımlanır. Bu yabancılaşma durumu, Heidegger'in bakış açısına göre insanın hiçliğe doğru yönelmesi ve varoluşunun merkezine yerleşen bir belirsizlik ile başa çıkma çabası olarak görülür. Heidegger'e göre insan ancak hiçlikle yüzleştğinde, kendini avutmadan, gerçekliğe uygun bir şekilde varoluşunu kabul edebilir. Heidegger'in "kosmos" ve "universum" kavramlarını kullanarak, dünyanın bir düzen ya da uyum yerine, karmaşık ve belirsiz bir mekan olduğunu vurguladığını belirtir. Heidegger için dünya, anlamını kaybetmiş, insanın aidiyet hissini bulamadığı bir yer olarak tanımlanır. Bu bağlamda,

---

<sup>79</sup> A.g.m. s. 45.

dünya bir tür tiyatro sahnesi gibi çeşitli olayların ve olasılıkların sergilendiği bir yer haline gelir. Heidegger'in felsefesi, bu düzensizlik ve belirsizlik içinde insanın kendini bulma çabasını ortaya koyar; dünya, artık “kosmos” değil, bireyin yabancılaştığı bir yer olarak tanımlanır.<sup>80</sup>

Jean-Paul Sartre'in görüşleri de makalede ele alınır ve Sartre, Heidegger'den farklı olarak, insanın bu anlamsızlık ve yabancılaşma durumuna nasıl yanıt verebileceği konusunda daha açık bir yaklaşım sergiler. Sartre'a göre insanın özgürlüğü ve kendini var etme gücü, bu yabancılaşmanın üstesinden gelmenin anahtarıdır. Sartre, dünyayı “aletler” olarak görülen nesnelere ve olaylara açısından değerlendirir ve bu aletlerin düzeni içinde anlam arayışını sorgular. Sartre'a göre insanın kendini yaratma sorumluluğu, dünyadaki belirsizliklerin üstesinden gelmek için bir araçtır ancak bu sorumluluk aynı zamanda bir yük ve zor bir görev olarak karşımıza çıkar. Biran'ın çalışması Kierkegaard, Heidegger ve Sartre'in felsefelerinde yabancılaşma ve hiçlik temalarının merkezî bir öneme sahip olduğunu ancak bu filozofların konuyu farklı açılardan ele aldıklarını ortaya koymaktadır. Kierkegaard'un yabancılaşma ve hiçlikle yüzleşmeyi bireyin anlam arayışı olarak görmesi, Heidegger'in dünyayı belirsizlik ve kaos olarak tanımlaması ve Sartre'ın bu yabancılaşmayı özgürlüğe ulaşmak için bir mücadele olarak ele alması, modern varoluşçuluğun farklı yönlerini temsil eder. Her üç filozofun da bu temalar etrafında geliştirdikleri felsefi yaklaşımlar, varoluşçuluğun insanın temel sorunlarına yönelik çeşitli çözüm önerileri sunan zengin bir düşünsel gelenek olduğunu göstermektedir.

Birand, varoluşçuluğun (existentialism) insanlık tarihindeki köklü bir düşünsel kırılmayı ifade ettiğini ve farklı kültürel bağlamlarda nasıl yankı bulduğunu ele almaktadır. Varoluşçuluk, insanın anlam arayışı ve dünya ile ilişkisi üzerinde derinlemesine bir sorgulama sunar. Geleneksel düşüncenin aksine varoluşçular, dünyanın düzenli ve anlamlı bir yapı olduğu fikrine karşı çıkarak, insanın bu düzeni kendisinin yaratması gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, varoluşçuluğun merkezinde yer alan bireyin

---

<sup>80</sup> A.g.m. s. 45.

özgürlüğü ve sorumluluğu temalarıyla doğrudan ilişkilidir. Birand, insanlık tarihi boyunca insanların düzen ve anlam arayışının evrensel bir eğilim olduğunu belirtir. Geleneksel düşünce sistemleri, bu düzeni kutsal bir güç veya tanrısal bir ilke ile açıklarken, varoluşçuluk, düzenin kendiliğinden var olmadığını, aksine insanın kendi iradesi ve yaratıcılığıyla bu düzeni kurması gerektiğini savunur. Düzen ve anlamın, bireyin kişisel deneyimleri ve seçimleriyle şekillendiği vurgulanır. Bu perspektif, varoluşçuluğu, modern dünyada bireyin kendi varoluşunu anlamlandırma çabasıyla uyumlu hale getirir. Çalışma, Sartre’ın somut birey ve tarihsel bağlamlar üzerinden varoluşçuluğu nasıl yorumladığını inceler. Sartre’a göre insan dünyayı ve kendi varoluşunu sürekli olarak yeniden inşa eden bir varlıktır. Bu inşa süreci, bireyin kendi özgürlüğünü deneyimlemesi ve seçimlerinin sonuçlarıyla yüzleşmesiyle ortaya çıkar. Sartre, bu durumu “kendi kendinden kaçış” olarak tanımlar ve insanın, kendisini sürekli olarak yaratma sorumluluğundan kaçamayacağını savunur. Bu bağlamda Sartre için varoluşsal kaygı, bireyin kendi özgürlüğüyle yüzleşmesinin bir sonucudur.<sup>81</sup>

Birand çalışmasında varoluşçuluğun yalnızca bireyin varoluşsal krizlerine odaklanmadığını, aynı zamanda insanın zamanla olan ilişkisini de ele aldığını tartışır. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bağ, bireyin kendini nasıl tanımladığı ve varoluşunu nasıl anlamlandırdığı açısından önemlidir. Heidegger’in “uzak bir varlık” (ein Wesen der Ferne) olarak tanımladığı insan, bu bağlamda sürekli olarak kendi geleceği ve geçmişi ile bir hesaplaşma içindedir. O, varoluşçuluğun modern felsefede önemli bir dönüm noktası olduğunu ve insanın anlam arayışını radikal bir şekilde yeniden tanımladığını savunur. Varoluşçuluk, geleneksel düzen ve anlam anlayışlarına karşı çıkarak, bireyin kendi varoluşunu yaratma sorumluluğunu ön plana çıkarır. Bu yaklaşım, modern dünyada bireyin kendisini yeniden tanımlama çabasına felsefi bir temel sunar ve insanın özgürlüğü ile sorumluluğu arasındaki gerilimi derinlemesine ele alır.

---

<sup>81</sup> A.g.m. s. 46.

Varoluşçuluğun felsefi temelleri ile tarihsel gelişimini ele almaktadır. Makalenin başlangıcında, varoluşçuluğun İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa’da geniş bir popülerlik kazandığı ve felsefi bir akım olarak daha geniş kitlelere ulaştığı vurgulanmaktadır. Bu süreçte, Jean-Paul Sartre’ın eseri “L’Être et le néant” (Varlık ve Hiçlik), varoluşçuluğu soyut ve teknik felsefi tartışmalardan çıkararak daha anlaşılabilir hale getirmiştir. Birand, varoluşçuluğun temel olarak iki düzlemde ele alındığını belirtir: ilki, gerçek anlamda “existence” (varoluş) ile ilgilidir ve ikincisi, popüler düzeyde insanların yaşam deneyimlerini ve sorunlarını anlamlandırma çabasını ifade eder. Makalede, varoluşçuluğun bu ikinci boyutunun, daha geniş kitlelere hitap edebilmek için romanlar ve piyeslerle yaygınlaştığı ifade edilmektedir. Ayrıca Birand’a göre Miguel de Unamuno ve Fyodor Dostoyevski gibi edebiyatçılar, insanlık durumunu inceleyen eserleriyle varoluşçu düşüncenin etkilerini göstermiş olsalar da doğrudan varoluşçu olarak nitelendirilemezler.<sup>82</sup>

Birand, varoluşçuluk felsefesinin köklerini Kierkegaard’a dayandırır ve bu felsefenin gelişiminde önemli isimleri sıralar: Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martin Heidegger ve Jean-Paul Sartre. Bu filozofların, Kierkegaard’ın düşünsel mirasını devralarak varoluşçuluğu geliştirdikleri vurgulanır. Bununla birlikte çalışmada varoluşçuluğun tek bir felsefi sistem olarak anlaşılmasının zorluğu üzerinde durulmaktadır çünkü bu filozoflar arasında temel görüş farklılıkları bulunmaktadır. Makale, varoluşçuluğun farklı dönemlerde farklı temsilciler aracılığıyla nasıl şekillendiğini ve felsefenin günümüze nasıl evrildiğini ortaya koyar. Aynı zamanda, bu akımın çağdaş felsefeye yaptığı katkılar ve insanın varoluşsal sorunlarına dair sunduğu perspektifler üzerinde durulmaktadır.<sup>83</sup>

Genel olarak Birand’ın değerlendirmesi, varoluşçuluğun sadece felsefi bir doktrin olarak değil, aynı zamanda edebiyat ve sanat yoluyla geniş kitlelere ulaşabilen bir yaşam

---

<sup>82</sup> Birand, Kamıran. “Existentialisme Üzerine II”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 1-4 (Haziran 1964): s. 99.

<sup>83</sup> A.g.m. s. 100.

anlayışı olduğunu ortaya koymaktadır. Varoluşçuluğun tarihsel kökenleri ile temel felsefi figürlerini detaylandırır. Sayfada varoluşçuluk felsefesinin gelişiminde Søren Kierkegaard'ın merkezi rolü vurgulanmaktadır. Kierkegaard'ın eserlerinin, yaşadığı dönemde uluslararası düzeyde yaygın bir tanınırlık kazanmadığı ancak düşünceleriyle 20. yüzyıl varoluşçu filozofları üzerinde büyük bir etki bıraktığı ifade edilmektedir. Kierkegaard'ın özellikle insanın Tanrı karşısındaki yalnızlığını ve bireysel varoluşsal deneyimlerini merkeze alan felsefi yaklaşımı, varoluşçuluğun temel dayanak noktalarından biri olarak kabul edilir. Bu bağlamda Kierkegaard'ın fikirlerinin 20. yüzyılın önemli filozofları olan Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Martin Heidegger ve Jean-Paul Sartre tarafından nasıl yeniden ele alınıp benimsendiği anlatılmaktadır. Kierkegaard'ın düşüncelerinin güncellenmesi ve yeniden yorumlanması, varoluşçuluğun günümüz felsefesindeki yerinin güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Birand ayrıca Fenomenolojik yöntemin varoluşçuluğa etkisini ele alır. Husserl'in fenomenolojik yönteminin varoluşçulukta nasıl farklı biçimlerde benimsendiği üzerinde durulmaktadır. Marcel ve Sartre, fenomenolojinin bazı ilkelerini benimsemiş ancak Husserl'in varoluş üzerine düşüncelerini reddetmiştir. Bu durum varoluşçu düşüncenin özgün ve çok katmanlı yapısını göstermektedir.

Makale'de Varoluşçuluğun hayat felsefesiyle (Lebensphilosophie) ilişkisine değinilmektedir. Dilthey'in hayat felsefesinin, varoluşçular üzerinde etkili olduğu ve yaşamın doğrudan deneyimini felsefenin merkezine alması bakımından varoluşçulukla ortak noktalar taşıdığı ifade edilir. Bu bağlamda, Nietzsche'nin de varoluşçuluğun gelişiminde etkili olan filozoflardan biri olarak kabul edilmesi, varoluşçuluğun yaşamın anlamı ve insanın trajedisi konusundaki temel sorularına yanıt arayan bir felsefe olduğunu ortaya koyar. Birand, varoluşçuluğun ortak yönlerini ele alarak, tüm varoluşçu filozofların insanın özünü ve varlık deneyimini sorgulama noktasında birleştiğini belirtir. Bu filozoflar için "existence" bir öncelikli kavram olup, insanın varlık durumu ve bu durumun getirdiği sorulara verilen yanıtlar, felsefenin merkezini oluşturur. Birand, varoluşçuluk felsefesinin temel kavramlarını ve Karl Jaspers'in varoluşçuluğa olan katkısını tartışmaktadır. Varoluşçuluğun, bireyin varoluşsal durumunu merkezine alan bir felsefe

olduğunu vurgulayan makale, aynı zamanda farklı varoluşçu filozofların bu temel konulara nasıl yaklaştığını ele almaktadır.<sup>84</sup>

Öncelikle, varoluşçuların varlık (existence) anlayışına ilişkin temel yaklaşımlar ele alınmaktadır. Varoluşçuluğa göre varlık, mevcut durumdaki bir gerçeklik olarak tanımlanır ve zamanla ilişkili olarak şekillenir. Bu görüş, insanın varlığının bağımsız bir gerçeklikten ziyade, sürekli bir oluş süreci içinde yer aldığını savunur. Varoluşçular için varlık, sabit ve değişmez bir kavramdan ziyade, bireyin kendisini gerçekleştirme sürecinin bir parçasıdır. Bu bağlamda, “Dasein” (orada-olma), “Ich” (benlik) ve “fürsichseindes” (kendinde-olan) gibi terimler insanın varoluş durumunu ifade eden kavramsal çerçevelerdir. Varoluşçuluğun bilginin sınırları üzerine olan düşüncesi vurgulanmaktadır. Varoluşçular, salt rasyonel bilgiye dayanan açıklamaların insanın varoluşsal deneyimini tam olarak kavrayamayacağını savunurlar. Bilginin gerçekliğe dair tam bir anlam sunamayacağı düşüncesi, varoluşçuluğun temel eleştirilerinden biridir. Bu nedenle varoluşçular için önemli olan şey, nesnel bir bilginin ötesinde, bireyin kendi varoluşunu deneyimlemesi ve bu deneyimin anlamını keşfetmesidir.

Karl Jaspers’in düşünceleri de bu sayfada derinlemesine incelenir. Jaspers, varoluşçuluğun metafizik ve teolojik yönleriyle ilişkisini ele alarak, kendi felsefi sistemini kurmuştur. Jaspers’e göre varoluşsal tecrübe, insanın dünyayla ve kendisiyle olan ilişkisinde ortaya çıkan sınır durumlarında belirginleşir. Bu sınır durumları (Grenzsituationen), insanın varoluşunun temel yapısını ortaya koyar ve Jaspers’e göre bu tür deneyimler felsefi düşüncenin en önemli konularından biridir. Jaspers’in, Kant’ın felsefesinden etkilenmiş olmasına rağmen, Kant’ın rasyonel ontolojisini eleştirip reddettiği belirtilir. Jaspers, Kant’ın saf akıl anlayışına dayalı sisteminin insanın varoluşsal gerçekliğini tam anlamıyla kavrayamadığını savunur. Bu nedenle, Kant’ın teorik felsefesini aşarak, daha çok insanın sınır deneyimleri ve varoluşsal koşulları üzerine odaklanır. Çalışmada varoluşçuluğun, bireysel varoluşun anlamına dair sorulara yanıt

---

<sup>84</sup> A.g.m. s. 101.

arayan bir felsefi akım olduğu ve her bir filozofun bu sorulara farklı açılardan yaklaştığı ortaya konmaktadır. Jaspers, varoluşçu düşüncenin kapalı ve sistemli bir biçimini temsil ederken, diğer filozoflarla arasında temel farklılıklar bulunur ve bu da varoluşçuluğun çeşitliliğini gözler önüne serer.<sup>85</sup>

Makalede Karl Jaspers'in varoluşçuluk felsefesine katkıları ve özellikle "transcendence" (aşkınlık) kavramı ele alınmaktadır. Jaspers, varoluşçuluğun merkezine "existence" (varoluş) kavramını yerleştirirken, insanın dünyadaki varoluşunun sınırlarını aşmak için bir dayanağa ihtiyaç duyduğunu savunur. Bu dayanak, Jaspers'e göre "transcendence" yani aşkınlıktır. Jaspers, aşkınlığın gerçek anlamda varlığa ulaşabilmek için gerekli olduğunu ve sadece insanın bilinçli bir çabayla bu aşkınlığı gerçekleştirebileceğini öne sürer. Jaspers'in düşüncesinde varoluşun üç farklı boyutu olduğu ifade edilir: Dasein (orada-olma): Bireyin fiziksel ve gündelik varoluşunu ifade eder. Kendilik için olan varlık: Kişinin kendini fark edişi ve bireysel bilincinin farkında olması anlamına gelir. Transcendence (aşkınlık): Varoluşun son sınırı olarak ele alınır ve insanın mutlak gerçekliğe ulaşma çabasıdır.

Jaspers, varlığın bütünlüğünü anlamak için bu üç boyutun birbirleriyle ilişkili bir şekilde ele alınması gerektiğini savunur. Transcendence, bilginin ve deneyimin sınırlarının ötesinde yer alan bir tür aşkın varlıktır ve kişinin varoluşsal anlam arayışında bir rehber işlevi görür. Jaspers, dünyayı dört temel varlık alanına ayırır: madde, hayat, ruh (Geist) ve tin (Geist). Ancak bu alanların hiçbiri kendi başına aşkınlıkla ilişkili değildir çünkü aşkınlık bu varlık türlerinin ötesinde yer alır ve onların tek başına anlamlandırılmayacak bir bütünlüğünü gerektirir. Jaspers'in felsefi sisteminde, maddi dünya ve insanın kendini bilmesi, aşkınlığa ulaşma sürecinin parçaları olarak değerlendirilir. Jaspers'e göre dünya ve onun içindeki yönelimler, sadece aşkınlık kavramı üzerinden tam anlamıyla anlaşılabilir. Bu nedenle aşkınlık insanın kendi varlığını ve dünyayı anlamlandırma çabasında temel bir rol oynar. Birand Jaspers'in bilimin ve

---

<sup>85</sup> A.g.m. s. 102.

rasyonel bilginin sınırlarını da eleştirdiğini gösterir. Jaspers, pozitif bilimlerin ve rasyonel düşüncenin varoluşun tüm yönlerini açıklamada yetersiz olduğunu savunur. Bilgi, sadece nesnel verilere dayalı olduğu sürece varoluşun anlamını tam olarak kavrayamaz. Bu durum, varoluşçuluğun bilime ve rasyonalizme getirdiği temel eleştirilerden biridir. Jaspers'in varoluşçuluk felsefesindeki aşkınlık kavramına yaptığı vurguyu ve onun insanın varoluşsal deneyimini anlamadaki önemini detaylandırır. Jaspers'in düşüncesi, insanın hem fiziksel hem de metafiziksel bir gerçeklik arayışında olduğunu ve bu arayışın, bireyin kendi varlığını aşma çabasıyla mümkün olabileceğini savunur. Varoluşçuluk felsefesinin merkezindeki varlık kavramını ve Karl Jaspers'in bu konuya getirdiği özgün yaklaşımları incelemektedir. Jaspers'e göre varlık, sınırlı insan bilinci ve rasyonel yöntemlerle tam anlamıyla kavranamaz; varlığın aydınlatılması belirli sınırlara kadar mümkündür. Varlık, yalnızca deneyimlenebilir ve ölçülebilir bir gerçeklikten ibaret değildir, bunun ötesinde zaman, özgürlük ve bağımsızlık gibi kavramlarla iç içe geçmiştir.<sup>86</sup>

Jaspers'in varlık anlayışının merkezinde "bildiri" (Kommunikation) kavramı yer alır. Bildiri, varlığın kendini ifade etme ve açıklama yoludur; insanın kendisiyle ve diğer varlıklarla iletişim kurması anlamına gelir. Bu bildiri, sevgi, fedakârlık, hizmet ve iyilik gibi eylemler aracılığıyla gerçekleşir ve varlığın derin anlamını keşfetmeye yönelik bir çabadır. Bildirinin yokluğu ise felsefi anlamda bir eksiklik olarak kabul edilir çünkü varoluşun anlamlandırılması ve felsefenin kendini gerçekleştirmesi bildiriye gerektirir. Varlığın zaman ve tarih ile ilişkisi de ele alınmaktadır. Varlık, sınır durumlarının değişimine bağlı olarak kendini gösterir ve bu durumlarda varlığın kendisini gerçekleştirme imkânı ortaya çıkar. Jaspers'e göre tarihsel süreçler ve bireyin zaman içindeki deneyimleri varlığın bir parçasıdır. Ancak tarih yalnızca zamanın akışı değil, aynı zamanda insanın varoluşsal deneyimlerinin bir toplamıdır. Bu nedenle varoluşun

---

<sup>86</sup> A.g.m. s. 103.

karakteri, ne tamamen bağımsız ne de tamamen deterministik olarak açıklanabilir; varlık, tarihsel ve zamanla ilişkili bir gerçeklik olarak görülmelidir.<sup>87</sup>

Jaspers'in bu yaklaşımları, varoluşun tamamlanmış veya statik bir gerçeklik olmadığını, sürekli bir süreç ve gelişim içinde olduğunu vurgular. Bu süreç, insanın kendi sınırlarını aşma çabası ve varoluşunu anlamlandırma arayışı ile şekillenir. Varlık, hem özgürlüğün hem de bağımsızlığın bir ifadesi olarak ele alınır ve bilgi, yalnızca rasyonel yöntemlerle tam anlamıyla açıklanamaz. Bu nedenle, varoluşçuluk felsefesi, insanın kendini ve dünyayı anlama çabasının sürekli bir yeniden değerlendirme süreci olduğuna işaret eder. Jaspers'in varoluşçuluğa getirdiği bakış açısını, varlık kavramını ve insanın bu varlığı anlamlandırma çabasında karşılaştığı sınırları ele alır. Jaspers'in varoluş felsefesi, bilginin ve varlığın yalnızca akılcı bir yaklaşımla değil, aynı zamanda bireyin içsel deneyimleri ve sınır durumları aracılığıyla kavranabileceğini savunur. Bu yaklaşım, varoluşçuluğun, insanın sınırlarını aşma çabası ve kendini gerçekleştirme arayışının felsefi bir ifadesi olarak anlaşılmasına olanak tanır. Birand, Varoluşçuluk felsefesinin temel kavramlarını ve özellikle Karl Jaspers ile Martin Heidegger'in bu kavramlara yaklaşımını ele almaktadır. Öncelikle, Jaspers'in varlık, bağımsızlık ve seçim kavramlarına ilişkin görüşleri üzerinde durulmaktadır. Jaspers'e göre varlığın anlamını kavrama çabası, bireyin bağımsızlığı ve özgürlüğü ile yakından ilişkilidir. Ancak bu bağımsızlık, salt bir özgürlük durumunu değil, aynı zamanda sorumluluk ve zorunlulukları da içerir. İnsan, seçim ve eylemleriyle kendi varlığını sınırlar ve tanımlar; dolayısıyla mutlak bir özgürlükten söz edilemez.

Jaspers, bağımsızlığın ve özgürlüğün sınırlarını çizerken, varlığın "transcendence" (aşkınlık) ve "Dasein" (orada-olma) arasında bir gerilimde bulunduğunu savunur. Varlık, salt kendinde olan bir gerçeklik olarak değil, aşkınlıkla ilişkili bir deneyim ve arayış sürecidir. Bu süreçte, metafiziksel ve dinî yaklaşımların sınırları tartışılır; Jaspers, formal olmayan aşkınlık ve varlıkla ilgili "ilintilerden" (Verknüpfungen) bahseder ve Tanrı'nın

---

<sup>87</sup> A.g.m. s. 104.

kavramsal olarak kategorize edilemeyeceğini savunur. Ona göre Tanrı ve varlık, kategorilerden bağımsız ve aşkın bir gerçeklik olarak düşünülmelidir. Çalışmada Martin Heidegger'in varoluşçuluk felsefesindeki rolü incelenmektedir. Heidegger, Kierkegaard'dan etkilense de özellikle Dilthey ve hocası Husserl'in etkisiyle varoluşçuluğa kendine özgü bir yaklaşım getirmiştir. Heidegger'in amacı, varlık sorusunu yeniden ele alarak, varoluşun anlamını çözümlenektir. Heidegger'in "Dasein" kavramı, insanın varlıkla olan ilişkisinin temel noktasıdır ve varoluşu anlama çabasında merkezî bir yere sahiptir. Heidegger, varlığı anlamak için kullanılan geleneksel metafizik terminolojiyi reddederek, kendi terminolojisini oluşturmuş ve bu yaklaşım onun felsefesini özgün kılmıştır.<sup>88</sup>

Heidegger'in görüşleri, klasik metafiziğe ve rasyonalizme getirdiği eleştirilerle dikkat çeker. Aristoteles ve Kant gibi filozofların varlık anlayışlarını yeniden değerlendirirken, bu yaklaşımların yetersizliklerini ortaya koyar. Heidegger, varlığı zamansallık ve tarihsel koşullar bağlamında ele alarak, varlığın dinamik ve değişken yapısını vurgular. Birand, Jaspers ve Heidegger'in varoluşçuluk felsefesine yaptığı katkıları ve bu katkıların temel kavramlara olan etkilerini detaylandırmaktadır. Jaspers'in bağımsızlık ve aşkınlık kavramları ile Heidegger'in Dasein'a getirdiği özgün yaklaşım, varoluşçuluk felsefesinin çok boyutlu ve dinamik yapısını ortaya koyar. Bu düşünürler, varlık ve insanın varoluşsal durumu arasındaki ilişkiyi farklı açılardan ele alarak modern felsefede önemli bir etki yaratmışlardır.

Heidegger, varlık sorusunu, klasik ontolojinin özne-nesne ayırımından farklı bir şekilde ele alır. Özellikle Descartes'in dualist yaklaşımına karşı çıkar ve varlığı, yalnızca zihinsel bir temsil veya dış dünyadaki nesnelere bir toplamı olarak görmez. Heidegger'in "Dasein" kavramı, insanın dünya ile içsel bir ilişki içinde olduğunu ve bu ilişkinin varoluşun anlamını ortaya koyduğunu vurgular. "Dünyada-olma" (In-der-Welt-sein), varoluşun temel bir niteliği olarak kabul edilir ve Dasein, dünya ile olan bu ilişki içinde

---

<sup>88</sup> A.g.m. s. 105.

kendisini anlamlandırır. Heidegger, varoluşun anlamını çözümlmek için “kaygı” (Angst) kavramına da önem verir. Kaygı, varlığın dünya ile olan ilişkisini ve insanın kendi varoluşunu sorgulama deneyimini ifade eder. Bu deneyim, bireyin sıradan, gündelik varoluşundan bir adım uzaklaşarak, varoluşun daha derin ve özsel boyutlarını fark etmesine olanak tanır. Kaygı anında Dasein, dünyaya bağlılığını ve dünya ile olan ilişkisini yeniden değerlendirme fırsatı bulur. Heidegger’e göre kaygı, insanın varlığının geçici ve sınırlı doğasını anlamasında önemli bir rol oynar. Varlık ve ölüm arasındaki ilişki ele alınır. Heidegger, varlığın ölümle birlikte son bulduğunu ve varoluşun tam anlamıyla ancak ölümle tamamlanabileceğini savunur. Ölüm, varoluşun sınırını belirler ve insanın kendi varoluşunu anlamlandırma çabasında nihai bir gerçeklik olarak ortaya çıkar. Bu nedenle ölüm bilinci, Dasein’in otantik (özgün) bir varoluşa ulaşma arzusunu harekete geçirir. Heidegger’in varoluşçuluğa katkılarını ve varlık anlayışını ortaya koyar. Heidegger, varoluşu insanın dünya ile olan içsel ilişkisi bağlamında ele alır ve klasik ontolojik yaklaşımların ötesine geçerek varlığın anlamını çözümlmeye çalışır. Dasein kavramı, bu çözümlleme sürecinin merkezinde yer alır ve insanın kendi varoluşunu anlamlandırma kapasitesini ifade eder.<sup>89</sup>

Birand, Heidegger’in varoluş ve ölüm ilişkisine dair düşüncelerini ele almaktadır. Heidegger, varlığın ölümle tamamlanabileceğini ve ölümün, varoluşun sınırını belirleyen temel bir gerçeklik olduğunu savunur. Ölüm, insanın kaçınılmaz kaderidir ve varoluşun anlamını keşfetme sürecinde merkezi bir rol oynar. Heidegger’e göre insan, ölüm bilincine sahip olarak kendi varlığını özgün bir şekilde anlamlandırabilir. Ölüm, aynı zamanda bireyin kendisi ve dünya ile olan ilişkisini de etkiler. İnsanın dünyaya yabancılaşma hissi ve kendini dünyada “yurtsuz” hissetmesi, varoluşsal bir deneyim olarak ele alınır. Bu his, insanın kendi varlığını anlamlandırma çabasının bir sonucudur. Heidegger, bu durumu insanın varoluşsal kaygısını artırdığını ve kişinin, kendi varlığının anlamını sorgulama yoluna gitmesine neden olduğunu savunur. Varoluşsal kaygı, bireyin kendisinin, yaşamının ve ölümünün bilincinde olduğu anlarda hissettiği bir durumdur ve bu kaygı

---

<sup>89</sup> A.g.m. s. 106.

sayesinde insan, varoluşunun özgün anlamını keşfetme fırsatı bulur. Birand çalışmasında insanın varoluşu ile sorumluluk arasındaki ilişki de ele alınmaktadır. İnsanın kendi varlığını anlamlandırabilmesi için sorumluluk alması ve kendi varoluşunu sahiplenmesi gerekir. Bu sahiplenme, kişinin kendine özgü varlığını keşfetmesi ve kendi varoluşsal durumuna karşı bilinçli bir tutum sergilemesiyle mümkündür. Heidegger'e göre insanın kendi varoluşuna yönelik bilinçli çabası, onu içsel bir özgürlüğe ve otantik bir varoluşa ulaştırır.

Birand bu bağlamda ayrıca zaman ve varlık ilişkisine de değinir. Heidegger'e göre varlık, zamanın üç boyutu olan geçmiş, şimdi ve geleceğin bir bütünlüğü içinde anlaşılabilir. Zamanın bu üç boyutu, insanın varoluşsal deneyimlerini şekillendirir ve bireyin kendini anlama sürecine katkıda bulunur. Geçmişin deneyimleri, şimdiki anın gerçekliği ve geleceğe yönelik umutlar, insanın varoluşsal anlamını belirleyen unsurlar olarak kabul edilir. Heidegger, zamanın bu üç boyutunun dinamik bir bütünlük oluşturduğunu ve varlığın anlamının ancak bu bütünlük içinde kavranabileceğini savunur. Heidegger'in varoluş ve ölüm kavramlarına dair düşüncelerini ve bu düşüncelerin insanın kendini anlamlandırma çabası üzerindeki etkisini detaylandırmaktadır. Heidegger, ölüm bilincinin ve varoluşsal kaygının, insanın otantik bir varoluşa ulaşmasında önemli bir rol oynadığını savunur. Ayrıca, varlık ve zaman arasındaki ilişkiyi ele alarak, insanın kendi varoluşunu zamanın bütünlüğü içinde kavraması gerektiğini vurgular.

Jean-Paul Sartre'ın varoluşçuluk felsefesine katkılarını ve onun temel düşüncelerini ele almaktadır. Sartre, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından varoluşçuluk felsefesinin en tanınan temsilcilerinden biri olmuş ve felsefesini edebi eserler, tiyatro oyunları ve romanlar aracılığıyla geniş kitlelere ulaştırmıştır. Sartre'ın varoluşçuluk anlayışı, özgürlüğü ve insanın kendi varlığını yaratma sorumluluğunu merkeze alır. Sartre'ın varlık anlayışında, varoluş "kendinde varlık" (être-en-soi) ve "kendi için varlık" (être-pour-soi) olarak ikiye ayrılır. "Kendinde varlık", nesnel ve değişmez bir gerçeklik olarak kabul edilirken, "kendi için varlık" insan bilincini ve bu bilincin dünyadaki varlığı şekillendirme yeteneğini ifade eder. Sartre'a göre insanın temel özelliği, özgürlük ve

kendi varoluşunu belirleme kapasitesidir. İnsan, kendisini ve hayatını yaratma sorumluluğuyla yüz yüzedir; bu nedenle, öz varoluştan önce gelir. Yani insanın ne olacağına dair bir “öz” önceden belirlenmiş değildir, varlık insanın seçimleri ve eylemleri aracılığıyla oluşur.<sup>90</sup>

Sartre, Tanrı'nın yokluğunu savunan bir ateisttir ve bu nedenle varoluşçuluk felsefesinde Tanrı'ya yer vermez. Tanrı'nın yokluğu, Sartre'a göre insanı tamamen özgür kılar ancak bu özgürlük aynı zamanda büyük bir sorumluluk getirir. İnsan, bu özgürlüğü nedeniyle kendi değerlerini yaratmak ve kendi yaşamının anlamını belirlemek zorundadır. Bu durum, varoluşsal bir “hiçlik” durumunu ortaya çıkarır; çünkü varlığın özünde bir anlam veya amaç yoktur. Bu hiçlik, insanın sürekli olarak kendini inşa etme sürecini tetikleyen bir güçtür. Sartre, varlığın hiçbir içsel güce veya amaca sahip olmadığını savunur. Varlık, yalnızca kendisi için vardır ve kendini açıklamak için herhangi bir neden veya gerekçeye dayanmaz. Bu yaklaşım, Aristoteles'in teleolojik görüşlerinin aksine, varoluşun önceden belirlenmiş bir amacı olmadığını öne sürer. Varlık, kendini bilinçli olarak şekillendiren insanın sorumluluğundadır ve bu süreç, insanın sürekli olarak kendini yeniden tanımlama ve oluşturma çabası ile devam eder. Sartre, varoluşun özü itibarıyla insan deneyimine dayalı olduğunu ve insanın bu deneyimler aracılığıyla kendi anlamını yarattığını savunur. “Hiçlik” (néant), Sartre'ın felsefesinde önemli bir yere sahiptir ve bu kavram, insanın kendi varlığını ve yaşamını anlamlandırma çabasının merkezinde yer alır. Sartre'a göre hiçlik, insanın kendi varoluşunu özgürce seçme ve belirleme sorumluluğuyla karşı karşıya kalmasına neden olan bir durumu ifade eder.<sup>91</sup>

Sartre'ın varoluşçuluk felsefesindeki özgün katkılarını, özgürlük, sorumluluk ve hiçlik kavramları etrafında şekillendirdiği görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Sartre'ın felsefesi, insanın kendi varoluşunu yaratma sorumluluğunun altını çizerek, özgürlüğün hem bir nimet hem de bir yük olduğunu vurgular. Birand, Sartre'ın varoluşçuluk felsefesindeki “hiçlik”, “öteki” ve “özgürlük” kavramlarını tartışmaktadır.

---

<sup>90</sup> A.g.m. s. 107.

<sup>91</sup> A.g.m. s. 108.

Sartre'a göre insanın varoluşu üç temel yönelime sahiptir: hiçlik, öteki ve varlığa karşı olma. Sartre'ın düşüncesinde, insanın varoluşu ve bilinci her zaman bir hiçlik durumuyla karşı karşıyadır. Bu hiçlik, varlığın özü olmadığını ve insanın kendini sürekli olarak yeniden inşa etmesi gerektiğini ifade eder. Bilinç, özünden yoksundur ve bu nedenle insan, sürekli olarak kendisini gerçekleştirme çabası içinde olmalıdır.<sup>92</sup>

Hiçlik kavramı, Sartre'ın varoluşçuluğunda önemli bir yere sahiptir. Bilinç, her zaman kendisinde bir boşluk taşır ve bu boşluk, insanın kendi varlığını anlamlandırma çabasının bir parçasıdır. Sartre'a göre insanın bilinci özgür ve bağımsızdır ancak bu özgürlük kaygı ve korku getirir. İnsan, kendi özgürlüğünden ve geleceğinden korkabilir. Bu korku, bireyin kendi varoluşunu anlamlandırmaya yönelik çabasında bir engel oluşturabilir. İnsan, bu korkudan kaçmak isteyebilir, ancak bu durumdan kaçınması mümkün değildir. Sartre'a göre insanın bağımsızlığı kaçınılmaz bir gerçekliktir ve bu gerçeklikten kaçma çabası başarısızlığa mahkûmdur. Birand, Sartre'ın "öteki" kavramını da ele almaktadır. "Öteki", bireyin kendi varoluşunu ve kimliğini başkalarının bakışları aracılığıyla tanımlama eğilimidir. İnsan, ötekinin gözünde varlık kazanır ve bu durum, bireyin kendini gerçekleştirme sürecine katkıda bulunur. Ancak öteki aynı zamanda bireyin özgürlüğüne bir tehdit oluşturabilir. Sartre'a göre birey ötekinin bakışları altında nesneleşme riskiyle karşı karşıyadır ve bu nesneleşme, özgürlüğünü kısıtlayabilir. Bu durumda, ötekiyle olan ilişkide bir mücadele ortaya çıkar; birey hem ötekini tanımak hem de onun tanımlamalarından kaçmak ister.

Sartre'ın üçüncü yönelimi, varlığa karşı olan tutumdur. İnsan, kendi varlığını sürekli olarak tanımlama ve yeniden şekillendirme zorunluluğuyla karşı karşıyadır. Sartre, insanın varoluşunu "özgürlüğe mahkûm" olarak tanımlar ve bu özgürlüğün, insanı kendi değerlerini yaratmaya zorladığını savunur. İnsan, varlığa anlam kazandırmak için sürekli

---

<sup>92</sup> A.g.m. s. 108.

olarak seçim yapmak ve bu seçimlerin sorumluluğunu üstlenmek zorundadır. Bu sorumluluk, bireyi hem özgür kılar hem de ona ağır bir yük yükler.<sup>93</sup>

Birand, Sartre'ın varoluşçuluk felsefesinin temel kavramlarını detaylandırmaktadır. Sartre, insanın özgürlüğünü, hiçliği ve ötekiyle olan ilişkisini varoluşsal deneyimin merkezine yerleştirir. Bu üç yönelim, bireyin kendini gerçekleştirme sürecinde karşılaştığı temel zorlukları ve bu zorlukların üstesinden gelme çabasını ortaya koyar. Sartre'a göre insan, kendisini tanımlama ve kendi varoluşuna anlam kazandırma sürecinde kaçınılmaz olarak özgürlüğü ve sorumluluğu deneyimler.<sup>94</sup>

Gabriel Marcel'in felsefesinde, varoluşun anlamı ve insanın varlıkla ilişkisi dinî ve manevi bir bağlamda ele alınır. Marcel, Tanrı'nın varlığına inanarak, varoluşsal anlam arayışını daha içsel ve ruhani bir düzlemde inceler. Bu yaklaşım, Sartre'ın ateist varoluşçuluğundan önemli bir fark taşır. Marcel, insanın varoluşunu anlamlandırmasında Tanrı'nın merkezi bir rol oynadığına inanır ve varoluşsal sorulara cevabı, dinî inançlar ve maneviyatla ilişkilendirir. Marcel, “varlık” ve “varoluş” arasında bir ayrım yapar. Ona göre varlık nesnel ve somut bir gerçekliği ifade ederken, varoluş daha çok insanın kendini anlamlandırma ve kendisiyle olan ilişkisini keşfetme sürecidir. Bu süreçte Marcel, insanın başkalarıyla olan ilişkisini ve bu ilişkilerin varoluşsal anlam üzerindeki etkisini de vurgular. Özellikle “katılım” ve “bağlılık” kavramları, Marcel'in varoluşçuluğunun önemli unsurlarıdır. İnsanın anlam arayışında yalnızca kendisiyle değil, başkalarıyla olan ilişkileri ve Tanrı ile olan bağı da önem taşır.

Birand, Sartre'ın varoluşçuluk felsefesindeki özgürlük ve anlam arayışına dair görüşlerini Gabriel Marcel'in dinî temelli varoluşçuluk yaklaşımı ile karşılaştırır. Sartre'ın ateist ve özgürlüğe vurgu yapan varoluşçuluğuna karşılık, Marcel daha manevi ve içsel bir yol önerir, insanın varoluşsal anlamını Tanrı ve dinî inançlar aracılığıyla keşfedebileceğini savunur. Çalışma bunun yanı sıra Gabriel Marcel'in varoluşçuluk

---

<sup>93</sup> A.g.m. s. 109.

<sup>94</sup> A.g.m. s. 109.

felsefesine olan katkılarını ve bu katkıların metafizik ile ontoloji üzerindeki etkilerini incelemektedir. Marcel, klasik metafizik ve ontolojik yaklaşımların ötesine geçerek, varoluşsal deneyimi ve insanın kendini anlamlandırma çabasını ön plana çıkarır. Felsefeyi daha kişisel ve dramatik bir bağlamda ele alan Marcel, varoluşsal soruların soyut ve sistematik açıklamalarla çözülemeyeceğini savunur. Bunun yerine bireyin kişisel deneyimlerine ve varoluşsal durumlarına odaklanır.<sup>95</sup>

Marcel, “ben” kavramını ele alırken, kişinin öznel deneyiminin merkezinde yer alan bir gerçekliği ifade ettiğini vurgular. “Ben” ve “sen” arasındaki ilişki, Marcel’in düşüncesinde önemli bir yer tutar. Özellikle “sen”e yönelik ilintilerin (relations), bireyin kendini anlamlandırma sürecinde merkezi bir rol oynadığını savunur. Marcel’e göre bu tür ilişkilerde sadakat, güven ve sevgi gibi insani değerler, varoluşsal anlamı derinleştirir ve insanın kendini gerçekleştirme sürecini destekler. Birand, Marcel’in Tanrı ve aşkınlık kavramına yaklaşımı da ele alınır. Marcel, Tanrı’nın varoluşsal anlam arayışında bir obje olarak değil, bir “rastlayış” (encounter) olarak deneyimlendiğini savunur. Bu rastlayış, sevgi ve saygı yoluyla gerçekleşir ve Tanrı ile olan ilişki, bireyin kendi varoluşunu anlamlandırma sürecinin bir parçası haline gelir. Birand, Varoluşçuluk felsefesine eleştirel bir bakış sunar. Varoluşçuluk, insanın kadere, ölüm korkusuna ve anlam arayışına yönelik sorularını ön plana çıkarmış ve bu sorulara felsefi bir zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte eleştirmenler, varoluşçuluğun felsefi düşüncede sistematik ve rasyonel açıklamaları reddederek, kişisel deneyimlere aşırı vurgu yaptığını iddia ederler. Bu, felsefenin daha geniş ve evrensel sorularına yanıt bulma kapasitesini sınırlayabilir.

Bunun yanı sıra Birand, Marcel’in varoluşçuluk felsefesine olan özgün katkılarını, kişisel ve dramatik yaklaşımını detaylandırmaktadır. Marcel’in düşüncesi, varoluşçuluğu sadece felsefi bir akım olarak değil, aynı zamanda insanın hayatını ve deneyimlerini anlamlandırma çabası olarak ele alır. Felsefi soruların bireysel yaşantılar ve ilişkiler yoluyla daha derinlemesine anlaşılabilirliğini savunur. Birand, ayrıca varoluşçuluğun

---

<sup>95</sup> A.g.m. s. 110.

dünya ve insanın bu dünyadaki konumu hakkındaki geleneksel felsefi görüşlere getirdiği eleştirileri ele alır. Varoluşçuluk, insanlık tarihi boyunca pek çok kültürde kabul gören ve dünyanın düzenli bir yapıya sahip olduğunu öne süren görüşlere karşı çıkar. Geleneksel olarak, dünya anlamlı bir yer olarak kabul edilmiş ve evrendeki düzenli yapılar, insanın bu düzene uyum sağlama çabasıyla ilişkilendirilmiştir. Ancak varoluşçuluk, dünyanın özünde bir anlamı olmadığını ve insanın yaşadığı çevreye anlam yüklemenin bireysel bir çaba olduğunu savunur. Varoluşçuluğa göre çevremizdeki varlıkların kendiliğinden bir anlam taşıdığı veya evrenin düzenli bir yapıya sahip olduğu fikri kabul edilemez. Bu felsefe, evrenin ve insanın konumunun mutlak anlamda anlamlandırılmayacağını ve insanın varoluşsal durumunun temelde anlamsız ve yabancı bir çevre içinde yaşamak olduğunu öne sürer. Evrenin veya dünyanın insana uygun şekilde düzenlenmiş olduğunu savunan geleneksel görüşlerin aksine varoluşçular, insanın anlam yaratma çabasının öznel bir süreç olduğunu ve varoluşun özünde kaotik ve düzensiz olduğunu ileri sürerler.<sup>96</sup>

Birand çalışmalarında Descartes'in akılcı yaklaşımından ve klasik Batı felsefesindeki özcü anlayıştan ayrılan varoluşçuluk düşüncesi açıklanmaktadır. Varoluşçuluk, insanın dünyadaki varlığını yalnızca zihinsel bir olgu veya rasyonel bir düzenin parçası olarak görmez; bunun yerine, insanın çevresiyle etkileşimde bulunan, somut ve canlı bir varlık olduğunu vurgular. Bu felsefi anlayışa göre insan, hem kendisi hem de çevresi için sürekli anlam yaratma çabası içindedir ve bu süreç, bireyin kendi öznel dünyasını şekillendirmesiyle mümkündür. Varoluşçuluk, dünyanın ve evrenin insan tarafından anlamlandırılmasını zorunlu kılan geleneksel felsefi görüşlere meydan okur. Dünyanın doğal olarak anlamlı bir yer olmadığını ve anlamın, insanın kendi öznel deneyimleri ve varoluşsal kaygıları doğrultusunda yaratıldığını savunur. Bu yaklaşım, özellikle bireyin kendi yaşamındaki anlam arayışına odaklanır ve bu arayışı evrensel veya nesnel bir anlam arayışının önüne koyar. Birand çalışmasında varoluşçuluğun Batı felsefesinin yanı sıra, Hint felsefesi gibi diğer düşünce geleneklerinden de esinlenerek insanın varoluşsal sorunlarını yeniden ele aldığını belirten bir not yer alır. Bu,

---

<sup>96</sup> A.g.m. s. 110.

varoluşçuluğun geniş bir kültürel ve felsefi perspektif sunduğunu ve insanlık deneyimini farklı açılardan ele alma kapasitesine sahip olduğunu gösterir.

## 2.5. Kamıran Birand'ın Devlet Anlayışı

Birand'ın 17., 18. ve 19. yüzyıllarda devlet felsefesiyle ilgili düşünceleri ele alıyor. Yazar Kamıran Birand, bu dönemlerde devletin temelini bir sözleşmeye dayanması gerektiği görüşünün önem kazandığını vurguluyor. Devlet düşüncesi, doğa yasalarına ve insan iradesinin birleşimine dayanan bir sözleşme olarak algılanmış ve bu bağlamda, doğal hukuk teorileri öne çıkmıştır. Makale, özellikle Hugo Grotius ve John Locke'un görüşlerini ele alarak, doğal haklar ve devletin bu hakları koruma yükümlülüğü üzerinde duruyor. Grotius'a göre insanlar doğuştan bazı haklara sahip olup bu haklar devletten önce gelir. Locke ise bu hakların korunmasının devletin temel görevi olduğunu savunur. Locke'un devlet anlayışı, bir toplumsal sözleşmeye dayalıdır ve bu sözleşme, bireylerin güvenliğini ve haklarını korumayı amaçlar. Makalenin ortaya koyduğu temel sorun, devletin varoluşunun sözleşmeye mi, yoksa başka bir doğal yasaya mı dayandığıdır. Birand, bu dönemde devletin, bireylerin özgür iradeleriyle meydana getirilmiş bir kurum olarak algılandığını ve bu düşüncenin modern hukuk anlayışının gelişmesine katkıda bulunduğunu ifade ediyor.<sup>97</sup>

Birand, Devletin hukuksal ve toplumsal sözleşme temellerine dayanan düşüncelerini Hobbes, Locke, Montesquieu ve Rousseau gibi filozofların görüşleri çerçevesinde inceliyor. Özellikle Thomas Hobbes'un, insanların doğa durumundaki kaotik ve rekabetçi hayatının, kendilerini korumak için bir otoriteye ihtiyaç duydukları bir toplumsal sözleşmeye yol açtığı fikri ele alınıyor. Hobbes'a göre devlet, insanların

---

<sup>97</sup> Birand, Kamıran. "17. 18. ve 19. Yüzyıllarda Devlet İdesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 2-3 (Haziran 1953): s. 161.

güvenliği ve düzeni sağlamak amacıyla kendi rızalarıyla oluşturdukları bir kurumdur; ancak bu kurumun mutlak bir otoriteyi elinde bulundurması gerekir, çünkü insanların doğaları gereği egoist ve rekabetçi olmaları, sürekli çatışmayı doğurur. Locke'un düşüncesi ise Hobbes'tan farklı olarak, devletin sınırlı bir otoriteye sahip olması gerektiğini ve halkın rızasıyla yöneten bir sistemin esas olduğunu savunur. Locke'a göre devletin meşruiyeti, bireylerin doğal haklarını koruma işlevine dayanır. Montesquieu ise yasaların ruhu olarak nitelendirilebilecek bir kavramsallaştırma sunarak, devletin kuruluşunun tarihsel, coğrafi ve kültürel koşullara göre şekillendiğini öne sürer. Montesquieu'nun bu yaklaşımı, devletin tek tip bir yapıdan ziyade, farklı toplumsal koşullara uygun olarak biçimlenmesi gerektiği fikrini destekler. Jean-Jacques Rousseau, bu tartışmada daha radikal bir konum alır ve "Toplum Sözleşmesi" kavramını geliştirir. Rousseau'ya göre bireyler özgürlüklerini ve eşitliklerini korumak amacıyla, bir sözleşme yaparak egemenliği ortak bir iradeye teslim ederler. Rousseau'nun yaklaşımı, Hobbes ve Locke'un devlet anlayışından daha farklıdır; çünkü o, bireylerin egemenliği bir kişi ya da gruba devretmektense, halkın genel iradesi tarafından yönetilen doğrudan bir demokrasi modelini savunur.<sup>98</sup>

Bu felsefi yaklaşımlar, 17., 18. ve 19. yüzyılların devlet teorilerini şekillendirmiştir ve makale, bu teorilerin farklı yönlerini karşılaştırarak, hukukun ve ahlakın devlet içinde nasıl anlam kazandığını analiz eder. Rousseau'nun devlet ve özgürlük anlayışını detaylandırarak, Montesquieu ve diğer düşünürlerle karşılaştırmalar sunar. Rousseau'nun toplum sözleşmesi anlayışı, bireylerin özgürlüklerini ve haklarını korumak amacıyla, genel iradeye dayanan bir yönetim biçiminin gerekliliğini savunur. Ona göre halkın iradesi yasaların temelini oluşturur ve devlet bu iradeyi yansıtmakla yükümlüdür. Rousseau'nun "genel irade" kavramı, bireylerin ortak iyiliği hedefleyen bir toplumsal yönelimi ifade eder; ancak bu yaklaşım, bireysel iradelerle çatışabilir ve bu durumda gerçek özgürlük, ancak bireylerin genel iradeye uygun davranışlarıyla mümkün olabilir.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> A.g.m. s. 162.

<sup>99</sup> A.g.m. s. 162.

Montesquieu'nun yasalar ve özgürlük hakkındaki görüşleri, Rousseau'nunkinden farklıdır; Montesquieu, devlet içindeki hukuk düzeninin ve anayasal yapının önemini vurgular. Bu yaklaşım, İngiliz Anayasası'ndan ilham alarak, hukukun üstünlüğü ve kanun önünde eşitlik ilkesine odaklanır. Montesquieu, yasal düzenin halkın iradesine dayandırılması gerektiği fikrine katılmakla birlikte, kanunların belirli bir tarihsel ve kültürel bağlama uygun olarak şekillenmesi gerektiğini savunur. Rousseau'nun bireysel özgürlük ve toplumsal eşitlik vurgusu, 18. yüzyılda ortaya çıkan Aydınlanma düşüncesinin ve Fransız Devrimi'nin de etkisiyle gelişmiş, bu fikirler 19. yüzyılda önemli tarihsel olaylar ve düşünsel dönüşümlerle birlikte şekillenmiştir. Özellikle Fransız Devrimi, Napolyon Savaşları ve daha sonraki tarihi olaylar, bu dönemde bireyin hak ve özgürlük arayışının ön plana çıkmasına neden olmuştur. Makale ayrıca, 19. yüzyıl düşünürlerinin tarihsel olayları nasıl ele aldığını ve tarihsel değişimi anlamaya yönelik "Historism" akımının doğuşunu ele alır. Historism, tarihin nesnel ve bütüncül bir biçimde incelenmesi gerektiğini savunan bir yaklaşımdır. Bu anlayış, tarihsel olayların birbirleriyle ilişkisini, toplumsal ve kültürel dinamiklerle açıklamayı amaçlar ve insanlığın manevi ve maddi gelişiminin aşamalı bir süreç olarak görülmesini teşvik eder. Birand'ın çalışmasında ayrıca Rousseau'nun özgürlük ve devlet anlayışının 19. yüzyıl düşünce dünyasına ve tarih yazımına etkisi analiz edilmekte ve tarihsel olayların bir bütünlük içinde değerlendirilmesi gerektiği savunulmaktadır.

Birand 19. yüzyıl tarihselci (Historist) yaklaşım ve özellikle Hegel'in devlet anlayışını ele alıyor. Historizm, tarihin sürekli bir süreç olduğunu ve devletin, tarihin akışı içinde organik olarak gelişen bir varlık olduğunu savunur. Hegel, bu bağlamda devleti, bireylerin üstünde ve onlardan bağımsız bir organik bütün olarak görür. Devlet, bireylerin toplumsal ve tarihsel birikimlerinin somut bir ifadesi olarak, akıl ve özgürlüğün dışavurumudur. Hegel'e göre devlet bir "canlı organizma" gibi işleyen, kendine özgü bir ruhu ve gelişim süreci olan bir yapıdır. Bu görüş, devleti yalnızca bireylerin iradesine veya sözleşmelerine dayanan bir kurum olarak görmez; aksine, tarihsel ve toplumsal süreçlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan, kendi içsel dinamikleriyle gelişen bir varlık olarak ele alır. Hegel'in "Real-Geist" (gerçek ruh) kavramı da burada önem kazanır; devlet, insanların

kolektif aklı ve iradesiyle şekillenen, belirli bir tarihsel bağlama ve toplumsal koşullara göre gelişen bir yapıdır.<sup>100</sup>

Ranke'nin yaklaşımı ise, anayasanın ve devletin halkın tarihsel, kültürel ve toplumsal ihtiyaçlarına göre şekillenmesi gerektiğini savunur. Ranke, her devletin kendi özel tarihsel gelişim süreci içinde oluştuğunu ve bu sürecin devletin yapısal ve hukuksal çerçevesine yansıdığını belirtir. Devletin şekillenmesi, belirli bir halkın tarihsel tecrübesi ve kültürel değerleriyle ilişkilendirilir; dolayısıyla, evrensel bir anayasa modelinin tüm toplumlara uygulanamayacağını vurgular. Çalışmada Rousseau'nun "Toplum Sözleşmesi" ile Hegel ve Ranke'nin görüşleri arasındaki farklar tartışılır. Rousseau, bireylerin iradeleriyle bir sözleşme yaparak devleti oluşturduklarını savunurken, Hegel ve Ranke, devleti tarihsel ve toplumsal süreçlerin doğal bir sonucu olarak görürler. Bu bağlamda, Rousseau'nun idealist yaklaşımı ile Hegel ve Ranke'nin tarihselci ve realist yaklaşımları arasındaki gerilim, 19. yüzyıl devlet felsefesi tartışmalarının merkezinde yer alır.<sup>101</sup>

Devletin tarihsel süreçler ve toplumsal gelişmeler sonucunda organik olarak şekillendiği düşüncesi, tarihselci okulun temelini oluşturan bir anlayış olarak ele alınmaktadır. Historist yaklaşım, devletin yalnızca soyut ilkelerle değil, somut tarihsel ve kültürel bağlamlarla şekillendiğini savunur. Birand tarafından Ranke ve Rousseau'nun devlet anlayışları arasındaki farklar inceleniyor. Ranke'ye göre her devlet kendine özgü tarihsel ve kültürel koşullardan doğan bir varlık olarak, diğer devletlerden bağımsız ve benzersizdir. Ranke, devletleri gökyüzündeki yıldızlara benzeterek, her birinin kendi yörüngesinde ilerlediğini ve belirli bir idealin peşinden gittiğini savunur. Bu nedenle, devletin amacı, sadece bireylerin güvenliğini sağlamak değil, aynı zamanda toplumsal düzeni ve uyumu korumaktır. Ranke'ye göre devlet, halkın iyiliğini gözetmeli, ancak bunu yaparken bireylerin iradelerinin ötesine geçip, daha büyük bir bütünün parçası olarak hareket etmelidir. Rousseau'nun yaklaşımı ise daha farklıdır. O, devletin bireylerin

---

<sup>100</sup> A.g.m. s. 163.

<sup>101</sup> A.g.m. s. 164.

birleşerek oluşturduğu bir yapı olduğunu ve bu yapının, halkın genel iradesine dayanarak yönetilmesi gerektiğini savunur. Rousseau, halkın kendi yöneticilerini seçmesi ve siyasi iktidarın bu seçimlere dayalı olarak meşruiyet kazanması gerektiğini belirtir. Bu, devletin otoritesinin sınırlandırılması ve halkın katılımının sağlanması anlamına gelir. Rousseau'ya göre halkın genel iradesi, devletin meşruiyetinin temel kaynağıdır ve devletin bu iradeye uygun hareket etmesi zorunludur.

Ranke'nin devlet anlayışı, devleti organik bir bütün olarak görür ve devletin, bireylerden bağımsız bir varoluşa sahip olduğunu vurgular. Ona göre devletin gücü ve sürekliliği, halkın eğitilmiş ve yetkin yöneticiler tarafından yönetilmesine bağlıdır. Bu yöneticiler, halkın çıkarlarını gözetirken, aynı zamanda devleti daha büyük bir amaç doğrultusunda yönlendirir. Ranke için devlet, bireylerin ötesinde, tarihsel olarak evrilmiş ve şekillenmiş bir kurumdur. Birand tarafından Ranke ve Rousseau'nun devlet teorileri arasındaki temel farklılıklar ele alınmıyor. Ranke'nin tarihselci ve organik devlet anlayışı, devleti daha büyük bir bütün olarak görürken, Rousseau'nun demokratik ve katılımcı yaklaşımı, halkın genel iradesini ve bireylerin katılımını ön plana çıkarır. Bu farklılıklar, devletin nasıl şekillendiği ve yönetilmesi gerektiği konusundaki çeşitli felsefi görüşleri yansıtmaktadır.<sup>102</sup>

Ranke ve Rousseau'nun din ve devlet ilişkisi üzerine düşünceleri ele alınmaktadır. Ranke, devleti manevi bir varlık olarak görür ve dinin toplumsal yaşamda pozitif bir etkisi olması gerektiğini savunur. Devletin, ahlaki ve dinî değerler aracılığıyla insanların davranışlarını şekillendirebileceğine inanır. Ranke'ye göre devletin ruhu ve gücü, kendi iç dinamiklerinden kaynaklanır ve bu içsel güçlerin bir parçası olarak din önemli bir yer tutar. Ancak o devleti tüm insanlık için geçerli olan evrensel ilkelere bağlamaya yönelik bir idealizme mesafeli yaklaşır. Devletin özünde yer alan tarihsel ve kültürel özellikler, onu belirli bir dine veya ilkeye bağımlı olmaktan alıkoyar. Rousseau ise, dinin devlet içinde pragmatik bir rol oynayabileceğini savunur. O, dinin sosyal düzeni korumak ve

---

<sup>102</sup> A.g.m. s. 165.

halkın ahlaki değerlerini güçlendirmek için devletin bir aracı olabileceğini düşünür. Ancak Rousseau'nun yaklaşımı, dinin bireysel vicdanın ve toplumsal sözleşmenin bir parçası olarak şekillenmesi gerektiği yönündedir; bu bağlamda, aklın ve halkın genel iradesinin üzerinde bir ilke olarak yer almaz. Rousseau'ya göre ideal bir devlette akıl ve ahlaki değerler ön planda olmalı, din ise bu değerlerin destekçisi ve tamamlayıcısı olmalıdır.

Ranke ve Rousseau'nun din-devlet ilişkisine dair bu farklı yaklaşımları, devletin manevi ve ahlaki temellerinin nasıl yorumlanması gerektiği konusunda önemli bir tartışmayı yansıtır. Ranke'nin tarihselci yaklaşımı, dinî ve ahlaki değerlerin devletin sürekliliği için merkezi bir rol oynadığını savunurken, Rousseau'nun daha seküler ve rasyonel temelli yaklaşımı, dini sosyal düzenin destekleyici bir unsuru olarak konumlandırır. Bu farklılıklar, aydınlanma düşüncesinin ve modern devlet anlayışının şekillenmesinde önemli bir rol oynayan dinin işlevine dair çeşitli perspektifleri sunmaktadır.<sup>103</sup> Tanzimat dönemi düşünce hayatını ve bu dönemin Batı etkileriyle şekillenen fikirsel altyapısını detaylı şekilde incelemektedir. Tanzimat'ın ilan edildiği 19. yüzyılın birinci yarısında Avrupa'da hâkim olan Romantizm akımının etkisi, Tanzimat aydınlarının düşünce dünyasında önemli bir yer tutmuş ve bu dönemin sanat, edebiyat ve felsefi anlayışında kendisini göstermiştir.

Romantizm, özellikle Fransız Devrimi sonrası dönemde, Aydınlanma düşüncesine karşı bir tepki olarak doğmuş ve daha çok duygulara, bireyselliğe ve hayal gücüne vurgu yapmıştır. Makale, Romantizm'in Tanzimat dönemi düşüncesine olan etkisini, bu akımın Aydınlanma düşüncesinden ayrıldığı noktaları göz önünde bulundurarak analiz etmektedir. Aydınlanma'nın akılcılık, bilgi metodolojisi ve bilim temelli yaklaşımı, Romantizm'de yerini duygulara ve sanata dayalı bir hayata bırakmıştır. Tanzimat aydınlarının bu yeni düşünsel akımı, dönemin şartları altında nasıl yorumladığı ve uyguladığı da makalede ele alınmaktadır. Victor Hugo gibi önemli Romantik figürlerin

---

<sup>103</sup> A.g.m. s. 166.

etkisi ve Tanzimat dönemindeki aydınların (örneğin Namık Kemal) bu fikirleri edebiyat ve siyasete nasıl uyarladığı vurgulanmaktadır. Tanzimat yazarlarının, Romantizm'in birey ve toplum anlayışını Tanzimat'ın siyasal ve toplumsal reformları çerçevesinde nasıl kullandıkları, dönemin Batı ile olan entelektüel etkileşimlerini anlamak açısından önemli bir çerçeve sunmaktadır. Tanzimat düşüncesinin Batı'nın Romantik akımıyla olan bağlantısını açıklarken, bu etkileşimlerin Osmanlı modernleşmesi bağlamındaki rolünü sorgulamaktadır. Ancak, makaledeki tartışmalar, kaynakların sınırlılığı nedeniyle daha geniş kapsamlı bir analiz yerine belirli isimler ve fikirlerle sınırlı bir çerçevede ele alınmıştır. Bu, metnin derinliğini kısmen sınırlasa da, Tanzimat'ın düşünsel altyapısını anlamak için değerli bir katkı sunmaktadır.<sup>104</sup>

Tanzimat dönemi Osmanlı aydınlarının Romantizm akımıyla olan ilişkisini, özellikle Namık Kemal'in bu bağlamdaki fikir ve edebiyat anlayışını ele almaktadır. Romantizm akımının duygusal yoğunluğu ve “acı duygusu” (Weltschmerz) Tanzimat edebiyatında da karşılık bulmuş, bu duygu hem bireysel hem de toplumsal meselelerin dile getirilmesinde önemli bir araç olmuştur. Makale, bu bağlamda, Namık Kemal'in vatan sevgisi ve ülkenin içinde bulunduğu siyasi ve sosyal sorunlara karşı duyarlılığını romantik bir perspektiften ele alır. Romantizmin karakteristik özelliklerinden biri olan melankoli ve özlem duygusu, makalede hem bireysel hem de kolektif bir ruh hali olarak tasvir edilmektedir. Fransız Devrimi'nin yarattığı toplumsal değişim ve belirsizlik duygusunun, Romantizm'de yeni bir anlam arayışı ve manevi bir derinlik doğurduğu belirtilmiştir. Tanzimat aydınlarının bu melankoli ve arayış atmosferini, Osmanlı'nın içinde bulunduğu sosyal ve siyasi koşullara uyarladığı, böylece vatan kaygısını ve dönemin sıkıntılarını romantik bir çerçevede dile getirdiği ifade edilmektedir.

Romantizmin Avrupa'daki Hristiyanlığa dönüş ve Orta Çağ değerlerine yönelik özlem gibi unsurlarını, Tanzimat edebiyatının bu yaklaşımlardan nasıl farklılaştığını göstermek için karşılaştırmalı bir şekilde ele alır. Romantizmin birey ve toplum arasındaki

---

<sup>104</sup> Birand, Kamıran, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 6. 1955, Ankara.

ilişkiye getirdiği duyarlılık, Tanzimat döneminde özellikle edebiyat ve siyaset sahasında önemli bir etki yaratmıştır. Romantizm'in Tanzimat düşüncesi ve edebiyatındaki etkilerini kapsamlı bir şekilde analiz ederken, Tanzimat aydınlarının bu etkileri nasıl yorumladığını ve dönemin sorunlarına nasıl adapte ettiğini ele almaktadır. Bu, Tanzimat'ın entelektüel dünyasını anlamak için önemli bir bağlam sunmaktadır.<sup>105</sup>

Tanzimat dönemi Osmanlı aydınlarının düşünce dünyasında Romantizm ve Aydınlanma arasındaki karşıtlıkları ve etkileşimleri incelemektedir. Makale, özellikle Romantizm'in Aydınlanma felsefesine olan tepkisini ve bu tepki üzerinden şekillenen bilgi, estetik ve değer anlayışını ele alır. Romantizm, Aydınlanma'nın akıl ve mantık merkezli yaklaşımına karşı, duyguların, sezgilerin ve bireysel deneyimlerin ön plana çıktığı bir anlayışı benimsemiştir. Fransız Romantizmi'nin Aydınlanma'dan ayrıştığı noktalar arasında, eski geleneklere dönüş ve manevi değerlere vurgu öne çıkarılmaktadır. Ancak, Fransız Devrimi'nin ardından Romantizm'in kralcı, katolik ve liberal dallar olarak çeşitlenmesi, bu akımın tek bir doğrultuda ilerlemediğini ve siyasi görüşlerle şekillendiğini göstermektedir. Bu durum, Romantizm'in hem muhafazakâr bir geçmiş özetlemesine hem de liberal bir bireycilik anlayışına ev sahipliği yaptığını ifade etmektedir. Romantizm'in Tanzimat dönemi düşüncesi üzerindeki etkisini, Aydınlanma'nın etkilerinden farklı bir bağlamda değerlendirir. Fransız Romantizmi, Tanzimat edebiyatında yalnızca bireysel değil, toplumsal kaygılarla da ilişkilendirilmiştir. Vatan ve millet kavramları, Romantizm'in duygu yüklü anlatım tarzıyla harmanlanarak, dönemin siyasi ve toplumsal reformlarında önemli bir rol oynamıştır. Makale, Romantizm'in eski gelenekleri yeniden değerlendirirken, aynı zamanda Tanzimat'ın modernleşme çabalarına da katkıda bulunduğunu ima eder. Tanzimat dönemi Osmanlı aydınlarının düşünce dünyasında Aydınlanma ve Romantizm arasındaki ilişkileri, farklılaşmaları ve bu iki akımın Tanzimat sürecindeki etkilerini kapsamlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Tanzimat

---

<sup>105</sup> A.g.e. s.7.

dönemi, bu iki entelektüel mirasın birbiriyle etkileşime geçtiği ve Osmanlı modernleşmesinin düşünsel temelini atıldığı bir dönem olarak sunulmaktadır.<sup>106</sup>

Tanzimat dönemi Osmanlı düşüncesindeki Romantizm etkisini, Namık Kemal'in fikir ve edebi eserleri üzerinden detaylandırmaktadır. Tanzimat Romantizmi, Batı'nın siyasi ve teknik üstünlüğünü kabul ederken, Batı kültürünün Osmanlı'nın bütünlüğüne yönelik bir tehdit oluşturduğu düşüncesini vurgular. Bu bağlamda, Osmanlı aydınları, geleneksel değerlerin ve kültürel kimliğin korunmasına yönelik bir mücadele yürütmüştür. Makale, Tanzimat Romantizmi'nin bu ikilikten, yani modernleşme ile geleneksel değerlere bağlılık arasındaki gerilimden doğduğunu ifade etmektedir. Namık Kemal, bu dönemin öne çıkan temsilcisi olarak, bireysel ve toplumsal ahlakı ele alan romantik bir yaklaşım sergilemiştir. Onun eserlerinde, Batı'nın üstünlüğünü taklit etmek yerine, Osmanlı'nın kendi köklerinden doğan bir yenilik hareketi oluşturması gerektiği fikri işlenmiştir. Kemal'in "Cezmi" ve "Celal" gibi eserlerinde, geçmişten alınan kahramanlık ve idealizm temalarının öne çıkması, onun romantik bir tarih anlayışını benimsediğini göstermektedir. Bu eserler, Doğu İslam tarihi ve Osmanlı'nın birliğini yeniden tesis etme idealine dayanan bir düşünceyi yansıtır. Namık Kemal'in, Osmanlı İmparatorluğu'nun İslamî ve ahlaki bir çerçevede yeniden yapılandırılması gerektiği fikrini savunduğunu ifade etmektedir. Kemal, İslam birliğinin, Osmanlı'nın milletler topluluğu içinde bir arada yaşamayı sağlayacak temel değer olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda, Tanzimat Romantizmi'nin Osmanlı modernleşmesini yalnızca teknik ve siyasal bir süreç olarak değil, aynı zamanda kültürel ve ahlaki bir yenilenme olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Tanzimat dönemindeki Romantizm'in Osmanlı'daki modernleşme düşüncesiyle nasıl bütünleştiğini, özellikle Namık Kemal'in fikir dünyası üzerinden detaylı şekilde açıklamaktadır. Bu, Tanzimat'ın modernleşme ve kimlik arayışının çift yönlü bir entelektüel çaba olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>107</sup> Tanzimat dönemi Osmanlı düşünce

---

<sup>106</sup> A.g.e. s. 9.

<sup>107</sup> A.g.e. s. 10.

dünyasında Namık Kemal'in edebi ve felsefi yaklaşımlarını, Aydınlanma ve Romantizm akımları bağlamında ele almaktadır. Namık Kemal'in, Fransız Romantizmi'nden farklı olarak, edebiyatında devrimci ve yeni değerlere değil, daha çok geleneksel bağlamda insan özgürlüğüne ve insan haklarına odaklandığı belirtilmektedir. Kemal'in Romantizm ile olan ilişkisi, sadece duygusal derinlik değil, aynı zamanda toplumsal ve bireysel özgürlük anlayışına dayalıdır.

Aydınlanma düşüncesinin temel kavramlarından biri olan insanın akıl yoluyla özgürlüğüne kavuşması fikrine de yer verir. Bu bağlamda, Kant'ın "Was ist Aufklärung?" (Aydınlanma Nedir?) metnine atıfta bulunularak, Aydınlanma'nın insanın kendi aklını hiçbir otoriteye bağımlı olmadan kullanabilme yeteneğini kazanması anlamına geldiği ifade edilmektedir. Aydınlanma, bireyin özgürlüğünü savunurken, aynı zamanda toplumsal yapıda köklü değişimlere yol açmış, Orta Çağ'ın dini otoritesine dayalı düzenin yerini, akıl ve bilime dayalı bir sisteme bırakmasına zemin hazırlamıştır. Romantizm ise Aydınlanma'nın akılcı ve rasyonalist yaklaşımına karşı bir tepki olarak doğmuş, bireyin duygu, sezgi ve özgürlük arayışını merkeze almıştır. Makale, bu iki düşünce akımının, Namık Kemal'in fikirlerinde nasıl bir araya geldiğini ve Tanzimat dönemi Osmanlı düşüncesine nasıl bir katkı sağladığını analiz etmektedir. Kemal'in, Aydınlanma'nın bireysel özgürlük anlayışını benimserken, bunu İslam ve Osmanlı bağlamına adapte etmeye çalıştığı görülmektedir. Bu, Tanzimat döneminin Batı'dan alınan fikirlerin yerel bir bağlama oturtulması sürecindeki önemli bir örnek olarak değerlendirilebilir. Tanzimat dönemi aydınlarının Aydınlanma ve Romantizm akımlarıyla olan ilişkisini, özellikle Namık Kemal üzerinden değerlendirerek, bu iki düşünce geleneğinin Osmanlı modernleşmesi üzerindeki etkilerini ortaya koymaktadır. Namık Kemal'in özgünlüğü, Batı'daki bu iki akımı harmanlayarak Osmanlı toplumu için bir reform ve yeniden yapılandırma düşüncesine dönüştürmesinde yatmaktadır.

17. ve 18. yüzyıl düşünce dünyasının bilgi ve yöntem anlayışını, özellikle dedüktif (tümdengelim) ve deneysel bilim (indüktif) yaklaşımları üzerinden değerlendirmektedir. 17. yüzyılda Descartes'in etkisiyle gelişen rasyonalist felsefe, bilgiyi matematik ve

geometri gibi kesin ve değişmez ilkeler üzerinden açıklama çabasına odaklanmıştır. Bu düşünce sisteminde, akıl, mutlak hakikatlerin keşfinde temel araç olarak görülmüştür. Spinoza, Leibniz ve Malebranche gibi düşünürlerin çalışmaları, metafizik bir temelde aklın rolüne yoğunlaşmıştır. 18.yüzyıl ise daha çok deney ve gözleme dayalı bilimsel yöntemin gelişimine tanıklık etmiştir. Locke ve Newton'un çalışmaları, bilginin yalnızca akıl yoluyla değil, aynı zamanda duyular ve deneyimler yoluyla elde edilebileceği fikrine odaklanmıştır. Newton, gerçek bilginin kaynağının ölçüm, gözlem ve hesaplama olduğunu ifade ederek, bilimin temelinde ampirik yöntemleri vurgulamıştır. Bu, Aydınlanma döneminin akılcılığıyla deneysel bilim arasındaki etkileşimi yansıtmaktadır.

18. yüzyılın bilgi anlayışında deney ve gözlemin öncelikli bir konuma sahip olduğunu, bilginin kesinliğinin ancak bu yöntemlerle sağlanabileceğini belirtir. Bu bağlamda, bilimin ilerlemesi, yalnızca rasyonel düşüncenin değil, aynı zamanda deneysel gözlemlerin ve bunların sistematik şekilde analiz edilmesinin bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. 17. ve 18. yüzyıl felsefi yaklaşımlarını karşılaştırarak, bilginin nasıl bir dönüşüm geçirdiğini ve modern bilimsel yöntemin bu süreçte nasıl ortaya çıktığını ortaya koymaktadır. Descartes'in akıl merkezli rasyonalist yaklaşımı ile Newton'un deney ve gözleme dayalı ampirik yöntemi arasındaki farklar, modern düşüncenin temellerini anlamak açısından kritik bir bağlam sunmaktadır. Bu analiz, Aydınlanma düşüncesinin yalnızca felsefi değil, bilimsel bir devrim niteliği taşıdığını göstermektedir. 18. yüzyıl düşüncesinde birey, toplum ve hukuk anlayışını Locke ve Hume gibi düşünürlerin fikirleri çerçevesinde ele almaktadır. Özellikle Locke'un insan şuurunu temel unsurlara ayırma ve bu unsurları bir araya getirerek insanın toplumsal yapısını anlamaya yönelik metodolojik yaklaşımı vurgulanmaktadır. Locke'un bu yöntemi, toplumu bireylerin toplamından ibaret bir sistem olarak görmekten çok, bireyler arasındaki bağların ve ilişkilerin doğasını anlamaya yönelik bir girişimdir.

Hume'un ise bu metodolojiyi, fiziksel dünya ile insan zihninin çalışma prensipleri arasında paralellikler kurarak geliştirdiği ifade edilmektedir. Özellikle Hume, cisimler arasındaki çekim kuvvetini, tasavvurlar arasındaki çağrışım kanunuyla karşılaştırarak

insan zihnini anlamaya çalışmıştır. Bu, yalnızca insan düşüncesinin değil, toplumsal ilişkilerin de bir düzen içerisinde açıklanabileceği fikrine katkı sağlamıştır. 18. yüzyılın hukuk düşüncesine odaklanmakta ve bu dönemde ortaya çıkan doğal hukuk doktrinine işaret etmektedir. Doğal hukuk, bireylerin haklarını evrensel ve akıl temelli bir çerçevede tanımlamaya çalışan bir yaklaşım olarak öne çıkmıştır. Locke ve diğer düşünürlerin etkisiyle, doğal hukukun kaynağı olarak insan akli gösterilmiş ve bu anlayış, bireyin özgürlüklerini ve haklarını korumayı bir devletin temel sorumluluğu olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda, bireylerin haklarını koruma görevinin devlete ait olduğu, ancak bu görev yerine getirilirken bireysel özgürlüklerin ve bağımsızlığın korunması gerektiği fikri geliştirilmiştir. 18. yüzyılda doğal hukukun, antik çağ Stoacı hukuk anlayışıyla modern bilimsel gelişmelerin bir sentezi olarak yeniden tanımlandığını ortaya koymasındadır. Bu, akıl ve doğa temelli bir hukuk sisteminin, dönemin toplumsal ve siyasal yapılarına uyarlanmasını mümkün kılmıştır. 18. yüzyıl düşünce dünyasında birey ve toplum arasındaki ilişkileri hem felsefi hem de hukuki bir perspektiften incelemekte ve doğal hukukun bu süreçteki temel rolünü vurgulamaktadır. Locke ve Hume gibi düşünürlerin katkıları, bu dönemde birey haklarının korunması ile toplumsal düzenin sağlanması arasındaki dengenin nasıl kurulduğunu anlamak için önemli bir bağlam sunmaktadır.<sup>108</sup>

Osmanlı İmparatorluğu'nun Aydınlanma düşüncesiyle karşılaştığı dönemdeki toplumsal ve kültürel yapısını incelemektedir. Özellikle devletin temel işlevinin, bireylerin haklarını ve özgürlüklerini koruma sorumluluğunu üstlendiği yeni bir anlayışa evrilmesi gerektiği fikrine vurgu yapılmaktadır. Aydınlanma düşüncesi, Osmanlı bağlamında, devletin bireylere hizmet etme ve onların haklarını güvence altına alma yönündeki dönüşümü için bir model olarak ele alınmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun bu anlayışı benimsemesi durumunda, özellikle kültürel ve eğitim kurumlarının modernleşmesinde nasıl bir değişim yaşanabileceğine dair ipuçları vermektedir. Ancak, Osmanlı toplumunda eğitim sisteminin otoriteye dayalı ve skolastik yöntemlere bağlı olması, bireylerin özgür düşünce geliştirmesini ve aklını kullanabilmesini büyük ölçüde

---

<sup>108</sup> A.g.e. s. 15.

engellediği ifade edilmektedir. Batı dünyasında bu skolastik yapının terk edilmesiyle modern eğitim sistemlerinin doğduğu hatırlatılarak, Osmanlı'nın bu anlamda geride kaldığı ve bireyleri vesayet altında bırakan bir anlayışı sürdürdüğü belirtilmiştir.

Osmanlı kültür ve eğitim sisteminin bireylerin özgürleşmesi önünde bir engel teşkil ettiği vurgulanmaktadır. İlkokul düzeyindeki sıbyan mekteplerinden başlayarak eğitimde bireyin eleştirel düşünme becerileri yerine itaat ve ezber odaklı bir yaklaşım benimsendiği ifade edilmiştir. Bu durum, bireylerin bağımsız kararlar almasını engellemiş, onları otoritelerden bağımsız bir şekilde düşünme yetisinden yoksun bırakmıştır. Dolayısıyla, Osmanlı toplumunda bireylerin haklarını ve özgürlüklerini koruyabilecek bir sistemin oluşturulmasının önündeki en büyük engelin, bu otoriteye dayalı eğitim ve kültür sistemi olduğu söylenmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun Aydınlanma düşüncesini benimsemesi ve buna uygun yapısal reformlar gerçekleştirmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu süreçte özellikle eğitim sisteminin bireylerin özgür düşünmesini sağlayacak şekilde yeniden yapılandırılmasının önemi vurgulanmıştır. Ancak mevcut durumda, bireylerin otoriteye bağımlı bir yaşam tarzına mahkûm edildiği ve bu durumun hem toplumsal hem de bireysel gelişimi engellediği ortaya konmaktadır.<sup>109</sup>

Tanzimat dönemi düşünce dünyasında devlet anlayışına ilişkin iki temel yaklaşımı ele almaktadır. Tanzimat'ın, Osmanlı Devleti'nin kötüye giden durumunu durdurmak ve devletin çöküşünü engellemek için ortaya koyduğu reform süreci, farklı fikir akımlarını beraberinde getirmiştir. Makale, bu düşünce akımlarından birinin, geleneksel değerlere ve geçmişin mirasına dayanan bir anlayışı temsil ettiğini, diğerinin ise Aydınlanma felsefesinden esinlenen ve modernleşme perspektifine dayalı bir devlet anlayışı olduğunu ortaya koymaktadır.

Birinci görüş, İbn Haldun'un devlet teorilerinden etkilenmiş ve Osmanlı Devleti'nin gerilemesini doğal bir süreç olarak kabul eden bir anlayışı temsil etmektedir. Bu görüşe göre, devletlerin ömürleri sınırlıdır ve Tanzimat reformları, sadece geçmişin

---

<sup>109</sup> A.g.e. s. 17.

yeniden canlandırılmasına yönelik çabalar olarak görülmüştür. Cevdet Paşa gibi isimler bu eğilimin temsilcisi olarak gösterilmektedir. Bu yaklaşım, devletin yeniden toparlanması için daha geleneksel yöntemlere ve hukuka bağlı kalmayı önerirken, devletin doğasını değiştirecek reformları benimsememiştir.

İkinci görüş ise, Tanzimat'ın Aydınlanma felsefesine dayanan devlet anlayışını benimsemiştir. Bu görüş, modernleşmeyi ve insan haklarının korunmasını vurgulamış, Tanzimat reformlarının daha geniş kapsamlı ve etkili bir şekilde uygulanmasını savunmuştur. Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi aydınlar, bu yaklaşımın öncüsü olarak belirtilmiştir. Bu görüş, Tanzimat reformlarının yetersiz kaldığını, insan haklarının korunmasında ve halkın refahının artırılmasında eksiklikler olduğunu dile getirmiştir. Tanzimat'ın resmi çerçevede kalmış olması ve tebaa haklarının gerçek anlamda güvence altına alınmaması, bu eleştirilerin temelini oluşturmuştur. Tanzimat dönemindeki iki farklı devlet anlayışını ve bu anlayışların reform sürecine etkisini değerlendirmektedir. Bir yanda geleneksel değerlerin korunmasını ve geçmişin mirasına bağlı kalınmasını savunan bir yaklaşım varken, diğer yanda modernleşme, insan hakları ve toplumsal refahı öne çıkaran bir reform anlayışı bulunmaktadır. Bu karşıtlık, Tanzimat dönemi Osmanlı düşüncesinin temel çatışma noktalarını anlamak açısından önemli bir çerçeve sunmaktadır.<sup>110</sup>

Namık Kemal'in Osmanlı Devleti'ne yönelik siyasal reform fikirlerini ve yönetim anlayışını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Namık Kemal, halkın haklarını ve yönetimdeki temsilini merkeze alarak, halkın doğrudan yönetim işlerine katılmasa bile haklarının korunması için temsil ve denetim mekanizmalarının etkin bir şekilde işlemesi gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda, meşveret (danışma) ve hukuk ilkelerinin devlet yönetiminde temel alınması gerektiğini ifade etmektedir. Namık Kemal'in düşünceleri, Montesquieu'nun kuvvetler ayrılığı ilkesiyle yakından ilişkilidir. Ona göre, yasama ve yürütme gibi temel yetkiler, bir otoritenin keyfi yönetimine bırakılmamalı, belirli bir

---

<sup>110</sup> A.g.e. s. 21.

denge ve kontrol mekanizması içinde düzenlenmelidir. Hükümetin kanun koyma yetkisinin sınırlandırılmasının ve bu yetkinin halkın temsilcileri aracılığıyla kullanılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu, Osmanlı'daki mutlak otorite anlayışına karşı önemli bir eleştiri niteliğindedir. Namık Kemal'in Osmanlı Devleti için önerdiği "Meclisi Şurayı Devlet" (Danışma Meclisi) modeline atıfta bulunmaktadır. Bu model, hükümetin yetkilerinin sınırlandırıldığı, kanunların halkın temsilcileri tarafından oluşturulduğu ve yönetime katılımın sağlandığı bir sistem olarak önerilmektedir. Namık Kemal'in bu yaklaşımı, Batı'da özellikle Fransız Devrimi sonrası oluşan anayasal düzen anlayışını Osmanlı bağlamına uyarlama çabasını yansıtmaktadır. Namık Kemal, halkın haklarının korunmasının ve yönetimde adaletin sağlanmasının, devletin meşruiyeti için vazgeçilmez olduğuna inanmaktadır. Keyfi yönetimin, halkın iradesini dışlayan uygulamaların ve yasaların adaletsizliğinin devleti zayıflatacağını savunur. Bu bağlamda, kanunların halkın menfaatlerini gözeterek yapılması gerektiğini ve bu sürecin temelinde "usuli meşveret" (danışma yoluyla yönetim) ilkesinin yer alması gerektiğini belirtir.

Namık Kemal'in siyasal reform fikirlerini ve Osmanlı Devleti'nin yeniden yapılandırılmasına yönelik önerilerini ele alarak, onun meşrutiyetçi bir yönetim anlayışını nasıl savunduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlayış, halkın haklarının korunmasını ve yönetimde adaletin tesis edilmesini esas alırken, Batı'dan alınan kavramları Osmanlı'nın siyasi ve toplumsal yapısına uyarlamaya yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir. Namık Kemal'in düşüncelerini ve bu düşüncelerin Jean-Jacques Rousseau'nun "Toplum Sözleşmesi" (Contrat Social) eseri ile olan ilişkisini ele almaktadır. Namık Kemal, Rousseau'nun halk egemenliği ve genel irade ilkelerine dayanan anlayışını Osmanlı bağlamında yeniden yorumlamış ve halkın haklarının korunmasına yönelik bir yönetim anlayışını savunmuştur. Halkın haklarının ve özgürlüklerinin korunmasını esas alan bir yönetim modelinin, devletin meşruiyetinin temeli olduğunu ifade etmektedir. Rousseau'nun düşüncesine göre, halkın egemenliğini temsil eden hükümdar, halkın iradesinin sınırları dışında hareket edemez ve yasaların üstünlüğünü kabul etmek zorundadır. Namık Kemal, bu ilkeyi Osmanlı'daki monarşik yönetim anlayışını

eleştirerek tartışmakta ve kanun koyma gücünün yalnızca halkın iradesine dayanması gerektiğini savunmaktadır.

Namık Kemal, halkın egemenliğinin pratikte korunması için Rousseau ve Montesquieu gibi düşünürlerden esinlenerek, kanun yapma yetkisinin yürütme yetkisinden ayrı olması gerektiğini belirtmektedir. Bunun, yönetimin keyfi uygulamalardan arındırılmasında önemli bir rol oynayacağını ifade eder. Ayrıca, halkın özgürlüklerini korumak için “devletin sürekli bir kontrol mekanizması” olarak halkın temsilcilerinden oluşan meclislerin kurulmasını önermektedir. Bu meclisler, halkın iradesinin bir uzantısı olarak, yönetim üzerindeki denetimi sağlayacak ve kanunların uygulanmasını güvence altına alacaktır. Namık Kemal’in Rousseau’nun fikirlerini Osmanlı toplumu bağlamına uyarlarken, halkın hak ve özgürlüklerini garanti altına almak için güçlü bir hukuk devleti anlayışını savunduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, kanunların üstünlüğü, halkın çıkarlarını koruma ve halkın yönetimde temsili gibi ilkeler, Osmanlı’nın siyasal reform sürecinde önemli bir yön olarak değerlendirilmiştir. Namık Kemal’in düşünceleri, Aydınlanma düşüncesinin evrensel ilkelerini Osmanlı’nın toplumsal ve siyasal koşullarına uyarlama çabasını yansıtmaktadır. Halk egemenliği, hukukun üstünlüğü ve temsil mekanizmalarının işleyişi üzerine yaptığı vurgular, onun modern bir anayasal düzen önerisinin temel taşlarını oluşturmaktadır. Bu, Tanzimat dönemi reformlarının düşünsel altyapısında önemli bir katkı olarak değerlendirilebilir.<sup>111</sup>

Tanzimat Fermanı’nın hazırlanışı ve uygulanışı sürecine odaklanarak, bu dönemin Osmanlı modernleşmesi üzerindeki etkilerini ve sonuçlarını ele almaktadır. Tanzimat Fermanı’nın ortaya çıkışında Reşit Paşa gibi Osmanlı devlet adamlarının Batı’da kazandıkları deneyimlerin önemli bir rol oynadığı ifade edilmektedir. Reşit Paşa, Batı’nın modernleşme anlayışını Osmanlı Devleti’ne adapte etmeyi amaçlamış ve bu doğrultuda reform sürecini başlatmıştır. Tanzimat, temel olarak Osmanlı İmparatorluğu’nu içinde bulunduğu siyasi ve ekonomik krizden çıkarmak ve devletin yaşam gücünü yeniden

---

<sup>111</sup> A.g.e. s. 33.

kazandırmak için bir çaba olarak görülmektedir. Bu doğrultuda Batı dünyasından alınan fikirler, hukuk ve yönetim sistemlerine adapte edilmeye çalışılmıştır. Ancak makalede, bu reformların yüzeysel bir taklitten öteye geçemediği ve Osmanlı toplumunun ihtiyaçlarına tam anlamıyla uygun bir şekilde uygulanamadığı belirtilmektedir. Reformların temel sorunlarından biri, devletin merkezi otoritesini güçlendirme amacına rağmen, yerel idarelerde etkili bir dönüşüm sağlayamaması olarak gösterilmektedir. Tanzimat'ın hedeflediği modernleşme çabaları, halkın günlük yaşamına sınırlı bir şekilde yansımış ve despotizmi tam anlamıyla ortadan kaldırmakta başarısız olmuştur. Ayrıca, Batı'dan alınan reformların Osmanlı'nın sosyo-kültürel bağlamına yeterince adapte edilememesi, reformların beklenen etkiyi yaratamamasına neden olmuştur.

Tanzimat'ın Osmanlı modernleşmesi açısından önemli bir adım olduğunu, ancak reformların beklenen sonuçları vermekte yetersiz kaldığını belirtmektedir. Bu süreçte, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı ile uyumlu bir yönetim anlayışına geçiş çabaları, toplumsal yapıya uyum sağlamak zorlanmış ve modernleşme sürecini derinleştirecek etkiler yaratamamıştır. Tanzimat, Osmanlı yönetim sisteminde reform ihtiyacını ortaya koyan önemli bir girişim olarak değerlendirilmektedir, ancak uygulama düzeyinde karşılaşılan sorunlar nedeniyle sınırlı bir başarı sağlamıştır. Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonraki dönemde ortaya çıkan düşünsel ve toplumsal gelişmeleri değerlendirmektedir. Tanzimat'ın, toplumsal yapının köklü değişimlerini hedeflediği belirtilse de, reformların topluluğun tüm kesimlerine nüfuz edemediği ve köklü dönüşümleri tam anlamıyla gerçekleştiremediği ifade edilmektedir. Tanzimat döneminde yetişen Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi aydınların, yurttaşlık hak ve ödevlerini tanıtmak için çaba sarf ettiği ve Tanzimat reformlarının getirdiği yeni ruhu topluma yaymaya çalıştıkları vurgulanmıştır. Bununla birlikte, Tanzimat'ın getirdiği reformların Batı modernitesine uyum sağlamayı hedeflese de, bu girişimlerin Doğu kültürüne bağlı kalmak isteyen anlayışlarla tam bir uyum sağlayamadığı ifade edilmiştir. Bu durum, Doğu ile Batı arasında kalan bir Osmanlı modernleşmesi çabasının eksikliklerine işaret etmektedir.

Tanzimat döneminde iki farklı düşünce sisteminin, yani Doğu'ya bağlı kalmayı savunan görüşlerle Batı'ya uyum sağlama çabalarının, bir uzlaşma sağlamak yerine birbirinden ayrı kaldığını ve bu çelişkinin Tanzimat reformlarının etkisini sınırladığını ifade etmektedir. Eski kültür unsurlarının ve Doğu'ya bağlılığın korunması gerektiğini savunanlar ile Batılılaşma taraftarları arasında derin bir ayrışmanın yaşandığı ve bu iki anlayışın birbiriyle uyumlu hale getirilemediği vurgulanmaktadır. Tanzimatçı düşünürlerin, Osmanlı birliği fikrini gerçekleştirme çabalarının sonuçsuz kaldığı ve bu ideallerin, Balkan Savaşları gibi felaketlerin önlenmesinde etkili olamadığı belirtilmiştir. Tanzimat okullarının ve reformlarının bu birlik hedefini gerçekleştiremediği, toplumsal yapıyı dönüştürme çabalarının eksik kaldığı ve reformların tam anlamıyla beklenen sonuçları vermediği bir kez daha ifade edilmiştir. Tanzimat döneminde toplumsal dönüşüm ve modernleşme çabalarının, idealler ve gerçeklik arasındaki çelişkiler nedeniyle tam anlamıyla başarılı olamadığını ortaya koymaktadır. Doğu ile Batı arasında sıkışmış bir reform anlayışının, Osmanlı toplumu içinde derin ayrışmalara yol açtığı ve bu durumun reformların etkisini sınırladığı vurgulanmaktadır.

## **2.6. Kamıran Birand'ta Özgürlük Sorunu**

Aydınlanma Çağı ve birey özgürlüğü kavramlarına dair felsefi bir değerlendirmeyi ele alıyor. Makalede özellikle XVIII. yüzyıl düşünce çağında insanın aydınlanması ve özgürlüğün birbirine olan ilişkisi ele alınıyor. Aydınlanmanın gerçekleşebilmesi için insanın özgürlüğe sahip olması gerektiği vurgulanıyor. Ancak özgürlüğün sınırları, diğer bireylerin haklarını ihlal etmeden nasıl korunabilir? Yazar, özgürlüğün sınırsız olamayacağı, düzenin korunması gerektiğini ve Montesquieu ile Rousseau gibi düşünürlerin özgürlük ve toplum arasındaki ilişki üzerine görüşlerini tartışıyor. Özgürlüğün doğal bir hak olduğu belirtiliyor, ancak toplum içinde diğer bireylerin haklarını ihlal etmeyen bir özgürlük anlayışının gerektiği vurgulanıyor. Rousseau'nun

“İnsan hür doğmuştur, ama her yerde zincirler içindedir” ifadesi de bu çelişkiye dikkat çekiyor. Birand, Montesquieu’nün görüşlerine atıfta bulunarak, toplumsal yaşamın düzenlenmesi için yasaların önemi tartışılıyor. Yasaların varlığı, özgürlüklerin korunması ve sınırlarının çizilmesi açısından belirleyici bir rol oynuyor. Aydınlanmanın bireylerin akıl ve cesaretlerini kullanmalarıyla mümkün olduğu, Kant’ın “insanın aydınlanmasını sağlayacak biricik kuvvetin, hürriyet olduğu” düşüncesine yer veriliyor. İnsanın kendi aklını kullanma becerisinin özgürlükle doğrudan bağlantılı olduğu ve bu özgürlüğün insanın kendi rehberliğinde gelişmesini sağladığı ifade ediliyor.<sup>112</sup>

Bireysel özgürlüğün toplumsal düzen içinde nasıl dengelenmesi gerektiği üzerine düşünsel bir tartışma sunuyor. Özgürlüğün aydınlanma ve insanın kendi aklını kullanma süreciyle bağının vurgulandığı, yasalarla korunması gerektiği ancak sınırsız bir özgürlüğün anarşiye yol açabileceği görüşü savunuluyor. Kant’ın akıl, özgürlük ve bireyin toplumsal görevleri üzerindeki görüşlerine odaklanıyor. Özellikle aklın iki tür kullanımını (genel ve özel) vurgulayan Kant, bireyin genel anlamda aklını özgürce kullanabilmesinin, aydınlanmanın temel koşulu olduğunu belirtmektedir. Ancak bu özgürlük, bireyin toplumsal ve profesyonel görevlerini yerine getirirken sınırlandırılabilir; zira toplumsal düzenin sağlanması için bireyin bazı alanlarda sorumluluklarını yerine getirmesi gerekir.

Kant’a göre aydınlanma, bireylerin akıllarını kullanmaları ve düşüncelerini özgürce ifade edebilmeleriyle mümkündür. Aklın genel kullanımı, herkesin kendi düşüncesini başkalarına açıklama hakkına sahip olmasını içerir. Ancak aklın özel kullanımı, kişinin mesleki ya da toplumsal görevlerini yerine getirirken kendi fikirlerini sınırlama zorunluluğu anlamına gelir. Örneğin, bir kamu görevlisi ya da subay, görevini icra ederken üstlendiği sorumluluklara bağlı kalmak zorundadır. Kant, bireylerin topluma karşı sorumlulukları olduğunu ve bu sorumlulukların bireylerin özgürlüğü sınırladığı yerlerde dahi yerine getirilmesi gerektiğini savunur. Bu noktada birey, kamusal alanda özgürce aklını kullanabilirken, profesyonel ve özel yaşamında belirli kurallar

---

<sup>112</sup> *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4. Cilt, Sayı 1-2, s. 46.

çerçevesinde hareket etmelidir. Kant, bir yurttaşın devlete olan vergi borcu gibi görevlerini sorgulamadan yerine getirmesi gerektiğini vurgular. Kant'a göre bireyler toplumsal düzene katkı sağlamak adına bazı alanlarda özel aklını sınırlandırmalıdır. Örneğin, bir subay ya da devlet görevlisi, görevini yaparken düşüncelerini serbest bırakmamalı, verilen emirleri yerine getirmelidir. Ancak aynı kişi, görev dışındaki yaşamında, genel aklını kullanarak özgürce fikirlerini dile getirebilir.<sup>113</sup>

Birand makalesinde Kant'ın aydınlanma ve özgürlük hakkındaki görüşlerini özetlemekte ve bu görüşlerin toplumsal düzene nasıl yansıtılması gerektiğini tartışmaktadır. Çalışmada bireylerin özgürlük ve sorumluluk dengesini nasıl kurması gerektiğine dair önemli bir felsefi argüman sunulmaktadır. Kant, aydınlanmanın bireyin aklını özgürce kullanmasıyla gerçekleşeceğini savunsa da toplumsal düzenin korunması adına belirli sorumlulukların yerine getirilmesinin önemini de vurgulamaktadır. Bu bağlamda, bireyin topluma uyum sağlarken kendi özgürlüğünü ve düşüncelerini nasıl kullanacağına dair önemli bir denge tartışması yer alıyor. Kant'ın fikirleri, hem bireyin özgürlüğünü hem de toplumsal düzenin devamlılığını göz önünde bulundurarak kapsamlı bir çözüm önerisi sunuyor.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> A.g.m. s. 47.

<sup>114</sup> A.g.m. s. 48.



### III. BÖLÜM

#### KAMIRAN BİRAND'IN FELSEFESİ VE HERMENÖTİK YAKLAŞIMI

##### 3.1. Hermenötiğin Anlamı ve Tarihçesi

Hermenötik, tarih boyunca anlam arayışının merkezinde yer alan, özellikle dil, metin ve insan davranışlarının yorumlanmasıyla ilgilenen bir disiplindir. Başlangıçta dinî metinlerin yorumlanması olarak doğmuş olan bu alan, zamanla sadece kutsal metinlerle sınırlı kalmamış, felsefe, hukuk, edebiyat, tarih ve sosyal bilimler gibi geniş bir yelpazede uygulanmaya başlanmıştır. Anlamı kavramaya yönelik bu disiplin, özellikle modern düşüncede, insanın dünyayla olan ilişkisini ve bu ilişkinin kavranış biçimlerini inceleyen temel bir yöntem haline gelmiştir. Hermenötik kavramı, tarihsel olarak farklı dönemlerde ve bağlamlarda değişik anlamlar kazanmıştır. Antik Yunan'da "hermeneuein" terimi, tanrıların mesajlarını insanlara ileten Hermes'e dayanarak anlamın açıklanması ve yorumlanması işlevini ifade ederken, Hristiyan dünyasında kutsal metinlerin doğru bir şekilde anlaşılması için kullanılmıştır. Bu bağlamda, 19. yüzyılda Friedrich Schleiermacher ve Wilhelm Dilthey gibi düşünürler, hermenötiği sadece teolojik bir yöntemden ziyade, insanın genel anlam arayışını açıklayan bir felsefi teori haline getirmişlerdir. Modern dönemde ise Martin Heidegger ve Hans-Georg Gadamer gibi filozoflarla hermenötik, bir bilgi ve varoluş sorunu olarak ele alınmış ve daha geniş felsefi bağlamlara yayılmıştır.

Hermenötik, metinlerin anlamını anlama ve yorumlama sanatı olarak bilinen bir disiplin olup, özellikle teoloji, felsefe ve hukuk gibi alanlarda önemli bir yere sahiptir.

Batı'da temelleri antik Yunan'a kadar uzanan hermenötik, modern anlamda 19. ve 20. yüzyıllarda Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger ve Hans-Georg Gadamer gibi düşünürler tarafından şekillendirilmiştir. Türkiye'de ise hermenötiğin gelişimi daha geç bir dönemde başlamış olup, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren akademik ve entelektüel bir ilgi odağı haline gelmiştir.

Hermenötiğin Türkiye'deki gelişimi, Batı'daki klasik metinlerin çevirileri ve Batı felsefesinin tanıtımı ile başlamıştır. 1960'lı ve 1970'li yıllarda Batılı düşünürlerin eserleri Türkçeye çevrilmiş, özellikle Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* adlı eseri bu anlamda önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu eser, Türkiye'de felsefi hermenötiğin daha geniş kitleler tarafından anlaşılmasına ve tartışılmasına zemin hazırlamıştır. 1980'lerden itibaren, hermenötiğin akademik çalışmalarda daha fazla yer bulduğu gözlemlenir. Bu dönemde hermenötik, sadece felsefe değil, aynı zamanda ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında da kullanılmaya başlanmıştır. İlahiyat alanında, özellikle İslam düşüncesinde Kur'an yorumunun çağdaş bir bakış açısıyla ele alınması gerekliliği, hermenötiğin önemini artırmıştır. Bu bağlamda, bazı ilahiyatçılar, Batı'daki hermenötik teorilerini İslami metinlere uygulama çabasına girmişlerdir.

İslam düşüncesinde hermenötiğin önemi, Kur'an ve hadislerin modern yorumlarına yönelik ihtiyaçla artmıştır. Bu çerçevede, geleneksel tefsir yöntemlerinin yanında, modern hermenötik teorilerinin İslami metin yorumuna katkıda bulunabileceği düşüncesi yaygınlaşmıştır. 1990'lı yıllardan itibaren, Fazlur Rahman gibi modernist İslam düşünürlerinin eserleri Türkçeye çevrilmiş ve hermenötik ile ilgili tartışmalar daha da derinleşmiştir. Türkiye'de İslami düşünce açısından önemli bir isim olan Şaban Ali Düzgün, hermenötiği dinî metinlerin anlamlandırılmasında önemli bir yöntem olarak savunmuştur. Düzgün'ün çalışmaları, özellikle Gadamer'in felsefi hermenötiği ve Dilthey'in tarihsel hermenötiği üzerine yoğunlaşarak, İslami düşünceye yeni bir yorum getirmeyi amaçlamaktadır. Günümüzde hermenötik, Türkiye'de hem felsefi hem de teolojik açıdan aktif bir araştırma alanı olmaya devam etmektedir. Felsefe bölümlerinde Gadamer, Heidegger ve Derrida gibi düşünürlerin hermenötik yaklaşımları tartışılmakta;

ilahiyat fakültelerinde ise metin yorumlama teknikleri olarak hermenötiğin farklı uygulamaları ele alınmaktadır. Bununla birlikte, hermenötiğin sosyal bilimler, edebiyat teorisi ve hukuk gibi diğer alanlardaki etkisi de artış göstermektedir.

Türkiye’de hermenötiğin gelişimi, Batı’dan ithal edilen felsefi akımların yerel kültür ve dinle yeniden yorumlanma süreci olarak değerlendirilebilir. Bu süreçte, hem Batı’daki hermenötik geleneğin Türkiye’ye adaptasyonu hem de İslam düşüncesiyle entegre edilme çabaları öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, hermenötik, Türkiye’de disiplinler arası bir bilim dalı olarak önemini korumakta ve farklı alanlarda yeni yorumlama yöntemleri geliştirilmesine katkıda bulunmaktadır.

Yorumlama sanatı ve felsefesi olarak hermenötiğin modern çağda önemi ve etki alanı sosyal bilimlerin sınırlarını aşarak tabiat bilimlerine uzanmaya başlamıştır. Kökeni itibarıyla eski Yunan edebî ve dinî geleneklerinin yorumlanmasına kadar giden hermenötik, farklı çağlarda farklı görünüm ve anlamlar kazanmıştır. Özellikle Schleiermacher, Dilthey ve Gadamer gibi düşünürlerin elinde kazandığı yeni boyutlar nedeniyle, hermenötik günümüzde çok farklı disiplinlerde çalışan uzmanların ilgisini çekmeye ve tartışılmaya devam etmektedir.<sup>115</sup>

Aydınlanma filozofları, hermenötiği yoruma dayanan tüm bilgi alanları için geçerli olacak genel ilke ve kurallara dayandırmak isteyince, hermenötiğin felsefenin bir parçası haline gelmesi kaçınılmaz olmuştur.<sup>116</sup>

Modern Türk Düşüncesinde pozitivist yöntem bilincinin meydana getirdiği entelektüel ortama pratik ve teorik açıdan yapılan eleştiriler içerisinde, sistematik karakteri ve teorik zemini olan felsefi çalışmaların başında hermenötiği metodolojik bir bilim olarak düşünerek bu bilime ait görüşler etrafında pozitivist yöntem bilincine karşı farklı bir yöntem bilinci ortaya koyma çabası yatmaktadır. Bu çabayı sergileyen Kamıran Birand, Dilthey’in anlamayı bir metot olarak benimsemesinin kendisi için bir dönüm

---

<sup>115</sup> Tatar, Burhanettin, *Hermenötik*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2024, s. 7.

<sup>116</sup> A.g.e., s. 18.

noktası olduğunu belirtmiş, bu metodolojik bilinci geliştirerek kendine özgü bir formda Türk düşünce geleneğine sokmuş ve hermenötiğin yöntem disiplini olarak konumlanmasında da önemli etkisi olmuştur.<sup>117</sup>

Birand'ın sosyal bilimlerin açıklama değil, anlamaya dayalı bir bilim olduğu savına dayanması ve yaşıttan hareket ederek bu bilimlere ele alması düşünce geleneğimiz açısından sosyal bilimlere teorik temel sağlama bakımından bir ilk olma özelliğine sahiptir. Kanaatimizce onun bu çabasının temelinde yatan motivasyonlardan biri, Cumhuriyetle birlikte silikleşen kendi yaşamsal değerlerimize ait ilkeleri yeniden saptamaktır.<sup>118</sup>

Kamıran Birand, bunu gerçekleştirmek için sosyal bilimlerin teorik zeminini anlama metodolojisine göre oluşturmaya çalışmıştır. Birand için bu anlama metodunun önemi yaşam gerçeklerine önem vermesinden ve insanı içinde bulunduğu çevresel ve tarihsel faktörlerin etkisini de göz önünde tutarak anlamasından kaynaklanmaktadır.<sup>119</sup> Sadece yaşamsal olandan hareket etmesi anlama metodunu önemli kılmamaktadır. Anlama metodunun yaşamın kendisinden hareket etmesi, Birand'ın geçmişten gelen modernitenin yok saydığı değerlerle köprü kurmasını, onları güncelleştirerek toplumda ortak bir zemin bulma inancını kuvvetlendirmektedir.<sup>120</sup>

Birand'a göre bu dünyadaki şeylerin insanlar tarafından anlaşılması, ortak bir uzlaşmanın sonucudur. Bu ortak uzlaşma sayesinde insanlar birbirleriyle iletişim kurar ve anlaşır. Ortak anlama imkânının var olduğu Birand ve Özlem tarafından kabul edilse bile bunun hangi metodoloji ile ortaya çıkarılabileceği konusunda aralarında farklılıklar bulunduğunu söyleyebiliriz. Her iki düşünür anlamının yöntemsel yönünü Dilthey hermenötiğinden referansla şekillendirmiş olsa da özellikle Birand, bu yöntemin içeriğini

---

<sup>117</sup> Birand, Kamıran, *Din Kavramının İncelenmesi Hakkında*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1953, s. 35.

<sup>118</sup> Birand, Kamıran, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1960, s. 35.

<sup>119</sup> A.g.e., s. 22.

<sup>120</sup> İsmail, Kara, *Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yay., 2002.

eleştiriler yaparak değiştirmiş ve öznelerarasılığa dayalı anlamının yerine eleştirel anlamayı getirerek hermenötik bilincin konumlandırılmasında özgün bir yön ortaya koyabilmiştir. Düşünürler hermenötik yöntemden ne anlamaktadırlar?<sup>121</sup>

Birand, Özlem'in öznelerarasılık anlayışının aksine, anlamının gerçekleşebilmesi için anlayan ile anlaşılın arasında belli bir mesafenin olması gerektiğine inanır. Bu şekilde, objektif bir bakış açısı elde edilebileceğini savunur ve bu sayede bir kişinin yaşadığı durumu daha iyi anlayabileceğimizi belirtir. Birand'ın bu objektif bakış açısı kaygısı, onun pozitivist refleksleri olduğunu göstermez mi? Görünen o ki Birand, objektif bakış açısıyla herhangi bir olay ya da tarihsel bir kişiliği anlamak için genel ve bütün yönlerin dikkate alınmasını kastetmektedir. Ona göre olayın içinde olmak ya da bir kişiyle özdeşleşmek, zararlı sonuçlar doğurabilir ve anlamayı engelleyebilir. Ancak belirtmek gerekir ki objektif anlamının yöntemi konusunda Birand ve Özlem farklı görüşlere sahip olsalar da her ikisi de Dilthey'in etkisiyle objektif bir anlamının peşine düşmüştür.

Birand ise duygusal süreci anlamak için önemli görmekle birlikte bu duygusal süreci nötrleştirerek düşünsel süreci ortaya koymaya ve anlama ediminde daha önemli bir hale getirmeye çalışmaktadır. Birand'ı Özlem'den ayıran en önemli fark, burada ortaya çıkmaktadır. Birand'ın kafasında şekillenen anlama ediminde duyguların yönlendiriciliği bulunmakta, dolayısıyla onun peşinde olduğu objektif anlama için yeterli bir metodoloji sunmaktan uzak kalmaktadır.<sup>122</sup> Görülmektedir ki Birand, bu yaklaşımdan farklı bir şekilde duyguları nötrleştirip düşünsel refleksiyonu ortaya çıkarmak için olsa gerek, objektif bir mesafeden eleştirel anlamayı gerçek anlama olarak kabul etmektedir. Burada Birand'a sormamız gereken en önemli soru duyguların nötrleşmesinin nasıl sağlanacağıdır. O, zıt duyguların birbirini nötrleyeceğini düşünmekte, dostça ve düşmanca anlamının arasındaki eleştirel anlamının bize tam anlamayı sağlayacağına inanmaktadır. Eleştirel anlama, kişiye herhangi bir olaya ya da konuya Birand'ın objektif mesafe olarak

---

<sup>121</sup> Yakup Kahraman, *Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik*, Tezkire Yayınları, Ankara 2015, s. 60.

<sup>122</sup> A.g.e., ss. 63-64.

tanımladığı bir açı sunacaktır.<sup>123</sup> Birand'ın objektif anlamayı sağlamanın yollarını araması ve bunun için duyguların nötrleştirilebileceğini düşünmesi araştırmacının bağımsız, değerlerinin etkisinde kalmadan anlamayı gerçekleştirebileceğine inanç beslediğinin bir göstergesidir.<sup>124</sup>

Dostça ve düşmanca anlama yaklaşımlarını eklektize ederek çıkardığı eleştirici anlamının düşmanca anlama ile ilgili olduğu halde dostça anlamaya yakınlığı ile ilgilenen Birand, bu anlama yönteminin her anlama başarısı için gerekli olduğunu savunur. Birand, empatinin yani dostça anlama ediminin kullanılmasının, konunun içine girilmesi ve özdeş olunmasına yol açacağını böylece anlamaya çalışılan eserle ilgili eksiklikleri görmemize engel olabileceği ihtimaline karşı konunun dışında ama o konuyu tamamen gözlemleyen bir bakış açısını tam anlama için zemin olarak görür.<sup>125</sup>

Birand ise bu şekilde yorumcunun eserle özdeşleşeceğini ve onu değiştirmek ve mükemmelleştirmek ihtiyacı hissetmeyeceğini iddia etmektedir. Bu çerçevede Birand'ın eleştirici anlama yöntemi eserle arasına mesafe koyduğu için ele aldığı konunun eksik ve yersiz yönlerini ortaya çıkarabilecektir.<sup>126</sup> Eleştirel anlama yönteminin yorumlanabilecek olan her alanı kapsayabilecek yeterlilikte olduğunu ortaya koymak isteyen Birand için şüphesiz en önemli konu herhangi bir yazara ait olan eserin nasıl anlaşılabiliridir. Birand'ın metni anlama ve yorumlama faaliyetinin nasıl olabileceğine ilişkin bu çabası düşünce geleneğimizde hermenötik bilincin konumlandırılması açısından da oldukça önemlidir.<sup>127</sup>

Dilthey'a göre hermenötik yöntemin son amacı, yazarı onun kendisini anladığından daha iyi anlamaktır. Ona göre bu ilke bilinçsiz yaratım üzerine bir öğretinin zorunlu ilkesidir. Birand'a göre bir yazarı onun kendisini anladığından daha iyi anlamak

---

<sup>123</sup> Ülken, Hilmi Ziya, "Prof. Dr. Kamıran Birand", *A.Ü.İ.F.D.*, Cilt: XII, 1964, s. 140.

<sup>124</sup> Yakup Kahraman, *Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik*, Tezkire Yayınları, Ankara 2015, s. 65.

<sup>125</sup> A.g.e., ss. 65-66.

<sup>126</sup> Birand, Kamıran, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1960, s. 69.

<sup>127</sup> Yakup Kahraman, *Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik*, Tezkire Yayınları, Ankara 2015, s. 66.

mümkün değildir. Bunun sebebi ise Dilthey'in yaşam gerçekliğini bırakıp kurguya yönelmesi olduğunu düşünen Birand'a göre sözlerin ve yazılı kelimelerin, canlı hayatı ifade etmedeki sönüklüğüne bakılırsa böyle bir anlama imkânı oldukça zordur.<sup>128</sup> Birand'ın bu tespitinin, onun Dilthey hermenötiğini aşarak epistemik boyutun dışına nasıl çıkılabileceğini arama çabasının bir göstergesi olduğu düşüncesindeyiz. Bize göre Birand'ın yaşamı anlama denemelerinde Dilthey'e getirdiği bu eleştirinin sonucunda tek tek yaşamları genel başlığa feda etmeme çabası bir bakıma dönemin pozitivist paradigmasına entelektüel düzlemde de bir eleştiridir. O, Dilthey'in pozitivist yakını bir tavırla iç deneyimin bütün insanlardaki aynılığından yola çıkarak ortaya koyduğu yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlayabileceğimiz fikrini, her insanın kendi tekil yaşamına olan saygısını ve iç deneyimin imkânsızlığına dayanarak eleştirmiş fakat bununla yetinmemiştir. Birand'ın yazarı ve onun eserini anlama imkânı üzerinde durması ve bu anlama imkânını metodolojik olarak karar kıldığı eleştirel anlamaya dayandırması bize göre hermenötik bilincin konumlanması sürecindeki en özgün teorik çalışmalarından biridir.<sup>129</sup>

Yazarın bir eser meydana getirirken ayrıntıların, eserin bütünlüğü içerisindeki bağlantıların şuuruna sahip olmayabileceğini savunan Birand'ın bunu yapmasının sebebi bize göre, eserin anlaşılmasında yazardan çok yorumlayan kişinin tavrını önemsemesi, yazarın göremediği bağlantıları yorumlayıcının görebileceğini düşünmesidir. Dolayısıyla Birand'ın hermenötiğinde yazarın konumunun daha zayıf olduğunu görmekteyiz.

Birand, bir eseri anlamanın, yazarı ve yazarın deneyimlediği ruh hallerini anlamaktan ibaret olmadığını; eserin tüm ayrıntıları ve bağlantıları içindeki bütünlüğünü ve bu bütünlüğe hakim olan ana fikri kavramak olduğunu belirterek<sup>130</sup> yorumlayıcının konumunu netleştirmekte ve Dilthey'den bir adım öteye geçmektedir. Çünkü Dilthey,

---

<sup>128</sup> Birand, Kamıran, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1960, s. 53.

<sup>129</sup> Yakup Kahraman, *Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik*, Tezkire Yayınları, Ankara 2015, s. 67.

<sup>130</sup> Birand, Kamıran, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1960, s. 56.

yazar-metin ilişkisinde önceliği yazara verip, onun anlaşılmasının gerekliliği üzerinde durmakta, yorumlayıcı faktörünü ise empati ile yok saymaktadır. Böyle bir hermenötik yaklaşımda yorumlayıcının, dolayısıyla yorumladığı metnin önemi iyice zayıflamakta iken Birand, bu ikili içerisinde yorumlayıcının yaratıcılığı ile metinde gizli kalmış noktaları ortaya koyabileceğine değinmekte, bundan daha önemlisi metni öne çıkarmakta ve onun nasıl anlaşılabilirliğini sorun etmektedir. O, içinde bulunduğumuz tarihsel koşulların dışına çıkılabileceğini ve bir metni nesnel bir zeminde doğru olarak anlama imkânının var olduğuna inanır.<sup>131</sup> Bu yaklaşım tarzına karşı Birand'a şöyle bir eleştiri de bulunabiliriz: Birand Dilthey hermenötiğinin etkisi altında kalmış olmasından kaynaklanan bir refleksiyonla bilimsel bilgi idealine kapılmıştır ki bu görüşün temelinde bir nesnenin yalın haliyle kavranabileceği varsayımı yatmaktadır.<sup>132</sup> Birand'ın anlamayı metodik bir süreçte sağlam temellere oturtma çabasının temelinde de aynı refleksiyon vardır.

Anlamın nesnesi olarak yazarı gören Dilthey'in, aynı paralelde metni değil, yazarı ön plana çıkarmakta ve pozitivist kesinlik inancından kaynaklanan bir söylemle doğru anlamı ortaya koymaya çalıştığını düşünüyoruz. Metin-yorumcu ilişkisini nesnel ve objektif bir zemin içerisinde değerlendiren Birand'ın ve Özlem'in de aynı noktada buluştuğunu söylemek mümkündür.<sup>133</sup>

Gerek Birand'ın gerekse Özlem'in ortaya koymaya çalıştığı yöntem bilincine dayalı anlama sürecinin yazar-metin-yorumlayıcı ve tarihsel bağlam açısından diyalojik bir karaktere sahip olduğunu söylemekle birlikte, metodolojik açıdan nesnel zemin arama çabalarının aydınlanmacı ve bilimci kategoride sayabileceğimiz monolojik bir yapıya sahip olduğu görülmektedir.<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> A.g.e., ss. 71-72.

<sup>132</sup> Bilen, Osman, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, İstanbul: Şule Yay., 2007, s. 141.

<sup>133</sup> Yakup Kahraman, *Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik*, Tezkire Yayınları, Ankara 2015, s. 68.

<sup>134</sup> A.g.e., s., 69.

Rickert'in tarihe rehberlik eden prensiplerin kıymetler, yani gerçek kültürün ifadesi olan manevî oluşumlar olduğuna işaret etmekle, manevî dünyanın en esaslı güdüsüne dokunmuş olduğunu düşünen Birand'a göre manevî dünya, her vakit belli kıymetler oluşturan ve belli kıymetlere dayanan bir kültür hayatının ifadesidir.<sup>135</sup> Bize öyle görünüyor ki, bu yaklaşımıyla, Özlem'in tam tersine hayatın içerisinde sürekli bir oluşun hüküm sürdüğünü, bunların tam olarak tespit edilemeyeceğini fark etmiştir. Sürekli anlamların ve yapıların değiştiği bir oluşumda bunları anlamak için genel ilkeler ortaya koymanın imkânsızlığını gören Birand, tek tek formların çıkarılmasının bu bilimlerden açısından mümkün olamayacağını belirtir. Bunun sebebi ise olayların ve bireylerin sınırsızlığıdır.<sup>136</sup>

Birand'a göre, bu süreçte yapılacak olan şey her ulusun kendine özgü olan karakterini, iç hayatında, kökünden doğan yaratıcı kuvvetleri, inançları, gelenekleri ortaya çıkarmaktır. Tarihçinin yapması gereken de bir ulusun hayatına tesir eden saklı kuvvetleri ortaya çıkarmak ve ulusun manevî hayatının buna göre düzenlenmesine yardım etmektir.<sup>137</sup> O, tarih içerisinde ortaya çıkmış genel yönelimlerin bile her ulusun kendi tabiatına göre birtakım farklı bir anlama büründüğünü ortaya koyarak, bu kavramlarını soyut birtakım ilkelere göre değil, kavramın o toplumdaki oluşum sürecini ve etkilerini ele almanın gerekli olduğunu belirterek bize göre tarihi teorik belirlenimlere bırakmama çabasını dukları ayrı ayrı tavra göre, ayrı ayrı karakterler kazandığını ve ayrı ayrı sonuçlara ulaşılacağını göstermeye çalışarak teori-pratik dengesini gözetten bir perspektifin olabilirliğini sorgulamıştır. İşte bu sorgulama biçimi modern Türk düşüncesinde hermenötik bilincin gelişimine önemli bir katkı olarak görülebilir. Birand, bir disiplin olarak tasarladığı hermenötiği bulunduğu dönemde kendi değerlerini anlamlandırma, güncelleştirme, var olan tarihsel kopukluğu giderme gibi bir endişe ile ele almış görünmektedir. Bunun sonucunda onun, hermenötiği yaşam gerçekliklerini

---

<sup>135</sup> Birand, Kamıran, *Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1954, ss. 86-87.

<sup>136</sup> A.g.e., ss. 90-91.

<sup>137</sup> Kamıran, Birand, "18. Yüzyıl Fransız Tarihçiliği ve Modern Tarihçilik Karşısındaki Durumu" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 1-4, 1956, s. 96.

indirgemeci yaklaşımdan uzak, teorik zemin kurmanın yolu olarak gördüğünü ve bunun üzerinden tasarlayarak düşünce geleneğimizde konumlanmasına katkı sağladığını söyleyebiliriz.<sup>138</sup>

Dilthey'in önerdiği psikoloji, bilinci parçalara ayırmayan ve bütünlüğünü koruyan bir yaklaşımdır. Bu yeni psikoloji, tin hayatını kendi bütünlüğü içinde betimleyecektir. Bu açıdan, tinsel yaşama dair elde edilecek bilginin anlaşılmasında çeşitli kavramlar sunacak ve tarihsel/tinsel yaşamı bütüncül bir bakış açısıyla ele alacaktır.<sup>139</sup> Dilthey'e göre bu psikoloji, tin bilimleri için bir temel teşkil eder. Başka bir deyişle, psikolojinin sunduğu gerçekler bu temeli sağlayacaktır. Bu nedenle, anlayıcı bir psikoloji, anlama metoduna destek olmalıdır. “Nasıl ki matematik doğa bilimlerinin özü ise, bu psikoloji de tin bilimlerinin özü olacaktır.”<sup>140</sup> Ancak psikoloji, kendi konusunu içinde bulunduğu tarihsel ve sosyal bütünün bir parçası olarak ele aldığı anda tin bilimlerine temel olabilir.<sup>141</sup>

Denilebilir ki Dilthey'in anlayıcı psikolojisi, daha çok tarih biliminin ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurulmuş olup yapılandırıcı bir nitelik taşımaz. Buna karşılık, açıklayıcı (geleneksel) psikoloji ise, tin yaşamıyla ilgili tüm verileri inceleyerek, bu verilerden yola çıkarak çağrışım, birleştirme ve anlama gibi yaşantıları kurmaya ve yapılandırmaya çalışır.<sup>142</sup>

Dilthey, anlama kavramını, insanlık hayatının ve dünyanın bütünüyle ilgili bir kavram olarak ele almıştır. İnsan, genel olarak yaşadığı sürece anlar. Dünyada karşılaştığı her şeyi, belirli bir ön anlayış ufku içinde ve her zaman belirli bir yorumlama çerçevesinde şu ya da bu şekilde anlar.<sup>143</sup> Dünyayı oluşturan olgular, içsel olarak yaşanarak bilinen olgular olduğundan tin bilimleri zorunlu olarak anlayıcı bilimlerdir.<sup>144</sup>

---

<sup>138</sup> Yakup Kahraman, *Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik*, Tezkire Yayınları, Ankara 2015, s. 73.

<sup>139</sup> Kamıran Birand, *Kamıran Birand Külliyyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, s. 20.

<sup>140</sup> A.g.e., s. 21.

<sup>141</sup> A.g.e., s. 47.

<sup>142</sup> A.g.e., ss. 34-36.

<sup>143</sup> A.g.e., s. 43.

<sup>144</sup> A.g.e., s. 16.

Dilthey'e göre tin bilimlerinin konusu, bir gerçeğin yalnızca bir bilinçteki yansımaları değil, içten yaşanan bir bağlılık olarak, iç gerçekliğin doğrudan kendisidir. Bu doğrudan yaşanan gerçeğin bilgisi de yaşanılarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle, tin bilimleri anlayıcı bir bilim olmak zorundadır. Çünkü doğayı açıklarız ancak tinsel olanı anlarız. Anlayıcı bilim, bir anlama yöntemini gerektirir. Dolayısıyla, tin bilimlerinin bir anlama yöntemine dayanması zorunludur.<sup>145</sup>

Kamıran Birand, anlama sorununu Diltheyci tarihselcilik bağlamında ele almasına rağmen, gerçek anlamının her zaman bir metnin konusunu yazarından farklı bir perspektiften ele almak olduğunu savunarak, Dilthey'in eserlerindeki psikolojik tonlamaya karşı çıkar. Bu şekilde, Dilthey'in hermenötiğinde önemli bir rol oynayan yazarın niyetini, tarihsel bir kişi olarak değil, yalnızca metnin yaratıcısı olarak ele alır ve bunu bir sempati meselesi olarak görür. "Sempati", yorumcunun metni yazarın bakış açısından anlamasına yardımcı olsa da metnin yazarın farkında olmadığı farklı yönlerini ortaya çıkarmakta yetersiz kalır. Birand, metni tamamlamayı amaçlayan bu tür yorumu "eleştirel anlama" olarak adlandırır.<sup>146</sup>

Ona göre eleştirel anlama, metnin yazarının farkında olmayabileceği gizli yönlerine ışık tutar. Her ne kadar eleştirel anlamının, metni kendi bünyesinde tahrif etme, yapısökümüne uğratma ve temel iddialarını geçersiz kılma ihtimali bulursa da, bu yöntem aynı zamanda konunun kendisini daha net bir şekilde ortaya koymasına imkân tanıyacak iyi niyetli bir yaklaşım da olabilir.<sup>147</sup> Bu ikinci durumda, eleştirel anlama metnin tamamlanmasına yaratıcı bir şekilde katkıda bulunduğundan, Birand'ın "eleştirel anlama" kavramı, "ortak yazarlık" meselesinin oldukça önemli bir yönü olarak kabul edilebilir.

Görünen o ki Birand, yorumcunun metni yazarın bir ürünü olarak kabul etmesi ile yorumcunun kendisini metnin konusuna dahil etmesini karıştırmaktadır. İlk durum, metnin kendisine yönelik eleştirel bir mesafeyi öngörür ve yorumcunun metni (analitik,

---

<sup>145</sup> A.g.e., s. 19.

<sup>146</sup> A.g.e., ss. 63-77.

<sup>147</sup> A.g.e., s. 70.

tarihsel, estetik, yapısal, ideolojik, dini vb.) çeşitli açılardan düşünmesini gerektirir. İkinci durum ise yorumcunun kendisini, metin tarafından yönlendirilme ve sorgulanmaya açık olma tecrübesine maruz bırakmasını talep eder.<sup>148</sup>

Yukarıda ele alınanlardan çıkarılabileceği gibi, Birand'a göre "eleştirel anlama" kavramının iki farklı yönü vardır: İlk olarak, bu kavram, yorumcunun kendisini yazarın perspektifi ve yazarın sunduğu şekliyle konu ile özdeşleştirmesinin önüne geçen metodolojik bir yaklaşımdır. İkinci olarak ise konunun farklı yönlerine odaklanan ve metnin eksiklerini tamamlayan pratik bir yaklaşımdır. Başka bir deyişle, eleştirel anlama kavramı, anlamamanın teorik ve pratik yönlerini birbirine entegre etmeyi amaçlar. "Eleştirel anlama"nın bu iki farklı yönü arasındaki bağ hakkında birçok teorik sorun ortaya çıksa da Birand, hermenötiğin teorik (felsefi) ve pratik yönlerini bir arada tutma arzusundadır.<sup>149</sup>

Birand'ın hermenötik yazılarının asıl önemi, çoğunlukla materyalist, pozitivist, idealist ve dini iddialar tarafından kuşatılmış bir alan içinde Türk entelektüellerinin dikkatini ilk kez farklı bir anlama tarzına çekmiş olmasıdır. Onun yazıları vesilesiyle anlama ve tarihsellik kavramları Türk felsefe sahnesine farklı bir açıdan ışık tutmaya başlamıştır.<sup>150</sup>

Bu tarihsel ve dini arka plandan bakıldığında, Birand'ın hermenötik çabası esasen Türk entelektüel geleneği içinde anlamamanın tarihselliğinin bir savunusu olarak görünmektedir. Ayrıca onun eserleri Türkiye'deki pratik kültürel çalışmalara felsefi veya teorik bir refleksiyon imkânı sağlamış gibi görünmektedir. Birand'dan sonra ise Doğan Özlem'in hermenötik perspektiften kültürel çalışmaların tarihselliğini savunması bilimsel açıdan ilgi görmüştür.<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> Tatar, Burhanettin, "Yakın Dönem Türk Entelektüel Düşüncesinde Hermenötik Yönelim" Çev. Halil İbrahim Doğramacı, *Tezkire Dergisi*, Yıl: 29, Sayı: 71, s. 170.

<sup>149</sup> A.g.m., s. 170.

<sup>150</sup> A.g.m., s. 170.

<sup>151</sup> A.g.m., s. 170.

Tarihsel ve sosyal gerçeklikle ilgilenen tinsel bilimlerin konusunu oluşturan olgular, insanın iç hayatından ve ruhundan kaynaklanan tinsel olgulardır. Bu nedenle, bu olguların psikolojiye dayandırılması doğaldır.<sup>152</sup>

Tarihçi, sadece arşiv çalışmaları ve kronolojik tarihçilikle uğraşmamalı, aynı zamanda hayatın anlamını değerlendirirken göreceliğe yer vermemek için psikolojiyi de ele almalıdır. Bireysel tecrübeler, tarihsel ve toplumsal etkenlerle birlikte şekillenir ve bireysel yaşam, bu etkenler dikkate alınmadan anlaşılabilir.<sup>153</sup>

Anlamaya dayalı psikoloji, her şeyden önce, bireyin anlama nesnesi veya anlaşılacak kişinin içinde bulunduğu duruma kendini koyması (sich hineinversetzen) ve bu durumu sonradan tekrar yaşaması (nacherleben) ile gerçekleşir.<sup>154</sup>

### 3.2. Manevi İlimler Kavramı

Birand bu eserinde “Mânevî İlimler” teriminin kökenine ve XIX. yüzyılın ikinci yarısında Wilhelm Dilthey tarafından ortaya atılmasına odaklanmaktadır. Dilthey<sup>155</sup>, “Mânevî İlimlere Giriş” (Einleitung in die Geisteswissenschaften) adlı eserinde bu terimi tanımlamış ve bu tanım, insanlık ve tarih dünyasını kapsamlı bir şekilde kuşatan bir disiplin olarak klasikleşmiştir. Makalede, mânevî ilimlerin toplum, hukuk, eğitim, ekonomi ve sanat gibi alanların yorumlanmasında önemli bir rol oynadığı vurgulanmakta,

---

<sup>152</sup> Kamıran Birand, *Kamıran Birand Külliyyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, s. 18.

<sup>153</sup> Birand, Kamıran, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1960, s. 67.

<sup>154</sup> Birand, Kamıran, *Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1954, s. 75.

<sup>155</sup> Wilhelm Dilthey hakkında detaylı bilgi için bakınız: Koç, E. M. (2021). Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemi: Wilhelm Dilthey Hermeneutik ve Tin Bilimleri Üzerine. *Journal of History School*, 54, 3187-3199.

bu ilimlerin doğa bilimlerinden ayrılarak bağımsız bir grup halinde ele alınmasının Dilthey'in temel hedeflerinden biri olduğu belirtilmektedir.<sup>156</sup>

Dilthey, mânevî ilimlerin bağımsızlığını kazandırma çabasında, tabiat bilimlerine karşı bir eleştiri getirirken, aynı zamanda bu iki disiplinin birbirinden ayrılmasını savunmuştur. Bu noktada özellikle Bacon ve Sir John Herschel gibi bilim insanlarının tabiat bilimlerine yaptığı katkıların mânevî ilimlerle ilgili çabalarla paralel olduğu ifade edilmektedir. Makale, mânevî ilimlerin özgün metodolojisi üzerine de tartışmalar yürütmekte, Dilthey'in, bu ilimlerin tabiat bilimlerinden farklı bir yöntemsel çerçevede ele alınması gerektiğini savunduğu aktarılmaktadır.<sup>157</sup> Özellikle Güney-Batı Alman ekolüyle<sup>158</sup> birlikte Dilthey'in Wilhelm Windelband ve Heinrich Rickert gibi düşünürlerle bu tartışmayı ilerlettiği belirtilmiştir.

Bu çalışmasında Birand “Mânevî İlimler teriminin bir bilim dalı olarak kabul edilmesi yönündeki metodolojik zorluklara değinmekte, bu alanın karmaşıklığına ve karşıt görüşlerle dolu yapısına dikkat çekmektedir. Mânevî ilimler, özgün yapılarıyla farklı yöntemler ve kavrayışlar gerektirdiği için tabiat bilimlerinden bağımsız bir epistemolojik temele dayanmalıdır. Mânevî ilimlerin doğası, metodolojisi ve bağımsızlığı üzerine Dilthey'in yaptığı önemli katkıları öne çıkarmakta ve bu alandaki tartışmaları değerlendirmektedir. Bu çerçevede, makale hem tarihsel hem de epistemolojik bir perspektif sunarak, mânevî ilimlerin özgüllüğüne vurgu yapmaktadır.

Mânevî ilimlerin metodolojisi ile tabiat ilimlerinin metodolojisi arasındaki farkları açıklamakta ve bu iki disiplinin yöntemsel temelini karşılaştırmaktadır. İlk olarak, mânevî ilimlerin yöntemlerinin daha çok felsefî temellere dayandığı ve bu alandaki düşüncelerin, farklı dünya görüşlerine ve inançlara bağlı olarak şekillendiği ifade edilmektedir. Erich Rothacker'ın “Mânevî ilimlerle ilgili olan metot ve kavramları anlamak için onları, dünya

---

<sup>156</sup> A.g.e. s. 3.

<sup>157</sup> Dilthey'de Anlama için bakınız: Vanleene, S. M. A. (2012). Wilhelm Dilthey'da “Anlama” Üzerine. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 52(1), 159-171.

<sup>158</sup> Güney-Batı Alman Okulu için bakınız: Uygur, Nermi. “Tarih Felsefesinin Yolu”. *Felsefe Arkivi* 3, sy. 3 (Temmuz 2012): 135-54.

görüşleri ile ilgili olan asıllarına kadar takip etmek lâzımdır” düşüncesi, bu alandaki metodolojik tartışmaların kökenine dikkat çekmektedir. Bu düşünce, mânevî ilimlerin, tabiat bilimlerinin aksine, daha çok anlam ve yorumlama ile ilişkili olduğunu vurgular.<sup>159</sup>

Mânevî ilimlerin yöntemlerinin belirgin bir yapıya sahip olmadığı ve bu alanın felsefî güdülerle şekillendiği belirtilirken, tabiat ilimlerinin XVII. yüzyıldan itibaren kesin ve sistematik bir yöntem geliştirdiği vurgulanmaktadır. Kepler, Galileo ve Newton’un öncülüğünde tabiat ilimlerinde bir metodolojik kesinlik sağlanmış, bu yöntem de tabiatı kontrol etme ve ona hâkim olma güdüsü üzerine inşa edilmiştir. Tabiat ilmi, bu yöntemi geliştirerek bilimin zaferini mümkün kılmış ve güvenliğini sağlamıştır.

Bu bağlamda makale, tabiat bilimlerinin doğasında değişmeyen ve sabit kalan bir yöntem bulunduğunu ancak mânevî ilimlerin, hayat anlayışları ve dünya görüşlerine bağlı olarak daha esnek ve çeşitli metodolojik yaklaşımlar içerdiğini belirtmektedir. Tabiat ilimlerinin kesin ve evrensel bir metodolojik yapıya sahip olduğu, mânevî ilimlerin ise daha dinamik ve değişken bir metodolojik yapıya sahip olduğu düşüncesi metnin temel argümanlarından biridir. Mânevî ilimlerin metodolojisinin, tabiat ilimlerinininkinden farklı bir biçimde geliştiğini ve dünya görüşleri ile felsefî köklere dayandığını vurgulamakta, bu iki disiplin arasındaki epistemolojik ve metodolojik ayrımlara dikkat çekmektedir.

Mânevî ilimlerin terminolojik ve metodolojik yapısına odaklanarak, özellikle Dilthey ve Güney-Batı Alman Mektebi arasındaki görüş ayrılıklarını ele almaktadır. İlk olarak, Dilthey’in “mânevî ilimler” terimi Güney-Batı Alman Mektebi tarafından eleştirilmiş ve bu terim yerine “historik ilim” veya “kültür ilmi” gibi kavramların daha uygun olduğu savunulmuştur. Bu bağlamda makale, Dilthey’in insanlık dünyasına dair açıklayıcı bir kanun olmadığını, aksine insana ve tarihe dair subjektif, birey temelli bir anlayışı savunduğunu ortaya koymaktadır. Mânevî ilimleri tabiat bilimlerinden ayıran temel farklardan bahsedilmektedir. Tabiat bilimleri genel yasalar, türler ve tekil örneklerle ilgilenirken, mânevî ilimler ferdî şekillenmeleri ve öznel oluşumları incelemektedir. Bu

---

<sup>159</sup> A.g.e. s. 4.

anlamda, mânevî ilimlerin hedefi, ferdî ve özel olanın şekillenişini incelemek ve bunların tarihsel ve kültürel bağlamda nasıl bir araya geldiğini analiz etmektir. Rickert'in karşıt görüşü olarak Dilthey'in mânevî ilimlerinin amacı, tarihî ve kültürel olayları içsel bir perspektiften incelemektir. Bu yaklaşım, birey ve tarih arasındaki etkileşime dayalı bir bilgi teorisi üretir.<sup>160</sup>

Dilthey, insanî ve tarihî dünyayı dışsal değil, içsel bir perspektiften anlamlandırmayı önermektedir. Bu, ona göre mânevî ilimlerin zorunlu bir parçasıdır. Mânevî dünya, tabiat bilimlerindeki gibi sabit ve dışsal olgulardan değil, insanın iç dünyasından ve onun şekillendirdiği tarihî ve kültürel süreçlerden oluşmaktadır. Mânevî ilimlerin kendilerine özgü bu bakış açısı, bireyin ve toplumların anlam dünyalarını ve içsel dinamiklerini anlamayı amaçlar. Dilthey'in mânevî ilim anlayışının, bireysel ve tarihsel gerçeklikleri nasıl bir metodoloji ile ele aldığını açıklamakta ve bu yaklaşımın tabiat bilimlerinden nasıl farklılaştığını ortaya koymaktadır. Dilthey'in, mânevî ilimlerin tarihî perspektiften incelenmesi gerektiği düşüncesi, onu bir tür tarih filozofu olarak konumlandırmakta ve bu alanın metodolojik temellerini açıklamaktadır.

Birand bu çalışmasında Dilthey'in toplumsal yapı, insan tecrübesi ve mânevî ilimlerin metodolojisi üzerine düşüncelerini ele almakta ve Güney-Batı Alman Mektebi ile olan görüş ayrılıklarını derinlemesine tartışmaktadır. Dilthey'e göre toplumsal yapı, insanların karşılıklı münasebetleriyle şekillenir ve bireyler bu yapıyı kendi deneyimleriyle anlamaya çalışır. İnsanlar, bu toplumsal yapı içerisindeki her durumu ve olguyu, kendi algı ve deneyimleriyle yeniden tasarlayıp anlayabilirler. Bu bağlamda Dilthey, toplumsal olanı, bireyin duyguları ve kendi iç dünyasıyla olan ilişkisi üzerinden anlamlandırmaya çalışır. Toplum içindeki münasebetler, Dilthey'e göre bireyin iç dünyasının bir parçasıdır ve içsel bir canlılık ve hazır bulunmuşluk hâindedir.

Bu yaklaşıma karşılık olarak, Güney-Batı Alman Mektebi'nin bakış açısı, daha çok materyal gerçekliğe ve bunun bilgisine yönelmektedir. Rickert ve bu okulun

---

<sup>160</sup> A.g.e. s. 5.

düşünürleri, tarihsel ve sosyal gerçekliğin doğrudan materyal ile değil, materyalle ilgili kavramlar ve bu kavramların felsefi temelleriyle ilgilendiğini savunur.<sup>161</sup> Rickert'e göre nesnel ve objeler doğrudan deneyimlenmezler; bunlar kavramsal yapılar üzerinden anlaşılır ve bu kavramlar, tarihsel bağlamda ele alınmalıdır. Bu görüş, Kant'ın felsefesine dayanan bir yaklaşımla, objelerin ve olayların kavramsal sistemler ile anlaşılabilirliğini öne sürer.<sup>162</sup>

Birand tarafından Mânevî ilimlerin bağımsızlığını savunmak için Dilthey'in ve Güney-Batı Alman Mektebi'nin farklı yollar izlediği belirtilmektedir. Dilthey, mânevî ilimlerin temel amacını, insanın toplumsal ve tarihsel bağlamda kendisini anlaması olarak görürken, Güney-Batı Alman Mektebi daha çok bilginin nesnel üzerinden kavramsal bir yapıyla elde edilmesini savunur. Bu iki yaklaşım, mânevî ilimler açısından bilgi teorisine dair farklı bakış açılarını temsil etmektedir. Mânevî ilimlerin toplumsal ve tarihsel bağlamda nasıl ele alınması gerektiği üzerine iki farklı felsefi ekolün yaklaşımlarını karşılaştırmakta ve Dilthey'in insanî tecrübeye dayanan metodolojisinin, Güney-Batı Alman Mektebi'nin daha nesnel ve kavramsal yaklaşımından nasıl ayrıldığını vurgulamaktadır.

Kamıran Birand, mânevî ilimler ile tarihsel perspektif arasında kurulan ilişkiyi tartışmakta ve özellikle Güney-Batı Alman Mektebi ile Dilthey'in metodolojik yaklaşımlarını karşılaştırmaktadır. Güney-Batı Alman Mektebi, Yeni Kantçı felsefeye dayalı olarak metafizik yerine mantıksal bir temel arayışı içinde olmuştur. Bu ekol, Rickert gibi düşünürlerin öncülüğünde, özellikle tarihî ilimlerin mantıksal yapılarıyla ilgilenmiş ve tarihsel olguların rasyonel bir şekilde yapılandırılması gerektiğini savunmuştur.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> Yıldırım Altun, Selen. "Wilhelm Dilthey Felsefesinde 'Anlama' Kavramı Ve Dolaylıları". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sy. 16 (Aralık 2021): 5-19.

<sup>162</sup> A.g.e. s. 6.

<sup>163</sup> A.g.e. s. 7.

Dilthey ise bu konstrüksiyoncu yaklaşıma karşı çıkmıştır. O, farklı olguların yapılandırılmasına dair sistematik yöntemlerden kaçınmış ve bu tür yapılandırmaların mânevî ilimlerin doğasına aykırı olduğunu savunmuştur. Dilthey'in görüşüne göre mânevî olgular tarihsel, kültürel ve insanî bağlarıyla anlaşılmalıdır. Bu nedenle, o, tarihsel olayları mekanik bir şekilde düzenlemek yerine, onların içsel anlamlarına ve deneyimsel yönlerine odaklanır.<sup>164</sup>

Dilthey'in, *Geisteswissenschaften* (Ruh Bilimleri) adlı eserinde bu ekolün prensiplerine yer verdiği ve bu prensiplerin mânevî ilimlerin inceleme alanına dair önemli bir yer tuttuğu belirtilmiştir. Güney-Batı Alman Mektebi ise, tarihî olguların rasyonel ve bilimsel bir temelde incelenmesi gerektiğini savunan ve özellikle Jacob Grimm ve Leopold von Ranke gibi tarihçilerle birlikte şekillenen bir anlayışa sahiptir. Bu okul, tarihsel olguların sistematik bir şekilde düzenlenmesini ve tarihî süreçlerin incelenmesini önemseyen bir yaklaşıma dayanır.

Güney-Batı Alman Mektebi'nin yapma olanın doğasına karşı koyan, mekanikçi ve determinist yaklaşımlara eleştirel bir bakış açısıyla yaklaştığı belirtilmiştir. Bu okulun felsefesi, organik yapılar, yaratıcı güçler ve insanî deneyimlerin tarihsel bağlamda değerlendirilmesini savunur. Dilthey ise bu anlayışı mânevî ilimlerin bilgi teorisi çerçevesinde ele almış ve mânevî ilimlerin özünün, nesnel gerçekliğin kendisinde değil, bireyin içsel deneyimlerinde yattığını vurgulamıştır. Ona göre gerçeklik, bireyin içsel yaşantısıyla bütünleşmiş bir anlam taşır ve bu anlam, mânevî ilimlerin temel araştırma nesnesidir. Birand çalışmasında Dilthey'in mânevî ilimlere dair yaklaşımının, tarihî olayların ve insanî tecrübelerin anlamını rasyonel bir düzleme oturtmaya çalışan Güney-Batı Alman Mektebi'nden nasıl ayrıldığını açıklamaktadır. Dilthey, daha içsel ve deneyim temelli bir bilgi anlayışını savunurken, Güney-Batı Alman Mektebi nesnel, mantıksal ve sistematik bir tarih anlayışına yönelmiştir.

---

<sup>164</sup> Topakkaya, Arslan ve Gülsima Urtekin. "Wilhelm Dilthey Felsefesinde İnsan Problemi". *KARE*, s. 15 (Temmuz 2023): 26-37.

Birand eserinde Wilhelm Dilthey'in mânevî ilimlerin metodolojisi üzerine geliştirdiği anlayışı derinlemesine açıklamaktadır. Dilthey'e göre mânevî ilimlerin temel amacı, doğrudan doğruya yaşanan gerçekliğin bilgisinin, insanın yaşam tecrübeleri üzerinden anlaşılmasıdır. Bu, mânevî ilimlerin özünde bir "anlayıcı ilim" olmasını gerektirir. Dilthey, tabiat bilimlerinin fiziksel dünyayı açıklarken, mânevî ilimlerin insan ruhunu ve yaşamını anlamaya odaklandığını vurgular. Bu nedenle, mânevî ilimler, açıklamaktan ziyade anlamaya yönelik olmalıdır.<sup>165</sup>

Dilthey, mânevî ilimlerin bir "anlama metoduna" dayandırılması gerektiğini savunur ve bu anlama metodunun, analitik bir psikoloji temeline dayanmaması gerektiğini öne sürer. Özellikle geleneksel psikolojinin, insan ruhunu parçalara ayırarak analiz etmeye çalışmasının mânevî ilimlere uygun olmadığını ifade eder. Geleneksel psikolojinin insan ruhunu sınırlandırarak, belirli parçalara ayırıp incelerken, ruhun bütünsel yapısını göz ardı ettiğini belirtir. Ona göre mânevî ilimler, insan ruhunun bir bütün olduğunu ve bu bütünlüğün ancak yaşam tecrübeleri ve içsel anlamlarla anlaşılabileceğini savunur.

Dilthey'in geleneksel psikolojiye karşı tavrı net bir şekilde ortaya konmuştur. Ona göre geleneksel psikoloji insan ruhunu basitleştirir, parçalara ayırır ve böylelikle ruhun özünü kavrayamaz. Bunun, mânevî ilimlerin amaçları ve metodolojisi için zararlı olduğunu savunur. Bu yaklaşıma karşı çıkan Dilthey, ruh hayatının atomlaştırılmasının, yani parçalara ayrılarak analiz edilmesinin karşısında durur ve bunun mânevî ilimlerin doğasına aykırı olduğunu ifade eder.

Dilthey, insan ruhunun bütünlüğüne ve bu bütünlüğün yaşanan tecrübelerle olan ilişkisine vurgu yaparak, ruhun parçalanmadan, bütüncül bir perspektifle ele alınması gerektiğini savunur. Ona göre insanın ruhsal hayatı bir bütündür ve bu bütün, yaşamın farklı fonksiyonları ile birlikte anlamlandırılmalıdır. Bu bilgi, ancak insanın kendi hayatı ile olan ilişkisini derinlemesine analiz eden bir metodoloji ile kazanılabilir. Dilthey'in yaklaşımı, mânevî ilimlerin psikoloji ve insan ruhu hakkında daha geniş ve anlam odaklı

---

<sup>165</sup> A.g.e. s. 8.

bir bakış açısına sahip olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Birand, özellikle Dilthey'in mânevî ilimlerin metodolojisine dair görüşlerini, geleneksel psikoloji ile olan zıtlıkları bağlamında ele almakta ve insan ruhunu bütüncül bir yaklaşımla anlamaya yönelik olan mânevî ilimlerin, bu bütünlüğü parçalayan yaklaşımlara karşı durması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>166</sup>

O, bunun yanı sıra Mânevî ilimlerin objektifliği meselesine odaklanmakta ve modern tarihçiliğin bu konuda nasıl bir yaklaşım benimsediğini ele almaktadır. İlk olarak, Aydınlanma düşüncesinin, insanlığın mânevî yapısının her yerde ve her zaman aynı olduğunu savunduğunu belirtmektedir. Aydınlanma düşüncesi, insan aklının evrensel bir nitelik taşıdığına inanır; bu nedenle akıl ve insanlık anlayışı, mekândan ve zamandan bağımsız olarak genel bir geçerliliğe sahiptir. Bu düşünce, mânevî yapının evrensel bir hakikat olduğunu varsayar ve bu bağlamda objektiflik kazandığını iddia eder.<sup>167</sup>

Ancak Birand'ın da belirttiği üzere modern tarihçilik, bu anlayışa karşı çıkar. Modern tarihçilik, insanlığın her yerde ve her zaman aynı olmadığı, aksine farklı tarihsel ve kültürel bağlamlarda insanların mânevî yapılarının da farklılıklar gösterdiğini savunur. Bu farklılıklar, bilginin, tarihin, kültürün ve ulusların bağımsız gelişimlerinden kaynaklanmaktadır. Böylece, Aydınlanma'nın evrensel akıl ve insan doğası anlayışı, yerini tarihsellik ve kültürel farklılıklar temelinde şekillenen bir insan anlayışına bırakmıştır. Bu da mânevî ilimlerin objektif olup olamayacağına dair bir tartışmayı gündeme getirmiştir. Birand, Otto Friedrich Bollnow'un *Das Verstehen* adlı eserine atıfta bulunarak, objektiflik ve genel geçerlilik kavramları ele alınmaktadır. Bollnow, bu kavramların zorunlu olarak birbirlerini gerektirip gerektirmediğini tartışır. Tarihte, değişiklik ve çeşitliliğin hakim olduğu bir alanın varlığını kabul eder; bu çeşitlilik, tarihî olguların tek bir formun içine hapsedilmesine karşı çıkar.

---

<sup>166</sup> A.g.e. s. 9.

<sup>167</sup> A.g.e. s. 9.

Kültürel olgular, Mânevî ilimlerin objektifliği ve genel geçerliliği sorunu etrafında şekillenmektedir. Otto Friedrich Bollnow'un düşünceleriyle başlayan makale, tarihî ve kültürel olguların nasıl değerlendirileceği ve objektifliğin nasıl sağlanacağı sorusunu tartışmaktadır. Bollnow, genel geçerliliği sağlamak için olguları sadece değerlerden bağımsız bir şekilde değerlendirme çabasının yetersiz olduğunu savunur. Ona göre objektifliğe ulaşmak, değerlerden tamamen bağımsız bir bilimsel yöntemi benimsemekle mümkün değildir çünkü insanî, tarihî ve kültürel gerçeklikler, her zaman belirli değerlerle ilişkilidir.<sup>168</sup>

Bollnow'un bu bakış açısına göre gerçeği yalnızca değerlerden bağımsız olarak ele almak, hayatın dinamik ve çok boyutlu yapısını göz ardı etmek anlamına gelir. Bu nedenle, tarihî olayların ve kültürel olguların yalnızca somut gerçekler üzerinden anlaşılması yerine, bu olayların içerdiği değerlere de odaklanılması gerektiğini savunur. Tarih, olayların yalnızca nesnel bir açıklamasını değil, aynı zamanda değerler açısından önemli olan yönlerini de ele almalıdır. Metnin devamında, Bollnow, tarihî olayların tasvir edilmesinde sıradan ayrıntıların değil, değer açısından önemli olan özelliklerin ön plana çıkarılması gerektiğini belirtir. Bu, tarihî ve sosyal gerçekliklerin değerlerle ilişkili olarak kavranması gerektiği anlamına gelir. Tarih, değerlendirci bir bilim değil, değerlere dayanan bir bilim olarak görülmelidir. Kültürel olguların tasviri, değerlerin yönlendirdiği bir rehberlik çerçevesinde ele alınmalıdır.

Bollnow, ilmî kesinliğin yalnızca değerlerden bağımsız bir alanda sağlanamayacağını savunur. Değerlerden arındırılmış bir bilim anlayışı, hayatın dinamiklerini tam olarak kavrayamaz ve bu nedenle bilimsel yöntemin verimli olamayacağı bir çıkmaza girebilir. Hayatın anlamı ve gereklilikleri, bu değerler ışığında anlaşılmalıdır. Bilim, yalnızca soyut ve teknik bir alana sıkıştırıldığında, insanî deneyimlerin ve hayatın daha derin anlamlarının gözden kaçırılacağını ifade eder. Birand, Tarihî ve kültürel olguların anlaşılmasında değerlerin ne kadar önemli olduğunu

---

<sup>168</sup> A.g.e. s. 10.

vurgulamakta ve bu olguların yalnızca nesnel gerçekler üzerinden değil, aynı zamanda değerler ve anlamlarla şekillendiğini savunmaktadır. Mânevî ilimlerin metodolojisi üzerine Max Scheler ve Otto Friedrich Bollnow'un düşüncelerini ele alarak, bu düşüncelerin Dilthey'in yaklaşımı ile ilişkisini tartışmaktadır. Bollnow, Max Scheler'in tarihe yönelik denemesine atıfta bulunarak, Scheler'in tarihsel değişimlerin arkasında, değişmeyen ve sabit olan mutlak bir gerçekliğin bulunduğu görüşünü savunduğunu ifade eder. Scheler'e göre tarihin farklı perspektiflerden incelenmesi, değişmeyen mutlak bir varlık alanına ulaşmayı mümkün kılar. Bu görüş, tarihsel sürecin yüzeyde hareket ve değişim içermesine rağmen altında sabit bir gerçekliğin var olduğu anlayışını temsil eder.<sup>169</sup>

Bollnow, Scheler'in bu yaklaşımının akıllıca olduğunu kabul eder ancak sorunun köklü bir çözüm için yeterli olmadığını savunur. Bu, insanlık tarihinin dinamik yapısının tabiat bilimleri çerçevesinde ele alınamayacağına işaret eder. Bu görüş, tarihsel gerçekliklerin değişken ve çeşitlilik gösteren yapısının sabit formlar üzerinden değerlendirilemeyeceğini belirtir. Dilthey'in, *Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft* adlı eserine atıfta bulunularak, onun bu sorunu çözmeye yönelik yaklaşımından bahsedilir. Dilthey, tarihî olguların değişim ve çeşitliliğini kabul eder ve bu çeşitlilik içinde bir genel geçerlilik arayışının zor olduğunu savunur. Ona göre mânevî ilimler, insan hayatının değişen yapısının içindeki anlamları ve değerleri anlamaya çalışır. Dilthey, bilimsel kesinlik ve genel geçerlilik gibi kavramların, mânevî ilimler için geçerli olmadığını ve bu ilimlerin öznel yorumlardan bağımsız olamayacağını savunur.<sup>170</sup>

Bollnow, bu noktada Dilthey'in sorunu tam anlamıyla çözemediğini ileri sürer. Ona göre bu mesele, yalnızca felsefî ve teorik tartışmalarla açıklanamaz ve daha derin bir inceleme gerektirir. Bu bağlamda, Dilthey'in soruya yaklaşımı Bollnow'a göre eksik kalmaktadır. Mânevî ilimlerin objektifliği ve genel geçerliliği üzerine yapılan

---

<sup>169</sup> A.g.e. s. 11.

<sup>170</sup> A.g.e. s. 11.

tartışmaların tarihî arka planını sunmakta ve Scheler ile Bollnow'un Dilthey'e karşı eleştirilerini ortaya koymaktadır. Scheler, tarihin altında sabit bir gerçeklik bulunduğunu savunurken, Bollnow ve Dilthey, tarihî olayların ve mânevî yapıların öznel ve değişken olduğunu vurgulayarak, bu olayların tam bir bilimsel kesinliğe oturtulamayacağını ifade ederler. Mânevî ilimlerin objektifliği ve genel geçerlilik kavramları üzerine Dilthey'in okulundan Misch ve Otto Friedrich Bollnow'un görüşlerini tartışmaktadır. İlk olarak, Misch'in yaklaşımı ele alınmakta ve onun Dilthey Mektebi'ndeki uyumsuzluğu gidermeye çalıştığı belirtilmektedir. Misch, genel geçerlilik kavramının tabiat ilimlerine ait olduğunu ve bu kavramın mânevî ilimlere uygulanamayacağını savunur. Ona göre mânevî ilimlerin özelliği, genel geçerlilik değil, kendi özel gelişme şartlarına göre anlam kazanmalarıdır. Bu nedenle, mânevî ilimler genel geçerliliği bir kıstas olarak almamalıdır. Aksine, mânevî ilimler kendi doğalarına uygun bir bilimsel objektiflik anlayışına sahip olmalıdır.

Misch'in düşüncesine göre mânevî ilimler tabiat bilimlerinin bilgi ideallerine bağlı kalmamalı, kendine özgü bilimsel yöntemler ve objektiflik anlayışları geliştirmelidir. Genel geçerlilik kavramı, tabiat ilimlerinde önemli olabilir ancak mânevî ilimler için bu bir gereklilik değildir. Misch, mânevî ilimlerin metodolojik açıdan tabiat ilimlerine bağımlı olmasının yanlış olduğunu ve bu ilimlerin kendi bağımsız yöntemlerini geliştirmeleri gerektiğini savunur.<sup>171</sup>

Bollnow da objektiflik ve genel geçerlilik kavramlarının birbirinden ayrılması gerektiğini savunur. Ona göre bu kavramlar ne birbirine zorunlu olarak bağlıdır ne de aynı şeyi ifade eder. Bollnow, mânevî ilimlerin objektifliğinin, genel geçerlilikten bağımsız olarak ele alınması gerektiğini vurgular. Mânevî ilimlerin metodolojik olarak tabiat ilimlerinden farklı temellere dayanması gerektiğini öne sürer. Çünkü mânevî ilimlerin objektifliği, genel geçerlilik gibi soyut ve evrensel bir anlayıştan değil, daha çok yerel, bireysel ve tarihsel bağlamlardan türetilir. Bu anlamda, mânevî ilimlerin objektifliği,

---

<sup>171</sup> A.g.e. s. 11.

farklı bağlamlara ve bireysel durumlara dayanır. Mânevî ilimlerin tabiat ilimleri gibi evrensel ve genel geçerlilik arayışına sahip olmaması gerektiğini savunan bir bakış açısını ele almakta, bu ilimlerin kendi içlerinde tutarlı bir metodoloji geliştirmeleri gerektiği üzerinde durmaktadır. Hem Misch hem de Bollnow, mânevî ilimlerin tabiat bilimlerinden farklı olduğunu ve kendi metodolojik temellerine göre şekillenen bir objektiflik anlayışına sahip olmaları gerektiğini vurgular.<sup>172</sup>

Bollnow, matematiksel kaziyelerin gerçeklik ile olan ilişkisi ve genel geçerlilik kavramı üzerine derinlemesine Birand bir tartışma sunmaktadır. Makale, matematiksel kaziyelerin sunduğu hakikatin, gerçekliğin mahiyetiyle ilgili olmadığını, aksine formel olan bir hakikate dayandığını ifade eder. Matematiksel kaziyelerin doğruluğu, onların formel doğruluğuna bağlıdır ve bu nedenle doğrudan gerçekliğe uygulanabilir değildir. Bu, matematiksel bilgilerin doğrudan hakikati yansıtmadığı anlamına gelir, çünkü bu tür bilgiler yalnızca formel kurallar ve mantık çerçevesinde doğrulanabilir.

Matematiksel kaziyeler, gerçekliğe uygunluk anlamında bir doğruluğa sahip olmadığından, genel geçerlilik ve objektiflik açısından tam olarak açıklanamazlar. Bu nedenle, bir bilginin gerçeklikte uygulanabilir olup olmadığını anlamak, onun nesnesine uygun olup olmadığını değerlendirmekle ilgilidir. Ancak bir bilginin genel geçerliliğe sahip olması, onun her zaman ve her yerde doğru olduğu anlamına gelmez. Hakikatten genel geçerliliğin çıkarılmasının mümkün olmadığı vurgulanır.<sup>173</sup>

Bollnow, Geleneksel hakikat anlayışını da eleştirir. Bu eski ve ilkel anlayışa göre hakikat, değişmez, bozulmamış bir surete sahip olmalı ve gerçekliğin bir yansıması olarak kabul edilmelidir. Ancak yeni felsefi düşünceler bu anlayışın eksik olduğunu ve bilginin her zaman özne ile nesne arasındaki etkileşim sonucu ortaya çıktığını öne sürer. Bu bağlamda, bilginin nesnel gerçeklikle olan ilişkisi aktif bir süreç olarak ele alınır. Hakikatin genel geçerlilik ve objektiflik ile olan ilişkisini sorgulamakta ve hakikatin

---

<sup>172</sup> Ag.e. s. 12.

<sup>173</sup> A.g.e. s. 12.

sadece formel veya soyut kavramlarla açıklanamayacağını savunmaktadır. Genel geçerliliğin, hakikatin bir zorunluluğu olmadığını, bilginin nesnesine uygunluk ve aktif bir bilinç süreci ile anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Bu da hakikatin, soyut bir hakikat anlayışından ziyade, özne ile nesnenin etkileşiminden doğan dinamik bir süreç olduğunu gösterir.

Birand bahsi geçen çalışmasında Dilthey'in "anlama" kavramı üzerine geliştirdiği düşünceleri ele almakta ve bu kavramın mânevî ilimlerin metodolojisindeki yerini vurgulamaktadır. Makalede, anlama kavramının Dilthey ve daha sonra Heidegger gibi düşünürlerin felsefesinde önemli bir rol oynadığı ve hayat felsefesi ile bilgi teorisinin temel noktalarından biri haline geldiği ifade edilmektedir. Dilthey, mânevî ilimlere metodolojik bir bağımsızlık kazandırmaya çalışmış ve bu çerçevede "anlama"yı, bilginin temel metodu olarak kabul etmiştir.<sup>174</sup>

Dilthey'in anlama kavramı, yalnızca filologların ve tarihçilerin metin yorumlamalarında kullandıkları bir yöntemden ibaret değildir. O, bu kavramı, bütün insanlık hayatına ve dünya ile olan ilişkiye genişleterek, daha kapsamlı bir bilgi aracı olarak kullanmıştır. Anlama, sadece olayları veya metinleri değil, aynı zamanda hayatın kendisini ve dünya ile olan ilişkilerimizi kavramaya yönelik bir yöntemdir. Dilthey dünya ve hayat ile ilgili olan anlayışını, insanın bu dünyada her zaman başkalarıyla ortaklaşa yaşadığı düşüncesiyle ilişkilendirir. Dilthey'e göre insanlar yalnız başlarına var olamazlar; aksine, dünya, başkalarıyla paylaşılan bir gerçekliktir. Bu dünyada her bir insan, başkalarıyla etkileşim içindedir ve bu etkileşimler, dünyayı anlamının anahtarıdır. İnsan, diğer insanlarla ilişkiler kurarak dünyayı anlamlandırır ve bu ilişkiler, hayatın anlamının temeli olarak kabul edilir.<sup>175</sup>

Dilthey ayrıca, insanların birbiriyle sürekli etkileşim içinde olduğunu ve bu etkileşimlerin hayatın anlamını şekillendirdiğini savunur. Bu bağlamda, insanlar

---

<sup>174</sup> A.g.e. s. 13.

<sup>175</sup> Detaylı bilgi için bakınız: Uslu, M. (2022). Wilhelm Dilthey'in Felsefesinde Tarihsel Anlama. *Bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2(3), 183-195.

arasındaki karşılıklı etkileşimler, bireyin anlam dünyasını ve hayatını kurar. Makale, insanın sosyal bir varlık olduğunu ve bu sosyal bağların dünyayı anlama sürecinin merkezinde yer aldığını vurgular. Birand Dilthey'in anlama kavramını, sadece bireysel bir bilgi edinme aracı olarak değil, aynı zamanda insanın dünya ile olan ilişkisini anlamlandırmanın merkezi bir unsuru olarak ele alır. Anlama, bireyin kendisi ile dünya arasındaki bağları çözümlemesine ve hayatı yorumlamasına olanak tanıyan bir metodoloji olarak mânevî ilimlerin temelini oluşturur.<sup>176</sup>

Dilthey'in anlama kavramı etrafında şekillenen düşüncelerini detaylandırmakta ve bu kavramın toplumsal bağlamdaki önemine vurgu yapmaktadır. Anlama, insanların birbirleriyle ve dünyayla kurdukları etkileşimler çerçevesinde gelişen bir süreç olarak ele alınmaktadır. Makale, insanların dünyayı ve olayları anlamalarının ortaklaşa bir süreç olduğunu ve bu sürecin, insanın diğer insanlarla kurduğu ilişkiler üzerinden şekillendiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda, Dilthey'in insanî deneyim ve etkileşim üzerine kurulu bilgi anlayışı ortaya çıkmaktadır.

Dilthey'e göre biz kendi deneyimlerimize ve yaşantılarımıza dayanarak, hem geçmişe hem de şimdiki zamana dair olguları anlayabiliriz. Bu anlayış, geçmişte yaşananların, şimdi yaşananlarla olan ilişkisini ve bağlantısını kurarak ilerler. İnsan, hem kendi bireysel deneyimleri hem de toplumsal bağlamda başkalarının deneyimlerini anlamlandırarak bir anlam üretir. Makale, bu sürecin birbiri ardına gelişen olaylar zinciri içinde şekillendiğini belirtir. Bir olayın ardından gelen olaylar, insanların deneyimlerini anlamlandırmalarına ve kendi iç dünyalarında yeniden yapılandırmalarına olanak tanır.<sup>177</sup>

Dilthey'in yaklaşımına göre insanlar kendi yaşadıkları dünyayı ve toplumsal olayları deneyimleri yoluyla kavrayarak anlamlandırır. Bu süreç, geçmişin ve şimdiki zamanın sürekli olarak birbirine bağlı olduğu bir yapıya sahiptir. İnsanlar, yaşadıkları dünyayı anlamak için bu olaylar zincirine dayanır ve bu zincir, insanî varoluşun anlamını

---

<sup>176</sup> A.g.e. s. 14.

<sup>177</sup> A.g.e. s. 14.

oluşturur. Bu anlayış, mânevî ilimlerin temel bir unsuru olarak kabul edilir. Anlama sürecinin bireyin yaşadığı toplumsal ve tarihsel bağlamda geliştiğini ve bu sürecin bireyin kendisini ve dünyayı anlamasını sağlayan temel bir araç olduğunu vurgular. Dilthey, anlama kavramını, insanın kendisini ve yaşadığı dünyayı derinlemesine kavraması için gerekli bir metodoloji olarak sunar. Bu anlama, insan varoluşunun ve toplumsal ilişkilerin temel bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmasında Birand, Wilhelm Dilthey'in insan ruhunun anlamlandırılmasıyla ilgili geliştirdiği düşüncelerini ve özellikle ruhun bağlılık kavramını ele almaktadır. Dilthey, anlama ve tasvir edici psikolojinin, ferdî ruh hayatı ile tarihî ve sosyal gerçeklikler arasında bir köprü görevi üstleneceğini savunur. Bu çerçevede insan ruhunun bir bütün olarak kavranması gerektiğini vurgular. Ona göre psikolojinin görevi, hayatın köklü ve sürekli bağlılığının anlaşılması ve tasvir edilmesidir. Dilthey'e göre ruh hayatı, basit formlardan karmaşık formlara doğru evrilen bir yapıya sahip değildir; bu hayat, birleşik ve ayrılmaz bir bütündür. Geleneksel psikoloji, ruhu duyguların ve algıların birleşiminden oluşan bir yapı olarak ele alırken, Dilthey, ruh hayatını işleyen, bir bütünlük ve bağlılık içindeki bir süreç olarak tanımlar. Ona göre ruh hayatı, ruhsal işlemlerden ayrılmaz ve kendi içindeki bir birliktir. Bu birlik, şuurun ve şahsiyetin birliğini ifade eder. Dilthey'in "bağlılık" kavramıdır. Bu kavram, ruh hayatının temel karakteristiklerinden biri olarak öne çıkar. Dilthey'e göre ruh hayatının bağlılığı, kişinin yaşamı boyunca sürüp giden bir bağlılıktır ve bu bağlılık, insanın hayatında belirleyici bir role sahiptir. Ayrıca, bu bağlılık, insanın kendi içindeki değerleri geliştirme ve yüceltme eğilimini taşır. Ruh hayatı, hayattaki olayların bir sonucu olarak değil, hayatın kendisiyle sürekli bir etkileşim içinde var olur.<sup>178</sup>

Dilthey'e göre Mânevî ilimlerde olgular birbirine bağlanmış normlar çerçevesinde anlaşılmalıdır. Ruh hayatı ve onun bağlılık ilkesi, mânevî ilimlerdeki olguların normatif yapısını belirler. Bu bağlamda, ruh hayatının bağlılığı, insanın yaşamına bir düzen

---

<sup>178</sup> A.g.e. s. 15.

kazandıran ve ruhsal işlemlerin temelini oluşturan bir olgudur. Bu bağıllık, hem bireyin hem de toplumun anlam dünyasını şekillendirir.

Birand, Dilthey'in insan ruhunun bütüncül yapısına ve bu yapının bağıllık kavramı çerçevesinde nasıl anlaşılması gerektiğine dair görüşlerini ortaya koymaktadır. Ruh hayatı, dışsal olaylardan bağımsız, kendi içinde süreklilik arz eden bir bütün olarak ele alınmalı ve bu bütünlük, hem ferdi hem de toplumsal düzeyde bir anlam kazandırma sürecinin merkezinde yer almalıdır. Dilthey'in hayat ve psikoloji anlayışını detaylandırmakta ve insanın bütünlüğü ile yaşanan tarihî ve sosyal gerçeklikler arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Makale, Aristoteles'in "entelechia" kavramına benzer bir şekilde, insan hayatının içsel bir birlik prensibi tarafından yönlendirildiğini ifade eder. Bu birlik prensibi, insana yaşamı boyunca kendi potansiyellerini geliştirme fırsatı verir ve insanın karşılaştığı olaylara verdiği tepkiler ile kendini şekillendirmesine olanak tanır. Bu süreçte, insan, kendi değerlerini ortaya koyar ve hayatının anlamını bu değerler üzerinden inşa eder.

Dilthey'e göre insanın hayatındaki bu birlik, tarihî ve sosyal gerçekliklerle iç içe geçer. İnsan, bireysel varlığı ve bu varlığın bütünlüğü içinde kendisini bir değer olarak gerçekleştirir. Psikolojik olarak, birey, hem içsel bir bütünlük hem de dış dünyayla ilişkili bir varlık olarak ele alınır. Bu birey, tarihsel, sosyal ve kültürel bağlamlarda varlığını sürdürür ve bu bağlamlar, bireyin kişisel gelişiminde önemli bir rol oynar. Bu nedenle, insanın ruhsal birliği, tarihî ve sosyal gerçekliklerin içinde var olur ve bu gerçekliklerin bir yansıması olarak ortaya çıkar. Psikolojinin bu bağlamda temel görevi, insanın psikolojik yapısının, içinde bulunduğu tarihî ve sosyal bağlamla nasıl şekillendiğini anlamaktır. Dilthey'e göre psikoloji, sadece bireyin içsel dünyasını açıklamakla yetinemez; aynı zamanda bu içsel dünyanın tarihî ve sosyal bağlamlarını da göz önünde

bulundurmalıdır. Psikoloji, bireyi tarihselliği ve sosyal konumu içinde bir bütün olarak ele almalı ve onun ruhsal yapısını bu çerçevede incelemelidir.<sup>179</sup>

Dilthey, psikolojinin tarihî tipler ve karakter tipleri üzerine odaklanması gerektiğini savunur. Psikoloji, bireylerin sosyal ve tarihî bağlamlarla nasıl etkileşim içinde olduklarını ve bu bağlamların bireyin ruhsal gelişimi üzerindeki etkilerini anlamaya çalışmalıdır. Mânevî ilimler, bu çerçevede psikolojiye katkıda bulunabilir çünkü mânevî ilimler de bireyin ruhsal yapısının sosyal ve tarihî bağlamlarla nasıl etkileşime girdiğini inceler. Birand, Dilthey'in insanın ruhsal bütünlüğü ve bu bütünlüğün tarihî ve sosyal gerçekliklerle olan bağlantısı üzerine geliştirdiği düşüncelerini açıklamaktadır.<sup>180</sup>

Dilthey'in anlama kavramı ve insan ruhunun dış dünya ile olan ilişkisi üzerine durmaktadır. Makale, özellikle mânevî ilimlerin insan ruhu ve hayatı ile ilgili olan olguları nasıl ele aldığını tartışmaktadır. Dilthey, mânevî ilimlerin ana hedefinin, insanın hayatla ve dış dünyayla olan bağlantısını anlamak olduğunu savunur. İnsanlar, hayatlarındaki işaretleri ve olayları anlamlandırırken, kendi içsel bütünlüklerini keşfetmeye ve anlamlandırmaya çalışırlar. Bu bağlamda anlama, insanın kendisiyle ve dünyayla kurduğu bağları keşfetme sürecidir.

Dilthey'e göre insan hayatında verilen her işaret ve yaşantı, bir anlam taşır ve bu anlam, psiko-sosyal bağlamlarda ortaya çıkar. Anlama, yalnızca soyut bir kavram değil, insanların hayatları boyunca yaşadıkları deneyimlerin yorumlanmasıdır. Dilthey, bu anlamların insanın içsel yapısı ve ruhsal dünyası ile sıkı bir bağ içinde olduğunu belirtir. Bireyin kendisiyle ilgili olan yaşantılarını anlaması ve bu yaşantıları başkalarına aktarması, hayatın anlamını keşfetme sürecinin bir parçasıdır. Dilthey, başkalarıyla olan ilişkilerimizin, bizim kendi yaşantılarımızı nasıl anlamlandırdığımız üzerinde etkili olduğunu vurgular. İnsanlar, başkalarının yaşantılarını da anlamaya çalışarak, kendi yaşantılarını daha derin bir düzeyde keşfederler. Bu süreçte, insanın içsel kuvvetleri ve

---

<sup>179</sup> Detaylı bilgi için; Aduğit, Y. (2005). Dilthey'de tin bilimlerinin temellendirilmesi ve sorunları. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 22(2).

<sup>180</sup> A.g.e. s. 16.

çabaları, anlam arayışının temel dinamiklerini oluşturur. Başkalarının yaşantılarını anlamak, insanın kendisiyle ilgili olan içsel bağları keşfetmesinin bir yolu olarak görülür.<sup>181</sup>

Dilthey, insanlarla ilgili olan ruhsal olguların ilk başta bireyin iç deneyimi olduğunu, ancak bu olguların toplumsal ve kültürel sistemlere entegre edilerek objektifleştiğini savunur. İnsanların yaşadıkları deneyimler, başta bireysel bir anlam taşısa da, toplumsal ve kültürel bağlamlarda paylaşılır ve böylece ortak bir anlama bürünür. Mânevî ilimler, bu paylaşılmış deneyimlerin ve anlamların nasıl ortaya çıktığını ve nasıl toplumsal bir anlam kazandığını incelemekle ilgilenir. Kamıran Birand, Dilthey'in insan ruhu ve hayatla olan ilişkisine dair düşüncelerini ortaya koymaktadır. İnsanlar, hem kendi içsel dünyalarını hem de başkalarıyla olan ilişkilerini anlamlandırarak, hayatın anlamını keşfederler. Mânevî ilimler, bu anlam arayışının ve bireyin hayatla olan bağlarının nasıl şekillendiğini anlamaya çalışır.

Kısacası Birand, Dilthey'in "anlama" kavramı etrafında şekillenen düşüncelerini ve bu kavramın mânevî ilimler açısından önemini ele almaktadır. Dilthey'e göre anlama, bireyin kendi varlığını aşarak, başkalarının dünyasına girme çabasıdır. Anlamak, yalnızca nesnel bilgiyi kavramak değil, aynı zamanda insanın kendi sınırlarını aşarak başkalarının yaşantılarını içten bir biçimde tecrübe etmesi demektir.

Birand, özellikle vurgulayarak Dilthey'in anlama sürecinin, tabiat ilimleriyle olan denemelerden farklı olduğunu belirtir. Tabiat ilimleri dış dünyayı nesnel olarak inceleyen bilimlerden, mânevî ilimler, insanın kendi varlığını, diğer insanların yaşantılarıyla birleştirerek anlamayı amaçlar. Bu süreçte insan, yalnızca dış dünyayı gözlemlemekle kalmaz; aynı zamanda kendi ruhsal kuvvetleriyle başkalarının dünyasına "dalma" ve onların yaşantılarına dair bir anlayış geliştirme yeteneğine sahip olur. Dilthey, anlama sürecini bir nevi "kendini aşma" ve başkalarının deneyimlerine katılma olarak görür. İnsan, kendi sınırlı bakış açısının dışına çıkarak başkalarının iç dünyalarını anlama

---

<sup>181</sup> A.g.e. s. 16.

çabasına girer. Bu, bireyin kendisinden başka bir dünyaya girme yeteneğini kullanmasıyla mümkün olur. Başkalarının deneyimlerini anlayabilmek, insanın kendisini başka bir varlıkla özdeşleştirmesi ile gerçekleşir.<sup>182</sup>

Anlama eyleminin, bireyin sadece kendi deneyimlerine dayanarak başkalarını anlayamayacağı, bunun yerine başkalarının yaşantılarını, onların iç dünyalarıyla birleştirerek anlamının gerekli olduğu vurgulanır. Dilthey'e göre başkalarının dünyalarına "dalmadan" ve onların bakış açısına tam olarak nüfuz etmeden, gerçek bir anlama mümkün değildir. O, anlama sürecinin yalnızca bir zihinsel faaliyet olmadığını, aynı zamanda insanın kendisini aşma ve başkalarının iç dünyalarına derinlemesine nüfuz etme süreci olduğunu vurgulamaktadır. Anlama, sadece dış dünyayı gözlemlemeyi değil, başkalarının yaşamlarını kendi içsel deneyimlerimizle birleştirerek daha derin bir anlayış geliştirmeyi gerektirir. Bu bakımdan, anlama, insani deneyimin en temel boyutlarından biridir ve mânevî ilimlerin merkezinde yer alır.<sup>183</sup>

Birand bu çalışmasında Dilthey'in anlama kavramına dair düşüncelerini ve Heidegger'in bu kavramla ilişkili olarak geliştirdiği görüşleri ele almaktadır. Metnin merkezinde, toplumsal kurumların ve insan yaşamının, başlangıçtan itibaren ortaklaşa bir anlama sürecine dayandığı fikri yer alır. Dilthey'e göre toplumsal yaşam, bireylerin birbirleriyle etkileşim içinde olduğu, anlamın paylaşıldığı bir ortamdır. İnsanlar, topluluklar içinde var olurken, bu ortak anlam ve etkileşim ağı sayesinde dünyayı ve kendilerini anlamlandırır.

Heidegger de bu düşünceye katılarak, gündelik hayatın yalnızca bireylere ait özel bir dünya olmadığını, aksine bu dünyanın, başkalarıyla birlikte paylaşılan bir dünya olduğunu savunur. Heidegger'e göre dünya, başkalarından bağımsız bir şekilde kavranamaz; çünkü insanlar, varoluşlarını başkalarıyla paylaşarak anlamlandırır. Bu paylaşım ve birlikte yaşama süreci, insan olmanın temel bir parçasıdır. İnsan, diğer

---

<sup>182</sup> A.g.e. s. 18.

<sup>183</sup> Detaylı bilgi için bakınız; Kurt, M., & Topakkaya, A. (2024). "Dilthey Felsefesinde Anlama Yöntemi Bağlamında Tin Bilimlerine Giriş'te Psikoloji ve Metafizik". *Kilikya Felsefe Dergisi*(1), 69-83.

insanlarla etkileşim içinde bulunur ve bu etkileşim sayesinde kendisini ve çevresindeki dünyayı anlamaya çalışır.

Heidegger'in "Mitwelt" (Ortak Dünya) kavramına yaptığı vurgu, insanın diğer insanlarla sürekli bir ilişki içinde olduğunu ve bu ilişkinin anlamın ortaya çıkmasında kritik bir rol oynadığını ifade eder. "Die Welt des Daseins ist Mit-Sein mit anderen" ifadesi, Heidegger'in, varoluşun özünün başkalarıyla birlikte olma durumu olduğunu belirttiği düşüncesini açıklar. Yani, insanın dünyası yalnızca bireysel bir varoluş alanı değil, aynı zamanda başkalarıyla sürekli bir etkileşim ve paylaşım içinde olunan bir alandır. Birand, Dilthey ve Heidegger'in insan varoluşuna dair geliştirdikleri düşünceleri bir araya getirerek, insanın varlığının ve anlam dünyasının toplumsal bağlamda, başkalarıyla olan ilişkisinde ortaya çıktığını vurgular. Anlam, yalnızca bireysel bir deneyimle değil, başkalarıyla ortaklaşa bir dünyada yaşamaya dayalı olarak şekillenir. Bu ortak dünya, insanları başlangıçtan itibaren birbirine bağlayan bir ortam olarak sunulmuştur.

Birand, Dilthey'in hermenötik anlayışı üzerine odaklanarak, özellikle bir yazarın kendi kendisini anlama kapasitesini tartışır. Dilthey'in "Was ist Hermeneutik?" (Hermenötik Nedir?) adlı makalesinde yola çıkılarak, hermenötiğin ana hedefinin "Bir yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlamak" olduğunu ileri sürdüğü ifade edilir. Bu düşünce zamanla edebiyat, felsefe ve mânevî ilimlerdeki eserlerin yorumlanmasında bir kural haline gelmiştir.

Çalışmada Dilthey'in anlama metodunun, yazarın ya da bir insanın yaşantılarını anlamakla başladığı belirtilir. Birinin görevi, başkalarının yaşantılarına dalarak onları kendi iç dünyasında yeniden canlandırmaktır. Bu sürecin, yaşantıların sadece dışsal bir ifadesi olan kelimelerle gerçekleştiğini anlamak önemlidir. Yaşantılar, yazılı veya sözlü ifadelerle dile getirilir ancak kelimeler, hayatın canlı deneyimlerini tam olarak yansıtmaz. Dolayısıyla, yazılı metinlerde dile getirilen yaşantıları, o yaşantıyı yaşamış olan kişiden daha iyi anlamının nasıl mümkün olduğu tartışmaya açıktır. Yazılı kelimelerin yaşantının

kendisini tam anlamıyla yansıtmadığı fikrini sorgular. Kelimeler, yaşantının dolaylı bir ifadesi olabilir ve bu ifade, o yaşantıyı yaşayan kişiden daha iyi anlaşılabilir mi? Bu sorunun yanıtı, metnin yorumlanmasında yatar. Anlayıcı bir okuyucunun, metindeki yaşantıyı yazarın ifade ettiğinden daha iyi kavrayabileceği iddiası, hermenötiğin temel sorularından biri olarak görülür.<sup>184</sup>

Dilthey'in perspektifine göre bir insanın ruh hali ve yaşantıları üzerine yapılan yorum, o kişinin kendi deneyimlerinden daha derin olabilir mi? Bir başkasının yaşantılarını anlamak, ancak o kişinin ruhsal durumuna ve bağlamına nüfuz etmekle mümkün olur. Bununla birlikte, yaşantıları ifade eden kelimeler, yaşantının kendisinden farklıdır. Bu bağlamda, metni okuyan kişi, yazarın kastettiği anlamları aşan bir anlayış geliştirebilir. Hermenötik, sürecin yalnızca metni anlamakla sınırlı olmadığını, aynı zamanda metnin ardındaki yaşantıyı ve duygusal durumu da anlamayı hedeflediğini vurgular. Bu süreçte okuyucu, yazarın kendi deneyimlerinden bile daha derin bir kavrayış geliştirebilir. Bu da hermenötiğin, metni aşan bir anlama ve yorumlama faaliyeti olduğunu gösterir.<sup>185</sup>

Dilthey'in hermenötik anlayışı çerçevesinde, bir yazarın eseri üzerindeki bilinçli ve bilinçdışı kontrolünü tartışmakta ve eseri yorumlama sürecinde ortaya çıkan anlamın dinamik doğasını ele almaktadır. Yazarın, eseri oluştururken kendi kendisini tam anlamıyla anlayıp anlamadığı ve bir okuyucunun, yazarı kendisinden daha iyi anlayıp anlayamayacağı sorusu metnin ana temalarından biridir.

Dilthey'e göre yazarın eseri, yalnızca onun bilinçli niyetlerinin bir yansıması değildir. Yazar, eserini yaratırken kendi düşüncelerini, hayal gücünü ve ruhsal kuvvetlerini kullanarak eseri meydana getirir. Ancak bu yaratıcı süreç, yazarın her zaman tam anlamıyla farkında olduğu bir süreç olmayabilir. Bir eserin yaratımında, bilinçdışı etkiler, sezgisel anlamlar ve yazarın kendisinin bile farkında olmadığı fikirler de rol

---

<sup>184</sup> A.g.e. s. 19.

<sup>185</sup> A.g.e. s. 19.

oynayabilir. Bu nedenle, yazarın kendisi bile eserin bazı bölümlerinin taşıdığı anlamların tam olarak farkında olmayabilir. Bir eseri anlamamanın, eseri yaratmanın ötesinde bir süreç olduğu vurgulanır. Eser, okuyucular tarafından yorumlanmalı ve açıklanmalıdır. Bu yorumlama süreci, yazarın eserine eklediği bilinçli ve bilinçdışı anlamları ortaya çıkarma görevini üstlenir. Yorumlayıcı, eserin derinliklerine inerek, yazarın ifade etmeye çalıştığı fikirleri keşfeder ve aydınlatır. Dilthey'e göre bir eser, yalnızca yazarın bilinçli niyetlerini değil, aynı zamanda yaratım sürecinin karmaşıklığını da yansıtır.

Birand, Yazarın eserini yaratırken sezgisel ve bilinçdışı süreçlerin etkisi altında olduğunu, bu nedenle eserin, yazarın kontrolünden daha fazla bir anlam taşıdığını savunur. Bu noktada, bir okuyucunun, eserin belirli bölümlerini yorumlayarak yazarın kendisinin bile fark etmediği anlamları ortaya çıkarabileceği ifade edilir. Yaratıcı süreçteki bu bilinçdışı etkiler, eserin anlamını zenginleştirir ve okuyucuya geniş bir yorumlama alanı sunar.<sup>186</sup>

Dilthey'in bu görüşüne göre yaratma süreci çoğunlukla şuur dışı bir süreçtir. Yazar, eserini oluştururken her ne kadar belirli bir fikre veya temaya odaklansa da, yaratıcı sürecin kendisi, eserin tamamlanmış formuna ve içsel bütünlüğüne farklı anlamlar katabilir. Bu da bir eserin tek bir anlam taşımaktan ziyade, çok katmanlı ve derin bir anlam dünyasına sahip olabileceğini gösterir. Hermenötik sürecin yalnızca yazarın bilinçli niyetlerini değil, aynı zamanda yaratım sürecinin bilinçdışı etkilerini de dikkate alan bir yorumlama çerçevesi sunduğunu savunur. Bir eserin anlamı, yalnızca yazarın ortaya koyduğu fikirlerden değil, aynı zamanda eserin bütünselliğinden, okuyucunun eseri nasıl yorumladığından ve yazarın bile farkında olmadığı bilinçdışı anlamlardan doğar.

Bir eserin anlamını kavrama sürecini derinlemesine ele alarak, eseri meydana getiren yazarın kendisini anlamasıyla, okuyucunun eserin anlamını çözme kapasitesi arasındaki ilişkiyi tartışır. Makalede, bir eseri anlamamanın iki temel boyutu olduğu belirtilir: İlki, eseri meydana getiren yazarın kendisini anlaması; ikincisi ise, eserin yazarın

---

<sup>186</sup> A.g.e. s. 20.

niyetlerinden bağımsız olarak kendisini ifade etmesi ve bu anlamın okuyucu tarafından kavranmasıdır.

Birand, Bollnow'un bakış açısıyla, eserin anlamının yazarın niyetlerinden öteye geçebileceğini, hatta eserin yazarından daha iyi anlaşılabilirliğini öne sürer. Bu, eserin yalnızca yaratıcı sürecin bir ürünü olmanın ötesinde, kendi içinde bir bütünlüğü ve bağımsız bir anlamı olabileceği anlamına gelir. Bir eserin gerçek anlamı, yazarın duygusal ve zihinsel durumunu anlamaktan ziyade, eserin bütünsel yapısına hakim olmakla elde edilir. Eserin içerdiği ayrıntılar, bağlantılar ve bütünlük, okuyucunun eserin ana fikrini, yani "idee"sini anlamasını sağlar. Bir eserin mükemmeliyeti, eserde hiçbir şeyin eksik veya belirsiz kalmaması, her şeyin açık ve tam olarak ifade edilmesiyle mümkündür. Eserin tam anlamıyla ifade edilmesi, eserin içindeki her ögenin doğru bir şekilde yer alması ve eserin anlamının tam bir bütünlük içinde sunulmasıyla sağlanır. Bu durum, eserin mükemmelliğini ve anlam bütünlüğünü ortaya çıkarır.

Bollnow, İdeal durumda, yazarın düşündüklerini açık ve net bir şekilde ifade ettiği ve eserin bütününe hakim olduğu anlarda, eserin anlamının eksiksiz ve kusursuz olarak kavranabileceğini savunur. Bu, yazarın hem düşündüklerini hem de neyi anlatmak istediğini tam olarak anlattığı bir durumdur. Böylece, okuyucu, yazarın kendisini ne kadar anladığını göz önüne alarak, eseri tam anlamıyla değerlendirebilir. Ancak bu ideal duruma ulaşmak, açık ve net bir anlatımla mümkün olabilir. Bir eserin anlamını tam anlamıyla kavramanın, sadece yazarın niyetlerine ve yaşantılarına odaklanmakla sınırlı olmadığını, eserin bütününe hakim olmanın esas olduğunu vurgular. Eserin mükemmeliyeti, okuyucu tarafından tüm bağlantıların doğru bir şekilde kavranmasıyla ortaya çıkar.<sup>187</sup>

Bir eserin anlamının tam olarak kavranabilmesi için yazarın niyetleriyle sınırlı olmayan bir anlam arayışını tartışmaktadır. Bir eserin ideal bir biçimde, eksiksiz ve tam olarak ifade edilmesi, okuyucunun eseri mükemmel bir biçimde anlamasına olanak tanır. Ancak her zaman bu ideal duruma ulaşılamaz ve yazarın, eserde tam olarak neyi anlatmak

---

<sup>187</sup> A.g.e. s. 21.

istediğini net bir şekilde ifade edememiş olması mümkündür. Bu durumda, yorumlayıcının eserin anlamını çözme süreci devreye girer. Yazarın düşüncelerini açık ve net bir şekilde ifade edemediği veya tam olarak ne demek istediğini söylemediği durumlarda, eserin anlamını kavramanın yorumlayıcı için daha karmaşık ve derin bir görev olduğunu vurgular. Bu tür bir durumda, eseri anlamak için yorumlayıcının eserin derinliklerine inmesi ve yazarın belki de ifade edemediği anlamları keşfetmesi gerekir. Birand, makalede bu yorumlama sürecinde, yazarın söylediklerinin ötesine geçerek, eserin daha derin anlam katmanlarını açığa çıkarmanın okuyucunun görevi olduğunu savunur.<sup>188</sup>

Bollnow'un bakış açısına göre bir eserin "idee"sinin açık ve net bir şekilde ifade edilmemiş olması, yazarın kendi düşüncelerini tam olarak anlamadığını veya bu düşünceleri yeterince iyi açıklayamadığını gösterebilir. Bu, yazarın eseri yaratırken yaşadığı sınırlılıkların bir yansıması olabilir. Ancak bu durum aynı zamanda okuyucunun görevinin bir parçasıdır; çünkü okuyucu, eseri yorumlayarak ve derinliklerine inerek, yazarın ifade edemediği ya da tam olarak açıklayamadığı anlamları çözmekle yükümlüdür.<sup>189</sup>

Bir eserin anlamını kavramak için sadece yazarın ne söylediğine değil, aynı zamanda eserin içinde saklı olan anlamlara da dikkat edilmesi gerektiğini vurgular. Okuyucu, yazarın ifade ettiğiyle yetinmeyip, söylenmemiş olanı, eserin derinlerinde saklı olan anlamları da ortaya çıkarmalıdır. Bu bağlamda, yorumlama süreci, eseri eksiksiz bir şekilde anlamak için gerekli olan aktif bir faaliyettir. Bir eseri anlamının, yazarın ifade ettiklerinden daha fazlasını keşfetme süreci olduğunu vurgular. Yorumlayıcı, eseri derinlemesine inceleyerek, yazarın kendisinin bile farkında olmadığı anlamları açığa çıkarabilir. Bu süreç, eserin derinliklerine inmek ve sadece söylenmiş olanı değil, aynı zamanda söylenmemiş olanı da anlamlandırmaktan ibarettir.

---

<sup>188</sup> A.g.e. s. 21.

<sup>189</sup> A.g.e. s. 22.

Birand, bir eserin anlamını derinlemesine kavrama sürecini ve bu sürecin nasıl zorluklar içerdiğini ele almaktadır. Makale, eseri daha iyi anlamaya yönelik bir yorumlama çabasının, yazar tarafından tamamlanmamış ya da belirsiz bırakılmış düşüncelerin sonuna kadar geliştirilmesi ve eserin eksik kalan kısımlarının yorumlayıcı tarafından doldurulması gerektiğini savunur. Bu süreçte, yazarın ulaşmak istediği sonuca erişmek ve eserin ana fikrini kavramak amaçlanır. Bir eserin anlamını mükemmelleştirme çabası, eserin henüz netleşmemiş ya da tam olarak ifade edilmemiş düşünce gidişatının tamamlanmasını içerir. Yorumlayıcı, yazarın amacını daha iyi anlamak ve eserin eksik kalan yönlerini düzeltmek için çalışır. Ancak yazarın niyetinin açık olmadığı durumlarda bu süreç daha da zor hale gelir. Yorumlayıcı, yazarın düşüncelerini yorumlayarak eserin ana fikrine ulaşmaya çalışırken, belirsizliklerle ve zorluklarla karşılaşabilir.

Gerçekten de yazarların eserlerinde açıkça ifade etmedikleri kavramsal ve düşünsel yapıların var olduğu belirtilir. Bazı yazarlar, eserlerindeki ana fikirleri ve kavramsal bütünlüğü tam olarak ortaya koymaz, bu yüzden eserin anlaşılması güç olabilir. Yaratıcılık sürecindeki bu belirsizlikler, yazarların bilinçli ya da bilinçsiz olarak eserlerinde kavramsal eksiklikler bırakmalarına yol açabilir. Yorumlayıcı ise, eserin eksik ya da belirsiz kalan yönlerini anlamaya çalışarak, yazarın düşünce gidişatına hakim olmaya çalışır.<sup>190</sup>

Birand, yorumlayıcının görevinin, yazarın eserindeki düşünce gidişatını yakalayıp onu tamamlamak olduğunu vurgular. Bu süreç, yazarın başlatıp tam olarak ifade etmediği düşünceyi tamamlamak ve eserin bütününe dair daha derin bir anlayış geliştirmekle ilgilidir. Yorumlayıcı, yazarın düşüncelerinin izini sürerken, kendi anlayışını da kullanarak eserin anlamına katkıda bulunur. Bir eserin anlamını tam olarak kavramanın, sadece yazarın niyetlerine bağlı olmadığını, yorumlayıcının eserin eksik kalan ya da belirsiz yönlerini tamamlaması gerektiğini vurgular.

---

<sup>190</sup> A.g.e. s. 23.

Br yazarın eserini oluştururken, kendisinin bile farkında olmadığı derin ve şuuraltı etkilerin eserde nasıl yer bulduğunu ve eseri anlamının sadece yazarın bilincinde olan unsurlarla sınırlı kalmayıp, şuuraltındaki derinliklerin de hesaba katılması gerektiğini tartışmaktadır. Makale, yaratıcı sürecin karmaşıklığını ve bu süreçte hem yazarın bilinçli düşüncelerinin hem de şuuraltındaki unsurların eserin anlamını nasıl şekillendirdiğini ele alır. Bir eserin, yazarın o dönemdeki düşünce dünyasından ve dünya görüşünden etkilendiğini belirtir. Yazar, eserini oluştururken, zamanın hâkim düşünce tarzı ve dünya görüşünün etkisi altında kalır ancak çoğu zaman bu etkilerin farkında bile olmaz. Yazar, yaratma sürecine odaklanırken, kendi durumunu ve içinde bulunduğu zihinsel koşulları sorgulamayabilir. Bu da, eserin şuuraltı etkilerle şekillenmesine yol açar. Yani, yazar bilinçli olarak ifade etmese bile şuuraltı ve devrin dünya görüşü eserde izler bırakır.<sup>191</sup>

Yazarın bilinçli olarak ortaya koymadığı, şuuraltı etkileri ve derin düşünce katmanlarını keşfetmek, eseri anlamak isteyen yorumlayıcının görevidir. Birand, makalede bir eseri anlamının sadece yazarın bilincindeki niyetlere değil, aynı zamanda şuuraltındaki derinliklere de nüfuz etmeyi gerektirdiğini savunur. Bu noktada, yorumlayıcının görevi, eserin yüzeyde görünen anlamını aşarak, yazarın farkında olmadığı unsurları ortaya çıkarmaktır. Yani, eseri anlamak için sadece yüzeysel değil, derin bir analiz gereklidir. Yaratıcı sürecin tek başına tamamlanmadığını ve bu sürecin yorumlayıcılar tarafından tamamlandığını savunur. Yazar eseri ortaya koyar ancak yorumlayıcılar bu eserin anlamını açığa çıkararak yaratıcı süreci tamamlarlar. Yani, yazarın eseri tam olarak anlaması ya da ifade etmesi yeterli değildir; okuyucuların, yorumlayıcıların ve eleştirmenlerin katkılarıyla eserin anlamı derinleşir ve daha geniş bir çerçevede kavranabilir hale gelir.<sup>192</sup>

İnsanlığın kültürel birikimini de bu bağlamda değerlendirir. Taşlardan, müzikten, yazılardan, yasalardan, dil ve kültürden gelen tüm unsurlar, insanlığın “Geist” (ruh) dediğimiz kolektif birikimi içinde değerlendirilmelidir. Yorumlama süreci, bu birikimle

---

<sup>191</sup> A.g.e. s. 22.

<sup>192</sup> A.g.e. s. 23.

eseri daha geniş bir bağlama oturtur ve eserin anlamını daha derin bir şekilde kavrar. Yaratma ve yorumlama süreçlerinin birbirini tamamlayan unsurlar olduğunu savunur. Yazarın bilinçli ya da bilinçsiz olarak ürettiği eser ancak yorumlayıcılar tarafından tam anlamıyla anlaşılır ve şekillendirilir. Yorumlama, eseri sadece yüzeysel anlamıyla değil, derin şuuraltı etkileriyle birlikte ele alır ve bu şekilde eserin gerçek anlamına ulaşılır. Yaratıcılık ve yorumlama, eserin anlamını daha kapsamlı ve derin kılmak için birlikte işler.

### 3.3. Anlama ve Eleştirici Anlama

Birand'ın *Maneci İlimler Metodu Olarak Anlama* kitabı sadece Manevi İlimler metodolojisini açıklamakla kalmıyor, aynı zamanda ona yeni bir yorum getiriyor. Kitabın son kısmı, Açıklama ile Anlama'yı karşı karşıya getiren bu felsefi yaklaşıma katıldığını belirtmekle birlikte, "anlama" kavramına özel bir anlam atfediyor; bu da eleştirel anlamadır. "Manevi ilimlerde kullanılan 'anlama', gündelik hayatta kullanılan eleştiriyi onaylama anlamına gelen 'gündelik anlam'dan ayrılmalıdır. "Eğer bir insanın davranışı hakkında "Bunu anlıyorum" dersek, bu durumda kendi davranışımızı bu şekilde yapmış olabileceğimizi anlarız. "Bunu anlamıyorum" dediğimizde ise bu tür bir davranışı uygun bulmadığımızı ve kendi durumumuzda böyle davranmayacağımızı ifade etmiş oluruz. Ancak gündelik dilde kullanılan bu "anlama" kavramı, her şeyi hoşgörülle karıştırabilir. Oysa Birand'a göre Spranger'e dayanarak, "manevi ilimlerle ilgili anlama bu tür bir kavram değildir." Olup biten olayların toplum ve tarihle ilişkili dokusu karşısında, yalnızca subjektif deneyime dayalı bir anlama, yüzeysel bir anlamadan ibarettir. Birey bu dar perspektifte sıkışıp kalabilir. Manevi ilimlerle ilgili anlamanın, sadece sempati duygusundan ayrılması gerekmektedir. Bir insanın başka bir insanla duygusal olarak özdeş olması, kendini o insanın yerine koyup onun duygularını yaşaması demektir. Buna karşılık, manevi ilimlerdeki anlama, insanın manevi dünyasına odaklanarak, bu bağlamı

teorik olarak anlamaktır. Kamıran Birand, bu noktada şunu eklemektedir: "Anlama, sadece akıl ile ilgili teorik bir olgu olarak değil, insana özgü tüm manevi güçlerin bir araya gelerek ortaya çıkardığı bir başarıdır." "Birand, "tıpkı sempati duygusu gibi, kin ve nefret de anlama veya yardım edebilir" diyerek, Bollnow'a dayanarak dostça ve düşmanca anlama formlarını açıklar. "Eleştirel Anlama" olarak adlandırdığı bu yaklaşım, eserin neyi gerçekleştirmek istediğini açıkça belirttiği ancak tam anlamıyla hedefine ulaşamadığı durumlarda ortaya çıkar. "Eleştirel anlama, konuyu belirli bir uzaklıktan ele almak ve onu dışarıdan görmeye yardımcı olacak belirli bir bakış açısına sahip olmak zorundadır." Bollnow ve Spranger'den faydalanarak verdiği esneklik, genç düşünürün ilerideki fikirlerinin ilk temellerinden biri gibi görünüyor.<sup>193</sup>

Dilthey ise hermenötiği "kaydedilmiş ifadeleri anlama metodolojisi" olarak tanımlar. Ona göre zihin hayatı, tam, kuşatıcı, nesnel olarak kavranabilir ifadesini ancak dilde bulur; bu yüzden insan varlığını ve zihin hayatını açıklama yazılı kayıtların yorumunda en yüksek seviyesine çıkar. Bu yorumlayarak açıklama sanatı filolojinin temelidir. Bu sanatın bilimi ise hermenötiktir. Bununla birlikte, Dilthey, özü itibarıyla tarihsel olan insan bilimlerine temel bulmaya çalışırken tarihsellik ile metodoloji arasında bir uzlaşma noktası aradığı için hermenötiğe, tarihsel bilginin imkânını gösterme ve onu elde etme araçlarını bulma yolunda epistemolojik bir görev vermek ister. Bu yüzden Dilthey'de hermenötiğin tanımı sonuçta kesine yakın bilgi ve tarihsel bilinç arasında mekik dokuyan bir tanıma dönüşür. Başka bir deyişle, Dilthey'de hermenötiğin tanımı kendi içinde paradoksaldır.<sup>194</sup>

Pozitivist yöntemleri eleştirip, onun sosyal bilimler alanına girmemesi gerektiğini söylerken yaptığı çalışmalarda, sosyal bilimleri doğa bilimlerinin antitezi olarak algılayan, manevî ilimlerde de bir hakikat kavramının olabilirliğine değinen Birand, bu kavramın doğa bilimlerindeki içerikten farklı şekillenmesi gerektiğini, genel-geçer olamayacağını

---

<sup>193</sup> Ülken, Hilmi Ziya, "Prof. Dr. Kamıran Birand", *A.Ü.İ.F.D.*, Cilt: XII, 1964, s. 141.

<sup>194</sup> Tatar, Burhanettin, *Hermenötik*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2024, s. 40.

belirtmiştir.<sup>195</sup> Görüyoruz ki Birand farklı bir metodoloji kurgularken, doğa bilimleriyle diyalektiğini devam ettirerek metodolojisini buna göre tasarlamaktan kendini alamamıştır.<sup>196</sup>

Doğa bilimlerinin hakikati ile Birand'ın hakikat yaklaşımı arasında içerik olarak bir fark var mıdır? Ona göre hakikati elde etmek için gerçek hayat denemeleri ile doğru yorumlanmış bilgi gereklidir. Bu bilgi genel-geçer olmayacağı gibi keyfi ve boş spekülasyonlara da dayanmamalıdır.<sup>197</sup> Bunların gerçek bilgi elde etmede hiçbir yeri bulunmamaktadır.<sup>198</sup>

Buradan itibaren Birand, genel-geçerlilik ve objektiflik kavramlarının yerine “dayanma” kavramını sosyal bilimlerde kullanmanın gerekliliğinden bahseder. Bu yaklaşımın pozitivist yöntem bilincinden farkı nedir? Ona göre, biz diğer insanların realitesine ilişkin bilgiyi, tesiri altında kaldığımız geçmişteki tarihî şahsiyetlerin, geçmişte olan ve gelecekte olacak olan olayların baskısını göz önünde bulundurarak veririz. Buradaki unsurlara ait var olan genel yapının oluşturduğu izlenimlerin toplamı olarak dayanmayı ele alabiliriz.<sup>199</sup>

Görünüşe göre Birand, insana ait bilinç yapılanmasının farklılığını göz önünde tutmakta, her insan ve toplumun geçirdiği evreler sonucu edindiği tecrübeleri aktararak bir ön anlama formu, ortak bir zemin meydana getirdiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Birand manevî ilimlerde objektifliği yakalamak için Dilthey gibi insanın kendi özünde mevcut birtakım yetilere güvenmiş ve gerçek bilginin bunlar üzerine kurulabileceğini, böylece objektiviteye ulaşılabileceğine inanmıştır. Fakat Birand'ı Dilthey'dan ayıran nokta, onun bu objektivite ve genel-geçerliliği ortak geçmiş

---

<sup>195</sup> Birand, Kamıran, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1960, ss. 30-32.

<sup>196</sup> Yakup Kahraman, *Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik*, Tezkire Yayınları, Ankara 2015, s. 49.

<sup>197</sup> Birand, Kamıran, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1960, s. 39.

<sup>198</sup> Yakup Kahraman, *Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik*, Tezkire Yayınları, Ankara 2015, s. 49.

<sup>199</sup> Birand, Kamıran, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1960, s. 35.

sonucu ortak ön anlamalara sahip insan ve topluluklarla sınırlandırmasıdır. Yani Dilthey için anlama imkânı, bütün insanlık alanını kapsamakta ve bu alana ait bütün apriori formları keşfedebileceğimiz bir yapı varken; Birand bunu sadece kendi kültür ufkumuzu, ortak tarihselliğimizin olduğu yapılar için söz konusu etmiş ve modern Türk düşünce geleneğinde hermenötik bilincin teorik zeminine, hermenötik anlamaya dair önemli bir katkı yapmıştır.<sup>200</sup>

Bize göre herhangi bir fikraya gülme, bir şarkıda hüznülenebilmek veya tarihi bir destanda coşabilmek, yani anlamak, tepki verebilmek için ortak bir kültür yapısını, anlam ufkunu paylaşmak gerekmektedir ki Birand'ın da bu görüşü benimsediğini anlamaktayız.<sup>201</sup>

Eleştirel anlama, Dilthey'in nesnellik anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Nesnellik terimi, doğa bilimlerindeki kullanımıyla genel geçerlilik iddiasını taşıyamayabileceği sorununu ortaya çıkarır. Dilthey, tarih dünyasındaki değişiklik ve çeşitlilikleri, tin yapısının değişmeyen formlarıyla ilgili bir alandan bahseder. Bu şekilde, temelde tin bilimlerini, bilimsel olmayan kişisel ve öznel yorumlamalardan ayırmaya çalışır.<sup>202</sup> Anlama, insanların toplumda yaşayabilmesini, hareket edebilmesini ve iletişim kurabilmesini sağlar. Bu nedenle, anlama, bireysel ve toplumsal yaşamın temel bir varsayımdır. İnsan bilimleriyle ilgili bilgi, bireyin ve nesnenin birbirleriyle canlı temas ve ilişkileri sonucunda ortaya çıkar.<sup>203</sup>

Türkiye'deki hermenötik araştırmaların tarihine dair bir akademik çalışma, Kamuran Birand'ın 1953-1960<sup>204</sup> yılları arasında kaleme aldığı "Dilthey ve Rickert'te Manevi Bilimlerin Temellendirilmesi" ve "Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama" başlıklı eserlerini referans alabilir. Ancak "hermenötik" terimi hem hermenötik üzerine yapılan akademik çalışmaları tanımlamakta hem de "anlama ve yorumlama tarzlarına"

---

<sup>200</sup> Yakup Kahraman, *Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik*, Tezkire Yayınları, Ankara 2015, ss. 49-50.

<sup>201</sup> A.g.e., s. 50.

<sup>202</sup> Kamuran Birand, *Kamuran Birand Külliyyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, s. 28.

<sup>203</sup> A.g.e., s. 37.

<sup>204</sup> A.g.e., ss. 11-13.

işaret etmekte olduğundan, Türkiye'de hermenötiğin tarihine dair önemli diğer eserler de göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>205</sup>

Birand, "eleştirel anlama" üzerine yaptığı analizde, "ortak yazarlık" meselesine odaklanmasa da yorumcuya metnin tüm yönlerini inceleme ve okuyucuyu metnin konusuna doğru yönlendirme görevini açıkça vermek istemektedir. Bu da yorumcunun, yazarın sunulan görüş alanıyla sınırlı olmadığını, aksine metnin konusuyla ilgili kendi görüşlerini ifade edebileceği ve eleştirel bir bakış açısıyla metni anlayabileceği anlamına gelmektedir.<sup>206</sup> Bu noktada önemli olan şudur: Yorumcu, kendisini metnin konusuyla özdeşleştirmemeli (aksi takdirde metne karşı gerekli eleştirel mesafeyi kaybedebilir), ancak konuyla ilişkisini tamamen kesmemelidir (aksi takdirde metni anlama yeteneğini kaybedebilir).<sup>207</sup>

Anlama sürecinde "eleştirel mesafe"nin önemi, anlamamanın pratik ve teorik yönlerini birbirine entegre etme yeteneği nedeniyle Birand'ın hermenötik çalışmalarında kilit bir rol oynamaktadır. Dilthey, "insanlıkla ilgili olan her şeyin anlaşılabilirliğini" ileri sürer. Ancak yüksek anlama başarıları, anlamamanın gündelik hayatla ilgili olan ilkel ve basit formları ile ilgilidirler. Bu en basit anlama formları, öteden beri insanın, bir yandan kendi çevresindeki varlıklar ve öte yandan öteki insanlarla olan karşılıklı ilişkileri içinde gerçekleştirirler. İnsanla çevresi arasındaki bu hayat münasebetleri, yakınlık ve uzaklık, dostluk ve düşmanlık durumlarına göre ayrı ayrıdır. İnsanlar için bazı şeyler, istenilen ve faydalı olan şeylerdir. Bazı şeyler ise zararlı ve tehlikelidirler. Bazı insanlara karşı sevgi ve sempati, diğer bazı insanlara karşı ise kin ve nefret duyguları beslenir. İnsan, yalnız kendi hayatı imkânları ile sınırlı ve kendi dünya görüşüne bağlı olan anlatım ve davranışları da kavrar. Tersine, aynı hayat imkânları ile sınırlı ve aynı dünya görüşleri ile ilgili olan anlatım ve davranışları da kavrar. İnsan, yalnız sevgi ve sempati duyguları ile bağlı olduğu varlıkları değil, tersine, kin ve nefret duyguları beslediği varlıkları da anlar.

---

<sup>205</sup> Tatar, Burhanettin, "Yakın Dönem Türk Entelektüel Düşüncesinde Hermenötik Yönelim" Çev. Halil İbrahim Doğramacı, *Tezkire Dergisi*, Yıl 29, Sayı 71, s. 166.

<sup>206</sup> Kamıran Birand, *Kamıran Birand Külliyyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, ss. 53-61.

<sup>207</sup> A.g.e., s. 71.

Sevginin olduğu kadar, kinin de, aydınlatıcı ve anlama eylemini kolaylaştırıcı bir gücü vardır.<sup>208</sup>

Anlaşılan insana karşı duyulan sevgi ve sempati duyguları, anlamayı derinleştirir ve kolaylaştırır. Sevgi ve sempati duygusu bir görüşün, bir insanın, hiçbir şekilde kavrayamayacağı derin çizgiler meydana çıkarır. Ama bu durum, kin ve nefret duygularını anlamayı güçleştireceği ve anlaşılacak istenilen varlığın özü ile ilgili olan derinlikleri göremeyeceği anlama eylemini engellemez. Başka bir bireyin davranışlarını anlamanın, o bireyin motivasyonlarını ve sebeplerini anlamakla ilgili olduğunu vurguluyor. Özellikle günlük dilde kullanılan “hoş görme” kavramı, bir davranışı haklı çıkarmak anlamına gelebileceği gibi, bunun aksine davranışı daha tarafsız bir şekilde anlamaya çalışmanın önemi de belirtiliyor.

Yazar, anlamının sadece bir taraflılıkla değil, tam aksine başka bir bireyin görüşlerini ve tavrını da göz önünde bulundurarak yapılması gerektiğini ifade ediyor. Anlayan kişi, karşısındakini tarafsız bir gözle görmeli, aksi takdirde anlamının yüzeysel kalacağı ve kişinin kendine dair bir bakış açısıyla sınırlı kalacağı vurgulanıyor. Ayrıca, “Manevî ilimlerle ilgili olan anlamının” nesnel bir bakış açısına dayanan bir anlamadan farklı olduğunu, olayları anlamaya çalışırken kişinin kendi dünya görüşünden ziyade olaylara ve kişilere objektif bir şekilde yaklaşması gerektiğini belirtiyor. başkalarının davranışlarını anlamak ve yorumlamanın yalnızca yüzeysel bir bilgi değil, derinlemesine bir empati ve objektif düşünceyle yapılması gerektiği anlatılmakta. Metnin son kısmında da, anlamının bireyler arası iletişimde daha derin bir bağ kurma açısından ne kadar önemli olduğuna dikkat çekiliyor.<sup>209</sup>

Anlama kavramı, özellikle insanın manevi dünyasına dair anlama süreçleri üzerinde yoğunlaşıyor. Bir insanın başka bir insanla duygusal olarak özdeşleşmesi anlamına gelen Einfühlung teriminden bahsediyor. Bu terim, bireyin kendisini başka bir

---

<sup>208</sup> A.g.m. s. 39.

<sup>209</sup> A.g.m. s. 40.

insanın yerine koyarak, onun duygularını deneyimlemesini ifade eder. Ancak manevi ilimlerdeki anlama süreci, bu tür bir empatik özdeşleşmeden daha derin bir kavrayışı gerektirir. Manevi ilimlerde anlama, insanın manevi dünyasına ve ruh hayatına dair yapıların teorik bir kavrayışını içermelidir. Yani, sadece günlük hayatta karşılaşılan basit empati duygusu, bu derin anlamayı sağlayamaz.

Anlama sürecinde sadece duygulara değil, aynı zamanda bu duyguların arkasındaki nedenlere odaklanmanın gerekliliğidir. Örneğin, bir insanın neden yas tuttuğunu anlamak, onun yaşadığı olaylarla duygusal tepkisi arasındaki bağlantıları çözmeyi içerir. Duygusal özdeşleşme (empati) yalnızca yüzeysel bir anlamayı sağlar, ancak manevi anlama, bu duyguların kökenini ve insanın manevi yapısına dair bir kavrayışı içerir. Anlamanın sadece teorik bir bilgi olarak ele alınmaması gerektiğini, aksine kişinin tüm manevi güçlerinin bir arada çalışarak bu anlama başarısına katkıda bulunduğunu belirtir. Dilthey'in belirttiği gibi, bu tür bir anlama, zaman alıcı ve derinlemesine bir süreçtir ve sadece yüzeysel gözlemlerle gerçekleştirilemez.<sup>210</sup>

Nefret ve kin gibi olumsuz duyguların bile anlamaya yardımcı olabileceği, çünkü bu duyguların insanın manevi dünyasına dair önemli ipuçları sunduğu ifade ediliyor. Nefretin anlaşılıp aşılması gereken bir duygu olduğu, çünkü bu duygunun da anlamaya katkı sağlayabileceği belirtiliyor. İnsanın manevi dünyasına dair derinlemesine bir anlamanın yüzeysel empati ve günlük hayatta kullanılan basit anlam formlarından öte bir çaba gerektirdiğini savunuyor. Duygusal özdeşleşme, anlamaya katkı sağlasa da, yeterli değildir. Asıl önemli olan, insanın manevi yapısının neden bu şekilde oluştuğunu anlamaktır. Yazar, özellikle nefret ve yas gibi güçlü duyguların anlaşılmasının önemine vurgu yaparak, anlamanın sadece olumlu duygularla sınırlı olmadığını ve insanın manevi derinliklerine inmek için daha kapsamlı bir bakış açısının gerektiğini ifade ediyor.

Eleştirici anlamanın doğasını ve bunun düşmanca anlamayla olan ilişkisini ele alıyor. Eleştirici anlamanın bir bakıma düşmanca anlamanın bir devamı olarak

---

<sup>210</sup> A.g.m. s. 41.

düşünülebileceğini öne sürüyor. Bu, eleştirici anlamanın güven eksikliği veya karşılıklı şüpheye dayalı bir perspektiften ortaya çıktığını ima ediyor. Ancak burada önemli bir ayırım yapılıyor: Eleştirici anlama, düşmanca anlamadan farklı olarak, sadece olumsuz bir bakış açısı değil, aynı zamanda eksiklikleri veya hataları belirleyerek bir eserin daha iyi anlaşılmasını sağlayan bir anlama biçimidir.<sup>211</sup>

Eleştirici anlama, bir eserin veya konunun tam anlamıyla neyi gerçekleştirmek istediğini açık ve net bir şekilde ortaya koymayı amaçlar. Eğer bir eser eksik ya da yetersizse, eleştirici anlama bu eksikliği belirlemeye çalışır. Makalede vurgulanan önemli nokta, eleştirici anlamanın yalnızca bir eserin neyi başarmak istediğini anlamakla kalmayıp, aynı zamanda eserin bunu tam olarak gerçekleştirmediği durumlarda bu başarısızlığı da ortaya çıkarmasıdır. Eğer bir eser amacını tam anlamıyla ortaya koymuyorsa, eleştirici anlama bu eksikliği ele alacak bir araç haline gelir. Eleştirici anlama, bir konuyu belli bir mesafeden görmek zorundadır. Yani, konuyu doğrudan özümsemek veya ona tamamen dahil olmak eleştirici bakış açısını zayıflatabilir. Eleştirici bir yaklaşım, mesafeli bir bakış açısı gerektirir. Bu mesafe, eleştirici kişiye, ele aldığı eserin veya olayın eksik yönlerini fark etme ve onu daha geniş bir perspektiften değerlendirme imkanı tanır. Eğer bir kişi, ele aldığı konuya tamamen dahil olur ve onunla özdeşleşirse, bu kişi eleştirinin gerektirdiği objektif mesafeyi kaybedebilir. Metnin önemli bir noktası da, eleştirici anlamanın sadece yüzeysel bir eleştiri yapmadığı, aynı zamanda konunun içine girip, onun yaratıcı veya kurucu bakış açısından eksikliklerini ortaya çıkarmayı amaçladığıdır. Eleştirici anlayış, bir eserin veya konunun başarısını değerlendirirken, o eserin gerçekleştirmek istediği amacın ne kadarına ulaştığını anlamaya çalışır. Eleştiri, eserin neyi başardığını değil, daha çok onun tam olarak neyi başaramadığını ortaya koyar.

Eleştirici anlamanın, düşmanca anlamanın devamı gibi görünse de, asıl işlevinin bir eserin veya olayın tam anlamıyla neyi gerçekleştirmeye çalıştığını ve bu hedefe ne

---

<sup>211</sup> A.g.m. s. 42.

ölçüde ulaştığını değerlendirmek olduğunu vurguluyor. Eleştirici anlama, konuya belli bir mesafeden bakarak, nesnellik ve tarafsızlık ilkesini korur. Bu mesafe, ele alınan eserin zayıf yönlerini ortaya çıkarmada önemli bir role sahiptir. Makale, eleştirinin sadece bir saldırı aracı olmadığını, aksine bir şeyi daha iyi anlamaya ve geliştirmeye yönelik bir araç olduğunu anlatıyor. eleştirici anlamının derinlemesine bir anlama biçimi olduğunu ve yüzeysel bir eleştiriden ziyade, ele alınan şeyin amaçlarını ve başarılarını daha iyi analiz etme amacı taşıdığını söyleyebiliriz.<sup>212</sup>

Eleştirici anlamının, özellikle bir konuya veya kişiye belli bir mesafeden yaklaşmanın önemini vurguluyor. Eleştirici anlamının başarısı için konunun belli bir mesafeden gözlemlenmesi gerektiği ifade ediliyor. Bu mesafe, eleştirinin objektif olmasını sağlar ve kişinin ele aldığı konuyla özdeşleşmesini engeller. Özellikle tarihsel şahsiyetler veya büyük olaylar üzerine yapılan eleştirilerde, eleştiriyi yapan kişinin olayın içine fazla girmesi, nesneliği zedeleyebilir. Bu nedenle, eleştirici anlamının gerçek anlamda başarıya ulaşabilmesi için yorumlayıcı ile konu arasında belli bir uzaklık olmalıdır.<sup>213</sup>

Tarihsel şahsiyetlerin ya da olayların değerlendirilmesinde bu mesafe kavramı çok önemlidir. Makale, bir tarihsel şahsiyeti ya da olayı anlamak için sadece kişinin ya da olayın kendi içinde değil, aynı zamanda yaşadığı toplum ve zamanla birlikte ele alınması gerektiğini belirtiyor. Yani bir bireyi ya da olayı sadece kendi perspektifinden ele almak değil, o dönemin koşulları ve etkileriyle bir bütün olarak değerlendirmek anlamayı derinleştirir. Eleştirici anlamada bu mesafenin korunması gerektiğini özellikle vurguluyor. Eğer yorumlayıcı, konuyla tamamen özdeşleşirse, yani konunun içine girerse, bağımsız bir görüş geliştirme şansı azalır. Bu yüzden, başarıya ulaşmak için belli bir uzaklık ve bağımsızlık şarttır. Bu mesafe, eleştirici bakış açısının nesnel olmasını sağlar ve konuya dışarıdan bakarak daha geniş bir perspektif geliştirmeyi mümkün kılar.

---

<sup>212</sup> A.g.m. s. 43.

<sup>213</sup> A.g.m. s. 43.

Makalede, eleştirici anlamının hem dostça hem de düşmanca anlamayı içerebileceği ifade ediliyor. Dostça anlamada eleştirilen eserin ya da kişinin daha da geliştirilmesi ve mükemmelleştirilmesi amacı güdülürken, düşmanca anlamada eleştirinin amacı eksiklikleri ya da yanlışlıkları açığa çıkarmaktır. İdeal olan, eleştirici anlamının bu iki yaklaşımı dengeli bir şekilde kullanmasıdır. Yani, bir eseri tamamen olumsuz ya da tamamen olumlu bir perspektiften ele almak yerine, her iki bakış açısını da dengede tutarak eleştiri yapmak en sağlıklı yoldur. Ayrıca, tarihsel ve sosyal gerçeklik içinde değerlendirilen her eserin, gelecekteki nesiller tarafından farklı şekillerde değerlendirileceğini de belirtiyor. Bir eserin değeri, sadece o dönem için değil, gelecek nesillerin gözünden de incelenmelidir. Her yeni nesil, önceki eserleri kendi dönemlerinin koşulları ve ihtiyaçları çerçevesinde yeniden değerlendirir. Dolayısıyla, tarihsel bir eseri eleştirirken, bu eserin zamanla nasıl bir değer kazanacağını da hesaba katmak gerekir.<sup>214</sup>

Eleştirici anlamının başarısının, konuya belli bir mesafeden yaklaşmakla mümkün olduğunu vurguluyor. Mesafeli bir yaklaşım, eleştiri yapan kişinin nesnel olmasını ve daha geniş bir perspektiften bakmasını sağlar. Aynı zamanda, eleştirici anlamının dostça ve düşmanca yaklaşımlar arasında bir denge kurarak yapılması gerektiği, aksi takdirde eleştirinin tek taraflı olacağı belirtiliyor. Bu makale, eleştirinin sadece olumsuz yönlere odaklanmadığını, aynı zamanda bir eserin ya da olayın gelişime açık yönlerini de ortaya koyma işlevi taşıdığını hatırlatıyor. Eleştirici anlamının temelinde mesafeli ve bağımsız bir duruşun yattığı, bu mesafenin ele alınan konuyu daha derin ve nesnel bir şekilde değerlendirmeye olanak sağladığı söylenebilir. Eleştirinin, hem geçmiş hem de gelecek perspektiflerini dikkate alarak yapılması gerektiği de önemli bir vurgu olarak karşımıza çıkıyor.

Eleştirinin ve anlamının yapıcı ve yıkıcı yönlerini, dostça ve düşmanca anlama biçimlerini ve bunun felsefi temellerini ele alıyor. Eleştirinin yapıcı ya da yıkıcı olabileceği vurgulanıyor. Bir felsefe sisteminin zayıf noktalarını ve eksiklerini açığa

---

<sup>214</sup> A.g.m. s. 44.

çıkarmak, bazen o sistemi ortadan kaldırmaya yönelik bir tavra işaret ederken, bazen de bu eleştirinin yapıcı olduğu ve sistemi daha iyi bir hale getirmeye çalıştığı belirtiliyor. Yani, eleştiri sadece yıkıcı olmak zorunda değil; aynı zamanda yapıcı, geliştirici bir güç olarak da işlev görebilir. Eleştirinin bu iki yönü, tarih boyunca hem felsefe hem de edebiyat gibi çeşitli alanlarda kendini göstermiştir. Eğer eleştiri yapıcı bir amaca hizmet ediyorsa, eleştirilen eser eleştirici tarafından benimsenip geliştirilebilir. Böylece eleştiri, yaratıcı bir anlama sürecine dönüşür ve eleştirilen eserin ya da düşüncenin güçlenmesine katkıda bulunur. Bu tür bir eleştiri, eserin değerini artıran bir anlam taşıdığı için anlamayı da güçlendiren bir etkiye sahip olur.<sup>215</sup>

Bollnow'un dostça ve düşmanca anlama üzerine yaptığı ayrımları da ele alıyor. Dostça anlama, bir kişinin ya da olayın kendi bağlamı içinde ve güvenle değerlendirildiği bir anlama biçimidir. Bu anlama biçimi, kişinin kendini rahat hissettiği, güvendiği ve bildiği bir dünya içinde gerçekleşir. Yani kişi, anlamaya çalıştığı şeye güven duyar ve olumlu bir yaklaşım sergiler. Bu, kişinin tanıdığı ve güvendiği bir dünyada yer alan bir olayı ya da kişiyi anlamaya çalışmasıdır. Buna karşılık, düşmanca anlama, kişinin tanımadığı ve yabancı bulduğu bir şey karşısında geliştirdiği şüpheye dayalı bir anlamadır. Bollnow, düşmanca anlamanın, kişinin bilmediği ve yabancı bulduğu bir dünya ile ilgili olduğunu söyler. Nietzsche'nin felsefesinde de buna değinilir: Bilinen ve güvenilen dünyadan ayrılan ve bilinmeyen bir dünyaya açılan bir ufuk, aynı zamanda bu dünyayı anlamayı ve ona karşı verimli bir yaklaşım geliştirmeyi de içerir. Bu, yabancı olanı anlamaya çalışmanın zorluğunu ve gerekliliğini vurgular.

Yabancı olanı anlamanın zorluğuna dikkat çeker. Yabancı olan, bireyin alışık olmadığı ve kendine ait olmayan bir alanı temsil eder. Eğer bir insan ya da bir toplum, başka bir insan ya da toplumla özdeşleşemezse, bu "yabancı" olma durumu ortaya çıkar. Yani, bir kişi ya da topluluk, kendine benzemeyen başka bir varlık ya da fikirle karşılaştığında, bu "yabancı" olarak algılanır. Bu, kültürler arası farkları ya da düşünce

---

<sup>215</sup> A.g.m. s. 45.

dünyasındaki çeşitliliği anlamada önemli bir engel olabilir. Bir bireyin ya da toplumun “yabancı” olanı anlamasının, kendi sınırlarının dışına çıkmayı ve farklı olana açık olmayı gerektirdiğini belirtir. Bu anlama süreci zordur, çünkü kişi kendi bildik dünyasından çıkıp yabancı olanla yüzleşmek zorundadır. Eğer bu yüzleşme tam anlamıyla başarılamazsa, yabancı olan, kişi ya da toplum için hep anlaşılmaz kalır.<sup>216</sup>

Eleştirinin yapıcı ve yıkıcı yönlerini derinlemesine ele alırken, dostça ve düşmanca anlamının da iki farklı anlama biçimi olarak karşımıza çıktığını vurguluyor. Dostça anlama, kişinin tanıdığı ve güvendiği bir dünya içinde gerçekleşirken, düşmanca anlama, kişinin yabancı ve bilmediği bir dünyaya karşı geliştirdiği şüpheli bir anlamadır. Bollnow’un bu ayrımı, Nietzsche’nin düşünceleriyle de destekleniyor; yabancı olanı anlamının zorluğu, bireyin kendi sınırlarının dışına çıkma ve farklı olanı anlama çabası gerektiriyor. Anlamının ve eleştirinin sadece olumsuz yönlerini değil, aynı zamanda geliştirme ve yaratıcı anlama süreçlerinin de ne kadar önemli olduğunu vurguluyor. Eleştirinin yıkıcı olabileceği gibi yapıcı da olabileceğini ve bu süreçte yabancı olanı anlamının zorluklarını dile getiriyor.

Yabancı olanı anlama, düşmanca güçlere karşı direniş ve insanın kendi varlığını sürdürme çabası üzerine derin felsefi düşünceler yer alıyor. insanın yabancı olanı anlamak için sempati ile yaklaşmasının gerekliliğini vurguluyor. Yabancı olanın anlaşılması için uygun koşulların yaratılması, bu sürecin elverişli olmasını sağlar. Anlamının başarılı olabilmesi için yabancıya karşı belli bir mesafe korunmalı, aynı zamanda sempati duyulmalıdır. Yabancı olanın tehditkâr veya düşman olarak değil, insan için zararsız bir unsur olarak ele alınması gerektiği belirtiliyor. Yani, eleştirel anlamada bile yabancı olanın zararlı olmadığını kabul etmek, anlamayı kolaylaştırır.

Yabancı kavramının bir diğer yönü ise, insanın hayatını tehdit eden bir unsur olarak algılanmasıdır. Bu düşmanca kuvvet, insanın varoluşunu tehlikeye atar. Yabancı olan bu kuvvet, insanın kendini savunmasını zorunlu hale getirir. İnsan, varlığını

---

<sup>216</sup> A.g.m. s. 46.

sürdürmek için bu tehlikeli güce karşı koymak ve onunla savaşmak zorundadır. Makale, bu savaşçı anlamayı, düşmana karşı direniş olarak tanımlar. Savaşçı anlamada, insan hem bireysel olarak varlığını hem de manevi değerlerini koruma zorunluluğundadır.

Savaşçı anlamanın sadece bireysel hayatta değil, aynı zamanda ulusların kültürlerini, dinlerini ve manevi değerlerini korumak için de gerekli olduğu vurgulanıyor. Manevi değerler ve bu değerlere dayalı hayat formları, düşmanca saldırılara karşı korunmak zorundadır. İnsan, kendi varlık alanını savunmakla kalmaz, aynı zamanda ulusal ve manevi değerlerini de savunur. Bu direniş, sadece maddi bir savaş değil, manevi anlamda da gerçekleşir. Yani, maddi kuvvetlere karşı manevi değerleri koruma mücadelesi verilir. Düşman kuvvetlerinin maddi saldırıları ele alınıyor. Düşman, maddi kuvvetlerle saldırdığında, bu savaş daha somut hale gelir. Ancak manevi savaş, daha karmaşık ve derin bir mücadeleyi ifade eder. İnsan, maddi saldırılara karşı savunma yaparken, manevi dünyasını da aynı ölçüde koruma altına almalıdır. Maddi kuvvetlere karşı manevi değerleri savunmak, daha derin bir anlamda direnişi temsil eder. İnsanın yabancı olanı anlama çabasının hem sempati hem de mesafe ile mümkün olabileceğini vurguluyor. Yabancı olan, tehlikeli bir kuvvet olarak algılandığında, insanın kendini koruma içgüdüğü devreye girer ve bu kuvvete karşı savaş açılır. Savaşçı anlamada, insan sadece kendi varoluşunu değil, aynı zamanda kültürel ve manevi değerlerini de koruma mücadelesi verir. Maddi savaşlar, daha somut düşmanlara karşı yürütülse de, manevi savaşlar daha derin ve kapsamlı bir direnişi içerir. Düşmana karşı koymanın sadece bir savunma değil, aynı zamanda insanın manevi değerlerini koruma sorumluluğunu da beraberinde getirdiğini ifade ediyor. Maddi ve manevi değerlerin korunması, insanın yaşam alanını ve kültürel kimliğini savunma mücadelesinin temelini oluşturur.<sup>217</sup>

Bireylerin ve toplumların kendi varlıklarını koruma çabası, yabancılıkla karşılaşma ve manevi hareketlerin savunulması gibi temalar ele alınıyor. Bireylerin ve ulusların kendi varlıklarını ve manevi benliklerini koruma gerekliliğinden bahsediliyor.

---

<sup>217</sup> A.g.m. s. 47.

İnsanlar ve toplumlar, yabancı kültürlerin veya ulusların etkisi altında kaldığında, kendi kimliklerinin tehlikeye girebileceği belirtiliyor. Bu durum, bireyin veya toplumun kendi benliğine yabancılaşma tehlikesini beraberinde getirir. Makale, bireylerin ve ulusların bu duruma karşı savaşmak zorunda olduklarını vurguluyor. Bu savaş sırasında, bireyler ve toplumlar kendilerine özgü niteliklerini ortaya koyar ve bunları savunurlar. Yani, yabancıyla karşılaşma, aslında bireylerin ve toplumların kendi kimliklerini yeniden tanımlamalarına da olanak sağlar. Manevi hareketlerin savunulmasının önemini vurguluyor. Bir manevi hareketin başarılı olabilmesi için o hareketin savunduğu düşmanın ne olduğu tam olarak anlaşılmalıdır. Çünkü her manevi hareket, bir düşmana veya karşıt bir güce karşı gelişir. Bu düşman, bazen açıkça ifade edilmese bile o hareketin kendine özgü bir kimliğe bürünmesini sağlar. Yani, manevi hareketlerin ortaya çıkması ve kendi hayat alanını kazanması, düşmana karşı verilen mücadele ile mümkün olur. Manevi hareket, bu mücadele sonucunda kendi kimliğini bulur ve bunu savunur.

Bollnow'un düşüncelerine göre her nesil, kendi dünya görüşünü bir önceki nesilden ayıran bir fark yaratır ve bu fark, manevi bir savaşın temelini oluşturur. Yeni nesiller, önceki nesillerin düşünce ve hayat tarzlarına karşı çıkarak kendi manevi hareketlerini oluştururlar. Bu nesiller arası savaş, bir önceki kuşağın manevi değerleri ile yeni kuşağın değerleri arasındaki çatışmanın sonucudur. Makale, bu çatışmanın Sturm und Drang hareketi gibi tarihsel örneklerle açıklanabileceğini ifade eder. Bu hareket, Aydınlanma'ya karşı çıkmış ve yeni bir manevi çığır açmıştır. Böylece, manevi savaşlar, tarih boyunca nesiller arası farklılıkların bir sonucu olarak ortaya çıkar.<sup>218</sup>

Bireylerin ve toplumların varlıklarını ve manevi değerlerini koruma mücadelesinin önemini vurguluyor. Yabancıyla karşılaşma, bireylerin ve toplumların kendi kimliklerini yeniden tanımlama sürecini tetikler. Manevi hareketlerin savunulması da bu kimlik oluşturma sürecinin bir parçasıdır. Manevi hareketler, genellikle bir düşmana karşı verilen mücadele ile ortaya çıkar ve bu mücadele hareketin kimliğini belirler. Bollnow'un

---

<sup>218</sup> A.g.m. s. 47.

düşünceleri doğrultusunda, yeni manevi hareketlerin ortaya çıkışı, nesiller arası çatışmanın bir sonucudur. Yeni kuşaklar, önceki kuşakların değerlerine karşı çıkararak kendi dünya görüşlerini oluşturur ve bu süreç, bir manevi savaşı beraberinde getirir. Bu savaş, hem bireylerin hem de toplumların kendine özgü bir kimlik bulmalarını sağlar. Manevi hareketlerin savunulmasının ve kendi kimliğini koruma mücadelesinin, tarih boyunca nesiller arası farklılıklar ve çatışmalarla şekillendiğini ifade ediyor.

Tarihsel ve manevi akımların gelişimi, bu akımların eleştirisi ve özellikle “Sturm und Drang” hareketinin Aydınlanma karşısındaki duruşu üzerine yoğunlaşmaktadır. “Sturm und Drang” hareketinin, Aydınlanma düşüncesine karşı bir tepki olarak doğduğunu ifade ediyor. Aydınlanma, toplumu rasyonel düşünce ve bilimsel ilerlemelerle dönüştürmeye çalışan bir akım olarak bilinirken, “Sturm und Drang” bu rasyonalist yaklaşıma ve onun getirdiği katı düşünce yapısına karşı bir isyan hareketidir. Makale, “Sturm und Drang” hareketinin, Aydınlanma’nın toplumsal düzenlemeleri ve bu düzenlemeler içindeki kahramanca davranışları göz ardı ettiğini, yalnızca metafizik düşmanlığı ve akılcılığı öne çıkardığını belirtiyor. Bugün bile Aydınlanma düşüncesinin baskın olmasına rağmen, “Sturm und Drang” hareketinin görüş açısının göz ardı edilmemesi gerektiği vurgulanıyor. Aydınlanma, başlangıçta metafiziğe karşı bir saldırı olarak başlamış, ancak daha sonra bu eleştirilerini genişleterek diğer düşünce akımlarına da saldırmıştır. Gotik ve Barok gibi diğer manevi akımlar da Aydınlanma tarafından küçümsenmiş ve saldırıya uğramıştır.

Makale, tarihsel süreçte bir dönemi veya manevi hareketi belirli bir düşüncenin nasıl tanımladığını ele alıyor. Belli bir manevi çığır ya da devrin, zamanla karakterize edici bir düşünceyle ilişkilendirilebileceği, hatta o dönemin ana düşüncesi haline gelebileceği ifade ediliyor. Örneğin, Barok akımı hakkında ileri sürülen düşmanca düşünceler, zamanla Barok’u tanımlayan temel özellikler olarak kabul edilmiş ve Barok, bir bütün yüzyıl boyunca bu kavramlarla anılmıştır. Başlangıçta düşmanlıkla karşılanan bir hareket, zamanla eleştiriler ve yorumlar yoluyla başkaları tarafından kabul edilebilir hale gelebilir. Bu dinamik, manevi ve düşünsel akımların nasıl gelişip değişebileceğine

dair önemli bir bakış açısı sunuyor. Bir hareketin ya da dönemin başlangıçta düşmanlıkla karşılanması, o hareketin zamanla daha geniş kabul görmesine engel olmayabilir. Özellikle eleştiriler ve yorumlar, bu manevi çığırın temelini oluşturur. Savaşçı bir anlayışın, gerçek bir anlama başarısına ulaşamayabileceği üzerine bir tartışma sunuyor. Savaşçı bir tutum, kendi varlığını ve durumunu koruma amacı güderken, bu tutumun adil bir tarafsızlıkla dengelenmesi gerektiği belirtiliyor. Adalet, bir çığırın ya da düşüncenin gerçek anlamda başarıya ulaşabilmesi için önemli bir kavramdır. Aksi halde, sadece savaşa dayalı bir anlama biçimi, yalnızca kendi durumunu sağlamlaştırma amacı taşır ve eleştirel bir bakış açısı geliştirilemez. Özellikle tarihsel ve manevi akımların nasıl geliştiğini, zamanla nasıl değişime uğradığını ve başkaları tarafından nasıl algılandığını ele alıyor. “Sturm und Drang” hareketi ile Aydınlanma arasındaki karşıtlık, akılcılık ve metafizik düşmanlığına karşı bir tepki olarak doğan bu hareketin tarihsel sürecini anlamamıza olanak tanıyor. Aynı şekilde, Barok ve Gotik gibi akımların da zamanla nasıl farklı algılarla şekillendiğini görüyoruz. Manevi ve düşünsel çığırın eleştirilerle nasıl gelişebileceğini ve zamanla kabul görebileceğini vurguluyor. Başlangıçta düşmanlıkla karşılanan bir düşünce, zaman içinde daha geniş kabul görebilir. Eleştiriler ve yorumlar, bu çığırın temelini oluşturur ve onların anlaşılmasını sağlar. Makale, savaşçı bir anlayışın, anlama sürecinde adalet ve tarafsızlıkla dengelenmesi gerektiğini vurguluyor. Savaşçı bir tutum, adil bir şekilde ele alınmadığında, sadece kendi varlığını koruma amacı taşır ve bu durumda gerçek bir anlama başarısı elde edilemez.<sup>219</sup>

Nesiller arası çatışmalara ve eski neslin yeni nesle karşı olan tutumuna odaklanıyor. Eski neslin kendisinden sonra gelen yeni nesle karşı gizli bir savaş açabileceğini ifade ediyor. Bu çatışmanın temelinde, eski neslin kendi yeterliliğini sorgulaması ya da yeni neslin gelişim ve başarılarını kabul etmekte zorlanması yatıyor. Eski nesil, kendini yeterince güçlü hissetmediğinde veya konumunu tehdit altında gördüğünde, yeni neslin başarılarını ve potansiyelini anlamaktan kaçınabilir. Bu kaçınma, çoğu zaman yeni neslin kabiliyetlerini görmezden gelme veya küçümseme şeklinde ortaya

---

<sup>219</sup> A.g.m. s. 48.

çıkar. Eski neslin yaptığı eleştirilerin, çoğu zaman yeni neslin başarılarını baltalamaya yönelik olduğu belirtiliyor. Bu eleştiriler, genellikle yapıcı olmaktan ziyade, yeni neslin kusurlarını ve eksikliklerini abartarak büyötmeye çalışır. Eski nesil, bu eleştirilerle yeni neslin yeteneklerini aşağı çekmeye ve gelişimini engellemeye çalışır. Makale, bu davranış biçimini “savaşçı bir anlam formu” olarak adlandırıyor ve bu tutumun temellerinde kıskançlık ve çekememezlik duygularının yattığını ifade ediyor.<sup>220</sup>

Eski neslin bu eleştirel tutumunun, objektif bir anlayıştan yoksun olduğunu vurguluyor. Eleştirinin amacı, yeni neslin eksikliklerini yapıcı bir şekilde ortaya çıkarmak yerine, gerçekte var olmayan kusurları yüklemektir. Bu şekilde, eleştiri yıkıcı ve dağıtıcı bir hal alır. Eleştirinin amacı, yeni neslin gelişimini desteklemek yerine onu aşağıya çekmek olduğunda, bu anlama biçimi yalnızca zarar verici bir hale gelir. Eski ve yeni nesiller arasındaki çatışmanın arka planını ele alıyor. Eski nesil, kendi güçsüzlükleri veya kompleksleri nedeniyle, yeni neslin başarılarını ve kabiliyetlerini tanımakta zorlanabilir. Bunun sonucunda, yeni neslin başarılarını küçümseyen ve onu baltalamaya çalışan eleştiriler geliştirir. Bu eleştiriler genellikle objektiflikten yoksundur ve yeni neslin gerçek başarısını anlamak yerine onun eksikliklerine odaklanır. Ancak bu eleştiriler yapıcı olmaktan ziyade kıskançlık ve çekememezlik temelli olduğu için anlamanın yıkıcı ve dağıtıcı bir hale gelmesine neden olur. Nesiller arası çatışmanın temellerinde yatan kıskançlık ve güç kaygısına dikkat çekiyor ve bu çatışmanın yapıcı bir anlama yerine yıkıcı bir eleştiriye dönüştüğünü vurguluyor.<sup>221</sup>

---

<sup>220</sup> A.g.m. s. 49.

<sup>221</sup> A.g.m. s. 50.

### 3.4. Dilthey ve Rickert Karşılaştırması

Birand'ın bu çalışması “Manevî ilimler” (ya da insanî bilimler) kavramının gelişimini ve tarihsel arka planını ele alıyor. Özellikle, manevî ilimlerin doğuşunun görece yeni olduğu ve XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktığı vurgulanıyor. Makalede Dilthey'nin bu terimi ilk kez 1883'teki *Einleitung in die Geisteswissenschaften* adlı eserinde kullandığı ve bu çalışmanın manevî ilimlerin teorik çerçevesinin oluşturulmasında önemli bir rol oynadığı belirtiliyor. Aynı zamanda, bu ilimlerin bağımsızlığını sağlama çabasının XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında Almanya'da tartışıldığını, özellikle Batı Alman okulunun temsilcileri olan Windelband ve Rickert gibi düşünürlerin katkılarının altı çiziliyor. Makale, manevî ilimlerin yöntemlerinin doğa bilimlerinden farklı olduğu ve bu farklılıkların metodolojik ve epistemolojik temellere dayandığını ifade ediyor.<sup>222</sup>

Manevî ilimler arasında bütünlük sağlama çabasının, karşıtlıklar ve tartışmalarla birlikte ilerlediğini ancak yine de bu alandaki çalışmaların önemli bir teorik bağlam oluşturma gayretinde olduğunu belirtiyor. Bu bağlamda, makale manevî ilimler ile doğa bilimleri arasındaki metodolojik farkları ve manevî ilimlerin kendi alanında bağımsız bir yöntem geliştirme çabasını ele alıyor. Özellikle Dilthey'nin bu alandaki katkıları ve Almanya'daki felsefi hareketlerin bu ilimlerin gelişimine olan etkisi vurgulanıyor. Doğa bilimleri ile manevî ilimler arasındaki metodolojik farklılıklar daha derinlemesine ele alınıyor. Tabiat (doğa) ilimlerinin XVII. yüzyıldan beri gelişen ve Galileo, Kepler, Newton gibi isimlerin başarıları ile temellendirilen bir yöntem ve güvenilirlik kazandığı belirtiliyor. Bu ilimlerin doğa üzerindeki hakimiyet arzusuyla şekillenen bir düşünce yapısı sunduğu ve modern teknikteki ilerlemelerin bu yaklaşımın bir sonucu olduğu vurgulanıyor.

---

<sup>222</sup> A.g.e. s. 2.

Buna karşılık, manevî ilimler ise hayatın anlamı ve dünya görüşleri gibi daha öznel konularla ilgilendiği için farklı bir metodolojik kesinliğe sahip. Bu ilimlerin yöntemleri, özellikle Dilthey ve Güney-Batı Alman Mektebi'nin katkılarıyla şekillenmiştir. Windelband ve Rickert gibi düşünürler, doğa bilimleri ile manevî ilimleri “nomotetik” (genelleyici) ve “idiografik” (bireysel olayları ele alan) olarak ayırmışlardır. Bu ayrımın temeli, doğa bilimlerinin yasalar ortaya koyma çabasına karşın, manevî ilimlerin anlamaya odaklanmasıdır. Dilthey, manevî ilimleri açıklayıcı değil, anlamayı hedefleyen disiplinler olarak görmüştür. Güney-Batı Alman Mektebi ise, manevî ilimleri değerler ve kültürel olguların anlaşılması açısından ele alır ve bu ilimleri doğa bilimlerinden bağımsız bir kategoride konumlandırır.<sup>223</sup>

Doğa bilimleri ve manevî ilimler arasındaki farklılıkları tarihsel ve felsefi bir perspektifle ele alarak, manevî ilimlerin metodolojik bağımsızlığını savunan bir çizgide ilerliyor. Dilthey'nin ve Güney-Batı Alman Mektebi'nin katkıları, manevî ilimlerin doğa bilimlerinden farklı olarak insan yaşamını, kültürü ve değerleri anlamaya yönelik disiplinler olduğunu vurgulamaktadır. Metodolojik açıdan ise, doğa bilimlerinin genelleyici yaklaşımına karşı, manevî ilimlerin olayların anlamını ve öznel gerçekliklerini anlamaya çalıştığı söylenebilir. Manevî ilimlerin tarihsel ve sosyal gerçekliklerle olan ilişkisi ele alınıyor. Dilthey, manevî ilimlerin doğa bilimlerinden farklı olarak sosyal ve tarihsel olgulara yönelik olduğunu belirtirken, Rickert ise manevî ilimlerin metodolojik zorluklarını vurgular. Rickert, bu ilimlerin farklı konuları ele alırken tek bir evrensel metodun yeterli olmayacağını savunur; disiplinler arasında çeşitlilik olması gerektiğine işaret eder.

Dilthey ve Rickert'in anlaşmazlık yaşadığı temel konulardan biri, manevî ilimlerin psikolojik yönüyle ilgilidir. Dilthey'e göre manevî ilimler insanın ruhsal ve sosyal dünyasına odaklanmalıdır; çünkü bu bilimler insanın anlam arayışını ve yaşantılarını konu alır. Bu bağlamda, manevî ilimlerin amacı anlamayı hedefleyen bir yöntemle insan

---

<sup>223</sup> A.g.e. s. 4.

yaşamının öznel gerçekliklerini kavramaktır. Rickert ise, bireysel olguların tekrarlanabilir olmaması nedeniyle, manevî ilimlerin metodolojik sınırlarını daha katı bir şekilde belirler. Manevî ilimlerin açıklayıcı olmaktan çok yorumlayıcı (anlamaya yönelik) bir yapıda olduğunu vurgular. Bu disiplinler, insanın sosyal ve tarihsel koşullarda kendini nasıl ifade ettiğini ve dünyasını nasıl anlamlandırdığını araştırır. Bu nedenle, doğa bilimlerinin yasalar ve genellemeler yapma amacına karşın, manevî ilimler daha çok bireysel ve tekil deneyimleri anlamaya çalışır.<sup>224</sup>

Manevî ilimlerin doğa bilimlerinden bağımsız bir alan olarak metodolojik temellerini oluşturma çabasını detaylandırıyor. Dilthey ve Rickert gibi düşünürlerin katkıları, manevî ilimlerin tarihsel ve sosyal bağlamda insan yaşamının anlamını araştıran disiplinler olarak konumlandırılmasını sağlıyor. Bu ilimler, insan deneyimlerinin öznel doğasına odaklanarak anlamayı merkeze alır ve bu bağlamda doğa bilimlerinin açıklayıcı yöntemlerinden ayrılır. Manevî ilimlerin doğa bilimleri ile olan farklarının özellikle psikoloji bağlamında ele alındığı görülüyor. Dilthey, açıklayıcı (deterministik) psikolojiye karşı çıkarak, ruhun ve insan yaşamının atomlaştırılmayacak kadar bütüncül ve karmaşık olduğunu savunur. Ona göre insan ruhu ve yaşantısı parçalarına ayrılarak incelenemez; bunun yerine, anlamaya dayalı bir yaklaşım benimsenmelidir.

Dilthey'in eleştirisi, doğa bilimlerinin genellemeye dayalı yöntemlerinin manevî ilimlerin öznel ve bireysel doğasını anlamada yetersiz kaldığı üzerine kuruludur. Bu nedenle, Dilthey insan yaşamının anlamını tarihsel ve kültürel bağlamda ele alarak bir "manevî ilimler mantığı" geliştirmeyi amaçlamıştır. Psikolojiyi de bu bağlamda değerlendirir ve insanın ruhsal yaşamının tarihsel süreç içinde şekillendiğini, bu nedenle psikolojik olguların tarihsel bir perspektifle incelenmesi gerektiğini savunur. Rickert ise, tarihsel ve sosyal gerçeklikleri ele alırken materyalist yaklaşımdan daha çok tarihsel materyalin kendisinin önemine vurgu yapar. Ona göre nesnelere tarihsel değerleri, materyalin kendisinden ziyade ona atfedilen anlamda bulunur. Bu nedenle Rickert'in

---

<sup>224</sup> A.g.e. s. 5.

görüşü Dilthey'in tarihsel yönelimli psikolojisinden ayrılır. Metnin bu kısmı, manevî ilimlerin doğa bilimlerinden farklılaşan metodolojik ve epistemolojik özelliklerini psikoloji üzerinden detaylandırmaktadır. Dilthey'in yaklaşımı, insan ruhunun ve yaşantılarının anlamını tarihsel ve kültürel bağlamda kavramaya yönelik bir manevî ilim anlayışı sunar. Bu yaklaşım, anlamayı ön planda tutar ve doğa bilimlerinin nedensellik ve genelleme temelli yöntemlerine karşı eleştiriler yöneltir. Rickert ise tarihsel materyalin kendisinden çok, bu materyalin taşıdığı anlamlara odaklanır ve tarihsel perspektifin önemini vurgular.

Birand'ın bu çalışması Manevî ilimlerin kendine has yöntem ve kuram geliştirme çabalarını ve bu çabaların doğa bilimleri ile olan farklarını ayrıntılı bir şekilde tartışmaktadır. Manevî ilimlerin metodolojik bağımsızlığı ve psikolojiye ilişkin farklı yaklaşımlar ele alınır. Rickert'in psikolojiye olan yaklaşımı "antipsikolojist" bir çizgiye dayanıyor; bu da psikolojinin olgu kanunları yerine mantıksal veya evrensel doğrularla ilişkilendirilmemesi gerektiği anlamına geliyor. Psikolojik kanunların deney ve gözlem yoluyla elde edildiği, dolayısıyla mantıksal kanunlardan farklı olduğu vurgulanıyor. Rickert ve Kant'ın görüşlerine göre mantığın evrenselliği ve psikolojik olguların belirli sınırlar içindeki geçerliliği ayrıdır. Özellikle, mantıksal ilkeler düşüncenin normatif kurallarını oluştururken, psikolojik olgular deneyimle sınırlıdır ve bu nedenle olgusal doğrularla desteklenmelidir. Ayrıca, Yenikantçılık hareketi bağlamında psikolojinin ve deneyin doğa bilimleri ile benzer şekilde ele alınması gerektiği vurgulanır. Bu, Birand'a göre Kant'ın bilgi kuramının temelinde deneyimin ve dış gözlemin önemli bir yer tuttuğunu gösterir.<sup>225</sup>

Manevî ilimlerin metodolojik bağımsızlığını sağlama çabalarının çeşitli yaklaşımlarla ilerlediği belirtiliyor. Rothacker'in, manevî ilimler hakkındaki metodolojik tartışmalarda dünya görüşlerinin ve yaratıcı hayatın anlamının temel temalar olarak öne çıktığını vurguladığı ifade ediliyor. Manevî ilimlerin dünya görüşleriyle ve hayatın

---

<sup>225</sup> A.g.e. s. 6.

anlamıyla ilişkili çeşitli zıtlıkları barındırdığı ve bu çeşitliliğin manevî ilimlerin doğasının bir parçası olduğu dile getiriliyor. Manevî ilimlerin metodolojik bağımsızlığına yönelik tartışmalar daha derinlemesine ele alınıyor. Psikolojinin antipsikolojist bir yaklaşımla değerlendirilmesi, manevî ilimlerin doğa bilimlerinden farklı bir metodolojik temele dayandığını gösteriyor. Rickert ve Kant gibi düşünürler, mantıksal ve deneysel olguların farklılıklarını vurgulayarak, manevî ilimlerin insan yaşamının anlamını ve dünya görüşlerini anlamaya odaklanması gerektiğini savunuyor. Bu yaklaşım, manevî ilimlerin öznel ve bireysel deneyimlere yönelik bir bilimsel çerçeve oluşturma çabası olarak görülebilir.

Manevî ilimlerin doğası ve tarihsel arka planı, Rothacker'ın görüşleriyle ele alınıyor. Rothacker, doğa bilimlerinin prensiplerinin sabit olduğunu ve bu alandaki her araştırmacının bu prensiplerin tarihsel gelişimini bilmesi gerektiğini vurgular. Buna karşılık, manevî ilimlerin, insanın kendi yarattığı anlam dünyasıyla ilgilendiğini ve bu nedenle felsefi ve dünya görüşleriyle derin bir ilişkisinin olduğunu savunur. Avrupa'da XIX. yüzyılda yaşanan felsefi krizden ve bunun Kant ile başlayan bir süreç olduğundan bahsediliyor. Kant, metafizikle olan mücadelesinde, bilginin sınırlarını belirlemeyi ve pozitif deney ilimlerine vurgu yapmayı amaçlamıştı. Bu yaklaşım, doğa bilimlerinin dışında kalan metafiziği reddetmiş ve bilginin sınırlarını çizmeyi hedeflemiştir. Kant'ın bilgi teorisi, apriori ve deneysel bilgi arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamıştır. XIX. yüzyılın, doğa bilimlerinin yükselişine sahne olduğu ve pozitif bilimler (fen bilimleri) felsefenin yerini almaya başladığı bir dönem olduğu belirtiliyor. Bu süreçte, felsefe ve metafizik sorgulanmaya başlanmış ve felsefenin bilimsel yöntemlerle uyumlu olup olmadığı tartışılmıştır.

Manevî ilimler doğa bilimlerinden farklı olarak, insanın anlam dünyası ve dünya görüşleriyle olan ilişkisinin önemine vurgu yapmaktadır. Rothacker'ın yaklaşımı, manevî ilimlerin felsefi sorularla iç içe olduğunu ve bu ilimlerin metodolojik olarak doğa bilimlerinden bağımsız bir temele oturduğunu savunur. Ayrıca, Kant'ın bilgi teorisinin etkisi ve XIX. yüzyılın pozitif bilimlere doğru kayması, manevî ilimlerin bağımsız bir

alan olarak gelişme çabasını şekillendiren önemli etmenler olarak sunulmaktadır. Bu bağlamda, makale manevî ilimlerin felsefi temelleri ve epistemolojik bağımsızlık arayışını derinlemesine ele alır. XIX. yüzyılın sonlarındaki felsefi akımlar ve felsefenin yeniden yükselişi değerlendirilir. Makale, felsefenin bu dönemde eski itibarını kaybettiğini ve yeniden değer kazanma çabalarına girdiğini belirtiyor. Bu çabalar, özellikle Hegel ve Schelling gibi idealist düşünürlerin doğa felsefeleriyle ilişkili olarak ortaya çıkmış ve Kant'ın düşüncelerine dayanarak felsefeyi yeniden canlandırmayı hedeflemiştir.<sup>226</sup>

Yenikantçılık, felsefenin zaman ve mekânın sınırlarının ötesinde bir disiplin olarak kendini tanımlamaya çalıştığı bir hareket olarak ortaya çıkar. Bu akım, metafiziği reddederek bilimsel yöntemlerin ön plana çıktığı bir felsefi anlayışı savunmuştur. Özellikle August Comte'un pozitivizm anlayışı, felsefenin bilimsel bilgiye yönelmesi gerektiğini ve metafizik tartışmaların dışlanması gerektiğini ileri sürmüştür. Felsefenin görevinin, ayrı disiplinleri kendi yöntemleri ve prensipleri çerçevesinde incelemek olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, felsefenin sadece bir düşünce doktrini değil, aynı zamanda bilimsel yöntemlere dayanan bir inceleme alanı olarak görülmesi gerektiğini ortaya koyar. Güney-Batı Alman Mektebi'nin ve Marburg Okulu'nun bu dönemdeki önemli rolü üzerinde durulur. Her iki okul da felsefeyi, bilimsel bilgiyi inceleme ve tek tek ilimlerin yöntemlerini açıklama çabasıyla öne çıkarmıştır.<sup>227</sup>

Çalışma, felsefenin XIX. yüzyılın sonlarında karşılaştığı kriz ve bu krize karşı verilen tepkileri ele alır. Yenikantçılık hareketi ve pozitivizm, felsefenin bilimsel bilgiye dayalı bir alan olarak yeniden tanımlanmasına öncülük etmiştir. Bu yaklaşım, felsefenin bilimsel yöntemlerle uyumlu hale getirilmesi gerektiğini savunur ve metafizik tartışmaları dışlayarak pozitif bilimlerin önceliğini vurgular. Ayrıca, makale felsefenin bilimle ilişkisini yeniden şekillendirme çabasının önemini ortaya koyar ve Güney-Batı Alman Mektebi ile Marburg Okulu gibi hareketlerin bu süreci nasıl etkilediğini açıklar. Bu

---

<sup>226</sup> A.g.e. s. 7.

<sup>227</sup> A.g.e. s. 8.

bağlamda, felsefenin metodolojik bağımsızlığı ve bilimsel bilginin temelleri üzerine olan tartışmaların, manevî ilimlerin gelişiminde nasıl bir rol oynadığı da dikkat çeker. Yenikantçı felsefenin Marburg Okulu'na etkisi ve bu okulun metafizikten uzaklaşarak bilginin kesinliği üzerinde durduğu anlatılıyor. Marburg Okulu, matematiği ve doğa bilimlerini merkeze alarak, hakiki bilginin doğa bilimlerinden elde edilebileceğini savunur. Bu okulun bilgi teorisi, Kant'a daha yakın olsa da manevî ilimler için ayrı bir alan yaratmamaktadır.

Windelband ve Rickert ise Marburg Okulu'ndan farklı olarak, kültür dünyasının ve manevi hayatın çeşitliliğini vurgular ve manevî bilgiyi doğa bilimlerinden ayıran bir alan olarak ele alırlar. Rickert, değerler teorisine odaklanır ve bireyin dünya üzerindeki görevini, değerleri gerçekleştirme süreci olarak tanımlar. Güney-Batı Alman Mektebi'nin pozitif bilimlere olan yaklaşımı tartışılır. Bu okul, manevi hayatın ve tarihin anlaşılmasını bilimsel bir yaklaşımla ele almayı amaçlar ancak deneyimi temel alan bir bilgi anlayışına öncelik verir. Rickert, bu yaklaşımla birlikte metafizikten uzaklaşmayı tercih eder ve yerine mantıksal analizleri koyar. Bu anlamda, manevi ilimlerin bağımsızlığını koruma çabası, mantıksal yapılar ve değerler teorisi etrafında şekillenir.<sup>228</sup>

Dilthey'in tarihsel yöntemlere bağlı olduğu ve manevi ilimlerin bağımsız bir yöntem geliştirme arayışında olduğu vurgulanır. Dilthey'in tarihsel yöntemleri, özellikle kültürel ve manevi olguların incelenmesinde önemlidir. Marburg Okulu ile Güney-Batı Alman Mektebi'nin bilgi teorisi ve manevi ilimler konusundaki farklı yaklaşımlarını ele alır. Marburg Okulu, doğa bilimleri ve matematik temelli bir bilgi anlayışı savunurken, Rickert ve Güney-Batı Alman Mektebi, manevi ve kültürel olguları anlamaya yönelik yöntemler geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu iki yaklaşım arasındaki temel fark, birinin doğa bilimleri ve kesin bilgi arayışına odaklanması, diğerinin ise manevi ilimlerin özgün doğasını ve değerler sistemini vurgulamasıdır. Dilthey'in tarihsel yöntemleri, manevi ilimlerin bağımsız metodolojisini oluşturma sürecinde önemli bir rol oynar ve bu da

---

<sup>228</sup> A.g.e. s. 8.

manevî ilimlerin doğa bilimlerinden farklılaşmasını sağlar. Bu bağlamda makale, manevi ilimlerin bilimsel ve felsefi temellerini daha ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Birand bu çalışmada tarihsel okulun (Historik mektebin) manevî ilimlerin gelişimindeki rolünü ve bu okulun temel felsefi prensiplerini ele alıyor. Tarihsel okul, manevî ilimlerin farklı alanlarını ve bu alanların gelişimindeki düşünsel katkıları vurgular. Bu okulun temel dünya görüşü, geçmişe sevgi ve saygı duyarak, geçmişin kendine has özelliklerini ve çeşitliliğini anlamaya çalışmaktır. Yapay olanın karşısında doğal olanı, mekanikliğin karşısında canlılığı, kurallara bağlılığın karşısında ise özgür yaratıcı ifadeyi savunur.

Dilthey'in de bu düşünce yapısına bağlı olduğu, tarih ilimlerinin bilgi teorisini canlı tarih materyaline dayandırarak inşa ettiği ifade ediliyor. Bu yaklaşım, Dilthey'in, geçmişin öznel ve özgün gerçekliğini vurgulayan tarihsel bir bilinç geliştirme çabasının bir parçasıdır. Manevî ilimler için psikolojik bir temelin gerekliliği ele alınmaya başlanıyor. Dilthey, manevî ilimlerin materyal kaynağının insan ruhunda bulunduğunu savunur. Bu ilimler, doğa bilimlerinden farklı olarak, sosyal ve tarihsel gerçekliklerle ilgili insan deneyimlerine dayanır ve bu nedenle doğa bilimlerinden ayrı bir yapıya sahiptir. Tarihsel okulun manevî ilimlerin gelişimindeki rolünü ve bu okulun felsefi temellerini detaylandırır. Tarihsel okul, manevî ilimlerin özgün doğasına vurgu yapar ve geçmişi anlamada, tarihsel bağlamı dikkate alır. Bu yaklaşım, doğa bilimlerinin genellemeci ve mekanik yapısının aksine, insan deneyimlerinin ve tarihsel sürecin öznel doğasını ön plana çıkarır.<sup>229</sup>

Dilthey'in psikolojik temellere olan vurgusu, manevî ilimlerin insan ruhunun derinliklerine inen ve bu ruhsal gerçeklikten hareketle bilgi üreten bir disiplin olarak konumlandırılmasına katkıda bulunur. Bu bağlamda, manevî ilimlerin metodolojik olarak doğa bilimlerinden farklı bir temele dayandığı ve bu farklılığın tarihsel ve psikolojik kökenlerle desteklendiği görülmektedir. Birand, bu çalışmada Manevî ilimlerin bilgiyi nasıl ele aldığı ve doğa bilimlerinden nasıl ayrıldığı üzerine odaklanılıyor. Dilthey'e göre

---

<sup>229</sup> A.g.e. s. 10.

manevî ilimlerin konusu, doğrudan insanın yaşam deneyimlerinden çıkan “şuur” ve içsel gerçekliklerdir. Bu gerçeklikler, duyu verileri ve içsel deneyimler aracılığıyla algılanır ve doğrudan doğruya insanın kendisinden kaynaklanır. Manevî ilimlerde bilgi, doğrudan deneyimlenen ve içsel olarak yaşanan bir gerçekliğe dayanır. Bu, doğa bilimlerindeki bilgi anlayışından farklıdır; çünkü doğa bilimleri gözlemlenebilir ve dışsal olgulara dayanır. Makalede, Auguste Comte’un pozitivist bilgi anlayışı ile Yenikantçılık karşılaştırılarak, manevî ilimlerin doğrudan deneyim ve içsel gerçekliğe vurgu yaparken, pozitivistimin daha dışsal ve gözlemlenebilir olguları merkeze aldığı belirtilir.<sup>230</sup>

Dilthey’e göre tarihsel ve sosyal gerçeklikle ilgili tüm manevî ilimlerin temeli, psikolojik olgulara dayanır. İnsan ruhunun canlı organizasyonuyla şekillenen olgular (ekonomi, hukuk, din, sanat, kültür gibi) yalnızca insan ruhunun derinliklerinden anlaşılabilir. Bu nedenle, manevî ilimler psikolojik bir temel üzerine inşa edilmelidir. Manevî ilimlerin doğa bilimlerinden farklı olarak insan ruhunun ve içsel deneyimlerin bilgisine dayandığını vurguluyor. Dilthey’in yaklaşımında manevî ilimlerin amacı, dışsal gözlemlerden ziyade, insanın içsel dünyasını ve yaşam deneyimlerini anlamaktır. Bu, manevî ilimlerin yöntemsel olarak psikoloji ve fenomenolojiye dayandığını gösterir. Ayrıca, tarihsel ve sosyal bilimlerin psikolojik temellere dayanması gerektiği fikri, manevî ilimlerin bütüncül bir insan anlayışı geliştirme çabasını destekler. Bu, yalnızca dışsal olguların incelenmesini değil, aynı zamanda bu olguların içsel ve öznel temellerinin anlaşılmasını gerektirir. Dolayısıyla, manevî ilimlerin bilgi anlayışı, doğa bilimlerindeki nedensellik ve genellemelerden ayrılır ve insan ruhunun derinliklerine yönelir. Manevî ilimlerin psikolojik temellere dayandırılması gerekliliği üzerine odaklanıyor. Dilthey’e göre hukuk gibi toplumsal kurumlar ve bunlara bağlı kavramlar, aslında insan ruhunun derinliklerinden kaynaklanır ve bu nedenle bunlar psikolojik bir analiz olmadan tam olarak anlaşılabilirler. Hukuk, din ve benzeri sosyal olgular, ruhsal yaşamın tezahürleri

---

<sup>230</sup> A.g.e. s. 10.

olarak ele alınmalı ve içsel anlamları ile bağları psikolojik temelli bir çözümlemeyle ortaya konulmalıdır.

Din olgusunun incelenmesinin de psikolojik bir çözümlemeyi gerektirdiği ifade ediliyor. Dinî deneyimlerin altında yatan duygular, bağlılıklar ve manevi hisler gibi olguların ancak psikolojik kökenlerinin araştırılmasıyla kavranabileceği vurgulanır. Dilthey, manevî olguların psikolojik bir temele dayandırılmasının zorunlu olduğunu savunsa da bunun tüm manevî olguların psikolojiye indirgenmesi anlamına gelmediğini açıkça belirtir. Manevî olguların daha geniş bir bağlamda, tarihsel ve kültürel arka planlarıyla birlikte ele alınması gerektiğini savunur. Bu noktada Dilthey'in yaklaşımı, psikolojik indirgemeciliği eleştirir ve psikolojik çözümlerinin mantık ve tarihsel yöntemlerle desteklenmesi gerektiğini vurgular.<sup>231</sup>

Psikolojik tahlilin tarihsel tahlille tamamlanması gerekliliği üzerinde durur. Psikoloji, insanları bir araya getiren büyük ve sürekli örgütlenmelerin, yani kültürel ve toplumsal yapıların kökenini anlamaya yardımcı olmalıdır. Manevî ilimlerin psikolojik temellerini ve bu temellerin sınırlarını ele alır. Dilthey'in yaklaşımı, manevî ilimlerin insan ruhunun derinliklerinde yatan anlamları keşfetmek için psikolojik çözümlere dayandırılması gerektiğini savunur. Ancak bu çözümleme, psikolojik indirgemeciliğe dönüşmemelidir. Bunun yerine, psikolojik analizler tarihsel ve kültürel bağlamlarla birleştirilerek daha bütüncül bir anlayışa ulaşılmalıdır. Bu yaklaşım, manevî ilimlerin doğa bilimlerinden farklı olarak öznel ve içsel gerçeklikleri anlamaya yönelik olduğunu bir kez daha ortaya koyar. Manevî ilimler, yalnızca dışsal gözlemlerle değil, aynı zamanda içsel deneyimlerin ve tarihsel süreçlerin bir sentezi yoluyla insan yaşamının derinliklerine inmeyi amaçlar.<sup>232</sup>

Birand'ın bu çalışmasında Dilthey'in manevî ilimlerin doğasını ve yöntemlerini nasıl ele aldığı tartışılmaktadır. Dilthey'e göre insanın ruhsal yaşamı dilde, mitosta, sanat

---

<sup>231</sup> A.g.e. s. 11.

<sup>232</sup> A.g.e. s. 11.

ve edebiyatta nesnelleşmiştir. Toplumsal kurumlar, hukuk, devlet ve kültürel sistemler gibi alanlarda da insanlık ruhunun tezahürleri bulunur ve bu tezahürler ortak bir manevi varlığı, yani “Geist”i yansıtır. Hegel’in “Geist” kavramı burada, insanlık bilincinin çeşitli kültürel ve toplumsal formlarda somutlaşması anlamında kullanılır. Dilthey, manevi olguları anlamak için psikolojik ve tarihsel tahlillerin birleştirilmesi gerektiğini vurgular. Ruhsal bağlılıkların ve manevi formların ortaya çıkışı ve etkileri hakkında bilgi edinmek için bu olguların tarihsel verilerle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Bu yöntem, insanlık tarihinin hem maddi hem de manevi öğelerini anlamayı amaçlar.<sup>233</sup>

Manevi ilimlerde psikolojik çözümlemenin tarihsel bağlam olmadan yetersiz kalacağını, tarihsel yöntemin bu çözülemeye anlam kattığını ifade eder. Dilthey’e göre tarihsel veriler, manevi olguların içsel dinamiklerini ve bağlamlarını açıklamada önemli bir rol oynar. Psikolojik analizlerin tarihsel bağlamla desteklenmesi, manevi ilimlerin bütüncül ve derinlemesine anlaşılmasını sağlar. Birand, Dilthey’in manevî ilimler için önerdiği yöntemsel yaklaşımı açıkça ortaya koyar. Manevî ilimlerin, insan ruhunun çeşitli kültürel ve toplumsal formlarda nesnelleştiği ve bu nesnelleşmenin tarihsel ve psikolojik olarak çözümlenmesi gerektiği fikri vurgulanır. Bu yaklaşım, hem psikolojik çözülemeyi hem de tarihsel bağlamı bir araya getirerek, insanın manevi varlığını anlamaya yönelik kapsamlı bir yöntem sunar. Dilthey’in önerdiği bu yöntem, manevi olguların yalnızca psikolojik değil, aynı zamanda tarihsel bir süreç içinde şekillendiğini kabul eder. Bu da manevî ilimlerin doğa bilimlerinden farklı olarak, insanın öznel deneyimlerinin ve tarihsel süreçlerin bir ürünü olduğunu ortaya koyar. Böylece, manevi olguların anlaşılmasında hem bireysel deneyimler hem de toplumsal tarih dikkate alınmalıdır.

Birand’ın bahsi geçen çalışmasında Dilthey’in psikolojinin tarihsel bağlamı dikkate alarak insan ruhunu anlamaya nasıl katkı sağlayabileceğini ele aldığı görülüyor. Dilthey, psikolojinin yalnızca deneysel ve açıklayıcı olmaktan öte, tarihsel veriler ışığında

---

<sup>233</sup> A.g.e. s. 12.

şekillenmesi gerektiğini savunur. Ona göre insan ruhunu ve ruhsal yaşamın bütünlüğünü anlamının en iyi yolu, bu olguların tarihsel süreç içerisindeki gelişimini ve şekillenmesini dikkate almaktır. Bununla birlikte, geleneksel açıklayıcı psikolojinin sınırlılıklarına da dikkat çekilir. Dilthey, bu tür bir psikolojinin insan yaşamının tarihsel ve kültürel boyutlarını göz ardı ettiğini ve bu nedenle yetersiz kaldığını ifade eder. Geleneksel psikolojinin, insan ruhunun çeşitli yönlerini belirli sınıflandırmalar ve genel ilkelerle açıklamaya çalıştığı belirtilir ancak bu yaklaşım, ruhsal yaşamın karmaşıklığını ve tarihsel bağlamını tam olarak kavrayamaz. Açıklayıcı psikolojinin ruhsal olayları belirli temel unsurlara indirgemeye çalıştığı ve bu indirgemeci yaklaşımın, ruhsal yaşamın derinliğini ve bütünselliğini anlamada eksik kaldığı vurgulanır. Bu indirgemeci yaklaşım, hafıza, idrak, duyular ve duygular gibi unsurları ayrıştırarak açıklamaya çalışır ancak bu parçalı yaklaşım, ruhsal hayatın bütünsel doğasını göz ardı eder. Birand'ın makalesinde Dilthey'in psikolojiye yönelik eleştirileri ve alternatif yaklaşımı ele alınmaktadır. Dilthey, geleneksel açıklayıcı psikolojinin indirgemeci yapısını eleştirir ve bunun yerine, insan ruhunu tarihsel ve kültürel bağlamıyla birlikte ele almayı önerir. Bu yaklaşım, ruhsal yaşamın sadece deneysel yöntemlerle anlaşılmasının yetersiz olduğunu ve tarihsel perspektifin insan psikolojisini daha bütüncül bir şekilde açıklayabileceğini savunur.<sup>234</sup>

Manevî ilimlerin metodolojik farklılıklarını ortaya koyarken, psikolojik ve tarihsel analizlerin birleştirilmesi gerektiği fikrini destekler. Bu da insan ruhunun anlaşılmasında indirgemeci ve genelleyici yaklaşımlar yerine, tarihsel ve kültürel derinliğe dayanan bütünsel bir yaklaşımın önemini vurgular. Dilthey'in önerisi, manevî ilimlerin özgün yapısını ve yöntemini doğa bilimlerinden ayıran temel özelliklerden biri olarak öne çıkmaktadır. Dilthey'in geleneksel psikolojiye yönelik eleştirileri ve alternatif bir psikoloji anlayışı tartışılıyor. Dilthey, klasik psikolojinin ruhu parçalama eğiliminde olduğunu ve ruhsal yaşamı atomize etme çabalarının eksik kaldığını vurgular. Ona göre ruhsal olgular belirli temel unsurlara indirgenemez ve bu unsurların bir araya getirilmesiyle ruhsal hayatın bütünlüğü tam olarak kavranamaz. Açıklayıcı psikolojinin

---

<sup>234</sup> A.g.e. s. 13.

doğa bilimlerinden türetilen ve sınırlı sayıda belirli unsura dayanan indirgemeci bir yöntem kullanmasını eleştirir. Bu yaklaşımın, ruh hayatının dinamik ve bütünsel doğasını göz ardı ettiğini savunan Dilthey, ruhun gerçekliğinin parçalanamayacak kadar karmaşık ve içsel olarak birbirine bağlı olduğunu ileri sürer. Bu yüzden, psikolojide kullanılan hipotezlerin ve indirgemeci yaklaşımların manevî ilimlerin ihtiyaçlarını karşılamadığı ve bu alanda yetersiz kaldığı ifade edilir.

Dilthey ayrıca, ruh hayatının gerçek bir “bağlılık” olduğunu ve çeşitli ruhsal olguların birbirine bağlı olduğunu vurgular. Ruhun yapısı ve işleyişi, belirli kanunlar ve ilkelerle anlaşılabilir ancak bu kanunlar doğrudan fizik ve kimyanın kanunlarına benzer bir şekilde ele alınamaz. Dilthey’in ruhsal yaşamın bütüncül yapısını vurgulayan psikoloji anlayışını açıklar. Geleneksel psikolojinin indirgemeci yaklaşımlarını eleştirir ve ruh hayatının, belirli unsurların bir araya getirilmesiyle anlaşılabilir kadar basit olmadığını savunur. Dilthey’in önerisi, ruhsal olguları bir bütün olarak ele alan ve ruhun farklı yönlerinin birbiriyle olan ilişkisini dikkate alan bir psikolojik yaklaşım geliştirmektir. Bu bağlamda, manevî ilimler için önerilen yöntem, doğa bilimlerinden farklı bir anlayışı gerektirir ve ruhun içsel bağlantılarını ve tarihsel gelişimini anlamaya yönelik bütüncül bir yaklaşım sunar. Dilthey’in psikolojik eleştirisi, manevî ilimlerin daha kapsamlı ve derinlemesine bir metodolojiye sahip olması gerektiğini vurgulayan bir felsefi temel sağlar.<sup>235</sup>

Birand’ın çalışmalarında Dilthey’in ruh hayatının bütünlüğüne ve bu bütünlüğün psikoloji için ne anlama geldiğine dair görüşleri ele alınmıyor. Dilthey, ruh hayatının tek tek unsurlarının bir araya gelmesiyle değil, içsel deneyimde bir bütün olarak yaşandığını savunur. Yaşamın birliği ve ruhsal olayların birbirine bağlılığı, ruh hayatının anlaşılması için temel teşkil eder. Dilthey’e göre ruhsal bağlılıklar ve yaşantılar, birbirlerinden ayrılamayan bir bütün oluşturur. Ruhun çeşitli yönleri ve deneyimleri, sürekli olarak birbirine bağlı bir bütünlük içinde yaşanır. Bu bütünlük, duyular yoluyla algılanan tabiat

---

<sup>235</sup> A.g.e. s. 14.

olgularından farklı olarak, iç deneyimle doğrudan kavranır ve yaşanır. Bu nedenle, ruh hayatını anlamak için onu parçalarına ayırmak yerine, bütünsel bir şekilde ele almak gerekir. İçsel deneyimin, duyular yoluyla elde edilen bilgiden farklı olarak, doğrudan yaşanan bir gerçeklik sunduğu belirtilir. Ruhsal yaşamın içsel birliği, deneyimlenen tüm olguların ve yaşantıların bu birliğin bir parçası olarak anlaşılmasını sağlar. Bu nedenle, ruhsal yaşamı açıklamak için indirgemeci yaklaşımlar yetersiz kalır; aksine, ruhun bütünsel doğasını ve içsel bağlarını dikkate alan bir yaklaşım gereklidir. Kamıran Birand, Dilthey'in ruh hayatının bütünlüğü konusundaki görüşlerini derinleştirir. Dilthey, ruhsal yaşamın doğası gereği birbirine bağlı ve bütünsel olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, ruhun çeşitli yönlerinin ayrı ayrı ele alınmasının yerine, onların nasıl bir bütün olarak yaşandığını ve deneyimlendiğini anlamayı amaçlar. Bu düşünce, manevî ilimlerin doğa bilimlerinden farklı olarak, insanın içsel yaşamını ve deneyimlerinin bütünlüğünü dikkate alması gerektiğini savunan Dilthey'in genel felsefi yaklaşımına uygun düşer. İçsel deneyimin bütüncül doğası, manevî ilimlerin metodolojik olarak neden daha farklı ve karmaşık bir yapıya sahip olduğunu açıklar ve ruhsal olayların sadece dışsal gözlemlerle değil, içsel deneyimlerle de anlaşılması gerektiğine işaret eder.

Birand'ın makalelerinde Dilthey'in ruh hayatının bütünlüğü ve bağlılıkları konusundaki düşünceleri ele alınıyor. Dilthey, ruhsal deneyimlerin ve işlemlerin, içsel bir bütünlük ve bağlılık içinde kavranması gerektiğini savunur. Ruh hayatı, tek tek bölümlerden değil, bu bölümlerin bir araya gelerek oluşturduğu bir bütünlükten anlaşılabilir. Bu bütünlük, bağlayıcı unsurlar ve birleşmeler sayesinde daha kapsamlı bir bağlılık içine girer ve zamanla daha açık ve belirgin bir şekilde kavranır. Duyusal algıların ve idrakin, ruhsal işlemler arasındaki bağımlılık ve bağlantıyı nasıl ortaya çıkardığını tartışır. Psikolojik işlemler, yaşamın doğrudan doğruya verilen birliği içinde gerçekleşir ve her bir işlem, diğerlerine bağlı olarak var olur. Bu bağlılıkların ayrılması veya tek başına ele alınması mümkün değildir; çünkü her işlem, daha büyük bir yapının parçası olarak anlam kazanır. Dilthey'e göre ruhsal yaşamın doğası, birbirinden bağımsız bileşenlerin bir araya getirilmesinden ziyade, sürekli bir birlik ve bağlılık durumudur. Ruh hayatı, algı ve duyular gibi unsurların birleşmesiyle ortaya çıkmaz; aksine, her zaman

mevcut olan içsel bir bağlılık içinde var olur. Bu nedenle, ruh hayatı bir kompozit değil, kendiliğinden bütünleşmiş bir yapıdır.<sup>236</sup>

Birand ayrıca Dilthey'in ruhsal yaşamın bütünlüğünü ve bu bütünlüğün psikoloji için önemini vurgulayan düşüncelerini açıklar. Dilthey, ruhsal yaşamın bir bütün olarak ele alınması gerektiğini savunur ve psikolojik işlemlerin birbirine olan bağlılığını ön plana çıkarır. Bu yaklaşım, ruhsal olayların tek başına ele alınarak anlaşılamayacağı ve her bir olayın, daha büyük bir bağlılık ve bütünlük içinde anlam kazandığı fikrini destekler. Manevî ilimlerin metodolojik olarak neden indirgemeci yaklaşımlardan uzak durması gerektiğini açıklar. Dilthey'in önerdiği yöntem, ruhsal yaşamın çok yönlü ve içsel bağlantılarını dikkate alan bir yaklaşımdır ve bu yaklaşım, manevî ilimlerin insan deneyimini daha derinlemesine anlamasını sağlar. Dilthey'in "hedef bağlılık" kavramı ve bu kavramın ruhsal yaşam üzerindeki etkisi ele alınıyor. Dilthey, hedef bağlılığını içsel bir çaba ve mükemmelleşme yönünde bir eğilim olarak tanımlar. Bu bağlılık, hayatı anlama ve bireyin kendisiyle ilgili değerlerini şekillendirme amacı taşır. Ruhun içsel değerleri, kişinin yaşamını yönlendiren bir ölçüye dönüşür ve her birey, kendi hayat değerlerine göre bir anlam arayışı içine girer.<sup>237</sup>

Ruhsal yapının bağlılığı, kişinin içsel deneyimleri ve duygusal durumları aracılığıyla ortaya çıkar. Bu bağlılık, yaşamın bütünlüğünü ve kişinin hayatla olan bağlantısını ifade eder. Dilthey'e göre ruhsal varlıklar ideal normları ve değerleri kendi içlerinde taşır ve bu normlar, ruhun yapısının bir parçası olarak belirir. Bu nedenle, manevî ilimlerin konusu olan olgular ve değerler, ruhun içsel yapısı tarafından şekillendirilmiş ve normlarla bütünleşmiştir. Ayrıca, bu bağlılık ve değerlerin manevî ilimlerde normatif bir boyuta sahip olduğu belirtilir. Bu normatif yapılar, manevî ilimlerin kendi içlerinde bağlayıcı ve birleştirici bir güç oluşturur. Ruhsal yaşamın bu yapısı, bireyin hedefe yönelik çabalarının ve değerlerinin normatif bir sistemle uyum içinde olduğunu gösterir. Birand, Dilthey'in "hedef bağlılık" ve "hayat değerleri" kavramlarını detaylandırarak, manevî

---

<sup>236</sup> A.g.e. s. 14.

<sup>237</sup> A.g.e. s. 15.

ilimlerin içsel ve normatif yönlerini vurgular. Bu kavramlar, ruhsal yaşamın sadece bireysel deneyimlerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda normatif değerler ve hedefler etrafında şekillendiğini ortaya koyar. Dilthey'e göre manevî ilimlerin incelediği olgular ve normlar, ruhun içsel yapısından ve bu yapının taşıdığı değerlerden doğar.

Bu yaklaşım, manevî ilimlerin metodolojik olarak doğa bilimlerinden farklı olduğunu ve ruhsal olguların normatif boyutlarını dikkate alan bir anlayış gerektirdiğini gösterir. Dilthey'in hedefe yönelik bağlılık anlayışı, insan ruhunun amaca yönelik bir yapıya sahip olduğunu ve bu yapının, normatif değerlere dayalı olarak şekillendiğini savunur. Bu da manevî ilimlerin, insanın içsel değerlerini ve yaşam amacını anlamada önemli bir rol oynamasını sağlar. Görüldüğü üzere Birand'ın çalışmalarında Dilthey'in insanın yaşamı içindeki değerlerin oluşumu ve anlamı üzerine görüşleri ele alınıyor. Dilthey'e göre insan, kendi içindeki yaşam potansiyelini geliştirerek psişik bir bütünlük haline gelir. Bu psişik varlık, dünya ile olan ilişkisi ve genel davranışlarıyla değerler ve normlar ortaya koyar. Bu durumda, hayatın kendisi bir değer yaratma sürecidir; yani değerler, yaşamın kendi içsel dinamiklerinden çıkar. Rickert ise bu görüşe eleştiri getirerek, değerlerin ve normların hayatın kendisinden bağımsız olarak var olması gerektiğini savunur. Rickert'e göre değerler, hayatın dışında belirli normlar ve ölçütler aracılığıyla tanımlanmalıdır; çünkü bu normlar olmadan hayatın anlamı belirsiz kalır. Bu yaklaşım, değerlerin yaşamın dışında bulunan ve evrensel bir geçerliliği olan ölçütlere göre belirlenmesi gerektiğini ifade eder. Tarihsel ve sosyal gerçekliklerin psişik bir varlıkla olan ilişkisi tartışılır. Dilthey, insanın yalnızca bireysel ve içsel yaşamı ile sınırlı kalmadığını, aynı zamanda sosyal, tarihsel ve kültürel yapılarla şekillendiğini savunur. Bu yapıların içinde yaşanan deneyimler, psişik ve metafizik unsurların bir araya gelmesiyle oluşur ve manevî ilimlerin temel inceleme alanını oluşturur. Birand, Dilthey'in hayatın içsel değer yaratma süreçlerini ve bu süreçlerin sosyal, tarihsel ve kültürel bağlamlarla nasıl ilişkilendiğini vurgular. Bu anlayış, değerlerin insanın içsel deneyimlerinden doğduğunu ve yaşamın kendisinin değer yaratma yeteneğine sahip olduğunu savunur. Rickert'in dışsal değerler anlayışıyla Dilthey'in içsel değerler anlayışı arasındaki fark, manevî ilimlerin temel metodolojik yaklaşımlarını şekillendiren bir tartışma konusudur.

Dilthey'in görüşü, manevî ilimlerin yalnızca bireysel deneyimleri değil, aynı zamanda sosyal ve tarihsel gerçeklikleri de dikkate alarak, insan yaşamının daha bütüncül bir anlayışını geliştirmesi gerektiğini ortaya koyar. Bu yaklaşım, değerlerin ve normların yaşamın içinde ortaya çıktığını savunarak, manevî ilimlerin dinamik ve tarihsel yönlerini ön plana çıkarır. Psikolojik varlıkların tarihsel ve sosyal gerçeklik içinde nasıl bir rol oynadığını ve manevî ilimlerin bu bağlamda nasıl temellendirilebileceğini ele alır. Dilthey, psişik hayat birimlerinin, her şeyden önce tarihsel ve sosyal gerçekliklerin bir elemanı olarak düşünülmesi gerektiğini savunur. Bu, tarihsel bir bütünlüğün anlaşılmasında psikolojinin önemli bir katkı sağlayabileceğini gösterir. Rickert ise, bireyi bu bütünün bir parçası olarak görmek yerine, kendi başına özgün bir varlık olarak ele alır. Ona göre bireyselliği ve benzersizliği ile öne çıkan insan, tarihsel ve sosyal bütünlük içinde yalnızca bir eleman değildir; aksine, kendini diğer varlıklardan ayıran özelliklere sahip yeni bir bütün olarak ortaya çıkar. Dilthey'in yapı psikolojisinin tarihsel ve sosyal gerçeklik ile münferit (tekil) varlıklar arasında nasıl bir köprü kurabileceği tartışılır. Yapı psikolojisi, bireyin kendine özgü değer ve anlamlar yaratan psişik varlığı ile sosyal dünyada nesnelleşmiş değerler ve yapıların bütünleşmesini açıklar. Bu yaklaşım, manevî ilimlerin psikolojiyi analitik ve tasvir edici bir çerçeveye oturtarak, psişik yapının tarihsel ve sosyal bağlamla nasıl etkileşimde bulunduğunu araştırmayı amaçlar. Dilthey'in yapı psikolojisi kavramının, tarihsel ve sosyal gerçeklik ile bireyin psişik yapısı arasındaki bağlantıyı nasıl kurabileceğini açıklar. Bu bağlantı, bireyin yalnızca sosyal ve tarihsel süreçlerin bir ürünü olmadığını, aynı zamanda kendi içsel değerleri ve anlamlarıyla bu süreçlere katkıda bulunduğunu vurgular. Dilthey'in yaklaşıma göre manevî ilimler, bireyin öznel deneyimleri ile sosyal dünyada nesnelleşmiş değerler arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışır. Yapı psikolojisi, manevî ilimlerin psikolojik ve tarihsel analizleri bütünleştirerek, bireyin içsel deneyimleri ve sosyal gerçeklikler arasındaki dinamikleri daha iyi kavramasını sağlar. Rickert'in bireysellik vurgusu, tarihsel ve sosyal yapıların birey üzerindeki etkisini kabul ederken, bireyin bu yapıdan bağımsız bir özgünlüğe sahip

olduğunu savunur. Bu da manevî ilimlerin bireysellik ve sosyal yapı arasındaki ilişkiyi daha derinlemesine incelemesini gerekli kılar.<sup>238</sup>

Birand bir yandan da Dilthey'in "tahlil ve tasvir edici psikoloji" kavramı üzerine odaklanmaktadır. Dilthey, psişik yapının hayatın farklı yönleriyle iç içe geçtiği bir dokudan oluştuğunu savunur. Bu dokunun, yaşanan gerçekliğin doğrudan bir yansıması olarak ele alınması gerektiğini ifade eder. Tasvir edici psikoloji, ruhsal yaşamın bütün yönlerini bir araya getiren ve bu bütünlük içindeki çeşitli unsurları anlamaya çalışan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, manevî ilimlerin temelini oluşturur ve insanın ruhsal dünyasını anlamayı amaçlar. Dilthey'e göre psikolojinin görevi, tipik insan davranışlarını ve yaratıcı güçleri inceleyerek, tarihsel ve sosyal bağlamda insanların ruhsal özelliklerini açıklamaktır. Bu çerçevede, sanatçılar ve tarihi figürler gibi önemli kişilerin ruhsal yapıları ve manevi katkıları, tasvir edici bir yöntemle analiz edilebilir. Dilthey ayrıca, büyük yazarların ve düşünürlerin eserlerinin, insanın ruhsal gerçekliğini yansıttığını belirtir. Ancak edebiyat ve sanat eserleri, insan ruhunun derinliğini ifade ederken, sistematik bir şekilde düzenlenmemiş ve bilimsel bir yöntemle ortaya konmamıştır. Bu nedenle, tasvir edici psikoloji, edebiyatın sunduğu anlamı daha sistemli ve analitik bir yaklaşımla ele almayı amaçlar. Bu bağlamda Birand, Dilthey'in tasvir edici psikoloji anlayışını ve bu anlayışın manevî ilimlerle ilişkisini açıklar. Tasvir edici psikoloji, insanın ruhsal yaşamının çok boyutlu ve bütüncül yapısını kavramaya çalışır ve bu yönüyle açıklayıcı (indirgemeci) psikolojiden ayrılır. Dilthey'in yaklaşımı, ruhsal yaşamın tarihsel, sosyal ve kültürel bağlamlarını dikkate alarak, insanın yaşamının derinliklerine inen bir anlayış sunar. Edebiyat ve sanatın insan ruhunu anlamada önemli birer kaynak olduğunu kabul eder ancak bu kaynakların sistematik olarak ele alınması gerektiğini vurgular. Dilthey'in önerdiği tasvir edici psikoloji, insan ruhunun karmaşıklığını anlamada daha kapsamlı ve sistematik bir metodoloji geliştirmeyi hedefler ve bu da manevî ilimlerin özgün doğasını ortaya koyar.

---

<sup>238</sup> A.g.e. s. 16.

Birand'ın çalışmalarında öncelikle Wilhelm Dilthey'in manevî ilimlere dayalı psikoloji anlayışının temelleri tartışılıyor. Dilthey, insan bilgisinin faydalarını artırmak için doğrudan deneyimlenen canlı yaşantının psikolojik analizine ihtiyaç olduğunu savunur. Ona göre psikoloji tarihî ve sosyal bilimlerin temeli olmalı, nasıl ki matematik doğa bilimleri için bir temel oluşturuyorsa, psikoloji de insan bilimleri için böyle bir işlev görmelidir. Dilthey'in bakış açısında, özellikle "Geist" (ruh) kavramı ve onun tarihsel gelişimi, manevî bilimlerin özünü oluşturur. Bu yaklaşımda, psikoloji sadece nesnel olgularla değil, aynı zamanda bu olguların bireyin içsel yaşantısıyla olan ilişkisiyle de ilgilenmelidir. Bu bağlamda, geleneksel bilimlerden farklı olarak, ruhsal yaşamın doğrudan deneyimlenmiş ve bütüncül analizine vurgu yapılır. Dilthey'in eleştirileri ve önerileri, açıklayıcı psikolojinin giderek mekanistik ve teleolojik bir yaklaşıma kaymasından duyduğu endişeyi de yansıtır. O, ruhsal yaşamın analizinde salt dışsal olayların ötesine geçilerek, öznel ve tarihsel anlamın da dikkate alınması gerektiğini savunur. Bu şekilde, insan bilgisinin derinlemesine anlaşılabilmesi için yeni bir psikolojik program önerir.<sup>239</sup>

Dilthey'in psikolojiye getirdiği yenilikçi bakış açısını anlamak açısından önemli bir değerlendirme sunar ve ruh bilimlerinin tarihsel ve sosyal bağlamını anlamaya yönelik bir temel oluşturur. Dilthey'in ruhsal hayatın anlaşılmasına yönelik psikolojik yaklaşımını ayrıntılı bir şekilde ele aldığı görülüyor. Ruhsal hayatın doğrudan deneyimlenen bütünlüğü ve bu bütünlüğün yapısal kanunlarının tespiti önemlidir. Dilthey, canlı birliğin incelenmesinde, zihnin canlı bütünlüğüne ve eylemlerin birbiriyle olan ilişkisine vurgu yapar. Bu bağlamda, ruh hayatının herhangi bir kısmının başlı başına ele alınmasının yanıltıcı olabileceğini savunur; zira parçaların analizi, bütünü anlamadan eksik kalacaktır. Dilthey'in tasvir ve tahlil edici psikolojiyi öne sürdüğü noktaları açıkça ortaya koyar. Dilthey'e göre psikolojinin temel görevi, ruhsal bütünlüğün parçalanamaz yapısını anlamaktır. Doğa bilimlerindeki gibi katı yasalar yerine, ruh bilimlerinde yapı kanunları

---

<sup>239</sup> A.g.e. s. 16.

olarak nitelendirilebilecek, insan bilincine özgü kurallar ve ilişkiler önemlidir. Bu yapı kanunlarının tespiti, deneyimler ve bilincin kendisinde bulunan süreçlerle sağlanmalıdır.

Ruhsal hayatın temel bileşenlerinin tahlil edilmesinde sorunların ortaya çıkabileceği vurgulanmaktadır. Tek tek olguların ayrışması ve sınıflandırılması yerine, bu olguların bütüne olan katkısı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu yaklaşım, ruh bilimlerinin doğa bilimlerinden farklı olarak dinamik ve karmaşık insan deneyimini daha iyi açıklayabilmesine olanak tanır. Dilthey'in psikolojiye ve ruh bilimlerine getirdiği eleştirel ve yapılandırıcı perspektifin bir özetini sunar. Parçaların değil, bütüncül insan deneyiminin ön plana çıkarılması gerektiğini savunarak, insan bilincinin derinlemesine kavranması için yeni yöntemsel yaklaşımların gerekliliğini vurgular. Birand ayrıca Dilthey'in psikolojik yaklaşımlarının anlaşılması için önemli olan bazı temel kavramları tartışmaktadır. Dilthey, zihinsel faaliyetlerin, yani düşünce ve duyuşsal algıların bütünlüğünü, ruhsal yaşamın daha yüksek seviyelerine doğru bir hareket olarak tanımlar. Bu yaklaşımda, zihinsel süreçler ve duygusal deneyimler, ruhsal hayatın bütüncül bir parçası olarak ele alınmalıdır. Makalede açıklayıcı psikolojinin eleştirisi dikkat çekicidir. Dilthey, açıklayıcı psikolojinin, ruhsal yaşamı anlamak için basit ve ayrıştırılmış olaylardan hareket eden bir yaklaşım benimsediğini belirtir. Bu tür bir yaklaşımın, ruhsal deneyimlerin bütünlüğünü gözden kaçırabileceği ve indirgemeci bir analiz tehlikesi taşıdığını savunur. Onun önerdiği tasvir ve tahlil edici psikoloji ise, bireysel zihinsel olayların derinlemesine anlaşılmasını ve ruhsal bütünlük içindeki konumlarının değerlendirilmesini amaçlar.<sup>240</sup>

Ruh hayatının bütünlüğü içinde analiz edilmesi gereken iki ana unsurun olduğu vurgulanır: duygusal ve bilişsel süreçler. Bu süreçlerin bütünlüğü, içsel yaşantının özünü oluşturur ve birbiriyle karşılıklı olarak ilişkilidir. Dilthey'e göre ruhsal yaşamın gerçek merkezini anlamak için duyuşsal algılar ve bilişsel süreçlerin nasıl birbirine bağlandığını ve bu bağlamda ruhsal bütünlüğü nasıl şekillendirdiğini araştırmak gerekir. Dilthey'in

---

<sup>240</sup> A.g.e. s. 17.

psikolojiye olan katkısını ve açıklayıcı psikolojiden farkını ortaya koyar. Açıklayıcı psikolojinin indirgemeci yönelimlerine karşı, daha bütüncül bir analiz önererek, insan deneyimini ve bilincini daha kapsamlı bir şekilde anlamaya yönelik bir çaba sergiler. Dilthey'in psikolojik görüşleri, insan bilimleri için önemli bir metodolojik temel sunar ve insanın içsel yaşantısının derinlemesine anlaşılmasını sağlar. Dilthey'in ruhsal yaşamın bütüncül bir şekilde anlaşılmasına yönelik düşüncelerini ele almaktadır. Dilthey'e göre insan ruhunun analiz edilmesinde üç temel bağın dikkate alınması gerekmektedir: duyuşsal algı, düşünce ve irade eylemleri. Özellikle irade eylemleri, ruhsal yaşamın dinamik ve sürekli bir yönünü temsil eder ve bu eylemlerin tahlil edilmesi, insan yaşamının derinlemesine anlaşılması için önemlidir. İrade eylemlerinin ve bu eylemlerle ilgili sürekli bağların, insan kültürü ve toplumsal organizasyonlar üzerindeki etkisini vurgulamaktadır. Dilthey, ruhsal yaşamın bütünlüğü içinde bu eylemlerin rolünü inceleyerek, insan davranışlarının altında yatan psikolojik ve kültürel faktörlerin anlaşılmasını hedefler. Tahlil ve tasvir edici psikolojinin bu bağlamda görevi, hedef, vasıta, seçim ve üstün tutma gibi kavramlar arasındaki münasebetleri belirlemek ve bu bağları açıklığa kavuşturmadır.<sup>241</sup>

Dilthey'in, ruh hayatını incelemek için kullandığı metodolojik yaklaşımın önemi vurgulanmaktadır. Bu yaklaşım, ruhsal yaşamı yalnızca bireysel olaylar üzerinden değil, aynı zamanda bu olayların bütünsel ve bağlamsal ilişkileri üzerinden ele almayı önerir. Böylece, insanın toplumsal, kültürel ve psikolojik yapısının bir arada değerlendirilmesi mümkün hale gelir. Birand, Dilthey'in psikolojide önerdiği bütüncül ve bağlamsal yaklaşımı vurgular. İrade eylemlerinin ve bu eylemlerin sürekliliğinin analiz edilmesi, insan yaşamını anlamak için temel bir araç olarak görülmektedir. Dilthey'in bu yaklaşımları, insan bilimlerinde daha derinlemesine bir anlayış geliştirmek için önemli metodolojik katkılar sunar ve ruhsal yaşamın anlaşılmasında daha kapsamlı bir çerçeve önerir. Birand, Dilthey'in tasvir ve tahlil edici psikolojisi ile ilgili temel düşüncelerini detaylandırarak, psikolojik olguların anlaşılmasına yönelik felsefi ve metodolojik bir

---

<sup>241</sup> A.g.e. s. 18.

yaklaşım sunar. Dilthey, psikolojinin temelinde, hayat deneyiminin kendisinden doğan ve bu deneyimi anlamaya yönelik bir bilimsel çabanın yatması gerektiğini savunur. Ona göre ruhsal yaşamın kendisi, yaşayan bireyin deneyimleri ve yaşantıları içerisinde kavranmalıdır. Bu bakış açısı, psikolojinin yalnızca nesnel olguların değil, aynı zamanda yaşamın anlamına dair daha derin bir inceleme gerektirdiğini ortaya koyar.

Birand, Rickert'in bilgi teorisi ile ilgili görüşlerini de tartışır. Rickert, psikolojiyi nesnel bir bilim olarak görür ve psikolojik olguların ancak bilgi teorisi aracılığıyla nesnelleştirilebileceğini savunur. Dilthey ise bu görüşe karşı çıkarak, psikolojik bilginin yalnızca nesnelleştirilmiş verilerden ibaret olamayacağını, ruhsal hayatın içsel bütünlüğünün ve anlamının da dikkate alınması gerektiğini ileri sürer. Dilthey'in "Geist" (zihinsel/ruhsal) olguları ele alış biçimi, ruhsal yaşamın şekillendirilmesinde bilinçli eylemin merkezi rolünü vurgular. Ona göre ruhsal hayatın bütünlüğü, bireyin bilinçli ve sürekli deneyimlerinin sonucu olarak ortaya çıkar ve bu deneyimler, bireyin içsel yaşantısı ve dış dünya arasındaki etkileşimin bir ürünüdür. Ruh hayatının, bireysel deneyimlerin akışı içinde kazanılan bir bağlılık ve şekillenme süreci olduğunu ifade eder. Birand, Dilthey'in psikolojiye getirdiği yaklaşımın felsefi temellerini ve Rickert'in bilgi teorisi ile arasındaki farklılıkları ele alır. Dilthey'in önerdiği yöntem, ruhsal yaşamın yalnızca dışsal gözlemlere dayanan bir nesnelleştirme ile değil, aynı zamanda içsel deneyimlerin anlamlı bir analizine dayandırılmasını vurgular. Bu yaklaşım, insan bilimleri için yeni bir metodolojik çerçeve sunar ve ruhsal hayatın derinlemesine anlaşılmasını sağlar.<sup>242</sup>

Birand, Dilthey'in ruh yapısının anlaşılmasına yönelik düşüncelerini detaylandırarak, insan ruhunun çevresel ve manevi dünyayla etkileşimini ele alır. Dilthey'e göre insan ruhunun gelişimi, fiziki çevre ve manevi dünya ile olan bağlardan etkilenir ve nihayetinde kendi içsel yapısını oluşturur. Ruh yapısının şekillenmesi, bireyin yaşadığı çevreyle olan etkileşimi ve bu etkileşim sonucu meydana gelen içsel deneyimlerin sonucudur. Ruhsal yaşamın dinamik bir yapıya sahip olduğunu vurgular ve

---

<sup>242</sup> A.g.e. s. 19.

bu yapının sürekli olarak değiştiğini belirtir. Duygular, dūřünceler, mutluluk, keder gibi içsel durumlar, çevresel etkiler ve bireysel tepkilerle şekillenir ve bir bütün olarak ruhsal yaşamı anlamlandırır. Bu bağlamda, Dilthey'in görüşü, ruhun durağan bir yapı olmadığı, aksine çevresel ve içsel faktörlerin sürekli bir etkileşimi sonucu ortaya çıkan bir süreç olduğu yönündedir.<sup>243</sup>

Dilthey, ruh yapısının merkezinde irade eylemlerinin önemini vurgular. İrade eylemleri, bireyin hedeflere ulaşma çabası ve karşılaşılan engellerle mücadele etme süreciyle şekillenir. Bu eylemler, bireyin kendisini aşma, çevreye uyum sağlama ya da değişim gerçekleştirme yönündeki çabalarını yansıtır. Ruh yapısı bu süreçler içinde, benlik ve iradenin sürekli bir değişim ve dönüşüm halinde olduğu bir yapıdır. Zamanın ve değişimin ruhsal yaşam üzerindeki etkisini ele alır. Ruh yapısı, sürekli olarak yeni durumlarla yüzleşir ve bu durumlar, bireyin içsel deneyimlerinin bir döngü içerisinde birbirine bağlanmasını sağlar. Bu süreçte birey, çeşitli dış uyaranlar ve içsel motivasyonlarla sürekli bir gelişim içerisinde. Dilthey'in ruhsal yapıyı çevre ve içsel dinamiklerin karşılıklı etkileşimiyle şekillenen bir süreç olarak ele aldığını ortaya koyar. Ruh yapısının sürekli değişen doğası ve bu değişimle birlikte irade eylemlerinin merkezi rolü, insanın yaşam deneyiminin bütüncül bir şekilde anlaşılması için kritik bir öneme sahiptir. Dilthey'in yaklaşımı, ruh bilimlerinde daha derinlemesine bir anlayış geliştirilmesine yönelik önemli bir katkı sunar. Dilthey'in manevi ilimlere ilişkin anlayış metodunu ele almaktadır ve insanın kendi yaşam deneyimlerinin ötesine geçerek başkalarının yaşamını anlama çabasını vurgular. Dilthey, anlamının, bireyin kendi subjektif dünyasından dışarı çıkmasını ve başkalarının yaşam deneyimlerine empati yoluyla ulaşmasını gerektirdiğini savunur. Bu süreç, sadece başkalarının yaşamını anlamakla kalmaz, aynı zamanda insanlık durumunu ve genel olarak insan varoluşunu daha derin bir şekilde kavrama çabasını içerir.<sup>244</sup>

---

<sup>243</sup> A.g.e. s. 20.

<sup>244</sup> A.g.e. s. 21.

Dilthey, Deneyimden deneyime geçişin insan hayatının bütün yönlerini, acıları, sevinçleri ve zorlukları kapsadığını belirtir. Dilthey'e göre bu geçiş süreci bireyin kendi sınırlarını aşmasını ve başkalarının yaşamlarına ilişkin bilgi ve duygusal anlayış geliştirmesini mümkün kılar. Bu tür bir anlamamanın önemi, yalnızca dışsal olayların nesnel gözlemi ile değil, aynı zamanda bu olayların içsel anlamlarının derinlemesine kavranmasıyla ortaya çıkar. Dilthey'in önerdiği anlam metodunun özü, başkasının yaşamını anlamamanın kendini başkasının yerine koyarak, bir anlamda onun bakış açısından dünyayı deneyimlemeyi gerektirdiğidir. Bu, basit bir gözlemle elde edilemeyecek bir tür empatik katılımı zorunlu kılar. Dilthey'e göre bu metodun başarısı, bireyin kendi yaşam sınırlarını aşarak başkasının deneyimlerini ve duygularını kendi iç dünyasında yaşatabilmesine bağlıdır.

Manevi ilimlerin anlam metodunun Kant'ın kategorilerine benzer bir şekilde yapılandırıldığını ifade eder. Bu yapı, psikolojik olguların sistematik bir analizi için temel oluşturur ve anlamamanın nasıl gerçekleştirileceğine dair kuramsal bir çerçeve sunar. Dilthey'in yaklaşımı, insan bilimlerinde daha geniş bir anlam arayışına katkıda bulunarak, bireyin ve toplumun karmaşık deneyimlerinin daha derinlemesine bir şekilde anlaşılmasını mümkün kılar. Birand, Dilthey'in anlam metodunu ve ruhsal yaşamın kavranmasına ilişkin felsefi görüşlerini ele almaktadır. Dilthey, bireyin kendi iç dünyasındaki değişikliklerle dış dünyadaki tarihsel olaylar, şahsiyetler ve olgular arasında bir köprü kurarak anlam oluşturabileceğini savunur. Bu süreç, bireyin dışsal dünyayı kendi ruhsal yapısı aracılığıyla yeniden yapılandırması ve bu yapılandırılmış deneyimi içsel olarak yaşamasıyla gerçekleşir. Dilthey'in anlam metodu, bir olgunun veya yaşamın bütünselliğini, onun ardında yatan yaşam deneyimlerinden hareketle kavramayı amaçlar. Bu yaklaşımda anlam, bireysel yaşamın ötesinde, daha geniş bir insanlık deneyimini ve tarihsel bağlamı içine alır. Anlamlandırma süreci, yalnızca zihinsel bir faaliyet değil, aynı zamanda duygusal ve ruhsal bir katılımı da gerektirir. Bu nedenle, anlama sadece zihnin verdiği tepkilerden ibaret değildir; bireyin bütün içgüdüsel ve ruhsal kuvvetlerinin bir araya gelmesiyle oluşur.

Hermenötik geleneğine gönderme yapılarak, anlamın bir tür yorumlama olduğu vurgulanır. Eski metinlerin veya tarihsel olayların anlaşılması, metinlerdeki veya olaylardaki işaretleri, psikolojik olguları ve yaşamın derin anlamlarını açığa çıkarmayı gerektirir. Bu yorumlama süreci, hem bireyin kendisini hem de toplumu ve tarihi daha iyi anlamasına katkıda bulunur. Dilthey'in anlam metodunun bireysel deneyimlerin ötesinde geniş bir insanlık birikimini anlama çabasını içerdiğini ortaya koyar. Bu yaklaşım, bireyin kendi yaşamını ve toplumsal bağlamı iç içe geçiren dinamik bir süreç olarak görür ve bu bağlamda hermenötik anlayışı, insan bilimleri için önemli bir metodolojik araç olarak sunar. Dilthey'in anlam metodunun, ruhsal ve kültürel olguların derinlemesine anlaşılmasına yönelik önemli bir katkı sağladığı anlaşılmaktadır.<sup>245</sup>

Birand, Dilthey'in başkalarının yaşam deneyimlerini ve topluluk hayatını anlama yöntemine ilişkin görüşlerini ele alır. Dilthey, bireyin kendi iç deneyimlerine ve yaşantılarına dayanarak, başkalarının yaşamlarını ve tarihsel olguları içselleştirerek yeniden inşa edebileceğini savunur. Bu anlayış, tarihsel olayları ve geçmişteki insan deneyimlerini içsel olarak yeniden yaşama ve canlandırma yeteneğiyle ilişkilidir. Bu süreç, bireyin tarihin derin anlamını kavrayarak, geçmişle olan bağını kurmasını sağlar. Makalede, tarih ilminin, tarihsel olguların objektif olarak kavranabileceği varsayımına dayandığı ve bu yaklaşımın modern insanın geçmişle olan bağlantısını kurmasına olanak tanıdığı belirtilir. Dilthey'e göre modern birey, geçmişin kültürel ve duygusal mirasıyla etkileşime girer ve bu etkileşim, bireyin kendi iç dünyasında geçmişin yankısını ve nefesini hissetmesini sağlar. Bu yaklaşım, geçmiş deneyimlerin yalnızca akademik bir bilgi olarak değil, aynı zamanda canlı ve içsel olarak hissedilen bir olgu olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. "Ardından yaşama" kavramını tartışır; bu kavram, olayların veya deneyimlerin sırayla birbiri ardına yaşanmasını ve bu süreçte bir olgudan diğerine geçişin içsel olarak hissedilmesini ifade eder. Dilthey, dramatik sahnelerin veya romanların olay örgüsünün bu deneyimi nasıl canlandırabileceğini örnek olarak verir ve bu tür eserlerin

---

<sup>245</sup> A.g.e. s. 22.

okuyucuya geçmişin duygusal yoğunluğunu yaşatma potansiyeline sahip olduğunu belirtir.

Birand ayrıca Dilthey'in anlam ve tarih felsefesine dair düşüncelerini ortaya koyar. Dilthey'e göre tarihsel olayların anlaşılması, yalnızca dışsal bir bilgi edinme süreci değil, aynı zamanda bireyin kendi içsel yaşam deneyimleri aracılığıyla geçmişle canlı bir bağ kurma çabasıdır. Bu yaklaşım, hermenötik geleneği çerçevesinde, bireyin tarihsel ve kültürel olayları derinlemesine anlamasını ve içselleştirmesini mümkün kılar. Birand, Dilthey'in tarihi ve sosyal gerçekliğin anlaşılmasına yönelik yaklaşımını ele alır ve Rickert ile arasındaki görüş farklılıklarını ortaya koyar. Dilthey'e göre tarihsel ve sosyal gerçeklikler, introspeksiyon yani içsel deneyimlerin verileri üzerine kurulan olguların bir bütününden meydana gelir ve bu olgular, içsel bir deneyim yoluyla anlaşılabilir. Bu yaklaşım, bireysel yaşantının ve ruhsal olguların anlamlandırılmasında bir bütünlük arar; olgular, normlar ve değerler arasındaki ilişkilerin anlaşılması bu bütünlük çerçevesinde ele alınır.<sup>246</sup>

Dilthey'in anlama yaklaşımı, temel olarak bireyin yaşantı ifadelerinden hareketle bir ruhsal olguyu bütünsel olarak kavramaya dayanır. Bu anlamda, anlama süreci sadece dışsal ve objektif bir gözlem değil, bireyin kendi iç dünyasındaki yaşantıları ve deneyimleri aracılığıyla derinlemesine kavrama çabasıdır. Bu yöntem, bireyin ruhsal yapısının ve onun tarihsel ve sosyal gerçekliklerle olan ilişkilerinin daha iyi anlaşılmasını sağlar. Rickert'in yaklaşımı ise daha nesnel ve ayrımcıdır; onun için psişik varlık ile değerlerin aynı anlam taşımaları mümkün değildir. Rickert, psişik olguların gerçekliğini irreal (gerçeküstü) anlamla kavramaya çalışır ve böylece psişik olanın kendi içindeki değerini ihmal eder. Dilthey ise, psişik olguların kendine özgü bir değeri olduğunu ve bu değerini kendi içindeki anlamından ayıramayacağını savunur. Ona göre psişik olguların anlamı, içsel yaşantıların bir bütün olarak anlaşılmasıyla ortaya çıkar. Rickert'in manevî ilimlerle ilgili bir psikoloji kavramının imkânsızlığı konusundaki görüşlerine değinilir.

---

<sup>246</sup> A.g.e. s. 22.

Rickert, psikolojinin doğa bilimlerine benzeyen bir objektifleştirme sürecine tabi olması gerektiğini savunur ve bu nedenle psikolojiyi manevî ilimlerden ayırtırmaya çalışır. Bu noktada, Rickert ve Dilthey'in görüşleri çatışır; Rickert, manevî ilimlerin doğasına uygun bir psikoloji fikrinin mümkün olmadığını ileri sürerken, Dilthey, psikolojinin tarihsel ve kültürel bağlamlar içinde anlamlı hale gelebileceğini savunur. Dilthey'in tarih ve ruh bilimlerine yaklaşımının Rickert'in daha nesnelci ve ayrımcı metodundan nasıl farklılaştığını ortaya koyar. Dilthey'in bütüncül ve içsel yaşantıya dayalı anlama yöntemi, insan bilimlerinde derin bir anlam arayışını temsil eder ve ruhsal olguların kendi değerleriyle anlaşılması gerektiğini vurgular.

Birand bu şekilde Dilthey ve Rickert arasındaki metodolojik tartışmaları ele almaktadır. Rickert, psikolojinin metodunun, doğa bilimleri ve manevî ilimler arasında net bir ayırım yapılarak belirlenmesi gerektiğini savunur. Ona göre doğa bilimleri fiziksel dünyayı incelerken, manevî ilimler insanın içsel dünyasını ve tarihsel bağlamını ele almalıdır. Bu çerçevede, Rickert, doğrudan duyular yoluyla verilen fenomenleri inceleyen doğa bilimlerinin yöntemlerini, manevi olguların incelenmesine uygun görmez. Dilthey ise Rickert'in bu görüşlerine karşı çıkarak, manevî ilimlerin doğrudan doğruya verilen gerçekliklerle ilgilendiğini ve bu gerçekliklerin bireyin yaşam deneyimleriyle iç içe geçtiğini savunur. Ona göre manevî ilimlerin konusu, doğrudan doğruya yaşanan ve duysal olmayan içsel gerçekliklerdir. Bu nedenle, psikolojik olguların incelenmesi için doğa bilimlerinden farklı, insanın yaşantılarına dayalı bir yöntem gereklidir. Dilthey, insanın ruhsal yaşamını ve tarihsel bağlamını anlamak için daha bütüncül ve içsel bir yaklaşımı savunur. Rickert'in görüşüne göre psişik varlık ve doğa bilimleri arasında metodolojik bir ayırım zorunludur. Bu nedenle, Rickert, manevî olguların incelenmesinde objektif ve somut verilere dayalı bir bilimsel yöntem önermekte ve bu yöntemle manevî gerçekliklerin de bilimsel olarak incelenebileceğini ileri sürmektedir. Buna karşılık,

Dilthey, manevî gerçekliklerin somut nesnelere gibi objektif olarak incelenemeyeceğini, bunların ancak yaşantıların bütünlüğü içerisinde anlaşılabilirliğini savunur.<sup>247</sup>

Dilthey'in ruh bilimlerinin metodolojisine yönelik daha bütüncül bir yaklaşımını, Rickert'in daha ayrıntılı ve objektif odaklı metodolojisiyle karşılaştırmaktadır. Dilthey, ruhsal yaşamın doğrudan deneyimlenen bir bütünlük olduğunu ve bu bütünlüğün ancak içsel yaşantıların derinlemesine incelenmesiyle anlaşılabilirliğini öne sürer. Rickert ise, metodolojik ayrımların ve nesnellik kriterlerinin daha belirgin olmasını savunur, bu da iki düşünürün psikoloji ve manevî ilimlerin doğası konusundaki farklılıklarını gözler önüne serer. Rickert'in süje ve obje kavramlarının psikoloji ile olan ilişkisini ve Dilthey'in bu konudaki karşıt görüşlerini ele alır. Rickert, süje (özne) ve obje (nesne) arasındaki ayrımın önemine dikkat çeker ve bu kavramların birbirine karıştırılmaması gerektiğini savunur. Süje, ruh taşıyan ve vücuda içkin bir varlık olarak tanımlanırken, obje ise dış dünyaya ait olan ve gözlemlenebilen olguları ifade eder. Rickert, psikolojinin konusu olan süjenin, duyuşsal olmayan ve maddi dünyayı aşan bir gerçeklik olarak ele alınması gerektiğini savunur. Süjenin belirlenmesinde empirik yaklaşımların yetersiz kaldığını ve ruh kavramının, yalnızca fiziksel dünyaya indirgenemeyeceğini ileri sürer. Ona göre ruh ve bilinç, fiziksel bir mekanın belirli bir yerine bağlı olmaktan çok, daha geniş bir varoluş alanına işaret eder.

Birand, Rickert'in ruhun ve bilincin maddi dünya ile olan ilişkisindeki zorlukları ve bu kavramların nasıl anlaşılması gerektiğine dair eleştirilerini de tartışır. Rickert'e göre ruhun vücutla sınırlı bir varlık olarak ele alınması, onun daha derin ve içsel doğasını göz ardı eder. Bu yaklaşımda, ruhsal olguların yalnızca fiziksel mekana indirgenemeyeceği ve ruhun, dış dünyadaki diğer varlıklarla olan ilişkilerinin daha geniş bir perspektiften ele alınması gerektiği vurgulanır. Dilthey ise bu görüşe karşı çıkarak, yaşamın bütünlüğü ve yaşantının doğrudan deneyimlenmesi üzerinden ruhu ve bilinci anlamaya çalışır. Ona göre ruh ve bilinç, yalnızca felsefi kavramlar olarak değil, aynı zamanda bireyin yaşadığı ve

---

<sup>247</sup> A.g.e. s. 23.

deneyimlediği somut gerçeklikler olarak ele alınmalıdır. Bu nedenle, Dilthey'in yaklaşımı, Rickert'in metafizik odaklı süje ve obje ayırımından daha farklıdır; bireyin yaşantısal deneyimleri üzerinden bir anlam arayışını merkeze alır. Rickert ve Dilthey arasındaki temel ayrımları ortaya koyar. Rickert, psikolojinin nesnellik ve metafizik temelli bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini savunurken, Dilthey, bireyin yaşam deneyimlerinin ve bu deneyimlerin anlamlandırılmasının psikolojinin merkezi konusu olması gerektiğini ileri sürer. Bu tartışma, insan ruhunun doğası ve psikolojik olguların nasıl anlaşılması gerektiğine dair derin felsefi bir farklılığı yansıtır.<sup>248</sup>

Birand, Rickert'in psikolojiye ve ruh kavramına dair görüşlerini eleştirirken, onun maddeci (materyalist) yaklaşımlarına dair tartışmaları içermektedir. Rickert, ruhun içsel bir gerçeklik olduğunu ve sadece iç organlarla ya da beyindeki olgularla sınırlı olmadığını savunur. Bununla birlikte, ruhu fiziksel vücuda indirgemeye çalışan yaklaşımlara karşı çıkar. Ona göre ruh ve vücut arasındaki ayrım, psikolojik ve fizyolojik olguların birbirinden farklı düzlemlerde ele alınmasını gerektirir. Bu nedenle, ruhun maddi olgulara indirgenmesi, ruhun doğasını anlamak için yetersiz bir yaklaşımdır. Rickert'in, psikolojinin maddeci bilimlerle aynı metodolojik temele dayandırılmayacağı görüşü vurgulanmaktadır. Psikoloji, manevi ilimlerin bir parçası olarak, duyuusal deneyimlerin ötesine geçen ve daha derin bir içsel yaşamı araştıran bir bilim dalıdır. Bu nedenle, psikolojik olguların, duyuusal ya da fizyolojik verilere indirgenmeden, kendi içsel anlamları ve deneyimleri çerçevesinde ele alınması gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, psikoloji ile diğer bilimler arasında metodolojik bir ayrım yapmayı gerektirir.<sup>249</sup>

Rickert, bilgi teorisi çerçevesinde, ruh ve madde arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamaya çalışır. Ona göre ruhun maddi dünyadan tamamen bağımsız olduğunu savunan görüşler yanıltıcı olabilir. Bununla birlikte, ruhu yalnızca maddi olgulara indirgemek de yetersizdir. Bu nedenle, ruhun içsel deneyimleri ve bilincin doğası, yalnızca maddeye dayalı açıklamalarla anlaşılabilir. Psikolojik olguların, fiziksel

---

<sup>248</sup> A.g.e. s. 24.

<sup>249</sup> A.g.e. s. 25.

dünyadaki maddi nesnelere olan ilişkisi, ancak psikolojik yaşantının kendine özgü yapısı göz önüne alındığında anlam kazanır.

Birand, Rickert'in psikolojiye ve ruh kavramına ilişkin görüşlerini özetlerken, onun maddeci yaklaşımlara karşı eleştirilerini ortaya koyar. Rickert, ruhsal olguların, maddi dünyaya indirgenemeyeceğini savunur ve psikolojinin, manevi bilimlerin bir parçası olarak, insanın içsel deneyimlerini anlamaya yönelik özel bir metodoloji geliştirmesi gerektiğini ileri sürer. Bu tartışma, psikoloji ve diğer bilimler arasındaki metodolojik farklılıkları ve ruhun doğasına dair derin felsefi soruları gündeme getirir. Rickert'in Dilthey'in düşüncelerine yönelik eleştirilerini ve süje (özne) kavramına ilişkin tartışmaları ele almaktadır. Rickert, süje ve obje arasındaki ayrımın psikolojik analiz için önemli olduğunu savunur. Ona göre psikolojik materyal ile maddi dünya arasında temel bir farklılık vardır; nesnelere kendilikleri değil, ancak bilincimizdeki görünüşleri hakkında bilgi sahibi olabiliriz. Bu nedenle, cisimlerin kendilikleri ile bizim onları deneyimleyiş biçimimiz arasında bir ayrım yapılmalıdır. Rickert'in argümanlarına göre süje yalnızca şuurun bilinciyle, yani bilincin farkında olduğu bir varlık olarak ele alınabilir. Bu durumda, süje hem kendi içsel gerçekliği hem de dış dünyadaki fenomenlerin algısı olarak anlaşılmalıdır. Rickert, Dilthey'in süjenin doğrudan doğruya verilmiş bir şey olduğunu kabul eden anlayışını eleştirir ve psikolojik bilginin doğası gereği nesnellikten uzak olduğunu savunur. Ona göre empirik gerçekliğin bütünlüğüyle ilgili olan süje, bilgi teorisinin bir konusu olarak ele alınmalıdır ve bu süje, duyuşsal algıların ötesine geçen bir kavram olamaz. Rickert'in süje ve obje kavramlarının psikolojik incelemedeki rolünü vurgularken, süjenin iki farklı düzeyde ele alınabileceğini öne sürer: "percipiens" (algılayan) olarak süje ve "perceptum" (algılanan) olarak obje. Bu iki düzey, ruhun hem algılayan hem de algılanan bir varlık olarak düşünülmesi gerektiği anlamına gelir. Rickert, bu iki kavram arasındaki ayrımın, psikolojik analiz için kritik

olduğunu ve bu ayrımı yapmadan, süjenin ve ruhun doğasının tam olarak anlaşılamayacağını savunur.<sup>250</sup>

Birand, Rickert'in Dilthey'in süje anlayışına yönelik eleştirilerini ve psikolojik bilginin doğasına dair görüşlerini tartışmaktadır. Rickert, psikolojik olguların nesnel gerçeklikten tamamen ayrılamayacağını, ancak onların yalnızca bilincin görüşleri olarak ele alınabileceğini savunur. Bu tartışma, süje ve obje kavramlarının psikoloji felsefesindeki yerini ve bu kavramların nasıl anlaşılması gerektiğine dair farklı yaklaşımları ortaya koyar. Rickert'in süje kavramını ve onun psikolojik analizdeki rolünü derinlemesine tartışmaktadır. Rickert, "percipiens" (algılayan) ve "perceptum" (algılanan) kavramlarını kullanarak süjenin ve objenin nasıl birbirine zıt kutuplar olarak ele alınabileceğini savunur. Bu kavramsal çerçeve, algılayan öznenin (percipiens) ve algılanan nesnenin (perceptum) birbirinden ayrılabilirliği fikrine dayanır ve bu iki kavramın psikolojik analizde nasıl işlev görebileceğini ortaya koyar.

Rickert'in görüşüne göre süje (percipiens) yalnızca maddi nesnelere karşı konumlandırılmakla kalmaz; aynı zamanda süjenin kendisi de bir perceptum'a, yani bir nesneye dönüşebilir. Bu bağlamda, süje ve obje arasında bir spektrum oluşturulabilir ve süje, algılama derecesine göre obje haline gelebilir. Yani süje, algılama sürecinde gittikçe nesneleşebilir, ya da tam tersi şekilde, obje olarak düşünülen algılanan şeyler daha fazla süje özellikleri kazanabilir. Bu kavramsal çerçevede, Rickert, süjenin belirlenmesi ve psikolojik incelemelerde süjenin algılanan şeylere nasıl dönüştüğü üzerinde durur. Psikolojik süje yalnızca gözlemlenen nesnelere sınırlı kalmaz; aynı zamanda süjenin kendisi de gözlemlenen nesnelere gibi analiz edilebilir. Bu, süjenin hem algılayan hem de algılanan olarak ele alınmasını gerektirir. Psikolojik analiz, süjenin içsel ve dışsal özelliklerini birlikte göz önünde bulundurarak, algı süreçlerinin çok katmanlı yapısını anlamayı hedefler.

---

<sup>250</sup> A.g.e. s. 26.

Rickert, bu bağlamda, psikofizik süjenin (yani ruhun ve bedensel süreçlerin birleşimi) analizinin önemini vurgular. Psikolojik analizde süje ve obje arasındaki ayrımı giderek belirsizleşebileceğini ve gözlemlenen nesnenin (perceptum) gözleyen özneye (percipiens) aynı olmaması gerektiğini savunur. Bu ayrımın belirsizleşmesi, süjenin bilimsel olarak objektif bir şekilde nasıl incelenebileceğine dair önemli soruları gündeme getirir. Rickert'in süje ve obje arasındaki ilişkilerin psikoloji felsefesindeki önemini ve bu kavramların nasıl ele alınması gerektiğini tartışır. Rickert'in yaklaşımları, süje kavramının psikolojik analizde hem algılayan hem de algılanan olarak çok boyutlu bir şekilde ele alınmasını önerir ve bu yaklaşım, psikolojik olguların daha kapsamlı bir şekilde incelenmesine olanak tanır. Rickert ve Dilthey arasındaki psikolojiye yönelik temel yaklaşımları tartışır. Rickert, psikolojik gözlemin doğa bilimlerindeki gibi nesnel bir şekilde yapılabileceğini savunurken, Dilthey bu görüşe karşı çıkarak, psikolojinin içsel deneyimlere dayalı bir alan olduğunu ve bu deneyimlerin doğrudan gözlemlenemeyeceğini ileri sürer. Dilthey'e göre içsel durumlar gözlemlenemez; çünkü gözleyen de gözlenen de aynı süjenin kendisidir. Bu nedenle, süjenin kendi bilincini ve içsel durumlarını gözlemlemesi mümkün değildir.

Dilthey, psikolojik olguların bir parçası olan içsel yaşantıların ancak "içsel bir gözlem" veya hafıza yoluyla anlaşılabilmesini savunur. Bu bakış açısı, geleneksel deneysel psikolojinin kurucuları olan Wundt ve Comte'un psikolojik süje kavramını nesnel bir bilimsel inceleme konusu haline getirme çabalarına karşı bir eleştiridir. Dilthey, psikolojik olguların fiziksel olaylar gibi doğrudan gözlemlenemeyeceğini ve objektif olarak ele alınamayacağını öne sürer. Rickert ise, psikolojik süjenin her bir bölümünün objektifleşebileceğini ve gözlemlenebileceğini savunur. Ona göre ruhsal yaşantının bütünlüğü ve bu bütünlük içinde süjenin belirli bölümlerinin incelenmesi mümkündür. Rickert, psikolojik olguların objektif olarak ele alınabileceğini ve bu süreçte süjenin bazı kısımlarının nesneleşebileceğini öne sürerken, Dilthey, bu tür bir nesneleştirmenin, ruhsal yaşantının derinliğini ve bütünlüğünü göz ardı edeceğini savunur. Psikolojik süjenin tamamının nesneleştirilmesi gerektiğini kabul eden Rickert'in yaklaşımının sınırlılıklarını da eleştirir. Eğer psikolojik süje tamamen nesneleştirilebilirse, bu durumda süje

kavramının psikolojik gerçekliğe dair bir anlamı kalmaz ve bu tür bir objektifleşme, süjenin öznel ve içsel doğasını göz ardı eder. Dilthey'e göre süje, yalnızca empirik bilimlerin gözlem konusu olamayacak kadar karmaşık ve içsel anlam katmanlarına sahip bir olgudur.<sup>251</sup>

Rickert'in psikolojiyi nesnel ve deneysel bir bilim olarak ele alma çabasını ve Dilthey'in içsel yaşantıların nesnelleştirilmesinin mümkün olmadığı yönündeki eleştirilerini ortaya koyar. Rickert'in bilgi teorisine dayalı yaklaşımı, psikolojik süjenin nesnel olarak incelenebilir olduğunu savunurken, Dilthey, psikolojik olguların ancak içsel deneyim ve anlam üzerinden anlaşılabilceğini savunur. Bu tartışma, psikoloji felsefesinde süje ve obje kavramlarının nasıl ele alınması gerektiğine dair farklı görüşleri yansıtır. Rickert'in şuur (bilinç) kavramını ve bunun psikolojik süje ile ilişkisini tartışır. Rickert, psikolojik süjenin fiziksel bir varlık olmadığını, bunun yerine psişik gerçeklikten bağımsız bir şuur olduğunu savunur. Ona göre şuur, tüm empirik gerçekliğin dışında kalmayan ancak aynı zamanda doğrudan fiziksel varlıkla da özdeşleşmeyen bir olgudur. Bu bağlamda, şuur, hem empirik gerçeklikten kaynaklanan hem de onu aşan bir fenomen olarak ele alınır. Rickert, bilgi teorisi çerçevesinde şuurun, bütün varlıklar arasındaki bağlantıyı sağlayan temel bir kavram olduğunu ileri sürer. Bu anlayış, şuurun, maddi dünyanın ötesinde bir fenomen olarak değerlendirildiği anlamına gelir. Ancak Rickert, şuurun yalnızca fiziksel gerçeklikten bağımsız bir olgu olarak ele alınmasının bir hata olacağını vurgular. O, şuurun deneyimlenen ve yaşanan gerçekliğin bir parçası olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Şuurun empirik dünyadan kaynaklanan ancak bu dünyaya indirgenemeyen yönünü tartışır. Rickert'e göre şuur, yalnızca fiziksel varlık olarak tanımlanamaz; onun psikolojik bir varlık olarak belirlenmesi, bireyin içsel yaşantılarının ve ruhsal hayatının bir parçası olarak kabul edilmelidir. Bu bağlamda, empirik psikolojinin konusu olan varlıklar ile metafizik olarak ele alınan şuur arasında önemli bir ayırım yapılır. Rickert, şuurun, empirik bilimler tarafından nesnelleştirilebilen bir şey olmadığını, bunun ötesinde kalan bir gerçekliği temsil ettiğini ileri sürer. Rickert'in

---

<sup>251</sup> A.g.e. s. 27.

yaklaşımı, psikolojik olguların empirik yöntemlerle tam anlamıyla ele alınamayacağını ve şuurun, fiziksel varlıkla aynı düzeyde değerlendirilemeyeceğini savunur. Bu tartışma, psikoloji ile doğa bilimleri arasındaki metodolojik farkları ve psikolojik süjenin nasıl anlaşılması gerektiğini ele alır. Rickert'in görüşü, şuurun nesneleştirilemez bir gerçeklik olduğunu ve bu nedenle psikolojik analizde farklı bir yaklaşım gerektirdiğini öne sürer.

Birand, Rickert ve Dilthey'in psikolojiye yönelik yaklaşımlarını karşılaştırarak tartışır ve özellikle ruhsal yaşamın objektifleştirilmesi sorununu ele alır. Rickert, psikolojik olguların fiziksel dünyadaki nesnelere gibi objektif bir şekilde incelenebileceğini ve doğa bilimlerinin yöntemlerine uygun olarak açıklanabileceğini savunur. Ona göre ruhsal yaşamın bütüncül bir tasvirinin yapılabilmesi, bu olguların nesnel bir bakış açısıyla ele alınmasını gerektirir. Bu yaklaşım, ruhsal olguların genel geçer bilimsel ilkeler ve doğa bilimlerinin metodlarıyla açıklanabileceğini öne sürer. Dilthey ise Rickert'in bu görüşlerine karşı çıkararak, ruhsal yaşamın doğrudan objektifleşmesinin mümkün olmadığını savunur. Dilthey'e göre ruhsal yaşam, canlı bir bütünlük olarak deneyimlenen ve içsel yaşantılardan oluşan bir olgudur. Bu olgular, yalnızca dışsal gözlemlerle değil, aynı zamanda içsel anlamları ve bireyin deneyimleriyle birlikte ele alınmalıdır. Ruhun bütünlüğü ve dinamik yapısı, farklı yaşam bölümleri arasındaki ilişkiler ve yapı kanunlarıyla anlaşılabilir. Bu nedenle, Dilthey'in yaklaşımı, psikolojinin nesneleştirici bir bilim olmaktan ziyade, anlamaya yönelik ve bağlamsal bir disiplin olması gerektiğini savunur.<sup>252</sup>

Rickert'in görüşüne göre ruhsal yaşamın bilimsel bir analizinin yapılabilmesi için doğa bilimlerinin metodolojisiyle uyumlu bir şekilde incelenmesi gereklidir. Bu yaklaşım, psikolojiyi doğa bilimlerinin bir uzantısı olarak görür ve ruhsal olguların objektif bir şekilde incelenmesi gerektiğini öne sürer. Ancak Dilthey bu yaklaşımı eleştirir ve ruhsal yaşamın dinamik, bütüncül ve içsel bir deneyim olarak ele alınmasının gerekliliğini vurgular. Rickert ve Dilthey arasındaki felsefi ve metodolojik farklılıkları ortaya koyar.

---

<sup>252</sup> A.g.e. s. 30.

Rickert, ruhsal olguların nesnel bir bilimsel incelemeye tabi tutulabileceğini savunurken, Dilthey, ruhsal yaşamın anlamaya yönelik ve bireyin içsel deneyimleriyle ilgili olduğunu ve bu nedenle objektifleşemeyeceğini ileri sürer. Bu tartışma, psikolojinin bilimsel doğasının ve insan ruhunun incelenmesinde kullanılan yöntemlerin nasıl olması gerektiği konusundaki temel felsefi soruları gündeme getirir. Rickert'in bilgi teorisi ve bilimsel kavramlaştırma yaklaşımlarını ele alır. Rickert, maddi dünyanın anlaşılmasında parçalar üzerinden hareket ederek bütünü tanımanın zorluklarına dikkat çeker. Ona göre bir nesnenin küçük bir kısmını seçip incelesek bile sürekli yeni çeşitliliklerle karşılaşacak ve derinlemesine inceleme yapıldıkça farklılıkların daha belirgin hale geldiğini göreceğiz. Bu durum, maddenin küçük bir parçasını bile bütünüyle tanımamızı engeller çünkü her inceleme yeni bir karmaşıklık katmanı ekler.

Rickert, bu noktada, gerçekliğin hem “ekstensiv” (niceliksel) hem de “intensiv” (niteliksel) çeşitliliklerle dolu olduğunu vurgular. Yani maddi dünya, yalnızca sayısal ve ölçülebilir büyüklükler değil, aynı zamanda her bir parçanın kendine özgü nitelikleriyle de tanımlanır. Bilimin görevi, bu çeşitlilikleri kavramak ve düzenlemektir. Ancak bu çeşitlilik, doğanın yapısal karmaşıklığını anlamayı zorlaştırır çünkü her bir detay yeni bilgi katmanları ortaya çıkarır. Bilimsel kavramlaştırma sürecinin doğasını tartışır. Rickert, bilimsel bilginin, maddi dünyanın tüm çeşitliliğini ve ayrıntısını içerecek şekilde genişleyebileceğini ancak bunun aynı zamanda bir soyutlama gerektirdiğini ifade eder. Yani, bilimsel bilgi, gerçekliği basitleştirerek ve genel kategorilere ayırarak, kavranabilir hale getirir. Ancak bu süreçte, doğanın yoğun (niteliksel) çeşitliliği çoğu zaman göz ardı edilir veya basitleştirilir. Rickert'in yaklaşımı, bilimin gerçekliği anlama çabasının hem niteliksel hem de niceliksel çeşitliliklerin üstesinden gelmesi gerektiğini savunur. Bu çeşitlilikleri düzenlemek ve sınıflandırmak, bilimin temel görevlerinden biridir ancak gerçekliğin bütünlüğü ve derinliği bu süreçte her zaman tam olarak yakalanamaz.

Rickert'in bilgi teorisi, bilimin sınırlılıklarına ve kavramsal zorluklara dikkat çekerken, doğanın çeşitliliğini anlamının zorluğunu da ortaya koyar.<sup>253</sup>

Birand, Rickert'in bilgi teorisi ve kavramlaştırma sürecine dair düşüncelerini ele almaktadır. Rickert, kelimelerin ve kavramların gerçekliği anlamamızda oynadığı rolü tartışarak, kelime anlamlarının ve kavramların birbiriyle aynı olmadığını vurgular. Ona göre kelimeler çeşitli nesnelere ilişkilidir ve bu nedenle tek bir varlığı değil, birçok farklı gerçeği gösterebilirler. Bu durum, kelimelerin çoğu zaman gerçekliği basitleştirerek ve indirgemeci bir şekilde anlamamıza yardımcı olduğu anlamına gelir. Rickert, kelime anlamlarının henüz tam anlamıyla bir bilimsel kavram olmadığını ve bunların bilimsel bilginin hizmetinde kullanılan araçlar olduğunu belirtir. Kelime anlamları, gerçekliğin sadeleştirilmiş ve çeşitliliğin giderildiği formlara dönüştürülerek bilimsel bilgiye uygun hale getirilir. Bu bağlamda kelimeler, bilimsel düşüncenin gelişiminde önemli bir role sahiptir ancak bunlar yalnızca ilk adımı oluşturur. Bilimsel kavramlar, kelime anlamlarının ötesine geçerek daha sistematik ve teorik yapılar haline gelir. Rickert, bilimsel kavramların bilgiye ulaşmadaki sınırlılıklarını tartışır. Rickert'e göre bilimsel kavramlar çeşitliliği sadeleştirir ve birleştirir ancak bu süreçte bazı ayrıntıları ve çeşitlilikleri kaçınılmaz olarak göz ardı eder. Kavramların mükemmel bir şekilde tanımlanmış ve tek bir anlamı temsil etmesi, gerçekliğin karmaşıklığını tam anlamıyla yansıtmaz. Bilimsel bilginin doğası gereği her kavramın içeriği ve kapsamı, belirli bir perspektife göre şekillendirilir ve bu da bazı niteliklerin dışarıda bırakılmasına yol açar.<sup>254</sup>

Birand, Rickert'in kavramlaştırma sürecinin bilimsel bilgiye katkısını ve aynı zamanda sınırlılıklarını ortaya koyar. Kelimeler ve kavramlar, bilgiye ulaşmak için önemli araçlar olsa da gerçekliğin tüm çeşitliliğini ve zenginliğini tam anlamıyla yansıtmazlar. Bu nedenle, bilimsel düşünce, gerçekliği basitleştirerek anlamayı hedefler ve bu basitleştirme süreci, kavramların oluşturulmasında kaçınılmazdır. Rickert, kavram oluşturma sürecini ve bilimsel bilginin doğasını tartışır. Rickert, bir kavramın anlamlı

---

<sup>253</sup> A.g.e. s. 31.

<sup>254</sup> A.g.e. s. 32.

olabilmesi için tek bir anlama sahip olması gerektiğini savunur ve bu nedenle kavramın içerdiği muhtevanın, ortak özellikleri bir araya getirerek tanımlanması gerektiğini belirtir. Ancak kavramın kesin sınırlarının belirlenmesi ve tek anlamlı hale getirilmesi kolay değildir çünkü gerçeklik çok çeşitli ve karmaşık unsurlar içerir. Bilimsel çalışmanın amacının, çeşitli olguların anlaşılmasını sağlayacak genel ve empirik geçerliliğe sahip kavramlar oluşturmak olduğu ifade edilir. Rickert'e göre bilimsel ideal, her zaman ve her yerde geçerli olabilecek kavramlar meydana getirmektir. Bu tür kavramlar, gözlemlenen kısımlarla sınırlı kalmayarak, gerçekliğin tüm çeşitliliğini kuşatmalıdır. Bilimsel bilginin başarısı, sadece gözlemlenebilir olguları değil, aynı zamanda doğrudan gözlemlenemeyen veya kavramsallaştırılması zor olan unsurları da içerebilen kavramlar geliştirebilmektir.<sup>255</sup>

Rickert, bu bağlamda “mükemmel kavram” fikrini tartışır. Mükemmel bir kavram, hem çeşitliliği hem de özdeşliği bir araya getirerek, belirli bir gerçekliği tam anlamıyla temsil edebilmelidir. Ancak bu tür bir kavramın gerçekliği tam olarak yansıtması zordur çünkü maddi dünyanın çeşitliliği ve karmaşıklığı, hiçbir kavramın tüm bu unsurları tam anlamıyla kapsamasına izin vermez. Bu nedenle kavramlar her zaman belirli bir basitleştirme ve soyutlama sürecine dayanır. Rickert, kavramların geçerliliği sorununu ele alır. Rickert'e göre bir kavramın geçerliliği, onun zamana ve mekâna bağımsız olarak çeşitli olguları anlamlandırabilme yeteneğiyle ölçülür. Ancak bu, bilimsel bilginin doğasının her zaman sınırlı ve eksik olduğu gerçeğini değiştirmez; kavramlar, maddi dünyanın bütün zenginliğini ve çeşitliliğini tam olarak yansıtamazlar. Bu nedenle, bilimsel bilgi, gerçekliğin anlaşılmasında önemli bir araç olsa da her zaman belirli sınırlarla karşı karşıyadır. Rickert'in kavramsallaştırma sürecinin bilim felsefesindeki önemini ve sınırlılıklarını ortaya koyar. Bilimsel bilginin, gerçekliğin karmaşıklığını anlamak için kaçınılmaz olarak bazı basitleştirme ve genelleme süreçlerine başvurduğunu vurgular.<sup>256</sup>

---

<sup>255</sup> A.g.e. s. 36.

<sup>256</sup> A.g.e. s. 38.

### 3.5. Türk Düşüncesinde Hermenötik ve Kamıran Birand

Türk düşünce dünyası, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Batı felsefesindeki temel kavram ve yaklaşımlarla tanışmaya başlamıştır. Hermenötik bu süreçte önemli bir yer tutmuştur. Hermenötik, metinlerin, olayların ya da varlıkların anlamını açığa çıkarmayı hedefleyen bir disiplin olarak, Türk entelektüel çevrelerinde özellikle tarih, edebiyat, din ve hukuk alanlarında yeni bir düşünce ufku açmıştır. Bu bağlamda Kamıran Birand, Türk düşünce dünyasında hermenötiğin temellerini tartışan öncü isimlerden biri olarak dikkat çeker. Türk düşünce geleneğinde hermenötiğin gelişimi, Batı'daki klasik ve modern hermenötik anlayışlarının etkisiyle şekillenmiştir. Özellikle Hans-Georg Gadamer'in "Hakikat ve Yöntem" (Truth and Method) gibi eserleri, Türk düşünce çevrelerinde hermenötiğin felsefi temellerinin anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Bu çerçevede, hermenötiğin yalnızca metinlere değil, kültüre, tarihe ve insanın varoluşsal sorularına yönelik bir anlam arayışı olarak ele alınması gerektiği anlaşılmıştır.

Kamıran Birand, bu alanı Türkiye'de hem akademik hem de entelektüel düzlemde tartışmaya açan isimlerden biridir. Onun çalışmaları, hermenötiği Batılı bir kavram olarak almanın ötesine geçerek, bu yaklaşımı Türk düşünce geleneğiyle buluşturmayı hedeflemiştir. Kamıran Birand, hermenötiği sadece bir metin okuma yöntemi değil, aynı zamanda bir dünya görüşü ve insan anlayışı olarak görmüştür. Bu bağlamda, Batı'dan alınan bu yöntemi Türkiye'nin kültürel ve tarihsel dinamikleriyle yeniden yorumlamıştır. Birand'ın çalışmaları, İslam düşüncesi, Osmanlı-Türk modernleşmesi ve Batı düşüncesi arasında bir diyalog kurma çabasını yansıtır. Birand'ın hermenötiğe yaptığı en önemli katkılardan biri, bu yöntemi bir epistemoloji sorunu olarak ele almasıdır. Ona göre, Türkiye gibi modernleşme sancıları yaşayan toplumlarda hermenötik, yalnızca metinleri anlamak için değil, geçmiş ile bugün arasında bir köprü kurmak için de gereklidir. Bu

nedenle, hermenötiğin geleneksel İslam düşüncesindeki tefsir ve yorum yöntemleriyle ilişkilendirilmesi gerektiğini savunmuştur.

Kamıran Birand, eserleri ve tartışmalarıyla hermenötiği Türkiye’de akademik bir disiplin olarak konumlandırmakla kalmamış, aynı zamanda farklı disiplinlerdeki araştırmacılara da ilham vermiştir. Onun makalesinde sıkça karşılaşılan eleştirel yaklaşım, özellikle modernleşme süreçlerini anlamada hermenötiğin nasıl bir araç olabileceğine dair ipuçları sunar. Ayrıca Birand, hermenötiğin felsefi boyutunu popülerleştirerek, Türk entelektüel çevresinde bu kavramın daha geniş bir okuyucu kitlesi tarafından tartışılmasını sağlamıştır. Kamıran Birand, Türk düşüncesinde hermenötiğin yerleşmesine ve gelişmesine önemli katkılarda bulunmuş bir isimdir. Onun çalışmaları, hermenötiği Batı’dan alınmış bir yöntem olarak görmek yerine, Türk kültürü ve düşüncesine özgü bir anlayışla yeniden üretmenin mümkün olduğunu göstermiştir. Bu nedenle, Kamıran Birand’ın hermenötik üzerine makaleleri, Türk düşünce dünyasının önemli yapı taşlarından biri olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, Birand’ın eserleri, hem Batı hem de Türk-İslam düşünce gelenekleri arasında bir diyalog zemini oluşturmaya çalışan her düşünür için önemli bir referans noktasıdır.

Kamıran Birand, Türkiye’nin entelektüel hayatında hermenötiği bir düşünme ve analiz yöntemi olarak ele alan önemli isimlerden biridir. Onun çalışmaları, hermenötiği Batı’daki tarihsel kökenleriyle ele almanın ötesine geçerek, bu yöntemi Türk düşüncesinin tarihsel, kültürel ve dini arka planına uyarlama çabasıyla dikkat çeker. Türk düşüncesi bağlamında, Kamıran Birand’ın hermenötiğe yaklaşımı hem özgün hem de zengin bir tartışma alanı yaratmıştır.

Hermenötik, Antik Yunan’dan itibaren metinleri anlamaya yönelik bir yöntem olarak ortaya çıkmış, özellikle Hans-Georg Gadamer ve Martin Heidegger gibi filozofların katkılarıyla felsefi bir boyut kazanmıştır. Bu yöntem, anlamın yalnızca metinlerde değil, tarihsel, kültürel ve varoluşsal bağlamlarda da aranması gerektiğini savunur. Türk düşüncesinde ise hermenötik, geleneksel İslam yorumu (tefsir) ve Osmanlı

modernleşme süreciyle ilişkilendirilerek farklı bir boyut kazanmıştır. Kamıran Birand, hermenötiği bu bağlamda ele alarak, Batı'dan ithal edilen bir yöntem olmaktan çıkarıp Türk düşünce geleneğinin iç dinamikleriyle bağdaştırmıştır. Ona göre, hermenötik yalnızca Batı'ya özgü bir disiplin değildir; İslam düşüncesinin köklü tefsir geleneği ve Türk-Osmanlı kültüründeki yorumlama çabaları, hermenötiğin tarihsel arka planıyla uyum içindedir.

Birand'ın hermenötiğe yaklaşımı, geleneksel metin analizinden çok daha geniş bir çerçeveye sahiptir. O, hermenötiği sadece metinlerin anlaşılması değil, geçmiş ile bugün arasında anlam köprüleri kuran bir yöntem olarak görür. Birand, hermenötiğin Türk düşüncesinde yalnızca metinleri değil, tarihsel olayları, toplumsal dönüşümleri ve kültürel dinamikleri anlamada da kullanılabileceğini savunmuştur. Bu bağlamda, modernleşme ve gelenek çatışması yaşayan toplumların, geçmişi anlamak ve bugünü yorumlamak için hermenötiğe ihtiyaç duyduğunu belirtir. Birand, hermenötiğin Türk modernleşmesi bağlamında önemli bir araç olduğunu savunur. Özellikle Cumhuriyet dönemi reformlarının ve Osmanlı'dan miras alınan kültürel değerlerin anlaşılması sürecinde hermenötiğin oynayabileceği rolü vurgular. Ona göre, hermenötik, gelenek ile modernlik arasındaki gerilimi anlamlandırmada temel bir anahtar olabilir.

Kamıran Birand'ın hermenötik anlayışı, Türk düşüncesi üzerinde hem teorik hem de pratik etkiler yaratmıştır. Bir yandan, hermenötiğin sadece akademik bir alan olarak değil, geniş bir düşünme yöntemi olarak benimsenmesine katkı sağlamış, diğer yandan ise Türk düşüncesinin Batı ile olan ilişkisini yeni bir perspektiften ele almıştır. Özellikle Batı'dan alınan modernleşme modellerinin eleştirisinde ve Türk tarihine dair özgün bir anlatı oluşturma çabasında hermenötiğin etkili bir yöntem olduğunu göstermiştir. Birand'ın bu yaklaşımı, birçok düşünür ve akademisyen için ilham kaynağı olmuş, Türk kültürü, edebiyatı ve dini geleneği üzerinde yapılan çalışmalarda yeni bir metodoloji sunmuştur. Ayrıca onun çalışmaları, hermenötiğin Türk-İslam düşüncesine entegre edilebileceğini savunan bir akımın da temel taşlarından biri olarak kabul edilir. Kamıran Birand, Türk düşünce geleneğinde hermenötiği yalnızca bir Batı disiplini olarak değil,

Türk geleneğiyle uyumlu bir düşünme ve anlamlandırma yöntemi olarak ele almıştır. Bu yaklaşımı, Türk entelektüel hayatına hem teorik hem de pratik düzeyde önemli katkılar sağlamıştır. Birand'ın hermenötiğe yönelik bu özgün yaklaşımı, Türk düşüncesinde geçmiş ile bugün arasında bir diyalog kurma çabasının önemli bir parçası olarak değerlendirilebilir.

## DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Birand'ın hermenötik yaklaşımı, özellikle Türk tarihine ve kültürel metinlere uygulanarak, bu metinlerin modern okuyucular için daha anlamlı hale getirilmesini sağlar. Bu yaklaşım, tarihsel olayların ve metinlerin sadece geçmişte kalmış statik olgular olarak değil, yaşayan ve sürekli yeniden yorumlanan dinamik süreçler olarak görülmesini teşvik eder.

Kâmuran Birand'ın hermenötik yaklaşımı, Türk tarihini ve kültürel mirasını anlamada ve yorumlamada önemli bir araç olarak öne çıkar. Bu yaklaşım, metinlerin ve olayların derinlemesine anlaşılmasını ve yorumlanmasını sağlayarak, tarihsel ve kültürel bilincin geliştirilmesine katkıda bulunur. Kamıran Birand, Türkiye'de felsefe alanında önemli katkılarda bulunmuş bir düşünürdür. Birand, özellikle Türk düşünce tarihine yaptığı katkılar ve felsefi eserleri ile tanınır. Eğitim hayatı boyunca çeşitli felsefi disiplinler üzerinde çalışmış ve bu alanlarda pek çok eser kaleme almıştır. Kâmuran Birand, özellikle hermenötik alanında önemli çalışmalarıyla tanınan bir akademisyendir. Hermenötik, metinlerin yorumlanması ve anlaşılmasıyla ilgilenen felsefi bir disiplindir ve Kâmuran Birand bu alanda önemli katkılarda bulunmuştur. Birand'ın çalışmaları genellikle metinlerin, özellikle de dini ve felsefi metinlerin yorumlanmasında yöntem ve teori üzerine odaklanır. Hermenötik, anlamın nasıl oluştuğunu, metinlerin nasıl yorumlandığını ve bu yorumların hangi bağlamlarda değişebileceğini inceler. Kâmuran Birand, bu alanda çeşitli akademik yayınlar ve makaleler yazmıştır.

Kamıran Birand, özellikle hermenötiğin Türk düşüncesindeki gelişimi üzerinde çalışmış bir düşünür olarak bilinir. Hermenötik, metinlerin ve söylemlerin yorumlanması ile ilgilenir ve bu bağlamda Birand'ın katkıları önemlidir. Kâmuran Birand'ın hermenötik konusundaki çalışmaları, genellikle hermenötik teorisinin temelleri, yorumsamacılığın

tarihsel gelişimi ve modern hermenötik yaklaşımlar üzerine yoğunlaşmaktadır. Ayrıca, felsefi hermenötik ile teolojik hermenötik arasındaki ilişkilere de değinmiştir.

Hermenötik, metinlerin, özellikle kutsal metinlerin yorumlanmasıyla ilgilenen felsefi bir disiplindir. Türkiye’de Hermenötik, çeşitli akademik ve entelektüel çevrelerde farklı şekillerde ele alınmış ve incelenmiştir. Hermenötik, başlangıçta dini metinlerin yorumlanması amacıyla geliştirilmiş bir disiplindir. Ancak zamanla edebi, felsefi ve sosyal bilimler alanlarına da yayılmıştır. Özellikle 20. yüzyılda, Hans-Georg Gadamer ve Paul Ricoeur gibi düşünürlerin katkılarıyla modern hermenötiğin temelleri atılmıştır.

Kamıran Birand gibi düşünürler, bu uluslararası hermenötik birikimini Türk düşüncesine entegre ederek, bu alanda önemli bir yer edinmişlerdir. Birand'ın çalışmaları, hermenötiğin Türkiye'de akademik bir disiplin olarak tanınmasına ve gelişmesine katkıda bulunmuştur. Kâmuran Birand'ın hermenötik yaklaşımı, özellikle Wilhelm Dilthey'in fikirlerinden etkilenmiştir. Hermenötiğin temel amacı, metinleri, özellikle tarihsel ve kültürel bağlamlarını göz önünde bulundurarak derinlemesine anlamaktır. Birand, bu yöntemi kullanarak Türk tarihini ve değerler dünyasını yeniden yorumlamaya çalışmıştır. Dilthey'in hermenötik anlayışı, metinlerin sadece tarihsel bağlam içinde değil, aynı zamanda bireyin deneyimleri ve sosyal ortamı içinde de değerlendirilmesi gerektiğini savunur.

Kâmuran Birand'ın hermenötik yaklaşımı, metinlerin anlamını derinlemesine anlamak için tarihsel ve kültürel bağlamlarını dikkate alarak yorumlamayı hedefler. Bu yaklaşım, Wilhelm Dilthey'in fikirlerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Hermenötiğin temel amacı, metinlerin yalnızca kelime anlamlarının ötesine geçerek, onları üreten bireylerin ve toplumların yaşadığı deneyimleri ve içinde buldukları sosyal bağlamı da göz önünde bulundurmak suretiyle kapsamlı bir anlamlandırma süreci yaratmaktır.

Birand, bu yöntemi Türk tarihini ve kültürel değerlerini yeniden yorumlamak için kullanmıştır. Özellikle Dilthey'in hermenötik anlayışı, tarihsel ve kültürel metinlerin yorumlanmasında bireysel deneyimlerin ve sosyal bağlamların önemini vurgular. Bu

doğrultuda, Birand'ın çalışmaları, Türk kültürü ve tarihiyle ilgili metinlerin sadece objektif bilgilerden değil, aynı zamanda subjektif ve sosyal anlam katmanlarından da oluştuğunu savunur.

Birand'ın hermenötik yaklaşımı, metinlerin anlamını keşfetmek için tarihsel olayları, bireysel deneyimleri ve toplumsal koşulları birlikte ele alarak, Türk toplumunun kültürel ve tarihsel kimliğini daha derinlemesine anlamaya çalışır. Bu yaklaşım, tarihsel metinlerin ve olayların yeniden yorumlanmasında daha bütünsel ve kapsayıcı bir anlayış geliştirmeyi amaçlar. Kâmuran Birand'ın hermenötik yaklaşımı, Wilhelm Dilthey'in tarihsel hermenötiğinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu yaklaşım, metinlerin anlamını derinlemesine kavramak için tarihsel ve kültürel bağlamlarının dikkate alınması gerektiğini vurgular. Birand, hermenötiği kullanarak Türk tarihini ve kültürel değerlerini yeniden yorumlamayı amaçlamıştır.

1. Tarihsel ve Kültürel Bağlam: Birand'a göre metinlerin anlamı sadece dilsel analizle değil, aynı zamanda onların üretildiği tarihsel ve kültürel bağlamlar göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır. Bu, metinlerin daha derinlemesine ve kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını sağlar.

2. Subjektif Deneyimler: Birand, bireysel deneyimlerin ve toplumsal koşulların metinlerin yorumlanmasında önemli olduğunu savunur. Bu, metinlerin sadece dışsal olaylar ve nesnel gerçeklikler üzerinden değil, aynı zamanda bireylerin yaşadıkları subjektif deneyimler üzerinden de değerlendirilmesi gerektiği anlamına gelir.

3. Yorumlama Süreci: Hermenötik, bir metnin anlamını keşfetme süreci olarak tanımlanır ve bu süreç, sürekli bir yorumlama ve yeniden yorumlama döngüsüdür. Birand'a göre her okuma ve yorumlama, metnin anlamını yeniden şekillendirir ve zenginleştirir.

Birand'ın felsefesi genellikle insan doğası, ahlak, bilgi teorisi ve varlık konuları üzerine yoğunlaşır. Türk felsefesine yaptığı katkılar, onun sadece akademik çevrelerde

değil, aynı zamanda genel kamuoyunda da tanınmasını sağlamıştır. Birand'ın eserleri, felsefenin anlaşılması ve daha geniş kitlelere ulaştırılması açısından önemli bir rol oynamaktadır. Eserlerinde genellikle Batı ve Doğu felsefesi arasındaki etkileşimleri, Türk düşünce dünyasının gelişimini ve felsefi düşüncenin evrensel boyutlarını ele alır. Bu bağlamda, Birand'ın çalışmaları, hem felsefi düşüncenin derinlemesine anlaşılması hem de kültürel perspektiflerin genişlemesi açısından değer taşır. Osmanlı İmparatorluğu'nda, özellikle İslam ilahiyatı bağlamında tefsir çalışmaları, Kuran'ın yorumlanması ve anlaşılması önemli bir yer tutmuştur. Bu çalışmalar, Batı'daki Hermenötik geleneklerinden farklı olarak daha çok dinî bir çerçevede gelişmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte, Batı felsefesi ve düşünce akımları Türk entelektüel hayatına daha fazla nüfuz etmeye başlamıştır. Bu bağlamda, Hermenötik de akademik çevrelerde ve felsefi tartışmalarda yer bulmaya başlamıştır. Kamıran Birand hakkında genel bilgiler oldukça sınırlıdır, çünkü akademik çevrelerde veya felsefi literatürde yaygın bir figür olarak bilinmemektedir. Ancak metinde bahsedilen Kamıran Birand'ın adının geçtiği bağlamdan ve pozitivist yöntemle ilişkilendirilmesinden yola çıkarak, onun akademik bir figür olduğunu ve özellikle pozitivist düşünceyle ilgili eleştirel bir yaklaşımı benimsediğini varsayabiliriz. Pozitivist yöntemle yönelik değerlendirmeleri üzerinden onun, bilimsel ve felsefi yöntemler konusunda bir fikir geliştirdiği ve özellikle genel geçerci yaklaşımları sorguladığı anlaşılabilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Tanzimat dönemi ile başlayan modernleşme süreci ve bu süreçte Batı dünyasının etkisini ele alıyor. Tanzimat reformları, Osmanlı'da modernleşme çabalarının ilk adımları olarak görülmüş, ancak bu reformların tam anlamıyla başarılı olamaması nedeniyle Tanzimatçı aydınlar arasında yeni ve daha köklü reform hareketleri başlatılması gerektiği görüşü ortaya çıkmıştır. Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi Tanzimat aydınları, Batı'daki Aydınlanmacı düşüncelerden etkilenerek, devletin sürekli reformlar ve makul kanunlarla güçlendirilip geliştirilebileceğine inanmışlardır. Bu aydınların görüşü, Cevdet Paşa gibi Osmanlı'nın çöküş sürecine girdiğini düşünen daha gelenekçi yaklaşımlarla çelişmiştir. Cevdet Paşa, İbn Haldun'un tarih teorisine dayanarak,

devletlerin doğal bir yaşam döngüsü olduğunu ve Osmanlı'nın artık çöküş evresine girdiğini savunmuştur. Ancak Tanzimatçı aydınlar reformlar yoluyla devleti kurtarmanın mümkün olduğunu düşünmüşlerdir.

Osmanlı'nın Batı'ya uyum sağlama sürecinde maddi temellerin eksikliğinden bahseder. Batı dünyasında gelişen burjuvazi sınıfı, sanayi ve ticaret alanlarındaki başarılarıyla modernleşmeye katkı sağlamıştır. Osmanlı'da bu sınıfın eksik olması, Batı'dan alınan yeniliklerin tam anlamıyla uygulanmasını zorlaştırmıştır. Ancak sanayi hareketlerinin gelişmesi, bu eksikliği gidermede önemli bir umut kaynağı olarak görülmüştür.

Osmanlı'nın Batı dünyasından aldığı modernleşme ve sanayileşme prensiplerinin toplumda tam anlamıyla kök salabilmesi için güçlü bir ekonomik sınıfın (burjuvazi) oluşması gerektiği ve Batı'daki gelişmelerin bu temele dayandığı vurgulanmaktadır. Osmanlı'nın modernleşme süreci, Batı etkisi, reform çabaları ve bu süreçte karşılaşılan zorluklar temel konular olarak ele alınmıştır. Metinlerde sıkça ele alınan bir tema, yazarın bir eseri yazarken eserin tüm anlamını tam olarak kavrayamayabileceği ve bu anlamın bazı bölümlerinin yazarın bilinçdışı süreçlerine dayanıyor olabileceğidir. Yazarın bilincinde olmadan eserine kattığı anlamlar, eserin derinliklerinde yer alır ve okuyucunun veya yorumlayıcının bu anlamları açığa çıkarması gerekir.

Bir eseri anlamının sadece yazarın ne demek istediğini kavramakla sınırlı olmadığı vurgulanıyor. Yorumlayıcı, eserin eksik kalan veya belirsiz yönlerini tamamlamalı, eserin tümünü ele alarak ana fikre ulaşmaya çalışmalıdır. Bu, yorumlayıcının eserin anlamını derinlemesine incelemesini ve yazarın bile farkında olmadığı anlamları açığa çıkarmasını gerektirir.

Yaratıcı sürecin yazarın bilinci dışında gelişen unsurları içerdiği, yazarın dünyasındaki dönemsal dünya görüşleri ve sosyal etkilerin esere bilinçdışı bir şekilde yansıdığı tartışılıyor. Yazar her zaman eserin arka planında yer alan bu etkenlerin farkında olmayabilir, dolayısıyla bu etkileri keşfetmek yorumlayıcının görevidir. Yaratıcılık

sürecinin yazar tarafından başlatıldığı ancak yorumlayıcılar ve okuyucular tarafından tamamlandığı ifade ediliyor. Yazar eseri oluştururken bir dünya görüşü ve bilinçdışı etkiler altında olabilir, ancak eserin tam anlamı ancak yorumlama süreciyle ortaya çıkabilir. Yani, yaratma ve yorumlama süreçleri birbirini tamamlayan bir döngü olarak düşünülür. Bir eserin ideal durumda eksiksiz ve açık bir şekilde ifade edildiğinde, yazarın niyetlerini ve eserin tüm anlamını kavramak daha kolay olur. Ancak genellikle yazar eserin tümünü tam anlamıyla ifade edemediği için yorumlayıcı eserin eksik ya da belirsiz yönlerini tamamlamak zorunda kalır. Yazarın yaratma süreci tamamlanmış bir bütünlük sunmayabilir ve bu nedenle bir eserin anlamını tam olarak kavramak, yazarın niyetlerini aşarak derinlemesine bir yorumlama sürecini gerektirir. Yorumlayıcı, eserin eksik kalan veya bilinçdışı yönlerini açığa çıkararak eserin tam anlamını ortaya koyma görevini üstlenir.

Eleştirici anlamamanın başarısı için konuya mesafeli bir bakış açısı gereklidir. Bu mesafe, eleştiriyi yapan kişinin daha objektif olmasını ve ele alınan konunun eksikliklerini daha iyi fark etmesini sağlar. Yabancı olanı anlamak için de bu tür bir mesafeli duruş şarttır. Yabancı olan, genellikle insanın alışkın olmadığı bir şey olduğunda, tehdit olarak algılanabilir. Ancak sempati ile yaklaşıldığında, yabancı olanı anlamak ve onu tehdit olarak görmekten kaçınmak mümkündür. Dostça anlama, bireyin veya toplumun tanıdığı, güvendiği bir dünyada gerçekleşir. Bu anlama biçimi, olumlu ve gelişime yönelik bir tavırla ilişkilidir. Buna karşılık düşmanca anlama, bireyin yabancı ve güvenmediği bir dünyaya karşı geliştirdiği şüphe ve direniş temellidir. Bollnow, dostça anlamamanın kişinin kendi dünyası içinde gerçekleştiğini, düşmanca anlamamanın ise yabancı olana karşı olduğunu vurgular.

Yeni manevi hareketler ve çığırlar genellikle eski nesillerle bir çatışma sonucu ortaya çıkar. Eski nesil, yeni neslin fikirlerine karşı savunmacı ve eleştirel olabilir. Bu eleştiriler genellikle yapıcı olmaktan ziyade, yeni nesli bastırmaya yönelik bir kıskançlık veya çekememezlik ile doludur. Tarih boyunca da bu tür nesiller arası çatışmalar, örneğin “Sturm und Drang” gibi hareketlerde görülebilir. Savaşçı anlayış, bir savunma biçimi

olarak ele alınır. Bu anlayış, bireyin veya bir toplumun varlığını ve değerlerini korumak için yabancıya karşı mücadele etme zorunluluğunu doğurur. Ancak bu mücadele, adalet ve objektif bir değerlendirmeye dengelenmediğinde, yıkıcı olabilir. Eleştiri yıkıcı olduğunda, yapıcı bir anlamadan çok, mevcut durumu koruma çabası haline gelir.

Eski nesiller, çoğunlukla yeni neslin başarılarını kıskanır ve eleştirileri yapıcı olmaktan ziyade yıkıcıdır. Bu eleştiriler, yeni neslin gerçek eksikliklerinden çok, onların başarılarını baltalamaya yönelik olabilir. Bu tür eleştiriler, objektiflikten uzak olup, daha çok çekememezlikten kaynaklanır ve yıkıcı bir anlama biçimi olarak kendini gösterir. Tartışılan ana temaları ve felsefi perspektifleri bir araya getiriyor. Metinlerde eleştirici anlama, dostça-düşmanca anlamlar ve nesiller arası çatışmalar önemli konular olarak öne çıkıyor. Eleştiri yapıcı olabileceği gibi, kıskançlık ve yabancıya karşı direnişten kaynaklanarak yıkıcı bir hale de gelebilir.

İnsan zihninin sınırlarını aşmaya çalışan bilimsel ve felsefi çalışmalar ele alınmış, insanın biyolojik sınırlarının ötesine geçerek üstün bir varlık yaratma girişimleri üzerinde durulmuş. Özellikle Polonya asıllı bir bilim insanının deneyleri ve bu çalışmaların fareler üzerindeki başarıları tartışılmış. Ancak insan zihni ve bilinciyle ilgili soruların hala çözümsüz olduğu belirtilmiş. İnsanlık tarihinin metafizik sorularla nasıl iç içe olduğu anlatılmış, insanın hayatın anlamı, ölüm ve ruhun varlığı gibi temel sorulara cevap arayışı tarihsel ve felsefi bağlamda ele alınmış. Farklı kültürlerin ruh ve ölüm üzerine geliştirdiği görüşler ve bu soruların insanların manevi hayatlarına nasıl yön verdiği işlenmiş.

Kant ve Carl Du Prel'in ruh ve beden ayrımı üzerine görüşleri tartışılmış. Kant'ın ruhu beden bir parçası olarak değil, bedenden bağımsız bir varlık olarak ele aldığı açıklanmış. Ruhun ölümsüzlüğü ve ölümden sonra yaşam konusu felsefi olarak derinlemesine ele alınmış. Kant, ruhun bedenle olan bağlantısını "commercium" olarak tanımlarken, ölümün bu bağın sona ermesi olduğunu savunur. Bu bağlamda, öteki dünya maddi dünyadan farklı bir gerçeklik olarak sunulmuş. Materyalist düşüncenin insan varlığını ve bilinci açıklamada yetersiz kaldığı savunulmuş. Materyalizm yalnızca fiziksel

ve biyolojik süreçlere odaklanırken, insanın ruhsal ve manevi boyutlarını göz ardı ettiği dile getirilmiş. Carl Du Prel'in görüşlerine göre insan varlığının yalnızca maddi süreçlere dayandırılmayacağı ve bilinçaltı süreçlerin de bu varoluşun bir parçası olduğu ifade edilmiş.

Carl Du Prel'in bilince (şuur) dair görüşleri ve bilinçdışı süreçlerin insan ruhuyla bağlantısı vurgulanmış. Gayri şuurun, insanın farkında olmadan meydana gelen zihinsel ve ruhsal süreçleri yönettiği savunulmuş. Bilinçaltı süreçler, insanın sadece fiziksel dünyada değil, aynı zamanda ruhsal boyutta da var olduğunu göstermektedir. Kant'ın öteki dünya ve duyum eşiği arasındaki fark üzerine görüşleri tartışılmış. Kant'a göre öteki dünya fiziksel algılarımızın ötesinde kalan, duyu organlarımızla algılayamadığımız bir gerçeklik alanıdır. Bu iki dünya arasında bir "duyum eşiği" vardır ve bu eşiğin aşılması, insanın manevi varoluşunu anlaması için gereklidir. İnsan varlığının maddi ve manevi boyutları, ruh ve beden arasındaki ilişki, metafizik ve bilim arasındaki çatışmalar, bilincin doğası ve öteki dünya gibi konular derinlemesine felsefi ve bilimsel bir perspektiften ele alınmıştır. İnsanın yalnızca fiziksel bir varlık olmadığı, aynı zamanda ruhsal boyutlarıyla da anlaşılması gerektiği vurgulanmıştır.

Dinin ve dinî yaşantıların felsefi, fenomenolojik ve sosyolojik boyutları üzerine derinlemesine bir analiz sunuyor. Dinî yaşantılar, yalnızca bireysel ve içsel tecrübelerden ibaret değildir; tarihsel ve sosyal gerçekliklerle iç içe geçerek objektif hale gelir. Bu, hem bireyin manevi dünyasında hem de toplumlar tarafından şekillenen dini kurumlarda görülür. Din, hem bireyin içsel şuuruna hem de toplumsal bağlamlara dayanan bir olgudur. Dinin mahiyeti, bireyin şuuruna bağlıdır. Dindar kişinin Tanrı algısı ve dini yaşantısı, bireyin bilinç düzeyinde şekillenir. Fenomenolojik bir yaklaşımla, dinin sadece dışsal ritüellerle değil, bireyin içsel tecrübeleriyle de kavranması gerektiği savunuluyor. Din, hem objektif (kurumsal ve sosyal) hem de sübjektif (bireysel yaşantılar) olarak ele alınmalıdır. Bu iki yön birbiriyle ilişkili olup, dinin kavranmasında hem bireyin kişisel deneyimleri hem de toplumsal yapıların göz önünde bulundurulması gerekir. Dini yaşantı,

bireyin bu dünyayı aşan, Tanrı'ya yönelmiş ruhsal bir dinamizmdir. Bu, insanın kendini Tanrı'ya adanması ve içsel bir güçle aşkın bir varlığa yönelmesiyle ortaya çıkar.

Dini kurumların ve olguların zamanla değişip gelişmesi gerektiği belirtiliyor. Dinin zamana ve toplumsal şartlara uyum sağlaması için sürekli bir yorumlama süreci gerekir. Bu süreç, dinin yaratıcı bir şekilde gelişmesine ve toplumsal yapılarla uyum içinde olmasına olanak tanır. Dini yaşantı, insana “a priori” olarak verilen bir kabiliyet olarak ele alınır. Bu dini yeti, bireyin varoluşuyla doğrudan bağlantılıdır ve entelektüel açıklamaların ötesine geçer. Dini olguları hem bireysel şuur düzeyinde hem de toplumsal bağlamlarda değerlendiriyor. Dinin, bireyin içsel tecrübeleriyle birlikte toplumsal bir fenomen olarak nasıl şekillendiği ve sürekli yorumlanarak gelişmesi gerektiği vurgulanıyor.

Birand tarafından ayrıca Kant'ın aydınlanma, özgürlük ve bireyin aklını kullanma hakkı üzerine görüşleri ele alınıyor. Kant, bireylerin özgürce düşünme ve akıllarını kullanma becerilerini insanlığın aydınlanmasının temel şartı olarak görür. Aklın “genel” kullanımı bireylerin kamusal alanda fikirlerini serbestçe açıklamalarını içerirken, “özel” kullanımı, bireyin profesyonel ve toplumsal görevlerini yerine getirirken bazı kısıtlamalara tabi olduğunu belirtir. Aydınlanmanın en büyük engelleri, bireylerin sorgusuz sualsiz dini, siyasi veya başka otoritelere boyun eğmeleri olarak görülür. Kant, bu tür dogmaların bireyin aklını özgürce kullanmasını ve insanlığın ilerlemesini engellediğini vurgular. Kant, bireyin özgürlüğünün korunması gerektiğini savunur. Devlet ya da din baskısı altında kalmadan, bireylerin özgürce düşünmesi ve kararlarını vermesi önemlidir. Devlet ve dini kurumların bireyin akıl kullanma hakkına müdahale etmemesi gerektiği ifade edilir. Bireylerin topluma karşı bazı sorumlulukları olduğundan, meslekî ya da toplumsal görevler sırasında düşüncelerini sınırlamak zorunda kalabilecekleri, ancak kamusal alanda özgürce akıllarını kullanmaları gerektiği belirtilir.

Kant, insan aklının özgürleşmesini hem bireysel hem de toplumsal ilerlemenin anahtarı olarak görür, bu süreçte dogmatizme ve otoriter baskılara karşı durulması gerektiğini savunur.

Wilhelm Dilthey ve Heinrich Rickert'in psikoloji ve bilgi teorisi üzerine düşüncelerini, felsefi yaklaşımlarını ve metodolojik farklılıklarını ele alıyor. Dilthey, psikolojinin insanın içsel yaşantılarını ve deneyimlerini anlamaya yönelik bir bilim olması gerektiğini savunur. Ona göre ruhsal yaşam, doğrudan deneyimlenen bir bütünlük olarak ele alınmalıdır ve bu bütünlük, dışsal gözlemlerle tam olarak anlaşılmaz. Dilthey'in yaklaşımı, ruhsal yaşamın dinamik, bütüncül ve bağlamsal bir şekilde ele alınmasını önerir. Bu nedenle, psikolojinin, doğa bilimlerinden farklı olarak anlamaya yönelik bir yöntem geliştirmesi gerektiğini ileri sürer. Rickert, psikolojinin doğa bilimleri gibi nesnel ve deneysel bir bilim olabileceğini savunur. Ona göre ruhsal olguların da tıpkı fiziksel nesnelere gibi objektif olarak incelenmesi mümkündür.

Birand'ın etkilendiği isimlerden biri olan Rickert, “şuur” kavramına büyük önem verir ve şuurun maddi dünyadan farklı, ancak yine de bilimsel incelemenin konusu olabilecek bir gerçeklik olduğunu savunur. Şuur, hem empirik gerçeklikten kaynaklanır hem de onu aşar. Rickert ve Dilthey arasında, süje (özne) ve obje (nesne) kavramlarının psikolojik incelemedeki yeri konusunda temel bir farklılık vardır. Rickert, süjenin belirli ölçülerde objektifleştirilebileceğini ve bilimsel bir incelemenin konusu olabileceğini savunur. Dilthey ise, süjenin içsel yaşantıları ve bilinciyle nesneleştirilemeyeceğini, çünkü süjenin bizzat deneyimin merkezi olduğunu öne sürer. Rickert, kavram oluşturma sürecinde, gerçekliğin çeşitliliğini ve karmaşıklığını basitleştirme ve soyutlama yoluyla anlama çabasını vurgular. Mükemmel bir kavramın hem niceliksel (ekstensiv) hem de niteliksel (intensiv) çeşitlilikleri içermesi gerektiğini savunur. Ancak bu tür bir kavramsal yaklaşımla bile bilimsel bilginin tüm gerçekliği eksiksiz bir şekilde yansıtması zordur. Bu nedenle, bilimsel bilgi her zaman belirli sınırlarla karşı karşıyadır ve gerçekliğin bazı boyutları kaçınılmaz olarak göz ardı edilir.

Rickert, psikoloji ve bilgi teorisinin doğa bilimlerinin yöntemleriyle uyumlu olabileceğini savunurken, Dilthey, insan bilimlerinin farklı bir metodolojik yaklaşıma ihtiyaç duyduğunu ileri sürer. Dilthey'in yöntemi, insan deneyiminin ve ruhsal yaşamın bütüncül ve anlam temelli analizini vurgular. Rickert ise, psikolojik olguların empirik bilimlerin araçlarıyla incelenebileceğini savunur. Psikolojinin bilimsel doğası, insan deneyiminin nasıl anlaşılması gerektiği ve bilgi teorisinin sınırları gibi temel felsefi sorunlar etrafında şekillenmektedir. Rickert ve Dilthey arasındaki görüş ayrılıkları, psikoloji felsefesinde süje-obje ilişkisi, şuurun doğası ve bilimsel bilginin kapsamı gibi konulara farklı perspektifler sunar.

Varoluşçuluk felsefesinin temelleri, özellikle Søren Kierkegaard'un katkıları ve bu felsefenin modern düşüncedeki etkileri ele alınmaktadır. Makale, varoluşçuluğun tarihsel arka planını, Batı dünyasında Birinci ve İkinci Dünya Savaşları sonrasında yaşanan manevi ve toplumsal krizlerin şekillendirdiğini belirtir. Varoluşçuluk, bu krizler karşısında bireyin anlam arayışına yönelerek, insanın varoluşsal deneyimlerini ve içsel çatışmalarını merkeze alır. Kierkegaard, varoluşçuluğun kurucu figürü olarak kabul edilir ve özellikle inanç, şüphe, yabancılaşma ve hiçlik gibi temaları derinlemesine incelemiştir. Onun düşüncesinde birey, sürekli bir karar verme durumu ile yüzleşir ve bu kararlar, kişinin varoluşsal kaygılarını arttırır. Kierkegaard'un dine yönelik yaklaşımı, inancı bireysel bir deneyim olarak ele alır ve dinin, bireyin varoluşsal krizleriyle başa çıkmasında oynadığı rolü vurgular. Kierkegaard'un yabancılaşma ve hiçlik kavramları ise, insanın dünyaya ve kendine duyduğu yabancılaşmayı ifade eder ve modern varoluşçuluğun temellerini oluşturur.

Kierkegaard, Heidegger ve Sartre gibi filozofların yabancılaşma ve hiçlik kavramlarına yönelik yaklaşımlarını karşılaştırır. Kierkegaard için yabancılaşma, insanın varoluşsal anlam arayışında hissettiği derin bir boşluk ve kaygıdır. Heidegger ise, dünyayı kaotik ve belirsiz bir yer olarak tanımlayarak, insanın bu dünyada aidiyet hissi bulamayacağını savunur. Sartre, yabancılaşmayı, insanın kendini yaratma sorumluluğu ile ilişkilendirir ve bireyin özgürlüğünü deneyimlemesinin bir sonucu olarak görür. Üç

filozofun da yabancılaşma ve hiçlikle ilgili görüşleri, modern varoluşçuluğun merkezi temalarını oluşturur. Varoluşçuluk, geleneksel anlam ve düzen kavramlarına meydan okur. Geleneksel düşüncede dünya, düzenli ve anlamlı bir yapı olarak kabul edilirken, varoluşçuluk bu düzenin kendiliğinden var olmadığını savunur ve bireyin bu düzeni kendi iradesiyle kurması gerektiğini öne sürer. Bu, özgürlük ve sorumluluk temalarının varoluşçulukta neden bu kadar önemli olduğunu açıklar. Sartre, insanın bu sorumluluktan kaçamayacağını vurgular ve bireyin sürekli olarak kendi varoluşunu yaratma çabası içinde olduğunu savunur. Varoluşçuluğun bireyin varoluşsal krizlerine ve anlam arayışına yönelik radikal bir düşünsel yaklaşım sunduğunu ve modern felsefede önemli bir dönüşüm sağladığını ortaya koyar. Varoluşçuluk, insanın kendi varlığını anlamlandırma sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini savunurken, bu süreçte şüphe, yabancılaşma ve hiçlik gibi zorluklarla yüzleşmenin kaçınılmaz olduğunu belirtir. Kierkegaard, Heidegger ve Sartre'in düşünceleri, varoluşçuluğun zengin ve çok yönlü bir felsefi gelenek olduğunu gösterir.

Varoluşçuluk, İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'da popülerleşmiş ve insanın varoluşsal deneyimlerini, özgürlüğünü ve anlam arayışını merkeze alan bir felsefi akım olarak ortaya çıkmıştır. Kierkegaard, Jaspers, Heidegger ve Sartre gibi filozofların katkılarıyla şekillenmiştir. Felsefe, insanın varoluşsal sorularına yanıt ararken, geleneksel metafizik ve rasyonel bilgiye dayalı açıklamaları yetersiz bulur. Bunun yerine, bireyin kendi deneyimleri, seçimleri ve özgürlüğü üzerinden anlam yaratmaya çalışır. Jaspers, varoluşsal tecrübenin temelini oluşturan "sınır durumları" kavramını geliştirir ve bu durumlar, insanın varoluşsal gerçeklikle yüzleşmesine olanak tanır. Aşkınlık (transcendence) kavramı, varlığın anlamını arama sürecinde merkezî bir rol oynar. Jaspers, Tanrı'nın veya mutlak gerçeğin rasyonel yollarla kavranamayacağını ve felsefenin sınırlarının ötesinde olduğunu savunur.

Heidegger'in "Dasein" kavramı, insanın dünyada varoluşunu ifade eder. Dasein, insanın kendini ve dünyayı anlama çabasında temel bir unsurdur. Varoluş, zaman ve ölüm kavramlarıyla iç içe geçmiş bir süreç olarak ele alınır. Ölüm bilinci ve varoluşsal kaygı,

Heidegger'in felsefesinde önemli bir yer tutar. Bu kaygı, insanın özgün bir varoluş sürdürme ve kendi anlamını yaratma çabasını teşvik eder. Sartre'a göre insanın varoluşu özünden önce gelir; yani insan, özünü özgürce yaptığı seçimlerle inşa eder. Bu özgürlük aynı zamanda bir sorumluluk getirir ve insanın kendi varlığını şekillendirmesini zorunlu kılar. Sartre, Tanrı'nın yokluğunu kabul ederek, insanın anlam arayışında tamamen özgür olduğunu savunur. Ancak bu özgürlük, varoluşsal bir hiçlik ve anlamsızlık hissi yaratır.

Marcel, varoluşçuluğa dini bir perspektiften yaklaşır ve Tanrı'nın insanın varoluşsal anlam arayışında merkezi bir rol oynadığını savunur. Tanrı ile olan ilişki, bireyin kendini anlamlandırmasında önemli bir yere sahiptir. Marcel'e göre varoluşsal sorular, bireyin ilişkileri, sadakati ve sevgi yoluyla daha derinlemesine anlaşılabilir. Varoluşçuluk, dünyanın anlamlı ve düzenli bir yer olduğu fikrine karşı çıkar. Dünyanın özünde anlamsız olduğunu ve insanın bu anlamsızlığa karşı kendi anlamını yaratması gerektiğini savunur. Geleneksel metafizik ve rasyonel felsefeler, varoluşçuluğun öznel ve kişisel anlam arayışını yeterince karşılayamaz. Bu felsefi akım, bireyin kendi varoluşsal deneyimini merkeze alarak, anlamın insanın kendi öznel çabasıyla yaratıldığını öne sürer.

Varoluşçuluğun tarihsel kökenlerini, temel kavramlarını ve başlıca temsilcilerinin felsefi yaklaşımlarını inceler. Varoluşçuluğun ana teması, insanın özgürlüğü, anlam arayışı ve varoluşsal sorumluluğudur. Bu felsefe, bireyin kendi deneyimleri ve seçimleri üzerinden anlam yaratmasını savunur ve klasik felsefi yaklaşımlara alternatif bir düşünce sunar.

Kamuran Birand'ın "Tanrı Şuuru Hakkında" başlıklı makalesi, insanın kendilik bilinci ve Tanrı düşüncesinin nasıl geliştiğini ele alır. Yazar, Max Scheler'in felsefi perspektifiyle insanın dünyadan ve doğadan koparak bilinç kazandığını, bu süreçte Tanrı ve varoluş kavramlarının şekillendiğini tartışır. Makale, insanın tabiatın sınırlarını aşarak kendini ve Tanrı'yı kavramaya yönelik içsel bir zorunluluk hissettiğini vurgular. Bu bilinçlenme sürecinde, insanın doğayı bir obje olarak algılamaya başlaması ve metafizik sorular sorması belirleyici bir rol oynar. "A priori" Tanrı kavramı, insanın zihninde

doğuştan gelen bir eğilim olarak tanımlanır ve bu da insanın kendini aşma ve mutlak olanı arama çabasını destekler. Yunan felsefesi ve ortaçağ düşüncesi, Tanrı kavramının felsefi ve dini temellerini şekillendirmiştir. Yunan filozofları ve sonrasında Anselmus ile Aquinas gibi düşünürler, Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabalarıyla bu sürece katkıda bulunmuşlardır. Makalede, insanın manevi yaşamının dinin tarihsel gelişimiyle birlikte ilerlediği, dinin insanın anlam arayışında merkezi bir yere sahip olduğu ve insanlık tarihinin en eski ve temel özelliklerinden biri olduğu savunulur. Birand'ın makalesi, insanın Tanrı şuurunun oluşumunu ve gelişimini hem felsefi hem de dini bağlamda inceleyerek, bu sürecin insan düşüncesinin ve manevi yaşamının bir parçası olduğunu vurgular.

17., 18. ve 19. yüzyıllarda devlet felsefesinin gelişimini ele alıyor. Bu dönemlerde, devletin temellerinin toplumsal sözleşme ve doğal hukuk teorilerine dayandığı görüşü öne çıkmıştır. Devletin, bireylerin haklarını koruyan bir yapı olarak anlaşılması gerektiği düşüncesi ağırlık kazanmıştır. Özellikle, Hobbes, Locke, Montesquieu ve Rousseau gibi düşünürlerin görüşleri tartışılmaktadır. Thomas Hobbes, devletin insanların doğa durumundaki kaos ve çatışma ortamından kurtulmaları için zorunlu bir otorite olduğunu savunur. Locke ise devletin meşruiyetinin, bireylerin doğal haklarını koruma görevine dayandığını öne sürer ve devletin sınırlı bir otoriteye sahip olması gerektiğini vurgular. Montesquieu, devletin ve yasaların, tarihsel ve kültürel bağlama göre şekillenmesi gerektiğini savunur. Rousseau ise "Toplum Sözleşmesi" kavramını geliştirerek, halkın genel iradesinin devletin temel dayanağı olması gerektiğini öne sürer ve doğrudan demokrasi anlayışını destekler.

19. yüzyılda Historizm akımı, devletin tarihsel süreçler ve toplumsal gelişimlerle şekillendiğini savunan bir yaklaşım geliştirmiştir. Hegel'in devlet teorisi, devleti organik bir varlık ve tarihsel bir süreç olarak ele alırken, Ranke de devletin halkın tarihsel, kültürel ve toplumsal ihtiyaçlarına göre gelişmesi gerektiğini belirtir. Ranke, devleti manevi bir varlık olarak görüp, dinin toplumsal yaşam üzerinde pozitif bir etkisi olması gerektiğini savunur. Rousseau ise, dinin sosyal düzeni destekleyici bir rol oynaması gerektiğini ancak

aklın ve halkın genel iradesinin öncelikli olması gerektiğini savunur. Bu yaklaşımlar, devletin manevi ve ahlaki temellerinin nasıl yorumlanması gerektiği konusunda farklı perspektifler sunar. Makale, devlet felsefesinin tarihsel gelişimini, çeşitli düşünürlerin yaklaşımlarını karşılaştırarak inceliyor. Toplumsal sözleşme teorileri, doğal hukuk, tarihsel ve kültürel bağlam gibi unsurların devletin doğası ve meşruiyeti üzerindeki etkilerini tartışıyor. Böylece, devletin yalnızca hukuki bir yapı değil, aynı zamanda tarihsel ve manevi bir varlık olarak anlaşılması gerektiği vurgulanıyor.

Sosyoloji, tarih ve kültürel antropoloji alanlarında ele alınan çeşitli teorik ve metodolojik konuları kapsamaktadır. Dini ve felsefi düşünceler, insanın varoluşsal problemleriyle yakından ilişkilidir. Din, insanlık tarihinde önemli bir yer tutar ve manevi hayatın şekillenmesinde merkezi bir rol oynar. Sosyolojik ve felsefi sorular, insan bilgisinin ve düşüncesinin gelişimine katkıda bulunur ve bu bağlamda dinin anlamı üzerine yapılan tartışmalar önemlidir. Sosyolojik öngörülerin belirli sınırları vardır ve toplumsal olaylar genellikle karmaşık neden-sonuç ilişkilerine sahiptir. Toplumsal değişim süreçlerinin kesin olarak öngörülmesi zor olabilir. “Birlikte değişimler kanunu” gibi sosyolojik teoriler, olaylar arasındaki ilişkilerin nasıl kurulabileceğini açıklamaya çalışır, ancak bu ilişkilerin doğruluğu her zaman mutlak değildir. Tarihsel olaylar, belirli yasalar veya döngüler çerçevesinde incelenebilir. “Tarihi kanunlar” ve “devri kanunlar” gibi kavramlar, tarihsel süreçlerin tekrarlanabilir veya döngüsel olabileceği fikrini destekler. Mukadder cereyan ve sosyal evrim teorileri, toplumların belirli aşamalardan geçerek ilerlediğini ve sosyal değişimlerin kaçınılmaz olduğunu savunur.

Sosyolojik yasaların evrensel geçerliliğe sahip olup olmadığı tartışmalıdır. Sosyoloji, fiziksel bilimlerde olduğu gibi kesin ve evrensel yasalar geliştiremez; daha çok olasılık ve eğilimlere dayanır. Sosyal olayların çok faktörlü yapısı nedeniyle, sosyolojik bağlamda kesin neden-sonuç ilişkileri kurmak zor olabilir. Sosyolojide korelasyon kavramı, olaylar arasındaki bağın derecesini ölçmek için kullanılır. Bağlaşım katsayısı, olayların birlikte nasıl değiştiğini gösterir ve toplumsal ilişkilerin analizinde önemlidir. İstatistiksel yöntemler, sosyal bilimlerde olayların ilişkisini belirlemek için kullanılabilir,

ancak bu tür analizlerin sınırlılıkları vardır. Kültürel öğelerin bir toplumdan diğerine geçişi (yayılma ve ictibas), tarihsel ve kültürel süreçlerin anlaşılmasında önemli bir konudur. Benzer toplumsal ve çevresel koşullar altında farklı kültürlerde benzer uygulamalar ortaya çıkabilir, ancak bu durum her zaman yayılma sonucu olmayabilir. Karşılaştırmalı yöntem, farklı toplumlar arasındaki benzerlik ve farklılıkları belirleyerek sosyolojik ve antropolojik analizlere katkı sağlar. Ancak bu yöntemlerin sınırlılıkları ve her toplumun kendine özgü dinamikleri dikkate alınarak uygulanması gerektiği vurgulanır. Toplumsal değişim, tarihsel süreçler, dini ve kültürel olguların incelenmesi, sosyolojik yasaların doğası, ve karşılaştırmalı yöntemlerin önemi gibi konular üzerinde durmaktadır. Bu temalar, sosyal bilimlerdeki teorik ve metodolojik zorlukları ele alarak, insan toplumlarının karmaşık doğasını anlamaya yönelik çabalara ışık tutmaktadır.

Tanzimat dönemi, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme çabalarının zirve yaptığı ve Batı dünyasıyla olan ilişkilerinin kurumsal bir zemine oturtulmaya çalışıldığı bir dönemdir. Bu dönemin reformları, bir yandan devletin çöküşünü önlemek ve Osmanlı toplumunu yeniden yapılandırmak amacıyla hazırlanırken, diğer yandan Batı medeniyetinin siyasal, hukuki ve toplumsal değerlerinin Osmanlı sistemine adapte edilmesiyle tanımlanmıştır. Tanzimat Fermanı ile başlayan bu reform hareketi, Osmanlı Devleti'ni modern bir hukuk ve yönetim anlayışına kavuşturmayı hedeflemiştir. Ancak bu süreçte hem düşünsel hem de pratik açıdan çeşitli sorunlar ve sınırlılıklar yaşanmıştır. Tanzimat'ın düşünsel temeli, Avrupa Aydınlanması ve Fransız Devrimi'nin siyasal ve entelektüel mirasına dayanır. Bu dönemdeki reformlar, bireysel haklar, hukukun üstünlüğü ve eşitlik gibi değerleri Osmanlı sistemine uyarlamaya çalışmıştır. Fakat bu uyarlama çabası, Osmanlı toplumunun geleneksel yapısıyla çelişmiş ve modernleşme girişimlerinin etkisini sınırlamıştır. Özellikle Tanzimat dönemindeki reformların çoğu, Batı'dan ithal edilen kavramların Osmanlı bağlamına tam olarak entegre edilememesi nedeniyle yetersiz kalmıştır. Toplumun geniş kesimlerine yayılamayan bu reformlar, daha çok elit kesime hitap etmiş, halkın büyük çoğunluğu bu süreçten uzak kalmıştır.

Dönemin önemli düşünürlerinden Cevdet Paşa, Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi isimler, Tanzimat'ın entelektüel çerçevesini şekillendirmiştir. Cevdet Paşa, Osmanlı'nın geleneksel yapısına bağlı kalmayı savunmuş ve Batılılaşma çabalarına eleştirel yaklaşmıştır. O, İbn Haldun'un tarih teorilerinden etkilenerek devletlerin yaşam döngüsüne sahip olduğunu, Osmanlı'nın da bu döngü içinde yeniden toparlanabileceğini ileri sürmüştür. Buna karşın Namık Kemal ve Ziya Paşa, Batı'daki modernleşme hareketlerini Osmanlı'ya uyarlama konusunda daha ileri görüşlüdür. Namık Kemal, halkın haklarının korunması ve yönetimde adaletin sağlanması gerektiğini savunmuş, Rousseau'nun "Toplum Sözleşmesi" fikrinden esinlenerek halkın temsilcilerinin yasama yetkisine sahip olduğu bir yönetim modelini önermiştir. Bu düşünce, halkın iradesine dayalı bir yönetim anlayışının Tanzimat reformlarına entegre edilmesi gerektiğini ifade eder. Tanzimat reformları, yönetim ve hukuk alanlarında çeşitli düzenlemeleri beraberinde getirmiştir. Vergi toplama sisteminin daha adil hale getirilmesi, askerlik yükümlülüklerinin düzenlenmesi ve eğitim reformları bu dönemde öne çıkan başlıca değişikliklerdir. Ancak bu reformlar, halkın ihtiyaçlarına tam anlamıyla cevap verememiştir. Reformların en büyük eksiklerinden biri, merkezi yönetimin taşra üzerindeki kontrolünü artırmaya çalışmasıdır. Bu durum, özellikle Balkanlar gibi bölgelerde yerel direniş hareketlerinin güçlenmesine yol açmıştır. Reformların hedefi olan Osmanlı birliği sağlanamamış, aksine etnik ve dini farklılıklar daha belirgin hale gelmiştir.

Tanzimat'ın düşünsel çerçevesinde, Batı modernizmi ile Doğu kültürü arasında bir denge kurma çabası göze çarpar. Osmanlı, Batı'nın teknik ve idari sistemlerini benimserken, aynı zamanda kendi kültürel mirasını korumaya çalışmıştır. Ancak bu iki anlayış arasındaki gerilim, reformların etkisini sınırlamıştır. Geleneksel yapıya bağlı kalmayı savunanlarla Batı'dan gelen fikirleri benimsemek isteyenler arasındaki ayrışma, Tanzimat dönemi reformlarının başarısını engelleyen en önemli faktörlerden biri olmuştur. Tanzimat dönemi reformlarının bir diğer sınırlılığı, toplumu dönüştürme sürecinde halkın doğrudan katılımını sağlayacak mekanizmaların eksikliğidir. Halkın iradesinin yönetime yansıtılmaması, reformların tabandan destek görmesini engellemiştir. Ayrıca, reformların uygulama sürecinde bürokratik yapıdaki yolsuzluk ve eksiklikler,

Tanzimat'ın hedeflerine ulaşmasını zorlaştırmıştır. Eğitim reformlarıyla yeni bir aydın kesimi yaratılmaya çalışılmış olsa da, bu kesim genellikle toplumsal tabandan kopuk kalmıştır.

## KAYNAKÇA

- Adugit, Y. (2005). Dilthey’de tin bilimlerinin temellendirilmesi ve sorunları. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 22(2).
- Akdemir, A. M. (2016). The issue of Rejection of Positivist and Materialist Reflections in Turkish Thought. *Felsefe Dünyası* (63), 48-56.
- Arslan, Ahmet. “Aydınlanma”. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 2 (Haziran 1992).
- Aşkın, Z., & Çellik, H. (2015). “Ontological Groundwork for Hermeneutics: Heidegger and Gadamer”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 5(2), 1-30.
- Atilla Erdemli, Akın Etan-. “Immanuel Kant Salt Aklın Eleştirisi’ne Önsöz”. *Felsefe Arkivi*, sy. 24 (Temmuz 2012).
- Aydoğan, H. (2016). “Metafiziğin Düşleriyle Açıklamalı Bir Bilicinin Düşleri - Immanuel Kant”. *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, 2(2), 53-55.
- Aydoğdu, Y. (2023). Onat Kutlar’ın “İshak” Öyküsünü Diltheyci Hermeneutik Anlayış Çerçevesinde Okumak. *Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi*, 7(4), 243-258.
- Babacan, M. (2023). “Tanzimat Sürecinde Eğitimde Batılılaşma Hareketlerimiz”. *Tarih Kritik Dergisi*, 9(3), 247-249.

- Bal, Yasemin ve Dökmener, Esra, “Hermeneutiğin Tarihsel Gelişimi ve Yönetim Alanında Uygulanabilirliği: Bir Literatür Taraması” *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 52, 2021, s. 76.
- Baltacıoğlu, İ. (2011). “Ziya Gökalp”. *Istanbul Journal of Sociological Studies* (5), 1-7.
- Bauman, Zygmunt, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler, Anlamaya Dair Yaklaşımlar*, Ayrıntı Yayınları, Ankara 2000.
- Becermen, M. (2004). “Dilthey, Heidegger ve Gadamer’de Anlama Sorunu”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(6), 35-66.
- Becermen, M. (2004). “Dilthey, Heidegger ve Gadamer’de Anlama Sorunu”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(6), 35-66.
- Bilen, Osman, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, İstanbul: Şule Yay., 2007, s. 141.
- Bingöl, U. (2019). “Gadamer’in Felsefi Hermeneutiğinde Anlam Sorunu”. *Edebi Eleştiri Dergisi*, 3(3), 260-273.
- Birand Kamıran, “Hinwendung zur Europaisierung in der Türkischen Weltanschauung”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6. Cilt, Sayı 1-4, ss. 90-95
- Birand Kamıran, “Türk Düşüncesinde Avrupalılaşıma Hareketi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6. Cilt, Sayı 1-4, ss. 96-102.
- Birand Kamıran, *Dilthey ve Rickert’te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1954. Ankara.
- Birand Kamıran, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1960. Ankara.
- Birand, Kamıran. “17. 18. 19. Yüzyıl Devlet İdesi”. *Son Havadis Gazetesi*, Ankara, 1957.

- Birand, Kamıran. "17. 18. ve 19. Yüzyıllarda Devlet İdesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 2-3 (Haziran 1953): 161-66.
- Birand, Kamıran. "18inci Asır Fransız Tefekkürü ve Namık Kemal". *Felsefe Arkivi* 1, sy. 1 (Nisan 2012).
- Birand, Kamıran. "Din Kavramının İncelenmesi Hakkında". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 1-4 (Haziran 1960): 39-44.
- Birand, Kamıran. "Existencialisme Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy. 1-4 (Haziran 1962): 41-48.
- Birand, Kamıran. "Existentialisme Üzerine II". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 1-4 (Haziran 1964): 100-112.
- Birand, Kamıran. "İnsanlığın Sırrı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, sy. 1-4 (Haziran 1961): 25-38.
- Birand, Kâmıran. "Prof. Gökberk ve Aydınlanma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 1 (Mart 1953): 105-12.
- Birand, Kamıran. "Tanrı Şuuru Hakkında". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 4 (Eylül 1953): 89-92.
- Birand, Kamıran. "Dinin Mahiyeti Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 1-4 (Haziran 1957): 120-34.
- Birand, Kamıran, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955, Ankara.
- Birand, Kamıran. "İnsanlığın Aydınlanması ve Hürriyet Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 1-2 (Ocak 1955): 46-48.

- Bulutoğlu, Seval, *Diltey ve Gadamer'de Hermeneutiğin Kapsamı ve İşlevi*, İstanbul Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009, s. 7.
- Bulutoğlu, Seval, *Türkiye'nin Modernleşme Sürecinde Birey Anlayışları: Hermeneutik Bir Yaklaşım*, İstanbul Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015, s. 99.
- Çakır, E. A. (2022). "Namık Kemal'in Hürriyet Kavramına Bakışı". *Sosyal Bilimler Metinleri*, 2022(1), 65-73.
- Çetin, Erol. "Gadamer'in Felsefi Hermenötiğinde Öne Çıkan Hususlar". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Haziran 2019), 65-95.
- Çetinkaya, Bayram Ali, "Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri", *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı1, 2002.
- Doğan, H. (2023). "Martın Heidegger ve Varlığın Anlamına Dair Soru". *Folklor Akademik Dergisi*, 6(3), 1485-1491.
- Doğan, Sedat. "Tanzimat Düşüncesinde Hürriyet Fikri". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sy. 5 (Temmuz 2016): 137-57.
- Eralp, H. Vehbi. "Felsefe Tarihi". *Felsefe Arkivi*, sy. 13 (Ağustos 2014): 116-19.
- Erdem, D. (2009). "Türkiye'nin Batılılaşma/Modernleşmesi Üzerine". *Folklor/Edebiyat* (60), 57-68.
- Erdem, H. H. (2003). "Karl Jaspers Felsefesinde İnsan Problemi". *Felsefe Dünyası* (37), 52-57.
- Ergün, Cemalettin. *Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarih Tasavvuru*. 2013. İstanbul Üniversitesi Yayınlanmayan Yüksek Lisans Tezi.

Erkan Uğur, *Karaman'ın Düşünüürü Kamran Birand*,  
<https://www.karamandan.com/makale/15501831/ugur-erkan/karamanin-dusunuru-birand-kamran>, Erişim Tarihi: 02.05.2024.

Erol Salih, “Türk Basın Tarihinde İbrahim Şinasi Efendi ve Tasvir-i Efkâr Gazetesi” *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 5/2 (Ağustos-2019), s. (273-295).

Fırıncioğulları, S. (2016). Hermeneutik Yöntem, Ontolojik Hermeneutik ve Hans Georg Gadamer. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* (53), 286-293.

Güven, E. B. (2020). “Aydınlanma Felsefesi ve Alman Aydınlanma Edebiyatı”. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 10(20), 307-321.

İbn Haldun'un Temel Kavramlarının Devlet Teorisi Işığında Çevirisi. *Ombudsman Akademik*, 8 (15), 43-81.

İsmail, Kara, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yay., 2002.

Kaan H. Ökten, *Hermeneutik*,  
<https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/hermeneutik>, Erişim Tarihi:  
02.02.2024.

Kafesoğlu, İ. (1984). “Ziya Gökalp'de Tarihçilik”. *BELLETEN*, 48(189-190), 241-248.

Kamıran Birand, *Kamıran Birand Külliyyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.

Kamıran, Birand, “18. Yüzyıl Fransız Tarihçiliği ve Modern Tarihçilik Karşısındaki Durumu” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 1-4, 1956, s. 96.

Karataş, D. (2020). “Hans- George Gadamer Hermeneutiğinin Oluşumu ve Temel Kavramları”. *Toros Üniversitesi İİSBF Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(13), 61-82.

- Karl Marx ve F. Engels, *Felsefe İncelemeleri*, Sol Yayınlan, Ankara 1975.
- Keskin, Mesut. “Batı Metafiziğinin Temel Sorusu ve Heidegger”. *FLSF Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 21 (Mayıs 2016): 149-270.
- Kılıç, R. (2024). “Osmanlı’da İlerleme Fikrinin Doğuşu: Reform Tartışmaları ve Reformlar”. *Bölgesel Araştırmalar Dergisi*, 8 (1), 105-124.
- Kırboğa, Z. (2019). “Tanzimat Sonrası Toplumsal Değişim: Batılılaşma Örneği”. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 248-265.
- Koç, Elif Merve, “Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemi: Wilhelm Dilthey Hermeneutik ve Tin Bilimleri Üzerine”, *Journal of History School*, 54, s. 3187.
- Kurt, M., & Topakkaya, A. (2024). “Dilthey Felsefesinde Anlama Yöntemi Bağlamında Tin Bilimlerine Giriş’te Psikoloji ve Metafizik”. *Kilikya Felsefe Dergisi* (1), 69-83.
- Levent, R. (2023). “Namık Kemal’de Siyasal Özgürlükler ve Din İlişkisi”. *Mukaddime*, 14(1), 1-25.
- Önal, S. (2014). “Kartezyen Özne ve Kantçı Öznenin Heidegger’de Anlamı: Dünyasallık”. *Kilikya Felsefe Dergisi* (1), 63-75.
- Özdemir, Muhammet. “Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik”. *Eskiye* 14 (Eylül 2009), 76-77.
- S. M. A. (2012). Wilhelm Dilthey’da “Anlama” Üzerine. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 52(1), 159-171.
- Sarıçoban, G. (2019). “Namık Kemal ve Hürriyet Fikri”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23(2), 515-535.
- Şahbaz, Yunus, *Türk Düşüncesinde Aydın Sorunsalı: Bir Erol Güngör Çözümlemesi*, Kırıkkale Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022.

- Tatar, Burhanettin, “Yakın Dönem Türk Entelektüel Düşüncesinde Hermenötik Yönelim”  
Çev. Halil İbrahim Doğramacı, *Tezkire Dergisi*, Yıl: 29, Sayı: 71, 2021.
- Tatar, Burhanettin, *Hermenötik*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2024.
- Tatar, Burhanettin, *Siyasi Hermenötik-Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları*, Vadi Yayınları, İstanbul, 2018.
- Tokluoğlu, C. (2013). “Ziya Gökalp ve Türkçülük”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 68(03), 113-139.
- Topakkaya, Arslan ve Gülsima Urtekin. “Wilhelm Dilthey Felsefesinde İnsan Problemi”. *KARE*, s. 15 (Temmuz 2023): 26-37.
- Topakkaya, Arslan. “Felsefi Hermeneutik”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 4 (Aralık 2007): 75-92.
- Urlu Ünalı, N. (2022). “Martin Heidegger Düşüncesinde Tarihsellik Meselesi”. *Artuklu Akademi*, 9(2), 255-271.
- Uslu, M. (2022). Wilhelm Dilthey’in Felsefesinde Tarihsel Anlama. *Bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2(3), 183-195.
- Uslu, M. (2023). “Doğan Özlem’in Hermeneutik Derslerinden Tarih Yazımına”. *Bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3(5), 104-107.
- Uygur, Nermi. “Felsefe ve Tarihi”. *Felsefe Arkivi*, sy. 13 (Ağustos 2014): 3-29.
- Uygur, Nermi. “Tarih Felsefesinin Yolu”. *Felsefe Arkivi* 3, sy. 3 (Temmuz 2012): 135-54.
- Ülken, Hilmi Ziya, “Prof. Dr. Kamıran Birand”, *A.Ü.İ.F.D.*, Cilt: XII, 1964.
- Ülken, Hilmi Ziya. “Türkiye’de Batılılaşma Hareketi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 1-4 (Haziran 1960): 1-8.

Varlık, S. (2013). “Felsefi Hermenötik ve Metafiziğin Sonu Meselesi”. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* (27), 169-184.

Yakup Kahraman, *Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik*, Tezkire Yayınları, Ankara 2015.

Yamaç, Müzehher, *Siyasal Yaşamımız ve Namık Kemal*, İstanbul Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2000.

Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, 3. Baskı, Vadi Yayınları, İstanbul 2010.

Yıldırım Altun, Selcen. “Wilhelm Dilthey Felsefesinde ‘Anlama’ Kavramı ve Dolaylıları”. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sy. 16 (Aralık 2021): 5-19.