

Felsefe Dünyası



Nevzat CAN

Çağdaş Siyaset Felsefesinde Adalet Kavramının Yeri ve Önemi

Ruhattin YAZOĞLU

Alasdair MacIntyre'da Otorite ve Dinî İnancın Temeli

Çetin BALANUYE

Kişisel Esenlik Kavramı ve Eğitim

Hasan ÇİÇEK

Karl Jaspers'in Tarih Felsefesinde İnsanlık Tarihinin Belirleyici Bir Dönemi

Olarak 'Mihver Çağ' (Achzenzeit)

Arslan TOPAKKAYA

"Modern Birey" Kültü

Fikri GÜL

Ütopyalarda Devlet

Mehmet ÖNAL

Sokrates Sorunu

Ayşe Sıdika OKTAY

Nasîrüddîn Tûsî'nin İlim/Hikmet Sınıflandırmasına Yansıyan Din Felsefe İlişkileri

Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK

Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve Epistemolojinin Normatif Yönü

Aydın TOPALOĞLU

Klasik Materyalizmin Mahiyeti ve Son Dönem Osmanlı Düşünürleri

Arasında Yayılışı

Hüseyin Subhi ERDEM

Nietzsche'nin Tanrı İmgisi Üzerine Bir Değerlendirme

Nazım HASIRCI

Kıyasta Orta Terim

Erdem CİFTCİ

Etik Deneyiminin Kökeni: Yüzyüze

FELSEFE DÜNYASI

2007/1 Sayı: 45

YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR

ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Necati ÖNER

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR

Doç. Dr. İsmail KÖZ

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve
TÜBİTAK /ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

P.K. 21 Yenışehir / ANKARA

Tel&Fax: 0.312 231 54 40

Fiyatı: 15 YTL (KDV Dahil)

Banka Hesap No:

Vakıfbank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı

Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

OSTİM Örnek Sanayi Sitesi 1. Cad. 358. Sk. No: 11 Y.Mahalle / ANKARA

Tel: 0.312 354 91 31 (Pbx) • Fax: 0.312 354 91 32

İÇİNDEKİLER

Nevzat CAN Çağdaş Siyaset Felsefesinde Adalet Kavramının Yeri ve Önemi	1
Ruhattin YAZOĞLU Alasdair MacIntyre' da Otorite ve Dini İnancın Temeli	14
Çetin BALANUYE Kişisel Esenlik Kavramı ve Eğitim	23
Hasan ÇİÇEK Karl Jaspers' in Tarih Felsefesinde İnsanlık Tarihinin Belirleyici Bir Dönemi Olarak 'Mihver Çağ' (Achzenzeit)	36
Arslan TOPAKKAYA "Modern Birey" Kültü	42
Fikri GÜL Ütopyalarda Devlet	52
Mehmet ÖNAL Sokrates Sorunu	60
Ayşe Sıdika OKTAY Nasîrüddîn Tûsî' nin İlim/Hikmet Sınıflandırmasına Yansıyan Din Felsefe İlişkileri	73
Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve Epistemolojinin Normatif Yönü	92
Aydın TOPALOĞLU Klasik Materyalizmin Mahiyeti ve Son Dönem Osmanlı Düşünürleri Arasında Yayılışı	111
Hüseyin Subhi ERDEM Nietzsche' nin Tanrı İmgesi Üzerine Bir Değerlendirme	125
Nazım HASIRCI Kıyasta Orta Terim	139
Erdem ÇİFTÇİ Etik Deneyiminin Kökeni: Yüzyüze	154

ÇAĞDAŞ SİYASET FELSEFESİNDE ADALET KAVRAMININ YERİ VE ÖNEMİ

Nevzat CAN*

Felsefenin sorduğu soruların en önemlilerinden birisi de 'adâlet nedir?' sorusudur. Bu soru, yalnızca filozofları değil, insanlık tarihi boyunca dünyada bir şeylerin yolunda gitmediğini ve mevcut kaynakların insanlar arasında nasıl bölüşülmesi gerektiğini merak eden herkesi meşgul etmiştir, bundan sonra da meşgul etmeye devam edecek gibi görünmektedir. İnsanlar, adâleti genellikle dünyadaki kaynakların bölüşülmesiyle ilgili bir fenomen olarak düşünmüşlerdir. Bu nedenle onu 'herkesin hak ettiği şeyi elde etmesi' şeklinde tanımlamışlardır.¹ Ancak adâlet kavramının bu tanımına rağmen kavram, özü itibarıyla tartışmalı bir içeriğe sahiptir ve kesin bir anlama kavuşturulmamıştır. Hatta kavramın günümüz dünyasında sosyal ve siyasal alandaki kullanımı, onun anlamındaki belirsizlikleri daha da artırmıştır. Yine de adâlet düşüncesi, ahlâk ve siyaset felsefesinin merkezinde yer almaktadır. Bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerinde zorunlu bir erdem olarak kabul edilen adâlet, toplumsal ve siyasal kurumların da, biricik olmamasına karşın, ilk ya da temel bir erdemi şeklinde değerlendirilmektedir.²

Adâlet, aynı zamanda çoğu demokratik kuramın etik temelini de oluşturmaktadır. Özellikle sosyal (ya da dağıtıcı) adâlet, demokratik sistemler içerisindeki toplumsal işbirliğinden kaynaklanan sorumluluk ve yararların dağıtılması için gerekli olan uygun araçları tanımlar. Dağıtıcı adâlet, hakların, ödevlerin, çıkarların ve sorumlulukların eşit bir şekilde dağıtılmasına işaret eder. Adâlet kavramı bir de 'cezalandırıcı adâlet' anlamında kullanılmaktadır. Ki, cezalandırıcı adâlet, daha çok toplum karşısı eylemlerin düzeltilmesine yönelik adâlete işaret etmektedir.³

Adâlet ve demokrasi arasında çok yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bu iki kavram arasındaki ilişki, onların eşitlik ilkesiyle bağlantılı olarak paylaştıkları şeyden kaynaklanmaktadır. Çünkü hem demokrasi hem de adâlet, eşitlik temel ilkesine gereksinim duymaktadırlar. M. Ö. Aristoteles'in 'Politika' adlı yapıtında adâlet hakkında yazdıklarından bu yana, genel olarak kabul edilmektedir ki, bir adâlet kuramı araştırması, eşitlik kavramının tanımı ve yorumlanmasını gerektirir. Benzer bir şekilde demokrasinin temel

* Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

¹ Robert Audi (Gen. Edit.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 456.

² John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 3.

³ Mario Bunge, *Philosophical Dictionary*, Prometheus Books, New York 2003, s. 155.

koşullarından birisi de eşitliğin kabul edilmesidir. Aralarında bir fark gözetilmeksizin, insanların aynı muameleye tabi olması şeklinde tanımlanacak olan eşitlik ilkesi, demokratik düşüncede merkezi bir rol oynamıştır. Bütün insanların eşit oldukları, demokrasi kuramında temel bir kabul niteliğindedir. Hatta demokrasinin ayırt edici bir özelliği olarak kabul edilen 'bir kişi bir oy' düşüncesi de eşitlik ilkesinin bir yansımasıdır.⁴

Güçlü bir eşitlik duygusu veya eşitlikçilik, sosyal adâletin temel taşı olmasına karşın, eşitlik, adâlet ilkeleriyle; özellikle de hakediş temelli adâlet ilkeleriyle çatışma halinde olabilir. Yine de, eşitlik isteği, bazı haklı olmayan eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasına yönelik kılık değiştirmiş bir istek şeklinde değerlendirilmemelidir. Çünkü o bütün ekonomik ve toplumsal farklılıkların rasyonel temeli olabilir. Bu nedenle eşitlik isteği kendi başına bir iddia şeklinde ele alınmalıdır.⁵

Adâlet kuramı, Platon'dan çağdaş Amerikalı filozof John Rawls'a kadar ahlâk ve siyaset felsefesinde eşsiz bir öneme sahip olmuştur. Platon'un *Devlet* adlı yapıtında Sokrates, herhangi bir iyi yaşama anlayışının temelini adâlet olduğunu ve adâlete göre olan yaşamın da bizzat iyi olduğunu öne sürmektedir. Adâletin insani erdemler içerisinde en önemli bir erdem olduğunu, insan ruhunun her parçasının kendine göre işlevleri bulunduğunu düşünen Platon'a göre adâlet, bireysel ve toplumsal düzeyde bir uyum ve denge halidir. Âdil insan, mutlu ve güçlü insandır.⁶ Platon, adaletin, insanları bir seferinde ahlaki, etik ve sosyal-siyasal yapan iyi ideasının bir niteliği olduğunu söyler. Bu yolla o, özel olanı kamusal olana bağlayarak *polisteki* adaletle bireydeki adalet arasında bağlantı kurar. Sadece adil bir devlette bireyler, hem iyi insanlar hem de iyi yurttaşlar olarak doğalarını gerçekleştirip dengeli bir duruma ulaşabilirler.⁷

Aristoteles de dâhil, birçok filozof, adâleti dürüstlüğün en önemli parçası olarak görmektedir. Bu duruma bağlı olarak sözü edilen filozoflar, dürüstlüğün alanının adâletin alanından daha geniş olduğunu dile getirmektedirler. Daha özel olarak, dürüstlüğe dayalı bir sistem, çıkar çatışmalarının olduğu durumlarla ilgili bir çerçeve sağlamalıdır ama adâletin alanında kimin neyi elde etmesi gerektiğine ilişkin her soruya cevap vermek zorunda değildir. Hem Platon hem de Aristoteles, günümüze kadar etkisi devam edegelen bir anlayışla, adâleti genelde diğer erdemlerden ayrı olarak özel bir erdem şeklinde görmüşlerdir. Adâlet ister bireysel ister kurumsal bir erdem olarak değerlendirilsin yine de adalet kavramının iyi bir tanımının yapılması onun daha kullanışlı olmasını sağlar. Adâletle ilgili iki temel ayırım, bu kavramın alanının sınırlandırılmasına ve onun daha açık bir tanımının yapılmasına yardım edebilir:

Birincisi, Aristoteles'in 'Nikomakhos'a Etik' adlı yapıtında dağıtıcı adâlet ve denkleştirici adâlet arasında yapmış olduğu ayırımdır. Dağıtıcı adâlet, bir toplumun

⁴ D. D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, Macmillan and Co. Ltd., London 1970, s. 161.

⁵ Brian Barry, *Political Argument*, Routledge&Kegan Paul, London 1965, s. 120.

⁶ Doğan Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2004, s. 49.

⁷ Plato, *The Republic of Plato*, Trans: F. M. Cornford, Oxford University Press, London 1961, s. 441-445.

üyeleri arasında mal ve servetin dağılımına işaret eder. Bir başka ifadeyle dağıtıcı adalet, kaynakların dağılımının adil bir şekilde gerçekleşmesini hedefler.⁸ Benzer olanlara benzer muamele yapılması gerektiği düşüncesini temele alan Aristoteles, dağıtıcı adâlete göre, şeref ve malların paylaşılmasında herkesin yeteneğine ve toplum içindeki durumuna göre kendine düşeni, başka bir ifade ile payına düşeni almasını öngörür. Dağıtıcı adâletin işlevi, kişi ile toplum ve kişi ile devlet arasındaki ilişkileri düzenlemektir. Böylece eşitlik ilkesine bağımsız ve önemli bir yer verilmiş olmaktadır. Yine de dağıtıcı adâletteki eşitliğin mutlak olmadığı, aksine görece bir eşitlik olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Denkleştirici ya da düzeltici adâlet ise, pazar ya da diğer karşılıklı alışveriş ve tüm sivil ve cezai anlaşmazlıklar da dâhil insanlar arasındaki ilişkilerden kaynaklanan sorunlarla ilgilidir.⁹ Bir başka ifadeyle denkleştirici adâlet, hukuki ilişkide taraf olanların eşit muamele görmesini gerektirir. Bu tür uygulamalarda kişisel ve öznel olan durumların dikkate alınmaması lazımdır. Denkleştirici adâlet, âdil olan ve âdil olmayan eylemlerin sonuçlarını eşitlemeyi amaçlar. Minnettarlık ve iyiliğe karşı eşit olarak iyilik, denkleştirici adâletin önemli yönlerindedir. Bir başka ifadeyle hukuki ilişkide taraf olanların eşit muamele görmesi, kişisel ve subjektif durumların göz önüne alınmaması gerekir. Tazminat hukukunda zarar verenin neden olduğu zararı ödemesi, sözleşmeyi ihlâl edenin sebep olduğu zararı tazmin etmesi, ceza hukukunda suç işleyen hak ettiği cezayı çekmesi düzeltici ya da denkleştirici adâletin gereği olarak kabul edilir.¹⁰ Aristoteles, eşitliği adâletin ölçütü saymış ama toplumdaki eşitsizlikleri de hoşgörü ile karşılamanın gerekliliğini vurgulamıştır. Bu bağlamda Aristoteles, kölelik kurumunu savunmuş, ailede erkeğin kadın üzerindeki egemenliğini de doğal ve gerekli görmüştür.

İkinci ayırım, adâletin ana konusuyla ilgilidir. Adâlet, ya bireylere ya da toplumsal kurumlara uygulanabilir. Bireysel bir erdem olarak adâletin önemi, bireylere ve onların eylemlerine dayanıyor olmasıdır. Bu anlamda adâlet, bireye ait kişisel ve kolektif bir duygu, paylaşım ve sorumluluk hissi, soyut bir kuramsal ideal değil, bir duygular demeti ve karaktere ait bütünüyle sıradan bir erdem olarak değerlendirilmektedir.¹¹ Kurumsal seviyede ise adâlet, toplumun temel yapısına ve özellikle de onun toplumsal, ekonomik ve siyasal kurumlarına uygulanır. Adâlet sorunu hakkındaki dağıtıcı-kurumsal yaklaşım, adâlet sorunuyla ilgili son tartışmalara da egemen olmuştur. Bu yaklaşıma göre, bir adâlet kuramının amacı, her bir kişinin kendisi için ödev olarak aldığı şey aracılığıyla, ilkeler buyurmaktır. Bu yaklaşım, sezgisel geçerliliğe sahip olmasına karşın, bir kişinin ödevi olarak kabul edilen şeyin belirsizliği, aşılamaz bir sorun olarak kalır. Bu sorun ya da engeli aşmak için filozoflar, adâletin doğasını oluşturan felsefi

⁸ Robert Audi, (Gen. Edit.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 457.

⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, s. 93.

¹⁰ Adnan Güriz, *Adâlet Kavramı*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1994, s. 6.

¹¹ Robert C. Solomon, *Adâlet Tutkusu*, Çeviren: Ertuğ Altınay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004, s. 20.

sorunun incelenmesinin gerekli olduğu konusunda uzlaşmışlardır. Bu sorunu cevaplayabilmek için, tarihsel olarak, iki rakip yaklaşım kullanılmaktadır: Birinci yaklaşım, doğal hukuk geleneği içerisinde bir cevap aramaktadır. Diğer yaklaşım, çıkış noktası olarak, D. Hume'un 'adaletin koşulları' düşüncesini almaktadır.¹²

En genel biçimiyle doğal hukuk, doğru ve yanlışın nihai ölçüsünün doğaya göre belirlenmiş olmak olduğunu dile getirir. Bu doktrinin basitliği yanlış yönlere çekilmekte ve doğanın anlamının genellikle belirsiz olmasından dolayı, yüzyıllardır farklı yorumlar geliştirilmektedir. Ortaçağın anlayışına göre, doğal hukuk, insanlığın doğal amaçlarının hiyerarşik düzeninden kaynaklanmıştır. İnsan doğasının temelde rasyonel olduğu varsayımından hareketle St. Thomas Aquinas, ahlâkiliğin temelini, toplumsal ve siyasal kurumların haklı kılınmalarının en önemli ölçütünün doğal hukuk olduğunu ileri sürmektedir. Tanrı'nın yarattığı evrendeki her şeyi yönettiği yasa'yı ebedi hukuk olarak kabul eden St. Thomas Aquinas, rasyonel yaratıkların bu ebedi hukuka katılımlarını ise doğal hukuk olarak tanımlamaktadır. Thomas'ın açıklamasına göre, doğal hukukun ilkeleri, tüm rasyonel varlıklar için aşikâr olan ebedi hukuktan türetilmiş davranış ilkeleridir.¹³ Tarih içerisinde birçok insan herhangi bir yasanın gerçek bir yasa olmadığını iddia ederek, bu yasaya itaatsizliğini meşrulaştırmak istediğinde, doğal hukuku yardıma çağırmıştır. Örneğin Martin Luther King Jr. ırksal ayrımı destekleyen yasalara direnirken dayanağı doğal hukuk olmuştur: '*Adil bir hukuk, Tanrı yasa'yı veya ahlak yasa'yı ile bağdaşan insan yapımı yasadır. Adaletsiz hukuk ise, ahlaki yasayla uyumlu olmayan yasadır. Aziz Thomas Aquinas'ın sözleri ile ifade edersek, adaletsiz bir hukuk, ebedi ve doğal hukukta köklenmemiş insan yapımı hukuktur. İnsan kişiliğini yücelten her yasa adildir. İnsan kişiliğini alçaltan her yasa da adaletsizdir. Tüm ayrımcılık tüzükleri adaletsizdir. Çünkü ayırım ruhu bozar ve kişiliğe zarar verir.*'¹⁴

Onyedinci yüzyıl İngiliz filozofları Thomas Hobbes ve John Locke'u takiben modern anlamda doğal hukuk anlayışı, kendisine hareket noktası olarak nefsinin koruma (self-preservation) doğal hakkı düşüncesini alır. Diğer taraftan sosyal adalet konusundaki çağdaş tartışmalarda adalet ve doğal hukuk arasındaki evlilik, John Finnis ve Robert Nozick tarafından yeniden gündeme getirilmiştir. Finnis, adaleti toplumun ortak iyiliğini koruma ve ona destek olma arzusuyla özdeşleştiren geleneksel Thomist bakış açısıyla savunup doğal hukukun modern öncesi kavranışına müracaat etmektedir. Klasik liberalizmin önemli düşünürlerinden birisi olan Nozick, doğal hukukun modern dönemlerdeki kavranışı ve doğal haklar düşüncesine uygunluğu sorununu yeniden gözden geçirmiştir. Onun önemli kitabı *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'daki çıkış noktası, John Locke'un, tüm insanlar, hayat, özgürlük ve mülkiyet hakkı da dâhil bir dizi doğal hakka

¹² S. Martin Lipset Ed. *Political Philosophy*, CQ Press, Washington D.C 2001, s. 404.

¹³ Larry Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çeviren: A. K. Bayram, Adres Yayınları, Ankara 2004, s. 111.

¹⁴ Martin Luther King Jr., '*Letter From the Birmingham Jail*', Richard D. Heffner, (ed.) *A Documentary History of the United States*, New American Library, New York 1976, s. 336-337.

sahiptir, inancıyla doğrudan ilişkilidir. Hatta Nozick, bütün kalıplı adalet kuramlarının özleri itibariyle adaletsiz olduklarına inanmaktadır. Bu kabullere dayalı olarak Nozick, adil bir dağıtımın basitçe insanların gönüllü değiş tokuşlarının sonucunun dağıtım olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, temel ilke, 'herkesten tercih ettiklerine göre, her-kese tercih edildiklerine göre' şeklindedir.¹⁵

Nozick'in 'yetkilenme kuramı'nın temel tezi, başka liberter kuramların çoğunda olduğu gibi şudur: Herkesin şimdiki durumda sahip bulunduğu mallarda hakkı olduğunu kabul edersek, adil bir dağılım, insanların serbest değiş tokuşları sonucu gerçekleşecek bir dağılımdır. Adil bir konumda serbest aktarımlar sonucu doğacak bir dağılım, kendi içinde adildir. Hükümetin bu değiş tokuşu, birinin isteğine aykırı olarak vergilendir-mesi, vergiler doğuştan engelli birinin ekstra masraflarını karşılamaya yönelik olsa bile, adil olmayacaktır. Tek meşru vergilendirme, serbest değiş tokuş sistemini korumayı amaçlayan kurumları ayakta tutmayı sağlayacak geliri elde etmeye yönelik vergilendir-medir. Çünkü güvenlik ve adalet sistemi, insanların değiş tokuş serbestisini korumak için gereklidir.¹⁶ Nozick, 'hakediş' ya da 'yetkilenme' kuramında adaletin tarihsel ilke-leri ve amaç-durumcu (belirli bir amaca yönelik) ilkeleri arasında bir ayrım yapar. Ta-rihsel ilkeler, insanların geçmiş koşullarının veya eylemlerinin nesnelere yönelik hakedişler yaratabileceğini kabul eder. Amaç-durumcu ilkeler ise, bunun aksine, dağı-lımın uyması gereken kurallar ve ulaştırılması gereken amaçlar vazedirler.¹⁷

Nozick'in 'yetkilenme kuramı'nın üç temel ilkesi vardır:

1. Aktarım ilkesi: Adil bir biçimde sahip olduğunuz her şeyi serbestçe aktarabilirsiniz.

2. Kazanımın başlangıçta adil olması ilkesi: İnsanların birinci ilkeye göre aktarabilecekleri şeylere başta hangi koşullarla adilce sahip olabileceklerini düzenler.

3. Adaletsizliğin düzeltilmesi ilkesi: Adaletsiz bir biçimde edinilen ya da aktarılan şeylerin nasıl ele alınacağını belirler.

Bu üç ilke birlikte değerlendirildiği zaman, insanların şimdiki durumda sahip oldukları şeyler adil bir biçimde edinildiyse, adil/dağılım formülünün 'seçenden, seçilene' olduğu anlamı çıkar. Bu değerlendirmelere bağlı olarak Nozick'in yetkilenme kuramının vardığı sonucun şu olduğu söylenebilir: Zor kullanma, haksızlık, yolsuzluk ve istemeyerek yapılan sözleşmelere karşı koruma gibi işlevleri dar biçimde tanımlanan bir devlet adildir. İşlevleri daha geniş tanımlanan bir devlet ise insanların belli şeyleri yap-maya zorlanmaması hakkını çiğneyeceğinden adaletsiz olacaktır.¹⁸

Demokratik kuram açısından Nozick'in ileri sürdüğü görüşte altı çizilecek olan nokta, herhangi bir siyasal örgütlenme biçiminin meşrû kabul edilebilmesi için, söz

¹⁵ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Prentice-Hall, New Jersey 1974 s. 160.

¹⁶ Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, New York 2002, s. 103.

¹⁷ Atilla Yayla, *Liberal Bakışlar*, Siyasal Kitabevi, Ankara 1993, s. 64.

¹⁸ Robert Nozick, *a. g. e. s. ix.*

konusu örgütlenmeyi oluşturan her bireyin gönüllü eylemine dayanması gerektiğidir. Ayrıca haklı kılınabilecek olan tek devlet, minimal devlettir. Devlet, vergiler aracılığıyla elde ettiği kaynakları, hukukun güçlenmesi ve düzenin sağlanması için kullanır. Minimal işlevlerinden çok başka nedenlerle kaynakların yeniden bölüşülmesi gerektiğini savunan herhangi bir devlet, kaynakların elde edilmesine bağlı olarak ortaya çıkan hakları çiğner ve bu yüzden böyle bir devlet özünde ahlâksızdır. Liberteryen çevrelerde oldukça popüler olmasına karşın Nozick'in adâlet kuramı sürekli ortaya çıkan iki temel eleştiriyi yüz yüze gelmektedir. Birincisi, haklara ilişkin görüşü Tanrının varlığıyla temellendirilmiş olan Locke'un kuramından farklı olarak Nozick, basitçe devredilmez ve vazgeçilmez bir temel haklar dizisini varsaymaktadır. İkinci eleştiri ise, bireylerin kendi yüksek maddi iyiliklerini siyasal iktidara devredecek bir konumda bulunmalarının demokrasiye bir tehdit olacağını düşünmede Nozick'in başarısız olmasıdır. Nozick, özellikle bireylerin tam olarak gönüllü alışverişlerine dayalı olan kaynakların yeniden bölüşülmesinin üçüncü kişiler üzerindeki etkisini düşünmede başarısız olur.

Klasik liberalizmin çağımızdaki bir diğer önemli düşünürü olan Hayek'in adâlet kuramı, yeniden dağıtımçı adâlet kuramına olan eleştirileriyle ortaya çıkmaktadır. O, adâlet kavramına, kurallarla ilgili olmanın ötesine geçerek, maddi şeylerin, özellikle gelirlerin dağılımıyla bağlantı kazandırılmasına şiddetle karşıdır. Hayek'e göre, 'âdil fiyat', 'âdil gelir dağılımı' gibi kavramlar, geride kalan iki bin yıl boyunca ne anlama geldikleri bilinemeyen, bu gün de aynı durumda olan, anlamsız kavramlardır.¹⁹ Dağıtım kelimesinden de büyük rahatsızlık duyan Hayek'e göre 'dağıtım' terimi yanlış yönlendiricidir, çünkü gerçekte kendiliğinden ortaya çıkan düzenin bir sonucu olan bu durumun, bilinçli ve amaçlı eylemin bir sonucu olduğu izlenimini uyandırır. Oysa bir piyasa ekonomisinde, hiç kimse gelir dağıtım görevini üstlenemez. Bu nedenle, âdil veya âdil olmayan gelir dağılımından söz etmek saçmadır. Dağıtım kelimesi anlamsızdır ve herkesin ne alacağını belirleyecek bir kural koymak söz konusu edilemez. Bunun doğal sonucu olarak 'sosyal adâlet'de bir seraptan ibarettir. Hayek'e göre liberalizmin adâlet anlayışının dört temel özelliği vardır:

1. Adâlet, anlamlı bir şekilde, ancak bireysel insanların eylemlerine atfedilebilir.
2. Adâlet kuralları, özleri itibarıyla yasaklayıcılık özelliğine sahiptir; bir başka ifadeyle, adâletsizlik kavramı, adâlete göre bir önceliğe sahiptir yani âdil davranış kurallarının amacı, âdil olmayan eylemleri önlemektir.
3. Önlenmesi gereken adâletsizlik, bir bireyin, bu adâlet kuralları tarafından belirlenecek ve korunacak olan özel alanına tecavüz edilmesidir.
4. Âdil davranışın bu kuralları negatif karakterlidir ve evrensel olarak uygulanabilirlik özelliğine sahiptir.²⁰

¹⁹ Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, Chicago 1960, s. 170.

²⁰ Friedrich A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge and Kegan Paul, London 1967, s. 166.

Doğal haklar yaklaşımına alternatifler, adâlet sorunlarının sahip olduğu anlamlar için var olması gereken 'adâletin koşulları' kavramından hareket eder. Adâletin koşulları deyimini ilk kez kullanan David Hume, kaynakların kıtlığı ve sınırlı yardımseverliği adâletin temel koşulları olarak değerlendirmektedir. Ona göre adâlet, kaynağını insanların kendi aralarında yapmış oldukları anlaşmalara borçludur. Söz konusu anlaşmalar da insan zihninin belli niteliklerinin dışsal nesnelerin durum ya da konumları ile çakışmasından doğan belli uygunsuzluklara karşı bir çare olarak düşünülmüştür. Zihnin nitelikleri de bencillik (selfishness) ve sınırlı yardımseverliktir (limited generosity). Dışsal nesnelerin durumu ya da konumu ise, insanların arzu ve istekleri ile karşılaştırma içerisinde darlıkları ya da az bulunur olmalarına ek olarak kolayca değişebilmeleridir. Kaynaklar sınırlı olmasaydı ya da insanlar normal olarak cömert olmuş olsalardı, adâletle ilgili sorunlar ortaya çıkmayacaktı.²¹ İnsanların iyilikseverliği ya da doğanın eli açıklığı, yeterli bir seviyeye yükseltildiği zaman adâlet ve hukukun yerini daha soylu erdemler alacaktır. Hume'un kesin olarak ulaştığı önerme şudur: Adâlet, kaynağını yalnızca insanların bencilliği ve sınırlı yardımseverliklerinin yanı sıra doğanın insan istekleri için sunmuş olduğu şeylerin darlığından alır.²² Kural-temelli, muhafazakâr bir adâlet anlayışını savunan Hume'un görüşleri, "Hume, mülkiyet hakları gibi şeyleri kapsamak üzere 'adâletin koşulları' ifadesini kullanmakla beraber, adâlet artık analitik olarak 'hakediş' ve 'ihtiyaç'la bağlantılıdır, öyle ki Hume'un adâletin koşulları dediklerinin bir kısmının adâletsiz oldukları gayet doğru bir şekilde söylenebilir" denilerek eleştirilmektedir.²³

John Rawls 'Bir Adâlet Kuramı' adlı yapıtında anayasal bir demokrasinin tam olarak var olabilmesi için gerekli olan iki temel ilkeyi ileri sürerek, Hume'un adâletin koşullarına ilişkin görüşünü açıkça onaylar. Bu ilkeler, demokratik kuramın normatif boyutunun çoğunu sağlayan ilkelerdir. Rawls'un savunduğu adâlet ilkeleri, 'orijinal pozisyon' ya da 'ilk durum' olarak bilinen sözleşmeye dayalı yapıdan türemektedir. Ancak onun 'ilk durum' diye adlandırdığı şey, geleneksel toplum sözleşmesinden çok daha genel ve soyut bir düşüncedir. İlk durumu inşa etmek için, insanların hem güdüleri hem de bilgileri açısından kısıtlı olduklarının düşünülmesi gerekir. Rawls'un 'cehâlet perdesi' olarak adlandırdığı konumda hiç kimse, başkasının özel yeteneklerinden, arzularından, ahlâki tercihlerinden ya da toplumsal konumundan haberdar değildir.²⁴ Bir başka anlatımla, insanlardan, en yüksek çıkarlarına dayalı olarak kendi bireysel niteliklerine ilişkin tüm bilgilerinin gizli olduğu cehâlet perdesi arkasından, adâletin ilkelerini seçmeleri istenir. İnsanların böyle bir cehâlet perdesi arkasında bulunmaları durumu, hiç kimsenin başka birini kayıracak nitelikte ilkeler tasarlayamayacağını garanti eder. Bu

²¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature, The Philosophical Works*, Ed. T.H. Gren and T. H. Grose, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1964, Vol. III, s. 267.

²² a. g. e. s. 268.

²³ Brian Barry, 'Justice and The Common Good', A Quinton (ed.), *Political Philosophy*, Oxford University Press, London 1967, s. 193.

²⁴ Larry Amhart, a. g. e. s. 400.

duruma bağı olarak da tarafsızlık teminat altına alınmış olur. Ancak herkes, insan psikolojisi ve sosyal yaşamla ilgili belli başlı genel geçer doğruları da bilmelidir. İnsanlar, cehâlet perdesi arkasından kısmi ya da dar çıkarlarını savunma kapasitelerine sahip olmadıkları için Rawls, bu koşullu yapının hakkaniyet ve tarafsızlığın ahlâki koşullarını yeniden üretebilme gücüne sahip olduğuna inanmaktadır.²⁵

Rawls'a göre, insanlar, güdüleri açısından ilk durumda, 'rasyonel ve karşılıklı olarak ilgisiz' olmalıdırlar. Rawls'un karşılıklı ilgisizlikten kastı, bencillik olarak düşünülmemelidir. Çünkü o, ilk durumda bulunan insanların 'başka birisinin çıkarlarıyla ilgilenmemeleri' gerektiğini varsayar.²⁶ Yine de adâlet hakkında düşünürken her zaman çatışan çıkarlar olduğunu varsaymak gerekir. Rawls, çatışmanın olmadığı yerde adâlete de gereksinim olmayacağını düşünür. İnsanlar, ilk durumda çıkarlarını artırmanın en iyi yolunun ne olduğunu değerlendirirken rasyonel olarak hareket ederler. Cehâlet perdesinin arkasından da olsa ilk durumda bulunan insanlar, adâlete ilişkin iki temel ilkeyi tercih ederler. Rawls'un ilk ilkesi siyasal yararlarla, özellikle temel hak ve özgürlüklerin bölüşümüyle ilgilidir. Bu ilke şu şekilde ifade edilmektedir: Her bir kişinin, diğerlerinin sahip olduğuna benzer bir özgürlük ile uyumlu, en yaygın kabul görmüş temel özgürlüğe sahip olması gerekir. İkinci ilke ise, toplumsal ve ekonomik yararlarla, özellikle gelir, refah ve fırsatların bölüşümüyle ilgilidir. Bu ilke de şöyle dile getirilmektedir: Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler öyle düzenlenmelidir ki, bu eşitsizlikler hem (a) akla uygun bir şekilde herkesin çıkarına olacağı şeklinde bir beklenti oluşturmalsın hem de (b) herkese açık olan konum ve görevlerle ilişkilendirilmelidir.²⁷

Adâlet hakkındaki bu iki ilke, demokrasi düşüncesinin normatif boyutunu oluşturan adâlet anlayışının kendisinde yer aldığı iki yol ya da yaklaşımı yansıtır. Birincisi, adâlet, herhangi bir demokratik düzenin ayırıcı özelliği olan temel özgürlükler ve eşit hakların korunması olarak görünür. Gerçekten adâlet, demokratik olarak seçilmiş olan çoğunluğun, azınlıkları kendi siyasal haklarından yoksun bırakma iktidarına sahip olmadığı hususunda demokrasinin özü durumundadır. Rawls'un temel özgürlükler listesinin, herhangi bir liberal demokrasi tarafından sağlanmış olan, düşünce, inanç, ifade, basın, dernek kurma özgürlüğü, kişisel mülkiyet hakkı; seçme, seçilme özgürlüğü; keyfi olarak yakalanma, tutuklanma ve cezalandırmadan masun olma özgürlüğü gibi anayasal teminatlara denk düşmesi bir rastlantı değildir. Adâletin, demokrasinin normatif boyutuyla ilişkili olduğu diğer yol ya da yaklaşım ise, demokratik idealin özerklik ve makul kamusal müzakereyle bağlantısıyla ilgilidir. Buradaki vurgu, bir demokrasideki tüm bireylerin kendi kurum ya da birliklerinin koşullarını belirlemede özgür ve eşit olmaları gerektiği konusundadır. Bireyler, kendi otonomilerini tanımlamada özgür ve eşit haklara sahiptirler. Kaynakların dağılımı ise, bireylerin özerkliklerinin belirlenme derecesinde

²⁵ Vittorio Bufacchi, 'Theories of Justice' S. M. Lipset, *Political Philosophy*, s. 405.

²⁶ John Rawls, *A Theory of Justice*, s. 127.

²⁷ a. g. e. s. 53.

yaşamsal bir rol oynar. Bir toplumda kaynakların âdil bir şekilde dağılımıyla bireylerin özgür ve eşit olmaları arasında önemli bir ilişki vardır. Eğer maddi anlamda yoksul olmayış, özgürlüğün, sınırlanmamış bir müzakerenin ve siyasal bir eylem için gerekli kapasitenin önkoşulu ise herkes için maddi refahta ulaşılan temel seviye, olgunlaşmış bir demokrasi için gerekli olur. Bütün bu açıklamalara karşın Rawls'un 'hakkaniyet olarak adâlet' kuramına radikal ve liberal kanatlardan yoğun eleştiriler yöneltilmektedir. Bir başka ifadeyle Rawls, ne liberallere ne de cemaatçilere yaranabilmiştir. Liberaller, Rawls'un kuramının, bir biçimsel uzlaşma kuramı gibi gözükmeye karşın, temelde belirli bir amaç durumu, yani en az avantajlı olanın iyiliğini maksimize edecek bir dağıtım amaçladığını söylerler. Diğer sosyal adâlet kuramlarında olduğu gibi, Rawls'un kuramında da bireylerin doğal yeteneklerinin kazanımlarının ortak bir havuz gibi görülmesini ve sosyal adâlet ilkelerine göre yeniden dağıtılmak istenmesini eleştirirler.

Rawls ve Nozick tarafından öncülüğü yapılmış olan adâlet kuramları yeni kuşak düşünürlere ve siyasetçilere esin kaynağı olmuştur. Nozick'in liberteryen felsefesinin coşkulu bir savunucusu olan David Gauthier, dağıtıcı adâlet şeklinin gönüllü anlaşmaların bir sonucu olduğunu savunur. Gauthier, insanların birlikte yapmış oldukları bir işten elde edilen gelir ya da çıkardan söz konusu insanların o işin gerçekleştirilmesine olan katkı ve sorumlulukları çerçevesinde yararlanabileceklerine inanır. Elde edilen faydanın seviyesi, yapılan katkının seviyesini yansıtmalıdır. Hatta katkıda bulunmayan bir insanın yapılan işin getirisinden de yararlanmaması gerekir. Gauthier'e göre, sosyal adâlete ilişkin sorunlar, karşılıklı avantaj düşüncesine dayanmalıdır. İşbirliğine dayalı gelirlerin bölüşülmesinde bir kişi yapmış olduğu katkı miktarına göre saygı görmelidir. Gauthier'in kuramı sosyal sözleşme kuramı çerçevesinde ortaya konulmuş olmasına karşın o, Rawls'ın sözleşmeciliğinden oldukça farklıdır. Diğer taraftan Gauthier'in kuramı karşılıklı yarar ilkesine dayalı olarak ortaya konulan sözleşme kuramından da farklıdır. Gauthier'e göre, akılcı tercihin ahlâki olmayan öncüllerinden akılcı bir sınırlama olarak türetilmiş olsalar bile, karşılıklı yararı öngören uzlaşmalar, geleneksel ahlâk içerisinde yer alırlar ve bu nedenle de onların bir ahlâk yasası sundukları söylenebilir.²⁸ Gauthier, insanların doğal olarak hak sahibi oldukları şeyleri sınırlamanın suni bir yolu olduğu için, bu tür kuramları 'ahlâki yapım' olarak tanımlar. Kişisel çıkarları gözetken bu uzlaşmaların bireylere karşı işletilebilmesi toplumun karmaşık düzenekler oluşturmamasını, gerekirse zora başvurmasını icap ettirir. Uzlaşmanın uygulanmasında zora başvurulup vurulmayacağı başlangıçta açık değildir. Uzlaşma herkesin çıkarına uygunsa, neden herkesin bu uzlaşmayı gönüllü olarak desteklemesini beklemeyelim? Uzlaşmaları uygulamak için neden yapay bazı toplumsal düzeneklere gereksinim olsun?²⁹ Güçlük şu noktada ortaya çıkmaktadır: Sözleşmeye ya da uzlaşmaya katılmak herkesin çıkarına olsa da fiilen uymak herkesin çıkarına olmayabilir.

²⁸ David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford 1986, s. 4.

²⁹ Will Kymlicka, *a. g. e. s.* 129.

Gauthier için adâletin motivisi, bireysel avantajların takip edilmesi olmasına karşın Rawls için tarafsızlığın takip edilmesidir. Hatta, Gauthier'in kuramında anlaşma, insanların ortaya koydukları farklı pazarlık güçlerini yansıtır. Oysa Rawls'un kuramında tüm bu pazarlık güçleri bertaraf edilmektedir. Gauthier'in adâlet kuramının iki anahtar özelliği ki bunlar, bencillik düşüncesinin motivasyonu ve pazarlık avantajlarının tanınmasıdır, çokça eleştiri almıştır. Hatta karşılıklı avantaj olarak adâlet kuramlarının bir ahlâk sisteminin yegâne temeli olamayacağı, çünkü pazarlık güçleri olmaksızın tümünün ahlâkiliğinin dışına düşeceği bile söylenebilir. Bu nedenle bazı bireyler, haklar sisteminin bütünüyle dışına düşeceklerdir. Bütün bireyler aynı hakları paylaştıkları zaman, Gauthier'in adâlet kuramının demokrasinin ruhunu nasıl yansıttığı açık değildir. Diğer taraftan Hillel Steiner, adâlet konusundaki incelemelerinde ulaştığı sonuçlar itibariyle Nozick ya da Gauthier'in görüşlerinden oldukça farklı düşüncelere sahip olmasına karşın, onun adâlet kuramının çıkış noktası da Nozick'in liberteryen felsefesidir. Steiner, görece olarak güçlü bir yeniden bölüşümcü belirtileri olan liberteryen bir adâlet kuramı savunmaktadır.³⁰

Nozick yeni kuşak liberteryenlere esin kaynağı olurken Rawls, tarafsızlık olarak adâlet görüşünün daha ileri düzeyde incelenmesi konusunda etkili olmuştur. Son yıllarda tarafsızlıkla ilgisi bağlamında adâleti tanımlamaya ilişkin ahlâki sezgi, feministler ve cemaatçiler tarafından farklı boyutlarda eleştirilmektedir. Cemaatçi filozoflar, özellikle toplumsal ve kültürel bağlamları aşmak için liberal adâlet kuramlarının metafiziksel soyutluklarını eleştirmektedirler. Michael Walzer, 'Adâlet Küreleri' adlı yapıtında adâlete ilişkin sorunların, her kültürün kendine özgü olumsuzluğu içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Ancak Walzer'in bu açık rölativizmi farklı kültürlerin toplumsal düzenlemelerinin adâlet açısından karşılaştırılmasını engeller veya bunu en azından olağanüstü derecede zorlaştırır. Ona göre, adâlet soyut bireyler arasındaki ilişkilere hâkim olan bir kavram değil, anlamı belirli kültürlerle sınırlı bir düşüncedir. Walzer'in gönülsüz olarak kabul ettiği gibi: 'Toplumsal anlamların bütünleştirici ve hiyerarşik olduğu bir toplumda adâlet eşitsizliğe hizmet edecektir.'³¹ Walzer, geleneksel sınıflı toplumlarda veya kast toplumlarında kamu tarafından paylaşılan kabul edilebilir anlamların yanıtıcı olduklarını, çünkü bunların keyfi olarak dışlanmış grupların anlaşmalarını içermediğini iddia edebilir. Onun projesinde aslında var olan radikal toplumsal eleştiri galiba bu çerçeve dahilinde olanaklı olabilirdi. Ancak, değerini asli kaynağı olarak topluma bağlılığın bunu ciddi bir şekilde sakatladığı ve özel durumları esas almanın toplumsal eleştiriciyi az çok evrensel temalardan uzaklaştırdığı da bir gerçektir.

Walzer'e göre, demokrasi evrensel hakikatler ve doğru kararlar hakkında değil, vatandaşların iradelerini şekillendirecek olan kararlar hakkındadır. Böylesi eleştirilere karşın, tarafsızlık olarak adâlet anlayışı son yıllarda artan bir şekilde etkili olmaya baş-

³⁰ Seymour Martin Lipset, *a. g. e. s.* 406.

³¹ Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, New York 1983, s. 313.

lamıştır. Tarafsızlık olarak adâlet görüşü, Rawls'un adâlet kuramının en zayıf yönlerinden bazıları düzeltmeye çalışırken, söz konusu kuramdaki temel eşitleyici sezgileri savunmaya bir girişimdir. Örneğin bu yaklaşım, tarafsızlık ve adâlete ilişkin bizim temel ahlâki vaatlerimize ulaşmada başarısız olduğu için, Rawls'un belirsizlik altında rasyonel çözüm modeli olarak kabul ettiği orijinal pozisyon ya da ilk durumu eleştirmektedir. Çünkü tarafsızlık olarak adâlet görüşü, herkes tarafından makul bir şekilde kabul edilebilir bulunan adâlet ilkelerini tanımlayan bir çaba olmalıdır. Makul olarak kabul edilebilirlik ölçütü, birçok önemli noktada Rawls'un orijinal pozisyonundan farklı olan koşullu bir sözleşme yardımıyla oluşturulabilir.

Buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, adalet üzerine yapılan çalışmalar ve bu alana ilişkin incelemeler genelde kuramsal nitelikli çalışma ve incelemelerdir. Ancak adâlet hakkındaki çalışmaların bütünüyle felsefi-teorik çalışmalar olmaları, onların empirik sorunlarla ilgili olmayacağı anlamında alınmamalıdır. Felsefi çalışmalarla empirik incelemeler arasında bir gerginlik ya da zıtlık olduğundan söz edilse de, felsefenin derinlik ve zenginliğinden yararlanmayan empirik çalışmalar, belli bir anın değişmeyen ve dolayısıyla yetersiz bir fotoğrafını elde etmekten öteye gidemeyen, kuru, sıkıcı teknik açıklamalar olarak kalmak durumundadır. Buna karşılık, empirik verileri görmekten, anlamaktan yoksun olan, bilinçli bir çabayla onları ilgi alanının dışında tutmaya çalışan felsefi deneme ve kuram geliştirme çabaları da, bazen entelektüel merak ve zevkleri tatmin açısından çok olumlu sonuçlar verseler de, ayakları yere basmayan ve gerçekliğin hiçbir boyutuna denk düşmeyen sonuçlara ulaşırlar. Bu nedenle tarihsel süreç içerisinde adâlet hakkında yapılan açıklamaların, bu konunun tartışılıp değerlendirilmesi açısından çok büyük önemi olsa da, bu tür açıklamalardan herhangi birisinin adâleti ne ise o olarak dile getirdiği iddia edilemez. Adâlet sorunu üzerine yapılacak olan inceleme ve çalışmaların, öncelikle toplumbilimsel alanlarda yapılan çalışmaların verilerinden yararlanarak toplumsal sorunları dikkate alması gerekir. Bu durum adâlet sorununun daha net bir şekilde ortaya konulmasına yardım edecektir kuşkusuz. Diğer yandan söz konusu soruna ilişkin daha önce ortaya konulmuş olan felsefi kuramların da göz ardı edilmemesi lazımdır. Bu da sorunun çözümüne yönelik önerilerin hem daha kapsamlı hem de tutarlı olmasına katkıda bulunabilir.

ABSTRACT

THE PLACE AND IMPORTANCE OF THE CONCEPT OF JUSTICE IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY

One of the main questions of philosophy is the question of "what is justice". Philosophers have generally described it such that everyone should get what he or she deserves. There is a close relationship between Justice and Democracy. Justice forms the ethical basis of many democratic theories. Both democracy and justice need fundamental principal of equality. A powerful equality sense is a foundation stone of social justice. Many philosophers, including Aristotle consider justice as the most

important part of honesty. Justice must be considered as both individual and social virtue. Justice is the essence of democracy in the sense that the majority does not have a power by which it deprives the minority of their political rights.

Key Words: Justice, democracy, equality, liberty, liberalism.

KAYNAKÇA

Arnhart, Larry, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Çeviren: A. K. Bayram, Adres Yayınları, Ankara 2004.

Audi, Robert, (Gen. Edit.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Barry, Brian, 'Justice and The Common Good', A Quinton (ed.), *Political Philosophy*, Oxford University Press, London 1967.

Barry, Brian, *Political Argument*, Routledge&Kegan Paul, London 1965.

Bufacchi, Vittorio, 'Theories of Justice' S. M. Lipset, *Political Philosophy*, CQ Press, Washington D.C 2001

Bunge, Mario, *Philosophical Dictionary*, Prometheus Books, New York 2003.

Gauthier, David, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford 1986.

Güriz, Adnan, *Adâlet Kavramı*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1994.

Hayek, Friedrich A, *The Costitution of Liberty*, The University of Chicago Press, Chicago 1960.

Hayek, Friedrich A, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge and Kegan Paul, London 1967.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature, The Philosophical Works*, Ed. T.H. Gren and T. H. Grose, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1964, Vol. III.

King Jr., Martin Luther, 'Letter From the Birmingham Jail', Richard D. Heffner, Ed. *A Documentary History of the United States*, New American Library, New York 1976.

Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, New York 2002.

Lipset, S. Martin (edit.), *Political Philosophy*, CQ Press, Washington D.C 2001.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.

Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Prentice-Hall, New Jersey 1974.

Özlem, Doğan, *Etik -Ahlâk Felsefesi-*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2004.

Raphael, D.D, *Problems of Political Philosophy*, Macmillan and Co. Ltd., London 1970.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1999.

Solomon, Robert C, *Adâlet Tutkusu*, Çeviren: Ertuğ Altunay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004.

The Republic of Plato, Plato, Trans: F. M. Cornford, Oxford University Press, London 1961.

Walzer, Michael, *Spheres of Justice*, Basic Books, New York 1983.

Yayla, Atilla, *Liberal Bakışlar*, Siyasal Kitabevi, Ankara 1993.

ALASDAIR MACINTYRE'DA OTORİTE VE DİNİ İNANCIN TEMELİ

Ruhattin YAZOĞLU*

Din dilinin anlamlılığı, çağdaş din felsefesinin uğraştığı en önemli sorunlardan biridir. Antony Flew'in din diline yönelik geliştirdiği argümanlar karşısında bazı filozoflar, bu argümanlara yönelik savunmalar ortaya koymuşlardır. Bu savunmalardan biri de, Alasdair MacIntyre'a aittir. MacIntyre'ın eleştirilerinin hareket noktasını, Karl Popper'in ortaya attığı, ancak Flew'in din diline uyarladığı yanlışlanabilirlik kuramı oluşturmaktadır.

Bilindiği gibi, Popper, önermelerin anlamlılığının empirik yöntemlerle sınanarak belirlenebileceğini ileri süren Mantıkçı pozitivizmin doğrulamacı anlayışına, yanlışlanabilirlik kuramıyla karşı çıkmıştır. Popper, yanlışlanabilirlik kuramından bir anlam ölçütü olarak söz etmemiştir. Ancak Popper'in yanlışlanabilirlik tezinden hareket eden Flew, dinsel ifadelerin yanlışlanabilir olmadıklarından hareketle anlamsız olduklarını belirterek, dinsel önermelere meydan okumuştur.¹ İşte MacIntyre, Flew'in dinsel ifadelerle yönelik meydan okumasına karşı bazı argümanlar geliştirmiştir. Burada şunu ifade etmek gerekir ki, MacIntyre, ülkemizde, daha çok geliştirdiği ahlâk kuramı, ahlâk tarihi ve varoluşçulukla ilgili çalışmalarıyla tanınmaktadır.² Ancak, bunun dışında MacIntyre, dinle ilgili de bazı çözümler ortaya koymuş ve Flew'e karşı dinsel ifadelerin anlamlılığını savunmuştur.

MacIntyre, "olgusal iddialar, kendilerinin doğruluğu ya da yanlışlığıyla ilgili bir kanıtı uygun olmalarından dolayı, teologun, kendi iddialarının, bir anlamda dünyanın gidiş tarzıyla ilişkili olduğu anlayışını terk etmekle iyi bir şey yapacağını"³ ileri

* Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı.

e-posta: ryazoglu@atauni.edu.tr

¹ Antony Flew, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, Ed. by Antony Flew and Alasdair MacIntyre, London 1972, s. 96-99; Tuncay İmamoglu, "Eskatolojik Doğrulama Üzerine (I. M. Crombie ve John Hick)", *Marife Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 2, Konya 2006, s. 154.

² Alasdair MacIntyre'in ahlâk kuramıyla ilgili olarak bkz. Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, Çev.: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001; onun ahlâk tarihiyle ilgili görüşleri için bkz. MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, Çev.: Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001; MacIntyre'in varoluşçulukla ilgili değerlendirmeleri için bkz. MacIntyre, *Varoluşçuluk*, Çev.: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.

³ Alasdair MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", *Metaphysical Beliefs*, Ed. by Stephen Toulmin, Ronald W. Hepburn, Alasdair MacIntyre, London 1957, s. 182.

sürmektedir. MacIntyre, aslında Mantıkçı pozitivistin söylemleriyle metafiziğe hizmet ettiğine inanmaktadır. O, pozitivistin, metafizikçinin aradığı şeyin imkânsızlığını göstererek teolojiye büyük hizmetlerde bulunduğunu ve böyle yapmakla da, dinsel inancın kendi kavramları içerisinde sergilenmesinin imkânını açtığını ifade etmektedir.⁴ Ona göre, pozitivistlerin başarılı olduğu şey, dinin herhangi bir felsefeye bağımlı olmaması gerektiğidir. MacIntyre, inancın inançsızlıkla tartışılmayacağını söylemektedir.⁵ Buna göre, MacIntyre'in, dinsel inancın, kendi bağlamı içerisinde sergilenmesinin gerekli olduğuna inandığı söylenebilir.

MacIntyre, doğrulama ya da yanlışlama ilkesi tarafından anlamlılığa yöneltilen eleştirileri kabul etmeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre, her söylem türünün kendine ait bir mantığı vardır. Bu yüzden yapmamız gereken şey, dinsel dilin mantığını araştırmaktır. O, tıpkı Braithwaite gibi dinsel dilin çağrı ve emir olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, dinsel mitler; doğum, ölüm, aşk, acı gibi insan hayatındaki belli başlı durumlarla ilgilidir. MacIntyre, bunu şu ifadeleriyle ortaya koymaktadır: "Belirli bir mit, bir tutumu bu konulara dahil eder ve bir miti kabul etmek, kendi kendisini bir tutumla özdeşleştirmek ve böylece miti, bir insanın davranışını idare eder bir konuma getirmektir. Kapsamlı bir miti yeterli ölçüde kabul etmek, hayatı bütün yönleriyle kabul etmektir."⁶ Ancak MacIntyre, Braithwaite'ten farklı olarak, dinsel mitleri, ahlâkî tarafa indirgemeyi kabul etmez. O, şu ifadeleriyle Braithwaite'ten ayrılmaktadır: "Bizler ibadette Tanrı'yı betimlemekle değil, O'na dua etmekle meşgul oluruz. Ancak şüphesiz ibadette, Tanrı hakkında bazı iddialar ortaya konulur."⁷ Dindar bir mümin, miti kullanımda kendisini, bu öykülerin Tanrı hakkında bir şeyler söylediği anlayışına kaptırır. Problem, bu öykülerin nasıl karakterize edileceğidir.⁸

Tanrı hakkındaki öyküleri karakterize etmede MacIntyre, mantıksal olarak iki farklı konuyla ilgilenmektedir: 1) Bu tür iddiaların anlamlılığını göstermek, 2) Dinsel inançlar hususunda hangi tür bir doğrulamanın, onların mantıkî statüsüne uygun olacağını göstermek. Bu görevi başarılı bir şekilde yerine getirmek için o, din dilinin gerçekte nasıl kullanıldığının sadece betimini göstermektedir. MacIntyre'a göre, böyle bir betime sahip oluncaya kadar hangi tür dinsel inançların, kendi mantıksal statülerine uygun olduğunu araştırarak bir konumda olamayız.⁹ Bu anlamda MacIntyre'in ortaya koyduğu betim, dinsel inançların hem doğrulanma ilkelerini hem de anlamını aydınlatmaktadır. O, ilk kullanıma çok az özen göstermekte, dikkatini daha çok ikinci kullanıma yöneltmektedir.

MacIntyre'in ilk hedefi, dinsel inançların açıklayıcı kuramlar olmadığını ortaya

⁴ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 211.

⁵ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 211.

⁶ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 191.

⁷ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 189.

⁸ William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, Çev.: Tuncay İnamoğlu, Ataç Yayınları, İstanbul 2005, s. 119.

⁹ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 185.

koymaktır. Ona göre, dinsel inançlar açıklayıcı kuramlar olsaydı, “onları kabul etmek için hiçbir doğrulama olmayacaktı. Ancak gerçekte dinsel inançlara bu şekilde yaklaşmak, hem inancın türünü hem de o inancın karakteristik olarak kabul edildiği yöntemi yanlışlamaktır. Dinsel inanç bir tartışmanın sonucu olarak takdim edilen bir şey olsaydı, söz konusu dinsel inanç için ya çok fazla ya da çok az kesinliğe sahip olurduk. Çünkü mantıksal olarak ikna edici argümanlar üretebilirsek, karara yer bırakmayan bir tür kesinlik ortaya koyardık; kanıt yerindedir, karar yerinde değildir.”¹⁰ MacIntyre, bunu Öklit kuramıyla ilgili verdiği bir örnekle temellendirmektedir. Ona göre biz, Öklit’in sonuçlarını kabul etmek için karar vermeyiz; sadece onun argümanlarının kesinliğine bakarız. Şayet Tanrı’nın varlığı kanıtlanabilirse, Tanrı’ya şevmek için özgür bir karar ortaya koyma imkânından mahrum kalırdık. Bu tür bir özgür karar, Hıristiyan dininin özüdür. Çünkü dinsel inançları bu şekilde tartışmak, onu yok edecektir.¹¹ Burada MacIntyre, bazı filozofların bu şekildeki yaklaşımlarının, David Hume tarafından da bütün gerçeklikleriyle birlikte ortaya konulduğu gibi yanlış olduğunu ifade etmektedir. Çünkü MacIntyre’a göre, teizm bir kuram olarak ifade edilirse, “yanlış ya da hayali bir şey olur...”¹²

MacIntyre, doğrulamacıların hem lehte hem de aleyhte olan meydan okumalarını kabul etmektedir. Ona göre, dinsel iddialar kesin kuramlar olarak yorumlandığında yanlış olurlar; bu şekilde yorumlanmadığında bütünüyle anlamsızdırlar. Dinî bir kuram diye görme girişimi olarak, özellikle Crombie’nin eskatolojik doğrulama kuramına¹³ referansta bulunan MacIntyre şöyle söylemektedir: “Resmin çokluğu fazla önemli değildir, önemli olan görmektir.”¹⁴ Çünkü kesin kuram olarak düşünülen Tanrı’ya yönelik bir sevginin varlığı, şu an var olan gereksiz acıyla uyuşmamaktadır. MacIntyre, dinsel inançların kuram olmadıklarında ve onlara bu şekilde yaklaşmanın “hem bu inançların türünü hem de onların karakteristik olarak kabul edildikleri şekli yanlışlamak olacağına”¹⁵ ısrar etmektedir. “Geçici ve çekingen bir bağlılık, dinsel inancın bir özelliği değildir. Bu şekilde inanılan bir Tanrı, Hıristiyan teizminin tanrısı olamayacaktır. Çünkü Hıristiyan inancının özünde Tanrı’ya yönelik kesin bağlılık olmak zorundadır. Hıristiyan inancını bir kuram olarak ele almak, artık onu Hıristiyan inancı kılmayacaktır. Ancak böyle olsa bile, bu görüş öldürücü bir karşı çıkışa açık olacaktır. Çünkü doğrulama ilkesinin teistik iddialar için ortaya çıkardığı esas dönüm noktası, onların yanlışlanamazlığı değil, ya yanlışlanabilir ya da yanlış olduklarıdır. İnanan kötülük olgusunun ya kendi iddiasına karşı sayıldığına izin verir ya da bunu kabul etmez. O

¹⁰ MacIntyre, “The Logical Status of Religious Belief”, s. 196-197.

¹¹ MacIntyre, “The Logical Status of Religious Belief”, s. 197.

¹² MacIntyre, “The Logical Status of Religious Belief”, s. 182.

¹³ Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İmamoğlu, “Eskatolojik Doğrulama Üzerine (I. M. Crombie ve John Hick)”.

¹⁴ MacIntyre, “The Logical Status of Religious Belief”, s. 182.

¹⁵ MacIntyre, “The Logical Status of Religious Belief”, s. 196.

sonuncu ciheti kabul ederse, artık onun iddiaları anlamlı bir anlamda iddialar değildir. Birinci ciheti kabul ederse, Crombie'nin yaptığı gibi, 'Tanrı, bizi sever' iddiasıyla kötülük olgusu arasında sadece görünüşte bir uyumsuzluğun var olduğunu kabul edemez. Çünkü resmin çokluğu olmasa da, görmek vardır. Görmüş olduğumuz şey, şayet onun kanıtları bu türdence, teizmi ya doğru ya da fantastik kılmak için yeterlidir."¹⁶ MacIntyre'a göre, çocuklarını döven ya da onların dövülmesine müsaade eden bir baba görürsek, onun tam anlamıyla çocuklarını sevdiğini inkâr etmemiz gerekir. Çocuklarının kanser, depresyon ve volkanik patlamalardan acı çekmesinden dolayı, bunların o iddiayla uyusabilirliğini ortaya çıkaracak hiçbir şey deneyimlenemez.¹⁷ Bu da, dinsel iddiaların bir kuram olmadığını gösterir. MacIntyre'a göre, Hıristiyan inancının özü, kesin bağlılıktır. İnanç ve sevgide özgür bir karar vermektir. Bundan dolayı, MacIntyre, "bir dinsel inanç için nedenler göstermek, mantıksal olarak uygun değildir"¹⁸ demektedir. Ona göre, "Dinsel inanca nedenler aramak ya da onu doğrulamak, dinsel inancın ne olduğunu anlamak için değildir."¹⁹ MacIntyre, bunu, tam anlamıyla farklı olan iki bakış açısının nasıl aynı sonuçları ortaya çıkardığını örnek vererek ortaya koymaktadır: Birincisi, mantıksal bakış açıdır. Dinsel inançlar hiçbir anlamda dinsel olmayan inançlara dönüştürülemez ve de onlardan türetilemez. Belirli bir dinsel inancın haklılığını istemek, sadece inancın tüm bağlamına yerleşmiş olan şeyi istemek olabilir. Bir bütün olarak dinsel inancın haklılığını istemek, temel bir inançtan çok daha mutlak olan bir şeyi istemektir. Dinsel inanç temel değilse, din olmayacaktır. Bundan dolayı o, açığa vurulmamış bir haklılığa sahip olabilir. İkincisi ise, teolojik bakış açıdır. Dinin bir kanıt yöntemiyle elde edildiğini varsayalım. Örneğin, daha önce de ifade edildiği gibi, Hıristiyan öğretisini inkâr eden bir insanın derhal ölmesiyle Tanrı'nın gücünün sergilendiğini varsayalım. Bu durumda İngiltere'nin Tanrı'nın müdahalesiyle dinsel dönüşümü, Anglikan papazlarının aklına bile gelmeyecek kadar hızlı olurdu. Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda görürüz ki, Hıristiyan inancı, doğru dini zorlayıcılıkta değil, özgür bir kararda görmektedir. Bu yüzden dinle ilgili kanıt aranması, dini yok etmektedir.²⁰ "Çünkü özgür seçimin bütün olanakları ortadan kalkmış olacaktır. Bir inancın objektif doğrulanması da aynı etkiye sahip olacaktır... İnanç...elimine edilmiş olacaktır."²¹

Öyleyse dinsel inançlar nasıl doğrulanacaktır? MacIntyre'ın cevabı, onların otoriteye referansla doğrulanacaklarıdır. Örneğin, Hıristiyanlar İsa Mesih'in otoritesini kabul

¹⁶ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 181; I. M. Crombie'nin görüşleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. I. M. Crombie, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. by Antony Flew and Alasdair MacIntyre, London 1972, s.126-127.

¹⁷ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 182.

¹⁸ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 209.

¹⁹ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 208.

²⁰ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 208-209.

²¹ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 209.

etmektedirler. "...Onun söylediği şeyi kabul etmede ilkemiz, Havarilerin onunla ilgili söyledikleridir; Havarileri kabul etmede ilkemiz ne olacaktır? Tartışma burada ya sona erer ya da döngüsel olur; dinsel otoriteyle ilgili nihai ölçütü ya buluruz ya da otoritenin söylediği şeyin özüne referansta bulunuruz."²² MacIntyre'a göre, Hıristiyanlığın özünde otorite kavramını bulmaktayız. Ancak bunu söylemek, otorite tarafından ifade edilen şey, yani dinin özü hakkında bir şey söylemek değildir. Gerçekte otoriteye iki anlamda referansta bulunuruz: İlk anlamda, otoriter bir kuralın ya da kurallar serisinin varlığının, var olan belirli bir dinin gerekli bir koşulu olduğunu görürüz. Bir dinin her zaman insanların nasıl yaşaması gerektiği ve onların temel tutumlarının ne olduğuyla ilgilendiğini söyleyerek böyle bir kurala tam bir referansta bulunursak, tatmin edici bir din tanımı üretebiliriz. Bu şekilde söylemekle dinin özüne referansta bulunmaksızın dinin biçimsel olarak tanımlanabileceğini söyleyebiliriz. MacIntyre, burada teizmin, politeizmin, İslâm'ın ve primitif Budizm gibi tüm dinlerin böyle tanımlanabileceğini belirtmektedir. Otoritenin ikinci anlamında ise, bir kurala değil, bir kişiye ve diğerleri tarafından tanınan otoriter bir tanığa referansta bulunuruz. Bu durumda İsa Mesih'e referansta bulunmak, kilise aracılığıyla olmaktadır.²³ MacIntyre'a göre, her dinin kendi otoritesi vardır ve belirli bir otorite ya tamamen kabul edilir ya da reddedilir. Şu gerçeği kabul etmek gerekir ki bu, Barthianizmin, teolojiyle mantıksal korelasyonudur ve bu "din bir bütün olarak doğrulanmadan yoksundur"²⁴ anlamına gelmektedir. Ancak MacIntyre, bunun, dinsel inançların mantığına yansımayacağını kabul etmektedir, çünkü "her alan, belirli bir nihai ölçüte referansla tanımlanır."²⁵

MacIntyre, burada, doğrulamanın anlamıyla ilgili bir noktayı ortaya koymaktadır. Bu nokta şudur: Her nedenler zincirinin bir sonu olmak zorundadır ve dindeki son ya da nihai ölçüt de bir otoritedir ve bu otoriteyle ilgili bir doğrulama talep etmek, temel bir inançtan çok daha fazla mutlak olan bir şeyi talep etmektir. Dinsel inanç temel olmaydı, o, din olamayacaktı.²⁶

Görülüyor ki, dinsel inançlar bir otoriteye referansla doğrulandığından ve dinin özünün, inanç ve sevgide ortaya çıkan özgür bir karar olmasından dolayı, "dinsel inancı kabul etmenin, bir tartışma sorunu değil, bir dönüştürme sorunu olduğuna şaşırılmamamız gerekir."²⁷ İnançsızlıktan inanca yönelme, 'mantıksal bir geçiş'i ya da 'objektif düşünce'yi değil, inanca yönelen bireydeki dönüşümü içermektedir. Bir dinsel inancın doğrulanması isteniyorsa, yapılacak tek şey, özel bir teolojinin içeriklerini ya da bir otoritenin yapısını betimlemek ve sonra da dönüşümü beklemektir.

Kısaca, MacIntyre'a göre, teolojik söylemin mantığı, bir otoriteye teslim olma

²² MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 200.

²³ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 200-201.

²⁴ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 202.

²⁵ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 202.

²⁶ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 208-209.

²⁷ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 209.

mantığıdır. Ancak bu teslimiyet, evrenin bütününe karşıt değildir. MacIntyre, teizmin hiçbir sağlam epistemolojik temele dayanmadığına inanmıştır. Teolojik dilin felsefi doğrulanması yoktur ve böyle olması da gerekmez. Bu anlamda filozofun filozof olarak endişesi, dinin, mantıkî olarak kabul edilebilir olmasını sağlar gibi görünen bir analizini sunmak değil, din dilinin gerçek kullanım tarzını betimlemektir.²⁸

MacIntyre'a göre, din dilinin teolojik kullanımının ayırt edici özelliği ise, Tanrı konusundaki öykülere imandır. Bu genel çerçevede, imanı benimsemekle otoritenin zımnen kabul edilen ölçütleri, bir dini diğerinden ayırır. Her dinin, her özel din dilinin, kendine özgü nihaif ölçütleri vardır.²⁹ "Her din, kabul ettiği otoritenin ölçütlerine başvurularak tanımlanır"³⁰ diyen MacIntyre, her özel inancın haklılığını bu nihaif ölçütte bulunacağını ve bu inancın haklılığının dinî vizyonun bütünündeki yerinin gösterilerek ispat edilebileceğini; toplu, dinî bir vizyonun haklılığının otoriteye başvurularak ortaya konulacağını ileri sürmektedir.³¹

MacIntyre, dini bu şekilde savunmaktadır. Görülüyor ki, ona göre tanımlamak, betimlemekten başka bir şey değildir. Bununla ilgili bir kaç noktanın gösterilmesi gerekir: MacIntyre, açıkça, doğrulamacının din çözümlemesiyle aynı kanaati taşımaktadır. Yani ona göre, dinsel inançlar ilkece bile yanlışlanamazlar. Gerçekten dindar bir kimse, kendi inancına karşıt olan bir şeye asla izin vermez. Bu, tarihsel kanıtı içermektedir. Çünkü o açıkça, "dinsel inanç için öneme sahip her şeyin tarihsel araştırma alanının dışında"³² olduğunu ifade etmektedir. Yeniden dirilişe inanç, tarihle ilgili bir inançtır, "yeniden dirilişe inanç, tarihsel ilkelere dayanmaz... Yeniden dirilişe inanmak, İsa'nın mezardan çıktığından daha fazlasına inanmaktır, en azından buna inanmaktır."³³ O halde inanç, tarihsel bilgiye değil, otoritede temel bulmaktadır.

Böylece MacIntyre, dinsel inançların yanlışlanamaz olduğu ve onlar adına kanıt ortaya koymanın mantıksal olarak uygun olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Çünkü o, dini, koşulsuz bir inanç ve özgür bir seçim olarak tasarlamaktadır. Kanıt göstermek, dine koşulsuz bir bağlılık değil, bir kuram olarak yaklaşmaktır. Ancak burada şunu ifade etmek gerekir ki, bazı dindarlar, kendi inançlarını kuram olarak kabul etmiş görünmektedirler. Özellikle bazı Hıristiyanlar, sadece otoriteye yaklaşımda değil, çeşitli türlerle ilgili de kanıt göstermektedirler. Psikolojik statülerin perspektifinden bakıldığında, dinsel inançlar koşulsuz olabilir. Bir birey, bu tür inançlara göre hayatını idare ediyor ve yaşıyor olabilir. Bu sıfatla o, bu inançları hiçbir zaman sorgulamayabilir ya da onlara kuramlar olarak bakmayabilir. Bununla birlikte, aynı zamanda bu inançların

²⁸ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 185; Frédéric Ferré, *Din Dilinin Anlamı*, Çev.: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 1999, s. 188.

²⁹ Ferré, *Din Dilinin Anlamı*, s. 189.

³⁰ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 199.

³¹ Ferré, *Din Dilinin Anlamı*, s. 189.

³² MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 206.

³³ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 207.

mantıksal statüleri geçici olabilir. Onların doğruluğu ya da yanlışlığıyla ilgili kanıt olabilir.³⁴

Şüphesiz MacIntyre'in çözümlemesi, Kutsal Kitap'ın okunmasını ifade etme ya da bir teoloji ya da otoriteyi betimleme anlamında nedenler göstermeye izin vermektedir. Ancak bu, kanıt göstermek değil, yalnızca bir otoriteyi referans göstermektir. Gerçekte MacIntyre'in inanç nosyonunu kullanması, bizleri, yanlışlanabilirlik çekişmesiyle ortaya konulan temel soruna geri götürmektedir: Dinsel inançlar herhangi bir şey iddia ederler mi? MacIntyre'in bizzat kendisi, burada otoriteye başvurmanın yararı olmadığını kabul etmektedir. "...Eğer bir kimse hayali bir şey uydurursa ve bunun anlamı sorulduğunda bir otoritenin kabul edilmesi gerekir şeklinde cevap verirse, zorluklarımızın hiçbirisi ortadan kalkmaz. Örneğin, yaratılış öyküsünü kabul ya da reddetmede bizi şaşırtan şey, kabul edildiği bize söylenildiği zamanki kadar şaşırtıcı olarak kalır, çünkü Yahudi-Hiristiyan geleneğinin temel hukuksal ölçütüyle ona izin verilir."³⁵ MacIntyre'in düşüncesinde bu, kesinlikle bir problemdir. Onun çözümlemeleri dinsel inancın kesin anlamlılığıyla ilgili zorlukların hiçbirini ortadan kaldırmaz. Hatta MacIntyre'in, dinsel inançların doğrulanmasıyla ilgili anlatımında haklı olduğunu varsaysak bile, bunun, kesin anlama sahip bu tür inançları göstermede hiçbir yararı yoktur. O, dinsel inançların doğrulanamaz olduğunu ifade eden pozitivistle aynı fikirdedir. Ancak o kendisini, her bir söylem türü kendi mantığına sahiptir şeklindeki şu an çok popüler olan bir iddiada gizlemektedir. Braithwaite, bunu 'kullanım ilkesi' diye adlandırmaktadır.³⁶ Herhangi bir iddianın anlamını tıpkı Wittgenstein gibi, onun kullanılış şeklinin belirlediğini kabul eden Braithwaite, dinî iddiaların dinî söylemde ahlâkî bir iddia olarak kullanıldığını savunur. Din dilinin pratik hayattaki fonksiyonunu dikkate alan bu yaklaşımı o, 'duygulanımcı' olmaktan çok 'davranışla ilgili' önermesiz bir ahlâk formu olarak tanımlar.³⁷ Çünkü MacIntyre'in da ifade ettiği gibi duyguculuk, ne türden olursa olsun, her değer yargısına belirli bir açıklama getirme iddiasında olan bir kuramdır.³⁸ Oysa Braithwaite, açıklamadan ziyade yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, iddianın anlamını, onun kullanımında bulmaktadır. Ancak burada şunu da belirtmemiz gerekir ki, Braithwaite, dinsel söylemin bir kullanıma sahip olmasından dolayı anlamlı olduğunu ifade etmesine rağmen, onun açık seçik bir içeriğe sahip olduğunu yadsımaktadır. Onun semantik bir kullanımı yoktur.³⁹ MacIntyre açıkça, dinsel inançların kesin

³⁴ William T. Blackstone, *The Problem of Religious Knowledge*, The United States of America, 1963, s. 104-105.

³⁵ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 199.

³⁶ R. B. Braithwaite, "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief", *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, Ed. by R. E. Santoni, Indiana University Press, Bloomington-London, 1968, s.10'dan naklen Blackstone, *The Problem of Religious Knowledge*, s. 95-96.

³⁷ Braithwaite, "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief", s. 333-334'ten naklen Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995, s. 223.

³⁸ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 29.

³⁹ Blackstone, *The Problem of Religious Knowledge*, s. 106.

içeriğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Ona göre biz, Tanrı'ya ibadet etmekle birlikte, aynı zamanda O'nun hakkında konuşuruz. Ancak dinsel inançlar ve onların ilkelerini betimlemesi hariç, MacIntyre, dinsel inançların iddia olduğunu göstermek için hiçbir şey yapmaz.⁴⁰

MacIntyre ile ilgili olarak şunu söylemek gerekir ki, inanç seçimlerimiz aklın sınırlarıyla ilgili çözümlenmelere bağlıdır. O, sonuç olarak şöyle demektedir: Nedenlerin her halkası bir yerde sona erer ve onun sona erdiği yerde bizlerin otorite olarak seçtiği nihai bir ölçüt vardır. Bu da gösteriyor ki, MacIntyre, inancı bir kuram olarak görmemektedir. Çünkü kuram, nedenler silsilesiyle ortaya konulmakta ve bu nedenler zinciri sonsuza kadar gitmektedir. MacIntyre, bu olumsuzluğu dinsel otoriteyle ortadan kaldırmak istemektedir. Kısaca ona göre, nedenler zincirinin son halkasında dinsel otoritenin bulunması kaçınılmazdır.

ABSTRACT

THE AUTHORITY AND THE BASIS OF RELIGIOUS BELIEF IN ALASDAIR MACINTYRE

The meaningfulness of religious language is one of the most important problems in contemporary philosophy of religion. Some philosophers defend the meaningfulness of religious language against the arguments of Antony Flew. One of these defenses belongs to Alasdair MacIntyre. In our article we will analyse MacIntyre's thoughts on this issue.

Key Words: Karl Popper, Antony Flew, Alasdair MacIntyre, Wittgenstein, religious language

KAYNAKÇA

Blackstone, William T., *The Problem of Religious Knowledge*, The United States of America, 1963 (*Dinsel Bilgi Sorunu*, çev. Tuncay İmamoğlu, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005).

Crombie, I. M. Crombie, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. by Antony Flew and Alasdair MacIntyre, London, 1972.

Ferré, Frédéric, *Din Dilinin Anlamı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999.

Flew, Antony, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. by Antony Flew and Alasdair MacIntyre, London, 1972.

İmamoğlu, Tuncay, "Eskatolojik Doğrulama Üzerine (I. M. Crombie ve John Hick)", *Marife Dergisi*, yıl: 6, sayı: 2, Konya, 2006.

Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995.

MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları,

⁴⁰ Blackstone, *The Problem of Religious Knowledge*, s. 106.

İstanbul, 2001.

MacIntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

MacIntyre, Alasdair, "The Logical Status of Religious Belief", *Metaphysical Beliefs*, ed. by Stephen Toulmin, Ronald W. Hepburn, Alasdair MacIntyre, London, 1957.

MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

KİŞİSEL ESENLIK KAVRAMI VE EĞİTİM

Çetin BALANUYE*

I

Giriş

Gençleri, belki de yaşamlarının en değerli zamanlarını okullarda geçirmeye yönlendiriyoruz. Bu yönlendirmeyi, onların belli türden bir meşguliyet içinde olmalarının sonraki yaşamlarında sağlayacakları esenlik (well-being) açısından değerli olduğu görüşüyle temellendiriyoruz. Öyleyse, kişisel esenlik kavramının ne olduğunun ve eğitimin bu türden bir kişisel projeye ne ölçüde katkı sağlayacağına berraklaşması zorunludur. Bu sorular bu çalışmanın odağını oluşturmaktadır; yanıtlar üzerinde düşünmeye başlamadan önce sorunun genel bir resmini çizmeliyiz.

“Birey için iyi olan nedir?” sorusuna verilen yanıtlar hem sayıca hem de nitelikçe beklenenden fazladır. Gündelik yaşamda dostlarımız için iyi bir yaşam dilerken, ya da dinsel bir pratiğin parçası olarak hayırlı bir gelecek için dua ederken hiçbir güçlük çekmesek de iyi bir yaşamın ne olduğunu açık seçik göstermeye kalkıştığımızda güçlükle tanışmış oluruz. Denebilir ki, dostlarımız için iyi bir yaşam dilerken güçlük çekmiyor oluşumuz basitçe bu dileğin içeriği hakkında titiz bir düşünüş içine girmiyor oluşumuzdur. Belki de, bu türden dilekleri kolayca paylaşıyor oluşumuz, niyet düzeyinde ne istediğimizden emin olmamızdan, dileğin içeriğini çözümlemeye gelince güçlükle karşılaşmamız ise niyeti dille ifade etmeye kalkmaktan kaynaklanmaktadır.

Nedeni ne olursa olsun, iyi ya da esenlik dolu bir yaşamın ne olduğu konusunda dinsel bir berraklaşmaya da gereksinim duyduğumuz açıktır: Bu kavrama yaslanan temellendirmeler politikadan ekonomiye, tıptan eğitime kadar çok çeşitli bir yelpazede iş görmektedir. “Kişinin esenliği için...” denerek gerekçelendirilen politik, toplumsal ve kurumsal pratikler açısından bu kavramın çözümlenmesi meşruiyet sorununu aşmaya katkı sağlayacaktır.

Bireyin sürdürmekte olduğu yaşamın ne ölçüde iyi ya da doğru bir yaşam olduğu üzerine görüşler çeşitlidir. Sözgelimi, Aristo’ya göre insanın en son ve temel hedefi *eudaimonia*, Türkçe -yaklaşık- karşılığıyla mutluluktur. Mutluluk kavramı Aristo’da herkesçe aşikar olandan fazlasını içerir; bireyin maddi, psikolojik ve fiziksel açıdan iyi olma halinin tam bir denge durumunu ifade eder. Ian Johnston’a göre bu türden bir

* Yrd. Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.
e-posta: balanuye@akdeniz.edu.tr

mutluluk nosyonu Etik'i doğrudan Yunan'a, özellikle de Iliad'a bağlar: Birinin yaşarken ne ölçüde mutlu olduğunun tespiti bir anlamda ölüm sonrası sürecek bir ada (onun şanına) ve bu ada iştirilecek unsurlara, örneğin çocuklarının başarı ve esenliğine doğru genişleyecektir.¹

İnsanlar için iyi olanın neliği sorunsalında bazı yazarlar tarafından yeğlenen bir başka terim "erinçle gelişme"dir (human flourishing). İnsan için "iyi", bu düşünürlere göre, insan doğasına uygun niteliklerin gelişmesi, bir anlamda insani serpilme-gelişme için gerekli olan öz niteliklerin ayırt edilmesi ile olur; insanın eylemde bulunurken izlediği normatif gerekçeler de aslen kendi serpilmesi için gerekli unsurlardan bencilce türetilir.²

Diğer bazı yazarlar bir kişinin yaşamının en genel ve kapsamlı "iyi"sini ifade ederken "esenlik" (well-being) kavamına gönderme yapmaktadır. Esenlik kavramı bu yazarlar tarafından hem kavramsal açıdan çözümlenmekte, hem de bir anlamda yeniden kavramsallaştırılmaktadır. Başka kavramsal çözümlenmelerde olduğu gibi, esenlik kavramı da çözümlenirken bu kavrama iştirilmiş anlamların saptanması gerekmektedir. Ancak, sıradan kavramsal çözümlenmelerden farklı olarak esenlik kavramının çözümlenmesi aynı zamanda bu kavrama açık ya da örtük olarak iştirilmiş değerlerin de bulgulanması ve terimle ifade edilen anlam kümesiyle ilişkilerinin temellendirilmesini de zorunlu kılmaktadır. Ne var ki, White'e göre tüm bu çabaların sonunda elimizde kalan, hangi değerlerin bu kavramla ilişkilmesi gerektiği konusunda ikna edici bir temellendirme değil, belli türde niteliklerden oluşan bir listedir.³

Kişisel esenlik kavramını oluşturan temel unsurlar arasında, özellikle, "arzuların gerçekleşmesi", "kişisel hedeflere ulaşılması", "bireysel özerklik" ve "ahlaksal açıdan iyi bir yaşam sürebilmek" türünden ölçütler sayılmaktadır. Bu kavramlardan hiçbiri bir diğerine oranla daha az tartışmalı değildir; üstelik gerek felsefede, gerekse eğitim felsefesi yazınında bu ölçütlere yönelik büyük kavrayış farkı dikkat çekmektedir.

Kimi düşünürlere göre kişisel mutluluğa erişmede arzuların gerçekleşmesi merkezi öneme sahiptir, dolayısıyla kişisel esenlik kavramının çözümlenmesi zorunlu olarak arzuları dikkate almalıdır. Ancak bu düşünürlere, burada sözü edilen herhangi bir arzu olmayıp, "bilinçli arzu" olduğunu çok gecikmeden eklemektedirler.⁴ Kimi başka düşünürlere bu görüşe açık bir dille karşı çıkmakta, birey için neyin iyi ya da kötü olduğunun o kişinin arzularından bağımsız olarak var olduğunu ileri sürmektedir.⁵ Yine

¹ Ian Johnston, "Lecture on Aristotle's Nicomachean Ethics", Lecture Notes, 1997, erişim Kasım. 1997, <http://www.mala.bc.ca/~mcneil/lec19b.htm>.

² Thomas Hurka, "The Three Faces of Flourishing", in the *Human Flourishing*, Edited by Frankel, E. P., Fred, D. M. Jr, Paul, J., Cambridge 1999, S. 44-70.

³ John White, *Education and personal well-being in a secular universe: An inaugural lecture delivered at the Institute of Education, University of London 1995*, s. 6.

⁴ James Griffin, *Well-being*, Clarendon Pres, Oxford 1986.

⁵ Parfit, Derek. *Reasons and Persons*, Clarendon Pres, Oxford 1984, s. 499.

bazı başka düşünürlerle göre bireyin esenliği kişisel hedeflerinden bağımsız düşünülemez; bir başka deyişle, kişi ne ölçüde hedeflerinin gerçekleştiği bir yaşam sürüyorsa o ölçüde de erinç dolu olacaktır.⁶ Bu yaklaşımı benimsemeyen düşünürlerle göreyse kişisel esenliği salt kişisel hedeflere ulaşmaya indirgemek yanlıştır; çünkü benliğin içinde ahlaksal bir yatınlık yerleşiktir ve bu yatınlık hedeflere ulaşmanın ötesinde bir tatmin ister.⁷ Bazı düşünürler ahlak ile kişisel esenlik açısından belli bir ilişki olduğunu kabul ederken,⁸ diğer bazı düşünürler ileri giderek kişisel esenliğin ayrılmaz bir parçası olarak “diğergamlık” (ötekine yardım) kavramını öne sürmekte, ancak başka bazı düşünürlerse buna tümüyle karşı çıkarak kişisel iyi olma hali ile diğergamca davranmak arasında hiçbir zorunlu bağ olmadığını vurgulamaktadır.⁹ Tüm bu uzlaşmaz görüşler “esenlik kavramı”nı muğlaklaştırmakta ve derli toplu bir kavramsal bütünlüğe ulaşmayı güçleştirmektedir.

Bu arka plana bakınca ilk dikkat çeken tablo muhtemelen “belirsizlik”tir. Ne var ki, eğer kişisel esenlik kavramı konusunda bu denli belirsiz bir duruş sergilemek durumunda kalıyorsak bu makalede odaklanmayı seçtiğimiz asıl sorun açısından da olumsuz bir pozisyona sürüklendik demektir: Eğitim, bu durumda, kişisel esenliğe – yani ne olduğu konusunda büyük oranda belirsizlik yaşadığımız bu kavrama- yaslanarak temellendirilemez. Buna karşın, bu makalede durumun bu ölçüde ümitsiz olmadığını savunmaya çalışacak ve bu tartışmalı arka planı çözümleyerek görece daha berrak bir kavrayışa ulaşabileceğini savlayacağım.

II

Esenlik Kavramı

Bir tanım ileri sürerek argümanımı açıklayacağım: Kişisel esenlik, bireyin, gerçekleştiklerinde yaşamaya değer bir hayatın kapılarının kendisine açılacağını *düşündüğü* arzuların gerçekleşmesidir. Bu tanımı kafa karıştırıcı bulanlar olacaktır; böyle olmadığını göstermeye çalışacağım. Bu önerme, ilkin, en azından teorik olarak herkesin erinçli bir yaşam sürebileceğini söyler. Çünkü herkes “yaşamaya değer bir hayat” hakkında öznel bir fikre sahiptir ve belli arzuların bu hayata kavuşmada öncelikli olduğunu düşünür. Simgesel dilde yinelemek gerekirse şöyle ifade edilebilir: Birinin iyi hayat kavrayışı (X) olsun, bu kişinin (Y) arzusunun gerçekleşmesinin kendisine (X)’i getireceğini düşündüğünü varsayalım; bu durumda bu kişinin (Y)’i gerçekleştirme durumunda (X)’e sahip *olabileceğini* söylüyoruz.

İkinci olarak, önermede söylenen şudur: Esenlik kavramının tek ve değişmez anlamı yoktur; en az bireylerin sayısı-kadar çok ve çeşitli esenlik kavrayışı vardır. Tanım

⁶ Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*, Clarendon Pres, Oxford 1986, s. 5.

⁷ Griffin, James. *Well-being*, Clarendon Pres, Oxford 1986.

⁸ Griffin, J. 1986; Raz, J. 1986; MacIntire, A. 1998

⁹ Sobel, D. “Economic and Philosophy”, erişim 1999, <http://www.ec.phil/sobel.d/>

gereği, esenlik kavramı öznel kavrayışlara bağlandığından kavramsal çeşitliliğin en azından bireysel çeşitlilik kadar olması doğaldır.

Üçüncü olarak, bu tanımda yer aldığı biçimiyle kişisel esenlik kavramı “öznel birey”e atıfla anlaşılacak durumundadır. Böylece, herkese uygulanabilir olduğu düşünülen “nesnel” esenlik kavrayışlarıyla buradaki özgül yaklaşım arasında herhangi bir ilişki bulunmaz; “nesnel liste” görüşü olarak bilinen ve hemen herkesin iyi bir hayata ilişkin genel kabulleri arasında olabilecek değerleri bulma savındaki yaklaşımla aramızdaki köprüler bu aşamada atılır. Nesnel liste yaklaşımına göre bir kimsenin esenliği zorunlu olarak o kimsenin öznel arzularıyla ilişkili değildir; esenlik kavramının kimi ayrılmaz öğeleri, o kişinin arzuları arasında olmasa da onun esenliğine hizmet edebilir. Bir başka deyişle, Arneson’un da vurguladığı gibi, “... kendiliğinden edindiğim kimi şeyler, bu şeyler her neyse onlardan nefret etsem bile benim esenliğime hizmet edebilir.”¹⁰ Bana göre, bu “edindiğim kimi şeyler” eğer benim esenliğime katkıda bulunacaksa, o zaman bu şeylerin benim “yaşamaya değer bulduğum bir hayat” içinde anlamı olmalı, dolayısıyla bu şeyler arzuladığım şeylerle ilişkili olmalıdır. Mutlu bir evlilik temel arzularım arasında yer alırken, çocuk sahibi olmanın bunlar arasında yer almadığını, eşiminse çocuk sahibi olmak için güçlü bir arzu duyduğunu varsayalım. Bu durumda eğer bir bebek gelirse, bu benim temel arzularım arasında yer almasa da, eşimin hoşnutluğundan dolayı benim esenliğime de gerçek bir katkıda bulunacaktır. Çünkü “esenlik dolu bir hayat” kavrayışımı bu olanlar arasında yakın bir ilişki vardır ve en azından bir çatışma yoktur.

Bireyin öznel arzuları arasında yer almayan ve onun esenlik dolu bir yaşam kavrayışıyla da uyumlu olmayan, ancak buna karşın onun esenliğine katkıda bulunan bir şeyler gösterilmedikçe önerdiğim tanımın işlevsel kalacağını düşünüyorum. White da bu noktaya dikkat çekmektedir: “... Kuramcının nesnel ‘iyi’ler listesinde yer alan, sözcelimi, ahlaki iyilik, ya da bilgili olma gibi öğeler bazı kişilerin ‘iyi hayat’ kavrayışlarında herhangi bir ağırlığa sahip olmayabilir: Eğer bu öğeler kişinin öznel yeğleyiş hiyerarşisinde herhangi bir yerde değilse, bu öğelerin o kişinin esenliğine bir katkıda bulunacağı da söylenemez.”¹¹

Nesnel liste olarak anılan listedeki kimi öğelerin, ya da belki tümünün insani esenliğe katkıda bulunabileceği görüşüne tümüyle katılıyorum. Ancak, kanımca hatalı varsayım belli türden öğelerin, bireyin arzuları arasında olup olmadığına bakmaksızın herkesin esenliğine katkıda bulunacağı görüşüdür. Önerim bunun tümüyle tersine işaret eder: Nesnel listelerde sayılan öğeler, birey tarafından arzu edildiği ya da daha doğrusu bireyin merkezi arzuları arasında yer aldığı sürece onun kişisel esenliğine katkıda

¹⁰ Richard J., Arneson “Human Flourishing vs. Desire Satisfaction” in *Human Flourishing*, Edited by Frankel, E. P., Fred, D. M. Jr, Paul, J., Cambridge 1999, s. 114.

¹¹ John White, “The Problem of Self-Interest: the educator’s perspective, *Journal of Philosophy of Education*, vol. 20, No.2, 1986, s. 163.

bulunabilir. Aksi durumlarda ise bu öğeler belirleyici olmaktan çıkar, ya da belki esenliğe engel bile oluşturabilirler.

Nesnel liste düşünürleri tarafından önerilen, yani kısaca mutlu bir yaşamın ortak özellikleri olduğu söylenen öğeleri gözden geçirelim. Bunlardan Derek Parfit'in *Reason and Persons* kitabında sayılan bazıları şunlardır: "ahlaki iyilik", "rasyonel etkinlik", "bireysel becerileri geliştirme", "çocuk sahibi ve iyi bir ebeveyn olma", "bilgi" ve "gerçek güzelliğin ayırıcında olma". Her bir öğe için tek tek söylemek gereksizdir; ama üşenmesek kuşkusuz bu listede sayılan öğelerden bazılarına sahip olmadığı halde erinç içinde yaşamış birileri bulabileceğimiz gibi, listedekilere büyük oranda sahip ama huzursuz bir yaşam sürmüş kimselere de rastlamak olanaklıdır.

Üstelik kimi bazı yaşam öyküleri incelendiğinde, sözü edilen kişinin yaşamını herhangi bir değer ifadesiyle nitelemek olanaksızlaşır. Sözgelimi, "Suç Dünyasının Napolyonu" olarak adlandırılan 19. yüzyılın şöhretli hırsız Adam Worth bu türden bir yaşam öyküsüne sahiptir. Worth, Parfit'in listesindeki niteliklerin tümüne sahipti: Son derece rasyoneldi, becerilerini olabilecek en üst düzeye kadar geliştirmişti, pek çok çocuğu olmuştu, kuşkusuz çok iyi bir babaydı, bilgi sahibiydi ve son olarak çok gelişmiş bir estetik beğeniye sahipti.¹² Ne var ki, listedeki niteliklerden birinden yoksundu: O bir soyguncuydu.

Bu durumda, listeye bakarak Adam Worth'un esenlik dolu bir yaşam sürmediğini söyleyebilir miyiz? Korkarım hayır. 19. yüzyılın yaygın değerlerine göre "ahlaken iyi olma" muhtemelen Worth'un temel arzuları arasında, yani, gerçekleşmeleri durumunda Worth'a yaşamaya değer bir hayatın kapılarını açacak arzular arasında yer almıyordu. Öte yandan, nesnel listede sayılan pek çok diğer nitelik apaçık Worth'un kişisel esenlik kavrayışında önemli bir yere sahipti ve o bu niteliklere başarıyla erişmişti. Öyleyse, önerdiğim öznelci yaklaşıma göre, Worth'un esenlik dolu bir yaşam sürdürdüğünü kabul etmemek için güçlü nedenlerimiz yoktur; bu türden itirazlar bir yana, onun yaşamını öğrenme ve duyurma konusunda açık bir isteklilik olduğu görülmektedir. Yayınevinin bu yaşamı kitaplaştırma isteği buna bir örnektir.

Önerdiğim öznelci esenlik kavramsallaştırmasına dönersek, burada vurgunun, esenliğin bireyin arzu dünyasından çıkmasının "olabilirliği" üstüne yapıldığının görülmesi gerekir. Bir başka deyişle, burada söz konusu edilen "kesin" olan değil, "potansiyel olarak olabilir" olandır. Şöyle de denebilir: Birinin esenlik dolu bir yaşam sürüp süremeyeceği doğrudan bu kişinin *düşüncesinin* sağlamlığına, geçerlik ve doğruluğuna bağlıdır; burada düşünülen, hangi arzuların tatmininin kişiyi sahiden esenliğe götüreceği konusudur.

Bu konuda belki de en yaygın bilinen yaklaşım, bireylerin burada sözü edilen türde düşüncülerinin ne ölçüde sağlam olduğunu bir anlamda test etmeyi amaçlayan yakla-

¹² Alesdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed. Notre Dame 1998: University of Notre Dame Press, s. 188.

şimdir. Örneğin Griffin, bu konuda yazılmış hacimli kitabına faydacı yaklaşımın üstteki türde endişelere işaret eden uyarısıyla başlar. Griffin'e göre, "... çıkarlarımız konusunda yanılırız. En güçlü ve en merkezi arzularımızı bile doyurduğumuz an, eskiye oranla daha iyi olmak bir yana, bir parça kötülemiş bile olduğumuzu çoğu zaman moral bozucu bir kesinlikle farkederiz."¹³

White, sözü edilen güçlüğün "güncel arzular" (actual desires) adı verebileceğimiz belli türden arzularla ilgili olduğunu saptayanlar arasındadır. White'a göre, bir arzuyu doyurmak için girişilen eylem, kişiyi hiç de istendik bir sonuca ulaştırmayabilir. Buradan çıkan sonuç, kişinin esenliği için her arzunun değil, belli arzuların doyurulması gerekliliğidir. Peki, ne türden arzulardır bunlar? White, bu güçlkle başa çıkabilmek için kişisel esenliğin sıradan arzu tatminine değil, "bilgilendirilmiş arzu tatmini"ne bağlanmasını önerir.¹⁴ Hemen ardından, White, kendi tanımını ileri sürer: Bilgilendirilmiş arzular (informed desires), yönedikleri nesne hakkında deneysel bilgiye sahip olduğumuz ve mantıksal karmaşadan kaçınmayı başarabildiğimiz arzulardır.

Şöyle bir itiraz meşrudur: Bireyin arzularına ilişkin kişisel alanı, nesnel ve genel geçer gözleme elverişli bir ölçüte bağliyor olmak, nesnelci yaklaşımın kılık değiştirmiş bir türüdür. Nesnelci yaklaşımda, farkında olalım ya da olmayalım bazı şeyler bizim için iyi, bazı şeylerse kötüydü. Bu defa, arzu tatmini modelinde güçlkle karşılaşılan kuramcılar, ancak belli arzuların tatmininin kişisel esenliğe katkı sağlayacağını söylüyor. Nesnelci görüş, kişisel esenliğe götüren belli değişkenleri listelerken, arzucu görüş de herkese uygun belli koşulları tarif etmeyi seçmektedir.

Kuşkusuz, her arzunun kişiyi esenliğe götürmeyeceği açıktır; tersini savunmak açık bir olguya itiraz etmek olurdu. Ancak, tümüyle öznel biricikliğe bağli kalma savında olan benim argümanım açısından bu yaklaşımda sorunlu olan, tekil bir birey için esenlik dolu bir yaşamın ne olabileceğine bakılmaksızın, genel bir rehberliğin herkese eşit bir gramerle öneriliyor oluşudur. Bu süreçte, evrensel bir ölçütü temellendirme yolundaki ısrar yalnızca bireyin özerklik ve biricikliğine karşı bir tutum doğurmakla kalmaz, aynı zamanda bir yem işlevi de görebilir: İşe arzu gibi kişisel bir yaşantıyla başlayıp sonunda nesnelci bir liste önermeye varabilirsiniz.

Bu sonuç Griffin'in *Well-Being* kitabında gerçekleşmiştir. Griffin, güncel arzuların yetersiz yol göstericiliği konusundaki argümanından sonra hızla, bu kez, bilgilendirilmiş arzu-tatmini görüşüne yönelmiştir: Yarar, denebilir ki, nesneleri hakkında gerçek bilgiye sahip olduğumuzda doyurmak isteyeceğimiz arzuların gerçekleşmesidir.¹⁵

Başka bir yerde, Griffin, bilgilendirilmiş arzu yaklaşımının nesnelci liste yaklaşımının ölçütleriyle uyumlu olmayı gereksindiğini söyler. Argüman özetle şöyledir: Değerler tümüyle kişisel olamaz. İnsan yaşamındaki kimi değerler -kişi olarak benden ve

¹³ James Griffin, *Well-being*, Clarendon Pres, Oxford 1986. s. 10.

¹⁴ John White, *Education and the good life: beyond the national curriculum*, London 1990: Kogan Page, s. 28.

¹⁵ James Griffin, *Well-being*, Clarendon Pres, Oxford 1986, s. 11

benim değer sistemimden bağımsız olarak- vardır ve bunların benim üzerinde etkileri bulunur. Öyleyse, benim kişisel esenliğim bu değerlerden etkilenir. Bu nedenle, bilgilendirilmiş arzu yaklaşımı kişisel esenlik konusunda ancak nesnelci listeyle uyumluluğu ölçüsünde yol göstericidir.

Kuramcılar izleyerek mutlak bir "esen yaşam reçetesi" yazmayı başardığımızı düşünsek bile, önerilen yaklaşımın kabul edilebilirliği kuşkuludur. İlk, bilgilendirilmiş arzu kavramı yeterli açıklıktan yoksundur. White'ın önerdiği tanımın insanların kimi merkezi arzularına uygulanabilirliği zayıftır. Henüz karşılaştığı bir kadınla evlenmek yönünde güçlü bir "güncel arzu" duyan erkek düşünelim. Bu arzunun güvenilir deneysel bilgi içeriğinden ya da mantıksal irdelemeden yoksun olduğu, dahası tümüyle duygusal bir yönelişin sonucu olduğu açıktır; ancak, aynı erkeğin, örneğin kırk yıl sonra, kendisini bu kararıyla ilgili olarak son derece gönenç içinde duyduğunu (algıladığını) varsayalım...

İkinci olarak, Anneson'un derlediği *Human Flourishing vs. Desire Satisfaction* adlı kitapta öne sürülen itiraz dikkate alınabilir. İtirazın argümanı özetle şöyledir: Kuantum Fiziki öğrenme konusunda güncel bir arzu duyuyorum. Ancak arzusun nesnesi hakkında yeterli oranda bilgilendirilmiş olma gereğini sağlamaya kalkarsam zaten Kuantum Fiziki öğrenmiş olurum ve böylece arzusun nesnesini kavramış, arzumu doyurup doyurmama konusundaki kararımı bu sırada anlamsızlaştırmış olurum.¹⁶

Üçüncü olası itiraz şu olabilir: "Yalnızca bilinçle karar kıldığın arzuları tatmine yönel..." kuralının bizatihi kendisi çok da arzu edilir bir öneri gibi durmamaktadır. Spontanlığa pek yer bırakmayan aşırı steril bir hayat önerisi izlenimi vermekte, yalnızca en doğru seçimlerin değil, yanlış seçimlerin de bazen eğitici olabileceği fikrini dışlamakta ve aşırı temkinli bir hayat önerisi gibi durmaktadır.

Ayrıca, öyle biri düşünülebilir ki, bu kişinin iyi yaşam anlayışı, hiç değilse kimi zamanlar apaçık kendi esenliği açısından sakıncalı da olsa bazı arzuların tatminine olanak verir. Sigara konusunda son derece iyi bilgilendirilmiş olsalar da bazı kişilerin sigara içmekte ısrarlı oluşları buna örnek sayılabilir. Eğer kuralı açık bir kesinlikle uygulayacaksa tüm sigara içenlerin kendi esenliklerinden bir şeyler eksilttiğini mi söylemeliyiz? Bundan emin olamayız; çünkü sigara içenlerden en azından bir bölümünün bu arzularının sonuçları konusunda yeterince bilinçli oldukları açıktır. Sigaranın sağlıklarına vereceği zarardan ve ömrü kısaltıcı etkisinden yeterince haberdar olmalarına karşın bu arzularını tatmine yönelmeleri, sigara içme arzusunun apaçık başka değerli şeylere (uzun yaşam vb.) yeğlediklerini göstermektedir. Bu resme bakarak bu kişilerin kendi esenliklerine karşı davrandıklarını söylemek çok olanaklı değildir.

Bu tartışmadan çıkan sonuç, kişinin arzularının gerçekte kendi esenliğine hizmet edip etmeyeceğini nasıl anlayacağı sorusunu önemsizleştirmez. Ancak, bu soruya yanıt

¹⁶ Richard J. Arneson, "Human Flourishing vs. Desire Satisfaction" in *Human Flourishing*, Edited by Frankel, E. P., Fred, D. M. Jr, Paul, J., Cambridge 1999, s. 126.

ararken kaçınılmaz olarak “doğru arzu” “yanlış arzu” kavramsallaştırmasına kapılırız. Bu kavramlara yaslanan reçetelerse bizi birtakım total yargılara varmaya zorlar. Öte yandan, bir kimsenin, yaşamaya değer bulduğu hayata onu ulaştıracak arzuların neler olduğunu belirlerken düşünme hataları yapabileceği de açıktır.

Bu güçlüğü aşmak için bir kaç öneri dikkate alınabilir. Öncelikle, bilgilendirilmiş arzu tatminini herkes için “olmazsa olmaz” olmaktan çıkarırsak, bu çalışmada önerdiğim öznelci yaklaşımla uyumlu kalmayı başarabiliriz. Buna göre, bazı kişilerin arzularının sonuçları hakkında erken farkındalığa önem verdiğini, bu nedenle arzularının nesnelere hakkında bilgilendirilmiş olmayı seçeceklerini kabul ederiz. Böylece, bu kişilerin daha az risk alarak kendi kişisel esenlik algılarıyla uyumlu davrandığını düşünebiliriz. Kuşkusuz, bilgilendirilmiş arzu kuramcıları bu kadıyla yetinmeyecek, herkesin esen bir yaşam için arzularının nesnelere hakkında yeterince bilgilendirilmiş olmayı isteyeceğini, dolayısıyla bu konunun kişisel seçimle ilgili olmadığını öne sürecektir.

Kırsal bir yörede yaşayan sınırlı-egitimli kişiler için “arzularının kurbanı olmak” neredeyse olanaksızdır. Denebilir ki bu kişiler iyi bir hayat ve bu hayatla ilgili arzuları hakkında son derece açık bir kavrayışa sahiptirler; arzuları gerçekleştiğinde hayal kırıklığı yaşamaları çok küçük olasılıktır. Kitle iletişim araçlarının etkisi büyük olsa da öyle kırsal yöreler bulabiliriz ki bu yerlerde kişilerin iyi hayat kavrayışları büyük oranda birbirine benzer ve kentlere oranla çok daha az özgünlük içerir. Uzak bir yörede orta yaşlı bir çiftçi düşünelim. Bu çiftçinin, diyelim, en merkezi arzuları arasında bereketli mevsimler görmek, iyi mahsul almak, sağlıklı olmak ve mutlu bir aile sahibi olmak vardır; kısaca, bu çiftçi bu arzularının gerçekleşmesi ile geleceğini düşündüğü hayata esenlik dolu hayat demektedir. Bu durumda çiftçimiz için hangi arzuları tatmine yönelmesi gerektiği pek de büyük bir açmaz değildir. Günleri hemen hemen birbirinin aynıdır ve arzuları son derece tanıdık türden arzulardır. Hep yiye geldiği yiyecekleri yemek istemekte, komşu köyleri ziyaret etmekten keyif almakta ve geleneksel festivalleri dört gözle beklemektedir. Dolayısıyla çiftçinin iyi hayat konusunda eleştirel bir düşünüş gerçekleştirilmesi de gerekmemektedir. Öyleyse, çiftçimizin arzularının gerçekleşmesi ile yaşayacağı hayatın onun için esenlik dolu bir hayat olacağı konusunda kuşku duymak yersizdir.

Buraya kadar, kişisel esenlik kavramı hakkında olabildiğince öznelci bir yaklaşımı savunmaya çalıştım; bu yaklaşımda nesnel geçerliğe sahip olduğu öne sürülen tüm değerleri kişinin öznel kavrayışında yerleri olup olmamak bakımından değerlendirdim. Ayrıca, savunduğum yaklaşımı diğer arzucu yaklaşımlardan özellikle “kural izlemeye elverişsiz kalma bakımından” ayırmaya çalıştım. Hangi arzuların izlenmesi gerektiği konusunda herkesin rasyonel formüllere gereksinim duyacağı görüşüyle de arama mesafe koydum.

Kuşkusuz, belli bir yaşam tarzını benimseyen kalabalık bir insan grubu için hala argümanımızda büyük bir boşluk var: Sorgulayıcı hayat tarzları. Bu yaşam tarzı zorunlu

olarak eğitilmiş olmayı gerektirmez; ancak, bu sorgulama ile bir çeşit eğitimin gerçekleşeceği de açıktır. Yaşamı bir kez sorgulamaya başladığımızda şöyle ya da böyle eğitim alanına gireriz.

III

Kişisel Esenlik ve Eğitim

Bu bölümde yanıt arayacağım soruyu anımsatarak başlamalıyım: Eğitim, kişisel esenliğe ne ölçüde katkı yapma iddiasında olmalıdır?

Önceki tartışmalara bakarak sorunun baştan yanlış kurgulandığını düşünenler olabilir: Eğitim, doğası gereği nesnel geçerliğe sahip bir kurum olarak, bu yazıda savunulan biçimiyle öznel bir esenlik kavrayışında herhangi bir yere sahip olamaz! Buna karşın, işlevselliği tartışılmalı olsa da eğitimin bireylerin kişisel esenlik arayışlarına katkı yapabileceğini savunacağım.

Bu görüşü ayrıntılandırmadan önce bir kaç noktayı açıklamalıyım. Kuşkusuz, eğer erinçli bir yaşam süreceğim bu benim kişisel yapıp-etmelerimden kaynaklanacaktır. Raz bu konuda aynı fikirdedir: İnsanların esenliği kendilerine, yalnız kendilerine bağlıdır; kimse yaşamımızı bizim için mutlu kılamaz.¹⁷ İnsanların esenliklerine destek olmaya çalışmaktan fazlasını denememeliyiz.

Aslında, nesnelci bir değerler listesini dikkate alarak hazırlanan müfredatta işler öznel bir göreceliği önemseyen yaklaşıma göre çok daha kolaydır. Eğitim felsefesinin neredeyse tüm merkezi soruları, örneğin, “öğretilmeye değer olan nedir?” ya da “niçin öğretmeliyiz?” doğrudan esenlik kavrayışının ayrılmaz genel değerlerine yaslanarak yanıtlanır. Ancak, bu tür bir eğitimin aslında hiç de meşru olmayacağı şu iki nedenle apaçıktır: Bir, bu yaklaşım bireyin biricikliğini dikkate almaz; okulda sözde benim kişisel esenliğim için yapıldığı söylenen ne varsa aslında arkadaşım için yapılanla tıpa tıp aynıdır. İki, bu tür bir yaklaşımla uyumlu etkinliklerden oluşan bir okul yaşantısının en azından birileri için sıkıcı olacağı açıktır; kişisel arzuların genel geçer değerlere feda edildiği bir ortamda “burada ve şimdi” türde hazlar bulunamaz.

Anthony O’Hear, tam da bu nedenle, okulların “burada ve şimdi” türündeki hazlara da uygun mekanlar olması gerektiğini vurgular.¹⁸ Ters durumda ortaya çıkan -ve okullarda genellikle hep olan- “hayata hazırlık yanılgısı”dır; okulda uğraşmamız istenen şeyler şimdi anlamlı ve eğlenceli değildir, gelecekte anlamlı olacağı söylenmektedir. O’Hear, bu bağlamda, “hayata hazırlık yanılgısı”na karşı argümanlarıyla bilinen Rousseau ve Dewey’e başvurur. Dewey’in eğitim anlayışında öğrenci tarafında gerçek bir keşif yaşantısı aradığımızı, hayata hazırlanmak türünden bir hedef için şimdinin bu

¹⁷ Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain*, London 1994, Clarendon Press, s. 9.

¹⁸ Anthony O’Hear, *Education, Society and Human Nature: An introduction to the philosophy of education*, Routledge and Kegan, London 1981, s. 47.

ölçüde feda edilmemesi gerektiğini vurgular.¹⁹ Karşı görüş, MacIntyre'ın *After Virtue*'de verdiği örneği, küçük bir çocuğa satranç öğretme yöntemini anımsatabilir. Belli bir pratiğin içinde saklı "iyi"yi gösterebilmek üzere MacIntyre, her satranç seansı için çocuğa bir şeker almaya yetecek kadar para vermeyi önerir. Savı şudur: Çocuk bu yolla, giderek satranç oyununun kendinde saklı "iyi"yi farketmeye başlayacaktır.²⁰ MacIntyre haklı olabilir; ancak, tüm eğitimin bu türden bir motivasyon hilesine indirgenmesi kabul edilebilir görünmemektedir.

Arzucu görüş açısından da eğitimin kişisel esenliğe ne ölçüde katkı yapması beklenmelidir sorusu görece kolay yanıtlanabilir bir sorudur. White, *Education and Good Life*'ta bu eğitimin iki temel misyonunu özetler: İlk misyon henüz bizde verili olmayan arzuları bize tanıştırmak, diğer misyon da temel arzularımız arasında belli bir öncelik-sonralık hiyerarşisi kurabilmemize ve arzularımız arası olası çatışmaları aşmamıza yardımcı olmaktır.²¹

White'a göre, "yetiştirme" terimi, çocuğun yetişkinler tarafından yönlendirilmesi gereken, özerklik öncesi bir dönemine işaret eder. Bu dönemin tüm eğitim süreci içinde en önemli aşama olduğu görüşündedir. Bu dönem, bir anlamda, sonraki tüm eğitimsel hedeflerin, kişisel özerklik hedefinin de ön koşul dönemi gibidir. Bu çerçevede White'ın iki misyonlu yaklaşımı, kişisel özerkliği sağlayıcı bir eğitime uygun yakınlığı kazanması için çocuğun erken evre eğitimine ilişkin bir öneri niteliğindedir.

White'ın yetiştirme ile eğitim arasında çizdiği bu ayrım ikna edicidir. En keskin "çocuk merkezci" yaklaşımlar bile yetiştirme döneminde belli ölçülerde yetişkin yönlendirmesini kaçınılmaz görür. Bu nedenle, yetiştirme dönemi, çocuğun kişisel özerklik yolunda hem kendisi, hem de içinde bulunduğu toplumla uyumu bakımından bir ön eğitim, ya da yakınlık geliştirme aşamasıdır. Bu kaçınılmazlık, diğer yandan, eğitim ve etik arasındaki tartışmanın temel unsurlarına temas eder: Çocuklar nasıl yetiştirilmelidir? Ne tür nitelikler kazandırılmalıdır?

White'ın önerisini kabul etsek bile, yetiştirme döneminde kazandırılan yakınlığın (bunlar erdemler olsa bile), eğitimin özerklik aşamasında vazgeçilebilir olması gerektiğini kabul etmeliyiz. Tersine bir durumda, yetiştirme ile endoktrinizasyon arasındaki farkı yitirmiş oluruz. Öte yandan, bu koşulun sağlanamaz olduğunu, erdemlerin yerleşik yakınlıklar olarak pekiştirdiğini ve bir kez edinildiğinde kişiliğin birer parçası olduklarını söyleyenler olabilir. Bu durumda, yetiştirme dönemi uygulamaları ile özerklik dönemi uygulamaları arasında denge ve uygunluğun nasıl sağlanabileceği sorusu önem kazanır. Bir başka deyişle, istediğimiz yüksekliğe turmandığımızda itekleyip atabileceğimiz bir merdiven olarak yetiştirme nasıl olmalıdır?

¹⁹ A.g.e., s. 46.

²⁰ Alesdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd ed. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1998 s. 188.

²¹ John White, *Education and the good life: beyond the national curriculum*, London 1990: Kogan Page: s. 31.

Öznelci esenlik yaklaşımımız açısından değerlendirirsek, hem yetiştirme, hem de özerklik eğitimi süresince “arzu yaşantısının biricikliği”ne olabildiğince özen gösterilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bu, bir anlamda, arzulama, yönelme, ısrar etme, vazgeçme ve giderek bireysel farklılaşma yaşantısının biricikliği demektir. Yetiştirme döneminde bu yaşantıya ebeveyn asistanlığı daha yoğun etki ederken, zaman içinde ebeveyn ve eğitimci etkisinin azalıp bireysel yönelişlerin belirleyici olmasını umabiliriz. Bu sürecin her çocuk, zamanla her öğrenci ve birey için kendi kişisel ve özgün esenlik kavrayışını şekillendirmede laboratuvar işlevi görmesini sağlayabiliriz. Eğitim kurumlarını, bu türden zengin laboratuvarlara dönüştürmek yalnız altyapı, donanım ve insan kaynağı zenginliğini artırarak başarılmaz. Belki en temelde bu ortamların fikri çeşitlilik ve deneysel sıradışlıkları kucaklayacak yerler olmalarını sağlamak gerekecektir. Kişisel esenlik kavrayışlarındaki yaratıcılık, bu süreçte keşfedilecek arzular ve arzulama yaşantısı ancak bu denli olumlayıcı bir çevrede serpilecek, eğitimin kişisel esenliğe olumlu bir katkı yaptığı ancak bu koşullarda ileri sürülebilecektir.

Geriye kalan önemli bir sorun “etik” ile ilgilidir: Eğitim süreci içinde öğrencilerimizin kendilerini doğru anlama becerisi geliştirdiğini, yaşamaya değer bir hayat konusunda özgün tasarımlarını şekillendirdiklerini ve arzu önceliklerini buna uygun belirlediklerini, ancak öte yandan “öteki insanlar” için herhangi bir kaygı duymaktan uzak olduklarını düşünelim; bu sonuç istendik bir sonuç olabilir mi? Aşlında, öznel seçimleri önemseyen pek çok kuramcıyı zor durumda bırakan bu sorudur; sorunun ardında yatarsa, “iyi biri” olmadan “iyi yaşayan” biri yetiştirme korkusudur. Bu korku arzucu görüş için geçerlidir; bu görüşün temel sorununun çok fazla serbestiye izin vermesi olduğu söylenir.²²

Nesnelci görüş açısından “diğergamlık” (ötekine yardım) kişisel esenliğin ayrılmaz bir parçasıdır. Bir başka deyişle, kişisel esenlik kavrayışınız ne olursa olsun ötekileri de koruyup kollayan bir tutum projenizde zorunlu olarak bulunmalıdır. Bu görüş pek çok kuramcı tarafından kuşkulu bulunur; daha önce de değinildiği gibi, en azından bazı insanların son derece bencil ama esenlik dolu bir yaşam yaşayabileceğini düşünmemek için pek fazla geçerli sebebimiz yoktur. Örneğin White’a göre, kişisel esenlikle diğergamlık arasında zorunlu bir bağ yoktur; kişi toplumsal bir ağ içinde yetiştirilse bile bu olgu onu tümüyle bencil davranmaktan alkoymayabilir.²³ Eğer bu saptama doğruysa, eğitimin kişisel esenliğe ne ölçüde ve nasıl katkı yapması gerektiği daha da önemli bir soruya dönüşür. Aynı soru şöyle de sorulabilir: Öğrencisinin kişisel esenliğine katkı yapmada bir öğretmenin rolü -özellikle bazı öğrencilerinin kişisel iyi hayat kavrayışında ötekiler hiç yer tutmuyor ya da çok az tutuyorsa- ne olmalıdır?

Bu sorulara yanıtım bir varsayıma dayanmaktadır: Her toplum şu ya da bu süreçten

²² John White, “The Problem of Self-Interest: the educator’s perspective, *Journal of Philosophy of Education*, vol. 20, No.2, 1986, s. 164.

²³ A.g.e., s. 15.

geçerek belli bir konvensiyona, uzlaşım ya da töreye ulaşmıştır. Bu toplumsal uzlaşım bir anlamda bireyden beklenen tutum ve davranışları da temsil eder. Harman'ın vurguladığı gibi, bu uzlaşım doğal bir olgunlaşma süreci içinde belirginleşir ve bir kez tavını alınca değiştirilmesi güçleşir. Bu uzlaşım aynı zamanda kendini olduğu gibi korumak üzere bir çeşit toplumsal direnci de beraberinde getirir; konvensiyonu dikkate almayan ya da değiştirmeye yönelik uçarılıklar içinde olanları cezalandırır.²⁴

Bir başka deyişle, toplum, mevcut uzlaşımın kabullerine uygun davranan üyelerini ödüllendirirken, uygunsuzları dışlar. Bu ödül ya da cezalar birey tarafından doğrudan algılanmayabilir. Toplum bir eylemi bazen son derece dolaylı bir yolla, örneğin bireyde yıllar içinde gelişen örtük bir vicdan dolayımından doğru ödüllendirebilir ya da cezalandırabilir. Wringe'in vurguladığı gibi, birey bu dolayimli yöntemle toplumca onaylanan bir tutum ya da davranışından dolayı olumlu bir kendilik algısına sahip olabilir, bu türden bir ödüle kavuşabilir.²⁵

İşte kanımca eğitimcinin rolü bu aşamada belirginleşir. Eğitimcinin rolü, üyesi olunan toplumun konvensiyonları ve bunlara ilişkin değerlendirmeler konusunda öğrencilere olabildiğince nesnel, güvenli ve güncel veri sağlayan yetişkindir. Nesnelci görüşün tersine onun rolü öğrencilerini şu ya da bu ahlaki tavrın kabullerine doğru eğmek, yönlendirmek değildir, dahası ahlak dersi vermek hiç değildir. O, daha çok, toplumsal kabullerin nesnel bir aktarıcısı ve bu kabullerle uygunluk ve uygunsuzluğun gerçekçi sonuçları hakkında danışmanlık sağlayıcıdır. Öğretmen, bu anlamda, toplumsal biraradalık için üstüne düşeni yapan, ama bu role yaslanarak esenlik dolu yaşam tasarımlarında her öğrencinin "biricik" yolunu değiştirmeyen, yolları totaliter bir üslupla tek bir ana yola bağlamayan, zor bir dengeyi sürdürmekle görevli kişidir.

ABSTARCT PERSONAL WELL-BEING AND EDUCATION

The concept of personal well-being has been crucial in a wide range of fields from economics to health policies, as well as education. Yet, in most uses the phrase "flourishing life" denotes rather a fuzzy notion upon which it is hardly possible to raise a deliberate decision-making experience. Then, what personal well-being is and to what extent education should aim at promoting pupils' well-being need to be clarified. These two questions are the main concern of this essay. In tackling with these questions, the concept of well-being is first clarified, a new argument for the possibility of a strong subjectivist account of well-being is developed, and then the relationship between education and this particular account of personal well-being is critically examined.

²⁴ Harman, Gilbert. *Moral Relativism and Moral Objectivity (Great Debates in Philosophy)*, Blackwell Publishers, London 1996. s. 23.

²⁵ Wringe, Colin. "Being Good and Living Well: Three attempts to resolve an ambiguity", *Journal of Philosophy of Education*, Vol.33, No.2, 1999, S.290-91

Key words: Personal well-being, virtues, desire, education.

KAYNAKÇA

Anthony O'Hear, *Education, Society and Human Nature: An introduction to the philosophy of education*, Routledge and Kegan 1981.

Barrow, Robin, *Happiness: Issues and ideas in education*, Martin Robertson 1980.

Griffin, James, *Well-being*, Oxford: Clarendon Press 1986.

Harman, Gilbert, *Moral Relativism and Moral Objectivity (Great Debates in Philosophy)*, Blackwell Publishers, London 1996.

Henry J. Perkinson, *Teachers without goals: students without purposes*, New York; London : McGraw-Hill 1993.

Hurka, Thomas, "The Three Faces of Flourishing", in the *Human Flourishing*, Edited by Frankel, E. P., Fred, D. M. Jr, Paul, J., Cambridge, 1999.

Johnston, Ian, (1997) "Lecture on Arsitotle's Nicomachean Ethics", Lecture Notes released Nov. 1997, <http://www.mala.bc.ca/~mcneil/lec19b.htm>

MacIntire, Alesdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

Macintyre, Ben, *The Napoleon of Crime: The life and times of Adam Worth, the real moriarty*, Flamingo/Harper Collins Publishers 1998.

Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press 1984.

Raz, Joseph, *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, 1994.

Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press: Oxford 1986.

Richard J., Arneson (1999) "Human Flourishing vs. Desire Satisfaction" in *Human Flourishing*, Edited by Frankel, E. P., Fred, D. M. Jr, Paul, J., Cambridge, 1999.

Sobel, D. (1999) "Economic and Philosophy", <http://www.ec.phil./sobel.d./>

White, John, *Education and personal well-being in a secular universe: An inagural lecture delivered at the Institute of Education, University of London* 1995.

White, John, *Education and the good life: beyond the national curriculum*, London: Kogan Page, 1990.

White, John, "The Problem of Self-Interest: the educator's perspective, *Journal of Philosophy of Education*, vol.20, No.2, 1986.

Wringe, Colin, "Being Good and Living Well: Three attempts to resolve an ambiguity", *Journal of Philosophy of Education*, Vol.33, No.2, 1999.

KARL JASPERS'İN TARİH FELSEFESİNDE İNSANLIK TARİHİNİN BELİRLEYİCİ BİR DÖNEMİ OLARAK 'MİHVER ÇAĞ'* (ACHSENZEIT)

Hasan ÇİÇEK**

"Tarih olmaksızın ruhumuz soluğunu yitirir"¹

Giriş

İnsan sosyal bir varlık olduğu gibi, bilen bir varlıktır da. Bu bilgililik onu "tarihsel bir varlık" da kılmaktadır. Bunun içindir ki eğer "insan hayvan gibi yalnız "şimdi" içinde yaşasaydı, o zaman insanın yapıp etmeleri arasında bir süreklilik söz konusu olmayacaktı."² İnsanın bu günü gibi, düntü ve yarını vardır. Bu gün, insanın sahip olduğu geçmişin devamı ve yarımının hazırlayıcısıdır. Bu nedenle "insanın yapıp etmeleri 'şimdi' içinde olup bitmez; onlar zamanın boyutlarına yayılmışlardır."³ Zamandaki bu boyutluluk insanı tarihsel bir varlık kılmaktadır. Böylece insan hem tarih yapan hem de tarih yazan bir varlık olma özelliği kazanır. Bunun içindir ki tarih, "insanlığın fil ve fikirlerinin gelişmesini takip eden bilgi"⁴ olarak tanımlanır. Bu nedenle birçok düşünür, tarih üzerine kafa yorar veya insanlığın geçmişini irdeler.

Yirminci yüzyılın etkili felsefe akımlarından biri sayılan egzistansiyalizmin, önde gelen temsilcilerinden biri olan Alman filozof Karl Jaspers (1883-1969) de, üzerinde konuştuğumuz her şeyin insanda bulunduğu; düşünen, davranışta bulunan ve yaratan varlıklar olarak insanların tarihin içinde olduğunu; tarihi meydana getirdiğini ve aynı zamanda ona teslim olduğunu⁵ dile getirerek; insanın tarih yapan, aynı zamanda bu

* 'Mihver', "bir konunun en önemli kısmı veya konunun ağırlık merkezi" anlamına geldiğinden; Jaspers'in, "insanlık tarihinin belirleyici bir dönemi" anlamında kullandığı "Achsenzeit" in karşılığı olarak; "insanlık tarihinin en önemli kısmı veya insanlık tarihinin dönüm noktası" anlamında "Mihver Çağ" kavramını kullandım. Ayrıca, Amerikalı düşünür Marshall G. S. Hodgson da Jaspers'in bu terimini "Axial Age" olarak İngilizce'ye çevirmiş; Hodgson'ın eserini Türkçe'ye çevirenler de bunun karşılığı olarak "Mihver Çağ" kavramını kullanmışlardır. Bkz. M.G.S. Marshall, *İslam'ın Serüveni* C.I, Çev.: M. Karabaşoğlu vd., İstanbul, 1995, s. 45-50.

** Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. E-posta: hcicek@yyu.edu.tr

¹ Karl Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, Çev.: Sedat Umran, İstanbul 1995, s. 42.

² Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988, s. 14.

³ a.g.e., s.14

⁴ A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, 4. Baskı, İstanbul 1985, s. 2.

⁵ Karl Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, 10. Auflage, München-Zürich 1985, s.59

tarihi yazan bir varlık olduğuna ve bu özelliği ile de farklılaştığına dikkat çeker.

Jaspers'e göre, her ne kadar bütün bilimler gibi tarih de sınırlandırılmaya maruz⁶ kalsa da "tasarımnamaz çağlardan beri insanlar tarihlerini, efsanelerle ve menkıbelerle, yazının icadından beri onları unutulmaktan kurtarmak için insanların deneylerini ve davranışlarını not etmekle biliyorlardı."⁷ Böylece insanlık yapıp etmelerini kayıt altına alarak, kendilerinden sonra gelen kuşaklara deneyimlerini aktararak, onlara hazır bilgi sunarak, kendilerinden sonraki gelişmelere de katkıda bulunup, diğer varlıklardan farkını ortaya koyar.

Jaspers'in etkilendiği düşünürlerden biri olan Nietzsche de insanın insan olmasını, geçmiş hayat için kullanabilmesine ve olmuş olanlardan tekrar tarih yapabilme kuvvetine sahip olmasına bağlar.⁸

Karl Jaspers, bir çok konuda olduğu gibi tarih konusunda da özgün görüşler ortaya koyar. Birçok eserinde konuyla ilgili açıklamalarda bulunan Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (Tarihin Kaynağı ve Hedefi)* adıyla da sadece tarihsel konulardaki görüşlerini ihtiva eden bir eser kaleme alarak, özgün bir tarih felsefesi yapar. Tarihle ilgili özgün değerlendirmelerinden biri de insanlığın gelişmişliğinin kökeninde insanlık için belirleyici bir tarihsel kesit görmesi ve bunu "Mihver Çağ" (Achsenzeit) olarak nitelemesidir.

Bu araştırmada Jaspers'in "Mihver Çağ" (Achsenzeit) kavramı ile ilgili görüşleri üzerinde durulacaktır.

Mihver Çağ (Achsenzeit)

Jaspers, insanlığın en önemli ve belirleyici çağının bazılarınca farklı kabul edildiğini, bu konuda farklı düşünenlerden birinin de Hegel olduğunu belirtir ve onun konuyla ilgili görüşünü verir: "Her tarih İsa'ya gider ve ondan gelir; Tanrı'nın oğlunun ortaya çıkışı, dünya tarihinin odağıdır."⁹ Jaspers, bu anlayışa karşı çıkar ve insanlık tarihinin belirleyici dönüm noktasının İsa'dan önceki 500 yıllık bir zaman dilimi olduğunu; bunun M.Ö. 800-200 yılları arasına tekabül ettiğini belirtir¹⁰ ve bu beş yüz yıllık dönemin insanlığın gelişmişlik tarihinin mihveri olduğunu savunur.¹¹

⁶ Karl Jaspers, *Vom Ursprung Und Ziel Der Geschichte*, Ungekürzte Ausgabe, München 1963, s.291- 292

⁷ Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, s.37

⁸ Bkz. Gerhard Ritter, "Tarih ve Hayat Nietzsche İle Bir Münakaşa, Çev.: Bekir Sıtkı Baykal, A.Ü.D.T.C.F. Dergisi, C.II, S.2, Ankara, 1944, s.251

⁹ Karl Jaspers, *Vom Ursprung Und Ziel Der Geschichte*, Ungekürzte Ausgabe, München 1963, s.19

¹⁰ Jaspers, *Vom Ursprung Und Ziel Der Geschichte*, s.19

¹¹ Söz konusu tarihin insanlık için önemli bir kesit olduğunu ifade eden başka yazarlar da bulunmaktadır. Bunlardan biri de yüzyılımızın sayılı Sinojoloji uzmanlarından biri olan Wolfram Eberhard'tır. Eberhard bu konuda şunları söyler: "M.Ö.500 yılları beşer tefekkürü için çok ehemiyetli olan bir devirdir. Yunanistan'da Sokrat ve Plato, Hindistan'da Buda ve Çin'de Laoise ile Konfüçyüz gibi tarihin yetiştirdiği beş büyük adam, hemen hemen aynı zamanda yaşıyordu." Bkz. Wolfram Eberhard, "Eski Çin Felsefesinin Esasları", A.Ü.Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi, C. II, Sayı: 2, Ankara 1944, s. 265.

Filozof, bu nedenle batı dünyasındaki gelişmişliğin kökeninde, sözünü ettiği odak çağa tekabül eden Eski Yunan'ı görür¹² ve bu konuda "Eski Yunan düşüncesi, bizim için örnek teşkil eder"¹³ açıklamasını yapar. Çünkü bu dönemde insanlık için önemli kazanımlar söz konusudur. Bundan dolayı "Mihver çağ" insanlık tarihinin en önemli ve en parlak zamanıdır.

Bu tarihsel kesitte sadece Eski Yunan'da değil, dünyanın farklı bölgelerinde önemli gelişmeler olmuştur. Jaspers bunu şöyle ifade eder: "Bu dönemde Çin'de Konfüçyüs, Laotse; Hindistan'da Upanişadlar ortaya çıktı, Budha Yaşadı; İran'da iyi ve kötü arasındaki kavgayı hayatın temeline koyan Zerdüş; Filistin'de İlyas'tan Yuşa'ya ve diğerlerine kadar Peygamberler; Yunan'da Homer; filozoflar: Parmenides, Heraklit, Platon; trajedi yazarları; Thukydides ve Archiemedes yaşadılar."¹⁴

Jaspers'e göre mihver çağda din ve felsefe alanında ana sorular sorulmuş ve hala bizim için ölçü teşkil eden cevaplar verilmiştir.¹⁵ İşte Jaspers'in, bu çağın önemi ile ilgili düşünceleri: "İnsanın ilk kez bir bütün olarak varlığın, kendisinin ve sınırlarının bilincine ulaşması, bu çağın yeniliğidir. İnsan dünyanın korkunçluğunu ve kendi güçsüzlüğünü öğrendi. İnsan bu çağda kendi varlığının derinliğinde ve Aşkın olanın apaçıklığında olanları öğrendi. Bu zaman diliminde, bu güne kadar gelen düşüncenin temel kategorileri ortaya kondu."¹⁶

Jaspers, Reichenbach'ın, "felsefe ilkin 19. yüz yıldan bu yana vardır" şeklindeki önermesine karşı çıkar ve "19.Yüzyıldan bu yana başlayan felsefenin iki bin beş yüz yıllık eski felsefenin bulunduğu yerde ne anlamı vardır?"¹⁷ Diye sorar ve "iki bin beş yüz yıllık felsefe tarihinin bütünü, insanın kendi varlığının bilincine varmasının, biricik büyük anı gibidir"¹⁸ açıklamasını yaparak, mihver çağa göndermede bulunur.

İnsan bu dönemde sadece varlığının derinliğine varmakla kalmaz; kendisi ve evren hakkında mitolojinin dışında araştırmalar ve açıklamalar yapmayı dener. Çünkü "bu dönemde efsane-söylence (mythishe) çağı sona ermiştir."¹⁹ Bunun için Jaspers, "bu çağda ilk kez filozoflar vardır; insanlar birey olarak kendi kendileri hakkında düşünmeye cesaret ettiler"²⁰ şeklinde açıklama yapar. Düşünürümüz, bu durumu, "insan bu çağda kendi kendine dönmüştü"²¹ şeklinde dile getirir. Öyleyse bu dönemde artık düşünürler bizzat olgular hakkında araştırmalar yapmak yoluyla varlığı öğrenmeye başlayarak, felsefe ve bilim alanında ilerleme sağlamışlardır.

¹² Jaspers, *Die Geistige Situation Der Zeit*, 5.aufgabe, Berlin-Newyork 1979, s. 9-10.

¹³ Jaspers, *Von Der Wahrheit*, s. 432.

¹⁴ Jaspers, *Vom Ursprung Und Ziel Der Geschichte*, s. 20.

¹⁵ Jaspers, *Felsefi Düşüncünün Küçük Okulu*, s. 34.

¹⁶ Jaspers, *Vom Ursprung Und Ziel Der Geschichte*, s. 20.

¹⁷ Jaspers, *Felsefe Nedir?* Çev.: İ.Z.Eyüboğlu, 4. Baskı, İstanbul 2000, s. 189.

¹⁸ Jaspers, a.g.e., s.138 -

¹⁹ Jaspers, *Vom Ursprung Und Ziel Der Geschichte*, s.21

²⁰ A.g.e., s.22

²¹ A.g.e., s.22

Bu zaman dilimindeki olumlu gelişmelerin sadece Eski Yunan'da değil bir çok medeniyette eş zamanlı yaşandığını Jaspers, "*Çin'de düşünürler, Hindistan'da zahitler (asketen), Yunanistan'da filozoflar, Filistin'de peygamberler, farklı olsalar da, benzer şeyleri amaçlamışlardı*"²² şeklinde dile getirerek, insanlığın hem kaynağının (bkz. Şema I) hem de ilk düşünsel ve pratik gelişme gösterme çağının aynı olduğunu ileri sürer

Jaspers, düşünce tarihinde ortaya çıkan görüşlerin ve felsefelerin birbiriyle ilişkisini, "*kanımca bu güne değin gelen süreklilik, gerçekte, büsbütün kesintiye uğramamıştır; yeniden araştırılınca, bu gün herhangi bir yerde, geçmiş çağların düşüncesine temel atmayan, onun bir yankısı, bir yinelenmesi olmayan bir düşüncenin bulunamayacağı görülür*"²³ şeklinde açıklar.

Bu çağın siyaset felsefesi açısından da önemi vardır. Birçok siyasal kurum bu çağda tartışılmış veya kurumsallaşmıştır. Jaspers'e göre, önceleri herkesin herkesle savaşı vardır.²⁴ Çekilmez hale gelen kavgalardan kurtulmak için çabalara geçildi. Bu dönemde, insanların en iyi biçimde nasıl birlikte yaşayıp yönetilecekleri yönlendirilecekleri düşünüldü. Adeta bu çağda reform düşüncesi davranışlara egemendir.²⁵ Bu dönemden önce küçük şehirler ve küçük devletler vardır. Fakat bunlar hesaba katılacak kadar sistemli ve büyük değildirler.

Filozofa göre, bugünkü anlamda devletler mihver çağın ürünüdürler ve insan düşüncesinin o günkü çabalarıyla ortaya çıkmışlardır. Bu çağda ilk kez birlikte yaşam ve yönetim üzerine düşünülür. Farklı kültürlerdeki düşünsel benzerlikler hesaplandığında Jaspers'in ne dediği daha iyi anlaşılır. Ona göre Konfüçyüs'ün devlet umudunun akamete uğraması ile Platon'un Syrakus'taki deneyiminin başarısızlığı arasında sosyolojik bir benzerlik vardır. Keza Konfüçyüs'ün, geleceğin devlet adamlarını yetiştiren okulu ile Platon'un "Akademi"si arasında da sosyolojik bir benzerlik vardır.²⁶

Büyük devletlerin bu dönemde ortaya çıkması tesadüf değildir. Büyük devletler kargaşayı ortadan kaldırıp, insan hayatına düzen verdiler. Öyleyse tarihteki "*bu kargaşanın bitmesi önce siyasidir*"²⁷ İnsanlar siyaset sayesinde düzen bulmuşlardır. Jaspers'e göre bunun kanıtı, "*aynı dönemde Çin'de, Hint'te ve Batı'da (Helen ve Roma İmparatorlukları) büyük egemen devletlerin ortaya çıkması*"²⁸dır. Böylece, Mihver Çağ insanlığın sanat, bilim, felsefe din ve siyaset alanındaki en önemli dönemdir.

Sonuç

Görüldüğü gibi Jaspers için mihver çağ, hemen hemen her alanda büyük gelişmelerin yaşandığı bir dönem, dolayısıyla insanlık tarihi için belirleyici bir çağ veya insanlı-

²² Jaspers, *Vom Ursprung Und Ziel Der Geschichte*, s.22

²³ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.189

²⁴ Jaspers, *Vom Ursprung Und Ziel Der Geschichte*, s.23

²⁵ A.g.e., s.24

²⁶ A.g.e., s.24

²⁷ A.g.e., s.24

²⁸ A.g.e., s.24

ğın olumluya doğru evrilmesinde dönüm noktasıdır.

Bazı düşünürlerin, bazı dünya görüşlerinin hatta dinlerin, tarihin belli bir dönemini önemli ya da belirleyici olarak gördüklerini biliyoruz. Karl Jaspers de insanlık için belli bir tarihsel kesiti belirleyici görmektedir. Tarihe bakıldığında Jaspers'in sözünü ettiği tarihi kesitte önemli gelişmelerin olduğu görülür. Söz konusu tarihlerde dünyanın çeşitli bölgelerinde insanlık adına önemli, olumlu ve belirleyici değişimlerin olduğu çeşitli tarih kaynaklarıncı da belirtilmektedir.

Felsefe, bilim ve din alanında, yeni ve özgün anlayış ve tutumların bu dönemde göze çarptığı, bu dönemde ortaya çıkan düşüncelerin yazıyla kaydedildiği bir gerçektir. Bu da Jaspers'in bu düşüncesinin yabana atılmaması gerektiğini ortaya koyar.

ABSTARCT

AS A CHARACTERISTIC PERIOD OF MANKIND PAST AXIS AGE (ACHENZEIT) IN KARL JASPER'S HISTORY PHILOSOPHY

As a Characteristic Period of mankind Past Axis Age (Achenzeit) in Karl Jasper's History Philosophy Jaspers, determines the period when B. C. 800 and 200 that five hundred years is focus of mankind's developing. According to Jaspers, the basic Questions about philosophy, science and religion were inquired in this period. Simultaneously these questions were answered that are still accepted measure. Therefore, this age (Achenzeit) is the most important and characteristic period of the mankind's past.

Key Words: Jaspers, Past, History Philosophy, Human, Axis Age (Achenzeit), Mankind

KAYNAKÇA

Eberhard, Wolfram, "Eski Çin Felsefesinin Esasları", *A.Ü.Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. II, Sayı: 2, Ankara 1944.

Jaspers, Karl, *Vom Ursprung Und Ziel Der Geschichte*, Ungekürzte ausgabe, München 1963.

-----, *Die Geistige Situation Der Zeit*, 5.aufgabe, Berlin-New York 1979.

-----, *Von Der Wahrheit*, 4.Aufgabe, München-Zürich 1991.

-----, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, 10.Aufgabe, München-Zürich 1985.

-----, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, Çev. Sedat Umran, İstanbul 1995.

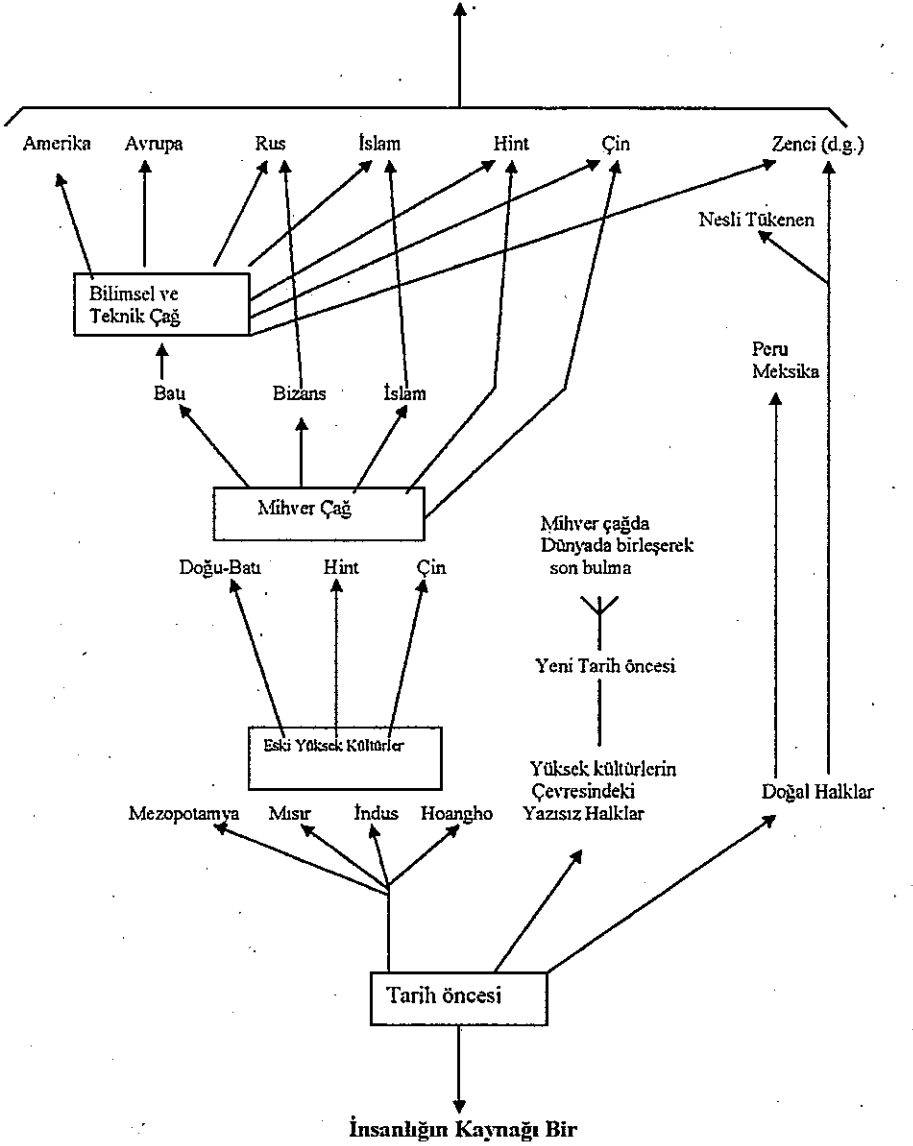
Hodgson, Marshall G. S., *İslam'ın Serüveni C.I*, Çev.: Metin Karabaşoğlu vd., İstanbul 1995.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988.

Ritter, Gerhard, *"Tarih ve Hayat Nietzsche İle Bir Münakaşa"*, Çev.: Bekir Sıtkı Baykal, *A.Ü.D.T.C.F. Dergisi*, C. II, S. 2, Ankara 1944.

Togan, A. Zeki Velidi, *Tarihte Usûl*, 4. Başkı, İstanbul 1985.

Yeryüzündeki İnsanlık Dünyası



Şema I; Jaspers İnsanlığın kaynağının aynı olduğunu ve yukarıdaki gibi bir gelişme seyri çizdiğini dile getirir. Bkz. Karl Jaspers, Vom Ursprung Und Ziel Der Geschichte, s.48

“MODERN BİREY” KÜLTÜ

Arslan TOPAKKAYA*

Çağımız sosyal bilimlerin üzerinde en çok durduğu konulardan birisi hiç şüphesiz ki modern birey anlayışı ve bu bağlamda gelişen bireyselleştirme (*Individualisierung*) tartışmalarıdır. Buna bağlı olarak Ben'in kim olduğu, modern bireyin benliğinin nasıl bir gelişim gösterdiği, modern bireyin diğer insanlarla, sosyal gruplarla, toplumla ve devletle nasıl bir ilişki içinde olduğu soruları, sosyal bilimcilerin cevap aradığı önemli sorulardır. Bu tartışmalar bağlamında, modernleşmenin bizi nereye götürdüğü konusunda geniş bir fikir birliği vardır. Sosyal bilimcilerin çoğunun üzerinde birleştiği görüş şudur: Bireyin kendini gerçekleştirme, bağımsız olma ve kendi özel dünyasının sınırlarını genişletme isteği durmadan artmakta; buna karşın geleneksel değerler üzerine kurulan bir yaşam tercihi azalmaktadır. Kendi kararını kendi vermek, heyecanlı bir hayat sürmek, bireysel olarak kendini gerçekleştirmek ve hayatından daha fazla lezzet almak bugünkü modern insanın yöneldiği ve kendisine amaç olarak seçtiği şeylerdir. Bu sosyal süreç, “Benlik Çağı”, “Narsizm Kültürü”, “İnformalizm”, “İntimizm”, “Personalizm”¹ gibi farklı kavramlarla ifade edilmesine karşın, hepsi genel anlamda bireyselleştirme sürecinin farklı yansımaları olarak değerlendirilebilir.

Bu süreçle ilgili sadece kullanılan kavramlar farklı olmayıp aynı zamanda bu sürecin sonuçları hakkında da farklı görüşler söz konusudur. Birçok yazar bireyselleştirme hakkında karamsar bir tavır sergilerken, diğer bir kısmı daha iyimser bir tavır sergilemektedir. Bu sürecin olumsuz yönlerine dikkat çeken düşünürler, bireyselleştirme sürecinin temelini oluşturan özgürlük kavramının, insanı hedonizm ve egoizme sürüklediği saptamasında bulunmaktadırlar. Bu olaya pozitif açıdan bakanlar ise modern bireyin bu sayede bilinçli tercihlerde bulunduğu, kendi hayatını özgür ve rasyonel bir biçimde planlama şansına sahip olduğu olgusunu dile getirmektedirler. Her iki tarafında birleştikleri nokta ise, bireyselleştirme sürecinin bireyi geleneksel bağlarından kopardığı gerçeğidir. Bu gerçek madalyonun sadece bir yüzüdür. Bireyselleştirme sadece sosyal bağların yok olmasına sebep olmaz; o, aynı zamanda yeni sosyal bağlar da kurmaktadır. Geleneksel anlamda bireysel bağlar, modernleşme sürecinde başkalaşır

* Mersin Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. E-posta: arslan_topakkaya@hotmail.com

¹ Buradaki Personalizm, C. Renouvier tarafından ilk defa ortaya atılan E. Mounier tarafından geliştirilen felsefi Personalizm'den farklı bir akımdır. Buradaki Personalizm insanı geleneksel değerlerden bağımsızlaştırma amacı taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında onu bizzat felsefi Personalizme karşı bir akım olarak değerlendirmek yanlış olmasa gerektir. Daha fazla bilgi için bak. Süleyman H. Bolay, *Felsefi doktrinler sözlüğü*, Ankara 1990, s.204 vd.

dışsal ve anonim birliklere dönüşmektedir. Modernleşme süreci, bireyin dar ve doğrudan sahip olduğu çevresini bir ilişkiler ağına dönüştürmektedir. Bir taraftan siyasi idare ve sosyal organizasyonlar, bireylerin ihtiyaç duydukları gözetim fonksiyonunu yerine getirirken, diğer taraftan modern bürokratik sistem, bireyin varlık güvenliğini artırmakta ve her bireye -artık ihtiyaç duyulmayan- sosyal birliklerden ayrılma imkânını vermektedir.

İlerleyen bireyselleştirme, artan seçme imkânlarını da beraberinde getirmektedir. Bireyselleştirme akımının olumlu ve olumsuz yönlerinin olduğu açıktır. Bireyselleştirmenin olumsuz yönüne dikkat çeken düşünürlerin temel çıkış noktası, toplumdan kendini soyutlayan bir bireyin, zayıf bir birey ve "içi boş bir ben" olacağı tespittir.

Bireyselleştirmenin olumsuz yönüne ve buna bağlı olarak değişen modern toplumsal olgulara dikkat çeken ilk düşünür psikanalizci E. Fromm (1900-1980)'dur. Fromm, bu konu hakkındaki görüşlerini 1941'de kaleme aldığı "Özgürlükten kaçış"² (*Die Furcht von der Freiheit*) adlı eserinde dile getirir. Ona göre modern bireyin durmadan artan bağımsızlığı ile gittikçe artan yalnızlığı arasında bir paralellik söz konusudur. Yani bir taraftan bireyin gücü artarken, diğer taraftan da yalnızlığı aynı oranda artmaktadır. Modern bireyin özgür bir şekilde seçme olanakları ve şansı durmadan artarken paradoksal bir şekilde onun "kendine ait kararları" alma kabiliyeti azalmaktadır. Ona göre bu gerçeklik kendisini en güzel şekilde Kapitalizmde gösterir. Kapitalist bir ilişkide birey daha özgür olmasına karşın, bu özgürlükten tatmin olmayan birey, yeni bir özgürlük alanı yaratma çabasına girmektedir. Fromm'a göre, kendisini toplumsal yapıda gerçekleştiren üç türlü "özgürlükten kaçış" söz konusudur. İlk kaçış yolu *otorite'ye kaçış*tır. Bunun en güzel örneği Alman toplumunun Hitler'i ve onun partisini iktidara getirmesidir.³ İkinci kaçış yolu *Destruktivizm*'dir. Bundan kastedilen şey, duygusal izalasyon probleminin çözümünün başkası ya da başkalarını yok etme eğiliminde aranmasıdır. Birey bu sayede dış dünyanın baskılarından da kurtulmaktadır. Özgürlükten kaçışın üçüncü yoluysa *otomatik Konformizm*'dir.⁴ Konformizm, başkalarının yaptığını yapmak, yani bireyin başkalarının beklentilerine uygun davranması ve bu beklentileri davranışlarında yansıtmasıdır. Başkaları tarafından onaylama ve kabul görme, birçok açılardan engellenmiş olan bireyi harekete geçiren temel faktörlerdir. Fromm'a göre bu hareket ettirici faktör, birey tarafından gittikçe

² Erich Fromm, *Die Furcht von der Freiheit*, Frankfurt am Main 1983.

³ Fromm'a göre Hitler'in iktidara gelmesinin en önemli sebebi, insanların kendi özgürlüklerinden vazgeçmesi ve kendisinde olmayan güce sahip olabilmek için kendi dışında herhangi bir şeyle ya da herhangi biriyle bir birliklik kurma ihtiyacıdır. Krş. A.g.e., s. 125 vd.

⁴ "İlke olarak ya da uygulamada, çevresinde kabul görmüş veya egemen durumda olan davranış modellerine, düşünce tarzlarına uyan kimsenin hareket tarzı. Toplumun değer yargılarına, geleneklerine saygı duyma, onlara karşı çıkmama, onlarla barışık yaşama tavrı". Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2002, s. 622-623.

artan bir oranda tercih edilmekte ve bu durum insanı belli bir noktadan sonra "beyinsizleştirmektedir".

Bu son kaçış yolu, yani bireyin kendini tamamen başkalarının kontrolü altına sokması, son yıllarda birçok kültür eleştirirni ve psikolog tarafından çok sert bir biçimde tenkit edilmiştir. Bu eleştirileri yapanlardan birisi 1950'li yıllarda yaşamış olan D.Riesman'dır. Riesman "Yalnız Kitle"⁵ (*Die einsame Masse*) adlı eserinde üç farklı insan tipinden söz eder.⁶ Birincisi geleneğe, ikincisi bizzat kendi benine, üçüncüsü de başkalarına bağlı olan insan tipidir. Riesman'ın gelenek oryantasyonlu birinci insan tipi, oturmuş ve henüz farklılaşmamış topluma karşılık gelmektedir. Bu tür toplumlarda sosyalleşme süreci, dinin ve ritüellerin alışılabilmiş örneklerine göre şekillenmektedir. Bu tür farklılaşmamış toplumlarda, toplum üyeleri davranışlarını, sahip oldukları statü ve sosyal role göre ayarlamaktadırlar. Herhangi bir toplum üyesi kendi davranışlarını haklı çıkarmak için geleneğe başvurur. Bu hep böyle olagelmıştır ve böyle de devam etmektedir. Toplumsal farklılaşmanın ve rasyonelleşme sürecinin artması, eski sıkı sosyal örneklerin yok olmasına sebep olmuştur. Gelenek eski gücünü, yön verici etkisini ve istikrarı sağlama yetisini kaybetmeye başlamıştır. Nüfus artmakta, yeni değerler ve gerçeklikler keşfedilmektedir. Bütün bu değişimler Riesman'a göre, geleneğin yardımı olmadan ayakta kalabilen, yeni imkânlarla uyum sağlayabilen ve aynı zamanda kendine ait bir değerler sistemi yaratabilen yeni bir birey tipi oluşmasına sebep olmuştur. Bu insan tipi bağımsız bir hayat sürme imkânına sahiptir. Bu insan tipini doğru yolda tutan şey önceden kazanmış olduğu ahlaki değerlerdir. Bu yeni insan tipi, kendi koyduğu amacı gerçekleştirmek için her şeyi yapan bir tiptir. Riesman, bu insan tipinin II. Dünya Savaşına kadar sosyal gelişmelerde belirleyici rol aldığı inancındadır. II. Dünya Savaşından sonra ise birinci tipin tam tersi olan dışa dönük insan tipi ortaya çıkmıştır. Birinci birey tipinin aksine, dışa yönelik⁷ ikinci tip herhangi bir yaşam amacını gerçekleştirmek üzerine kurulmamış olup değişen toplumsal şartlara hızlı bir şekilde tepki vermesiyle ön plana çıkmaktadır. Bu birey tipinin referans noktalarını arkadaşları, akrabaları, dostları ve kamuoyu belirlemektedir. Riesman'a göre, bu tip üretimin değil tüketimin daha önemli olduğu toplum modeline karşılık gelmektedir. Burada birey kendi değerlerini gerçekleştirme ısrarında olmayıp kendisini moda akımlara uymakla yükümlü hissetmektedir. Riesman, kendisinin tespit ettiği bu toplum modelleri ve buna denk düşen bireysel yapıların yalın haliyle toplumda bulunmasının oldukça zor olduğu inancındadır. Kesin doğru olan ise, her insanın bu üç farklı birey tipini bizzat kendi içinde taşıdığıdır. Riesman'ın bu tespitleri çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Riesman özellikle I. ve III. yönelim tipini yeteri kadar birbirinden ayırmamakla suçlanmıştır.

⁵ Bk. David Riesman, *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters*, Hamburg 1958.

⁶ A.g.e., s. 24 vd.

⁷ A.g.e., s. 9 vd.

Kendi oryantasyonunu geleneğe göre belirleyen birisi, netice itibarıyla bunu diğer insanlar üzerinden (aile, toplum, kavim vs) yapmaktadır. Buradan hareketle, geleneğe bağlı oryantasyon ve dışsal oryantasyon arasında keskin bir ayrımın yapılamayacağı eleştirisi, yabana atılmaması gereken bir eleştiri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Riesman'ın bu görüşlerinden hareket eden iki düşünür oldukça karamsar bir sonuca ulaşmışlardır. Bunlardan birincisi modern bireyin ağır, narsist bir kişilik bozukluğuna düşer olduğuna inanan Christoph Lasch, ikincisi onun arkadaşı ve modern insanın gerçekte olgunlaşmamış öz olduğunu söyleyen Richard Sennett'dir. Daha önce E. Fromm tarafından "beyinsiz insan" olarak tanımlanan modern birey, Lasch'ın kendi zamanındaki Amerikan kültürünü anlattığı "Narsizm Kültürü"⁸ (*The Culture of Narcissism*) adlı eserde yeni bir anlam kazanır. Lasch modern insanı "narsist şahsiyet" olarak betimler. Ona göre, Amerikan halkı 60'lı yılların aktif politik yaşamından sonra kendi "egosuna" geri çekilmiştir. Lasch'a göre modern birey, tam olarak yalnız kalan bir göçmenin⁹ karşı kutbunu oluşturmaktadır. Modern birey artık kendi gücüne inanan yalnız bir insan değil, diğerlerine tamamen bağımlı olan bürokratik bir insandır. O, artık tek başına ve kuvvetli bir şahsiyete sahip olan birisi değildir. O bunları sadece hayal etmektedir. Modern birey yalnızca günlük ekmeğini kazanmada değil, aynı zamanda psikolojik açıdan da diğer insanlara tamamen bağımlıdır. 70'li yılların modern insanının en önemli özelliği başkalarına hayranlık duymasıdır. Birey mutlu ve kendinden emin görünebilir. Fakat bu sadece görünüşte böyledir ve bireyin içsel boşluğunu maskeleymektedir. Modern birey kendisine "ben, ben ve başkaları" cümlesini kılavuz seçmesine karşılık, bu hiçbir zaman bireyin tam olarak kendini gerçekleştirdiği, başkalarına ihtiyaç göstermediği şeklinde anlaşılmalıdır. Modern birey narsist¹⁰ şahsiyet olarak bütün enerjisini sahip olduğu olumlu imajın devamı için harcamaktadır. Narsist memnuniyet, sosyal çevrenin kabulü ve hayranlığı olmadan mümkün değildir.¹¹ Lasch, narsist bir şahsiyeti yarın gerekli miktar dozu nasıl bulacağı sorusuyla yatıp kalkan bir uyuşturucu bağımlısına benzetir. Bu şekilde betimlenmiş bir bireyin toplumsal sorunların çözümüne katkı sağlaması beklenemez. Sosyal problemlerle ilgilense bile, bu ilgi herhangi ahlaki bir kaygıdan dolayı değil, kendi benini tatmin ve insanların dikkatini kendi üzerine çekmek içindir. Lasch, narsist şahsiyetin oluşumunu

⁸ Bk. Christoph Lasch, *Das Zeitalter des Narzissmus*, Hamburg 1995.

⁹ Bu kavramdan kastedilen şey Amerika'ya dünyanın herhangi bir yerinden sonradan göçen ve karşılaştığı toplumda kendini yalnız hisseden bireydir.

¹⁰ Narsizm kavramının kullanımı bazı yanlış anlamalara sebep olmuştur. Narsizm günlük dilde çoğu zaman aşırı bireycilik ve egoizmle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Birçok popüler bilimsel yayınlarda bu kavram bireysel değer ve normlardan uzaklaşma bağlamında kullanılmıştır. Psikanalizde ise bu kavram Ben'in gelişimine değil; aksine şahsiyet bozukluğuna işaret eder. Lasch'a göre toplumsal normların yokolması artan egoizmin ve bireyselciğin sebebi değildir. Tam tersiyle söylersek Narsizm ilk fenomen olup; egoist davranış onun sonucudur.

¹¹ Lasch, 1995, s. 296 vd.

açıklarken *Frankfurt Okulu*'nun görüşlerine başvurur.¹² Larsch özellikle M. Horkheimer (1895–1973) ile T.W. Adorno'nun (1903–1969) görüşlerine önem verir. Her iki düşünür de bağımsız bir benliğin gelişiminin baba otoritesinin tamamen içselleştirilmesiyle mümkün olduğu görüşündedir. Gelişen bir çocuk, babasıyla olan cinsel çatışmaları başarılı oranda çüzdüğü ölçüde kendinde bir vicdan geliştirecektir (Freud terminolojisiyle üstün ben *Über-Ich*). Bu vicdan, çocuğun yetişkinlik zamanında, ona biyolojik içgüdülerine hakim olma ve davranışlarını kontrol etme yetisi kazandıracaktır. Adorno ve Horkheimer baba otoritesinin içselleştirilmesi ve ona uyum sağlanmasını, otoritenin toplumsal formuna karşı koymanın ve bireyi bu anlamda korumanın temel şartı olarak kabul ederler. Sağlıklı bir sosyalleşmeyi mümkün kılan aile tipi, "patriyarşal-orta sınıf" aile tipidir. Adorno ve Horkheimer'a göre, bir takım sosyal gelişmeler neticesinde bu aile tipi bozulmuş ve ailede babanın ağırlığı gittikçe azalmıştır. Zayıflayan bu aile tipiyle birlikte sosyal normları içselleştirme imkânı da yok olmuştur. Bunun doğal bir sonucu onlara göre, modern bireyin durmadan artan bir oranda benlik karakterinden uzaklaşmasıdır. Bu yozlaşmayı "Kültür Endüstrisi" de hızlandırmıştır.¹³

Bu teori ve açıklamalarla Larsch'ın narsist şahsiyet teorisi arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusu önemli bir sorudur. Lasch'a göre "patriyarşal-orta sınıf" aile tipinin yok olması, bu aile tipinin görevlerinin bürokratik kurumlar tarafından üstlenilmesi sonucunu doğurmuştur.¹⁴ Bu kurumların problemi, bireylere yön verememek ve onlara bir dayanak noktası oluşturamamaktır. Başka bir ifadeyle, modern kurumlar ataerkil otoritenin fonksiyonlarını yerine getirememektedir. Eski eğitim tarzının karakterize ettiği tartışma ve çatışmalar kaybolmuş, güçlü ve kendinden emin bireyler yerini hazcı bireylere bırakmıştır. Larsch, bu tür bireyleri, neurotik (sinir hastası) bireyler olarak niteler. Modern bireyde bulunan bu narsist özellik çok az bilinen bir gerçektir. Çünkü toplumdaki herkes aynı hastalıktan muzdariptir. Lasch'ın bu görüşleri kısmi kabulün yanında eleştirilere de maruz kalmıştır. Eleştirmenler Lasch'ın bu çıkarımlarda bulunurken herhangi bir bilimsel metoda başvurmadığını ya da kısmen başvurduğunu ve tarihsel süreci keskin sınırlarla birbirinden ayırdığı eleştirilerini yapmışlardır. Bu bağlamda Narsizmin bu yüzyılın başında ortaya çıkan yapısal bir problem mi olduğu yoksa 70'li yılların tipik bir problemi mi olduğu Lasch'da tam olarak belli değildir. Ona yapılan en önemli eleştiri de onun bu meseleye oldukça muhafazakâr bir açıdan

¹² Frankfurt Okulu, birçok konunun yanında Marx'ın vadettiği işçi devriminin niçin gerçekleşmediği sorusuyla da ilgilenir. Larsch'a göre, işçi devrimiyle özgür bir toplumun kurulacağı vaadi, Faşizmin ve Stalinizm yüzünden gerçekleşmemiştir. Marx işçi sınıfının zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri olmadığı iddiasındaydı. Frankfurt okulunun temsilcileri, işçi sınıfının zincirlerini kırmak yerine, "yanlış liderler" tarafından kendilerinin aldatıldıklarını saptamak zorunda kalmışlardır.

¹³ Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1977, s. 108 vd.

¹⁴ Karş. Lasch, 1995, s. 307 ve s. 310.

yaklaştığı olgusudur. Onlara göre Lasch, protestan ahlakın ve babanın otoritesinin geçerli olduğu tarihsel dönemim özlemiyle bu eserini kaleme almıştır. Tanrının ve onun emirlerinin artık geçerliliğini yitirdiği bir dönemde Lasch, bilimi ve özellikle Psikanalizi Tanrı'dan uzaklaşmanın kötü sonuçlarını ispat etmeye çağırılmaktadır. Ayrıca Lasch'ın aile ahlakının erozyona uğradığı tesbiti de doğru değildir. Gerçi babanın otorite, annenin bakıcı olduğu geleneksel aile tipi artık yoktur. Fakat bu, eski aile özelliklerinin tamamen yok olduğu anlamına gelmez. Yeni aile ahlakında, eski aile ahlakından izler bulmak pekâlâ mümkündür. Bu yeni aile tipinde baba artık her şeyi belirleyen, evin iç meselelerine fazla karışmayan tek otorite olmaktan çıkmış, artık ailenin tüm sorunlarıyla ilgilenen ve ailenin duygusal hayatına katılan biri olmuştur. Bu açıdan modernleşme, "beyinsiz insan" kavramıyla paralel gelişen bir şey olmayıp kendi düşünce ve eylemini denetleyebilen yeni bir insan tipinin doğmasıyla ilgilidir.

Lasch'ın modernleşmenin getirdiği sonuçlar bağlamında kabul ettiği, modern bireyin "içsel boşluğu", "babasız aile" ve bunların yerine konan kurumların beklenen fonksiyonlarını yerine getirememeleri faktörlerine ek olarak Richard Sennett, şehirlerdeki kamu yaşamının erozyona uğraması olgusunu da diğer bir önemli faktör olarak ele alır. Sennett'e göre, eskiden insanlar bireysel gelişimlerini toplumdaki diğer insanlarla yoğun bir birliktelik sayesinde -şehir meydanında, teraslarda, kafelerde- geliştirme ve farklı sosyal rolleri tecrübe etme imkânına sahipken, modern metropollerde bu manada kamu yaşamı hemen hemen yok olmuştur. Modern insan yaşamın önemli konularını diğer insanlarla tartışmak yerine, dedikodunun ve boş eğlencelerin olduğu kendi özel alanına çekilmiştir. Sennett 1986'da yazmış olduğu "Kamusal Yaşamın Çöküşü ve Sonu"¹⁵ (*Verfall und Ende des öffentlichen Lebens*) adlı eserinde kamusal hayatın nasıl çöktüğünü betimlemeye çalışır. Ona göre, geçen yüzyılın ortalarından itibaren birey, kamuoyunun taşıdığı değeri reddetmeye ve kendi özel alanına dönmeye başlamıştır. Bu gelişme savaş sonrası dönemde artık önlenemez "bireyselleştirme kültürüne" dönmüş ve bunun doğal bir sonucu olarak da kamu yaşamının içselleştirilmesi ortaya çıkmıştır. Sennett'e göre 18.yüzyılda Avrupa şehirlerinin en önemli karakteri kamuoylarının canlılığıdır.¹⁶ Toplumda insanların en fazla değer verdikleri şey birlikte yaşama olgusudur.¹⁷ Bu yüzyılın diğer önemli bir özelliği ise, kamuoyu ile özel alanın dengeli bir birlikteliğidir. Bu iki alan da kendi ifade biçimlerine sahip olup bir birey olarak vatandaşların gelişimine katkı yapmaktadırlar. Özel alan, insana kendi doğal duygu ve hisleriyle birlikte yaşamayı, kamuoyu ise insana medeni davranış şeklini ve sosyal bilinci öğretmektedir. Sennett, 18.yüzyılın sonlarına doğru özel alanla kamuoyu arasında sağlanmış olan bu dengenin bozulduğuna inanır.

¹⁵ Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt am Main 1998.

¹⁶ A.g.e., s. 28 vd.

¹⁷ A.g.e., s. 329

İnsanların paylaştıkları ortak alan yok olmaya yüz tutmuş, sosyal ilişkiler yerini yavaş yavaş bireysel ilişkilere bırakmıştır. Bunun temel iki sebebi vardır. Birincisi *sanayi kapitalizmi*, ikincisi *sekülerizmdir*. İnsan varoluşunun kaynağı artık Tanrı ya da doğa değil, bizzat insanın kendisidir. Bu gerçeklik dikkatin dışardan ya da kamuoyundan,¹⁸ bireyin içsel hayatına yönelmesine sebep olmuştur. İnsanın dışsal görünümü ve dışsal davranışın kaynağı, içsel dünyasının yansımaları olarak görülmeye başlanmıştır. Birey sürekli olarak kendini toplumdan tecride devam etmiş, ünlü kişilerin taklit edilmesi safhası başlamıştır. Buna paralel olarak bireylerin gizli saklı bilgileri de sansasyonel bir şekilde kamuoyuna mal olmaya başlamıştır. İnsanlar bu gizli ve özel bilgilere sahip olabilmek için adeta casusluk yapmaya başlamışlardır. Senett bu durumu "mahremiyet terörü" (*Terror der Intimität*) olarak adlandırır.¹⁹ Ona göre, modern mahremiyet terörü - güçlü olmadığı için duygu ve heyecanın maskesine, sığınan- korkak ve ürkek şahsiyetlerin oluşmasına sebep olmuştur. Modern birey çok safça, kamuoyunda bile mahremiyet aramaktadır. Bunun görüldüğü en güzel yer politikadır. Politikada içerik değerini kaybetmiş, bireysel karizma ve yetenek tek ölçüt haline gelmiştir. Medyatik imaj, savunulan görüntüden daha önemli olarak görülmeye başlanmıştır. Senett'e göre, farklı dünya görüşlerinin ve farklı fikirlerin çatışma yeri olan kamu alanı, duygu ve heyecanların anlamsız değişim formuna dönüşmüştür. Modern insan için "gerçek hayat" özel alana hapsedilmiş, toplumsal hayat bir baskı aracı olarak görülmeye başlanmıştır. Senett'in eserinde de-Lasch'ta olduğu gibi- modern bireyin gücü ile güçsüzlüğü ikilemi işlenmiştir. Toplumsal değişim sürecinde, kendisini toplumsal değerlerden ve gelenekten soyutlayan birey, yeni kazandığı özgürlüğü kaldıramamakta ve kendi benliğini bulduğunu zannettiği yeni sözde birlikler oluşturmaktadır.

Senett esaslı bir kültür eleştirisi yapmasına rağmen bazı tespitlerinin de abartılı ya da isabetli olmadığını söylemek zor olmasa gerekir. Mesala Senett'in 18.yüzyıl metropol yaşamı tasviri oldukça seçici bir yaklaşımdır. Metropolin sadece bir kısmında ve bir kısım insanlar için geçerli olan olumlu özellikleri Senett genellemiştir. Mesela aynı metropollerin hırsızlık, kundaklama, can güvenliğinin tam sağlanamaması gibi olumsuz özelliklerinden hiç bahsetmemiştir. Günümüz metropollerindeki kamu hayatının olumsuz tarafları da biraz abartılı olarak verilmiştir. Senett'in analizleri 50'li yıllar için geçerli olsa bile, bugünkü metropollerde halktan ve dinamik yapıdan arındırılmış bir metropol bulmak mümkün değildir. Aksine bugün büyük şehirler, yerlisinin çok az olduğu ve durmadan değişen insan gruplarından oluşmaktadır. Bu tür yerlerde şahsiyetin gelişmesinin mümkün olmadığı tezi de oldukça genel bir tez olup yanlışlanması zor değildir. Lasch da Senett'in bazı tezlerine karşı çıkar. Ona göre, insan ilişkilerinin mahremiyeti komu yaşamını tehlikeye atmaz. İnsanlar arası ilişkiler gittikçe stratejik ve amaçsal açıdan değerlendirilmektedir. Modern dünyada rasyonel olan ön

¹⁸ Senett, 1998, s.357.

¹⁹ Senett, 1998, s.424.

plana çıkmakta, duygu ve heyecanlar, Elias'ın uygarlık teorisinde gösterdiği gibi, sürekli olarak "kulislerin arkasına" itilmektedir.

Şimdiye kadar ele aldığımız düşünürlerin modern birey hakkındaki yaklaşımları şüpheli ve olumsuzdur. Onlar, aydınlanma idealinin başarıya ulaşmadığı, özellikle aydınlanmanın sağduyuya dayanan birey ve toplum ideallerinin eksik kaldığı görüşündedirler. Modern birey, kendisini rasyonel ve öz bilince sahip bir birey olarak göstermesine karşın, "narsist" ve sağduyudan yoksun eğilimlere kapılmıştır. Bu anlamda modern bireyde herhangi bir iyileşme işareti de gözükmemektedir. Onlara göre gelecekte de bu eğilim artarak devam edecektir. Fromm, Riesman, Lasch ve Senett her biri kendi açısından modern bireyin yanıltıcı karakterini, kendi bakış açılarına göre temellendirmeye çalışmışlardır. Modernleşme süreci bireyi her ne kadar daha özgür yapmış ise de, aynı derecede de onu daha az güvenli hale getirmiştir. Modern birey aslında "en az kendi olma" (*minimal self*) hastalığından muzdariptir. Bu bireyin özgüven duygusu eksik olup, bütün enerjisini 'pozitif bir ben resmi'nin korunmasına harcamaktadır. Kendi öz benliğinin belirlenmesini, başkalarına duyulan aşırı hayranlığa bağlamıştır.

Bu kültür eleştirmenlerinin, modern birey hakkındaki yorumlarının kısmen abartılı ve olumsuz olduğu açıktır. Bunun en önemli sebebi, bu düşünürlerin zihinlerindeki ideal birey tipinin pratik yaşamda karşılığını bulunmamasıdır. Buna rağmen Fromm ve Amerikalı kültür eleştirmenleri bireyselleştirmenin önemli bir paradoksuna dikkat çekerler. Paradoks, kendisinin gittikçe daha özgür ve bağımsız olduğuna inanan bireyin, kendini durmadan değiştirmek zorunda kalmasıdır. Modern zamanın parolası, ilk defa kendimizi bağımsız bir birey olarak geliştirme imkânına sahip olduğumuzdur. Kendimizi özgür bireyler olarak görmek istemekte ve ısrarla modern kültürün bunu bize dayattığını reddetmekteyiz.²⁰ Bu tespite rağmen birçok toplumsal alanda -yukarıda sayılan düşünürler de aynı fikri paylaşmaktadır- oldukça pasif ve bağımlı bir yaşam sürmekteyiz. Televizyonlardaki eğlence programları, politikacılar, tatilimizi her dakikasına kadar organize eden tatil büroları, büyük marketler ve alışveriş merkezleri, bize kariyer ve prestij vadeden üniversiteler ve yüksekokullar, bütün bunlar aslında kendisinin daha özgür ve bağımsız olduğunu iddia eden modern bireyin ne kadar bağımlı olduğunun birer göstergesidirler. Bütün bu gerçekliklere rağmen, yukarıda adı geçen kültür eleştirmenlerinin, bireyselleştirmenin bireyi özgürleştiren yönünü unutmaları ve buna hiç değinmemeleri de ayrıca bir eksikliklerdir. Yani bireyselleştirme olgusu ya da modern birey hakkında işlemeye çalıştığımız kültür eleştirmenlerinin haklı tespit ve eleştirilerinin yanında bu sürecin olumlu yönlerini görmemeleri veya onları görmezden gelmeleri bir eksikliklerdir.

Bireyselleştirme sürecinin olumlu yönlerine kısaca ve ana hatlarıyla değinmek

²⁰ Bk. Zygmund Baumann, *Legislators and interpreters. On modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Cambridge 1987.

gerekirse şunlar söylenebilir: Bu süreç insanın kendi benliğini, sahip olduğu ortak biz bilinci için inkâr etme ya da önemsememe durumundan kurtarmış ve bireyin öz benliğini ve kendini gerçekleştirme sürecini ön plana çıkarmıştır. Bu bağlamda pozitivist ve deneyci Behaviorist psikolojiyle, insanın bilinçaltı ve içgüdüsünü putlaştıran Psikonaliz psikolojinin yerini, Carl. R. Rogers ve Abraham Maslow tarafından geliştirilen Hümanist psikolojiye bırakması dikkate değer bir gelişmedir. Çünkü Hümanist psikoloji diğerlerine göre gelişen ve kendini gerçekleştiren bireye daha fazla önem vermekte onu ön plana çıkarmaktadır. Inglehart²¹, modern toplumda değerler ve normların değişimiyle birlikte bireyin kendini geliştirme, bireysel otonomi, temiz çevre, eşit haklar gibi bir takım *postmateryalist* değerlere ilgi gösterdiğini, bu açıdan bakıldığında da modern bireyin her zaman materyalist eğilimde olduğu suçlamalarının doğru olmadığını ortaya çıktığını ifade eder. Inglehart'a göre bu değişim sessiz bir devrimdir (*stille Revolution*).²² Bu sürecin getirdiği diğer bir olumlu özellik de tek türlü alem açıklaması ve gerçeklik anlayışından, pluralist bir alem ve gerçeklik anlayışına ulaşılmasıdır. Yani modern ya da postmodern toplumlar tek tip değer, kültür ve normların olduğu homojen toplumlar olmayıp birden fazla değer ve normların birlikte yaşadığı-bazen çatışarak da olsa- heterojen toplumlardır. Bunu sağlamada radikal anlamda pluralizmi ve relativizmi savunan postmodern teorinin katkısı büyüktür. Postmodern teori bütün herşeyin kendisiyle açıklandığı bir gerçeklik anlayışını şiddetle reddeder. Onlar, bir birlikten hareket etmek yerine, farklılıkları öne çıkarırlar. Kırılmalar onlar için süreklilikten daha önemli olup ruhsal ve kültürel açıdan açıklığa ve toleransa önem verirler.

ZUSAMMENFASSUNG DER KULT DES MODERNEN INDIVIDUUMS

Der Begriff des modernen Individuums und dessen Kult ist ein gesellschaftliches Resultat des Modernisierungsprozesses. Die Individualisierung und als deren Ergebnis herausgekommener Begriff des modernen Individuums wird in Bezug auf Individualisierungsprozesse unterschiedlich betrachtet. Hier wird diesbezüglich die kritische Betrachtung des Begriff des modernen Individuums ausgearbeitet. E.Fromm und Riesman sind fest davon überzeugt, dass dieser Prozess zur Ablösung der gesellschaftlichen Werte und Normen führt und damit auch Orientierungslosigkeit des Menschen. Lasch und Senett sind auch derselbe Meinung. Es ist aber festzustellen, dass die Kritiker dieses Prozesses einseitig waren und die positive Errungenschaft des Individualisierungsprozesse übersehen haben.

²¹ Bk.Rudolf Inglehart, *The silent revolution. Changing values and political styles, among western publics*, NS Princeton Uni. Press, Princeton 1977.

²² A.g.e., s. 23.

Schlüsselwörter: Das moderne Individuum, Ablösung von der sozialen Werte, Selbstverwirklichung, Gesellschaft, modernes Leben.

KAYNAKÇA

Adorno T.W. und Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1977.

Bolay, S. H., *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara 1990.

Baumann, Z., *Legislators and interpreters. On modernity, Post-modernity and Intellektuals*, Cambridge 1987.

Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2002.

Lasch, C., *Das Zeitalter des Narzissmus*, Hamburg 1995.

Fromm, E., *Die Furcht von der Freiheit*, Frankfurt am Main 1983.

Inglehart R., *The silent revolution. Changing values and political styles among western publics*, NS Princeton Uni.Press, Princeton 1977.

Riesman,D., *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters*, Hamburg 1958.

Senett, R., *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt am Main 1998.

ÜTOPYALARDA DEVLET

Fikri GÜL*

Bir tür zihinsel tasarım olan ütopya, daha iyi ve daha mükemmel bir toplum ya da devlet modeli oluşturma amacını temele alan bir yaklaşımdır. Düş gücüne dayalı olan ve "olmayan yer", "hiçbir yerde bulunmayan hayali yer" anlamlarına gelen ütopya, bu yönüyle bakıldığında insan doğasının bir parçası olarak karşımıza çıkar. Tarihsel süreç, farklı eksenlerde olmak üzere (siyasi ütopyalar, toplumsal ütopyalar, korku ütopyaları vb.) çeşitli ütöpik görüşlere sahne olmuştur. Sadece daha iyi olanı değil, aynı zamanda daha etkin ve daha işlevsel bir toplum düzeni kurmayı amaçlayan ütopyalar, farklı yapılar tasarlayarak insana en uygun modeli oluşturma ve statükoya karşı bir başkaldırı olarak görülebilir.

Ütopya, gerçekleşmesi arzu edilen ve birçok farklı aşamaları da içinde barındıran sayısız kuramsal güzergâhın kendisine yönlendirildiği bir odaktır¹. Bu bağlamda ütopya, yaratıcı düşünmenin tetiklediği kuramsal altyapısı olan, aklın etkin olarak kullanıldığı ve kendi içerisinde tutarlı düşünsel bir örgü olarak değerlendirilebilir. İdeal olanı yaratma çabası ya da bir başka deyişle, *en mükemmel-i-en iyiyi kurgulama* etkinliği olan ütopyalar, "iyi"ye uymayan her türlü unsuru göz ardı ederek düalist bir yapıya sahip olan insanın olumsuz yönlerini de görmezden gelmiştir. Vurgulamak gerekir ki, ideal olana ulaşmadaki güçlüğün yanı sıra, sadece irrasyonel olduğu için ütopyalara karşı çıkmak ve onu göz ardı etmek, insanın hayal gücünün, bilme ve tasarımıyabilme-yetilerinin dışlanması sonucunu doğurur ki, bu son derece yanlış bir tutumdur. Bu bağlamda ütopyaları dışlamamalı mümkün olduğu kadar onlardan yararlanmaya çalışmalı ve geleceğe yönelik çıkarsamalarda bulunmalıyız.

Düşünce tarihine bakıldığında özellikle devlet ve toplum kaynaklı siyasi ütopyaların ön plana çıktığını görmek mümkündür. Bunların en başında da şüphesiz ki, Platon (427-347) gelmektedir. Platon'un *Devlet* yapıtında çerçevesini çizdiği ideal devlet anlayışı bir yana bırakılırsa, "*Utopia*" kavramı ilk olarak ünlü İngiliz filozofu Thomas More (ya da Thomas Morus) (1478-1535)'un 1516 yılında yayımladığı ve ideal bir devletin nasıl olması gerektiğini anlattığı romanı olan *Utopia* da karşımıza çıkmıştır. Bu yapıtında Platon'a öykünen More, Platon'un sadece yöneticiler (filozoflar)* için

* Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

¹ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Inc., Publishers, New York 1974, s. 309.

* Platon, *Devlet* adlı eserinde yöneticilerin filozof olması gerektiğini dile getiriyor. Yani, yönetici derken filozofları anlamamız yerinde olacaktır. Çünkü ona göre, hem devlet gücü hem de akıl gücü yalnızca filozoflarda bulunabilir. Ancak filozoflar doğruyu görebilir ve doğruluk penceresinden olaylara bakabilir

öngördüğü yaşam biçimini ideal devletin bütün yurttaşlarına geneller.

Siyasal ütopyaları ele alırken temelde sırasıyla Platon, Thomas More, Francis Bacon (1561-1626) ve Tommaso Campanella (1568-1639)'yı göz önünde bulunduracağız. Onların yapıtları üzerinden ütopyayı ve yansımalarını değerlendireceğiz. Siyasal ütopyaların ortak özelliği olan “ideal olanı yaratma” ve “en iyiyi-en mükemmeli kurgulama” anlayışına bir de ütopyaların zamandışı ve mitolojik birer tasarım olarak görülmesi eklenirse söz konusu siyasi düzenin “şimdi” de ya da “yakın bir gelecek” de gerçekleşmesinin olanaksız olduğu açıkça görülecektir. Zira, ütopyalarda zamanın belli olması demek ütopyanın temel özelliğini yitirmesi demektir.

Ütopyaların dikkat çekici ve en temel belirlenimlerinden biri de, “artzamanlı bir sunumdan çok, eşzamanlı, yapısal bir inceleme ya da anlatı olması (...) toplum tasarımlarının hep “aklın” kılavuzluğunda şekillenmesidir. Mutluluğun, duyguların, ancak aklın (*Yeni Atlantis*'te bilimin) kurduğu düzenin içinde gerçekleşebileceğine duyulan sarsılmaz inanç (...) toplumu ve insanları aklın araçları düzlemine indirger”².

Platon'un *Devlet* yapıtında çerçevesini çizdiği ideal devlet düzeni, başta More olmak üzere (aralarında bazı farklılıklar olmasına rağmen) birçok filozofa ilham kaynağı olmuştur. Platon'un ideal devlet modeli daha çok biçim açısından ve özellikle de, toplumsal birlikteliğin sağlanması bakımından diğer filozoflara örnek teşkil etmiştir. İçinde bulunduğu toplumsal ve siyasal ortamdan fazlasıyla etkilenen Platon, toplumsal birlikteliği sağlama adına (ki O, toplumu mücadele ortamından ve içinde bulunduğu kaostan kurtarmak için böyle bir yol seçtiğini dile getirir.) katı bir sınıf ayrımına dayanan aristokratik bir yönetim biçimi tasarlamıştır. Platon'un bu tutumu aslında devleti yüceltmek ve olası müdahaleleri engellemek için bir tür güvenlik çemberi oluşturma amacına dönük bir yaklaşımdır. Ancak ne var ki, devleti kutsallaştırıp bireyi devletin emrine veren Platon, sınıfsal ayrıma ve eşitsizliğe dayalı bir toplum yaratmış, bu yönüyle de hem More'dan hem de diğer ütopyacılarдан ayrılmıştır.

More'un *Utopia*'si, Platon'un *Devlet*'inin aksine, sorunsuz işleyen bir devlet tasarımı, sınıfsız bir toplum, değer bakımından her insanın eşit olduğu, paylaşımcı ve bireylerin özgürlüğüne önem veren bir yapıt olma özelliğindedir. Campanella'nın *Güneş Ülkesi* de bir ütopya olmasına rağmen, düzenleniş ve işleyiş bakımından Platon'un *Devlet*'inden farklılıklar gösterir. Örneğin *Devlet* yapıtında Platon, “toplumda kaynaşma yaratması bakımından kadınların ve çocukların ortak olmasını savunmuştu. Evlenmelerini zararlı gördüğü yöneticiler ile sınırlı tuttuğu bu talep Campanella'da genele yayılır”³.

(Bkz. Platon, *Devlet* (Çev. S. Eytüboğlu-M. Ali Cimcoz), İstanbul 2001, s. 148 (473d-e). Bir başka deyişle, ya filozoflar yönetici olacak ya yöneticiler filozof olacak. “Filozoflar devleti ele geçirmediğe, ne devletin, ne de yurttaşların dertleri bitmez” (Platon, *a. g. e.*, s. 172 (501e).

² Veysel Atayman, “Ütopya Kavramına Genel Bir Bakış” (Tommaso Campanella, *Güneş Ülkesi*, Çev. Veysel Atayman, İstanbul 2006 adlı eserin içerisinde), s. 9.

³ Atayman, *a. g. e.*, s. 18-19.

Platon'un ütopyik sayılan siyasal görüşleri dikkatlice irdelenirse aslında önemli bir ayrımın da varlığı görülecektir. Politik felsefesinde insan unsurunu öne çıkaran Platon, "özel (private) olanı kamusal (public) olandan ayırma fikrini getirdi"⁴. Bu ayrım, her iki alanın nasıl konumlanması gerektiğinin de açık bir ifadesidir. Platon'da ki yöneten ve yönetilen sınıf söz konusu ayrımın iki farklı konumlanışıdır. Ütopyaların temelinde varolan mutluluğu isteme ve ona ulaşmayı olanaklı kılan her yolun sınanması gerçeği, hem Platon'un hem More'un hem de yukarıda söz konusu ettiğimiz ütopyik filozofların tamamının ortak amacıdır. Siyasal ütopyaların önemli bir kısmı yenilikçi ve düşünce özgürlüğünü öne çıkaran ve insanın hayal gücünü zenginleştiren, gelişmeye ve değişmeye kapalı köhne inançların bertaraf edilmesinde önemli bir rol üstlenmiştir, denilebilir. Bilime ve felsefeye olan sarsılmaz inanç, başta Platon olmak üzere Bacon, More ve Campanella'nın siyasal görüşlerinin odağını oluşturur. İdeal devlet tasarımının temelinde bilgi düşüncesi vardır. Devleti ve onu oluşturan kurumlar bilginin ışığında ve hiyerarşik biçimde düzenlenir, toplumsal yapı da benzer şekilde bilginin ışığında örgütlenir. Özellikle Bacon'ın "bilmek, egemen olmaktır" düşüncesi, devletteki siyasal yapılaşmanın hangi güce dayandığının açık bir resmi gibidir. Aynı şekilde Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'nde de, bilim ve felsefe egemendir. Yönetmeye aday olanların her şeyden önce metafizik (*metafizik*, Campanella'da *felsefeye* eşdeğer olarak ele alınmıştır. "Her şeyden önce, baş adayların metafizik ve ilahiyat konusunda çok iyi olması gerekir... Aynı şekilde yasaları ilk yapanların, sanatların ve mesleklerin kaşif ve mucitlerinin adlarını, gökte ve yerde olup biten her şeyin nedenini ve tarihini bilmelidir... Bütün bilimlerin kökenini, temellerini ve ispatlama yöntemlerini (...) bilmelidir"⁵) ve sanatları içine alan geniş yelpazeli bir bilme gücüne sahip olması gerekir. Bu da ancak, bilim ve felsefe ile mümkündür. İdeal devletin gerçekleşmesinde kendilerine çok önemli görevler düşen yöneticiler, Platon'un politik felsefesinin de en temel belirleyicilerinden biridir. Yönetici, hem "en yüksek iyi"den hem de "akıl"dan en yüksek payı alan kimse olmalıdır. Bu insanlar da sadece filozoflardır. Çünkü onlar, en bilge, en akıllı, en adaletli ve doğruyu görebilen yegâne kimselerdir. Gerçek filozoflar devlet yönetimini ele alıncaya kadar insanlar için felaketlerin sonu gelmeyecektir. O halde yapılması gereken filozofların bir an önce yönetimi ele almaları ve bilgece yönetmeleridir.⁶

Siyasal ütopyaların en temel özelliklerinden biri de, *bitmemiş* ve *tamamlanmamış* birer proje olmalarıdır. Sürekli yeniyi arama, en mükemmeli kurgulama ve ideal olana doğru evrilme esas amaçtır. Bu evrilme kimi zaman bilge yöneticilere doğru olurken, kimi zaman da, teknolojik bir uzmanlar yönetimine doğru olmaktadır. Sonuçta her iki

⁴ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev. İsmet Özel, İstanbul 2001, s. 18.

⁵ Tommaso Campanella, *Güneş Ülkesi*, Çev. Veysel Atayman, İstanbul 2006, s. 42.

⁶ Plato, "Letters VII" (*The Collected Dialogues of Plato*, Ed. Edith Hamilton ve Huntington Cairns), Princeton, New Jersey 1989, s. 1575-1576 (326), Platon, *Devlet*, s. 172 (501e).

durumda da, sürekli bir devinim ve evrilme söz konusudur. Biçimsel olarak bakıldığında Bacon'ın *Yeni Atlantis*'i, sonlanmamış bir ütopya niteliğindedir. Biz onu ancak ileri bir anlama etkinliği ile anlamlandırabilir ve içeriğini doldurabiliriz⁷. Benzer şekilde başta Platon'un *Devleti* olmak üzere, diğer siyasal ütopyaları da örnek olarak verebiliriz.

Ütopyalardaki devlet tasarımı sosyal, ekonomik ve siyasal düzen üçlüsünden oluşur. Platon, daha çok siyasal düzenin önemine vurgu yaparken, More, toplum ve aile hayatına önem verir. More'un *Ütopia*'sında, toplum hayatının temeli aile olarak görülür. Bacon ise, devletin temeline bilgi düşüncesini yerleştirir. *Yeni Atlantis*'te anlatılan ideal devlet, bilime dayanan bir devlettir. Bir tür akademi olarak da değerlendirilebileceğimiz "*Bilimler Haznesi*" adındaki yapılanma, çeşitli bilimsel ve teknik araştırmaları organize eden bir merkezdir. Bu merkezin amacı, " olayların sebepleri ve gizli saikleri hakkında bilgi edinmek, mümkün olan her şeyi yapabilmek için, insanın tabiat üzerine hakimiyetinin sınırlarını genişletmektir"⁸. İdeal devlet olan *Ben Salem* devleti, bilimin bütün ağırlığıyla ve işleyişiyle organize olmuş bir modeldir. Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'nde de, devletin başında hem bir filozof hem de rahip olan (hem felsefeyi (metafizik) hem de teoloji bilen) bir hükümdar bulunmaktadır. Söz konusu ettiğimiz siyasal ütopyaların ortak amacı ise, ideal devleti oluşturan yurttaşların mutluluğudur. Her filozof mutluluğa giden yolu farklı şekillerde algılasa da, ortaklaşmacı ve mutlu bir toplum yaratmak temel hedeftir.

Siyasal ütopyalarda devlet, mutluluğun kendisinde gerçekleştiği bir yapı olarak görülür. Bazı farklılıklar göstermesine rağmen siyasal ütopyalarda esas olan insanın mutluluğudur. Devlet, topluma mutluluk sağlamak için kurulur. Belki pratikte mümkün olmasa bile teorik olarak her devlet yurttaşlarının mutluluğunu sağlamayı birincil görev olarak görür. Platon'daki hiyerarşik değerlere dayalı bir sınıf sisteminin varlığı bile bu noktada insanın mutluluğuna engel olarak görülmemektedir. Bir başka deyişle, Platon açısından bakıldığında sınıfsal ayrımın mantığında bile insanların kendilerini gerçekleştirmesi, toplumsal ve siyasal yapıya katılımlarının sağlanması gibi teorik bir arka plan söz konusudur. Platon'un *devletinde* hiçbir şey şansa bırakılmamıştır. Çocukluktan itibaren başlayan ve sistemli bir şekilde devam eden eğitim süreci nihai aşamada bireyin sosyalleşmesi ve devlete olan bağlılığının sağlanmasında işlevsel bir öneme sahiptir. Hatta bazı düşünürler daha da ileri giderek Platon'un *Devletini* "bir ütopya değil, fiili siyasetle tutkuluca ilgilenen bir düşünürün eseri"⁹ olarak görürler.

Özgürlükçü, eşitlikçi ve erdemli bir toplum kurgulayan Campanella, *Güneş Ülkesi* adlı yapıtında insanların özgürlüklerinin sınırlarını olabildiğince genişletmeye çalışmıştır. Bu devlette insan, "Tanrı'ya bile dil uzatabilecek kadar özgürdür"¹⁰. More'un

⁷ Leo Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, Chicago 1987, s. 375.

⁸ Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, Çev. Hamit Dereli, İstanbul 1997, s. 47.

⁹ Ebenstein, *a. g. e.*, s. 32.

¹⁰ Campanella, *a. g. e.*, s. 118.

Ütopya'sında da, her insan değer bakımından eşittir. Yurttaşların özgürlüğü ve mutluluğu ön planda tutulmuştur. "Ütopya adasında sosyal ve ekonomik düzen tüm ada halkının mutlu olmasını sağlayacak, tüm haksızlıkları kötülükleri ortadan kaldıracak biçimde kurulmuştur"¹¹. Yukarıda da söylemeye çalıştığımız gibi Platon'un da amacı, insanların mutluluğudur. Devletin, yurttaşlarına mutluluk sağlamak üzere kurulduğunu söyler. Bu açıdan bakıldığında, siyasal ütopyalarda karşımıza çıkan ve hemen her ütopyanın (kurgusal da olsa) odağını oluşturan mutluluk kavramı, ortaklaşmacı ve eşitlikçi bir toplum yaratma hedefinde olan siyasal ütopyaların dışa dönük yüzü olarak görülebilir.

İnsanları mutluluğa ulaştırmanın yolu olarak "eşitlik" ilkesini benimseyen More'a göre, "mülk sahipliğini ortadan kaldırmak memleketin zenginliğini eşitçe, doğrulukla dağıtabilmenin ve insanlığı mutluluğa kavuşturmanın biricik yoludur"¹². Mülkiyeti bir "hak" olarak toplumsal yapının temelini yerleştirmek insanlar arasında eşitsizlik yaratacak ve mevcut dengeyi yoksullar aleyhine bozacaktır. Bunun sonucunda da toplumsal yapının baskın unsuru olan dar gelirli sınıfın giderek durumu kötüleşecek ve olası krizler daha da derinleşecektir. More'a göre çözüm, yurttaşların eşitlik ilkesi temelinde yaşamlarını sürdürmelerinin sağlanmasıdır. Ekonomik olarak eşitliğe dayalı bir toplum olan Ütopya toplumu, gerçek anlamda demokrasinin yaşanıldığı bir toplumdur da. Ütopya toplumunun temelinde aile vardır. Aile içi bağlar ne kadar güçlü olursa devlette o kadar güçlü olur. Ütopya'da yasa sayısı çok azdır. Çünkü bu toplumun bütün yurttaşları aralarında çok iyi örgütlenmişlerdir ve kimin neyi yapacağı, hangi haklara sahip olduğu bellidir. Bu yönüyle bakıldığında More'un Ütopya'sı, sosyal devletin gereklerini kavramış olması bakımından oldukça önemlidir. Bu devlette, değer bakımından her insan eşittir. Oysa Platon'a baktığımızda, "seçkin olan yurttaşlar" ile "sıradan olan yurttaşlar" veya "mülkiyete sahip olması gerekenler" ile "hiçbir mülkiyet hakkı olmayanlar" gibi temel bir ayırım söz konusudur ki, böyle bir anlayışın sosyal devlet ilkesi ile bağdaşması söz konusu değildir.

Siyasal işleyiş bakımından ütopyik devletlerin kendi içinde daha işlevsel ve tutarlı olduğu söylenebilir. Kendi içerisinde; çünkü rasyonel bakış açısıyla ya da daha gerçekçi baktığımızda ütopyaların odağını oluşturan "kuramsal örgü"yü gözden kaçırabiliriz. Halbuki, ütopyaları var eden ve onları kendine özgü yapan sözünü ettiğimiz bu "kuramsal örgü"dür. Platon hariç tutulursa devletteki hiyerarşik düzen, ütopyanın özüne aykırı değildir. Hiyerarşik yapılanma, yurttaşların sınıfsal bir ayrıma tabi tutulması olarak değil, daha etkin ve işlevsel bir toplum yaratmanın itici gücü olarak değerlendirilebilir.

Yönetim biçimleri ve idari yapılanma, ütopyalarda işlenen önemli bir konudur. Siyasal ütopyacı filozoflar, yaşadıkları dönemin siyasi, toplumsal ve iktisadi koşullarını

¹¹ Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul 2000, s. 120.

¹² Thomas More, *Utopia*, Çev. V. Günyol, S. Eyuboğlu, M. Urgan, İstanbul 2004, s. 109.

dikkate alarak, mevcut çıkmazların ötesinde yeni bir toplumsal-siyasal yapı kurgulamışlardır. Bu kurgusal yapının, ütopyanın doğasına uygun olarak mevcut düzenden farklı ve statükoyu eleştiren söylemleri içermesi, “en iyi” ve “en mükemmel” olamı öne çıkarması kaçınılmazdır. Bilindiği gibi Platon, ideal devlet öğretisiyle bütün kötülüklerden ve olumsuzluklardan arınmış ve işlevsel anlamda etkin bir devlet düzeni kurmayı amaçlamıştır. Bu amaç, Platon’un politik felsefesinin nihai hedefini oluşturmaktadır. Aynı hedef, diğer siyasal ütopyacı filozoflar için de geçerlidir. Örneğin, More da kusursuz işleyen bir toplumsal ve siyasal yapılanma öngörüyordu. Öyle ki, evlilikten tutun da eğitime, sağlığa, güvenliğe, inanca ve ekonomik yapıya dair her şey kusursuz olarak planlanmıştı. Yine Campanella’nın “Güneş Ülkesi”nde rastlantıya yer verilmiyor, ortaklaşa bir yaşam öngörülüyor ve tıpkı More’da olduğu gibi evlilikten ekonomik hayata, sağlıktan güvenliğe, iş hayatından dini yaşama kadar her alanda kusursuz işleyen bir düzen tasarlanıyordu.

Yönetim anlayışı olarak aristokrasiyi savunan Platon’a göre, en iyi yönetim biçimi “monarşi”dir. Aristokrasi ise, iyilik bakımından monarşiden hemen sonra gelen ve seçkinlerin oluşturduğu yönetim biçimidir. Bu tür bir yönetimi Platon, toplumda otoritesi olan, sözüne ve ailesine güvenilen, yaşça belirli bir olgunluğa erişmiş, yeterince deneyimi olan, toplumda kabul gören bilgili bir topluluğun yönetimi olarak ele alır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Platon’un, ideal devletin yönetimini bir ya da birkaç filozofa bırakması, yani kendince “en iyi”lerin devleti yönetmesi gerektiği düşüncesi de bir tür aristokrasidir. More’un “Ütopyası”nda da, “piramidal bir sistem öngörülmüştür; şöyle ki, otuz aileden oluşan gruplar her yıl “Philarch” adı verilen bir başkan seçerler, on philarch, üç yüz aile ile birlikte “baş philarch” denilen birinin buyruğu altındadırlar. İki yüz baş philarch bir senato oluştururlar ve gizli oyla halkın gösterdiği dört aday içinden birini başkan seçerler. Başkan zorbalığa kaçmadığı sürece ömür boyu iş başında kalabilir. Philarch’lar, baş philarch’lar ve başkan yürütme görevini yaparlar. Görevleri iş hayatını denetleme ve yasayı uygulamadır”¹³. Ütopya’da ki toplumsal kurumların amacı, öncelikli olarak bireylerin ve halkın ihtiyaçlarını gidermek, yurttaşların bedenlerinin köleliğinden kurtulmalarını sağlamak, düşüncelerini özgürce işletmek ve zihinsel yetilerini bilimler ve sanatlarla geliştirmek için olabildiğince çok zaman bırakmaktır. *Ütopyalı*’lar için gerçek mutluluk bu düşünce gelişiminin bütün yurttaşlarda sağlanmasıdır¹⁴.

Platon, *Devlet* adlı yapıtında çerçevesini çizdiği ideal devlette aristokratik bir monarşi yönetimi öngörmüştü. *Yasalar* adlı yapıtında ise, gerçeğe daha yakın uygulanabilirliği olan realist bir devlet yapılanması öngörür. Bu realist devletin yönetim biçimi olarak da monarşi ile demokrasinin karışımı olan yeni bir yönetim şekli tasarlamıştır. Ancak şunu hemen belirtelim ki Platon, salt bir demokratik yönetim anlayışını benim-

¹³ Göze, a. g. e., s. 122.

¹⁴ More, a. g. e., s. 120-121.

sememiş; aksine, demokrasiye ciddi eleştiriler yöneltmiş ve bu eleştirilerini de içinde yaşadığı Atina toplumundan referansla yapmıştır. Bir başka deyişle, demokrasinin Atina'daki uygulanişından, yani pratikten hareketle demokrasi eleştirisi yapmıştır. Bu bağlamda Platon, demokrasinin hem ruhuna hem de mevcut uygulamalarına karşıdır. Platon'un bizatihi kendi deneyimlerinden, içinde yaşadığı toplumsal kaostan ve savaşların sonucundan hareketle böyle bir kaniya varmış olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre demokraside, "bir devlet adamının nasıl yetişmesi, ne bilgiler edinmesi gerektiği düşünülmez. Kendimize halkın dostu dedirtmek yeter; bütün şerefler kazanılır bununla"¹⁵. Dışarıdan bakıldığında son derece çekici, düzenli bir görünüşü olan ve değişik türden insanları bir araya toplayan demokrasi yönetimi, Platon açısından bakıldığında "çok kısa bir süre içinde (*Politikos*'ta belirtilen) yasadız bir niteliğe bürünüp özgürlükleri olabildiğince başıboş bırakmasından dolayı, herkes istediği düzeni seçip ona göre davranır. Bu bakımdan demokrasi, bir düzen değil, fakat kargaşa (kaos) ortamıdır"¹⁶. Platon daha da ileri giderek demokrasiyi, özgürlüğe gereğinden fazla olanak sağlayan, ahlaki değerlerin tersyüz edilip hiçe sayıldığı, saygısızlığın nezaket, aşırı serbestliğin özgürlük, israfın cömertlik, yüzüzlüğün ve arsızlığın da cesaret sayıldığı bir yönetim şekli olarak değerlendirir¹⁷. Bacon'da, Platon'a benzer şekilde demokrasi anlayışının karşısındadır. Ona göre de, demokrasinin ruhuna uygun bir yönetim biçimi mevcut şartlarda olanaksızdır ve halkın büyük bir kısmının eğitimden yoksun olduğu bir devlette demokrasiden söz etmek mümkün değildir.

Düşlenen ancak gerçekte var olmayan devlet olan "ütopya", aslına bakılırsa bir tür akılsal tasarımdır da. Çünkü devlette düzeni ve işleyişi sağlamak akılla mümkündür. Platon'un *devletinde* hiçbir şey tesadüfe bırakılmamıştır. "Her şey, bütün'ün mutluluğu için birbirine örülmüştür; örgütlenmiştir"¹⁸. Bu yaklaşım diğer siyasal ütopyacı filozoflar için de geçerlidir. Ütopya, tasarım olmasının yanında akılsal bir örüntüdür de. Her şey belirli bir düzen ölçeğinde sıralanır. Düzenin asıl amacı da, yurttaşların mutluluğunu sağlamak ve tesadüflere yer vermeyerek sağlam bir yapı oluşturmaktır. Ütopya, topluma dönük eleştirel yaklaşımın dışlaşmış ifadesidir. Bu yönüyle bakıldığında ütopyanın, yenilenmiş ve biçimsel değişikliğe uğramış bir politik toplum yaratma çabasının ürünü olduğu söylenebilir. Mevcut düzene karşı olduğunu söylediğimiz ütopyaların bu yaklaşımı, dışsal koşullardan yalıtılmış, iç çekişmelerden uzak, kendi içinde mutluluğu yakalamış bir toplum yaratma özleminin bir sonucudur. Ütopyalarda bütün yurttaşlar sorumluluklarının bilincindedirler ve bu sorumluluklarına uygun olarak davranırlar. Sıkı bir ahlaki örgünün egemen olduğu ütopyalarda asıl hedef, mükemmel ve kusursuz işleyen bir yapıyı ahlaki öğelerle süslemektir. Bu açıdan bakıldığında insan doğasının

¹⁵ Platon, *Devlet*, s. 223 (558 b).

¹⁶ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara 2000, s. 211.

¹⁷ Platon, *Devlet*, s. 225 (560 e).

¹⁸ Ömer Naci Soykan, "Ütopyalarda Sanat-Toplum İlişkisi", *Felsefe Dünyası*, Sayı 1, Ankara 1999, s. 32.

bir parçası olan ütopyalar, toplumsal mutluluğu öne çıkararak bir tür yeryüzü cenneti kurmayı amaçlamışlardır.

ABSTRACT

STATE IN UTOPIAS

This article aims to take over the functionality of utopias and show how the conception of "state" was dealt within the political utopias. Additionally, the ideas of political utopian philosophers such as More, Bacon and Campanella, beginning from Plato, were arranged properly and comparatively according to the systematic of the utopias. Besides, some notions which make up the focus of the utopias have been stressed and the traces of reverie of creating "the best", "the most perfect" and "the faultless" society have been traced down. Shortly, this article offers us expansion of how the "state" was visualized in the utopias and how to deal with and evaluate the utopias.

Key Words: Utopia, State, Functionality, Social and Political Structuring, Management

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara 2000.

Atayman, Veysel, "Ütopya Kavramına Genel Bir Bakış" (Tommaso Campanella, *Güneş Ülkesi*, Çev. Veysel Atayman, İstanbul 2006 adlı eserin içinde).

Bacon, Francis, *Yeni Atlantis*, Çev. Hamit Dereli, İstanbul 1997.

Campanella, Tommaso, *Güneş Ülkesi*, Çev. Veysel Atayman, İstanbul 2006.

Ebenstein, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Çev. İsmet Özel, İstanbul 2001.

Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul 2000.

More, Thomas, *Utopia*, Çev. V. Günyol, S. Eyuboğlu, M. Urgan, İstanbul 2004.

Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Boks, Inc., Publisher, New York 1974.

Platon, *Devlet*, Çev. S. Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul 2001.

Plato, "Letters VII" (The Collected Dialogues of Plato), Ed. By Hamilton and Huntington Cairns), Princeton, New Jersey 1989.

Soykan, Ömer Naci, "Ütopyalarda Sanat-Toplum İlişkisi"; *Felsefe Dünyası*, Sayı 1, Ankara 1999.

Strauss, Leo ve Cropsey, Joseph, *History of Political Philosophy*, Chicago 1987.

SOKRATES SORUNU

Mehmet ÖNAL*

GİRİŞ

Sokrates sorunu denen tartışmayı göz önünde bulundurmadan, Sokrates (MÖ 469-399)'in fikirlerine ilişkin doğru ya da güvenilir değerlendirmeler yapmak ve bir Sokrates biyografisi yazmak gayet zor hatta imkansız gibi gözükmektedir. Bu zorluk, sadece Sokrates'in yazılı bir eser bırakmamasından kaynaklanan bir sorun olmayıp, aynı zamanda, kendi fikirlerini onun ağızıyla söyleyen veya kendi düşünceleri için Sokrates'in fikirlerini mihenk taşı olarak kullanan farklı karakterlerdeki Sokratesçi yazarlar ve filozoflardan da kaynaklanmaktadır. Sokrates'in kendi fikirleri bu farklı kaynaklardan gelen bilgiler yüzünden paradoksal bir görünüm kazanmış ve felsefe tarihinde *Sokrates sorunu* olarak adlandırılan bir tartışma alanı oluşturmuştur. Makalemizin temel amacı işte bu soruna yönelik bazı değerlendirmelerde bulunmak ve en azından soruna dikkat çekmektir. Peki, nedir bu *Sokrates sorunu* ve niçin bu kadar önemlidir?

Sokrates sorunu temelde, Sokrates'in bir eylem felsefesi benimseyerek, fikirlerini yazmak yerine yaşamayı tercih etmesinden kaynaklanmaktadır. Her ne kadar, arkasında yazılı bir kaynak bırakmayan her peygamber, filozof, fikir adamı ve öğretisi sahibi kimse gibi Sokrates'in de yanlış anlaşılmasının garip olmayacağı düşünülse de Sokrates'in anlaşılmasındaki problem sadece, onun yazılı bir kaynak bırakmaması ile sınırlı değildir: Çünkü onun durumunda olduğu halde, diğer kişilerin eser ya da sözlü anlatımlarına dayanarak, biyografileri ve fikirleri konusunda yeterli bilgilere sahip olduğumuz pek çok tarihi şahsiyetten bahsedebiliriz. Mesela kendisi hiçbir yazılı kaynak bırakmayan Epiktetos (MÖ 55- MS 135) gibi pek çok filozof ve düşünür öğrencileri tarafından tanıtılmışlar ve onların görüşleri hususunda genel olarak ciddi herhangi bir tartışma yaşanmamıştır. Fakat Xenophon ve Platon gibi öğrencilerinin kaleme aldığı Sokrates'i anlatan eserler ise böyle bir ortak görüş ve uzlaşma ortaya koyamamıştır.

Filozoflardan tutun da komedyacı şairlerine varıncaya kadar pek çok farklı kaynaktan gelen Sokrates'e ait bilgiler çoğunlukla birbirine uymamakta hatta birbiriyle gelişmektedir.¹ Bu kaynaklar, bazı konu başlıklarında ortak noktalara işaret etmiş olsa da içerik olarak bunlar çok fazla değildir. Öyleyse, "Kimin Sokrates'i tarihsel

* Yrd. Doç. Dr., Adnan Menderes Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Aydın.
¹ Guthrie, *Socrates*, Cambridge, 2000, s. 6.

Sokrates'tir?" sorusuyla karşılaşmaktayız. Xenophon (MÖ 560- 470)'in Sokrates'i mi? Platon (428-347)'un Sokrates'i mi? Yoksa daha objektif bir felsefe tarihçisi olarak bilinen Aristoteles (384- 322)'in Sokrates'i mi? Hatta, Sokrates'e düşman olan ve onu alay konusu yapan, adeta onu kötü bir filozof prototipi olarak sunan Aristophanes (MÖ 446-388) gibi bazı muhaliflerin Sokrates'i mi?² Bunlardan hangisi, gerçek Sokrates portresini ortaya koymaktadır? *Sokrates sorununun* işte bu soruya verilen farklı cevaplardan ortaya çıkmaktadır.

Platon'un diyaloglarında çizilen portreye göre, Sokrates derin metafizik konuları ve felsefe problemlerini araştırmaktan bıkmayan bir teori adamı; Xenophon'un eserlerine göre, Sokrates iyi insan ve iyi yurttaş yetiştirmeye çalışan, teorik sorunlarla pek ilgilenmeyen, geleneksel bir halk öğretmeni; Aristoteles'in yazılarına göre ise, mantık ve metafizikle ilgilenen ve teoriye karşı ilgisiz olmamakla birlikte Platon'un yansıttığı gibi derin bir metafizikçi ve teorisyen olmayan biridir. Böylelikle Sokrates bize üç ayrı portre şeklinde sunulmaktadır. Bu üç portrenin dışında Aristophanes ise onu düzen bozucu, değerleri reddeden, gülünç, perişan, dinsiz ve ahlâksız bir kimse olarak sunmaktadır. Bütün bu farklı bilgi ve yorumlar göz önünde tutulduğunda Sokrates sorununun tartışılmasının ne kadar gerekli olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.

Her ne kadar, Sokrates'in dizinin dibinde yetişen ve görüşlerinin temsilcisi olarak bilinen Platon, hocası Sokrates'i en iyi temsil eden filozof olarak görülse³ de, bu kabulün yaygınlaşmasında Platon'un eserlerinde baş konuşmacının hep Sokrates olması yatmaktadır. Bu durumda, Platon'un eserlerinde geçen fikirlerden hangisinin Sokrates'e hangisinin kendisine ait olduğu da tartışmalı hale gelmektedir. Aristoteles ve diğer pek çok felsefe tarihçisine göre, Platon'a ait eserlerden, *Gençlik Diyalogları* dışındaki eserlerde yer alan görüşlerin Sokrates'e değil Platon'un kendisine ait olduğu artık yaygın bir şekilde kabul edilmektedir.⁴

İşte bu noktada *Sokrates sorununun* doğmasına sebep olan iki temel soruyla karşılaşmaktayız. Bunlar: "Kimin Sokrates portresi tarihi Sokrates'e daha uygundur?" ve "Platon'un hangi eserleri Sokrates'in fikirlerini yansıtmaktadır?" Bu iki soruyu cevap aramak için öncelikle yukarıda adı geçen yazarlara göre oluşturulmuş olan bu portreleri ana hatlarıyla ortaya koymak ve buradan hareketle üzerinde konsensüs sağlanabilecek bir Sokrates portresi oluşturmanın mümkün olup olamayacağını araştırmak gerekmektedir.

I. KİMİN SOKRATES PORTRESİ TARİHİ SOKRATES'E DAHA UYGUNDUR?

1- Xenophon'un Sokrates'i: Xenophon, Sokrates'i konu eden dört eserinden biri olan

² Benson, *Socratic Wisdom*, New York & Oxford, 2000, s. 7.

³ Vlastos, *Socrates*, Cambridge 1992, s. 48, 49.

⁴ Copleston, *Ön Sokratikler ve Sokrates*, İstanbul 1990, s. 128, 129.

Oeconomicus (Ekonomi) adlı kitabında, Sokrates'in insanda var olan bilgileri doğurtma sanatı ve hatırlama kuramından bahsederken, diğer üç eserini tamamen Sokrates'e ayırmıştır. Bunlardan birincisi olan *Memorabilia* (Hatıralar), tamamen Sokrates'in hayatına yönelik tablolar sunmaktadır. İkinci eseri Şölen Sokrates'in bir şölene çağrılmasını konu etmekte ve burada geçen diyalogları aktarmaktadır. Sokrates'in mahkemedeki savunmasını konu alan üçüncü eseri *Apologia* (Savunması) ise Platon'un Savunma adlı diyalogunda olduğu gibi, ölümün muhtemelen hayattan daha iyi olduğu, bir aracı daimonun (cin) Sokrates'e ilahi ilhamlar sunduğu, mahkemede ona yöneltilen suçlamanın neler olduğu ve Delfi tapınağındaki kâhine Sokrates'in bilgeliğinin sorulmasını işlemektedirler.⁵ Her iki Savunma'da da bu iki konunun işlenmiş olması, Sokrates'in hayatında bu iki olayın büyük öneme sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Bazı felsefe tarihçileri Xenophon'un eserlerinde çizilen Sokrates felsefesine yönelik açıklamaları, bir asker olması ve daha çok kültür tarihi konularıyla ilgilenmesi yüzünden, felsefi derinliği olmayan yazılar olarak yorumlarken, bazıları ise tam aksine Sokrates'in haksız yere asılmasının verdiği acı ile Xenophon kendi fikirlerinden çok vefa duygusu ile hocasının fikirlerini öne çıkarmış ve bu yüzden eserlerinde ortaya koyduğu Sokrates portresinin tarihsel Sokrates'e daha uygun olduğunu savunmuştur.⁶ Yine aynı durumu ifade etmeye çalışan bazı felsefe tarihçilerine göre ise, Xenophon her ne kadar iyi eğitim görmüş, kültürlü, dindar ve sporcu bir kişiliğe sahip ise de Sokrates'in gerçek felsefi yönünü pek hesaba katmamış ve onu, sadece pratiğe önem veren, yiğit bir ahlâk öğretmeni olarak göstermiştir. Hatta bu eleştirel görüşü benimseyen felsefe tarihçileri, Xenophon'un Sokrates portresine Dorik bir ton eklediğini⁷ ve onu olduğundan farklı sunduğunu, bu yüzden de onun tarihsel Sokrates resmini tam olarak ifade etmesinin mümkün olamayacağını söylemişlerdir. Fakat şurası çok açıktır ki her ne kadar Xenophon de Platon gibi Sokrates'ten etkilenmiş olsa da Platon ile karşılaştığında onun kendi fikirlerinin Sokrates'in fikirleri ile karışmaması için daha fazla çaba gösterdiği açıkça anlaşılabilir. Bu görüşü savunanlara göre, Sokrates'in bir insan ve halk öğretmeni olarak biyografisini oluşturmak istersek, Xenophon'un eserlerinin daha fazla öne çıkarılması ya da merkeze alınması daha uygun gözükmektedir.

İlkçağda, Aristoteles'in pek de etkili olmayan eleştirisi bir tarafa bırakılırsa, Xenophon'a yukarıda bahsi geçen eleştiri geleneğinin oluşmasında en etkili olan isim Schleiermacher (1768-1834) olmuştur. Ona göre Xenophon'un Sokrates'in düşüncelerini tam olarak yansıtamaması ve tarihî Sokrates'i temsil etmemesinin iki temel sebebi vardır: Bunlardan birincisi, Xenophon'un bir filozof olmamasından kaynaklanan Sokrates'in görüşlerini tam olarak takdir edip değerlendirememesi, ikincisi

⁵ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa 2001, s. 182, 183.

⁶ Cevizci, a. g. e., s. 181, 182.

⁷ Copleston, a. g. e., s. 128.

ise Sokrates'i tanıtmak için değil de suçlamalar karşısında onu temize çıkarmak için kitaplar yazmış olmasıdır. Mesela; Xenophon *Sokrates'ten Anılar* adlı kitabına şöyle başlamaktadır: "Sokrates devletin inandığı tanrılara inanmamakla ve başka birtakım yeni tanrılar getirmekle, ayrıca gençlerin ahlâkını bozmakla suçlanmıştır."⁸ Bu cümle'den sonra o, bu iddianın doğru olmadığına yönelik olarak bir savunma tarzında cevaplar vermeye koyulmuştur.

Schleiermacher'e göre, Xenophon yazılarında, hem Sokrates'i en geleneksel değerlerin savunucusu, tutucu ve uzlaşmacı bir şekilde sunmakta, hem de onun niçin suçlandığını ve ölüme nasıl mahkum edildiğini tam olarak anlatmamaktadır.⁹ Fakat Xenophon'un bu eserden başka Sokrates'in biyografisini ortaya koymak, tanıtmak için hatırı sayılır üç eser daha yazdığı düşünülürse Schleiermacher'in bu Xenophon'a yönelik eleştirilerinde ne kadar aşırı gittiği açıkça görülecektir. Her ne kadar Xenophon'un eserlerinde geçen Sokrates portresinde felsefi derinlik ve içerik açısından zayıf ve silik bir halk bilgisi tipi çizilmiş olduğu söylene de, Sokrates'i ve fikirlerini tanımak için bu eserlerin bir kenara bırakılması mümkün gözükmemektedir. Bu yüzden olsa gerek Yaman Örs, Xenophon'un *Şölen* ve *Sokrates'in Savunması* adlı eserlerinin çevirisine yazdığı önsözde şunları söylemektedir: "Bir asker ve idareci olan Xenophon'dan tabiatıyla Platon'un ifade kudreti beklenemez... Ancak bu eser bize idealize edilmiş bir Sokrates'i değil, etten ve kemikten Sokrates'i, hiç değilse bir açıdan, gösterebilmektedir... Xenophon olayları süslemesini bilmeyen bir askerdir. (Yazdığı kitabının) değerinin en büyük kısmı da bundan gelmektedir."¹⁰

2- Platon'un Sokrates'i: Xenophon'un Sokrates'i anlatan yazılarına karşı bir eleştiri geleneği başlatan Schleiermacher'e göre onun, Sokrates'i genel olarak tanıtmak ve fikirlerini ortaya koymak yerine, onu tutucu, uzlaşmacı ve sıradan bir halk öğretmeni olarak resmetmesi tamamen yanlış. Çünkü, böyle sıradan biri olarak gösterilen Sokrates'in kendisinden sonra onca filozof ve düşünürü etkilemesi pek anlaşılır gibi değildir.¹¹ Aslında, yukarıda geçtiği gibi, Sokrates portresine yönelik ilk eleştiri sert bir biçimde Aristoteles tarafından hem Xenophon'a hem de Platona karşı İlkçağ'da başlatılmıştı. Fakat Aristoteles burada, daha çok bu iki talebenin hocalarını övmeye yönelik tutumlarını saygısızca yerden yere vurmuştur.¹² Bu yüzden, onun bu eleştirisinin hatırı sayılır bir etki bıraktığını söylemek pek kolay değildir. Sokrates'in bu iki öğrencisi onun daha önceki filozoflara göre daha ayrıntılı olarak tanınmasına yardımcı olmuşlardır ama sundukları Sokrates portreleri birbirine uymadığı için aynı zamanda *Sokrates sorunu*'nun doğmasına sebep olmuştur¹³.

⁸ Xenophon, *Sokrates'ten Anılar*, Çev. Candan Şentuna, Ankara 1994, s. 22.

⁹ Dorion, *Sokrates*, Çev. M. Nedim Demirtaş, Ankara 2004, s. 22.

¹⁰ Xenophon, *Şölen ve Sokrates'in Savunması*, Çev. Yaman Örs, İstanbul 1962, s. 9, 11, 13.

¹¹ Dorion, a. g. e., s. 23.

¹² Dorion, a. g. e., s. 114.

¹³ Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1991, s. 42.

Çağımızda, "Asıl Sokrates Platon'un Sokrates'idir" şeklinde özetlenebilecek görüşleri öne çıkaran felsefe tarihi yazarının en önemli delilleri de, Platon'un *Mektuplar* adlı eserinde geçen ve bizzat kendisini kast ederek söylediği şu cümledir: "Platon'un yazılı bir eseri yoktur, olmayacaktır da. Onun olduğu söylenen eserler Sokrates'in -o güzel gençlik çağındaki Sokrates'in- eserleridir."¹⁴ Taylor başta olmak üzere bazı felsefe tarihçileri bu yargıdan hareketle, hemen hemen Platon'un bütün diyaloglarında geçen görüşleri Sokrates'e ait olan fikirlerin bir şerhi olarak sunmaya çalışmışlardır, diyebiliriz. Sözgelimi, Taylor, "...Platon'un Sokrates'i baştan sona, gerçeğin ve öğrenmenin peşinde koşan bir filozof olarak sunduğuna; böylesi bir Sokrates portresinin ortaya çıkmasını sağlayan bireysel çalışmaların Sokrates'in felsefi etkinliğinin gerçek bir tablosunu ortaya koyacağına inanıyorum."¹⁵ Diyerek bu fikri destekler görmektedir.

Bu tutumla yazan felsefe tarihçilerine karşı çıkan bazı felsefeciler ise bu bakış açısını çok aşırı bir iyimserlik olarak eleştirmişler ve biraz daha makul olarak gördükleri bir orta yol tutarak, sadece Platon'un bazı eserlerinin Sokrates'e ait fikirlerle yazıldığını savunmuşlardır. Bu yüzden, bu felsefe tarihçileri Platon'a ait olan diyaloglardan hangilerinin *Gençlik Diyalogları* olduğunu tespit etmeye yönelmişlerdir. Bu konuda yapılan ciddi çalışmaların bir ürünü olarak bazı araştırmacılar Platon'un *Gençlik Diyalogları* adı verilen diyaloglar serisine *Sokratik Diyaloglar* demeyi tercih etmişlerdir. Bu son gruba ait olan düşünür ve yazarlar, *Sokrates sorunu* denince "Kimin Sokrates portresi daha doğrudur?" sorusu yerine, "Platon'un hangi eserlerinde geçen fikirler Sokrates'e aittir?" diye sormaya başlamışlardır¹⁶. Dil ve tarih çalışmalarının da yardımıyla, Platon'un hangi diyaloglarının kendisine, hangilerinin Sokrates'e ait olduğunu bulmaya çalışan çok ciddi çalışmalar yapılmıştır.

3- Aristoteles'in Sokrates'i: Alfred Weber (1858-1968)'e göre, Xenophon ile Platon, hocaları Sokrates'i birbirinden farklı olarak kendi anlayış ve felsefi güçlerine göre değiştirerek resmetmişlerdir. Bu yüzden, asıl objektif Sokrates portresi, onlardan birine değil tarafsızlığı kesin olduğu bilinen Aristoteles'e aittir. Weber aynen şöyle der: "Bereket versin ki, iki tilmizin çok ayrıntılı, ama bazen kesin olmayan verilerinden başka, kısa olmakla beraber, hiç olmazsa tarafsızlığı kesin olan Aristoteles'in hükmüne sahibiz."¹⁷ Çünkü o, Xenophon ve Platon gibi Sokrates'e duygusal olarak bağlı olmadığı için, onların hocalarını savunduğu gibi bir savunma yapmak, bir minnet duygusu ile hareket etmek zorunda değildi. Bu yüzden Aristoteles, ona eleştirel yaklaşmış ve onun "İnsan bile bile kötülük işlemez" prensibi başta olmak üzere pek çok

¹⁴ Platon, *Mektuplar*, 314-e, Çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul 1997, s. 10. Bazı kaynaklarda ise bu son kısım, "...bu yazılar gençleşmiş ve güzelleşmiş Sokrates'ten başkası değildir." şeklinde çevrilmiştir.

¹⁵ Taylor, *Sokrates*, Çev. Cemal Atıla, İstanbul 2002, s. 54.

¹⁶ Bkz. Lazslo Versényi, *Sokratik Hümanizm*, Ankara 1989, s. 179- 186.

¹⁷ Weber, a. g. e., s. 42.

görüşünü eleştirmiştir.¹⁸

Her ne kadar Aristoteles bilimsel bir araştırma yaparak, Sokrates ile ilgili fikirleri bir sistem dahilinde toplayıp tahlil etse de üç temel sebepten dolayı, çalışmalarının Sokrates portresi oluşturmada yetersiz kaldığı eleştirisinden kurtulamamıştır. Bunlardan birincisi, kendisinin Sokrates'in ölümünden 33 yıl sonra (M. Ö. 367) Atina'ya gelmesi onun Sokrates'e ilişkin maddi şahitliğini imkansız kılmaktadır; ikincisi, Sokrates'e ilişkin yazdıklarını sadece kendisi açısından Sokrates'in önemli gördüğü yönleriyle sınırlaması; üçüncüsü ise, malzemesini Sokrates'le ilgili olarak ciddi tenkide tabi tuttuğu Platon'un diyaloglarından devşirmiş olmasıdır. İşte bu üç sebepten ötürü, onun Sokrates'i anlatan yazıları indirgemeci bir yaklaşım olarak görülmüş ve çizdiği Sokrates portresinin objektifliği tartışılmıştır. Mesela; Aristoteles'in eserlerinde Sokrates'e yönelik olarak aktardığı bilgilerde onun felsefesinin belkemiğini oluşturan ahlâk anlayışından hemen hemen hiç bahsetmemesi, onun bu seçmecî tutumunun bir yansıması olarak görülebilir.¹⁹

Ama Aristoteles'in çizdiği Sokrates portresine baktığımızda, Platon ve Xenophon'a göre onun orta bir yol izleyerek, Sokrates'in teoriye karşı ilgisiz olmamakla birlikte - Platon'un yansıttığından farklı olarak- derin metafizik konularla ilgilenmediğini de ortaya koymaya çalıştığını görüyoruz.²⁰ Bunun yanında Sokrates'i tümevarımcı konuşmaları ve genel kavramları tanımlama çabaları açısından alkışlamakta ve onun mantık ve epistemolojiye yaptığı katkılardan dolayı da bilimin öncüsü olduğuna işaret etmektedir.²¹ Aristoteles, Sokrates ile ilgili olarak şu genel değerlendirmede bulunuyor: "...Sokrates, ahlaksal konularla meşgul olmakta ve bir bütün olarak doğal dünyayı bir yana bırakıp tümeli bu ahlaksal konularda aramaktaydı. O, düşünceyi tanımlar üzerine yoğunlaştıran ilk kişi olmuştur. Platon onun düşüncesini kabul etti. Ancak ilk eğitimi onu bu tümelin duyuşsal şeylerden ayrı bir düzene ait gerçeklikler içinde bulunması gerektiği düşüncesine götürdü... Böylece o, bu diğer türden şeylere idealar adını verdi."²² Yenişehirlioğlu bu durumu şu cümleyle özetlemektedir: "...evrenselliğe kavuşma olgusu, Platon'un idealar kuramının odak noktası olup aynı zamanda Sokrates diyalektiğinin Platon diyalektiğine dönüşmesi, bu diyalektik içinde eritilmesi ve özümsemesidir."²³

Her şeye rağmen, Aristoteles de, sistemi içerisinde Sokrates felsefesine yeterince önem vermediği²⁴ ve onun görüşlerini kendi felsefesini izah etmek için kullandığı eleştirisinden kurtulamamıştır. Ama yine de o, Xenophon gibi Sokrates'in bütün

¹⁸ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, C. III, Cambridge 1969, s. 38.

¹⁹ Dorion, a. g. e., 107-109.

²⁰ Copleston, a. g. e., s. 128, 129.

²¹ Copleston, a. g. e., s. 136.

²² Aristoteles, *Metafizik*, 987 b, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul 1996, s. 108, 109.

²³ Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Diyalektik*, Ankara, 1996, s. 107.

²⁴ Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, C. IV, s. 265.

çabasının ahlak konusuna yönelik olduğunu ve asıl amacının doğa değil insanların eğitimlerine yönelik olduğunu vurgulamakla bir ortak görüş birliği sağlanmasına zemin hazırlamıştır.

Aristoteles'in, Platon'un bazı erken dönemde yazılmış diyalogları hariç diğer eserlerindeki görüşlerin Sokrates'e değil bizzat Platon'un kendisine ait olduğunu vurgulayan ilk felsefe tarihçisi olması, tarihi Sokrates'i tanımaya yönelik önemli katkılar sağlamıştır. Fakat Aristoteles'in Sokrates'i ahlakçı yönünden ziyade bilgi felsefecisi yönüyle öne çıkarması kendi fikirlerini Sokrates'e mal etmek ve onun aracılığıyla meşruluk kazanmak olarak görülmüş ve eleştirilmiştir. Halbuki, Sokrates'e aitmiş gibi gösterilen epistemolojik fikirler Platon'a aittir.²⁵ Ayrıca Aristoteles *Metafizik*'te: "Sokrates özü aramaktaydı; çünkü o kıyaslar yapmak istiyordu" diyerek onu özün ve mantığın peşinde biri olarak göstermesi²⁶ de ciddi olarak eleştirilmiştir. Bundan başka Aristoteles'in Sokrates'in ahlak anlayışına ve biyografisine ilişkin verdiği bazı bilgiler de tartışma konusu olmuştur. Fakat her şeye rağmen, onun Sokrates felsefesine ilişkin değerlendirmeleri ve eleştirileri *Sokrates sorununun* daha sağlıklı bir zeminde tartışılmasına imkan hazırlamıştır, diyebiliriz.

4- Aristophanes'in Sokrates'i: Sokrates ile ilgili bilgi aktaran tarihi kaynakların yazarları arasında sadece Aristophanes onu küçük yaşından beri tanımaktaydı. Sokrates hayatta iken kendisi ile ilgili olarak yazılan tek eser Aristophanes'in *Bulutlar* adlı kitabıdır.²⁷ Öyle ki, daha Sokrates 46 yaşındayken²⁸ 423 yılında *Bulutlar* adlı tiyatro oyununu yazmış ve bu eserde Sokrates'i, bir sofist gibi değerleri reddeden, dini küçümseyen, tanrılara saygısızlık eden, para karşılığında retorik öğreten ve mülkiyet haklarına karşı olduğunu bildiren kötü, gülünç ve perişan bir kişi olarak tanıtmıştır. Alfred Weber'in değerlendirmelerine göre, o dönem için muhafazakar olarak bilinen Aristophanes, *Bulutlar* adlı eseriyle, çok önceden Sokrates'i siyasi bakımdan şüpheli ve gülünç hale koymuş ve daha sonra da M. S. 399 yılında, devletin resmi tanrılarını inkar etmek ve gençlerin ahlakını bozmak gibi suçlamalarla idam edilmesinin yolunu hazırlamıştır.²⁹ Bu olay da Sokrates ile ilgili pek çok kaynakta birbirine yakın içerikle birlikte yer almıştır. Mesela; Xenophon, aynen Platon gibi bu konuda Sokrates'e haksızlık edildiğini öne sürmüş, "Hiç kimse hiçbir zaman Sokrates'in ne dine karşı ne de din dışı bir şey yaptığını görmüş ya da duymuş değildir"³⁰ ifadesini kullanmıştır. Görünen o ki, o dönem için muhafazakar olarak bilinen Aristophanes, devrinde çok yaygın olan sofistlerin septik tutumları ve Sokrates'in de bazı sofistlerle olan arkadaşlığı yüzünden onların çevresinde görülmesi, onun da bir sofist gibi resmedilmesine ve

²⁵ Dorion, a. g. e., s.109.

²⁶ Aristoteles, a. g. e., 1078 b, s. 540.

²⁷ *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. By Ted Honderich, Oxford, New York, 1995, s. 836.

²⁸ Dorion, a. g. e., s. 12.

²⁹ Weber, a. g. e., s. 42.

³⁰ Xenophon, *Sokrates'ten Anılar*, s. 13.

kurulu devlet düzeni ile değerlerine başkaldıran bir filozof olarak tasvir edilmesine yol açmıştır. Bu konu ile ilgili olarak Cemil Sena (1894-1981) Felsefe Ansiklopedisi adlı eserinde şu yerinde açıklamayı yapmaktadır: "O (Arisophan) halk dini üzerinde işleyip duran felsefeyi alçılmanın başlıca nedeni sayıyor ve hemen tüm filozofların sofist olduklarına inanıyor ve bunların imansız olduklarını kabul ediyordu."³¹

Sokrates'e *Bulutlar* adlı bu eserine adını veren bir diğer suçlama ise, hava, boşluk, bulutlar ve kaos gibi kavramları kullanarak, doğa olaylarını tanrıları işin içine katmayarak, doğal yollarla açıklamaya çalışmasıdır ki bu geleneksel halk dinini yıkmaya çabası olarak yorumlanmıştır. Bu inancın aynı zamanda, günahkarların cezalandırılmasını ortadan kaldırmak olarak yorumlanması ve sofistlerin savunduğu ahlâksızlığa zemin hazırlayan bir sapma olarak değerlendirilmesi, Sokrates'in idama mahkum edilmesinin gerekçelerini oluşturmuştu. İş bununla da kalmayıp, Sokrates, gençleri borçlarını ödememe, anne ve babalarının sözünü dinlememe gibi konularda baştan çıkarıcı eğitim sunmakla da suçlanmıştır.³² İşte, Sokrates'i suçlayan bu yargıçların ve onun idam edilmesi yönünde oy kullanan jüri üyelerinin Atina'da yıllarca sahnelenen bu oyunlardan etkilenmiş olduğu da dikkate alınmadıkça Sokrates'in niçin ölüme mahkum edildiği tam olarak anlaşılabilir.

Aristophanes, *Bulutlar* adlı bu eserinde kısaca, Sokrates'i, iyiyi kötü, kötüyü iyi, haklıyı haksız, haksızı haklı gösterme sanatı olan bir retorik ustası, her şeyi doğa ile anlatan, Anaksagoras (M.Ö. 500-428) gibi bir materyalist bilgin ve dünyaya önem vermeyen, bir asketik gibi aç ve perişan bir ahlâk öğretmeni olarak sunmaktadır. Guthrie (1906-1981)'ye göre, bu açıklamalara bakarsak, sofist, materyalist ve asketik gibi üç ayrı insan tipini kendinde toplamış, ilginç bir Sokrates kişiliği ile karşılaşırız ki, bu üç tipin hiçbiri Sokrates'e uymamaktadır. Mesela; onun sofistlerle arkadaşlık etmesine rağmen para ile ders vermemesi ve onlara bilinemezci yaklaşımlarından dolayı karşı olması onun kesinlikle sofist olmadığını göstermektedir. İkinci suçlamaya gelince, hem Xenophon hem de Platon'un Sokrates'in gençliğinde doğa felsefesi ile uğraşmış olduğunu açıkça belirtmişler, fakat daha sonra tamamen kendini insan felsefesine adanmış ve ahlâk felsefesinde karar kıldığını bildirmişlerdir. Aristophanes'in Sokrates ile ilgili olarak öne sürdüğü diğer bir özelliği olan dünyaya kıymet vermeme ise Guthrie'ye göre ancak bir yönüyle doğrudur. Ancak, Sokrates'in yoksulluğu bir seçim değil bir sonuçtur. Yani, Sokrates'e yönelik yukarıda geçen bu üç tipten doğruya birazcık yakın olan Sokrates'in bu yönüyle ifade edilebilecek olan fakirliği olarak gösterilebilir.³³ Hatta Platon, *Sokrates'in Savunması* adlı diyalogunda Sokrates'in ağzından ısrarla şu cümlenin çıktığını vurgulamıştır: "...davacılarım, utanmazlıklarımı iyice ileriye götürüp, herhangi bir kimşeden herhangi bir zamanda para aldığımı ya da

³¹ Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, İstanbul 1976, 4. Cilt, s. 275.

³² Cevizci, a. g. e., s. 179-181.

³³ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, C. III, Cambridge 1969, s. 372.

para rica ettiğimi ispatlayacak bir kanıt getirmemişlerdir; oysa ben diyorum ki, doğruyu, yoksulluğumu açıklamakla bu konuda yeterli bir kanıt (olarak) sunmuş bulunuyorum.”³⁴

Aristophanes’in *Bulutlar* adlı eserinde Sokrates’i hem diğer sofistler gibi para karşılığı ders veren birisi olarak göstermesi hem de dünyaya değer vermeyen, dünya nimetlerinden istifade etmeyen rezil ve yoksul bir hayat süren bir sofist olarak göstermesi, zaten açık bir çelişkiye işaret etmektedir. Öyle ya, Sokrates, hem diğer sofistler gibi para karşılığında dersler veriyor, bu derslere çok büyük rağbet olduğu için de çok para kazanıyor, hem de fakir, perişan ve rezil bir hayat yaşıyor! Halbuki Sokrates ile ilgili diğer kaynakların hepsi, Sokrates’in kesinlikle dersleri karşılığında para almadığı, böyle davranan sofistlere açıkça karşı çıktığı ve bu yüzden zorluk ve sıkıntı içinde bir hayat sürdüğü konusunda hemfikirdirler.

Çağdaş felsefe tarihi yazarlardan olan Versenyi’nin söylediklerine bakacak olursak, Aristophanes ve diğer bazı Sokrates düşmanlarının durumu biraz farklı yorumlanabilir; daha doğrusu onların niçin Sokrates’e karşı bu kadar aşırı bir kin tuttukları daha kolay anlaşılabilir. Şöyle ki: M. Ö. 5. yüzyıl Grek aydınlanmasının getirdiği çalkantılardan rahatsız olan Aristophanes gibi bazı muhafazakarların tepkileri, toplumsal bütünlüğü koruma refleksinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, *Bulutlar* adlı eserde karşımıza çıkan Sokrates tipi, tarihsel Sokrates’i değil, genel olarak negatif algılanan, çoğunluğu sofist olan Atinalı filozof tipini temsil etmekteydi. Atinalıların kendi şehirlerinde tanıdıkları bu filozofun (Sokrates) adı bütün filozofları temsil etmesi için *Bulutlar* adlı bu tiyatro oyununa konu olmuş gibi görülüyor. Yani; Aristophanes’in bu eserdeki *Sokrates* adlandırması genel olarak negatif bir imaja sahip olan herhangi bir filozofu temsil etmekteydi. Ayrıca bu eserin bir tiyatro eseri olması ve komedi tarzında yazılması da ister istemez içindeki abartıları normal karşılamak gerektiği şeklinde ifade edilmiştir. Bu yüzden, Aristophanes’in asıl amacı, Sokrates’e saldırmak olmayıp, genel olarak Atına site devleti için düzen bozucu olarak algılanan filozoflara saldırmaktır. Bu eserde geçen *Sokrates* sadece o dönem filozofları temsil eden bir ad ve simgeden başka bir şey değildir. Çünkü o devirde filozof dendiğinde ilk akla gelen kişi Sokrates idi. Onun şahsında, Anaksagoras maddeciliği, sofist değer tanımazlığı ve şüpheciliği ile Sokrates’in ahlakçılığı bir şahısta birleştirilerek sunulmuştur. Haliyle bu eser de tarihî Sokrates’i bütünüyle temsil etmemektedir.³⁵

II- PLATON’UN HANGİ ESERLERİ SOKRATESÇİ SAYILIR?

Aristoteles *Poetika* adlı eserinde, Sokratik diyalogların MÖ beşinci yüzyılda Sicilya’da meşhur olan baba ve oğul olan Sophron ile Xenarchus arasında geçen henüz ismi konmamış bir tarzı gösterdiğinden hareketle bunların tarihsel gerçeklikten ziyade kurgusal unsurlar taşıdıklarını ima etmektedir. Ama Sokratik diyalogların o dönem

³⁴ Platon, *Sokrates’in Savunması*, Çev. Cüneyt Çetinkaya, İstanbul 2004. s. 108.

³⁵ Cevizci, a. g. e., s. 179-181.

Atina'sında yaşamış olan gerçek şahıslar arasında geçmiş olması Aristo'nun bu imasının doğruluk ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.³⁶

Sokrates'in fikir portresini oluşturmak için hareket noktası olarak Platon'un fikirleri ölçü alınmalıdır demek, tek başına Sokrates sorununun çözüldüğü anlamına gelmez. Çünkü, Platon'un hemen hemen bütün diyaloglarında konuşan Sokrates olduğu için bu diyaloglardan hangisinde işlenen fikirlerin gerçekten Sokrates'e ait olduğu bilinmemektedir. O halde, "Sokrates Sorunu"nun tatmin edici bir sonuca ulaşması için öncelikle ne yapıp- edip bu diyalogların hangilerinin Platon'a hangilerinin hocası Sokrates'e ait olduğunun ana hatlarıyla tespit edilmesi hayati bir önem taşımaktaydı. Zaten bu yüzden, bu sorunla ilgilenen felsefe tarihçileri ağırlıklı olarak bu konu üzerinde yoğunlaşmış ve Platon'un eserlerini çeşitli açılardan sınıflayarak hiç olmazsa ana fikir olarak Sokrates'e ait olan eserlerin hangileri olduğunu aramaya koyulmuşlardır. Şimdi bu konuda ulaşılmış olan genel kanaati ifade etmeye çalışalım.

Platon'un diyalogları özellikle Sokrates'in felsefesini tespit için kalkış noktası olarak kullanılacaksa, şu hususlara mutlaka dikkat etmek gerekecektir: Başta *Sokrates'in Savunması*' olmak üzere, Platon'un Gençlik diyalogları, *İon*, *Kharmides*, *Phaidon*, *Lakhes*, *Euthhyphro*, *Kriton*, *Lysis* ve *Protogaras*, Sokrates'in fikirlerini tanımak ve tanıtmak için merkeze alınmalıdır. Yukarıda adı geçen Sokratik Diyaloglar hem biçim hem de içerik olarak birbirleriyle uyuşur ve birbirlerini tamamlar. Bazı kaynaklar bu listeye *Küçük Hippias* ve *Gorgias*'i³⁷ da eklerler ama bazıları bunları geçiş dönemi kategorisinde sayar ve sadece bazı kısımları açısından Sokratik Diyaloglar içine koyarlar.

Bunlardan başka, bazı diyalogları ise sadece bazı kısımları itibariyle Sokratik fikirleri temsil eden gruba yerleştirilirler. Mesela, *Devlet* diyalogunun: 3., 6., 8. ve 9. kitapları ile ölünün yargılanması, iyi ve haz ilişkisini anlatan kısımlar hariç olmak üzere *Gorgias*, diyalogları bu gruptandır. Bunlardan başka, ruhun ölümsüzlüğü konusunu işleyen kısmı hariç olmak üzere *Menon* diyalogu, Sokrates'in diyaloga henüz katılmadığı başlangıç anında işlenen büyük gizler konusu hariç *Şölen* diyalogu da bir kısmı itibarıyla Sokratesçi olan diyaloglara dahil edilebilirler. Adı geçen bu son grup diyaloglar, kesin olarak Sokratik sayılan diyaloglarla en azından bir çatışma ve çelişki içinde olmadıkları için Sokratesçi fikirleri temsil eden diyaloglar içinde yer almışlardır. Sokrates'in biyografisini ve görüşlerini anlamak için, Platon'un kendine ait fikirlerini işlemekle birlikte, içerisinde Sokrates portresinin çizildiği eserlere de müracaat etmek gerekmektedir. Bu anlamda, *Theaitetos* ve *Parmenides* diyaloglarında geçen Sokrates'i tanıtan ilgili kısımlar ile *Kriton*, *Phaidon* ve *Şölen*'de çizilen Sokrates portreleri de Sokrates'in felsefesini oluşturmak için mutlaka yukarıda geçen Sokratesçi diyaloglara

³⁶ Taylor, a. g. e., s. 34.

³⁷ Vlastos, a. g. e., s. 46.

eklenmeli.³⁸ Sokrates'in biyografisi ve felsefesini Platon'a dayanarak kurmak isteyen bir kimse, mutlaka üzerinde az çok konsensüs sağlanmış bu referanslara uymak durumundadır.

Bu konudaki tartışmalar bu şekilde uzayıp giderken, Almanya'da bir grup felsefeci bir adım daha ileri giderek *Sokrates sorununun* çözümüne yönelik bir nevi pesimist bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bunlara göre, Sokrates diyalogları sanal konuşmalardır ve *Sokrates sorunu* denen şey de gerçek bir sorun değildir, çünkü doğrudan tanıklar olarak öne çıkan Xenophon ve Sokrates'in doğrudan Sokrates'e ait olan bir aktarım yapmamışlardır. Bu görüşte olan yazarlara göre, Sokratik kaynaklardan hiçbirini, kendi başını Sokrates'in portresini çizmek için kalkış noktası yapamayız. Hatta tanıkların birbiri ile uyumlu olması bile otantik Sokrates portresi oluşturmaya yetmeyecektir. Böylece, bu felsefeciler, Xenophon'un Sokrates'i yanında Platon'un Sokrates'ini, hatta diğerlerine göre daha çok olumlu olarak değerlendiren Aristoteles'in Sokrates'ini izleyerek tarihi Sokrates kimliğine ilişkin bir doktrine ulaşamayız,³⁹ sonucuna ulaşmışlardır.

SONUÇ

Sokrates portresinin bu kadar karmaşık gözükmemesinin, daha doğrusu tam olarak çizilememesinin asıl sebebi, bir portreyi çizmek için gerekli olan bir sabit noktanın tek bir kaynağa bulunmamasıdır. Bunun yanında, ikinci bir portre çizme yönteminin olduğunu da unutmamak gerekir. O da, eşkali belirleme yöntemi olarak adlandırabileceğimiz bir yöntemdir ki bir portrenin prototipi yoksa, eşkale yönelik olarak gelen ortak bilgilerin ustaca birleştirilmesi sonucuna dayanır. Kanaatimce, Platon ve Xenophon gibi Sokrates'in öğrencisi olan ilk şahitler ile Aristoteles ve Aristophanes gibi yazarların eserlerinde, içerik, form ve çerçeve konular olarak Sokrates portresini çizmek için yeterince ortak nokta bulmak mümkündür.

Bu tespite dayanarak, şu değerlendirmelerin yapılması mümkündür: Tek bir Sokratesçi kaynağa dayanarak tarihsel Sokrates portresi çizmek mümkün gözükmemektedir. Bu yüzden, Xenophon'un çizdiği halk öğretmeni, ahlâkçı ve bilge Sokrates portresine, Platon'un çizdiği filozof ve metafizik derinliği olan Sokrates portresi ve Aristoteles'in çizdiği mantıkçı ve bilgi felsefeci Sokrates portresi eklenmelidir. Fakat bu dar anlamda bir eklektik yaklaşım değil, bir sentez çabasını gerektirmektedir. Bu yolla yapılan ciddi çalışmalar, bir bütün olarak Sokrates'in tam resmini vermese bile, genel olarak onun yaşam ve fikir çerçevesini gösterebilir. Bu üç kaynağa dayanarak çizilecek portreye -Sokrates'e açıkça karşı olan, ona yönelik çok olumsuz ve aşağılayıcı bir dil kullanan, hatta onunla düpedüz alay eden- Aristophanes ve benzeri yazarların anlattıkları ile içinde tarihi ve antropolojik gerçeklerle çelişmeyen

³⁸ Versényi, a. g. e., s. 179- 183.

³⁹ Dorion, a. g. e., s. 25, 26.

Sokrates'e ait çağın özelliklerini yansıtan başka kaynaklardaki bilgileri de eklemek mümkündür. Böylesi bir çalışmayı yapacak kimseleri köklü hatalara düşmekten koruyacak tarihi malzeme ise şu ana kadar *Sokrates sorunu* üzerine yapılan tartışmalar vesilesiyle kaleme alınan yazılarda ziyadesiyle mevcuttur.

Ayrıca, bu eleştiri ve değerlendirmeleri göz önünde tutarsak, artık *Sokrates sorununun* çözümü için, kimin Sokrates portresi tarihsel Sokrates'i doğru temsil etmektedir? diye sormak yerine, Sokrates'in biyografisi ve fikirlerinin hangi yönünü hangi Sokratik kaynak daha tatmin edici ve tutarlı olarak cevaplamaktadır? diye sormak daha doğru gözükmektedir. Bu da kaçınılmaz olarak, sentezci bir yaklaşım yanında seçmeci bir yaklaşımı da beraberinde getirmektedir. Sokrates sorunu üzerine yazılanlara bir bütün olarak bakacak olursak, felsefe tarihçilerinin buna mecbur olduklarını kolayca anlayabiliriz. Öyleyse, Sokrates üzerine yapılacak bir çalışma, yukarıda adı geçen eserlere ister istemez seçmeci ve sentezci yaklaşmayı ve bunlara ilaveten diğer tarihî ve lengüistik delillere de dayanmayı mecbur kılmaktadır. Daha sonra, ayrıntılar için sabırla antik ve çağdaş kaynaklardan ve yorumlardan yaralanarak başta silik olan bu portrenin içini doldurmak, tonlarını belirginleştirmek ve ayrıntılarını özenle çizmek mümkündür.

Bu portrenin oluşması için, en azından, şu ana kadar ulaşılan ve üzerinde uzlaşma sağlanan bilgilere dayanarak Sokrates'in nasıl birisi olmadığını söylememiz mümkündür. Sokrates, ne sıradan bir halk bilgisi ne de bugünkü anlamda teorik fikirler üreten, pratik cephesi olmayan kuramsal bir felsefecidir. Sokrates'in mantıklı ve tutarlı düşünmeye önem veren ve doğru tanımlara ulaşmaya çalışan biri olduğu doğrudur ama o, teknik anlamda bir mantıkçı da değildir. Sokrates bir ahlakçı olarak dinî konularla ilgilenmiş, *iman* ve *Tanrı* kavramını konu edinmiş olmasına rağmen bir peygamber ya da din kurucusu da sayılamaz.

Sonuç olarak, sorunsuz bir Sokrates portresi çizmenin hiçbir zaman mümkün olamaz, ama onu temel çizgileriyle anlatan, ona çok benzeyen, hiç olmazsa onu andıran bir portre çizmek mümkündür. Fakat bu portre her zaman değişmeye, yenilenmeye ve yavaş da olsa gerçek Sokrates portresine yaklaşmaya doğru ilerleme gösterebilir. Yani, Sokrates portresi granit taştan yapılmış, bitmiş bir heykel olmayıp, çamuru yeniden karılan, zihinlerde belli belirsiz önceden var olagelmış kadim Sokrates prototipine çok aykırı olmayacak şekilde, her çağın hakim paradigmalarına göre oluşmuş dille ifade edilecek bir tarzda tekrar işlenen bir heykel olarak oluşmaya devam edecektir. Elinizdeki bu makalede öne çıkan kaynaklar ve ulaşılan sonuçlar aynı zamanda, Sokrates biyografisi ve felsefesi üzerine yapılacak bir çalışma için bir önsöz denemesi olarak da okunabilir.

Abstract

Problem of Socrates

While historians of philosophy are writing on Socrates' biography and searching for his philosophy, they can come across a difficulty which had never been seen in any

philosopher and thinker. This difficulty does not come from only since Socrates wrote nothing but at the same time stems from the writings of the most varied characters of those Socratic philosophers and ancient writers. Since they either set forth their ideas into Socrates' mouth or employed Socrates' ideas for the touchstone for only their own philosophical assumptions. As a result of this, Socrates' own ideas turned into paradoxical nature and the 'Problem of Socrates' emerged. Hence, the final purpose of this paper is to spell out and shed light to this so-called 'Problem of Socrates' by analysis in detail.

Key Words: Socrates, Problem of Socrates, Socratic dialogs.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.
- Benson, *Socratic Wisdom*, Oxford University Press, New York & Oxford, 2000.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa, Bursa, 2006.
- Copleston, Frederic, *Ön Sokratikler ve Sokrates*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1990.
- Dorion, Louis-André, *Sokrates*, Çev. M. Nedim Demirtaş, Dost Kitabevi, Ankara, 2004.
- Guthrie, W. K.C., *A History of Grek Philosophy*, C. III, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
- Guthrie, W. K. C., *Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- The Oxford Companion to Philosophy*, Ed. By Ted Honderich, Oxford University Press, Oxford & New York, 1995.
- Platon, *Mektuplar*, Çev. İrfan Şahinbaş, MEB Yayınları, İstanbul, 1997.
- Platon, *Sokrates'in Savunması*, Bordo- Siyah, Çev. Cüneyt Çetinkaya, İstanbul, 2004.
- Sena, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi*, C. II, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976.
- Taylor, C. C. W., *Sokrates*, Çev. Cemal Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.
- Versényi, Lazslo, *Sokratik Hümanizm*, Çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, Ankara, 1989.
- Vlastos, Gregory, *Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991.
- Xenophon, *Sokrates'ten Anılar*, Çev. Candan Şentuna, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1994.
- Xenophon, *Şölen ve Sokrates'in Savunması*, Çev. Yaman Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962.
- Yenişehirlioğlu, Şahin, *Felsefe ve Diyalektik*, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1996.

NASİRÜDDİN TŪSİ'NİN İLİM/HİKMET SINIFLANDIRMASINA YANSIYAN DİN FELSEFE İLİŞKİLERİ

Ayşe Sıdıka OKTAY*

Giriş

Aristoteles'in ilimleri teorik, pratik ve poetik olarak üçe ayırmasıyla¹ başlayan ilimleri sınıflandırma geleneği, Müslüman düşünürler tarafından da devam ettirilmiştir. Tasnif yapma geleneği ilimlerin konularını, kapsamlarını, birbirleriyle ilişkisini göstermesi bakımından olduğu kadar düşünürün ilim anlayışını, olaylara bakış açısını, konuları ele alış tarzını ifade etmesi yönünden de son derece önemlidir. Tasnifler bir anlamda bize tasnifi yapan düşünürün bilimsel ve felsefi duruşu hakkında ipuçları vermektedir. Filozofların ilimlerin tasnifi geleneği içinde ilimleri şer'i-akli, dini-felsefi olarak ele almaları ve buna göre birtakım sınıflandırmalar yapmaları akıl-nakil, din-felsefe ilişkileri konusundaki tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu tasniflerdeki dini ve felsefi ilimlerin yeri ve ağırlığı düşünürün din ve felsefe anlayışının, din-felsefe ilişkilerine yaklaşımının bir ifadesi olmaktadır. Bu sebeple filozofların ilimler tasnifi yapma geleneği düşünürün genel felsefe anlayışını kavramak bakımından önemsenmiştir.

İslam dünyasında ilimler tasnifi yapan pek çok isim sıralanabilir. Bazı düşünürler bu konuda müstakil kitap yazarken bir kısmı ele aldıkları konulara geçmeden önce ilimler tasnifine yer vermişlerdir. Câbir b. Hayyân'ın (ö.200/815) *Kitâbu'l-hudûd*'una² kadar geri götürülen bir kaynağı göz ardı ederse³ kaynaklara göre *Kemmiyyetü'l-kütüb*⁴ adlı risalesinde yer verdiği Aristoteles'in eserlerinden yola çıkılarak Kindî'ye (ö.252/866 ?) göre ilimler tasnifi yapılmış ve o, İslâm dünyasında ilk ilimler tasnifi yapan kişi olarak kabul edilmiştir.⁵ Kaynaklar ilimler tasnifiyle ilgili olarak Kindî'nin

* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi ABD. asoktay@gmail.com

¹ Aristoteles, *Politika*, I, 3, II, 1; a.mlf, *Metafizik*, I, 299; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 60.

² Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Hudûd*, nşr. Paul Kraus, (Muhtârü Resâilü Câbir b. Hayyân içinde), s.100-111.

³ İlhan Kutluç, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, s. 93.

⁴ Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, s. 363-374, çev. Mahmut Kaya, *Kindî, Felsefi Risaleler*, s. 153-171.

⁵ Kindî'nin ilk ilimler tasnifi yapan kimse olduğuna dair görüşlere ve Kindî'ye göre ilimler tasnifi için bkz. Hişâm M. el-Âlûsî, *Felsefetü'l-Kindî*, s.10-25; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 137-138; Ahmet Fuad el-Ehvâni, "Kindî" *İslam Düşüncesi Tarihi*, II, 38; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 41, 60; Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akl İlişkisi*, s. 121; İ. Kutluç, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s.148-149, özellikle 2. dipnot.

Kitabu mâ'iyetü'l-ilim ve aksâmihi ve *Kitâbu aksâmu'l-ilmi'l-ünsî* adlı iki eserinden söz etmekte ise de bunlar elimize ulaşmamıştır.⁶ Ancak bu konudaki –elimizde hâla mevcut bulunan- ilk eseri yazma şerefini bazı kaynaklar *İhsâu'l-ulûm* adlı eseriyle Fârâbî'ye vermektedirler.⁷ Hârizmî'nin *Mefâîthu'l-ulûm*'u⁸, İbn Ferigûn'un *Cevâmi'ul-ulûm*'u,⁹ Âmirî'nin *el-İ'lâm bi menâkibi'l-İslâm*'i¹⁰ İhvânu's-Safâ'nın *Resâil*'i,¹¹ İbn Hazm'ın *Merâtibü'l-'ulûm*'u,¹² Nasîruddîn Beyzâvî'nin *Risâle fi mevzû'âti'l-'ulûm ve ta'rîfiha*'ı, İbn Sînâ'nın *Risale Fî aksâmi'l-'ulûmu'l-'akliyye*'si,¹³ Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *Risâle fi'l-'ulûm*'u¹⁴ ve Gazzâlî'nin *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*'i¹⁵ İslâm dünyasında ilim tasnifinin yapıldığı eserlere örnektir.¹⁶

Gazzâlî'nin felsefeye karşı tutumu ve ilimleri dini ve felsefî veya nakli ve aklı ilimler olarak ayırması¹⁷ ve buna göre ilimler sınıflandırması yapması¹⁸ ilim ve felsefe anlayışında¹⁹ dolayısıyla din felsefe ilişkilerinde farklı yaklaşımları da beraberinde getirmiştir. Gazzâlî'den sonra filozoflar felsefî ilimler ile dini ilimleri ayrı kategoriler halinde hikmet çatısı altında birleştirmeye gayret etmişlerdir. Filozofların bu gayreti onların hikmet ve din-felsefe ilişkisi konusundaki anlayışlarına da ışık tutar.²⁰

İlimler tasnifi yapan düşünürler kendi bakış açılarına ve ilim anlayışlarına göre sınıflandırmayı ilim, felsefe veya hikmet adı altında yapmışlardır. Bu sebeple bu üç kavramın açıklanması gerekir.

İlim, Hikmet ve Felsefe

Sözlüklerde Arapça 'A-L-M kökünden müştak ilim/bilgi, bilmek eyleminin ifadesi

⁶ İbnü'l-Nedîm, *el-Fihrist*, s.310.

⁷ Kadî İbnü's-Sa'id el-Endülüsî, *Tabakât el-ümem*, s. 84; Kutuer, 1996, s.150.

⁸ Hârizmî, *Mefâîthu'l-'ulûm*, s.79 vd.

⁹ İbn Ferigûn, *Cevâmi'ul-ulûm*, (faksimile) nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt 1985.

¹⁰ Âmirî, *el-İ'lâm bi menâkibi'l-İslâm*, s.80-107; Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, s.61-76.

¹¹ İhvânu's-Safâ, *Resâil*, I, 266-275.

¹² İbn Hazm, *Merâtibü'l-'ulûm*, Meşhed 1369.

¹³ İbn Sînâ, *Fî aksâmi'l-'ulûmu'l-'akliyye*, *Tis'u Resâil* içinde, Kustantiniyye, 1298h.neşri.

¹⁴ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Risâle fi'l-'ulûm*, Kahire ts.

¹⁵ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, Kahire, 1994.

¹⁶ Kutluer, 2001, s. 93 vd.

¹⁷ İlimleri dini ve felsefî olarak ikiye ayıran ilk düşünür Âmirî (ö.381/992) olarak anılır. Bkz. K. Turhan, 1992, s. 62.

¹⁸ Gazzâlî'nin ilimler tasnifi için bkz. Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 31-42; Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, s.203-213.

¹⁹ Gazzâlî'nin Tehafüt'te felsefecileri eleştirme sonucunda felsefenin alt dalları olarak kabul edilen matematik, mantık, fizik, kimya, astronomi gibi formel ve teorik ilimlerin araştırma faaliyetlerinde yavaşlamaya ve nihayet durmasına sebep olduğu düşünülmektedir. Bkz. Yusuf Kaplan, "Dr. Şakir Kocabaş'la İslam Düşüncesinin Sorunları Üzerine", *İslam ve Bilim*, s.80-81.

²⁰ Çeşitli düşünürlerin ilimler sınıflaması için bkz. Bayraktar, 1988, s.136-147; M. Bayraktar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s.21-27.

olarak tanımlanır. İlimin zıttı bilgisizliktir (cehil).²¹ Aynı manaya gelen marife/irfan ve şu'ur kelimeleri arasında bazı anlam farklılıkları vardır.²² İlim, Kur'an'da vahiy veya ilahi bilgi olarak anılır. Ancak vahy sürecinin Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar devam ettiği ve insanlara verilen aklın Allah tarafından kullarına verilen bir yetenek olduğu düşünüldüğünde vahiy veya akli bütün bilgilerin ilahi, yani kaynağının Allah olduğu kabul edilir.²³ Çeşitli ilim dallarının zaman içinde gelişmesi ve felsefi ilimlerin İslâm dünyasına girmesiyle ilim kavramının yüklendiği yeni anlamlar düşünürleri bilgi ve bilimin sınırlarının tespit edildiği ilimler tasnifi geleneğine götürmüştür. İlim artık sadece bir bilgi dalını veya alanı ifade etmek için değil, bütün ilim dallarını kuşatan sistemin veya ilmi disiplinlerin genel adı olarak da kullanılmıştır. Daha sonraları dini, dünyevi bütün ilimleri kuşatan bu ilimler sistemi hikmet olarak anılmaya başlanmıştır.

Arapça H-K-M kökünden gelen hikmet, hüküm ve hakem kelimeleriyle ilişkilendirilerek sözlükte "en faziletli ilimlerle şeylerin en faziletlisini bilmek, bir sanatın inceliklerine vakıf olup en güzel şekilde yapmak, deneyim, insanların cehaletini ortadan kaldıracak faydalı, öğüt alabileceği sözler, hüküm vermek ve adalet" anlamlarına gelir. Bu sebeple hikmet Kur'an'ın sıfatı olarak da anılır.²⁴ "Engel olmak, zapt etmek, tutmak ve sağlam olmak" gibi anlamları içermesinden dolayı "iyi olana yönlendiren, çirkin ve kötü şeylere engel olan kelimelere hikmet denildiği gibi hüküm de" denilir.²⁵ Bu kavramın "eşyanın hakikatlerini, varlıkta buldukları durum ne halde ise insanın gücü ölçüsünde öylece bilmek" şeklindeki genel hikmet ve felsefe tanımına uygun tanımları da yapılarak ilim ve amel yönüne işaret edilmiştir.²⁶ Terminolojik olarak dalâlet ve cehalete engel olan iksir veya küllî bilgi manasını içerdiği için küllî, universal bilgiye işaret eden felsefi bilgiye hikmet denilmektedir.²⁷ İslâm düşüncesi tarihinde hikmet peygamberlere vahiy ile beraber verilen bir bilgi olarak ele alınmış, ilahi vasfı olduğu düşünülmüş ve bu nedenle hikmette nebevilik ve evrensellik karakteri olduğuna inanılmıştır. Nitekim bazı Müslüman düşünürler hikmeti ilk peygamber Hz. Adem'le başlatırlarken diğer bazıları Hermes'i yani Kur'an'da adı geçen Hz. İdris (a.s.)'i hikmet ve felsefenin kurucusu olarak kabul etmişlerdir.²⁸ Bu nebevi

²¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "alm" mad., XII, 417.

²² İlim kavramıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz., Kutluer, 2001, s. 69-70; Mevlüt Uyanık, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması, Gazzâlî Örneği*, s.46-49; Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi*, s.82-97.

²³ Kutluer, 2001, s. 71-86; Uyanık, 2005, s.50-51; Uyanık, 1999, s. 85-97.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "hkm" mad., XII, 140 vd.

²⁵ İbn Dîreyyd, *Cemheretü'l-lüga*, II, 186.

²⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rîfât*, s.91, çev.Arif Erkan, *Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü*, s.89

²⁷ İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, s. 51-52; hikmet kelimesi hakkında geniş bilgi ve filolojik analizler için bkz. Kutluer, 2001, s.117-176, Bilal Tan, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, s.13-119.

²⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, s.84, 152-153; Kutluer, 1996, s.28, 30, 37-38, 47-60, 114-123; Tan, 2000, s.77-80; Hermes'in kimliği, Hermetik düşünce ve İslam Düşüncesindeki yeri hakkında

karakterinden dolayı hikmet önceleri bazı otoritelerce sünnet, fıkıh, Kur'an tefsiri gibi dini ilimler olarak algılanmasına rağmen tercüme faaliyetlerinin başlamasıyla daha çok felsefe ve felsefi ilimlere karşılık olarak kullanılmıştır. Hermetizm düşüncesinin Hermes-İdris peygamber vasıtasıyla gelen İbrahîmî geleneğin bir parçası olduğu ve bu sebeple nebevîlik, evrensellik izleri taşıdığı gerekçesiyle Müslüman düşünürler Eski Yunan ve benzeri kültürlerden gelen görüşleri almakta ve benimsemekte bir sakınca görmemişlerdir.²⁹

"Phîla-sophia" teriminin Arapça'ya "hikmet sevgisi", filozofların da "hükemâ" olarak çevrilmesinden sonra hikmet, felsefe anlamında değerlendirilmeye ve felsefi ilimler sisteminin genel adı olarak anılmaya başlanmıştır.³⁰ Kindî'den çok önce hikmet kelimesinin felsefe anlamında kullanıldığına işaret eden kaynaklar vardır.³¹ İslâm dünyasında hikmet ile felsefe arasında zaman zaman bazı anlam farklılıkları görülmüş³² ve hikmete felsefeden daha geniş bir mana yüklenmiştir.³³ Müslüman filozoflar felsefeyi mutlak anlamda hikmet olarak yorumlamaktan çok, hikmete ulaşma çabası ve yolu olarak görme eğiliminde olmuşlar, buna uygun olarak filozofları da hikmet talebesi olarak değerlendirmişlerdir. Gazzâlî hikmet kavramını felsefe anlamında kullanmamakta, bundan "Hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verildiyse ona büyük bir hayır verilmiştir."³⁴ mealindeki ayet gereğince Allah'ın kullarına bahşettiği ledünni ilmi anlamaktadır. Bu mertebeye ulaşan insana ancak hakîm denilebilir.³⁵ Her filozof özellikle Gazzâlî'den sonraki düşünürler hikmetle genel olarak felsefe ve felsefe başlığı altında toplanan ilimleri anlamakla beraber kendi ilim ve hikmet anlayışlarına bağlı olarak farklı ilimleri ve yaklaşımları da hikmete dâhil etmişler ve bu başlık altında ele almışlardır. Sühreverdî, İbn Arabî, Molla Sadra, Fahreddîn Râzî ve İbn Haldun her bir düşünürün hikmet anlayışlarında farklılıklar vardır.³⁶ Nitekim Kâtip Çelebi kelâmın felsefeleşmesinden meydana gelen felsefeyi diğerinden ayırmak için bu yeni felsefi anlayışını hikmet-i İslamiyye olarak adlandırıp hikmet ve felsefeyi iki farklı ilim gibi

geniş bilgi için bkz., Mahmud Erol Kılıç, "Ebu'l-Hukemâ: Hikmetin Atası", *Divân İlmî Araştırmalar Dergisi*, s.1-32.

²⁹ Nasr, 1988, s. 161-162; Kutluer, 1996, s.30.vd; Benzer bir anlayışa Fârâbî'ninde sahip olduğunu gösteren ifadeler için bkz. Bakar, 1998, s.81-82.

³⁰ Kutluer, 1996, s.149-156, 166-175, 180; Kutluer, 2001, s. 86-88, 145.

³¹ Kutluer, 2001, s.146-147.

³² Yakıt, 2002, s. 52-53.

³³ Kâtip Çelebi felsefe ve hikmet kavramlarını bir arada kullanmaktadır bkz. Kâtip Çelebi, *Kesfî'z-zunûn*, I, 676-681; Nihat Keklik ve Mehmet Bayraktar hikmetin felsefeden daha geniş bir anlamı olduğunu düşünmektedirler. Bkz. N. Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, s. 51-53; Bayraktar, 1988, s. 27, 29; Hikmet kavramının tarihi açıdan semantik gelişimi ve İslami ilimler arasındaki yeri konusundaki değerlendirmeler için bkz. Tan, 2000, s.77-119.

³⁴ Bakara (2), 269

³⁵ Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye, Mecmûatü resâil* içinde, s.251; Kutluer, 2001, s.163-164.

³⁶ Hikmet ve felsefe ayrımı ve çeşitli filozofların bu konudaki yaklaşımları hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kutluer, 1996, s.147-175; Kutluer, 2001, s.145-176.

düşünmüştür.³⁷ Bütün bu farklı perspektiflere rağmen genellikle hikmet ve felsefe birbirlerinin yerine aynı manada kullanılmış ancak İslâm dünyasındaki felsefe karşısında takınılan olumsuz tavrı aşmak amacıyla Kur'an'da geçen hikmet kelimesi daha çok tercih edilmiş ve bu kavram bütün ilimleri kuşatan evrensel ilimler sisteminin adı olarak anılmıştır.

Nasîrüddîn Tûsî

Bilindiği gibi Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseriyle yaptığı eleştiriler İslâm dünyasında felsefeye yaklaşımı değiştirmiştir. Gazzâlî'nin Antik Yunan felsefesini ve buna bağlı olmakla suçladığı Fârâbî ve İbn Sînâ'yı eleştirmesinden sonra İslam dünyasında başlayan felsefi tartışmalar İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye cevap vermesiyle yeni bir boyut kazanmış ve İslâm dünyasında felsefe anlayışının özellikle İbn Sînâ düşüncesinin XIII. yüzyılda yeniden şekillenmesine yol açmıştır. İbn Rüşd'ün, her ne kadar Gazzâlî'ye cevap olarak yazılmış olsa da İbn Sînâ'ya da uzanan *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı eserindeki eleştirileri³⁸ İbn Sînâ felsefesinin törpülenmesine sebep olmuş ve bu tartışmalardan sonra İbn Sînâ çizgisindeki felsefe birkaç koldan varlığını devam ettirmiştir.³⁹ İbn Sînâ'nın düşünceleri XIII yüzyılda iki *İşârât* şârihi⁴⁰ tarafından Fahreddîn Râzî ile Sünni İslâm dünyasında, Nasîreddîn Tûsî ile Şii ve Sünni kelamına nüfuz ederek her iki gruba da hâkim temel anlayış olarak günümüze kadar gelmiştir.⁴¹

XIII. yüzyılda felsefî ilimlerin tekrar canlanmasını sağlayan düşünür olarak tanınan ve tam adı Nasîrüddîn Ebu Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. Hasan olan Tûsî, 11 Cemâziyelevvel 597/18 Şubat 1201 tarihinde Tûs şehrinde doğmuş, 18 Zilhicce 672/26 Haziran 1274 tarihinde Bağdad'da vefat etmiştir.⁴²

İbn Sînâ'dan sonra sanat, ilim ve felsefeyi bir bütün olarak kuşatan, çok yönlü bir ilim adamı⁴³ olarak kabul edilen Tûsî, kendi döneminin en önemli ilim adamlarından dersler alarak yetişmiştir. Tûsî'nin felsefe, özellikle İbn Sînâ felsefesi konusundaki birikimi onun İbn Sînâ düşünce silsilesinden gelen Ferîdüddin Dâmâd en-Nîsâbüfî'nin öğrencisi olmasından kaynaklanmaktadır. "Tûsî Ferîdüddin Dâmâd en-Nîsâbüfî'nin, o

³⁷ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 676-685; Kutluer, 2001, s.173-174.

³⁸ İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı eleştirdiği konular için bkz., Ömer M. Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, s.145-172.

³⁹ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Bekir Karlığa, "İbn Sînâ Çizgisinde Osmanlı Düşüncesinin Gelişimi", *İslam Felsefesinin Sorunları*, s.12-13; Kemal Sözen, "İbn Sina Okulu ve İslam Düşüncesindeki Etkisi", *Tabula-Rasa*, s.179-180.

⁴⁰ İbn Sînâ'nın *İşârât* adlı eseri, etkileri ve her iki şârihin şerhleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz; Hamid Dabashi, "Khvâjâh Nasir al-Din al-Tûsî: the philosopher/vizier and the intellectual climate of his times", *History of Islamic Philosophy*, s. 546-552.

⁴¹ B. Karlığa, *a.g.m.*, s.13; Bayraktar, 1988, s.108-109; Nasr, 1988, s. 113; S. H. Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, s.25-26; S. H. Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 59.

⁴² R. Strothmann, "Nasîrüddîn-i Tûsî", *İA*, XII-II, 134.

⁴³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, s.81.

Sadreddîn es-Serahsî'nin, o Afdaluddîn el-Gıylânî'nin, o Ebü'l-Abbâs el-Lükerî'nin, o Behmenyâr'ın öğrencisidir. Behmenyâr ise eş-Şeyh er-Reîs Ebu Alî İbn Sînâ'nın öğrencisidir.⁴⁴ Dolayısıyla Tûsî, bu hoca-öğrenci silsilesi ile doğrudan İbn Sînâ'ya bağlanarak hikmet ve geleneksel felsefenin yazılı geleneğinin yanı sıra, ondan aktarılan sözlü geleneğe de vâkıf olmuştur.⁴⁵ Ayrıca Fahreddîn Râzî'nin öğrencisi olan Kutbeddîn el-Mısırî ile İbn Sînâ'nın *el-Kanûn fi't-Tıb* kitabını okumuştur.⁴⁶

Fikri ve siyasi çöküşten sonraki VII/XIII. yüzyılda felsefî ilimlerin tekrar canlanıp ilerlemesi Tûsî'nin kişiliği çevresinde gerçekleşmiştir. O, bu çabaları sebebiyle "İnsanlığın öğretmeni (üstad el-beşer)" olarak tanımlanır. Ancak Tûsî yaratıcı bir zekâdan çok, bir allâme olarak tanınır. Onun eserleri yeniden canlandırıcı ve seçmeci (eklektik)dir. Fakat bu onun tamamen orijinallikten yoksun olduğu anlamına da gelmez. Felsefe ve ahlâk dışında özellikle astronomi⁴⁷ ve matematik⁴⁸ ilimlerindeki başarılarıyla tarihe geçmiştir. Çok yönlü ve ansiklopedist bir müellif olarak felsefe, matematik, astronomi, ahlâk, fizik, tıp, musiki, mineraloji, tarih, edebiyat, kelim gibi pek çok konuda sayısı yüzü geçen eser yazmıştır. Merağa Rasathanesi'nde yazdığı *Zic el-ilhanî*, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına yazdığı şerh, Şîî geleneğe göre yazılmasına rağmen Molla Ali Kuşçu tarafından şerh edilerek Sünnî Osmanlı medreselerinde okutulan kelama dair *Tecridü'l-akâid* ve *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserleri bunlardan bir kaçıdır.⁴⁹

Nasîrüddîn Tûsî'nin İlimler Sınıflandırması

İbn Sînâ felsefesi silsilesinden gelen hocalardan yetişen, Gazzâlî'nin eleştirileri sonucunda yeniden şekillenen felsefe anlayışından sonra gelen ve eserleriyle hem Sünnî hem de Şîî İslâm dünyasını etkileyen Tûsî'nin ilim tasnifi ve buna bağlı olarak felsefe anlayışı ile din-felsefe ilişkilerine yaklaşımının Gazzâlî sonrasında dönemi anlama açısından önemli olacağı düşünülmektedir. Çünkü Tûsî, yukarıda da belirtildiği gibi, Gazzâlî'nin eleştirileri sonrasında *Şerh el-işârât* adıyla İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına yaptığı şerh ile İbn Sînâ öğretisini diriltiren ve yeniden canlandıran kişi olarak anılır.⁵⁰ Ayrıca bazı

⁴⁴ Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu'l-mes'ele'ti'l-ilim*, s. 4; Hamid Dabashi, *a.g.m.*, s. 529; Bekir Karlığa, *a.g.m.*, s.12; Kemal Sözen, *a.g.m.*, s.177.

⁴⁵ Nasr, 1985, s. 153'de 90. dipnot; Hamid Dabashi, *a.g.m.*, s. 529-530.

⁴⁶ Nasîrüddîn Tûsî, 1385/1345, s. 3-4; Nasîrüddîn Tûsî, *Tecridü'l-'itikâd*, s. 27; Hamid Dabashi, *a.g.m.*, s. 530.

⁴⁷ Astronomideki başarıları için bkz. Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, s.28-388

⁴⁸ Tûsî'nin çeşitli ilim dallarındaki başarılarına dair bkz., George Sarton, *The History of Science and The New Humanism*, s.91; G. Sarton, *Six Wings Men of Science in The Renaissance*, s. 25, 47; G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, II, s.10, 12-27, 42, 48, 93, 206, 710, 720, 727, 753, 756, 762, 765, 775, 780, 789, III, 134, 598, 630, 971; G. Sarton, *Ancient and Medieval Science During The Renaissance (1450-1600)*, s.139, 148, 161; Kutluer, 2001, s.101-103.

⁴⁹ Tûsî'nin hayatı ve eserleri için bkz; Tûsî, 1385/1345, s. 3-14; Tûsî, 1986, s.17-70; Hamid Dabashi, *a.g.m.*, s.527-584; G. Sarton, 1975, II, 727; Bahtiyar Hüseyin Sıddıkî, "Nasîrüddîn-i Tûsî", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II, 188-189; H. Z. Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 158-159; Bayraktar, 1988, s. 109; Bayraktar, 1985, s. 208-209.

⁵⁰ Hamid Dabashi, *a.g.m.*, s. 546; Nasr, 1988, s. 113; Nasr, 1990, s.25-26; Nasr, 1985, s. 59.

kaynaklarda Gazzâlîci filozoflar arasında sayılan⁵¹ Tûsî'nin felsefe-hikmet anlayışını incelemek, Gazzâlî'nin eleştirileri sebebiyle İslâm dünyasında felsefenin kötürümleştiği, çöküşe geçtiği gibi iddiaların gerçek anlamda etkisini ve bu etkinin boyutunu sergilemesi bakımından da dikkate değerdir. Onun ilimler tasnifi, İslâm dünyasında büyük filozoflar ve ilim adamları döneminin sona erdiği ve yenisinin yetişmediği, İslâm dünyasının ilim, felsefe ve siyasi bakımdan durgunluğa girdiği bir zamana rastlamaktadır. Tûsî, İbn Sînâ silsilesinden aktarılan felsefe eğitimi ve özellikle astronomi ve matematik gibi ilimlerdeki derin ve iz bırakan bilgisine dayanarak ilimler tasnifi yapmıştır. Bu sebeple onun bu ilimler sınıflandırması kendisine ulaşan büyük birikimi ve anlayışı yansıtması bakımından da önemlidir.

Tûsî, ilimler tasnifine ahlâkla ilgili eseri *Ahlâk-ı Nâsırî*'de yer vermiştir. Bu aslında ilimler hakkında yazılmış bir eser değildir. Dolayısıyla ilimler tasnifi türü eserler gibi çok ayrıntılı değildir. Ancak Tûsî bu eserinde ahlâkın ilimler içindeki yerine işaret ederken bütün ilimleri hikmet çatısı altında toplamış ve bu çatı altındaki ilimlerin bölümlerini, ilgilendikleri alanları ve isimlerini tek tek belirtmiştir.

Tûsî kendisinden önceki müellifler gibi, hikmeti yani felsefeyi bütün ilimleri kapsayan küllî-üniversal bilgi olarak kabul etmiş ve hikmeti "insanın gücü yettiği nispette dış varlıkları buldukları durumda ne halde iseler o şekilde bilmek ve fiilleri layık olduğu şekilde yapmak" şeklinde tanımlamıştır. İnsan nefsi böylelikle yöneldiği yetkinliğe ulaşabilir.⁵² Bu hikmet tanımı İslâm düşünce tarihinde sadece Tûsî'ye ait olmayıp, benzerlerine onlardan daha önce İbn Sînâ, Harizmî, Âmirî gibi filozoflarda rastladığımız bir tariftir.⁵³ Tûsî hikmeti de ilim ve amel olmak üzere ikiye ayırır. İlim insanın gücü ölçüsünde varlıkların hakikatlerini tasavvur ve onlar gerçekte ne halde iseler onlarla ilgili hükümleri ve açıklayıcı ekleri (levâhık) tasdik etmektir. Amel ise insanın beşerî takati ölçüsünde eksikliklerden yetkinliğe doğru yönelebilmesi için kuvvetinin dışında kalan (daha önce yapmaya güç yetiremediği) alanlardan kendi eylem sınırlarına getirebilmek (fiili işleyecek düzeye gelebilmek) amacıyla hareketlerin ve sanatların alıştırmalarının yapılmasıdır. Kim bu iki kavramı elde ederse hakîm gibi mükemmel, erdemli insan olur ve insanlar arasında en yüksek derecelere ulaşır. Tûsî'ye göre Allah'ın hikmeti dilediğine verdiği ve her kime verdiyse ona pek çok hayır verdiği⁵⁴ anlamına gelen ayette sözü edilen hayırdan kasıt budur.⁵⁵ Bu tanımda felsefe-hikmet bütün ilimleri kuşatan küllî bilgi olarak ele alınmıştır. Ancak sadece bilmek değil aynı zamanda uygulamakta önemli görülmekte bir anlamda ilim amel dengesi

⁵¹ Bayraktar, 1988, s.108-109.

⁵² Nasîrüddîn-i Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, thk., Mücteba Minovî, Ali Rıza Haydarî, s.37 vd., İng. çev. G. N. Wickens, *The Nasirean Ethics*, s.26 vd.

⁵³ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, s. 16; Hârîzmî, *Mefâtihu'l-ülâm*, s. 153; Âmirî'nin benzer tarifi için bkz. Turhan, 1992, s. 179.

⁵⁴ Bakara (2), 269

⁵⁵ Tûsî, 1369h, s.38, İng. s.26.

kurulmasına, ilmiyle amel eden insanın değerine atf yapılmaktadır. Bunu elde eden insanın dünyevi kazançlarından çok dini ve uhrevi kazançları ön plana çıkarılmaktadır.

Tûsî'ye göre varlıklar ne halde iseler öyle bilmek olarak tanımlanan hikmet, varlıkların çeşitlerine göre taksim edilir. Varlık insanın iradi hareketlerine bağlı olmayanlar ve varlığı insanın kontrol ve düzenlemesine bağlı olanlar olmak üzere iki kısma ayrıldığına göre hikmet de varlıkların çeşidine göre iki kısma ayrılır. İlkine nazari hikmet (teorik-kuramsal-kurgusal felsefe) diğerine amelî hikmet (pratik-kılgısal felsefe) denilir.⁵⁶ Nazari hikmette kendi içinde iki bölümdür. Birincisi maddeye bağlı olma şartı olmadan var olan şeylerin bilgisi, diğeri maddeye bağlı olmadan var olamayanların bilgisidir. Bu son kısım da ikiye bölünür. Birincisinin anlaşılıp kavranmasında maddeye bağlı olması dikkate değer bir şart olarak alınmaz. Diğeri yalnızca maddeye bağlı olarak bilinebilir. Böylelikle nazari hikmet üçe bölünür. Birincisine metafizik (ilm-i mâ ba'de't-tabîa) ikincisine matematik (ilm-i riyâzî), üçüncüsüne de doğa bilimi (ilm-i tabîi) adı verilir. Bunların her birinin asıl (usul) ve dal (fur'u) bakımından bölümleri vardır. Tûsî bunları da teker teker açıklamaktadır.

Tûsî'ye göre metafiziğin asıl bölümleri iki kısımdır. Birincisi yüce ve ulu Allah ile akıllar, ruhlar (nefisler) ve onların fiillerinin hükümleri gibi Allah'ın emriyle O'nun huzurunda bulunan diğer varlıkların ilkeleri ve sebeplerinin bilinmesidir. Buna ilahiyat (teoloji-ilm-i ilâhî) denir. İkincisi külli işlerin ki teklik, çokluk, zorunluluk, imkân, sonradan olmak (hudûs) ve öncesizlik (kâdem) gibi varlığın var oluş noktasından varlıkların durumunun bilgisidir. Bu ilk felsefe (felsefe-i ûlâ) olarak adlandırılır. İlk felsefenin nübüvvet, şeriat ve ölümden sonraki hayatla (ahvâl-i meâd) ilgili durumlardan bahseden birkaç tane dalı (furu) vardır.

Matematiğin asıl bölümleri dört tanedir. Birincisi ölçüler ve onların kanunlarının, sonuçlarının, öneminin bilgisidir. Bu geometri (ilm-i hendese) olarak isimlendirilir. İkincisi sayıların ve onların özelliklerinin bilgisidir ve aritmetik (ilm-i 'aded) olarak adlandırılır. Üçüncüsü, yüksek gök cisimlerinin birbirleriyle ve daha düşük olanlarıyla farklı konumlarının bilgisi, hareketinin ölçüsü ve uzaklıklarıyla ilgilenir ve astronomi (ilm-i nucûm) adını alır. Astroloji (ahkâm-ı nucûm) bu kategoride değerlendirilmez. Dördüncüsü, bir araya getirilen ve onların durumlarına nispet edilen bilgidir ve birleştirme bilimi (ilm-i te'lif) olarak isimlendirilir. Bu seslere uygulandığında onların birbirleriyle uyumu, zaman miktarı ve sesler arasında meydana gelen duruş zamanıyla ilişkisinden dolayı müzik bilimi (ilm-i musikî) olarak adlandırılır. Matematiğin dalları da birkaç tanedir. Perspektif ve optik bilimi (ilm-i menâzır ve murâyâ), cebir ve denklem (mukâbele) bilimi, mekanik bilimi (ilm-i cerri eskâl) gibi.

Doğa biliminin (ilm-i tabîi) asıl bölümü sekiz çeşittir. Birincisi zaman, mekan, hareket, durgunluk-(sükûn), sonluluk, sonsuzluk gibi değişime maruz kalanların ilkelerinin bilgisidir ve temel fizik (samâ'-i tabîi) adı verilir. İkincisi basit ve birleşik

⁵⁶ Tûsî, a.g.e., s.37-40; ing. s.26-28.

cisimlerin, aşağı ve yüce basit varlıklarla ilgili hükümlerin bilgisidir. Ona gökyüzü ve evren ilmi (ilm-i semâ ve âlem) denir. Üçüncüsü elementler, unsurlar ve suretlerin bir ortak maddeye dönüşümünün bilgisidir ve buna oluş ve bozuluş (kevn ve fesâd) ilmi adı verilir. Dördüncüsü gök gürültüsü, şimşek, yıldırım, yağmur, kar, zelzele gibi yer ve hava varlıklarının var oluşlarının sebep ve illetlerinin bilgisidir. Buna meteoroloji (âsâr-i ulvî) denilir. Beşincisi birleşik varlıkların ve onların bileşenlerinin niteliklerinin bilgisidir. Ona mineraloji (ilm-i meâ'din) adı verilir. Altıncısı organik varlıkların, onların ruhlarının ve güçlerinin bilgisidir ve botanik (ilm-i nebât) adı verilir. Yedincisi iradeleri ile hareket eden varlıkların durumları, hareketlerinin ilkeleri, ruhları ve güçleriyle ilgili hükümlerin bilgisidir ve zooloji (ilm-i hayevân) adını alır. Sekizcisi akıllı insanın ruhunun durumları, bedenle ve bedenin dışında yönetim ve tasarrufta bulunması ile ilgili bilgidir ve psikoloji (ilm-i nefis) adını alır. Fizik ilminin dalları pek çoktur. Tıp, astroloji (ahkâm-ı nücum), tarım (ilm-i fellâhat) bunlardan bir kaçadır. Aristoteles tarafından meydana getirilen mantık ilmi ise varlığı bilmenin özelliklerini, niteliğini bilmek ve bilineni bilinmeyenden elde etme yoludur. Gerçekte o ilmin ilmidir, diğer ilimleri elde etmek için alet gibidir. Tûsî, bu gerekçe ile mantığı teorik felsefenin içinde herhangi bir ilmin altına yerleştirmeden bağımsız olarak ele almaktadır.

Hikmetin diğer kısmı olan ameli hikmet, insanın dünya ve ahiret hayatının düzenlenmesine yardım edecek ve yöneldiği yetkinlik derecelerine ulaşmasını sağlayacak iradi hareketlerin, insan türüne uygun sanatlara ait fiillerin faydalarının bilinmesidir ve iki kısma ayrılır. Birincisi bireysel ruha ait olan, diğeri bir araya gelmiş topluluğa işaret eden kısımdır ki, bu da bir ev ve konutta bir araya gelen topluluklar ve şehir, il, bölge, ülke gibi yerlerde bir topluluğu meydana getiren gruplar olmak üzere ikiye ayrılır. Sonuç olarak ameli hikmet ahlâk terbiyesi (tehzîbu'l-ahlâk), ev yönetimi (tedbîr-i menâzil) ve ülke yönetimi (siyâset -i müdün) olmak üzere üçe ayrılır. Ameli hikmetin alt dalları yoktur.

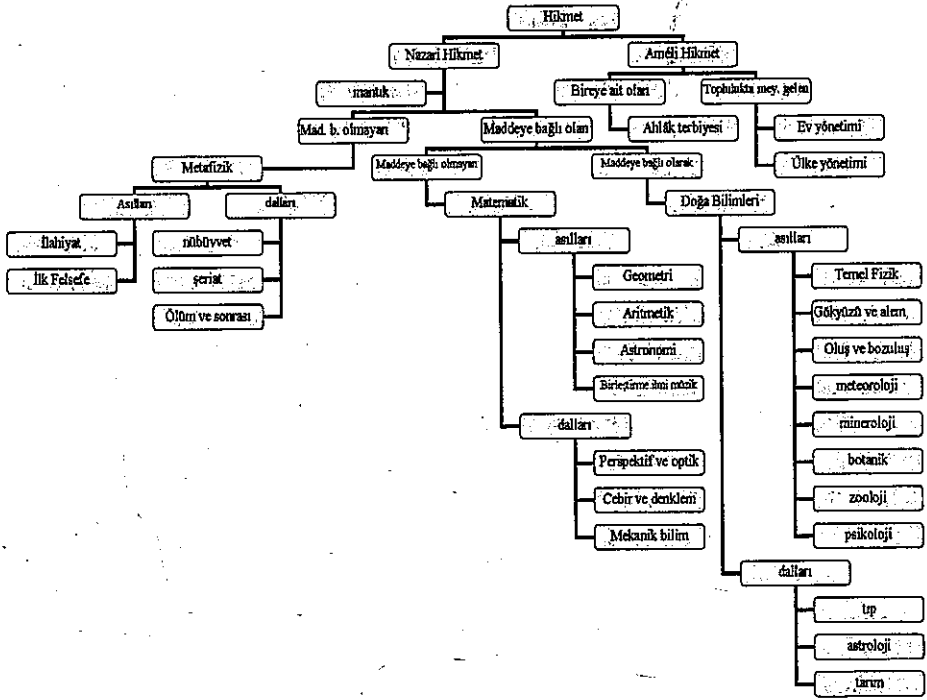
Tûsî bütün ilimleri şu şekilde sınıflandırmaktadır.

Nasîrüddîn Tûsî'nin İlimler Sınıflamasına Yansıyan Din-Felsefe İlişkileri

Tûsî'nin evrensel bilgi sistemi olarak ele aldığı hikmet sınıflandırması incelendiğinde din-felsefe ilişkilerine işaret eden oldukça ilginç noktalara rastlanır. Öncelikle Tûsî ilimler sınıflandırmasında ilimleri dini-felsefi, akli-nakli gibi bir ayırımı tabi tutmamaktadır. Ayrıca dini ilimler olarak sayılabilecek fıkıh, kelim vb. ilimlere de bu sınıflandırmada yer vermemiştir. Bu noktalardan bakıldığında Tûsî'nin bu ilimleri yani nakle, vahye dayanan ilimleri ilim olarak ele almadığı düşünülebilir. Nitekim bu sınıflandırmadan sonra insanın davranışlarıyla ilgili bilginin kaynağı konusunda yaptığı açıklamalar onun bakış açısı hakkında fikir vermektedir.

Tûsî insanın işlerini ve durumlarını düzenlemeyi amaçlayan iyi ve güzel davranışlarının ilkelerinin ya insanın doğasından (tab') ya da sonradan ortaya konulmuş (va'z) sebeplerden kaynaklandığını düşünmektedir. İnsanın doğasından kaynaklanan

ilkeler basiret ve feraset sahibi insanın akıl ve tecrübelerine uygun olur. Ayrıca bu ilkeler zamanın, şartların, ortamın değişmesiyle değişmez. Ameli hikmet olarak isimlendirilen pratik felsefenin bölümleri bu kısımda yer alır yani insanın doğasından kaynaklanır ve değişmez. Ancak insanın güzel davranışlarının sebebi sonradan ortaya konulan (va'z) ilkelerse ve bunlar bir topluluğun ittifak etmesiyle oluşmuşsa buna âdet ve gelenek denir. Eğer bunlar imam veya peygamber gibi büyük bir insanın görüşlerine bağlılığını gerektiriyorsa ilahi kanunlar (nevâmîs-i ilâhî) adı verilir ve üçe ayrılır:



1. İbadet ve hükümler adı verilen bireyin kendisiyle ilgili işler,
2. Nikah ve muameleler adı verilen ev halkını ortak olarak ilgilendiren işler,
3. Bir şehir veya bölgenin halkıyla ilgili cezalar ve yönetime dair işler ki bu son kısım fıkah ilmi olarak isimlendirilmektedir.

Tûsî'ye göre insanın doğasından kaynaklanmayıp âdet ve gelenekler gibi sonradan ortaya konulan ilkeler zamanın, şartların, dönemlerin, devletlerin, milletlerin değişmesiyle değişmektedir. O da Aristocu bilim anlayışının ürünü olarak diğer

düşünürler gibi zamanın değişmesiyle değişen şeylere ait bilgileri hikmet ilminin konuları arasına almayı dışarıda bırakmakta, açıkça filozofun (hakim) amacının zamanın ve milletlerin değişmesiyle değişmeyen akıllara dair ilkeler ve tümel (külli) işlerle ilgilenmek olduğunu belirtmektedir.⁵⁷ Tûsî'nin bu açıklamalarından hikmet ile kesinlikle felsefi yani akılla kavranan ilimleri kast ettiği anlaşılır. Onun bu perspektifi hikmet adı altında yer alan ilimlerle şartların ve zamanın değişmesiyle değişmeyen evrensel bilgiyi arama ve evrensel bilgi sistemini kurma gayreti olarak yorumlanabilir. Değişime tabi olmak da önemli bir ölçüdür. Dolayısıyla değişime işaret eden tarih ilmi hikmet tasnifinin içinde yer almaz. Burada en çarpıcı olan, onun ilahi kanunlara da, bunun parçası olan fıkıh ilmine de değiştiği gerekçesiyle hikmet sınıflandırmasında yer vermemesidir. Son açıklamaları din ile felsefe arasında paralellik kurarak uzlaştırma gayreti olarak değerlendirilebilirse fıkıh gibi dini veya nakle dayanan ilimleri ele alış ve değerlendirilme tarzı son derece eksiktir. Özellikle ileride işaret edileceği gibi, Gazzâlî sonrası hikmet sınıflandırmasında dini-dünyevi, akli-nakli ilimlerin bir çatı altında toplanmaya gayret edildiği bir dönemde oldukça değişik bir bakış açısı olarak göze çarpmaktadır.

Genel olarak Tûsî'nin felsefi ilimleri kendisine kadar klasikleşmiş hale gelen önceki düşünürlerin yaptığına benzer şekilde sınıflandırdığını görülmektedir. Onun sınıflandırmasının özellikle İbn Sînâ'nın tasnifine benzediği isminin hikmet olmasından, ilimleri asıl ve dal olarak ayırmasından hemen fark edilmektedir. Ancak Tûsî'nin bakış açısının İbn Sînâ'dan ayrı olmasını sağlayan en önemli şey dini-vahyi kaynaklara yaptıkları atıflardır. İbn Sînâ ilahi hükümleri yani vahyi/nakli felsefi ilimler için bir kaynak olarak görmekte ve adeta felsefi ilimler sistemine ilave etmektedir. Bu din felsefe ilişkileri bakımından önemli bir adımdır. Özellikle Kindî, Âmirî ve Fârâbî çizgisi düşünüldüğünde Kindî ve Âmirî dini ilimleri ayrı bir kategoride değerlendirip onlara daha üstün bir mevki verirken Fârâbî dini ilimler olan kelim ve fıkıh konularına göre nazari ve ameli felsefenin altına yerleştirip dini ve felsefi ilimleri kaynaştırmaya çalışarak din felsefe ilişkilerini bir adım ileri götürmüştür.⁵⁸ İbn Sînâ ise vahyi felsefi ilimlerin akıl gibi kaynakları arasına yerleştirerek dinle felsefi ilimleri uzlaştırma işini daha da ileri düzeye çıkarmıştır.⁵⁹ Onun yolundan giden Tûsî'nin din felsefe ilişkileri konusunda üstadından daha ileri bir adım atması beklenebilirken o farklı bir bakış açısı sergilemektedir.

⁵⁷ Tûsî, *a.g.e.*, s. 40-41; ing. s. 29.

⁵⁸ Kindî, 1369/1950, I, 372-374, ç.268-270; Fârâbî, *Kitâbu'l-mille ve nussûsun uhrâ*, nşr. Muhsin Mehdi, s.50-62, Türkçe çeviri ve değerlendirme için bkz., Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, s.247-273, Kutluer, 1996, s. 163-164; Yaşar Aydın, "Fârâbî'de İlm-i Kelam ve Fıkıh", *Uluslar arası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, s.31-32; Bakar, 1998, s.143-147; Turhan, 1992, s.68-79.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Fî aksâmi'l-'ulûmu'l-'akliyye*, s.83 vd; *Uyûnu'l-hikme*, s. 16-17; *Kitabu's-şifâ, Mantığa Giriş*, çev. Ömer Demir, s.7; İbn Sînâ'nın ilimler tasnifi tablosu için bkz. Bayraktar, 1988, s.141-145.

Tûsî'nin ilimler sisteminde din felsefe ilişkileri açısından ilk dikkati çeken onun bakış açısıdır. O kendisinden önceki filozofların yaptığı gibi dini-dünyevi şeklinde ilimleri ayırmamakta, felsefi ilimlerin hiçbir kısmına dini ilimleri yerleştirmemekte, dini ilimleri veya vahyi hiçbir şekilde felsefi ilimler için kaynak olarak düşünmemektedir. Onun adet ve gelenekler ile fıkıh ilmi hakkında yaptığı açıklamalar Kindî ve Âmirî'nin dini dünyevi ayırımıyla kıyaslanamayacak kadar cılızdır. Dolayısıyla buradan yola çıkarak onun ilimleri dini ve dünyevi şeklinde bir ayırma tabi tuttuğunu düşünülemez. Aksine o, bir anlamda dini ilimleri değişime maruz kaldıkları için evrensellik özelliğine sahip olmadıklarını düşünmektedir.

İlimler tasnifine yansıyan ve din felsefe ilişkileri konusunda felsefeye ağırlık veren bakış açısı onun Gazzâlî sonrası ilimleri dini-dünyevi, akli-nakli ayırma tabi tutan yaklaşımlardan hiç etkilenmediği bu sebeple felsefi ilimlere ağırlık verip dini ilimlere yer vermediği veya gereken değeri vermediği şeklinde yorumlanabilir. Ancak bunun aksi de söz konusu olabilir. Çünkü daha önceleri Kindî ve Âmirî'de benzer yaklaşımlar görülse de dini-dünyevi, akli-vahyi ilimler konusundaki ayırım ve ilimleri kaynakları bakımından ayırarak yerini belirlemek gerektiği şeklindeki tespitler Gazzâlî'nin bu konudaki vurgularından sonra tetiklenmiş ve dini ilimler ile felsefi ilimlerin kaynaştırılması ve sentezinden değil birbirlerinin sınırlarının tespit edilerek ayrı ele alınmaları gündeme gelmiştir. Daha sonraları ilim başlığında yapılan tasniflerde dini ilimler ile felsefi veya akli ilimlerin ayrı kategorilerde değerlendirildiği görülür.⁶⁰ Tûsî de zımnî olarak bu etki sebebiyle sadece felsefi ilimleri ele alıp dini ilimlere bu tasnifinde yer vermemiş olabilir. Ayrıca onun felsefi ilimlerin yapısı hakkındaki tespitleri de oldukça ilgi çekicidir. Zamana ve şartlara göre değişmeyen evrensel değerler arayan bir ilimler sistemi olarak düşündüğü hikmet kategorisinin içine dini veya vahiy kaynaklı ilimlere yer vermemekle vahyin evrensel değeri konusunda çok tartışılabilir bir bakış açısı sergilemektedir. Dolayısıyla onun din-felsefe ilişkileri konusundaki tavrı dinle felsefeyi uzlaştırma şeklinde devam eden filozofların çizgisinin -ki bu çizgi Gazzâlî sonrası İbn Rüşd ile devam ettirilmeye çalışılmıştı- aksi yönde gelişmiştir. O akli ilimleri önemseyen ve ağırlık veren bir bakış açısına sahiptir. Felsefi, akli ilimlere yapılan bu vurgu Gazzâlî sonrası dönemde felsefenin kendisini toplaması, gereken önemin ve değer verilmesi ile felsefi düşüncenin devam ettiğini göstermesi açısından önemli olabilirse de gerçekte din ile felsefenin uzlaştırılması çabaları bakımından geriye doğru bir adıma işaret eder ve Gazzâlî'nin düşüncelerinden etkilenildiğini gösterir.

Tûsî'nin ilimler sınıflandırmasında din felsefe ilişkileri açısından ikinci dikkati çeken konu evrensel veya küllî ilimler sistemine ilim veya felsefe adının değil hikmet kelimesinin layık görülmesidir. Onun ilk planda İbn Sînâ'nın etkisiyle ilimler sistemine

⁶⁰ Mesela Ahmet Cevdet Paşa'nın ilimler tasnifi için bkz. Bayraktar, 1988, s.147; İbn Hazm ve İbn Haldun için bkz., M. Bayraktar, 1985, s.25-27.

felsefe yerine hikmet adını verdiği düşünülebilir. Fakat onun hikmet kelimesini kullanmasının sebepleri başka yerlerde aranmalıdır.

Tûsî de İbn Sînâ gibi ilimleri dini ve dünyevi, akli nakli şeklinde bir ayrıma tabii tutmamaktadır. Onun bu bakış açısı felsefi ilimler sisteminin hayatın tamamını kapsayan bir bütünlük arz ettiği düşüncesine sahip olduğuna işaret etmektedir. O dini ilimlere bu sistemde yer vermemesine rağmen bir yandan metafizik, ilahiyat gibi dini konulara akılla yaklaşan ilimleri, diğer yandan astronomi, matematik, fizik gibi şimdi temel kabul edilen ilim dallarını teorik ilimlerin altına yerleştirmiştir. İlimin sadece dini ve metafizik ilimlerle sınırlanmış, aynı zamanda matematik, fizik, astronomi hatta botanik, zooloji gibi ilim dallarını da içine alacak kadar kapsayıcı davranmıştır. Aslında bu bakış açısı sadece Tûsî'ye ait değildir. Ancak onun da ilmin sadece dini veya dünyevi ilimlerle sınırlı olmadığını, hayatı bir bütün olarak algılayan anlayışın ürünü olarak tüm ilimleri içine alan bir tasnif düşüncesine sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Yine ilim ve hikmeti sadece teorik bilgiden ibaret görmeyerek pratik hikmetin önemine de dikkati çekerek genel hikmet tasnifinin içine pratik ahlâkı da eklemiştir.⁶¹ Öyle ki, bu konuda yazdığı *Ahlâk-ı Nâsirî* isimli eserine örnek aldığı Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk* adlı eserinde olmamasına rağmen pratik ahlâkın bölümleri olduğunu düşündüğü aile ve devlet yönetimiyle ilgili ahlâk kurallarını da ilave etmiştir.

Hikmet bir hayat tarzı sunacaksa hikmetli bir hayat tarzının elde edilmesi ve ona uygun yaşantının nasıl olacağına cevabı bu ilimler tasnifinde yatmaktadır. Felsefi ilimler sistemi incelendiğinde o felsefi veya akla dayanan bilginin hayatın bütünü hakkında değişmez külli/evrensel ilkeleri verebileceğini düşünmektedir. Dini ilimler ise evrensel prensiplerden çok değişen zamana ve şartlara göre gelen değerleri ve buna ait uygulamaları ifade etmektedir. Oysa onun ilimler tasnifi hem bilgi hem de uygulamaya önem vermekte ve bilgi-eylem dengesini kurarak yetkinliğe ve böylelikle ebedi mutluluğa kavuşmayı hedeflemektedir. Mutluluğa ulaşmak için bilgi eylem dengesini kurmaya önem vermesi Gazzâlî'nin bakış açılarına benzemektedir. Gazzâlî her ne kadar ahlâk ve siyaseti vahye dayanması gerektiğinden dolayı dini ilimlerin altına yerleştirmişse de amelle ilim arasında denge kurulması ve bilgiye uygun davranılmasının gereğine vurgu yapmakta ancak bu şekilde ebedi mutluluğa ulaşılabileceğine inanmaktadır.⁶² Benzer şekilde Tûsî de sadece nazari hikmetle değil aynı zamanda ameli hikmeti de ebedi mutluluğa ulaşılması için gerekli görmektedir. Onun ilimler sınıflandırmasına hikmet adını vermesinin altında da bu düşünce yatmaktadır.

Hikmete ulaşım yetkin insan olabilmek için nazari ve ameli hikmetin gereği olan

⁶¹ İslam dünyasında dini ve dünyevi ilimler ayrımının getirdiği sakıncalarla ilgili eleştiriler için bkz. Şakir Kocabaş, *İslam'da Bilginin Temelleri*, s.16-17.

⁶² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 23-26, 104-106, çev., 32-38, 65; Y. Aydınlı, *Gazzâlî: Muhafazakar ve Modern*, s. 44-47.

tüm bilgi ve erdemler elde edilmeli ve elde edilen bilgiye uygun eylemlerde bulunulmalıdır. Böylelikle hikmet altında sıralanan ilimler hikmete ulaşmayı sağlayan ilimler olmaktadır. Nitekim o ilim-amel, bilgi-eylem dengesini kuran insanların erdemli insan veya hakim/filozof ismine layık olduğunu, insanlar arasında en yetkin insan olarak en üstün mevkide bulunduğunu belirtmektedir. Yani bu dereceye yükselen insan hikmete sahip olmakta ve hakim sıfatını hak etmektedir. Buna delili de daha önce de işaret edilen "Allah hikmeti dilediğine verir..." mealindeki ayetidir. Bu dereceye yükselen insanın elde edeceği hikmet ve hayırdan maksat budur.⁶³ Hikmetin elde edildiği yüksek mevkiye gelen insanın dünyevi kazançlarından çok dini ve uhrevi kazançları ön plana çıkarılmakta, akli ilimler dini ve uhrevi mertebelere ulaşmaya vesile olmaktadır. Çünkü Tûsî'de insanın ilk sebebe benzemeye çalışarak ve fiillerinde onu taklit ederek tüm fiillerin ilahi olacağı erdem mertebelerinin sonuna ulaşacağına inanmaktadır.⁶⁴ Dolayısıyla ona göre ilmine uygun eylemde bulunarak tam mutluluğa ulaşan insan ilahi nurla aydınlanırken sonsuz hallerle ilgili etkilerden istifade eder. Bu mutluluk derecelerinin sonu olduğu için maddi veya dünyevi üzüntü, sevinç gibi şartlara göre değişen şeyler insanları etkilemez.⁶⁵ Mutluluk hikmet yolundaki lezzetlerden pay alındığında meydana gelir.⁶⁶ Tûsî'nin bu değerlendirmeleri iki üstadı İbn Sînâ ve İbn Miskevehy'in⁶⁷ düşüncelerini hatırlatmaktadır.⁶⁸

Tûsî'nin hikmet derecesine yükselen insanların durumu için örnek gösterdiği ayetle Gazzâlî'nin ledünni ilme sahip insanın durumuna ilişkin olarak verdiği ayetin aynı olması son derece ilgi çekicidir. Her ikisinde de hakim insanın tanımına ve durumuna işaret eden ayet aynı olmasına rağmen, insanın bu dereceyi elde etme kaynakları farklı gözükmektedir. Gazzâlî vahyi ve ilhamı kaynak olarak kullanırken, Tûsî felsefi/aklî ilimleri tek kaynak olarak görür. Ancak Gazzâlî'nin ledünni ilmi elde etme yolları incelendiğinde büyük benzerlikler fark edilmektedir.⁶⁹ Her iki düşünürde hikmete ulaşmak için gereken basamaklar birbirine son derece benzemektedir. İkisi de ilimleri en iyi şekilde öğrenmeyi gerekli görmekte, daha sonra bu ilimlere uygun davranışların yapılmasını istemektedir. Gazzâlî bunlara ilaveten 3. olarak tefekkürü şart koşturmaktadır. Sonuçta hikmete ulaşan insanın elde edeceği ilahi nurlarla aydınlanma gibi manevi hazlar ve ebedi mutluluk aynıdır. Tûsî'nin bu konudaki açıklamalarının üstatlarının açıklamalarına benzediği hatırlanırsa onun Gazzâlî'den değil, Gazzâlî'nin filozofların

⁶³ N. Tûsî, 1369h, s.38, ing, s. 26.

⁶⁴ N. Tûsî, a.g.e., s. 90-91.

⁶⁵ N. Tûsî, a.g.e., s. 88-89.

⁶⁶ N. Tûsî, a.g.e., s. 95.

⁶⁷ Tûsî *Ahlâk-ı Nâsirî* isimli eserini İbn Miskevehy'nin *Tehzîbü'l-ahlâk* isimli kitabını model alarak yazdığını belirtir. Kitabının birinci bölümü bu eserin serbest tercümesi gibidir. Bkz., Tûsî, a.g.e., s. 35-37; Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 25-27.

⁶⁸ İbn Sînâ, *Fî aksâmi'l-'ulûmu'l-'akliyye*, s.104-105; İbn Miskevehy, *Fevzu'l-asgar*, s. 40-41, 81, 93-94, 111, 128; bu konudaki değerlendirme için bkz., Kutluer, 2001, s. 154-155.

⁶⁹ Gazzâlî, *Risale ledünniyye*, s. 253-254, çev., s. 52-53.

açıklamalarından faydalandığı, hikmete ulaşılması konusunda onların ilmin elde edilmesi ve bu ilimlere uygun amelde bulunulması şeklindeki görüşlerinden etkilendiği düşünülebilir.

Tûsî'nin buradaki bakış açısı değerlendirildiğinde bir anlamda o, Gazzâlî'nin vahiy veya ilhamla ulaşılabilceğini belirttiği uhrevi makamlara akli ve ameli güçlerle ve kaynaklarla da ulaşılabilceğine işaret etmektedir ki bu, tamamen akla bu imkânı tanıyan ve felsefenin yanında yer alan bir bakış açıdır. O dönemde felsefenin etkinliğini ve aklın değerini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Aklın kullanılarak dini ve uhrevi sonuçlar elde edilmesi din-felsefe ilişkisi bakımından değerlendirildiğinde; din ve felsefe arasında kaynakları, yolları –ki arada benzerlikler vardır-, metotları farklı olsa da ortak amaçlara ve hedeflere sahip olduğunu göstermesi açısından son derece önemlidir. Dolayısıyla felsefe ve din arasında kaynaklar ve yöntem açısından ayırım Gazzâlî sonrası iyice belirginleşmiş gibi görünse de ortak yolların ve hedeflerin hala muhafaza edildiği tespit edilebilir. Böylelikle din-felsefe arasındaki ilişki farklı bir şekilde devam ettirilmektedir.

Tûsî'nin akla ve değişmez bilgiyi aramaya dayalı, dini ilimleri dışta bırakan hikmet adı altındaki ilimler tasnifinin etkileri Osmanlı düşünürü Kınalızâde Ali Efendi'ye (ö.979/1572) kadar uzanır. O da Tûsî'yi takip ederek ilimleri hikmet başlığı altında toplamış, geleneğe dayanan veya fıkıh gibi dini kaynaklı ancak değişime maruz kalan ilimlere ayrıca değinmiştir. İlimleri aşağı, orta ve yüksek ilimler olarak sınıflandırmasından İbn Sînâ'nın ilimler tasnifinden haberdar olduğu anlaşılan Kınalızâde'nin hikmet konusunda İbn Sînâ'yı değil, Tûsî'yi örnek alması oldukça ilginçtir.⁷⁰ Özellikle onun pratik hikmetin altında yer alan ahlâk ve siyasetle ilgili konulara dini temel ve muhteva kazandırmaya çalışırken Gazzâlî'yi örnek aldığı göz önünde tutulduğunda, Gazzâlî'den yüzyıllar sonra bile her şeye rağmen Tûsî'nin felsefeye dolayısıyla akla ağırlık veren ve hikmeti hayatın bütününe kuşatacak şekilde algılayan yönü bu düşünürün hikmet anlayışını da etkilemiştir.

Sonuç

Tûsî'nin ilimler sınıflandırması, tasnifine hikmet adını vermesinden, ilimlerin kaynağına sadece akli yerleştirmesine, teorik ve pratik hikmetin elde edilmesiyle ulaşılacak olan gerçek erdem ve mutluluğun neliği hakkındaki açıklamalarına kadar felsefe-din ilişkileri konusunda fikir vermektedir. Onun, Gazzâlî'nin felsefe eleştirilerinden çok etkilenmediği, felsefenin toparlmasına yardım ettiği, felsefenin dini ilimler karşısındaki yeri ve konumu konusunda kendisinden önceki filozoflardan daha akılcı bir bakış açısı sergilediği gözlenmektedir. Tûsî'nin Gazzâlî sonrası din ile felsefe saflarının iyice belirlenmesiyle felsefe yanında yer alması, nakle karşı akli savunması oldukça önemlidir. Tûsî ebedi mutluluk olan hikmete ve uhrevi mertebelere akılla

⁷⁰ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, I, 11-16; Oktay, 2005, s. 97-103.

ulaşılabileceğine inanmıştır. Hikmet akılla elde edilen ve değişmeyen evrensel bilgiye ulaşma ve bu bilginin yaşantıya dönüşmesi çabası olarak değerlendirilmiştir. Gerçek bilgelik ve mutluluğa, hayatın bütününe kucaklayan bir ilimler sistemi olan hikmete bilgi eylem dengesinin kurulmasıyla ulaşılabilir. Bu anlamda hikmet, dini ve uhrevi hedeflere akılla ulaştırın sistemin adı, vahiy ve dini kaynaklarla elde edilebilecek olan hakikatin bilgisi ve uhrevi hazlar olan gerçek mutluluğa akılla gidebilmenin yöntemidir. Bu sebeple ilimler sistemine hikmet adını vermiştir. Onun hikmet anlayışı felsefi/aklı yolla dinin uhrevi makamlarına ulaştırın bir yol olması dolayısıyla din-felsefe ilişkisine farklı bir bakış açısının da göstergesidir. Ayrıca onun hikmeti elde etmede kullandığı akılcı yöntemin Osmanlı düşünürü Kınalızâde'ye kadar uzanan, etkisi düşünüldüğünde, Gazzâlî'nin eleştirilerinden sonra dahi aklı ön plana çıkaran anlayışın Tûsî sayesinde canlandırıldığı ve din-felsefe ilişkisine farklı bir bakış açısı getirdiği düşünülebilir. Bu etki tüm olumsuz şartlara rağmen Tûsî'nin felsefi düşüncenin devam ettirilmesi konusundaki başarısının göstergesidir.

Abstract

Nasr al-Dîn al-Tûsî's Religion-Philosophy Relations Reflecting to Science/Wisdom Classification

Tradition of classifying sciences, started with Aristotle's classification as theoretical, practical and poetic, was continued by Muslim philosophers. This tradition is important in showing sciences' topics, contents, and relations with each other. Also it expresses the philosopher's understanding of science, point of view, and handling the topics. The place and weight of these religious and philosophical sciences in these classifications give clues about the philosopher's understanding of religion and philosophy, his perspective to religion-philosophy relations. For this reason, the tradition of classifying sciences is important to understand the philosopher's comprehension of general philosophy.

In this article, Nasîrûddîn Tûsî's classification of sciences and approach to religion-philosophy relations in relation to this will be studied. Tûsî, educated by the line of teachers of Avicenna philosophy, was from the philosophy concept that was restructured by Gazzali's critics. This study is thought to be important in understanding Tûsî's perspective, who has effected Sunni and Shiite Muslim world with his works, in terms of philosophy and religion-philosophy relations for the period after Gazzali.

Key Words: Nasîrûddîn Tûsî, religion-philosophy relations, Classification of Science/Knowledge, wisdom, philosophy.

KAYNAKÇA

Alper, Ömer Mahir, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, yıl 6, sayı 10, 2001/1, s.145-172.

Âmirî, *Kitâbü'l-İ'lâm bi menâkibi'l-İslâm*, nşr., A. Abdülhamîd Gurâb, Riyad

1408/1988.

Aristoteles, *Politika*, I, II, çev. Mete Tuncay, İstanbul 1990; amlf, *Metafizik*, I, çev. Ahmet Aslan, İzmir 1985.

Atiyeh, George N., *Al-Kindî: The Philosopher of The Arabs*, Islamic Research Institute, Islamabad, Pakistan 1985.

Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'de İlm-i Kalam ve Fıkıh", *Uluslar arası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri kitabı*, Ankara 2005.

Aydınlı, Yaşar, *Gazâlî: Muhafazakar ve Modern*, Arasta yayınları, Bursa 2002.

Bakar, Osman, *Classification of Knowledge in Islam*, Islamic Texts Society, Cambridge/UK 1998.

Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, AÜİF yayınları, Ankara 1988.

Bayraktar, Mehmet, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara 1985.

Bulaç, Ali, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İstanbul 1995.

Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Hudûd*, nşr. Paul Kraus, (Muhtârü Resâili Câbir b. Hayyân içinde), Kahire 1354/1935.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Ta'rifât*, Beyrut, trh, çev. Arif Erkan, *Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü*, Bahar yayınları, İstanbul 1997.

Dabashi, Hamid, "Khawâjah Nasîr al-Dîn al-Tûsî: the philosopher/vizier and the intellectual climate of his times", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Routledge, London and New York 2003.

el-Ehvâni, Ahmet Fuad, "Kindî", *İslam Düşüncesi Tarihi*, II, İnsan yayınları, İstanbul 1990.

el-Endülüsî, Kadı İbnü's-Sa'id, *Tabakât el-ümem*, Mısır, tr.

Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Osman Emin, Mısır, 1931, çev. Ahmet Ateş, *İlimlerin Sayımı*, MEB yayınları, İstanbul 1989.

Fârâbî, *Kitâbu'l-mille ve nusûsun uhrâ*, nşr. Muhsin Mehdi, 2. bs., Beyrut 1991, Türkçe çeviri ve değerlendirme için bkz., Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, yıl 7, sayı 12, 2002/1, s.247-273.

Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, daru'l-hadis yayınevi, Kahire, 1994, I, III, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974,

Gazzâlî, *Risaletü'l-ledünniyye*, *Mecmûatü resâil* içinde, thk. İbrahim Emin Mahmud, Mısır, trh, çev. A. Cüneyd Köksal, *Ledünnî İlim Risalesi*, Gelenek yayıncılık, İstanbul 2004.

Hârizmî, Hz. Muhammed b. Ahmed b. Yusuf, *Mefâîihu'l-'ulûm*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kahire 1342'den tıpkı basım, Beyrut, ts.

Hişâm M. el-Âlûsî, *Felsefetü'l-Kindî*, Beyrut 1985.

İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüga*, I-IV, Daru Sadr, Beyrut ts.

İbn Ferigûn, *Cevâmî'ul-ulûm*, faksimile-tıpkı basım nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt

1985.

İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri, *Merâtibü'l-'ulûm*, trc. İhsan Abbas; trc. Muhammed Ali Haksari, Bünyad-ı Pijuhîşa-yı İslami, Meşhed 1369.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "alm" ve "hkm" maddeleri, Beyrut ts.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub, *el-Fevzü'l-âsgar = Le petit livre du salut*, thk. Salih Azime, Tunus: el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirasat[Beytü'l-Hikme], 1987.

İbn Sînâ, *Fî aksâmi'l-'ulûmu'l-'akliyye, Tis'u Resâil* içinde, Kustantiniyye 1298h.neşri.

İbn Sînâ, *Kitabu's-şifâ, Mantığa Giriş*, Çev.: Ömer Demir, Litera yayıncılık, İstanbul 2006.

İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1973.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1415/1994.

İhvânü's-Safâ, *Resâilu İhvân'is-Safâ*, I, Beyrut 1957.

Kaplan, Yusuf, "Dr. Şakir Kocabaş'la İslam Düşüncesinin Sorunları Üzerine", *İslam ve Bilim*, Seha Neşriyat, İstanbul 1993.

Karlığa, Bekir, "İbn Sînâ Çizgisinde Osmanlı Düşüncesinin Gelişimi", *İslam Felsefesinin Sorunları*, Elis Yayınları, Ankara 2003.

Kâtîp Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, nşr. Kilisli Muallim Rifat, Şerafettin Yaltkaya, I-II, İstanbul 1360-62/1941-43.

Keklik, Nihat, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, Ankara 1996.

Kılıç, Mahmud Erol, "Ebu'l-Hukemâ: Hikmetin Atası", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, Yıl 3, sayı 5, 1998/2, s.1-32.

Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak, 1248.

Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, nşr. Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde, Kahire 1369/1950, çev. Mahmut Kaya, *Kindî, Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2002.

Kocabaş, Şakir, *İslam'da Bilginin Temelleri*, İz yayıncılık, İstanbul 1997.

Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

Kutluer, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 93.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İstanbul 1991.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, Çev.: Fatih Tatlıhoğlu, İnsan yayınları, İstanbul 1988.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, Çev.: Mustafa Armağan, İnsan yayınları, İstanbul 1990.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, Çev.: Ali Ünal, İnsan yayınları, İstanbul 1985.

- Oktay, Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Sarton, George, *Ancient and Medieval Science During The Renaissance (1450-1600)*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1953.
- Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, II, New York 1975.
- Sarton, George, *Six Wings Men of Science in The Renaissance*, Bloomington 1957.
- Sarton, George, *The History of Science and The New Humanism*, Harvard Press, Bloomington 1962.
- Sayılı, Aydın, *The Observatory in Islam*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.
- Sıddıkî, Bahtiyar Hüseyin, "Nasîrüddîn-i Tûsî", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.
- Sözen, Kemal, "İbn Sina Okulu ve İslam Düşüncesindeki Etkisi", *Tabula-Rasa*, yıl:4, sayı:11, Isparta 2004, s.179-180.
- Strothmann, R., "Nasîrüddîn-i Tûsî" IA, XII-II, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1988.
- Tan, Bilal, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, Pınar yayınları, İstanbul 2000.
- Taylan, Necip, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV yayınları, İstanbul 1989.
- et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *Risâle fi'l-ulûm*, Mektebetü's-Sakâfeti'd-Diniyye, Kahire ts.
- Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, MÜİFAV yayınları, İstanbul 1992.
- Tûsî, Nasîrüddîn, *Şerhu'l-mes'eleli'l-ilm*, tahkik ve mukaddime, Abdullah Nûrânî, Camiatu meşhet matbaası, Meşhed 1385/1345.
- Tûsî, Nasîrüddîn, *Ahlak-ı Nasiri*, thk., Mücteba Minovî, Ali Rıza Haydarî, Tahran, 1369h, s.37, İng. Çev.: G. N. Wickens, *The Nasirean Ethics*, London, 1964, Farsçadan Azerbaycan Türkçesine Rahim Sultanov, Türkiye Türkçesine çev. A Vahap Taştan-Habil Nazlıgöl, Fecr yayınları, Ankara 2005, Çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Tûsî, Nasîrüddîn, *Tecrîdü'l-itikâd*, thk. Muhammed Cevad Hüseyini Celali, Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, Kum 1986.
- Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
- Uyanık, Mevlüt, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması, Gazzâlî Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Cem yayınevi, İstanbul 1993.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev.: H. Vehbi Eralp, İstanbul 1949.
- Yakıt, İsmail, *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken yayınları, İstanbul 2002.

QUINE, DOĞALLAŞTIRILMIŞ EPİSTEMOLOJİ VE EPİSTEMOLOJİNİN NORMATİF YÖNÜ

Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK*

Giriş

Felsefenin bilime önsel ve hatta bilimden daha imtiyazlı bir statüye sahip olduğu yaygın bir kabuldür. Bilgi problemini, "ilk felsefe" olarak da adlandırılan bu dogma ekseninde işleyen geleneksel epistemoloji, bilgi ve rasyonalite için, (doğal) bilimin tedarik edebileceği herhangi bir delilden daha güvenilir olduğu öngörülen *a priori* temellendirmeler bulmaya çalışır. Ancak Quine, özellikle "Epistemology Naturalized" başlıklı çalışmasında, doğal bilimin daha primitif bir kavram olan *felsefî temellendirme* ya da haklılandırma yoluyla tasdik edilmeye ihtiyacı olmadığını ve dolayısıyla, gerekçelendirme (justification) merkezli geleneksel bilgi teorisinin tasfiye edilmesi gerektiğini öne sürer. Genel olarak bu yaklaşıma göre, insan bilgisinin doğası ve temelleri hakkındaki sorular empirik psikoloji bünyesinde doğal bilimlere paralel olarak ele alınmalıdır; çünkü delil ve teori arasındaki epistemolojik bağlantının belirlenmesi, delillerimizin ana kaynağı olan gözlem önermeleri ile teorik çıktı arasındaki ilişkinin empirik olarak tasvir edilmesini gerektirir.¹

Fakat Quine'in geleneksel epistemolojinin doğallaştırılması olarak gördüğü bu proje yakın dönemlerde oldukça yoğun eleştiriler toplamıştır. Bir çok bilgi teorisyeni, Quine'in yaklaşımının kabul edilemez olduğunu düşünür. Çünkü onlara göre böyle bir yaklaşım, bilginin olmazsa olmaz unsurlarından birisi olan gerekçelendirme elementini elimine etmek suretiyle bilginin normatif boyutunu hiçe saymaktadır; oysa epistemoloji, neye inandığımızı duyuşsal terimler aracılığı ile betimleyen salt bilimsel bir uğraş değil, tersine sahip olduğumuz deliller ışığında neyi kabul etmemiz ya da neye inanmamız gerektiğini açıklayan, temellendirmeye çalışan normatif bir disiplindir.²

* Dr. Pamukkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü. E-posta: fsmozturk@pau.edu.tr

¹ W.V. Quine, "Epistemology Naturalized", in *Naturalizing Epistemology*, edited by Hilary Kornblith, Cambridge, MA: Bradford Books/MIT Press 1994, s. 25.

² Bkz. Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1986, s.3; Jaegwon Kim, "What Is Naturalized Epistemology?", in *Naturalizing Epistemology*, edited by Hilary Kornblith, Cambridge, MA: Bradford Books/MIT Press 1994, s.41. Hilary Putnam, "Why Reason Can't be Naturalized", *Synthese*, 52, 1988, ss. 3-23; Alan Berger, "The Quinean Quandary and the Indispensability of Nonnaturalized Epistemology", *The Philosophical Forum*, Volume XXXIV, Nos. 3 & 4, Fall/Winter 2003, ss. 367-381. Mark Kaplan, "Epistemology Denatured", in *Midwest Studies in Philosophy*, edited by

Bu makalede, geleneksel temeldenci (foundationalism) ve uyumlulukçu (coherentism) bir çizgide yorumlanmış olan gerekçelendirme kavramının, epistemolojiden sökülüp atılmasının bilginin normatif unsurunun da zorunlu olarak dışarıda bırakılması anlamına gelmediği ve doğallaştırılmış epistemolojinin farklı bir bağlamda ama "ilk felsefe" pratiğinden hiç de farklı olmayan bir tarzda normatif unsurlara yer verdiği gösterilmeye çalışılacaktır. Ancak bu, doğallaştırılmış epistemolojinin bir savunulması olarak görülmemelidir; bu çalışmanın amacı, Quine'in önerdiği epistemolojinin doğallaştırılması projesini desteklemek değil, bu projeye karşı yöneltilen eleştirinin temelde hatalı olduğunu açığa çıkarmaktır.

Bu savı desteklemek için, ilk olarak ana hatlarıyla geleneksel epistemolojinin bilgi anlayışı ve Quine'in doğallaştırılmış epistemoloji adı altında bu anlayışa karşı ileri sürdüğü alternatif yaklaşımın ne olduğu ele alınacaktır. Ardından, bir çok analitik düşünürün doğallaştırılmış epistemoloji, *bilgi ve rasyonalitenin normatif boyutunu ihmal eder* yönündeki yıkıcı eleştirisi ayrıntılı bir şekilde ifade edilecek ve epistemolojinin normatif olma özelliği ile ilgili bilgi teorisinde geliştirilmiş farklı yaklaşımlar üzerinde durulacaktır. Tartışmamızın son bölümünde, naturalist bilgi anlayışının epistemolojik bütüncülük (*holism*) çeşidini savunan Quine'in, inanç ve kabullerimizin revize edilmesi, tamamen inanç sistemimizden atılması ve yeni teorilerin tasarlanması ile ilgili durumlarda, *merkezicilik, empirisizm ve sadeliğin maksimum seviyelerde tutulması* gibi bir takım epistemolojik normlar önerdiği belirtilecektir. Bizim burada gün ışığına çıkarmak istediğimiz nokta şudur: Quine'in, gerek *normatiflik* kavramını gerekse yukarıda sözü edilen normları nasıl belirleyip haklılandırmaya çalıştığı netleştirildiği zaman, alternatif bir yaklaşım olarak tavsiye edilen epistemolojinin doğallaştırılması projesinin, normatiflik unsurunu epistemolojiden tasfiye etmediği gibi bazı bilgi teorisyenlerinin sıklıkla gündeme getirdiği *normatif-unsur-elden-gidiyor* kaygısının da aslında temelsiz olduğu açıkça görülür.

Geleneksel Epistemoloji

Platon'un *Theatetus* diyalogunda da etraflıca tartışılan "Bilgi nedir?" sorusu, geleneksel bilgi teorisinin en merkezi problemidir. Bilgi için tek başlarına *zorunlu* ve hep birlikte *yeterli* koşullar nelerdir? Bilginin ölçütü ya da herhangi bir inancın epistemolojik statüsünü tayin edebilecek bir ölçüt belirlenebilir mi? Bu iki soru, özellikle de birincisi, bilginin ne olduğu yani analizi ile ilgilidir. Çünkü "Bilgi nedir?" sorusuna ya bilginin gerektirdiği zorunlu ve yeterli koşulların saptanmasıyla ya da bir inanca bilgi statüsü atfetmeyi sağlayacak bir ölçütün belirlenmesiyle karşılık verilebilir. İkinci soru yani ölçüt problemi, aynı zamanda "Bilebilir miyiz?" ve "Nereye kadar bilebiliriz?" sorularıyla bağlantılı olarak şüpheli anlayışlarda da ön plana çıkar. Platon,

Peter A. French, Theodore E. Uehling, Jr., Howard K. Wettstein, Notre Dame: the University of Notre Dame Press 1994, s. 363.

Theatetus diyalogunda (202c), Russell ve özellikle Edmund Gettier'e gelinceye kadar hemen herkesin üzerinde hemfikir olduğu şu kısmi tanımı önerir: Bilgi, gerekçelendirilmiş doğru inançtır.³

Bilginin sınırlarının ne olduğu sorusu, bilginin analizini takiben gündeme gelen en önemli ikinci meseledir. Fakat bu problem karşısında şüphecilerin tavrı negatiftir. Çoğu şüpheci için de bilgi, bir tür *kesin*, gerekçelendirilmiş doğru inançtır ama onlara göre, yanlışla olasılığı, "*kötü şeytan*" hipotezi ve ölçüt problemi gibi aşılması neredeyse imkansız görünen teorik zorluklardan dolayı inançlarımızın *kesinlikle* doğru olduklarından asla emin olamayız ve bu nedenle, herhangi birşeyin ne bilgisine ne de gerekçeli inancına sahip olabiliriz. Böylece şüpheciler, bilginin analizi projesinin bir şekilde kurulup başlatılabileceğini kabul ederler; fakat onlara göre, böyle bir felsefi proje asla başarılı bir şekilde tamamlanamaz.⁴

Klasik epistemoloji akımları olan deneyimcilik ile akılcılık arasındaki asıl uyuşmazlık, bütün bilgi, fikir ve kavramlarımızın *nihai* kaynağının ne olması gerektiği meselesi hakkındadır. Akılcı filozoflara göre, kesin bilginin, özellikle *a priori* ve zorunlu doğruların başlıca kaynağı dedüksiyon ve akla dayalı sezgidir. Bu kavrayışa göre, deneyim bilgi için ne gerekli ne de yeterli bir kaynaktır. Çünkü bilginin zorunlu, olmazsa olmaz öğelerinden birisi kesinlik koşuludur. Fakat Platon (*Meno* 80d-e), Descartes ve Leibniz'in de öne sürdüğü gibi, deneyime dayalı bilgi kesinlikten yoksundur. Ayrıca matematik, metafizik ve etik ile ilgili evrensel ve zorunlu doğrular deneyim temelinde gerekçelendirilemez.⁵ Akıl merkeze koyan bu bilgi anlayışı iki temel

³ Bu bilgi tanımının *eksik* yani gerekçelendirme, inanç ve doğruluk koşullarının bilgi için hep birlikte *yeterli* olmadığını iki örnek üzerinde net bir şekilde gösteren Edmund Gettier, bilginin böyle bir belirleniminin ilk defa Platon'un *Theatetus* diyalogunda öne sürüldüğünü belirtir. Bkz. Edmund Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge", *Analysis*, 23, 1963, s.123. Locke'in ideler arasındaki uyum ya da uyumsuzluğun algılanması olarak ileri sürdüğü bilgi tanımı, Descartes'ın kesinlik ve özellikle *şüphe* açısından yapmaya çalıştığı bilgi analizi, Ayer'in bilgi sujenin P önermesinin doğru olduğundan "emin olmasını" ve böyle bir emin olmada "hakka sahip olması" gerektiğini zorunlu kılar şeklindeki belirlenimi, aslında gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımını farklı terimlerle ifade eden ve benimseyen formüllerdir. Benzer şekilde, Kant'ın "birşeyin doğru olduğunu benimseme hem subjektif hem de objektif olarak yeterli olduğu zaman, o şey *bilgidir*" yaklaşımı, gerekçelendirilmiş doğru inanç analizinin bir kabulü olarak görülebilir. Bkz. Alfred J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, London, New York: Penguin Books, 1956, s. 35; Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp Smith, London, Macmillan 1965, s. 646.

⁴ Bilgi ve gerekçelendirilmenin sınırlarının ne olduğu sorusu karşısında şüpheciliği reddeden filozoflar, "Nereye kadar bilebiliriz?" hakkındaki şüheci sonuçlarla hesaplaşmanın önemli bir parçası olarak şu genel normatif sorulara yapıcı cevaplar bulmaya çalışır: Bilgi ve rasyonalitenin kaynağı nedir? *İnnate* bilgi veya fikirler var mıdır? Dış dünyanın bilgisi problemi ile nasıl hesaplaşılmalıdır? A priori bilgi nasıl karakterize edilmelidir? Tümevarım meşru ve güvenilir bir bilme yolu mudur? Bilgi ve gerekçelendirilmenin yapısı nasıldır? Kendiliğinden gerekçeli temel inançlar var mıdır? Epistemolojik döngüsellik problemi aşılabilir mi? Bütün bilgi ve gerekçelendirme çıkarımsal mıdır? Bütün bilgi durumları gerekçelendirme koşulunu zorunlu olarak gerektirir mi? Gerekçelendirme sujenin perspektifi bakımından içsel ve normatif midir?

⁵ Platon, *Meno*, trans. W.K.C. Guthrie, in *Plato: Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton: Princeton University Press 1973; Rene Descartes, *Rules for the Direction of Our Native*

savla ortaya çıkar. Bunlardan birincisi, gerçeklik hakkındaki bilgimizin 'nedensellik' ve 'töz' gibi deneyimden bağımsız olarak edinilmiş *innate* kavram ve fikirlerin varlığını gerektirir düşüncesidir. Onlara göre, bizim bu *innate* yani doğuştan kavram ve fikirleri bilme yolumuz *a posteriori* değil *a priori*dir. İkincisi, bütün zorunlu doğruların *a priori* ve "Her olayın bir nedeni vardır" gibi çıkarıma dayanmayan, gerekçesi kendiliğinden apaçık olan ilke ve önermelerin hem *a priori* hem de sentetik olduğu iddiasıdır.

Bütün bunlara tepki olarak deneyimci epistemoloji bilginin nihai kaynağının iç ve dış duyum olduğunu ön plana çıkararak, akılcıların bu iki ana savına kökten bir karşı çıkışı sergiler.⁶ Aquinas'ın "daha önce duyumlarda olmayan hiçbirşey zihinde yer almaz" görüşünü temel çıkış noktası olarak alan Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'nin ikinci kitabının giriş paragraflarında, zihnin doğuştan boş bir levha olduğunu ve anlama yetimizi tüm düşünme malzemesi ile dolduran kaynağın ya doğrudan duyumlar ya da zihnin verilen bu duyumlar ile ilgili olarak kendi etkinliği üzerine yönelmesi, yani duyarlılık ve refleksiyon olarak belirler. Benzer şekilde David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme* başlıklı çalışmasında, insan bilgisinin malzemesini oluşturan bütün izlenim ve idelerin kaynağının duyum ve refleksiyon olduğunu savunur. Hume'a göre, karmaşık ideler basit izlenimlerin bulanık kopyaları olan basit idelerden meydana gelir ve her basit ideye karşılık gelen ve onu andıran bir izlenim vardır.

Bilgi ve gerekçelendirmenin yapısının ne olduğu hakkındaki geleneksel tartışma, temelde içselci bilgi teorileri olan temelci ve uyumcu görüşler olarak ortaya çıkar. Temelci teori, bütün inançları "temel inançlar" ve "temel olmayan inançlar" olarak ikiye ayırır ve bilginin yapısını tıpkı bir piramite benzetir. Piramitin en altında temel inançlar,

intelligence, Descartes: Selected Philosophical Writings, trans. John Cottingham - Robert Stoothoff - Dugold Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press 1988, ss.1-7; Gottfried Wilhelm Leibniz, *New Essays on Human Understanding, Leibniz: Philosophical Writings*, trans. G.H.R. Parkinson - Mary Moris, London: J.M. Dent & Sons, 1973, ss.151-155.

⁶ Akılcıların töz, nedensellik ve adalet gibi *a priori*, tecrübeden tamamen bağımsız kavramlarımızın olduğu iddiasına karşı iki farklı deneyimci tepkiden söz etmek mümkündür. İngiliz deneyimcileri, bu kavramların, kaynağı tamamen tecrübede olan basit idelerden zihin tarafından form edilmiş karmaşık fikirler olduğunu savunur. Daha radikal deneyimciler, örneğin mantıksal deneyimciler, bu tür kavramların herhangi bir anlamdan yoksun metafiziksel kurgular olduğunu iddia ederler. Zorunlu doğruların epistemolojik statüsü ile ilgili olarak deneyimcilerin ileri sürdüğü genel yaklaşım, bütün zorunlu doğruların aslında analitik türden önermeler olduğu ve dolayısıyla dünya ile ilgili olarak kayda değer bilgiler içermediği düşüncesidir. Bundan dolayı, deneyimciler sentetik *a priori* doğruların varlığını kabul etmezler. Fakat akılcılar, bazı zorunlu doğruların sentetik olduğunu ileri sürer. Onlara göre, "Her olayın bir nedeni vardır", "Adam öldürmek kötüdür" ve "5+7=12'dir" gibi önermelerin doğruluğu sadece onları meydan getiren terimlerin tanımlarından veya anlamlarından çıkmaz. Bu nedenle, bu tür zorunlu doğruları ifade eden yargılarda yüklem konumundaki terim özne konumundaki terimin söylediğini tekrarlamaz, aksine yeni bir şey söyler. Deneyimci bilgi teorisyenleri ise, akılcıların sentetik *a priori* dediği zorunlu doğruların aslında ya analitik ya da olgusal nitelikte doğruları ifade ettiğini göstermek için, "Her olayın bir nedeni vardır", "Adam öldürmek kötüdür", "5+7=12'dir" ve benzeri önermelerin ya *a priori* ya da sentetik karakterde olduğunu reddederler.

üste doğru gidildikçe birbirini destekleyen ve bazen “basit olmayan inançlar” olarak da adlandırılan “temel olmayan inançlar” bulunur. Temel ve temel olmayan inançlar ayrımı ile bu inançlar arasındaki epistemolojik ilişki şöyle karakterize edilebilir. Temel inançların epistemolojik açıdan gerekçelendirilmeleri veya bilgi statüsünü elde etmeleri için başka inançların desteğine ihtiyaçları yoktur. İmtiyazlı olan bir epistemolojik statüye sahip bu inançlar kendiliğinden gerekçelidir. Sujenin bu inançlara sahip olması, onlara gerekçeli olarak inanması ya da onları bilmesi için yeterlidir. Diğer bütün inançların gerekçesi ve destekleyicisi doğruluğu apaçık olan yani çıkarımsal olmayan bu altyapı inançlarıdır. Temelcilere göre, sujenin kendi zihinsel durumları, doğrudan doğruya sahip olduğu duysal deneyimleri ve bazı a priori önermeler temel inançları oluşturur. Temel inançların güvenli ve şüphe edilemez olmalarının bir nedeni, bu inançların içeriğini oluşturan zihinsel durumları “direkt olarak kavrarız” düşüncesidir. Temel olmayan inançlar ise ne kendiliğinden gerekçeli ne de onlara ilişkin epistemik katılımımız yanılmaz (“infallible”) niteliktedir. Üstyapıyı oluşturan bu inançların epistemolojik bağlamda gerekçelendirilmesi ve bilgi statüsünü elde etmeleri için temel inançlar tarafından çıkarımsal olarak desteklenmesi şarttır.⁷

Uyumcu teori, temel inançlarımızın olduğu ya da bazı inançlarımızın imtiyazlı olduğu tezini reddeder. Bu görüşe göre, bir inancın epistemolojik yönden gerekçelendirilmesi ve bilgi statüsünü elde etmesi, sujenin bütün inançları arasındaki “uyum” ilişkisine bağlıdır. Eğer bir inanç, sujenin inanç sistemi ile uyumlu ise o inanç gerekçelidir. Sujenin inanç sistemi ile uyuşmayan herhangi bir inanç kabul edilmez ve dışarıda bırakılır. Bu nedenle, kendiliğinden gerekçesi olan inançlar yoktur ve nedeni olmayan hiçbir inanç bilgi statüsünü elde edemez. Uyumcu teorileri herhangi bir inancı destekleyen nedenlerin doğası ve bu nedenlerin gerekçelendirmedeki rolü bakımından, pozitif/negatif uyumcu teoriler ve linear/bütüncü uyumcu teoriler olmak üzere iki farklı grupta toplamak mümkündür.⁸

⁷ Temelci teorinin günümüz bilgi teorisinde daha çok ılımlı bir çeşidi savunulmaktadır; mesela bkz. Roderick M. Chisholm, “A Version of Foundationalism”, in *Foundations of Knowing*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, ss.3-23. Temelciliğin daha ayrıntılı bir sunumu için bkz. özellikle John Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield Publishers 1986, chp. 2; Jonathan Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, New York: Basil Blackwell, 1985, chp.4.

⁸ Birinci gruptaki uyumcu teoriler bir inancın gerekçelendirilmesi için gerekli olan nedenlerin doğası bakımından birbirinden ayrılırlar. Negatif uyumcu teorilere göre, sujenin bir inancı kabul etmesi için pozitif nedenlere sahip olması gerekmez. Epistemolojik gerekçelerin temel olarak negatif bir işlevi vardır ve yalnızca inançların reddedilmesi durumunda sujenin bir nedene sahip olması gerekir. Fakat pozitif uyumcu teoriler ise, bütün inançların pozitif bir desteği gerektirdiğini savunur. Yani bir inancın epistemolojik açıdan gerekçeli olduğunu söyleyebilmek için, o inancın doğru olduğunu düşünmemize öncülük edecek pozitif bir neden veya nedenlerin olması zorunludur. İkinci gruptaki uyumcu teoriler arasındaki uyumsuzluk, inançlar ile onları gerekçelendiren nedenler arasında bulunması gereken uyum ilişkisinin linear olup olmadığı ile ilgilidir. Bazı uyumcu teoriler bu ilişkinin linear olduğunu savunur. Yani herhangi bir inancı destekleyen neden, sujenin inanç sisteminin bütünü olmak zorunda değildir; inanç sistemindeki bir veya daha fazla inanç bu işlevi yerine getirebilir. Ancak bu teori temel inançların varlığını reddettiği için,

Özetlemek gerekirse; geleneksel epistemoloji, bilgi ve rasyonalitenin kaynağı, sınırları ve yapısının nasıl olması gerektiğini yönergesel (*prescriptive*) olarak açıklamayı amaçlayan ve böylece, bilgi için *a priori* bir tarzda temellendirmeler önermeye çalışan normatif bir disiplin olarak kendini gösterir. “Epistemolojik bir teori, inançlarımızı nasıl oluşturmamız gerektiğini söyler; dolayısıyla epistemolojik teoriler, herhangi bir bilimsel aktiviteden hem bağımsız hem de ona önsel bir tarzda geliştirilmelidir. Ancak böyle bir teori geliştirilip işlerlik kazandıktan sonra mâkûl bilimsel teoriler oluşturulabilir. Bu, Descartes’in epistemolojik bir teorinin nasıl oluşturulması ve işlenmesi gerektiği ile ilgili görüşü ve İlk Felsefe olarak adlandırdığı yaklaşımdır.”⁹

Quine ve Epistemolojinin Doğallaştırılması

Doğallaştırılmış epistemolojinin *ne* olduğu ve kesin çizgilerle *nasıl* karakterize edilmesi gerektiği hususları problemlidir. Burada bu tartışmanın detayları üzerinde durulmayacağı gibi, doğallaştırılmış epistemolojinin genel bir tanımını verme ya da ana savlarını net bir şekilde belirleme girişiminde de bulunulmayacaktır.¹⁰ Tartışmamızın bu bölümünde, Quine’in geleneksel epistemolojiye karşı ileri sürdüğü eleştiri ve özellikle bu eleştiri bağlamında önerdiği epistemolojinin doğallaştırılması projesi ele alınacaktır.

Quine, klasik ya da geleneksel epistemolojik projeyi “kavramsal” ve “doktrinel” olmak üzere iki ana bölüme ayırır. Epistemolojiyi bilimin temelleri üzerine bir çalışma alanı olarak gören Quine, kavramsal çalışmaların genel olarak *anlam*, doktrinel çalışmaların ise bir önermenin *doğru* olup olmadığını bilme hakkında olduğunu düşünür. Anlam hakkındaki kavramsal çözümler, bilimlerde de kullanılan teorik

herhangi bir inancın nedenleri ve bu nedenlerin nedenlerini araştırmak bir noktada durmayacak ve dolayısıyla gerçekleendirme, sonsuz sayıda olabilecek nedenler zincirinin veya esasında döngüsel olan bir akıl yürütmenin ürünü olacaktır. İşte “döngüsellik problemi” böyle bir görüşün doğal bir çıkmasıdır. Belki de bu problemin üstesinden gelme isteği, bazı uyumcuları bütüncül (“holistik”) yaklaşımı benimsemeye iten nedenlerin başlıcasıdır. Bu yaklaşıma göre, kabul edilebilir uyum ilişkisi sadece belirli bir inanç ile bütün inanç sistemi arasında kurulandır; başka bir deyişle, bilgi ve epistemolojik gerçekleendirme bütün inanç sistemimizin bir fonksiyonudur. Bkz. Pollack, a.g.e., ss.72-86; ve Laurence Bonjour, *The structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press 1985, chap.5.

⁹ Hilary Kornblith, “Naturalized Epistemology”, in *A Companion to Epistemology*, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, Oxford, MA: Blackwell, 1993, s. 297.

¹⁰ Doğallaştırılmış epistemolojinin ne olduğu ve nasıl karakterize edilmesi hakkındaki sorularının özde aynı ama ayrıntılarda farklılık gösteren iki önemli cevabı için bkz. Kim, 1994, ss. 37-40; ve Hilary Kornblith, “Introduction: What is Naturalistic Epistemology”, in *Naturalizing Epistemology*, edited by Hilary Kornblith, Cambridge, MA: Bradford Books/MIT Press 1994, ss. 3-7. Kornblith’e göre, doğallaştırılmış epistemolojinin merkezi tezi şudur: Epistemolojide normatif karakterli epistemolojik sorular değil, empirik bir tarzda işlenebilecek olgusal karakterli psikolojik sorular konu edinilmelidir; yani neye inanmalıyız, kabullerimizi nasıl ve hangi bilişsel süreç ya da mekanizmalar temelinde haklılandırmalıyız soruları, inançlarımızı nasıl ve hangi mekanizmalar aracılığı ile oluştururuz şeklindeki olgusal sorulardan “bağımsız bir şekilde cevaplandırılmaz.”

terimlerin (veya önermelerin) tanımlamalar yoluyla duysal deneyimlerimizin fenomenolojik özellikleri hakkındaki terimlere (veya önermelere) indirgenmesi ile ilgilidir; mesela 'cisim' kavramının anlamının duysal terimler bakımından belirlenmesi böyle bir çalışmanın örnek bir durumunu teşkil eder. Öte taraftan, gerçeklik hakkındaki doğrular ve bu doğruların bilgisinin duysal deneyimler temelinde nasıl elde edildiği ya da dedüktif bir tarzda nasıl gerekçelendirileceği doktrinel çalışmaların ana konusunu oluşturur.¹¹

Quine, Hume'un kavram veya önermelerin anlamlarını "duyu izlenimleri" bakımından belirleme girişiminin bir "hoyrat karıştırması" olan obje/izlenim ayrımına dayandığını ileri sürer. Ona göre Hume, gerçeklik hakkındaki doğrulara ilişkin bilgimizin gerekçelendirilmesi projesi karşısında ise, temelde tümevarım probleminden dolayı tamamen bir "çıkılmaz" içerisindedir.¹² Fakat Quine'in asıl hedefi ve dolayısıyla "Epistemology Naturalized" başlıklı çalışmasındaki temel argümanı, hem "kesinlik arayışı" peşinde olan Descartes'in temelci bilgi teorisinin, hem de Carnap'ın *Der Logische Aufbau der Welt* deki fiziksel kavramları duysal terimlere indirgeme projesinin bütünüyle başarısız olduğunu göstermektedir.¹³

Quine'in geleneksel epistemolojinin doktrinel projesine, özellikle de Descartes'in "kesinlik arayışı" olarak belirleyip bir tür "ilk felsefe" kavrayışı içerisinde ele aldığı epistemolojik programa karşı yönelttiği eleştiri kısa ama oldukça keskindir.¹⁴ Quine'a göre, Hume'un tümevarım hakkındaki şüpheleri ve bu bağlamda nedensellik ilkesine ilişkin ileri sürdüğü eleştiri, teorinin ya da bilimin gözlemden dedüktif olarak türetilmeyeceğini açıkça gösterir: Bilimin duysal deneyimler temelinde "doğrulanması" ("validation") mümkün değildir. O halde, Descartes'in "kesinlik arayışı" başarısız ve hatta böyle bir araştırma programının başlatılması bile problemlidir.¹⁵

Quine, geleneksel epistemolojinin kavramsal çözümlene üzerine olan projesinin de başarılı bir şekilde yürütülemeyeceğini iddia eder ve bunu özellikle Carnap'ın *Der Logische Aufbau der Welt* başlıklı denemesi üzerinde göstermeye çalışır. Carnap bu çalışmasında, fiziksel terimlerin (veya önermelerin) anlamlarının açıklığa kavuşturulması için, bu tür dilsel yapıların bir takım mantıksal işlemlerle duysal deneyimlerimizin fenomenolojik nitelikleri hakkındaki terimlere indirgenmesi gerektiğini önerir. Carnap, tanımlamaya dayalı böyle bir kavramsal çözümlenmeyi "rasyonel imar" olarak görür. Ancak Quine'a göre, daha sonra Carnap'ın da vazgeçtiği

¹¹ Quine, 1994, s.15.

¹² Quine, a.g.e., ss.16-17.

¹³ Quine, a.g.e., s.19.

¹⁴ Quine için "ilk felsefe", Kartezyen temeldenciliği (foundationalism) veya bütün bilginin duyumlarda verilene ("the given") indirgenebileceğini ileri süren yaklaşımdan ibarettir. Bkz. Quine, *Pursuit of Truth*, Cambridge, Mass., 1992, s.19.

¹⁵ Quine, a.g.e., s.17.

bu proje gerçekleştirilemez. Bu iddiayı desteklemek için Quine'in geliştirdiği argüman şöyle ifade edilebilir: Tanımlamaya dayalı bu tür bir kavramsal çözümleme, fiziksel terimler ile fenomenolojik karakterli terimler arasında bire bir kurulması gereken bir anlam ilişkisini gerektirdiği gibi, bütün yargıların (analitik veya sentetik) teke tek doğrulanabilir ya da test edilebilir olduğunu da ima eder. Ancak, hiçbir yargı tek başına test edilemez; çünkü epistemolojik bütüncülük (*holism*) bütün yargıların yalnızca birleşik olarak yani bir teorinin bütünlüğü içerisinde test edilebilir olduğunu ima eder. Bu nedenle, "bir yargının anlamı, onun doğruluğu için neyin delil olarak hesaba katılması gerektiğine bağlıdır" düşüncesi de göz önüne alınırsa, ne herhangi bir yargının doğruluğu tek başına test edilebilir ne de yalnızca tek bir yargı için *yegâne* bir anlam atfedebileceği bir ölçüt belirlenebilir.¹⁶ Böylece, bütünden bağımsız olarak tek başına ele alınan herhangi bir yargı belirli bir anlamdan tamamen yoksun olacağı için, geleneksel epistemolojinin kavramsal çözümleme projesi başarısızdır. Ayrıca, epistemolojik bütüncülük için hiçbir yargı revize edilemez ya da bütünüyle yanlışlanamaz da değildir. Dolayısıyla temelciliğin sıkı sıkıya sarıldığı "kendiliğinden gerekçeli temel inançlar" olmadığı gibi, *a priori* doğrular da yoktur. Sonuç olarak, Quine'a göre, hem Carnap'ın "rasyonel imar" projesi hem de gerçeklik hakkındaki doğruların bilgisinin nasıl ispatlanıp temellendirilmesi gerektiği ile ilgili doktrinel çalışmalar büyük başarısızlıkla sonuçlanmıştır.¹⁷

Quine için bu başarısızlıktan çıkarılması gereken tek bir ders vardır: Descartes'dan bize miras kalan gerekçelendirme (justification) merkezli klasik epistemoloji tasfiye edilmelidir. Ona göre epistemoloji, insan bilgisinin *nedensel* ya da *doğa-kanunsal* ("*nomological*") unsurlarını deneysel psikolojinin içerisinde betimsel olarak inceleyen bir araştırma alanı olarak devam etmelidir:

Epistemoloji veya ona benzer herhangi bir uğraş, psikolojinin ve dolayısıyla da doğal bilimin bir alt bölümü olarak yer alır. Epistemoloji, doğal bir fenomeni yani fiziki insan öznesini çalışır. Bu özne, deneysel olarak kontrol edilebilir belli bir veriyi... alır ve zamanla üç-boyutlu dış dünyanın tasviri ve tarihini bir çıktı olarak ifade eder. Çok az miktardaki bu veri ama oldukça fazla olan teorik çıktı arasındaki bağlantı, epistemolojiyi de daima harekete geçirmiş olan sebeplere bir dereceye kadar benzer nedenler, yani delillerimizin teorilerimiz ile nasıl bağlantı kurduğunu ve doğa hakkındaki teorilerimizin

¹⁶ Quine, a.g.e., s.23. Dikkat edilecek olursa; bu alıntıda dile getirilen ve Quine tarafından temel bir öncül olarak kullanılan bu iddia, anlam hakkında mantıksal empirisistler tarafından ortaya atılan "doğrulanabilirlik" ölçütünün bir ifadesidir. Ancak Quine, başka bir eserinde bu teoriyi reddeder. Bkz. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", in *From A Logical Point of View*, Cambridge: Harvard University Press 1953, s.37. Quine, bu makalesinde, analitik/sentetik ayrımını ve anlam hakkındaki "indirgemeciliği" ("*reductionism*"), empirisizmin iki dogması olarak belirler ve her ikisini de etkili bir şekilde eleştirir.

¹⁷ Bkz. Quine, 1994, ss.19-24; Quine, 1953, s.41; ve Quine, *Theories and Things*, Cambridge: Harvard University Press 1981, s.72.

mevcut delillerimizi nasıl aştığını görebilmek için bizi çalışmaya teşvik eden bağlantıdır.¹⁸

Quine'ın epistemoloji adına yukarıdaki metinde ne tür bir *naturalist* yaklaşım önerdiği, burada önerilen yaklaşımın sonuçlarının ne olduğu ve bu sonuçların nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususları oldukça ihtilaflıdır. Ancak, yoğun tartışmaların konusu olan bu alıntıdaki iddiaların doğal ama *prima facie* bir yorumu şöyledir: Quine, epistemolojinin doğal bilim içerisinde empirik psikolojinin bir alt bölümü olarak işlenmesi gereken bir çalışma alanı olmasını önermektedir; bu alanın ana sorunsalı, ona göre, delil olarak nitelenen duyuşal gözlem ile gerçeklik hakkında açıklama veya tahminde bulunacak olan teori arasındaki ilişkinin betimlenmesidir. Geleneksel epistemolojiden farklı olarak, böyle bir çalışma alanı içerisinde teorinin haklılandırılması ya da temellendirilmesi sorusu hiçbir şekilde gündeme gelmez; çünkü epistemoloji veya yeni adıyla doğallaştırılmış epistemoloji, gerçeklik hakkındaki teorilerimizi gözlem ifadeleri temelinde *nasıl* geliştirdiğimizin empirik olarak araştırılmasından ibarettir.¹⁹ Yukarıda da belirtmeye çalıştığımız gibi; Quine'a göre, geleneksel epistemolojinin başarısız olmasının temel nedeni, bilim ya da teorileri bir takım mantıksal ispatlar yoluyla duyu deneyimleri temelinde onaylamaya, haklılandırmaya girişmesidir. Gerekçendirme çabası olarak da bilinen bu girişim, doğallaştırılmış epistemolojide kesinlikle gündeme gelmez. Çünkü mantıksal bakımdan tutarsız olan iki rakip teori empirik olarak eşdeğer olabileceği için, bilimin gözlem temelinde dedüktif bir tarzda "onaylanması" olanaklı değildir.²⁰ Bu nedenle, Quine'ın doğallaştırılmış epistemolojisinin üstlendiği temel mesele, iki aşamalı bir süreç olan delil ve teori arasındaki *nedensel* bağlantıyı çalışmaktır.²¹

Richard Foley, bu tür bir epistemolojik projenin, bilginin temeldenci bir çizgide ele alınan gerekçendirme elementini doğallaştırmak yerine epistemolojiden tamamıyla söküp attığını ve zaten Quine'ın temel hedefinin de bunu gerçekleştirmek olduğunu söyler.²² Fakat Alvin Goldman ve Jaegwon Kim gibi bir çok etkili bilgi teorisyeni,

¹⁸ Quine, 1994, s.25.

¹⁹ Quine, gerek bu makalesinde gerekse *Theories and Things* başlıklı kitabında bu yorumu destekler görünmektedir. Mesela bkz. Quine, a.g.e., s.20; ve Quine, 1981, s.72.

²⁰ Bu, Quine'ın "anlamın belirsizliği" ("indeterminacy of meaning") tezi ile yakından bağlantılı olan "düşük belirlenim" ("underdetermination") tezidir. Bu teze göre, aynı konuda birbirine karşıt iddialarla ortaya çıkan iki rakip teori, yapılabilecek bütün gözlem ve deneyler tarafından eşit olarak desteklenir. "Anlamın belirsizliği" tezi ise, *anlamın* iki farklı *doğal* dil arasında "belirsiz" olduğunu iddia eder. Bu iki tezin daha ayrıntılı bir sunumu ve aralarındaki bağlantı için bkz. Quine, "Indeterminacy of Translation Again", *The Journal of Philosophy*, 84, 1987, s. 5.

²¹ Daha açıklayıcı bir sunum için bkz. Roger F. Gibson, "Quine and Davidson: Two Naturalized Epistemologists", *Inquiry*, 37, 1995, ss. 450-451.

²² Richard Foley, "Quine and Naturalized Epistemology", in *Midwest Studies in Philosophy*, edited by Peter A. French, Theodore E. Uehling, Jr., Howard K. Wettstein, Notre Dame: the University of Notre Dame Press 1994, s. 246.

gerekçelendirme elementinin epistemolojiden sökülüp atılmasının bilginin normatif unsurunu da zorunlu olarak dışarıda bıraktığını ve bundan dolayı Quine'in yaklaşımının kabul edilemez olduğunu öne sürer. Şimdi bu itirazın ne olduğunu daha ayrıntılı olarak görmeye çalışalım.

Eleştiri: Normatif-Unsur-Elden-Gidiyor

Epistemolojik Dışsalcılığın *güvenilirçilik* türünü savunan Alvin Goldman, Quine'in görüşünün geleneksel bilgi anlayışının normatif boyutunu "ihmal ettiğini" iddia eder. Ona göre, gerçeklik hakkındaki yargılarımızın "gerekçelendirilmesi" veya doğrulanması epistemolojinin en temel ödevidir; bu nedenle, bilgi teorisyenleri "uygun araştırma ve inceleme metotları bulmak" peşindedirler. Fakat 'gerekçelendirme', 'doğrulama' ve 'rasyonel' kavramlarının kendileri aslında normatif oldukları için, şu veya bu araştırma metodunun varlığın bilgisini vereceğini savunmak özde "normatif bir aktivitedir." Dolayısıyla epistemolojinin bu özelliğini hiçe sayan bir görüş benimsenemez.²³ Buna oldukça benzer kaygılar dile getiren Jaegwon Kim, epistemolojinin alanının yalnızca gözlem ve teori arasındaki *nedensel* ilişkinin betimsel olarak çalışılmasıyla sınırlandırılmasının, çeşitli inanç ve kabullerimizi epistemolojik bakımdan gerekçelendirme, delillendirme aktivitesini de haksız bir şekilde epistemolojinin dışına ittiğini öne sürer. Kim için bunun telafi edilemez bir sonucu vardır: Gerekçelendirme çabasını bir kenara bırakmak, bilgi ve rasyonel inancın normatif karakterini reddetmek anlamına gelir; oysa epistemoloji betimsel ya da empirik bir bilim değil, aksine kendisi de aslında normatif bir kavram olan bilgi üzerine normatif bir teoridir. Kim'in deyimiyile,

Quine, normatifiği reddetmemizi istiyor... Ona göre epistemoloji, psikolojinin bir bölümü yani doğal bilimin içerisindeki herhangi bir bilim gibi doğa yasası temelli betimsel-açıklayıcı bir teoridir ve bu teorinin asıl işi, gözlem ("duyusal alıcılarımızın uyarılması") aracılığı ile ("gerçeklik hakkındaki") teorilerimizi nasıl geliştirdiğimizi anlamaktır. Dolayısıyla epistemoloji gerekçelendirme işinden çekilecektir... Quine, bilginin normatif bir teorisini, betimleyici bir bilim ile yer değiştirmemizi teşvik ediyor... Eğer gerekçelendirme kavramı epistemolojiden sökülüp atılırsa, bilgi kavramının bizzat kendisi epistemolojiden kopar. Çünkü bilgi kavramımız gerekçelendirme kavramına ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bilginin kendisi normatif bir kavramdır.²⁴

Quine'in 'bilgi' kavramından çok, bilim, teori ve tasarım gibi kuramsal yapılar üzerinde yoğunlaştığı ve böylelikle epistemolojinin alanını, genel olarak gözlem ifadeleri ve teorik kurgular arasındaki *doğa-kanunsal* bağıntının araştırılması ile

²³ Goldman, 1986, s. 3.

²⁴ Kim, 1994, ss. 40-41.

sınırlandırmaya çalıştığı açıktır. Dolayısıyla Quine'in, özellikle Descartes'dan beri işlerlik kazanan gerekçelendirme merkezli temelci bilgi anlayışını tasfiye etmeyi hedeflediği yönündeki tespit ve değerlendirme, doğallaştırılmış epistemolojinin oldukça haklı bir yorumuna dayanır. Fakat Goldman ve Kim, temelde bu tespit çerçevesinde, doğallaştırılmış epistemolojiye karşı şu itirazı gündeme taşırlar: Gerekçelendirmenin epistemolojiden tasfiye edilmesi, epistemolojinin normatif olma özelliğini de beraberinde epistemolojiden uzaklaştırır.

Büyük bir ivedilik içerisinde yapılmış olan bu eleştiri temelsiz ve dolayısıyla da oldukça hatalıdır. Çünkü doğallaştırılmış epistemoloji farklı bir bağlamda ama "ilk felsefe" pratiğinden hiç de farklı olmayan bir tarzda normatif unsurlara yer verir.²⁵ Bunu açığa çıkarmak için, tartışmamızın bir sonraki bölümünde epistemolojinin 'normatif olma' özelliği meselesi üzerine farklı kavrayışların söz konusu olduğu belirtilecektir. Çalışmamızın geri kalan bölümünde, Quine'in yaklaşımının bilginin normatif unsurunu epistemolojiden tasfiye etmediği metin temelinde gösterilmeye çalışılacaktır.

Normatif Bir Disiplin Olarak Epistemoloji

Epistemolojinin 'normatif olması' ne demektir? *Normatiflik* kavramının nasıl analiz edilmesi gerektiği ve bu kavramın bilgi üzerindeki rolünün ne olduğu meselesi, günümüz bilgi teorisinin bu soru bağlamında ele aldığı en önemli problemler arasındadır. James Pryor, bu mesele ile ilgili tartışmaları beş farklı başlıkta toplar. Şimdi bunların ne olduğunu görmeye çalışalım.

Deneyssel araştırmaların epistemolojideki yeri nedir? Çoğu dışsalci bilgi teorisyeni için bilgi sorunsalı empirik çalışmalardan bağımsız olarak ele alınmaz; dolayısıyla bilimlerin yürüttüğü deneyssel çalışmaları epistemolojinin gözardı etmesi söz konusu değildir. Ancak özellikle içselci bazı filozoflar, epistemoloji için en uygun yöntemin *a priori* temellendirmeye dayanan dedüktif uslamlama olduğunu düşünür; çünkü onlara göre, epistemoloji salt betimsel veya salt empirik bir çalışma alanı değil, özde normatif olan bir disiplindir.²⁶ Deneyssel araştırmaların epistemoloji için önemi veya dedüktif tanıtılmanın vazgeçilemezliği hususu bir yana, epistemolojinin gözlem/teori ilişkisini empirik olarak araştırması gerektiğini önermek, normatif unsuru epistemolojiden uzaklaştırmak anlamına gelmez. Çünkü *doğru olanı bulmak ve yanlıştan kaçınmak* ancak ve ancak empirik metotlar aracılığı ile başarılabılır yönündeki tavsiye, başlı başına normatif bir tavidir.

Epistemolojinin yargı ve tavsiyeleri sadece *kategorik* midir? Çoğu düşünüre göre, epistemolojinin belirlediği normlar ve ileri sürdüğü yönergeler, sahip olunabilecek her

²⁵ Ayrıca Quine, yayınlanmış birçok yazısında Kim ve Goldman gibi düşünen teorisyenlerin açıkça "yanıldığını" ifade etmeye çalışır. Bkz. özellikle Quine, 1992, s.19: "onlar, epistemolojinin çok temel bir özelliği olan normatif unsurun bir kenara itildiği veya suya düşürüldüğünü protesto etmede hatalıdır."

²⁶ James Pryor, "Highlights of Recent Epistemology", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 52, 2001, s.109.

türlü pratik, pragmatik ve ihtiyath ilgiden tamamen bağımsız olarak bütün sujeler için *koşulsuz* bir şekilde geçerlidir. Öte taraftan, epistemolojik önerilerin *hipotetik* olduğunu öne çıkaran görüşler de söz konusudur.²⁷ Mesela Quine için herhangi bir hipotezin epistemolojik değeri, söz konusu hipotezin eldeki olguları açıklama veya belirli bir fenomeni tahmin edebilme gücü ve başarısına bağlıdır; bu nedenle, epistemolojik normlar *hipotetik*dir.

'Normatif olma' özelliği ile ilgili diğer bir tartışma, epistemolojinin ne *tür* öneriler geliştirmesi gerektiği üzerinedir. Epistemoloji yalnızca bize sahip olduğumuz inançları ölçüp biçmek, sürekli gözden geçirmek için mi, yoksa aynı zamanda onları nasıl oluşturmamız konusunda mı rehberlik etmelidir? Yoksa, epistemoloji sadece eldeki deliller ışığında neye inanmamız gerektiği ve benzeri sorular üzerinde mi yoğunlaşmalıdır?²⁸ Bazı düşünürler, epistemolojinin temel işlevinin bilgi sorunsalını çözmeye ve dolayısıyla *doğru olanı elde etme* çabamızda bize rehberlik etmek olduğunu düşünür; mesela Descartes'ın *Kurallar* adlı çalışması bunun tipik bir örneğidir. Bir çok düşünür ise, epistemolojiye böyle bir görevin yüklenmesinin, inançlarımızın büyük bir çoğunluğunu *gönüllü olarak kontrol edebiliriz* gibi hiç de mâkûl olmayan bir sonucu da beraberinde getirdiğini ve bundan dolayı epistemolojinin kılavuzluk etmek gibi bir görevinin olamayacağını düşünür.

Bu tartışma ile de yakından ilgili olan bir diğer problem, epistemolojik anlamda gerekçelendirilmiş olmak ve epistemolojinin ortaya koyduğu normlar arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Gerekçelendirme girişiminin inançlarımız üzerinde *düzenleyici* ve *yönlendirici* bir rolü var mıdır? Bu soruya olumlu bir cevap verme eğiliminde olan filozoflar, epistemolojik normlar tarafından "izin verilme" veya onaylanma olgusunu, inançlarımızın epistemolojik yönden gerekçelendirilmesinin zorunlu bir koşulu olarak görürler. Ancak, James Pryor'un da açıkça belirttiği gibi, gerekçelendirme girişiminin bir takım normlar bakımından anlaşılmaya çalışılması problemlidir.²⁹ Pryor'a katılmakla birlikte, onun bu konuda gözden kaçırdığı çok önemli bir nokta da söz konusudur. Gerekçelendirme kavramını normatif unsurlar bakımından analiz etme girişiminin önemi daha çok, bu kavramın bilgi üzerindeki rolünü tayin etme problemi ile ilgilidir. Çoğu filozof, bilginin bilenden belirli öznel katkılar gerektirdiğini savunur ve onlara göre işte tam bu noktada gerekçelendirme kavramı devreye girer. Gerekçelendirme kavramına düzenleyicilik, yönlendiricilik ve rehberlik gibi normatif roller yüklemeye çalışılmasının asıl nedeni, bilgi için bilenden beklenen subjektif katkının içerik ve sınırını belirleme isteğidir. Fakat inançları için içsel anlamda farkında olduğu veya olabileceği *iyi nedenlere* sahip olmak, sahip olduğu neden ve delillerin etki ve gücünü tartabilmek, kabullerinin doğru olup olmadığını gösterebilecek yeni

²⁷ Pryor, a.g.e., s.110.

²⁸ Pryor, a.g.e., s.110.

²⁹ Pryor, a.g.e., s.111.

argümanlar araştırmak ve benzeri aktiviteler, bilgi için bilenden beklenen sübjektif katkılar olarak belirlendiği zaman, gerekçelendirme elementine bir takım normatif roller yüklemek kaçınılmaz olacaktır. Buna rağmen epistemolojinin rehberlik ve benzeri bir vazifesinin olamayacağını iddia eden düşünürler, inançlarımızı gönüllü olarak kontrol edebilmeyiz meselesiyle birlikte, bilgi ile gerekçelendirme arasındaki kavramsal bağlantının doğasının nasıl analiz edileceği ve bilgi için bilenden beklenen sübjektif katkının ne olması gerektiği gibi daha temel problemler ile yüzleşmek zorundadırlar. Fakat bütün bu tartışmalardan çıkan en önemli sonuç şudur: Epistemolojinin 'normatif olma' özelliği, bilgi için bilenden beklenen sübjektif katkıdan gelmektedir. Problem, bu katkının ne olması gerektiği meselesidir.

Bazı bilgi teorisyenleri, temelde bu meselinin üstesinden gelmek için, gerekçelendirme kavramını aslında etik öğeler olan 'sorumluluk' ve 'kınamazlık' gibi kavramlar açısından analiz etmeye çalışırlar. Bu teorisyenlere göre bir inancın süje tarafından gerekçelendirilmiş olup olmadığı, süjenin epistemik görev ve sorumluluklarını yerine getirip getirmediğine, inanan ve dolayısıyla ahlaki bir varlık olarak kendisinden bekleneni en iyi şekilde yapıp yapmadığına bağlıdır. Fakat *deontolojik kavrayış* olarak da bilinen bu öğretiyi, epistemolojik anlamda hiçbir görev ve sorumluluğumuzun olmadığı, gerekçelendirme ile *deontolojik terimler* arasında kavramsal bir bağlantı kurulamayacağı ve *inançlarımızı gönüllü olarak kontrol edebiliriz* iddiasının yanlış olduğu gerekçeleriyle eleştirilmiştir.³⁰

Sonuç olarak, epistemolojinin hangi anlamda normatif olduğu ve normatif elementin nasıl karakterize edilmesi gerektiği hususları ihtilaflıdır. Ancak bütün bu uzlaşmazlıklara rağmen, epistemolojinin hangi anlamda normatif olması gerektiği üzerine geleneksel epistemolojide yaygın olarak kabul gören bir anlayış da söz konusudur. Kim ve Goldman'ın da benimsediği bu anlayışa göre, delil ve teori arasında teori-bağımsız bir pozitif destek ilişkisi vardır ve söz konusu bu ilişkiyi ön plana çıkarmak suretiyle epistemolojide normatif elemente işlerlik kazandırılabilir; şöyle ki; normatif element, böyle bir yaklaşım içerisinde, "uygun bir delili olan inanç ve teorileri kabul etmek ama pozitif bir tanıtlamadan yoksun olana inanmaktan kaçınmak, süjenin en temel görev ve yükümlülüğüdür" olarak karakterize edilebilir.³¹ Mesela Locke, epistemolojinin normatif olma özelliğini bu bağlamda ele alır. Locke için, bizim rasyonel bir varlık olarak görev ve yükümlülüğümüz, inançlarımızı yalnızca sahip olduğumuz deliller temelinde doğrulamaktır.³² Böylece, geleneksel epistemoloji normatif elementi *keşif bağlamında* değil de *gerekçelendirme bağlamında* ele alır. Oysa Quine bunu tersine çevirir ve epistemolojinin normatif olma özelliğinin keşif

³⁰ Pryor, a.g.e., ss. 111-112.

³¹ Richard Feldman, "Epistemic Obligations", in *Philosophical Perspectives*, edited by J. Tomberlin, Atascadero, CA: Ridgeview, 1988, s.254.

³² John Locke, 1975, Book IV, xviii, 24.

bağlamında yani eski teorilerin revize edilmesi ve yeni teorilerin tasarlanması sürecinde ortaya çıktığını düşünür. Dolayısıyla konumuz açısından burada önemli olan nokta şudur: Kim ve Goldman'ın *normatif-unsur-elden-gidiyor* yönündeki eleştirileri temelsizdir; çünkü Quine'in epistemolojisi farklı bir bağlamda ama "ilk felsefe" pratiğinden hiç de farklı olmayan bir tarzda normatif unsurlara yer verir.

Doğallaştırılmış Epistemoloji ve Normatif Unsur

Quine'in projesinin normatif elementi ihmal etmediğinin ilk izleri, Quine'in *The Web of Belief* adlı eserinde üstlendiği epistemolojiyi psikolojiden ayırma çabasında görülür. Başlı başına normatif bir girişim olan bu çalışma, epistemolojinin konusunu, inançlarımız veya hipotezlerimiz arasında kurulan *delilsel bağlantının* hem inaçlarımızın *temelleri* hem de onlar için geliştirdiğimiz *nedenlerin doğası* bakımından belirlenmesi ile uğraşmak olarak belirler. Böylece epistemoloji, psikolojiden farklı olarak neye inandığımız değil, delillerimiz ışığında neye inanmalıyız, hipotezlerimizi nasıl geliştirip test etmeliyiz gibi normatif soruları ele alır.³³ Ayrıca, Quine'in *Pursuit of Truth*'da savunduğu yaklaşım, bunu fazlasıyla destekler yöndedir: "Duyusal uyarım ve gerçeklik hakkındaki bilimsel teorilerimiz arasındaki bu şaşırtıcı karışıklık içerisinde, psikolojiye hiç başvurmadan açıklayıp ayırt edebileceğimiz bir nokta vardır. Bu, teorinin tahmin aracılığı ile test edildiği yer veya delilsel destek ilişkisidir."³⁴

Dolayısıyla Quine için epistemolojinin bütünüyle psikolojinin bir bölümü olması söz konusu değildir. Doğal bilim ve epistemoloji arasında bir paralellik gören Quine, her iki çalışma alanının "birbirini karşılıklı olarak içerdiğini" düşünür. Ona göre, yalnızca psikoloji değil doğru olanı elde etme ve yanlış olandan kaçınma teknolojisi ile ilgili her bilim epistemoloji ile *ipso facto* alakalıdır. Bu nedenle, Quine'in epistemolojiyi psikolojiye indirgemeye çalıştığı yönündeki iddia, sadece terminolojik bir abartıdan ibarettir. Quine için gerçeklik hakkında bilgi arayışı içerisinde olan her bilimin, özellikle de doğal bilimin epistemolojiye, epistemolojinin de bu bilimlere sağlayacağı her türlü destek zorunludur.³⁵ Epistemolojinin normatif olma özelliği ve Quine'in normatif unsurlara yüklediği pozitif rol, onun bu düşüncesi içerisinde şekillenir.

Normatif element, doğruyu elde etmek için verimli ve etkili yollar belirlemede kendini gösterir. Bir araştırma yöntemini kullanmada haklı bir gerekçemizin olması, o yöntemin doğru açıklamalar ve isabetli tahminler yapacak teoriler geliştirmemize yardım etmesine bağlıdır. Çünkü epistemolojide işlevsel olan normlar, teori geliştirme işinde "mühendislik" rolü üstlenen normlardır. Başka bir deyişle, normatif unsur, eksiksiz açıklama ve doğru tahminde bulunabilecek bir teorinin mühendisliğinden

³³ Quine and J. S. Ullian, *The Web of Belief*, New York 1970, s.7.

³⁴ Quine, 1990, s.1.

³⁵ Quine, "Epistemoloji Naturalized", s.25.

ibarettir:

Epistemolojinin doğallaştırılması normatifliği ıskartaya ayırmaz... Benim için normatif epistemoloji mühendisliğin bir dalıdır. Normatif epistemoloji, doğru olanı araştırmanın veya isabetli tahmin yapmanın teknolojisidir. Her teknoloji dalı gibi, normatif epistemoloji de kendi amacına uygun olan herhangi bir bilimsel bulguyu özgürce kullanır. Ahlak öğretilerinde ele alınan nihai değer sorusu burada gündeme gelmez; burada, bir sonraki uzak hedef yani doğruluk veya tahmin için faydalı olma meselesi söz konusudur.³⁶

Böylece bir tür mühendislik işlevi yüklenen normatif unsurlar, epistemolojiye teorilerin test edilme sürecinde dahil olurlar. Eğer tahminler test etme sürecinde bizi yanıltırsa, teoriyi kuran bütün yapıların yeniden gözden geçirilmesi, bazı kısımların revize edilmesi veya yeni bir teorinin baştan tasarlanması gerekir. İşte normatif element neyin teoriden atılması gerektiği ya da yeni teorilerin nasıl tasarlanacağı işini yüklenir. Dolayısıyla geleneksel epistemolojide bilginin gerekçelendirilmesi bağlamında işlerlik kazanan normatif unsurlar, Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisinde keşif bağlamında ortaya çıkarlar: "Teorilerin üzerinde düşünülmesinde" özellikle de "yeni teorilerin geliştirilmesi" ve "eski teorilerin revize edilmesi" sırasında, *a priori* bir tarzda geliştirilmiş olan epistemolojik normlar yönlendirici olarak iş başındadır.³⁷

Richard Foley, Quine'in epistemolojisinin iki temel norma yer verdiğini belirtir. Bunlar *sadelığın maksimumuna çıkarılması* ve *merkezcilik*dir. Burada tartışmamız açısından önemli olan nokta, bu normların epistemolojik statülerinin ne olduğu ve Quine'in bunları nasıl belirleyip temellendirdiğidir. Şimdi yalnızca *merkezcilik* normunu ele alarak bu noktayı açıklamaya çalışalım. Daha önce de belirttiğimiz gibi Quine, naturalist bilgi anlayışının bütüncülük (*holism*) çeşidini savunur. Epistemolojideki analitik/sentetik ve *a priori / a posteriori* ayrımları bilgi problemi açısından işlevsel bir öneme sahiptir. Quine'in bu ayrımlara karşı geliştirdiği eleştiri ünlüdür. Ancak, Quine'in analitik kavramına karşı çıkışı ve dolayısıyla analitik/sentetik ayırımının empirisizmin, özellikle de mantıksal empirisizmin bir "dogması" olduğuna ilişkin argümanları her ne kadar başarılı olsa bile; söz konusu bu argümanlar, duyuşal tecrübeden tamamen bağımsız olarak bilinebilecek önermelerin yani *a priori* doğruların var olduğu olasılığını açıkta bırakır. Elliott Sober'in de büyük bir titizlikle vurguladığı gibi, epistemolojik bütüncülük görüşü işte bu olasılığı saf dışı bırakmak için ileri sürülmüştür. Bu görüş, *a priori* doğruların ve dolayısıyla *a priori* bilginin varlığını reddeder. Şöyle ki, *a priori / a posteriori* ayırımı, bilginin iki ayrı kaynağını birbirinden

³⁶ Quine, "Reply to White", in *The Philosophy of W. V. Quine*, edited by L. A. Hahn and P. A. Schilpp, Lasalle, 1986, s. 665.

³⁷ Foley, 1994, s.252: "Quine'in 'teorilerin üzerinde düşünülmesi' olarak adlandırdığı şeyi normlar yönetir; ancak, şunun farkında olmak oldukça önemlidir: Teorilerin üzerinde düşünülmesi demek, Quine'in bu deyimini kullandığı şekliyle, ya tamamen yeni teorilerin geliştirilmesi ya da başarısız tahminler karşısında eski teorilerin revize edilmesi demektir."

ayırarak için geliştirilmiş bir epistemolojik düzenektir ve şayet bu ayırım doğru ise, her bir önermenin kendisine özgü farklı bir kaynak ve desteği olduğu iddiası haklıdır. Dolayısıyla, örneğin özdeşlik prensibini veya "Bütün evli olmayanlar bekar"dır" gibi bir yargıyı bilme yolumuz, "Dünya yuvarlaktır" gibi bir önermeyi bilme tarzımızdan farklı olması kaçınılmazdır. Ancak, epistemolojik bütüncülük bunu açıkça reddeder; çünkü bu anlayışı için, sahip olduğumuz bütün inançlar deneyim ile bireysel değil topyekün olarak yüzleşir. Başka bir deyişle, duyu deneyimi ve mantıksal refleksiyon, teorilerimize birlikte biçim verir ayrı ayrı değil; ve hiçbir önermenin kendi başına bir doğruluk değeri yoktur. Önermeler bir teorinin ya da inanç sisteminin bütünlüğü içerisinde desteklenir ve böylece bir doğruluk değeri elde eder. Quine, bütün bilgi veya inanç sistemimizi sınırları duyuusal deneyimler tarafından çevrelenen bir "kuvvet alanına" benzetir. Bu alan içerisindeki hiçbir inanç imtiyazlı bir statüye sahip olmadığı gibi, tek başına ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir.³⁸ Ancak, *merkezcilik* normunun önem ve işlevini görmek için burada şu sorunun sorulması önemlidir: Çok aksi bir deneyim ile karşıtlık içerisine düşüldüğü zaman, hangi inancımızın nasıl revize edileceğini veya tamamen değiştirileceğini belirleyen ölçüt nedir?

Quine'a göre, bunu epistemolojik normlar belirler ve *merkezcilik* bunlardan en önemlisidir. İnançlarımızın, inanç sistemimiz için merkezi olup olmamaları bakımından birbirlerinden ayrıldıklarını düşünen Quine, "minimum seviyede tahrip etme" veya "*bozmanın en az seviyede tutulması*" normunun, inançlarımızın revize edilmesi gerektiği durumlarda ön plana çıktığını söyler. Bu norm, en merkezi olan inançlarımızın değil ama en az merkezi olanların revize edilmesini önerir. Örneğin, mantık ve matematik ile ilgili inançlarımız, "Kar beyazdır" gibi bir kabulden daha merkezidirler. Ancak bu, onların daha imtiyazlı veya özel türden bir gerekçelendirmeye sahip oldukları ve hiçbir zaman revize edilemeyecekleri, hiçbir şekilde değiştirilemeyecekleri anlamına gelmez. Bazı inançların daha merkezi olmalarının nedeni, onların bütün deneyimlerimizi *organize* etme ve dolayısıyla daha *genel* olmaları ile ilgilidir.³⁹ Fakat matematik ve mantık dahil diğer bütün inançlarımız gibi, *merkezcilik* normu da revize edilebilir ve hatta bir kenara bile atılabilir: *Merkezcilik* normu mutlak bir değer değildir. Ayrıca bu norm, (doğal) bilimin ne bir bulgusu ne de bir öngörüsüdür. Bu nedenle, Quine'in *merkezcilik* normu için empirik gerekçelere dayan bir haklılandırması yoktur. Descartes'ın kendi şüphe metodunu haklılandığı mantığa oldukça benzer bir şekilde, Quine da *merkezcilik* normunu "ilk felsefe" pratiğinden hiç de farklı olmayan bir şekilde yani a priori bir tarzda temellendirir. *Merkezcilik* normu şüphe metodundan içerik, yüklendiği rol ve ele alındığı bağlam bakımlarından farklıdır ama her ikisinin de gerekçesi tamamen felsefi *refleksiyona* dayanır.

Sonuç olarak Quine'in yaklaşımı, gerekçelendirme merkezli geleneksel

³⁸ Quine, 1953, ss. 42-45.

³⁹ Elliott Sober, "Quine's two dogmas", *Aristotelian Society*, 74 -1, 2000, s. 262.

epistemolojiyi tasfiye etmeyi amaçlamasına rağmen, epistemolojinin normatif olma özelliği doğallaştırılmış epistemolojide farklı bir bağlamda işlevini sürdürmektedir. Geleneksel epistemoloji normatif unsur *gerekçelendirme bağlamında* ele alır. Oysa Quine, epistemolojinin normatif olma özelliğinin *gerekçelendirme bağlamında* değil *keşif bağlamında* özellikle de eski teorilerin revize edilmesi veya yeni teorilerin tasarlanması sürecinde gündeme geldiğini düşünür. O halde, Jaegwon Kim ve Alvin Goldman'ın *normatif-unsur-elden-gidiyor* yönündeki eleştirileri mahzurlu ve daha önemlisi haksızdır. Çünkü Quine'in epistemolojisi "ilk felsefe" pratiğinden hiç de farklı olmayan bir tarzda normatif unsurlara yer verir.

ABSTRACT

QUINE, NATURALIZED EPISTEMOLOGY AND THE NORMATIVE ASPECT OF EPISTEMOLOGY

Jaegwon Kim and Alvin Goldman have recently argued that what is most distinctive about Quine's naturalized epistemology, and for that matter what is also most disputable about it, is that it implausibly purports to give up the normative component of epistemology. In this paper, we contend that this criticism is mistaken. So contrary to their opinion, we want to indicate that naturalized epistemology utilizes general norms of inquiry based on a priori justification. In brief, the normative component of epistemology is, for Quine, concerned with the process of "thinking up" of theories.

Keywords: normativity, naturalized epistemology, Quine, Kim, Goldman.

KAYNAKÇA

Ayer, Alfred J., *The Problem of Knowledge*, London, New York: Penguin Books, 1956.

Berger, Alan, "The Quinean Quandary and the Indispensability of Nonnaturalized Epistemology", *The Philosophical Forum*, Volume XXXIV, Nos. 3 & 4, Fall/Winter 2003, ss.367-381.

Bonjour, Laurence, *The structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press 1985.

Chisholm, Roderick M, "A Version of Foundationalism", in *Foundations of Knowing*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, ss.3-32.

Dancy, Jonathan, *Introduction to Contemporary Epistemology*, New York: Basil Blackwell, 1985.

Descartes, Rene., *Rules for the Direction of Our Native intelligence*, Descartes: Selected Philosophical Writings, trans. John Cottingham - Robert Stoothoff - Dugold Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press 1988.

Feldman, Richard, "Epistemic Obligations", in *Philosophical Perspectives*, edited

by J. Tomberlin, Atascadero, CA: Ridgeview, 1988, ss. 235-256.

Foley, Richard, "Quine and Naturalized Epistemology", in in *Midwest Studies in Philosophy*, edited by Peter A. French, Theodore E. Uehling, Jr., Howard K. Wettstein, Notre Dame: the University of Notre Dame Press 1994, ss.243-260.

Gettier, Edmund, "Is Justified True Belief Knowledge", *Analysis*, 23, 6, 1963, ss. 121-123.

Gibson, Roger F, "Quine and Davidson: Two Naturalized Epistemologists", *Inquiry*, 37, 1995, ss.449- 463.

Goldman, Alvin, *Epistemology and Cognition*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1986.

Kaplan, Mark, "Epistemology Denatured", in *Midwest Studies in Philosophy*, edited by Peter A. French, Theodore E. Uehling, Jr., Howard K. Wettstein, Notre Dame: the University of Notre Dame Press 1994, ss.350- 365.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. N. Kempthorne, London, Macmillan 1965.

Kim, Jaegwon, "What Is Naturalized Epistemology?", in *Naturalizing Epistemology*, edited by Hilary Kornblith, Cambridge, MA: Bradford Books/MIT Press 1994, ss.33-56.

Kornblith, Hilary, "Naturalized Epistemology", in *A Companion to Epistemology*, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, Oxford, MA: Blackwell, 1993, ss.297-300.

Kornblith, Hilary, "Introduction: What is Naturalistic Epistemology", in *Naturalizing Epistemology*, edited by H. Kornblith, Cambridge, MA: Bradford Books/MIT Press 1994, ss.1-14.

Leibniz, Gottfried W., *New Essays on Human Understanding*, Leibniz: Philosophical Writings, trans. G.H.R. Parkinson - Mary Morris, London: J.M. Dent & Sons, 1973.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by P.H. Niddich, Oxford, 1975.

Platon, Meno, trans. W.K.C. Guthrie, in *Plato: Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton: Princeton University Press 1973.

Pollock, John, *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield Publishers, 1986.

Pryor, James. "Highlights of Recent Epistemology", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 52, 2001, ss. 95-124.

Putnam, Hilary, "Why Reason Can't be Naturalized", *Synthese*, 52, 1988, ss. 3-23.

Quine, W. V., *Pursuit of Truth*, Cambridge, Mass., 1992.

Quine, W.V., "Two Dogmas of Empiricism", in *From A Logical Point of View*, Cambridge: Harvard University Press 1953, ss.20-46.

Quine, W.V., *Theories and Things*, Cambridge: Harvard University Press 1981.

Quine, W.V., "Epistemology Naturalized", in *Naturalizing Epistemology*, edited by

Hilary Kornblith, Cambridge, MA: Bradford Books/MIT Press 1994, ss. 15-31.

Quine, W.V., "Indeterminacy of Translation Again", *The Journal of Philosophy*, 84, 1987, ss. 5-10.

Quine, W.V. and Ullian, J. S. *The Web of Belief*, New York 1970.

Quine, W.V., "Reply to White", in *The Philosophy of W. V. Quine*, edited by L. A. Hahn and P. A. Schilpp, LaSalle, 1986, ss. 663-665.

Sober, Elliott, "Quine's Two dogmas", *Aristotelian Society*, 74 -1, 2000, ss.237-280.

KLASİK MATERYALİZMİN MAHİYETİ VE SON DÖNEM OSMANLI DÜŞÜNÜRLERİ ARASINDA YAYILIŞI

Aydın TOPALOĞLU*

Tanrı inancıyla birlikte inançsızlığın da uzun bir geçmişe sahip olduğu bilinen bir durumdur. İnançsızlığın ilk formu ise basit bir atomculuk anlayışından hareketle ortaya konan ve Türkçe'de *maddecilik* veya *özdekçilik* olarak adlandırılan materyalist düşüncedir. Bu basit ve yalın düşünce, soyut ve karmaşık bir yapı arz eden dini inançlar karşısında zaman zaman etkili olmuş ve tarih boyunca ateizme temel oluşturmuştur. Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinde de, özellikle Tanzimat'tan itibaren, bazı aydınlar tarafından çeşitli gerekçelerle savunulmuş, doğrudan veya dolaylı bir biçimde yaygınlık kazanmasına çalışılmıştır.

Latince'de *Materia* anlamına gelen *Madde*, zaman ve mekanda bulunan, fiziksel niteliklere sahip olan, ölçüsü, şekli, kütlesi, hızı, katılığı, dinginliği, dönüşümü, sabitliği ve ısısı bulunan şey olarak tanımlanmıştır. Ayrıca Fizik, Kimya ve Biyolojinin alanına giren ve bu ilim dallarının varlığını onayladığı saha olarak tarif edilmiştir¹. *Materia* sözcüğünden türeyen materyalizm de varolan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, maddeden bağımsız fizik ötesi bir alanın (metafizik) bulunmadığını iddia eden felsefi dünya görüşünün adı olmuştur².

Maddeci düşünce felsefe tarihinde ilk olarak Leukippos (m.ö. 450-420), Demokritos (m.ö. 420-360) Epikuros (m.ö. 341-270) ve Lucretius (m.ö. 94-55) gibi Antik Çağ Yunan filozofları tarafından sistemli bir disiplin haline getirilmiştir. Varlığın özünü (arçe) ve eşyanın bu özden nasıl oluştuğunu araştıran bu ilk çağ düşünürleri maddenin yaratılmadığını, hiçbir şeyin yoktan var olmadığını ve varolan şeylerin de tekrar yok olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre, içerisinde yaşadığımız dünyamız madde ve boşluktan oluşmuştur. Madde de atomlardan meydana gelmiştir. Atomlar devamlı hareket halindedir. Sonsuz ve sınırsız olan bu atomların hareketlerinin başlangıcı bulunmamaktadır. Boşluk ise eşyanın, içerisinde hareket ettiği şey olup varolmanın zorunlu şartıdır. Düşünce de bir tür atom hareketidir. Ruh ise canlı bir varlığı cansızdan ayıran nesne, rafine olmuş tinsel (maddî) bir varlıktır. Vücutla birleşen

* Dr. Araştırmacı, İslâm Araştırmaları Merkezi. E-posta: aydint44@yahoo.com

¹ Keith, Campell, "Materialism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, c. 5, New York 1972, s. 179-187

² Smart, J.J.C., "Materialism", *Essays Metaphysical & Moral*, ed. J.J.C. Smart, Oxford, 1987, s. 203.

bu arı madde duyularımıza imkan tanımaktadır. Ölüm de bu maddi birlikteliğin çözülmesidir. Evreni veya gök cisimlerini yöneten doğaüstü bir güç bulunmamaktadır. Dolayısıyla insanın da Tanrı'dan ve ölüm korkusundan kurtulması gerekmektedir..."³

Temelde bilinç, duygu, düşünce v.b. unsurların maddeden kaynaklandığını, etrafımızda olup biten her şeyin de sadece maddi sebeplerle açıklanabileceğini ileri süren materyalizm maddenin dışında bir gerçeklik aranamayacağını ve sonuç itibarıyla tabiatüstü bir gücün bulunmadığını belirtir. Materyalizm, varlıklar alanında madde-ruh ayrımı yapmamış, birbirinden bağımsız varlık-düşünce (doğa-bilinç) düalizmine karşı çıkmış, maddeyi *tek gerçek* olarak kabul etmiştir. Varoluşta Maddeye öncelik tanıyan maddeci düşünce yaşamımızda tanık olduğumuz her şeyin gerçekliğini sadece ona indirgemıştır. Metafiziki reddetmesinin doğal bir sonucu olarak gerçekliği sadece maddede aramayan spiritüalizm (ruhçuluk), idealizm, rasyonalizm, v.b. disiplinlerle ters düşmüştür. Başta Tanrı inancı olmak üzere, din için temel olan yoktan yaratılış, ibadet, ölümden sonraki hayat (Ahiret), cennet-cehennem, melek, vahiy, peygamberlik ve kutsal kitaplar gibi inançları dışarıda bırakmış, bunların hepsinin madde ötesi alanla ilgili birer yanılgıdan ibaret olduğuna inanmıştır. Materyalizmin bu iddiaları hemen hemen aynı biçimlerde günümüze kadar gelen materyalistler için de birer ilke haline gelmiş ve daimi surette tekrarlanmıştır.

Materyalizm, felsefi anlamı yanında içerdiği "materia" sözcüğünden dolayı günlük dilde bazen maddeye önem vermek, bu anlamda mal-mülk peşinde koşmak veya bedeni zevkleri ön plana çıkarmak olarak da anlaşılmış, bu anlamda maddeci düşünürlere de o gözle bakılmıştır. Ancak materyalizmin yukarıda ifade ettiğimiz fikri anlamıyla, günlük dilde kullanılan küçültücü anlamı birbirine karıştırılmamalıdır. Çünkü materyalizmin ahlaki ve insani değerlerden yoksunluk olarak görülmesi, bunun yanında para pul düşkünlüğü olarak nitelenmesi de yanlış olacaktır. Bu niteliklere sahip olan materyalist insanların bulunması maddeciliğin de aynı şekilde olduğunu göstermez. Kaldı ki sefahat içinde yaşayan ve para pula düşkünlüğü ile bilinen pek çok insanın da felsefi anlamda materyalist olmadığı açıktır. Yanlış kullanıma gerekçe olan konu maddeci düşüncenin metafiziki, ilahiyatı ve ilahiyat temeli bulunan teistik ahlak anlayışını reddetmesidir. Yoksa objektif ahlaki normların reddi veya günlük yaşamda nihilizmin savunulması olarak görülmemelidir. Hiçbir etik kural tanımayan materyalistlerin varlığı bilinse de varlığın özünü anlamaya yönelik bir fikri egzersizin yani materyalizmin de böyle olduğu sonucunu çıkarmak ve maddeci düşünceyi küçültücü anlamda değerlendirmek yanıltıcı olacaktır.

Felsefi anlamda ilk çağ düşünürleri arasındaki yaygınlığına rağmen Materyalizminin Ortaçağ düşüncesinde fazla bir varlık gösteremediği, skolastik düşüncenin hakimiyeti-karşısında ya nominalizm (*adçılık*) veya panteizm adı altında

³ Gaskin, J.C.A., *Varieties of Unbelief*, London 1989, s. 17-26; Lange, F. Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1982, s. 1-19, 30-55.

varlığını devam ettirdiği görülmüştür. Bütün nominalist veya panteist düşüncenin materyalist olduğunu iddia etmek elbette ki imkansızdır. Ancak bu düşüncelerin içerisinde kendine yer bulma imkanını yakalamıştır. İlk çağdaki maddeci düşüncenin aydınlanmayla birlikte tabiatçı ve pozitivist düşüncenin ilham kaynağı olduğu, biyolojik ve evrimci bir mahiyete büründüğü gözükmektedir. Bununla birlikte materyalizm yeni çağda tarih, felsefe, tıp, fizik, kimya, biyoloji, sosyoloji, psikoloji, antropoloji ve kozmoloji (astronomi) gibi bilimsel araştırmalarda esas kabul edildiği gözlemlenmiştir. Fransız devrimiyle birlikte başta Avrupa olmak üzere tüm Dünyada yaygınlık kazanan maddecilik, Osmanlı İmparatorluğunun son yüzyılında İstanbul, Mısır, Hindistan ve Kafkasya gibi İslâm coğrafyasının değişik bölgelerindeki bazı aydınlar üzerinde de bu yeni biçimi, yani evrimci ve biyolojik yönüyle önemli etkilere yol açmıştır.

Antik çağdan itibaren soyut olandan ziyade somut olanla ilgilenme, determinist yaklaşım ve bilgi alanında algılara öncelik verme gibi maddeci düşüncede yer alan temel ilkeler, yeniçağdaki materyalist düşünce için de temel olmuş, bu haliyle İslam dünyasındaki bazı düşünürleri de etkilemiştir. Bu etkilenmenin neticesinde 18. yüzyıla damgasını vuran Voltaire, Rousseau, Hollbach, d'Alembart ve Diderot gibi Fransız Ansiklopedistlerinin eserlerinin yanında, 19. yüzyılda yetişen Ludwig (Louis) Büchner (ö. 1899) ve Ernest Haeckel (ö. 1919) gibi ünlü materyalistlerin eserleri tercüme edilmiş⁴, bu tercümeleşmeler çeşitli dergilerde yayımlanmış, bütün bunların ötesinde Osmanlı İmparatorluğunun yeni eğitim kurumlarının ders kitaplarında okutulmuştur. Bununla birlikte materyalizmin Osmanlı İmparatorluğunda yayılmasını ve bazı aydınlarca kabul görüşünü öncelikli olarak din karşıtı herhangi bir fikri cereyanın kendiliğinden yayılması olarak görmemek gerekir. Klasik atomcu görüşün yeni çağla birlikte kabul görmesi ve bazı aydınlarca savunulması bilimsel araştırmaların koşulsuz zemini olarak algılanmasından kaynaklanmıştır. Osmanlı İmparatorluğunun son yüzyılında ortaya çıkan maddeci düşünce de Batı'da yaşanan mevcut gelişmeler karşısında ileride ele alacağımız birtakım düşünürlerce bilimsel ilerleme için sözde bir zorunluluk olarak ortaya atılmıştır.

19. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı İmparatorluğunda din hayati bir unsur olmuş, İmparatorluğun ilk günlerinden itibaren son yıllarına kadar aradan geçen süre içerisinde gerek bireysel ve gerekse toplumsal açıdan belirleyici faktör olma özelliğini muhafaza etmiştir. Bununla birlikte kısmen Avrupa'daki fikri gelişmeye paralel bir biçimde, biraz

⁴ Alman Ludwig Büchner, Madde ve Kuvvet adlı eserini yazarak, klasik materyalizmi yenilercesine, maddesiz güç ve güçten yoksun maddenin olamayacağını, maddenin yaratılmadığını ve aynı şekilde yok edilemeyeceğini söylemiştir. (Bk. Ludwig (Louis) Büchner, Madde ve Kuvvet, c. 1-3, (çev. Baha Tevfik-Ahmet Nebil, Osmanlı Şirketi Mat., İstanbul, ?s 16-18) Ernest Haeckel de yer kaplayan madde ile hareket ettirici güç olan enerjinin bir ve aynı tözün iki ayrılmaz niteliği olduğunu söylemiş, Darwin'in ilkelerine dayanarak devrimci bir materyalizm kurmuş, zoolojideki kuramları bütün evrene yansıtmıştır. Ona göre Allah maddi alemin dışında değil içindedir. Kâinattaki tek cevher ise sadece canlı atomdur. Bu atomların hareketleriyle, çekim ve itme güçleriyle olayları izah edebiliriz. (Ernest Haeckel, Vahdet-i Mevcut Bir Tabiat Âliminin Dini, (Çev. Baha Tevfik-Ahmet Nebil) Kader Mat., İstanbul, ?, s. 19-21)

da pozitivist ve materyalist düşüncenin yaygınlaşması neticesinde, Osmanlı İmparatorluğunda da yeni gelişmeler kendini göstermiş, ileride ele alacağımız bazı düşünürlerde önemli etkilerde bulunmuştur. Batıda akılcılıkla, tecrübecilik ve aydınlanmayla başlayan, pozitivism ve ateizmle zirveye varan bu düşünce süreci çok net bir biçimde olmasa da Osmanlı İmparatorluğuna da yansımış, orada da akılcılıktan pozitivism, pozitivismden materyalizme ve sonuç itibarıyla açık seçik bir tanrıtanımazlığa (ateizme) doğru geçiş gözlenmiştir. Bazen bu süreçlerin iç içe yaşandığı da müşahede edilmiştir.

Reform ve Rönesans sürecine kadar hem Batıda, hem Doğuda dinlerin veya dinsel kurumların mutlak hakimiyeti söz konusu olduğundan dini inançların toplumsal düzeyde açık bir eleştiriyile karşılaşmamış olduğu gözükmektedir. Yapılan eleştiriler ise bireysel sınırların ötesine geçememiş veya felsefi çevrelerle sınırlı kalmış, onlar da çoğunlukla siyasî baskı ve soruşturmanın konusu olmuştur. Buna karşı materyalist düşüncüyü savunan eserlerin yazılması, tercümesi ve dağıtımıyla birlikte Ortaçağda altın dönemlerini yaşayan Hıristiyanlık ve İslamiyet, Yeniçağda çok ciddi eleştirilerle karşılaşmış, tarihte olmadığı bir biçimde sorgulanmaya başlanmıştır. Bu sürecin işlemesiyle birlikte ilahiyat alanı sistematik eleştirilere muhatap kalmış, bilimsel araştırmaların ön plana çıkmasıyla Batı dünyasında dini otoritelerin nüfuzu azalmıştır. Sonuçta bilimin ve sanayi devriminin çerçevesini belirlediği yeni (modern) yaşam tarzı toplumda egemen olmaya başlamış, dini kurumlar (kilise) isteksiz bir biçimde de olsa gelişmelerin dışında kalmıştır. Ortaçağın kutsallık adına insanlar üzerinde bıraktığı olumsuz izler, ruhban sınıfının ve kilisenin Tanrı adına sergilediği bağınazlıklar, pozitif bilim karşıtlığı ve bilim adamlarının yargılanması, bunların yanında yıllarca süren acımasız din savaşları, kader olarak görülen yaygın ve ölümcül hastalıklar, sefalet ve açlık gibi hadiseler dini eleştiri sürecini hızlandırmış, 19. yüzyılla birlikte insanları günlük dertlerine somut çare bulacak din dışı yeni arayışlara yöneltmiştir. Bu nedenle insanların yaşamlarında önemli bir rol oynayan dini inançlarda zayıflama görülmüş, bu zayıflama bazen kopma noktasına kadar gelmiştir. Bütün bu olup bitenler pek tabii ki son dönem Osmanlı kültürünü de etkilemiş, sorunlarla dolu olan toplumsal yapıda ciddi fikri çalkantılara neden olmuştur.

19. Yüzyılda Batıya giden, özellikle Fransa'da eğitim gören Osmanlı aydınları gittikleri yerlerdeki fikri birikimi yakından tanıma olanağı bulmuş ve bilimsel gelişmeleri yerinde takip etmişlerdir. Her şeyin ötesinde 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesini kuran Fransız ansiklopedistlerinin etkileriyle karşılaşmış, eserlerini okumuş ve etkilenmişlerdir. Yurda döndüklerinde de düşüncelerinde iz bırakan hususları yaşama geçirmeye çalışmışlardır. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu için bir dönüm noktası teşkil eden Tanzimat fermanının da 1789 yılında Fransız devrimcilerinin hazırladığı İnsan Hakları Bildirisinden etkilendiği ve oradaki aydınlanmacı görüşlerden etkilendiği gözükmektedir. Bunun yanında 1827 yılında Tıphâne-i Âmiri olarak açılan ancak daha sonra 17 Şubat, 1839'da *Mekteb-i Tıbbiyye'ye* dönüşen okul Osmanlı aydınlanmasının ve sonrasında materyalizminin oluşumunu hazırlayan en önemli etkenlerden biridir.

Mekteb-i Tıbbiyye'nin yanında 1834 tarihinde Sultan II. Mahmut'un emriyle kurulan *Mekteb-i Harbiyye* de aydınlanma ve maddeci düşüncenin yerleşmesi açısından oldukça hayati bir role sahiptir. Bu iki okulun yanında Galatasaray Lisesi'nin kuruluşu (1868) ve Robert Koleji gibi modern eğitim kurumlarının açılması, özellikle Mekteb-i Tıbbiyye'de fizyoloji, zooloji, cerrahi ve anatomi derslerinin okutulması, okulların kütüphanelerinde materyalizm koleksiyonunun bulunması, bazı yabancı hocaların bu okulda öğretmenlik yapması Osmanlı İmparatorluğundaki aydınlanmacı ve beraberinde maddeci düşüncenin yerleşmesini hızlandırmıştır⁵.

Pozitivizmin ve beraberinde materyalizmin Osmanlı İmparatorluğuna girmesinde Auguste Comte'un, fizyolojist Claude Bernard ve biyolog Charles Darwin gibi düşünürlerin fikirleri de önemli bir rol oynamıştır. Osmanlı Sadrazamı Mustafa Reşit Paşa'ya bizzat mektuplar yazan Comte, pozitivizmin Osmanlıda da yayılması için talepte bulunmuştur. Döneminin Batı dünyasını iyi bilen ve yabancı dili konuşan Mustafa Reşit Paşa da Tanzimat Fermanına yansıyan düşünceleri yanında "medeniyet" (civilaziton) kavramı üzerinde durmuş ve bu çerçevede aydınlanmacı düşüncenin yayılmasına öncülük etmiştir. Mustafa Reşit Paşanın yanında, eğitimci Ahmed Rıza'nın Paris'te pozitivistlerin derneğine girmiş ve onların "Ordre et Progres" ilkesini kendine düstur edindiği görülmektedir. Ahmed Rıza'nın arkadaşları bu ilkeyi ufak bir değişiklikle "Union et Progres" şekline dönüştürmüş ve böylece "İttihat ve Terakki" cemiyetini kurmuş, 1895 yılında da *Meşveret* gazetesini çıkarmaya başlamışlardır. Comte'un Mustafa Reşid Paşa'ya yazdığı mektuptan yaklaşık otuz yıl kadar sonra bilgili, şuurlu ve tereddütsüz bir materyalist ve pozitivist olan Beşir Fuad (1852-1887) müteaddit çalışmalarıyla bu talebe cevabını vermiştir⁶. Beşir Fuad'ın yanında ilk materyalist fikirler Ahmet Mithat'ın düşüncelerinde kendine yer bulmuştur. Her ne kadar yaşamının daha sonraki yıllarında dindarlığa doğru eğilim gösterse de Ahmet Mithat'ın materyalizme sempati duyduğu için gençlik yıllarında Draper'in "Din ve İlim Çatışması" adlı kitabını tercüme ettiği görülmüştür. Ayrıca *Ben Neyim?* (1891) adlı kitabının ikinci adı "Hikmet-i Maddiyyeye Müdafaa"dır. Ahmet Mithat'la beraber Batı felsefesi üzerine ilgi artmış ve metodu alınmaya başlanmıştır⁷.

Tanzimat ile birlikte yaygınlaşan pozitivist ve materyalist fikirler neticesinde din eleştirisinde de bir yükselme görülmüştür. Mustafa Reşit Paşa'dan oldukça etkilenen Şinasi ve daha sonra Hoca Tahsin'in (1813-1881) akılcılığı da bu dönemin ilk

⁵ Nitekim 1938 yılında Viyana'dan Mekteb-i Tıbbiyye'ye gelerek hocalık yapan Dr. Bernard okulun ders programını da Darwinist öğretilere göre hazırlamıştır. Bkz. Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, c.1-2, s. 346

⁶ Orhan Okay, "Batılılaşma Devri Fikir Hayatı Üzerine Bir Deneme", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İslâm Tarih, Sanat, ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), İstanbul 1998 s. 210-211

⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979, s. 115

habercileri olarak görülmektedir⁸. İleride ele alacağımız gibi bu seyir Beşir Fuad'ın ateizmiyle hızlanmış, 1908 Meşrutiyetinden sonra "*Tarih-i Kadîm*" şiiiriyle Tevfik Fikret, muhtelif çevirileri ve başta *Felsefe Mecmuası* isimli dergilerdeki yazılarıyla Baha Tevfik (ö. 1914), *Tarih-i İstikbal* adlı eseri başta olmak üzere çeşitli tercüme ve telifleriyle Celal Nuri İleri (ö. 1939), çıkardığı *İçtihad* dergisindeki fizyoloji ve biyoloji içerikli materyalist yazılarıyla Abdullah Cevdet (ö. 1932) bu sürece büyük katkıda bulunmuşlardır. Bu düşünürler başta Büchner ve Haeckel gibi materyalist bilim adamlarının fikirlerini tercüme ederek materyalist ve evrimci görüşlerin yayılmasına çalışmış, bunun yanında İslâm dünyasının ve Osmanlı İmparatorluğunun içinde bulunduğu sıkıntılarının dinden kaynaklandığını ileri sürerek yeni bir çağın başladığını, bilime ve materyalizme sarılmanın gereğini vurgulamışlardır.

1834 yılında kurulan *Mekteb-i Harbiye'nin* Osmanlı düşüncesinde Batılılaşma ve akılcılıkta önemli bir yere sahip olduğunu yukarıda ifade etmiştik. 1873 tarihinde bu okuldan mezun olan Beşir Fuad da Osmanlı materyalizminin kurucusu konumundadır. Öğrendiği yabancı diller sayesinde pozitivist ve materyalist felsefenin bütün unsurlarını özümsemiş, *Beşer* (1886), *İntikat* (Muallim Naci ile birlikte, 1887) *Voltaire* (1887), *Victor Hugo* (1885) gibi eserleri ve çeşitli makaleleriyle eleştirel düşüncelerini sıralamıştır. Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eserini Türkçe'ye çevirerek materyalist anlayışını yaymaya çalışmıştır. *Beşer* adlı önemli eserinin birinci cildini Anatomiye ikinci cildini ise Fizyonomiye ayırmış, fizik ve kimya ilimlerindeki mekanizmanın aynıısının yaşamımızda da bulunduğunu ifade etmiş, metafiziksel nedenlerden ziyade, maddeye ait kanunların yaşamımızda geçerli olduğunu göstermeye çalışmıştır. İnsan gerçeğinin ancak bilim (fizyoloji) aracılığıyla kavranabileceğini ileri süren Beşir Fuad kalıtıma inanmış, hastalıkların, yeteneklerin, huyların (ahlakın) ve karakterin belirli oranda irsen çocuklara geçtiğini ifade etmiştir⁹. Daha ziyade Hristiyanlığı eleştiren ve İslâmiyet'le ilgili doğrudan değerlendirme yapmayan Beşir Fuad'ın *Voltaire* adlı eserinde de görüldüğü gibi dini inançlara karşı olumsuz baktığı ve sadece deneyle bilinen şeylerin gerçekliğine inandığı açıktır¹⁰. Beşir Fuad'ın bu eseri Osmanlı materyalizminin ve söz konusu düşüncenin din eleştirisini Voltaire'in şahsında simgeleştirerek yansıtması açısından çok büyük önem taşımaktadır. Annesinin ve oğlunun küçük yaştaki ölümüyle sarsılan Beşir Fuad, ölümünden (5 Şubat, 1887'de gerçekleştirdiği intiharından) sonra, yaşam felsefesine uygun bir biçimde vücudunu incelenmek üzere Mekteb-i Tıbbiyeye bağışlamıştır. Osmanlı aydınlarının çoğunun Batılı pozitivist ve materyalist düşünürleri Beşir Fuad'ın eserlerinde tanıdığı

⁸ Şinasi Fransa'da iken Hristiyanlığı rasyonalist bir eleştiriye tabi tutan Ernest Renan ile tanışmış ve görüşmüştür. Ancak gerek Şinasi, Hoca Tahsin, Abdülhak Hamid ve Ziya Paşa'nın düşüncelerinde görülen akılcılığın İslâmi inançları sarsan ya da eleştiren fikirler grubuna sokulması mümkün gözükmemektedir. Orhan Okay, a.g.e., s. 209.

⁹ Bkz. Beşir Fuad, *Mektuplar*, ed. C. Parkan Özturan, Arba Yayınları, İstanbul 1305, s. 58

¹⁰ Beşir Fuad, *Voltaire*, Babil Yayınları, İstanbul 2003, s. 9-12.

görülmektedir. Tıbbiye öğrencileri üzerindeki etkisi ise büyük olmuştur¹¹.

Beşir Fuad'ın takipçisi olan Baha Tevfik ise biyolojik ve evrimci materyalizmin temsilciliğini yapmış, ateizmi açıkça benimseme ve ifade etme cesaretini göstermiş bir Osmanlı düşünürüdür. Yazmış olduğu *Muhtasar-ı Felsefe* adlı kitabının önsözünde de tabiatçı ve pozitif bilimci ekolleri tercih ettiğini açıkça söylemiştir¹². Türkiye'de ilk defa Felsefe dergisini (*Felsefe Mecmuası*-1911) çıkaran ve Felsefe sözlüğü (*Felsefe Kamusu*) hazırlayan Baha Tevfik bu eserlerinde gerek tercüme ettiği Batılı düşünürlerin ve gerekse kendi maddeci fikirlerinin savunuculuğunu yapmıştır. Osmanlı'da materyalist görüşlerin yayılmasında *Felsefe Mecmuası* adlı derginin büyük rolü olmuştur. Dîni yaklaşımın aksine madde ve kuvvetin aynı olduğunu bunun yanında maddenin ezeli ve ebedî olduğunu ileri sürmüştür¹³. Doğudan ümidini kesen ve Batının mutlak üstünlüğünü kabul eden Baha Tevfik maddeci düşünür Ernest Haeckel'in *Kainatın Muammaaları*'yla, Lounis Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eserini yayımlamış, ayrıca önder edindiği Nietzsche hakkında da bir eser yazmıştır. Sadece materyalist düşünceyi benimseyenleri filozof olarak niteleyen Baha Tevfik, Tanrının maddede içkin olduğu fikrini yaymış, keskin üslubu ile Rıza Tevfik dahil pek çok insanı eleştirmiş ve yermiştir. Ayrıca metafiziğin ve ilahiyatın bir bilim olmadığı ve terk edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür¹⁴.

Yayımlamış olduğu Felsefe dergisinin ikinci sayısını ahlak problemine ayıran Baha Tevfik ise *immoralizmin* savunmasını ve metafizik ahlakın eleştirisini yapmıştır. Ahlakın esasının göklerde veya kutsal kitaplarda bulunmadığını sadece insanların kendisinde olduğunu belirtmiştir. Teorik ahlakı reddetmiş, değişmez iyi ve kötü kavramlarının bulunmadığını ileri sürmüştür. Bireyseliliği ön plana çıkarmış, toplumun bizatihi kendisinin moral problemlerin kaynağı olduğunu ileri sürmüş, gerçeklerin mutlak değil izafi olduğunu savunmuştur. Aristoteles'in öncülüğünü yaptığı rasyonalist ahlakla, Gazzali'den gelen tasavvufi ahlakı yetersiz görmüş, *Vahdet-i Vücûd'a* karşı tanrısız bir pan-naturizmi içeren *Vahdet-i Mevcût* anlayışını savunmuştur¹⁵. Baha Tevfik'in çevresinde yine Büchner'ci materyalizmi, bunun yanında Darwinizmi ve pozitivistliği savunan Subhi Edhem, Memduh Süleyman ve Edhem Necdet gibi yazarlar da bulunmaktadır. *Tarih-i İstikbal* isimli eseriyle materyalizmi yaymaya çalışan, Darwinizmi benimseyen, madde ve kuvvetin ezeli olduğunu ileri süren Celal Nuri ise maddeciliği ön plana çıkaran ve yaymaya çalışanların son halkası olarak gözükmektedir¹⁶.

¹¹ Orhan Okay, Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti, İstanbul 1969, s. 217

¹² Baha Tevfik, *Muhtasarı Felsefe*, İstanbul 1913, s. 4

¹³ Detaylı bilgi için bk. Rıza Bağcı, Baha Tevfik'in Hayatı, Edebi ve Felsefi Eserleri Üzerinde bir Araştırma, İzmir 1996; S.Hayri Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, İstanbul 1966, s. 162

¹⁴ Baha Tevfik, *Felsefe Mecmuası*. I. İstanbul 1326, s. 3-5

¹⁵ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 240

¹⁶ Detaylı Bilgi için bk. Mehmet Akgün, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Ankara 1988, s. 280-344

Beşir Fuad ve Baha Tevfik'le birlikte son dönem Osmanlı düşünürleri arasında en çok dikkat çeken düşünür Abdullah Cevdet'tir. 9 Eylül 1869 tarihinde Arapkir'de doğan ve 29 Kasım 1932'de İstanbul'da ölen Abdullah Cevdet çalkantılı ve karmaşık bir yaşama sahiptir. Askeri Tıbbiye okulunda iken (1888-1894) dostu ve İttihat ve Terakkinin kurucularından olan İbrahim Temo'nun tavsiyesi üzerine okumuş olduğu Felix İsnard'ın *Spiritualisme et Materialisme* adlı kitabıyla birlikte şüphecilğe başlamış, okulun son senesinde de Louis Büchner'in *Matiere et Force* adlı eserini okumasıyla fikirlerinde tamamen değişiklik görülmüştür. İlk yıllarında çok dindar olduğu hatta bu nedenle Abdülhamit aleyhtarı hareketlere ihtiyatlı yaklaştığı görülmekle birlikte daha sonraları değişmiş ve Osmanlı materyalizminin önde gelenleri arasında yer almıştır. Okuldan sonra edebî faaliyetlere başlayan Abdullah Cevdet Avrupa'ya gitmiş, Jön Türklere karışmış, 1904 yılından itibaren *İçtihat* dergisini çıkarmıştır. İkinci Meşrutiyetin ilanından ve İkinci Abdülhamit Hanın tahttan indirilmesinden sonra 1910 senesi sonlarında İstanbul'a dönen Abdullah Cevdet, dini ve siyasi eleştirileri ön plana çıkararak *İctihad* Dergisini burada da çıkarmaya devam etmiştir. Geçirmiş olduğu pek çok maceraya rağmen bu dergi Osmanlı toplumunda derin etkiler uyandırmıştır. Sosyal reformlara ait fikirlerini tercüme ettiği Gustave le Bon'un bazı eserlerinden alan Abdullah Cevdet bireyselciliği önemsemiş yazıların da bu fikri yaymaya çalışmıştır. (İlm-i ruh-ı ictimai, Gustave Le Bon, 1841-1931 ; çev. Abdullah Cevdet [Karlıdağ], 1924. (İstanbul: Amidi Matbaası)¹⁷.

Abdullah Cevdet'in öğrencisi olduğu Mekteb-i Tıbbiye okulu ve yine bu okulun Tıbbiyeliler diye bilinen öğrencileri Osmanlı düşüncesine pozitivismin girmesinde öncü rolünü üstlenmişlerdir. Fransa'da aydınlar arasında çok yaygın olan pozitivism ekolü yapılan tercüme, getirilen kitap ve hocalar sayesinde Mekteb-i Tıbbiye'de Türkiye'ye girmiş ve zamanla yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Abdullah Cevdet de ilk dönemlerinde dini inançlarıyla yetindiği halde daha sonra bu okulda gördüğü kitap ve biyolojik kuramlar karşısında düşüncelerini değiştirmiştir. Abdülhamit yönetiminin okulu Alman ekolüne göre değiştirmek istemesi de pozitivist eğilime karşı tepkisi yüzünden olmuştur. Mektebi Tıbbiye'nin en büyük özelliği dini toplumsal gelişmenin önünde bir engel olarak görmesi ve bu fikre sahip aydınlar yetiştirmesi olmuştur. Nitekim okula dindar olarak başlayan pek çok düşünür aldıkları eğitimin sonucunda biyolojik materyalizmi benimsemiştir.

Abdullah Cevdet de diğer materyalistler gibi Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı kitabını çevirisiyle meşgul olmuş ve Ernest Haeckel'in fikirlerinin takipçiliğini yapmıştır. Dinin gereksiz ve bilim dışı olduğunu kanıtlamaya çalışmak ve onun yerine biyolojik materyalizmi önermek niyetinde olan Abdula Cevdet bu amaçla, 1908'de İslâmiyet'i ve İslâm Peygamberini çok şiddetli bir şekilde eleştiren Reinhardt Dozy'nin *Tarih-i İslâmiyet* adlı eserini tercüme etmiş ve okuyuculara sunmuştur (Tarih-i İslâmiyet, Reinhart Piener Anne Dozy, 1300/1883 ; trc. Abdullah Cevdet Karlıdağ, I-II,

¹⁷ Şükrü Hanioglu, Bir siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi, İstanbul 2, s. 256

Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908)

Dinin Osmanlı toplumuyla bütün İslâm toplumlarının geri kalmasında önemli bir rol oynadığı görüşünü savunan Abdullah Cevdet buna karşın Biyolojik materyalizmin toplumun ilerlemesinde önemli bir katkı sağlayacağı görüşünü dile getirmiştir. İslam'ın toplum tarafından reddedilmesinin zorluğunu bilen ve bunu onlardan istemeye cesaret edemeyen Abdullah Cevdet, zaman zaman dinden yararlanma yoluna da gitmiş, materyalizmin tesisi için bazı İslâmi unsurların devreye sokulması ve toplum tarafından daha kolayca benimsenmesine çalışmıştır. Avrupa'da Muhammed Abdüh'la görüşmesinde biraz etkilenmişse de sonuçta materyalizmden taviz vermemiştir. Hatta İslâm'ın biyolojik materyalizm olduğunu göstermeye çalışmıştır¹⁸. İslamiyet'i sadece ahlak diye yorumlamış, ahlaki olan insanları örneğin Japonları herkesten daha Müslüman saymıştır¹⁹. Ernest Haeckel'in tüm canlıların evrimleşme sürecindeki eşitsiz gelişim ilkesi ile Darwin'in "doğal eleme" teorisini eğitime uygulamaya çalışmış ve seçkinler oluşturularak toplumun ilerlemesinin sağlanabileceğine inanmıştır. Dinin toplumsal yapısı üzerinde hiç durmayan ve onu salt idealist felsefenin konusu olarak değerlendiren Beşir Fuad'a karşın kendini salt felsefeyle uğraşan bir kişi olarak değil de siyasetçi yönü ağır basan bir felsefeci olarak görmüştür. Dinin toplumsal boyutuyla ilgilenmiş, materyalizmi de felsefi bir sistem olmaktan ziyade toplumsal ilerlemeyi sağlayabilecek bir araç olarak düşünmüştür. Yazıları yanında materyalizmi temel alan Marksist kitapları da çevirmekten geri durmamıştır²⁰.

Abdullah Cevdet üzerinde en önemli etkiyi yapan düşünürlerden biri de Katolik bir papaz olduğu halde daha sonra şüpheciliği ve din aleyhindeki yazıları ile dikkat çeken 17. yüzyıl düşünürü Fransız Jean Meslier (1678-1733) olmuştur. Nitekim Abdullah Cevdet Meslier'in en önemli eserlerinden biri olan *Le Bon Sens*'u (*Akl-ı Selim*, İstanbul 1928) olarak Türkçe'ye çevirmiş ve din karşıtı eleştirilerinin yayılmasını hedeflemiştir. Kilisede yıllarca vaaz eden bir papazın hayal kırıklıkları olan, başka bir deyişle Hıristiyanlığın kendine özgü bir hesaplaşması olarak değerlendirilebilecek olan bir çalışmanın Türkçe'ye tercümesi, tercümenin önsözünde bizzat Abdullah Cevdet'in ifadesinde görüldüğü gibi yurdun değişik yerlerinde büyük rağbet görmüş²¹, din eleştirisini hızlandırmıştır. Meslier bu kitabında dinin ve Tanrı inancının zaruri olmadığını, bunların birer hurafeden, korkudan, sefahatten ve safdillikten ibaret bulunduğunu, Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağını, her şeyin maddeden

¹⁸ Şükrü Hanoğlu, a.e., s. 135-7

¹⁹ A.e., s. 138

²⁰ Abdullah Cevdet 1923 yılında Komünizmin Elifbası adıyla N. Buharsky ve Y. Yrahovrajhensky'nin yazdığı *Azbuka Kommunizma* adlı eseri tercüme etmiştir. Müslüman Tatar âlim Musa Carullah bu eseri eleştirmek amacıyla İslâm Milletlerine (Berlin 1923) adlı eserini kaleme almıştır. Bu eser, Marksist ve materyalist fikirlere cevap vermek maksadıyla yazılmış, İslâm esaslarına dayanarak dinî, kültürel, sosyal ve siyasi sorunlar hakkında bir takım ilkeler ortaya koymuştur. Musa Carullah'ın bu eserini İbrahim Maraş ve Seyfettin Erşahin sadeleştirerek İslâm'ın Elifbâ'sı adıyla neşretmişlerdir (Ankara: Seba Yayınları, 1997).

²¹ J. Meslier, *Akl Selim*, (terc. Abdullah Cevdet), Devlet Matbaası, İstanbul 1929, s.2

oluştüğünü, kainatın yaratılmadığını, tabiatta olan bitenlerin de Tanrıyla değil, sadece tabii kanunlarla açıklanabileceğini belirtmiştir²². Bunların yanında ilahiyatın birer çelişki yumağı olduğunu, ilk günah, cennet, cehennem, şeytan, cüzi irade, kıssalar, mucize, vahiy, v.b. konularda hayali şeyler söylediğini iddia etmiş, rahiplerin ve sofuların şarlatanlıklarını kendince vurgulamıştır²³. Meslier'in bu fikirlerinin başta Abdullah Cevdet olmak üzere bazı Osmanlı düşünürlerini etkilediğinden ve günümüze kadar gelen maddeci düşüncenin ilkelerini seslendirdiğinden kuşku yok.

Abdullah Cevdet'in dışında Meşrutiyet yıllarının tanınmış felsefecisi ve şairi olan Rıza Tevfik (1868-1951) de Osmanlı materyalizminde göze çarpan düşünürlerden birisidir. Tıbbiye öğrenimi sırasında ittihatçıların çalışmalarına karışmış ve Cemiyet-i Tıbbiye üyeliğinde bulunmuştur. Arkadaşlarıyla birlikte *Ulûm-u İctimaiyye* dergisini çıkarmış, başta *İctihad* olmak üzere çeşitli dergilerde yazılar yazmıştır. Sadrazam Prens Sait Halim Paşa'nın kütüphane memurluğundan dolayı felsefi çalışmalarını artırma imkanı bulan Rıza Tevfik, Vanıköyü'nde Raif Ogan'ın kurduğu "Rehber-i İttihad-ı Osmanî" özel lisesinde Türkiye'de ilk defa felsefe derslerini okutmuştur (1914)²⁴. Eğitim Bakanlığının kurduğu "İstilahât-ı Felsefiye Lugati"nin çıkarılmasında görev almış, daha sonra *Felsefe Kamusu*'nu yazmaya başlamıştır. Fikirlerinde karamsarlığı ön plana çıkaran, Tanrının varlığına ve kainata şüpheli bir gözle bakan, hatta şüpheciliği her şeyi inkara (nihilizme) kadar vardırıran bir tablo çizmiştir. *Felsefe Kamusu*'ndaki "ateizm" maddesi de bu kanaatleri doğrulamaktadır²⁵. Mütareke yıllarında Darülfünûn Edebiyat Fakültesinde Felsefe hocası olmuş, Hürriyet ve İtilaf partisinde siyaset yapmış, Sevr anlaşmasında görev alması dolayısıyla Kurtuluş Savaşı sonrasında sürülmüştür. 1943 yılında affedilen ve ülkeye dönen Rıza Tevfik, 1951'de İstanbul'da ölmüştür²⁶.

1910 yılında yazmış olduğu *Târîh-i Kadîm* ve daha sonra bu şiirine yönelik eleştiriler üzerine kaleme aldığı *Târîh-i Kadîm'e Zeyl* adlı şiiriyle Tevfik Fikret de Osmanlı İmparatorluğunda materyalist düşüncenin yerleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Şiirlerinde geleneksel dini inançları eleştiren ve artık bunların geçmişte kaldığını ifade eden Tevfik Fikret (1867-1915) Varlığı, Akılcılığı ve Batılı aydınlanmayı ön plana çıkaran düşünceler ileri sürmüştür. Gençliğinde dine inanmasına rağmen daha sonraları materyalizme ve Tanrıtanımazlığa geçen Tevfik Fikret, 1896'da geleneksel değerleri eleştiren ve Batı hayranlığı ile bilinen şairlerin toplandığı *Servet-i Fünûn* dergisinde çalışmış burada dini inançlara karşı açıkça bir tavır almıştır:

²² J. Meslier, *Aklı Selim*, s. 1-90.

²³ A.e.g., s. 90 vd.

²⁴ Rıza Tevfik'in *Felsefe Derseleri*'ni M. Münir Dedeoğlu aynı adla 2001 yılında günümüz Türkçe'siyle neşretmiştir (Ankara 2001).

²⁵ Rıza Tevfik, *Felsefe Kamusu*, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1917, s. 465-499

²⁶ Bkz. Abdullah Uçman, Rıza Tevfik, İstanbul 1999, s. 33-34

"Beşerin böyle delâletleri var,
Putunu kendi yapar, kendi tapar,
Ara git deyrini, gez Ka'besini,
Dinle Tekbiri, işit çan sesini,
Göreceksin ki, bütün boşluktur,
Umduğun, beklediğin şey yoktur"²⁷

Yukarıdaki beyitler Tevfik Fikret'in Tanrı hakkındaki düşüncelerini açıkça göstermektedir. Şüpheci, karamsar ve tanrıtanımaz düşünceleriyle kısa sürede meşhur olan Tevfik Fikret'in zaman zaman gerçek bir ateist olup olmadığı tartışılmışsa da, tarihteki kötülüğün arkasında dinin olduğunu iddia etmesi ve yukarıdaki sözcüklerinden anlaşılacağı gibi Feuerbach'a benzer bir şekilde Tanrı fikrinin insan tarafından yaratıldığını ileri sürmesi fikirleri hakkındaki muğlaklığı ortadan kaldırmaktadır.

Felsefî çalışmalardan ziyade edebî eserlerin daha yaygın olduğu son dönem Osmanlı düşüncesinde Tanrı inancıyla ilgili düşüncelerin genelde tarihî, edebî ve sanatsal eserlerde dile getirildiği gözükmektedir. Dolayısıyla Materyalizmin dile getirildiği eserlerin sayısı da Tanzimat döneminde hatta 19. yüzyılın sonlarına kadar yayımlanan felsefî eserlerin içerisinde oldukça azdır. Bunların bir kısmı da yukarıda ifade edildiği gibi tercüme olup çoğunluğu da Voltaire ile ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında konu ele alınırken sadece özgün felsefî çalışmalarla karşılaşmamaktadır. Sonuç itibarıyla din eleştirisi gibi gözükken fikirler, Tevfik Fikret'i'nin *Târîh-i Kadîm* şiirinde dile getirdiği ciddi düşünceler olduğu gibi, bazan da zamanın şartlarından hareketle psikolojik ve sosyolojik tepkilerden öteye geçmeyen duygu yüklü ifadelerdir. Bunların da herhangi bir iddiayı, sözgelimi materyalizmi savunan ya da dini eleştiren felsefî argümanlar gibi ele alınarak kabul edilmesi isabetli olmayacaktır.

Bütün bunlara rağmen materyalist düşünce karşılıksız kalmamış, pek çok Osmanlı aydınından tartışılarak eleştirilmiştir. Mesela *Ülûm* (İlimler) gazetesindeki muhtelif yazılarıyla Ali Suavi (ö. 1878); *Ben Neyim? Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa* isimli eseriyle Ahmet Mithat (ö. 1912); *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali* (Materyalizmin İflası ve İslâm) adlı eseriyle İsmail Fenni (Ertuğrul) (ö. 1946); *İbtâl-i Mezheb-i Maddiyyûn* isimli eseriyle İsmail Ferit; *Red ve İsbat* isimli eseriyle Mustafa Efendi (Harputîzâde); *Huzur-u Aklü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti ve Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* isimli eserleriyle Ahmet Hilmi (Şehbenderzâde) (ö. 1913); *Tabiatçılığı Red* isimli eseriyle Cemaleddin Efgani materyalist ve pozitivist düşünceye karşı cevaplar vermiş, dine karşı yapılan eleştirileri karşılamaya çalışmışlardır. Doğrudan reddiye yazan bu düşünürlerin dışında Said Halim Paşa (ö. 1921), Ömer

²⁷ Bk. Tevfik Fikret, "Târîh-i Kadîm'e Zeyl", Tevfik Fikret Bütün Şiirleri, Haz. İsmail Parlatur-Nurullah Çetin, Ankara 2004, s. 664.

Ferit (Kam) (ö. 1944), Mehmet Ali Ayni (ö. 1945), İsmail Hakkı (İzmirli) (ö. 1946), Mehmed Şemseddin (Günaltay) (ö. 1961), Ahmet Naim (ö. 1934), Mehmet Akif (ö. 1936), M. Hamdi Yazır (ö. 1942) ve Mustafa Şekip (Tunç) (ö. 1958) adlı düşünürler de pozitivist ve materyalist düşünceye karşı mücadele etmişlerdir.

Tanzimatla birlikte Osmanlı'da yoğun bir modernleşme ve Batılılaşma hareketi gözlenmiş, Mekteb-i Tıbbiyye ve Mekteb-i Harbiyye gibi kurumlar da bu hareketin İmparatorluğa girmesinde ve yayılmasında önemli roller oynamıştır. Söz konusu eğitim merkezleri kütüphaneleri, öğrencileri ve yabancı dillerden çevirileri sayesinde materyalizme öncülük etmiştir. Bu ve benzeri hareketlerin gerisinde de imparatorluğun karşılaştığı günlük sorunlar yatmaktadır. Materyalizmi benimseyen düşünürler din eleştirisi adına ortaya çok ciddi ve sistematik eleştiriler koymamakla birlikte, yukarıda özetlediğimiz gibi önemli sayılabilecek bazı bilimsel itirazlar dile getirmiş, ciddi tartışmalara vesile olmuşlardır. Özellikle klasik materyalizmin aydınlanmayla birlikte bilimsel mahiyet arz etmesi, biyoloji ve fizyolojideki gelişmelerle birlikte Darwinizmin ön plana çıkması kendisini yenilemeyen dini kurumları zor durumda bırakmıştır.

Materyalizmi benimseyen ve pozitif bilimin ilerlemesi için bunu kaçınılmaz gören düşünürler, yaşanan sorunlar karşısında sorumluluğu genelde dine ve mevcut geleneğe yıkmış, çözümü de pozitif bilimde, maddecilikte ve dolayısıyla dinden uzaklaşma da görmüşlerdir. Bu kişiler bazen inançlarda köklü değişikliklere gidilmesini istemiş, bazen de değişikliğin çare olmadığını söyleyerek bütünüyle terk edilmesini teklif etmişlerdir. Materyalistlerin böyle düşünmesi, güçlerinden değil, bazı olumlu girişimlere rağmen değişen dünya şartlarını okuyamayan ve başta pozitif bilimler olmak üzere, kültüründe teistik bir aydınlanma gerçekleştiremeyen (veya bunu yapmakta çok geç kalan) devletin zaafı olarak değerlendirilebilir.

Her şeye rağmen Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerindeki zor şartlarda bilimsel gelişmelere ve toplumsal yenileşmeye kısmi bir katkı olarak değerlendirilebilecek olan maddecilik, ne yazık ki zaman zaman dinden (İslâm'dan) kopuşu simgelemiş bazan da toplumda yerleşik olan etik sınırları zorlayıcı sapmalardan ibaret kalmıştır. Bilimsel çalışmalara getirdiği ivmenin dışında, doğruluğu test edilmeyen, hatta pek çok açıdan yanlış olduğu kanıtlanmış olan 18. yüzyıl Fransız ansiklopedicileri veya pozitivistlerinin düşüncelerin İmparatorluğa yeni keşfedilmiş bilimsel hakikatler gibi sunulması sonuç getirmemiştir. Bunun yanında her aydınlanmacı, yenileşmeci ve bilimsel düşüncenin materyalizm olmadığı gerçeği göz önünde bulundurulduğunda maddeci düşüncenin sınırlı konumu ve etkisi daha kolay tespit edilecektir. Sonuç itibarıyla 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Cumhuriyetin kuruluşuna kadar etkilerini belirli çevrelerde iyice hissettiren söz konusu maddeci düşüncenin felsefi anlamda başarılı olduğunu söylemek, bunun yanında İmparatorluğun toplumsal, bilimsel ve siyasal sorunlarına alternatif getirerek kapsamlı çözümler önerdiğini iddia etmek oldukça güçtür.

ABSTRACT

The main purpose of this paper is to deal with classical materialism (a philosophical theory holds that all things are composed of material and all phenomena are the result of material interactions) and its expansion among some intellectuals during the last decades of Ottoman Empire. Due to the complexity of this issue, I will not tackle with all of the related ideas of the *Tanzimat* and *Meşrutiyet* periods. Nevertheless, the entering of this theory into late Ottoman thought, its acceptance by some pro-western thinkers of that period, and its cultural influences, will be shown in this work.

Key words: Materialism, Ottoman Thought, Atomism, Positivism and Atheism.

KAYNAKÇA

- Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik*, İstanbul 1999.
- Baha Tevfik, *Felsefe Mecmuası*, I. İstanbul 1326; *Muhtasarı Felsefe*, İstanbul 1913.
- Beşir Fuad, *Mektuplar*, Ed. C. Parkan Özturan, Arba Yayınları, İstanbul 1305; *Voltaire*, Babil Yayınları, İstanbul 2003.
- Ernest Haeckel, *Vahdet-i Mevcut Bir Tabiat Âliminin Dini*, (Çev. Baha Tevfik-Ahmet Nebil) Kader Mat., İstanbul ?
- Gaskin, J. C. A., *Varieties of Unbelief*, London 1989.
- Lange, F. Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev.: Ahmet Arslan, İzmir 1982.
- Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979.
- J. Meslier, Akh Selim, (terc. Abdullah Cevdet), Devlet Matbaası, İstanbul 1929.
- Keith, Campell, "Materialism", *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, c. 5, New York 1972.
- Ludwig (Louis) Büchner, *Madde ve Kuvvet*, Cilt 1-3, (Çev.: Baha Tevfik-Ahmet Nebil, Osmanlı Şirketi Mat., İstanbul ?
- Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara 1988.
- Orhan Okay, "Batılılaşma Devri Fikir Hayatı Üzerine Bir Deneme", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İslâm Tarih, Sanat, ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), İstanbul 1998; Beşir Fuad, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*, İstanbul 1969.
- Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, Cilt 1-2.
- Rıza Bağcı, *Baha Tevfik'in Hayatı, Edebi ve Felsefi Eserleri Üzerinde bir Araştırma*, İzmir 1996.
- Rıza Tevfik, *Felsefe Kamusu*, İstanbul : Matbaa-i Amire, 1917.
- S. Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, İstanbul 1966.
- Smart, J.J.C., "Materialism", *Essays Metaphysical & Moral*, Ed. J.J.C. Smart,

Oxford 1987.

Şükrü Hanioglu, Bir siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi, İstanbul ?

Tevfik Fikret, "*Târih-i Kadim'e Zeyl*", Tevfik Fikret Bütün Şiirleri (Haz. İsmail Parlatur-Nurullah Çetin), Ankara 2004.

NIETZSCHE'NİN TANRI İMGESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Hüseyin Subhi ERDEM*

I. Giriş:

Herhangi bir konuda Nietzsche'yle yüzleşme durumunda kalan birisi için en önemli sorun O'nun yazma biçimine aşinalık kazanmasıdır. Felsefesini anlamada en önemli anahtar, okuyucularına hitap etme biçimini görebilmedir. Nietzsche'yi anlamak için gerekli anahtarı elde edebilen ancak onun felsefi labirentinde dolaşabilir. Diğerleri için sadece aphoristik birkaç cümlelerin etkileyici hitabıyla yetinme durumu ortaya çıkacaktır.

Batı düşüncesiyle her yönden hesaplaşma niyetinde olan düşünür, aphoristik ve aynı zamanda sistematik olmayan yazma biçimini, projesini gerçekleştirmede bir yöntem olarak kullanır¹. Onun yazma biçimi, özel kıldığı okuyucusuna felsefi dizgesine ulaşmada birkaç yol gösterir. Bu bağlamda Nietzsche'nin özel bir dinleyici kitlesine seslendiğini biliriz:

Kendim hakkında bazı tuhaf şeyleri acımasızca konuşmak için çalışmalarımın yeni baskısı için uzunca bir önsöz yazmayı zorunlu gördüm. Bunlarla çoğunluğu ilâ nihaye savuşturacağım... Ve sabırlı olmakla birlikte daha azına çengel atarak aydınlatacağım. Benim görüşlerim o kadar ilginç ve tehlikeli ki yalnızca çok sonraları herhangi birisi onu okumaya hazır olabilir².

Nitekim Nietzsche, *az (veciz ifade)* ve *çok (uzun metin)* arasındaki klasik ayrımın müracaat etmekten asla bıkmaz. Ve bunun sonucunda O'nun felsefesinde ikili sarmal biçimindeki metinle karşılaşma durumuyla karşı karşıya kalırız. Nietzsche, böyle bir metin karakteriyle karşılaşacaklar için metnin iki farklı yapısına ve iki ayrı okuyucu kitlesinin varolacağına dair bir öngöründe bulunur. Okuyucularını iki farklı gurup olarak sınıflar. Sarmal biçimindeki metnin biri esoteriktir* ve "az ifade" biçiminde kurgulanmıştır. Bu şiirsel ve aphoristik yazma biçimi, klasik gramerin yeterli olmadığı

* Yrd. Doç. Dr. YYÜ. İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi. E-posta: serdem46@yyu.edu.tr

¹ Detaylı bir bilgi için bkz. Gilles Deleuze, "Active and Reactive", *The New Nietzsche Contemporary Styles of Interpretation* içinde, ed. David Allison, Delta Publishing, New York, 1979, s. 89 vd.

² Nietzsche, Letter to Malvida von Maysenburg, May, 1887; Ayrıca bkz. *Beyond Good and Evil*, (BGE) § 30, s. 61; Nietzsche, *Gay Science* (GS), İng., Trans., Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974, § 381, s. 343.

* Esoterik: Belirli bir grup tarafından anlaşılın ya da onlara hitap eden, hususi, özel, anlaşılması zor ifade.

daha üst bir anlatım biçimi elde etmek içindir. Bu tür ifadeleri anlayacak kişilere O'nun ifadesiyle, "özgür düşünenler", "aykırı kişilikler" "müteşebbisler", "gezginler", "ahlak karşıtları" diyebiliriz. Onun ikili sarmal biçimindeki metinlerinden diğeri ise, exoteriktir** ki bu da okuyucularından "ötekiler" içindir³. Nietzsche'nin felsefesinin kimilerince sistematik bir dizgeye sahip olmamakla suçlanması bu sebeptendir.

Bu bakış açısından, sistematik olmayan bir felsefede, felsefenin kimi konularını bütüncül ve açıklayıcı bir biçimde bulmak da olanaksızdır. Bu bağlamda onun Tanrı anlayışına ilişkin açık ve seçik bir ifade bulmak da oldukça zor bir konudur. Bu yüzden O'nun felsefesi, daha çok kültür eleştirisi ve insanın dünyadaki duruşunu belirleme ya da bu duruşun biçimi ve niteliğine ilişkin geleneksel felsefenin serimlediği tarzdan oldukça farklı bir yaklaşımı ortaya koyar.

İnsan'ın yaratıcı ve kendi varlığını temellendirici bir yaklaşımını esas alan Nietzsche, Tanrının işlevinden çok insanın varlığı ve eylemlerinin değer koyucu, yaratıcı özelliği üzerine vurgu yapar. Buna paralel olarak geleneksel anlayışların artık insan yaşamına hiçbir değer katmayan inanışlarını da acımasızca eleştirir. Özellikle içinden çıktığı kültürün dayanakları da bu eleştiriden fazlasıyla payını alır. Nitekim onun Batı kültür çevreninin serimlediği Tanrı anlayışına yönelttiği eleştirel bakış, felsefesinin önemli bakış açılarından birini oluşturur.

Buna mukabil, Nietzsche'nin Hıristiyan Tanrısını eleştirisi genelde onun bütün felsefesi değerlendirilirken bile görmezden gelinen bir strateji olmuştur. Bununla birlikte onun ünlü "Tanrı öldü"⁴ iddiası Batı düşüncesini eleştiriden çok, tümel (evrensel) bir iddia olarak günümüzde bütün okuyucuları tarafından ele alınır görünmektedir. "Tanrı öldü" iddiasını tümel bir önerme ve iddia olarak ele almak hem Nietzsche bakımından hem de diğer daha dinamik Tanrı inancına sahip kültürler bakımından yanıltıcı değerlendirmelere yol açabilir. Oysa bu iddia bütünüyle Nietzsche'nin Hıristiyan ve dolayısıyla Batı kültürüne yönelik bir eleştirisidir. O, bu iddiayla, bütün Batı kültürüyle hesaplaşmak ister. Hıristiyanlık dini ve Tanrı, Nietzsche bakımından değer koyamayan ya da kişi vicdanında koyduğu değerlerle artık herhangi bir etki yaratmayan bir olgudur. Bu sebepten dolayı, Tanrı ve din hakkında kişinin tercih ettiği yönelim, onun kendi beğenisine göre zevkini ortaya koyması ve bunu dikte ettirmesidir. Bu beğeni dini tutum bakımından da kişisel bir zevk tercihinine dayanır;

**Exoterik: Kolay anlaşılır ifade.

³ Bkz. David B. Allison, "Reading Nietzsche", *The New Nietzsche, Contemporary Styles of Interpretation*, içinde, s. xii. Nietzsche, dizgesini kurarken, sözlü sanatkârane kullanmanın gereğini şöyle vurgular. "Çünkü her türden dans, soylu eğitimden ayrı düşünülemez., ayaklarla, kavramlarla, sözcüklerle dansedebilmek: Kalem ile de dansedebilmek gereğini söylememe lüzum var mı, bilmem- yazmasını öğrenmek gerektiğini de söylemeli miyim? -Ama bunu yaparsam bu noktada Alman okuyucuları için tam bir bilmece olurum." (Nietzsche, *Twilight of Idols*, VIII, 7, s. 66).

⁴ Nietzsche, *Gay Science* (GS), İng., Trans., Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974, s. 181.

burada zevkin ötesinde nedenlerin yeri yoktur⁵. Böyle olunca ortada omurgası olan ve kişiyi yükümlü kılan bir din olgusu kaybolmaktadır. O halde Nietzsche için "Tanrı'nın ölümü"nü ilan etmek ve Hıristiyan değerleriyle alay eden bir tutum takınmak anlaşılır olmaktadır. Peki, Nietzsche için Tanrının değeri bu saldırı çerçevesinde mi kalır?

Batı düşüncesi perspektifinden Nietzsche'nin Tanrı'ya ilişkin acımasız saldırıları karşısında hesaplaşmaktan kaçınan bir strateji izlemek, O'nun bu konudaki zaferini kabullenmek anlamına gelmektedir. Böyle bir strateji izlemek Batı düşüncesi ve teolojisi bakımından makul olabilir. Ama aynı düşünceyle diğer kültürlerin yüzleşmesi ve hesaplaşması bir zorunluluk olarak ortada durmaktadır. Batı düşüncesi, geçirdiği istihaleler sonucunda Tanrı'yı bir tasavvur olarak öldürmüş görünmektedir; oysa ölen Tanrı değil insanın kendisidir. Nietzsche Tanrı öldü sözüyle insanın da öldüğüne dikkat çekmektedir. İnsanın anlam evrenini yitirmesi ya da sahip olduğu tasavvur gücünü yapı bozuma uğratması, insan olma geleneğinin epistemolojik temellerinin de yıkılmasını sağlayan amil olmuştur. Nietzsche'nin ünlü iddiasından sonra, post modern düşünce de çok geçmeden insanın ölümünü ilan etmiştir. Anlamı tahrip etmek, hem varlığı, dolayısıyla hem de varlığı temsil eden kavramı tahrip etmektir. Tanrının ya da insanın ölüm ilanıyla insan metodolojik bir kaosa sürüklenmiştir.

II. Çağdaş Tanrı Tasavvuruna Dair Bir Değerlendirme

Çağımız düşüncesi Tanrı tasavvurunu farklı bir amaçla değerlendirmekle karakterize edilir. O, bir taraftan Tanrı tasavvurunu dinin gerçek ilgisi olarak korumaya çalışırken diğer taraftan bu tasavvurun gerçekliğini ve bizim onunla ilişkimizi tahrip etmeye çalışır. Bu metafizik ve psikoloji dilinde açık ve gizli, değişik biçimlerde yapılır. Tanrıyı gerçek dışı kılmada çağdaş düşünce, anlaşılır bir biçimde kendini, ahlaki bir ilkeyle bağımlı kılmaz. Kant'ı izleyen düşünürler aslında Mutlak'ı eski konumuna getirmeye çabalayıp, onu "içimizde var-olmayan" olarak tasavvur ederler. Oysa bu bağlam daha önce Kant'ın yaşlılık döneminde bile "Tanrı zahiri bir töz değil yalnızca içimizdeki ahlaki bir durumdur⁶" şeklinde ifade edilmekteydi. Böylelikle Kant "pratik akıl postulat"ını karşılayan bir Tanrı anlayışıyla, gerekli gördüğü, şartsız ve zorunlu bir emir (imperative) ile şartlı olan herhangi bir içkin doğrulama arasında zıtlığı ortadan kaldıran bir Tanrı anlayışını ikame eder⁷. Böyle bir Tanrı, bütün ahlaki yükümlülüğün kaynağıdır. Ama içimizdeki bir durumdan başka bir şey olamayan böyle bir Tanrı'nın bu gereği karşılayamaması, buna karşılık, bir yükümlüğe sadece bir Mutlak'ın mutlaklık verebilmesi gerçeği Kant'ın nihai araştırmalarının nedeni olmuştur⁸.

⁵ Bkz. Nietzsche, GS §39-132., s. 106-186

⁶ Bkz., I. Kant, *Pratik Akıl Eleştirisi*, Türkçesi, İonna Kuçuradi vd., Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara., 1994, I. Kısım. 2. Kitap. 2. bölüm, s. 152, 154 ve 155.

⁷ Bkz. Kant, *a. g. e.*, s. 134 vd.

⁸ Bkz., Martin Buber, *The Eclipse of God, Studies in the Relation between Religion and Philosophy*, Harper and Brothers Publishers, New York, 1952, s. 26-28.

Bu yüzden Tanrı'nın tezahürlerinin yansımasını gördüğümüz yaşantımızda geleneksel Tanrı terimi derin tonlarıyla birlikte korunmalıdır. İnsanın aşkın bir Tanrı inancından vazgeçmesi mümkün görünmemektedir. Onun aşkınlığa dair yönelme ve bütünlük özlemini terk etmesi oldukça güçtür. Çünkü kişi hangi koşullarda olursa olsun kendi varoluşunu açıklarken, bu varoluşunu aşan bir açıklama getirme zorunluluğuyla yüz yüze kalır. O halde böylesi bir Tanrı'ya başvurma bu dünyada itaati gerekli kılar. İnsan Tanrı'ya başvurmayla, kendi deneyiminde olumlu ve açıkça kavranabilir sezgilerle ulaşır. Bu yüzden Tanrı'nın mahiyetine yönelik spekülasyon yerine, O'nun insandaki teolojik yanının tezahürleriyle ilgilenmek daha doğru bir değerlendirme olacaktır. Tanrı'nın varoluşumuzu bir kesinlik olarak belirlemesi fikri, aslında felsefi düşünce sürecinde Platon, Plotinos, Descartes, Leibniz gibi düşünürlerin felsefelerinde net bir biçimde vurgulanır.

Modern düşüncede Tanrı'nın varlığı ve aşkınlığına ilişkin olumsuzlayıcı yaklaşımlar kaynağını Hegel felsefesinde bulur. Hegel aşkın bir Tanrı ve bu Tanrı'nın varlığı ve var ediciliği fikrini, Hıristiyan teslis inancıyla bağdaştırma uğruna, kendi çözümlemesini gerçekleştiren formulasyon içinde kaybeder. Hegel'in talebesi Henrich Heine "bana Tanrı olduğumu Hegel öğretti" der. Hegel'in felsefesinde merkezi kavramlardan biri olan *ben* üzerine yaptığı spekülasyonlar Heine için böyle varlığa varmayı kolaylaştırmıştır. Günter Rohrmoser, "Eğer günümüzde ateizm kimden kaynaklanmaktadır tarzında bir soruyla karşılaşılacak olursa, bunun "Tanrı öldü" (Gott selbst ist tod) sözüyle Hegel'e ait olduğu söylenmelidir" demektedir⁹. Karl Löwith, "Hegel dini tasavvuru kavrama çevirdiği için en az Kant, Fichte ve Schelling kadar ateist olmuştur. Yahut o şöyledir: O tanrı'ya inanmıyor aksine sadece Tanrı'yı düşünüyordu. Filozofların Tanrı'sı salt inancın Tanrı'sı olamazdı. Hegel Tanrı'nın mantıki varlığını kavramak istiyordu"¹⁰. Hegel, çözümlenmesi kolay olmayan felsefi spekülasyonlarıyla, ardılları tarafından ortaya atılan zengin yorumların kaynağı olmuştur. Bu yüzden onun Tanrı tasavvurunun ne olduğuna dair yukarıdaki gibi farklı yorumlar yapılabilmektedir.

Hegel'de *ben* "düşünce olarak varolan öznenin en yalın anlatımı"dır. Ona göre *ben*, ilgisiz çokluğun, birliğin potası içinde yok olmasıdır. Bu anlamda *ben* Hegel felsefesinde yalnız felsefenin değil, tüm varlığın merkezi konumundadır. Çünkü bu aşkın ve metafiziksel bir *ben*'dir. Hegel, kendime *ben* dediğim zaman kendi tekil kişiliğimi kastetsem de, aslında, baştan sona bir evrensel ifade ederim, bu nedenle *ben* salt kendi-için varlıktır (für sich seyn= Being for itself). Onda tikel ve belirli olan her

⁹ Bkz., Günter Rohrmoser, "Ateismus und Dialektik bei Hegel", *Studium generale, Zeitschrift die Einheit der Wissenschaften ihre philosophischen Grundlagen und ihre Konsequenzen*, vol.21. Heidelberg-New York, 1968, s. 916'dan nakleden, Naim Şahin, *Hegel'in Tanrısı*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2001, s. 103.

¹⁰ Karl Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* Vandenhoeck Ruprecht, Bochum, 1967, s.121'den nakleden Naim Şahin, *a.g.e.*, s. 103.

şey reddedilmiş ve bakışlardan gizlenmiştir”¹¹ der. Hegel sistemci yaklaşım uğruna bütün varlığı bir tek ilkeyle açıklama iddiasıyla ortaya çıkar. Bu durumu Kierkegaard, “Hegel’in nesnel düşüncesinde özne arızileşir ve öznel mahiyetli hakikat ortadan kalkar” ifadesiyle eleştirir¹². Çünkü böyle bir yaklaşım sonunda kendinde-bir Tanrı’nın varlığı ortadan kalkar. Buna mukabil, Tanrı, töz, mutlak idea, mutlak ruh gibi merkezi kavramlar aynı işlevi görürler.

Bu bağlamda, W. T. Stace, Hegel’in felsefesindeki belirleyici kavramlardan *Mutlak Idea*’nın ruh kategorisinden başka bir şey olmadığını belirtir. Bu iki kavram arasındaki ayrım töz ile töz kategorisi arasındaki ayrım; ya da neden kategorisiyle edimli bir neden arasındaki ayrım gibidir. O halde *Mutlak Idea*, *Mutlak Ruh*’la özdeşdir. Bu yüzden birinin ya da diğerinin mutlak olduğunu söylemede fark yoktur. Bunun yanında *Mutlak*’ın tözün kategorisi mi, yoksa kendisi mi olduğu da fark etmez. Hegel ruh ile insan ruhunu kasteder ama felsefesinde tekil bir insan ruhunun Mutlak olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü mutlak ruh kusursuz bir ruhtur ve bireysel bende de benim özüm ve tözüm olarak bulunur ve *ben* bu kalıba göre yapılmıştır. O halde, mecazi anlamda mutlak ruhun, Tanrı’nın ruhundan başka bir şey olmadığı söylenebilir¹³. Ve mutlak ruh kavramının insan ruhuyla ilintisi göz önüne alınarak, her insanda tanrısallık potansiyelinin bulunduğu sonucuna varılır. İnsanda tanrısallık potansiyelinin bulunması, pay aldığı tanrısal Ruhun tekil karakterine vurgu yapmaz. Bu, Hegel’in bir tekil kişi olarak gündelik bilgiyle elde edilen Tanrı’ya inandığı sonucunu çıkarmaz. Çünkü Tanrı mutlak kişiliktir, tikel bir kişi ya da tikel bir ruh değildir. O halde bu panteist yaklaşımın mantıksal sonucu olarak idea eş deyişiyile Tanrı, en yetkin aşamasına insan bilincinde ulaşır ve bilinçli insan da kaçınılmaz bir biçimde tanrılaşır. Bu, aşkın bir Tanrı anlayışının tersyüz edilmesi durumudur. Kadiri mutlak bir Tanrı anlayışı böylece tasavvurdan kaybolur. Nietzsche, “üstinsan” nosyonuyla, bir yandan, yerinden edilen Tanrı nosyonunun bıraktığı boşluğu doldururken; diğer taraftan, Batı düşüncesinin düştüğü açmaza işaret eder. Bu, existansiyal düşüncenin serimlediği “bırakılmışlık”, “düşmüşlük” ya da “terkedilmişlik” düşüncelerinin dayanağı, mutlak hâkim, rahman ve rahim olan bir Tanrı’nın özünün boşaltılıp, insani düzleme çekilmesiyle oluşan yeni durumu tasvir eden kavramlar olarak karşımıza çıkar.

Hegel felsefesindeki radikal soyutlama biçimiyle, şeylerin varoluşsal gerçekliğinin yanında *ben* ve *senin* varoluşsal gerçekliği de önemsenmez. Ona göre mutlak yani evrensel akıl ya da Tanrı, doğada ve tarihte olan her şeyi, insanla ilgili olanlar da dâhil, kendini idrak etme ve kendinin bilincinde olma aleti olarak kullanır: Hegel’in Tanrısı bizimle canlı bir ilişkiye girmez ve buna yönelik lütufta da bulunmaz. Hegel böylece

¹¹ Bkz., George S. Morris, (Ed.), *German Philosophical Classics: Hegel Logic, A Book on The Categories of The Mind, A Critical Exposition*, Chicago: S. C. Griggs and Co. 1890; Kraus Reprint Co. New York, 1970, s. 127-134; aynı eser, s. 193-201.

¹² Bkz. F. Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, Çev., V. Mutal, Dergah Yay., İstanbul., 1992, s. 34.

¹³ Bkz. W.T. Stace, *Hegel Üzerine*, Verso Yay., Ankara, 1986, s. 187.

Tanrı ile insani varoluşta kişisel ve tarihsel çelişki arasındaki somut karşılaşmayı kurgu alanına indirir. Ezeli öz nitelikleri arasından yalnızca doğa ve ruh'u ifşa eden ve bunun yanında ezeli sevgisinin bizde bir cüzî yansımaya izin veren töz, bu süreçte karşı konulmaz bir kuvvet ile kendisinin hakikatine ve bilincine ulaşan, doğa ve ruhu kuşatan mutlak bir sürecin öznesi olur. Bu süreçte evrensel akıl, duyguları kendi amacı için harekete geçirir ve bireyler bu şekilde kurbân edilmiş olurlar. Martin Buber, Hegel'in yaklaşımında, "bütün dinlerde 'sınırsız ve sınırlı varlık arasındaki ilişki biçiminin değerlendirilmesi'¹⁴ şeklinde ifade edilen bir tema yerine, kendisiyle ve kendisi için uğraşan her şeyi bir araç gibi kullanan ve yok eden bir evrensel ruhun istisnai yönetimi geçirilerek, geleneksel anlayışın yok edildiği"ne dikkat çeker. Böylece dinin formunu yenilemek ve onun vahyedilmiş gerçekliğini ortaya çıkarmak adına Hegel, dini kendi gerçekliğinden yoksun bırakır. Hegel, "Tanrı hakkında artık hiçbir sır yoktur"¹⁵ ifadesiyle insanın ümitsizlik ve vecd hallerinde hem gizemli hem de açık biçimde karşılaştığı Tanrı'yı ortadan kaldırır. Hegel'in felsefesinde bütün bir Batı dünyasının Tanrıyla olan ilişkisi, bu ilişki biçiminin ortaya çıkardığı karışık bir durum mevcuttur. Bir yandan panteist bir yaklaşımla insanla özdeş kılınan bir Tanrı, diğer taraftan Platon felsefesinden mülhem bir teslis kurgusunun sonucu¹⁶ müteal ve "kendinde bir Tanrı" anlayışının zayıflatılmasıyla yerinden edilmiş Tanrı'ya yönelik bu değerlendirme biçimi, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü ve "onun katili olduğumuzu"¹⁷ ifade eden sözleriyle çağımızın nihai durumunu dramatize eder.

III. "Tanrı Öldü" Sözü'nün Yansımaları

"Tanrı öldü" sözü'nün öncelikle sosyal hayatta şöyle bir karşılığı vardır: Dinsel alan içinde, insanlar kendilerinden bağımsız olarak inandıkları şeyin yaşamlarında yetersiz bir temsilinin olduğunu bilmelerine rağmen, insan ile Tanrı'nın hakikati arasındaki ilişki canlı bir şekilde tezahür eder. Bunun aksi durumunda, bazı dönemlerde kişilerin Tanrı tasavvurunun orijinal suretinin zayıf izlerini taşıyan bir nosyona sahip oldukları gözlenir. Zayıf temsiliyeti taşıyan tasavvurun, Tanrı'nın hakikatinin yerine geçmesi ile asıl tasavvur güç yitimine uğrar, canlılığını kaybeder. Bu durumda hâlâ dindar olan kişiler, Tanrı'nın kendilerinden bağımsız bir varlığa sahip olması gerçeğinden uzaklaşıp, onu sadece zihinsel bir ilişki içinde olan, bir gerçeklik olarak düşünerek, bir anlama başarısızlığı gösterirler. Burada artık insandan bağımsız bir gerçekliğin, insanın hayatında canlı bir etkisi ve değerler oluşturması mümkün görülmez. Dinsel bağlam yalnızca seremonik bir biçim alır. İşte bu, Tanrı'nın işlevsizliğidir ve insan hayatından

¹⁴ Bkz., Buber, *a.g.e.*, s. 30

¹⁵ Bkz., Buber, *a.g.e.*, s. 30.

¹⁶ Bkz., Stace, *a.g.e.*, Ek 1 "Hegel ve Hıristiyanlık", s. 189.

¹⁷ Nietzsche, *Gay Science*, (GS) III: § 125, s. 181; ayrıca bkz., *Şen Bilim*, Türkçesi, Ahmet İnam, Say Yay., İstanbul, 2005; Nietzsche, *The Will to Power*, (WP) § 169, İng. Trans., Walter Kaufmann, Vintage Books, Random House, New York, 1968, s. 101.

dışlanmasıdır. Böylesi zamanlarda, Tanrı'ya bu zaviyeden bakan birisi için din, sunumları aslında hayali olan fakat ruh tarafından gerçeklik kazandırılmış bir düzlem üzerine yansıtılan iç-gözleme dayalı bir süreçten başka bir şey olamaz. Kültürel çağlar bu yansıtmanın yaratıcı kuvvetine göre sınıflandırılırlar. Nihai bilgiye ulaştığını iddia eden kişi, Tanrıyla ilgili gerçekleştiği iddia olunan bir konuşmayı, sadece bir kendi kendine konuşma ya da ben'in tabakaları arasında bir konuşma olarak kabul eder. Aslında burada Tanrı olarak muhatap alınan şey ben'in bir yapımı, insanın tortulaşmış bir anlayışının ortaya koyduğu içeriksiz bir kabuldür. Bu kabul edilen şey, Tanrı'nın arkasından -Tanrı adına- çok yönlü çıkar ve savunma amaçlı olarak, kişinin kendini konuşturmasından başka bir şey değildir. Böyle bir yönelim kendini kilisenin kurumsallaşması ve temsili içinde somut olarak serimler.

Tanrıyı bu biçimde konuşturmak, Nietzsche bakımından, dinin “..(Hıristiyanlığın) en onulmaz biçimde insanların başına musallat edilmesidir..”¹⁸ ve bu “..yozluğun en yüksek derecesidir..”¹⁹. Çünkü Kilisenin temsil ettiği “ne ahlak, ne din, Hıristiyanlık içindeki biçimleriyle, gerçekliğin herhangi bir noktasıyla ilintilidir”²⁰. Böyle bir din, her tür değerleri istismara müncer bir altyapı oluşturur. “Dindar insan kilisenin istediği biçimiyle, tipik bir decadent'tir”²¹. Bu durumda “bu değerlerin pejmürde kökeni açığa çıkınca, evren değerini yitirmiş görünmektedir, ‘anlamsız’ görünmektedir, ama bu sadece bir geçiş evresidir..”²². Batı felsefesi ve değerlerini yerinden etmenin yöntemi bu geçiş evresiyle mümkün olacaktır. Nietzsche bakımından bu evre nihilistik bir ara dönemdir. Batı felsefe ve kültürüyle hesaplaşma bu biçimde zorunludur; çünkü dinsel referans alınan değerlerin yitirilmesiyle bütün anlam, amaç ve yön kaybedilmiştir. Yitirilmiş olan bu değerlerin negatif yorumlanması, şimdiye kadar toplumu ve insanı yanlış yönlendiren değerlerin üstesinden gelinmesi için gereklidir. Bu bağlamda Nietzsche, felsefesini ve nihilistik tutumunu *çekiçle felsefe* yapmaya benzetir. Nihilizmle o, *decadence*'a uğramış Batı felsefesi geleneği ile kültürünün yerine yenilerini koyabilmeyi tasarlar²³. Çekiçle felsefe yapan²⁴, “Tanrı öldü” sözüyle Batı

¹⁸ Bkz. Nietzsche, *Anti-Christ*, (AC)§ 61-62., s. 185-186; Nietzsche, *Twilight of Idols and The Anti-Christ*, İng., Trans., R. J. Hollingdale, Penguin Books, UK, 1968, s. 184-186.

¹⁹ Bkz. Nietzsche, *Anti-Christ*, (AC)§ 61-62., s. 185-186.

²⁰ Nietzsche, *AC*.,§ 15, s. 125.

²¹ Bkz. Nietzsche, *AC*., § 51, s. 167.

* *Decadence*: Latince *decadere* fiilinden türeyen Fransızca terim. Sanat, siyaset ve daha çok kültür ve uygarlık alanında gerileme, çöküş. Bu terime Nietzsche özel bir anlam kazandırmıştır. ona göre, decadent bir toplum kendisindeki süprüntü ve artık maddeleri atamayan bir toplumdur. Bu bağlamda o, modern toplumun boşaltım gücü tükenmiş dejenerer bir toplum olduğunu öne sürer. Bkz., Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İst., 2002, s. 248.

²² Nietzsche, *The Will To Power*, (WP) § 7, s. 10-11.

²³ Nietzscheci nihilizm aktif ve pasif nihilizm olarak iki evrede düşünülür. Pasif nihilizm, her şeyi hiçlik içinde gören ve bu bakışın kişiyi tamamen tükettiği, işlevsizleştirdiği nihilizmdir. Aktif nihilizm ise değerleri yıkip yerine yeni değerler ikame eden nihilizm biçimi olarak tasarlanır.

düşüncesinin Tanrı anlayışıyla hesaplaşır.

IV. Nietzsche ve Tanrı

Nietzsche'nin Tanrı hakkında ortaya koyduğu görüşlerini iki farklı grupta toplamak mümkündür:

a) Hıristiyan dininin gerçekliği ve Hıristiyanlık dininin Tanrı anlayışını yadsıma. İsa'nın temsiliyetinde gerçek Tanrı özlemi.

b) Ebedi tekerrür içinde belirleyici olarak Varlık. Bu varlık, Tanrı'yı, tanrısallaşmayı süre giden bir vetirede belirler. O, döngüsel bir evren tasarımında ve bilgi kuramı bağlamında, bir ilk neden olarak Tanrı'yı kabul etmez²⁵. Çünkü bu döngüsel bir oluş halindeki dünyaya muvafık olmaz.

Düşünürün bütün eserleri göz önüne alındığında Tanrı bağlamındaki fikirleri çoğunlukla Hıristiyan Tanrı tasavvurunu eleştiri biçiminde karşımıza çıkmaktadır. O, Hıristiyanlığın daha başlangıcı itibariyle yanlış bir yönelim olduğunu ifade eder. Bu yüzden Nietzsche açısından Hıristiyan dünya görüşü ve kilisenin örgütleyip sınırlarını belirlediği bir din, yalnızca insanı dünyaya karşı soğutan ve körelten, canlılığını yok eden bir engelden başka bir şey değildir. Zaten Hıristiyanlık denilen din de Hz. İsa'yla birlikte çarpmışa gerilmiş ve o anda varlık şansı bulamamıştır²⁶.

Hıristiyanlık, kişinin doğrudan Tanrı'yla ilişkisini yok sayar. O, kişinin Tanrı'ya pişmanlığını bildirmesi ve affedilmek için dua etmesini kabul etmez ve bu yüzden Tanrı-kul arasındaki ilişkiyi Evangeliumca* pratiğe bağlamıştır. Bu pratik bağlamındaki "günah", "günahların affı", "inanç", "inanç yoluyla kurtuluş", gibi Yahudi Kilisesinin öğretileri olan nosyonlar "iyi haber" in içinde değillenirler²⁷. Evangeliumun bütün psikolojisinde Tanrı ve insan arasındaki ontik gerçeklik yok edilmiştir²⁸. İnsanın yeryüzündeki pozisyonu bengisellikle sınırlandırılmış, onun yeryüzündeki insanca eylemleri, hayata ilişkin tutumları ve insanca doğası yok sayılmıştır. *Evangelium'da vaat edilen 'Tanrı'nın Krallığı' kişinin bekleyeceği bir şey değildir. O olsa olsa bir yürek yaşantısıdır. Her yerde vardır, hiçbir yerde yoktur*²⁹.

Nietzsche, "Tanrı'nın krallığı" inancıyla insanın, insani edimlerinin görmezden gelindiğini ve dünyada ihmal edildiği tezini bütün bir felsefesinde vurgular. Hıristiyanlık bu yapısıyla aslında "iyi haberci"yi örnek almamıştır. "İyi haberci", yaşadığı gibi öldü, öğrettiği gibi "insanları kurtarmak" için değil, kişinin nasıl yaşaması gerektiğini göstermek için. Ardında insanlığa bıraktığı kendi pratiğidir...

²⁴ Bkz. Nietzsche, *E Twilight of Idols and The Anti-Christ* (II), "The Hammer Speaks" Trans., R. J. Hollingdale, Penguin Books, 1985, s. 112.

²⁵ Nietzsche, *Twilight of Idols*, (II) VI, 8, s. 54.

²⁶ Bkz. Nietzsche, *AC.*, § 39, s. 151.

²⁷ Nietzsche, *AC.*, § 33, s. 146.

²⁸ Nietzsche, *AC.*, § 33, s. 145.

*Evangelium: İncil.

²⁹ Nietzsche, *AC.*, § 33, s. 146.

Çarmıhtaki tutumu. Bu bağlamda Hz. İsa'yı sevmek Tanrı'yı sevmektir³⁰.

Bu ifadelerle Nietzsche'nin hâlihazırdaki Hıristiyan Tanrı'sını değil, ama bunun yerine olması gereken bir Tanrı anlayışına vurgu yaptığını görürüz. Ama varolan Tanrı tasavvuru öylesine dekadansa uğratılmıştır ki O, bundan sonra yalnızca bu dekadansa uğrayan Tanrı tasavvuruyla savaşıır.

Başka bir bağlamda ise evren görüşünü temellendirmek için, onun *ebedi tekerrür* fikri doğrultusunda, evreni, varlığı sürekli bir döngüye mahkûm eden içkin bir Tanrı anlayışıyla karşılarız³¹. Onun anlayışı evrim ve ebedi tekerrür fikirleriyle içkin, panteist Tanrı görüşünü birleştirir³². Bu panteist Tanrı anlayışı, oluş içinde evrenle özdeşleşir ve oluş içinde tanrılaşma süreci de başlar. Muhtemelen böylesi bir Tanrı anlayışı Heidegger için Tanrı'yı Varlıkla özdeşleştirme ve Nietzsche'nin Tanrı anlayışını izah etme biçimi olarak ilgi alanına girer. Böylesi bir yaklaşım Batı kültürü açısından da daha tercih edilir bir yaklaşım olacaktır. Böylece Nietzsche'nin *Anti-Christ* ve diğer eserlerinde hesaplaştığı Hıristiyan Tanrı tasavvuru da saldırıdan kurtulmuş olacaktır.

İmdi, Nietzsche'nin bütün bir metnini değerlendirdiğimizde, Sokratesçi bir ironiyle, çağdaş insanın Tanrı ideasını tükettiğine dair kuvvetli ve derin bir vurguyu her an hissederiz. Çağdaş insanın özellikle Batı düşünüşü ve kültür çevreninin Tanrı'nın hakikatini bu biçimde ele alması, Tanrı'nın hakikatinin yitirilmesidir. Bu durumu o ünlü "Tanrı öldü" önermesiyle ortaya koyar. Bütün bir felsefesi göz önüne alındığında yaratıcı ve olumlu işlevselliği olmayan bir Tanrı'nın yerine, insani eylem ve değer koyma girişimini ikame etme yoluna gider. O, Tanrı kavramıyla Hıristiyanlığın ya da dinlerin sunduğu kendince olumsuzluktan başka bir işlevi olmayan Tanrı'dan ümidini kesmiştir. Dünya, insanın içine düştüğü ve varlığın *Hiç* kavramıyla ifade edilebileceği bir aşamadır. Varlığın başına getirilen *hiç* bundan sonra nihilizmin egemen olduğu ama bunun da insan tarafından aşılması gerektiği bir vetireyi temsil eder. Dolayısıyla kendini var etmesi gereken artık bizzat insanın kendisidir.

Ama O'nun, felsefesinde kimi zaman kaçınmanın imkânsızlığına vurgu yaptığı alinyazısı, metinlerinde üslubunun anlaşılmasını daha da zorlaştırdığı bir kader anlayışına, dolayısıyla da, örtük bir Tanrı anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Nitekim nihilizm kavramıyla kendini tanırtanılmaz bir çizgide sunduğu çözümlerinin nihai olarak açık olmaması ve nihilizmin de alt edilmesi gereken bir sürece işaret etmesi, bu kanyı doğrular görünmektedir³³.

Bu bağlamda Nietzsche'nin Tanrı düşüncesine ve onun kişisel tezahürlerine yönelik ifadelerine bir içgörüyle bakarsak, O'nun iki hususta Tanrı nosyonuı tartıştığını

³⁰ Nietzsche, AC., § 35, s. 148.

³¹ Bkz. Nietzsche, WP, § 712.

³² Abraham Wolf, *Nietzsche'nin Felsefesi*, Türkçesi, Sebahattin Çevikbaş-H. Subhi Erdem, Babil Yay., Erzurum, 2003, s. 96.

³³ Bu kanı Sn. Prof. Dr. Fehmi Bakan'a aittir. Bkz. Fehmi Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, Kaknüs Yay., İstanbul, 2000, s. 131.

görüürüz. Bunlardan birincisi, Hegelyen akıl yürütme (mantık) bağlamında mahiyeti boşaltılan ve aşkın vasfı yerinden edilen Tanrı tasavvurunun Batı düşüncesinde oluşturduğu krizi ortaya çıkaran yapının bütünlüğüyle olan mücadele; diğeri de, bir kurum olarak ortaya çıkan Kilise öğretisinin sunduğu Tanrı imgesidir. Bu konuda Nietzsche, *Anti-Christ*'de şöyle der:

Şimdi Hıristiyanlığın gerçek tarihini anlatacağım. "Hıristiyanlık" kelimesi zaten yanlış bir anlamadır. Gerçekte bir tek Hıristiyan var oldu, o da çarmıhta öldü. "iyi haber" çarmıhta öldü. O andan itibaren "iyi haber=incil" denilen İsa'nın yaşadığının tam tersi olageldi; "kötü haber", dysangel³⁴. Bu metinde görüldüğü gibi, Nietzsche açıkça Kiliseyi, Anti-İsa (Anti-Christ= deccal) olarak görmektedir. Nitekim o, Hıristiyan din adamlarının öğretip yaydığı Hıristiyanlığa, amansızca karşı olurken, İsa'ya ve öğretilerine karşı hoşgörülüdür.

Yegâne Hıristiyan uygulaması, yani, Çarmıhta ölenin yaşadığı gibi bir hayat gerçek Hıristiyanlıktır... Bugün bile böyle bir hayat mümkün, hatta bazı insanlar için gereklidir de: hakiki primitif Hıristiyanlık her zaman mümkün olacaktır³⁵...

Nietzsche'nin Tanrı karşıtı açıklamaları hep bu mevcut Hıristiyanlık anlayışınadır. O, Hıristiyanlığın Tanrı anlayışının sıkça yeryüzünde insanlığın zararına kullanıldığına dair özel bir korku, dehşet ve tiksintiye sahiptir. Ona göre bu anlayış, dünyaya dair canlılığa karşı bir tutum sergiler. Nietzsche'nin dinsel bir evren tasarımına karşı olmasını tahrik eden en önemli unsur, belki de, Hıristiyanlığa karşı bu takıntısıdır. Ama görüldüğü gibi o salt dine karşı bir takıntı içinde değildir. Çünkü onun ifade ettiği gibi *hayata yardımcı olması bağlamında inançlarımızın en iyisi hakkında söyleyebileceğimiz şey, hakkında birçok şey söylenebilse de, insana hayatı dolu dolu yaşattıracağı için, böyle bir Tanrı anlayışına karşı söylenecek hiçbir şey yoktur³⁶*. Gerçekte, Nietzsche'nin başvurduğu eleştiriler, kesinlikle insanı iradesinin ve fiillerinin sahibi kılan bir Tanrı inancına yönelik değil, ama sadece üreten insanı dünyadan ve hayattan soğutan bir tür korku, heyula olarak onu temsil eden bir Tanrı anlayışınadır. Bununla birlikte, insanları, her şeyi Tanrı'nın koruyuculuğuna, yükümlülüğüne bırakabilecekleri inancına cesaretlendiren ve bütün güçlü çabaları engelleyen Tanrı anlayışı da Nietzsche'nin hedefindedir³⁷. Ve O'nun olumsuzladığı, decadence uğramış böylesi bir Tanrı anlayışı da Kilise'nin temsiliyetindedir.

Bu haliyle varolan Kilise, decadence'ın altyapısını oluşturur. Bu yüzden Nietzsche, *decadent kilise babaları* tarafından imal edilip sunulan Tanrı kavramıyla mücadele eder. Nietzsche'nin felsefi dizgesindeki karşı çıkılan ve kabul edilmeyen Tanrı hep bu tanrıdır. Çünkü Hıristiyanlığın Tanrı kavramı, hayatın çöküşünü mümkün kılan bir

³⁴ Nietzsche, *Anti-Christ*, § 39, s. 151; WP § 168, s. 101.

³⁵ Nietzsche, *AC* § 39, s. 151.

³⁶ Wolf, *a.g.e.*, s. 96.

³⁷ Wolf, *a.g.e.*, s. 96.

hareketin temsil ettiği unsurları; yani, çürümeyi, bezginliği, hastalığı vb. temsil eder:

*Hıristiyan Tanrı kavramı-hastaların tanrısı olarak Tanrı- şu dünyada ulaşılmış Tanrı kavramının en tefessüh etmişini; hatta belki Tanrı tipinin en düşük seviyesini temsil eder. Hayatın yüceltilmesi ve ona ebedi "Evet!" deme yerine, Tanrı, hayatın zıttı bir anlama tefessüh ettirildi. Tanrıda hayata, yaşama arzusuna karşı düşmanlık ilan edildi. Tanrı, "bu dünya" hakkında her iftiranın, "öte dünya" hakkındaki her yalanın formülü oldu. Tanrıda hiçlik ilahlaştırıldı, hiçi istemek kutsandı!*³⁸

O halde Nietzsche'nin din-karşıtlığı ve tanrıtanımazlığı bizatihi dine ve Tanrıya karşı olmak yerine, bu kavramların tefessüh etmiş formlarınadır. Bu doğrultuda Anti-Christ'te şöyle söylüyor:

*Bizi farklı kılan, tarihte, tabiatta veya tabiatın arkasında hiçbir Tanrı tanınmamamız değil ama Tanrı diye hürmet edileni "Tanrıya benzer" bulmamızdır*³⁹.

Nietzsche bir yanda Batı kültürü ve onun kurumsallaşan dinsel yapılanmasına acımasızca saldırıda bulunurken, diğer tarafta evrensel Varlığa karşı derin bir mistik bağlılık sergiler. Eserlerinde mistik özelemlerini, dindarâne duygularını açıkça Dionysian kültürünü yücelterek ve örnekleyerek serimler. Onun yakınlık duyduğu eski Yunan esoterik okullarından Dionysian kültürü, pagan mistizmini içerir. Nietzsche "Çarmıha gerilene" karşı Dionysosu, yani pagan dinini benimseyip onu "affirmative" (onayan din) olarak görür⁴⁰. Bu mistik tavır ve Dionysian simgesine yüklenen işlevsellik, aynı zamanda Tanrı tartışmasını antropolojik bir bağlama çekerek, insan kaderi ve geleceğiyle irtibatlandırma girişimi olarak görünür.

Ama Nietzsche'nin bu mistik yönü muhtemelen "Tanrı öldü" sözünün etkisiyle öne çıkmamakta ve O'nun anlaşılmasına da engel teşkil etmektedir. Nietzsche'nin dinsel yönü daha çok "Tanrı öldü" beyanıyla belirlenmekte ve yorumcularının bu söz üzerine vurgusu, Nietzsche'nin dinsel olana karşı ilgisinin niteliğini determine etmektedir. Yine Nietzsche'nin fizyoloji ve psikoloji alanındaki tespitlerinin önemi vurgulanarak dine amansızca saldırması, felsefesinin ana hattı kabul edilip, Dionysos ile ilgisi bir tür şiir olarak görülerek mistik yönü dikkatlerden kaçırılmaktadır. Oysa Nietzsche'nin felsefesindeki "üstün insan" kavramı onun mistik özelemlerinin en büyük kanıtıdır⁴¹. Mistisizm, insanın psiko-sosyal şartlanmasını (yabancılaşmasını=kendi varlığını) ego imajına indirgemesini), psişik sınırlamalarını, aşmaya çalışıp, "üstbilinç" (super consciousness) haline erme gayretidir. Nietzsche'nin "Dionysian" tanımını da bu yöndedir: "Birlik için büyük arzu; şahsiyetin, günlük hayatın, toplumun, gerçeğin ötesine ulaşmak, geçicilik uçurumunu aşmak"⁴². Dionysian insanın temel vasfı ise, amor

³⁸ Nietzsche, AC § 18, s. 128.

³⁹ Nietzsche, AC § 47, s. 163.

⁴⁰ Nietzsche, WP § 401, s. 217.

⁴¹ Bu değerlendirme için bkz., Fehmi Baykan, a. g. e., s. 133.

⁴² Nietzsche, WP, § 1050, s. 539.

*fati**'dir; yani, *ebediyetin ebedi olarak tasdiki*⁴³. *Amor fati* hali iki biçimde tezahür eder: Kosmos ile vecd içinde birleşme, vahdet ve kosmosla birleşmeden doğan gerçeği kozmik bir perspektiften görmek.

Bu bağlamda, Dionysian insan anlayışı, Nietzsche'nin felsefesini mistisizmin tam ortasına yerleştirir. Burada Nietzsche'nin betimlediği tip, çeşitli mistik tarikatların Tanrıya ermiş insan tipinden başkası değildir. Bu tipe Sufiler "veli", Hindular, "sidha" derler. Aradaki tek fark, Nietzsche'nin aynı tip insanı betimlerken, geleneksel dinlerin terminolojisini değil de, "pagan" bir ifade kullanmasıdır⁴⁴.

Eğer, Varlık kendisini sürekli bir oluş ve döngü içinde serimliyorsa; Varlığın kendisiyle ilgili çeşitli biçimlerde aidiyetlikler kurmanın açıklaması mümkün görünmektedir. Bu bağlamda O, tüm farklı kültür ve dinlere ait sembelleri kullanarak meramını özlü ve olağan ifade biçimlerinin üstünde sunma girişimi sonucu olarak pagan literatürü kullanmaya yönelmiştir. Nihayetinde kullanılan dil var olan, bu dünyaya ait olan bir dildir⁴⁵. Bu dünyayı sorunun mihrini kılmak, dünyayla sınırlı bir dil kullanmayı gerektirir. Ama bu dil mantığın dar ve varlığı oldukça sınırlayan dili olmamalıdır. İfade gücü yüksek ve varlığı bütün yönleriyle kuşatan bir dil olmalıdır. Bu bağlamda Tanrı sorunu da Varlık içinde ve varlığın diliyle halledilmesi gerekli bir sorun olarak karşımıza çıkar.

Nietzsche'nin Tanrı nosyonuyla ortaya koyduğu tartışmanın mihrini bir taraftan O'nun Herakleitoscü düşünceden ödünç aldığı oluş nosyonunun insan yaşamındaki, iradi eylemde bulunma boyutunu öne çıkararak, insanın icra etme, üretme istidadı ve kapasitesini teşvik ederken; diğer taraftan Batı kültürü içinde belirgin bir yaratma, ilerleme ahlakını tesis etmeye yöneliktir.

Sonuç

Nietzsche, tutkulu bir üslupla ele aldığı ve tartışma konusu yaptığı: insanın varoluşu, dünyada gücü elde etme isteği, yaşamda ahlakın değeri ve kaynağı, varlığın ebedi tekerrüre matuf yapısı, Tanrı, oluş.. vb, kavramları, insanın varoluşunu şekillendirme amacıyla felsefesine temel kılar. Bu bağlamda dünya, daima oluş halinde ve insan sürekli yeni an'larla karşılaşan, hayatı ve yaşamını inşa eden, iradeye sahip, bir varlık olarak değerlendirilir. İnsanın yapıp etme ve kendi varoluşunu inşa etme sürecinde onun eylemlerini aksatacak her tür durağan olgu eleştirir. Tanrı düşüncesi de bu bağlamda ele alınırken, bir yandan Kilisenin Tanrı tasavvurunun hayatı olumsuzlayıcı yönü üzerine vurguda bulunur; diğer taraftan, olgu ve oluş sürecinde

⁴³ *Amor Fati*: Nietzsche'nin kullandığı biçimiyle, zorunluluk sevgisi, kişinin kendi kaderine gönüllü olarak boyun eğmesi, kendi kaderini sevmesi Tevekkül anlayışına yakın bir anlayış. Epikürcü "ataraxia" ve Stoacıların "apathia"sı komşu nosyonlardır. Ataraxia ve apathia, amor fatinin doğal sonuçlarıdır. Bkz., Nietzsche, *Ecce Homo*, "Introduction, § 4", s. 13.

⁴⁴ Baykan, *a. g. e.*, s. 133.

⁴⁵ Bkz., Baykan, *a. g. e.*, s. 133 vd.

Varlık için bir tanrısal nitelik ve karakter düşünür. Dünya olguların toplamı ve sürekli bir oluş durumu ise, o halde oluşun restore edilmesi gerekir.

Bu bağlamda O'nun nihai kaygısı, "oluşun masumiyetini restore etmek" ve oluşu, Hıristiyan ve nihilist, bütün ahlaki yorumlardan kurtarmaktır. Oluşun masumiyeti ile kastedilen "iyi ve kötünün ötesinde" ahlaki emirlerden bağımsız olan gücü istemenin Dionysian hareketi, hem yaratıcı, hem yok edici, hem yükselen, hem alçalan, hem yeni hayat formlarının oluşması, hem onların çürümesi ve dejenerasyonunu mümkün kılar. Bütün bu tablo, trajik bir filozofun sınırlandırdığı hayat görtüşüdür. O'nun aforizmalara dayanan, parçalı, kesik, bütünlüğü uzmanları tarafından ancak sağlanabilen felsefesinin karmaşıklığı içinde Tanrı anlayışı da tüm yaklaşımlarına temel olan antropolojik duruşundan çıkarılabilir.

Onun ontolojiye ilişkin çözümlenmeleri, sadece platonik-Hıristiyan metafiziğe ve nihilizme karşı bir alternatif getirmede, düşünce deneyi seviyesinde kalır. Geleneksel metafiziğin nihai rasyonel temeli olan Tanrı, "hayata, tabiata, hayatı istemeye karşı düşmanlığı" temsil eder. Nietzsche'nin ontolojik pozisyonu bir yandan nihilizmin hayata karşı kötümserliğini yenmek, öbür yandan da hayatın dinamizmini ve zenginliğini niceliksel formulasyona indirgeyen mekanist ilim modeline karşı çıkmak gayretidir.

O halde Nietzsche bağlamında Tanrı sorunu, önce Hıristiyan ya da Kilisenin tasavvur ettiği Tanrı anlayışıyla hesaplaşmayı konu edinir. Gücü elde etme iradesini, insan için temel belirleyici odak olarak ele alan felsefi düşünceleri bağlamında, Tanrı sorunu, Hıristiyanlıkla hesaplaşma boyutundan çıkar ve şimdiki düşünceleri bağlamında evren ya da bütün bir Varlık'ı karakterize eden bir güç olarak karşımıza çıkar. Nietzsche'nin felsefesinde Tanrı imgesine yüklediği bu ikinci anlam, onu aşkın bir Tanrı anlayışından uzaklaştırır. Varlıkta immanent (içkin) bir tanrısal gücü, felsefesinin temel nosyonları olan *ebedi tekrür*, *gücü elde etme iradesi*, bağlamında panteist ya da materyalist bir karaktere bürünür. Tanrı hakkında ateşli fikirler serdeden bir filozofun geldiği bu ikircikli nokta aslında O'nun felsefesinin sistemden uzak olan kurgusunun bir neticesi olarak konunun ağırlığının kaybedilmesi sonucunu doğurur. Bu sebepten dolayı Nietzsche'nin felsefesiyle yüzleşen bir kimsenin karşılaşacağı en mümkün şey, üstesinden gelinmesi zorunlu olan, Nietzsche'nin labirentlerinden çıkabilmeyi denemesi olacaktır.

ABSTRACT

"Dead of God" notion secretly or clearly is encountered in Nietzsche Philosophy. This term is one of the most essential discussed term by him. Thus, some commentators says, this term is evaluated passionately in his idea. In this paper I seek to map out the central lines a proper understanding of Nietzsche in this regard might take.

He argue that the crisis in Western idea would be overcome merely by superhuman idea. Hence, it is inevitable to encounter with entire western idea.

The term of God has a dualist structure in Nietzsche thought. He build an immanent

a God idea in his Philosophy while he struggle with God of Cristianity. God image of Nietzsche is being evaluated in this article.

Key Words: Dead of God, Will to Power, Eternal Recurrence, Hegel, Martin Buber, Existence, Being, Superhuman, Trancendent, Platon, Anti-Christ, Evangel, Disevangel, Decadence.

KAYNAKÇA

- Nietzsche, F., *Beyond Good and Evil Prelude to a Philosophy of the Future* (BGE), İng. Trans., R. J. Hollingdale, Penguin Books, Middlesex, England, 1973.
- *Gay Science* (GS), İng. Trans., Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974.
- *Şen Bilim*, Türkçesi, Ahmet İnam, Say Yay., İstanbul, 2005.
- *Anti-Christ*, (AC)§ 61-62., (Twilight of Idols and The Anti- Christ) Trans., R. J. Hollingdale, Penguin Books, UK, 1968.
- *The Will To Power*, (WP) § 7., İng. Trans., Walter Kaufmann, Vintage Boks, Random House, New York, 1968.
- *Ecce Homo*, (EH), Trans., R. J. Hollingdale, Penguin Books, UK, 1985.
- *Twilight of Idols*, (TI) VI, 8, (Twilight of Idols and The Anti- Christ) Trans., R. J. Hollingdale, Penguin Books, UK, 1968.
- Deleuze, Gilles., "Active and Reactive", *The New Nietzsche Contemporary Styles of Interpretation* içinde, ed. David Allison, Delta Publishing, New York, 1979.
- Allison, David B., "Reading Nietzsche", *The New Nietzsche, Contemporary Styles of Interpretation* içinde, ed. David Allison, Delta Publishing, New York, 1979.
- Kant, I., *Pratik Aklın Eleştirisi*, Türkçesi, İonna Kuçuradi vd., Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara., 1994.
- Buber, Martin., *The Eclipse of God, Studies in the Relation between Religion and Philosophy*, Harper and Brothers Publishers, New York, 1952,
- Hegel, G. W., *The Logic of Hegel*, Trans., William Wallace, London: Oxford Univ Press, London, 1975.
- Magill, F., *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, Çev., V. Mutal, Dergah Yay., İstanbul., 1992.
- Stace, W. T., *Hegel Üzerine*, Verso Yay., Ankara, 1986.
- Wolf, Abraham., *Nietzsche'nin Felsefesi*, Türkçesi, Sebahattin Çevikbaş-H. Subhi Erdem, Babil Yay., Erzurum, 2003.
- Baykan, Fehmi, *Nietzsche'nin Felsefesi*, Kaknüs Yay., İstanbul, 2000.

KIYASTA ORTA TERİM

Nazım HASIRCI*

Giriş

Aristoteles (M.Ö. 384-322) mantığı alet (*organon*) ilmi kabul eder. Bu kabul Aristoteles'ten günümüze kadar birçok filozof ve bilim adamı tarafından da benimsenmektedir. Mantık; kavram, önerme ve akıl yürütme/kıyas olmak üzere üç bölümden meydana gelir. İlk iki bölüm kıyasa hazırlık mahiyetindedir. Mantıkta asıl amaç ise kıyası incelemektir. Tutarlı ve geçerli bir şekilde akıl yürütme metodu olan kıyas, dedüksiyonun en mükemmel şeklidir. Kıyas, çıkarım yapmak ve yapılan çıkarımların geçerliliğini denetlemek için çok sık bir şekilde kullanılır.

Aristoteles kıyası, "bir sözdür ki, kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey, sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkar"¹ şeklinde tanımlar. Bu tanıma göre her kıyasta öncül dediğimiz birden fazla önerme bulunmalı, bu öncüllerden de zorunlu olarak sonuç dediğimiz önerme elde edilmelidir. Sonuç öncüllerin aynısı ya da eş anlamlısı olmamalıdır. O halde kıyasa, doğru kabul edilen öncüllerden belli bir ilişkiye dayanarak sonucun zorunlu olarak çıktığı akıl yürütme türü² denebilir.

Kıyas, iki öncül bir sonuç olmak üzere toplam üç önermeden meydana gelir. Yine her kıyasta sonucun konusu, yüklemi ve her iki öncülde de bulunması zorunlu olan orta terim olmak üzere üç terim vardır. Sonucun yüklemine kıyasın büyük terimi, konusuna da küçük terimi denilir. İçerisinde büyük ve orta terimin bulunduğu önermeye büyük öncül, küçük ve orta terimin bulunduğu önermeye de küçük öncül adı verilir. Biz makalemizde iki öncülde de tekrarlanan orta terimin kıyastaki yerini ve önemini inceleyeceğiz.

Orta Terim

Orta terimi, 'kıyasın her iki öncülünde de bulunup sonucunda yer almayan, fakat sonucun sebebinin teşkil eden terim'³ diye tanımlayabiliriz. Orta terime, kıyasın iki terimi

* Dr. Araştırma Görevlisi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, Çev.: H.R. Atademir, İstanbul 1996, s. 5.

² Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul 1999, s. 38; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1986, s. 105.

³ Bkz. Aristoteles, *age.*, s. 96; Aristoteles, *İkinci Analitikler*, Çev.: H.R. Atademir, İstanbul 1996, s. 108; Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara 1974, s. 123; İbn Sina, *Kitabu's-Sıfâ, II. Analitikler*, Çev.: Ömer Türker, İstanbul 2006, s. 18; İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999, s. 157; İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330, s. 180; Rıza Muzaffer, *el-Mantık*, Necef, 1968, s. 235; Şafak Ural, *Temel Mantık*, İstanbul 1995, s. 81; Teo Grünberg, Adnan Onart, David Grünberg, Halil Turan, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2003, s. 95.

arasındaki ilişkinin delili olduğu için 'huccet-delil', yine iki terim arasındaki hükümün ispatına aracılık ettiği için 'ispat vasıtası' da denir.⁴ Orta terim büyük ve küçük terimleri dolaylı bir şekilde ilişkiye sokarak sonuca ulaşılmasını sağladığından,⁵ kıyasa dolaylı çıkarım özelliği kazandırır.⁶ Öncüllerde bulunduğu yere göre de orta terim, kıyasın formunu belirler. Orta terim bütün bu özellikleriyle kıyasın en temel unsuru olmaktadır.

Sahip olduğumuz bilgilerden yeni bir bilgi elde etme sürecinde kıyası kullanırız. Eğer bilgilerimiz bir takım ortak noktalarda buluşuyorlarsa, bu ortak noktalar yoluyla bilgilerimizi birleştirir ve yeni bir sonuca ulaşırız. Aristoteles şöyle der; "Bütün bilimler kanıtlamanın ortak unsurları vasıtasıyla birbirleriyle münasebette dirler. Ben ortak unsurlar ile, kanıtlamada temel rolü oynayanları kast ederim, ne kanıtlanmış yüklemeleri ne de kanıtlanmış konuları."⁷ "Her insan ölümlüdür" "Her kuş kanatlıdır" önermeleri arasında ortak bir unsur bulunmadığından yani orta terim alınmadığından ötürü kıyas elde edilemez.⁸ Bu nedenle kıyasın iki öncülünün konu veya yüklemelerinden birisinin müşterek olması gerekir.⁹ Eğer bu müştereklik sağlanmazsa orta terim bulunmadığı için her hangi bir kanıtlamadan söz etmek mümkün değildir.

Kıyası, "... bir şeyin başka şeye ait olduğunu veya olmadığını (ortaya) koyarak"¹⁰ yani orta terimin küçük terimi, büyük terimin de orta terimi kapsadığı ya da kapsamadığı durumlarda, onları belli bir ilişkiye sokarak yaparız.¹¹ Bu ilişkide orta terim büyük terimle küçük terimi karşılaştırarak¹² birinden diğerine geçmek için vasıta olur, sonuçta büyük terimdeki hükümün küçük terime de iletilmesini sağlar.¹³ Böylece orta terim bilinmeyenin açıklık kazanmasına aracılık ederek¹⁴ sonuç veren kıyasa inanmanın ve onu tasdik etmenin en temel nedeni olur.¹⁵ Örneğin:

Bütün insanlar ölümlüdür;

Sokrates insandır;

Öncülleri "insan" orta teriminde birleştiklerinden, zihin büyük terimdeki ölümlülük niteliğinin küçük terim olan Sokrates'e de iletildiğini bilir, ölümlülüğün onda da onaylanmasını gerekli görür¹⁶ ve "Sokrates ölümlüdür" sonucunu çıkarır. İşte orta terim

⁴ Muzaffer, *age.*, ss. 235-236.

⁵ Atademir, *age.*, s. 123; İzmirli, *age.*, s. 180.

⁶ Atademir, *age.*, s. 115; James Edwin Creighton, *An, Introductory Logic*, London 1919, s. 114.

⁷ Aristotle, "Posterior Analytics," *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, New York 1941, s. 126. 11. 25-30; Krş. Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 32.

⁸ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 197.

⁹ İbrahim Çapak, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, s. 143.

¹⁰ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 4.

¹¹ Aristoteles, *age.*, s. 9.

¹² Creighton, *age.*, s. 113; İzmirli, *age.*, 181.

¹³ Emiroğlu, *age.*, s. 157.

¹⁴ Muhammed Âbid el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev.: B. Köroğlu- H. Hacak- E. Demirli, İstanbul 2000, s. 495; İbn Sina, *age.*, s. 60.

¹⁵ İbn Sina, *age.*, s. 18.

¹⁶ Emiroğlu, *age.*, s. 157.

her iki öncülde de aynen tekrarlanmak suretiyle ortaya konulduğu zaman, sonuç zorunlu bir şekilde arkasından gelir.¹⁷ Orta terim sonucu zorunlu olarak elde etmemize imkan veren neden olmanın yanında, yeni bir bilgiye ulaşmamızı sağlayan bir araç,¹⁸ bir keşif aletidir de.¹⁹ Bu durumda orta terim kıyasın özü²⁰ olup, onun gerçekleştirilmesinde asıl rolü oynamaktadır.

Örnekte de görüldüğü gibi kıyas yapmak için önce orta terimi bilmeli, sonra da orta terim vasıtasıyla büyük ve küçük terimler arasında ilişki kurmalıyız. O halde ilk olarak araştırıp bulmamız gereken orta terimdir. Bu yönüyle her araştırmanın bir anlamda orta terim araştırmasına dayandığı söylenebilir. Bir olguyu araştırdığımız zaman veya bir nesnenin mutlak manada var olup olmadığını aradığımız zaman, gerçekte bunun bir orta terimi olup olmadığını ararız²¹ ve orta terimi buluncaya kadar birbiriyle ilişkili olguları inceleriz.²² İncelemelerimiz sonucunda orta terimin olguların özsel niteliklerinden, özsel yüklemelerinden²³ veya bir türün en yakın hassasından²⁴ meydana geldiğini keşfederiz. Yukarıdaki örnekte “insan” olma, hem ölümlünün hem de Sokrates’in özünde var olan bir niteliktir. Bu durum orta terimin evrensel prensipleri temsil ettiğini,²⁵ ve öncüllerde gelişigüzel bir şekilde tekrar edilen her hangi bir nitelik olmadığını gösterir.

Varlıkların evrensel prensiplerinden meydana gelen orta terim, aslında varlıkların var olmasını sağlayan nedendir.²⁶ Aristoteles şöyle der: “Her olgunun bir nedeni olduğu için, bir olgunun bağlı bulunduğu nedeni bildiğimizde ve bu olgunun olduğundan başka türlü olmayacağını kavradığımızda, bu olgunun bilgisini sofistlerin yaptığı gibi arızı/ilintisel anlamda değil, mutlak manada elde ederiz.”²⁷ Bu durumda orta terim araştırması, neden araştırması olmaktadır²⁸ ki, bu da özle aynı anlama gelir.²⁹ Neden ile özdeşleşen orta terimi iki öncül arasına koyarak kıyas yaptığımızda, sonuç zorunlu olarak ortaya çıkarken, neden olmayan şeyi orta terim kabul ettiğimizde söz konusu zorunlu sonuca ulaşmak mümkün değildir.³⁰ Sonucun tamamen orta terime bağlı olması, kıyasta asıl işin orta terimi bulmak olduğu anlamına gelir.

Kıyas yapmak için sadece orta terimi bilmek yeterli değildir, bunun yanında hem

¹⁷ İbn Sina, *age.*, s. 108; Muzaffer, *age.*, s. 236.

¹⁸ İzmirli, *age.*, s. 181.

¹⁹ Atademir, *age.*, s. 121; Creighton, *age.*, s. 114.

²⁰ Atademir, *age.*, s. 117.

²¹ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 88.

²² İbn Sina, *age.*, s. 9.

²³ İbn Sina, *age.*, ss. 123-124.

²⁴ Aristoteles, *age.*, ss. 132-133.

²⁵ Creighton, *age.*, s. 114.

²⁶ Aristoteles, *age.*, s. 89.

²⁷ Aristotle, *Posterior Analytics*, s. 111, 2.10; Krş. Aristoteles, *İkinci Analitikler*, ss. 5-6.

²⁸ İbn Sina, *age.*, s. 203.

²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, Çev.: Ahmet Arslan, İstanbul 1996, s. 373; Atademir, *age.*, s. 117.

³⁰ İbn Sina, *age.*, s. 40.

büyük ve küçük terimleri hem de orta terimin büyük ve küçük terimler için mevcut olup olmadığını bilmek gerekir. Orta terim, küçük terimi büyük terime birleştirirken küçük terimin büyük terim tarafından kapsandığını ortaya koyar.³¹ Eğer büyük terimi bilmiyorsak, orta terimin küçük terimi için mevcut olduğunu bilmemiz, onun aynı zamanda büyük terim için de mevcut olduğunu göstermez. Bu durumda büyük terimle küçük terim arasında ilişki kurup, büyük terimin küçük terimi kapsadığı sonucuna ulaşamayız. Fakat araştırmalarımız sonucunda küçük terim için var olan orta terimin, büyük terim için de var olduğunu öğrendiğimiz zaman, büyük terimin küçük terimi kapsadığı ortaya çıkar.³²

İbn Sina (980-1037)'ya göre, burhan ifade eden kıyasta terimler şu iki şekilde bulunur:

a) Orta terim, küçük terimin ya cinsi ya yakın ayırımı ya da ayırımlarından biri olmalı, büyük terim ise o cinsin veya o ayırımın ilişeni/arızı olmalıdır.

b) Orta terim, küçük terimin özsel niteliği olmalı, büyük terim ise ya başka bir özsel nitelik ya ilişeni/arız bir cins ya küçük terimin ayırımı veya onu kaim kılan bir şey olmalıdır.³³

İşte evrensel prensiplerden meydana gelen orta terim bulunup da büyük ve küçük terimlerle ilişkisi ortaya konduğu zaman akıl, varlıkların akışını seyrini anlar, bu akışa nüfuz eder,³⁴ "tasdik edilen aklediliri aynen ilkselleri (evveliyatı) elde edişi gibi ve o ilkeleri elde ettiği güçte elde eder."³⁵ Çünkü varlıkların aynı orta terime sahip olmaları, onların bazılarının cins yönünden, bazılarının da orta terimlerinin birbirlerine uygunluğu yönünden bir birbirleriyle özdeş oldukları anlamına gelir.³⁶ Böylece orta terim kıyasta kesin bilgiye ulaşmanın anahtarı olur.

1.2. Kıyasın Temel Prensibinde Orta Terim

Kıyasın temelinde ya hep ya hiç prensibi vardır. Aristoteles şöyle der: "Üç terim arasında son (küçük) terim, tamamıyla orta terimin içinde bulunacak, orta terim de tamamen ilk (büyük) terimin içinde bulunacak veya bulunmayacak şekilde bir bütün oluşturulduğu zaman, uçlar arasında zorunlu olarak mükemmel kıyas meydana gelir."³⁷ Buna göre ya hep ya hiç prensibi, 'bütün için doğru olan parçaları için de

³¹ Aristoteles, *age.*, s. 133.

³² İbn Sina, *age.*, ss. 11-12.

³³ İbn Sina, *age.*, ss. 116-117.

³⁴ Atademir, *age.*, s. 121.

³⁵ İbn Sina, *age.*, s. 168.

³⁶ Atademir, *ay.*

³⁷ Aristotle, "Prior Analytics," *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard Mckeeon, New York, 1941, s. 68, 25^b 32-35; Krş. *Birinci Analitikler*, s. 5.

doğrudur, ya da tam tersi bütün için doğru olmayan parçaları için de doğru değildir³⁸ şeklinde tanımlanabilir.

Ya hep ya hiç prensibi en açık olarak birinci şekil kıyas modlarında gerçekleştiğinden, birinci şekil mükemmel kıyas kabul edilmekte ve diğer üç şeklin geçerliliği ona indirgenerek denetlenmektedir. Birinci şekil kıyas, tümel önermeden başlayıp tümel veya tikel sonuca ulaşmaktadır. Diğer şekillerin de birinci şekle indirgeniğini göz önüne aldığımızda, kıyasın tümel olumlu/olumsuz önermeden başladığını ve tümel ya da tikel olumlu/olumsuz önermede son bulduğunu söyleyebiliriz.³⁹

I. A Her bilim faydalıdır;

A Mantık bilimdir;

A O halde mantık faydalıdır.

II. E Hiçbir insan at değildir;

A Ahmet insandır;

E O halde Ahmet at değildir.

Bu örneklerin ikisi de birinci şekil kıyas olup, birincisi tümel olumlu önermeden başlayıp tümel olumlu sonuca ulaşmıştır ve *Barbara* modundadır. İkicisi ise tümel olumsuz önermeden başlayıp tümel olumsuz sonuca ulaşmıştır ve *Celarent* modundadır. *Barbara* modunda “faydalı” en kapsamlı terim olup, “bilim” terimini kapsamakta, “bilim” terimi de “mantık” terimini kapsadığından “faydalı” “mantık” terimini de kapsamaktadır. *Celarent* modunda ise “at” terimi “insan” teriminden ayrıldığından, “insan” terimi kapsadığı “Ahmet”i, “at”la birleştirememektedir. Bütün bunların gerçekleştirilmesine ise orta terim hizmet etmektedir.⁴⁰

Yukarıdaki örneklerden şu açığa çıkmaktadır; ya hep ya hiç prensibine uygun olarak yapılan kıyasta bütün iş, içlemsel veya kaplamsal anlamda,⁴¹ büyük terimin onaylayıp onaylamadığı bir hükmü, orta terim vasıtasıyla küçük terimin de onaylayıp onaylamadığını ortaya çıkarmaktır. Orta terimin büyük terim tarafından olumlanması veya olumsuzlanması, kıyasın sonucunun olumlu-olumsuzluğunu belirlemektedir. Buna göre, olumlu kıyasta büyük terimle küçük terime hükmedildiğini bilmekten daha ziyade, küçük terimin orta terimi olumladığını ve büyük terimle orta terime hükmedildiğini bilmek gerekir. Olumsuz kıyasta ise, büyük terimin küçük terimden ayrıldığını yani olumsuzlandığını bilmekten daha ziyade küçük terimin orta terimi olumladığını ve büyük terimin orta terimden ayrıldığını yani olumsuzlandığını bilmek gerekir.⁴² Bunu şekillerle gösterebiliriz:

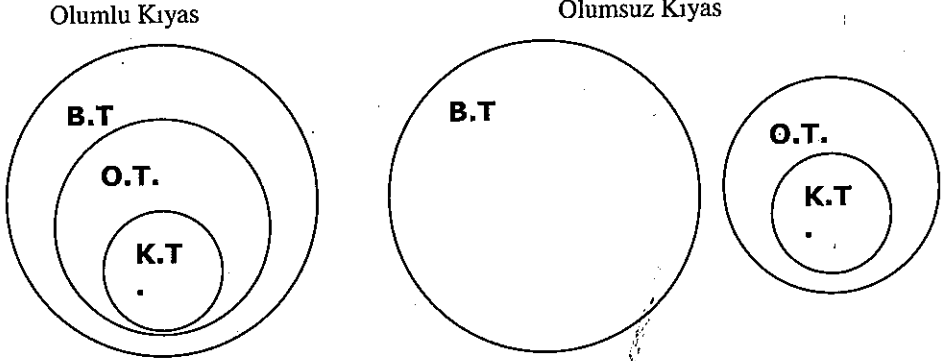
³⁸ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Nazım Hasırcı, “Kıyasta Ya Hep Ya Hiç Prensibi, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 43, Ankara 2006, ss. 84-96.

³⁹ Bkz. John Stuart, Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, London 1967, ss. 113-114.

⁴⁰ İzmirli, *age.*, s. 181.

⁴¹ İzmirli, *age.*, ss. 181-183; Özlem, *age.*, ss. 62-63.

⁴² İbn Sina, *age.*, s. 159.



Her iki şekilde de küçük terim orta terimi olumlarken, büyük terim olumlu kıyasta orta terimi olumlamakta, olumsuz kıyasta ise olumlamamaktadır.⁴³ O halde kıyasın sonuç önermesinin niteliği orta terimin büyük terim tarafından onaylanıp onaylanmamasına bağlıdır.

1.3. Kıyasın Formunda Orta Terim

Orta terimin, varlıkların var olmasını sağlayan neden olduğunu daha önce zikrettik. Hepsi de orta terim olabilen formel, materyal, etken ve amaçsal olmak üzere dört temel neden vardır.⁴⁴ Bunların en önemlisi ise formel nedendir. Bu durum Aristoteles'in nedensellik teorisinde diğer üç nedeni formel nedene indirgeme çabasında görülebilir.⁴⁵ Kıyas prensip olarak daima formel nedeni temel alır, formel neden onun özünü oluşturur. Bu yüzden bel kemiğini kıyasın teşkil ettiği klasik mantık, formel mantık⁴⁶ diye de isimlendirilir.

Kıyasta öncüller belli bir forma göre yerleştirilir. Bu yerleştirme işleminde orta terimin öncüllerdeki konumu merkezi noktayı oluşturur. Orta terimin konumunun doğru olması kıyasın formunun doğruluğunu, form da kıyasın geçerliliğini garanti eder. Kıyasın formu kıyas şartları ve şekillerinden meydana gelir. Kıyas şartlarının belirlenmesinde öncelikle orta terimin nicelik, nitelik ve anlamı dikkate alınır. Kıyas şekilleri ise orta terimin öncüllerdeki yerine göre belirlenir. Biz de kıyas şartları ve şekillerini orta terim açısından inceleyeceğiz.

⁴³ Geçerli kıyaslardan, ikinci şekilde *Camestres* ile *Baroco*, dördüncü şekilde de *Camenes* modlarında, orta terim küçük terim tarafından olumlanmazken büyük terim tarafından olumlanmaktadır, sonuç da yine olumsuz çıkmaktadır. Bu durum ilk bakışta, yukarıda İbn Sina'yı referans gösterdiğimiz hükme uygun gözükmemeyebilir. Eğer *Camestres* ve *Camenes* modlarının *Celarent*'e indirgenerek, *Baroco*'nun da saçma yoluyla kıyas yapılarak geçerliliklerinin denetlendiğini göz önüne alırsak, onların da aynı hükme tabi olduğunu görürüz.

⁴⁴ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, ss. 108-110.

⁴⁵ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, ss. 372-375; Atademir, *age.*, s. 120.

⁴⁶ Bkz. İsmail Köz, "Aristo Mantığında Formalizm Tartışması" *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 34, Ankara 2001, s. 38-39.

1.3.1. Kıyas Şartlarında Orta Terim

Kıyasta, dördü terimlere dördü de önermelere ait olmak üzere toplam sekiz adet şart vardır. Bu şartlara tabi olmaksızın yapılan kıyaslar, formel yönden geçerli bir delil teşkil etmezler. Geçersiz kıyasların tamamında ise bir biçim yanlışı bulunur.⁴⁷ O halde her geçerli kıyas bu şartlara uygun olarak kurulmalıdır. Aşağıda ele alacağımız bu sekiz şart, ya doğrudan ya da dolaylı olarak orta terimle ilgilidir.

1. *Her kıyasta büyük, küçük ve orta olmak üzere üç terim bulunmalıdır.* Kıyas ne üçten az ne de üçten çok terimle oluşturulabilir. Hiçbir zaman üçten az terimle kıyas yapılamaz. Üçten fazla terimle yapılan ise, ya bileşik ya da dört terim yanlışına düşülmüş geçersiz kıyas olur. Dört terim yanlısında ya orta terimin diğer terimlere iştiraki sağlanamadığından, orta terim yoluyla büyük ve küçük terimler karşılaştırılmaz⁴⁸ dolayısıyla öncüller ilişkiye sokulamaz,⁴⁹ ya da orta terim her iki öncülde de aynen tekrarlanmaz ve sofistیک bir yanıltmaca olur.⁵⁰ Örneğin:

Türkiye Irak'a komşudur;

Irak Kuveyt'e komşudur;

O halde Türkiye Kuveyt'e komşudur.⁵¹

Bu kıyasta "*Türkiye, Irak, Kuveyt ve komşu*" şeklinde açıkça dört terim kullanılmıştır. Ayrıca orta terimin büyük ve küçük terimi birleştirecek niteliği olmadığından kıyas geçersizdir.

Orta terim, bazı kıyaslarda da eşesli veya birden çok anlam taşıyan terimlerden seçilir. Orta terim her iki öncülde de aynı anlamda tekrarlanmadığından terim sayısı dörde çıkar ve kıyas geçersiz olur.

Hayat tatlıdır;

Kebap tatludur;

O halde hayat kebaptır.

Bu geçersiz kıyasta orta terim her iki öncülde de aynı anlamda kullanılmadığı için kullanılan terim sayısı her ne kadar üç gözüktüyorsa da aslında dördttür. Birinci öncülde "tatlı" terimi hayatın güzelliği, hoşluğu anlamında iken ikinci öncülde, damak tadı anlamında kullanılmıştır. Bu yönüyle verdiğimiz örnekte hem form hem de içerik yanlışı yapılmıştır.⁵²

2. *Orta terim sonuçta bulunmamalıdır.* Orta terimin görevinin, büyük ve küçük terimleri birbirine bağlayarak sonuçta yeni bir bilgiye ulaşılmasını sağlamak olduğunu daha önce belirtmiştik. Eğer orta terim sonuçta bulunursa, büyük ya da küçük terimlerden biri sonuca yansımadağı gibi ulaşılan sonuç yeni bir bilgi değil, öncüllerden birinin tekrarı

⁴⁷ Emiroğlu, *age.*, s. 161.

⁴⁸ Creighton, *age.*, s. 116.

⁴⁹ Emiroğlu, *age.*, s. 161; İzmirli, *age.*, s. 187.

⁵⁰ Emiroğlu, *age.*, s. 163; Irving M. Copi, *Introduction to Logic*, New York 1964, s. 188.

⁵¹ Ayrıca bkz. İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlışıları*, İstanbul, 1993, ss. 60-62; İzmirli, *age.*, ss. 187-188.

⁵² Bkz. Copi, *age.*, s. 189; Emiroğlu, *age.*, ss. 110-116; Muzaffer, *age.*, ss. 236-237; Ural, *age.*, s. 154.

olur.⁵³ Dolayısıyla yapılan kıyas değil totolojidir.⁵⁴ Örneğin:

Her üniversite öğrencisi zekidir;
Hiçbir üniversite öğrencisi aptal değildir;
Hiçbir aptal üniversite öğrencisi değildir.

Bu sonuçta küçük öncül döndürülerek aynen tekrar edilmiştir. Dolayısıyla yeni bir bilgiye ulaşamadığı gibi kıyas yapmanın varlık sebebi de ortadan kalkmış bulunmaktadır.⁵⁵

3. *Orta terim, iki öncülde de tikel olarak alınamaz.* Bu şarta göre, orta terim en az bir öncülde tümel yani bütün kaplamıyla alınmalıdır. Eğer orta terim her iki öncülde de tikel olarak alınır, tikel terimler bir cinsin tamamını değil belirli olmayan bir kısmını kapsadığı için, büyük öncüldeki tikel orta terimin gösterdiği fertlerle, küçük öncüldeki tikel orta terimin gösterdiği fertler aynı olmayabilir.⁵⁶ Bu durumda orta terim birliği sağlanamaz ve büyük terimdeki muhteva, sonuçta küçük terime de yüklenemez.⁵⁷

Bazı mavi gözlüler renk körüdür;
Ahmet mavi gözlüdür;

Öncüllerinden “O halde Ahmet renk körüdür” sonucu çıkmaz. Çünkü “mavi gözlü” orta terimi, büyük öncülde konu olarak tikel, küçük öncülde ise yüklem olarak (birinci mantık aksiyomu gereği, olumlu önermelerde yüklem daima tikeldir) tikeldir. Sonuçta iki belirsizeye dayanarak, yani hangi karakterde olduğu belirtilmeyen tikel mavi gözlü Ahmet’in, yine kimler olduğu belirtilmeyen tikel “renk körü” grubuna dahil olup olmadığına hükmedemeyiz.

Bilgisayar bilgi depo eder;
Flash disk de bilgi depo eder;

Bu iki öncülde “bilgi depo etme” dağıtılmadığından orta terimin iştiraki sağlanamamıştır. “Bazı bilgi depo edenlerin bilgisayar,” “Bazı bilgi depo edenlerin flash disk” olması, nitelikleri farklı yönlere sahip bu iki olgunun sadece (bilgi depo etme) benzerliğine dayanarak, “O halde flash disk de bilgisayardır” sonucunu çıkartmayı gerektirmez. Bu kurala uymamak, dağıtılmamış orta terim yanlışını doğurur ki, temelde dört terim yanlışına dayanır.⁵⁸

4. *Sonuçta bulunan terimlerin kaplamı, öncüllerde bulunan terimlerin kaplamını aşmamalıdır.* Sonuçta bulunan büyük ve küçük terimlerin kaplamı, öncüllerdeki kaplamlarından fazla olursa bu terimler, öncüllerdeki orta terimle mukayese edilen

⁵³ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 163.

⁵⁴ Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, ss. 62-63.

⁵⁵ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 163-164; İzmirli, *age.*, s. 190.

⁵⁶ Copi, *age.*, s. 190; Creighton, *age.*, ss. 116-117; İzmirli, *age.*, s. 191.

⁵⁷ Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, s. 64; Öner, *age.*, s. 110.

⁵⁸ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 164; Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, ss. 65-66; İzmirli, *age.*, s. 191.

terimler olmazlar.⁵⁹ Oysa kıyasın sonucunun zorunlu doğruluğu, öncüllerde orta terimle ilişkiye giren terimlerin sonuçtaki terimlerle aynı olmasına bağlıdır.⁶⁰ Sonuçtaki büyük ve küçük terimlerin öncüllerdeki kaplamalarını aşması durumunda caiz olmayan süreç (*illicit process*) yanlış ortaya çıkar.⁶¹ Bu da kıyasın temel prensibine aykırıdır.

Bütün insanlar akıllıdır,
Bütün insanlar iki ayaklıdır,
O halde bütün iki ayaklılar akıllıdır.

Bu örnekteki “iki ayaklı” terimi küçük öncülde, birinci mantık aksiyomu gereği tikel iken, sonuçta tümeldir.⁶² Dolayısıyla sonuçtaki “iki ayaklı” terimi, kaplam bakımından öncüllerde orta terimle ilişkiye giren terimin aynısı değildir ve kıyas geçersizdir.

5. *Sonuç daima öncüllerin zayıf olanına tabidir.* Bu şart öncüllerin formuyla yani nicelik ve niteliğiyle alakalıdır. Bir öncülün olumsuz ya da tikel olduğu durumlarda kıyas, orta terim vasıtasıyla zayıf öncülde sonuçlanır.⁶³ Beşinci şart 6, 7 ve 8’ci şartlarla doğrudan alakalıdır. Belirttiğimiz şartları açıkladığımızda, orta terimin bu şartta oynadığı rol daha da açığa çıkacaktır.

Bazı canlılar akıllıdır;
Hiçbir kuş akıllı değildir;
O halde bazı kuşlar akıllıdır.

Bu geçersiz kıyasta sonuç zayıf öncüle tabi olmadığından olumludur. Olumsuzluğu yönüyle zayıf olan küçük öncülde, orta terim küçük terimden ayrıldığına göre sonuçta büyük terimle küçük terimin birbirinden ayrılması⁶⁴ yani sonucun olumsuz olması gerekir.

6. *İki olumsuz öncülden sonuç çıkmaz.* Bu şart önermelerin dağıtıcılığı konusuyla ilgilidir. Bilindiği gibi olumsuz önermelerde konu ile yüklem birbirlerinden ayrılır yani birbirlerini inkar ederler ve ikinci mantık aksiyomu gereği yüklem daima tümeldir. “Hiçbir ağaç taş değildir” önermesinde, ağaç sınıfı taş sınıfından tamamen ayrılmıştır. İki olumsuz önerme, öncül olarak alındığında orta terim her iki öncülde de diğer terimlerden ayrıldığından büyük ve küçük terim arasında bir münasebet oluşturamaz.⁶⁵ Bu durumda büyük ve küçük terimin birbiriyle birleşip birleşmedikleri veya birbirlerine uygun olup olmadıkları belli olmaz.⁶⁶ Dolayısıyla bir sonuç önermesine ulaşılamaz.

Hiçbir daktilo bilgisayar değildir;

⁵⁹ İzmirli, *age.*, s. 192.

⁶⁰ Creighton, *age.*, s. 118; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık.*, s. 167.

⁶¹ Copi, *age.*, ss. 190-191; Emiroğlu, *Mantık Yanlıları.*, s. 68-70.

⁶² Bkz. Öner, *age.*, s. 110.

⁶³ İzmirli, *age.*, s. 193.

⁶⁴ Emiroğlu, *age.*, s. 67.

⁶⁵ Creighton, *age.*, s. 119; Çapak, *age.*, s.141.

⁶⁶ Copi, *age.*, s. 174; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık.*, s. 169; Emiroğlu, *Mantık Yanlıları.*, s. 73; İzmirli, *age.*, s. 194-195; Muzaffer, *age.*, s. 237.

Hiçbir hesap makinesi daktilo değildir;

?

7. *İki tikelden sonuç çıkmaz.* Olumlu iki tikel önerme öncül kabul edildiğinde, bu öncüllerdeki orta terim ya konu, ya yüklem, ya da hem konu hem de yüklem şeklinde bulunacaktır. Orta terim bu şekillerin tamamında tikel olarak bulunacağından, küçük terimle büyük terim arasında bir bağ oluşturamayacak ve kıyas kurulamayacaktır. İki tikel öncülden biri olumsuz olursa da sonuç çıkmayacaktır. Bu nedenle kıyasta orta terim en az bir defa tümel olmalı, bunun için de öncüllerden biri mutlaka tümel alınmalıdır.⁶⁷

Bazı insanlar İranlıdır;

Bazı insanlar Amerikalıdır;

?

8. *Öncüller olumlu ise sonuç olumsuz olmaz.* Olumlu öncüllerde orta terimle büyük ve küçük terimler birbirlerini onayladığına göre, bu onaylamanın sonuçta da gerçekleşmesi gerekir. Eğer gerçekleşmezse, öncüllerde onaylanan şeyin sonuçta reddedilmesi gibi bir çelişki ya da karşıtlık ortaya çıkar. Bu durumda elde edilen sonuç, öncüller ile ilişkili olmayan başka bir hüküm ifade eder.⁶⁸

Bazı insan felsefe okur;

Her insan akıllıdır;

Bazı akıllılar felsefe okumaz.

Bu geçersiz kıyasta orta terimi diğer iki terim de olumlandığı için sonucun olumsuz olması mümkün değildir. Öyleyse yukarıdaki sonuç ile öncüllerin hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır

Buraya kadar yaptığımız incelemeler, orta terim merkeze alınarak kıyas şartlarının belirlendiğini göstermektedir. Bu da onun, kıyas şartlarındaki önemini ortaya koymaktadır.

1.3.2. Kıyas Şekillerinde Orta Terim

Şekil, orta terimin öncüllerdeki yerini ifade eder. Kıyasta aynı orta terime sahip tümel-tikel, olumlu-olumsuz önermelerden farklı varyasyonlarla değişik sonuçlar elde edebiliriz. Elde ettiğimiz sonucun hangi şekil kıyas olduğunu, ya da hangi şekil kıyas yaptığımızı öncüllerin dizilişindeki orta terimin konumundan biliriz.⁶⁹ Buna göre orta terim kıyas şekillerinin oluşumunda belirleyici rol oynar.

Orta terim kıyasın her iki öncülünde konu olabildiği gibi yüklem de olabilir veya öncüllerin birinde konu diğerinde yüklem olabilir. Böylece kıyas, orta terimin bulunduğu yere göre dört şekle ayrılır. Eğer orta terim, büyük öncülde konu küçük öncülde yüklem olursa birinci şekil; her iki öncülde yüklem olursa ikinci şekil; her iki öncülde konu

⁶⁷ Creighton, *age.*, ss. 119-120; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık.*, s. 170; Emiroğlu, *Mantık Yanlışları.*, s. 77-78; İzmirli, *age.*, ss. 195-196; Muzaffer, *age.*, s. 237.

⁶⁸ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 171; Emiroğlu, *Mantık Yanlışları.*, s. 76.

⁶⁹ Aristoteles, *Birinci Analitikler.*, s. 197.

olursa üçüncü şekil; büyük öncülde yüklem küçük öncülde konu olursa dördüncü şekil meydana gelir. Yukarıda belirttiğimiz kıyas kuralarının yanında her kıyas şeklinin de kendine özgü kuraları vardır. Bu kuralların da en az biri orta terimle ilgilidir.

Birinci şekil

Birinci şekilde orta terim, büyük öncülde konu küçük öncülde yüklem olarak bulunur.

Her A B'dir,

Her C A'dır,

O halde her C B'dir.

Aristoteles şöyle der: "Orta terim bir konu hakkında tasdik edilmişse ve her hangi bir şey de onun hakkında tasdik edilmişse veya kendisi tasdik edilmişse ve başka bir terim onun hakkında inkar edilmişse, birinci şekil elde edilir."⁷⁰ Bu söze dayalı olarak birinci şekilde iki kural bulunmaktadır; birincisi, "Küçük önerme olumlu olmalıdır," ikincisi ise "Büyük önerme tümel olmalıdır." Birinci kural gereğince küçük önerme olumludur. Bu sebeple küçük önermede yüklem olan orta terim tikelidir. Orta terim kıyasın üçüncü şartına göre, iki önermede de tikel alınamayacağından, konu olduğu büyük önermede tümel olması gerekir.⁷¹ Eğer büyük önerme tümel değil de tikel alınırsa, orta terim büyük önermede konu olduğundan, nicelik bakımından tikel, küçük önermede de nitelik bakımından (birinci mantık aksiyomu gereği) zaten tikel durumdadır. Dolayısıyla orta terim her iki öncülde de tikel olarak alınmış olur.⁷² Böyle durumlarda büyük terim, orta terim vasıtasıyla küçük terimi ihtiva etmez. Büyük önermedeki hüküm orta terimin bazı fertleri üzerine verildiğinden, küçük önermedeki hüküm orta terimin aynı fertleri olmayabilir. Oysa kıyasta "benimsenecek olan orta terim türlü türlü değil bir ve aynı olmalıdır."⁷³ Aksi taktirde hüküm, büyük terimden küçük terime geçmez.⁷⁴ Örneğin;

Bazı hayvanlar et oburdur;

Her koyun hayvandır;

O halde bazı koyunlar et oburdur.

Bu kıyasta büyük önerme tümel alınmadığından, orta terim iki öncülde de dağıtılmamış yani tikel alınmış ve geçersiz bir kıyas yapılmıştır.

İkinci şekil

Bu şekilde orta terim her iki öncülde de yüklem olarak bulunur.

Her B A'dır,

Hiçbir C A değildir,

O halde hiçbir C B değildir.

İkinci şeklin de iki kuralı bulunup birincisi, "İki öncülde birinin olumsuz olması

⁷⁰ Aristoteles, *ay.*

⁷¹ Creighton, *age.*, s. 124; İzmirlî, *age.*, s. 198; Öner, *age.*, s. 115.

⁷² Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık.*, s. 276-77; Muzaffer, *age.*, s. 241.

⁷³ Aristoteles, *age.*, s. 86.

⁷⁴ Emiroğlu, *Mantık Yanlıları.*, s. 82.

gerekir." Aristoteles şöyle der; orta terim, "bir şey hakkında hem tasdik hem inkar edilmişse, ikinci şekil elde olunacaktır."⁷⁵ Orta terim her iki öncülde de yüklem konumunda bulunduğundan, öncüllerin ikisinin de olumlu olması durumunda, birinci mantuk aksiyomu gereği iki defa tikel alınacaktır.⁷⁶ Kıyas kurallarının üçüncüsü gereği orta terim her iki öncülde de tikel alınmayacağı için yapılan kıyas geçersiz olacaktır.⁷⁷ Bu tür kıyaslarda hem caiz olmayan süreç hem de dağıtılmamış orta terim yanlış meydana gelir.⁷⁸

Her at dört ayaklıdır;
Bazı boğa dört ayaklıdır;
Bazı boğa attır.

İkinci kural ise, "Büyük öncül tümel olmalıdır." Eğer büyük öncül tikel alınır, orta terim küçük terimi kaplamasına alamadığı gibi büyük terimle de bire bir ilişki kuramaz. Büyük terim tikel olduğundan küçük terim, orta terimle ilişkiye giren büyük terimin içerdiği fertlerden olmayabilir.⁷⁹ Dolayısıyla da orta terim büyük öncüldeki hükmü küçük terime iletemez.

Bazı çiçekler saksıda yetişir,
Bazı laleler saksıda yetişir değildir;
O halde bazı laleler çiçek değildir.

Üçüncü şekil

Bu şekilde orta terim her iki öncülde de konu olarak bulunur.
Her A B'dir,
Her A C'dir,
O halde bazı C B'dir.

Üçüncü şeklin de iki kuralı vardır. Birincisi, "Küçük önerme olumlu olmalıdır." Aristoteles'in "başka şeyler onun (orta terim) hakkında tasdik edilmişler veya biri inkar öbürü tasdik edilmişse son (üçüncü) şekil elde olunacaktır,"⁸⁰ ifadesine göre öncüllerden biri olumsuz olabilir. Kıyasın geçerliliği ve orta terimin işlevini yapabilmesi için küçük öncül daima olumlu iken, bazı modlarda büyük öncül olumsuz gelebilir. Küçük önerme olumsuz alınır, sonuçtaki terimler, öncüller de orta terimle mukayese edilen terimler olmadığı gibi, sonuçtaki terimlerin kaplamı öncüllerdekini aşar ve caiz olmayan süreç yanlış ortaya çıkar.⁸¹ Aristoteles şöyle der, "üçüncü şekilde, orta terim hiçbir zaman, ne kendisi hakkında bir başkasının inkar edilmesi gereken terimin dışına, ne de kendisinin

⁷⁵ Aristoteles, *age.*, s. 97.

⁷⁶ Öner, *age.*, s. 116.

⁷⁷ Creighton, *age.*, s. 125; Emiroğlu, *age.*, s. 79; İzmirli, *age.*, ss. 98-99; Muzaffer, *age.*, ss. 244-245.

⁷⁸ Emiroğlu, *age.*, s. 84.

⁷⁹ Emiroğlu, *age.*, ss. 84-85.

⁸⁰ Aristoteles, *age.*, s. 97. Aristoteles dördüncü şekli kabul etmez.

⁸¹ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 181. Muzaffer, *age.*, s. 250

inkar edilmesi gereken terimin dışına geçmeyecektir".⁸²

Her insan akıllıdır;

Bazı insanlar bilgisayar kullanıyor değildir;

Bazı bilgisayar kullananlar akıllı değildir.

Bu örnekte "akıllı" terimi, büyük öncülde tikel iken sonuçta tümel olduğundan, öncüllerde "insan" orta terimiyle ilişkiye giren terimin aynısı değildir. Dolayısıyla bu kıyasta caiz olmayan süreç yanlış yapılmıştır.

Yine küçük öncülün olumsuz alınması durumunda, bu şeklin *Felapton*, *Ferison*, *Bocardo* modlarında iki tane olumsuz öncül bulunacaktır. Bu da iki olumsuzdan sonuç çıkarma şartına aykırı olacaktır; kıyasın büyük ve küçük terimlerinin orta terimle ilişki kurup kuramadıkları veya uygun olup olmadıkları belli olmayacaktır.⁸³ Dolayısıyla geçerli bir sonuç elde edilemeyecektir. Üçüncü şeklin ikinci şartı ise, "Sonuç daima tikeldir."

Dördüncü şekil

Orta terim, büyük öncülde yüklem küçük öncülde konu olarak bulunur.

Her B A'dır,

Her A C'dir,

O halde bazı C B'dir.

Bu şeklin üç kuralı vardır. Birincisi; "Büyük önerme olumlu olursa, küçük önerme tümel olmalıdır." Büyük önermenin olumlu olduğu, *Bramantip*, *Camenes*, *Dimaris* modlarında orta terim yüklem olduğu için tikeldir. Küçük önerme, tümel değil de tikel alınır, orta terim bu önermede de tikel olarak alınmış olur.⁸⁴ Bilindiği gibi orta terim iki öncülde de tikel alınamaz. Bu durumda kıyas geçersiz olur ve dağıtılmamış orta terim yanlış yapılır.

Her balık suda yaşar;

Bazı suda yaşayan yengeçtir;

Bazı yengeç balıktır.

Dördüncü şeklin ikinci kuralı ise "Küçük önerme olumlu olursa sonuç daima tikel olur." Bu kural yukarıda açıkladığımız üçüncü şeklin kurallarının aynısıdır.

Bu şeklin üçüncü kuralı da, "Olumsuz modlarda büyük önerme tümel olmalıdır." Eğer bu kurala uyulmazsa, orta terimle ilgili olmayan diğer kıyas yanlışlarının yanında, dördüncü şeklin *Fresison* modunda öncüllerin her ikisi de tikel olarak alınmış olacağından orta terim iki öncülde de dağıtılmamış olacaktır ve dağıtılmamış orta terim yanlış yapılacaktır. Birinci kurala verdiğimiz örnek bu kural için de geçerlidir.

Görüldüğü gibi kıyasın hem şartları hem de şekillerinin özel kuralları, tamamen orta terimin öncüllerdeki anlamı, niceliği ve niteliği dikkate alınarak meydana getirilmiştir.

⁸² Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 65.

⁸³ Emiroğlu, *age.*, s. 181.

⁸⁴ Emiroğlu, *age.*, ss. 183-184; İzmirlil, *age.*, s. 200; Öner, *age.*, s. 118.

Orta terim kıyasın formunun düzenlenmesinde, dolayısıyla da geçerliliğinde merkezi noktayı oluşturmaktadır. Kurallara uygun olarak yapılmış geçerli bir kıyasın sonucu da zorunlu olarak çıkmakta ve kesin bilgi ifade etmektedir. Bütün bunlar orta terimin kıyasın ne kadar önemli bir unsuru olduğunu göstermektedir.

Orta terim, buraya kadar açıkladığımız nitelikleri kıyasa kazandırmanın yanında, kıyasın analojiden ayrılmasında da en temel etkidir. Belirttiğimiz gibi kıyasın orta terimi zorunlu bilgiye dayanırken, analojinin orta terimi kesin bir bilgiye değil, zanna dayanmaktadır. Analojide orta terim olarak kabul edilen sebebin, gerçekten zorunlu sebep olup olmadığını garanti edecek bir şey yoktur.⁸⁵ Bu nedenle analojinin sonucu zorunlu değil, sadece olasılıklı bilgi ifade edebilmektedir. Bu da kıyas yaparak elde ettiğimiz bilginin değerinin orta terime bağlı olduğunu bir kez daha göz önüne sermektedir.

Sonuç

Kıyas, en az üç önerme ve üç terimden meydana gelen dolaylı bir çıkarım metodudur. O dolaylı çıkarım olma özelliğini orta terimin işlevinden alır. Orta terim kıyasın iki öncülünü dolayısıyla da büyük ve küçük terimlerini karşılaştırıp, küçük terimi büyük terime isnat ederek büyük terimin küçük terimi ihtiva edip etmediğini ortaya koyar. Orta terimin bu görevi yerine getirebilmesi için, kıyasın iki öncülünde de bir ve aynı anlamda olması, eşesli terimlerden olmaması gerekir. Bu durum orta terimin varlıkların evrensel prensiplerinden, özsel niteliklerinden meydana geldiğini gösterir. Bu tür bir orta terim iki öncül arasına konarak kıyas yapıldığında elde edilen sonuç, hem anlam hem de şekil bakımından zorunlu olur. Sonucun zorunluluğu, kıyasta ya hep ya hiç prensibinin uygulandığını gösterir. Ya hep ya hiç prensibinin uygulanmasına ise orta terim hizmet eder. Orta terim aynı zamanda kıyasın geçerliliğini garantileyen formel yapının belirlenmesinde önemli rol oynar. Kıyas şartlarının merkezinde orta terim vardır. Kıyasın şeklini orta terimin öncüllerdeki yeri belirler. Her şeklin kendine özgü kurallarının en az bir tanesi orta terimle ilgilidir. Orta terimin bütün bu özellikleri, onun kıyasın özü olduğunu ve tıpkı kıyassız bir mantık düşünülemediği gibi orta terimsiz de bir kıyas düşünülemediğini açıkça gösterir.

ABSTRACT

THE MIDDLE TERM IN THE SYLLOGISM

This study aims to examine importance and value of the middle term in the syllogism. The syllogism has three propositions: these are big, minor and conclusion. Also it contains three terms: these are big, middle and minor. The syllogism is essentially a process of comparison. Each of the terms in the conclusion is compared with the same middle term. We attain the conclusion indirectly by means of the middle term. Thus the middle term services to be carried out the principles of the syllogism.

⁸⁵ Cabiri, *age.*, s. 551; Çapak, *age.*, s. 228; Öner, *age.*, s. 174.

However the middle term have a important role in forming of rules and figures of the syllogism..

Key Words: syllogism, proposition, terms, middle term, rules and figures.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul 1996.
-----, *Birinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul 1996.
-----, "Prior Analytics," *The Basic Works of Aristotle*, Ed. Richard Mckeeon, New York 1941.
-----, *İkinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul 1996.
-----, "Posterior Analytics," *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard Mckeeon, New York 1941.
Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara 1974.
el-Cabiri, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev.: B. Köroğlu-H. Hacak- E. Demirli, İstanbul, 2000.
Creighton, James Edwin, *An Introductory Logic*, London 1919.
Copi, Irving M., *Introduction to Logic*, New York 1964.
Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005.
Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999.
-----, *Mantık Yanlıları*, İstanbul 1993.
Grünberg, Teo- Onart, Adnan- Grünberg, David- Turan, Halil, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2003.
Hasırcı, Nazım, "Kıyasta Ya Hep Ya Hiç Prensibi, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 43, Ankara 2006.
İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, II. Analitikler*, Çev.: Ömer Türker, İstanbul 2006.
İzmirli, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330.
Köz, İsmail, "Aristo Mantığında Formalizm Tartışması" *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 34, Ankara 2001.
Mill, John Stuart, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, London 1967.
Muzaffer, Rıza, *el- Mantık*, Necef 1968.
Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986.
Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul 1999.
Ural, Şafak, *Temel Mantık*, İstanbul 1995.

ETİK DENEYİMİNİN KÖKENİ: YÜZYÜZE

Erdem CİFTCİ*

Felsefe tarihi, Hegel'e belki de en çok özbilincin (*Selbstbewußtsein*) oluşumunda, Başkası'yla karşılaşmayı teorik edimin temeline koyuşunu borçludur. Başkası bilinmeden önce bir savaşımın tarafı olacaktır köle-efendi diyalektiğinde. Tanınma (*Anerkennung*), savaşımın, ölesiye bir mücadele sürecinin ürünüdür. Tek başına bilinç, hakikatin kendisinden türetilebileceği bir hazine değildir. Kant'ın doğrudan nesnesi üzerine düşünmeye başlayan bilinci, dünyaya düşmemiş bir bilinçtir. Hegel'den sonra karşılaşmanın düşünülmeyen bir felsefe kurgulamak imkânsız hale gelse de, onun bize sunduğu analizden farklı, barışçıl bir karşılaşma betimlemesi yapılabilir miydi? Bu yazıda, bunu yapmaya çalışan bir filozofun, Levinas'ın, bu süreç hakkındaki tasvirlerinin zenginliği ve özgünlüğünü inkâr etmeksizin, etik deneyimin kökeni hakkındaki büyük harfli iddialarını, küçük harfli iddialara dönüştürmeye (ve böylelikle daha değerli kılmaya) çalışılacaktır.

Levinas'ın eli değil de yüzü seçişi hakkında birçok neden ileri sürülebilir.¹ Elele ya da gözgöze değil, yüzyüze.... İnsanın sıradan bir bölgesi değildir yüz. Aslında Levinas başından beri bedenle ilgilidir; kendi bedenine çakılı olan ben fikrini ve ondan kaçamamanın trajedisini 1935 tarihli yazısı *L'évasion*'da bile ele alır. En radikal bağı koparma, benim kendim olmam gerçeğinden (*le fait que le moi est soi-même*) kaçma ihtiyacından sözeder orada.² Onun ben'i sıradan bir nesnenin ontolojik konumunda değildir. Beden, varolmak başından beri bir 'ağırlık'tır, 'yük'tür Levinas'ta. Kaçılması olanaksız görünen bu yük'ten, bu bağlanmadan 'kurtulmak' nasıl mümkün olabilir? Yine bir başka bedenle, bir başka yüzle karşılaşmayla elbette.

Levinas'ın yüzyüzesi insanlar arasında gerçekleşir ama Sonsuz (ya da Tanrı) kendisini bu karşılaşmada gösterir. Sonsuz burada 'sonsuzlar'; ya da daha doğru bir ifadeyle burada sonsuzdan çok bir 'sonsuzun sonsuzlaşması' (*l'infinition de l'infini*) vardır.³ Levinas böylece geçide gizlice duran ve açığa çıkan bir Tanrı fikrinden çok, bir olmadan sözetmek istemektedir. Tanrısalığın, teorik ilişkide değil de pratikte, insanlar

* Dr. Mersin Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. E-posta: erdemciftci@mersin.edu.tr

¹ Yüz, bedenin tepesinde. Beden, hiçbir bölgesinin olmadığı kadar çıplaktır orada. Yüz geçmiş, şimdi ve gelecek tarafından işaretlenmiştir, hareketlidir, canlıdır. Richard Cohen, *Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas* (The University of Chicago Press, 1994), ss. 242-44.

² Emmanuel Levinas, *De l'évasion* (Paris : Fata Morgana, 1982), s. 98.

³ Türkçe'de halk arasında, olumlu olduğu düşünülen bir olaydan sonra kullanılan "Allah'ın yüzümüze baktığı" sözü tek taraflı bir bakış da olsa (bakan sadece O'dur) bir karşılaşma fikrini anlatır.

arası bir ilişkide ortaya çıktığını söyleyebiliriz onda.

Yüzyüze, doğrudan, dolaylımsız olan, anlamın düğüm noktasıdır. Hegel'in, tarafların birbirlerinin arzularını arzuladığı güç savaşımından farklı olarak Levinas'da, tam tersine ahlâkî bir verme edimi bu sürecin anlamını verir. Başkası'nı, yüzü buyur etmede (*l'accueil du visage*), hatta onda rehin kalmada (*la condition d'otage*)... Karşımdaki düşmanım değilse de, benim mutlu evimin⁴ huzursuzluk kaynağıdır. Kendi başıma, kendimde mutlu yaşarken tüm başkalıkları kendime benzetirken, tek sindiremediğim şey olan Başkası, beni insan olmaya davet eder. Yediğim ekmeği parçalayıp sindirerek, kendime yararlı bir nesneye dönüştürdüğümde artık o ben olur; okuduğum kitaptaki düşünceleri kendime ait kılmam gibi, her karşıma çıkanı benimserim, bana benzetirim. Ta ki insanla karşılaşılana kadar bu böyledir. Artık kendime dönüştüremediğim, nesneleştirmediğim, onu en çok anladığımı sandığım anda benden kaçan, kendini geri çeken, bana yabancı kalan bir başkalıkla karşı karşıyayım. Ancak yokluktan beslenmeyen olumlu bir arzuyla ilişki kurabildiğim, bilemediğim bir başkalıktır bu. "Metafizik arzu, tamamen başka olana, mutlak olarak başkaya yönelir."⁵ Levinas böylelikle, sonsuz arzuyla ahlâkî bir alana 'hapsederek', sonsuzluğun ancak bu türden bir ilişkide kendini ürettiğine bizi inandırmaya çalışır. Bir arzu, ahlâkî bir arzuysa ancak gerçek bir arzudur. Sonsuzun açığa çıkmasından çok bir sonsuzlamanın gerçekleştiği etik ilişki, bir şiddet edimi olan kavramanın, bilmenin ve ontolojinin alanı dışında gerçekleşir. Başkası'na itaat etmeden, aynı içinde, kendi aynılığı içinde bir hareket (*un mouvement dans le Même*) Başkası'na açılan bir ilişki olanaklı değildir.

Sadece bir metafor olarak anlaşılması gereken yüzle karşılaşma, Başkası'nın çağrısını duyduğumda, onun aşkınlığıyla ilişkiye geçerek şüpheye düştüğümde gerçekleşir. Çağrının esas içeriği 'Başkası için var olmak-iyi olmak'tır (*Etre pour autrui—c'est être bon*).⁶ 'Ben senin içinim, senin kaygılarını, acılarını hafifletmek yaralarını sarmak, ağzımdaki ekmeği bile vermek için hizmetindeyim' dediğim, diyebildiğim anda Başkası'nı duymuş oluyorum. Zaten kendi içimdeki rahatsızlığımın, huzursuzluğumun kaynağı da bu bu sesi duymamdır.⁷ Özne, ta en başından itibaren kendisinden bile daha çok, ona yakın olduğu bir Başkası'yla karşı karşıyadır. Onu buyur etmiş⁸ ve onda mahsur kalmıştır. Başkası'nın çağrısını duyarak iyiye eyledikçe, sırtındaki yükü de artan 'kendi evinde bile efendi olamayan özne'. Ama durum gerçekten böyle mi?

İnsanın Başkası'yla ilişkisinde, kendisini onun hizmetine adanmasını neden tüm ahlâkî edimlerinin kökeni olarak görelim diye sorabiliriz. Başkası'nın yararına eylemek

⁴ "Ben, kendi evinde bulunmak, mutluluktur elbette" E. Levinas, *Totalité et Infini* (Paris: Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1971), s. 152.

⁵ E. Levinas, a.g.e., s. 21.

⁶ E. Levinas, a.g.e., 292.

⁷ Levinas, bu sesi vicdanın sesi olarak görmez.

⁸ Bu davet bilinçli bir kararın sonucu değildir. Kimse kendi isteğiyle iyi olmaz!

(ve sonrasında onun başka başkalarına davranışına göre bu yardımın içeriğini sorgulamak, yani adalet talebi) neden en temel ilke olsun? Öznenin kaybetme riskini alarak eylemesi, neden ortak bir yarar arayan eylemin önsel kabulü olsun?

Öyleyse yüzyüze karşılaşmada bize göre ne olmaktadır? Mesela nefret açığa çıkmaktadır, mesela tiksinti ya da büyülenme, baş dönmesi... Karşımdaki insanın ve benim nereden, nasıl, ne için geldiğim, onun ve benim kim olduğum, orada ne yaptığımız türünden bütün sorular bu poetik karşılaşmada unutulmaya zorlanmıştır. Dolayısıyla tasvir edilen tablo insanlık hâllerinden sadece birisini mutlaklaştırmıştır. Oysa insanın duyduğu sesler, çağrılar gaipten gelmez; belirli bir bağlamdan gelir ve o bağlam belirli bir tarihe ve dile demirlenmiştir. Bazen eylemler o kadar soylu (ya da o kadar gaddarca) görünür ki onların anlamını mutlak iyi ve mutlak kötü adı altında ilelebet dondurmak isteriz. Tarihi dondurmak istemek kadar naif bir istektir bu; fakat insan bunu da isteyebilir ve istemiştir.

Başta dönersek, yüze bakıyorum ama o çok hareketli, hic sabitleyemiyorum anlamını; çıplak, zavallı, biçare bir yüz (asla neşeli değil!) ve benden ille de yardım diliyor. Üstelik bu yardımın içeriği de belirsiz. Ona verdiğimle beni öldürebilir, çünkü Levinas bu yardımı, onun Başkası'na (kendime değil!) zarar vermeye dönüşmesine dek müdahale edemiyor.

Bu yüzle diyalog bize göre nasıl sürer? Karşımdakine zarar vermeyeceğime dair güven verebildiğim sürece ve onun 'gözlerinin rengini farkederek' çoğu zaman. Dolayısıyla karşılıklı selamlaşmayı birbirimize bir lütuf olarak değil, bir tartma olarak görebiliriz. Birbirimizi ölçeriz, tartarız (belki bir an, belki bütün diyalog boyunca); ve bu süreçte Levinas'ın ahlâkî eylemi zedelediğini düşündüğü herşeyi yaparak. Kimdir karşımdaki? Şişman, zayıf, katil suratlı, bebek yüzlü, zenci, beyaz, cahil, eğitilmiş, kılıksız, iyi giyimli, vs... Onunla ne zaman ve nerede karşılaşmışımdır? Geceyarısı mı, gündüz mü? Bir savaş alanında mı yoksa piknikte mi? Sıfatların totaliter, insanın tekilliğini yoksayan bir yapısı olmasını kabul etmemiz bizi onları kullanamaktan alıkoymaz. Hepimize ait ortak, sabit sıfatlar da yoktur zaten. En kalabalık olanlar o sıfatların genelliğine ve özelliğine bizi inandırmaya çalışır. Ve sıfatlar sürekli yeniden tanımlanır (zenci çirkinken güzelleşebilir!), genişler, daralır, keskinleşir, körelir, unutulabilirler. Birbirimizle karşılaşır birşeyler düşünürüz ve ona göre eğleriz; ya da anlamamız (ve sıfatlarımız) daima bu eyleme eşlik eder. Levinas'ın aklında (savaşlar safların geçici de olsa netleştiği zamanlar olduğundan olsa gerek) hep II. Dünya Savaşındaki Nazi zulmü altındaki Yahudi vardır. Levinas'ın ahlâkî bu yüzden düşmanın belirli olduğu savaş durumlarına muhtaçtır! Badiou, *Etik* adlı kitabında bu örneğe başvurmanın 'etik ideolojisi' için zorunluluğunu analiz eder. Kant'a ya da doğa hukukuna dönen bir etik öncelikle *a priori* olarak Kötü'yü, olumsuz olanı, birincil olanı ayırt etme yetisi olarak ortaya çıkar. Tartışılmaz bir kötülüğe karşı sağlam bir zemin olarak hukuk, insan

hakları, yani sarsılmaz değerlerimiz!⁹ Şüphesiz kötülüğe karşı böylesi bir ittifak iyiyi belirlemekten daha kolaydır. Nazilerin Yahudilere yaptıklarının kolayca mutlak, radikal Kötü olarak kabulünün paradoksu, bu kavramın çağımızın her kötülüğünün ölçüsüne dönüştürken, kendisinin ölçülemez olarak kalmasıdır. Nihai, olumsuz bir örnektir; taklit edilemez ama her suç onun taklididir. Bu yüzden de Bütünüyle Başkası (*Tout-Autru*) gibi dine ait bir kavramdır ve terkedilmelidir.¹⁰ Böylesi bir etik anlayış insanı bir kurban olarak mahkûm eder ve kötülüğün bir politikanın tekilliğinden türemiş olduğunu göremez. Bu yüzden, durumların tekilliği üzerine düşünmeye davet eder bizi Badiou.

Levinas'ın Başkası'yla olan ahlâkî ilişkimize rehberlik edecek bir ilke postüle etmediği, tikel bir Başkası'yla karşılaşmanın, beni anarşik bir düşünmeye zorladığı, evrensel, insan ırkının doğasının idealarına, insan doğasının haysiyetine gönderme yapmadan âdeta tekillikler yoluyla ulaşılması gerektiğini ve eşsiz, kırılğan bir *bu* insanla karşılaşma üzerine yükselen bir etik ileri sürmesi bakımından Kant'tan esaslı bir farkı olduğu düşünülebilir mi?¹¹ İlkeden değil de bana bakan sahici insandan başlamak, karşımdakinin biricik yüzüne görmek, ona diğerlerine verebileceğimden fazlasını ya da daha azını vermeme yol açabilir. Sahip olduklarımı, muhtaç olanlara eşit miktarda dağıtan Kantçı rasyonel tavır yerine herşeyimi bir kişiye verebilme olasılığı... Fakat eğer vereceğim baştan belliyse burada yine de ilke yok diyebilir miyiz? Verme ilkesi esastır ve ben her ahlaki edimde 'kaybetmeye' en yakın kişiyimdir; ilke budur. Dolayısıyla elimdeki gücü nasıl dağıtacağımın bir önemi yoktur. İki filozof da beni kurala, ödeve, koşulsuz olana uymaya, biat etmeye çağırır.

Bu ikili poetik karşılaşmanın 'insanlığın Başkası'nın gözünden bana baktığı' iddiasıyla çoğaltılarak geliştirilmesi sorunu çözmemiş sadece havale eder. Ahlâkî ilişkinin içeriğini bozacağı düşünülen her tavır dışarıya, ekonomiye havale edildiğinde, ortada ilişki kalmaz. Başkası'nı tanımak her zaman bir 'kaybedeni' tanımaksa,¹² bu ahlâkın hep bir mağdura ihtiyacı var demektir. Zavallılar iyiliğin vazgeçilmezleridir.

Oysa koşulsuz olan yoktur, ilişkiler vardır.¹³ Geleneksel ahlâk felsefesi, başkaları için herhangi bir kaygı duymayan, soğuk bir psikopat olarak kontrol altına alınması gereken ilişkisiz (*nonrelational*) bir benlik mitini yaratmış,¹⁴ kişinin bu kör, bencil, saldırgan doğasını zaptetmenin yolunu da, onu tepede duran, hiçbir rastlantısallığa yer

⁹ Alain Badiou, *l'éthique*, (Caen, Nous: 2003), s. 23.

¹⁰ A. Badiou, a.g.c., ss. 86-87.

¹¹ Kant'la Levinas'ın ahlak felsefelerinin ayrıntılı bir karşılaştırmasını yapan Chalier, bu soruya olumlu yanıt verir. Catherine Chalier, *What Ought I to Do?* (tr. J.M. Todd), (Ithaca and London: Cornell University Press, 2002), s. 18.

¹² Aç birisini tanımanın Başkası'nı tanımak olduğunu söyler Levinas. *Totalité et Infini* (Paris: Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1971), s. 73.

¹³ Richard Rorty, 'Ethics Without Principles', *Philosophy and Social Hope* içinde, (New York: Penguin Books, 1999), s. 72.

¹⁴ Richard Rorty, 'Human Rights, Rationality, And Sentimentality', *Truth and Progress* içinde, Vol:3, (New York: Cambridge University Press, 1998), s. 177.

vermeyen bir yükümlülük altına sokmakta bulmuştur. Nietzsche'nin dediği gibi 'çıkarcı gözetmez' ya da 'bencil' kavramlarının birbirinin karşıtı olduğu inancı boştur.¹⁵ Başkası'nın yüceliği, erişilmezliği ve benim her iyilikte artan yüküm, insanın Başkası'yla oluşturamadığı simetri, onu hümanizmden de öte bir hümanizme mahkûm etmiştir. Etiği sosyal olmayan bir ilişki dışında anlamının olanaksızlığı kabul edilince, ilahî yönelimli bir felsefe için geriye, bu ilişkiye girmeyen fakat onun olanaklılık koşulu olan ufukların soruşturulması vazgeçilemez bir tutum olarak kalmaktadır. Yaratıcı (ve elbette sonsuz) betimlemelere olanak sağlayan bu yaklaşımın tek sakıncalı yanı yanlış olmasıdır! Levinas'ın felsefesi de bu bakımdan 'güzel bir yanlıştır'.

İlişkisiz, mutlak bir başkalıkla başlamak, düşünülmemiş hâlleri düşündürüp bizi ilişki tarzları konusunda zenginleştirirken, hakikate ancak bu yaklaşımla açılacağı iddiası yaşayan özneyi, tarihsel bilgi birikimimiz içine yerleştirmemizi zorlaştırmaktadır. Yaşananları bir eksiklik, Başkası'yla gerçek bir ilişkiye girememe anlamında çoğu zaman ahlak dışı, yani daha az gerçek görmek zorunda değildir. Sonsuz görevler, her zaman sonsuz vaazlara eşlik eder; '...melisin', '...malısın'lı iddialar düşündür için soru sormanın bitişidir çoğu zaman. Oysa biz hep sorarız: Yüzyüze ama kiminle, nerede, ne zaman, ne için?

ABSTRACT

Levinas offers a poetical description of the face to face encounter of the subject and the Other as the very foundation of the ethical experience. Through this *face to face* encounter, the subject contacts with the Other by means of a metaphysical, positive desire. Even if this construction does not take place in-between God and me but in social relationship, it cannot overcome the Kantian ethical understanding that compels subject to submit itself to an order out of time and space.

Key Words: face-to-face, ethics, Other.

KAYNAKÇA

Badiou, A. *L'éthique*, Caen: Nous, 2003.

Chalier, C. *What Ought I to do?*, trans. Jane Marie Todd, USA: Cornell University Press, 2002.

Cohen, R., *Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, The University of Chicago Press, 1994.

Levinas, E., *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Paris: Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1971.

Levinas, E., *De l'évasion*, Paris: Fata Morgana, 1982. Rorty, R. 'Ethics Without Principles', *Philosophy and Social Hope* içinde, New York: Penguin Books, 1999.

Nietzsche, F., *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, İstanbul: Say Yayınları, 1997.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* (çev. Can Alkor), (İstanbul, Say Yayınları: 1997), s. 66.

Rorty, R., 'Human Rights, Rationality, And Sentimentality', *Truth and Progress* içinde, Vol:3, New York: Cambridge University Press, 1998.

Rorty, R., 'Ethics Without Principles' *Philosophy and Social Hope* içinde, New York: Penguin Books, 1999.

Felsefe Dünyası Dergisi'ne Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar

1. Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.
2. Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.
3. Gönderilen yazı bir bildiri ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.
4. Yazılar A4 boyutunda, kağıdın sadece bir yüzüne, 11 (on bir) punto ve 1,5 (bir buçuk) satır aralığı ile yazılmalıdır.
5. Sayfa marjları (boyutları) üstten 4 (dört), alttan 4 (dört), sağdan 3,5 (üç buçuk) ve soldan 3,5 (üç buçuk) olmalıdır.
6. Yazılar metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplam 20 (yirmi) A4 sayfasını geçmemelidir.
7. Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kusursuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile yazılmalıdır.
8. Gönderilen yazılar 2 (iki) nüsha çıktı ve 1 (bir) disket kaydıyla P.K. 21 Yenişehir/Ankara adresine ya da aşağıdaki elektronik posta adreslerine gönderilmelidir:
topdemir@hotmail.com
koz@divinity.ankara.edu.tr
9. Yazıların sonuna, 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.
10. Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (key words) özeti altına yerleştirilmelidir.
11. Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez.
12. Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

a. Makale;

Yazarın adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası)

Ahmet İnam, "Bir Ağıt Olarak İnsan", *Felsefe Dünyası*, 35, Ankara 2002, s. 8.

Yazarın adı Soyadı, "Makalenin Adı", Çeviren: Dergi Adı, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Anders Wedberg, "Platon'un Aritmetik Felsefesi", Çeviren: Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, 27, Ankara 1998, ss. 114-129.

b. Kitap;

Yazarın adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.
Necati Öner, *Tanzimat' tan Sonra Türkiye' de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, ss. 26-27.

Yazarın adı Soyadı, "Makale Adı", *Kitabın Adı*, Editörü: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Mehmet Aydın, "Türklerde Felsefe", *Türk Düşünce Tarihi*, Editör: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara 2001, s. 14.

Yazarın adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Çeviren: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, Çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 23.

c. Tekrar eden referanslar için;

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitap için; a.g.e., sayfa numarası.

Öner, a.g.e., s. 23.

A.g.e., s. 44.

Aralıklı gelen eserler için; Yazarın Soyadı, basım tarihi, sayfa numarası.

Öner, 1967, s. 38.

d. Ansiklopedi maddeleri;

Yazarı bilinen maddeler için;

Yazarın Adı soyadı, "madde başlığı", *Ansiklopedinin Adı*, Cilt , Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarı bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için;

"madde başlığı", *Ansiklopedinin Adı*, Cilt , Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

13. Makalenin sonuna Kaynakça ilave edilmelidir.