

Ontolojiden Epistemolojiye Pratik Hikmet Merkezli Bir Okuma

From Ontology To Epistemology A Pratical Wisdom-Focused Reading

Aliye ÇINAR KÖYSÜREN, Sorumlu Yazar, Prof. Dr.

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman/Türkiye.

aliyecinar@kmu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8756-0841>

ISSN: 1303-880X

e-ISSN: 2667-7504

<http://ded.dem.org.tr>

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 22.04.2022

Kabul Tarihi / Accepted Date: 21.09.2022

Yayın Tarihi / Published Date: 25.12.2022

Tr/En: Tr

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Atıf/Citation: Çınar Köysüren, A. (2021). Ontolojiden epistemolojiye pratik hikmet merkezli bir okuma. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 20 (44), s. 329-350.

<https://doi.org/10.34234/ded.1107613>

Öz: Bu makale, ilkin Aristoteles'in pratik hikmet (phronesis) kavramı ile yine onun nefis teorisinin, aynı anlatının iki farklı yüzü olduğunu göstermeyi hedefler. Sonra modern düşünce anlatısının Varlık'tan dolayısıyla ontolojiden bilgi teorisine nasıl kaydığını takip etmeyi, Aristoteles'in nefis teorisi üzerinden okumayı dener. Aristoteles pratik hikmet (phronesis) kavramında, düşünce erdemiyile karakter erdemini; düşünsel olan ile dini veya mitsel olanı; idrak gücüyle motivasyon/hareket yetisini; ontolojiyle epistemolojiyi birleştirebilmiştir.

Bu düşünce, ontolojinin içinde değerın kök saldığını, ahlak da varlığı büyüttüğü varsayımına dayanır. Dahası hareket gücünden bağımsız salt düşünce odaklı etiği veya doğal ahlakı da iptal eder. Değerler, sadece varlıkta görünür olur. Bu nedenle olmalı ki Paul Tillich "Varlık, değerı önceler, ancak değer varlığı tamamlar, demektedir. Varlık ve varoluşun katmanlı ve çok boyutluluğu anlamına gelir bu. Yine Tillich, "bilge olmak için iyi olmanın gereğine" işaret ederek, bilgi ve değerı birleştirebilir. Hareket motivasyonu sorunlu olan bir varoluş, düşünce erdemi bakımından da noksan kalacaktır. Bilme, salt düşünceye dönük değildir, aynı zamanda eylemseldir, çünkü o iyi olmayı gerektirir. Nitekim Grek düşüncesinde de "ahlâk ve bilişsellik ayrı değildir." Esasında ahlak salt düşünsel değil eylem boyutu olduğu için ve irade etkin olacağından insan varoluşunun düşünce erdemi yanında, karakter erdemini de işin içine dâhil etmek ister.

Anahtar Kelimeler: Pratik Hikmet, Nefis Teorisi, Aristoteles, Ontoloji, Modern Epistemoloji.

&

Abstract: This study, first attempts to show that Aristotle's concept of practice (phronesis) and his theory of soul/nefis are two sides of the same coin. Aristotle, in the concept of practical wisdom (phronesis), considers the virtue of character with the virtue of thoughtfulness; the intellectual and the religious or the mythical; motivation/action ability with cognitive power. So he was able to combine ontology and epistemology.

This idea is based on the assumption that value is rooted in ontology and that morality enlarges existence. Moreover, it cancels the purely thought-oriented ethics or natural morality independent of the power of action. Values are only visible on the entity. That's why Paul Tillich says, "Existence precedes value, but value completes being". This indicates the layered and multidimensionality of being and existence. Again, Tillich combines knowledge and value, pointing out that "it takes goodness to be wise." An existence whose motivation to act is

problematic will also be deficient in the virtue of thought. Knowing is not merely contemplative, it is also action, because it requires goodness. As a matter of fact, in Greek thought, “morality and cognition are not separate.” In fact, morality does not only involve an intellectual dimension but an action dimension, so the will would be effective also, human existence wants to include the virtue of character as well as the virtue of thought.

Keywords: Practical Wisdom, Nafs/Soul Theory, Aristotle, Ontology, Modern Epistemology.

(The Extended Abstract is at the end of the article)

Giriş

Bu makalenin amacı modern düşünce itibariyle ontolojiden epistemolojiye geçişin bir eksen kayması olduğunu, pratik hikmet kavramı üzerinden göstererek, basiretin yerini salt düşünceye bıraktığını göstermektir. Böylece insanın nasıl tek boyutluluğa mahkûm edildiğinin izleri takip edilecektir. Bu eksen kayması içinde insan, sadece düşünen varlığa mahkum edilince, varoluşun hareket motivasyonunu iptal etmektedir. Bu da gerçekte düşünce erdemini dolaylı olarak etkilemektedir. Böylece öfke, nefret veya kıskançlık sadece bir duygu değil, insanın hareket motivasyonundaki bir eksiliğin sendromudur ve bu noksanlık durumları da düşünce gücünü etkilemektedir. Bir duygu olarak tasnif ettiğimizde bile, cesaret ve arzu gücünün yani hareket motivasyonunun bir eksikliği veya aşırılığı ile bağlantılıdır. Dahası basiret veya fırsatli eylemin tekrarlan iyilikler olarak nasıl üçüncü boyutu veya üçüncü gözü beslediği de görmezden gelinmektedir. Tersinden okursak salt düşünerek bu boyut kaybına mecbur kalınacağı da ima edilmektedir. Bütün bu yol takibinde yazı, Aristoteles’in basiret kavramı ile yine onun nefis teorisinin aynı anlatımın iki farklı görünümü olduğunu da göstermek istemesi yine özgün bir okumadır. Son olarak da ahlakın bir var olma biçimi olduğu ve ontolojiye dairliğinin izi de takip edilmiş olacaktır. Salt düşünce ile eylemin gerçekleşmeyeceği ahlaki edimlerin, hem hareket gücüne hem de düşünce erdemine bağlı olduğu gösterilerek, ontolojiden, epistemolojiye kayıldığı gösterilmiş olacaktır. Descartesçı düşüncenin ahlaki eylemi ve var olma olarak ontolojiyi tesis edemeyeceği de gösterilmiş olacaktır. Dolayısıyla zımnen de değer ve varlık arasındaki mesafenin nasıl açıldığı da gözler önüne serilmiş olacaktır. Bilginin tek başına değeri tesis edemeyeceği de dolaylı olarak görülmüş olacaktır. Bütün bunlar, da katmanlı bir kavram olan basiret

veya pratik hikmet kavramı üzerinden müşahede edilecektir. Bir başka ifadeyle modern düşüncedeki kayıp halka gösterilmiş olacaktır.

İnsanı salt düşünen varlık olarak algılayan paradigma, onun terbiye edilmesini ihmal etti. Dolayısıyla bu yazı, terbiye veya kendini şekillendirme (*Bildung*) kavramını önceleyecektir. Çünkü bu incelemenin, düşünme kavramının içeriğine, yalınlatıştırılmasına dair bir itirazı vardır. Aydınlanma düşüncesiyle birlikte, insanın salt bilince ve tek boyutlu akılsallığa tutuklu bırakılması, varoluştan çalmak anlamına geliyordu (Gadamer, 1995, s.10). Descartesçı düşüncenin (*cogito*) yüceltilmesini, yegâne gerçeklik olarak gören bakış açısı, gerçek olanın da rasyonellik/akılsallık olarak görüyordu ki bu, bir tür eksen kaymasıydı.

Rorty, terbiye terimini tercih eder. Çünkü terbiye, varoluşa biçim vermektir (Rotry, 1996). Zira terbiye (*edify*), hane ve ocak anlamına gelen, oluşturmak inşa etmek, anlamına gelir. Bilerek gelişme ve olgunlaşma demektir, terbiye. Ruhsal bakımdan gelişmeye ve olgunlaşmaya işaret eder. İyi bir yaşam kurmak ve inşa etmek, bir bakıma terbiye kelimesinin içlemine dâhildir (Warnke, 1987, s.160).

Heidegger varoluştaki bu tek boyutluluğun, bir başka veçheden görünüşünü, varlık-değer ayrılması olarak görür. O, Varlık ile değer birbirinden farklı görülmesini temel bir kırılma nedeni olarak görür. Eğitim yapısal olarak, yaşam ile düşünce arasındaki somut bağdan doğmalıdır. İnsan, akıl ve gönül, duyu ve irade, eylem ve deneyimleriyle bir bütündür (Heidegger, 2002, s.31). Ontoloji ve etiğin birbirinden ayıramayacağı anlamına gelir. Çünkü etik hem düşünmeyi hem de eylemi gerektirir ve sonuçta bu etkileşim bir var olma olarak tezahür eder. Yazının akışı içindeki Aristotelesçi Varlık döngüsünde görüleceği gibi, ahlak, logos, cesaretin etkileşimiyle var olur. İnsan varoluşu bakımından düşündüğümüzde, insanın düşünme gücü ile hareket motivasyonunun birbirini ne kadar çok gerektirdiği anlamına gelir. Yazının ilerleyen aşamasında ortaya çıkacağı gibi, düşünce erdemi ve karakter erdeminin iç içeliği/birlikteliği anlamına gelir. Söz konusu durumu, pratik hikmet kavramı bağlamında düşünürsek, Aristotelesçi bir yaklaşımla, aptal kalarak akıllı olmak mümkün değildir (MacIntyre, 1984, s.155). Burada iyiyi, biliyor olmayı da içine alacak şekilde dâhil edebiliriz. Bilmemek de doğal olarak kötülük olarak düşünülebilir.

Bu düşünce, ontolojinin içinde değer kök saldıgını, ahlak da varlığı büyüttüğü varsayımına dayanır. Dahası hareket gücünden bağımsız salt düşünce odaklı etiği veya doğal ahlakı da iptal eder. Değerler, sadece varlıkta görünür olur. Bu nedenle olmalı ki Paul Tillich (1963, 58-59) “*Varlık, değeri önceler, ancak değer varlığı tamamlar*, demektedir. Varlık ve varoluşun katmanlı ve çok

boyutluluğu anlamına gelir bu. Yine Tillich (1963, 59), “*bilge olmak için iyi olmanın gereğine*” işaret ederek, bilgi ve değeri birleştirir. Hareket motivasyonu sorunlu olan bir varoluş, düşünce erdemi bakımından da noksan kalacaktır. Bilme, salt düşünceye dönük değildir, aynı zamanda eylemseldir, çünkü o iyi olmayı gerektirir. Nitekim Grek düşüncesinde de “*ahlâk ve bilişsellik ayrı değildir.*” Esasında ahlak salt düşünsel değil eylem boyutu olduğu için ve irade etkin olacağından insan varoluşunun düşünce erdemi yanında, karakter erdemini de işin içine dâhil etmek ister.

Aristoteles, Platoncu iyinin teorik olduğunu düşünür. Çünkü bu iyinin eylemsel boyutu yoktur. Bilmek, sorumlu olmayı aynı zamanda niyeti ve neticesinde eylemsel sonuçları da içerir ki, bu tam da konunun merkezine koyduğumuz pratik erdemdir. Anane, gelenek, efsane, anlatı ve sözlü kültürün harekete geçirici gücü tam da buradan kaynaklanmaktadır (Gadamer, 1988, s.116-117.). Zihinsel olarak iyiyi bilmek yetmez, zira eylem, bir yönüyle insanın hareket gücüne bağlıdır. Dolayısıyla ethos (ahlak, gelenek ve anâne), hem epistemolojinin hem de varoluşun ve Varlığın kesişme alanıdır.

Erdemle bilgi arasındaki kayıp halkayı en iyi okuyan düşünürlerden biri Nietzsche’dir. Hedefi Platoncu felsefedir. Oysa Aristoteles, erdemli kişi veya toplumsal ruhun mekân olarak tecessüm etmiş hali olan şehrin adil olduğunu söylerken, gücün eylemsel ve pratik boyutuna dikkat çekmesi anlamlıdır (Bernstein, 1985, s.281).

Mitos ve Kavram ilişkisi Ekseninde Nefs Teorisi: Bilginin Mahiyeti

Esasında tartışmaya açtığımız restorasyon önerisi zımnen, ruh ve beden ayrımının bilançosunun gözden geçirilmesini de ima ediyordu. Ruh ve beden ayrımı, varlık ve değer ayrımının dahası düşünce erdemi ile karakter erdemi arasındaki irtibatsızlığı da zorlamıştır (Çınar, 2006, s.53). Dolayısıyla ruh ve beden ayrımı, varlık ile oluş, ideal ile gerçek arasında köklü bir ayrımını kendinde barındırmıştır. İşte bu ayrım, Platoncu idealizme ve onu iyi fikrine gönderir, nitekim devlet anlayışı bile pratik yaşamdan kopuk politik bir iyiydi (MacIntyre, 1984, s.141). Oysa Aristotelesçi nefis anlayışına dayanan veya onun pratik hikmet (*phronesis*) kavramı tam da, erdemleri fiili, duyuyla da bağlantılı, ruh ve beden etkileşimi içinde sabitlemeyi hedefler.

Burada beki de kavramın gerçekliğini bertaraf etme sorunuyla karşı karşıyayız. Teoriye bir ilave yapma gayreti içinde olduğuna tanığımız şu haliyle. Ancak bu kırılmaya veya ayrıma tanrısal hikmet direnç göstermektedir. Zira tanrısal

hikmette, teori ve eylem bir bütündür. Aslında “*akl-ı selim sahibi ya da basiretli kişi (phronimos) her şeyi Tanrı’ya (moira) bırakır. Kamil ruhsal olgunluk olarak veya mutluluk olarak çevrilen eudaimonia’da da bu ilahi bir boyut olarak mevcuttur*” (Caputo, 2003, s.144). Belirtmeliyiz ki, pratik hikmet kavramı salt kavramsal düşünceye direnç gösterirken, mitosların fonksiyonunu da uhdesine almak ister. Çünkü bu, yalınkatlığa bir karşı koyuştur. Bir başka ifadeyle salt akılcılığa veya kavramsallığına cılızlığına dirençtir.

Hatırlanacağı gibi mitos ve logos, bilindik iddianın tersine, bir zıtlık olarak karşı karşıya gelmezler. Aksine kimi ilk Yunan düşünürleri mitos ile logos’u aynı anlamda kullanıyorlar. Mitos ve logos birlikte bütüncül çağrışımlarını kaybedince, arada bir gerilim dahası zıtlık oluşmuştur. Esasında bu, teori ve pratik arasındaki derin uçurumun başlangıcıydı belki de. Oysa dini olanı, mantık bertaraf edemez. Bu uzlaştırıcıyı ilahi bir boyutun etkinliği mümkün kılar (Heidegger, 2013, s.10). Dini olan bu yönüyle eylemseldir ve ontolojinin hinterlandına dairdir.

Platon’un diyaloglarında bile çoğu anlatı, eski mitoslarda en azından eşgal olarak vardır. Platon bu eşgal veya robot resimlere yeni içerikler yükler. Öyle ki bu efsaneler Platon’da bile mitsel özelliklerini korur. Demek ki, imge, düşünce, metafor veya sembolde, etkin güç olma hüviyetine yükselmektedir. Din ve efsane aslında, Tanrı dünyadan geri çekildikten sonra başlamıştır. Dolayısıyla felsefe, bu mitsel ve efsanevi örgüyü eleştirmekten veya analiz etmekten başka bir şey değildir (Dumery, 2001, s.13). Görünüşte burada mitos ve logos gerilimi tartışılıyor gibi görünse de, gerçekte mitos ve dini olanın varoluşun tamamıyla ilgili, oysa logosun epistemoloji ve düşünce sınırları içinde kaldığını ima etmekteyiz.

Her dinin merkezinde, kutsal tecrübesinin etkinliği kendini mitolojik ve sembolik çözümlemelerde işlevsel kıldırır. Teos’u insan aklı kavramsallaştırabilir. Bundaki anlam modelini ayırt edebilir. Zamanla mitostaki anlam modelini, logosu ayırt eder. Bütün bu mitsel kırılma ve logoslaşma süreci takipçilerinin zihinlerinde ılımlı bir baskı oluşturmaya temayül ederler (Kitagawa, 2001, s.270). Oysa logos, sadece bir eleştiriyle eşgalini belirler. Tıpkı felsefenin bir din eleştirisi olması gibi, logos da bir tür mitos eleştirisidir. Ancak bu bir zıtlık değil, sadece ilkinin eşgal olduğu, onun üzerinden yükseldiği anlamına gelir.

Surların bekçisi, gözetleyici, mihenk taşı, söz konusu kutsal (theos) için kullanılan metaforlardır. Bütün bu semboller bir tekillik çevresinde yani belirlenimsiz, biçimsel bir çerçevede döner. Dolayısıyla kutsal veya tanrısal olan, merkezi her yerde olan ve çevresi hiçbir yerde bulunmayan bir çemberdir’, sonucuna ulaşabiliriz. Mary Douglas tam da tabu’yu bu bağlamda kullanmıştır.

Tabu, tek bir varlığın kültürel tasniflerin herhangi birinde yer alamamasından doğmuştur (Dumery, 2001, s.308). Tabu yaşantıya içkin, logos, tabu ve mitos üzerinden yükselerek sadece düşüncenin işlerliğine malzeme verir.

Esasında Varlığın niteliği olan (sevgi, güç, adalet) kavramlar, birer mitolojik figür idi. Onlar, varlığın rasyonel nitelikleri olmadan önce, birer tanrıydılar. Mitolojik ve ontolojik bağları başlangıçta aynıydı. Parmenides, adalet tanrıçası olan Dike ile karşılaştığında kendisini adaletin kuşattığını bilir. Çünkü hakikatin formu olan adalet olmaksızın, hiçbir hakikatten söz edilemez. Aynı filozofa göre, bizzat varlık, ebedî yasaların esaretinde muhafaza edilir. Empedokles'e göre elementlerin hareketini belirleyen, nefret ve aşk ile ayrılık ve birleşmedir. Sevgi, güç ve adalet, böylece tanrısal birer güce sahipti ve insan varlığının hem zihinsel hem de eylemsel yönlerini etkiliyordu (Tillich, 2006, s.103).

Platon'da *eros* doktrinini, gerçekte bizzat iyiyi birleşmeye sevk eden bir güç olarak buluruz. Her şeyin özü olarak ideaların yorumunda Platon, bu kavramları, 'varlığın güçleri' şeklinde görür. Ona göre adalet, özel bir erdem olmayıp, bireyi ve toplumsal bünyeyi birleştiren bir formdur. Aristoteles'de, her şeyi en yüksek forma doğru sevk eden tümel bir *eros* doktrinini ve bir neden olarak değil, sevginin bir nesnesi olarak dünyayı idare eden saf gerçekliği buluruz. Onun tasvir ettiği hareket, potansiyellikten aktüelliğe, dinamiklikten enerjiye geçen, güç kavramını ihtiva eden iki kavramdır. Augustinus'dan Boehme, Schelling ve Schopenhauer'a kadar düşünce çizgisinde, güç unsurunun muhafazasındaki 'irade' kavramının, yarı-sembolik bir kullanımı vardır. Oysa onların hepsinde varlığın logos'u üstündeki vurgu, adalet ögesini korur ve Augustinus'daki ve onun ardıllarının hepsindeki sevginin ontolojisi, güç ve adalet hakkında sevginin önceliğini gösterir (Tillich, 2006, s.104).

Nefs teorisi kapsamında düşünüldüğünde, mitos hem düşünce gücünü hem de hareket motivasyonunu yani eylemi kendinde birleştirmiştir. Mitosun kavramdan ayrılan yönü de budur. Onda, düşünce ve harekete geçirici güç birlikte etkindir.

Mitos ve Kavram Arasında: Pratik Hikmet

Aristoteles, kavramların gerçekliği bertaraf ettiğinin farkında olarak pratik hikmet kavramını alternatif olarak önerir. Çünkü bu kavram bir yönüyle hayatın içindedir. Zira "pratik akıl, iyinin bilgisini gerektirir. Gerçekten de o, kendi tasarrufunda bizzat bir tür iyiliği gerektirir". (MacIntyre, 1984, s.155). Karakter erdemlerinin haz ve acılarla ilgili olduğu gerçeğinden hareketle, Platon doğru

eğitimin buradan geçeceğini düşünür. Kişiyi, çocuklukta gerektiği şeylerden haz alacak ve acı duyacak şekilde eğitmek, karakter erdemlerinin eğitiminde temel hedef olmalıdır.

Aristoteles, alternatif olarak pratik bilgelik kavramını önerir. Çünkü bu kavram hayatın bir parçasıdır. Pratik sebep, iyinin bilgisini gerektirir. Gerçekten de, emrinde bir tür iyiliğe ihtiyaç duyar. Platon, karakter erdemlerinin haz ve acı ile ilgili olmasından yola çıkarak, doğru eğitimin buradan geçeceğini düşünür. Karakter erdemlerinin eğitiminde, insanı çocuklukta gerekli olandan zevk ve acı alacak şekilde eğitmek temel amaç olmalıdır. Erdeme meyilli olan bir kişi, onu pratikle geliştirmelidir. Öyle ki, hem erdemli hem de erdemli davranışa ruhun duyusal yönü eşlik eder. Kısacası Aristoteles pratik bilgelik kavramına en azından bir mit ve dinsel algı katmanı da olsa bir ekleme yapmak istemektedir (Aristotle, 1962, 1103a14). Erdeme yatkın olan insanın bunu pratikle geliştirmesi gerekmektedir. Öyle ki, hem erdemli hem de erdemsiz davranışa, ruhun duyusal yönü eşlik etmektedir. Kısacası Aristoteles pratik hikmet kavramına mitosdan ve dinsel algıdan en azından bir katman da olsa ilavede bulunmak ister.

Düşünce erdemi motor işleve sahiptir ki karakter erdemlerini de harekete geçirir ve onlara biçim verir. Düşünce erdemleri, öğretimle, karakter erdemleri ise alışkanlığa ilişkin alıştırmalarla kazanılır (MacIntyre, 1984, s.154). Pratik hikmetin öğrenilme biçimini, toplumsal kodda mevcut olan, basiret, feraset ve irfan iyi temsil etmektedir. Bu yetilerin gelişmesi bir tür vizyon ya da boyut kazanmayla birlikte ilerler.

Aristoteles, düşünce erdemleri ve karakter erdemleri arasında ayrıma gitmeden önce, insandaki yetileri şu şekilde tasnif eder: “Bitkisel ve besleyici yeti, duyma yetisi, ortak duyu, imgelem, hareket, düşünme, etkin ve edilgin akıl, pratik ve teorik akıldır.” (Aristoteles, 2013, s. 78).

Aristoteles’e göre, “ruhun akıl sahibi olan yanı ile akıldan yoksun yönü arasında bir ayrım yapar. Beslenme, uyku ve büyüme gibi âdeta bitkilerle de ortak olan tarafımız ruhun akıldan yoksun yanına tekabül eder. Yine ruhun akıldan yoksun olmakla birlikte, akıldan pay alan tarafını unutmamız gerekmektedir. Arzulayan ve iştah duyan yan kendine sahip olmakla akla katılmış olur. Örneğin dostların veya babanın sözünü dinleyen oğul, bu şekilde akla katılmış olur. Ruhta böyle bir ayrıma gittikten sonra Aristoteles, erdemleri de ikiye ayırır: Düşünce erdemleri ve karakter erdemleri. İlki, daha çok eğitimle tesis edilir ve gelişir. Bu nedenle de, tecrübe ve zaman önemlidir. Karakter erdemleri ise, alışkanlıkla (*ethos*) kazanılır” (Aristotle, 1962, 1102b-1103a5).

Huyun erdemle ilişkisine yakından bakabiliriz: “Ruhta olup biten, etkilenim, olanak ve huydan birisi esasında erdem dediğimiz durumun dinamiğidir ya da bunlardan birinin diğer adı erdemdir. Aristoteles, haz ve acının izlediği, arzu, öfke, cesaret, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin, özlem, hırs ve acıya ‘duygulanım’ demektedir. Bunlardan etkilenmemizi mümkün kılan, örneğin, öfkelenmemizi, acı duyabilmemizi, ya da merhamet edebilmemizi sağlayanlara ‘olanak’ adını vermektedir. ‘Huylar’ ile o, etkilenimlerle ilgili olarak iyi ya da kötü durumda olmayı kast etmektedir. Mesela öfkeyi düşünürsek, gereğinden fazla ya az öfke, kötüyken, orta durumda öfke ise iyi olarak düşünülmektedir. Erdemlerin ve kötülüklerin etkilenim olduğunu söyleyemeyiz”. (Ross, 2002, s.220).

Erdemler bir bakıma huy veya mizaçlardır. Bunlar da insanın hem düşünce hem de motivasyon gücüyle şekillenir. Esasında duygu, düşünce, irade ve eylem birlikte iş başındadır, karakterlerin oluşumunda. İnsan varlığının anatomik yerleşimi bile, kafa, kalp ve hareket motivasyonun düğümlendiği alan olarak cinsel boyut belirleyicidir. Hatta bunlar karakteri belirler dersek de doğru bir şey söyleriz (Aristotle, 1962).

Düşünce Erdemleri ve Karakter Erdemleri bir Arada: Pratik Hikmet

Aristoteles düşünceyle eylemi birleştirmeyi hedefleyen kişidir. Pratik hikmet, bir bakıma bu amacı gerçekleştirmeye yönelik akıl yürütme biçimidir. Nerede nasıl davranacağını en iyi pratik aklın gücü belirler (Bernstein, 1985). Ruhun kısımlarının akıl sahibi ve akıldan pay almayan olmak üzere ikiye ayrılabilceğini daha önce ifade etmiştik. Ruhun akıllı yanının da, iki görünümü vardır. Nedensel akıl ve ortamsal akıl olarak düşünebiliriz. Duyum, “akıl, arzu eylemin motor gücüdür”. Ortamsal akıl bir bakıma, huy ve mizacı da belirleyecek özelliktedir. Bunların rehberliğinde gerçekleşen eylem, pratik akıl etkinliğindedir. Bir bakıma, pratik akıl bu üçlü beslemektedir. Adalet ve estetik adil, güzel ve iyi şeyleri amaç edinen ve bu amaca yönelik tercihin harekete geçirdiği eylemde ‘orta olanı’ gerçekleştiren akıl-ı selimin bir etkinliği değildir.

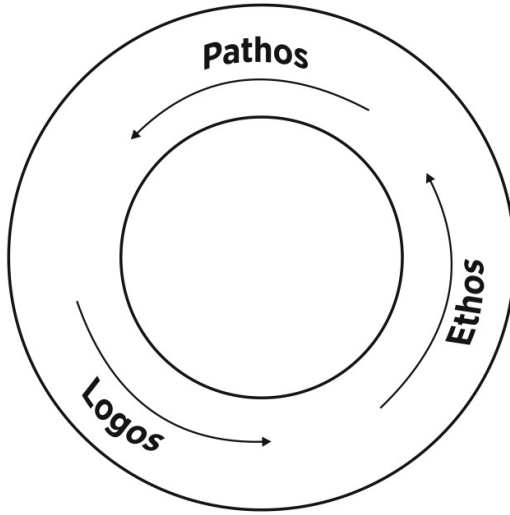
Bu noktaya gelindiğinde, Aristoteles’in pratik hikmet (*phronesis*) kavramının ve nefis anlayışının aynı konunun iki farklı yüzü olduğunu görüyoruz. Sözümlü ettiğimiz birleştirme ve bütünleştirme işlevini nefis teorisinde de hatta daha da detaylandırılmış bir biçimde görebiliriz.

Nefis Teorisi Bakımından Pratik Hikmet

Düşünce erdemlerine nefis teorileri bağlamında baktığımızda, idrak gücü ekseninde yer aldığını söyleyebiliriz. O kadar ki, idrak ve ethos olmaksızın cesaret/sevgi

kör, cesaret ve sevgi gücü etkin olmaksızın idrak ve adalet sağırdır. Aristoteles'in nefis görüşü, logos/hikmet, ethos ve pathos üçgeninde kök salar. Hikmet, adalet ve cesaret bizzat varlık oluşunda önemli bir dayanaktır. O kadar ki, idrak gücünün derinliği ve fazlalığı estetik cephe olan hayranlığı da beslemektedir: Estetik veche-yi biz bir bakıma hayranlık içinde de değerlendirebiliriz. En yüce gücü kavramak hayranlıkla da mümkündür ve bu bir bakıma ruhun yeniden güncellenmesidir.

Karakter erdemi ise daha ziyade hareket ettirici güç bağlamında düşünülebilir. Adalet, bir yönüyle düşünce gücünün alanına girerken adil davranmak, sınırdan durabilmek veya orta yol erdeminin gerçekleştirilmesini bakımından hareket ettirici güç ile de bağlantılıdır. Dolayısıyla tıpkı iman ediminde olduğu gibi ahlak da ontolojik bir boyuttur. Doğrusu varlık tekerleğini, logos, pathos (cesaret) ve ethos (erdem) döndürmektedir.



Şekil 1. Aristotelesçi Varlık Döngüsü

Aristoteles “fesâd adamın da acı duymakta yetersiz kalması bakımından bir kusuru olduğu iddiâ edilir o haz duyar. Fakat bu saçmadır. Fesâd adam, başkalarının kötü tâlihine sevinir. Fesâd karşılığı olan Grekçe sözcük (*epikheirekakia*) bu anlama gelir. Bu yüzden fesâd adamın sevindiği şey, hased adamın ve haklı olarak infîl sergileyen adamın acı duyduğu şeyle aynı değildir. Fesâdın tutumu öbürkülerinkiyle aynı skalaya yerleştirilemez ve onun içinde bulunduğu durum düşünsel boyutunu da zamanla olumsuz etkiler.” (MacIntyre, 1984). Çünkü fesaâdlık, öfke ve cimrilik arzu gücü ile cesaret erdeminin orta düzeyde olamaması ile ilgilidir.

Fakat cömertlik nedir? Burada erdemsizlik olarak, yani cömertliğin tezat durumları, müsriflik ve cimriliktir. “Hazlardan zevk almakta eksik kalan (tefrif

içinde olan) adamlara pek rastlanmaz.” Bu yüzden öğreti, nihâi olarak, açıklamada kullanışlılığın çeşitli derecelerinin en üstünde görünür, fakat bir erdem karakteri için mantıksal olarak zorunlu bir şeyi pek de seçikleştirir değil gibidir. Dahası, bu öğretilerde yanlış tarzda soyut bir hava vardır. Çünkü “Aristoteles, öyle bir görünüm arz edebileceği gibi, koşullardan bağımsız bir ve yalnızca bir tek doğru duygu ve eylem seçimi olduğunu söylemez. Bir durumda cesâret olan şey bir başka durumda ataklık olur ve bir üçüncü durumda ise korkaklık olur. Erdemli eylem, basiretli bir insânın—yani koşulları nasıl hesaba katacağını bilen birinin yargısına gönderimde bulunmaksızın ayırıldır ve tanınmaz. Bunun sonucu olarak, ortamın bilgisi sâdece bir formülün bilgisi olamaz; o, kuralların seçimlere nasıl uygulanacağını bilgisi olmak zorundadır.” (MacIntyre, 1984). Aristoteles bu alıntıda karakter erdemi ve düşünce erdemi arasındaki organik bağı gösterdiği gibi, aynı zamanda bunların sorunlu ve eksik olduğu durumlarda nasıl karakter bozuklukları ortaya çıktığını göstermektedir. O kadar ki, hareket gücündeki eksiklik düşünce gücünü etkilediği gibi, bunun tam zıddının da geçerli olduğunu alıntıda görebiliyoruz.

Aristotelesci nefis görüşünde idrak veya temyiz gücünün sendromları bir bakıma şu şekilde tezahür etmiştir: Fazlalık yönünde, hayret durumu ki bu zihinsel bir hal iken; bunun eylemsel karşılığı ise şaşkınlık olarak tezahür etmektedir. Temyiz gücünün eksiklik yönünde ise basit cahilliğin zuhur edeceğini söylerken, düşünce gücünün, hareket motivasyonunu da etkileyeceğini veya tam tersi olarak motivasyon ya da hareket gücünün düşünce erdemini etkileyebileceğini ima etmesi anlamlıdır (Çınar, 2013). Tersinden bakarsak, hareket gücünün sorunlu olması durumunda: öfke, kin, cimrilik, kıskançlık ortaya çıkar ki, bu idrak gücüne çelme takılması anlamına gelir. Bu klasik ahlak nazarilerinde iki koşulu at örneğiyle verilir. Birine beyaz at, diğerine yağız at dersek, birinin bay ve bakımlı dahası güçlü olması yetmez, faytonun veya arabanın iyi çekilmesi için, diğerinin de iyi olması daha da önemlisi ötekine çelme takmaması gerekir.

Hareket gücüne bağlı olan cesaret ve arzu gücü toplumsal mekanizma refleksleriyle toplumsal bedenin eylemsel yönü tanzim ederken, idrak gücü ise, sembolik imgeleme toplumsal kurumlar arasındaki uyumu sağlar. Esasında tutarlı ve dayanıklı bir varlık-değer paradigması, tıpkı insan varlığı gibi, düşünce ve motivasyon gücünün birlikte etkinlikle mümkündür. Toplumsal beden olarak kültürel kodlardaki sembollerde, toplumsal hafızayı düzenler ve kültürün bütün boyutları devingen olur.

Kültürel mirasımız olan külliyeleri anımsayabiliriz. Ruhsal bakımdan depresyonda olan bir bakıma motivasyon gücünde sendelemeler yaşar. Bu da düşünce gücünü etkiler. Cami, medrese, imaret vb. bünyelerin birbirine bağlılığı, hareket gücü ve idrak gücünün etkinliği birlikteliğini gösterir. Zira Cami, ontolojinin tamamıdır ve adeta varlık saatin zembereği imandır. O kadar ki medrese camiye dâhildir. Bilgi veya ‘ılm düzeyinde kişi ontik bakımdan değerlidir veya vardır. İmaret de cami ve medresenin birer tezahürüdür. Veya tersinden baktığımızda da imaret ve medrese kişiyi var olmaya götürür, bunları biber nehir olarak düşünürsek Varlığı veya Camiyi büyütürler. Bir başka ifadeyle imanı veya adaleti dışa vururlar. Burada bir külliye ile temsil ettiğimiz ilişkiyi bir ağaç metaforu ile de ifade edebiliriz: “Ağacın gövdesi, iman; dalları tefekkür; yaprakları cesaret; kökleri güven ve sevgi meyveleri ethos. Buradaki düşüncenin özü ise, hareket ve düşünsel güçlerin birbirini etkileyecek bir düzenekte işliyor olmasıdır.

Kötülüğü tekrar etmenin cezası kişinin kilitlemesi ve gelişmemesidir. İyi ile kötüyü birbirinden ayıramama belirsizliğidir. Temyiz gücünün irtifa kaybetmesi ve dolayısıyla hareket gücünün de de noksanlıkların baş göstermesidir. Adaleti yerine getirememesi durumu küçülme veya gelişmemedir. “Adaletin zembereğinde de iman vardır. Böyle olunca da kişinin, ahlaki bakımdan küçülmesi oldukça anlaşılır bir durumdur. Ahlak dışı bir davranış kanun önünde yasal görülmecektir”. Talal Asad burada “iman ve inanç arasındaki farka dikkat çekmektedir. O, imanı, Tanrı’ya inancın erdemi olarak görmektedir. İman, inananlar arasında kişiyi, güven ve sorumluluk yoluyla bağlar.” (Asad, 2003, 90). Dolayısıyla imanı Talal Asad’da eylemsel kategoride değerlendirmektedir. Modern akıl, inanmayı bir zihinsel durum olarak görüyor. Oysa iman bir eylem ve fiildir. Dolayısıyla epistemolojinin değil, ontolojinin sahasına dairdir.

Esasında bu durumu en iyi sekülerizm anlatısında görmek mümkündür: Zira sekülerizm, epistemolojinin, ontoloji yerine ikame edilme projesidir. Böyle olunca modernizmi, sadece bir sınıf çatışması olarak değil, düşünsel olanın merkeze alınma projesi olarak görmek mümkündür. İman, ahlak ve hukuk arasındaki organik bağ veya bağlantı, seküler toplumda sorun olarak görülmüştür. Mesela çoğu reformcu, “dini kurallar alanını sınırlayıp seküler devlet hukuku alanını açmak için” düşünceler ileri sürmüştür (Asad, 2003, s.238). Esasında dünya ve ahireti kesinkes ayırmak zor olduğu gibi, yeryüzü ve gökyüzü devleti gibi Augustinuscu bir ayırım da mümkün değildir. Bu ayırımı kabul etmek, düşünce gücü ile motivasyon gücü arasındaki bağlantıyı da koparmaktır. Dünya eylemsel alana, ahiret, uhrevi/düşünsel alan olarak kalacaktır. Elbette bu dü-

şüncenin altında, hukuk ile ahlak arasında yapılan ayrımı içeren Avrupa düşüncesine dayanır. Zira söz konusu durum bizi, “hukukun sivil bir hükümdarın itaat alanı, ahlakın ise iç özgürlüklerle (*vicdan*) uyumlu olarak bireysel egemenlik alanı olduğunu ifade eden bir ayrıma” (Asad, 2003, s.239) gönderir. Böyle olunca bazı eylemler için hukuki olarak sorun teşkil etmese de, etik olmadığı söylenecektir. Oysa adalet hem ahlakın hem de hukukun nirengi noktası olunca, böyle bir ayrım mümkün değildir. Modernizmin varlık merkezindeki vicdanın yerine düşüncenin ikamesi olduğu söylenebilir.

Vicdan kavramı, Hristiyanlık öncesi Grek düşüncesinde de genellikle kendi kendini yargılayan, yine kendini gözlemleyen fiili tasvir etti. Vicdan, “bilinçlilik” (selfconscious) anlamını aldı. İngilizce vicdan (conscience) bilinci (consciousness), Almanca vicdandan (Gewissen) bilinci (Bewusstsein), Fransızca bilinçten (conscience) bilgiyi (connaissance) ayırır (Tillich, 2006, s.76). Ancak bilinçli bir şekilde, dini etkileşimin zayıflamasıyla, vicdan yerine bilinç kullanılmaktadır. Doğrusu vicdanın bilince evrilmesi, ontolojinin epistemolojiğe yerini bırakmasının bir tezahürüdür.

Tarihsel aklın organizasyonu olarak bilinç veya biçimsel vicdan, devlet üzerinden hakiki bilince dönüşür. Hegel “geleneksel dini öğeler ile protestan ve bireyci burjuva öğelerini birleştirir. “Nadir olarak anlaşılrsa da, “dünya yüzündeki Tanrı” şeklindeki ünlü devlet fikri, -seküler terimlerle ifade edilen- “İsa’nın bedeni” olarak kilise ile devleti özdeşleştirmeye dayanır. Bu anlamda devletin saptadığı bilinç/vicdan, bürokratik düzenlerle değil, yarı-dini, yarı-seküler bir organizma olarak kabul edilir.”(Tillich, 2006, s.77). Böylece vicdanın kilise üzerinden devlete evrildiğini ve bilinç olarak yasa veya hukuk kuralları dahası bürokrasi olarak da rasyonalizmin bir görünümü olduğuna tanık olabiliriz.

Böylece hukuk ve ahlak arasındaki ayrım da zorunlu olacaktır. Bir başka ifadeyle hukuk ve dolayısıyla bilince evrilen vicdan ontolojiye dair olmayıp, bir düşünce uzantısı olacaktır. Ancak bu ayrım kendinde ciddi sorunları getirecektir. Bir kere, sömürgeci algı, ahlakın ve hukukun bambaşka şeyler olduğunu söylediğini anımsarsak, buradan özgürlük değil, tahakküm çıkar. Çünkü “özneleri yeni bir kamusal ahlaka uygun şekilde eğitme tarzındaki yasal görevi, bu ayrım beslemektedir.” (Durkheim, 1986, s.24). İyi bir davranış, İslam düşüncesi bağlamında da değerlendirirsek, dünya ve âhirete birlikte gönderme yapar. Çünkü hem eylem hem de değerler silsilesi, toplumsal mekanizmaya bir yandan yön verir, öte yandan da toplumsal reflekslerin öncülüğünde, varlık-bilgi ve ahlak arasındaki ilişki tanzim olur. Sosyal yapılar ve kurumlar arasındaki uyum veya uyumsuzluk, esa-

sında varlık ve değer arasındaki simetriye bağlıdır. Hatta düşünce erdemi ve karakter erdemi arasındaki çapraz ilişkinin kesişim odağında değerler bulunur. Bir yanıyla, temyiz gücüne ait iken, diğer yönüyle motivasyon gücüyle bağlantılıdır.

İslam düşüncesi içinde, hukuka aykırı olan, ahlak ile de çelişir. Doğal hukuktan en önemli fark budur. Nitekim “İslam hukukunun etik-yargı (etiko-jüridik) karakteristiği, doğal hukuktan farklıdır ve niyet ile amel ekseninde işlevselleşir” (Asad, 2003, s.241). Eylem (action) veya muamele belirleyiciyken, bu eylemler kendinde niyet ve düşünce gücünü de barındırır. Dolayısıyla muamele öncelikle bir düşünce sistemi hareket gücünü öne çıkarmaktadır.

Hukuk ve ahlak birlikteliğini öne çıkaran İbn Rüşd (İbn Rüşd, 1998, s.89), bu soruna bir reçete aramıştır: Ona göre “hukuki düzenlemelerin temel gayesi, beşeri erdemleri (fedâil nefşâniyye) tesis etmektir”. “Beşeri erdemler ile toplum sağlığı arasında doğrudan bir ilişkinin varlığını vurgulayan” İbn Rüşd’e göre, “ruhsal ve fiziksel olarak toplum sağlığının ifsad olmuş olmasının en önemli göstergesi, şehir halkının hekimlere ve yargıçlara gereksinim duymasıdır.” (Kılıç, 2008, s.267). İbn Rüşd’e göre, “erdemli toplumda ise bu iki mesleğe ihtiyaç azdır. Hatta o, yargıcın mesleğini icra edişi üzerinden de ahlak hukuk ilişkisine dair önemli saptamalarda bulunur. Erdem ve adalet aynı noktada kesişir: Ahlakten kötü olan bir yargıç, adil bir yargıç olamaz. Çünkü ahlaken kötü olan kişi, ne erdem bilir ne de erdemini cevherini”. (İbn Rüşd, 1998, s.99).

İbn Rüşd’e göre, adalet erdemi, bilgelik, cesaret ve Dolayısıyla adl (adalet), bilgelik, cesaret ve abd (kulluk) aynı amacı gerçekleştirmeyi hedefler. İbn Rüşd kuramları toplumsal beden olarak okurken, karakter erdemi ile düşünce erdemi bağlantısını öne çıkarır. Eylemde bunların birbirini gerektirdiğini söyler (Kılıç, 2008, s.272). Ruhsal ve bedensel bozukluk (hastane), toplumsal anarşi (hapishane) kurumsal tahlilde de takip etmeye çalıştığımız ilişkiyi marazi durumunu müşahade ederiz.

Adalet, orta erdem olarak tıpkı pratik hikmet gibi, sevgi, adalet ve gücün ilahi boyutlarını kendinde birleştirir. Dolayısıyla içinde düşünce, duygu, irade ve sevgi mündemictir. Tanrısal adaletin içinde güç ve sevginin bulunmasından dolayı da, hem hesap sorar hem kurtarır. Bu adalet, hayatın içinde yön arar ve yön verir (Tillich, 2006, s.24).

Hareket Motivasyonun İptali veya Teorinin Zaferi

E. Durkheim de *Dinî Hayatın İptidâî Şekilleri* isimli kitabında ahlak ve hukuktan söz edildiğinde, zımninden dinden bahsedildiğini kaydeder. Gerçekte, bahsettiğimiz, Varlık-değer ilişkisi, ahlak/din ve hukuk arasındaki denklemedir (Durkheim, 1986, s.23). Modernite anlatısıyla birlikte, etik, doğal hukuk ve

inanç epistemik düzlemde değerlendirilmiştir. Bu, Varlık tekerleğinin sadece düşünce gücünün döndüreceği ve insan varoluşundaki hareket motivasyonunun da paranteze alınması anlamına geliyordu.

Carl Schmitt bunun modern devlette görünümünü analiz etti. Dini alanda mucizenin içi boşaldı ve onun yerine olağanüstü kavramı dolaşıma dâhil edildi. Böylece dinde Tanrı'nın tarihin akışına müdahalesi iptal olduğu gibi, devlet adamının da somut duruma dahil söz konusu olamayacaktı. “Bu görüş temel bir norma tuttuğu için istisnayı ve olağanüstü durumu hesaba katmaz. Bu durumda doğal olarak somut durum iptal edildiği gibi, kamusal ve devlet çıkarında ‘kimin’ veya hangi ‘şahsın’ karar vereceği (Schmitt, 2002, s.10-vd)” hesaba katılmadı. Kısacası Aydınlanma rasyonalizmi, olağan dışı ve mucizeyi reddetti. (Schmitt, 2002, s.41).

O kadar ki, yukarıda ifade ettiğimiz sonucun en özlü ifadesini Leibniz, tanrısal irade konusunda yaptığı öngörüyle, işi baştan bağlayarak, Tanrının genel iradesinin epistemolojiye dair olduğunu beyan etmiştir. Leibniz bu konuda şunları söylemektedir: “Öncel veya özel irade, inananın her an üstünde olduğuna inandığı irade ikincil bir konumdadır. Bir başka ifadeyle, bir şeyin başka bir şeyle ilişkisinden ziyade, onun gözünde var olanların bütün bir sonucu önemlidir” (Leibniz, 1993, s.161). Bu, bir anlamda genelin hizmetindeki neden de anlamına gelebilen genel iradeyi merkeze almak anlamına gelmektedir. Genel irade ise, “büyük oranda iyi olana yönelir ve tercih yaparken iyi olanı amaçlar. Bu yönelim Tanrının bilgisidir esasında. Özel irade âlemde her ne var edilecekse onların hepsinin birbiri ile uyumlu birlikteliğini amaçlamaz. O sadece şuna veya buna göre bireysel varlıkların en iyisinin varlık kazanmasını arzu eder. Diğeri ise, tek tek iyi olanların sonuçta tutarlı bir şekilde bütünlük oluşturmalarını ve genel olarak “en iyi olanı” oluşturmalarını amaçlar”. (Leibniz 1993, s.161). “Genel irade, aşkın olan doğal hukukun yerine geçmektedir. Ancak bu durumda, nihai adalet kriteri genel irade olursa, özgür bir toplumun iradesi olursa, yamyamlık, karşıtı kadar adil olur. (Leibniz 1993, s.163). Esasında söz konusu genel irade, yöneticinin iradesiyle özdeş hale gelir. Bir başka ifadeyle personalist irade ile genel prensip şeklindeki irade özdeş kabul edilir. Ancak genel kavramı kendi öznesi bağlamında niceliksel bir kesinlik kazanır ki, bu ilkenin hâkim olması anlamına gelir. Fakat bu süreçte yöneticideki karar ve personalist öğeler iyiden iyiye çözülür.” (Arendt, 1997, s.50). Böylece tek boyuta mahkûm edilen insanın korrelatı olan Tanrı’da da eylemsel boyut, özel irade, ânda yaratma manipüle edilmiştir (Çınar, 2021).

Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Biz Hiç Modern Olmadık) isimli kitabında toplumlarda etkin aktör olarak âlimleri, (epistemoloji/bilgi),

din adamlarını (ontoloji/iman), ve hukukçuları öne çıkarır ve kutsal kitap yazarlarının gelecek yüzyılları daha önce belirlediğini söyler (Latour, 1993, s.23). Bu üçlüde, epistemoloji, ontoloji ve değerlerin bir bütün olarak varlığı dikkati çekmektedir. Sadece bu üçlünün içinin yeniden farklı şekilde doldurulduğunu söyleyebiliriz. Papazın işlevini veya kurumu sosyal hizmetler yürütecektir ki bu da salt akıl veya düşünce lehine hareket eden yeni bir tanımlamadır. Dahası bütün bunlar aklın ve bürokrasinin galibiyeti ve şahıs otoritelerin iptali anlamına geliyordu. H. Arendt bu değişimin tam da şiddet olarak görüldüğünü söylemesi anlamlıdır. (Arendt, 1997, s.51). Bilgi ise salt düşünce hizmetinde olan bilgi olacaktır. Vicdan, duygu gibi farklı donanımlar bilgi sahasından itilecektir. Makalenin başlangıcında belirttiğimiz kafa ile gönlün farklı donanımlar olduğu ve kalbin paranteze alındı yeni bir dönemdir. Yargıçlar da modern hukukun eşiklik ilkesini işleyecektir. Hak veya hukuk bu ekseninde işleyecektir. Doğal hukuk da epistemolojinin galibiyetindeki bir hukuktur.

Sonuç

Bu incelemede temel sav olarak özellikle modern düşünce itibariyle epistemolojinin ontolojinin yerine ikame edildiği görüşüne odaklandı. Bu değişim ve yeni yapılanma gerçekte bir projeydi ve insan varoluşunda bir tasarrufla işe başladı. Her şeyden önce ruh ve beden ayrımıyla işe başlandı. Modernitenin temel dayanağıdır bu. İnsan, tek boyutluluğa zorlandı. İnsan sadece akıl varlığıydı, düşünen varlık, düşündüğü kadar vardı. Aristotelesçi nefis teorisi ekseninde düşünüldüğünde idrak gücü bile tam kapasite etkin değildi. Dolayısıyla insanın hareket gücünün egemenliğindeki bütün yetileri paranteze alınmıştı. Dolayısıyla bu yetilerin beslediği cesaret gibi karakter erdemlerinin neden olduğu olumsuz sonuçların, düşünce erdemini zayıflattığı hesaplanamıyordu. Onun için, insan varoluşundaki sözünü ettiğimiz manipülasyon, sürekli varlık bakımından bir kayıp halkayı zorlamıştır.

Descartesçi modern özne, salt düşündüğü için idrak gücünün bir yönünü sadece düşünceyi işlevsel kılabilmektedir. Tefekkür ve adalet de gerçekte idrak gücüne dairdir. Onların iptal edildiği bir öznenen bahsediyoruz. Dahası bu öznenin anâne ve geleneksel veya ortamsal ahlaki bir akıl önemli değil salt matematiksel düşüncesi mühimdir. Her şeyden önemlisi, onun eylemsel, içgüdüsel ve cesaret yönü de devre dışı veya bilinç rezervlerinden geçebildiği kadar vardır. O kadar ki rüya bile geçer akçe olarak akılsallığa, salt düşünceye uyarlanmak durumundadır. Diyebiliriz ki, varlık-değer arasındaki kırılma bir bakıma varoluş bakımından da bir

kayıp boyutu haber vermektedir. Çünkü değerleri hem düşünce hem de karakter erdemleriyle dolayısıyla eylem boyutuyla gerçekleştirebiliriz.

Bütün bunların sonucu olarak Tanrı'da da manipülasyona gidilmiştir. Leibniz bunu, özel iradenin iptali olarak okumuştur. Çünkü Tanrı insanın korelatı olarak düşünüldüğünde, önce tanrı akli bir ilkeye indirgenmiştir, insan da bunun koşutu olarak tek boyutluluğa zorlanmıştır. Doğal olarak da epistemolojinin lehine, ontolojinin aleyhine bir seyir takip edilmiştir.

Aristotelesci nefis anlayışı ve pratik hikmet kavramı, hem Tanrısallıktaki bu üçüncü boyutu gözetmiş hem de insan varoluşunun bütünlüğünü korumayı amaçlamıştır. İnsan düşünce ve karakter erdemiyle veya idrak motivasyonu ve hareket motivasyonu bir bütündü ve bunlar görünmez bir ilişkiyle sürekli birbirini etkiler ve belirler. Dahası kavram ve mitos gerilimine veya eleştirisine de direnç gösteren pratik hikmet kavramı ya da nefis anlayışı, teori ve pratiği mümkün olduğunca kendinde birleştirmeyi hedeflemiştir.

Kaynakça

- Arendt, H. (1997). *Şiddet üzerine*. (B. Peker, Çev.). İletişim Yayınları.
- Aristotle, N. (1962). *Nicomachean ethics*. (M. Ostwald, Çev.). Prentice Hall.
- Asad, T. (2003) *Formations of the secular; Christianity, Islam, modernity*, Stanford University Press.
- Bernstein, R. J. (1985). *From hermeneutics to praxis' In: Hermeneutics and praxis*. University of Notre Dame Press.
- Caputo, J. D. (2003). The Experience of God. In M. A. Wrathall (Ed.). *Religion after metaphysics*. Cambridge University Press.
- Çınar, A. (2006). Modern zamanların değer arayışı: Varlık-bilgi-değer birliğinin önemi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4(11), 53-68.
- Çınar, A. (2021). *Deizmin kısa tarihi*. Paradigma Akademi Yayınları.
- Çınar, A. (2013). *Değerler felsefesi ve psikolojisi*. Emin Yayınları.
- Durkheim, E. (1986). *Meslek ahlakı*. (M. Karasan, Çev.). MEB Yayınları.
- Dumery, H. (2001). *Din felsefesi yazıları-I*. (Z. Özcan, Çev.). Sentez Yayınları.
- Gadamer, H. G. (1988). The problem of historical consciousness. In P. Rabinow & W. M. Sullivan (Eds.) *Interpretive social science a second look*. University of California Press.
- Gadamer, H. G. (1995). *Truth and method*. (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.) Continuum.

- Heidegger, M. (2002). Heidegger on the art of teaching, In (V. Allen ve D. Axiotis, Trans.), *Heidegger, education and modernity*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Heidegger, M. (2013). *Martin, düşünmek ne demektir?* (R. Şentürk, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Rorty, R. (1996). *Philosophy and the mirror of nature*. Blackwell, Oxford&Cambridge.
- Schmitt, C. (2002). *Siyasi ilahiyat*. (E. Zeybekoğlu, Çev.). Dost Kitapevi.
- MacIntyre, A. (1984). *After virtue: A study in moral theory*. University of Notre Dame Press.
- Tillich, P. (1963). *Morality and beyond*. Harper & Row.
- Tillich, P. (2006). *Ahlak ve Ötesi*. (A. Çınar, Çev.). Elis Yayınları.
- Ross, D. (2002). *Aristoteles*. (A. Arslan, O. Anar, Ö. Kavasoglu, Z. Kurtoğlu, Çev.) Kabalcı Yayınevi.
- Rüşd, İ. (1998). *Ez-zarûrî fi's iyâse*, (A. Şehlân, Çev.). Beyrut Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- Leibniz, G. W. (1993). *Theodicy*. (E.M. Huggard, Trans.). Open Court Publishing Company
- Kılıç, M. (2008, Ekim, 09-11). Felsefi etik açıdan İbn Rüşd'ün hukuk düşüncesinin temellendirilmesi [Sözlü sunum]. *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu*, Sivas, Türkiye.
- Kitagawa, J. M. (2001). *Tanrı (Theos), Mitos ve Logos*. (A. Çınar, Çev.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(1), 261-271
- Latour, B. (1993). *We have never been modern*. (Catherine Porter, Trans.) Harvard University Press.
- Warnke, G. (1987). *Gadamer, hermeneutics, tradition and reason*. Stanford University Press.

Extended Abstract

From Ontology to Epistemology A Pratical Wisdom-Focused Reading

Aliye ÇINAR KÖYSÜREN, Corresponding Author, Professor.
Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman / Türkiye.
aliyecinar@kmu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8756-0841>

Article Type: Research Article
Received Date: 22.04.2022
Accepted Date: 21.09.2022
Published Date: 25.12.2022

Introduction

This study, first attempts to show that Aristotle's concept of practice (phronesis) and his theory of soul/nefs are two sides of the same coin. Aristotle, in the concept of practical wisdom (phronesis), considers the virtue of character with the virtue of thoughtfulness; the intellectual and the religious or the mythical; motivation/action ability with cognitive power. So he was able to combine ontology and epistemology.

The paradigm, which perceives man as a purely thinking being, neglects to educate him. Therefore, we also prioritize the concept of discipline or self-shaping (*Bildung*). Because this study has an objection to the content, the simplification of the concept of thinking. The Enlightenment thought, confining man to pure consciousness and one-dimensional rationality meant stealing from existence. The perspective that saw the glorification of Cartesian thought (cogito) as the only reality, saw the real as rationality/rationality, which was a kind of axis shift.

This idea is based on the assumption that value is rooted in ontology and that morality enlarges existence. Moreover, it cancels the purely thought-oriented ethics or natural morality independent of the power of action. Values are only visible on the entity. That's why Paul Tillich says, "Existence precedes value, but

value completes being”. This indicates the layered and multidimensionality of being and existence. Again, Tillich combines knowledge and value, pointing out that “it takes goodness to be wise.” An existence whose motivation to act is problematic will also be deficient in the virtue of thought. Knowing is not merely contemplative, it is also action, because it requires goodness. As a matter of fact, in Greek thought, “morality and cognition are not separate.” In fact, since morality is not just an intellectual but an action dimension, and the will be effective, human existence wants to include the virtue of character as well as the virtue of thought.

In divine wisdom, theory and action are one. On the forehead, “the wise or prudent person (*phronimos*) leaves everything to God (*moira*). It is also present as a divine dimension in *eudaimonia*, which is translated as perfect spiritual maturity or happiness”. We should point out that while the concept of practical wisdom resists purely conceptual thought, it also wants to take on the function of myths. Because it is a counteraction to simplicity. In other words, it is the resistance to pure rationality or conceptual weakness.

Aristotle combines thought and action. Wisdom, in a way, is to take advantage of the practice aimed at realizing this purpose. The best tool where to act is mind control. To have the mind of souls and to be sane, to be able to think. The intelligent side of the soul also has two aspects. We can think in terms of causal reasoning and contextual. Sensation is “reason, desire is the motor power of action”. In a way, the environmental mind is also capable of determining the disposition and temperament. In a way, these three feed the mind with light. Not only justice and aesthetics, the beautiful and good also aiming towards the goal, and the course will not be a benign one that realizes the ‘middle’ in action.

The real answer for this is astonishment. It is meaningful to imply that if the power of objection is in the direction of lack, a simple ignorance will emerge, the power of thought will also affect the motivation to act, or vice versa, the motivation or power to act can affect it. virtue of thought. Conversely, if the power of the action is problematic: anger, grudge, stinginess, jealousy arise, which means that the power of understanding is triggered. In these classical moral theories, two situations are given with the horse example. If we call one a white horse and the other a black horse, it is not enough for one to be kind and well-groomed, and also to be strong, for the car or phaeton to be well pulled, the other must also be good, and more importantly, not to stumble upon the other.

We can think of our Külliye, a historically important cultural center. Someone who is depressed leans upon motivation, and this affects the power of thinking. Mosque, madrasa, Imaret (public soup kitchen) etc. are all interrelated in this sense and this shows the interdependence of perception and action. Because the mosque is the whole of ontology, and faith is the core of existence. So much so that the madrasa is included in the mosque. In terms of knowledge the human being has ontic value. Imaret is also a manifestation of mosque and madrasah. In other words, they reflect the justice and faith. Here we can use the tree as a metaphor to describe the human as holistic being; the trunk represents the faith of a human, the branches are contemplations, the leaves points to courage; the roots refer to trust and love while the fruits represent ethos. The idea is here to show how actions and ideas works through a mechanism by affecting each other.

In fact, this situation is can be observed in the narrative of secularism: because secularism is a project that aims to substitute epistemology for ontology. Hence it is possible to see modernism not just through class conflict, but also as a project of putting the intellectual into the center. Organic bond or connection between faith, morality and law is considered as a disease by secularism. For example, most reformers have limited the the”religious rules” in order to make wider place and priority a secular law. Since it is difficult to separate worldly life from the hereafter making a Augustinian distinction is equally difficult. To make this distinction is to detach the power of thinking from the power of motivation. The world will remain in the realm of action, the hereafter will remain as the realm of the otherworldly/intellectual. On this European thought is based on, which includes the distinction between law and morality. This bring us to idea that: “the law refers to the domain of obedience to civil authority, while morality to express the sovereign domain of the subject in line with internal freedoms”. While this may not present legal problems for some actions, it is ethically questionable. However, when justice is the triangulation point of both morality and law, such a distinction is not possible. This, it can be said that modernism is the substitution of thought for conscience to be placed at the center of existence.

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar (lar) / Author (s): Aliye ÇINAR KÖYSÜREN