

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

FELSEFE DÜNYASI

2014/2 | SAYI: 60



FELSEFE DÜNYASI

2014/2 Sayı: 60

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına

Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Prof. Dr. İsmail KÖZ

Prof. Dr. Celal TÜRER

Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR

Doç. Dr. M. Kazım ARICAN

Araş. Gör. M. Enes KALA

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Adres

Necatibey Caddesi No: 8/122

Kızılay - Çankaya / ANKARA

PK 21 Yenişehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40

www.tufed.org.tr

Fiyatı: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Alinteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11

Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

Basım Tarihi : Aralık, 2014, 750 Adet

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

FELSEFE DÜNYASI

2014/2 | SAYI: 60



İÇİNDEKİLER

Celal TÜNER

Ahlaktan Eğitime: *Yine Ahlak*..... 5

Habip TÜRKER

Edmund Husserl'in Tarihselcilik Eleştirisi 30

Fatih ÖZTÜRK

Temelcilik, Uyumculuk ve Sonsuz Gerileme Problemi 44

Hasan AYDIN

İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan Ve İslam
Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu 67

Salih AYDIN

Hâdî Sebzivârî'de Felsefî ve Mantıkî Kavramların Tasdikât Merkezli Ayrımı 114

Vedat ÇELEBİ

Zihinsel Durumların Ne Olduğu Problemine İlişkin Temel Yaklaşımlar..... 135

Emre DORMAN

Kanıtın Götürdüğü Yeri Takip Eden Bir Filozof: *Antony Flew'un Ateizm'den
Vazgeçiş Üzerine*..... 157

Emir H. ÜLGER

"Tasarım" Kavramı Üzerine Felsefi Meditasyonlar 179

Ahmet KESGİN

Tarihçi, Bağlam ve Tarihsel Bilgi Üzerine 218

Mustafa EREN

Sekülerizm ve Din Arasında Habermascı Söylem Analizi 244

Ahmet ÇEVİK

Philosophy of Hilbert's Formalization Program..... 265

Tuba Nur UMUT

Bir İfşa Tarzı Olarak Heidegger'de Modern Teknoloji 281

Merve ERTENE

Kant Felsefesinde Tarihin Başlangıcı Ve Sonu Üzerine Bir Değerlendirme:
Yaşamsızlığa Doğru Bir Yaşam Çabası Olarak Tarih..... 304

Ahlaktan Eğitime: *Yine Ahlak*

Celal TÜNER*

1. Ahlakı nasıl anlayalım

Ahlakın ne olduğu sorusunun varlık minvali olan *Dasein*'in varoluşta tezahür edene dair anladıkları etrafında şekillenmekte olduğu söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle, ahlaki sorgulamanın insan olmaya dair bakış açısı tarafından belirlendiği ya da büyük ölçüde bu şekilde oluştuğu ileri sürülebilir. Bu durumu Heidegger'in ifadesiyle tezahür eden *Dasein*'in *kendi varlığı içinde* belirlenmesi olarak nitelendirebiliriz.¹ Böyle kabul edildiğinde ahlak, *varlık minvalini* kendi vasatıyla hem ifşa eden hem de (onun) bir ifşa ediş tarzına delalet eder. Bu noktada *Dasein*'in hem ifşa olana hem de ifşa tarzına dair yorumları, anlama ufkuyla birlikte hareket eder. Bunun anlamı, ahlaki soruşturmanın her daim aktüel felsefi bir kuram, bu kuramın içinde yer aldığı yüzyılın dinamikleri ve mevcut insan tasavvuru içinde anlaşıldığıdır. Dahası *Dasein*'in bu konudaki yorumları onu *takip etmez*, aksine hep onun önünden gider. Bu durum, ahlaka erişimi çoğu zaman engeller, öyle ki ahlak açığa kavuşacağı yerde kapalı hale gelir. Hatta önceki anlam ve yorumlar onu kendiliğinden anlaşılabilirlik derecesine taşır ve böylece bırakın ahlakın menşesine erişimi, hatta böyle bir menşenin bulunduğu bile unutulur. Böylesi bir sahiplenme ahlakın başlangıçtaki koşullarını artık anlayamaz hale gelir. Bugün ortalama bir kimsenin ahlaka dair tasavvuru, ahlak soruşturmasının niçin her daim yapılması gerektiğinin bir kanıtı olur. Ancak bu husus, şimdiye kadar anladıklarımızın bir anda üzerimizden atılması anlamında menfi bir anlama da gelmemelidir. Aksine

*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi A. B. D, Prof. Dr.

1 Varoluş'un kendisi *Dasein*'a kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde açılanması hadisesi için bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan. H. Öktem, Agora Kitaplığı, 2008, İstanbul, s. 12-13

bu husus, ahlakın ne şekilde tezahür ettiğini çevreleme ve sınırlarını, yani zamansallığını belirleme hadisesi olmalıdır. Bu yüzden bu yazı, ahlakın *alemeti farikası* sayılan birkaç anlayışın yorumunu yaparak ahlakın daha asli ve daha evrensel ufkunu ortaya koymayı hedefler. Bu hedef gerçekleştirilirken ahlakın neliğinden/tezahüründen ziyade nasıl ele alındığını, nelerden kavrandığı ve kavranan noktaların hangi ufuk içerisinde ele alındığı incelemeye çalışılır.

Ahlakın ne olduğu sorusu Tatar'ın belirttiği gibi, her şeyden önce ahlak kelimesinin kökeni ve yol göstericiliğini dikkate almak zorundadır. Zira bunun en temel nedeni bizzat ahlak kelimesinin her zaman konuşabilme ve anlamlı olabilme özelliğini koruyabilmesinden kaynaklanmaktadır. İster Arapça “ahlak”, ister Batı dillerinden “etik” ve “moral” kelimelerini alalım, ortada insan bilincine kendisini dayatmakta olan bir gerçekliğin olduğunu fark ederiz. Ahlak farklı dillerde kendisini sürekli bilince dayatan bir tezahürü seslendirir. Tezahür eden gerçeklik, ancak deneyimlerle anlaşılır ve gerçekliğini deneyimlenen ile uyuşma, uzlaşma ve kaynaşmasıyla ortaya koyar.² Bu noktada uyuşma, uzlaşma ve kaynaşmadan neyi anlayacağımız sorunuyla karşılaşırız. Bu husus, tezahür edenin yani, lokal ya da yerel olan bir zeminde bireyin hazır bulduğu norm ve kurallar bütününe işaret edenin, yani bir bireyin, topluluk ya da cemaatin hayatla ilişki içinde geliştirmiş olduğu değerler ve kurallar silsilesinin ya da yaşama bilgeliğinin, pratik olanda oluşturduğu ruhun ya da zihniyetin, bir kuram haline getirilen düşüncelerle yani, etik ile değerlendirme güçlüğüdür. Bu açıdan bakıldığında ahlak sözcüğü aslında bil/in/dik bir terim değildir. Gerçekten o, tek başına değil; çoğunlukla ekleme ya da belirlemelerle kullanılır. İnsanlar, “İslam ahlakından”, “İş ahlakından” söz ederler ama “ahlak”ın kendisinden pek nadir söz ederler. Bu yüzden ahlakın neye gönderimde bulunduğu pek açığa çıkmaz. Sözgelimi, o, varolan bir davranış koduna gönderme yapacak şekilde kullanıldığında göreceliğin şu ya da bu türüne ve dolayısıyla yerel olana işaret eder. Diğer taraftan ahlak, bir toplum ya da gruptan ziyade, birey tarafından benimsenen herhangi bir davranış rehberine de gönderimde bulunabilir. Bu anlamda ahlak, kişinin kendisini

2 Burhanettin Tatar, “Ahlakın Kaynağı” İslam’a Giriş: *Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, D.İ. B. Yayınları, 2008, İstanbul, s. 193-194.

bağlayıcı, fakat başka herkes tarafından benimsenmesinin ya da benimsenmemesinin gerekmediği bir rehber olur. Eğer ahlak betimsel olarak bir toplum tarafından benimsenmiş davranış koduna gönderimde bulunursa, bu takdirde o, normatif olarak bir takım özgül koşullar altında makul kişiler tarafından kabul edilebilecek bir davranış koduna işaret eder. Dolayısıyla ahlakın hem betimsel hem de normatif anlamlarının ortak paydası, onların davranış için rehber/ler/e gönderme yapması olmasıdır.³

Bu hususu başka türlü ifade edecek olursak, karşılaşıpacağımız zorluk, pratiği (morality) kuram (ethics) ile eleştirmek zorunda olmamızdır. Zira ahlakı anlama sürecinde ifadelerimizin hangi alana işaret ettiğini tümüyle açık kılabilme mümkün olamamaktadır. Sözelimi etik olan ile birey ya da ahlakî failin etkinliğine, özellikle de bilinç durumlarına işaret ederken; hazır bulduğu kurallar ya da normlardan beslenişe, pratiğe yani, yaşayış olana göndermede de bulunuruz. Bu durumda şahsın davranışı ve duruşu artık sadece ahlakî değil, fakat etik bir eylem ve duruş olur.⁴ Bu ise bizi felsefenin en önemli konularından olan kuram-eylem ya da bilinç durumu-yaşantı durumu ilişkisine; “olması gereken”in “olan”dan, “değer”in “olgu”dan türetilip-türetilmeyeceği soruna götürür.⁵ Bu sorun Hegel’in ahlak ile etiği, disiplinler düzeyde ayırdığı *moralitat* ve *sittlichkeit* kavramlarıyla daha açık kılınabilir. Ona göre *moralitat*, bireysel, düşünsel ve rasyonel olup, bireysel bilincin özerkliğine, kişisel kanaat ve vicdana dayanırken, *sittlichkeit* ise doğal alışkanlık, gelenek ve görenekler tarafından yönetilen ahlaka işaret eder. Buradan anlaşılacağı üzere *moralitat*, *sittlichkeit*’tan sonra gelir. Hegel, etik düşünün görevinin bu ikisini bağdaştırmak, sağlam bir sentez içinde bir araya getirmek olduğunu söyler. Buradan anlaşılacak şudur; *sittlichkeit* saf *moralitatı* yansıtmamaktadır.

3 Başka kültürlerdeki zihin karışıklığına karşın kültürümüzde ahlak hususunda ayırım açıktır; ahlak bireyseldir, âdab ise toplumsaldır. İlki hulk’dan, ikincisi ise edeb’dan türer. Daha açık bir ifadeyle hulk (ahlâk) bireyin davranışlarının, edeb (âdab) ise bir topluluğun davranışlarının ilkesi ve kökenine işaret eder.

4 Hegel’e göre ahlak hususunda asıl tehlike, toplumda varolan ahlaki değerleri, ödev ve sosyal pratikler örgüsünü ihmal ederek işe sıfırdan başlamaktır. Zira *moralitat* olmadığında kendi başına *sittlichkeit* eksikli ve yetersiz kalır. Öte yandan *sittlichkeitsiz moralitat* da bir imkânsızlığı ifade eder. Bu yüzden etiği, bireyin ahlaki hayatı ve toplumun geleneksel değer ve pratikleri üzerinde nesnel etik olarak konumlamak gerekir. Bkz. *11 Eylül Sonrası Ahlak Felsefesi*, çev. Celal Türer, Elis Yay., 2007, s. 18;33-34.

5 Bkz. Alasdair McIntyre, *After Virtue*, Duckworth, 1981, s. 11;23

Şöyle ki, bir toplumun ahlakını (sözgelimi Batı'daki anlayış içinde söylersek) ne saf olarak erdem etiği ne faydacılık ne de ödev etiği oluşturur. Belki de bu etiklerin hepsi veya bunlarla birlikte Hıristiyan etiği de o toplumun *sittlichkeit*'ını oluşturur. Bu yüzden araştırmamız *moralitat* üzerinde ilerlemeli, onu yansıtmalıdır.⁶

2. Ahlak Soruşturmaları

Ahlak, genel olarak nasıl yaşamamız gerektiğini bildiren ilkeleri, hayatta nihaî ve en yüksek değere sahip olan şeylerin neler olduğunu ve nihayetinde adaletli bir toplumun hangi unsurları içermesi gerektiğini tezahür ettirebilir. Bu noktada ahlakın ne olduğuna ya da kaynağına dair tezahür bazen “özel ahlaki deneyimler” ile bazen de “genel ahlaki ilkeler” arasındaki gerilimde ilerler.⁷ Genel ahlaki ilkelerinin var olduğunu savunanlar “uzaktan hatta üstten bakan bir bilinç” olarak, tezahür eden gerçekliğin dışına çıkarak “iyi”, “ödev” ya da “fayda”yı *apriori*leştirerek ahlakı bir ilkeye bağlamak istemişler. Aklın ahlaki ilkelerin meşruiyetini “uzaktan” yani ahlaki deneyime dayanmaksızın ortaya koyması, yani onları normatif kabul etmesi, aklın kendisini ahlaki ilke ve yargıların üstünde göreyerek

6 Anglo-Amerikan kültüründeki felsefeciler, yaşadığımız dünya içindeki ahlâk (morality) ile bu ahlâk üzerine oluşturulan düşünceleri, kuramları (ethics) birbirlerinden ayırıyorlar. Etik ahlâk felsefesidir; ahlâk ise, toplum içinde bir arada yaşama sorunlarını düzenleyen kurallardan, değerlerden, haklardan, görevlerden oluşur. Buna benzer, ama bir bakıma, kaygıca farklı bir ayırımı, yaşadığımız dünyayı ahlâk açısından anlamada, yapmamız gerektiğini düşünüyorum. *Bu ayırım, düşünülen ahlâkla, yaşanan ahlâk ayırımıdır.* Düşünülen ahlâk, *kaygı duyulan, sorgulanan* ahlâktır. Yaşanan ya da yaşadığımız ahlâk konusunda herkesin bir *kanısı*, görüşü ya da izlenimi olabilir. Bu ayırımın, yukarıda ifade edilen “morality-ethics” ayırımından farklı olduğunu düşünüyoruz. Ahlâk kuralları (morality), düşünülen ve yaşanan ahlâkta ayrı ayrı olabilir. Yine ahlâk kuramı, düşünülen ve yaşanan ahlâkta ayrı ayrı yaşanabilir. Öyleyse, düşünülen ve yaşanan ahlâk, hem moral hayatın (morality), törelerin hem de onlar üzerine geliştirilen görüşlerin, düşüncelerin *yaşantılarına* ilişkin özelliklerdir. Bu durum Sokrates'in, hem hayatını hem felsefesini yaşıyor ve düşünüyor olmasına benzetilebilir. Zira düşünülen ahlâk ve yaşanan ahlâk Sokrates'te bir *bütünlük* oluşturuyordu. Bu yüzden ahlakî bilinç ve ahlakî davranışın bütünlük arz ettiğini, aynı ufuk çizgisinde ilerlediğinin göz önüne alınması gerektiğini düşünüyoruz.

7 Bu yüzden ahlakın genel tanımı “mutlak olarak iyi olduğu düşünülen ya da belli bir yaşam anlayışından kaynaklanan kurallar bütünü, insanların kendisine göre yaşadıkları, kendilerine rehber aldıkları ilkeler bütünü ya da kurallar toplamı” özelde ise “bir kimsenin iyi niteliklerini ya da kişiliğini ifade eden tutum ve davranışlar bütünü, huy” olarak yapılır. Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 2000, s. 5.

onları denetleme hakkını elinde tutması anlamına gelmektedir. Aristoteles “insan için iyi” ekseninde, pratik ortamın ön görülemez karakterini, kendine özgünlüğünü ve değişkenliğini temel alarak, ne Kant gibi ahlakın kaynağının “insanın kendi içinde” ne de Sokrates ve Platon gibi “insanın dışında” aranması gerektiğini; aksine “aynı anda hem insanın içinde hem de insanın dışında” aranması şeklindeki bir yaklaşımla tartışmaya üçüncü bir yol önermiştir. Aristoteles’in ara formülünde “ideal olan” ya da “insanın dışında aranan” yerine, insan varlığının içinde yer aldığı geleneği, devleti ve bu ikisini bir anlamda yönlendiren “ethos” tercih edilmiştir. Artık onun sisteminde ahlak, bir toplum içinde varolan bireyin, bulunduğu özel şartlar içinde “iyi”nin ne olduğunu sürekli olarak araştırması ve gerçekleştirilmesi projesi olmuştur. Bu durumda ahlak, basit bir şekilde elde hazır kurallara itaat sorunundan çok “pratik ahlaki aklı çalıştırarak doğru olanı görebilme” sorununa evrilmiştir.

Görüleceği gibi ahlak teorilerinin her biri ahlaki davranışın kaynağı ve amacı hakkında bir ölçüt belirlemekle meşgul olmuşlardır. Bunun sonucunda normatif ahlak alanından kendi içlerinde farklı versiyonları olmakla birlikte üç temel ahlak teorisi ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, karakteri ahlakın merkezi yaparak ahlaki davranışın amacını *mutlulukla* açıklayan Aristoteles’in erdem ahlakıdır. İkincisi ahlaki davranışın kaynağını *arzular*da bulan ve amacı en fazla sayıda insanın en fazla mutluluğu olarak belirleyen sonuççu ahlaktır. Üçüncüsü ise ahlaka merkez olan şeyin *vazife* olduğunu ve ahlaki davranışı ahlaki yapan şeyin karakter ya da sonuçların ötesinde ahlaki bireyin niyeti olduğunu söyleyen ödev ahlakıdır. Bu ahlak teorisi deontolojik ahlak olarak adlandırılır ve en önde gelen ismi kuşkusuz Kant’tır.

Yukarıda ifade edildiği gibi üç ahlak teorisi her ne kadar ahlakın kaynağı ve amacı noktasında anlaşamaları da temel bazı noktalarda aynı görüşü paylaşırlar. Bunlar; 1- Ahlak teorileri pratik başlangıç noktasından, yani yaşandığı şekliyle ahlaki deneyimden başlamak yerine bütün ahlaki deneyimlerimizin kendisinden çıktığı bir temeli, ilke ya da yasayı arama çabasında olmuşlardır. 2- Birçok unsurun işlevsel olduğu ahlaki deneyimi tek bir unsurla açıklamaya çalışmışlardır. 3- Ahlaki seçimin basit bir şekilde “iyi” ile “kötü” arasında bir seçim olduğunu düşünerek seçimin

kompleks karakterini göz ardı etmişlerdir. 4- Ahlaki düşünmeyi sadece bir ilke belirleme ya da eylemin sonucunda elde edilecek haz ve acının hesabına indirgemiş ve böylece mekanik ve cansız bir ahlaki düşünme anlayışı ortaya koymuşlardır. 5- Ahlaki deneyimin doğasını anlamakta fonksiyonel olan karakter-davranış, duygu-akıl ve pratik-teorik gibi ayrımları ontolojik bir ayırım olarak kabul etmişlerdir.⁸

Ahlakın kaynağını çeşitli faktörlerde gören bu teoriler, onu varoluşun “doğası”ndan daha açık bir ifadeyle günlük deneyimlerimizden başka bir yerde aramışlardır. Oysa böyle bir başlangıç noktasından hareket ettiğimizde ahlaki deneyimde diğer ahlak teorilerinin görmezden geldiği üç temel noktayı kavrayabiliriz:

1-İlkin ahlaki deneyim tek sebeple açıklanamayacak kadar karmaşık ve olumsal bir yapı arz eder. Daha açık bir ifadeyle ahlaki deneyimde belirli ve sabit unsurlar olduğu gibi belirsiz ve sabit olmayan unsurlar da vardır.

2- Ahlaki deneyim iyi ve kötü arasındaki basit bir seçim olmaktan daha ziyade birbirine indirgenemez olan iyiler (erdem, vazife ve iyi) arasındaki gerilimli çatışmayı ifade eder.

3- Bu çatışma durumlarında bize ne yapmamızı kesin olarak söyleyebilecek tek sebebe dayalı bir ilke ya da teori yoktur.

Bu hususlardan hareketle erdem, iyi ve vazifenin ahlakta eşit ölçüde meşru bir zemine sahip olduğunu ve herhangi birinin diğerinin üzerine inşa edilemez olduğunu ileri sürebiliriz.⁹ Eğer bu üç unsur günlük deneyim-

8 George Fernando Pappas, *Dewey's Ethics*, Indiana University Press, 2008, s. 17-18

9 Ahlak konusunda karşıt görüşlere sahip felsefe okulları, yaşamın ortasındaki bireyin hayatı nasıl deneyimlediğiyle başlamak yerine teorik bir başlangıç noktası tercih eder. Ahlakta, “bir izleyici” gibi yaklaşan bu bakış açısı, doğal olarak düalist ayrımlar yapar. İçsel-dışsal, zihin-beden, özne-nesne ayrımının ahlaktaki karşılığı benlik-davranış, fail-fiil, karakter-davranış, olgu-değer ayrımı olmuştur. Ahlaki alanda düalist bakış açısı, ahlaki olguların saf bilişsel kavrayışına sahip soyutlanmış bireyi varsayar. Böylesi bir varsayım, ahlaki alanda sübjektivizm-objektivizm, egoizm-altruizm ya da erdem-davranış gibi suni dikotomileri beraberinde getirir. Bu dualistik başlangıç noktası, somut ahlaki deneyimimizin bütünsel karakterini yansıtmakta başarısız olur. Zira onların yaptığı ayırım, varoluşsal olmaktan çok epistemolojiktir. Bu noktada ahlakın dışsal dünyanın varlığından daha fazla meşrulaştırılma ve rasyonelleştirmeye ihtiyacı yoktur. Ahlakın rasyonel olduğunu gösterme, rasyonelitenin ahlaki olduğunu gösterme ihtiyacından fazla değildir.

de çatışma durumuna gelir ve bunlardan hangisini seçeceğimize dair ince ayrımlar yapmayı ve sürekli bir seçim içinde olduğumuz bilincinde olabilirsek, ahlaki gelişmemiz/bilincimiz devam edebilir. Buna karşın böyle hassas ayrımlar yapma kapasitesinin kaybolması ve seçimlerin donuk ve rutin bir hale gelmesi ahlaki çürümeyi seslendirir. Bu sebepten, teorik bir başlangıç noktasından başlayarak bütün ahlaki deneyimi bir teori çerçevesinde açıklamak yerine, pratik bir başlangıç noktasından hareket ederek ahlaki deneyimi günlük hayatta ortaya çıktığı şekliyle anlamaya çalışmamız gerektiği kanaatindeyiz.¹⁰

Açıktır ki ahlaki deneyimde birbirine indirgenemez ve tercih edilemez olan alternatif eylem tarzlarıyla karşılaşırız. Bir seçim yapmak zorunda kalırız. Ancak hangi eylem tarzını seçeceğimize dair mutlak bir ölçüt yoktur. Her ahlaki çatışma ve karar, eşsiz bir bağlam ve duruma işaret eder. Bu bağlamı ve durumu dikkate almaksızın ahlaki bir karar verilemez. Bu husus, ahlakın durumsal ve bağlamsal karakterini gösterir.

Bu noktada itkiler zamansal açıdan alışkanlıktan önce olsalar da, onlar düzensiz ve organize olmamış motor tepkileri temsil ederler. İtkilere şekil ve düzen veren; onları davranışta daha kontrollü hale getiren unsur alışkanlıklardır. Burada alışkanlık kavramını, yemek yemek gibi basit davranışlardan düşünmek gibi daha karmaşık davranışlara kadar geniş bir yelpazeyi kapsayacak şekilde kullanmak gerekir. Pek çok ahlak teorisinin olumsuz bir şey olarak dışladığı yerde alışkanlık, ahlaki deneyimde olumlu ve işlevsel bir rol oynar. Çünkü onlar ahlaki durumlarda seçimi kolaylaştırır ve ahlaki davranışı akıcı hale getirirler. Alışkanlıklar olmaksızın, attığı her adımı üzerine düşünen ve böylece düşünmekten dolayı yürümesi aksayan bir kimsenin durumunu yaşarız. Eğer alışkanlıklar ahlaki deneyimde olumlu ve işlevsel bir role sahip ise, ahlaki düşünmede aklın yeri nerededir?

10 İyi teorileri oluşturarak ahlaki evrenselleşme ve mutlaklaştırma eğilimi, iyiye dair anlamlı bir araştırmayı iptal ederek, ahlaki problemin eşsiz bağlamı içindeki özel durum ve amacı görmekte başarısız olur. Gerçekten ahlaki bir durumda tek bir amaç olmamasına rağmen özel durumlar kadar da amaç yoktur. Bkz. John Dewey, *The Collected Works of John Dewey 1882–1953*, ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University, 1969–1991. Hazırlanan ansiklopedinin ciltleri *The Early Works:1882–1898 (EW)*, *The Middle Works:1899–1924 (MW)*, *The Later Works: 1925–1953 (LW)* olarak yayınlanmıştır. Bundan sonraki dipnotlar hangi döneme ait oldukları, cilt ve sayfa numaraları şeklinde belirtilecektir. *LW*, 7;301-305.

Akıl/zeka zamansal açıdan alışkanlıklardan sonra gelen bir durumda ortaya çıkar. Ahlaki birey genelde, ahlaki bir durumdaki problematik durumuna ilk olarak alışkanlıklarıyla cevap verir. Ancak alışkanlığın cevap veremeyeceği değişen şartlar ve yeni durumlar ortaya çıktığında zekâ devreye girer.¹¹ Ahlaki düşünmede akıl, ne deontolojik ahlakın varsaydığı gibi otoriter ve mutlak bir güçtür ne de sonuççu anlayışın varsaydığı gibi sadece arzuların bir kölesidir. Bu noktada geleneksel felsefenin yanlış bir deneyim düşüncesinden hareket ederek, ahlak felsefesinde duygu-akıl düalizmi içine düştüğünü söyleyebiliriz. Oysa ahlaki deneyimde ahlaki bireyin yaşadığı çatışma akılla duygu arasında değil; duyguyla başka bir duygu arasında gerçekleşir. Örneğin kişi evdeki hasta annesine bakmak ya da ülkesi için savaşmak arasında ikilem yaşadığında, yaşadığı ikilem akıl duygu çatışması değil iki farklı duygunun çatışmasıdır. Duygular olmaksızın ahlaki birey eyleme yönelemez. Zira duygu ahlaki eylemin teşvik edicisidir. Akıl fonksiyonu kör ve basiretsiz duyguları daha zeki/makul hale getirmektedir.

Bu noktada durumsal ve bağlamsal bir ahlak görüşünün vurgulanması, ahlaki düşünmeyi bir çatışma durumu yaşayan ahlaki bireyin seçiminin şartları ve sonuçları hakkında dramatik tekrarlar yapabilmesine işaret eder.¹² Daha açık bir ifadeyle ahlaki birey çatışma karşısında kar zarar hesabı yapan bir muhasebeci değildir. O, daha çok drama oynayan bir tiyatro oyuncusu gibidir. Bu noktada kastedilen şey, ahlaki düşünmenin sadece eylemin sonucunda gerçekleşecek haz ve acının hesap edilmesi ya da davranış için evrensel bir ilke belirleme işlemi olmayıp birçok unsurun (duygular, akıl ve tahayyül gibi) işin içerisine girdiği karmaşık ve olumsal bir işlem olduğudur. Sözelimi hasta annesine yardım etmek ya da ülkesi için savaşa gitmek arasında ikilem yaşayan bir bireyi ele alalım. Bu kişi eylem tarzlarından birini ya da diğerini tercih etmenin şartları ve sonuçları üzerinde düşünür. Örneğin annesine bir bakıcı tutarak savaşa gidebilece-

11 Dewey geleneksel felsefede kullanılan akıl kavramının ima ettikleri düşüncelerden uzak durmak adına akıl kavramının yerine zekâ (intelligent) kavramını kullanmayı tercih eder. Bu, bilinçli bir tercihtir çünkü zekâ pratiğe dair bir düşünmeyi ve duygu ve tahayyülü barındıran yaratıcı bir düşünmeyi ima eder. O, ahlaki düşünmede duygu, tahayyül ve akıl her üçünün de işlevsel olduklarını düşünür.

12 Dewey, *MW*, s. 14; 164.

ğini düşünebilir. Fakat annesinin kendisine şefkatli davranışları gözünün önünde canlandığında ve bu davranışının annesini üzeceği aklına geldiğinde, davranışından vazgeçebilir. Annesinin mutlu olacağını düşünerek onun yanında kalmaya karar verdiğinde ise, savaşa giderek ölecek olan insanların da anne babalarının olduğunu onların da üzüldüğünü ve bu sebeple annesinin yanında kalmanın bir korkaklık olduğunu; savaşa giderse annesinin biraz üzüldükten sonra oğlunun askerde göstereceği başarılarından gurur duyarak sevineceğini düşünebilir. Bu düşünme süreci mekanik ya da sadece bir ilke belirlemeye yönelik bir düşünme süreci olmayıp trajik, tahayyüli, canlı, dinamik ve yaratıcı bir düşünme sürecidir. Benzer düşünme süreci daha çağdaş sorunlar olan örneğin kürtaj, ötenazi ya da teknolojinin fayda ve zararları üzerinden de yapılabilir.

Yukarıda örnek olarak verilen ahlaki bireyin düşünme süreci araştırma ya da anlama teorisiyle uyumludur. Ahlaki düşünme her daim problematik duruma işaret eder. Problematik durumun analizi yapılır ve şartları değerlendirilir. Hangi eylem tarzının durumun çözümü olabileceğine dair hipotezler üretilir ve tahayyülde bu çözümlerin nasıl sonuçlar doğuracağı düşünülür. Nihayetinde seçilen hipotezlerin doğruluğu deneyimle test edilir. Hipotezler kurulurken geçmiş deneyimden ve ahlak teorilerinden istifade edilir. Fakat bunlar hangi çözümün doğru olduğunu kesin, mutlak ve otoriter bir şekilde ahlaki bireye dikte etmezler. Tüm bunlar, bireysel ahlak deneyiminin gerçekte bütünüyle ahlaki bilinci besleyebilecek ve eylemlerin ahlakiliğini garanti edecek bir yapıya sahip olmadığını gösterir. Başka bir ifadeyle ahlakın kaynağı bilincin özgürlüğünü ve seçimlerini varsaymakla birlikte ahlakın kaynağının rasyonel, yani kuramsal akılla kavranabilecek bir şey olmadığını gösterir. Nitekim bir taraftan bilincin özgürlüğünü ve tercih hakkını peşinen varsayılması gerektiğini söylerken, diğer taraftan ahlaki ilkelerin kayıtsız, şartsızlık, yani evrensellik iddialarını kuramsal olarak uzlaştırmak mümkün değildir. Daha basit olarak sorun bireysel özgürlük ile ahlaki ilkelerin normatifliğinin nasıl uzlaştırılacağı hususudur.¹³ Aslında bu mevzu, ahlak alanının evrensel olan *physis/doğa* alanına mı, yoksa *nomos/uzlaşım*sal alanına mı ait olduğu sorusuna teka-bül eder. Pek çok filozofun bu kadim soruya cevabı, ahlak alanının her iki

13 Burhanettin Tatar, s. 203-204.

alana ait olduğu; ahlaki yargılarda olgu-değer ayrımının yapılamayacağı şeklinde olmuştur.¹⁴

3. Ahlakın Kaynağı

Yukarıdaki bilgilerden anlaşılacağı gibi ahlak, niyetlerimizden başlayan, ahlaki eylemlerimizi doğrudan ilişkilendiren ve ortaya çıkan ahlaki sonuçları kuşatan bir sürekliliğe işaret eder. Ahlak basitçe amaç-araç, yarar-çıkarcı, duygu-yapısal mekanizma, kayıtsız-şartsız ahlaki irade gibi belli bir takım kavramlara indirgenebilecek bir hadise değildir. Zira o, tezahür etmekte olan her şeyi bir şekilde ilgilendirdiği için, gerçekte ortaya çıkan şeylerin şu ya da bu boyutuna indirgenemeyecek kadar belli bir yapıya bürünmekten kaçan bir hadisedir. Tatar'ın ifade ettiği gibi ahlak, insanın içsel dünyasında bir şekilde, eylemlerinde başka bir şekilde ve ortaya çıkan sonuçlarda daha farklı bir biçimde tezahür ederek, sürekli biçimlenen ama hiçbir zaman bu biçimlerden sadece birine ya da ötekine indirgenemeyen bir oluşumdur. O, hiçbir şekle indirgenemediği için daima şekillerin ötesinde kalan ve böylece teknolojik düşünme konusu haline gelmeyen ontolojik bir tezahürdür.¹⁵ Niyet, eylem ve sonuçların hiç biri kendi başına ahlaki temsil edemez; ahlak bunların hepsini içine alan bir hadisedir. Bu hadisede ahlaki ilkelerin mükemmelliği ve normatifliği ancak ahlaki derinliğine sezen ve bu duyarlılıkla onu deneyimleyen insanlarda ortaya çıkar. Ahlaki deneyimde insan çevresiyle yaratıcı ve birleştirici bir iletişime girer. Bu husus ahlaki deneyimin benliği dönüştürücü bir işleve sahip olduğunu gösterir. Benlik hayata başlarken bize verilmiş sabit bir varlık ya da bir töz değildir. Benlik deneyim içinde oluşturulan, bireysel bir form altında bulunan ve asla tekrar edilemeyen bir evren olarak sürekli oluşan, içten yaşanan, içimizdeki iyiliği sürdürdüğümüz, her zaman iyi niyet sahibi olduğumuz, farklı deneyimleri bütünleştirdiğimiz bir hayata işaret eder. Bu noktada benlik, parçaların bir bileşiği ya da toplamını değil; orijinal bir tamlığı temsil eder.¹⁶ Bizler çevreyle etkileşimlerimiz sonucunda çevreyi değiştirdiğimiz gibi, ahlaki deneyimlerle kendimizi de dönüşüme uğratarız.

Ahlakı anlarken deneyimi merkeze almak, bir teoriye sahip olmak-

14 H. Ziya Ülken, *Ahlak*, Ülken Yayınları, 2001, s. 168.

15 Burhanettin Tatar, s. 206.

16 Veli Urhan, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği*, Ankara Okulu, 2002, s. 33.

sızın yaşamın ortasında olduğumuzu, her daim sorunlarımızı bağlamsal bir yerden ele almak durumunda olduğumuzu ama asıl bağlamın, yaşamımızı oluşturan niteliksel ve bütünlüklü durumların ırmağı olduğunu unutmamak anlamına gelir. Bu husus, deneyimlerimizin problemleri kurmak ve önerilen çözümleri test etmek için her daim başlangıç ve bitiş noktası olduğunu seslendirir. Deneyimi başlangıç ve bitiş noktası olarak almak, temelcilik/foundationalizm anlamına gelmez. Hatırlanacağı gibi Descartes'ten beri temelcilik, felsefenin muhkem temelini sağlayan, sabit değişmeyen bir konu olarak anlaşılımıştır. Bu husus, deneyimin de teorik olarak kavranmasını temsil etmiştir. Ancak deneyim (bizatihi) bir temel olamaz, çünkü bireyler olarak deneyimin içindeyiz. Deneyimden kaçamayız, çünkü seçimlerimiz deneyimin dışında ya da içinde değil; onlar deneyimin içinde ilerleme yolları bulmak içindir.

Ahlaki anlamada deneyimin merkez olması, teori öncesi bir düzey ya da en ilkel düzeyde oluşumuzu seslendirir. Bu noktada ahlaka teorik tanımlarla başlamak yerine hâkim bir şekilde ahlaki nitelik ve karakterde olan deneyimlerimizle başlamak, ahlaki duyarlılıktan yoksun olan bireyler için anlamsız gelebilir. Hatta nesnelere dışsal teorik bir bakış açısından gören ve ahlaki yaşam içinde kendilerini nasıl sunduklarını önemsemeyen bir bakış, deneyimin gücünü anlayamaz. Teorilere başvurarak özde ve özellikle ahlaki bir alan arayan bakış açısı, durumsal bir bağlam içinde yaşadığımızı göz ardı eder. Oysa deneyim, teoriyi kuşatır ve nesnelere niteliksel buradalığında ve verildiği gibi sunar. Bu husus, bazı epistemologların anladığı anlamda sadece duyum algısı da değildir. Doğrudan deneyime başvuru, gizli bir statükoya başvuru anlamına da gelmez. Bizler deneyime, olduğumuz yerde ve düşünce öncesi bir durumla başlarız. Daha sonra deneyimler değişir ve araştırmayla dönüştürülür, fakat rehber olarak her daim onlara geri dönebiliriz. Eğer doğrudan deneyimimizi bozan önyargılara ve klişelere sahipsek bunu araştırma içinde çözmek zorunda kalırız. Zira deneyimde edineceğimiz objektif ve ayrıcalıklı teorik bakış açıları yoktur. Metot olarak deneyim deneyimlenen şeye bağlı olduğu için, onun tarafından düzeltilebilir ya da geliştirilebilir. Nitekim deneyimlediğimiz şeyin etkili bir eleştirisi ya da düzeltilmesi, olağan gündelik pratik durumumuzda tecrübe ettiğimiz şeyle işe başlamak zorunda olduğumu-

zu seslendirir. Şöyle ki ahlakı, daha çok çatışan ahlaki güçler ile talepler arasında yaptığımız ayrımlarda keşfederiz. Bu eşsiz durumlar, hem ahlakı anlayacağımız hem de ahlak teorilerini test edeceğimiz durumları temsil eder. Bununla beraber ahlaki durumlar, ahlak teorilerinin varsaydığından daha karmaşık ve belirsiz durumları gösterir. Oysa teoriler, deneyim ve realite arasında gizemli bir ontolojik aralık olduğunu varsayar.

Deneyim hakkındaki en büyük güçlük, entelektüalizmin deneyime dair ortaya koymuş olduğu dar bir görüşten neşet eder. Onlara göre deneyim bilmenin bir tarzıdır. Geleneksel epistemolojinin kalbinde olan deneyim düşüncesi, gerçekten var olan şeyin bilinebilir olduğunu varsaydığı için, her durumu bilgiyle nitelendirir. Sözgelimi nesnelere açıklayabilmek için onların bilgisine sahip olmamız gerektiğini ileri sürer. Eğer entelektüalizmin iddia ettiği gibi nesnelere bildiğimiz gibiyse, o zaman objenin bilgisinden daha fazla şeyleri tecrübe etmemizin pek çok yolu kapanmış olur. Oysa entelektüel yönelimimiz daima insan tarafından hoşlanılan, acı çekilen, yaşanılan olarak dünyanın en geniş bağlamı içerisinde gerçekleşir. Bu noktada nesnelere bilinmiş olmaktan daha çok kendileriyle davranılmış, kullanılmış ve hareket edilmiş, hoşlanılmış ya da tahammül edilmiş objeler olurlar. Bu durum deneyimin niteliksel karakterinin bir taraftan subjektif bir şeye, diğer taraftan varoluşun/tezahür edenin özelliğine dayandığını gösterir. Tıpkı bu husus gibi, ahlaki düşünmenin sonucu bir taraftan ahlaki bilgi olsa da, diğer taraftan ahlaki olarak tezahür edenin bilişsel olmayan hususiyeti olur. Bu, moral düşünmenin saf bir şekilde bilişsel olmadığı gerçeğidir. Bu gerçek ahlaki yaşamda bilginin yerinin tayini edilişi; onun ahlaki deneyimde önemli farklılık yapabilecek *deneyimin tarzı* oluşudur.

Ahlakı anlama meselesinde, ahlaki terimlerin ya da belirli bir davranışın ahlaki özelliğini dilde analiz etmekle yetinen bir ahlak teorisi de diğerlerinin düştüğü yanlışa düşer. Bu yanlış, birbirleriyle ilişkileri yeterince açıklanamayan atomistik parçaların bir birleşimi olarak tanımlanabilecek bir görüşü benimsemeye işaret eder. Daha açık bir ifadeyle bu görüş, moral tecrübenin bağlamını koparır. Kanaatimizce günlük ahlaki dilin analizi, ahlaki deneyimin karışıklığını ve zenginliğini açıklamak için yetersizdir. Ahlakı dilsel yaklaşım, herhangi bir okuma metnine yaklaşım ile bir ahlaki önermeye yaklaşımı özsel olarak özdeş sayar. Ahlakta dilsel başlangıç nok-

tası, epistemolojideki entelektüel başlangıç noktasına tekabül eder. Ahlaka epistemolojik açıdan yaklaşıldığında etiğin odaklanacağı problem ahlaki iddia ve yargıların doğruluğunu ya da yanlışlığını nasıl bileceğimiz olur. Onlar dünya hakkındaki bilgilerimizden mi elde edilir, yoksa onlar sadece emirler ve ünlemler midir? Bu soru bilişselciler, duygucular, natüralistler ve sezgiciler arasındaki meta etik tartışmaların odak noktası olmuştur.

Ahlakı anlama çabası ahlaka bir temel, standart arama ve ahlakın sabit bir amacını belirleme çabası değildir. Bu çaba ahlaki deneyimin doğasını, onun sosyal ve fiziksel çevrede nasıl gerçekleştiğini anlama ve olumsal bir dünyada deneyimin bize sunduğu imkânları daha iyi bir yaşamı inşa etme yolunda zekice kullanma ve dönüştürme potansiyelini geliştirmektedir. Bu noktada ahlakın açık uçluluğu ve ahlaki durumların kesin olmayışı sebebiyle bu alana dair değerlendirmelerimiz her daim devam edecektir. Zira insanlar ahlaki alanda karar ve kanıtı varmak için daima ölçüt aramaktadırlar. Bu sebeple ahlaka dair her türlü değerlendirme, araştırmanın ya da soruşturmanın en geniş görünümünü temsil edecektir. Kuşatıcı ve tatmin edici bir ahlak anlayışı için, moral vokabülerin ima ve hedeflerinin her daim dikkatli bir şekilde tahlil edilmesi gerekir. Bu açıdan yapılabilecek en temel eleştiri ya da değerlendirme, ahlaki yaşadığı serüven içinde çözümleyebilmekten geçmektedir. Ahlakın kendi içinde devam eden değerlendirmesine ilaveten mevcut ahlak anlayışlarını eleştirmek, varlığın ve dolayısıyla deneyimlerimizin niteliklerinin açıklanması anlamına geleceği için, sonu gelmez bir sürece işaret edecektir.

Kanaatimizce ahlak; 1)ahlaki deneyim için fenomenolojik bir duyarlılık kazanma, 2) kendini gerçekleştirme, yani şahsiyet oluşturma ve 3) nihayetinde çoğulcu bir ahlaka doğru bir yönelim olarak anlaşılmalıdır. Bu hususları ahlakın varoluştaki tezahürünün üç boyutu olarak ele alabiliriz. İlk ahlak, her ne kadar özünde his, düşünce ve eylemleri içerse de; eylemlere “ahlaki” vasfını veren salt ahlaki duyarlılıktır. Ahlakı duyarlılık, neyi yapmanın zorunlu ve doğru olduğunu ortaya koyma çabasını seslendirir. Bu çaba, gerçeğin deskriptif bir yargısı olmayıp; değere dair öznel yargılarımızda kendisini gösterir. Haklar, görevler ve sorumluluklarla ilgili evrenselleştirilebilir hükümler de bu kapsama girer. Ahlakı duyarlılık bize farklı insanların iddialarının, görev, hak ve sorumluluklarının birbiriyle

zıtlaştığı durumlarda ne yapmaları gerektiği hususunda da bir yol bulmayı talep eder. Tüm bunlardan hareketle ahlaki duyarlılığı, basitçe iynin gücüne duyulan inanç olarak nitelendirebiliriz.¹⁷ Bu durumda, ahlakın öğretimi, öğrencilere bilgi aşlamaktan ziyade, ahlaki meselelere “dikkat çekmek” anlamına gelir.¹⁸

Ahlak, duyarlılıklarımız vasıtasıyla kendimizi gerçekleştirmeye, şahsiyetimizi inşa etmeye işaret eder.¹⁹ Deneyimlerimizde oluşan duyarlılıklarımız devamlılık ve tutarlılık talep eder. Bu noktada ahlakî hayatı, yaşam boyunca devam eden tutarlı ve bütün olma hali olarak kabul edersek, kişiliği de hayat boyu devam eden bir bütünlük arayışı olarak niteleyebiliriz. Zira bireysel bir form altında bulunan ve asla tekrar edilemeyen bir evren olarak kişilik, sürekli oluşan, içten yaşanan, içimizdeki ahlaki duyarlılığı sürdürdüğümüz, her zaman iyi niyet sahibi olduğumuz, farklı nitelikleri bütünleştirdiğimiz bir hayata işaret eder.²⁰ Böyle bir hayat bireyi, önce bilinçlerin karşılıklı ilişkilerine daha sonra da sonsuza açarak tedrici olarak şahsiyetini inşa etmesini sağlar. Ancak bir insan hiçbir zaman kelimenin tam anlamıyla *kişilik* sahibi olduğunu söyleyemez. Zira kişilik aksiyolojik

17 Arapça “ahlak” kelimesinin kökenindeki “hulk” da buna yakın anlamda insanın tabiatındaki yerleşik duruma işaret eder. Bu yüzden ahlak, üzerinde yaratılmış bulunduğumuz şeyin ta kendisidir. O, bize dışarıdan dayatılmış değil, yaratılışımızda vardır ve insan oluşumuzu tamamlayıcı süreçlerin özü ve aslıdır. Bkz. Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, 2010, s. 43-45.

18 Değerlerin ne olduğunu bilemeyen bir kimse, onun nasıl öğretilebileceğini bilebilir mi? O, muhtemelen davranışlardaki nedensel ilişkilerden, araç ve sonuçlardan bahsedebilir. Bu husus ise, “insanların düşünce yeteneklerini gelişimlerine uygun şekilde harekete geçirmek ve ahlaki problemleri çözmek için kendilerine daha yeterli ve kompleks düşünme becerileri kazandırmak” anlamına gelir.

19 Kültürümüzde ahlak, yaratılışın esasında var olan metafizik ilke ile insan kişiliğinin temel cevheri konumundaki gönül arasında ahenge, dıştan kendini kabul ettirmeye çalışan yönlendirici buyruklardan çok gönlün safiyetinden kaynaklanan “ihlâslı” yönelişlere delalet eder. Bu yüzden ahlak, insanın en kutsal seviyede hayata, kendine ve Aşkın’a verdiği anlamlara açılır. Başka bir ifadeyle ahlak, insanın kendisinden hareketle Mutlak’a doğru kendisini açma hareketine, kendisinin ilahi huzurda oluşunu fark edişine işaret eder. Kendi içimizde başlayan yolculuk, sınırlarımızı görüp, bir tür kendisini içten kavrayarak geri dönüşe ve ilahiye yönelişe evrilir. Bu süreçte kişi iki alanla karşılaşır. İlk aşkın öge, yani sorumluluğunu yaşadığı ödevler, değerler, normlar şeklinde tezahür eden alanla karşılaşır. İçkin öge ise kişinin kendisidir. Kişi, kendisini içten kavrayarak, yani neyi, niçin yaptığını bilen haline dönüşerek kendisini gerçekleştirir. Bkz. Celal Türer, “Değer ve Kişilik”, *Felsefe, Edebiyat ve Değerler*, Kahramanmaraş Belediyesi yayınları, 2014, s. 222.

20 Bkz. Kenan Gürsoy, *Etik ve Tasavvuf*, Sufi Kitap, 2008, s. 15-54

bir kategori, bir değer kategorisidir. Bunun anlamı, değer ve kişiliğin bir eylemin iki cephesinde bulunmasıdır. Yaratıcı eylem bir yandan değerler alanını, diğer yandan kişilik alanını genişletir. Sürekli bir yaratma ile yetkinliğini gerçekleştirme yoluna koyulmuş özne, sürecin başlangıcında olduğu gibi sürecin sonunda da bir kişi olmak zorundadır. Bu noktada kişilik parçalarının bir bileşiği ya da toplamını değil; orijinal bir tamlığı temsil eder.²¹

Kişilik, esasen kendi olmaklığın sürekli bir kabulü veya reddi olan bir süreci temsil eder.²² Bu vazgeçilmez ahenk, kişinin bütün eylemlerinde bulunur. Böylelikle kişi, varoluşun merkezini oluşturur. Birey tabiatçı bir kategori içinde, toplumun bir parçası olarak yaşarken, kişilik aşkın bir alandan (ahlak küreden) gelir ve asla toplumun bir parçası olmaz. Toplumun, yani *bizin* gerçekliği *ben*'in, yani kendi olmaklığın gerçekliğinden önce değildir. Bu yüzden varoluşun merkezi daima bütün ilişkileri kendinde toplayan *ben*'dedir. Ben, aşkın dünyaya ait olan kişiliğini doğal dünyanın içinde bir insan kişiliği haline getirebilmek için aklını değerlere bağlaması, yani onlara katılması (participation) ve onları kendine katmak (assimilation) suretiyle kişileştirmesi, yani varolması gerekir.²³ Bu noktada aklın değerlere katılması, düşünce gücünü yitirerek tam anlamıyla pasif bir duruma gelmeyi değil; saf akıl olmaktan çıkıp, pratik akıl haline gelmeyi, yani değerleri kişiliğinde tecessüm ettirerek özne olmayı temsil eder.

Ahlak, nihayetinde başka öznelerin/iradelerin değerler alanına yönelimlerinin farklı olabileceğini anlamaya yönelir. Değerler sülhler arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan aşkın bir alana işaret eder. Bu noktada değer, yalnızca iradi mücadele içinde ötekinin (*other*) tanınmasıyla başlamaz; ama aynı zamanda ahlaki bir özne olarak konumuyla uyumlu bir şekilde onun düşünceleri, planları ve amaçları olduğu gerçeğini tanıma veya tasdik ve buna saygı duymayla başlar. Ötekinin tanınması, ahlakın ilk ilkesi olarak esasen 'dünyadaki herhangi bir değer başka herhangi bir değer kadar gerçek olduğunu tanıma anlamına gelir. Başka değerlere saygı duyma değerlerini bırakmayı değil, ama değerlerini kendi iradelerinden çok,

21 Veli Urhan, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği*, Ankara Okulu, 2002, s. 33.

22 H. Ziya Ülken, *Ahlak*, Ülken Yayınları, 2001, s. 208.

23 Veli Urhan, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği*, Ankara Okulu, 2002, s. 62-65.

toplumsal kurumlara bağlı olan bir dönüşüm yoluyla uyumlulaştırmaya çabalamasına anlamına gelmelidir. Tarafsızlık (impartiality), bir başkasının değerlerine samimiyetsizlik veya ilgisizlik hâli (distant) değildir; bilakis saygı yoluyla bağlantı kurmaktır. “Değerler dünyasının hakikati” bu dünyada bir değerlendirmenin yer aldığı durumda, bunun senin mi yoksa benim mi olduğunun temel teşkil etmediği anlayışıyla başlar. Değerler dünyasını, “ilk önce, kim yaparsa yapsın bütün değerleri ‘tahammülkâr’ bir şekilde, tüm insanlar tarafından kendi zaman ve mekânları içinde bir olgu ve sade bir değer olgusu olarak ele alınması gereken “kendinde şeyler” olarak görmeye çalışmaktır. İkinci olarak, hayatı uyumlulaştırmaya çalışan değerleri ve fiilleri daha önemli kabul etmektir. Bu noktada makul olmak, değerleri seninkilerle çelişen bir başka insanla kavga etmek yerine, savlar kullanmak, ahlaki bakımdan ikna etmeye girişmektir. Bu yüzden makullük, çelişkiyi uyumlulaştırma becerimize esas olan pratik uygulamadan ayrılmaz.

4. Ahlaktan Eğitime: *Nasıl Bir Yol Var*

Anlaşılabileceği gibi ahlak hadisesi, tek başına ne ahlaki duyarlılık, ne kendini gerçekleştirme ne de çoğulcu bir ahlaka yönelime indirgenebilir. Belki önemli olan bütün bu hususların deneyimde uygun biçimde bir araya getirilmesi ve en güzel şekilde icra edilmesidir. Bu unsurların daha farklı ve daha güzel bir şekilde bir araya getirilmesinin mümkün olması, ahlakın o âna dek icra edilenden daha güzelinin icra edilebileceği anlamına gelir. Çünkü ahlak hadisesi, Tatar’ın da vurguladığı gibi, nihayetinde bizi biz yapan, seciyemizi, fıtratımızı, huyumuzu, karakterimizi şekillendiren ve bunlara göre şekillenen şeydir. Biz, her zaman eksik ve kusurluysak, her zaman kendi karakterimiz, huyumuz ve fıtratımız ölçüsünde bu hadiseyi alımlıyabiliyorsak, o halde her zaman daha mükemmel bir ahlaki tasavvur edebiliriz.²⁴

Peki, ahlak nihayetinde bireysel bir hadise ise, eğitim nerede başlamaktadır. Aristoteles’ten itibaren ahlaki noksanlık ya da bilme ile eylem arasındaki ilişkinin mahiyeti, *kendine hâkim olamama* kavramına bağlanmıştır.²⁵ Tabiatı nedeniyle insanın ahlaki yetkinleşme yolunda kendi başı-

24 Burhanettin Tatar, s. 209.

25 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. S. Babür, Ankara, 2007, s. 131.

na yüzde yüz başarılı olmasının çok zor olduğunu ifade eden filozof, bir yanda her insan tabiatının ahlaki makulleri elde etmeye yatkın olmaması, diğer yanda makulleri elde etse bile hazlar nedeniyle kişinin kendisine hâkim olamaması olgusunu göz önünde bulundurarak, ahlak hususunda kişiye ahlaki olanı hazır olarak sunacak ve ahlaklı eylemde bulunması için yaptırımda bulunacak bir otoritenin varlığını gerekli görmüştür.²⁶ Böyle bir gerekliliği bireyin iyiliği için gören filozoflar, eğitimi “halk için ahlak” olarak görmüşlerdir. Ahlakı ya da “*yaşam biçimini/politeia*” çocukluktan yetişkinliğe son derece kapsamlı ve sistemli bir eğitim-öğretimle gerçekleştirmek isteyen Aristoteles, meseleyi insanın özüne yani doğasına bağlamıştır. İslam filozofları tarafından bu husus bir tıp hekimi tavrı içinde, ruh sağlığının düzeltilmesi veya insan doğasının tedavi edilmesi olarak görülmüştür.²⁷

Geçmişten bu yana ahlakın kazanılması, insan doğasının *neliği* ve onu nasıl yönlendirdiği sorunuyla alakalı görülmüştür. Bilindiği gibi ahlakta insan doğasına karşı üç yaklaşımdan söz edilebilir. Birincisi, insan doğasındaki arzu ve güduları kötü niteliklerle yaftalayıp ahlakın görevinin bunlara karşı mücadele etmek ve bunları dizginlemek olduğunu varsayan görüştür. Öyle ki insanda her an ahlaki bozulmaya temayül gösteren güdüler olmasaydı ahlaka ve dolayısıyla eğitime gerek kalmazdı. Bu bakış açısı “Önce köpeğe kötü bir isim ver sonra onu as” sözü gereğince, insan doğasını profesyonel ahlakçıların köpeği konumuna indirger.²⁸ Yasa ve düzenden sorumlu olanlar açısından ahlaki güdü, üzerine önemli ve kalıcı bir şeyin inşa edilebileceği türden bir zemin değildir. Bu zeminin inşaat arazisine dönüştürülmesi için iyice kurutulması gerekir.” Söz konusu yaklaşımın örneklerini Platon, Kant ve Hobbes’ta bulabiliriz. Adı geçen üç filozof insan doğasından hareket ederek ahlak ve dolayısıyla eğitim görüşlerinin temellendirilmesinin tipik örnekleridir.

Platon’un insan doğasından hareket ederek ahlak ve siyaset görüşünü oluşturan ilk kişi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak onun amacı insanı

26 Hümeyra Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi’de Ahlakın Kaynağı*, Klasik, 2013, s. 186.

27 Nasrettin Tûsi, *Ahlak-ı Nasırî*, çev. A. Vahap Taştan-H. Nazlıgül, Fecr Yayınları, 2005, s. 163-173.

28 Dewey, *MW*, 14.4.

keşfetmek ve anlamak değil, onu şekillendirmek ve tasarımıdır. Pek çok düşünür, Platon'un projesini, insan doğasını bilen bir aklın onun toplumsal, siyasal ve ekonomik ilişkilerini belirlemenin bilgisi ve gücüyle donatıldığına inanarak, insan/ı yaratmak ve düzen kurmak isteyen totaliter bir geleneğin ilk yansıması olarak nitelendirmiştir.

Kant ahlak konusunu ele alırken insan doğasına ait güdü, arzu ve antropolojik unsurları konu dışı bırakarak, aklın buyruklarını dinleyen bir insan doğası varsaymıştır. Bu varsayımdan yola çıkacak olursak ahlaki birey davranışlarını eğilimlerinden dolayı değil; ödevden dolayı yapmak zorundadır. Hatta Kant daha ileri giderek mutluluğun bile bizdeki bir eğilimden değil ödevden dolayı istenmesi gerektiğini ileri sürer.

Ahlak ve eğitim görüşlerini temellendirirken insan doğasından hareket eden bir başka filozof ise Hobbes'tur. O, önce "bir insan doğası" teorisi oluşturur ve ahlakı ikincisi üzerine inşa eder. Bedensel ve zihinsel olarak eşit olan insanın en temel güdüsünün hayatta kalma güdüsü olduğuna inanan Hobbes, bu eşitlik ve güdünün insanlar arasında güvensizlik yarattığını iddia eder. Bu güvensizlik herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu bir doğa durumuna yol açar. Buna göre insan doğasında onu ahlaki eyleme sevk edecek herhangi bir güdü yoktur. Dolayısıyla insanın güvensizlik duygusundan ve savaş durumundan kurtulmasının yolu insan için, insan doğasına rağmen dışarıdan gelecek düzenlemeleri kabul etmek olur. Tüm bu yaklaşımlar, insan doğasının dışında ve onun aleyhine bir mükemmellik arayışını vurgular.

Bu görüşlere alternatif olarak ortaya atılan ikinci tür görüş ise "insandaki doğal güdülerin aşırı derecede abartılması ve insan gelişimi için onların serbest bırakılması gerektiğini savunan görüştür. Bu görüşü savunanlar duygular lehine zekâyı iptal ederler. Ahlakı insan doğasından ayıran bu tepki bütün ahlaki iddialara üstün bir şey olarak doğal güdülerin romantik bir yüceltilmesini temsil eder. Onlara göre ahlakta geleneksel unsurlara saplanmak bireyin gelişimini engeller. Bu yüzden bireyliğin özgür bir şekilde gerçekleştirilmesini, arzunun sınırsız tatminiyle özdeşleştirirler. Kapitalistleri bile şok edecek derecede arzuya bağlı olarak davranırlar. Bunlara Hume, Adam Smith, Bentham'ı örnek verebiliriz.²⁹

29 Dewey, MW, 14.8.

Üçüncü görüş ise, “karaktere fazlasıyla önem vererek dışsal dünyanın somut şartlarından soyutlanarak ruhi gelişime önem verir. Bu görüş güdülerin saflığıyla övünür. Esasen bu durum günlük deneyimdeki ahlaki kötülüklerle mücadele etmekten kaçmanın bir yoludur. Ahlakı insanlığın günlük deneyimlerinden ayırmaya önem veren ve buna göre yaşamaya çalışan bu görüş kendisini ruhsal egoizme kaptırır. Onlar karakterin durumuyla zihinlerini meşgul ederler ve onların ruhlarının iyiliği ve güdülerinin saflığıyla ilgilenirler. Bu aşırıya vardığında bencilliği beraberinde getirir ve fiili şartların ihtiyaçları ihmal edilir. Bu durumda kötülükleri konuşmak ve onları düzeltmeye çalışmak düşük bir zihnin göstergesidir. İdeal sorumluluktan kaçmanın bir yolu haline gelir. Söz konusu durumun en belirgin örnekleri Stoacılar, İslam’daki bazı tasavvufi anlayışlarda ya da Budacı kişisel arınma anlayışlarında bulunur.

Yukarıda bahsi geçen üç anlayışının nasıl bir ahlak öngördüğünü kestirebiliriz. Birincisi, ahlakı insan için fakat insan doğasındaki güdülere rağmen ve ona karşı yerine getirilmesi gereken bir eylem olarak anlar. Buna göre insanın ulaşması gereken ideal bir amaç vardır ve ahlakın görevi bu amaca ulaşacak şekilde insan doğasının düzenlenmesi, eğitilmesi ya da daha ileri giderek yeni bir insan doğasının yaratılmasıdır. İkinci görüş insanda yerleşik güdülerin -sadece işlenmesi gereken ham veriler olduğunu fark etmeyerek- çevresiyle etkileşim içinde kendisini ifade edeceğine inanarak ahlakı sadece bireysel bir psikolojiye indirgerler. Oysa ki insanda ham veriler olarak güdüler hayatın fazlasıyla kompleks ilişkilerini açıklamakta yetersiz kalacaktır. Üçüncü görüş ise karakteri deneyim içinde oluşan ve gelişen bir şey olarak kabul etmek yerine, onun deneyime girdiğinde kirlenen ve bozulan bir şey olarak kabul eder.

Söz konusu görüşlerden ilki bireysel psikolojinin, ikincisi insanın biyolojik yönünün konusudur ve bunlar ancak sosyal bir psikoloji içinde anlaşılabilir. Ahlakın sosyal olması esasen ilişkilerin ya da olgunun konusu olmasıdır. İnsanın bütün davranışları organizmayla sosyal ve fiziksel çevrenin etkileşiminden ortaya çıkar. Bu etkileşim tek yönlü değildir. Zira etkileşim sonucunda çevrenin değişimi kadar organizmanın değişimi de söz konusudur. Bu nokta önemlidir çünkü bireysel bir ahlakı savunanlar kadar sosyal ahlakı savunanlar da bu etkileşimin mahiyetini doğru tespit

edememişlerdir. Ahlakiliği eylemde arayan sonuççular, ahlaki öznenin eylemlerinin aynı zamanda onun karakterini oluşturduğunu görmezden gelirken; deontolojistler eylemden bağımsız, her eylemini irade ve bilinçle yapan sabit bir karakter varsayarlar. Üçüncüler ise, akıl ile güdü arasında orantısal bir ilişki ararlar.

Ahlaki eylemde aklın ve güdülerin fonksiyonları yadsınamaz fakat onların birinin diğerine tercih edilmesi ve aralarında hiyerarşik bir ilişki kurulması doğru değildir. Bunun yerine bu iki unsurun kendilerini ifade ettikleri zemin olarak alışkanlıklara vurgu yapılması gerekir. Alışkanlıklar rutin davranış kalıpları olmaktan çok organizmanın çevresiyle etkili iletişim kurma araçlarıdır. Bedensel davranışlar alanındaki alışkanlıklar gibi düşünce ve duygular da birer alışkanlık ifade ederler. Cinsellik, açlık, öfke, sevgi, kızgınlık, bencillik, iyilikseverlik gibi güdülerin insanı davranışa sevk eden unsurlar olduğunu söylemek analitik bir ifadedir ve bunlar bize yeni bir şey söylemez. Bunun sebebi insanda sayısız güdü vardır ve bunlar sayısız çeşitlilikte ortaya çıkar. Ahlaki alandaki kompleks durum insandaki ham güdülerle açıklanamaz. Bu güdülerin sayısız tezahürleri ve onlara eşlik eden düşünceler vardır. Peki, biz alışkanlıklarla davranışta bulunuyorsak güdüler ve zekâ davranışın neresinde yer alır? Alışkanlıklar, organizmanın çevresiyle ilişkiyi ahenkli bir şekilde devam ettirmekte ya da yeni ortaya çıkan şartlara cevap vermekte yetersiz kalıyorsa, insanda bu alışkanlıkların değişmesi gerektiğine dair güdüler harekete geçer. Örneğin belli bir dönemdeki cinsellik güdüsünün bastırılmasına dayalı bir cinsellik anlayışının yarattığı alışkanlıklar artık durumun ihtiyaçlarını karşılamadığında insanda güdüler ayana çıkar. Fakat bu güdüler insanı eyleme sevk eden unsur olmalarına karşın eylemin yönünü belirlemeye yetenekli değildirler. Çünkü o kısa vadeli hedeflere odaklanır ve isteklerinde gelip geçicilik arz eder. İşte bu noktada zekâ ortaya çıkar ve güdülerin gideceği yön konusunda ona alternatifler üretir. Fakat güdüler ile zekâ arasındaki bu ilişki geleneksel anlayıştaki gibi biri diğerini yok eden, biri ortaya çıktığında diğeri yok olan bir ilişki şeklinde değildir. Bu ilişki zekâ olmadan güdülerin kör, güdü olmaksızın zekânın total olacağı bir ilişkidir. Böyle bir ilişki, yeni alışkanlıkları, rutin hale geline getirir ve durumun ihtiyaçlarını karşılamayan alışkanlığın alternatifini oluşturur. Ahlak, insanın çevreyle

anlamli ilişkiler kuracak alışkanlıkları üretmesinde belirir. O, amaçlanan davranışın gelişimi anlamına gelir, en azından davranışın sonuçları ve şartlarının incelenmesiyle uyumlu olan amaçların genişlemesinin bir türü anlamına gelir. Ahlak gelişmeyle aynı anlama gelir. En geniş anlamda ahlak, eğitimidir. Ahlak, eylemdeki anlamı ortaya çıkaracak olan “anlamı öğrenmektir.”_

Tam da bu noktada ahlak ile eğitimin amacının ahlaklı bireyler yetiştirmek şeklinde ifade edilenden çok daha derin bir ilişkisinin olduğunu söyleyebiliriz.³⁰ Geleneksel görüşteki insan anlayışı, ahlaklı insanların ileride ulaşılacağı bir hedef olarak koyarak başka her şeyi bu amacın aracı haline getirir. Bu hususa yönelik yapılacak bütün eğitim ileride ulaşılacak gayenin yüksekliği lehine katlanılması gereken bir angaryaya dönüşür. Bu angaryada gençler eğitimin nesnesi haline getirilir, potansiyel halde bulunan güdülerini çevreyle anlamlı etkileşim kuracak şekilde yönlendirilecek yerde, ahlaki bir karakter oluşturma namına bastırılma yoluna gidilir. Bu tarz bir eğitim, insanın çevresindeki problematik durumlara çözüm üretme ve çevreyle anlamlı ilişkiler kurma becerisini geliştirmeye yönelik değildir. Çünkü “ahlaki açıdan benlik bilincinde çok fazla ısrar eden düşüncelerin trajedisi mutluluk, mükemmellik, kurtuluş ya da erdemli karakter olarak tanımlanan uzak gelecekteki bir iyi adına hareketin, şimdiki amacını yalnızca düşüncede bağlanılacak bir iyi derecesine indirmektir.” Oysa ahlak belli bir eğitimin sonucunda elde edilecek bir amaç değil; bizatihi eğitimin kendisidir. Eğitimde gelişme “anlamın çeşitliliği ve bolluğunu ekleyerek şimdiki yeniden yapılandırma” manasına gelir ve bu uzaktaki bir geleceğe odaklanmakla değil alışkanlıkların ve güdülerin çokluğunu içinde barındıran ve “hafızayı, incelemeyi, basireti, ilerlemeyi, geriye ve ileriye bakışı içeren bir süreci” ifade eden, bir şimdiki odaklanarak başarılan bir şeye

30 Eğitimin amacı bizatihi kendisi değildir; bir başka ifadeyle bireyi eğitmek için eğitmeyiz daha çok ahlaki, dini, siyasi tarzda kendisine transendent amaçlar vermek için eğitiriz. Bu yüzden eğitim güçlü bir şekilde -bireyin kendisine hazırladığı- toplumun değerleri tarafından belirlenir. Değerler *eğitim felsefesinin* yerine getirmek istediği gizli ilkelere. Bu çerçevede dünyanın farklı tasarımları eğitimin asıl amaçları değil; değerlerin sadece ikinci yüzüdür. Bu yüzden her eğitimin normatif bir yana sahip olduğu söylenebilir. Günümüz pedagojisi, değerler ve eğitimin temeli gibi felsefi soruları önemsemez. Oysa niçin eğittiğimiz elzemdir. Çünkü niçin eğittiğimiz, zorunlu olarak dünya görüşümüz tarafından belirlenir. Dünya tasarımımız ise, iletilenen gerçekliğini ve değerini düşünmemizi sağlar.

işaret eder. Gerileme ise “anlamlın, belirliliklerin ve kavrayışın savuştuğu bir şimdidir.” Bu hususu şöyle örneklendirebiliriz: Nasıl ki sanatta, sanatçı ve materyal arasındaki bir ilişki ve bu ilişkinin sonucunda her iki tarafın da değişimi ve gelişimi söz konusu ise, eğitimde hem ahlaki bireyin hem de çevrenin değişimi ve gelişimi söz konusudur. Eğitim, bu değişimi ve gelişimi yaratacak olan anlamlı etkileşim yollarını keşfetmeyi temsil eder.

5. Sonuç Yerine

Varoluşta bir tezahür olarak ahlak, iyi yaşamaya dair kaygılarımızı yansıtan eğitime her daim ufuk olmalıdır. Eğitimde ahlakın ufuk oluşu, onun bu hususta ne kadar temel ya da ne kadar düzenleyici rolü olduğunu keşfetmedir. Bunu ölçmenin ideal bir yolu, moral teorizasyonun eğitime getirisini yargılamalı ve bunların birbirlerinden kendilerini zenginleştirecek ve mükemmelleştirecek soru ve problemler bulup bulamayacaklarını araştırmaktır. Sözelimi şöyle bir soru sorulabilir. Moral teorizasyon temel eğitimsel çıkmazları aydınlatacak kavramsallaşmalara sahip midir? Günümüzde ahlak teorileri, modernitenin sonunda eğitimle aynı paradigma değişimine uğramışlardır. Etikte teorik bir temellendirme bulma ümidinin sonu, eğitimde de teorik bir öz bulunamayışına evrilmiştir. Bu noktada modernite insanı kendi praxisine yerleştirmiş ve eğitim felsefesi zorunlu olarak pratik felsefeye yönelmiştir. Oysa eğitim nihayetinde ahlakın içindedir ve tümüyle ahlaki bir olaydır. İnsanlar arası bir ilişki olarak, eğitim aşkın bir alanda/değerler sahasında gerçekleşir. Bu noktada eğitim, teorik bilimin basit bir uygulaması değil³¹; ahlaki duyarlılıkla sürdürülen derinlikli bir ahlak faaliyetidir.³² Bu yüzden hem ahlak, hem de eğitim daha

31 Eğitim alanında beliren ahlak, sosyal hayattan gelen bir form veya politik bir unsur tarafından oluşturulan ahlaki bir dogma ile aynı olmamalıdır. Bu husus ahlakın, pedagojik bir hadise olmayacağı anlamına gelir. Eğitimin dışında olanlar bu noktada hayrete düşürebilir ama büyük pedagoglar ve eğitime felsefi açıdan bakanlar, bu durumun farkındadırlar. Hiçbir etik sistemi, eğitimdeki ahlaki sorunlara cevap veremez. O halde eğitimde ahlak ne anlama gelmelidir? Bu, ister geçmiş ister şimdi ve isterse gelecekte (ütopyalar vasıtasıyla) gelen kısık sesleri dinleme hadisesidir. Ahlak eğitimi bu noktada diyalojiktir. Şayet toplum tarafından yetiştirilmişsek, etik refleksiyon ve formasyonda kendimizle bir diyaloga gireriz.

32 Ahlak eğitimi en azından bireyi bir otorite bağlamına yerleştirdiği için, eğitim ahlaktan nispeten daha kurallıdır. Eğitim, normatif olmaya ahlaktan daha elverişlidir. Ahlak aslında ontik ve ontolojik olanı, epistemolojinin varamayacağı derinlikte yansıtır. Gerçek ahlak, “bir tür düzenlenmemiş olandır” zira kendi içinde tamamen heterojendir. Ahlaki bir eylem bir kimseye bir “başkası” tarafından telkin edildiği andan itibaren, -onu benimser ve

fazla insan olmamızın yollarını oluşturmaldır. Ahlak ve eğitim öncelikle hayata anlam vermek ve bu anlamı derinleştirmek hususunda birleşmelidir. Anlamaların araştırılması, şahsiyet zemininde gelişen ve derinleşen bir faaliyet olduğu için, bu görevin başarılmasında ahlak ve eğitim ele ele vererek hayatımızdaki anlamların sınır ve derinliğini geliştirebilir. Sözelimi iyi, erdem, özgürlük, demokrasi, çoğulculuk, insan hakları gibi ahlakın temel konuları, aktüel eğitimin temel konuları arasında yer alarak şahısların anlam ufuklarını genişletebilir. Aynı şekilde ahlak ve eğitim, bir şahsın fizikî, sosyal ve manevî dünyaya uygun düşen davranış kuvvetlerine dair kaynakları organize eden bir süreç oluşturmaldır. Bu süreç deneyimi yeniden inşa ederek; önceki fikir ve kavramları ya da anlayışları yeni durumlar içinde yeniden oluşturan bir akış haline gelebilir, yeni alışkanlıklar oluşturabilir. Bu akış *terbiye*, *talim* ve *tedip* süreçleriyle şahsiyeti ve dolayısıyla istenilen hayatı oluşturabilir. Bu noktada terbiye iyiyi, talim doğruyu, tedip ise güzeli oluşturarak şahsiyette varoluşun üç boyutunu temsil edebilir. Bu boyutların insanı (varoluşu içerisinde) anlamanın ya da değerler hiyerarşisini/ahlak küreyi keşfetmesinin veyahut da varlığın manasının ne olduğunu içerdiğini de görebiliriz.³³ Yazımızın başlığını hatırlatarak bitirelim. Ahlak, ancak bireyin farkındalığı, duyarlılığı ve varoluşta kendisini keşfetmesiyle mümkündür ve o, bizatihi risk ve özgürlüğü beraberinde taşır. Eğitim, bu noktada ahlak alanına nüfuz etmeye, şahsiyeti oluşturmaya ve ahlaki çoğulculuğu yönelmeye yardımcı olmalıdır. Bu vazifeyi ifa etmeyen ya da hakikat noktasından neşet etmeyen bir ahlakın da eğitimin de ‘‘ahlak görünümlü’’ ama hep sahte olacağını hatırlatalım.

kendimde yansıtırsam hatta bu davranış güzel bir davranış olsa da- alımlama boyutuyla artık ahlak alandan çıkmıştır. Ahlak, ontik olan ile ontolojik alanların kesişim alanı olandan -ki buna biz hakikatin çıkış noktası’’ diyoruz- çıktığı ilk anda, ilk tezahürüyle gerçek ahlak alanındadır; tekrarlandığı andan itibaren asıl ahlak alanından çıkar ve sahte (simulacre) ahlak alanına girer. Bizce eğitim ile ahlak arasındaki temel fark tam bu noktada oluşur. Eğitim, ‘‘hakikat noktasından’’ çıktığı kanaatine vardıklarımızı eğitime aktarmaktır. Eğitimde en az eğitici ve eğitilenden oluşan ikili etkileşim olduğu için, bir başka ifadeyle hakikat noktasından çıkan gerçek ahlaki davranışın bir tekrarı olduğu için, eğitimin büyük bir kısmı –yönlendirici- ahlak alanında yer almaktadır. Bireyin özgür olduğu ve kendi kendine gerçekleşen eğitimin gerçek ahlak alanında yer almaya aday olduğu kanaatindeyiz.

33 İnsanın önünde duran büyük görev, hayatın gerçek değerini yeniden keşfetmek ve bunu diğer insanlarla paylaşmaktır. Tüm insanların ulaşmayı arzu ettiği bir gaye için tek bir değer vardır: İnsan olma. Zira dinler bile önce insan ol, sonra dindar ol der!

Öz

Ahlaktan Eğitime: *Yine Ahlak*

Bu yazı, ahlakın ne olduğunu tezahürü açısından ele almaya çalışır. Bu çerçevede ahlakı anlama çabası, ahlaka bir temel arama çabasına değil; aksine ahlaki deneyimi anlayarak bu deneyimin sunduğu imkânları daha iyi bir yaşam inşa etme yolunda kullanıp dönüştürme çabasına teka-bül eder. Ahlakı tezahür eden dışında aramak veya günlük deneyimlere dayanmaksızın onu anlamak birçok eksiklik barındıracaktır. Ahlakın açık uçluluğu ve ahlaki durumların kesin olmayışı sebebiyle bu alana dair değerlendirmelerimizin her daim devam etmesi gerekir. Ahlakın kendi içinde devam eden değerlendirmesine ilaveten mevcut ahlak anlayışlarını eleştirmek, varlığın ve dolayısıyla deneyimlerimizin niteliklerinin açılmanması anlamına geleceği için, ahlakı anlamak sonu gelmez bir sürece işaret edecektir. Nasıl yaşayacağımızı gösteren bu alan, eylemlerimizdeki anlam ve değeri ortaya çıkaracak nitelikler sunacaktır. Varoluşta bir tezahür olarak ahlak, iyi yaşamaya dair kaygılarımızı yansıtacak eğitime de her daim ufuk olacaktır. İnsanın çevre ile ahenkli bir ilişki kurmasında, hayata anlam verme ve anlamı derinleştirme çabasında, deneyimi yeniden inşa etme hususunda eğitim ve ahlak birleştiğinde, hem ahlaki bireyin hem de çevrenin değişimi ve gelişimi mümkün olacaktır.

Abstract

From Morality to Education: *Morality Again*

This article tries to understand the morality in terms of the manifestation of it. In this context, attempts to understand the morality are not an effort to find bases for it. On the contrary, it corresponds to the conversion effort towards building a better life by understanding of moral experience and using opportunities offered by this experience. Seeking morality apart from its manifestations or understanding it without everyday experiences will invite multiple problems. Due to the open-endedness of morality and the impreciseness of moral cases, our evaluation concerning this area should continue at all times. In addition to ongoing assessment of morality, criticizing the current moral conceptions will mean the revealing of existence and therefore our experiences. Thus, understanding of morality

will indicate to the endless process. This area which shows how to live will present us some qualifications that reveal the meaning and value in our actions. Morality as a manifestation in the existence should be horizon for education that reflects our concern on good living. When education and morality combine in reconstruction of experience with regard to establish harmonious relationship between human and environment, and to give meaning of life and deepening of it, alteration and development of both environment and moral agent will be possible.

Kaynakça

- Ahmet Cevzici, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 2000.
- Alasdair McIntyre, *After Virtue*, Duckworth, 1981.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür, Ankara, 2007.
- Burhanettin Tatar, “Ahlakın Kaynağı” İslam’a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar, D.İ. B. Yayınları, 2008, İstanbul,
- Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, 2010.
- Celal Türer, “Değer ve Kişilik”, *Felsefe, Edebiyat ve Değerler*, Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları, 2014.
- George Fernando Pappas, *Dewey's Ethics*, Indiana University Press, 2008.
- H. Ziya Ülken, *Ahlak*, Ülken Yayınları, 2001.
- Hümeyra Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı*, Klasik, 2013.
- John Dewey, *The Collected Works of John Dewey 1882–1953*, ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University, 1969–1991. Hazırlanan ansiklopedinin ciltleri *The Early Works:1882–1898 (EW)*, *The Middle Works:1899–1924 (MW)*, *The Later Works: 1925–1953 (LW)*
- Joseph Margolis, *11 Eylül Sonrası Ahlak Felsefesi*, çev. Celal Türer, Elis Yay., 2007, s. 18;33-34.
- Kenan Gürsoy, *Etik ve Tasavvuf*, Sufi kitap, 2008, s. 15-54
- Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan. H. Öktem, Agora Kitaplığı, 2008, İstanbul,
- Nasrettin Tûsi, *Ahlak-ı Nasırî*, çev. A. Vahap Taştan-H. Nazlıgül, Fecr Yayınları, 2005.
- Veli Urhan, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği*, Ankara Okulu, 2002.

Edmund Husserl'in Tarihselcilik Eleştirisi

Habip TÜRKER*

Tarihselcilik (historismus-historicism) 19.yüzyılın ortaları ile 20.yüzyılın başları arasında akademik çevrelerde çok yaygın olan, ama daha sonra da, özellikle postmodernizmle birlikte, güçlü bir şekilde devam etmiş bir tartışmadır. Muğlâk bir terim olan tarihselciliğin ortak bir kullanımından söz etmek olanaksız. Zira bu terim kimi zaman birbirine tamamen zıt konumlara da tatbik edilmektedir. Ayrıca bu yazının konusunun Husserl'de tarihlilik problemi değil, tarihselcilik eleştirisi olduğu akılda tutulmalıdır. Zira tarih Husserl'in son dönem eserlerinde belirginleşen bir temayken, tarihselcilik kariyerinin erken evrelerinde, psikolojizmle bağlantılı olarak irdelediği bir meseledir.

Walther Schulz, *Başkalaşmış Dünyada Felsefe* (Philosophie in der veränderten Welt) adlı eserinde tarihselciliği “zaman üstü normlar sisteminin radikal bir şekilde yıkılışı ve tarihsel varlıklar olarak kendimizi insanlığımızın tam iç çekirdeğine göre anlamamız gerektiği düşüncesi” olarak tanımlar. Ona göre “tarihselcilik insan bilgisindeki ve insan dünyasını anlamadaki temel ilke olarak tarihin kavranışıdır; bu da tüm varlığın yalnızca tarihselliği bakımından anlaşılabilceği ve anlaşılması gerektiği anlamına gelir”¹

19.yüzyıl Alman düşüncesinde ardı ardına iki temel entelektüel olaydan bahsedebiliriz. Birincisi felsefenin krizi, ikincisi ise krizin felsefeleri... Felsefenin krizi Hegel'in felsefi sisteminin yıkılışının yol açtığı bir krizdir. Krizin felsefeleri ise Hegel felsefesinin bıraktığı boşluğu doldurma

* Mardin Artuklu Ün. Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü, Doç. Dr.

1 Walther Schulz, *Philosophie in der veraenderten Welt*, Pfullingen: Neske, 1972, s. 492-93; Aktaran: Charles R. Bambach, *Heidegger, Dilthey and The Crisis of Historicism*, USA: Cornell University press, 1995, s.4.

iddiasındaki felsefelerdir. Bu krizde başat rol pozitivistizmin olsa da, Husserl fenomenolojisi aslında bu boşluğu doldurmak için doğan rakip felsefelerdendir.

Husserl mesaisinin çok önemli bir kısmını psikolojizm eleştirisine ayırmıştır. Ancak 1911 yılında, *Mantık Araştırmaları*'nın yayınlanmasından on yıl sonra, *Logos* dergisinin ilk sayısında “Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe” (Philosophie als strenge Wissenschaft) başlıklı, tarihselciliği psikolojizmle birlikte eleştiren ve felsefenin kesin bir bilim olma amacını dillendiren bir makale kaleme alır. Oldukça kısa bir bölümü tarihselcilik eleştirisine ayrılan bu makale Husserl'in ilk dönem, kimilerinin belki de doğru olmayarak gerçekçi (realist) dediği, fenomenolojisiyle transendental fenomenolojisi arasında bir geçiş eseri sayılır. Burada Husserl modern felsefenin Kantçı-Kartezyen karakterini bir kez daha güçlü bir şekilde vurgular.

Husserl'e göre, felsefenin kesin bilim olma idealine köstek olan ve göreceliği, kuşkuculuğu besleyen iki temel saik vardır: Bunlardan birincisi, doğa bilimlerinden doğalcılık adı altında gelen psikolojizm; diğeri ise ruh olarak doğalcılığa ters, ama doğalcılık gibi deneysel olana yaslanan, felsefeyi dünya görüşüyle, bilgelikle özdeşleştirerek felsefi bilgi alanını göreceleştiren tarihsel eğilimli felsefe anlayışı ya da tarihselciliktir.

Kartezyen bilim idealine yöntem bakımından değil de ülkü olarak bağlı olan Husserl'in söz konusu makalesinde bu kavramı kendisi üzerinden tartıştığı başlıca filozof, insan bilimlerini doğalcı olmayan bir tarzda ve tarihsel bir perspektifte anlamaya yönelik hayli etkili yaklaşımlar geliştiren Wilhelm Dilthey olsa da, tarihselcilik meselesinin kaynağı olarak Hegel'i ve Hegel'in yanında, isim vermeden, Herder, Schlegel, Heine, Hölderlin ve daha pek çok ismin de dâhil olduğu Alman Romantiklerini eleştirir. Onları modern felsefenin kesin bilim olma idealinden bir sapma olarak görür. Husserl *Kesin Bilim Olarak Felsefe*'de bu kavramın tiplerini tek tek ele almaz. Daha çok Herder'le başlayan ve sistematik bilgi teorisine güçlü bir şekilde Hegel'in yerleştirdiği tarihsel eğilimin tabii bir sonucu olarak gördüğü dünya görüşü felsefesini irdeler.²

2 Husserl'in Hegel felsefesiyle ilgili eleştirilerinin pek bir değeri olduğunu düşünmüyorum. Onun eleştirileri Hegel'i ciddi bir şekilde okumadığını göstermektedir. Bu yargı onun son

Kant'ın, Herder'in *İnsanlık Tarihinin Felsefesi Hakkında Düşünceler* (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit) adlı eserine tepkisiyle Husserl'in Dilthey'in eserlerine gösterdiği tepki aynıdır. Her ikisi de ilgili yazarların söz konusu eserlerini tarihsel karakterinden ötürü bilim dışı sayar. Dilthey'a hayranlığını ısrarla belirten Husserl *Kesin Bilim Olarak Felsefe*'de tarihselcilikle tamamen Dilthey üzerinden hesaplaşır ve onun ortaya koyduğu felsefe anlayışını felsefenin kesin bir bilim olma idealinden bir umut kesme olarak görür.

Dünya Görüşü Felsefesi ve Tarihselcilik:

Psikolojizm, Husserl zamanında kendini somut bir şekilde ortaya koyan birinci temel krizdi. Bu kriz Yeniçağın başlarından beri devam eden bir bilim anlayışının 19.yüzyılın ikinci yarısı ile 20.yüzyılın başlarında en radikal formuna erişmiş bir sonucuydu.

Husserl'in eleştirisine baktığımızda zamanının tarihselci felsefelerini, onların fiili durumlarından daha çok imkan olarak barındırdığı tarihselci kuşkuculuklarından dolayı eleştirdiğini görüyoruz. Basitçe aşırı kuşkuculuk dediği bu anlayışa en yakın gördüğü felsefe önselliği reddeden Dilthey'da mükemmel ifadesini bulduğunu düşündüğü **dünya görüşü felsefesi** idi. Bu yüzden *Kesin Bilim Olarak Felsefe*'de tarihselcilikle Dilthey tarihselciliği üzerinden hesaplaşır ve onun göreci tutumuna şiddetli tenkitler yönelir. Husserl pek çok bakımdan, haklı olarak, bu anlayışın felsefenin kesin bir bilim olma imkanının altını oyduğu, onu bilgelikle özdeşleştirip, kendini tüm bilimlerin çökeltisi olarak gördüğünü düşünür.

Çünkü dünya görüşü dediğimiz şey her kültürde var olan ve tarihin olumsuzluğu içinde, belli şartlarda ortaya çıkıp kaybolan inşalardır. Bu anlayış matematik, doğa bilimleri gibi bilimleri de zaman-üstü bir hakikat teorisi değil, bir kültür biçimlenimi (Kulturgestaltungen) sayar. Tin yapısında zamanın sanat, ahlak ve bilimsel deneyimleri toplanır. Bu yüzden Husserl dünya görüşünü tüm bilgi alanlarındaki deneyimin bir tortusu olarak değerlendirir. Bu katman sürekli değişimin olduğu bir katmandır. Burada dönemde işlediği felsefe tarihiyle ilgili görüşleri için de geçerli olmalıdır. Husserl felsefe tarihine ilişkin görüşlerinde Batı Avrupa'nın sömürgeci kibirle oluşturduğu tarihyazımı mitini aynen tekrarlar.

tümel bir bakış kazanabilmiş kişileri bilge, pratik bir yanı olan bu bakışı da biz dünya görüşü olarak adlandırırız.³ Bundan ötürü Husserl, olumsal-olgusal olan vurgu yaptığı için tin bilimlerini doğal bilimlerden sayar.⁴ Sonuç itibarıyla Dilthey'da bir anlamda doğalcı olur.

Husserl bakış açısından zaman-üstü kesin bir bilgi peşinde koşan felsefeyi olumsal bir perspektifle donatmak onun bilimsel karakterinin altını oymaktır. O, bilimin açık seçik, öğrenilebilir bir yöntemi olan bir bilim olması gerektiğini savunduğundan geçmiş çağların felsefi görüşlerinden hareket etmenin bize vakit kaybından başka bir şey kazandırmayacağı kanaatinde. Çünkü felsefi araştırma “felsefeler”den değil, bizatihi “şeyler”den (Sachen), problemlerden hareket etmelidir. Felsefe bir bilim olacaksa ancak bu şekilde bir bilim olabilir. Amacı sonsuzluk, ebedi hakikatler olan felsefenin tarihsel olanda asılı kalması vakit kaybından öte bir anlam taşımaz.⁵

Dünya görüşü felsefesine itirazının bir başka esaslı cephesi daha vardır. Husserl, felsefeyi tüm bilimlerin temeli, bir *mathesis universalis* (evrensel bilim) olarak görür. Bu açıdan felsefenin kendini hiçbir bilimle temellendirmemesi gerekmektedir, hatta bilakis tüm bilimlerin olanağını felsefe temellendirir. Oysa dünya görüşü felsefesinin tüm bilimlerin temeli olma amacını gütmesi şöyle dursun, tersine o tüm bilimleri kendi temeli olarak görür. Eşdeyişle, dünya görüşü felsefesi bilimsellik iddiasını da bu bilimlere dayanmakla temellendirir.

Husserl'e göre bir disiplinin bilimsel olabilmesi için sadece temellerinin bilimsel (Grundlagen der Wissenschaftlichkeit) değil; ayrıca sorunlarının, yöntemlerinin de bilimsel olması gerekir. Daha açık bir deyişle hem temel problemlerinin kendi arasında, hem de o bilimin temelleriyle yöntemleri arasında mantıksal bir uyumun (logische Harmony) olması şarttır. Husserl aslında dünya görüşü felsefesini savunanların bu durumun farkında olduklarını, ancak tarihselciliğin etkisi altında, *kesin bir felsefi*

3 Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2007, s.51. Not: Yaptığım tüm atıflar Almanca metnedir.

4 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Buch 1, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Netherlands: Martinus Nijhof, Hauge, 1976, s.11.

5 Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.71.

dünya bilimi (strenges philosophische Weltwissenschaft) olmak yerine, dünya görüşü felsefesi olmayı amaçladıklarını ve bunu daha değerli gördüklerini ileri sürer.⁶ Kesin bir felsefi dünya bilimi demek *mathesis universalis* demektir. Bu ise fenomenolojinin baştan benimsediği bir amaçtır.

Husserl'in dünya görüşü felsefesini eleştirdiği bir diğer nokta bilimle bilgelik arasındaki bağa ya da farka ilişkindir. Onun, bilgeliği bir açıdan bilim öncesi entelektüel bir ilkelik olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Bilgeliği bilim kurulmadan önce kendi koşullarında mazur ya da haklı bir çaba olarak görür. Ancak matematiksel ya da doğaya ilişkin bilim nesnel teorik olarak kurulduktan sonra bilgeliğin hakkını kaybettiğini, bu durumda bilimi izlemesi gerektiğini savunur. Kesin bilimlerin zaman-üstü evrenselliğinin kuruluşundan itibaren bilgelik bilim olma hakkını yitirmiştir.⁷

Bilim sınırları, yöntemleri, problemleri iyice belirlenmiş, açık seçik teorik bir etkinlik; kesinliği hedefler; teori yerine görü, bilgelik öğütlemes.⁸ Bilgelik daha çok kişiliğe seslenirken, bilim kişisel değildir; derin anlamlı olmak bilgeliğin işidir, bilimin işi değildir. Onun işi açık seçik olmaktır. Teori kavramsal açıklık, seçiklik gerektirir. Bilim derinlikli olmayan düşünce adımları bütünüdür.⁹

Husserl hem dünya görüşünün hem de bilimin bir ide olduğunu kabul eder; ancak ikisi arasındaki farkı idelerinin karakterinde görür. Dünya görüşü kendisini kendi zamanı için sınırlarken, başka bir deyişle sonlu olanı amaçlarken; bilim sonsuzluğa talip olan, tıpkı ahlaklılık idesi gibi tek bir yaşamda gerçekleştirilebilecek bir idedir.¹⁰

Bilim idesi zamanın tinine olan ilişkisiyle sınırlanmış değildir. "Bilim mutlak, zamansız değerler için bir başlıktır." Bu türden her değer bir kez keşfedildi mi tüm insanlığın değer hazinelerine ait olur. Hatta bilim dünya görüşü felsefesinde olduğu gibi kültürün, bilgeliğin ve dünya görüşünün maddi içeriğini de açıkça belirler. Dünya görüşü hiçbir şekilde bilimin eksik bir gerçekleştirilmesi değildir. Dolayısıyla Husserl bilim ve

6 Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.56.

7 Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.63.

8 Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.64.

9 Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.61 vd.

10 Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.61.

dünya görüşünün birbiriyle alakalı, ama kesin olarak birbirinden farklı ide-ler olarak görülmesi gerektiğini söyler.¹¹ Ayrıca Husserl bilimsel ilerleme düşüncesini açıkça savunur. Oysa dünya görüşünde ilerlemeden bahsedilemez.¹² Bu ikinci anlayışta doğrudan olumsal olanın betimlenmesi söz konusudur.

Husserl'in bu sözleri, onun aklının bir köşesinde matematiksel bilim modelinin, her ne kadar diğer kartezyen filozoflardan farklı bir biçimde de olsa, yattığını göstermektedir. Ancak o, doğabilimleri dışındaki bilimlerde nasıl bir ilerleme olacağına ilişkin hiçbir teorik mülahaza geliştirmemektedir (oysa Hegel'in felsefi bilgiyle matematiksel bilgiyi kesin kes ayırdığını biliyoruz). Husserl'in tarihselciliğin, kendi zamanı için, en radikal biçimi olarak dünya görüşü felsefesini tanıdığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte tanımladığı tarihselcilik tam anlamıyla postmodernist tarihselciliğe de uymaktadır. Çünkü Husserl'in tanımladığı şekliyle tarihselcilik doğada var olan sabit türlerin ve düzenliliklerin aksine, temelde konu edindiği alanında hiçbir yasa, tür cinsinden hiçbir sabite kabul etmez. Görünüş alanında kabul ettiği tek sabite sadece gelişmenin akışıdır (Strom der Entwicklung).¹³ Doğalcılarla tarihselcilerin ortak noktası ideleri olguyla açıklamak için tüm gerçekliği, hayatı olguların idesiz bir karışımına çevirmektir.¹⁴ Bu bakımdan tarihselcilik nesnel alanın varlığını yadsır. Her şey sonsuza akan tarihin akış anları olan kendi çağı, kültürü içinde geçerlidir. Farklı bir akış momentinde geçerliliklerini yitirir. Bu yüzden bilim ölüme ve sonluluğa yazgılıdır.

Onun genel olarak eleştirisi, Herder'in, Dilthey'in tutumunun tutarlı olarak sürdürüldüğünde gelinebilecek noktayı betimlemektedir. Nitekim bu mutlak göreci tarihselcilik Husserl'in ölümünden ve II. Dünya Savaşı'ndan sonra, özellikle Kıta Avrupası felsefesinde, kendini somut bir şekilde ortaya koymuştur. Husserl bakış açısından bu tarihselciliğin diğer tüm tarihselci düşüncelerin varacakları nihai nokta olduğunu söyleyebiliriz. Bilimi mahalli bir kültür inşası olarak gören bu tarihselciliğin felsefeyi

11 Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.61.

12 Bkz. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.63.

13 Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.49.

14 Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.66.

dünya görüşüyle özdeşleştiren anlayışla sıkı bir akrabalık bağının olduğu ortadadır.

Husserl'e göre bu noktadan kaçınılmaz olarak bir görecelik ve kuşkuculuk çıkar. Bu anlayış zaman üstü idealite alanını kabul etmez. Bu bakımlardan tarihselcilik psikolojizmle akrabadır ve özsel olarak görecelik, aşırı kuşkucu öznelcilik barındırır.¹⁵ Bu durumda tüm ideler gibi hakikat (Wahrheit), teori ve bilim ideleri mutlak geçerliliklerini kaybeder. Bir ideinin geçerliliğe sahip olması olgusal bir tin yapısı (Geistesgebilde) olması anlamına gelirdi. O zaman insanlık tarihinde hiç kimse hiçbir zaman asla başaramayacak da olsa her ne ise saltık ya da kendinde geçerlilik diye bir şey var olmazdı. Tüm insanlık için geçerli, çağlar üstü çelişmezlik ilkesi de, hatta zamanımızda hızla ilerleyen tüm bir mantık da geçerliliğini yitirir, belki de ilkeleri karşısına dönuşürdü.¹⁶

Bu yüzden Husserl, olgu olarak bir tin şeklini artık savunamamamız, onun (mantıksal olarak) geçerli olmadığı anlamına gelmeyeceğini söyler. Ancak tarihselciyi hataya sürükleyebilen şey tarihin belli bir kesitinde şekillenmiş tinde yaygın olan düşünceyi ya da anlamı (Meinen) sadece içine nüfuz ederek yaşayabilmemiz (Einleben), anlamamız değil; ayrıca bugünün noktasından onun kendi zamanı için görelî değeri hakkında da bir yargı verebilmemiz durumudur. Oysa matematiksel olanın normu matematik tarihinde değil, matematiğin kendisinde; mantıksal olanınki mantık tarihinde değil, yine mantığın kendisinde, etik olanınki etik tarihinde değil yine etiğin kendisinde bulunur.¹⁷

Burada Husserl'in Kantçı kökenlere sahip mantık anlayışının tarihselciliğe ya da psikolojizme karşı tutumunu belirlediğini göz önünde bulundurmalıyız. Husserl'in perspektifi mantıksal olanla olgusal olan arasında ontolojik bağ kurmayı kabul etmez. Mantıksal olan tamamen farklı, ideal bir katmandır ve olgusal olanla aralarında ontolojik bir paralellik söz konusu değildir. Mantığı olgu dünyasındaki psikofizik süreçlerle açıklayıp, ona adeta ontolojik bir gerçeklik (realite) yükleyen tüm anlayışlar bilmenin imkanını zımnen ortadan kaldırmaktadır. Bu açıdan gerek tarihselciliği

15 Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.51.

16 Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.51.

17 Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.54.

gerek psikolojizmi gerçek (real) olmayan mantığı ontolojik olarak gerçeğe (real) indirgeme eğilimleri olarak okumak mümkündür. Dolayısıyla mantıksal olarak geçerli olan bir şeyi ontolojik açıdan geçersiz kılmak da mümkün değildir. Gerek tarihselcilerin gerekse doğalcıların yaptığı budur, yani idealiteyi olgusallıkla ortadan kaldırmaktır.

Husserl açısından görelilik idealitenin, burada idealin Platon'daki gibi real olmadığı akıldan çıkarılmamalıdır, olgusal alandaki farklı görünüş formlarıdır. Başka bir deyişle olumsal-olgusal olan göreliliğin ilkeleri ideal alanda bulunur. Tarihselci bu görelilikleri fark ederek ideal olanı, kendinde geçerli olanı reddetmektedir. Oysa ideal alanın reddedilmesi geriye yalnızca görelilikler bırakacağı için, Husserl bu durumun bilimlerin, değerlerin nesnelliğini, rasyonelliği tehdit, hatta yok edeceğini düşünmektedir.

Husserl en genel anlamıyla tarihselcilikten tamamen tarihsel olgulara dayalı deneysel yöntemi, olumsal olanı temel alan yaklaşımı anladığı için bunun zorunlulukla göreceliğe ve oradan, bilginin imkanı açısından, kuşkuculuğa sevk edeceğini düşünmektedir. Bu yüzden onun tarihselciliğe karşı çıkışı psikolojizme karşı çıkışının tabii bir sonucudur. Bununla birlikte, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*'deki tavrının kimi açılardan gerçekten naif bir rasyonalizm içerdiğini düşünüyorum. Bu naif rasyonalist tutumun en aşırı örneği, onun belli bir kültürün görünüş formu olarak sanat ile (kendinde) geçerli sanat arasında yaptığı ayırmadır.¹⁸ Ancak bunun nasıl mümkün olacağına ilişkin hiçbir düşünce ortaya koymaz. Bu tutum onun akla ilişkin Aydınlanmacı aşırı iyimser tutumun somut bir göstergesidir. Husserl kariyerinin sonlarına doğru felsefede kesin bilim rüyasının bittiğini ilan etmiştir.

Yeni-Kantçılıkla Diltheyci Tarihselcilik Karşısında Fenomenoloji

Kant'tan sonraki Alman felsefesinin neredeyse bütünüyle Kant'a karşı bir Kant'a dönüş olduğunu söyleyebiliriz. 19.yüzyılın sonları ile 20.yüzyılın başları yine Kant'a dönüş hareketlerinin en yoğun olduğu zaman dilimleridir. 19.yüzyılda genelde felsefe, özelde ise tarihselcilik krizine yönelik, Kant'a dönüşle ıralanan iki başat tavır görüyoruz: Yeni

18 Bkz. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.52.

Kantçıların ve Dilthey'in tavrı. Tamamen bilim ve epistemoloji güdümlü bu felsefeler ters yönlerde Kant'a dönüş yaparak soruna çözüm bulmaya çalıştı. Windelband ve Rickert örneğinde Baden yeni Kantçıları Kant'a daha mantıksal karakterli dönüş yaparken, Dilthey Kant'a “fenomen” ve insan deneyimi eksenli bir dönüş yaptı.

Dilthey “demir atma” diye tabir ettiği epistemolojik kalkış noktamızın iç deneyim (innere Erfahrung) olduğunu söyler. Aslında “tüm bilim deneyimin bilimidir, fakat tüm deneyimin kök bağlantıları (ursprünglichen Zusammenhang) ve dolayısıyla belirli geçerliliği bilincimizin koşullarında bulunur. Bilincin bu koşullarının ötesine gitmek olanaksız olup, modern bilim için yegane çıkış yolu bu bilgi teorisidir.”¹⁹

Deneyimin ortaya çıktığı bilinci kalkış noktası olarak alan Dilthey, felsefenin tüm esasını bilinçte gördüğü için, Locke, Hume ve Kant'ın bilgi teorisiyle uyuştuğunu, ancak onların tarihsel olmayan özne anlayışlarıyla çatıştığını söyler. Çünkü onların felsefesindeki “bilen öznenin damarlarında gerçek kan değil, salt düşünme eylemi olarak aklın saf özsuyu akar.”²⁰ Bu yüzden o, zorunlu olarak düşünen, hisseden, isteyen, üzülen, sevinen (psikoloji) ve belli bir zamanda, kültürde, toplumda eyleyen insan (tarih) olarak özne fikrini merkeze alır.

Böylece bilgiyi temelde kültürel bir şey olarak gören Dilthey mutlak bir bilgiden hareketle bilgiyi kurma iddiasındaki temelciliği reddetmiş, çok saygı duyduğu Hegel gibi herhangi bir noktadan başlamayı savunmuştur. Dilthey'in hayata bulanmış bilgiyi, deneyimi esas alması; yeni-Kantçıların soyut, formel felsefe anlayışlarından farklı bir felsefe getirmesini sağladı. Windelband ve Rickert'in yaklaşımı mantıksal, önsel niteliğinden dolayı fenomeni açıklamada yetersiz kalırken; Dilthey'in önselliği reddeden ve tamamen fenomene ve yaşama, kısaca deneyime odaklanan yöntemi ise bir göreceliğin içine düşüyordu. Bu durumun farkında olan Husserl bir yandan göreceliğe düşmeden, nesnelliliği kurtaran bir yaklaşım; diğer yandan da fenomenleri, insan deneyimlerini yeterlilikle açıklayacak bir yöntem geliştirdi.

19 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften, I.Band: Einleitung in die Geisteswissenschaften*, (Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft m.b.H.), 1990, s.XVII.

20 Dilthey, *Gesammelte Schriften, I.Band: Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s.XVIII.

tirmeyi amaçlamıştır. Böylece Husserl hem deneyimin çokluğunu hem de önselliği merkeze alan bir yaklaşımla krize bir çıkış yolu bulabilmeyi düşünmüştür. Bu bağlamda onun fenomenoloji projesini hem bir kriz felsefesi hem de bu krizden çıkış yolu olarak yeni Kantçılarla Dilthey arasında bir orta yol tutma çabası olarak okuyabiliriz.

Bir yandan şeylere dönüş, bir yandan da bilimin nesnelliğini vurgulama çabası gerek Dilthey'in gerekse yeni Kantçıların etkilerini göstermektedir. Husserl ve Dilthey felsefi kariyerlerini sürdürürken birbirini etkilediğini bildiğimiz filozoflardır. Hatta Dilthey'in epistemolojisinin nedensellik ilişkisini esas alan yöntemi değil de Husserl fenomenolojisinde olduğu gibi betimsel analizi esas alması onunla Husserl arasındaki bir başka ortak yöndür. Dilthey için merkezi bir kalkış noktası olan *Erlebnis* (yaşantı/deneyim) Husserl için de epistemolojik bir kalkış noktası olarak merkezi önemdedir. Ancak Husserl, Dilthey'dan farklı olarak bu *Erlebnis*'i mümkün kılan önsel koşulları da felsefesinin temel inceleme alanlarından biri olarak götür. Doğalcılara karşıt olarak her ikisi de bilinç yaşantısını özerk kabul eder. Ancak Dilthey, bilinci tarihsel yapısından ötürü özerk kabul ederken, Husserl özsel (eidetik) yapısından ötürü özerk sayar. Bu tutum şöyle bir farklılığa yol açar: Bilincin özerkliğini bütünüyle anbean değişme üzerine kurulu tarihe yaslamak, Husserl açısından, hem bilinci olumsuzlaştırır hem de bilginin göreliliğini sonuç verir, hatta bilginin imkanı sorununu gündeme getirir. Dilthey'in şiddetle reddetmesine rağmen, Husserl'in onu kuşkuculukla, görecelikle suçlaması bu yüzdendir. Oysa Husserl bilincin özsel yapısıyla tarihselliği kurma imkanı yarattığını düşünür. Ancak burada *eidetik* ile kastedilenin töz olarak bilinç olmadığı belirtilmelidir. Bilinç zaten bir şeyin bilincidir. Husserl perspektifinden Dilthey nesnelliği mümkün kılan idealite olmadan bilgi teorisi oluşturmaktadır. Ancak Dilthey, Husserl'in tutumunu en kötü türden metafizik olarak değerlendirir²¹

21 W. Dilthey, *Brief an Husserl 29.VI.1911*, in *Briefwechsel Vol.VI.Philosophenbriefe, Husserliana Dokumente*, K. Schumann (ed.) (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1924), s.43. Aktaran: Nicolette Ghigi, *History as the Unveiling of the Telos. The Husserlian Critique of the Weltanschauungen, Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book Three, Analecta Husserliana, The Yearbook of Phenomenological Research*, Volume LXXXX, *Editor-in-Chief: ANNA-TERESA TYMIENIECKA*, Dordrecht: Springer, 2006 s.85.

Burada bir dilemma söz konusuydu; ya bilimin, bilginin tarihliliği ve insan yaşamına içkin olduğu kabul edilerek göreceliğe düşülecek ya da Windelband, Rickert örneğinde olduğu gibi bilimin, bilginin tarihliliği mantığın ve transandantal felsefenin sağlayacağı nesnellığe kurban edilecekti. Dilthey tarihliliği öldüreceğini düşündüğü mantığı, transandantal felsefeyi, kısaca önselci yaklaşımı değil; tam bir akışın hüküm sürdüğü deneyimi, yaşam felsefesini ve dolayısıyla göreceliği seçti. Öyle görünüyor ki, Husserl tüm felsefi projesini bu dilemmayı çözmek üzerine kurdu. Bu yüzden biryandan nesnellikten ödün vermeyen; diğer yandan da hayata, fenomenlere odaklanan bir yaklaşım geliştirmeyi denedi. Baştaki mantığın, önsellik ve nesnellik düşüncesini merkeze alan tutumu gitgide deneyimin ve fenomeninin merkeziliği ve yaşam dünyası (Lebenswelt) vurgusuyla dengelenmiştir. Eş deyişle, fenomenoloji projesindeki vurgunun mantıksal olandan git gide deneyimsel, yaşamsal olana kaydığına şahit oluyoruz. Ama bunu yaparken hiçbir zaman nesnellik iddiasından vazgeçmiş değildi.

Son başyapıtı *Krisis*'te Husserl fenomenolojiyi tarihlilik meselesiy-le yeniden ifade etmeye çalışmıştır. *Kesin Bilim Olarak Felsefe*'de Husserl tarihsel fenomenlerin fenomenolojinin araştırma alanı için çok önemli olduğunu söylese de, *Krisis*'e kadar bu önemin ne şekilde olduğu gösterilmemiştir. Husserl bu yapıtında tarihe dönüş zorunluluğu hissetmiştir. Bu bağlamda Husserl'in *Krisis*'te Kartezyen fenomenolojiyle bir kopuş yaşayıp yaşamadığı ihtilaf konusu olmuş olsa da, transandantal fenomenolojiden hiçbir zaman kopmamıştır. Onun için kesin bilim olarak felsefe hala transandantal fenomenolojidir.

Kuşkuculuğu ve göreceliği olumsuzluk-olgusallık üzerinden temellendiren Husserl tarihselciliğin doğrudan olgusalığa (Dasein) dayanmasından dolayı kesin bir bilim olamayacağını; kesin bilimsel felsefenin ancak tarihsel olguları da idealite (essence-öz) lehine araç içine alan fenomenolojiyle mümkün olacağını savunmuştur. Bu nedenle Husserl'in tarihe dönüşü tarihselcilik anlamında bir tarihe dönüş değildir. Bunun bir göstergesi, "tarihsel apriori" gibi sıra dışı bir kavramı yürürlüğe sokmasıdır. Ancak "tarihsel apriori" kavramı ilk bakışta şaşırtıcı gelebilecek bir kavram olsa da Husserl'in anti-Kantçı apriori anlayışına bakıldığında bu kullanımın tutarlı olduğu görülür. Çünkü Kant'taki sabit kategori ve form-

ların tersine, Husserl'e göre apriori bizim nesnelere karşılaşmamızdan, onları deneyimlememizden doğar. Ancak böyle bir apriori de formel değil, materyal bir apriori olur.

Ayrıca transandantal fenomenoloji olgusalılıkları ayraç içine aldığından doğrudan olgudan, bağlamdan hareket eden tarihselci perspektif fenomenolojik yöntemin işleyişi açısından sakıncalar yaratacak bir tutumdur. Her teorinin ya da yöntemin sınırları olduğu gibi Husserl'in fenomenolojisinin de sınırları vardır. Onun fenomenolojisinin asıl değerinin bize dünyaya farklı bir şekilde bakmayı, onu kastedilmiş bir şey olarak görmeyi öğretmesinde olduğunu düşünüyorum.

Sonuç olarak; idealite-olgu ayrımı ve ikisinin birbirine indirgenemezliği Husserl epistemolojisinin temel bir tutumudur. Doğalcılık idealiteyi olgusal süreçlerin belirlediği bir şey olarak görürken, Husserl tam tersine idealiteyi olgu bilimlerinin nesnellikliğini sağlayan rasyonel alan olarak görür. Eş deyişle, olguyu bilmek ancak idealite temelinde mümkündür. Fenomenolojinin temel vazifesi bu nesnellik alanını, idealiteyi araştırma konusu yapmaktır. Oysa tarihselci anlayış tıpkı doğalcı anlayış gibi deneysel alanı, olguları konu edinir ve bu yüzden gerçek bir nesnellik idealinden uzak olup, kuşkuculuğu, göreceliği içkin olarak barındırır. Bu yönüyle tarihselcilik, Husserl için, psikolojizmden sonra Avrupa bilim ve insan krizinin en radikal, en somut göstergesidir. Husserl'in tarihselcilik eleştirisi psikolojizm eleştirisi gibi aslında bir imkan eleştirisidir ve idealite-olgu karşıtlığı, ikisinin birbirine indirgenemezliği üzerine temellenmektedir.

Öz

Edmund Husserl'in Tarihselcilik Eleştirisi

Bu makale Husserl'in 19.yüzyıl felsefesine yönelttiği iki başat eleştiriden biri olan tarihselcilik eleştirisine odaklanmaktadır. Husserl tarihselcilikle Dilthey felsefesi üzerinden hesaplaşmaktadır. Husserl'e göre, tarihselcilik, özeldir Dilthey tarihselciliği modernitenin temel özelliği olan bilim düşüncesini terk etmekte, onu bilgelikle, dünya görüşüyle özdeşleştirmekte ve bilgiyi göreceleştirmektedir. Husserl'in tarihselcilik eleştirisi psikolojizm eleştirisi gibi aslında bir imkan eleştirisidir ve idealite-olgu karşıtlığı, ikisinin birbirine indirgenemezliği üzerinde temellenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Edmund Husserl, tarihselcilik, fenomenoloji, Wilhelm Dilthey, dünya görüşleri felsefesi.

Abstract

Edmund Husserl's Criticism of Historicism

This article focuses on Husserl's criticism of historicism, which is one of the two main critical themes together with psychologism, he directed to 19.century philosophy. Husserl professes his confrontation with historicism through Wilhelm Dilthey's worldviews philosophy. According to Husserl, historicism, in particular Dilthey's, is a relativistic perspective, and leaves behind the concept of science which is essential to modernity, and identifies it with wisdom and worldviews. Husserl's criticism of historicism, like his criticism of psychologism, is a critique of possibility, and bases itself on the opposition of, and irreducibility of ideality to factuality,

Key Words: Edmund Husserl, historicism, phenomenology, Wilhelm Dilthey, worldviews philosophy

Kaynakça

- Bambach, Charles R. *Heidegger, Dilthey and The Crisis of Historicism*, USA: Cornell University press, 1995.
- Dilthey, Wilhem. *Brief an Husserl 29.VI.1911*, in *Briefwechsel Vol. VI.Philosophenbriefe*,
- *Husserliana Dokumente*, K. Schumann (ed.), Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1924.
- Dilthey, Wilhelm. *Gesammelte Schriften, I.Band: Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft m.b.H., 1990.
- Husserl, Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, çev. Abdullah Kaygı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları 2007.
- Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Buch I, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Netherlands: Martinus Nijhof, Hauge, 1976.
- Ghigi, Nicolette. *History as the Unveiling of the Telos.The Husserlian Critique of the Weltanschauungen, Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book Three, Analecta Husserliana, The Yearbook of Phenomenological Research, Volume LXXXX, Editor-in-Chief: ANNA-TERESA TYMIENIECKA*, Dordrecht: Springer, 2006
- Schulz, Walther. *Philosophie in der veraenderten Welt*, Pfullingen: Neske, 1972.

Temelcilik, Uyumculuk Ve Sonsuz Gerileme Problemi

Fatih ÖZTÜRK*

Epistemik Regress (Sonsuz Gerileme) Problemi

Epistemoloji bilgi ve epistemik gerekçelendirmenin *neliği, sınırları* (imkânı) ve *kaynağı* hakkındaki problemlerin yanı sıra, bu epistemik statülerin *yapısının* ne olduğu meselesini de konu edinir. Özellikle epistemik regress (sonsuz gerileme) problemi olarak da karşımıza çıkan ve ilk defa belki de Aristoteles'in İkinci Analitikler'de açıkça ve etraflıca tartıştığı bu mesele şöyle bir soru üzerinden ifade edilebilir: Eldeki bir inanca bilgi ya da gerekçelendirme statüsü kazandırabilecek nedenler zinciri ne tür bir yapıya sahiptir?

Nasıl ki her evin özellikle temel ve çatıdan ibaret olan bir şekli ve yapısı varsa, bilgi ve epistemik gerekçelendirmenin de mutlaka bir yapısı olmalıdır. Öyleyse bilgi ve epistemik rasyonalitenin doğasının açığa çıkarılması, söz konusu bu yapının su yüzüne çıkarılmasına da bağlıdır. Fakat ne var ki, epistemik regress problemini çözmek ya da bazen Agrippa'nın trilemması olarak da adlandırılan çıkmazı aşmak nerdeyse imkânsız olduğu için, bilgi ve gerekçelendirmenin yapısını aydınlatmak pek de kolay değildir. Bunun daha yakından görülebilmesi için, kesinliğinden çok emin olduğumuz herhangi bir inanç ya da kabulü mercek alıntına alıp, eldeki bu inanç için sahip olduğumuz temellendirme ya da nedenler zincirine bakmak yeterlidir.

Örneğin, Güneş'in merkez olduğu ve dolayısıyla Dünya'nın Güneş'in etrafında döndüğü iddiasına çoğumuz çok emin bir şekilde inanırız. Hatta bu inancımızın doğru olduğunu gösteren sağlam deliller de sıralayabiliriz. Şimdi, eldeki bir inancın epistemik bakımdan gerekçelen- Pamukkale Ün. Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Doç. Dr.

dirilmiş olması *iyi nedenlerin* mevcudiyetine bağlı olduğu fikri göz önüne alınırsa, “Dünya Güneş’in etrafında döner” inancımızın gerekçelendirilmiş bir inanç olduğunu haklı olarak düşünürüz. Ancak bu noktada şöyle bir epistemolojik sorunun sorulması önemlidir: Bu inancı gerekçelendiren şey nedir? Bu, epistemolojinin en temel problemidir; çünkü bir inancın gerekçelendirilmiş olması, o inancın bilgi statüsü kazanması için gereklidir. Öyleyse epistemik gerekçelendirme hakkındaki bu problemin çözümlenmesi, bilginin doğasını anlamak ve açığa çıkarmak için temel teşkil eder.¹ Ancak, ne var ki, bu soruya makul bir cevap bulma girişimi bizi her seferinde bir çıkmaza sürükler. Çünkü “Bu inancı gerekçelendiren şey nedir?” sorusuna, aşağıda ifade edildiği şekilde, en fazla üç farklı cevap verilebilir ama bu cevap ya da seçeneklerin hiç birisi makul gözükmemektedir.

Şöyle ki; eldeki soruya verilebilecek muhtemel cevaplardan birisi şu olabilir: **(T)** Bazı inançlar kendiliğinden gerekçeli olup, bu tür inançların ayakta kalmaları için diğer inançların desteği gerekli değildir. Çıkarımsal olmayan ya da temel inançlar olarak da adlandırılan bu inançlar, çıkarıma dayalı bir temellendirmeye veya onları destekleyecek bir nedenler zincirine ihtiyaç duymazlar. Şimdi, bu seçenek ya da cevap makul değildir; çünkü nasıl ki bir evin temeli olmadan ayakta kalması söz konusu değildir, herhangi bir inancın da desteksiz ya da temelsiz ayakta sağlam kalması beklenemez. Nedensiz bir inanç bilinmeyeceği gibi, böyle bir inanca sahip bir öznenin rasyonel olması da söz konusu değildir. Dolayısıyla bu cevaba, yani **T**’ye göre, kimi evler ya da inançlar herhangi bir temel olmadan da ayakta kalabilir. Peki, ama nasıl?

Fakat inançlarımızın her birinin iyi bir desteğe ya da temellendirmeye ihtiyacı olduğunu düşünen ve dolayısıyla bu seçeneğe karşı çıkan birisi, **T**’ye alternatif olarak, şöyle bir cevap ileri sürebilir: **(S)** hiçbir inanç kendiliğinden gerekçeli değildir; her inanç ancak bir başka inancın desteği sayesinde ayakta durabilir. Dahası, inançlarımız için ortaya koyabileceğimiz nedenler zinciri sonsuza kadar geri gidebilir. Buna göre, “Dünya Güneş’in

¹ Burada bilgi ve gerekçelendirme, yapıları bakımından, birbirine paralellik arz eder. Gerekçelendirme bilginin *gerek* unsuru olarak görüldüğü için, bu oldukça yaygın bir kabuldür. Ancak Williamson (2000: 186) bunun böyle olmadığını, bilginin gerekçelendirme kavramımız üzerinden değil, tersine gerekçelendirme de dâhil diğer tüm epistemik statülerin bilgi bakımından ele alınması gerektiğini savunur.

etrafında döner” içerikli inancımızı gerekçelendiren şey şöyle bir nedenler serisi olabilir. Bu inancını sorgulayan bir özne, inancı için şu nedeni gösterebilir: (N1) Dünya’nın Güneş’in etrafında döndüğü, bu konunun uzmanı bir bilim adamının yazdığı ders kitabında ifade edilmektedir. Peki, ama N1’i gerekçelendiren nedir? Özne bu soruya ise şöyle bir karşılık verebilir: (N2) N1’in doğru olduğunu düşünüyorum çünkü öğretmenlerim bu bilim kitabında ifade edilenlerin bilimsel olduğunu desteklemekte ve hatta bunun böyle olduğunu gerek başka kaynaklar gerekse kimi bir takım gözlem verileri temelinde de göstermektedirler. Şimdi, eğer N2’nin de nedenini, yani nedenin nedeninin nedenini sormaya devam edersek, o zaman bizim tüm bilme ve gerekçelendirme çabalarımız karşısında ciddi bir tehdit olarak duran regress yani sonsuz gerileme tehlikesi bir karaltı gibi ufukta belirmeye başlar. Nedenin nedenini araştırmayı, yani nedenler zincirini zincirin herhangi bir halkasında sonlandırmak söz konusu olmayacağı için, bu durumda regresse yakalanmak, yani bir sonsuz gerileme içine düşmek kaçınılmazdır. Fakat böyle bir durumda da, sonsuz sayıda olabilecek nedenler zinciri asla tamamlanamayacağı için, “Dünya Güneş’in etrafında döner” inancımıza dair tüm gerekçelendirme çöker ve böylece eldeki inancımızın gerekçelendirilmiş olduğunu aslında söyleyemeyiz. Demek ki bu seçenek, yani S de makul gözükmemektedir; çünkü bu yaklaşım bize bir evin ayakta kalması için, o evin bir şekilde sonsuz sayıda temelinin olabileceğini önerir. Fakat sonsuz sayıda temele ihtiyaç duyan bir ev de, tıpkı temelsiz bir ev gibi, maalesef yıkılmaya mahkûmdur. Öyleyse, sonsuz sayıda olabilecek bir nedenler zinciri üzerine inşa edilen bir inanç ta, temelsiz bir inançtan farklı olarak, neden çökmesin ki?

Yukarıda ifade edilen iki seçeneği de makul bulmayan birisi, “Bu inancı gerekçelendiren şey nedir?” sorusuna, üçüncü ama son bir seçenek olarak, şöyle bir yaklaşım öne sürebilir. (U) regress ya da sonsuz gerileme ancak ve ancak nedenler zinciri sirküler olursa, yani zinciri oluşturan halka veya nedenlerden bir ya da birkaçı tekrar yeniden kullanılırsa durdurulabilir. Başka bir deyişle, bütün inançlarımız desteğe ihtiyaç duyar ama S’nin, yani ikinci seçeneğin, öne çıkardığı şekilde değil. N1’e gerekçe olarak N2’yi, N2 için ise N3 olarak adlandırabileceğimiz bir başka neden gösterebiliriz. Fakat gerekçe olarak kullandığımız N3’ün de gerekçelendi-

rilmiş olması gerektiği için, bu nedenler zincirini bir başka neden ile sürdürmekten ziyade, örneğin N1'e tekrar başvurup N3'ü gerekçelendirebilir ve böylece zincir kendi üzerine dönü katlanarak sirküler veya dairesel bir yapıya bürünebilir. Şimdi, bunun sonsuz gerilemeyi durdurabileceği belki düşünülebilir; ama sirküler gerekçelendirme zincirinin— yani kısır döngünün— herhangi bir inanç için iyi bir destek sağlayacağını, inançlarımızı epistemik olarak gerekçelendireceğini düşünmek, bir evin çatısının o evin aynı zamanda temeli de olabileceğini öne sürmekten başka bir şey değildir. Öyleyse eldeki bir nedenin aynı zamanda hem gerekçelendiren hem de gerekçelendirilen olmasına izin veren bir sirküler nedenler zincirinin, “Dünya Güneşin etrafında döner” şeklindeki kabulümüzü epistemik olarak gerekçelendirebileceğini nasıl söyleyebiliriz?²

Öyle görünüyor ki üstesinden gelinmesi çok güç ama tuhaf bir çıkmaz ile karşı karşıyayız. Bir taraftan bilgi ve gerekçelendirmenin mümkün olduğunu düşünüyoruz, ama diğer taraftan bir inanca pozitif epistemik statü kazandırabilecek nedenler serisinin ne tür bir yapıya sahip olması gerektiği sorusu karşısında ise bir trilemmaya sürükleniyoruz. Bu bir paradokstur; çünkü ne Dünya'nın Güneş'in etrafında döndüğü olgusunu bildiğimizi ya da gerekçelendirdiğimizi reddetmek ne de bu olguya ilişkin kabulümüzü gerekçelendiren nedenler serisine ilişkin bu üç alternatiften herhangi birisini kabul etmek kolaydır. Fakat ne var ki, ya bilgi ve gerekçelendirmenin mümkün olmadığını ya da gerekçelendirmenin yapısı hakkındaki şu üç seçenekten birisini kabul etmek zorundayız: *sonlu (T)*, *sonsuz (S)* veya *sirküler (U)*.

Bu paradokstan kurtulmak için dilemmanın ilk ayağını reddetmek, yani bilgi ve epistemik rasyonalitenin mümkün olduğunu kabul etmek durumundayız; çünkü bunun aksini düşünmek bizi doğrudan doğruya epistemolojik septisizme götürür. Ancak septisizmi reddedip bu paradoksu aşmanın bedeli ise, onun ikinci ayağını benimseyip yukarıda belirtilen üç seçenekten birini seçmeye zorlanmak olur ki, bu da, bir dilemmadan kurtulup bir trilemmaya düşmek demektir. Demek ki, bilgi ve epistemik

2 Benzer sunumlar için bkz. Robert Audi (1998: 182-187), Duncan Pritchard (2006: 34-36), Daniel Howard-Snyder ve E.J. Coffman (2006: 542-43), Michael DePaul (2011: 237-38) ve Eric J. Olsson (2011: 257-58).

gerekçelendirmenin yapısının ne olduğu sorusunu cevaplayabilmek için, yukarıdaki trilemma ile mutlaka yüzleşmek durumundayız. Agrippa'nın trilemması olarak da adlandırılan bu sorun, bizden, bilgi ve gerekçelendirmenin yapısı hakkında ortaya koyabileceğimiz **T**, **S** ve **U** seçeneklerinden hangisinin doğru ya da kabul edilebilir olduğuna dair makul bir açıklama talep etmektedir.³ Epistemik regress problemi işte bu talebin nasıl ve ne şekilde karşılanacağı meselesidir.

Bilgi ve gerekçelendirmenin yapısı hakkındaki bu problemin üstesinden gelmek için, temelcilik (foundationalism), sonsuzculuk (infitism) ve uyumculuk (coherentism) olmak üzere üç farklı epistemolojik teori ileri sürülmüştür. Bunlardan ikinci seçeneği, yani **S**'yi öne çıkaran infitist yaklaşım, tarihsel olarak, pek savunulan bir teori değildir.⁴ O nedenle, epistemik regress probleminin nasıl çözüleceği ve dolayısıyla eldeki “yapı problemi” hakkındaki tartışma daha çok temelcilik ve uyumculuk teorileri arasında geçmektedir. Bu makalede de bu iki geleneksel teorinin çekişmesi— yani temelcilik ve uyumculuk karşıtlığı— konu edilecektir.⁵

1. Temelcilik Ve Regress Argümanı

Temelci epistemoloji, sonsuz ya da sirküler olan bir nedenler serisinin herhangi bir inancı gerekçelendiremeyeceği temelinde, nedenler zincirinin mutlaka belli bir noktada durması gerektiğini savunur ve dolayısıyla ilk seçeneği öne çıkarır. Epistemolojide çok yaygın bir şekilde savunulan bu yaklaşıma göre, sonsuz gerileme anacak ve ancak inançlar *temel inançlar* ve *temel olmayan inançlar* olarak ikiye ayrılıp, çıkarımsal olmayan gerekçelendirmelerin de mümkün olabileceği fikri benimsenirse

3 Aristoteles, İkinci Analitikler'de, ilk ilkelerin *episteme* için gerekliliğini bu problem üzerinden ortaya koymaya çalışır ve dolayısıyla eldeki trilemmenin ilk seçeneğini yeğler. Bu bağlamda Aristoteles tam ve tartışmasız bir temelcidir. Fakat Pironcu şüpheciliği benimseyen Agrippa ve Sextus Empiricus ise, bu üç seçeneğe ek olarak, iki trope ya da strateji daha kullanarak bilgi iddialarının “askıya alınması” gerektiğini önerirler. Dolayısıyla özellikle bilginin imkânı problemi karşısında, Agrippa'ya bu beş stratejiyi atfeden Diogenes Laertius'un da ifade ettiği gibi, bir trilemmadan ziyade bir pentalemma ile karşı karşıyayız.

4 Fakat sonsuzculuk, son dönemlerde, özellikle Peter D. Klein (2005 ve 2011) tarafından etkili bir şekilde savunulmaktadır.

5 Temelcilik-uyumculuk tartışması, Otto Neurath ve Moritz Schlik'in bilimsel metodun doğası hakkındaki karşıt görüşleri çerçevesinde, Yirminci Yüzyılın başlarında tekrar ortaya çıkmıştır. Ama burada, bu tartışmanın çağdaş epistemolojide geldiği nokta ele alınacaktır.

durdurulabilir. Sadece temel inançlar sonsuz gerilemeyi engeller, çünkü bu tür inançların gerekçesi diğer inançlar üzerinden yapılan bir çıkarıma asla dayanmaz. Yani temel inançların gerekçelendirilmeleri veya bilgi statüsü elde etmeleri için başka inançların desteğine ihtiyaç yoktur. Oldukça imtiyazlı bir epistemik statüye sahip olan bu inançlar, bir şekilde, *kendiliğinden* gerekçelidir. Öznenin bu inançlara belki de sadece sahip olması, onlara gerekçeli olarak inanması ve onları bilmesi için yeterlidir. Fakat diğer bütün inançlar, doğruluğu apaçık olan— yani çıkarımsal olmayan— bu altyapı inançları temelinde çıkarımsal olarak gerekçelendirilir. Bu, Ernest Sosa'nın (1991) da belirttiği gibi, bilgi ve epistemik gerekçelendirmenin yapısını tıpkı bir piramitte benzetir. Piramittin en altında hiçbir desteğe ihtiyaç duymayan temel inançlar ama üste doğru gidildikçe birbirini sıkıca destekleyen ve bazen “üstyapı” inançları olarak da adlandırılan “temel olmayan inançlar” bulunur. Bütün bir üst yapıyı ayakta tutan bu inançlar arasında, öznenin kendi duyusal ve zihinsel durumları, dolaylı olarak sahip olduğu duyu deneyimleri—yani deneyimde *verilen*— ve bazı *a priori* önermeler bulunur.⁶

Aralarında Locke ve Descartes'in da bulunduğu birçok empirisist ve rasyonalist düşündür, temel inançların varlığını açıkça kabul eder ve böylece temelci yaklaşımı benimser.⁷ Örneğin temelciliğin çok katı, aşırı bir versiyonunu savunan Descartes, bazı inançlarımızın “açık” ve “seçik” olduğunu öne sürer. Ona göre, bu tür inançlar şüphe edilemez ve yanılmazlık özellikleri sergiledikleri içindir ki, güvenli ve emin bir statüye sahiptirler. Temel inançların güvenli ve şüphe duyulamaz olduğu düşüncesi, bu inançların içeriğini oluşturan zihinsel durumları “direkt olarak kavrarız” fikrine dayanır. Fakat temel olmayan inançlar ise, ne kendiliğinden gerekçeli olan, ne de kendilerine ilişkin epistemik katılımımızın yanılmaz olduğu inançlardır. Üstyapıyı oluşturan bu inançların epistemik olarak gerekçelendirilmesi ve buna bağlı olarak da bilgi statüsü elde etmeleri, onların temel inançlar tarafından çıkarımsal *olarak* desteklenmesine bağlı-

6 Benzer bir sunum için bkz. John L. Pollock (1986: 26-28).

7 Fakat bu düşünürler, özellikle *hangi* inançların temel sayılması gerektiği, temel inançların kaynağının *ne* olduğu ve onlara bilişsel olarak *nasıl* eriştiğimiz hususlarında birbirinden ayrılırlar. Nitekim empirisistler, Michael De Paul'un (2011: 241-42) de belirttiği gibi, bilgi ve epistemik gerekçelendirmenin son çözümlemede duyular aracılığı ile gelen delillere dayandığı düşüncesi çerçevesinde temelci yaklaşımı destekler.

dır. Öyleyse temel inançların sonsuz gerilemeyi (regress) durdurma rolünü yerine getirebileceğini söyleyebilmek için, temelciliğin makul bir çıkarımsal ve çıkarımsal olmayan gerekçelendirme teorisi geliştirmesi önemlidir. Fakat hangi inançlarımızın aslında temel sayılması gerektiği— yani çıkarımsal olmayan (noninferential) bir gerekçelendirmeye sahip olduğu— ve temel inançlar ile temel olmayan inançlar arasındaki destek ilişkisinin doğasının ne olduğu tartışmalıdır.

Geleneksel temelci yaklaşım, yukarıda da ifade edildiği gibi, temel inançları *yanılmaz*, hiçbir şekilde şüphe ve *revize edilemez* gibi özellikler üzerinden karakterize eder ve böylece çok katı bir tutum sergiler. Ama günümüz temelcileri bu konuda çok daha ılımlı bir yaklaşım benimser ve temel inançların da yanılabilir, revize edilebilir olduğunu düşünür. Çünkü onlara göre bir inancı temel inanç yapan şey, o inancın epistemik gerekçesinin sadece başka inançları gerektirmemesi, onun başka inançların desteğine ihtiyaç duymamasıdır.⁸ Ayrıca, özellikle Russell (1997) ve BonJour'un da (2001: 24-31) belirttiği gibi, bir inancın temel sayılması için, o inancı doğru kılan gerçek ile aracısız tanışık olmamız, yani gerçekliği doğrudan doğruya fark etmemiz de yeterlidir. Örneğin öznenin kendi zihinsel durumları hakkındaki olgular, bu tür bir farkındalığın objeleridir. Bununla birlikte, güvenilir inanç form eden bilişsel mekanizmaların oluşturduğu inançlar da çıkarımsal olmadığı gibi⁹, bize deneyimde doğrudan “verilen” de başka inançların desteğine ihtiyaç duymadan kendiliğinden gerekçelidir.¹⁰

Temelciliği destekleyen iki genel argüman vardır. Bunlardan birisi epistemik regress argümanı, diğeri ise açık bir şekilde temel inanç olarak görünen— yani gerekçesi çıkarıma dayanmayan— örnek durumların varlığıdır. Bunların en önemlisi regress argümanıdır; çünkü gerek diğer argüman gerekse temelciliğe yöneltilen “keyfilik” ve “Sellarscı dilemma” gibi önemli itirazlar, temelde bu argümanın öncüllerine yöneliktir.¹¹ Hatta uyumculuk yaklaşımı da öncelikli olarak regress argümanının öncüllerine

8 Bkz. Audi (1983) ve William P. Alston (1989: 39-56).

9 Bu, özellikle Alvin Goldman'ın (1986) geliştirdiği bir görüş olup, temelciliğin dışsalci bir versiyonunu ifade eder. Ama temelciler, genellikle, içselci yaklaşımı benimser.

10 Bkz. Roderick Chisholm (1989).

11 Ancak James Pryor (2005: 184-85) ise, belki Leibniz'in de düşündüğü gibi, bu örnek durumların temelcilik için çok daha güçlü bir argüman teşkil ettiğini düşünür.

itiraz eder ve bu bağlamda üçüncü seçeneği savunur. Şimdi, ilk olarak, bu argümanı ifade etmeye çalışalım.

Temelciler, epistemik regress probleminin temelci görüşün önünü açtığını, temelcilik için çok güçlü bir argüman teşkil ettiğini düşünür. Diğer iki alternatifin—*sonsuz (S)* ve *sirküler (U)* seçeneklerinin— elimine edilmesi stratejisini esas alan bu argüman şudur:

1. Eğer bir inanç epistemik olarak gerekçelendirilmişse, o inancı gerekçelendiren nedenler zinciri ya sonlu veya sonsuz ya da sirküler bir yapı oluşturur.
2. Ancak bir inancın kendi kendisini dolaylı olarak gerekçelendirmesi mümkün değildir. Kaldı ki, sirküler (döngüsel) gerekçelendirme de kabul edilemez, çünkü bir inancın epistemik olarak kendi kendisine önsel olması imkânsızdır.
3. Ayrıca, sonsuz sayıda inançlarımız da yoktur.
4. Demek ki bir inancı gerekçelendiren nedenler zinciri sonlu olmalıdır.
5. Ama diğer tüm inançları çıkarımsal olarak gerekçelendiren ve gerekçelendirme zincirinin son halkasında yer alan inançların, yani gerekçelendirmenin başlangıç unsurlarının da ayrıca gerekçelendirilmiş olması gerekir.
6. O halde, bazı inançlarımız çıkarımsal olmayan bir gerekçelendirmeye sahiptir.¹²

Bu çıkarım geçerlidir. Ama mantıksal olarak kusursuz olan bu çıkarımın güvenilirliği, yani öncüllerinin doğru olup olmadığı ise tartışmalıdır. Temelciler, bu öncüllerin doğru olduğunu savunurken, uyumcular ise özellikle 2 numaralı öncülü reddetmek suretiyle 6'da ifade edilen sonuca itiraz etmeye çalışır.¹³ Temelcilerin 2 ve 3 numaralı öncülleri desteklemek için öne sürdükleri argümanlar burada tekrar edilmeyecektir, çünkü bu argümanlar Aristoteles'in İkinci Analitikler'de ortaya koyduğu savunmanın neredeyse tekrarından ibarettir. Kaldı ki, temelci yaklaşımın asıl hesaplaşması gereken konu, 2 ve 3'ün makul olduğunu kabul etsek bile, gerek

12 Bkz. Alston (1989: 26-27), BonJour (1999: 117-119) ve Klein (2011: 246-47).

13 Sonsuzculuk yaklaşımı ise öncül 3'e karşı çıkarak, eldeki sonucu bloke etmeyi amaçlar.

temel inançların gerekse çıkarımsal ve çıkarımsal olmayan gerekçelendir-
menin doğasıdır.

Temelciler, temel inançların var olduğunu ima eden 5 numaralı öncülü ve dolayısıyla 6'da dile getirilen sonucu desteklemek için, çıkarımsal olmadığı— yani uslamlamaya dayanmayan— izlenimi veren bir takım inançlara örnek olarak başvurur. Bu örnekler temelci pozisyon için çok güçlü bir dayanak teşkil eder. Leibniz, (*İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler*, IV, 2. 1), “çember üçgen değildir” ve “ $2+1 = 3$ ” şeklindeki yargıları, birer temel inanç örneği olarak görür. Ona göre bu doğruların ispata ya da gerekçelendirmeye ihtiyacı yoktur. İnsan zihni, gözün ışığı algılamasına benzer bir şekilde, bu doğruları aracısız bir şekilde, doğrudan görür. Ayrıca, Chisholm, Fumerton ve Pryor gibi çağdaş temelciler, deneyimde bize doğrudan *görüneni* ya da duyumlar aracılığıyla *verileni* de, epistemik gerekçelendirmenin başlangıç noktası olarak ele alır. Bunlar, tıpkı Descartes'in innate dediği ideler gibi, birer temel inanç örneği olarak gözükmektedir.

Katı temelcilik, bazı zihinsel durumları ve apaçık zorunlu doğruları temel inanç olarak sayar; çünkü bu tür doğrular yanılmazlık ve revize edilemezlik gibi ayrıcalıklı özelliklere sahiptir. Temel inançların rasyonelliği, akıl yürütmeye değil, dolayimsız bir kavrayışa dayanır. Başka bir deyişle, onların doğru olduğuna dair bilişsel farkındalığımız *doğrudan* ve *sezgiseldir*. Temel inançlara olan epistemik katılımımız doğrudandır, çünkü onların doğru olduğuna dair kabulümüz herhangi bir çıkarıma dayanmaz. Benzer şekilde, temel inançları bilme yolumuz sezgiseldir de, çünkü onların doğru olduğunu görmek için deney gerekli değildir ki, temel inançların yanılmaz olduğu fikri tam da buna dayanır. Buna karşılık, temel olmayan inançlar, temel adı verilen bu inançlar üzerinden çıkarımsal olarak gerekçelendirilir. Aristoteles ve Descartes gibi katı temelciler, temel ve temel olmayan inançlar arasındaki bu tek yönlü destek ilişkisinin dedüktif olduğunu düşünür.¹⁴

14 Nitekim Descartes, gerek tanrının varlığı ve gerekse dış dünya hakkındaki bilgimizi, kimi birtakım innate fikirler üzerinden türetmeye, yeniden inşa etmeye çalışır. Aristoteles, episteme— yani tanıtlamalı bilginin— kıyas formunu esas alan bir tümdengelsel çıkarımın sonucu olduğunu düşünür.

Fakat güntümüzde çok daha etkili bir şekilde savunulan ılımlı temelcilik ise, “tahta beyazdır”, “iki elim var” ve “ben üşüyorum” gibi deneye dayanan basit gözlem cümlelerini temel inanç olarak kabul eder. Bu tür inançlar kendiliğinden delillidir; çünkü deneyin öznedede bıraktığı etkiye bir tepki olarak form edilen bu inançlar, sahip oldukları içeriği olduğu gibi ya da doğru bir şekilde taktim (represent) eden deneyden kaynaklanır ve dolayısıyla da özneye doğru olarak *görünürlük*.¹⁵ Böylece, deneyimde verilenler de temel inanç vazifesi görebilir, çünkü deney çıkarımsal olmayan bir bilme ve gerekçelendirme kaynağıdır. Fakat temel olmayan inançların epistemik gerekçesi, ılımlı temelcilere göre, endüktif çıkarımlara dayanır.¹⁶

Her ne kadar regress argümanı temelci pozisyon için çok güçlü bir dayanak olsa da, temelci epistemolojiye karşı, bu argümanı da zayıflatacak, çok önemli itirazlar yapılmıştır. Uyumcu yaklaşımın bu argümana tepkisine geçmeden önce, temelciliğe karşı yöneltilen ve genellikle “keyfîlik” ve “Sellerscı dilemma” olarak adlandırılan bu itirazlara da yer vermek önemlidir. Agrippa da dâhil, çoğu filozof, temel inanç olarak varsayılan başlangıç noktalarının aslında keyfi ve gelişigüzel bir şekilde belirlendiğini ve dolayısıyla karşımıza çıkacak ilk inanca da temel inanç vazifesi yüklememek için aslında herhangi bir nedenimizin olmadığını öne sürer. Bu yerinde bir itirazdır. Şöyle ki; p gibi bir önermeyi temel inanç olarak varsayalım; şimdi eğer p için elimizde aslında hiçbir neden yok ise, o zaman p ile çelişen ama hem eldeki diğer delillerle hem de varmaya çalıştığımız sonuçlarla tutarlı herhangi bir i inancını da temel saymamak için bir nedenimiz yoktur. Bu bağlamda, i 'nin değil de, p 'nin temel inanç olarak varsayılması son derece keyfidir.¹⁷ Ancak burada, p 'nin, i 'den farklı olarak, doğru olduğunu düşünmemizi sağlayacak bir özelliği olduğu ve bu nedenle p 'nin temel inanç sayıldığı söylenebilir. Ancak bu cevap eldeki itirazı bertaraf etmez, çünkü eğer p 'nin, onun doğru olduğunu düşünmemizi sağla-

15 Bkz. C. I. Lewis (1952), Pryor (2000) ve Fumerton (2006).

16 Özellikle dış dünya hakkındaki kimi inançlarımızın da temel inanç görevi gördüğünü düşünen ılımlı temelciler, hem tekillerin hem de genel doğruların bilgisinden bahsedebilmemiz için, *enumerative* (ilgili bütün örnekleri listeme) ve *abductive* (en iyi açıklamaya çıkarsama) gibi dedüktif olmayan, endüktif çıkarım formlarına da yer verilmesi gerektiğini savunur.

17 Bu itirazın benzer bir sunumu için bkz. Bonjour (1985: 30-32).

yacak bir özelliği olduğunu söylersek, o zaman p 'nin aslında çıkarımsal olduğunu söylemiş oluruz ki, bu da temelci pozisyonun terkedilmesi anlamına gelir. Bir temelci buna şöyle bir karşılık verebilir: p inancının temel sayılması için, p 'nin başka inançların desteğine ihtiyaç duymaması yeterlidir; ancak bu, p için neden bulunamaz, p başka inançlar tarafından desteklenemez demek değildir. Bu tepki, keyfilik itirazını etkisizleştirmedeği gibi, temelci yaklaşımın regress problemini çözme girişimini de çok zora sokar. Çünkü p gibi temel inançların asıl vazifesi regressi durdurma; ama eğer p için de nedenler olabilirse, o zaman sonsuz gerileme devam eder ve dolayısıyla temelci yaklaşımın ortaya koyduğu çözüm de etkisini kendiliğinden yitirir.¹⁸

Temelciliğe yapılan diğer önemli bir itiraz, “Sellarscı dilemma” olarak adlandırılan eleştiridir. Wilfrid Sellars (1963), “Empiricism and the Philosophy of Mind” başlıklı çalışmasında, deneyde “*verilen*” bir mit olarak görür. Deneyde “*verilen*” ifadesi ile burada kastedilen, tecrübede doğrudan doğruya farkında olduğumuz, aracısız bildiğimiz unsurlardır. Örneğin, bir elmaya bakan birisinin sahip olduğu kırmızı duyumunu ya da elmanın ona nasıl görüldüğü, deneyde verildir. Temelciler, deneyin bu unsurlarının temel inanç rolü oynadığını ve böylece bilgi ve gerekçelendirilmeye kaynaklık ettiğini düşünür. Ancak Sellars, bu *verilen* fikrinin bir kurgu, temelsiz bir söylenceden ibaret olduğunu düşünür. BonJour (1985: Bölüm 4), Sellars’ın bu eleştirisini şöyle formüle eder. Kabaca, duyu deneyimlerinin temsil ettiği ya da sahip olduğu önermesel bir içerik (representational content) ya vardır ya da yoktur. Şimdi, eğer ilki söz konusu ise, o zaman temsil edilen içeriğin gerçeği olduğu gibi sunduğunu düşünmemiz için iyi bir nedene ihtiyaç vardır. Fakat bu durumda, deneyde verilen temel inanç sayılamaz çünkü temel inançlar herhangi bir nedene, dayanağa ihtiyaç duymaz. Diğer taraftan, şayet deneyde *verilen* herhangi bir içerikten yoksun ise, bu durumda da deney zaten otomatik olarak temel inanç işlevini kaybeder; çünkü içerikten yoksun bir şey diğer inançlara destek veremez. Öyleyse, deneyin uygun bir başlangıç noktası olarak alınması söz konusu olamaz. Bu iki genel eleştiri temelciliği yeterince zora sokar; ama uyumcular bunlarla yetinmez ve başka eleştirilerde de bulunur.

¹⁸ Detaylı bir tartışma için bkz. Klein (1999: 297).

2. Uyumculuk, Holizm Ve Sirküler Uslamlama

Uyumcu teori (bağdaşımçı kuram), temel inançlarımız olduğu ya da bazı inançlarımızın epistemik olarak imtiyazlı, yani gerekçelendirilmeden muaf olduğu tezini reddeder. Bir inancın epistemik açıdan gerekçelendirilmesi ve bilgi statüsü elde etmesi, uyumculuğa göre, öznenin bütün inançları arasındaki “uyum” ilişkisine bağlıdır: Eğer bir inanç öznenin inanç sistemiyle uyumlu ise, o inanç gerekçelidir. Öznenin inanç sistemi ile bağdaşmayan herhangi bir inanç kabul edilmez ve dışarıda bırakılır. Bu nedenle, kendiliğinden gerekçesi olan inançlar yoktur ve nedeni olmayan hiçbir inanç bilgi statüsü elde edemez. Bu bağlamda, bilgi ve gerekçelendirmenin yapısı tıpkı bir sal ya da birbirini destekleyen çatılmış silahların bir yığını gibidir.¹⁹ Bu, bilgi ve gerekçelendirmenin yapısıyla ilgili olarak, üçüncü seçeneği, yani nedenler zincirinin sirküler olabileceği alternatifini öne çıkarır, ama ne bir inancın kendi kendisini dolaylı olarak gerekçelendirebileceği savını ne de döngüsel uslamlamayı kusurlu bulur.

Uyumcu teorileri bir inancı destekleyen nedenlerin doğası ve bu nedenlerin epistemik gerekçelendirmedeki rolü bakımından pozitif / negatif uyumcu teoriler ve lineer / bütüncü uyumcu teoriler olmak üzere, iki farklı grupta toplamak mümkündür. Birinci gruptaki uyumcu teoriler, bir inancın gerekçelendirilmesi için gerekli olan epistemik nedenlerin doğası bakımından birbirinden ayrılırlar. Negatif uyumcu teorilere göre, öznenin bir inancı kabul etmesi için pozitif nedenlere sahip olması gerekmez. Epistemik nedenlerin negatif bir işlevi vardır ve öznenin bir nedene, yalnızca inançların reddedilmesi durumunda sahip olması zorunludur. Fakat pozitif uyumcu teoriler, bütün inançların pozitif bir desteği gerektirdiğini savunur. Bir inancın gerekçelendirilmiş olduğunu söyleyebilmek için, o inancı destekleyecek bir neden veya nedenler olmalıdır.

İkinci gruptaki uyumcu teoriler arasındaki tartışma ise, inançlar ile onları gerekçelendiren nedenler arasında bulunması gereken *uyum* ilişkisinin lineer olup olmadığı ile ilgilidir. Bazı uyumcu teoriler bu ilişkinin

¹⁹ Bosaquet ve Bradly gibi İngiliz idealistlerinin yanında, özellikle Otto Neurath, Hempel ve Quine gibi bilim felsefecileri de uyumculuğu benimser. Ama uyumcu öğreti, daha çok, çağdaş epistemolojiciler tarafından etkili bir şekilde savunulmaktadır. BonJour (1985) ve Lehrer (1990) bu epistemolojicilerin başında gelir.

lineer olduğunu savunur. Buna göre, eldeki bir inancı destekleyen neden, öznenin inanç sisteminin bütünü olmak zorunda değildir; bu işlevi, inanç sistemindeki bir veya daha fazla inanç kolaylıkla yerine getirebilir. Çünkü gerekçelendirme, inanç sisteminin değil, tek tek inançların sahip olduğu bir epistemik statü ya da özelliktir. Dolayısıyla, öznenin sahip olduğu inançlarının nedenlerinin nedenlerini soruşturması makul bir tavidir. Ama bu yaklaşım temel inançların varlığını reddettiği için, herhangi bir inancın nedenleri ve bu nedenlerin nedenlerini araştırmak bir noktada durmaz ama sonsuza kadar geri de gitmez. Çünkü epistemik gerekçelendirme sirküler bir nedenler zinciri veya döngüsel akıl yürütmenin bir ürünüdür. Buna karşılık, bazı uyumcular bütüncü (holistik) bir yaklaşım benimser. Bu yaklaşıma göre, kabul edilebilir *uyum* ilişkisi, lineer değil, bir inanç ile bütün inanç sistemi arasında kurulandır. Yani, bilgi ve epistemik gerekçelendirme bütün inanç sistemimizin bir fonksiyonu olup, burada gerekçelendirilmiş olup olmadığı sorgulanan, lineer yaklaşımın iddia ettiğinin aksine, tek tek inançlar değil, inanç sisteminin bütünüdür.²⁰ Bu, uyumcu yaklaşımın regress argümanına karşı verdiği tepki açısından oldukça önemlidir ve bu nedenle aşağıda daha detaylı olarak tartışılacaktır. Ama öncelikle, uyumculuk için ileri sürülen bazı argüman ve karşı argümanlara değinilmesi önemlidir.

Bir inanç sisteminin uyumlu olması, “o inanç sisteminin büyük olasılıkla doğru olduğunu gösterir” düşüncesi, uyumculuğu destekleyen en güçlü argümanlardan birisidir. Uyum ilişkisinin gerekçelendirme için *yeterli* olduğunu göstermeyi amaçlayan bu argümana göre, eldeki bir inanç sisteminin aynı zamanda hem uyumlu hem de yanlış olması olanaklı değildir. Çünkü eğer bir inanç sistemi doğru değilse, o inanç sisteminin uyumlu olması beklenemez. Bir iddialar kümesinin uyumlu olması, o iddiaların doğru olma olasılığını artırır. Örneğin bir cinayet olayı hakkında, birbirinden bağımsız olarak, aynı ifadeyi veren iki tanık düşünelim. Bu tanıkların güvenilir olduklarını varsaymasak bile, birbirlerinden habersiz bir şekilde aynı ifadeyi vermeleri, yani ifadelerinin birbiriyle bağdaşması ya da uyum içinde olması, tanıkların olayla ilgili iddialarının doğru olma ihtimalini açıkça destekler. Şimdi, eğer iddialar arasında bir uyum ilişkisinin kurul-

20 Benzer bir sunum için bkz. Pollock (1986: 72-74).

muş olması ile o iddiaların doğru olma ihtimali arasında böyle bir pozitif ilişki varsa, o zaman uyum ilişkisinin varlığı ile epistemik gerekçelendirme arasında da bir paralellik var demektir. Bu, uyum ilişkisinin gerekçelendirme için *yeter* sebep olduğunu gösterir.²¹

Uyumculuğu destekleyen başka argümanlar da olup, bu argümanlar uyum ilişkisinin gerekçelendirme için *gerek* koşul olduğunu öne sürer. Bunların en önemlisi, “yalnızca inançlar başka inançları gerekçelendirir” ya da “gerekçelendirme işlevini ancak inançlar yerine getirebilir” tezidir.²² Bu argüman, yukarıda da ifade edilen, Sellarscı dilemmaya dayanır. Şöyle ki, eğer duyu verilerimizin de gerekçelendirmede bir rolü olduğunu varsayarsak, o zaman duyu verilerinin bir önermesel içeriğe sahip olduğu fikri de ön plana çıkar. Fakat bu, “yalnızca inançlar başka inançları gerekçelendirir” savını, bırakın ortadan kaldırmayı, daha da güçlendirir. Çünkü eğer duyu verilerinin nesnesi söz konusu bu önermesel içerikse, öznenin bunun farkında olması gerekir. Ancak öznenin eldeki bir önermesel içeriğe bilişsel olarak erişmesi ya da fark etmesi, o içeriğe inanması da demektir ki, gerekçelendirmeyi mümkün kılan işte bu arka-plan inançlardır.²³

Böylece, uyumculuğa göre regress problemi, nedenler zinciri ancak ve sadece sirküler olursa çözümlenebilir. Yani nedenler zincirine her seferinde başka bir neden eklemek yerine, daha önce kullanılmış bir veya daha çok nedene tekrar başvurarak zincir kendi üzerine dönüp katlanır ve dolayısıyla sonsuz gerileme engellenir. Böyle bir yapıdaki her bir parçanın—yani her bir inancın, bu inancın nedenlerinin ve nedenlerin nedenlerinin—sağlam ya da gerekçelendirilmiş olup olmadığı, bu parçaların birbirleri arasındaki *uyum* ilişkisine bağlıdır. Bu, sonsuz gerilemeyi durdurabilir ama beraberinde de cevaplanması gereken birçok problem bırakır.

Bunların ilki, uyum ilişkisinin nasıl belirlenip karakterize edileceğiyle ilgilidir. “Uyum” ile ne kastedildiği, uyumcuların kendi aralarında da tartışmalıdır. Bu teknik bir mesele olup, çeşitli çözüm önerileri ileri

21 Bkz. C. I. Lewis (1946: 246), BonJour (1985: 147) ve Catherine Elgin (2005: 157). Bu argümana karşı yapılan itirazların özetlendiği iyi bir çalışma için bkz. Huemer (2010: 23).

22 Diğer argümanlar ise, gerekçelendirmenin gerekçelendirilmiş arka-plan inançları ya da meta-inançlar da gerektirdiği savına dayanır. Fakat bu argümanlar burada ele alınmayacaktır.

23 Donald Davidson (1986: 126).

sürülmüştür.²⁴ Blanshard (1939) ve özellikle Ewing (1934)'in öne sürdüğü uyum tanımı çok tartışılmalıdır, ama yine de diğer tanımlar bunun etrafında şekillenir. Ewing, “uyum” terimini mantıksal *tutarlılık* ve mantıksal *gerektirme* kavramları bakımından analiz etmeye çalışır. İlkine göre, bir inanç sisteminin uyumlu olması demek, bu inanç kümesinin çelişki barındırmaması, kümeyi oluşturan elamanların birbirleriyle tutarlı olması demektir. Yani, sistemi oluşturan bütün inançların hep birlikte doğru olma ihtimalinin bulunmasıdır. Ayrıca, uyum ilişkisinin varlığı, inanç sistemini oluşturan unsurların birbirlerini karşılıklı olarak gerektirmesi anlamına da gelir. Başka bir deyişle, uyum ilişkisi için karşılıklı gerektirme koşulunun gerekli olduğunu söylemek, inanç sistemindeki her bir inancın diğer inançların bir mantıksal sonucu olduğunu söylemektir. Ancak, bunların her ikisi de— *tutarlılık* ve *karşılıklı gerektirme*— problemlidir. İlki problemlidir, çünkü tutarlılık ölçütü çok *güçlü*, yani oldukça dar kapsamlıdır. Eğer tutarlılık uyum ilişkisinin *gerek* koşulu ise, o zaman tutarsız hiçbir küme rasyonel olamaz. Oysa çok sayıda örnek göstermektedir ki, gerekçelendirilmiş ama tutarsız olan inanç sistemleri mümkündür. Her birimizin *en az bir* inancı muhtemelen yanlıştır; bu, her birimizin inanç sisteminin tutarsız olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, eğer tutarlılık uyum ilişkisi için gerekli ise, o zaman uyumcu yaklaşım haksız bir şekilde şunu ima eder: En az bir inancımın yanlış olduğuna inanmak için hiçbir gerekçem yoktur. Peki, ama nasıl? Bu makalede geçen cümlelerden en az birinin yanlış olduğunu ve dolayısıyla bu makaleyi oluşturan cümleler kümesinin mantıksal olarak tutarsız olabileceğini bilmeme rağmen, bu benim buradaki cümlelere olan inancımın rasyonel olmadığı, gerekçelendirilmediği anlamına gelmez.²⁵ Diğer taraftan, karşılıklı gerektirme ise çok zayıf, yani oldukça geniş kap-

24 Lewis (1946), uyum ilişkisini olasılık kavramı üzerinden ifade eder. Ona göre, bir inanç sisteminin ahenk içinde olması demek, sistemdeki inançlarının birbirlerini şu şekilde desteklemesi demektir: Sistemdeki bir inancın doğru olması, diğer bir inancın doğru olma *olasılığını* yükseltir. Gilbert Harman (1984: 154) ise uyum ilişkisini, *açıklayıcı olma* bağıntısı (explanatory relation) ya da *açıklayıcı bağdaşım* bakımından ele alır. BonJour (1985: 97-99), bunlara başka kriterler de ekler. Bkz. Olsson (2011: 258-61).

25 Tutarlılığın, uyum ilişkisini belirlemede, çok güçlü olduğu itirazı, önsöz (preface) paradoksuna da temel teşkil eder. Bu eleştiriye verilen bir cevap için bkz. Lycan (1996: 10). Lycan, tutarlılığın uyum için gerek olmadığını iddia ederek, uyumculuğu böyle bir itirazdan kurtarmaya çalışır.

samlıdır. Çünkü eğer karşılıklı gerektirme uyum ilişkisi için gerekli olursa, kendi içerisinde bağdaşık ya da uyumlu inanç sistemleri oluşturmak çok kolay olur. Herhangi bir inanç sistemine sistem dışından başka inançlar ilave etmek suretiyle, sistemdeki her bir inancın sistemin bütünü tarafından türetilmesi sağlanabilir.²⁶ Ama böyle bir inanç sisteminin çok da rasyonel olduğu söylenemez.

Uyum ilişkisinin doğasının neliği ile ilgili bu problemin yanı sıra, uyumculuğu zor duruma sokan çok önemli itirazlar da vardır. Gerek “girdi ve deneyin tecrit edilmesi itirazı”, gerekse “alternatif uyumlu sistemler itirazı” uyum unsurunun gerekçelendirme için *yeter* olmadığını ortaya koymaya çalışırken; önsöz paradoksu, fizibilite problemleri, çıkarımsal olmayan ama yine de gerekçelendirilmiş inanç durumları hakkındaki karşı-örnekler ve *self*-destek suçlaması ise uyum ilişkisinin *gerekliliğini* sorgular. Ayrıca, regress argümanının ikinci öncülünde de yer verdiği “döngüsellik itirazı”, uyum ilişkisinin gerekçelendirme için ne *gerek* ne de *yeter* olduğunu göstermeyi amaçlar. Regress argümanı, yukarıda da ifade edildiği gibi, ikinci öncülü üzerinden uyumculuğu saf dışı etmeye çalışır. Dolayısıyla, ikinci öncül hem *self*-destek hem de döngüsellik suçlaması yaptığı için, tartışmamızın geri kalan bölümünde yalnızca bu itirazlar üzerinde durulacaktır.²⁷

26 Detaylı bir tartışma için bkz. Richard Fumerton (1995: 144-147).

27 Uyumculuğa karşı yöneltilen diğer itirazlara, çok kabaca da olsa, yer vermek önemlidir. “Girdi ve izolasyon (deneyin tecrit edilmesi) itirazı”, duyu deneyimlerinin gerekçelendirme sürecine nasıl dahil edileceği üzerinedir. Uyumcu yaklaşım, gerekçelendirmeyi, inanç sistemimizin bir fonksiyonu olarak görür. Yani bir inancı gerekçelendirebilecek şey ancak ve sadece başka inançlar olabilir. Fakat bu, duyu deneyimlerinin dış dünya hakkındaki inançlarımızı gerekçelendirmedeki rolünü açıkça göz ardı eder. Ama eğer gözlemi gerekçelendirme sürecine dâhil etmesek, o zaman bir inanç sisteminin ki, her ne kadar uyumlu olursa olsun, dünyayı olduğu gibi temsil ettiğini nasıl söyleyebiliriz? Bu itiraza verilebilecek cevaplar için bkz. Kvanvig (1995). Alternatif uyumlu sistemler itirazı bununla ilintili ama farklı bir itirazdır. Bu eleştiriye göre uyum, tek başına, pozitif epistemik statü için yeterli değildir; çünkü kendi içlerinde eşit derecede uyumlu ama yine de birbirine alternatif olabilecek çok sayıda inanç sistemi bulunabilir. Öyleyse bir inanç sisteminin birbirleriyle uyumlu inançlardan oluşması, o inançların doğru olduğu anlamına gelmez. Bu makalenin cümleleri birbirleriyle belki uyumlu olabilir; ama bu onların doğru olduğu anlamına gelir mi? Uyumun gerekli ama yeterli olmadığı iddia edilerek buna cevap verilebilir. Ama uyum ilişkisinin gerekçelendirme için *gerek* olmadığını öne süren itirazlar da mevcuttur. Her şeyden önce, bir inancın gerekçelendirilmiş olması için, o inancın diğer inançlarla bağdaşmasını ya da uyum içerisinde olmasını beklemek, psikolojik açıdan, hiç de gerçekçi

Uyumculuk, tekrar etmek gerekirse, bir inancın epistemik statüsünü öznenin bütün inançları arasında kurulan “uyum” ilişkisine bağlar. Fakat bu yaklaşım sonsuz gerileme (regress) sorununu, nedenler zincirinin sirküler olabileceği düşüncesi çerçevesinde aşmaya çalışır. Buna göre, bütün inançlar desteğe ihtiyaç duyduğundan, inançlarımız için ortaya koyabileceğimiz nedenleri sonsuza kadar geri götürmek yerine, daha önce kullandığımız bir veya daha fazla nedeni tekrar kullanmak suretiyle inançlarımızı gerekçelendirebiliriz. Bu, bir inancın hem kendi kendisiyle hem de başka inançlara karşılıklı bir destek ilişkisi kurabileceğini esas alır. Peki, ama bir inanç kendi kendisini gerekçelendirebilir mi? Döngüsel uslamla- ma pozitif epistemik statüye gerçekten kaynaklık edebilir mi? Temelciler, bu sorulara negatif cevaplar vererek uyumcu yaklaşıma karşı çıkar. Onlara göre, regress argümanının 2 numaralı öncülünde de belirtildiği gibi, gerek döngüsel uslamla- ma gerekse bir inancın kendi kendisini gerekçelendire- bileceği düşüncesi son derece kusurludur. Döngüsel uslamla- ma episte- mik gerekçelendirmeye kaynaklık edemez, çünkü bu tür akıl yürütmeler ulaşmak istedikleri sonuçların doğruluğunu öncüllerinde bir şekilde varsayarlar, yani kısır döngü hatası yaparlar. Ayrıca, sirküler bir yapı, hatalı olarak, simetrik destek ilişkilerinin inançlarımızı gerekçelendirebileceği fikrini de esas alır. Bu hata, *self*-destek adı verilen başka bir hataya da yol açar. Çünkü bir inancın kendi kendisini destekleyip gerekçelendirebileceği iddiası da, yine hatalı bir şekilde, simetrik destek ilişkilerinin yanında, kendine dönen (reflexive) destek ilişkilerinin mümkün olduğu düşüncesini

bir yaklaşım değildir ki, bazen “fizibilite problemi” olarak da adlandırılan itiraz budur. Ayrıca, yukarıda da bahsedilen önsöz paradoksu da uyum ilişkisinin gerekçelendirme için *gerek* olup olmadığını sorgular. Bu itiraz, uyumsuzluğun açık bir göstergesi olan mantıksal tutarsızlığın, bir inancın gerekçelendirilmesinin önünde bir engel olmadığını ifade eder. Her inanç sisteminin muhtemelen en az bir yanlış inanç barındırdığı bir olgudur; fakat böyle bir inanç sistemi tutarsız olabilir. Ancak bu, o inanç sisteminin irrasyonel olduğu ya da böyle bir sistemdeki inançların gerekçelendirilmemiş olduğu anlamına gelmez. Çok iyi bir tarihçinin yazmış olduğu bir tarih kitabını ele alalım ve tarihçinin, kitabındaki her iddiayı tekrar tekrar kontrol ettiğini, her bir iddiası için çok güçlü belge ve delillere yer verdiğini varsayalım. Bütün bunlara rağmen tarihçi şunu da bilmektedir: Bilim, genel olarak, mutlak olmadığı için, bu kitaptaki iddiaların *en az biri* muhtemelen yanlıştır. Bu, açıkça, kitaptaki iddialar kümesinin tutarsız olabileceği anlamına da gelir. Şimdi, biz bu tarihçinin, kitabındaki her bir iddiası hakkındaki inancının gerekçelendirilmemiş bir inanç olduğunu mu söyleyeceğiz? Son olarak, uyum ilişkisinin gerekçelendirme için *gerek* olmadığını düşündüren karşı-örnekler de söz konusudur. Bunlar, temelcilerin temel inanç saydığı ve dolayısıyla çıkarımsal olmayan bir şekilde gerekçelendirilmiş inanç örnekleridir.

varsayar. Fakat ne var ki, sirküler temellendirme ve dolayısıyla simetrik destek ilişkileri epistemik bir seçenek değildir; çünkü destek ilişkileri, Aristoteles'in de açıkça ifade ettiği gibi, aynı anda hem *geçişlilik* hem de önsellik özellikleri sergiledikleri için, bir inanç ne kendi kendisine önsel olabilir ne de kendi kendisini destekleyebilir. Kısacası, inançlar arasında simetrik bir destek ilişkisi kurulamaz. Bu nedenle, uyum ilişkisi bilgi ve gerekçelendirme için ne gerekli ne de yeterlidir. O halde, uyumcu görüşün sonsuz gerileme problemi hakkındaki çözümünü kabul edilemez.

Uyumcular, sirküler nedenler serisine lisans verilmesini haklı kılmak ve dolayısıyla bu kısır döngü suçlamasını etkisizleştirmek için, her döngünün kötü döngü ya da mantıksal döngü olmadığını ileri sürer. Onlara göre, eğer döngü *yeterince büyük* olursa, sirküler usamlama herhangi bir problem teşkil etmez. Ancak, bunun eldeki kısır döngü hatasını nasıl engelleyeceği pek de açık değildir. Nedenler serisi ne kadar büyük olursa olsun, bu, eldeki seriyi sirküler olmaktan kurtarmaz. Eldeki bir inancı gerekçelendirmek için öne sürülecek herhangi bir temellendirmenin, gerekçelendirilmek istenen inancın kendisini de gerekçelerden (öncüllerden) birisi olarak kullandığı sürece, kötü kısır döngü engeline takılmaması söz konusu değildir. Yani seriyi çoğaltıp büyütme, sirküler usamlamalarla ilgili temel sıkıntıyı ortadan kaldırmaz.

Fakat *self*-destek ve döngüsellik eleştirilerine karşı verilen daha makul tepkiler de vardır. Bu itirazlar, uyumculara göre, uyumculuk hakkındaki bir dizi hatalı kavrayışa dayanır. Çoğu uyumcu için, uyumculuğa karşı yöneltilen bu itirazlara, inançlar ile onları gerekçelendiren nedenler arasında kurulması gereken *uyum* ilişkisinin lineer olduğu düşüncesi öncülük eder. Fakat gerekçelendirmeyi mümkün kılan uyum ilişkisi aslında lineer değil, bütüncüldür. Buna göre, gerekçelendirmenin öznesi tekil inançlar değil, inanç sisteminin bütünüdür. Yani şu veya bu inancın gerekçelendirilmiş olup olmadığı ikincildir, öncelikli olan inanç sisteminin tümüdür. Dolayısıyla uyum, bir inancın bazı inançlarla kurduğu bir ilişkiden ziyade, tüm inanç sisteminin sahip olduğu bir özelliktir. Nasıl ki bir sal ya da kavisli bir yapının parçaları karşılıklı olarak birbirlerini destekler ve böylece kendi içlerinde uyumlu bir bütün oluşturur, inanç sistemimizi oluşturan inançlar da kendi aralarında uyumlu bir *ağ* oluşturur. Epistemik gerekçe-

lendirme işte böyle bir inanç ağının bir fonksiyonudur.²⁸ Fakat epistemik gerekçelendirmenin böyle bir holistik doğası olduğundan, regress argümanının ikinci öncülü problemdir. Bu nedenle, regress argümanı uyumculuğu hedef alamaz ve dolayısıyla temelsizdir.

Ancak bu holistik gerekçelendirme anlayışı da döngüsellik problemini ortadan kaldıramaz; çünkü eldeki bir inanç sistemini, sistemi oluşturan inançların birbirleriyle yine sirküler bir şekilde bağıntılı olmaları gerekçelendirir. Öyleyse, eğer bütün bir inanç sistemini gerekçelendirmek için hala döngüsel usullama esas alınır, kısır döngü hatası yine kaçınılmaz olacaktır. Çünkü bu da simetrik destek ilişkilerini esas alır. Dolayısıyla, gerekçelendirmenin holistik doğasına vurgu yapıp, döngüyü bütün bir inanç sistemine yaymanın, onu kötü bir döngü olmaktan nasıl kurtaracağı pek de anlaşılır değildir. Bu açıklanmadığı sürece ki, uyumcuların en önemli çıkmazı budur, uyumculuğun sonsuz gerileme ve dolayısıyla “yapı problemi” hakkındaki çözümlemesi havada kalır.

Sonuç olarak, yapı problemi ya da Agrippa'nın trilemması olarak adlandırılan soruna ilişkin ne temelciliğin ne de uyumculuğun çözümü yeterlidir. Temelci yaklaşım, sınırlı sayıda bir takım inancı gerekçelendirmeden muaf tutarak sonsuz gerileme problemini aşmayı önerir. Ancak bu öneri çok da makul gözükmemektedir, çünkü üstyapı inançlarını destekleyebilecek yeterince temel inanca sahip olmadığımız gibi, bazı inançları temel inanç olarak sınıflandırmak ya da gerekçelendirmeden muaf tutmak için, keyfilik itirazının da ortaya koyduğu gibi, elimizde aslında geçerli hiçbir temellendirme yoktur. Ayrıca, empirisist temelcilerin temel inanç örneği olarak gösterdiği ve deneyde “verilen” olarak adlandırılan unsurlara temel inanç vazifesi yüklemek son derece problemlidir. Çünkü duyu verilerinin önermesel bir içeriğe sahip olup olmadıkları tartışmalıdır. Kaldı ki, temelcilerin temel inançlara ilişkin epistemik erişimimizin *doğrudan* ve *sezgisel* olduğu yönündeki yaklaşımı da kabul edilebilir değildir. Öyleyse, gerek temel inançların gerekse çıkarımsal ve çıkarımsal olmayan gerekçelendirmenin doğası yeterince aydınlatılmadığı müddetçe ki, temelciler bunu henüz başarmış değildir, temelciliğin eldeki yapı problemine iyi bir

28 Bkz. Sosa (1991).

çözüm getirdiği söylenemez. Diğer taraftan, uyumcu yaklaşımın çözümü de tartışmalıdır, çünkü uyumculuk üstesinden gelinmesi güç problemlerle yüklüdür. Uyumun *ne* olduğu, deney ve gözlem verilerinin gerekçelendirme sürecine *nasıl* dâhil edileceği, alternatif uyumlu inanç sistemlerinin de var olabileceği ve döngüsellik engeli bu problemlerin başında gelir. Uyumculuğun epistemik sonsuz gerileme sorununu çözdüğü söylenemez, çünkü uyumcuların söz konusu bu problemlere ilişkin makul çözümleri henüz yoktur. Demek ki, her iki çözüm girişiminin de kusurlar barındırması, sadece yapı problemi karşısında değil, temelcilik-uyumculuk karşıtlığını bunlardan herhangi birisinin lehine uzlaştırma konusunda da dikkate değer bir mesafe kat edemediğimizi göstermektedir.

Öz

Temelcilik, Uyumculuk ve Sonsuz Gerileme Problemi

Bir inanca bilgi ve gerekçelendirme statüsü kazandırabilecek nedenler zinciri ne tür bir yapıya sahip olmalıdır? Bilgi ve gerekçelendirmenin yapısı hakkındaki bu soruyla ilgili olarak şu üç seçenekten birisini kabul etmek zorundayız: *sonlu*, *sonsuz* veya *sirküler*. Agrippa'nın trilemması olarak da adlandırılan bu soru, bilgi ve gerekçelendirmenin yapısı hakkında ortaya koyabileceğimiz bu seçeneklerinden hangisinin doğru ya da kabul edilebilir olduğuna dair makul bir açıklama talep etmektedir. Sonsuz gerileme sorunu işte bu talebin nasıl ve ne şekilde karşılanacağı problemidir. Bu makalede, temelcilik-uyumculuk karşıtlığı ele alınarak, bu probleme ilişkin ne temelciliğin ne de uyumculuğun çözümünün yeterli olduğu iddia edilecektir.

Anahtar kelimeler: Regress (sonsuz gerileme) problemi, Agrippa'nın trilemması, gerekçelendirme, temelcilik, uyumculuk.

Abstract

Foundationalism, Coherentism and Endless-Regress Problem

When S has knowledge that p or a justified belief that p, what is the overall structure of S's reasons that support p? We have three possible options: (1) the unjustified justifiers option, (2) the infinite regress option and (3) the circular justifiers option. But which of these options are correct? The epistemic regress problem consists in answering this question. In this paper, I will focus on the foundationalism-coherentism controversy and claim that neither foundationalism nor coherentism adequately solves this problem.

Keywords: Regress problem, Agrippa's trilemma, justification, foundationalism, coherentism.

Kaynakça

- Alston, W. (1989) *Epistemic Justification*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Audi, R. (1983) "Foundationalism, Epistemic Dependence, and Defeasibility," *Synthese* 55: 119-39.
- ——— (1998) *The Structure of Justification*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Blanshard, B. (1939) *The Nature of Thought*, New York: G. Allen and Unwin Ltd.
- Bonjour, L. (1985) *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- ——— (1999) “The Dialectic of Foundationalism and Coherentism.” *The Blackwell Guide to Epistemology* içinde, ed. John Greco and Ernest Sosa, Malden, MA: Blackwell, 117-142.
- ——— (2001) “Toward a Defense of Empirical Foundationalism”, *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism* içinde, ed. Michael DePaul, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 21-38.
- Chisholm, R. (1989) *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, CA: Prentice-Hall.
- Davidson, D. (1990) “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, *Reading Rorty* içinde, ed. Alan Malachowski, Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 120-38.
- Depaul, M. (2011) “Foundationalism”, *The Routledge Companion to Epistemology* içinde, ed. Sven Bernecker and Duncan Pritchard, New York: Routledge, 235-244.
- Elgin, C. (2005) “Non-foundationalist Epistemology: Holism, Coherence, and Tenability,” *Contemporary Debates in Epistemology* içinde, ed. M. Steup and E. Sosa. Malden, Mass.: Blackwell, 156-67.
- Ewing, A. C. (1934) *Idealism: A Critical Survey*, London: Methuen.
- Fumerton, R. (1995) *Metaepistemology and Skepticism*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- ——— (2006) “Epistemic Internalism, Philosophical Assurance and the Skeptical Predicament”, *Knowledge and Reality* içinde, ed. Crisp, Davidson ve Laan, Dordrecht: Kluwer, 179-191.
- Goldman, A. (1986) *Epistemology and Cognition*, Cambridge: Harvard.
- Harman, G. (1984) “Positive Versus Negative Undermining in Belief Revision”, *Nous* 18, 39-49.
- Howard-Snyder, D. ve Coffman, E.J. (2006) “Three Arguments Against Foundationalism: Arbitrariness, Epistemic Regress and Existential Support”, *Canadian Journal of Philosophy*, 36, 535-564.
-
- Huemer, M. (2010) “Foundations and Coherence”, *A Companion to Epistemology* içinde, ed. J. Dancy, E. Sosa and M. Steup, Malden: Wiley-Blackwell, 22-33.

- Klein, P. (1999) “Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons,” *Philosophical Perspectives* 13: 297-325.
- ——— (2005) Infitism Is the Solution to the Epistemic Regress Problem”, *Contemporary Debates in Epistemology* içinde, ed. M. Steup ve E. Sosa, Malden, MA: Blackwell Publishers, 131-140.
- ——— (2011) “Infitism”, *The Routledge Companion to Epistemology* içinde, ed. Sven Bernecker and Duncan Pritchard, New York: Routledge, 245-256.
- Kvanvig, J. (1995) “Coherentists’ Distractions”, *Philosophical Topics* 23: 257-75.
- Lehrer, K. (1990) *Theory of Knowledge*, Boulder, CO: Westview Press.
- Lewis, C. I. (1946) *An Analysis of Knowledge and Valuation*, LaSalle IL: Open Court.
- ——— (1952) “The Given Element in Empirical Knowledge”, *The Philosophical Review* 61, 168-175.
- Lycan, W. (1996) “Plantinga and Coherentisms.” *Warrant in Contemporary Epistemology* içinde, ed. J. Kvanvig, Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 3-24.
- Olsson, E. (2011) “Coherentism”, *The Routledge Companion to Epistemology* içinde, ed. Sven Bernecker and Duncan Pritchard, New York: Routledge, 257-267.
- Pollock, J. (1986) *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- Pritchard, D. (2006) *What is This Thing Called Knowledge?*, Routledge, London and New York.
- Pryor J. (2000) “The Skeptic and the Dogmatist.” *Nous* 34, 517-549.
- ——— (2005) “There Is Immediate Justification”, *Contemporary Debates in Epistemology* içinde, ed. M. Steup ve E. Sosa, Malden, MA: Blackwell Publishers, 181-202.
- Russell, B. (1997) *The Problems of Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Sellars, W. (1963) “Empiricism and the Philosophy of Mind,” *Science, Perception, and Reality* içinde, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co, 127-196.
- Sosa, E. (1991) “The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge”, *Knowledge in Perspective* içinde, ed. E. Sosa, Cambridge: Cambridge University Press, 165-91.
- Williamson, T. (2000) *Knowledge and Its Limits*, Oxford: Oxford University Press.

İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan Ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu

Hasan AYDIN*

1. Giriş

Felsefenin kökeni sorunu, felsefe tarihçilerinin sıklıkla tartıştıkları en temel problemlerden birisi olmuştur. Felsefe, bir Grek mucizesi midir? Yoksa kökeni daha gerilere mi gitmektedir? Bu sorular, modern dönemlerde daha çok gündeme getirilse de¹ yeni değildir; ilkçağ ve ortaçağlar boyunca da yer yer tartışılmıştır. Sözelimi, Platon'un diyaloglarında konuşturduğu Sokrates'in tartıştığı şeylerle ilgili yer yer Mısır bilgeliğine atıflar yaptığı², bir tarihçi olan Herodotos'un, Eski Yunan düşüncesine etki eden önceki düşünsel geleneklere değindiği³ görülür. Erken dönem bir felsefe tarihçisi olarak Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı yapıtında, daha ileriye gidilir ve 'bazılarının felsefe araştırmalarının barbarlarda başladığı' tezini ileri sürdükleri belirtilir. Diogenes Laertios burada durmaz; felsefenin başlangıcına yönelik temel tezleri de sıralar. Buna göre, felsefenin Perslerde Marglarla, Babillilerde ya da Asurlularda Khaldaihlılarla, Hintlilerde çıplak bilgilerle, Keltlerde ve Galatlarda Dryidler Semnotheolarla, Fenikede Okhos'la, Trakya'da

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, Doç. Dr.

1 Bkz. W. Ruben, *Felsefenin Başlangıcı*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Doğu Matbaası, Ankara 1947, s. 4 vd.; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, cilt: I, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, s. 21-25; Necati Demir, "Felsefenin Menşei Üzerine Bazı Düşünceler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 2, sayı: 1, 1998, s. 1 vd.; Ali Taşkın, "Felsefeyi Thales'le Başlatma Geleneği Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 54, 2011/2, s. 19 vd.

2 Örneğin bkz. Plato, "Phaidros", *Platonis Opera*, ed.: John Burnet, Oxford University Press, London 1903, 275 a.

3 Bkz. Herodotos, *Tarih*, çev.: Müntekim Ökmen, İş Bankası yayınları, İstanbul 2023, II, 50 vd.

Zamolksis'le, Libya'da Atlas ve Mısırlılarda Nil'in oğlu Hephaistos'la başladığına inanların olduğu anlaşılmaktadır.⁴ Yine İskenderiye geleneğinde, köken olarak felsefeyi, Mısır, Babil ve Yahudi bilgeliğine değin geriye götüren yaklaşımlarla karşılaşıldığı gözlenir.⁵ Bu tartışmaların ortaçağda da yer yer sürdürüldüğüne,⁶ yine tartışmaların Rönesans döneminde de devam ettiğine tanık olunmaktadır.⁷ Bu veriler ışığında, felsefenin kökeni sorununun, felsefe tarihi sürecinde daima dinamik bir tartışma konusu olduğu ileri sürülebilir.

Kuşkusuz felsefenin kökenine ilişkin tarihsel süreçte yürütülen tartışmalarda, bilimsel merak ve farklı yorumlara açık tarihsel veriler kadar, neyin felsefe olup olmadığı sorunsalının da etkisinin olduğu ileri sürülebilir. Yine sorunun ele alınışında, felsefe gibi insan düşüncesine köklü biçimde etki yapmış bir düşünme biçimini kendi milletine ve kültür çevresine mal etme çabasının bile rolünden söz edilebilir.⁸ Nitekim Diogenes Laertios'un felsefeyi Eski Yunan'ın dışındaki köklere mal edenlerle ilgili olarak, 'ama bunlar Yunanlıların başarılarını barbarlara mal ettiklerinin farkında değiller; oysa yalnız felsefe değil, aynı zamanda insan soyu da onlarla başlamıştır' ifadesi, diğerlerini aşağılama ve kendi toplumunu yüceltme havası içeren bir deyiştir. Bu anlamda, felsefenin kökeni tartışmasında, örtük bir biçimde de olsa, kadim bir geçmiş olan, Diogenes Laertios'un 'Yunanlılar-

4 Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev: Saffet Babür, YKY, İstanbul 2007, I, 1-2.

5 Bkz. H. J. Störing, *İlkçağ Felsefesi (Hint, Çin, Yunan)*, çev.: Ö. Cemal Güngör, İstanbul 2000, s. 18 vd.; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt: I, 21 vd

6 Örneğin Fârâbî şöyle der: "Söylendiğine göre bu ilim (felsefe) eskiden Irak halkı olan Keldaniler arasında mevcuttu. Onlardan Mısır halkına geçmiş, oradan Yunanlılara intikal etmiş, Süryaniler ve daha sonra Araplara geçinceye kadar onlarda kalmıştır. Bu ilmin içerdiği her şey Yunan dilinde, daha sonra Süryanicede, nihayet Arapçada ifade edilmiştir. Bu ilme sahip olan Yunanlılar onu hakiki hikmet ve en yüksek hikmet diye adlandırırlar ve onun elde edilmesine ilim, onunla ilgili zihin durumuna ise felsefe derlerdi. Bununla en yüksek hikmeti arama ve sevmeyi kastederlerdi. Onu elde edene filozof derler ve bununla da, en yüksek hikmeti seven ve onu arayanı kastederlerdi. Onlar en yüksek hikmetin kuvve halinde bütün erdemleri içerdiğine inanırlar ve onu ilimlerin ilmi, hikmetlerin hikmeti ve sanatların sanatı diye adlandırırlardı. Bununla da bütün sanatları içine alan sanatı, bütün erdemleri içine alan erdemi, bütün hikmetleri içine alan hikmeti kastederlerdi. Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsilu's-Sa'ada)*, çev.: Ahmet Arslan, Divan Kitap, Ankara 1999, s. 88-89.

7 Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev.: Salih Lim, YKY, İstanbul 1995, s. 460

8 Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, I, 3.

Barbarlar' ikilemiyle dillendirdiği, 'Batı-Doğu diyalektiğinin' etkisinden bile söz edilebilir. Böyle bir etkidən kültürlerarası felsefe nosyonu geliştirmeye yönelik Wimmer'in de söz ettiğini anımsatmak gerekir.⁹ Bu açıdan, Aristoteles'te en köklü ifadesini bulan, felsefeyi Thales'le başlatma¹⁰ ve kökensel olarak Yunanlılara/batılılara özgüleme geleneğinin¹¹ karşında daima, onu doğuya ait kılma, Hint bilgeliğiyle ilişkilendirme, Mısır mitsel düşüncesine değin geriye götürme, Mezopotamya'da yaşamış bir halk olan Keldanilere bağlama, İran kökenli düşüncelerle ilişkilendirme çabalarıyla karşılaşmanın mümkün olduğunu belirtmek gerekir.¹² Kimilerinin, F. W. Nietzsche'nin 'her köken tartışması metafiziktir ve çözümsüzdür' deyişini anımsatır bir biçimde, felsefenin kökenini doğuya ya da batıya bağlama ikileminden kurtulmak için, onun hem doğuda hem de batıda eş zamanlı olarak ortaya çıktığını ileri sürdüğü,¹³ hatta kimilerinin bu konuda kültürlerarası felsefi bir yaklaşım bile geliştirdiği görülür.¹⁴ Fakat burada, felsefenin kökenini doğuya bağlayan yaklaşımların hepsinde ortak olarak görülen bir temadan söz etmek gerekir: Bu tema, bilhassa modern dönem söz konusu olduğunda, felsefenin bir Yunan mucizesi olduğu tezine meydan okumak ve onda yer alan unsurların bir bölümünün ya da büyük bir kısmının farklı kültürlerdeki izlerini sürme çabası olarak karşımıza çıkar. Bu çaba, kimi düşünürlerde, öylesine ileri bir boyuta taşınır ki, Yunanlıların felsefeyi başka uluslardan çaldıkları ve onun kökenini gizleyerek kendilerine mal ettikleri gibi uç savlara bile dönüşür. Bu bağlamda, geçmiş veriler ve modern tarihsel çalışmalardan da yararlanarak Yunan felsefesinin Mısır bilgeliğinden çalıntı olduğu tezini gerekçelendirmeye çalışan G. G. M. James'ın *Stolen Legacy: Greek Philosophy Is Stolen Egyptian Philosophy?*

9 F. M. Wimmer, *Kültürlerarası Felsefe*, çev.: Mustafa Tüzel, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2009, s. 14.

10 Aristoteles'in felsefeyi Thales'le başlatma gerekçesi, ilk ilkeler üzerine ilk defa onun açıklama yaptığına inanmasıdır. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 2012, 1.983b.

11 Bkz. Ali Taşkın, *Felsefeyi Thales'le Başlatma Geleneği Üzerine Üzerine Bazı Değerlendirmeler*, s. 15 vd.

12 Bkz. Emile Brehier, *Felsefe Tarihi*, cilt I, çev. Miraç Katırcıoğlu, MEB Yayınları, İstanbul 1969, s. 2 vd.; Necati Demir, *Felsefenin Menşei Üzerine Bazı Düşünceler*, s. 6 vd.

13 Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 21-26.

14 Bkz. F. M. Wimmer, *Kültürlerarası Felsefe*, s. XVI vd.

adlı yapıtı anılmaya değerdir.¹⁵ G. G. M. James'in yargısında yalnız olduğu söylenemez; felsefe tarihinde onun gibi düşüneneler hiç de az değildir.¹⁶

Felsefenin Yunanlılara ait olmadığı, gerilerdeki eski doğulu geleneklerle ilişkili olduğu iddiası, farklı gerekçelere dayandırılmaya çalışılsa da, ortaçağ düşünürlerinde de yer yer karşılaşılan bir tezdur. Fakat bu düşünürlerde, tanrı-odaklı bakış açısının bir uzantısı ile olsa gerek, felsefenin coğrafi kökeninden çok, doğu dinsel geleneğiyle ilişkilendirme çabasının ön plana çıktığı söylenebilir. Bu anlamda, bu tartışmalarda, din karşısında felsefenin meşru bir etkinlik olup olmadığı sorunuyla, epistemik olarak insanın felsefeyi inşa etme ve geliştirme gücünün bulunup bulunmadığı sorunlarının merkeze oturduğu söylenebilir. Anlaşıldığı kadarıyla, Helenistik dönemde özellikle tektanrılı Yahudi inancına bağlı düşünürler, felsefe ile karşılaştıklarında, dinle felsefe arasında bağ kurmaya çalışırken, onun kökeni ve köken sorunsalının yol açtığı epistemik sorunlara da eğilmişler, felsefeyle Yahudi dinsel geleneği arasında ontolojik ve epistemolojik bağlar kurmaya çalışmışlardır.¹⁷ Aslında felsefeyi tanrısal kökene bağlama çabasının, Pythagoras ve Sokrates-Platon geleneğindeki 'felsefe tanrıların bir armağanıdır' deyişinden de çıkarsanabileceği gibi, ilk versiyonlarının izlerinin Eski Yunan'da olduğu söylenebilir.¹⁸ Söz konusu anlayışın, or-

15 Bkz. George G. M. James, *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy*, The Journal of Pan African Studies 2009, s. 8 vd.

16 Felsefenin başka milletlerden aşırıldığı tezi, İskenderiye Yahudileri ve Kilise babalarının da yer yer dile getirilmiştir. Bkz. C. R. Holladay, *Fragments From Hellenistic Jewish Authors: Aristobulus*, Georgia 1995, s. 94; Tatian, *Address of Tatian to the Greeks, Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, ed.: P. Schaff, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004, s. 129 vd.

17 Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt: I, s. 22.

18 Bkz. Platon, "felsefeyi, insanoğlunun, tanrıların cömertliği sayesinde kavuştuğu ve bir eşine daha hiçbir zaman kavuşamayacağı o en değerli nimeti görmeye borçluyuz." Platon, *Timaios*, çeviren: Erol Güneş-Lütfi Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul 2002, 47 a-b. Yunan geleneğinde, felsefenin yanında, çeşitli mesleklerin ve tıp, geometri, astronomi, matematik, vb. bilimlerin de yer yer tanrılarla ilişkilendirildiği görülür. Bkz. W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, çev.: Merve Tabur, İthaki Yayınları, İstanbul 2012, s. 165 vd. Felsefeyi, çeşitli sanatları ve bilimleri tanrısal bir kökene dayandırma anlayışının ortaçağda hem Batı'da hem de İslam dünyasında yaygın bir kabul gördüğü gözlenir. Bu anlayış Platon'un aktardıklarına bakılırsa Mısır'a değin gerilere gitmekte, Yunan felsefesinde nispi de olsa bir karşılık bulmakta ve Yeni Platonculukta köklü bir yer edinmekte, aynı anlayış ortaçağlarda da sürmektedir. Bkz. Mehmet Dağ, "İslâm Felsefesinin Bazı Temel

taçağda, kimi Hıristiyan ve İslam düşünürlerinde geliştirilerek varlığını sürdürmüş olması oldukça ilgiye değerdir. Kuşkusuz felsefeyi, dinsel bilgelik geleneğiyle ilişkilendirme, tanrısal bir kökene dayandırma, modern dönemin felsefeyi seküler bir etkinlik olarak konumlandırışından oldukça farklıdır ve farklı bir felsefe yapma biçimini dile getirmektedir.

İşte bu makale, felsefeyi köken olarak Yunan coğrafyasının dışında, doğuda arayan ve onu dinsel gelenekle ilişkilendiren anlayışı, kültürlerarası felsefi bir yaklaşımla İskenderiye Yahudi düşüncesindeki kökleri ışığında ele almayı ve ortaçağ Hıristiyan ve İslam düşüncesindeki gelişimini izlemeyi, bu geleneğin felsefe yapış tarzının temel karakteristiklerini belirlemeyi ve bir değerlendirmesini yapmayı amaçlamaktadır. Ortaya koymaya çalışacağımız çözümlemenin, son dönemlerde yeniden tartışma konusu yapılan Eski Yunan felsefesinin kökeni ya da kökenleri sorunsalına ilişkin ortaçağ düşünürlerinin yürüttüğü tartışmaları görmek açısından da önemli olduğu söylenebilir.

2. İskenderiye Yahudileri: *Felsefî Hakikatin Musevî Kökenli Olduğu İddiası*

Düşünce tarihçilerinin de belirttiği gibi bütünsel açıdan bakıldığında köklü dinsel dehaya sahip olan Yahudiliğin güçlü felsefî-aklî ürünler ortaya koyduğunu ileri sürmek pek kolay gözükmemektedir.¹⁹ Bu açıdan Yahudi düşüncesindeki eylemsel yaşamı düzenlemeye dönük şiirsel bir biçimle ortaya konmuş hikmetli sözleri ve yasaları bir kenara bırakırsak, özde Yahudi dinsel yazınının güçlü felsefî kavramlar ve öğeler içerdiğini söylemek pek olanaklı değildir.²⁰ Bu yazın, Spinoza'nın *Taractatus Theologico-Politicus* adlı yapıtında da göstermeye çalıştığı gibi, Tanrı'nın birliği ve niteliklerine ilişkin antropomorfist ağırlıklı öğelerin yanında, yaratılış, tanrılaşdırılmış Yahudi tarihi ve kralları ile kutsal yasalardan söz etmekte, hemen her şeyi tanrısal vahiy ekseninde açıklamaya çalış-

Sorunları Üzerinde Düşünceler”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, Samsun 1991, s. 4 vd.; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, cilt: 5, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, s. 18 vd.

19 Bkz. E. Gilson, *God and Philosophy*, New Haven 1959, s. 40-41.

20 Bkz. Shalom Carmy and David Shatz, “The Bible as a Source for Philosophical Reflection”, *History of Jewish Philosophy*, ed.: D. H. Frank-O. Leaman, Routledge, New York 1997, s. 10.

maktadır.²¹ Bir diğer deyişle, yaratılışla başlayan bir tür kutsal-toplumsal insanlık ve Yahudi tarihi sunmaktadır. Yahudiler, kendi içlerine kapalı, Yahudi yasaları doğrultusunda yaşadıkları sürece, kutsal hakikatin ışığının ayrıcalığı düşüncesiyle kendilerini seçkin sayıp, diğer kültürlerle kapalı kalmışlar, hatta onları bir parça küçümsemişlerdir.²² Bunun en ilginç istisnası, İskenderiye Yahudiliği²³ ile ortaçağ İslam dünyasında yaşamış Yahudilerdir.²⁴ Özellikle İskenderiye Yahudileri, Yahudi düşüncesindeki ilk felsefi kıpırtıları ve din-felsefe ilişkisine yönelik ilk bakışı görmek açısından oldukça çekicidir.²⁵

Tarihsel verilere bakılırsa, Mısırda Makedonyalıların hâkim olduğu dönemde Yahudilerden birçoğu İskenderiye'ye iltica etmiş, ticaretle uğraşarak sosyo-kültürel alanda büyük gelişmeler kaydetmişlerdir. Bu süreçte Yahudiler Yunan felsefesiyle karşılaşmışlar, süreç içerisinde Yunan kültüründen ve felsefesinden etkilenmişlerdir. Zaman içinde bu etki o denli ileri bir noktaya uzanmıştır ki, Batlamyus Philadelf'in talebiyle Mısırlı Yahudilerce Tevrat Grekçeye çevrilmiş, Yahudiler İbranice'yi bırakıp Grekçe konuşmaya başlamışlardır.²⁶ İşte bu ortamda, din-felsefe ilişkisini tartışan, Yahudi düşüncesiyle felsefe arasında koşutluk kurmaya yönelen Aristobulos, Numenius, Philon, Josephus gibi felsefi eğilimli düşünürler yetişmiştir.

McCants'a bakılırsa, Yahudilerin felsefeye yönelimlerinin en az iki nedeni üzerinde durulabilir:

“Klasik Yunanistan'da tıp ve felsefenin Yunan icadı olduğu düşünülüyordu. Bununla birlikte, matematiksel ya da pozitif bilimlerin (matemata), antik Yakındoğu'da, genellikle Mısır ya da Babil'de doğ-

21 Bkz. Sipinoza, *Taractatus Theologico-Politicus (Teolojik-Politik İnceleme)*, çev.: C. Bali Akal-reyda Ergün, Dost Kitabevi, Ankara 2008, s. 82 vd.

22 Bkz. Sipinoza, *Taractatus Theologico-Politicus*, s. 95 vd.

23 Bkz. David Winston, “Hellenistic Jewish Philosophy”, *History of Jewish Philosophy*, ed.: D. H. Frank-O. Leaman, Routledge, New York 1997, s. 30-49.

24 Bkz. Steven M. Wasserstrom, “The Islamic Social and Cultural Context”, *History of Jewish Philosophy*, ed.: D. H. Frank-O. Leaman, Routledge, New York 1997, s. 72-91.

25 Bkz. David Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 30 vd.

26 Bkz. Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, cilt: I, çev.: Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s.93.

İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu

duğuna inanılıyordu.²⁷ Helenistik çağda ve Roma döneminde (Yunan ve Romalıların da bir derece aynı görüşte olmasıyla) ‘barbar’ uluslar da tıp ve felsefeye sahip çıktılar. Özellikle de Yahudiler, medeniyetlerarası üstünlük iddialarını ileri sürerken diğer bilimlerini ya da genel olarak medeniyeti sahiplenmekten ziyade felsefeye odaklandılar. Bunun en azından iki nedeni vardır. Birincisi, İskender’in fetihlerinin akabinde, Yunanlılar bir filozof Yahudi ırkı imgesi yaymıştı. Yunan ve Romalı yazarlar daha sonra Yahudileri ‘mizantropik²⁸ dışlanmışlar’ olarak resmetmeye başlayınca, Yahudi âlimler, önceki olumlu, dinlerüstü imajlarını sağlamlaştırmaya çalıştılar. İkincisi, İbrance Kitab-ı Mukaddes Yunancaya çevrilince, Yunanca konuşan Yahudiler kendi kutsal metinlerini okumaya başladılar ve Yunan felsefesiyle olan benzerliklerinin farkına vardılar.²⁹

Ali Sami en-Neşşâr, Mccants’ın dile getirdiği iki nedene bir başka neden daha eklemeye çalışır. Ona göre Yahudilerin felsefeye yönelmeleri ve felsefi eğilimli düşünürler yetiştirmelerinin temel nedeni, Eski Ahit’i inceleyen Yunanlıların, onu bir çeşit efsane ve hurafeler yığını olarak nitelermeleri, eleştirmeleri ve bilgeliklerini küçümsemeleridir. Ona göre, Yunanlıların bu kanıları yersiz değildir; çünkü Tevrat’ta büyük ölçüde İsrail oğullarının tarihi anlatılır; Hz. Musa’nın getirdiği şeriata uydukları süreçte nail oldukları nimetlerle, bu şeriata isyan ettiklerinde başlarına gelen belalar konu edinilir. Yine Tevrat’ta Tanrı insanbiçimci (teşbihî, atropomorfist) bir dille ifade edilir; hatta onun yeryüzüne inerek Yahudilerin safında savaştığı, Yakup’la güreş tuttuğu, evreni altı günde yarattıktan sonra yedinci gün dinlendiği iddia edilir. Yunanlıların eleştirileri karşısında, Yahudiliği savunmak ve Yahudiliğin sanıldığı gibi olmadığını göstermek isteyen düşünürler, Tevrat’ın pek çok deyişini alegorik bir biçime indirgeyerek, felsefi bir yorumunu yapmak zorunda kalmışlardır. Böylelikle bu

27 Bu yargının, felsefenin bilimlerin kökeni olduğu tezine karşı olduğu açıktır. Gerçekten de Eski Yunandan kalan veriler incelendiğinde, Eski Yunanlıların, felsefeyi daha çok kendilerine özgülemelerine karşılık, kimi bilimlerini Mısır’a değin geriye götürdükleri görülür. Bu durum, Eski Yunanlıların bilimle felsefe arasında ayırım yaptıkları biçiminde yorumlanabilir. Öyle anlaşılıyor ki, felsefenin düşünme biçimine ek olarak bir bilimlerin sistemi olarak algılanışı, Helenistik dönemin sonlarında ortaya çıkmış gibidir.

28 Mizantropi, insanlığın doğasına ve/veya eylemlerine karşı nefret beslenmesi olarak tanımlanabilir. Bir başka ifade ile mizantropi, hümanizmin zıttıdır. Mizantropi düşüncesini benimseyen kişilere “mizantropist” denir.

29 Bkz. W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s.164.

düşünürler, dinsel metni bir takım sembollere indirgeyip, onların felsefi yorumunu yaparak, Yahudiliğin Yunanlılar nezdinde kabul görmesine olanak sağlamaya çalışmışlardır.³⁰ Aslında benimsenen strateji, diğer bir deyişle, dinsel metni alegoriye indirgeyip, onlarda felsefi hakikatleri okuma anlayışı, Yunanlılar için yeni değildir; zira Pisagorcuların, Platoncuların ve Stoacıların mitolojik ve şiirsel söylemleri *alegoria ve huponioia* sayıp yorumlamaya ilişkin belli bir yaklaşımlarının bulunduğu bilinmektedir.³¹ Bundan etkilenen Yahudilerin, aynı anlayışı, Yahudi dinsel metinlerine uyguladıkları anlaşılmaktadır. Böylece onlar, hem Yahudiliği Yunan kültürüne açmış oluyorlardı, hem de Yahudilere ve Yunanlılara Yahudiliği yadsımanın gereksiz olduğunu göstermek istiyorlardı. Ancak tam bu bağlamda yeni bir sorun ortaya çıkmaktadır: Dinsel metni alegorik saysak da, onu Yunan felsefesi ışığında yorumlama işlemi nasıl meşrulaştırılacaktır? Çünkü bu, bir yönüyle Yunan felsefesine hakikat atfetmek anlamına gelmektedir. Sorunu çözmek için bulunan yanıtlar, Eski Yunan felsefesinin kökeni tartışmasında ortaya çıkmaktadır. Yanıtlara öz olarak bakıldığında, Eski Yunan felsefesinin aslında, Yunanlıların ürünü olmadığı, tamamen Yahudi peygamberler tarafından getirilmiş hakikatlerden devşirilmiş olduğu fikrinin savunulduğu gözlenir. Bu fikir savunulurken, Eski Yunan düşüncesindeki, eski olanın üstünlüğü ve önceliği ile Yunan düşüncesinin doğudan türetilmiş olduğu mefhumu işlevsel olarak kullanılır.³² Böylece Yunan felsefesi, Yahudi dinsel geleneğine geri götürüldüğü için, dinsel metinlerdeki alegorileri onunla yorumlamak meşru hale gelmektedir. Ancak bu bağlamda bir diğer sorun ortaya çıkmaktadır: Dinsel metinde alegorik anlatım neden yer almaktadır? Bu sorunun çözümü de Platon'a değin geriye giden seçkincilik ve sıradancılık öğretisiyle çözülmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu çözüme göre, dinsel metinler halka, sıradan insanlara seslendiği için, onda hayalgücü düzeyindeki semboller köklü bir yer edinir; felsefe ise doğrudan akılsal anlatımı yeğler ve seçkinlere özgüdür. Bu açıdan filozof dinsel metinlere yöneldiğinde, oradaki sembollerin altında

30 Bkz. Ali Sami en-Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, cilt: I, s. 93.

31 Bkz. F. E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, s. 226-227.

32 Bkz. W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s. 170.

yatan gizil felsefi hakikatleri götürür ve dini onlara göre yorumlar.³³

Bu yaklaşımın İskenderiye Yahudi düşüncesindeki ilk öncüsünün Aristobulus olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar yapıtları elimize ulaşmasa da, onun yapıtlarından aktarılan fragmanlar, pek çok konuda ünlü Yahudi filozofu Philon'un öncüsü olduğunu göstermektedir.³⁴ O, Tevrat'taki insanbiçimci ifadeleri alegorik olarak ele alır; Tevrat'ın ve onda ifadesini bulan yaradılış nurunun her şeyi aydınlatan bilgelikten ibaret olduğunu ileri sürer. Eski Yunan felsefesinde de hakikat öğeleri olduğunu belirtir ve bu görüşünü, Eski Yunan felsefesindeki Tevrat'a uygun öğelerin temelinde Tevrat ve Hz. Musa'nın yattığını ileri sürerek temellendirir.³⁵ IV. Ptolemaios Philomeor'a ithaf ettiği bir yapıtında, Tanah ile Yunan felsefesi arasında sözde kavramsal benzerliklere dayanarak, Homeros, Hesiodos, Pythagoras, Sokrates, Platon ve diğer filozofların, Tevrat'ın ilk beş kitabının Yunancasını okuduklarını ileri sürer. Hatta Platon'un Musa'nın hukukunu Yunanca olarak okuduğunu ve buna uyduğunu belirtir. O, ayrıca ima yoluyla, İbrahim'in, Orpheus'un şiirleri üzerinde etkisi olduğunu ve Homeros ile Hesiodos'un Yahudi kaynaklarından yararlandığını belirtir.³⁶ Aristobulus, Eski Yunan felsefesiyle Yahudi şeriatı arasında özsel bir uyuşmanın olduğu fikrinden pek hoşlanmamakla birlikte, bu felsefede hakikat olarak görülebilecek öğelerinin *Pythagoras*, *Sokrates*, *Platon* gibi filozoflarca Hz. Musa'dan alındığını, aynı etkinin *Homeros* ve *Hesiodos* gibi şairlerde de görüldüğünü belirtir. Hz. Musa ile Yunan felsefesindeki bağı kanıtlamak için, Yunancaya yapılan Eski Ahit çevirilerine gönderme yapar. Bu açıdan ona göre, Yunan felsefesinde doğru olarak görülebilecek öğelerin kaynağı, Hz. Musa olmalıdır. Şu halde Hz. Musa, Yunan felsefesinin ve kültürünün de ataları arasındadır. O, ilk filozoftur, ilk bilge kişidir. Bu yüzden dinsel metindeki alegorileri Yunan felsefesinden yararlanarak yorumlamak meşrudur.³⁷

33 Aynı anlayışın filozoflar tarafından ortaçağ İslam dünyasında da kullanıldığı görülür. Bkz. Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, s. 11 vd.

34 Bkz. David Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 39.

35 C. R. Holladay, *Fragments From Hellenistic Jewish Authors: Aristobulus*, s. 74 ve 94.

36 Bkz. W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s. 170.

37 Bkz. Emil Schürer, *The Literature of the Jewish People in the Time of Jesus*, Schocken Books, 1972, s.239-240.

Aristobulus'tan kalan fragmanları bir araya getiren Holladay, erken dönem yazarlara başvurarak onun düşünceleri hakkında şu pasajları aktarır:

“Aristobulus, Platon ve Pythagoras'ın düşüncelerini Musa'dan ödünç aldıklarını iddia eder. Clement, Aristobulus'u, Yunanlıların felsefeyi Yahudi antik yazarlarından öğrendiklerini kanıtlamaya çalışan birisi olarak betimler. Clement, Stromates adlı yapıtında, Aristobulus'un Aristotelesçi felsefenin de Musa ve peygamberlerden aldığı göstermeyi amaçladığını ileri sürer.”³⁸

Benzer bir anlayışı geliştirerek devam ettiren Yahudi filozofu Philon'un (veya İskenderiyeli Philon), Eski Ahit'in teolojisiyle Yunan felsefe geleneğini uzlaştırmaya çalıştığı, hemen tüm mesaisini buna ayırdığı görülür.³⁹ Onun ana tezi, anlaşıldığı kadarıyla, Yahudi kutsal metinleri ile Yunan felsefesinin aslında bir ve aynı hakikati ifade ettikleri şeklinde özetlenebilir. Bu anlamda tıpkı Aristobulus gibi Philon için de ilk filozof Hz. Musa'dır ve başta Platon olmak üzere, Yunan filozofları ondan etkilenmişlerdir. Bu filozoflar, Hz. Musa'nın adını anmaksızın birçok konuda onun görüşlerini devam ettirmişlerdir.⁴⁰ Philon anılan tezini kanıtlamak için, Eski Ahit'in çeşitli temalarıyla, özellikle Platon'un aynı konulardaki görüşleri arasında bazı karşılaştırmalar yapar. Bu karşılaştırmalarda, gerekli gördüğü noktalarda, Eski Ahit'i alegorik olarak yorumlamada tereddüt etmez. Bu tutumuyla o, felsefeyi dinin üstüne yerleştirmek istemez; çünkü ona göre vahyedilmiş din, felsefeden daha fazla bir şeydir. Onlar arasında ortaklığı meydana getiren şey, her ikisinin yani Hz. Musa'nın yasası ile Yunan felsefesinin doğrularının bir ve aynı kaynağa yani Tanrı'ya dayanması ve insanın tanrısal aklın veya logos'un imgesine göre yaratılmış olmasından ötürü zaman ve mekân ötesinde bulunan hakikatlerin bilgisi veya keşfiyle ilgili olarak belli bir kapasiteye sahip olmasıdır.⁴¹ Philon, anılan savlarını temellendirmek için, hem Tevrat'ta yaratılışa ilişkin deyişleri hem de Tanrı'ya izafe edilen antropomorfist ifadeleri felsefi bir temelde yorumlamaya yönelir; Tanrı'nın mutlak ve yetkin bir varlık olduğu, onu

38 C. R. Holladay, *Fragments From Hellenistic Jewish Authors: Aristobulus*, s. 94.

39 Bkz. David Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 40 vd.

40 Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt: 5, s. 26.

41 Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt: 5, 26.

akılla kavramanın mümkün olmadığı, bu yüzden ‘evreni altı günde yarattı, yedinci gün dinlendi’ gibi deyişlerin gerçek anlamda alınamayacağını, onların birer alegoriden ibaret olduğunu ileri sürer.⁴² O, Eski Ahit’teki antropomorfist öğelerin sıradan insanlara dönük olduğunu, ancak seçkinlerin bunların altında yatan felsefi hakikatleri bulabileceği anlayışını ortaya koymaya çalışır. Bu tutumuyla, Pythagorascı, Platoncu, Stoacı pek çok felsefi anlayışı kendi yorum ilkeleri doğrultusunda Tevrat’ı yorumlarken kullanır.⁴³ Bunlardan en ilginç, Eski Yunandaki logos öğretisinin, varlık hiyerarşisine yerleştirilmesi ve evrendeki düzen ve yaratılıştaki ona yeni işlevler yüklemesidir. Bu bağlamda onun logos öğretisinin Yuhanna’nın logos öğretisini hazırladığı ve Hıristiyan düşüncesinde etkili olduğunun ileri sürüldüğünü belirtmek gerekir. O, Yunan felsefesini kendi yorum anlayışı içerisinde kullanımını meşrulaştırmak için, Herakleitos, Zenon, Pythagoras, Platon, Aristoteles gibi filozofların, Yahudilerin öğrencileri oldukları tezini ısrarla vurgular. Bu teze göre, Yunanlılar aslında felsefi görüşlerini Yahudi peygamberlerinden almışlardır ve ilk gerçek filozof Hz. Musa’dır. Sözgelimi Herakleitos, karşıtlar teorisini bir hırsız gibi Hz. Musa’dan çalmış; yine yaratılışın önceden varolan maddelerden ortaya çıktığı fikrini Platon’dan önce Hz. Musa dile getirmiştir. Ona göre Yunanlılar, bazı kanunlarını Musa’nın kilerden kopya etmişlerdir.⁴⁴ Bu itibarla Eski Yunan filozofları, Musa’nın birer öğrencisi olmak durumundadır. Ancak Philon’a göre Yunan filozofları, almış oldukları bu doğrulara kendi yanlış düşüncelerini de katmışlardır.⁴⁵

Aristobulus ve Philon tarafından geliştirilen tezin, özde Yeni Pythagorascı olmakla birlikte, Tanrı’nın birliği tezi nedeniyle Yahudiliğe eğilim duyan Apamealı Numenius tarafından da dillendirildiği görülür. Nitekim onun kayıp eseri *İyilik Üzerine*’de Tanrı’nın birliği ve cisimsizliği görüşünü desteklemek için Yahudi doktrinine başvurduğu aktarılır.⁴⁶ Pythagoras ile Platon’un felsefelerinin içine Hintlilerin, İranlıların ve Mısırlıların hik-

42 Bkz. David Winston, *Hellenistic Jewish Philosophy*, s. 41-42.

43 Bkz. Ahmed Ali Zühre, *ez-Zâhir ve el-Bâtin: Felsefe et-Te’vîl fi’l-Diyâne es-Semâviyye*, Kahire 1987, s. 19 vd.

44 Bkz. W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s. 172-173.

45 Bkz. W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s. 172-173.

46 Bkz. W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s. 174.

metini sokmak isteyen⁴⁷ ve Yahudi dinsel metinlerini, alegorik bir biçime indirgeyerek⁴⁸ onda felsefi hakikatleri okumaya yönelen⁴⁹ Numenius’a göre, Eski Yunan filozofu olan Platon’un görüşleri tamamen Eski Ahit’le örtüşmektedir. O, Platon’un temel görüşlerini Pythagoras’tan aldığını, iyi ideası, Bir, temel varlık görüşü, Timaios’ta varlığın meydana gelişiyile ilgili öğretileri ve ölümsüz ruh anlayışı konusunda Tevrat’la örtüştüğü kanısındadır.⁵⁰ Bu sebeple Platon ile Hz. Musa arasında köklü bir koşutluk kurarak şöyle der:

“Platon, Yunanca konuşan ya da Yunan eğilimleri içinde ortaya çıkan Musa’dan başka ne olabilir ki?”⁵¹

O’nun bu görüşünü temellendirirken, Platon’un *Nomoi/Yasalar* adlı yapıtına da atıf yaptığı, yapıtın 10. bölümünün, Hz Musa’ya gönderilen On Emir (Evâmir-i Aşere)’den alındığını da iddia ettiği görülür.⁵² Arslan’a göre, din ve felsefe arasında bir uzlaştırma yapmaya çalışan ilk düşünürler arasında yer alan Numenius’un, Platon’u Yunanca konuşan bir Musa olarak nitelenmesi, Musa’yı Platon’dan veya Eski Ahit’in öğretilerini felsefeden daha üstün tuttuğu anlamına gelmez. Bunun anlamı, Musa ve Eski Ahit’in, ileride Platon ve felsefe tarafından dile getirilen doğruları önceden sezdikleri veya bir şekilde ifade ettiklerini düşündüğü anlamına gelmektedir.⁵³

Aynı geleneğin izleyicisi olduğu anlaşılan Josephus’un da felsefe ve bilimleri İbrani geleneğine bağlamaya çalıştığı görülür. O Yunanlıların kendi başarıları olarak göstermek istedikleri hemen her şeyi geçmiş geleneklerle ilişkilendirir. Astronomiyi Şit ve onun soyundan gelenlerin bulduğunu ve sırlarını Tufan öncesi bir dikili taşa kazıdığını, ayrıca tektanrıcılığı İbrahim’in astronomik gözlemlerle keşfettiğini ve aritmetik ile astronomiyi Mezopotamya’dan Mısır’a getirdiğini söyler. Philon gibi Jo-

47 Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt: 5, s.23.

48 Bkz. K. S. Guthrie, *Numenius of Apamea: The Father of Neo-Platonism (Works, Biography, Message, Sources, and Influence)*, London 1917, s. 66.

49 Bkz. K. S. Guthrie, *Numenius of Apamea: The Father of Neo-Platonism*, s. 56.

50 Bkz. K. S. Guthrie, *Numenius of Apamea: The Father of Neo-Platonism*, s. 56-57.

51 K. S. Guthrie, *Numenius of Apamea: The Father of Neo-Platonism*, s. 2

52 Bkz. K. S. Guthrie, *Numenius of Apamea: The Father of Neo-Platonism*, s. 2.

53 Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt: 5, s. 23.

İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu

sephus da Helenizmin kültürel ve düşünsel açıdan daha aşağı bir konumda olduğunu ileri sürerken, geçmişe bağımlılıkları temasına vurgu yapar. Bu nedenle Josephus, Manetho'dan Khaeremon'a kadarki Mısır paganlarının suçlamalarını çürütmek amacıyla yazdığı *Apion'a Karşı* adlı yapıtında, Yunan bilim ve felsefesinin ilk kanun koyucu olan Hz. Musa'nın öğretileri üzerine inşa edildiğini belirtir.⁵⁴ Ona göre Yunanlılar sadece taklitçidir. O şöyle der:

“Bizim ilk taklitçilerimiz, görünüşte kendi ülkelerinin kanunlarına uyarken, davranış ve felsefe bakımından Musa'nın müritleri olan Yunan filozoflarıydı.”⁵⁵

Ona göre, Pythagoras, Yahudilerin doktrinlerine aşina olmakla kalmamış, büyük ölçüde onların takipçisi, taklitçisi ve hayranı olmuştur. Yine Platon, yurttaşların hukuk okuması ve yabancıların yurttaşlarla karışmasını önlemek için tedbir alınması gerektiği hususunda Hz. Musa'yı taklit etmiştir.⁵⁶

Eski Yunan felsefesinin Yahudi dinsel metinlerine dayandığı tezi İskenderiye Yahudileri arasında o kadar yayılmıştır ki, hemen her düşünür tarafından dile getirilmiştir. Nitekim H. B. Swete, Tevrat'ın İskenderiye'deki Grek versiyonlarını irdelerken bu düşüncenin yaygınlığını dile getirir ve İskenderiye Yahudileri arasında Hz. İsa'dan önce ikinci yüzyıllarda, Platon ve diğer Yunan felsefe yazarlarının kimi görüşlerini Yahudi peygamberlerine ve Yahudi kaynaklarına borçlu oldukları anlayışının yaygınlığına dikkat çeker. Ona göre bu düşünce, İskenderiye'deki Hıristiyanlar tarafından da miras alınmış bir düşüncedir.⁵⁷

Eusebios, *Kilise Tarihi* adlı yapıtında, Yunan felsefesini Yahudi kökene ve Musa'ya bağlayan düşünürleri şöyle sıralar:

“Aristoboulus, Philon, Iosephus, Demetrius, Eupolemus.”⁵⁸

54 Bkz. W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s. 173.

55 Aktaran W. F. McCants. Bkz. W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s. 173.

56 Bkz. W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s. 173.

57 Bkz. H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Grek: Additional Notes*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1914, s. 11-12.

58 Bkz. Eusebios, *Kilise Tarihi*, çev.. Furkan Akderin, Çiviyazıları Yayınevi, İstanbul 2010, s. 154; C. R. Holladay, *Fragments From Hellenistic Jewish Authors: Aristoboulus*, Georgia 1995, s. 94.

Ali Sami en-Neşşâr ise, Eski Yunan düşüncesiyle Yahudi düşüncesi arasında kurulan bu ilişkilere değindikten sonra anılan düşüncenin yaygınlığı konusunda şöyle der:

“İskenderiye Yahudileri, kendilerine özgü bir felsefenin varlığını kanıtlamak için bu felsefeyi (Yunan felsefesini) özel bir forma sokmak istediler. Bu felsefenin asıl sahiplerinin kendileri olduklarını, Pythagoras, Platon ve Aristoteles’in Yahudilerin öğrencileri oldukları konusunda konuşmaya, yazmaya ve açıklamalarda bulunmaya başlamışlardır. Yunan felsefesiyle Yahudi peygamberleri arasında belli ilişkilerin bulunduğu dair, Yahudi yazarlar tarafından birçok hikâyeler ve rivayetler anlatıldı. Yahudilere göre, Yunanlılar felsefeyi nübüvvet kaynağından almışlardır. (...) Yayılan bu Yahudi öyküleri ve rivayetleriyle İsrail peygamberleri arasında bir bağ kurulmak istenmiştir. Söz konusu tarihçiler, eski felsefecilerle Yahudiler arasında ilişki bulunduğunu, putperest bazı yazarların dilinden de aktarmışlardır. Aristoteles’in eski öğrencilerinden birisi olan, Kaliarhos’tan şöyle bir rivayet nakledilmiştir: Kaliharhos Asya’da bir Yahudi ile tanışmış ve onunla felsefi konularda tartışma yapmıştır. Kaliarhos, bu tartışmadan çok şeyler öğrendiğini aktarmıştır. Numenius Abami ise, Platon’u, Atinaların dilini konuşan Musa olarak nitelemiştir. Aslında bu, İskenderiye kültürlü Yahudilerinin, kendileriyle Yunanlılar arasında bağ kurmak için başvurdukları hileli bir yoldur.”⁵⁹

Öyle anlaşılıyor ki, Pythagoras ve Sokrates-Platon geleneğindeki, felsefenin tanrıların bir armağanı olduğu⁶⁰ ve yine Yunanlılarca kimi bilimlerin temeline tanrıların oturtulması düşüncesinden yola çıkan İskenderiye Yahudileri, ilk kez Eski Yunan felsefesini, Yahudi peygamberleriyle ilişkilendirerek, onun Musevi dinsel bir kökene bağlamaya girişmişler, kendi kültür köklerinin Yunanlılardan daha eski olduğu tezini geliştirmişlerdir. İskenderiye Yahudilerince geliştirilen söz konusu anlayışın İskenderiye’de eğitim almış Hıristiyan düşünürlerinde gelişimini sürdürdüğü anlaşılacaktır. Bu gelişimi görmek ve düşünsel sürekliliği takip etmek için, araştırmamızı kilise babalarının apolojik yazınına yönelmemiz gerekmektedir.

59 Ali Sami en-Neşşâr, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, cilt: 1, s. 95.

60 Bkz. Mehmet Dağ, *İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, s. 4 vd.; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt: 5, s. 18 vd.

3. Hıristiyan Düşüncesinde Apolojik Yazın: *Musevî-Kadîm Tanrısal Hakikatin Felsefedeki İzdüşümleri*

Yuhanna İncilinde dile gelen logos öğretisi ile Pavlos'un Romalarla mektuplarında gündeme getirdiği, insan aklının evrenden hareketle Tanrıya ulaşabileceği düşüncesi,⁶¹ İncillerde kimi felsefi öğelerin bulunduğunu ima etse de, Hıristiyan düşüncesi içerisinde gerçek anlamda felsefenin Yunan kültürüne mensup kişilerin Hıristiyanlığa girmesi ve bazı Hıristiyanların, özellikle apolojistlerin onunla ilgili tavır almasıyla başladığını söylemek daha doğru olsa gerektir.⁶² Apolojist yazın gerçekten, felsefenin konumuna dönük kaygılar içeren söylemlerle doludur; bu söylemlerim kimisi onu mahkûm etmeye, kimisi dinsel düşüncenin içerisinde özümsemeye, kimisi ise Hıristiyan düşüncesinin temellendirilmesinde ondan yararlanmaya yönelir.⁶³ Ancak bu farklı tavırlara rağmen Hıristiyan dünyasında daha başlangıçlarda felsefe pagan hikmeti terimiyle özdeşleştirilmiş ve bu anlamını yüzyıllarca Batı düşüncesinde korumuştur. Gilson'un deyişiyle, sözgelimi XII. ve XIII. yüzyıllarda bile *philosophi* ve *sancti* terimleri, imanın ışığından yoksun filozofların görüşleriyle, Hıristiyan vahyi adına konuşan kilise babalarının görüşleri arasındaki karşıtlığı gösterecektir.⁶⁴ Hıristiyan düşüncesinde felsefeyle ilgili ilk tepkileri içeren apolojik yazın, bir diğer deyişle kilise babaları yazını, özü itibarıyla pagan olan Roma imparatorluğu içinde, Hıristiyanların yasal varolma hakkını kabul etmeleri için imparatorlara yazılmış bir tür hukuksal savunma metinleri niteliği taşır. Bu savunmacı yazın irdelendiğinde, içinde Hıristiyan inançlarının kısmi bir tanıtımı, pagan inançlarına karşı onu haklı çıkarmaya dönük bazı denemeler ve Hıristiyan öğretiler ile Yunan felsefesi arasındaki ilişkililere yönelik çözümler ve Yunan felsefesinin kökenini belirlemeye dönük düşüncelerle karşılaşılır. Burada, Yahudilerin felsefeyle sonradan karşılaşmalarına karşın, Hıristiyanlığın Yeni Platoncu felsefi kültürün içine doğduğunu, Hıristiyanlığa geçen pek çok insanın önceleri felsefi eğitim almış olmaları du-

61 Bkz. W. T. Jones, *Batı Felsefe Tarihi (Ortaçağ Düşüncesi)*, cilt: II, çev.: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006, s. 68, 82 vd.

62 Bkz. E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, Ortaçağda Felsefe, çev.: Ayşe Meral, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2003, s. 11 vd.

63 Bkz. E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 11 vd.

64 Bkz. E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 17.

rumunu anımsatmak gerekir. Bu durum, Hıristiyan düşüncülerinin felsefe deneyimlerini kendilerine özgü ve otantik kılmaktadır.

Erken dönem Hıristiyanların felsefi kültüre ilgi duymaları ve İskenderiye Yahudilerinin felsefenin kökenine ilişkin düşüncelerini geliştirmelerinin nedeni konusunda McCants şu açıklamayı yapar:

“Felsefe alanında İbrani peygamberlerin öncü olduğunu iddia etme eğilimi, hemen hemen aynı sebeple, ilk kilise babaları tarafından devam ettirildi. Yabancı bir dini bağrılarına bastıkları için kültürel hainler addedilen ve eleştirilen ilk Hıristiyan yazarlar, Roma’nın başlıca ilminin –Yunan felsefesinin- yaratılmasında Kitab-ı Mukaddes kâramanlarının sorumlu olduğunu iddia ettiler. Bunun ciddi bir antik çağ çalışması olduğu söylenemez. Bilimsel bir geleneğin köklerini ve gelişimini açıklamanın amacı daha ziyade, kişiyi o geleneğe ve netice itibarıyla elit tabakaya dahil etmektir. Ayrıca bu, bilimsel bir disiplini ya da onun bir kolunu meşrulaştırmak için de kullanılabilir.”⁶⁵

Tarihsel verilerden anlaşıldığı kadarıyla elimizde hiçbir yazısı bulunmayan Quadratus ile başlayan apolojik yazın, Aristides, Justin Martyr, Tatian, Meliton, Anthenagoras, Clement, Origenes gibi kilise babalarıyla, II. ve III. yüzyıllarda gelişerek varlığını sürdürmüştür.⁶⁶ Bu düşüncülerin önemli bir bölümü, Hıristiyan olmadan önce pagan geleneğine mensuptur ve eğitimlerinde felsefenin köklü bir rolü bulunmaktadır. Bu açıdan onlar için, neden Hıristiyan olduklarını açıklamak kadar, felsefe karşısında dinin konumunu belirlemek de önemli bir problem alanı olarak belirmektedir. Bu türden kaygıların ilk örneğini, Aristides’in *Apologie*’sinde bulmak olasıdır. Yer ve göklerdeki düzenden ve amaçsallıktan yola çıkarak bir Tanrı’nın bulunduğunu kavrayabileceğimizi söyleyen Aristides,⁶⁷ dünyadaki insanları, barbarlar, Grekler, Yahudiler ve Hıristiyanlar olarak dörde ayırır ve Hıristiyanlığı haklı çıkartmak için diğer insanların inançlarının bir eleştirisini sunar.⁶⁸ Onun ortaya koyduğu apolojinin felsefi derinliğinden söz etmek oldukça güçtür. Bu açıdan yazında, felsefi içerik zenginliği

65 W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s. 164.

66 Bkz. E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 17 vd.

67 Bkz. Aristides, “The Apology of Aristides The Philosopher”, *Ante-Nicene Fathers*, ed.: Allan Menzies, D.D. T&T Clarck, WM. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 2004, s. 434.

68 Bkz. Aristides, *The Apology of Aristides The Philosopher*, s. 435 vd.

bakımından şehit Justin olarak da bilinen Justinus Martyr'iyi anımsatmak gerekir. O, hem Hıristiyan olmadan önce felsefe eğitimi aracılığıyla çeşitli felsefe ekolleri içerisinde ruhundaki sorulara yanıtlar araması, hem neden Hıristiyan olduğunu açıklaması hem de felsefenin din karşısındaki konumunu belirlemeye çalışması ve daha sonraki yazını etkilemesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Tarihsel verilere bakılırsa Flavia Neapoıs'te pagan bir ailede doğan Justin, 132 yılından önce Hıristiyanlığa girmiş ve vali Junius Rusticus (163-167) döneminde Roma'da şehit edilmiştir.⁶⁹ Günümüze ulaşan yapıtlarının en önemlileri, yaklaşık 150'de imparator Hadrianus'a yazılmış *Piremierre Apologie/Birinci Savunma*,⁷⁰ bunu tamamlayan ve imparator Marcus Aurelius'a yönelik *Deuxieme Apologie/İkinci Savunma*⁷¹ ve 160 yılına doğru yazdığı sanılan *Dialogue avec Tryphon/Tryphon ile Diyalog'u*⁷² ile *Hortatory Address to the Greeks/Greklere Karşı Söylev*⁷³ adlı yapıtlarıdır. Justin, birinci savunmada, Hıristiyan inançlarının yüzeyel bir serimlemesini sunar⁷⁴; Hıristiyan hakikatinin, pagan hakikati, Yahudilik ve felsefe karşısındaki konumunu belirlemeye yönelir.⁷⁵ Burada ilk defa İskenderiye Yahudilerinde gördüğümüz felsefi hakikatin Hz. Musa'ya değin geriye götürülebileceği teziyle, bir söz/logos olarak Hz. İsa'nın ilk kez Hz. Musa tarafından müjdelendiği öğretisini ileri sürer. Ayrıca peygamberlik olgusunu ve dinsel metinlerde gözlemlenen alegorik söylem ve doğasını araştırmaya yönelir.⁷⁶ İkinci savunmada Hıristiyan Tanrı inancı, yeniden diriliş öğretisi, Tanrı'nın adları sorunsalı ile İsa-Sokrates'in karşılaştırılması⁷⁷ gibi konular ele alınır. Tryphon ile Diyalog ise, bir yandan kendi düşünsel-felsefi seyrini anlatır, diğer yandan da felsefi hakikatin

69 Bkz. E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 18.

70 Bkz. Justin Martyr, "The First Apology", *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, ed.: Philip Schaff, B. Eerdmans Publishing Company, 2001, s. 247.

71 Bkz. Justin Martyr, *The First Apology*, s. 293.

72 Bkz. Bkz. Justin Martyr, "Dialogue with Trypho", *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, ed.: Philip Schaff, B. Eerdmans Publishing Company, 2001, s. 304.

73 Bkz. Justin Martyr, "Hortatory Address to the Greeks", *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, ed.: Philip Schaff, B. Eerdmans Publishing Company, 2001, 445 vd.

74 Özellikle dördüncü bölümden sonraki ana konu budur. Bkz. Justin Martyr, *The First Apology*, s. 248 vd.

75 Bkz. Justin Martyr, *The First Apology*, s. 284 vd.

76 Bkz. Justin Martyr, *The First Apology*, s. 284-285 ve 267 vd.

77 Bkz. Justin Martyr, *The Second Apology*, s. 300 vd.

doğası ve kökeni sorunsalı konusundaki düşüncelerini geliştirir.⁷⁸ Benzer bir sorun Yunan felsefesine eleştirel yaklaştığı Greklere Karşı Söylev'de de açığa çıkar.⁷⁹ Kendi söylemiyle, felsefeyi, Sokrates-Platon geleneğinde gözlemlediğimiz gibi bizi Tanrı'ya götüren ve onunla bütünleşmeyi sağlayan bir etkinlik olarak gören⁸⁰ Justin, düşünsel serüveninin sonunda hakikati, neden Platoncular, Stoacılar, Aristotelesçiler, Pythagorascılar gibi felsefe ile ilgilenenlerde bulamadığını anlatır.⁸¹ O, söyleminden anlaşıldığı kadarıyla, felsefî hakikat arayışına Stoacılarla birlikte başlamıştır. Nitekim bir Stoacıyla söyleşmek üzere kendisini ona teslim ettiğini, onunla hatırı sayılır bir zaman geçirdiğini belirtmekte, bu birlikteliğin ona aradığı hakikate ilişkin bir bilgi sağlamadığını ileri sürmektedir. Bu yüzden, Tanrı'yı aramaya yönelen bir kişi olarak, Tanrı'yı bilmenin gerekli bile olmadığını düşünen Stoacılarla yolunu ayırmıştır.⁸² Hakikati ararken bu sefer yolu Aristotelesçilerle birleşmiş, ders almak istediği hoca ondan ilişkilerinin boşa gitmemesi için ücret talep etmiştir. Bu durum karşısında bunların felsefeyle ilişkisinin olamayacağını düşünmüş, ruhunu teskin edecek felsefî şeyler duymak umuduyla Pythagorascıların yanında saf tutmuştur.⁸³ Ancak Pythagorascı hoca, her şeyden önce müzik, astronomi ve geometri öğrenmesini isteyince, onlarla da yolunu ayırmıştır; zira onun hakikate susamış ruhu, kendi söylemiyle bunlarla ilgilenerek teskin olacak gibi değildir.⁸⁴ Sonunda Platonculara yaklaşmış, istediği hakikati, ruhunu teskin edecek maddi olmayan şeylere ve idealara ilişkin hakikati onların yanında bulmuştur. Platoncu düşünce onu öylesine etkilemiştir ki, Platoncu bilgelik sayesinde bir an önce Tanrı'yı temaşa edebileceği düşüncesine kapılmıştır.⁸⁵ Ancak ona bulduğu bu hakikatin de eksik olduğunu karşılaştığı bir yaşlı adam gösterecektir. Nitekim yaşlı adama Platoncu Tanrı ve ruh göçü görüşünü anlattığında, yaşlı adam dinsel bilgeliğiyle, bu görüşlerdeki tu-

78 Bkz. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, s. 304 vd.

79 Bkz. Justin Martyr, *Hortatory Address to the Greeks*, s. 145 vd.

80 Bkz. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, s. 305.

81 Bkz. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, s. 306.

82 Bkz. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, s. 306.

83 Bkz. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, s. 306.

84 Bkz. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, s. 306.

85 Bkz. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, s. 306.

tarsızlıkları bir bir sıralayacaktır.⁸⁶ Yaşlı adamın deyişiyle, Platoncu tezin iddia ettiği gibi Tanrı'yı temaşa eden ruhlar, O'nu tekrar unutacaklarsa, o zaman bunların mutluluğuna gerçek anlamda mutluluk denemez; bu olsa olsa bir zavallılıktır; eğer onu görmeyi hak etmeyen ruhlar, kötülüklerinden dolayı bedenlerde hapis kalmak suretiyle cezalandırılıyor ve ceza gördüklerinden habersiz yaşıyorlarsa, bu cezanın da bir anlamının olduğu söylenemez.⁸⁷ Bunun üzerine Justin, yaşlı adama Platon'un *Timaios* diyalogunun bir açıklamasını yapmaya girişmişse de, yaşlı adam ne Platon'un ne de adı geçen yapıtının ruhun ölümsüzlüğü öğretisiyle ilgilendiğini belirtir. Zira onca, sadece Platon değil, hiçbir filozof bu konularda bir şey bilemez.⁸⁸ O söylemini şöyle sürdürür:

“Ruh ölümsüz bir biçimde hayat sahibi ise, bunun nedeni, Platon'un sandığı gibi onun yaşamın ilkesi olması değil, aksine Hıristiyanlıkta denildiği gibi, yaşamın Tanrı tarafından ona verilmesidir. Tanrı istediği için ruh yaşamaktadır ve yaşamı da Tanrı'nın istediği kadar sürecektir.”⁸⁹

Gilson'un haklı olarak işaret ettiği gibi, bu yanıt, oldukça basit bir yanıt; ancak Hıristiyanlıkla Platonculuğu net bir çizgiyle ayırmaktadır.⁹⁰ Adamın önerisiyle Justin Hıristiyanlığa yönelecektir.⁹¹ Bu deneyim ona, Hıristiyanların bizzat filozofların ortaya attığı kimi sorulara yeni çözümler sunan bir din olduğunu gösterecek, böylece Hıristiyanların hem dindar hem de filozof olduğu kanısına varacaktır. Ancak kafasını kurcalayan başka bir soru daha vardır: Eğer hakikati Tanrı'nın insanlara Mesih aracılığıyla açtığını düşünürsek, Mesih'ten önce yaşayan insanların durumu ne olacaktır? Öte yandan, Pythagoras, Platon ve Sokrates gibi bilgelerin ileri sürdükleri görüşlerle Hıristiyanlıktaki ortaklıkları nasıl açıklayacağız? Bu sorular yanıtlarını açık bir biçimde *I. ve II. Apologie* ile *Trypho*'da bulur. Onun bu sorulara verdiği birbirini destekleyen iki yanıtı vardır: İlki, 'İsa'dan önce dünyadaki Söz' diye nitelendirdiği evrensel söz öğretisi, ikincisi ise, Yahudi-Musevi hakikatin tüm hakikatleri tarihsel açıdan ön-

86 Bkz. E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 19.

87 Bkz. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, s. 309 vd.

88 Bkz. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, s. 309.

89 Bkz. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, s. 310-311.

90 Bkz. E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 19.

91 Bkz. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, s. 311 vd.

celediği tezidir.⁹² Yuhanna İncilinden yola çıkan söz öğretince göre, söz, Tanrı'nın ilk yarattığı şeydir ve bu dünyaya gelen herkesi aydınlatmakta ve dolayısıyla bütün insanlık söze katılmaktadır. Öyleyse sözün İsa'da tecessüm etmesinden önce de evrensel bir söz, tanrısal bir söz bulunmaktadır.⁹³ İkinci apolojide sözün hakikatının bir tohum gibi olduğu anlayışını ileri süren Justin, evrensel söz öğretisini daha da geliştirir ve birey olarak her insan aklının ondan pay aldığını belirtir. Mesih sözün cisimleşmiş hali olduğuna göre, Hz. İsa'dan önce yaşamış tüm insanlar, eğer doğruya uymuşlarsa, Mesih'e göre yaşamış, doğruya uymamışlarsa, kötülüklerinden dolayı Mesih'e karşı yaşamış sayılırlar. Bu bağlamda, Herakleitos, Platon, Sokrates, Stoacılar vb. gibi filozoflar belli ölçülerde söze göre yaşamışlar; sözgelimi Sokrates onu kısmen tanımış, onun öğrencisi olmuştur.⁹⁴ Justin, bu söylemlerini, 'ezelden beri söylenmiş her doğru söz bizimdir' söylemiyle perçinler.⁹⁵ İkinci öğretisi öteden beri insanların dile getirdikleri tüm hakikatleri, Eski Ahit'e yani Hz. Musa'ya bağlayabileceğimizi savunur.⁹⁶ Böylelikle, filozofların, şairlerin ve paganların mitlerinde karşılaşılan doğru fikirlerinin kaynağını dinsel-tanrısal bir otoriteye geri götürür. Nitekim Eski Yunanlı filozofları kastederek şöyle der:

"Peygamber Musa, sık sık belirttiğimiz gibi, bu yazarların hepsinden önce ve daha eskidir."⁹⁷

O, filozofların düşüncelerinde hakikat olarak gördüğü, evrensel söz ve Tevrat ile ilişkilendirdiği düşünceleri göstermeyi de ihmal etmez. Sözgelimi, Platon'un, bizim öğretmenlerimiz diye nitelediği peygamberlerden, Tanrı'nın cisimsiz olduğu, yeri ve göğü Tanrı'nın yarattığı, ruhun ölümsüz olduğu gibi söylemleri aldığını ileri sürer.⁹⁸ Aynı anlayışı geliştirerek, *Greklere Karşı Söylev* adlı yapıtında sürdürür.⁹⁹

92 Bkz. E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 20-21.

93 Bkz. Justin Martyr, *The First Apology*, s. 276.

94 Bkz. Justin Martyr, *The First Apology*, s. 276; *The Second Apology*, s. 299 vd.

95 Bkz. Justin Martyr, *The Second Apology*, s. 303.

96 Bkz. Justin Martyr, *The First Apology*, s. 284 vd.; *The Second Apology*, s. 300 vd.; *The Discourse to the Greeks*, s. 455 vd.

97 Justin Martyr, *The First Apology*, s. 282.

98 Bkz. Justin Martyr, *The First Apology*, s. 284-285..

99 Justin Martyr, *Hortatory Address to the Greeks*, adlı yapıtında, Thales'ten başlayarak Eski Yunan filozoflarının görüşlerini özetler ve sonra onlarda Hıristiyanlığa uyan görüşleri Hz. Musaya bağlar. Bkz. Justin Martyr, *Hortatory Address to the Greeks*, s 447 vd

Justin'in İskenderiye Yahudiliğinden etkilenecek Hıristiyan kültür ortamında savunduğu bu düşünce, Tatian'da gelişerek varlığını sürdürür. O, Justin'in öğrencisidir ve iyi bir retorik ve felsefe eğitimi aldıktan sonra Hıristiyanlığa geçmiştir.¹⁰⁰ Onun Dört İncili karşılaştıran *Diatessaron/Dörtlü* dışında en şöhretli yapıtı *Discours aux Grecs/Yunanlılara Karşı Söylev* adlı yapıtıdır ve bu yapıt, Helen kültürüne ve felsefeye karşı bir tür Hıristiyanların ve Hıristiyanlığın haklarının savunusunu içerir.¹⁰¹ O, bu savunu içerisinde Justin'in filozofların Kitab-ı Mukaddesten birçok şey aldıkları savını geliştirir ve daha ileri bir boyuta taşır. Bu boyut, Helen karşıtlığıyla birleşince, Yunanlıların hiçbir şey icat etmedikleri, dolayısıyla felsefeyi de onların ortaya koymadıkları savına dönüşür.¹⁰² O, bu bağlamda, öncelikle Babillilerin astronomisine, Farşlıların büyüüne, Mısırlıların geometrisine, Fenikelilerin alfabesine, Orpheuscuların şiir, müzik ve gizemli düşüncelerine vurgu yaparak, onların nedensiz olarak sanatları kendilerinin keşfettikleri anlayışını¹⁰³ yıkmaya çalışır. Ardından Diagonos, Aristippos, Platon, Aristoteles gibi filozofların özel yaşamlarındaki ahlaksızlık, zevk düşkünlüğü ve hatalarını sergiler¹⁰⁴ ve onların birbirleriyle alaylarını, birbirinin düşüncelerini nasıl çürüttükleri ve çelişkilerini nasıl ortaya koyduklarını göstermeye yönelir.¹⁰⁵ Daha sonra, Hıristiyanların Tanrı, yaratılış, öldükten sonra diriliş gibi inançlarını sergilemeye ve bunların felsefe karşısındaki üstünlüklerini göstermeye yönelir.¹⁰⁶ Yapıtın, 31, 36 ve 90'ncı bölümleri felsefeyi de Yunanlıların keşfetmediğini kanıtlamaya çalışması açısından hayli ilgi çekicidir. Bu bölümler öz olarak, Tatian'ın bizim felsefemiz diye nitelediği Hıristiyanların felsefesinin Greklerininkinden çok daha eski olduğunu,¹⁰⁷ Keldaniler, Fenikeliler, Mısırlılardan aktarılan tarihsel kanıtlardan yola çıkarak ortaya koymaya çalışır.¹⁰⁸ O, Musa'yla ilişkilene-

100 Bkz. E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 23.

101 Bkz. Tatian, "Address of Tatian to the Greeks", *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, ed.: P. Schaff, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004, s. 99 vd.

102 Bkz. E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 24.

103 Bkz. Tatian, *Address of Tatian to the Greeks*, s. 99.

104 Bkz. Tatian, *Address of Tatian to the Greeks*, s. 100.

105 Bkz. Tatian, *Address of Tatian to the Greeks*, s. 100-1001.

106 Bkz. Tatian, *Address of Tatian to the Greeks*, s. 101 vd.

107 Bkz. Tatian, *Address of Tatian to the Greeks*, s. 122-123.

108 Bkz. Tatian, *Address of Tatian to the Greeks*, s. 126-127.

dirdiği Hıristiyanlığı, Yunanlılarınkinden çok daha eski olduğunu, Yunanlı filozofların hiçbir şey anlamadan ondan pek çok öğretiyi aşırıdıklarını ileri sürer. Sözgelimi, Yunanlı sofistler, onların düşüncelerini çalmışlar, ancak hırsızlıklarını gizlemeye çalışmışlardır. Kutsal kitaptan çaldıklarının dışındakiler saçma olduğu için, bu filozofların üstün olduğunu düşünmek boşunadır.¹⁰⁹ O, kutsal kitapla ilişkisinin olmadığını düşündüğü felsefi argümanları eleştirmeyi de ihmal etmez. Onan göre, filozofların kendi aklının ürünü olan öğretileri çürütmek bile anlamsızdır; zira onlar zaten kendi kendileriyle tartışmak suretiyle fikirlerini kendileri çürütmektedirler. Sözgelimi, Aristoteles, tanrısal inayeti inkâr etmekte ya da onu zorunluluğa indirgemekte, aristokrat bir etik anlayış savunmakta, mutluluğu sadece seçkinlere yani asillere, bedence ve malca güçlü olanlara özgü kılmaktadır. Oysa Stoacılar, zorunluluğa ek olarak olayların ebediyete kadar tekerrür ettiğini ileri sürmektedirler. Bu durumda, onlar zorunlulukla özdeşleştirdikleri Tanrı'yı kötülüğün ilkesi haline getirmiş olmaktadır. O, filozoflara ek olarak Yunan mitolojik dinin tanrılarını da ahlaksızlıkla suçlamakta, astroloji, büyü, kadercilik vb.yi köklü bir biçimde eleştirmektedir. Bu katı tutumuna rağmen Platon, Sokrates gibi düşünürlerde gördüğü Hıristiyanlıkla örtüşen öğeleri, Eski Ahit'e ve Hz. Musa'ya bağlamaktadır.¹¹⁰

Başlangıçta felsefeye karşı negatif bir tutum takınmasına karşın, felsefeyle iç içe girip felsefe yapmaya başlayan Clement'in üç önemli yapıtı bulunmaktadır. Bunlar, *Discours d'Exhortation au Grecs/Yunanlılara Öğüt Söylevi*, *Pedagogue/Eğitmen*, *Stromates/Derlemeler*'dir. O, *Discours d'Exhortation*'da, bir yandan putperestleri Hıristiyanlığa kazanmayı ve putperest inançlarını, özellikle tanrılarının doğumu, ibadetler vb.yi eleştirmeyi hedeflerken¹¹¹ öte yandan filozofların yapıtlarında ve kimi Eski Yunan şiirlerinde karşılaşılan hakikatlerin kaynağını araştırır.¹¹² *Pedagogue* adlı yapıtında, insanın alışkanlıkları, eylemleri ve tutkularından yola çıkarak onlara bir öğretmen gibi Hıristiyanlığın inanç ve kurallarını öğretmeyi

109 Bkz. Tatian, *Address of Tatian to the Greeks*, s. 128-129.

110 Bkz. E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 24.

111 Bkz. Clement, "Exhortation to the Heathen", *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, ed.: P. Schaff, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004, s. 266 vd.

112 Bkz. Clement, *Exhortation to the Heathen*, s. 299 vd.

amaçlar.¹¹³ *Stromate*'de ise, Hıristiyanlıkla kimi filozofların düşünceleri arasında ortaklıklar ve bunun nedenleri üzerinde durur; Yunanlıların bilgeliği İbranilerden çaldığını ileri sürer ve felsefe yapmanın meşruluğunu sorgular.¹¹⁴ Bu açıdan anılan yapıt, din-felsefe ilişkisini tartışması açısından çok önemlidir. Clement, öncelikle felsefenin, bütünüyle yararsız olduğunu düşünenlerin görüşleri eleştirmeye yönelir. Ona göre, felsefenin yararsız olduğunu düşünenler, bu inançlarını, felsefe varken Tanrı'nın vahiy göndermesine bağlamaktadırlar. Onun kanısına göre, bu görüş iki açıdan doğru değildir: İlki, felsefe yararsız ise bunun böyle olduğunu göstermek gerekecektir; oysa bu, bir tür felsefe yapmaktır; dolayısıyla bu görüş, felsefeyi reddetmek de felsefe yapmak olduğu için kendisiyle çelişmektedir.¹¹⁵ İkincisi, anılan bakış, hem felsefenin neliğini hem tarih içindeki rolünü hem de ondaki hakikatlerin kaynağını yanlış anlamak demektir. Her şeyden önce felsefe, tanrısal ve insansal şeylerin ve nedenlerin bilimi olan hikmetin uygulamasından başka bir şey değildir. Onca, felsefe kendisinden önce gelen bilimlerin efendisi olduğu gibi, hikmet de onun efendisidir. Felsefe hakikatin, bir diğer deyişle, 'Ben hakikatim' diyen Tanrı'nın aranişından başka bir şey değildir.¹¹⁶ Kaldı ki, tarih içinde felsefe, hakikate yani Hıristiyanlığa hazırlık açısından önemli bir işlev de görmüştür.¹¹⁷ Öte yandan Yunan felsefesinin büyük bir bölümü barbarlardan alınmıştır. Bu açıdan ondaki hakikatlerin kaynağı Hz. Musa'ya değin geri götürülebilir; çünkü Hz. Musa tarihsel açıdan öncedir ve İbrani felsefesi en eski felsefedir.¹¹⁸ Hz. İsa'nın yeryüzüne inmesinden önce, hiç kimsenin Tanrı tarafından gönderildiğinden kuşku duymadığı bir Yahudi yasanı vardır ve yine bilindiği gibi Tevrat Yunancaya da çevrilmiştir.¹¹⁹ Tarihsel olarak Eski Ahit, Yeni Ahit'i hazırlamaktaydı; bu açıdan o, Eski Ahit'i yürürlükten kaldırmadı,

113 Bkz. Clement, "The Instructor (Pædagogus)", *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, ed.: P. Schaff, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004, s. 328 vd.

114 Bkz. Clement, "Stromata, or The Miscellanies", *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, ed.: P. Schaff, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004, s. 44 vd.

115 Bkz. Clement, *Stromata, or The Miscellanies*, s. 492.

116 Bkz. Clement, *Stromata, or The Miscellanies*, s. 497.

117 Bkz. Clement, *Stromata, or The Miscellanies*, s. 510 vd.

118 Bkz. Clement, *Stromata, or The Miscellanies*, s. 513 vd.

119 Bkz. Clement, *Stromata, or The Miscellanies*, s. 546.

aksine onu tamamladı. Şu halde vahiyde bir devamlılık, süreklilik söz konusudur. Öte yandan inançsız ve yasadışı Yunanlılar vardır. Ama onlar da çaresiz değillerdi. Zira Aziz Pavlus'un da belirttiği gibi, onları yargılayan ve aynı zamanda Hıristiyanlığın gelişini hazırlayan doğal akılları vardı. Bunun örneklerini Platon ve diğer şair ve filozoflarda görebiliriz.¹²⁰ Hatta ona göre, Yunan akli, filozof olan kendi peygamberlerine de sahip olmuştur. Kuşkusuz Tanrı doğrudan filozoflarla konuşmamıştır; onlara peygamberlere olduğu gibi özel bir vahiy vermemiştir; onlara tanrısal bir ışık olan akıl aracılığıyla yol göstermiştir. Olayları başka türlü yorumlamak, tanrısal takdirin, tarihin ve olayların ayrıntılarını belirlediğini inkâr etmek demektir. Tanrı akli vermişse, bu bir işe yarıyor demektir; eğer filozofları ortaya çıkarmışsa, iyi bir çoban gibi sürünün başına koymak üzere en iyi kuzularını seçmiştir.¹²¹ Yunanlı filozoflara muhalif olanlar çelişkiye düşmemek için kendi aralarında bir uzlaşmaya varamadılar. Zira bir yandan filozofların Eski Ahit'ten bilgiler aldıklarını iddia edip, öte yandan onların tümüyle yanlış olduğunu savunmak mantıksal olmaz. Ona göre, insan bilgisinin tüm tarihi, iki nehrin akışına benzer, bir yanda Yahudi yasası, diğer yanda Yunan felsefesi vardır. Bunların kesiştiği noktada, yeni bir pınar gibi Hıristiyanlık fışkırmıştır. Diğer bir deyişle, Yahudilere yasa, Yunanlılara felsefe, Hıristiyanlara ise iman ihsan edilmiştir.¹²² Yunan felsefesi, Rabbin yeryüzüne inmesinden önce, insanların imana hazırlanmaları, imana ulaştıklarında bunu derinleştirmek için önemlidir. Clement'e göre tek bir felsefe vardır; bu da Yunanlıların ilham aldıkları İbranilere göre ve Hz. Musa'ya göre felsefedir; kuşkusuz Hz. İsa'nın öğretisi kurtuluş için yeterlidir; ancak imanda derinleşmek için eski felsefeden yararlanmak gerekir.¹²³

Felsefedeki hakikatin, Tanrısal aklın ışığından ve daha da önemlisi, kadim Hz. Musa geleneğinden devşirildiğini savunan söz konusu anlayışın, Platon'un Musa'yla aynı Tanrı'ya inandığını ve *Timaios*'un yaratılışı anlatışının Tevrat'la örtüştüğünü ileri süren Eusebius ve Thodoros'ta da devam ettiği görülür.¹²⁴ Onlar, Yunanlıların kimi şeyleri kendilerinin

120 Bkz. Clement, *Stromata, or The Miscellanies*, s. 529 vd.

121 Bkz. E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 51.

122 Bkz. E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 51.

123 Bkz. Clement, *Stromata, or The Miscellanies*, s. 510 vd.

124 Bkz. W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s. 177.

bulduğu kabul edilse bile, bunun sonucu değiştirmeyeceğini ileri sürerler. Onlara göre, Yunanlılar ister birtakım şeyleri kendileri düşünmüş, ister başkalarından çalmış olsunlar, önemli olan bunları ilk olarak İbranilerin düşünmüş olmalarıdır.¹²⁵ Bu yüzden, Gilson'un söylemiyle, onlar için Platon, 'Yunanca konuşan Musa'dan başka ne olabilir ki? Şu halde Platon'un Musa'yla uyuşması hiç de şaşırtıcı değildir, çünkü doğru söylediği her şeyi ondan çalmıştır.'¹²⁶

Öyle anlaşılıyor ki, kimi farklı gerekçeler ve farklı düşünceler ile sürülse de, İskenderiye Yahudiliğinde karşımıza çıkan, felsefeyi köken olarak Kitab-ı Mukaddes'e ve Hz. Musa'ya değin geriye götürme anlayışı Hıristiyan düşünürlerce de sürdürülmüştür. Tam bu bağlamda, tektanrılı bir kültür çevresi olarak, anılan tezin İslam kültüründe bir izdüşümünün olup olmadığını sorabiliriz. Bu soru kültürel, düşünsel sürekliliği yoklama bağlamında yaşımsal bir sorudur ve üzerinde durulmaya değerdir.

4. İslam Düşüncesi: *Davudî-Lokmanî-Hermesî Kadîm Tanrısal Hakikatın Felsefedeki İzdüşümleri*

İslam dünyasının felsefeyle, İslamî kültür çevresindeki yaygın deyişle aklî bilimler (ulûm el-akl) ya da eskilerin bilimleriyle (ulûm e-evâ'il) karşılaşması, fetih hareketlerine bağlı olarak İslam'ın kuzeye, yani Mısır, Suriye, Irak gibi Helenistik kültürün ve farklı inanç sistemlerinin etkili olduğu bölgelere yayılmasıyla başlamış, Beyt el-Hikme'de yürütülen sistemli çeviri etkinlikleriyle gelişerek varlığını sürdürmüştür.¹²⁷ Müslümanlar, bu fetihler ve çeviriler aracılığıyla eskilerin bilgeliğiyle karşılaşınca, doğal olarak onun kökenini araştırmaya ve bu bilgelik karşısındaki tavırlarını belirlemeye yönelmişlerdir. Onların bu konuda öncüleri de bulunmaktadır; çünkü benzer süreçleri, daha önce de değindiğimiz gibi, Yahudi ve Hıristiyanlar da yaşamıştır. Bu bağlamda İslam kültürüne felsefenin aktarılmasında önemli işlevler yüklenen Süryani Hıristiyanları ve onların deneyimlerini özel olarak anımsamak gerekir.¹²⁸ Fetih hareketleri yoluyla kimi Yahudi ve Hıristiyan gruplarını egemenlikleri altına alan Arapların

125 Bkz. W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s. 177.

126 Bkz. E. Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 78-79.

127 Bkz. Macit fâhri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, İklim yayınları, İstanbul 1992, s. 9 vd.

128 Bkz. M. Nesim Doru, *Süryanilerde Felsefe*, Yaba Yanları, İstanbul 2012, s. 1 vd.

onların tecrübelerinden yararlanmaları ve tevatüs ettikleri tecrübeleri kendi tecrübeleriyle geliştirmeye yönelmeleri kaçınılmazdır. Zira insanlığın kültürel mirasında bir süreklilik söz konusudur. Bu bağlamda, McCants'a kulak vermekte yarar vardır:

“Aklî bilimlerin ya da eskilerin ilimlerinin (ulumü'l-evâ'il) Arapçaya çevrilmesi, bu bilimlerin kökenlerine yönelik kayda değer bir ilgi oluşmasına yol açtı. Ayrıca bunların İslam'la ve ona iştirak eden Arap ilimleri (ulumü'l-Arab) ile ne derece uyumlu olduğuna ilişkin tartışmalar da yapılmaya başlandı. Tartışma, bilimlerin nasıl ortaya çıktığı ve kim tarafından oluşturulduğu konularına yöneldi. Bu, birçok açıdan, klasik Yunanistan'da başlayan ve İskender'in fetihlerinden sonra Yakındoğu'yu içine alan tartışmanın bir devamıydı.”¹²⁹

İslam düşüncesinde felsefenin, bir diğer deyişle aklî ya da eskilerin bilimlerinin sertüvenine tarihsel bir süreç olarak bakıldığında, onun ilk etkilerinin Mutezilî düşünürler vasıtasıyla nispeten teoloji geleneğinde boy verdiği, ancak *felâsife* diye adlandırılan grubun ortaya çıkmasıyla, kendine özgü kimliğini bulduğu ve gelişimini sürdürdüğü söylenebilir.¹³⁰ İslam kültüründe de, Yahudi ve Hıristiyan kültüründe olduğu gibi, felsefeye olumsuz yaklaşan gruplarla karşılaşıldığını, İslam'ın saf halini korumak isteyen selefi hareket ve öncüler tarafından felsefenin İslamî bilimlere uymayan bir bidat olarak nitelenip karşı çıkıldığını söyleyebiliriz.¹³¹ Önceleri Mutezilî iken daha sonraları eskilerin bilimlerine ve felsefeye ilgisini derinleştiren ilk Arap filozof sanıyla ünlenen Kindî'nin risalelerinden anlaşıldığı kadarıyla, tepki genel olarak felsefenin yabancı kökenliliği, dine aykırılığı ve ussallığa vurgusuna dayanmaktadır. Kindî felsefede öncü kimliğiyle, eleştirilere bir yanıt vermeye girişmekte, öncekilerin ortaya koyduğu felsefenin evrenselliğine, Clement gibi, dinle konu birliğine dikkat çekerek onu meşrulaştırmaya girişmekte, felsefeye karşı olmanın da felsefe yapmak olduğunun altını çizmektedir. Ona göre felsefe yapmak neden göstermektir; felsefeye karşı olan kişi de neden felsefeye karşı olduğunu göstermeye girişmelidir; bu anlamda felsefe yapması kaçınılmazdır.

129 W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s. 164.

130 Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 44 vd.

131 Bkz. Ignaz Goldziher, “The Attitude of Orthodox Islam Toward the Ancient Sciences”, neşr. ve İngilizceye çev.: M. L. Swartz, *Studies on İslâm*, New York 1981, s. 185-215; Ali Ebû el-Mulhim, *el-Felsefe el-Arabîyye (Müşkilât ve Hulûl)*, Beyrut 1994, s. 19 vd.

Şu halde felsefeye karşı çıkanlar, din tacirliğiyle anılmalıdırlar.¹³² Kindî, felsefeyle dinin konu birliğine dikkat çekmenin, vahyî-dinî bilginin felsefî bilgiden daha üstün olduğunu belirtmenin ötesinde,¹³³ onun kökenini Yahudi dinsel geleneğinde ya da dinsel öğretilerde gördüğüne ilişkin bir ifade kullanmamakta; aksine felsefeyi teorik ve pratik akılla temellendirmeye ve Eski Yunan'a bağlamaya çalışmaktadır. Felsefenin yabacı kökenliliğini yadsımak için olsa gerek, Araplarla Yunanlılar arasında akrabalık bağı kurmaya çalışan bir şecere oluşturmaya girişmektedir.¹³⁴ Yine köken olarak felsefeyi Keldanilere¹³⁵ değin geriye götüren, dinle felsefe arasında en önemli farkın söylem ve kullandığı kanıttan kaynaklandığını belirten Fârâbî ve kimi konularda onunla ortaklaşan İbn Tufeyl, İbn Bacce, İbn Rüşd gibi filozof sanıyla ünlü kimselerin de felsefeyi dinî bir kökene bağladıklarıyla ilgili bir kaydın bulunmadığını belirtmek gerekir.¹³⁶ Burada sadece *el-hikme es-sâriyye* kavramsallaştırmasıyla, nebevî öğretilerle filozofların öğretileri arasında bağ kurmaya çalışan İbn Miskeveyh¹³⁷ ile eylemsel ve kuramsal felsefenin ilkelerinin şeriattan alındığını ve akıl vasıtasıyla geliştirildiğini söyleyen, yaşamının sonlarına doğru *el-hikme el-meşrikiyye* kavramsallaştırmasıyla yeni bir felsefî anlayış geliştirmeye çalışan İbn Sinâ'yı istisna etmek gerekmektedir.¹³⁸ Çünkü onların, ilk ilkeler bakımından felsefeyi dinî, nebevî gelenekle bir şekilde ilişkilendirdikleri anlaşılmaktadır. Felsefeyi dinî, nebevî öğretilerle ilişkilendiren İbn

132 Bkz. Kindî, Kindî, "Kitâb el-Kindî fî Felsefe el-Ûlâ", *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye*, thk.: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978, s. 102 vd.

133 Bkz. Kindî, Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine, *Felsefî Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yayınları, İstanbul 1994, s. 160-161.

134 W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s. 179.

135 Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'ada)*, s. 88-89.

136 Bkz. Fârâbî, *Erâ'î Ehl el-Medîne el-Fâzıla*, neşr.: M. Kabbânî, Kahira, tarihsiz, s. 85-86 ve 102-103; İbn Rüşd, "Fasl el-Makâl", *Felsefe-Din İlişkileri*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s. 163-164

137 Bkz. İbn Miskeveyh, *el-Fevz el-Asgar*, neşr.: Salih Udeyme, Beyt el-Hime 1987, s. 40-41, 93-94, 128.

138 İbn Sina Uyun el-Hikme adlı yapıtında şöyle der: "Eylemsel felsefenin ilkeleri, şeriattan alınmış olup, tanımları en olgun biçimde yine tanrısal şeriatlarla açıklanmıştır. Sonra, insana ait kuramsal yeti, eylemsel ilkeler üzerinde akıl yürüterek, bu konuları tikel sorunlara uyarlar. (...) Kuramsal felsefenin ilkeleri bile, tanrısal din uzamanlarından tenbih yoluyla alınmış lnmıştır. Bu ilkelerin yeter düzeyde öğrenilmesi, ancak akllı yetinin kanıt yoluyla etkinlikte bulunmasıyla gerçekleşir." Bkz. İbn Sinâ, *Uyûn el-Hikme*, neşr.: Abdurrahman bedevi, Beyrut 1993, s. 16-17.

Miskeveyh ve İbn Sinâ da dahil hemen tüm İslam filozoflarının, epistemolojik içerikli tartışmalar yaparken, Aristoteles'in ve onun Yeni Platoncu yorumlarında önemli bir epistemolojik ilke olarak ortaya çıkan 'etkin akla' gönderme yaptıkları ve etkin aklı, insan dışında metafizik bir ilke olarak konumlandıklarını belirtmek gerekir. Onların kanısına göre, vahiy meleşî Cebraîl'le ilişkilendirilen etkin akıl filozofun aklını aydınlatırsa felsefî bilgi, hayal yetisini aydınlatırsa dinsel bilgi ortaya çıkar. Bu açıdan onlar, felsefî ve dinsel bilgiyi bir ve aynı kaynağa bağlarlar ve böylelikle din ve felsefenin çelişmediğini göstermeye çalışırlar.¹³⁹ Ancak felsefeyi ne Hz. Musa'ya ne de bir başka peygambere geri götürürler. Buna karşın İslam dünyasında Kindî'nin öğrencisi olan Belhî'den dersler alan Âmirî ile başlayan, Ebu Süleyman es-Sicistanî, Ebu Sa'id el-Endülüsî, İbn el-Kiftî gibi tabakât yazımına önem veren, Âmirî, Şehristanî, İbn Hazm, Gazzâlî, Suhreverdi, Molla Sadra gibi kelâm ve felsefeyle uğraşan düşünürlerde eskilerin bilgeliğinin ve felsefenin, yaygın olan diğer bir söylemle hikmetin yer yer peygamberlerle ilişkilendirildiği görülür.¹⁴⁰ Bu anlamda, McCants'ın da haklı olarak belirttiği gibi, İslam dünyasında, eskilerin bilgeliğinin ve Yunan felsefesinin kökeni konusunda, iki önemli tezin belirdiği söylenebilir: İlki, eskilerin ve özellikle Yunanlıların, vahyin yardımı olmaksızın aklî bilimleri ve felsefeyi buldukları ve mükemmelleştirdikleri tezidir. İkincisi ise, Tanrı'nın bilimleri ve bir bilimler sistemi olan felsefeyi, Kitab-ı Mukaddes'te bahsi geçen kişilere vahyettiği, Yunanlılarla insanlığın geri kalanının bu bilgileri onlardan aldığı şeklidir. İki grup arasındaki fark, türsel olmaktan çok, vurgudur; çünkü İslam'ın saf halini korumak isteyen selefler her ikisinin de eşit düzeyde kuşkuyla karşılandığı anlaşılmaktadır.¹⁴¹

Bir tür felsefe tarihi olarak nitelenebilecek *Tabakât* yazımı ile *Hikemiyât* yazımında karşımıza çıkan ve eskilerin bilgeliğini ve Yunanlıların felsefesini Kitab-ı Mukaddes'e değin geriye götüren tezde, Hz.

139 Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, s. 19.

140 Bkz. İlhan Kutluer, *İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 1 vd. ; Hikmet Yaman, "Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mâhiyeti ve Dinî Muhtevası Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1 (2010), s. 195-212

141 W. F. McCants, *Kültür Mitleri*, s. 178.

Musa'ya vurgu yapan Yahudi ve Hıristiyan yazınından farklı olarak, Lokman, Davud ve Hermes gibi başka isimler de gündeme gelmektedir. Şuan sahip olduğumuz verilerden anlaşıldığı kadarıyla bu konuda öncü metin Belhî aracılığıyla Kindî'nin öğrencisi olmuş olan Âmirî'ye aittir ve onun ortaya koyduğu tez, diğer düşünürlerde bir şekilde gelişerek varlığını sürdürmüş gibi gözükmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm* adlı yapıtında hocası Kindî'nin yolundan giderek İslam dünyasında felsefeye yönelen karşı argümanları ele alıp, felsefe ve mantığı dine uygunluklarına ve sayısız faydalarına değinerek meşru bir etkinlik olduğunu gösterdiği gibi,¹⁴² *el-Emed ale'l-Ebed* adlı yapıtında, bir bilim ve felsefe tarihi nosyonu geliştirmeye çalışmaktadır. Yapıtın, ana hatlarıyla ele alındığında, felsefenin Eski Yunan'da ortaya çıkışından önce yaşamış olan toplumların bilimsel-düşünsel faaliyetleri hakkında özet bilgiler vermeyi amaçladığı, bu bilgilerden yola çıkarak Yunan felsefesinin temellerini göstermeyi hedeflediği anlaşılmaktadır. Bu bilgilere göre Yakın Doğu havzasında yaşayan toplumlar kendi günlük ve coğrafi ihtiyaçlarına paralel olarak değişik bilim dallarında ilerleme kat etmişlerdir. Sözelimi, Babilliler astronomi, Mısırlılar geometri ve hendese bilgisi üzerine yoğunlaşmışlar; bugünkü Suriye toprakları civarında yaşayan insan toplulukları ise sık sık hastalıklara ve vebalara maruz kaldıkları için, tıp alanında geniş bilgiye ulaşmışlardır. Âmirî'ye göre, Eski Yunan ülkesi, Şam'a komşudur ve Şam'da Yahudilerin (İsrailoğullarının) oturduğu bilinmektedir. Öte yandan Yahudilerin uzun yıllardır süregelen bir nübüvvet/peygamberlik geleneği söz konusudur.¹⁴³ Âmirî bu saptamasının ardından, Eski Yunanlıların putperest olmakla birlikte, içlerinde komşu topraklardaki Yahudilere mensup peygamberlerle irtibat halinde olan bazı kişilerin olduğunu ileri sürmekte ve bu kişilerin putperestlikten özenle kaçındıklarını dile getirmektedir. Böylelikle, Yahudi peygamberleriyle Yunan felsefesi arasında sürekliliği olan tarihsel ve coğrafi bir bağ kurmaya yönelmektedir.¹⁴⁴ Ona göre, söz konusu bölgede kendisine hikmet atfedilerek hakîm/filozof sanını alan ilk kişi Kur'an'da da adı geçen Hz. Lokman'dır. Yine ona göre, Hz.

142 Âmirî, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, neşr.: A. A. Gurâb, Kahire 1967, s. 85 vd.

143 Bkz. Âmirî, *el-Emed ale'l-Ebed*, neşr.: E. K. Rowson, Beyrut 1949, s. 66.

144 Bkz. Âmirî, *el-Emed ale'l-Ebed*, s. 66-67.

Lokman, Hz. Davud ile çağdaştır ve ikisi de Şam'da yaşamıştır. İşte Yunanlıların ilk filozofu Empedokles'in Hz. Lokman ile beraber bu topraklarda vakit geçirip ondan hikmet/felsefe bilgisini öğrendiği ileri sürülmektedir. Empedokles, Yunan diyarına geri döndüğünde, Hz. Lokman'dan öğrendiklerini etrafındakilere anlatmış, fakat onları anlatırken sembolik ve mecâzî bir dil kullanmıştır. Âmirî'ye bakılırsa, bu sembolik ve mecâzî dil, dış görünüşüne bakılırsa, tevhid ilkesi ve ahiret konusunda yanlış anlaşılmalara yol açabilecek bir dildir; ancak özünde hiç de öyle değildir. Onca, Yunanlıların Empedokles'e hikmet/felsefî bilgeliği atfetmelerinin asıl nedeni, onun Hz. Lokman ile olan önceki beraberliğidir. Böylelikle ona göre, Yunanlılarda hâkim/filozof olarak ilk nitelenen kişi Empedokles olmaktadır ve o da bilgisini peygamberden almaktadır.¹⁴⁵ Empedokles'ten sonra kendisine hikmet atfedilen ikinci Yunanlı Pythagoras'dır. Pythagoras Şam'dan Mısır'a geçerek orada Hz. Süleyman'ın talebeleriyle beraber yaşamaya başlamış; Mısırlılardan hendeseyi; Hz. Süleyman'ın öğrencilerinden de fizik ve metafizik bilimleri (el-ulûm et-tabî'yye ve el-ulûm el-ilâhiyye) öğrenip bu konularda derinleşmiştir. Mısırda gördüğü eğitim-öğretimin ardından Pythagoras, Eski Yunan'a geri dönmüş ve orada Mısır'da öğrenmiş olduğu bilgeliği öğretmeye başlamıştır. Yine Pythagoras, kendi üstün zekâ ve kabiliyetinin bir mahsulü olarak müzik ile alakalı bilimlerle de meşgul olmuş ve bunlar tanzim ve tasnif etmiştir. O, ortaya koyduğu tüm bilgileri, nübüvvet kaynağından (*mişkât en-nübüvve*) istifade ederek ortaya koyduğunu ileri sürmüştür. Kendi bilgeliğini ve felsefî öğretilerini ortaya koyarken Pythagoras da Empedokles gibi sembolik ve mecâzî bir dil kullanmıştır. Bunun temel nedeni, bu bilgilerin ehil olmayan ve cahil kişilerin ellerine düşmesine engel olmaktır. Zaten ona göre, esas olan bu bilgilerin kuramsal olarak tartışılması değil, eyleme dökülmesidir. Bu yüzden o, Tanrı katında hakîm/filozof için geçerli olanın hakîmin/filozofun sözlerinin değil, eylemlerinin olduğunu ileri sürmüştür.¹⁴⁶ Pythagoras'dan sonra onun takipçisi olan Sokrates hâkim/filozof olarak anılmaya başlanmıştır. Sokrates de kendini metafizik ve dinî ilimlerde (*el-me'âlim el-ilâhiyye*) derinleştirmiş ve her türlü dünyevî zevkten uzak bir hayat sürmüştür. Yine o,

145 Bkz. Âmirî, *el-Emed ale'l-Ebed*, s. 70.

146 Bkz. Âmirî, *el-Emed ale'l-Ebed*, s. 70.

Yunanlıların putperest din anlayışlarını açık bir şekilde karşı çıkmış ve onların putperestlik içeren inançlarını eleştirerek onların düşüncelerine karşı aklî ve mantıkî kanıtlar ortaya koymuştur. Fakat toplumun ileri gelenleri halkı Sokrates'e karşı kıskırtmış, bu durum onun öldürülmesine neden olmuştur.¹⁴⁷ Sokrates'ten sonra onun öğretileri, asil bir aileye mensup Platon tarafından kabullenilmiştir. Platon, Sokrates'ten farklı olarak dinî bilimler yanında fizik ve matematik bilimlerle de ilgilenmiş, bu konuda şöhrete ulaşan kitaplar yazmış, fakat o da kitaplarında sembolik ve mecazî bir dil kullanmıştır.¹⁴⁸ İşte Aristoteles de hikmeti/felsefeyi Platon'dan öğrenmiştir. Aristoteles yirmi sene kadar Platon'a öğrencilik yapmış, zamanının bütün felsefî disiplinlerinde öncü seviyeye gelmiştir. Olağanüstü zekâsı nedeniyle daha gençlik çağlarında iken insanlar onu ruhânî diyerek çağırıp övmüşler; öğretmeni Platon da ona akıl diye hitap etmiştir. Aristoteles üstün akılsal yeteneği ve Platon'dan öğrendikleriyle mantık bilimini kurmuş, bu nedenle çağdaşları ona mantıkçı payesini vermiştir. Yine fizik ve metafizik bilimleri tanzim ve tasnif edip sistemleştiren de o olmuştur. Aristoteles yetenekleri nedeniyle siyasiler tarafından da fark edilmiş, uzun yıllar Büyük İskender'e hocalık ve danışmanlık yapmıştır. Onun yaşamı boyunca, Büyük İskender devlet hâkimiyetini sağlam bir şekilde tesis etmekle kalmamış aynı zamanda şirk ve putperestliğin Yunan topraklarındaki kökü kazanmıştır.¹⁴⁹

Âmirî'ye göre, Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles felsefe tarihinin uluları olarak bilinmişler ve hakkaniyetli bir şekilde her birine hikmet niteliği iliştilerle hakîm/filozof şahsiyetler olarak kabul görmüşlerdir. Eski Yunan toplumunda onlardan sonra gelen hiç kimse aynı unvana layık görülmemiş, sadece meşgul oldukları mesleklere bağlı olarak kendilerine çeşitli adlar verilmiştir. Sözelimi, Hipokrates sadece bir tabip, Homeros sadece bir şair ve Arşimed sadece bir mühendis olarak kabul edilmiş, ancak kendilerine hikmet vasfı yüklenmemiştir.¹⁵⁰

147 Bkz. Âmirî, *el-Emed alâ el-Ebed*, s. 70.

148 Bkz. Âmirî, *el-Emed alâ el-Ebed*, s. 70.

149 Âmirî, *el-Emed alâ el-Ebed*, s. 74; Hikmet Yaman, *Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mâhiyeti ve Dinî Muhtevası Üzerine*, s. 195 vd.

150 Bkz. Âmirî, *el-Emed ale'l-Ebed*, s. 74; Hikmet Yaman, *Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mâhiyeti ve Dinî Muhtevası Üzerine*, s. 195 vd.

Yukarıda özet olarak sunduğumuz görüşlerden de anlaşılacağı gibi Âmirî, Arap geleneğinde genelde yapıldığı gibi, felsefe için bir rivayet zinciri oluşturmaya çalışmakta, bu rivayet zincirinin başına nübüvvet kanalından beslenen ve Kuran’da ifadesini bulan Hz. Lokman’ı oturmakta; onu da Kitab-ı Mukaddes geleneğinin önemli bir siması olan Davud peygambere bağlamaktadır.¹⁵¹

Âmirî’nin başlattığı geleneğin, Ebû Sa’id el-Endülüsî tarafından sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. O’nun, bilim ve felsefe tarihi olarak nitelenebilecek *Tabakât el-Ümem* adlı yapıtında, milletleri bilime katkısı olan ve olmayan olarak sınıflayıp, Çin ve Türkleri bilime katkısı olmayanlar sınıfına soktukten sonra, Hint, Fars, Keldanî ve Yunanlıların bilime katkılarını sergilemeye yöneldiği görülmektedir.¹⁵² Yunanlıları bilime katkısı olan dördüncü ümmet olarak konumlandıran ve böylece onların bilgisinin bir öncesinin olduğunu göstermeyi amaçlayan Ebû Sa’id el-Endülüsî, onların matematik (riyadiye), mantık (mantikiye), tabiat (tabiiye), din (ilahiyeye) ve siyaset (es-siyasiye el-menziliye ve el-medeniye) gibi felsefî bilimlere katkılarının olduğunu belirtir. Tıpkı Âmirî gibi, o da, Yunanlıları putperest (bi ibadet el-esnâm) olarak niteler ve bilginlerine felâsife yani “hikmet seven” (muhib el-hikme) adını verdiklerini belirtir.¹⁵³ Onca, Yunanlılara göre bu felâsifenin önde gelenleri beş tanedir; bunlar sırasıyla, Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles bin Nihomakhos’tur.¹⁵⁴ Ona göre Empedokles, ümmetlerin tarihiyle ilgilenen bilginlerin de kaydettiği gibi Davud peygamber döneminde yaşamış; hikmeti/felsefeyi Şam’da Hz. Lokman’dan almış, sonra onu Yunanistan’a taşımıştır. Ancak hikmeti/felsefeyi aktarırken simgesel, rumuzlu bir dil kullanmıştır.¹⁵⁵ Empedokles’ten sonra, Pythagoras, Mısır’da Süleyman b. Davud’un öğrencilerinden hikmeti/felsefe, hendese/geometri, tıp gibi bilimleri olarak Yunan memleketine dönmüştür. Onlardan aldığı hendese, tıp ve din bilgisini zekâsıyla geliştirmiş, müzik (ilm el-elhan), telif/birleştirme ve adet/sayı bilimini inşa etmiştir. Bu bilimleri geliştirirken mişkât

151 Bkz. Âmirî, *el-Emed ale’l-Ebed*, s. 66-75

152 Bkz. Ebû Sa’id el-Endülüsî, *Tabakât el-Ümem*, Beyrut 1916, s. 8-19.

153 Bkz. Ebû Sa’id el-Endülüsî, *Tabakât el-Ümem*, s. 20.

154 Bkz. Ebû Sa’id el-Endülüsî, *Tabakât el-Ümem*, s. 21.

155 Bkz. Ebû Sa’id el-Endülüsî, *Tabakât el-Ümem*, s. 21

en-nübüvve'den istifade ettiğini ileri sürmüştür. Onun düşüncelerinde, âlem, terkihi, sayıların özellikleri ve mertebesiyle ilişkileri ile ilgili ilginç rumuzlar vardır ve yine o, ahiret konusunda Empedokles'in mezhebine yakın görüşler ileri sürmüştür. Ona göre, tabii âlemin üzerinde ruhanî-nuranî bir âlem vardır; bu âlem, akılla doğrudan idrak edilemez; ancak zeki/arınmış nefisler o âlemi temaşa edebilir. Her insan en güzel şekilde yaratıldığı için, eğer nefisini kötülüklerden, hasetten, bedenini şehvetlerinden arındırırsa, ruhani âleme yükselir, ilahi hikmetlerin cevherlerine muttali olur. Böylece, nefis için lezzetli şeyler, ona gönderilir. Pythagoras, aritmetik, müzik ve bunun gibi şeylerle ilgili telif eserler de vermiştir.¹⁵⁶ Sokrates, Pythagoras'ın öğrencisi olmuş, ondan felsefi ve ilahi bilimleri almış, dünya lezzetlerinden yüz çevirmiş, puta tapıcılığı reddetmiştir.¹⁵⁷ Platon, felsefi Pythagoras'dan alma konusunda Sokrates'le ortaklaşmasına karşın, hikmet konusunda Sokrates'ten sonra şöhret kazanabilmiştir. İlim konusunda soylu bir aileden gelen Platon, pek çok bilimi içeren kitaplar kaleme almıştır.¹⁵⁸ Aristoteles'e gelince, Platonun etkisi altında kalmış, hocası onu akıl olarak adlandırmıştır. O keskin zekâsıyla mantık sanatını ve çeşitli felsefi disiplinleri tasnif etmiş ve geliştirmiştir.¹⁵⁹

Kıftî, *Tarih el-Hükema*'sında, hikmetin kökenini konusunda bilgiler arasında ihtilaf olduğunu belirttikten sonra, onu köken olarak Hermes'e yani İdris'e bağlar.¹⁶⁰ Sonra ondan hikmeti, Umûn el-Melik, yani gerçek adı Basilihus olan bir kişinin aldığını söyler.¹⁶¹ Ondan da Yunanlıların hikmetin sütunları olarak niteledikleri beş filozofun ilki olan Empedokles'in aldığını belirtir.¹⁶² Buradan itibaren Kıftî, hikmetin sütunları olarak nitelenen, Pythagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles için Âmirî ve Ebû Said el-Endülüsî'nin söylemini aynen tekrarlar. Bu durum, ortak bir kaynaktan beslendiklerine işaret olarak yorumlanabilir.

156 Bkz. Ebû Sa'id el-Endülüsî, *Tabakât el-Ümem*, s. 22.

157 Bkz. Ebû Sa'id el-Endülüsî, *Tabakât el-Ümem*, s. 23.

158 Bkz. Ebû Sa'id el-Endülüsî, *Tabakât el-Ümem*, s. 23.

159 Bkz. Ebû Sa'id el-Endülüsî, *Tabakât el-Ümem*, s. 24-25.

160 İbn el-Kıftî, *Târîh el-Hukema*, tah.. J. Lippert, Leipsizng 1908, s. 1-2.

161 İbn el-Kıftî, *Târîh el-Hukema*, s. 8 vd.

162 İbn el-Kıftî, *Târîh el-Hukema*, s. 15.

Felsefenin kökeni sorunsalıyla ilgilenen bir diğer önemli İslam düşünürü, kelâm ve felsefe alanındaki çalışmalarıyla ünlü Şehristanî'dir. Onun yaklaşımı, yukarıda örneklediğimiz tabakât yazını yazarlarında bir ölçüde farklıdır; çünkü düşünürlerin silsilesinden çok filozofların ve düşünürlerin görüşlerine ağırlık verir. Bu anlamda, onun, *el-Milel ve en-Nihal* adlı yapıtında, dinler ve mezhepler tarihi adı altında genel bir düşünce tarihi oluşturmaya yöneldiği, felsefi düşüncenin tarihine ilişkin de bir perspektif oluşturmaya çalıştığı görülür. Bu perspektifi oluştururken, kendisinden önce oluşturulmuş düşünce tarihlerinde, iklime, kavimlere, din ve mezheplere göre yapılmış farklı ayrımlara dikkat çeker¹⁶³ ve din ve mezheplere göre yapılmış ayrımın daha doğru bir ayrım olduğunu vurgulayarak tercihini ortaya koyar. O şöyle der:

“Buna göre, öncelikle insanların doğru bir ayrımla, dinlere mensup olanlar (ehlü'd-diyânât ve'l-milel) ile din özelliği taşımayan sistem ve düşüncelere sahip olanlar (ehlü'l-ehvâ ve'n-nihal) şeklinde ikiye ayrıldığı görülür. Bu taksim dikkate alındığında, açık bir şekilde, din mensubu olanlar, Mecusiler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlardır. Din özelliği taşımayan görüş ve düşüncelere bağlı olanlar ise felsefeciler, Dehriiler, Sabiler, yıldızlara ve putlara tapanlar ve Brahmanistler gibi gruplardır.”¹⁶⁴

Şehristanî, bu ayrımıyla, din dışı görüş ve mezheplerin varlığını onayladığı gibi, tek tanrılı dinlerin dışında kalan dinleri de felsefecilerle aynı gruba sokar ve onları *ehl el-ehvâ*, yani heva, heves ve arzularına uyanlar olarak niteler. Onca, din özelliği taşımayan gruba mensup felsefecilerden Brahmanist Hint filozofları peygamberliği kesinlikle kabul etmezler. Bununla birlikte, felsefeci gruplar içinde nübüvveti kabul edenler de vardır, nübüvveti kabul edenler arasında Yunan filozofları ve Arap filozofları ön sıradadır.¹⁶⁵ Ona göre, hikmet sevgisi olan felsefenin ve hikmetin başlangıçcı Yunanlılardır.¹⁶⁶ Yunanlı filozofların en bilgeleri Miletli, Sisamlı ve Atinalı olup hikmetin sütunları olarak anılırlar. Bunlar, Thales, Anagsagoras, Anaksimenes, Empedokles, Pythagoras, Sokrates ve Platon'dur. Plu-

163 Bkz. Şehristanî, *Milel ve Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)*, çev.: Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 25-26.

164 Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 26.

165 Bkz. Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 286.

166 Bkz. Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 286.

tarhos, Hipokrates ve Demokritos gibi filozoflardan bir topluluk ile şairler ve zahitler onlara tabi olmuşlardır. Böylelikle Şehristanî ile birlikte tabakât yazınında adı geçen hikmetin sütunları olarak görülen filozoflar arasına Thales, Anagsagoras, Anaksimenes de katılmış olur. Burada Thales'in tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi ilk filozof olarak konumlandırılışı dikkate değerdir. Bu farklılığın arkasında, tabakât yazarlarıyla Şehristanî'nin beslendiği kaynakların farklılığı yatsa gerekir. O, nübüvveti kabul ettiklerini söylediği Yunanlı düşünürlerin görüşlerini, yer yer dinsel bir temele çekmeye de çalışır. Bunu yaparken ilk hareket noktası, onların ele aldıkları konuları, dinsel konularla özdeşleştirmeye yönelmektir. Ona göre, Yunanlı filozofların felsefe konusundaki söz ve düşünceleri, Tanrı'nın birliği, bütün evreni bilgisiyle kuşattığı, evrenin keyfiyeti, tanrısal yaratma, evrenin oluşması, ilk ilkelerin kaç tane ve neler oldukları, ahiretin mahiyeti ve zamanı konularını ele almaktadır.¹⁶⁷ Bu açıdan onun sunduğu felsefe tarihi, filozofları dini kimliğe bürüten bir felsefe tarihtir. İkinci olarak o, filozofların düşüncelerini ele alırken, filozoflarda karşılaştığı ve dinsel metinlere uygun bulunduğu felsefi düşüncelerini peygamberlerle ilişkilendirmeye yönelir. Onun bu yaklaşımında, Kuran'ın insanlık tarihini bir peygamberler tarihi olarak sunmasının etkisi yadsınamaz. Sözgelimi, Thales'in her şeyin kökeninde suyun olduğunu belirten anlayışını yorumlarken şöyle der:

“Tevrat'ın ilk kitabında, Tanrı'nın bir cevher yarattığı, daha sonra ona heybetle nazar ettiği, bu durumda o cevherin parçaları eriyip su olduğu, daha sonra sudan duman gibi buhar olduğu, bundan semaları yarattığı, suyun yüzünde denizin köpükleri gibi köpükler meydana geldiği, bundan arzı/veryüzünü yarattığı ve burada dağlar yükselttiği belirtilir. Sanki Miletli Thales düşüncelerini bu nebevi mişkattan almış gibi görünmektedir. Thales'in bütün suretlerin kaynağı olarak gördüğü ilk unsur, ilahi kitaplarda geçen Levh-i mahfuz'a çok benzerdir. Çünkü bilinenlerle ilgili hükümlerin hepsi Levh-i Mahfuz'a kaydedilmiş bulunmaktadır. Onun belirttiği su ile 'arşı su üzerinde idi', ayetinde belirtilen arşın üzerinde bulunduğu su arasında büyük benzerlik vardır.”¹⁶⁸

167 Bkz. Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 286.

168 Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 289.

Şehristanî benzer bir yorumu, Aneksimenes'in görüşleri için de yapar. O, Aneksimenes'in arkhesi (arche) olan havaya değindikten sonra, bu filozofun sisteminin önemli düşüncelerinin mişkât-ı nübüvve'den alındığını, ancak bu kaynaktan elde ettikleriyle bir kısım insanların görüşlerini birbirine karıştırıldığını ileri sürer.¹⁶⁹ Empedokles'in görüşlerini ele aldığında ise, onun filozofların büyüklerinden bir olduğunu kaydeder; müşfik ve merhametli bir kişi olduğunu vurgulayıp Davut peygamber zamanında yaşadığını, ona gidip geldiğini ve ondan bilgiler öğrendiğini iddia eder. Yine onun Lokman'a gittiğini ve ondan hikmet öğrendiğini ve Yunanistan'a dönerek öğrendiklerini yaydığını belirtir.¹⁷⁰ Şehristanî'ye göre, Pythagoras da, Davud'un oğlu Süleyman zamanında yaşamış, hikmeti nübüvvet kaynağından almıştır.¹⁷¹ Platon'u, Fârâbî gibi el-ilahî¹⁷² sanıyla öven¹⁷³ Şehristanî'ye göre, Solan, Hermes'ten sonra ve Sokrates'ten önce yaşamış olan büyük peygamberlerden birisidir.¹⁷⁴

Felsefeye eleştirel yaklaşan ve filozofların görüşlerini *Makâsıd el-Felâsife* adlı yapıtında önce özetleyip, ardından onların bir eleştirisini içeren *Tehâfüt el-Felâsife* diye bir yapıt kaleme alan Gazzâlî'nin de felsefî düşüncenin kökenine ilişkin yer yer fikirler beyan ettiği görülür. Kelâm geleneğinden gelen bir düşünür olarak o, felsefeye yaklaşımını şöyle konomlandırır:

Felsefenin kötü olan ve olmayan kısımları hangileridir; filozoflar hangi sözlerinde dinsizlikle suçlanırlar, hangisinde suçlanmazlar; hangi hususlarda bid'at ehlinen sayılırlar, hangilerinde sayılmazlar; hakikat ehlinin sözlerinden çalıp geçersiz iddialarını kabul ettirmek için kendi sözlerinin arasına kattıkları nedir; halk onların hakikat diye iddia ettikleri şeyden nasıl nefret etmiştir; hakikat sarrafı olanlar, onların sözlerinden saf hakikati sahtesinden nasıl ayırt etmişlerdir?¹⁷⁵

O, bu söylemine uygun olarak, filozofların İslam şeraitine göre din-

169 Bkz. Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 292.

170 Bkz. Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 292.

171 Bkz. Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 296.

172 Bu bağlamda Fârâbî'nin *Kitâb el-Cem Beyn er-Re'yey el-Hakimeyn el-Eflatun el-İlahî ve Aristotalis* adlı yapıtını anımsatmak gerekir.

173 Bkz. Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 307.

174 Bkz. Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 320.

175 Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, Hakikat Yayınları, İstanbul 1984, s. 10.

sizliğe götüren görüşlerini ve ortaya attıkları bidatleri bir bir sıralar. Onların şeriat ilkelerine uygun görüşleriyle karşılaştığında bunları, Peygamberler ve velilerin kitaplarından almış olduklarını ve batıl iddialarını halka kabul ettirmek için onları yem olarak kullandıklarını ileri sürer.¹⁷⁶ Böylelikle filozofların kitaplarındaki doğru görüşleri, ilahi bir kaynağa bağlar. Gazzâlî burada durmaz; bazı felsefî bilimlerin insan deneyimi ve aklıyla kurulmasının olanaksızlığından yola çıkarak, bu bilimleri ilahi öğretime bağlı olması gerektiğini ileri sürer. Yine çeşitli yapıtlarında hemen tüm bilimleri, bu arada Aristoteles mantığını bile kutsal metinlerden türetme yoluna başvurur. Aynı anlayışın Gazzâlî’den önce İbn Hazm tarafından da dillendirildiği bilinmektedir.¹⁷⁷ Gazzâlî şöyle der:

“Onun (peygamberlik) olurlu olduğunun kanıtı, var oluşudur; var oluşunun kanıtı ise, tıp ve astronomi bilimi gibi, evrende akılla elde edinilmesi düşünülemeyen, bilgilerin varlığıdır. Anılan bu iki bilimde araştırma yapan kimse, bunların ancak, vahiy ve tanrısal yardımla idrak edilebileceğini zorunlu olarak bilir. Bu bilimlerin deneyimle elde edilmesi imkansızdır. Yıldızlarla ilgili öyle olaylar vardır ki, bin senede bir meydana gelir. Şu halde, bu deneyimle nasıl elde edilsin? İlaçların özellikleri de öyledir. İşte bu uslamlama ile anlaşılmıştır ki, aklın idrak edemeyeceği, (deneyimle elde edilemeyen) bu şeylerin anlaşılmasında, bir yolun olması imkan dahilindedir. Bu da peygamberlikle kastedilen vahiy yoludur.”¹⁷⁸

İşraki felsefenin kurucusu Suhreverdi’nin de felsefî düşüncesi, ilahi bir kökene bağlamaya yöneldiği görülür. O, *Hikmet el-İşrak* adlı yapıtında, kendi sezgici işrak felsefesini temellendirirken, erken dönem Yunan filozoflarına atıflar yapar ve hikmetin temelini İdris peygamberle özdeşleştirilen Hermes’e bağlar. Böylelikle geliştirdiği felsefenin tanrısal köklerini göstermeye çalışır: O şöyle der:

“Bu ilim, kudret ve ışık sahibi, hikmetin rehberi ve önderi olan Platon’nun zevkinin ta kendisidir. Yine bu zevk ilmi, Platon’dan

176 Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, s. 36.

177 İbn Hazm, tıp, farmakoloji, astronomi gibi bilimlerle, tarım, dokuma, inşaat ve denizcilik sanatlarını nebevî bir kaynağa bağlar. Hatta bunların insan deneyimiyle kurulmayacağını, bu yüzden de peygamberliğin kanıtı olduğunu belirtir. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi el-Milel ve el-Evhâ’ ve en-Nihal*, cilt: I, neşr.: M. İ. Nasr, Cidde 1982, s. 140 ve.

178 Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, s. 36.

önce yaşamış olan hakimlerin atası Hermes'ten Platon'un zamanına gelinceye kadar Empedokles, Pythagoras gibi büyük hakimlerin ve hikmet abidelerinin ilmidir. Eski filozofların sözleri semboliktir. Bu yüzden onlara yöneltilen eleştiriler, sözlerinin zahirine yönelik ise de, kastettikleri anlama değildir. Çünkü sembol, eleştiri ve inkar konusu yapılamaz. Bu sembolik yöntem de, Camesf, Ferşavşir, Bozorgmehr ve onlardan önce yaşamış Fars hakimlerinin yolu ve öğretisi olup Doğu'nun ışık-karanlık öğretisinin temelini teşkil eder. Şu belirtilmelidir ki, bu temelin ne Mecusi kâfirlerin öğretisi ve Mani'nin sapıklığı ne de Tanrı'ya ortak koşmaya götüren başka inançlarla bir ilgisi vardır. Sanılmamalıdır ki, bu hikmet sadece şu yakın zamanda ortaya çıkmıştır. Aksine dünyada hikmet ve hikmeti açık delillerle savunan ve ayakta tutan kimseler hep var olmuştur. İşte onlar Tanrı'nın yeryüzündeki halifesidir. Gökler ve yeryüzü varolduğu da böyle olacaktır. Eski hakimlerle sonrakiler arasındaki farklılık ise, açık veya kapalı dil kullanımı tercihinden ibarettir. Yoksa aralarında temel meselelerde hiçbir ayrılık yoktur; onlar Tanrı'nın birliğinde hemfikirdirler. Muallim-i evvel (Aristoteles) her ne kadar büyük, derin ve keskin görüşlü bir filozof olsa da, üstadı Platon'u gölgede bırakacak kadar gözde büyültmemelidir. Onlar arasında Ağasazimun, Hermes ve Askelinus gibi elçiler ve şeriat koyucuları da vardır."¹⁷⁹

Felsefeyi ve felsefe geleneğini tanrısal, dinsel kökene geri götürenler arasında Molla Sadra'nın da dahil olduğunu belirtmek gerekir.¹⁸⁰ Nitekim onun da, Eski Yunan filozoflarının evrenin yaratılmışlığı gibi konulardaki uzlaşımını, bu bilgileri nebevî kaynaktan almalarına bağladığı görülür. Ona göre nebevî öğretilerle alakası olmayanlara hikmet nispet etmek ve hakim/filozof olarak isimlendirmek doğru değildir. Onca, hakîm olan filozoflar, Thales, Anaksimenes, Agathadaimon, Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Eflatun ve Aristoteles'tir. Hikmetin/felsefenin ışıkları onlar aracılığıyla parlamış; metafizik bilimlerin onların çabalarıyla kalplerde yer etmiştir.¹⁸¹ Molla Sadra'ya göre, söz konusu hakimler/filozoflar, zühd ve ibadete düşkün, maddesel olandan tanrısal olana yönelmiş, dünyevî olanı bırakıp uhrevî olana meyletmiş filozoflardır. Onlar kendilerinden sonra kimseye verilmemiş olan gerçek bilgelikle nitelenmişlerdir. Bu nedenle

179 Suhreverdî, *Hikmetü'l-İşrak (İşrâk Felsefesi)*, çev.: Tahir Uluç, İz Yayınları, İstanbul 2009, s. 26-27.

180 Bkz. İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 58-59.

181 Bkz. Sadreddin eş-Şirazi, *el-Hikmet el-Mütealiyye*, Kum, trz., s. 206 vd.

onlardan sonra gelenlere hâkim/filozof denilmez. Sözelimi, Hipokrates hekim, Homeros şair; Demokritos tabiatçıdır; bunlar mutlak anlamda hakîm/filozof değildir. Hikmetin bu sekiz sütunu, hikmetin nurunu mişkât en-nübüvve'den edinmiş olup, temel öğretiler konusunda aralarında ihtilaf yoktur. Bu filozoflar, ona göre, Tanrı'nın birliği, sıfatları, varlıkların ondan suduru, varlığın ilkele-ri ve nefsin ölümsüzlüğü gibi konularla uğraşmışlardır. Ancak onlardan sonra, mişkât en-nübüvve'den elde edilerek ortaya koydukları bilgiler bozulmuştur. Bu bozulmanın nedeni, sonraki felsefecilerin onların yolundan ayrılmaları ve onların öğretilerini yer yer yanlış yorumlamalarıdır. Onun daha ileriye giderek, Yunan filozoflarının pek çok öğretisini yer yer İslamî öğretilerle ilişkilendirmeye çalıştığı görülür.¹⁸²

5. Değerlendirme ve Sonuç

Yukarıdaki çözümlerinin de işaret ettiği gibi, ortaçağda tektanrılı Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam düşüncesi içerisinde, felsefeyi ve bir bütün olarak bilgeliği, coğrafi olarak doğuya ve epistemolojik açıdan ise tanrısal-dinsel bir kökene bağlayan ve belli ölçülerde süreklilik gösteren köklü bir gelenek mevcuttur. Bu gelenek, anlaşıldığı kadarıyla ilk kez, Yunan felsefesiyle temas eden İskenderiye Yahudi düşüncesinde ortaya çıkmış, onların tecrübesi, ortaçağ Hıristiyan ve İslam düşüncesinde gelişerek varlığını sürdürmüştür. Bu gelenek, bir bilimler sistemi ve bir düşünce biçimi olarak felsefe ile din, peygamberlerle filozoflar arasında köklü bir bağ kurmuş, nübüvvet kaynağından beslenmiş bir felsefe tasavvuru geliştirmeye çalışmıştır. Bu haliyle, epistemolojik olarak Tanrı'nın yardımı olmaksızın insanın kendi çabasıyla felsefenin ve felsefi bilimlerin ilkelerini ortaya koyamayacağı anlayışını gündeme getirip işlemiştir. Yine bu gelenek, anlaşıldığı kadarıyla, filozofların görüşleriyle dinler arasında karşıtlık varmış gibi görünen durumlarda, görünürdeki çelişkiyi ortadan kaldırmak için, ya sözün simgeselliğine vurgu yaparak ya da ilahî hikmetin beşer aklı tarafından bozulmasına gönderme yaparak karşıtlığı aşmaya çalışmış, köklü bir hermeneutik yaklaşım geliştirmiştir. Şu halde, bu anlayışa göre, ezeli, ebedi, tek bir halidî hikmet vardır; bu hikmet, nebevî bir kaynaktan gelmektedir, filozoflar da bundan beslenmektedir. Felsefeyi de kuşatan bu

182 Bkz. Sadreddin eş-Şirazi, *el-Hikmet el-Mütealiyye*, s. S. 206-207; İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 58-59.

eveli, halidî hikmet, evrensel ve kültürlerüstü bir nitelik taşımaktadır. Bu açıkça, felsefeyi dinsel temele dayandırmak, meşruiyetini dine bağlamak ve dinsel temelde felsefe yapmak demektir ve büyük ölçüde ortaçağın genel düşünsel özellikleriyle uyusmaktadır.

Kuşkusuz felsefeyi dine dayandırmanın, onu dinsel temelde meşrulaştırmanın ve dinsel temelde felsefe yapmanın, ortaçağ özelinde tarihsel bir perspektiften bakıldığında, hem pozitif hem de negatif sonuçlara yol açtığı ileri sürülebilir:

Pozitif açıdan bakıldığında, felsefe ile din arasında kurulan köken ortaklığının, tektanrılı dinî düşünce geleneklerinin, felsefenin bilgeliğini özümsemelerine katkı sağladığı söylenebilir. Bu, özellikle felsefeye dinsel temelde karşı çıkanları, ondan uzak duranları felsefeye yaklaştırma çabası ve her şeyin meşruiyetinin dine bağlandığı bir toplumsal ortamda felsefe yapmaya olanak sağlaması bakımından önemli sonuçlar doğurmuştur. Bunun en önemli kanıtı, Yahudi, Hıristiyan ve İslam ortaçağında yetişmiş, yapıtlar vermiş filozof ünvanlı başarılı kimselerin varoluşudur. Öte yandan bu çaba, ortaçağda dinsel düşüncenin, felsefi birikimle gelişen bilgi birikimine yorum faaliyetleriyle adapte edilmesi, dinamik kılınması ve yorum zenginliği oluşturması açısından da önemli sonuçlar doğurmuştur. Ortaçağ dinsel yazınında gözlemlediğimiz dinsel çok sesliliğin - bu bağlamda farklı mezhepleri anımsatmak gerekir-, farklı açılımların doğmasında, felsefenin ve farklı felsefi perspektiflerin etkisi yadsınmaz. Yine söz konusu anlayışın, felsefi bilgeliği, tanrısal bir temele dayandırarak, herkesin malı olarak göstermesinin farklı kültürel çevrelerin ondan beslenmesine olanak sağladığı, bu yönüyle felsefeyi evrenselleştirmeye yöneldiği bile söylenebilir.

Negatif açıdan bakıldığında ise, felsefeyi tanrısal temele dayandırmak, dinsel temelde meşrulaştırmak ve onu peygamberlik kurumuyla ilişkilendirmek, filozofların felsefi düşüncelerini, dinsel metinlere uydurmaya çalışarak yorum yoluyla saptırmak gibi önemli bir soruna yol açmıştır. Bu yorumlama faaliyetinde, felsefi görüşlerin simgeselliğinin işlevsel olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim ortaçağda, tektanrılı dini çevrelerde, Yunanlı filozofların tevhid, ahret ve yaratılış inancına sahiplermiş gibi sunulması ve öyle yorumlanması, hatta peygamberimsi bir görünüme sokul-

İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu

ması bunun bir kanıtı olsa gerekir. Bu açıkçası, filozofların görüşlerinin, dine uygun hale getirilmesi için zorlama yorumlarla kendisine yabancılaştırılması demektir. Yine felsefeyi, tanrısal kökene bağlamak, onu bir biçimde kutsallaştırmaktır; bu kutsallaştırma etkinliğinin, felsefenin akılsal, mantıksal ve eleştirel yüzünün görülmesine ket vurmak, kendi otantik varlığı içinde özgür gelişimini engellemek ve felsefeyi teolojiye dönüştürmek gibi tehlikeler barındırdığı açıktır. Kanımca, ortaçağda felsefenin büyük ölçüde teolojilerin egemenliğine girmesinde, felsefeyi dinle ilişkilendiren, onu dinsel kökende meşrulaştırmaya çalışan, dinin hizmetine koşan yaklaşımların etkisi yadsınmaz. Ortaçağ İslam dünyasında bir süre otantik varlığını sürdüren felsefenin süreç içerisinde yok olması, kelâm ve tasavvufun egemenliğine girmesi bu açıdan oldukça manidardır. Yine ortaçağlar boyunca büyük ölçüde statik kalan batı felsefesinin, farklı bir yola girmesi, felsefeyi, dinin hizmetinden ve dinsel temelden kurtararak, dinle felsefeyi birbirinden ayırmasının, felsefeyi insanî ve seküler bir temelde yeniden inşa etmesinin bir sonucu olsa gerekir.

Öz

İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu

Tektanrılı dinlere mensup düşünürler, eski Yunan felsefesiyle karşılaşınca, ona yönelik birbirinden farklı tutumlar geliştirmişlerdir. Kimileri, onu putperestlik döneminin bilgeliği olarak görmüş, putperest unsurlar taşıdığı ve yabancı kökenli olduğu ve dinle çeliştiği gerekçesiyle reddetmiş; kimileri, içinde kısmi hakikatler barındırsa da, ona ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini ileri sürmüştür; kimileri ise, dinle felsefenin, farklı köklere ve yaklaşımlara sahip olsa da, felsefenin dinle çelişmediği, onunla büyük ölçüde uzlaştığı tezini benimseyip işlemiştir. Özellikle dinle felsefenin çelişmediği ve hatta uzlaştığı savını benimseyen kimi düşünürler, felsefeyle dini farklı kaynağa bağlamanın gerekmediğini, ikisinin de tanrısal bir temelini olduğunu gösterilebileceğini düşünmüşler, bu konuda önemli mesai harcamışlardır. Bu düşünürlere göre, felsefe de tıpkı din gibi ilahi bir kaynaktan köken almaktadır; kökensel ortaklıkları bulunmaktadır. Daha doğru bir deyişle, dinsel düşünce tarihsel olarak felsefi düşüncüyü öncelediği için, filozofların bu kaynaktan beslendiğini ileri sürmüşlerdir. Aslında felsefeyi tanrısal kökene bağlayan yaklaşımın ilk izleri, Pythagoras ve Sokrates-Platon geleneğinde mevcuttur ve bu gelenek felsefenin tanrıların bir armağanı olduğuna inanmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, felsefeyi tanrıların armağanı olarak gören bu anlayış, bir tek tanrılı din olarak felsefeyle karşılaşan İskenderiye Yahudi düşüncesinde köklü bir etki bırakmış, Yunan filozofları ile Hz. Musa'nın öğretisi arasında bağ kurulmuş, bu anlayış ardından Hıristiyan kilise babalarında gelişimini sürdürmüştür. Aynı anlayışın, Yunan filozoflarıyla Davud, Lokman, İdris gibi peygamberlerle bağ kurma yoluyla İslam düşüncesi içerisinde de bir karşılık bulunduğu görülmektedir. İşte bu makale, İskenderiye Yahudi felsefesindeki kökleri ışığında, felsefeyi tanrısal kökene bağlayan anlayışın, Hıristiyan ve İslam ortaçağındaki gelişimini izlemeyi ve bir değerlendirmesini yapmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Yunan felsefesi, ortaçağ felsefesi, Hıristiyan felsefesi, İslam felsefesi, İskenderiye Yahudi felsefesi, felsefenin kökeni.

Abstract

The Problem of Origin of Philosophy in the Medieval Christian and Islamic Thought Under the Light of Alexandrian Jewish Philosophy

The monotheist scholars when they met with the ancient Greek philosophy developed different attitudes towards it. While some considered it as wisdom of the pagan period and refused it claiming that it is contradictory with the religion and it comes from a foreign source, some adopted the idea of the fact that it does not contradict with religion and it has many things in common although they belong to different origins and perspectives. Especially, the scholars who adopted the idea of the fact that they are not contradictory with one another and even they agree with each other thought that it not necessary to link them to different sources and both have the divine basis and as a result they spent great efforts on it. To these scholars, philosophy just like the religion comes from the divine source and also it has some original similarities. More actually, since the religious thought historically precedes the philosophical thought they put forward the fact that the philosophers feed themselves from that source. In fact, the first indications of the attitude that connects the philosophy to the religion exists in the philosophical tradition of Pythagoras and Socrates-Plato, and this tradition argues that philosophy is the gift of the God. Thus this attitude made a deep impact on the monotheist Alexandrian Jewish thought and the connection was established between Greek philosophers and the teaching of the prophet Moses and subsequently this attitude continued its existence in the Christian church fathers. It is seen that the same attitude exists in the Islamic thought through the connection of Greek philosophers with Davud, Lokman and Hermes prophets. This article is to aim to follow the development of the attitude that connects the philosophy to the religion and evaluate it under the light of the origins in the Alexandrian Jewish thought.

Key Words: Philosophy, Greek philosophy, medieval philosophy, Alexandrian Jewish Philosophy, Christian philosophy, Islamic philosophy, origin of philosophy.

Kaynakça

- Âmirî (1949). *el-Emed ale'l-Ebed*, neşr.: E. K. Rowson, Beyrut.
- Âmirî (1967). *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkıb el-İslâm*, neşr.: A. A. Gurâb, Kahire.
- Aristides (2004). “The Apology of Aristides The Philosopher”, *Ante-Nicene Fathers*, Edited by Allan Menzies ,D.D. T&T Clarck, WM. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan.
- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, cilt: I, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Arslan, A. (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi)*, cilt: 5, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Atistoteles (2012). *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Brehier, E. (1969). *Felsefe Tarihi*, cilt I, çev.: Miraç Katırcıoğlu, İstanbul MEB Yayınları.
- Carmy S., and Shatz, D. (1997). “The Bible as a Source for Philosophical Reflection”, *History of Jewish Philosophy*, ed.: D. H. Frank-O. Leaman, New York: Routledge.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Clement (2004). “Exhortation to the Heathen”, *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, ed.: P. Schaff, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Clement (2004). “Stromata, or The Miscellanies”, *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, ed.: P. Schaff, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Clement (2004). “The Instructor (Pædagogus)”, *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, ed.: P. Schaff, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Dağ, M. (1991). “İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, Samsun.
- Demir, N. (1998). “Felsefenin Menşei Üzerine Bazı Düşünceler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 2, sayı: 1.
- Doru, M. N. (2012). *Süryanilerde Felsefe*, İstanbul: Yaba Yayınları.
- el-Endülüsî, Ebû Sa'id (1916). *Tabakât el-Ümem*, Beyrut.

İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu

- el-Mulhim, Ali Ebû (1994). *el-Felsefe el-Arabiyye (Müşkilât ve Hulûl)*, Beyrut.
- en-Neşşar, A. S. (1999). *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, cilt: I, çev.: Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları.
- eş-Şirazi, Sadreddin (trz). *el-Hikmet el-Mütealiyye*, Kum.
- Eusebios (2010). *Kilise Tarihi*, çev.: Furkan Akderin, İstanbul: Çiviyazıları Yayınevi.
- Ez-Zühre, A. A. (1987). *Zâhir ve el-Bâtın: Felsefe et-Te'vîl fî'd-Diyâne es-Semâviyye*, Kahire.
- Fahri, M. (1992). *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları.
- Fârâbî (1999). *Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'ada)*, çev.: Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap.
- Fârâbî (trz). *Erâ'i Ehl el-Medîne el-Fâzıla*, neşr.: M. Kabbânî, Kahire.
- Gazzâlî (1984). *el-Munkiz min ed-Dalâl*, İstanbul: Hakikat Yayınları.
- Gilson, E. (2003). *Ortaçağda Felsefe*, çev.: Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Gilson, E. (1959). *God and Philosophy*, New Haven.
- Goldziher, I. (1981). "The Attitude of Orthodox Islam Toward the Ancient Sciences", neşr. ve İngilizceye çev.: M. L. Swartz, *Studies on İslâm*, New York.
- Guthrie, K. S. (1917). *Numenius of Apamea: The Father of Neo-Platonism (Works, Biography, Message, Sources, and Influence)*, London.
- Herodotos (2013). *Tarih*, çev.: Müntekim Ökmen, İstanbul: İş Bankası Yayınları,
- Hobbes, Thomas (1995). *Leviathan*, çev.: Salih Lim, İstanbul: YKY.
- Holladay, C. R. (1995). *Fragments From Hellenistic Jewish Authors: Aristobulus*, Georgia.
- İbn el-Kıfî (1908). *Târîh el-Hukema*, tah.. J. Lippert, Leipsizng.
- İbn Hazm (1982). *el-Fasl fî el-Milel ve el-Evhâ' ve en-Nihal*, cilt: I, neşr.: M. İ. Nasr, Cidde.
- İbn Miskeveyh (1987). *el-Fevz el-Asgar*, neşr.: Salih Udeyme, Beyt el-Hime.
- İbn Rüşd (1985). "Fasl el-Makâl", *Felsefe-Din İlişkileri*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Sînâ (1993). *Uyûn el-Hikme*, neşr.: Abdurrahman Bedevi, Beyrut.

- James, G. G. M. (2009). *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy*, The Journal of Pan African Studies.
- Jones, W. T. (2006). *Batı Felsefe Tarihi (Ortaçağ Düşüncesi)*, cilt: II, çev.: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Kindî (1978). “Kitâb el-Kindî fî Felsefe el-Ûlâ”, *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye*, thk.: M. A. H. Ebû Ride, Kahire.
- Kindî (1994). “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, *Felsefî Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayınları.
- Kutluer, İ. (1996). *İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Laertios, D. (2007). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev: Saffet Babür, İstanbul: YKY
- Martyr, J. (2001). “Dialogue with Trypho”, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, ed.: Philip Schaff, B. Eerdmans Publishing Company.
- Martyr, J. (2001). “Hortatory Address to the Greeks”, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, ed.: Philip Schaff, B. Eerdmans Publishing Company.
- Martyr, J. (2001). “The First Apology”, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, ed.: Philip Schaff, B. Eerdmans Publishing Company.
- McCants, W. F. (2012). *Kültür Mitleri*, çev.: Merve Tabur, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Peters. F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Plato (1903). “Phaidros”, *Platonis Opera*, ed.: John Burnet, London: Oxford University Press.
- Platon (2002). *Timaios*, çeviren: Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Ruben, W. (1947). *Felsefenin Başlangıcı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Schürer E. (1972). *The Literature of the Jewish People in the Time of Jesus*, Schocken Books.
- Sipinoza (2008). *Taractatus Theologico-Politicus (Teolojik-Politik İnceleme)*, çev.: C. Bali Akal-Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi.
- Störing, H. J. (2000). *İlkçağ Felsefesi (Hint, Çin, Yunan)*, çev.: Ö. Cemel Güngör, İstanbul.

İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu

- Suhreverdi (2009). *Hikmetü'l-İşrak (İşrâk Felsefesi)*, çev.: Tahir Uluç, İstanbul: İz Yayınları.
- Swete, H. B. (1914). *An Introduction to the Old Testament in Greek: Additional Notes*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Şehrîstânî (2008). *Milîl ve Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)*, çev.: Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- *Taşkın, A. (2011) “Felsefeyi Thales’le Başlatma Geleneği Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 54/2.
- Tatian (2004). “Address of Tatian to the Greeks”, *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, ed.: P. Schaff, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Wasserstrom, S. M. (1997). “The Islamic Social and Cultural Context”, *History of Jewish Philosophy*, ed.: D. H. Frank-O. Leaman, New York: Routledge.
- Wimmer, F. M. (2009). *Kültürlerarası Felsefe*, çev.: Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Winston, D. (1997). “Hellenistic Jewish Philosophy”, *History of Jewish Philosophy*, ed.: D. H. Frank-O. Leaman, New York: Routledge.
- Yaman, H. (2010). “Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mâhiyeti ve Dinî Muhtevası Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1.

Hâdî Sebzivârî’de Felsefî ve Mantıkî Kavramların Tasdikât Merkezli Ayrımı

Salih AYDIN*

Giriş

Bir şeyin zihindeki tasavvuru olarak tanımlanan kavram bir problem olarak, Müslüman mantıkçı ve filozofların eserlerinin en önemli konularından olagelmıştır. Kavramlar özellikle de soyut ve tümel kavramlar dilin düşünce ekonomisini sağlayan en önemli öğelerdir.¹ Kavram (*mefhûm*) konusu daha iyi anlaşılabilmesi için terime (*lafiz-ıstlâh*) de yer verilmiştir fakat mantık ve felsefede asıl konu kavramdır.² Bu tutarlıdır da zira bilginin *tasavvur* ve *tasdik* gibi kısımları bilginin ana unsurlarını oluşturan kavramlar ve onların bedihî ve nazarî oluşları, hakîkî ve itibarî oluşları ele alınmadan hiçbir ilim dalında analiz yapılamaz. Öncelikle şunu ifade edelim ki bu kavramların hepsi bir şekilde zihindedirler, kavrama işi, zihnin bir işlevidir, kavram kavram olarak ma’kuldür fakat birincil derecede kavranan, kavram-öncesi tabii kavramlar olduğu gibi, ikincil derecede kavranan, aklın ikinci bir işlemesine tabi tutulmuş kavramlar da

* Süleyman Demirel Ün, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Bölümü, Yrd. Doç. Dr.

1 Nusret Hızır, *Bilimin Işığında Felsefe*, Adam yay., I. Baskı, İstanbul 1985, s. 41.

2 Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı*, AÜ basımevi, Ankara 1967, s. 18,19; *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB. Yay. İstanbul 1195, s. 116,117. Arapça tasavvur terimi Türkçemizde kavram olarak karşılanmaktadır.” Tasavvur, (sureti oluşturulabilen dolayısıyla,) tanımlanabilen veya tanım yerine geçen şeyle kazanılan ilim” demektir. Bkz. M. Naci Bolay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’da Kavram Anlayışı*, MEB. yay., İstanbul 1990, s. 25. Biz tanımlanabilsin ya da tanımlanamasın kullanımı yerleşen bütün ifadeleri karşılamak üzere ıstılâh (terim) kavramını kullanmak istiyoruz. Zira ıstılahta bir topluluğun belirli bir manada birleşip kullanmaları yeterlidir. Bkz. Seyyid Şerif Ali Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, thk. Abdulmunim Hafnî, Kahire 1991, s. 38; Muhammed Ali Tahânevî, *Keşşâfu Isulâhâti’l-Fünûn*, thk. Ahmet Hasan Besic, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. 3, s. 23.

vardır.³ Bu ikincil derecede akletme işlemine tabi tutulan kavramlardan *mefhûm* (*concept-notion*), daha çok felsefî kavramlara söylenirken, *mâhiyet* mantıkî bir kavramdır. Kavranabilir, tanımlanabilir, sınırlanabilir (*tahdîd-had*) olmaları açısından mantıkî kavramları *tasavvurât* ile karşılamak uygun düşerken, kavranamaz, sınırlanamaz olmaları açısından felsefî kavramların ise *mefhûm* ile karşılamak uygundur. İlk akledilir anlama düzeyi, Izutsu’nun tabiriyle birinci atıf noktasını teşkil eden “mefhûm” düzeyi, kavramsal düzey olarak adlandırılabilir. Fakat kavram kelimesi bu bağlamda yanıltıcıdır zira Arapçadaki mefhûm kelimesi lafzen “anlaşılan şey” manasına gelir. Her ne kadar birinci düzeyde anlaşılan şeyin, ikincil bir kavramsal işleme tabi tutulmasına engel teşkil etmese de öncelikle kavram öncesi bir anlama düzeyine atıfta bulunur. “Anlaşılan şey” ancak düşünsel işlem seviyesine ulaştığında kavram olarak adlandırmayı hak eder.⁴

Bir mefhumun başka bir ifadeyle felsefî kavramın *misdâkı* ve *mazmûnu* arasındaki ilişki modern mantıktaki kaplam-çilem ilişkisi gibidir. Kaplam (*misdâk*) bir kavramın (*mefhûm*) fertleriyle alakalıdır, dolayısıyla ontolojiktir, bu durumda bir kavramın misdâkları, başka bir deyişle *mâsadakları* arasında hiçbir zaman tıpatıplık (*tevâtu/univocal*) yoktur.⁵ Ontolojide her zaman bir *teşkîk* (*gradation*) söz konusu olur. *Mazmûn*, bir kavramın içlemi ve mahiyetini kuran özelliklerle alakalıdır, dolayısıyla lojiktir, bu durumda bir kavramın mazmûnu zihinsel bir standadizasyon olduğu için, her zaman tıpa tıplık (*mütevâtîlik*) söz konusudur ve bu standadizasyona bağlı olarak da özsel/hadsel tanımları yapılabilir.

Akledilirlerin (*ma’kûlât*) kısımlarının açıklandığı bu yerde *makûlâtın* (kategoriler) *mahmûlâtın* (yüklemler) farkına da kısaca değinmekte fayda söz konusudur. “En genel deyi formu”, anlamına gelen her bir makûle mahmûledir, fakat her mahmûle makûle değildir. Bir mahmûlenin makûle olabilmesi için kendinden daha tümeli olmayan, tümelliği en yüksek

3 Toshihiko Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, İnsan yay., İstanbul 1995, s. 100; Ayrıca bkz. “The Fundamental Structure of Sabzawari’s Metaphysics”, (*Sharh-i Ghurar al-Fara’id or Sharh-i Manzumah*), II. baskı, Tahran 2005, s. 19.

4 Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 89. Ayrıca bkz. “The Fundamental Structure of Sabzawari’s Metaphysics”, s. 19,20.

5 Mahiyetlerin efrâdı mefhûmların ise misdâk/mâsadakları söz konusu edilmiştir.

bir cins olması gerekmektedir. Bu durumda “ma’gûlât” ile “megûlât” arasındaki ilişki, yüklem kılınmak kaydıyla herhangi bir akledilir, tümel olup en yüksek deyi formunda ise bu akledilir yüklem makûle (*kategori*) denir.

Bu makalede öncelikle genel manada kavram ve onun ifadesi olan terim üzerinde duracak, kavram teorisinin İslam felsefesindeki serüvenine değinecek, daha sonra da bunların felsefî ve mantıkî olanlarının ortak özellikleri ve ayrıştıkları noktaları, 19. yy. İran’ın büyük ârif/sûfî filozofu Hacı Mollâ Hâdî Sebzivârî’nin (ö. 1872) görüşleri çerçevesinde ele alacağız.⁶ Bu konuda Sebzivârî’nin önemi, -hernekadar bu kuramı oluşturan kavram ve yargıların bir çoğunun, kendisinden önceki filozoflarda mevcut olması söz konusu olsa da-, kavrama düzeyleri arasındaki farkları ve her bir düzeyin kendine has kriterlerini belirleme üzerine orijinal sayılabilecek bir teori ortaya atmış olmasındadır. Bu nedenle önce genel manada kavram konusunu, daha sonra bunun İslam düşünce tarihindeki serüvenini ele almak suretiyle bu teorisinin daha anlaşılır olmasını sağlayacağız.

Ma’kûlât Kavramı ve Aklî İdrak

İnsan zihni hissî, hayalî, vehmî ve aklî bütün suretlerden boş olarak dünyaya gelir.⁷ Çeşitli formları alabilir, saklayabilir, hazırlayabilir,

6 “Zamanın Eflâtunu”, “Hukemânın Mührü” gibi lakaplarla yad edilen Hac Mollâ Hâdî Sebzivârî, 1217 de (1797-98) Kaçarlar döneminde, İran’ın Horasan eyaletine bağlı Sebzivâr’da doğmuş, yine aynı yerde 1289/1872 de vefat etmiş, Molla Sadra ekolüne mensup, Kaçar dönemindeki en meşhur yorumcusu olan bir filozoftur. Molla Ali Nurî gibi Sadrâ ekolünün önemli uzmanlarından dersler almış, Mirza Muhammed Ali, Molla İsmail Vaiz Mirza Hüseyin Sebzivârî gibi talebeler yetiştirmiştir. Başlıca eserleri, *Şerh-u Gurari’l-Ferâid*, *Esrârü’l-Hikem*, *Şerhu’l-Esmâ* ve Mollâ Sadrâ’nın eserlerinden bir kısmına yazdığı şerh ve haşiyelerden oluşmaktadır. Hiç şüphesiz en önemli eseri metafiziğin bütün konularını özlü bir şekilde şiirle ele alan, 1823 de kaleme aldığı, *Manzûme fi’l-Hikme*’dir. Bkz. Keith Hitchnis, mad: “Hâdî-i Sebzivârî”, *DİA.*, c. 15, s. 12,13; Seyyid Hüseyin Nasr, “Hacı Mollâ Hâdî Sebzivârî”, çev. Yusuf Ziya Cömert, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, (c. I-IV), İnsan yay., İstanbul 1991, c. 4, s. 331-334; Ammâr Ebû Rağîf, *Mukaddimetu Şerhi’l-Manzûme li Mutahharî*, s. 5-7.

7 Murtaza Mutahharî, *Şerhu’l-Manzûme*, nşr. Müesseset-ü Ümmü’l-Kurâ, II. Baskı, Beyrut 1430-2009, s. 112. Molla Hâdî Sebzivârî, kendi 1823 yılında yazdığı *Manzûme fi’l-Hikmet*’e 1844 yılında, *Şerhu Ğurari’l-Ferâid*, bir başka meşhur deyişle *Şerh-i Manzûmei Hikmet* adıyla bir şerh yazıyor. Bu kitaba ve onun şerhine bir çok şerh ve haşیه yazılıyor. Mehdî Müderris Aştîyânî, Molla Muhammed Heydcî, Seyyid Esedullah Hansârî, Muhammed Takıyyü’l-Âmûlî, Murtaza Mutahharî, Hasanzâde Âmûlî gibi alimler bunlar arasındadır. *Şerhu Ğurari’l-Ferâid*, Mehdî Muhakkik ve Toshihiko Izutsu’nun editörlüğüyle, Sebzivârî,

işleyebilir kabiliyettedir fakat henüz aktüel anlamda boştur. Tikel manada tatlı bir şeyi ilk içtiğinde, o tatlı şeyin bir sureti oluşur. Bu ilk algılamaya duyusal algılama (*hissî idrak*) denir. Sonra bu formun saklı tutulacağı bir yerde muhafaza edilir, böylece *hâfıza* gücü de çalışmaya ve aktif hale (*bilfiil*) gelmeye başlamış olur. Sonra tekrar tikel bir tatma deneyiminde, ilk tatma denemesinin suretini de hatırlar. Yani hem tikel bir duyumlama algıladığı gibi, hayal hazinesinde saklı o ilk tikel sureti de hatırlar. Böylece *zâkire* gücü ve *muhayyile* gücü harekete geçmiş olur. Bu durumda algıladığı duyumsama ile hatırladığı algı birbirinden farklı tikel algılamadır. Duyu organının ilk teması esnasında oluşan algıya duyu algısı, daha önceki duyumlamayı hatırlamayla oluşan algılama ise hayal algısı (*hayâlî idrâk*) denir.⁸

Duyu algıları hayal hazinesine veya da hafızaya doldukça yavaş yavaş hepsini bir bütün olarak içeren ve her bir tikel duyu algısına söylenebilecek tümel bir algı oluşmaya başlar. Bu artık *hissî* ve *hayâlî* algılamaya dayansa da, duyu ve hayal algısındaki gibi tek bir formu (*cüzî*) içermez, burada tek tek formlar üstü, hepsine söylenebilecek başka bir algı doğar ki bu algıya ussal algılama (*aklî idrâk*) ya da akledilir algı denir.⁹ Bu durumda akledilir algıyı diğer algılardan ayıran en temel özellik tümellik (*külliyet*) olmuş olur.¹⁰ Akledilir algı, duyulanır ve düşünür algının üzerine daha ileri bir algılama olmuş olur. Hatta denebilir ki gerçek manada insanlık akledilir algının başladığı yerde başlar. Zira hayvanlarda da *hissî* ve *hayâlî* algılama vardır.¹¹ Bunlar tikel algılamalardır. Yalnızca insan tümel algılayabilen bir canlıdır. İnsan yakın çevresindeki insanlarla karşılaşarak sadece onlara ait tikel bir formu duyulamaz ve onlara ait tikel bir sureti hafızasında saklamaz, aynı zamanda o yavaş yavaş *insanlık* kavramına ulaşır ki burada ki insan kavramı, bütün insan fertlerine söylenebilen küllî bir kavramdır. İşte insan somut bu tikel algılamasının ötesine geçebilen varlıktır ve aklî algılamaları diğer algılamalardan ayıran onun *soyut* ve *tümel* oluşudur.¹²

Heydâcî ve Âmulî'nin haşiyeleriyle Tahran'da baskısı gerçekleştirilmiştir. Bu baskıda, *The Fundamental Structure of Sabzavari's Metaphysich* adıyla Izutsu tarafından kaleme alınan 150 sayfa civarında önemli bir yazı da eklenmiştir.

8 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 113.

9 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 115.

10 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 115.

11 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 115.

12 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 116.

“Birincil Ma’kûl” ve “İkincil Ma’kûlât” Kuramının Geçmişi

Aslında akledilirlerin birincil akledilir ve ikincil akledilirler (*secundum Intelligibile*) şeklinde ayrımı Fârâbî'nin (ö. 950) buluşudur.¹³ Fârâbî'ye göre meydana gelen ilk akledilir, duyulur nesnenin akledilirdir.¹⁴ Nefiste duyulurlardan meydana gelen bu (ilk) akledilirler, insanın nefsinde ve zihninde olmaları açısından kendilerine bir takım eklentiler (*levâhug*) ilişir. Bu eklentiler bir kısım akledilirlerin *cins* olmasını, bir kısmının *tür* olmasını, bir kısmının birbirleriyle tarif edilmesini doğurur. Hiç şüphesiz bu anlamlar, o akledilirin nefiste olması nedeniyle ortaya çıkan (ikincil bir akledilir ve) anlamdır. Zihindeki akledilirlerin *daha özel* ve *daha genel* olmaları da onların zihinsel akledilir olmalarına ilişkin ikincil akledilirlerdir.¹⁵ Bu kuramın kurucusu olan Fârâbî ikincil akledilirler ile alakalı, kendisinden sonra gelecek olan filozof ve kelamcılara çığır açacak olan bir tanım ortaya koyar: “Akledilirler nefiste meydana geldikten sonra kendilerine eklenen bu şeyler de ma’kûl şeylerdir fakat bu şeyler nefiste duyulurların misalleri olarak meydana gelen veya duyulurlara dayanan yahut nefsin dışında bulunan şeylerin akledilirleri olan ma’kuller değildir, bunlar ikincil akledilirler (*el-ma’kûlâtü’s-sevânî*) dir.”¹⁶

İbn Sînâ'ya (ö. 1037) göre mantığın konusu işte bu tür ikincil akledilirlerdir ve bunlar birincil akledilirlere dayanmaktadırlar.¹⁷ Birincil akledilirler *vücûd-u hâs* olarak isimlendirilmekte olup, bir şeyin kendisi olduğu gerçekliğine söylenmektedir. İkincil akledilirleri ise İbn Sînâ *vücûd-u isbâtî* yani zihinde isbat olunan varlık olarak adlandırmaktadır ki bu *vücûd-u hakîkî*'nin karşısındadır.¹⁸ İbn Sînâ, “bir şeyin hakikatinin ya

13 Ulrich Rudolph, “Abu Nasr al-Fârâbî”, *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Philosophie in der islamischen Welt 1*, ed. Ulrich Rudolph ve Renate Würsch, Schwabe, Basel 2012, s. 416.

14 Ebû Nasr Fârâbî, *Harfler Kitabı Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera, İstanbul 2008, s. 5.

15 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 5.

16 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 5.

17 Burada bir nevi “tesâmuh” söz konusudur, zira mantık ilerde de göreceğimiz gibi ikincil akledilirlerin iki kısmından sadece bir kısmıyla ilgilenir. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk Abdurrahman Bedevî, Bingâzi 1972, s. 167.

18 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, thk Hasanzâde Âmulî, Kum, s. 42. Buradaki “isbâtî” kelimesiyle kastedilen, aklın zihin dünyasında isbat ettiği, genel, kaçınılmaz ve çıkarımsal vucut olup ikincil akledilirler ve itibârî mefhumlardır. Âmulî, *el-İlâhiyyât min Kitâbi's-Şifa*, dipnot 2, s. 42.

dış dünyada mevcut olduğunu, ya zihinde (*fi’l-enfüs*) mevcut olduğunu, ya da ikisinde de mevcut olduğunu”, ifade eder¹⁹ ki bu onun zihninde felsefî ve mantıkî kavramlar ayrımının olduğunu gösterir.

Aynı düşünceyi İbn Sînâ’nın talebesi Behmenyâr’ın (ö. 1066) *et-Tahsîl*’inde de bulmaktayız. O mantığın konusunun, ikincil akledilirlerin, mutlak manada akledilir oluşları ya da aklî varlık oluşları yönüyle değil, kendileriyle “bilinenden bilinmeyene ulaşma” niteliği açısından, (yani tanımlanma ve kanıtlanma açısından) birincil akledilirlere dayanan ikincil akledilirler, olduklarını ifade ediyor. Örneğin “insanlık”ın bir akledilir olması açısından, tümellik, tikellik, cinslik ve türlük gibi manaları vardır. İşte bunların da akılda bir tür varlıkları söz konusudur.²⁰

İşrakiliğin kurucusu Sühreverdî de (ö. 1191) *el-Meşâri’ ve’l-Mutârahât* adlı eserinde Meşşâî filozoflara benzer düşünce ortaya koyar.²¹ Cürcânî’nin (ö. 1413) tanımına göre ilk akledilirler, dışta kendisine karşılık gelen bir mevcudun bulunduğu şeylerdir. İkincil akledilirler ise dışta karşılığında kendisine uygun düşen bir varlık olmayıp, “zihinsel varlığa özel ilineklere” denmektedir.²² Nesnelere duyusal ve düşsel idrakleri neticesinde ilk defa aklî idrak düzeyine erişilmesi durumunda veya “görecelikler” gibi haricte kendisine uygun düşen başka bir “varlığa” ilişkin akletme halinde “ma’kûlât-ı evveliyye”, başka bir “ma’kûle” ilişkin akletme durumunda ise “ma’kûlât-ı sâniyye” denilmektedir.²³ Yani doğrudan bir hisse veya hayale dayanan akli algılar ilk akledilirler, ilk akledilirlere dayanan ve ikinci bir işleme sonucunda elde edilen kavramlar ise ikincil akledilirlerdir.

Biz bu atıflarda üstü kapalıda olsa, akledilirlerin ikiye ayrıldığını, ikinci ayrımın ise ikili taksime tabi tutulduğunu görebiliyoruz. Zira Tahânevî’nin, (ö. 1745) “Ehl-i Tahkîk” tarafından, akledilirleri, *devingenlik* ve *dinginlik* gibi harici varlığa ilişkin kavramlar, *tümellik*

19 “İkisinde de mevcut olan kısım” Sebzivârî gibi filozoflar tarafından “urûzu içte ittisâfî dışta” olan felsefî kısım olarak değerlendirilecektir. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 42.

20 Ebu’l-Hasan Behmenyâr, *et-Tahsîl*, thk. Murtaza Mutahharî, Tahran, 1375, s. 221.

21 Şihabuddîn Sühreverdî, *el-Meşâri’ ve’l-Mutârahât*, (*Mecmûat-u Musannafât-i Şeyhi’l-İşrâg*) thk. Henry Corbin, Kahire, s. 346,361.

22 Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 250.

23 Bkz. Tahânevî, *Keşşâfu Istilâhât-i’l-Fünûn*, c. 3, s. 315.

ve *tikellik* gibi zihni varlığa ilişkin kavramlar ve “bu iki varlık alanına ait olmayan kavramlar”, olarak ma’kûlâtı ayırma tabi tutması,²⁴ ikincil akledilirlerin felsefî ve mantıkî kavramlar olarak ayırma tabi tutulduğunu gösterir. İkincil akledilirler mantığın konusudurlar fakat bunların bizzat kendileri veya onların zihinde bir varlık olmaları açısından değil, zihinde buldukları vakit, bu tümel tabiatlara ilişmeleri itibarıyla. Zira zihinsel bir varlık olarak küllî tabiatları incelemek felsefenin bir görevidir. Mantık sadece bunları “bilinmeyene ulaşma” (yani tanımlama) açısından ele alır. Tümel bir anlam zihinde meydana gelip altındaki tikellere kıyas edildiğinde, mahiyetine dahil olan bir parça ise özsel (*zâtîyyet*), hariç ise ilineksel (*araziyyet*), mahiyetin aynısı olması durumunda tür (*neviyyet*), bu özsel kısmın farklı fertlere de söylenmesiyle *cins*, diğer açıdan ise ayırım (*fasıl*) olur.²⁵ Bütün bunlar mantığın, dolayısıyla felsefenin akledilirlerin akledilmesi, tümel akledilirler üzerine tümel çalışması olduğunu göstermektedir.²⁶

Nasîruddin Tûsî (ö. 1274) ile alakalı olarak bizzat Sebzivârî (ö. 1872) o, “cevheriyyet, araziyyet, şeyiyyet gibi kavramlar, ikincil akledilir itibarî kavramlardır”, deyince bunların mantıkî kavramlar olduğunu düşündüğü zannedilerek eleştirilmiştir. Oysa ikincil akledilir itibarî kavramlar sadece mantıkî kavramlardan ibaret değildirler.²⁷ Bu Tûsî’nin zihninde itibarî kavramların felsefî ve mantıkî olarak ikiye ayrıldığını gösterir.

İkincil akledilirler konusu doğal olarak Mollâ Sadrâ’da da (ö. 1641)

24 Tahânevî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, c. 3, s. 315.

25 Tahânevî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, c. 1, s. 47.

26 Bu durumda mantığın felsefeye bir giriş olarak düşünülmesi sıkıntılıdır zira felsefe kadar veya ondan daha da zor gözüken bir düşünsel etkinlik felsefeye girişi kolaylaştıracak bir giriş olarak alınamaz.

27 Hacı Molla Hâdî Sebzivârî, *Şerhu Ğurari'l-Ferâid (Şerhi Manzume Hikmet)*, thk. Mehdi Muhakkik ve Toshihiko Izutsu, Tahran 1386, s. 68. Bu konuyla alakalı olarak bkz. Molla Sadrâ, *el-Hikmetu'l-Müteâlîye fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a*, nşr. Rıza Lütfî, III. Baskı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1981, c. I, s. 332. Mutahhar Hillî, Tusî'nin *Tecrîd* şerhinde şöyle diyor: Özel bir şey yani nesne, “genel şey oluşla” (*şeyiyyet*) nitelendiği vakit, onun ilişmesi (*urûz*) zihinde olacaktır, değilse genel şeylerden olmamaış olur ve teselsül gerekir. Aynı şekilde harici bir mahiyetin dışta imkanla nitelenmesi de böyledir; onun da urûzu zihindedir. Çünkü hariçte ona denk düşecek hiçbir nesne yoktur. Çünkü mahiyetler hakikidir fakat onlara gerekenler (*lâzım*) ise itibarîdir. Mutahhar Hillî, *Keşfu'l-Murâd fi Şerhi Tegrîdi'l-İtikâd*, thk. Hasanzâde el-Âmulî, Kum 1432, s. 62. Ayrıca bkz. Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 140.

geniş yer bulmuştur²⁸ ki Sebzivârî’yi en çok etkileyenler arasındadır. Mollâ Sadrâ’ya göre genel manada ikincil akledilirler ancak zihinsel bağlamda (*illâ fi’l-ugûdi’z-zihniyye*) gerçekleşmektedirler. Zira hükme uygun düşün ve hikaye olunan şeyin, her ne kadar ilişme yeri (*zarfu’l-urûz*) zihin olsa da, -zihinde akledilmesi veya da mahiyetlerin ayrılmazlarında olduğu gibi dışta gerçekleşmesi açısından değil- bizzat hakikatin kendisi olur. Bunlar “mahiyet mümkündür”, “dört çifttir”, önermelerinde olduğu gibi zihinsel bağlamda gerçek olur. Mantıkçıların dilinde (*fi lisâni’l-mizâniyyîn*) ikincil akledilirler ise, bu manada ele alınan ikincil akledilirlerin sadece bir kısmıdır, bununla bağlananlar sadece zihinsel yargılardan (*gadâyâ zihniyye*) ibarettir. Genel anlamda filozoflar arasında kullanılan ise bundan başkadır. Zira orada akdolunan yargılar ve önemeler “salt zihinsel” ve “gerçek” olmak üzere iki sınıftır.²⁹

Bu durumda Sebzivârî’nin akledilirler üzerine geliştirdiği kuramın nüvesi Fârâbî ve İbn Sînâ’dadır, denebilir. Sebzivârî bu kuramın yapı taşlarını Mollâ Sadrâ ve öncesindeki filozoflardan almış ve nispeten geliştirmiştir. Zira Sebzivârî’de ki “*zarfu’l-urûz*” ve “*zarfu’l-ittisâf*” şeklindeki kavramsal ayrım vb. aynen Mollâ Sadrâ’da da bulunmaktadır.³⁰ Aşağıda ifade edileceği üzere Sebzivârî bu düşünceyi önermesel boyutta *tasdikât* temelli geliştirirken daha çok Mollâ Sadrâ’ya tabi olmuş, kendisi de Mutahharî tarafından *Şerh-i Manzûme*’de tenkide tabi tutulmuştur.³¹

Aklî İdrak Çeşitleri: İlk Akledilirler ve İkinci Akledilirler

Algıların aklî olanlarının temelde ikiye ayrıldığını daha önce ifade ettik. Ma’kûlât (akledilirler) kavramı, bir şeyin “akledilen” ile “akledenin akledilişi” arasındaki ilişkinin mahiyetine göre “birincil akledilirler” (*el-ma’kûlâtü’l-ûlâ*) ve “ikincil akledilirler” (*el-ma’kûlâtü’s-sâniye*) olarak ayırt edilmişlerdir.³² Birincil akledilirler varlıkların kısımlarıyla (*aksâmu’l-mevcûd*) ikincil akledilirler ise varlıkların hükümleriyle (*ahkâmu’l-mevcûd*)

28 Molla Sadra, *el-Hikmetü’l-Müteâliye*, c. I, ss. 332-340.

29 Molla Sadra, *el-Himetu’l-Müteâliye*, c.I, ss. 335.

30 Molla Sadra, *el-Himetu’l-Müteâliye*, c.I, ss. 335, 336.

31 Başka bir makale konusu olan Tabatabâî bunu kavramsal boyutta *tasavvurât* temelli geliştirmiştir. Es-Seyyid Kemal Haydârî, *Şerhu Bidayeti’l-Hikme*, Dâru Ferâid, Kum 2010, c. II, s. 324.

32 Bkz. Sebzivârî, *Şerhu Ğurari’l-Ferâid*, s. 129.

alakalıdır.³³ Mevcudatın kısımlarını ve fertlerini ifade eden kavramlar mahiyetli gerçek kavramlardır. Bu mahiyetler, Hak tarafından kuvveden fiile çıkarılmadan önce hem varlığa hem yokluğa açıktırlar ve var olma ya da olmama imkanları ise tamamen eşittir. Her mahiyetin (zâtın) zihnî ve harici olmak üzere ikili varlığı söz konusudur.³⁴ Bu tür kavramların zihindeki varlığı onların mefhum ve mazmunu onların dış varlıkları ise efradıdır.

Kısmen yukarda da ifade edildiği gibi insanın idrak güçlerinin işlemeye başladığı, duyuşsal ve düşsel algılamaların, ussal/düşünsel tümel düzeye çıktığı ilk algılamaya *makûlât-ı evveliyye (primary intelligibles)*, bu tümel aklî algılamaların ikinci bir defa daha işlenerek oluşturulan tümel aklî kavramlara da *makûlât-ı sâniye (scondry intelligibles)* denilmektedir. Çünkü bunların, zihnin tümel algılamaları üzerine ikinci bir zihinsel işleme tabi tutulması söz konusudur.

Bir mahiyetin dışsal varlığıyla ele alınması ve harici (*in concreto*) bir varlığının olması durumunda kendisine mahiyet kavramının yanısıra *hakikat* ve *zât* kavramları söylenmektedir. Dolayısıyla “Ankâ”nın zatı ve hakikati yoktur fakat mahiyeti vardır.³⁵ Varlığın ise hakikati vardır, fakat mahiyeti yoktur. Zira bir mahiyetin üç farklı ele alınışı söz konusudur. Birinci ele alış ne ise o olup, ne zihinsel ne harici, ne varlıksal ne yokluksal gibi karşıt hiçbir sıfatın ilişitirmediği ve hiçbir şatın koşulmadığı bir durumdur. Burada sadece kendi kurucu öğelerinden oluşan mahiyet söz konusudur ve bu mahiyet doğal olarak dışta vardır. İkinci ele alınışı ise, dışsal varlığından ayrılmayanlarla (*levâzım hâriciyye*) bitişik olarak ele alınma durumudur. Bu ise harici bir hüvviyet ve şahıs olarak vardır. Üçüncü

33 Mutaahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 121. Necati Öner'in ayrımı daha farklıdır ve Mutaahharî'nin ayrımına daha yakındır. Ona göre “birincisel kavramlar”, insan gibi var olanın bütününe delalet eden kavramlardır, “ikincisel kavramlar” ise insanın hürriyeti gibi varlığın bir haline delalet eden kavramlardır. Bunlar birinciye göre anlam kazandığından bunlara göreceli izafi kavramlar da denir. Birincisel kavramlar Aristoteles'in cevher kategorisine denk düşerken, ikincisel kavramlar ise yüklem olabilen dokuz kategoriye ifade eden kavramlardır. Bkz. Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 117.

34 Muhammed İkbâl, *İslam Felsefesine Bir Katkı İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü*, çev. Cevdet Nazlı, İnsan yay., II. Baskı, İstanbul 1997, s. 124.

35 “*Hakikati nedir?*”in cevabında söylenen mahiyettir, dış varlıkla beraber zat ve hakikatte ona söylenir, bunların hepsi ikincil makul olarak gelir. Bkz. Sebzivârî, *Şerhu Ğurari'l-Ferâid*, s. 128.

ele alınışı ise zihinde varlık oluşundan ayrılmayan şeylerle (*levâzım zihniyye*) ele alındığı bir durumdur.³⁶ “Vücûd” mefhumu ise ankâ’nın tam tersine hakikati vardır fakat ne mahiyettir ne de mahiyeti vardır. Mahiyetin olmadığı yerde kavramsal analizin verebileceği bir şey yoktur. Temsil edilip kavramlaştırılmak mahiyetin doğasının bir gereğidir.³⁷ Varlık ise tanımı gereği mahiyetten başka ve mahiyetin karşısındadır.³⁸ Öyleyse varlığın mahiyeti yani özü ve hakikati varlıktır, varlığın hiçbir şekilde mantığa özel manada mahiyeti yoktur.

Zihinsel vucut modundaki bir mahiyet kavram inşasına temel hazırlar. Bu temel olmadan hiçbir kavram inşası sürecinin başlaması mümkün değildir.³⁹ Bu nedenle varlık apaçıktır fakat bir o kadar da tanımlanamazdır. Sebzivârî’nin kendi ifadesiyle, “mefhûmu eşyanın en marufu, künhü ise son derece kapalıdır”.⁴⁰ Çünkü tanımlanabilirliğin temel şartı olan mantıksal mahiyete sahip değildir. Bu yüzden bizatihi “vücûd”un, bu iki varlık moduyla var olması hiçbir şekilde söz konusu değildir.⁴¹ Zihni varlık moduna sahip olmayan şey temsil ve idrak edilemez. O ancak bilincin anî ve aracısız bir verisi olarak kavranabilir.⁴²

İnsan, dışındaki hakikatlerin kavramına sahip olduğu gibi, kendinde olan ve gerçekleşen hakikatlerin de kavramına sahiptir. Zihindeki insan, hayvan, ağaç kavramının varlığı dışta; korku, acı, haz, gibi zihinsel kavramların varlığı nefiste bulunmaktadır.⁴³ Birinci kavram türünün yeri insanın nefsinin ve ruhunun dışında diğer bir ifadeyle insanın dışındaki dünyada, diğer kavramların *efrâdı* ise onun kendi iç dünyasında ve ruhundadır. Birinciler insanın dış duyu organları aracılığıyla duyumsandığı gibi ikinciler de iç duyu organları aracılığıyla duyumsanmaktadır.⁴⁴ Aralarındaki fark, ikincilerin kavramı zihinde olduğu gibi buna karşılık olan varlıkları da nefistedir.

36 Tahânevî, *Keşşâf*, c. 4, s. 299; Sebzivârî, *Şerhu Ğurari’l-Ferâid*, s. 129.

37 Izutsu, *Varlık Düşüncesi*, s. 101.

38 Izutsu, *Varlık Düşüncesi*, s. 94.

39 Izutsu, *Varlık Düşüncesi*, s. 100.

40 Sebzivârî, *Şerhu Ğurari’l-Ferâid*, s. 42.

41 Izutsu, *Varlık Düşüncesi*, s. 100.

42 Izutsu, *Varlık Düşüncesi*, s. 101.

43 Mutahharî, *Şerhu’l-Manzûme*, s. 117.

44 Mutahharî, *Şerhu’l-Manzûme*, s. 117.

Falancanın oğlu Ali'nin “uzun boylu” olması veya “esmer olması” durumunda, uzunluk Ali'ye dış dünyada arız olduğu gibi Ali de onunla dış bir gerçeklik olarak nitelenmektedir. Yüklem-nitelik özne-şeye dış gerçekliğinde urûz eder, özne-şey ise bu yüklem-nitelikle dış gerçekliğinde ittisâf eder.⁴⁵ Burada ilişme yeri (*zarfu'l-urûz*) (daha açık bir ifadeyle süjenin nesneyle ilgili fiilini gerçekleştirdiği yer) ve nitelenme yeri (*zarfu'l-ittisâf*) (yani objenin ilgili niteliğinin nitelenele ilişkisi) dışıdır.

Ali'nin insan olması meselesinde ise “insanlık” aliye *zihinde* ilişmekte fakat Ali insanlıkla *dış bir gerçeklik* olarak nitelenmektedir. Yani *zarfu'l-urûzu* zihindedir çünkü dış dünyada insanlık aliye ilişmeden de ali, ali olamaz, *zarfu'l-ittisâfi* ise dış dünyadadır. Ali'de insanlık ekstra bir şey ve ikinci bir durum değildir. Ayaktalık Ali'ye dışta iliştiği gibi burada Ali ile insaniyeti şeklinde *ârız* ve *ma'rûz* olark dışta her hangi bir ikilik yoktur. Ayaktalık Ali'ye o ayaktayken ilişir, oturduğunda ayrılır. İnsanlığın kendi hakikatini kurduğu bir şahıs olarak sadece Ali bulunmaktadır. Dıştaki Ali insanlıkla nitelenmektedir, başka bir örnekle âlem dış bir gerçeklik olarak hudusla nitelenmektedir, fakat *insan* ve *hudûs* kavramları Ali ve âleme zihinde arız olmaktadır ve zihin onları *ârız* ve *ma'rûz* olarak ikileştirmektedir. Dış bir gerçeklik olarak “tek bir hakikat” (*hüviyet*) bulunup *ârız* ve *ma'rûza* denk gelecek herhangi iki ayrı gerçekliğin olmadığı arzetme durumunu zihin iç fonksiyon olarak icra eder. Nesnenin hiçbir şekilde ittisâf etmediği bir şeyi zihin içte veya dışta arzedemez. Fakat ittisâfi ikiye ayırmak gerekir: Mevsûfundan ayrılabilen sıfatlar vardır, ayrılmayan sıfatlar vardır, her halukarda bunlar dış gerçeklikteki bir nitelenmedir. İşte nesnenin bu nitelenme gerçekliği doğal olarak zihnin yükleme ve arzetme fonksiyonuna sebep olmaktadır. İster bu, ayrılmayan niteliklerde olduğu gibi sadece zihinde kalan bir ikileştirme ve *ârız*-*ma'rûz* kılma şeklinde olsun, isterse ayrılabilen niteliklerde olduğu gibi zihin onu dışta hamletsin, her durumda “ittisâf bir şekilde urûza neden olmuş” olur.⁴⁶ Bunun anlamı insanın dış gerçekliğinin veya iç gerçekliğinin hali, zihninin fonksiyonlarına yön verir.

45 Izutsu, *Varlık Düşüncesi*, s. 104.

46 el-Âmulî, Hasanzâde, *Ta'likât alâ Keşfi'l-Murâd*, s. 63.

İkincil Akledilirlerin Mantıkî ve Felsefî Olarak Ayrımı ve Felsefî Kavramlar

Akledilirler üzerinde akletme ilerledikçe ya felsefî aklediş veya da mantıkî aklediş ortaya çıkacaktır. Burada “tümel, gerçek ve ilk akledilirler olan mâhevî akledilirler” üzerine ikinci bir zihin fonksiyonu devreye girmekte ve niteliklerin kavramının soyutlanıp çıkarıldığı kaynak da yine kavram olmaktadır.⁴⁷ Zihinsel birer varlık olan insan, canlı, cisim, cevher gibi kavramların tümellikle nitelenmesi durumunda, bu niteleme zihinde olup bittiği gibi, zihin tümelliği bu zihnî varlıklara arzetmektedir. Bu durumda zihinde olan o objenin nitelenmesi de, sujenin o zihinsel nesneye tümelliği arzetmesi de yani hem *ittisafî* hem de *urûzu* zihinde olmaktadır. İşte “ikincil ilk aklediş” felsefî kavramlar olarak adlandırılacaksa, “ikincil ikinci aklediş” ise mantıkî kavramlar olarak adlandırılacaktır.⁴⁸ Mantıksal akledilirlerin nitelenmesi ve ilişmesinin zihinde olması demek, o akledilirin mefhûmunun değil, misdâkının nitelenmesi, demektir. Fakat bu misdâkın yerinin zihin ve iç dünya olması durumu değiştirmez.⁴⁹

Sebzivârî’ye göre “ârız” üç kısımdır: Birincisi ma’rûza ilişmesi ve ma’rûzun da onunla nitelenmesi dışta olan “siyah” gibi terimlerdir ki buna “ilk akledilir” denir. İkincisi, “küllilik” gibi ikisinin de yani hem urûzun hem de ittisâfın akılda olduğu ârızdır ki mantıksal kavramlara denk düşmektedir. Üçüncüde ise ârızın ilişmesi akıldadır fakat ma’rûzun onunla nitelenmesi dıştadır. “Babalık” böyledir, aynen küllilik gibi dışta kendine denk düşecek bir şey yoktur fakat kişinin babalıkla nitelenmesi dış (sosyal) bir gerçekliktir. İşte diyor Sebzivârî bu son iki kısma “ikincil akledilirler” denir.⁵⁰ İnsana siyahlığın, külliliğin ve imkanın ilişmesi örneğinde bunların farkı açıkça ortadadır.

Sebzivârî *Manzûme*’sinin şerhinde diyor ki, eğer mahiyete imkanın ilişmesi hariçte olsa, ya *teselsül* gerekir, ya *hulf* gerekir, ya da bir şeyin vücut, imkan ve imtina gibi üç maddeden de uzak kalabilmesi gerekir ki bunların hepsi saçmadır.⁵¹ Ali’ye dış bir gerçeklik olarak kıyam ilişebilir,

47 İzutsu, *Varlık Düşüncesi*, s. 104.

48 “Eğer ittisaf da urûz gibi aklında ise onu ma’kûl-u sânt olarak nitele” Bkz. Sibzivârî, *Şerhu Gurari’l-Ferâid*, s. 67.

49 Âmûlî, *Havâşî ve Ta’likât alâ Şerhi Manzume*, s. 303.

50 Sebzivârî, *Şerh-u Gurari’l-Ferâid*, s. 67.

51 Sebzivârî, *Şerh-u Gurari’l-Ferâid*, s. 68.

ayakta olmuş olur, daha öncesinde oturuyor olması hiçbir problem değildir, oysa aynı Ali'ye dış bir gerçeklik olarak imkanı arzetmek saçmadır. Zira imkanın arzından önce mümteni veya vacip olması veya hiçbiri olmaması gerekir ki durum böyle değildir. Ali'ye insaniyetin arzı da, varlığa birliğin arzı, âleme hudusun arzı da böyledir. Şayet burada “Ali'ye insaniyetin arzı dıştaki gerçekliğine olur”, denecek olsa, “Ali insan olmadan önce ne idi?” sorusu gündeme gelecektir.

Biz burada dıştaki nesnelere iki tür sıfatı olduğu sonucunu çıkartabiliriz. Birincisi urûzunu da dışta gerektiren sıfatlardır. Ali'nin uzun olması, ayakta olması, esmer olması vs. böyledir. İkincisi ise urûzu dışta imkansız olan sıfatlardır. Ali'nin imkanı, Ali'ninbir oluşu vs. sıfatlar bu türdendir. Zira imkan Ali'nin harici varlığının bir sıfatıdır ve imkan sıfatı ilave, başlıca, dışsal bir durum olup da Ali'ye ilişmesi söz konusu değildir.⁵² Öyle olsa “imkan Ali'ye ilişmeden önce aliye arız olan durum problemi” ortaya çıkacaktır ki, bu yukarıda ifade edildiği gibi ya teselsülü ya da bir nesnenin ne mümkün, ne vacip, ne de imkansız olması gibi bir saçmalığı doğuracaktır. Vücûd kavramına benzer “şey” gibi kavramlar ve onların birlik gibi çokluk gibi, olurluluk gibi gerçek sıfatları, ikincil akledilirler olup itibârî kavramlardır,⁵³ fakat bunlar mantıkî değil felsefîdirler.⁵⁴

Mutahharî felsefî bir kavram olan vücûd benzeri kavramlar ve onların ahkamını ve niteliklerini ifade eden imkan, hudus benzeri kavramların urûzunun zihinde olması fakat hakiki kavramların urûzunun dışta olması ayırımına itiraz etmektedir. Ona göre felsefi kavramlarda örneğin “Ali'nin varlığı mümkündür”, sözünde, Ali'nin dış varlığı mümkün olduğu gibi zihinsel varlığı da mümkündür.⁵⁵ Yani aynı mahiyetin iki farklı varlık alanında giydiği varlık da mümkündür. Zihin dıştaki Ali'nin varlığına imkanı içte arzettiği gibi, zihindeki Ali kavramına da imkan yine

52 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 126,127.

53 Sebzivârî, *Şerh-u Gurari'l-Ferâid*, s. 68; Hillî, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İtikâd*, s. 62.

54 Sebzivârî, *Şerh-u Gurari'l-Ferâid*, s. 68. Tûsî'de bu konu ve onun yanlış anlaşılmasıyla alakalı olarak bkz. Molla Sadrâ, *el-Esfâr*, c. I, s. 332; Hillî, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İtikâd*, s. 62; Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 140.

55 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 131. Kemal Haydarî de bu yorumda bir gevşeklik (*müsâmaha fi't-ta'bir*) görür. Zira urûz bir yüklemdir ve yüklem yeri zihindir, dolayısıyla bazı urûzlar dıştadır demek, bazı yüklemelerin dışta olması manasını içerir ki bu yanlış olacaktır. Bkz. Haydarî, Seyyid Kemâl, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, c. I, s. 104.

zihinde arzedilmektedir. Öyleyse diyor Mutahharî, hakikî olmayıp aklın değerlendirmesine dayanan (*itibârî*) bir farkın, urûz ve ittisâfın yerini belirlemede kullanılması yeterli değildir.⁵⁶

Oysa durumun bu şekilde olmadığı söylenebilir. Akıl Ali’den kıyamı zihinde ayırabildiği gibi, dış dünyada da o ayrılabilir bir şeydir fakat olurluluk veya varlık ise dış dünyada ayrılabilir bir şey değildir, onu sadece akıl kendi içsel bir fonksiyonu olarak ayırabilir. Mesele, kıyamla Ali’nin birleşip ayrılabilirliğinin, olurlulukla Ali’nin birleşip ayrılabilirliği gibi olup olmaması meselesidir ki, ikisi birbirinin aynısı değildir. Yüklemin delalet ettiği nitelik gerçekte kendi kendine var olan bir şey değildir; bu yüzden bu niteliğin o nesneye dış dünyada urûz etmesi mümkün değildir. Fakat bu niteliğin kavramının soyutlandığı kaynak in concreto bir varlıktır ki Sebzivârî bu farklılığın hakikatine işaret etmektedir.⁵⁷ Babalık örneğini verecek olursak, baba oğul olan Ali ve Ahmet müstakil ve somut dış gerçekliktir. Ali’nin Ahmed’in babası olması yani “babalık” ise somut dış gerçekliktir fakat müstakil ve somut bir dış gerçeklik değildir.⁵⁸

Mutahharî’nin başka problemleri gördüğü husus ise *urûz* ile bütün kısımların açıklanmış olmasıdır. Zira ona göre insanlık Ali’ye hamledilse de hamledilmese de insanlık ilk dercede bir akledilirdir. Oysa o *ârız* da değildir *mahmûl* de değildir. Öyleyse *urûz*, bütün kısımları ayıran ana ayırım noktası (*maksem*) olarak alınamaz.⁵⁹ Mutahharî herhalukarda bir şey insan zihni tarafından anlaşılıp kavranılması durumunda, bir şekilde zihnin işlemi olan urûzun kaçınılmaz olmasını kabul etmiyor, gözükmemektedir. Burada Mutahharî, kendi çağdaşı olan Tabatabâî’nin kuramına daha yakın durduğu iddia edilebilir. Kendisi “vucûd-u nefsi” ve “vucûd-u râbıt” kavramlarıyla⁶⁰ herhangi bir akıl karışıklığına meydan vermeden meselenin halledilebileceğini düşünmektedir. Sebzivârî’nin problemi, tasdikî merkeze alarak tasavvuru belirlemeye çalışmasıdır. Tasdik her zaman

56 Mutahharî, *Şerhu’l-Manzûme*, s. 130.

57 Izutsu, *Varlık Düşüncesi*, s. 105.

58 Izutsu, *Varlık Düşüncesi*, s. 105.

59 Mutahharî, *Şerhu’l-Manzûme*, s. 129.

60 Tabatabâî, “hakiki kavramlar” ve “itibarî kavramlar” olarak ayırmak suretiyle felsefi ve mantıkî olanı belirlemeyi denemektedir. İtibarî kavramın yeri iç dünya ise mantıkî dış dünya ise felsefî olacaktır. Bkz. Tabatabâî, *Bidâyetu’l-Hikme*, s. 151; *Nihâyetu’l-Hikme*, s. 256.

konu ve yüklem gibi iki kavramı gerektirdiği gibi aradaki nispet ve hükmü de gerektirecektir. Bir kavrama yoğunlaşarak onun özünden ayırım ortaya koymak yerine, işin içine diğer üç unsur da sokarak kendisi karışıklığa kapı aralamaktadır. Fakat her tasavvurun bir nevi tasdik içereceği, başka bir deyişle mutlak tasavvurun, “mücerret tasavvur” ve “hükümlü tasavvur” olarak ikiye ayrıldığı düşünülecek olursa bu takdirde Sebzivârî'nin haklı olduğu söylenebilir.⁶¹

Mutahharî'ye göre problemin çözümü şudur. “Urûz” ile kastedilen yüklem ve kendinde varlık (*el-vucûdu'l-mahmûlî* ve *el-vucûdu'n-nefsî*) tır; “ittisâf”⁶² ile kastedilen ise şartlı ve bağımlı varlık (*el-vucûdu'r-râbit*) tır.⁶³ Kendinde varlık ve nefsu'l-emirde varlık zihinle alakalıdır. “Levâzım” ve “avâriz” ile koşullanmış kayıtlı (*bi şartı şey*) varlık ise hariçteki varlıktır. Buna göre “zarf-ı urûz ve zarf-ı ittisâf dışıdır” demek, “kendinde varlığın (*el-vucûdu'n-nefsî*) ve kayıtlı varlığın (*el-vucûdu'r-râbit*) ikisinin de yeri dışıdır”, demektir. “Zarf-ı urûz ve zarf-ı ittisâf zihindedir”, demek, “kendinde varlığın ve kayıtlı varlığın ikisinin de yeri zihindir”, demektir. “Zarf-ı urûz zihindedir, zarf-ı ittisâf dışıdır”, demek ise “kendinde varlığın yeri zihin; kayıtlı varlığın yeri ise dışıdır”, demektir.⁶⁴ Mutahharî bu denemeye rağmen bu hususta bütün problemlerden uzak, tam toplayıcı ve ayırıcı bir tanım ortaya koymayı zor görür.⁶⁵

Belki burada ara cümle olarak değinilmesi gereken husus, “olurlu varlıklarda” bu türden urûzu zihinde ittisâfı dışı realitesinde olan, hayat, ilim, kudret gibi sıfatların urûzunun da dışı olduğudur. Fakat bu zorunlu varlıkta böyle değildir. Zorunlu varlığın “zorunluluğu” nasıl urûzu dışı olamayan sıfatı, zorunlu varlığın hayatı, ilmi, iradesi vs. de dışı urûzu

61 Muhammed Rıza el-Muzaffer, *el-Mantık*, Müessesetu Neşri'l-İslâmî, Kum, s. 11-13.

62 Molla Sadra, “ittisaf, varlığın ittisaf alanına göre “iki başka şey” arasında ki nispettir”, şeklinde tarif ediyor. (Bkz. Molla Sadra, *el-Himetu'l-Müteâliye*, c.I, s. 335.) Nispet iki şey arasındaki ilişkiye dayanır. İki başka şey arasındaki nispet dediğimizde vücudun şeyiyyeti gerektiği gibi, mahiyetin şeyiyyetini de gerektirir. Bu durumda mahiyetler vücudun sıfatı olması gerekir. Oysa mahiyetler vücudun özsel arazlarıdır sıfatları değildir. İmkan vücudun sıfatıdır fakat mahiyet vücudun sıfatı değildir. Rıza Lütfîye göre ittisaf bir yüklem, yüklem ise varlıkta birleşmektir. Birleşme ise ancak tek bir varlıkta gerçekleşir. Bkz. Rıza Lütfî, *el-Himetu'l-Müteâliye*, (dipnot 2) c.I, s. 335.

63 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 135.

64 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 135,136.

65 Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 138.

kabul edilemez sıfatlardandır. En azından Sebzivârî’nin de içinde olduğu Felâsifeye göre bu böyledir. Olurlu varlıklarda ise “olurluluğun” dışta urûzunu düşünmek saçma olmakla birlikte, onun bilgisinin, kudretinin, iradesinin ittisafı gibi, urûzunu da dışta kabul etmek gerekir.⁶⁶ Zorunlu varlık ile olurlu varlığın temel farkı, olurlu varlıkların bir mahiyete sahip olması ve varlıklarının mahiyetlerine ârız olmasıdır. Burada herhalukarda bir ârız-ma’rûz söz konusudur ve bu durumda dış dünyada urûz kabul etmenin herhangi bir sakıncası bulunmamaktadır. Oysa “el-Hak” olan zorunlu varlığın mahiyeti inniyetidir ve urûz nedenliliği gerektirir. Zira arazi/ilineksel olan her şey nedenlidir.⁶⁷ Dolayısıyla mevcudatın mantıksal tanımı olabilir fakat vücûdun kendisinin tanımı yoktur.⁶⁸ Zira mantıkta bir türün tanımı onun cinsinden ve türsel ayırımından oluşur ki varlığın cinsi olmadığı gibi kendisi de tür değildir. Cins, tür, fasıl vs. bunlar varlığa ilişkin değil mahiyetle alakalı kavramlardır.

Mantıkî Kavramlar

Doğrudan nesnel varlıkları ifade eden mahavî kavramlarda urûz ve ittisâf yeri bir arada, felsefî kavramlarda ise urûz ve ittisâf yeri ayrı oluyordu. Mantıkî kavramlarda ise urûz ve ittisâf yeri aynıdır fakat bunun mahavî kavramlardan farkı, mantıkî kavramlar ikincil akledilirler olduğu gibi, ortak olduğu urûz ve ittisâfının yeri dış değil, zihindir. Bu nedenle insan kavramının tümel (*küllî*) olması çok ayrı bir durum arz etmektedir. Zira tümelliğin insan kavramına ilişmesi (*urûz*) zihinde olduğu gibi insanın tümellikle nitelenmesi (*ittisâf*) de zihindedir. Burada “bu böyledir” gibi bir doğrulama (*sıdk*) ya da “bu böyle değildir” gibi bir yanıtlama (*kizb*) ister varsayılmış mukadder olarak, isterse var ve hakiki olarak ele alınsın, dışta değildir. Zihinsel olanlarda doğrulama veya yanıtlama hiçbir itibarla dışta olan bir yüklem değil *nefsü’l-emirde*⁶⁹ bir doğrulamadır.⁷⁰ Kısacası Sebzivârî’ye göre “insanın uzun olması”, “insanın mümkün olması” ve “insanın küllî olması” örneklerinde, ilişme ve nitelenme yeri

66 Mutaahharî, *Şerhu’l-Manzûme*, s. 132.

67 Sebzivârî, *Şerh-u Gurari’l-Ferâid*, s. 53.

68 Seyyid Hüseyin Nasr, “Hacı Mollâ Hâdî Sebzivârî”, c. 4, s. 336.

69 Önermelerde doğrulamanın bağlandığı yerlerle alakalı olarak “Nefsü’l-emr” kavramı için bkz. Sebzivârî, *Şerh-u Gurari’l-Ferâid*, ss. 83-85.

70 Sebzivârî, *Şerh-u Gurari’l-Ferâid*, s. 73.

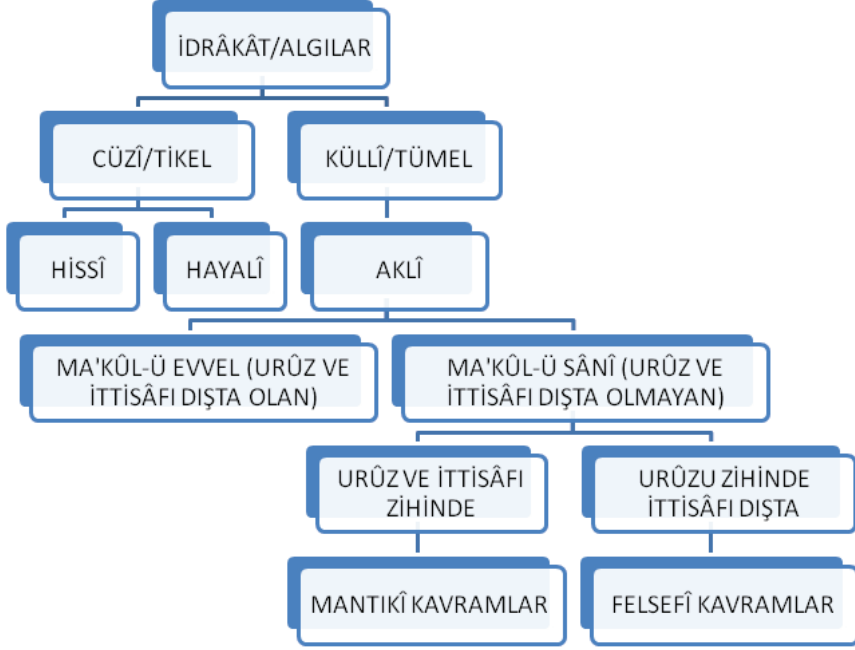
açısından farklılıklar vardır. Mâsadaki dış dünyada olan şeyleri ifade eden mefhûmlarda, ilişme ve nitelenme dışta olabileceği gibi ilişme zihinde nitelenme dışta da olabilir fakat mâsadaki zihin olan şeylerin hem ilişmesi hem de nitelenmesi zorunlu olarak zihinde olacaktır. Mantıkî kavramlar bu türdendir. İmkanın insana, birliğin varlığa yüklem kılınması türünden cümleler felsefî, tümelliğin insana, cinsliğin hayvana, fasıllığın nutka yüklem kılınması durumlarında ise mantıkî bir ifade olmaktadır. İmkânın insana nispet edilmesi durumunda yüklem, ilimlerde ve felsefede yaygın olarak kullanılan, “haml-i şâî sinâî” (*common technical predication*) bir yüklem olmaktadır. Bunun anlamı burdaki cümle felsefî bir cümledir ve bunun temel şartı mefhûmun misdâkına yüklenmesidir. İnsana külliliğin yüklenmesi durumunda ise yüklem, kavramın öncelikle kendi özsel özelliklerini konu edinen, “haml-i evvelî zâtî” (*primary essential predication*) bir yüklem olmaktadır. Burada mefhum da, o mefhuma yüklenen nitelikte zihindedir. Bu nedenle bu önerme mantıkî bir önerme olup felsefî değildir.

Sonuç ve Değerlendirme

Sebzivârî'nin mantıksal ve felsefî akledilirlerin ayırımına yönelik geliştirdiği kuramın temeli, doğrudan kavramın neliğiyle alakalı bir deneme değil, *âriz-ma'rûz* ilişkisi veya *sıfat mevsûf* ilişkisine dairdir. Dolayısıyla bir tasdike ve bu tasdikin yerine dayalı bir kuram olduğu için, bu kuramın tasdikât temelli bir kuram olduğunu düşünmek gerekir. Bu kuram bir kavramın diğer kavrama nispetinin yerini merkeze alır ve bu nispeti iki açıdan değerlendirerek yerini tespitte çalışır. Bu nispet salt sujenin bir fonksiyonu mudur, yoksa objenin bir niteliği midir, zihinde midir, dışta mıdır, hem zihin hem dışta mıdır, gibi sorularla felsefî ve mantıkî kavramların ayırımının dayandığı kriterleri belirlemeye çalışır.

Sebzivârî'nin ortaya attığı bu teoriye göre ilk akledilirlerde, hem *ilişme* hem de *nitelenme* dış bir gerçeklik olarak zihin dışında olup bitmektedir. Burada zihnin algı fonksiyonları, o nesnenin ortak suretini akılda bulundurdıkları için bunlar ma'kûlâtandır fakat bu aklın ilk akletme fonksiyonudur. Kömürün siyahlığı da, Ali'nin uzunluğu da akledilmektedir fakat burada akledişi kuran hem *âriz-ma'rûz* ilişkisi

hem de *sıfat-mevsûf* ilişkisi dış bir gerçekliktir. Şu kadar varki burada ki nitelene de, nitelenmeye sebep olan arız olma ve ilişme de dıştır. Bazen nitelenme dışta vardır fakat ilişme zihinde gerçekleşmektedir. Örneğin Ali’nin imkânı ve onun olurluluk ile vasıflanması dış reel bir gerçekliktir fakat imkânı Ali’ye arzeden akıldır. Yani nitelenme olmasa ilişme ve ilişirme de olmayacaktır. Bu teoriye göre nitelenme, ilişmeye neden olmaktadır, klasik tabirle “urûzun nedeni ittisâf”tır. Bazı sıfatlar, Mutahharî’nin ifadesiyle ister “şartlı varlığı” ister “kendi varlığı” söz konusu olsun, bir şeyin kendisinden ayrılmaz. Bu durumda nesnenin o nitelikle ittisâfı zihin veya dış dünya olsa da, aklın onu ilişirmesi (*urûz*) zihinde kalır. Fakat bazı nitelikler ise nitelenenden ayrılabilirler. Bu durumda ittisâfın da urûzun da dışta olmasına bir engel olmaz. Yani bazı ittisâflar, urûzun dışta olmasına aklen imkan tanırken, bazıları bunu zihne hapsederler. Başka bir ifadeyle nesnelere bazı nitelikleri, öznenin zihinsel fonksiyonunu zihne hapsederken, bazılarında zihin daha serbesttir. Herhalukarda ittisaf, bir urûza sebep olur fakat bu urûzun yeri duruma göre değişir. İttisaf nesneyle (obje) urûz ise o nesneye yönelen bilinçli varlıkla (suje) alakalı bir kavramdır. Nesnenin niteliklerinden bazıları öze ilişik bazıları ise ilinektir. Bu durumda bu tür nesnelere yönelen aklın algılama fonksiyonunda özelliklerin urûzu zihinde kalırken ilineklelerin urûzu ise zihinde olmakla beraber dışta da imkan bulur. Ali’nin varlıkla, birlikle, olurlulukla ittisafı ile Ali’nin uzunlukla, esmerlikle ittisafı farklıdır. Her halukarda ittisaf, obje dışta ise dışta zihinde ise zihinde olacaktır fakat urûz, ittisaf dışta olmakla beraber bazan zihinde kalabilmektedir.

Şekil (i): Sebzivârî'nin Ma'kûlât Kuramı**Öz****Hâdî Sebzivârî'de Felsefî ve Mantıkî Kavramların Tasdikât Merkezli Ayrımı**

Bu makalede aklî algıların oluşumu, bu algıların hissî ve hayalî algılardan farkı, aklî algıların ilk aklî algılar ve ikincil aklî algılar olarak ayırımına değindikten sonra, asıl araştırma konusu olarak ikincil aklî algıların mantıksal ve felsefi olanının farkları ele alınmaktadır. Sebzivârî'nin bu kuramı, kavramların bizzat kendisine değil, arız-maruz ilişkisi veya sıfat-mevsuf ilişkisinin alanına yoğunlaşarak ve bir "tasdik"i merkeze alarak, ayırım kriterlerini belirlemeye çalışmaktadır. O, uruzu ve ittisafı beraberce dışta olan kavramlar ve böyle olmayan kavramlar olarak ayırır. Birincisi birincil akledilirlere, ikinci kısım ise ikincil akledilirlere denk düşmektedir. Bu ikinci kısım, uruz ve ittisafı zihinde olanlar ve uruzu zihinde ittisafı dışta olan kavramlar olarak ayrılmaktadır. Bu ikinci kısmın

birincisi mantıkî diğeri ise felsefî kavramlara karşılık gelmektedir. Burada, mantıkî ve felsefî kavramların ayrımı üzerine Sebzivârî'nin geliştirdiği kuramı örnek olarak almak suretiyle, genel manada kavram analizi, özelde ise felsefî ve mantıkî kavramların analizine yer vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Ma'kûlât-ı evveliyye, ma'kûlât-ı sâniye mantikiyye, ma'kûlât-ı sâniye felsefiye, mefhûm, mîsdâk, tasdik.

Abstract

Separation of Judgment-based Philosophical and Logical Concepts in Hâdî Sabziwârî

The paper at first will touch on the formation of intangible perception and the difference of these perceptions from imaginary and sensual perceptions and the separation of perceptions to primary intangible and secondary intangibles. Afterward as a basic paper-topic the difference of secondary logical secondary from the philosophical one will be examined. Sabziwârî's this theory do not focus on concept itself but on the relation between attributive and attributed and try to settle the division standarts by taking judgment in the center. He separates related and attributed concepts all to concepts in the outside and concepts not in outside. First suits for primary intangibles, second suits for secondary intangibles. As a conclusion the paper investigate concept analyses in general and logical and philosophical concepts analyses through the theory on the separation of the logical and philosophical concepts improved by Sabziwârî.

Keywords: Primary intelligible, logical secondary intelligibles, philosophical secondary intelligibles, concept-notion, the referent of a concept (denotation-extension), Judgement.

Kaynakça

- Ebû Nasr Fârâbî, *Harfler Kitabı Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera, İstanbul 2008.
- Ebu'l-Hasan Behmeniyâr, *et-Tahsîl*, thk. Murtaza Mutahharî, Tahran, 1375.
- Hacı Mollâ Hâdî Sebzivârî, *Şerhu Ğurari'l-Ferâid (Şerhi Manzume Hikmet)*, thk. Mehdi Muhakkik ve Toshihiko Izutsu, Tahran 1386.

- İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Bingazi 1972.
- M. Naci Bolay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, MEB. yay., İstanbul 1990.
- Muhammed Ali Tahânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, thk. Ahmet Hasan Besic, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Muhammed İkbâl, *İslam Felsefesine Bir Katkı İnan'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü*, çev. Cevdet Nazlı, İnsan yay., II. Baskı, İstanbul 1997.
- Mutahhar Hillî, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdî'l-İtikâd*, thk. Hasanzâde el-Âmulî, Kum 1432.
- Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB. Yay. İstanbul 1195.
- Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı*, AÜ basımevi Ankara 1967.
- Nusret Hızır, *Bilimin Işığında Felsefe*, Adam yay., I. Baskı, İstanbul 1985.
- Sadruddîn Şîrâzî (Mollâ Sadrâ), *el-Hikmetu'l-Müteâliye*, nşr. Rıza Lütfî, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, III. Baskı, Beyrut 1981.
- Seyyid Hüseyin Nasr, "Hacı Mollâ Hâdî Sebzivârî", çev. Yusuf Ziya Cömert, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, (c. I-IV), İnsan yay., İstanbul 1991.
- Seyyid Kemal Haydârî, *Şerh-u Bidâyeti'l-Hikme*, (I,II), Kum 2010.
- Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *Bidâyetu'l-Hikme*, Kum 1416.
- Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *Nihâyetu'l-Hikme*, Kum 1416.
- Seyyid Şerif Ali Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Abdulmunim Hafnî, Kahire 1991.
- Şehîd Murtaza Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme*, nşr. Müessesetü Ümmü'l-Kurâ, II. Baskı, Beyrut 1430-2009.
- Şihâbuddîn Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât*, (*Mecmûat-u Musannafât-i Şeyhi'l-İşrâg*) thk. Henry Corbin, Kahire, trsz.
- Toshihiko Izutsu, "The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics", (*Sharh-i Ghurar al-Fara'id or Sharh-i Manzumah*), Second Edition, Tahran 2005.
- Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan yay., İstanbul 1995.
- Ulrich Rudolph, "Abu Nasr al-Fârâbî", *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Philosophie in der islamischen Welt 1*, ed. Ulrich Rudolph ve Renate Würsch, Schwabe, Basel 2012.

Zihinsel Durumların Ne Olduğu Problemine İlişkin Temel Yaklaşımlar

Vedat ÇELEBİ*

Giriş

Bu çalışmada, zihnî durumların neler olduğu ve zihinle ilgili terimlerin anlamları problemine değineceğiz. Zihnî durumlar dediğimizde görme, koklama, duyma, dokunma gibi algıların; açlık, susuzluk, acı gibi hislerin; sevgi, öfke, şefkat gibi duyguların; istekler, kararlar, inançlar gibi düşüncelerin tümünü ve bilincimizi anlamaktayız.¹

“Zihinsel bir hadise” ne demektir? Duyu tecrübeleri (işitme, tatma, görme) hissetme, düşünme, hayal etme ne anlam ifade ederler? Evvela, bütün bunlar bir zihnin varlığını gerektirmektedirler. Fakat bunlar nerede bulunmaktadır? Bedenimizle ilgili fiziksel hadiseler bir bedene ihtiyaç duyarlar, dolayısıyla zihinsel hadiseler de bir zihne ihtiyaç duyarlar. Nasıl ki, fiziksel hadiseler fiziksel bedenin bir kısmı iseler, zihinsel hadiseler de zihnin bir kısmıdır. Fakat “zihin nedir?” sorusunu sordüğümüzde onun duyusal tecrübelerin, hislerin veya düşüncenin merkezi, odak noktası veya yeri olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşılık beden de fiziksel değişimlerin merkezi yeridir.²

Zihinsel durumların ve süreçlerin gerçek doğası nedir? Hangi ortamda gerçekleşirler ve fiziksel dünyayla ne tür bir ilişki içindedirler? Zihin bakımından bu sorular filozofların ontoloji olarak adlandırdıkları alanla ilişkilidir. Bu sorun daha yaygın bir biçimde zihin-beden sorunu olarak

* Nevşehir Üniversitesi Fen Edebiyat Fak., Öğretim Gör., Dr.

1 Ravenscroft, Ian; *Philosophy of Mind*, 1.Basım, University Press, İngiltere: Oxford 2005, s. 1–2.

2 Hospers; John, *An Introduction Philosophical Analysis*, Prentice-Hall, Oxford 1968, s. 406.

bilinir. Bir yanda, zihinsel olduklarını söylediğimiz durumlar ve süreçlerin yalnızca karmaşık bir fiziksel sistem olan beynin süreçlerinden ibaret olduğunu savunan materyalist kuramlar vardır. Diğer yanda ise, zihinsel durum ve süreçlerin yalnızca fiziksel bir sistemin süreçlerinden ibaret olmadıklarını, aslında fiziksel olmayan bir doğaya sahip ayrı bir tür fenomen oluşturduklarını savunan düalist kuramlar vardır.³

Bu noktadaki temel soru, zihnî durumlar acaba tamamen beynimizin bir faaliyeti mi yoksa fiziksel olmayan bir ruhun yansımaları mı veya bu durumlar ontolojik açıdan sahiden var mıdır? sorusudur.⁴

Filozoflar zihin olarak adlandırılabilir her şeyi kapsayacak soruya bir cevap arayışındadırlar. Özellikle de acı ve inançlardan hareket ederler. Bazı filozoflar bu durumlardan hareketle zihinsel durumların “davranış işlemleri,” “beynin durumları” veya “işlevsel durumlar” olduğunu ifade etmektedir.⁵ Bu açıklamalar birbirinden farklı yaklaşımları ortaya çıkarmıştır. Bunların en önemlileri düalizm, davranışçılık, materyalizm ve işlevselciliktir.

Aşağıda bu değindiğimiz sorulara, ortaya çıkan problemlere ve yaklaşımlara değineceğiz. İlk önce zihin-beden problemini içeren düalizmi ele alalım.

1. Düalizm

Günümüzde, felsefenin ayrı bir kolu olan zihin felsefesinde ruh-beden problemi artık başka bir ifade ile “zihin-beden problemi” olarak adlandırılmaya başlamıştır.⁶

Zihinsel davranış terimleri, mekanik süreç ve olayların simgeleri olmadığından dolayı; onlar mekanik olmayan süreçlerin simgeleri olmalıdırlar. Mekaniğin yasaları uzaydaki devinimleri yine uzaydaki daha başka devinimlerin etkileri olarak açıkladığından, zihnin uzaysal-olmayan çalışmaları da yine zihnin uzaysal-olmayan daha başka çalışmalarının etkileri

3 Churcland P. M; *Matter and Consciousness*, The MIT Press, Massachusetts 1984, s. 2.

4 Ravenscroft, 2005, s. 1–2.

5 Rosenthal, David; *Materialism and the Mind-Body Problem*, Englewood Cliffs, N.J: Prentice-Hall 1971, s. 75.

6 Günday, Şeref; *Zihin Felsefesi*, 1. Basım: Asa Kitabevi, Bursa 2003, s. 26–27.

olarak açıklanmalıdır.⁷ Zihin yer kaplamaz ve beden düşünmez, dolayısıyla bunlar iki ayrı varlıktır, birbirleriyle açıklanamazlar. Descartes'ın bu düşüncenin savunucusu olmasından ötürü, bu görüşe “Kartezyen düalizm” ismi de verilmektedir.

Düalizm, varlığın maddesel ve ruhsal olmak üzere birbirine indirgenemeyen iki tözden oluştuğunu savunan görüştür. Kartezyen düalizimde bu ikilik madde ve zihin arasındadır. Kartezyen düalizmine göre, beden, uzay ve zaman içindedir ve mekanik yasalara tabidir. Zihin ise sadece zamandadır, mekanik kanunlarla açıklanamaz.

Düalizmin daha zayıf bir şekli olan nitelik düalizmine göre, cevher düalizminin aksine evrende iki ayrı cevher yoktur; ama iki ayrı tür nitelik vardır. Bu iki ayrı nitelik fiziksel ve zihinsel nitelikler olarak tanımlanır.⁸ Bu görüşe göre, zihni durumlar beynin fiziksel olmayan yani zihinsel olan nitelikleridir. Nitelik düalizmi tek bir cevher olduğunu savunduğu için, cevher düalizminin iki ayrı cevherin nasıl birbirleriyle etkileşime girebildikleri problemiyle de karşı karşıya kalmamaktadır.

Nitelik düalizminin bir biçimi olan epifenomenalizme göre, beynin fiziksel nitelikleri, beynin zihinsel niteliklerini ortaya çıkarmaktadır. Bu yaklaşıma göre, beynimizin fiziksel nitelikleri, beynimizin zihinsel niteliklerinin yani zihinsel durumlarının sebebidir; ama bunun tersi geçerli değildir. Bu kuram maddeciliğe en çok yaklaşan düalist kuramdır. Bu yaklaşımda fiziksel niteliklerin zihinsel nitelikleri tek yönlü etkilediği kabul edilip, zihinsel niteliklerin fiziksel nitelikleri etkileyebileceği reddedilmektedir. Ama bu yaklaşım da düalizmin genel problemi olan nedensel etkileşim problemini çözememektedir; çünkü bu görüşe göre örneğin zihni bir durum olan kahve içme isteğimizin fiziksel bir durum olan gidip kahve içmemiz üstünde nedensellik açısından hiçbir etkisi yoktur. Daha çarpıcı bir örnek verirsek evlenme niyetimizin fiziksel olarak gidip evlenmemiz yönünde hiçbir nedensel etkisi yoktur. Bu da epifenomenalizm için nedensel etkileşim noktasında açıklaması zor bir durum oluşturmaktadır.⁹

7 Ryle, Gilbert; *The Concept of Mind*, Penguin Classics Books, England 2000. s. 20.

8 Searle, *Mind*, 1.Basım, Oxford University Press, America 2004, s. 31.

9 Braddon, David; Mitchell and Frank Jackson; *Philosophy of Mind and Cognition*, 10. Basım, Blackwell Publishing, Australia 2005, s. 6.

Düalizm içinde kısaca değineceğimiz epifenomenalizm dışında yaklaşımlar da vardır. Paralelizm bu yaklaşımlardan biridir. Paralelizme göre, zihinsel ve fiziksel olmak üzere birbirine paralel iki durum vardır ve tanrının bir mucizesi olarak insan bir deneyim yaşadığı zaman aynı anda insanın hem zihinsel hem de fiziksel durumu etkilenir. Yani elimize bir çivi battığında hem derimiz delinir (fiziksel bir durum); hem de aynı anda bir acı hissederiz (zihinsel bir durum).¹⁰

Paralelizm, zihin ve beden arasında bir etkileşim olduğu fikrini reddetmektedir. Zihin ve beden arasında ne doğrudan ne de Tanrı ya da başka bir varlık aracılığıyla bir etkileşim yoktur. Birbirinden ayrı varlıklar olarak zihin ve beden nedensel olarak birbirlerini etkilemezler, ancak bunlar birbirine paralel bir şekilde işler yani zihinsel ve fiziksel fenomenler birbirine paralel olarak meydana gelir.

Etkileşimci düalizm kuramı ise, zihinsel ile fiziksel tözlerin karşılıklı olarak birbirlerini etkilediklerini kabul eder. Beynimizin içinde oluşan zihinsel olaylar bir şekilde davranışlarımızı biçimlendirmektedir. Burada çift taraflı etkileşim söz konusudur; yani fiziksel olayların da zihnimiz ve dolayısıyla davranışlarımız üstünde etkisi vardır. Bu yaklaşım, fiziksel dünyanın kendi içinde kapalı olduğu düşüncesini böylelikle reddetmiş olmaktadır.¹¹ Etkileşimcilik, zihin ve bedenin birbirinden farklı iki töz olmasına karşın, birbirlerini nedensel olarak etkilediklerini savunur.

Etkileşime ilişkin olarak bir diğer düalizm türü olan, aranedencilik olarak da adlandırılan okkasyonalizm, Hollandalı filozof Arnold Geulincx ve Fransız filozof Nicolas Malebranche tarafından geliştirilmiştir. Okkasyonalizm, zihinle beden arasındaki her tür ilişki ve etkileşimin Tanrı aracılığıyla gerçekleştiğini savunur. Buna göre, zihin ile beden arasında bir bağ vardır ve bu bağ Tanrı aracılığıyla kurulmaktadır. Zihin ve beden arasında doğrudan bir bağ gibi algılanan ilişki, Tanrının zihinle bedenin faaliyetlerini birbirine uyumlu hale getirmesiyle kurulmaktadır.¹²

Düalist teorilerin hepsi de zihin ve bedenin en temelde birbirinden farklı olduğunu kabul eder. Bu farklılık bazı düşünürlerce ontolojik bir

10 Braddon, David; Mitchell and Frank Jackson; 2005, s. 7.

11 Braddon, David; Mitchell and Frank Jackson; 2005, s. 7-8.

12 Cevizci, Ahmet; *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2011, s. 637-638

farklılık, bazılarınca niteliksel, bazılarınca ise kavramsal bir farklılık olarak ele alınmıştır.

Kavramsal indirgemeciliğe karşı çıkan Donald Davidson'a göre, zihinsel kavramlar, her ne kadar fiziksel kavramların etkisi ile oluşsalar da, fiziksel terimler cinsinden bütünüyle çözümlenip tanımlanamazlar.¹³ Davidson, tüm olayların fiziksel olduğunu savunması bakımından materyalizm ile örtüşse de, zihinsel durumların salt fiziksel açıklamasının verilebileceği düşüncesine karşı çıkmasıyla materyalizmden ayrılır.¹⁴

Düzensiz (anomalous, yasaya bağlı olmayan) monizmin savunucusu olan Donald Davidson'a göre, zihinsel kavramlar, fiziksel terimler cinsinden bütünüyle çözümlenip tanımlanamazlar. Dolayısıyla, zihinsel olanı fiziksel olana bağlayan psikofiziksel katı ve kesin yasaların bulunmadığını savunur.¹⁵

Davidson'a göre, bir kişi şeylerin ve olayların temel doğası konusunda monist olabilir, ama aynı zamanda zihinsel kavramları, fiziksel kavramlara tümden indirgemenin mümkün olmadığını savunabilir. Bir başka deyimle ontolojik indirgeme mümkünse de, kavramsal indirgeme imkânsızdır. Davidson için, zihinsel etkinliklere kaynaklık eden beyin ve beyne benzer nörofizyolojik sistemlere dair eksiksiz bir bilgi kümesi, inanç, arzu, deneyim ve diğer zihinsel fenomenlere dair bilgi olmayacaktır. Bunun sebebi, Davidson'ın zihnin kendine özgü bağımsız bir varlık türü olduğuna inanması değildir; o ontolojik anlamda bir monisttir. Eğer böyle yasalı düzenliliklerden bahsedilemezse, zihinsel olanı beynin fiziksel yapıları cinsinden açıklamak tamamen ümitsiz bir girişimdir.¹⁶ Özetle, Davidson hem ontolojik ikiciliğe, hem de kavramsal indirgemeciliğe karşı çıkmaktadır.

13 Davidson, Donald; *Anomalous Monism*, Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, New York 1995, s. 36.

14 Davidson, Donald, "Mental Events", (Essays on Actions and Events içinde), *Oxford: Clarendon Press*, 1980, s.214.

15 Davidson, Donald; 1995, s. 36.

16 Guttenplan, Samuel; *Anomalous Monism*, A Companion to the Philosophy of Mind, Blackwell 1996, s. 122.

Düalizmi sert bir şekilde eleştiren Gilbert Ryle'a göre ise, "düalist kuram baştan sona yanlıştır ve üstelik bu yanlışıklık detaylarda değil ilkesel bir yanlışıklığıdır. Bu durum, basitçe, kişisel hataların bir araya gelmesi ile de izah edilemez. Yapılan yanlışı, son derece büyük ve özel türden bir yanlışıdır. Buna, olsa olsa kategori yanlışı denebilir. Bu yanlışı, zihinsel hayata dair olguları, bir başkasına ait oldukları halde, belirli bir mantıksal tip ya da kategoriye aitmiş gibi göstermiştir."¹⁷

Ryle, fiziksel ve zihinsel olan arasındaki karşıtlığın dogma olduğuna inanmaktadır. Bu yüzden bu doğma ile savaşıması gerektiğini düşünmektedir. Bu dogmanın kaynağının Descartes'e dayanan Kartezyen düalizm olduğunu belirtmekte ve bu görüşün zihin felsefesinde uzun zaman ortodoks görüş haline geldiğine işaret etmektedir. Ancak Ryle, sıradan insanın bu konuda benimsediği yaklaşımın düalizm olduğuna katılmaz.¹⁸

Ryle, bir zihinsel dünya ve bir fiziksel dünya diye iki ayrı dünyadan bahsedilmesine karşıdır; ona göre ortada tek bir dünya vardır.

"Bir insanın zihninden bahsetmek demek, adına fiziksel dünya denen bir şeyin içinde barınması yasaklanmış nesnelere barındıran bir mahzenden bahsetmek demek değildir. O insanın yeteneklerinden, sorumluluklarından ve belirli şeyleri yapmaya veya belirli şeylere maruz kalmaya olan eğilimlerinden ve bu şeyleri olağan dünyada yaptığından ya da bu şeylere olağan dünyada maruz kaldığından bahsetmek demektir."¹⁹

Özet olarak, zihinsel durumlar olarak nitelenebilecek etkinlikler gizli, soyut, içkin, görünen davranışın ardında, onun nedenini oluşturan, ama kendilerine nüfuz edilemeyen süreçler değildir.

2. Materyalizm

Materyalizm ya da fizikalizm yalnızca tek bir tözün, fiziksel tözün var olduğunu savunan görüştür. Materyalistler için önemli olan, zihinsel olayları tamamen fiziksel terimlerle açıklayabilmektir. Dolayısıyla materyalistler, zihnin indirgemeci bir çözümlemesini vererek zihinsel durumları tamamen fiziksel süreçlerle açıklama çabasıdadır.

17 Ryle, Gilbert; 2000, s. 16.

18 Priest, Stephen; *Theories of the Mind*, Penguin Books, London 1991, s. 43.

19 Priest, 1991, s. 199.

Materyalizmin en aşırı savunucusu olan bakış ikiye ayrılır. Bunların her ikisi de zihnî durumların gerçekte var olmadığını savunur. Bunlardan eleyici yaklaşım çizgisinde olanlar zihnî durumların var olmadığını savundukları gibi bunu düşünmenin bile tamamen saçmalık olduğunu ileri sürerler. Ama kurguculuğu savunanlar zihnî durumların var olmadığını kabul etseler de zihnî durumlar varmış gibi davranmanın pek çok şeyi anlatmada ve anlamada işe yarayacağını iddia ederler ve bu iddiayı halk psikolojisinin (folk psychology) en eski zamanlardan beri kullanıldığını ve işe yaradığını savunarak ispatlamaya çalışırlar. Eleyici materyalizme göre, bizim zihin hakkındaki sağduyulu inançlarımız “folklorik psikoloji” (folk psychology) denilen basit düzeyde ve ilkel bir kuram meydana getirir.²⁰

Eleyici materyalizme göre, bir gün gelecek ve nöroloji bilimi beynimiz ve davranışlarımızla ilgili her şeyi en ince ayrıntısına kadar açıklayacaktır ve zihnimizle ilgili var olduğuna inandığımız her şey ortadan kalkacaktır; yani halk psikolojisi tamamen yıkılacaktır.²¹

Materyalistlerin ortak noktası, sıradan zihinsel hayatımızın madde dışında bir zihinsel niteliğine karşı olmalarıdır. Bu veya şu şekilde onların hepsi inançlar, istekler ve niyetler gibi sıradan zihinsel görüngülerin varlığını reddeder ve bilinç ile öznelik gibi genel zihinsel özelliklerin madde dışında varlığı üzerinde şüphe oluşturmaya yönelirler.

Genellikle eleyici materyalizmin destekleyicileri tarafından sözü edilen halk psikolojisine göre, “insanlar bazen su içerler çünkü susarlar”, “bazen de yemek yerler, çünkü acıkırlar”; insanların inançları ve istekleri vardır. Bu inançlardan bazıları doğru bazıları yanlıştır. Bazı inançlar diğerlerinden daha çok desteklenir. İnsanlar bazen bir şeyler yaparlar çünkü bir şeyler yapmak isterler. Halk psikolojisi ile eleyici materyalizm arasındaki ilişki şudur. Halk psikolojisinin empirik bir kuram olduğu varsayılır ve onun temel olarak şart koştuğu acılar, gıdıklanmalar, kaşınmalar vb. öğelerin teorik öğeler olduğu farz edilir. Aynı tarzdan üçüncü görüşe göre ise, zihinsel durumlar denen durumlarla ilgili özel olarak zihinsel diye nitelenebilecek hiçbir şey yoktur.²²

20 Ravenscroft; *Philosophy of Mind*, 1. Basım, Oxford University Press, England 2005, s. 72.

21 Searle, John, Roger; a.g.e., s. 69–70.

22 Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 2002, s. 6.

Searle'e göre, nasıl ki yanma olayına ilişkin flojiston kuramının yanlışlanması flojistonun varlığına duyulan inancı haksız kıldıysa, halk psikolojisi kuramının yanlışlanması da bu kuramın öne sürdüğü öğelerin varlığına duyulan inancı haksız kılabilir. Dolayısıyla eğer halk psikolojisinin yanlış olduğu ortaya çıkarsa, inançların, arzuların, ümitlerin, korkuların vb.nin varlığına inanmak için bir gerekçemiz kalmayacaktır. Eleyici materyalistlere göre, halk psikolojisinin yanlış olması büyük bir olasılıktır. Çünkü onlara göre, olgunluğuna ermiş bir "bilişsel bilim" (cognitive science), zihinsel hallere dair sağduyuya dayalı inançlarımızın tamamen yanlış olduğunu gösterebilir.²³

Materyalist bir teori olan özdeşlik teorisi, düşünme, inanma, hissetme ya da umma gibi zihinsel durum ve olayların aslında fiziksel durum ve olaylar olduğunu iddia etmektedir. Bu noktada, gösterge özdeşlik kuramı bu sorunları aşmak için indirgemeci olmayan bir yol izlemiş ve bu yüzden de indirgemeci olmayan fizikalizm olarak da tanımlanmıştır. Bu yaklaşıma göre, aynı zihinsel durumların her olayda veya her insanda aynı beyin durumlarıyla özdeş olması zorunluluğu yoktur. İki insan aynı zihin durumunda oldukları halde farklı beyin durumlarına sahip olabilirler. Daha açık ifade etmek gerekirse, bir iğne batırılması sonucu acı hisseden iki kişinin aynı zihin durumlarında olsalar da aynı beyin durumunda, başka bir deyişle, aynı nörofizyolojik durumda olmaları gerekmez.²⁴

Bu yaklaşım tür özdeşliğini kabul etmez. Ancak her bir örneğin belirli bir zihin durumunda ve belirli bir beyin durumunda olduğunu kabul eder. Yani bir şahsın kendisine bir iğne batırılmasında hissettiği acıyı A zihin durumu diye tanımlarsak, bu şahıs A zihin durumunda her zaman A beyin durumunda olur. Bu da yine monist bir yaklaşım olan fizikalizmdir; çünkü her şahıs veya olay için ayrı ayrı da olsa bir zihin durumu için bir beyin durumu vardır.²⁵ Materyalist düşünceye göre gerçek dünya maddî bir dünya, zihin de maddî bir organ olan beynin ürünüdür.

Zihinsel hal ve özelliklerin, yani acılar, inançlar, arzular, niyetler vb. bunların hiçbirinin gerçekte var olmadığını kabul eden görüş eleyici

23 Searle, a.g.e., s. 46

24 Crane, Tim; *Elements of Mind*, 1.Basım, Oxford University Press, İngiltere 2001, s. 57.

25 Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 2002, s. 62.

materyalizm (eliminative materialism) olarak bilinir. Materyalistler için en önemli sorun, zihinsel olayları tamamen fiziksel terimlerle açıklayabilmektir. Dolayısıyla materyalistler, çoğu kere zihnin indirgemeci bir çözümlemesini vererek zihinsel durumları tamamen fiziksel süreçlerle açıklamak yolunu seçerler, Searle, materyalizmin düalizm ile olan farkını şu şekilde açıklar:

“Düalizm dünyada, zihinsel ve fiziksel olmak üzere iki tür görüngen olduğunu söylüyor; materyalizm ise sadece birinin yani fiziksel fenomen demek olduğunu söylüyor. Düalizm, gerçekliğin iki ayrı kategoride imkânsız bir çatallaşması ile son buluyor ve dolayısıyla zihinsel olanla fiziksel olan arasındaki ilişkiyi açıklamayı imkânsızlaştırıyor. Materyalizm ise indirgenemez, öznel, niteliksel duyarlılık ya da farkında olma durumlarının hiç birini kabul etmemektedir. Kısacası, düalizm problemi çözülmez kılıyor; materyalizm ise çalışılacak görünün ve dolayısı ile problemin varlığını inkâr ediyor.”²⁶

Materyalizmi en fazla eleştirenlerin başında gelen John R. Searle’e göre, bu gelenek şu tezleri merkeze almaktadır. Materyalist geleneğe göre, zihnin bilimsel incelenmesi söz konusu olduğunda, bilinç ve onun özel hususiyetleri daha ziyade ikincil düzeyde önemlidir. Bilinç ve özneliği hesaba katmadan dil, biliş (idrak) ve zihinsel hallerin genel bir açıklamasını yapmak oldukça mümkün hatta asıl arzu edilendir. Gerçeklik nesnel olduğu için, zihni araştırmak için en iyi yöntem nesnel olan üçüncü-şahıs yaklaşımıdır. Bilimin nesnellığı, incelenen fenomenlerin tamamen nesnel olmasını gerektirir. Bu da bilişsel bilim (cognitive science) söz konusu olduğunda nesnel olarak gözlemlenebilir davranışların incelenmesi gerektiği anlamına gelir. Var olan şeylerin hepsi de eninde sonunda fizikseldir, hem de geleneksel anlamı ile, yani zihinsel karşıtı olması anlamında fizikseldir.²⁷ Bu varsayımlar Searle’e göre, materyalistlerin bilinçaltını şekillendiren inançlar ve kanılara işaret etmektedir.

Bütün bu varsayımların yanlış olduğunu savunan Searle’e göre, bilinç kavramından bağımsız bir zihin kavramına sahip olunamaz. Gerçekliğin hepsi nesnel değildir; bir kısmı öznel. Bilgi bilimsel (epistemolojik) bağlama ait öznel-nesnellik ayırımı yanlış bir biçimde varlıkbilimsel

26 Searle, a.g.e., s. 47–48.

27 Searle, John, Roger; a.g.e., s. 10.

(ontolojik) bağlama taşınmaktadır. Bunun sonucu olarak, doğruya ulaşmaya çalışırken mümkün olduğunca bireysel öznel önyargıları ayıklamamız gerekir düşüncesi, gerçek dünya indirgenemez biçimde öznel olan unsurları içermeyen düşüncesine yol açmaktadır.²⁸

Materyalizme ve düalizme karşı çıkan Searle, zihinsel durumları açıklamaya yönelik biyolojik doğalcılık tezini ortaya atar. Searle'e göre:

“zihinsel görüngülere beyindeki nörofizyolojik süreçler neden olurlar ve onlar beynin nitelikleridir. Searle, bunu diğer görüşlerden ayırt etmek için, bu görüşü biyolojik doğalcılık olarak nitelendirir. Ona göre, zihinsel olaylar ve süreçler sindirim, mitoz, mayoz veya enzim salgılama kadar biyolojik tarihimizin bir parçasıdır.”²⁹

Biyolojik doğalcılık, zihinsel fenomenlerin büyüme, sindirim ya da fotosentez gibi biyolojik fenomenlerden olduğunu savunan görüştür. John Searle'e ait olan bu görüşün temelinde iki temel sav yatar³⁰:

1. Ağrılardan, gıdıklanmalardan ve kaşınmalardan, kavranması en zor olan düşüncelere kadar, bütün zihinsel fenomenler beyindeki nörobiyolojik alt mertebeye süreçlerden kaynaklanırlar.
2. Zihinsel fenomenler beynin üst mertebeye özellikleridir.

Dolayısıyla zihinsel fenomenler, alt mertebeden unsurların davranışı ile nedensel olarak açıklanabilen fenomenlerdir. Biyolojik doğalcılığa göre, bir organ olarak beyin bilinçlidir ve bilinç, tek bir sinir hücresi bile bilinçli olmamakla birlikte, sinir hücreleri gibi alt mertebeye ögesi davranışların ortaya çıkardığı bir şeydir.

3. Davranışçılık

Davranışçılık, yirminci yüzyılın başlarında psikolojideki yöntem tartışmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın zihin felsefesindeki yansıması mantıksal davranışçılık olarak bilinir. Bu yüzden psikolojideki davranışçılık ile mantıksal davranışçılığın karıştırılmaması önemlidir. Psikolojinin ilk defa bir bilim olarak belirmeye baş-

28 Searle, a.g.e., s. 18.

29 Searle, a.g.e., s. 1.

30 Searle, John, Roger; “Biological Naturalism”, Max Velmans ve Susan Schneider (Ed.), The Blackwell Companion to Consciousness içinde, MA: Blackwell Publishing, 2007, s. 325–334, s. 329.

ladığı on dokuzuncu yüzyılın sonlarında, temelde zihnin yapısının aydınlatılması ile ilgilenen bu bilimin ilk öncüleri, yani yapısalcılar, bu tür bir araştırmaya en uygun yöntemin içebakış olduğunu düşünüyorlardı. Ancak kısa zaman sonra bir yöntem olarak içebakışın bilimsel olmadığı itirazları geldi. Dolayısıyla psikolojideki davranışçılık, “psikoloji kavramlarının anlamıyla ilgili bir görüş olmadığı gibi zihin-beden sorununa getirilmiş bir çözüm de değildir.”³¹

Felsefi davranışçılık ise, zihin olaylarının zihin içinde davranışlara etki eden bir faktör olduğu görüşünü reddeder. Felsefi davranışçılık için inanışlar, arzular ve diğer zihni ifadeler üzerinde konuşmak fiziki olmayan ayrı bir madde veya bir şey üzerinde konuşmak demek değildir. Bu ifadeler aktif veya potansiyel olarak davranış ifadeleridir. Örneğin, “x suda çözülür” cümlesinde x’in çözülebilirlik gibi soyut, fiziki olmayan bir karakteri ifade edilmiyor. Burada kastedilen anlam, “eğer x’i suyun içine koyarsak x’in su da çözüldüğüdür.”³²

Byrne, zihin felsefesindeki çağdaş davranışçılıktan ayırdığı ilk dönemlerdeki davranışçılığın üç ana yaklaşım içerdiğini ifade etmektedir. Birinci yaklaşım olan eleyici davranışçılık, zihinsel olanın kendi başına bağımsız varlığının yadsınması ve elenmesini savunur ve Watson, Burrhus Frederic Skinner ve Quine bu gruba girmektedir. Nitekim Watson bilinç diye bir şeyin var olmadığını kabul eder.³³

İkinci yaklaşım olan mantıksal davranışçılığa göre, zihinsel terimler içeren cümleler çözümlenerek yalnızca fiziksel davranışla ilgili olan cümlelere çevrilebilir. Byrne’e göre, bu gruba Hempel ve bazı görüşleri ile yine Skinner girmektedir. Son olarak Ryle’in kendine has görüşleri olduğunu belirtmekte ve diğerlerinden ayırarak Ryleci davranışçılık şeklinde üçüncü bir yaklaşım belirlemektedir. Buna göre, Ryle her ne kadar genellikle bir mantıksal davranışçı olarak değerlendirildiyse de, tüm psikolojik cümlelerin yalnızca fiziksel kavramlar içeren cümlelere çevrilebileceğini kabul eden Hempel gibi fizikselci değildir; gerçekliğin fiziksel olup olmadığı şeklindeki soruyu da aslında kavramsal açıdan hatalı bulur. Ryle,

31 Stephen Priest; *Theories of the Mind*, Penguin Books, London 1991, s. 35.

32 Churchland, P. M.; *Matter and Consciousness*, The MIT Press, Massachusetts 1984, s. 23.

33 Stephen, 1991, s. 36.

bir fail olarak insanın davranışsal eğilimlerinden söz eder ve içsel zihinsel tezahürlere ilişkin cümlelerin bir çözümlenmesini vermek yerine, kişinin kamusal eylemlerinin arkasında karmaşık içsel zihinsel süreçlerin olması gerektiği şeklindeki iddia reddedildiğinde başka zihinlere dair felsefe sorununun ortadan kalkacağını ileri sürer.³⁴

Searle'e göre, bunun yanlışlığı, kendi kendimize şu soruları sordumuzda açıkça görünür; "ağrı gibi bazı bilinçli zihin görüngülerine sahip olmak nasıl bir şeydir? ve bunun aksine; "ağrılara uygun belli türden davranışlarda bulunmak nasıl bir şeydir? Örneğin şu anda midem ağrıyor, şiddetli değil fakat midemin arkasında rahat vermeyen bir ağrı var. Midemin böyle ağrıyor oluşu oldukça farklı bir olgudur ve gerçekte, koşullu olgular da dâhil, davranışla ilgili olgulardan farklı bir olgu biçimidir. Mide ağrısı çekmek bir şeydir; mide ağrısı çekmeye uygun değişik davranış biçimlerinde bulunmak oldukça farklı bir şeydir. Ona göre, "Ryleci davranışçılık daima ağrılar gibi duyuların çözümlenmesinde sıkıntı çekmiştir. Fakat inançlar ve arzular için daha açıklayıcıdır. Davranışçı inanç ve arzu çözümlenmesinin yanlış olduğu ise tamamıyla apaçık değildir. Belki de özellikle doğru bileşimde inanç ve arzulara sahip olmak, sadece belli bir tarzda davranmaya yatkın olmaktır."³⁵

Bu noktada, davranışçılığa başka bir itiraz ortaya çıkar. Eğer davranışçılık, zihinsel kavramları, davranışsal kavramlar açısından çözümlenmekse, bu durumda proje başarısız olur. Çünkü söz konusu davranış kavramı, yani davranışçının çözümlendiği çözümlenen şeyde betimlenen türdeki davranış, bizzat niyetli davranıştır. Dolayısıyla söz konusu davranış hâlâ, konuyla ilgili anlamıyla zihinseldir. Eğer davranışla insan hareketini kastediyorsak, bu durumda davranış, bir beden hareketleri dizisinden veya kas kasılmalarından daha fazla bir şeydir. Bu bedensel hareketler yalnızca niyetler onlara sebep olmuşsa davranış sayılır ve söz konusu niyetler çözümlenmesi istenen inanç ve arzular kadar zihinseldir. İnançlar ve arzular hakkındaki Ryleci davranışçılık, böylece bir ikilem ile karşı karşıya kalır.³⁶

34 Byrne, Alex; "Behaviorism," Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1996, s.133-135.

35 Searle, *Consciousness and Language*, Cambridge University Press, in The United States of America 2002, s. 204.

36 Searle, *Consciousness and Language*, 2002, s. 205.

Searle'e göre, bu noktada inanç ve arzuları bedensel hareket açısından çözümlenmeye itiraz, ağrı gibi duyuları davranış (davranış eğilimi de dâhil) açısından çözümlenmeye karşı itiraza çok benzer. Zihinsel durumlar ve katıksız fiziksel beden hareketleri arasındaki ayırım, ağrı ve davranış arasındaki ayırım kadar yalındır.³⁷

Ryle, günlük dilde zihinsel terimlerin, zihinsel durumları sanki özel, gizli ve bedenin işleyişinden farklı bir özelliğe sahipmiş gibi tanımlamalarını, kategori hatası olarak nitelendirir. Ona göre, kategori hataları özel tür hatalardır; bu hata, zihinsel yaşama ilişkin olguları, aslında belli bir kategoriye aitken bir başka kategoriye aitmiş gibi tasarlamaktan kaynaklanır.

Davranışçılar şunu ileri sürmektedirler. Bir insanın bir inancı olduğunu söylemek, onun bazı davranış eğilimleri olduğunu, insanların belli şartlar altında belli davranışlarda bulunacaklarını söylemektir. Birine bir inanç yükleyen bir cümleyi, basit olarak bütün bu davranış eğilimlerini ifade eden bir cümleyle açıklayabiliriz. Örnek olarak, "Petra, bir kaplanın hayvanat bahçesinden kaçtığına inanmaktadır" cümlesini ele alalım. Be-timlediğimiz açıklama türü şöyle başlayabilir:

"Eğer evde bir telefon varsa, Petra komşularına telefon edecektir. Eğer kaplan evde değilse, Petra kapların, pencerelerin önüne eşya yığacaktır, Eğer... (vb.) Ve bu böylece devam edecektir. Söz konusu açıklama her biri özel bir durumu ve Petra'ın bu durumda nasıl davranacağını ifade eden ve şu tür bir yapıda olan koşullu cümlelerden meydana gelecektir. *Eğer durum...* ise, o zaman Petra — caktır."³⁸

Yapmamız gereken tüm şey, noktaların bulunduğu yeri uygun şartlar, kısa çizgilerin bulunduğu yeri ise uygun davranışlarla doldurmaktır. Örneğin, "Petra'ya hava çok sıcak gelmektedir" cümlesinin açıklaması şöyle başlayabilir. Eğer Petra bir palto giyiyorsa, onu çıkaracaktır.³⁹ Zihin dilinin gerçek işlevinin insanların belli koşullar altındaki davranış biçimleri üzerine konuşmanın ekonomik bir biçimi olduğunu ileri süren davranışçı tutumu daha iyi bir şekilde ifade etmek için eğilim veya temayül kavramını kullanabiliriz. Davranışçıya göre, zihinsel bir terimin içinde geçtiği her cümle zihinsel olana değil, davranış eğilimlerine işaret eden bir biçimde

37 Searle, *Consciousness and Language*, 2002, s. 206.

38 Horner, Chris; Westacott, Emrys; *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, çev: Ahmet Arslan, Phoenix Yayınevi, Ankara 2001, s. 86.

39 Horner, Chris; Westacott, Emrys; 2001, s. 86–87.

açıklanabilir ve bunu yapmanın amacı da zihin nedir? gibi boş soruları sormaktan kaçınmamıza yardımcı olmaktır.⁴⁰

Davranışçıya göre, birinin acı çektiğini söylemek onun bazı durumlarda nasıl davranacağını söylemek demektir. Bundan ötürü bir adamın acı çekip çekmediğini bilmenin tek yolu, onun davranışını incelemektir. Ancak kendimden ve kendi acılarımdan söz ettiğimde bu doğru değildir. “Arkadaşım acı çekiyor” dediğimde arkadaşımın bazı davranış eğilimleri olduğunu kastetmem mümkündür. Ancak “ben acı çekiyorum” dediğimde gerçek veya eğilimsel kendi davranışım üzerine konuşuyor değilimdir. Hiç olmazsa sadece onun üzerinde konuşuyor değilimdir. Aynı zamanda bir duygudan, dünyadaki varlıklar arasında sadece çok küçük bir azınlığın sahip olma gücünde olduğu basit, çıplak bir deneyiminden söz ediyordum.⁴¹

Davranışçılık, zihinsel durum ve olayları belli bir davranışa eğilimli olma haline indirgemeye çalışan görüştür. Davranışçılara göre, dışarıda yağmur yağacağına inanmak (zihinsel durum) dışarı çıkarken şemsiye alma, asılı çamaşırları toplama vb. eğilimiyle özdeş kabul edilir.

Davranışçılar, davranışa atıf yaptıkları zaman hep fiziksel bir olaya atıf yaparlar. Kaşınmak, bağırarak ağlamak bunların hepsi vücudumuzun fiziksel ve dışarıdan gözlemlenebilen tepkileridir. Bu yüzden de davranışçılar davranışlarımızı tetikleyen fiziksel olaylarla ilgilenirler. Daha önce de belirttiğimiz gibi onlara göre zihinsel durumlar tamamen beynin fiziksel olaylara karşı fiziksel tepkileri sonucunda davranışlarımız olarak gözlemleyebileceğimiz durumlardan başka bir şey değildir.⁴²

Özetle söylemek gerekirse, davranışçılara göre, düşünmek, ummak, algılamak, hatırlamak gibi zihni kavramlar bir davranış veya bir davranışa kabiliyetli olmaktır. Davranışın ötesinde bir zihin yoktur. Hepsi hemfikirlerdir ki, psikolojik ifadeler davranış ile ilgili olmadığı sürece anlamsızdır. Davranışçılık zihnin kavramlarını tamamıyla elemez. Zihin olaylarının, zihin içinde, davranışlara etki eden birer faktör olduğu görüşünü reddeder. Zihin ve zihinsel durumlar açıkça görülebilen ve gözlemlenebilen davranış ve etkinliklerde aranmalıdır.

40 Horner, a.g.e., s. 87.

41 Horner, a.g.e., s. 91.

42 Ravenscroft, 2005, s. 26.

4. İşlevselcilik

İşlevselciliğe göre, zihin halleri işlevsel haller, zihinsel özellikler de işlevsel özelliklerdir. Bir halin, işlevsel bir durum olması demek, ait olduğu sistemin içinde özel türden bir nedensel rolü yerine getirmesi demektir. Bir özelliğin, işlevsel bir özellik olması demek, bu özellik bir nesnede bulunduğu anda bu nesnenin özel türden nedensel bir rolü yerine getirebilme yeteneğinde olması demektir.⁴³

Zihinsel özellikler, maddesel özelliklerle özdeş değildir, ancak maddesel özellikler yoluyla gerçekleşebilirler. Zihinler ve onların işlemleri, saf maddesel sistemlerin daha yüksek düzeyden özellikleridirler. Üst-düzeğe ait olan zihinsel terimler yine üst-düzeğe ait olan özelliklere işaret ederler. Her ne kadar zihinsel özellikler, maddesel özellikler yardımıyla gerçekleşebiliyorsa da, zihinsel haller ve özellikler maddesel haller ve özelliklerle özdeş değildirler. Örneğin ağrılar, işlevselcilere göre, sinir sisteminde gerçekleşirler. Ama ağrı çekiyor olma özelliği maddesel bir özellik değildir.⁴⁴ İşlevselciliğe göre, bu işlevsel rolü tam olarak gerçekleştiren her durum bir ağrıdır. Benzer şekilde diğer zihinsel durumlar olan duyular, korkular, inançlar da, duyuşsal veriler ve davranışsal sonuçlar arasında aracılık eden karmaşık bir içsel durumlar içerisinde kendi nedensel rollerine göre tanımlanırlar. İşlevselciliğe göre, zihinsel bir durum, bir algının sonucu ve bir davranışın nedenidir.

Zihinsel bir durumda olmak, işlevsel bir durumda olmak demektir. Bunun mantıksal sonucu da o işlevsel durumda olabilen her varlığın, o varlık ne olursa olsun, o zihinsel durumda olabilmesidir. İşlevselcilik, her ne kadar davranışçılığın değiştirilmiş bir formuysa da zihinsel durumlara ilişkin ifadeleri bütünüyle davranışsal terimlerle açıklayarak zihnin ontolojisini yadsıyan davranışçılığın aksine kavramsal çerçevede bir zihin ontolojisini kabul etmesi açısından önemlidir. Dolayısıyla işlevselcilik, duyumsamaları, algısal tecrübeler ile psikolojik ifadelerin konusunu oluşturan diğer bütün zihinsel öğelerin varlığını kabul eder.⁴⁵

J. Foster'a göre, işlevselcilik, zihinsel bir ontolojiyi yadsımasa da temelde bu zihinsel olguları sadece işlevsel terimlerle açıkladığından zi-

43 Heil, John; *Philosophy of Mind*, Routledge, New York 1998, s. 102.

44 Heil, 1998, s. 102.

45 Reçber, 2000, s. 206.

hinsel olanı zihinsel olmayana indirgemektedir. Böylece, işlevselci bir takım psikolojik nitelikleri zihinsel bir özneye atfetmek yerine sadece bazı zihinsel durumlara referansta bulunup onları psikolojik olarak nitelemek ister. İşlevselci, zihinsel bir olgunun gerçek doğası ile psikolojik özelliği arasında bir ayrıma gitmek zorundadır. Çünkü zihinsel olguları çözümlemede işlevselcilik, biçimsel işlevsel kalıpların dışına çıkarak zihinsel olguların kendinde yapılarının ne olduklarını açıklamada yetersiz kalır. İşlevselcilik, zihinsel olguların fiziksel olgular oldukları konusunda bir iddida bulunmasa da zihinsel olguların temelde fiziksel oldukları düşüncesine zemin hazırlamıştır.⁴⁶

Zihinsel hallerden bahsetmek, aslında bir tarafsız nedensel ilişkiler ağından bahsetmek demektir ve artık daha liberal olan bu görüşle, türler özdeşliği kuramındaki aşırılık önlenmiştir. Çünkü bundan böyle bir sistem, ne türden bir sistem olursa olsun, ne tür bir malzemedden oluşmuş olursa olsun, zihinsel hallere sahip olabilecektir; yeter ki bu sistemin girdileri, içsel işleyişi ve çıktıları arasında doğru nedensel ilişkiler mevcut olsun. Böyle bir görüş, bir inancın söz konusu nedensel ilişkilere neden sahip olması gerektiği konusunda hiçbir şey söylemez.⁴⁷

Putnam ise, “ağrı içinde olma” fonksiyonel durumunu özel fiziksel realizasyonu ile belirli bir şekilde tanımlar. Putnam, birisinin spektrumunun ters çevrildiği durumu hayal eder. Burada yanıtını tetikleyen zihinsel durum “yani mavi” fonksiyonel olarak özdeştir ancak niteliksel olarak ters çevirme öncesi yanıtı tetikleyen zihinsel durumdan farklıdır.⁴⁸

İşlevselcilik, inanç veya acı atfedebilmesi için gerekli ve yeterli davranışsal durumları ortaya koymaz. İşlevselcilere göre, organizmanın belirli bir durumunun belirli türde bir inanç olduğunu söylemek, organizmanın belirli şartlar altında ne yapacağını söylemek, belirli bir programı işleten bir bilgisayarın eğer Y girdisini alırsa X çıktısını vereceğini söylemekten farklı bir şey değildir. Dolayısıyla işlevselcilere göre, zihinsel terimlerin anlamının indirgenemeyeceğini ancak diğer zihinsel terimler açısından

46 Reçber, a.g.e., s. 206.

47 Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 2002, s. 42.

48 Rorty, Richard; “Contemporary Philosophy of Mind”, *Synthese Copyright* by Richard q. Elvee. 1982, sayı. 53 pp. 323-348. s. 335.

izah edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz.⁴⁹ Örneğin, acı duymak dış sinir uçlarının belli türden uyarılmalarının sebep olduğu ve sırası geldiğinde de belli türden davranışlara ve diğer işlevsel durumlara sebebiyet veren bir durum içinde olmak demektir. İşlevselcilik, zihinsel durumları, bir nörolojik durumun sahip olabileceği nedensel ya da işlevsel rolü bakımından ele alır.

Diğer açıdan işlevselcilik, kişiler hakkında söylemek istediğiniz bir şeyi söylemenin bilgisayarlar hakkında da mümkün olduğunu savunur. Eğer ideal tasarım mühendisinden oluşan bir kişiyi bir ekip kadar biliyorsanız o zaman o kişi hakkında bilmeniz gereken her şeyi biliyorsunuz demektir. Bunun en açık ifadesi Dennett'in homuncular fonksiyonalizminde dir.

“Burada psikolojik izahın temel stratejisi psikologların inananlar, arzu edenler, acı hissedener, karar alanlar ve insan içinde olduğu gibi postulatta bulunmaktır. Bir bilgisayar programını akış şemasına döktüğünde, bir bilgisayarın bir işi nasıl yaptığı hakkında hiç bir gizem kalmamıştır. Dolayısıyla, iyi boyanmış küçük kutular özel olarak basit elektrik devreler olarak tanınabilir. Benzer şekilde, bunlar için bir akış şeması sahip olduğumuz hakkında hiç bir gizem kalmayacaktır. En küçük kutusu özel basit bir nöral devre olarak tanınan birisi gibi.”⁵⁰

Putnam ve diğerlerinin belirttiği gibi, bir robotun beyninin bizimkilerden farklı şeylerden yapılmış olsa veya farklı bağlantılara sahip olmuş olsa bile bu görüşe sahip olmalarını önleyecek bir şey yoktur. Dolayısıyla Putnam'ın öne sürdüğü gibi bilgisayarlarla analogiyi yaparsak, akli durumların donanımsal beyin durumlarına karşılık olarak fonksiyonel durumlar, program veya yazılım durumları olduğunu söyleyebiliriz.

Zihin, içinde türlü nedensel ilişkilerin cereyan ettiği bir “kara kutu” gibi değerlendirilir ve bu sebeple bu görüş kimi zaman “kara kutu işlevselciliği” (black box functionalism) olarak tanımlanır. Kara kutu işlevselciliğine göre, zihni durumlarımız bir girdi-çıkıtı işlemini yapma rolünü üstlenen işlevsel bir durumdur. Belirli girdiler karşısında (örneğin; elimize iğne batması), belirli çıktılar gerçekleşir. (örneğin elimize iğne batınca acıdan

49 Rorty, Richard; 1982, s. 334.

50 Rorty, Richard; a.g.e., s. 335.

bağırmanın) Bu örnekte, zihni durumumuz da acı rolünü üstlenen işlevimizdir. Bu işlevin de içsel olarak nasıl gerçekleştiği kara kutu işlevselcilerini pek ilgilendirmez; çünkü onlar için önemli olan, bu işlev sonucu belirli girdilere belirli çıktılarla tepki verilmesidir. Bunun için bu yaklaşıma kara kutu işlevselciliği denilmektedir. Bu görüşü savunanlara göre, rolün ne olduğu önemlidir; nasıl olduğu felsefeden çok nörolojinin sorunudur.⁵¹

İşlevselci yaklaşımlar, acının niteliksel işlevinin acının duyum niteliği hakkında söylenecek ne varsa hepsini söylediğini ifade ederler. İşlevselciliğin bu fizikalist yaklaşımında bu nitelermelerin hepsi büsbütün fiziksel durumlar içinde tanımlanır.⁵² Böylece o, acının duyumsama niteliğinin tamamen fiziksel terimler içindeki bir tanımlamasıdır.

İşlevselci yaklaşıma göre, zihinsel durumlar denen durumlarla ilgili olarak zihinsel diye nitelenebilecek hiçbir şey yoktur. Zihinsel durumlar bütünüyle birbirleri arasındaki nedensellik ilişkisinden; bir parçası oldukları sistemin etki-tepkileri arasındaki nedensellik ilişkilerinden oluşmaktadır.

İşlevselci yaklaşım değerlendirildiğinde, işlevselcilerin temelde zihinsel olguları açıklamada maddeci yaklaşımlardan çok da farklı olmadığı gözlemlenecektir. Öyle ki, işlevselcilik temelde zihinsel olguları bütünüyle işlevsel bir yolla açıkladığından onların kendindeki yapılarını, gerçek doğalarını göz ardı ettiği için bir öznenin ancak iç gözlemlerle sahip olabileceği algı, hayal, heyecan ve düşünce gibi bir takım zihinsel olguların öznel boyutlarını açıklamada yetersiz kalır. Bunu işlevselciliğe yöneltelen standart bir itiraz olan “tersyüz edilmiş renk tayfı” ile açıklamak gerekirse iki özne aynı işlevsel durumda olmalarına karşılık değişik tecrübelerle sahip olabilirler. Örneğin, iki özne aynı işlevsel durumda olmalarına rağmen birbirinden farklı iki rengi yani birisinin kırmızıyı diğerinin de maviyi tecrübe etmiş olması mümkündür. İnsanın bütün zihinsel işlevlerini yerine getirdiği halde bir bilince sahip olmayan bir şey (robot, bilgisayar vs.) tasavvur edilebilir.⁵³

51 Searle, *Mind*, 1. Basım, Oxford University Press, Amerika 2004, s. 45.

52 Warner, Richard; “A Challenge to Physicalism”, *Australasian Journal of Philosophy*, C. 64, No. 3, 1986, s. 253.

53 Reçber, M. Sait; 2000, s. 206–207.

İşlevselciliği eleştirenlere göre, bu görüş zihinsel hallerimize ilişkin niteliksel öznel duyguyu atlamış görünür. Kırmızı bir nesneyi görme deneyimi veya diş ağrısı çekme deneyimi, oldukça özel belirli niteliksel özellikler içerir; öyle ki qualia (algılanmış nitelikler- deneyimin öznel karakteri) denilen bu nitelikler, bu deneyimlerin nedensel ilişkiler biçiminde betimlenmesinde söz konusu değildir.⁵⁴

Böylece işlevselci yaklaşımlara göre,

“...zihinsel durumlar denen durumlarla ilgili olarak zihinsel diye nitelenebilecek hiçbir şey yoktur. Zihinsel durumlar bütünüyle birbirleri arasındaki nedensellik ilişkisinden; bir parçası oldukları sistemin etki-tepkileri arasındaki nedensellik ilişkilerinden oluşmaktadır. Doğru nedensel özelliklere sahip olan başka herhangi bir sistem oluşturulabilir ise, bu nedensel ilişkiler, kopya edilebilir. Bu nedenle eğer doğru nedensel ilişkilere sahip olsa, taşlar ve ağaçlardan yapılmış bir sistemde bizim gibi inançlar, istekler vb. aynı zihinsel durumlara sahip olabilirler. Çünkü inançlara ve isteklere sahip olmanın hepsi bu demektir.”⁵⁵

Özet olarak işlevselcilik, zihinsel durumların kendi nedensel ilişkileri tarafından tanımlandığını söyler. İşlevselciliğe göre, alınan uyarıyla ve sistemin diğer işlevsel durumlarıyla ve sonuçta ortaya çıkan davranışla doğru nedensel ilişkiler içinde bulunan, ister bir beyin olsun isterse başka bir şey, fiziksel bir sistemin her durumu, zihinsel bir durumdur.

54 Searle, 2004, s. 42.

55 Searle, John, Roger; a.g.e., s. 20.

Öz

Zihinsel Durumların Ne Olduğu Problemine İlişkin Temel Yaklaşımlar

Zihne ait en temel uğraşlardan biri zihin-beden ayrımı ve bunların birbiriyle ilişkisi olmaktadır. Zihin-beden ayrımı tarihsel gelişim bakımından ele alındığında, bu ikiliğin daha önceki dönemlerde ruh-beden olarak değerlendirildiği görülmektedir. Felsefe tarihinde ruh-beden ayrımı olarak anılan bu problem çağdaş zihin felsefesinde zihin-beden problemi haline gelmiştir ve hatta materyalist ya da fizikalist yaklaşımlarca yalnızca beyin-zihin problemi olarak konumlandırılmıştır. Bu noktada zihin durumlarına ilişkin en temel yaklaşımlardan biri olan düalizm, zihinsel ve fiziksel olmak üzere iki farklı töz kabul eder ve bunların birbiriyle etkileşimini nedensel olarak açıklamaya çalışır. Düalizme göre, zihinsel nitelikleri fiziksel unsurlara indirgemek mümkün değildir. Düalizme karşıt olarak, zihin durumlarını beynin çalışmasına, yerine getirilen işleve ve davranışa indirgeyen yaklaşımlar da mevcuttur. Bu çalışmanın amacı, zihin durumlarına ait düalizm, davranışçılık, materyalizm ve işlevselcilik gibi yaklaşımlar arasındaki ilişkiyi farklı filozoflardan hareketle ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Zihin durumları, düalizm, davranışçılık, materyalizm, işlevselcilik.

Abstract

Fundamental Approaches Related to The Problem of What Mental States Are

One of the most fundamental problems about the mind is the mind-body distinction and their relationships to each other. When the mind-body distinction is considered in terms of historical development, this duality is perceived as spirit-body distinction in earlier periods. The problem which is called the spirit-body distinction in history of philosophy has become the mind-body problem in contemporary philosophy of mind and has only been posed as the brain-mind problem by physicalist and materialist approaches. At this point, dualism which is one of the most fundamental approaches to the status of mind accepts existence of two different substance and tries to explain their causal interaction. According to dualism,

reducing mental qualities to physical elements is impossible. As opposed to dualism, there are approaches which reduce states of mind to the states and processes of the brain, functional states or behavior. The purpose of this study is to discuss approaches such as dualism, behaviorism, materialism and functionalism through the views of different philosophers.

Keywords: Mental states, dualism, behaviorism, materialism, functionalism.

Kaynakça

- Braddon, David; Mitchell and Frank Jackson; *Philosophy of Mind and Cognition*, 10. Basım, Blackwell Publishing, Australia 2005.
- Byrne, Alex; *Behaviorism*, Samuel Guttenplan (ed.), A Companion to the Philosophy of Mind, Blackwell, Oxford 1996.
- Cevizci, Ahmet; *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2011.
- Churchland P. M; *Matter and Consciousness*: The MIT Press, Massachusetts 1984.
- Crane, Tim; *Elements of Mind*, 1.Basım, Oxford University Press, İngiltere 2001.
- Davidson, Donald; *Anomalous Monism*, Ted Honderich (ed.), The Oxford Companion to Philosophy, Oxford University Press, NewYork 1995.
- Davidson, Donald, “Mental Events”, (Essays on Actions and Events içinde), *Clarendon Press*, Oxford, 1980, pp. 207-227.
- Guttenplan, Samuel; *Anomalous Monism*, A Companion to the Philosophy of Mind, Blackwell 1996.
- Günday, Şeref; *Zihin Felsefesi*, 1. Basım: Asa Kitabevi, Bursa 2003.
- Heil, John; *Philosophy of Mind*, Routledge, NewYork 1998.
- Horner, Chris; Westacott, Emrys; *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, çev: Ahmet Arslan, Phoenix Yayınevi, Ankara 2001.
- Hospers, John, *An Introduction Philosophical Analysis*, Prentice-Hall, Oxford 1968.
- Priest, Stephen; *Theories of the Mind*, Penguin Books, London 1991.
- Ravenscroft; *Philosophy of Mind*, 1.Basım, Oxford University Press, England 2005.
- Reçber, M. Sait; “Düalizm, Swinburne ve Foster”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 13, sayı. 2, 2000.

- Rorty, Richard; “Contemporary Philosophy of Mind”, *Synthese Copyright* by Richard q. Elvee. 1982, 53 pp. 323-348.
- Rosenthal, David; *Materialism and the Mind-Body Problem*, Englewood Cliffs, N.J: Prentice-Hall 1971.
- Ryle, Gilbert; *The Concept of Mind*, Penguin Classics Books, England 2000.
- Searle, John Roger; *The Rediscovery of the Mind*, The MIT Press, Cambridge 2002.
- Searle, John Roger; *Consciousness and Language*, Cambridge University Press, in The United States of America 2002.
- Searle, John, Roger; *Mind*, 1.Basım, Oxford University Press, America 2004.
- Searle, John, Roger; “Biological Naturalism”, Max Velmans ve Susan Schneider (Ed.), *The Blackwell Companion to Consciousness* içinde, MA: *Blackwell Publishing*, 2007, pp. 325–334.
- Stephen Priest; *Theories of the Mind*, Penguin Books, London 1991.
- Warner, Richard; “A Challenge to Physicalism”, *Australian Journal of Philosophy*, C. 64, No. 3, 1986.

Kanıtın Götürdüğü Yeri Takip Eden Bir Filozof: *Antony Flew'un Ateizm'den Vazgeçışı Üzerine*

Emre DORMAN*

Ateizmden teizme ya da teizmden ateizme geçişler daima ilgi ve merak konusu olmuştur. Bu değişimi yaşayan kişiler akademik ya da entelektüel çevrelerce bilinen kişiler olduklarında, haliyle daha da dikkat çekici olurlar. Muhtemelen her iki taraf için de en çok merak edilen şey söz konusu değişimin gerekçeleridir. Sıradan biri iseniz belki neden bu şekilde bir değişim yaşadığınız ve bunun gerekçeleri çok fazla sorgulanmaz. Ancak hayatınızın önemli bir kısmını ateizm ya da teizm müdafaası ile geçirmiş ve şimdi bu kabullerinizde yanıldığınızı itiraf ediyorsanız, bunun nedenlerinin her iki taraf için de ilgi çekici olması kaçınılmaz olacaktır.

20. yüzyılın entelektüel anlamda en etkili ateistleri kim diye sorulsa hiç şüphesiz bu isimlerin başında ünlü İngiliz felsefeci Antony Flew gelecektir. Flew, 2004 yılında New York Üniversitesi'nde düzenlenen bir sempozyumda özellikle yaşamın kökenine dair çalışmaların ortaya çıkarmış olduğu insanı hayrete düşüren, bilimsel ve matematiksel açıdan açıklanması mümkün olmayan tablo karşısında artık bir Tanrı'ya inandığını açıklamış ve bu açıklaması özellikle ateist çevrelerde şok etkisi yaratmıştı. Flew, gerçekten de entelektüel anlamda çok etkili bir düşünürdü. 1950 yılında yayımlanan 'Theology and Falsification'¹ (Teoloji ve Yanlışlama) başlıklı makalesi yıllarca tartışılmış ve bu makale, son yüzyılın en çok basılan felsefi metinlerinden biri olmuştur.² Peki, ne olmuştur da Flew, bir anda

* Acıbadem Üniversitesi, Yrd. Doç. Dr.,

1 Antony Flew, 'Theology and Falsification', *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, SCM Press, London, 1958.

2 Antony Flew, *There is A God, How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, HarperOne, New York, 2007, s. vii-viii.

yarım yüzyıllık akademik ve felsefi tutumunda devrimsel bir değişim yaşamış ve artık bir Yaratıcı'nın olması gerektiğine inandığını açıklamıştı?

Flew'un söz konusu değişimi bilim, felsefe ve teoloji çevrelerinde önemli bir gündem konusu oldu. Flew'un değişim serüveninin anlattığı *There is A God* (Tanrı Var) isimli çalışmasının önsözünü yazan, din bilim ilişkisi üzerine kitapları ve yazıları ile tanınan Roy Abraham Varghese'in de dikkat çektiği gibi son yüz yıllık dönem içinde temel bir akıma mensup hiçbir filozofun, Flew'un elli yıllık teoloji karşıtı yazılarında görüldüğü kadar sistemli, kapsamlı, orijinal ve etkili bir din eleştirisinde bulunmadığı kabul edilmekteydi. Flew'den önce önde gelen ateizm savunularını, David Hume gibi 'aydınlanma' düşünürleri ile Arthur Schopenhauer, Ludwig Feuerbach ve Friedrich Nietzsche gibi 19. Yüzyıl Alman filozofları temsil ediyordu.³

Yine Varghese, yirminci yüzyıl ateistleri olarak bilinen Bertrand Russell, Sir Alfred Ayer, Jean-Paul Sartre, Albert Camus ve Martin Heidegger gibi yazarların da Flew kadar ileri seviyede bir ateizm savunuculuğu yapamadıkları kanaatindedir. Örneğin Russell'ın, anlaşılması güç bir biçimde, pratik olarak ateist olsa da teknik olarak agnostik olduğunu iddia eden yaklaşımının yanında, septik görüşleri ile ilgili birkaç tartışmalı kitapçık ve cemaat dinini küçük görmesi dışında herhangi orijinal bir şey üretmemiş olduğunu söyler. Yine Russell'ın *Religion and Science* (Din ve Bilim) ve *Why I Am Not a Christian?* (Neden Hıristiyan Değilim?) isimli çalışmaları da ateizmle ilgili sistematik bir felsefe oluşturmaktan uzak sadece makale seçkilerinden ibaret kalmıştır. Russell bu çalışmalarında, kötlük probleminde vurgu yapmış ve orijinal bir takım iddialarda bulunmaktan uzak bir şekilde Tanrı'nın varlığına dair geleneksel iddiaları çürütme yollarına başvurmuştur. Ayer, Sartre, Camus ve Heidegger'in de dine karşı felsefi tartışmaya girme yolu aramanın dışında orijinal bir yaklaşımda bulunmadıkları düşüncesinden hareketle söz konusu yazarlar için de benzer şeylerin söylenmesinin mümkün olduğunu savunmuştur.⁴

Varghese, Flew'un kuşağından W. V. O. Quine ve Gilbert Ryle gibi önemli ateist filozofların varlığı bilirse de onların da Flew kadar kişisel

3 Antony Flew, *There is A God*, s. ix.

4 Antony Flew, *There is A God*, s. ix-x.

inançlarını destekleyecek kitaplar dolusu bir takım iddialar geliştirmek gibi bir girişimde bulunmadıklarını söylüyordu. Bunlarla birlikte Paul Edwards, Wallace Matson, Kai Nielsen ve Paul Kurtz ile J. L. Mackie, Richard Gale ve Michael Martin gibi Tanrı'nın varlığına dair geleneksel iddiaları eleştirel şekilde inceleyerek onları reddeden filozoflar da hiçbir zaman Flew'un yenilikçi yayınları gibi gündemi ve tartışma çerçevesini değiştirmemişlerdi.⁵

Aslında Flew'un yaşadığı değişim öyle bir anda gerçekleşmiş bir değişim değildi. Flew, 1980'lerin başından itibaren modern bilimdeki gelişmelerin de etkisiyle görüşlerini yeniden gözden geçirmeye başladığını ve teoloji karşıtı en önemli iki kitabını Big Bang⁶ Teorisi ve Hassas Ayar⁷ kanıtlarının ortaya konulmasından önce yazdığını söylüyordu. Özellikle bu kadar kompleks bir yaşamın ilk olarak nasıl ortaya çıktığı sorusu, cevaplanması gereken en temel soruların başında geliyordu. Modern bilimin ortaya koymuş olduğu tablo karşısında yaşadığı değişimi şu sözleri ile özetliyordu Flew:

Ateizmden vazgeçişim herhangi yeni bir fenomen ya da kanıt nedeniyle olmadı. Yirmi yıldan fazla bir süredir sürekli olarak bütün düşünce çevrem hareket halindeydi. Bu da doğa ile ilgili kanıtları devamlı olarak değerlendirmemin bir sonucuydu. Sonunda bir Tanrı'nın var olduğunu kabul ettiğimde, bu bir paradigma değişimi değildi. Çünkü Republic (Cumhuriyet) adlı eserinde Platon'un Sokrates için

5 Antony Flew, *There is A God*, s. x.

6 Big Bang (Büyük Patlama) Teorisi, evrenin yaklaşık 13,7 milyar yıl önce tek bir noktadan, çok yoğun ve çok sıcak bir şekilde oluşmaya başladığını yani bir başlangıcı olduğunu; evrenin sürekli genişlediğini ve bu genişlemeyle evrendeki sıcaklığın ve yoğunluğun düştüğünü, buna bağlı olarak evrendeki tüm aşamaların gerçekleştiğini, bu aşamalarda atom-altı dünyadan yıldızlara kadar tüm oluşumların meydana geldiğini göstermektedir. Bkz: Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2010.

7 Modern bilimin verileri evrenin ve yaşamın varlığını destekleyen çok kritik değerlere sahip olduğumuzu ortaya koymaktadır. 'Hassas Ayar Argümanı' evrenin ve yaşamın ortaya çıkmasını sağlayan koşulların evrensel temel fiziki sabitlerdeki mevcut değerler sayesinde oluşabileceğini, bu temel sabitlerdeki en ufak değişimlerin dahi maddenin, astronomik yapıların, çeşitlilik sahibi elementlerin ve dolayısıyla yaşamın oluşmasına engel teşkil edeceğini ifade etmektedir. Bkz: Richard Swinburne, 'Argument from the Fine-Tuning of the Universe', (ed. John Leslie, *Physical Cosmology and Philosophy* içinde), Macmillan Publishing Company, New York, 1990.

yazdığı gibi benim paradigman hala değişmedi: Kanıtın götürdüğü yeri takip etmeliyiz.⁸

Flew'un Tanrı inancındaki değişimin dini ya da mistik temelli bir değişim olmadığı görülür. Flew daha ziyade doğadan hareket ettiğini ve özellikle kökensel tartışmalara yönelik kanıtların onu bir Tanrı'nın olmasının gerekliliği sonucuna ulaştırdığını ifade etmektedir. Esasen bu, tarih boyunca pek çok doğa filozofunun kullandığı muhakeme yöntemidir. Bu yaklaşım sahiplerine göre doğadaki düzen ve oluşumlar üzerine yapılan gözlem ve akıl yürütmeler doğanın kendi dışında bir açıklamaya ihtiyaç duyduğunu ortaya koymaktadır.⁹ Bununla birlikte Flew, profesyonel bir filozof olarak tartışmalı olan konularda ilk defa fikir değiştirmediklerinin ve gerçeği bulma arzusunun kaçınılmaz bir sonucu olarak iddianın kendisini götürdüğü yeri takip etme ilkesi de göz önünde bulundurulduğunda bu durumun şaşırtıcı olmaması gerektiğinin altını çizer.¹⁰

Ateist Olma Nedenleri

Bilindiği gibi "Ateizm" terimiyle, Tanrı'nın var olmadığı ya da Tanrı'nın varlığı inancının yanlış bir inanç olduğu iddiası anlaşılmaktadır.¹¹ Ateizm hem teizmin hem deizmin antitezi konumundadır. Kimi yaklaşımlara göre ateist -dar anlamıyla- herhangi bir tanrının ya da tanrıların varlığını kesinlikle reddeden kişidir. Bazılarına göre ise şüpheçiler, materyalistler, pozitivistler ve teizmin iddialarını reddeden herkes ateisttir.¹²

8 Antony Flew, *There is A God*, s. 89.

9 XVI ve XVII. yüzyıllarda özellikle İngiltere'deki bilimsel gelişim ve hareketliliğin referansının baskın bir biçimde teoloji olduğu bilinmektedir. William Turner (1508-1568), William Oughtred (1575-1660), Henry More (1614-1687), Ralph Cudworth (1617-1688), Isaac Barrow (1630-1677), John Ray (1627-1705), John Wilkins (1614-1672), John Wallis (1616-1703) ve Seth Ward (1617-1689) gibi hem teolog hem de doğa filozofu olan bilim adamlarının yanında, Robert Boyle (1627-1691) ve Isaac Newton (1643-1727) gibi teolog olmamalarına rağmen, bilimsel faaliyeti âdetâ dinsel bir görev aşkıyla gerçekleştiren bilim adamları da bulunmaktaydı. Bkz: Charles Webster, "Puritanism, Separatism, and Science", (*God&Nature Historical Essays on The Encounter between Christianity and Science içinde*), ed: David. C. Lindberg-Ronald L. Numbers, University of California Press, Berkeley, 1986, s. 198.

10 Antony Flew, *There is A God*, s. 56.

11 George Alfred James, "Atheism", *Encyclopedia of Religion*, ed: Lindsay Jones. Vol.1, Detroit: Macmillan Reference, USA, 2005, s. 576.

12 Morris R. Cohen, "Atheism", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, ed: Edwin R. A. Seligman, Vol. 1, The Macmillan Company, New York, 1951, s. 292.

modern zamanlarda yaygınlaşan anlamı ise “dünyayı yaratan ve ondan bağımsız olarak var olan kişisel bir Tanrı'nın varlığı inancını savunan” teizmin reddedilmesidir.¹³ Klasik ateist yaklaşıma göre herhangi bir tanrının varlığından söz etmek mümkün olmadığı gibi evrenin bir başlangıcının olması da ölüm sonrası bir yaşamın varlığı da mümkün değildir.

Flew, *There is A God* (Tanrı Var) isimli çalışmasında ateist olma nedenlerini ve yaşadığı süreci anlatırken ateist olarak doğmadığını hatta bir vaizin oğlu olarak Hıristiyan bir ailede oldukça dindar biri olarak hayata başladığını ifade eder.¹⁴ Flew gençlik döneminde Metodist Kilise'nin kurucusu John Wesley tarafından vaizlerin erkek çocuklarının eğitimi için kurulan Kingswood Okulu'na gittiğini ve her ne kadar bu okula dinine bağlı ve vicdanlı bir Hıristiyan olarak girse de sebebini bilemediği bir nedenden dolayı dine ve dini konulara karşı hissedilir bir ilgisizliği olduğunu söylüyordu. İbadet etmekteki amacı hiçbir zaman anlamadığını, ilahi okumaktan hoşlanmadığını ve hatta bunlara katılmayacak kadar müzikten uzak kaldığını ifade ediyordu.¹⁵ Yine dini kitapların hiçbir vakit siyaset, tarih, bilim ve neredeyse bütün diğer konularla ilgili kitaplar kadar kendisini heyecanlandırmadığını vurguluyordu. Kiliseye gidip dua ve ibadet etme gibi tüm dini pratiklerin kendisi için sadece sıkıcı bir vazifeden ibaret olduğunun ve hiçbir vakit Tanrı ile konuşmak için içinde en ufak bir his ve istek taşımadığının altını çiziyordu.¹⁶ Flew Tanrı'ya ve dine karşı neden bu kadar ilgisiz ve isteksiz olduğunun nedenini bilmediğini ve bunun kendi içinde makul bir cevabı olmadığını söylüyordu. Aslında Flew'un ateizme geçişinin en önemli ve kolaylaştırıcı sebeplerinden biri, kendisinin de dikkat çektiği gibi Tanrı'ya ve dine karşı içten gelen ilgisizliği idi. Bu ilgisizlik sebebiyledir ki daha sonradan kendisinin de itiraf edeceği üzere bir Tanrı'nın var olmadığı sonucuna çok çabuk, çok kolay ve sonrasında kendisine de yanlış gelecek bir takım nedenlerden varmıştı.¹⁷ Dolayısıyla uzun bir sorgulama ya da sıkıntı dönemi yaşamadan, zaten ilgisiz olduğu Tanrı'ya inanmayı

13 John Haught, “Atheism”, *Encyclopedia of Science and Religion*, ed: J. Wentzel Vrede van Huyssteen, Vol. 1, New York, 2003, s. 39-41.

14 Antony Flew, *There is A God*, s. 9.

15 Antony Flew, *There is A God*, s. 10.

16 Antony Flew, *There is A God*, s. 10.

17 Antony Flew, *There is A God*, s. 12-13.

tamamen zihninden çıkarması çok zor olmamıştı. Esasen insanların büyük kısmı için bir Tanrı'ya inansa da Ona karşı ilgisiz olma noktasında benzer bir durumun söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Durum böyle olunca da karşı karşıya kalınan olumsuz bir durum ya da manzara sonucunda zaten hayatında kayda değer bir yeri bulunmayan Tanrı'nın tam anlamıyla hayatın dışına çıkarılması zor olmamaktadır.

Flew, on beş yaşında ateizmi kabul ettiğinde, ateist olmak için yetersiz nedenleri olduğunu itiraf ediyordu.¹⁸ Ergenlik döneminde oluşan Tanrı'ya ve dine yönelik tutumunun hayatının önemli bir bölümüne yansıdığını söylerken aynı zamanda on üç yaşımıza kadar inandığımız şeyin ölürken de inandığımız şey olacağı yönündeki bir anket sonucuna dikkat çekiyordu. Ancak buna rağmen aynı zamanda tüm yaşamı boyunca hakikatin ve bilgeliğin yolunda gitme arzusundan bahsediyor ve hiçbir zaman inanç ve kabullerinde kör bir katılığa sahip olmadığını söylüyordu.¹⁹ Ateist oluşunu “gençliğe özgü bir ısrar” olarak tanımladıktan sonra, ateizmini dayandırdığı iki nedene dikkat çekiyordu. Bunlardan birincisi kötülük sorunuydu. Flew'e göre kötülük sorunu sınırsız iyiliğe sahip, her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın var olmadığını ispatlayan kesin bir kanıttı. İkincisi ise ‘özgür irade savunması’ ydı. Bu savunma da Tanrı'yı kötülüğü yaratma sorumluluğundan kurtarmıyordu.²⁰ Hiç şüphesiz Flew da pek çok insan gibi bir şekilde inandığı ya da inkâr ettiği şeyleri kendince bir takım sebeplere dayandırmak durumundaydı. Kötülük sorunu ise bu sebepler için oldukça cazip ve parlak bir sorun olarak görünüyordu.

Ateizm Adına Ortaya Koyduğu Temel Görüşleri

Ateist olduğu dönemde Tanrı'ya rahmet, kudret ve aşk sıfatları gibi hiçbir anlamı olmayan bir takım nitelikler atfedildiğine dikkat çeken Flew, dünyada olup bitenler gözlemlendiğinde acı içinde olan ve hastalıktan ölen çocuklar ve benzeri kötülöklere rağmen nasıl olur da iyi ve güçlü olan bir Tanrı'nın var olduğunun iddia edilebildiğini sorguluyordu. O bu durumun Tanrı'nın gücü ve sevgisiyle çeliştiğini söylüyordu. Kötülüğün varlığının, pek çok insanın güçlü ve seven bir Tanrı'ya inanmasında çoğu kez bir

18 Antony Flew, *There is A God*, s. 42.

19 Antony Flew, *There is A God*, s. 11.

20 Antony Flew, *There is A God*, s. 42.

engel teşkil ettiğini ifade ederek teolog Rabbi Eugene Borowitz'in, *The Mask Jews Wear* adlı eserinde Holokost²¹ hakkında yazdığı şu sözlere dikkat çekiyordu:

Holokost'a izin vermiş olabilen, o esnada sessiz kalmış olabilen, tam arandığı zaman "yüzünü gizlemiş olabilen" herhangi bir Tanrı inanmaya değmezdi. Onun hakkında anlayabileceğimiz şeylerin bir sınırı olabilirdi, fakat Auschwitz²² anlamayı makul olmayacak denli askıya almayı gerektiriyordu. Bu kadar dehşetli bir kötülük karşısında, o iyi ve kudretli olan Tanrı, öylesine anlaşılamazdı ki, insanlar "Tanrı öldü" dediler.²³

Flew'un ateist duruşunun hareket noktasını teşkil eden kötülük sorunu felsefe tarihi içinde önemli bir yere sahiptir. Örneğin *Dialogues Concerning Natural Religion* (Doğal Din Üzerine Diyaloglar) isimli çalışmanın yazarı David Hume, kötülük problemini şu şekilde dile getirmişti:

Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse O, güçsüzdür. Yok, gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? Öyleyse o, kötü niyetlidir. Hem güçlü hem de iyi ise kötülük nereden geliyor?²⁴

Mutlak güç ve mutlak ilim sahibi olan bir Tanrı'nın varlığını kabul ederken aynı zamanda dünyada kötülük olduğunu da kabul eden teistler bu iki önermenin ikisinin de aynı anda doğru olamayacağı ve burada mantıksal bir çelişki olduğu konusunda eleştirilmişlerdir. Çünkü birbirleri ile çelişen şeylerin ikisine birden inanmak akla aykırıdır. Bu tutarsızlık suçlaması karşısında Alvin Plantinga'nın, *Free Will Defense* (Özgür İrade Savunma-

21 Holokost sözcüğü Yunanca 'bütün' anlamına gelen 'holos' ve 'yanık' anlamına gelen 'kaustos' tan türetilen, Nazilerin yönetiminde olduğu Almanya'nın II. Dünya Savaşı'nda, -bazı kaynaklarda farklı sayılar verilmekle birlikte- 6 milyon civarında Yahudi'ye yaptığı sistematik soykırımın tercih edilen adı olmuştur. Nazilerin ırkçı politikası sadece Yahudileri etkilememiş, Yahudi kurbanların yanı sıra 100.000 ile 200.000 arasında Çingene de eziyet görüp katledilmişti. Diğer kurbanlar arasında Ruslar ve Slavlar da bulunmaktaydı. Ayrıca 200.000'den fazla bedensel ve psikolojik engelli Alman da ünlü "Ötenazi Programı"nın bir parçası olarak sistematik bir şekilde öldürülmüşlerdi. Kaynak: <http://www.projetaladin.org>

22 II. Dünya Savaşı esnasında Almanya'sının kurmuş olduğu en büyük toplama ve imha kampı.

23 Michael Peterson ve Diğerleri, *Akl ve İnanç*, çev: Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2006, s. 176.

24 David Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*, çev: Mete Tuncay, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s. 209.

sı) adlı eserinde ortada zannedildiği gibi bir tutarsızlık olmadığını göstermeye çalışması teist düşünürlerin söz konusu probleme verdikleri cevaplar açısından güzel bir örnektir. Plantinga'ya göre, “Tanrı vardır” ve “kötülük vardır” önermelerinin birbirleriyle çelişkili olmadıklarını göstermek yani iki önerme arasındaki tutarlılığı ispat etmenin genel yöntemi için doğruluğu mümkün olan birinci önermeyle tutarlı ve her iki önermeyi de içine alan üçüncü bir önerme bulmaktır. Bu üçüncü önermenin doğru olması ya da doğruluğunun bilinmesi de gerekli değildir. Sadece doğruluğunun mümkün olması gerekir. Çünkü önermeler arasındaki tutarlılığı tespit ederken onların hep birlikte doğru olmalarının imkânıdır önemli olan. Yoksa onların birinin ya da hepsinin fiilen doğru olup olmadığı değildir asıl mesele. Plantinga şu şekilde bir açıklama yapar:

Bazen önemli ölçüde özgür olan (ve özgür olarak, kötülükten daha çok iyilik yapan) yaratıklar olduğu bir dünya, hiç özgür yaratıklar içermeyen fakat diğer her şeyin aynı olduğu bir dünyadan daha değerlidir. Tanrı sadece özgür yaratıklar yaratabilir, fakat onların sadece doğru olanı yapmalarına neden olamaz veya bunu zorunlu kılamaz. Çünkü eğer öyle yaparsa, onlar önemli derecede özgür olmazlar; onlar doğru olanı özgürce yapmazlar. Ahlaki iyiye yetenekli yaratıklar yaratmak için, o halde, Tanrı ahlaki kötüye de yetenekli yaratıklar yaratmak zorundadır; Tanrı hem onları kötülük yapmada serbest bırakıp hem de kötülük yapmaktan alıkoyamaz. Vakti şudur ki, Tanrı önemli derecede özgür olan yaratıklar yaratmıştır; ne yazık ki onlardan bazıları özgürlüklerini kullanmada yoldan çıkmışlardır. İşte ahlaki kötülüğün kaynağı budur. Ancak bu yaratıkların bazen yoldan çıkması ne Tanrı'nın kudretine, ne de O'nun iyiliğine karşı bir delil oluşturur; zira Tanrı ahlaki kötülüğün meydana gelmesini ancak ahlaki iyinin imkânından kesinti yaparak önleyebilirdi.²⁵

Flew'un ateist olduğu dönemde söz konusu iki önermeyi çelişkili gören yaklaşımının hatalı, Plantinga'nın yaklaşımının ise doğru ve tutarlı olduğu, Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı arasında mantıki bir çelişki bulunmadığı gözükmektedir. Nitekim -aşağıda dikkat çekileceği gibi- sonradan Flew, kötülük sorunundan hareketle Tanrı'nın varlığını gösteren delilleri görmezlikten gelemeyeceğimiz

25 Michael Peterson ve diğerleri, *Akıl ve İnanç*, s. 178-179.

gibi kötülüğün varlığının Tanrı'nın yokluğunun delili olmayacağını da anladığını ifade etmiştir.

Teist dinlerin Tanrı ile ilgili tanımlamaları da ateist olduğu dönemde Flew'un bir takım eleştirilerine maruz kalmıştır. Şüphesiz ateist olduğu dönemde Flew'dan varlığa pozitivist bir anlayış dışında yaklaşmasını beklemek oldukça zordur. Flew'a göre bir şeyin var olduğunun iddia edilebilmesi için o şeyin görülebilir, duyulabilir ya da kavranabilir şekilde algılanabilir olması gerekir.²⁶ Nasıl ki bir varlık olarak insan bir bedenden, etten ve kandan oluşuyorsa varlık iddiasında bulunulan şeyin de bu gibi niteliklere sahip olması gerekir. Dolayısıyla Tanrı kavramının bedensiz ve her an her yerde bulunan bir ruh olarak tanımlanması mantıklı değildir.²⁷ Flew'un söz konusu yaklaşımının klasik pozitivist bakış açısından öteye geçemediği görülmektedir.

Flew evrenin kendi dışında bir nedeni olduğu şeklindeki klasik teist iddiaya karşı bunun gerekli olmadığı yani evrenin kendi dışında bir nedeninin de bir açıklamasının da bulunmadığını iddia eden klasik ateist görüşü tekrar etmiştir.²⁸ Flew'a göre evreni kendi dışında bir sebebe dayandırma gibi bir zorunluluğumuz olmadığı gibi evren içindeki tasarım ve düzeni göstererek buradan hareketle evreni bir düzenleyen olduğu sonucunu çıkarmamız da gerekli değildir.²⁹ Flew, doğadaki güzelliklere hayran olmanın gayet normal olduğunu ancak doğadaki güzellikler ile Tanrı'nın varlığı konusunun ayrı konular olduğunu iddia ediyor ve insan dâhil evrendeki tüm varlıkların bilinçsiz ve mekanik kuvvetlerin bir ürünü olduklarını söylüyordu.³⁰ Flew ateist olduğu dönemdeki kabullerinin şiddetini ifade edebilmek açısından teistlerle yapmış olduğu çeşitli tartışmalardaki açıklamalarından alıntılar yapar:

Bir Tanrı olmadığını biliyorum... Tanrı ile alakalı bir inanç sistemi, 'bekâr kocalar ya da yuvarlak kareler' gibi çelişkilidir. Evrenin bir başlangıcının olmadığı ve bir sonunun da olmayacağına inanmaya meyilliyim. Doğrusu bunların herhangi birini tartışmak için yeterli

26 Antony Flew, 'Theology and Falsification', *New Essays in Philosophical Theology*, s. 97.

27 Antony Flew, *God and Philosophy*, Prometheus Books, New York, 2005, s. 46.

28 Antony Flew, *God and Philosophy*, s. 79.

29 Antony Flew, *God and Philosophy*, s. 79.

30 Antony Flew, *There is A God*, s. 73.

gerekçeler olmadığını biliyorum. Canlı organizmaların, cansız materyallerden, oldukça uzun bir dönem içinde, evrim geçirerek oluştuklarına inanıyorum...³¹

Ateizmden Vazgeçiş Nedenleri

Flew, 2004 yılında New York Üniversitesi'nde gerçekleşen bir sempozyumda kendisine, hayatın kaynağına dair yapılan çalışmaların yaratıcı bir Akıl varlığına işaret edip etmediğinin sorulduğunu ve bu soruya cevaben artık ettiğine inandığını söylediğini anlatır. Flew, DNA'nın ortaya çıkarmış olduğu akıl almaz mükemmelliklerin ardında mutlaka üstün bir Akıl olması gerektiğine inandığını ifade etti. Ancak Flew bu açıklamasının, felsefi hayatının başından beri benimsemiş olduğu prensiple yani "kanıtın götürdüğü yeri takip etmekle" uyum içinde olduğunu da vurguluyordu.³² Flew'un Tanrı anlayışındaki değişimi, onun deizme inanmaya başlaması olarak değerlendiren ilim adamlarını görmek mümkündür. Örneğin İngiliz din felsefecisi ve teolog John Hick (1922-...) Flew'un son kitabı hakkında şu şekilde bir yaklaşımda bulunur: "Bu, çalışma hayatının büyük bir bölümünde ateşli bir ateist olan ünlü bir filozofun evrendeki zeki tasarımdan hareketle deizme inanmaya başlamasının ilgi çekici ve okunmaya değer bir hikâyesidir. Bu kitap, önceki ateist yazıları kadar çok tartışmaya neden olacak."³³ Ancak kimi ilim adamları onun bu değişimini teizme geçiş olarak değerlendirirler. Örneğin Amerikalı filozof ve teolog William Lane Craig (1949-...) söz konusu kitap hakkında şu şekilde bir yorum yapar: "Antony Flew, özgür düşünce yoluyla kanıtın götürdüğünü düşündüğü yere, yani teizme gittiğinde, sözde özgür düşünürler tarafından en sert biçimde ithâm edilmiştir. Sanki en affolunmaz günahı işlemiş gibi görülmüştür. Şimdi elinizde anti-teizimden teizme yolculuğunun kişisel hikâyesi bulunmaktadır. Bu kitabı gerçeğin peşinde olan, gerçekten açık fikirli herkese öneriyorum."³⁴

Her ne kadar Flew, inandığı Tanrı'ya geleneksel dinlerin etkisinde kalmadan inandığını ifade etse de yine de onun söz konusu çalışmasının

31 Antony Flew, *There is A God*, s. 67-69.

32 Antony Flew, *There is A God*, s. 74-75.

33 Antony Flew, *There is A God*, (Kitap hakkında övgü yazılarının yer aldığı iç kapak.)

34 Antony Flew, *There is A God*, (Kitap hakkında övgü yazılarının yer aldığı iç kapak.)

satır aralarından, kendisinin yaşamış olduğu değişimi “ateizmden teizme geçiş” olarak ifadelendirdiğini görmek mümkündür.³⁵ Bununla birlikte Flew'un, Gary Habermas ile yaptığı söyleşide Habermas'ın kendisine yönelttiği “Bir defasında bana düşüncelerinizin deizm olarak tanımlanabileceğini söylemişsiniz” şeklindeki soruya “Evet, kesinlikle doğru” şeklinde bir cevap verdiği, aklın ve tasarım delillerinin Tanrı'nın varlığına inanmak için yeterli olduğu noktasında da Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin yazarı Amerika'nın kurucu babalarından ünlü deist Thomas Jefferson'ı örnek gösterdiği görülmektedir. Aslında teistik vahiy düşüncesine de açık olduğunu, fizikçi Gerald Schroeder'in Kutsal Kitap Tekvin 1³⁶ ile alakalı yorumlarından etkilendiğini ama yine de Tanrısal vahyin imkânı düşüncesine çok hevesli olmadığını ifade etmiştir.³⁷

Flew, yarım yüzyıl boyunca ateizmi anlatıp savunmasına rağmen, artık evrenin sonsuz bir Akıl tarafından var edildiği ile hayatın ve çoğalmanın İlâhî bir kaynaktan başladığına inanmasına sebep olan nedenleri kısaca şu şekilde ifade ediyordu:

Şimdi kartlarımı, yani kendi görüşlerimi ve bunları destekleyecek nedenlerimi masaya dizme sıram geldi. Artık evrenin sonsuz bir Akıl tarafından var edildiğine inanıyorum. Bu evrenin karmaşık kanunlarının bilim adamlarının Tanrı'nın Zihni dedikleri şeyi ortaya koyduğuna inanıyorum. Hayatın ve üremenin ilahi bir kaynaktan ortaya çıktığına inanıyorum. Yarım yüzyıldan fazla bir süre boyunca ateizmi açıklayıp savunduktan sonra neden buna inanıyorum? Bunun kısa cevabı şudur: benim gördüğüm şekli ile modern bilimin açığa çıkardığı dünya resmi bunu gerekli kılıyor. Bilim doğanın Tanrı'ya işaret eden üç boyutuna ışık tutuyor. Bunlardan ilki doğanın kanunlara boyun eğdiği gerçeği. İkincisi, hayat boyutu; maddeden kaynaklanan ve zekice organize edilip amacına uygun hareket eden varlık boyutu. Üçüncüsü ise doğanın varlığı. Ancak bana tek başına bilim yol göstermedi. Klasik felsefi kanıtların yeniden incelenmesi de bana katkı sağladı.³⁸

Flew, varlığını savunduğu Tanrı'nın “Aristoteles'in Tanrısı” oldu-

35 Antony Flew, *There is A God*, s. 32.

36 Gerald Schroeder, *The Science of God: The Convergence of Scientific and Biblical Wisdom*, Free Press, New York, 2009.

37 Gary R. Habermas, *Did the Resurrection Happen?: A Conversation with Gary Habermas and Antony Flew*, ed: David Baggett, InterVarsity Press, Illinois, 2009, s. 72.

38 Antony Flew, *There is A God*, s. 88-89.

ğunu söylüyor ve bu Tanrı'nın Müsevî-Hıristiyan geleneğindeki Tanrı anlayışına atfedilen niteliklere benzer pek çok niteliğe de sahip olduğunu ifade ediyordu. Flew'e göre Aristoteles, Varlığa şu nitelikleri atfetmiştir: değişmezlik, maddî olmama, her şeye gücü yetme, her şeyi bilme, birlik ya da bölünememe, mükemmel iyilik ve zorunlu varlık. Flew, Tanrı'yı keşfedişini şu şekilde özetliyordu:

Tanrı'yı keşfimin, doğüstü olgularla hiçbir ilişkisi olmadan bütünüyle saf bir doğallık düzeyinde geliştiğinin altını çizmeliyim. Bu, geleneksel olarak doğal teoloji denilen anlayıştır. Bilinen dinlerle herhangi bir bağlantısı bulunmamaktadır. Ayrıca Tanrı ile ilgili kişisel bir deneyim ya da belki doğüstü veya mucizevî denebilecek bir tecrübe yaşadığımı da iddia etmiyorum. Kısacası Tanrı'yı keşfim inancın değil, aklın bir yolculuğudur.³⁹

Flew, Tanrı'yı keşfinin doğüstü bir unsura değil tamamen doğal nedenlere dayandığını söylerken özellikle üç bilimsel araştırma alanının kendisi için önemli olduğunun ve kanıtlar ışığında meseleyi tartışırken bunları dikkate alacağını altını çizer. Bunların ilki meseleleri derinlemesine düşünen bilim adamlarının dahi kafasını karıştıran ve halen daha karıştırmaya devam eden 'Doğanın kanunlarının nasıl oluştuğu' sorusudur. İkincisi herkes tarafından sorulan malum sorudur: 'Nasıl olmuştur da yaşamın yokluğundan yaşam ortaya çıkmıştır?' Üçüncüsü ise kozmologların filozoflardan devraldıkları 'Evren yani fiziksel olan her şeyin nasıl var olduğu' problemidir.⁴⁰ Flew, söz konusu çalışmasında özellikle doğa kanunları ve yaşamın kökeninin sorgulanması üzerinde durmaktadır. Bu yüzden burada özellikle bu konu hakkındaki görüşlerine yer verilecektir.

Doğa Kanunları ve Yaşamın Kaynağı

Yeryüzünde yaşamın ortaya çıkabilmesi için evrenin başlangıcındaki kritik ayarların hassasiyeti oldukça önemlidir. Bilim adamları tarafından Big Bang'in ilk zamanlarındaki fiziksel kuvvetlerin gücüne, temel parçacıkların özelliklerine, genişlemenin hızı ve temel kozmik parametrelerin hassas ayarına (fine tuning) büyük ilgi gösterilmiştir. Örneğin elektromanyetizm ve çekim kuvveti gibi kuvvetlerin hepsinin belli dar limitler içinde

39 Antony Flew, *There is A God*, s. 93.

40 Antony Flew, *There is A God*, s. 91.

bir güce sahip olması, uzun müddet var olabilecek ve hayatın oluşumuna olanak tanıyacak yıldızların var olması için şarttı. Hayatın karmaşık kimyası, nötron, proton ve elektron maddelerinin hassas ayarı sayesinde mümkündür.⁴¹

Flew'un da benzer yaklaşımlardan etkilenmiş olduğunu görmek mümkündür. Flew önce doğanın kanunları meselesini İlahi Akıl'la sonuca bağlar ve ardından yaşamın kaynağına ilişkin çalışmaların önündeki felsefi zorluğa işaret eder. Flew, yaşamın kaynağına dair mevcut çalışmaların çoğunda bilim adamlarının olayın felsefi boyutuyla pek ilgilenmediklerine, diğer taraftan felsefecilerin de bu konuyla ilgili bugüne kadar çok az şey söylediklerine dikkat çeker. Flew'a göre felsefi çalışmalarda cevaplanmamış olan soru şudur: "Bu akılsız evren, özgün amaçları, üreme kabiliyetleri ve "kodlanmış kimyaları" olan varlıkları nasıl yaratmıştır?"⁴² Flew, "yaşamın kaynağına dair önemli bir çalışma" olarak tanımladığı *Life on a Young Planet: The First Three Billion Years of Life* (Genç Bir Gezegende Yaşam: Yaşamın İlk Üç Milyar Yılı) adlı kitabın yazarı Harvard'da biyoloji profesörü olan Andy Knoll'un bir röportajından alıntı yapar:

Konuyu yaşamın kaynağı, tarihi, bugünkü biyoloji hakkında tüm bildiklerimizi ortaya koyarak özetlemeye çalışırsak, bu konuda siyah bir camın arkasından baktığımızı itiraf etmeliyiz. Bu gezegende yaşamın nasıl, tam olarak ne zaman ve hangi şartlar altında başladığını bilmiyoruz.⁴³

Flew, Uluslararası Yaşamın Kökeni Çalışmaları Başkanı olan Antonio Lazcano'dan da konu ile alakalı bir alıntı yapar:

Yaşamın bir özelliği kesindir ki, zaman içerisinde değişebilen, mevcut bilgilerini depolayabilen ve iletebilen genetik mekanizma olmasaydı yaşam ortaya çıkamazdı... İlk genetik mekanizmanın nasıl ortaya çıktığı da çözülmemiş bir mesele olmaya devam etmektedir.⁴⁴

Lazcano'nun bu sözleriyle, aslında yaşamın kaynağına giden yolun belki de hiçbir zaman bilinemeyeceğinin altını çizdiğini söylüyor Flew. Bu konu hakkında Nobel Ödülü sahibi fizyolog George Wald'ın, "İmkânsız

41 Hans Halvorson, Helge Kragh, 'Cosmology and Theology' *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, (<http://plato.stanford.edu/>)

42 Antony Flew, *There is A God*, s. 124.

43 Antony Flew, *There is A God*, s. 130-131.

44 Antony Flew, *There is A God*, s. 130.

olanın yani yaşamın tesadüfler sonucu öylece kendiliğinden ortaya çıktığına inanmanın tercih edildiği” şeklindeki açıklamasına vurgu yapar ve malesef pek çok kişinin kendini buna inandırmaya çalıştığına dikkat çeker. Flew, George Wald’ın “Ortada çok fazla farklı seçenek olmasına rağmen nasıl oluyor da yaşamı besleyen birbirine bağlı ve sıra dışı özelliklere sahip bir evrende yaşıyoruz?” şeklindeki sorusunu alıntılar ve Wald’ın, başlangıçtaki bilimsel hassasiyetlerini sarsacak şekilde son zamanlarda maddi bir evren oluşturan, yaşamın kaynağı olan, anlama ve yaratabilme kabiliyetlerine sahip bilim, sanat ve teknolojiyi yaratabilen canlıları var eden üstün bir Akıl bulunduğuna yönelik kanaatini paylaştığını ve bu denli kompleks bir yaşamın kaynağı için yapılabilecek tek tatmin edici açıklamanın sonsuz ya sahip bir Akıl varlığı olduğunu söyler.⁴⁵

Flew, yaşamın kaynağına yönelik çalışmaların yaratıcı bir Akıl varlığına işaret ettiğine inandığını ilk defa 2004 yılında New York Üniversitesi’nde gerçekleşen bir sempozyumda, herkesi şaşırtacak biçimde şu sözleri ile açıklıyordu:

Evet, artık hayatın kaynağına dair son çalışmaların yaratıcı bir Akıl etkinliğine işaret ettiğini düşünüyorum... neredeyse tamamen DNA araştırmaları nedeniyle. DNA materyalinin yapmış olduğunu düşündüğüm şey şunu göstermiştir ki; (hayatı) üretmek için gerekli düzenlemelerin neredeyse inanılmaz karmaşıklığıyla, bu kadar olağanüstü çeşitlilikteki öğelerin bir arada çalışmasını sağlamak için mutlaka bir akıldan bahsetmek gerekmektedir. Birçok öğenin korkunç karmaşıklığı ve bunların birlikte çalışmalarındaki korkunç incelik. Bu iki öğenin bir araya gelmesi çok düşük bir ihtimal. Tüm bunların hepsinin bana akıl eseriymiş gibi görünmesinin sebebi, ortaya çıkan sonuçların elde edilmesini sağlayan bu korkunç karmaşıklık meselesidir.⁴⁶

Flew söz konusu bu itiraf ve açıklamasının kendisi için son derece önemli bir yön değişikliğini temsil ettiğini ancak her fırsatta vurgulamaya çalıştığı gibi bu değişiminin felsefi hayatının başından itibaren benimsemiş olduğu “Kanıtın götürdüğü yolu izlemek” ilkesiyle tutarlı olduğuna dikkat çekiyordu. Flew, yaşamın kaynağına yönelik eski kabullerini terk etmesinde oldukça etkili olduğunu söylediği yaklaşımlardan biri nükleer fizik profesörü Gerald Schroeder’in şans eseri ortaya çıkan yaşam ihtimali ile

45 Antony Flew, *There is A God*, s. 131-132.

46 Antony Flew, *There is A God*, s. 75.

birçok maymunun bilgisayar klavyesine rastgele basmaları sonucu bir Shakespear sonesi elde etme ihtimali arasında kurmuş olduğu analogiydi.⁴⁷

Schroeder, İngiliz Ulusal Sanat Konseyi tarafından gerçekleştirilmiş olan bir deneyden örnek verir. İçinde altı maymun bulunan bir kafese bir bilgisayar konulur. Maymunların bir ay boyunca bilgisayar klavyesine rastgele vuruşlar yapmaları ve aynı zamanda onu tuvalet olarak kullanmalarından sonra üzeri yazılı elli kâğıt çıktısı alınır ancak söz konusu üzeri yazılı kâğıtların hiç birinde tek bir kelimeye rastlanmadığı tespit edilir. Schroeder 'bir' anlamına gelen 'a' ve 'ben' anlamına gelen 'I' harflerinin İngilizce'deki en kısa kelimeler olmalarına rağmen tek bir kelime dahi oluşmadığının gözlemlendiğine dikkat çeker. Çünkü örneğin 'A' harfi ancak iki yanında da boşluk varsa bir kelime olabilirdi. Klavyede 30 karakter olduğunu dikkate aldığımızda (26 harf ve diğer semboller) tek harfli bir kelime elde etme ihtimali $30 \times 30 \times 30 = 27.000$ 'dir. Dolayısıyla tek harfli bir kelime elde etme ihtimali 27.000 'de 1 'dir. Schroeder daha sonra olasılıkları Shakespeare sonesi analogisine uygular. "Bir Shakespeare sonesi elde etme şansı nedir" diye sorarak şöyle devam eder:

Bütün soneler aynı uzunluktadır. Yapı itibariyle on dört mısradan oluşurlar. Açılış mısrasının, "Seni bir yaz gününe benzetebilir miyim" olduğunu bildiğim sonayı seçtim. Harfleri saydım; bu sonede 488 harf bulunmakta. Klavyedeki tuşlara basarak 488 harfi "Seni bir yaz gününe benzetebilir miyim?" deki gerçek sırada dizme ihtimali nedir? Elde edeceğimiz sonuç 26^n 'nin kendisiyle 488 defa çarpılması ya da başka bir ifadeyle 26^{488} 'dir. Veya başka bir ifadeyle 10 tabanında 10^{690} 'dır.

Şimdi evrendeki partüküllerin sayısı -kum taneleri değil, protonlar, elektronlar ve nötronlardan bahsediyorum- 10^{80} 'dir. 10^{80} , 1 'in yanına 80 sıfır gelmesi demektir. 10^{690} ise 10 'un yanına 690 sıfırın gelmesi demektir. Evrende bu sayıyı yazmaya yetecek kadar partikül yoktur... Şans eseri bir sone elde etmeniz imkânsızdır. Evrenin 10^{600} kat daha büyük olması gerekir. Buna rağmen hâlâ dünya maymunların bunu her seferinde yapabileceğini düşünüyor.⁴⁸

Flew 'maymun teoremi' olarak adlandırdığı söz konusu yaklaşımın

47 Antony Flew, *There is A God*, s. 75.

48 Antony Flew, *There is A God*, s. 75-77.

yaşamın kökenine dair ortaya atılan birçok rastgelelik saçmalığını çok tatmin edici ve kesin bir şekilde çürüttüğünü ve son derece başarılı olduğunu söyler. Flew'a göre, teorem tek bir sone için bile işlemiyorsa şayet, hayatın kaynağı gibi çok daha karmaşık bir durumun rastgelelikler sonucu oluştuğunu söylemek son derece saçma olacaktır.

Flew, 2004 yılında Habermas ile yaptığı söyleşide Tanrı'nın varlığı ile alakalı olarak en etkileyici delillerin son bilimsel gerçekliklerle desteklenmiş deliller olduğunu, "akıllı tasarım" olarak bilinen delillerin kendisinin söz konusu deliller ile ilk tanıştığı zamankinden çok daha etkili ve güçlü bir hale geldiğini ifade ediyordu. Flew, Richard Swinburne'nin kozmolojik argüman hakkındaki yaklaşımlarıyla ilgili görüşlerini ise şu şekilde özetliyordu:

Eğer Tanrı varsa, O'nun evrenin sınırlarına ve karmaşıklığına sahip bir şey yaratma olasılığı oldukça yüksektir. Evrenin nedensiz yere var olduğu son derece olasılık dışıdır ama Tanrı'nın nedensiz var olduğu çok daha fazla olasıdır. Dolayısıyla evrenin varlığından Tanrı'nın varlığına uzanan argüman iyi bir tümevarımsal argümandır.⁴⁹ Bu görüşün bazı özellikleri üzerinde düzeltmeler yapılması gerekiyor olabilir, fakat evren açıklama isteyen bir şeydir. Richard Swinburne'ün kozmolojik argümanı oldukça umut verici, muhtemelen de doğru bir açıklama sunmaktadır.⁵⁰

Flew'a göre muhtemelen Tanrı'nın varlığına dair en popüler ve akla en yakın argüman tasarım argümanıydı ve her ne kadar kendi ifadesiyle bir zamanlar tasarım argümanını sert bir biçimde eleştirmiş olsa da artık söz konusu argümanın doğru bir şekilde formüle edildiğinde Tanrı'nın varlığına dair inandırıcı bir açıklama teşkil ettiğini anlamıştı. Flew bu sonuca varmasında özellikle iki alandaki gelişmelerin etkili olduğunu söylüyordu. Bunların ilki doğa yasalarının kaynağı ve günümüzdeki saygın bilim adamlarının bu konu hakkındaki görüşleriydi. Diğerisi ise yaşamın kaynağı ve üreme sorusuydu.⁵¹ Flew doğa yasalarından kastettiği şeyin doğadaki düzen ve simetri olduğunu söylüyordu. Bununla birlikte Flew'a göre

49 Antony Flew, *There is A God*, s. 144-145; Bkz: Richard Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 2004, s. 152.

50 Antony Flew, *There is A God*, s. 144-145.

51 Antony Flew, *There is A God*, s. 95.

önemli olan nokta sadece doğada gözlemlenen düzenin varlığı değil aynı zamanda bu düzenin matematiksel olarak kesinlik ifade etmesi, birbirine bağlı ve evrensel olmasıydı. Dolayısıyla bu noktada sorulması gereken soru doğanın bu şekilde bir bütün haline nasıl geldiği sorusuydu. Flew'a göre söz konusu soru Newton, Einstein ve Heisenberg gibi bilim adamlarının sordukları ve cevabını Tanrı'nın Akli olarak verdikleri soruydu. Flew günümüzde de alanında son derece önemli çok sayıda bilim adamının doğa yasalarını Tanrı'nın aklının düşünceleri olarak gördüklerine dikkat çekiyordu.⁵²

Flew, Einstein'ın dünyanın kanunlarındaki mantığı açıklayacak yüce bir kaynağın varlığına inandığına dikkat çeker. Bu kaynağa değişik isimler (üstün akıl, sonsuz üstün ruh, üstün muhakeme gücü gibi) veren Einstein'ın bu görüşü bazı ifadelerinde açıkça görülmektedir:

Bilimle ciddi bir şekilde uğraşan herkes, doğanın kanunlarının, insanoğlundan üstün ve saygı duyulması gereken bir ruhun varlığının delili olduğuna inanır... Bilim alanındaki başarılı ilerlemelerden bizzat haberdar olan biri, yaşamda kendini gösteren aklın ve mantığın ihtişamının yarattığı derin saygı duygusundan etkilenir... Benim dindarlığım oldukça üstün bir ruha karşı mütevazı bir hayranlığı içerir ki; bu üstün ruh kendini zayıf ve gelişmemiş akıllarımızla algılayabildiğimiz küçük ayrıntılarda kendini belli eder. Kafamdaki Tanrı fikrini, anlaşılması oldukça zor olan evrende kendini ortaya koyan bu üstün güce duyduğum derin inancım şekillendirmektedir.⁵³

Flew'a göre Tanrı'nın varlığına dair bir kanıt için bilimin tek başına deliller sunması mümkün değildir. Doğanın kanunları, teleolojik yapısıyla yaşam ve evrenin varoluşu; hem kendi varlığını hem de dünyanın varlığını açıklayan bir Aklin ışığında açıklanabilir. Bunun yanında ilahi varlığın keşfedilmesi deneyler ve denklemlerle değil, bunların ortaya koydukları yapıların anlaşılmasıyla gerçekleşir.⁵⁴ Esasen Flew'un bu yaklaşımı daha önce kendisinin de düşmüş olduğu bir hatanın pek çok kişi tarafından da tekrarlanıyor olması sebebiyle dikkat çekicidir. Tanrı'nın varlığına inanan ya da inanmayan insanların önemli bir kısmı Tanrı'nın varlığının kanıtla-

52 Antony Flew, *There is A God*, s. 96-97.

53 Antony Flew, *There is A God*, s. 102-103

54 Antony Flew, *There is A God*, s. 155.

nabilir bir şey olmadığını bu sebeple kişisel bir tercih ya da herhangi başka bir gerekçe sebebiyle inanıp inanmamayı tercih ettiklerini ifade ederler. Oysa deney ve denklemlerin doğrudan kanıt oluşturacakları şey Tanrı'nın varlığı değil ama varlığının göstergeleridir. Yani evren başta olmak üzere varlıklar üzerinde yapılan tüm inceleme ve araştırmalar ilahi varlığın keşfi için pek çok kanıt ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla evrenden ya da yaşamdan Tanrı'ya ulaşma yöntemi sadece bir iman meselesi değil aynı zamanda bilim, felsefe ve mantık tarafından destek gören bir özelliğe sahiptir.

Richard Swinburne'ün de dikkat çektiği gibi esasen akıllı yaşamın sıra dışı ve özel bir açıklama gerektiriyor olması son derece önemli bir sorudur. Her şeyin daha çok açıklanabilmesinin sebebi evrenin akıllı yaşamı içermesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü akıllı yaşam, ortaya çıkabilmek için yüce bir Yaratıcıya ihtiyaç duymaktadır. Aynı zamanda akıllı yaşam, hassas ayar kanıtının dile getirdiği gibi, ancak Tanrı'nın vasıtasıyla olabilecek bir şey olduğundan akıllı yaşamın varlığı aynı zamanda Tanrı'nın varlığının da kanıtı olmaktadır.⁵⁵

Flew'un ateist olmasındaki en etkili düşüncenin kötülük problemi olduğu daha önce de ifade edilmişti. Flew ateist olarak geçirdiği yıllarını aynı zamanda sorgulama ve arayış içinde geçirdiğini ve ilahi varlığı keşfetme yolculuğunu aklın uzun bir hac yolculuğu olarak tanımladığını ifade etmektedir. Kanıtın kendisini götürdüğü yeri takip eden Flew, varlığı için başka bir varlığa ihtiyaç duymayan, değişmez, maddi olmayan, her yerde ve her şeye kadir bir Varlık inancına ulaştığını ifade ediyordu. Flew daha önce acının varlığının Tanrı'nın insanları sevdiği gerçeğine karşı olduğu görüşünü paylaşıyordu. Flew ateist olduğu dönemde makale ve kitaplarına yönelik yapılan eleştirilerin, iddialarını gözden geçirme ve tekrardan sorgulama anlamında kendi üzerinde olumlu etkileri olduğunu söylerken aynı zamanda 'karşı olmak' ve 'bağdaşmamak' arasındaki ayrımı göz ardı etmekte haksız olduğunu itiraf eder.⁵⁶ Şüphesiz kötülük ve acının varlığı ile

55 Richard Swinburne, 'Argument from the Fine-Tuning of the Universe', (ed. John Leslie, *Physical Cosmology and Philosophy içinde*), Macmillan Publishing Company, New York, 1990, s. 154.

56 Antony Flew, *There is A God*, s. 48.

de yüzleşilmesi gerektiğine dikkat çeken Flew, felsefi açıdan bakıldığında artık kötülük probleminin Tanrı'nın varlığından ayrı bir mesele olduğu kanaatine vardığını ifade ediyordu. Zira bilimsel gelişmelerin açık bir biçimde doğanın varlığından hareketle yaratıcı varlığa ulaşmamızı sağladığını, doğa içinde kusurlar olsa da bu durumun onun mükemmel bir Kaynağa sahip olduğu gerçeğini değiştirmedini dolayısıyla Tanrı'nın varlığının nedeni ya da nedensiz kötülüğün varlığına dayanmadığına dikkat çekiyor⁵⁷ ve felsefi iyiliğin varlıkla tanımlanmasını çok sonraları öğrendiğinin altını çiziyordu⁵⁸

Flew, özellikle yaşamın kökenine dair bilimsel açıklamaların ortaya çıkarmış olduğu rastgeleliklere meydan bırakmayan yeni evren ve yaşam tablosu karşısında ateist tutumlarında ısrar eden ve tüm bu kanıtları görmezden gelen eski ateist arkadaşlarına şu temel soruyu sormak istediğini söylüyordu: En azından üstün bir Aklın varlığını düşünmeniz için herhangi bir neden oluşturmak üzere ne olması ya da ne olmuş olması gerekir?⁵⁹

Sonuç

20. yüzyılın en etkili ateistlerinin başında geldiği kabul edilen ünlü felsefeci Antony Flew'un, modern bilimin ortaya çıkarmış olduğu yeni evren ve yaşam tablosundan hareketle artık ateizm düşüncesinden vaz geçerek evrenin ve yaşamın ortaya çıkışının ardında üstün bir 'Güç' ya da 'Aklın' bulunduğunu kabul ettiği görüldü. Bu kabul için ileri sürdüğü gerekçelerin oldukça önemli olduğu görülmektedir. Bilimin ve dinin uzlaştırılmaları mümkün olmayan iki ayrı alan olduğu ve dinin, bilimin ilerlemesinin önüne engel oluşturduğu inancındaki bilim insanları ve düşünürlere göre bilimsel faaliyetlere metafizik unsurların karıştırılması mümkün değildir. Ancak Flew'un da ifade ettiği gibi tek başına bilim, kökensel sorulara cevap veremez. Dolayısıyla bilimin gösterdiği olağanüstü kritik ayarlara sahip olan evrenin ve yaşamın ilk başlangıç koşulları doğaüstü bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır.

57 Antony Flew, *There is A God*, s. 156.

58 G.R. Habermas, *Did the Resurrection Happen?: A Conversation with Gary Habermas and Antony Flew*, s. 77.

59 Antony Flew, *There is A God*, s. 88.

Bir düşünür ya da bilim insanı için kanıt, kendi görüş ve beklentisinin tüzerinde olmalıdır. John Templeton'ın da dikkat çektiği gibi aslında farkında olmasak da her birimiz henüz keşfedilmemiş mucizelerden oluşan bir okyanus içinde yüzmekteyiz. Bu yüzden kabullerimizi, karşılaştığımız yeni bilgi ve kanıtlar ile gözden geçirmemiz gerekir. Templeton, Einstein'ın "Evrendeki en anlaşılmasız şey evrenin anlaşılabilir olmasıdır" sözüne de dikkat çeker ve ısrarla her şeyde bir kasıt ve amaç aramaya eğilimli olan insanın amaçsız bir evren tarafından tesadüfen ortaya çıkarıldığı fikrinin kulağa fazlasıyla garip geldiğini ifade eder.⁶⁰

Flew'un söz konusu değişiminin teolojik ve felsefi açıdan çeşitli sonuçlar doğurduğu görülmektedir. Öncelikle tarih boyunca teizm tarafından savunulan evrenin ve yaşamın bir başlangıcı ve bir var edeni olduğu inancının bir kez daha desteklendiğini görmekteyiz. Bu inancı destekleyen kişinin kim olduğundan çok destekleme gerekçelerinin önemli olduğu kanaatindeyiz. Flew tarafından ileri sürülen gerekçelerin büyük oranda bilimsel verileri hareket unsuru yapan felsefi argümanlara dayandığı görülmektedir. Ayrıca Flew'un durumu ve tezleri, özellikle Hume ve Kant'ın Tanrı'nın varlığının kanıtlarını eleştirmesiyle artık bu kanıtlardan hareketle sonuca gitmenin mümkün olmadığına inananların yanıldıklarını ortaya çıkarması açısından da dikkate değer bir özelliğe sahiptir. Öte taraftan Flew'un yaşadığı bu süreç içinde çeşitli teologlarla da görüş alışverişinde bulunması ve söz konusu teologların görüşlerinin kendisine makul gelmesi, bilim insanları, felsefeciler ve teologlar arasında etkileşimi artıran ortamların oluşturulmasının son derece değerli olduğunu göstermektedir. Bu durum, söz konusu alanların arasına duvarlar örerek birbirlerinden ayrıştırılmalarının son derece hatalı olduğunun bir kez daha anlaşılması açısından da son derece önemlidir.

60 John M. Templeton, *The Humble Approach: Scientists Discover God*, Templeton Foundation, Pennsylvania, 1998, s. 19.

Öz

Kanıtın Götürdüğü yeri takip Eden Bir Filozof: Antony Flew'un Ateizm'den Vazgeçiş Üzerine

20. yüzyılın en etkili ateistlerinden biri olan ünlü İngiliz felsefeci Antony Flew'un Tanrı inancı konusundaki düşüncelerini değiştirmesi felsefe dünyasında ilgiyle karşılandı. 17. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına kadar ateist düşünürler, genelde, bilimi dinin karşısında konumlandırmayı temel hareket noktası olarak benimsediler. Ancak 20. yüzyılda, modern bilimin sunduğu verilerden hareketle bir Tanrı'nın var olması gerektiğini felsefi argümanlarla savunan etkili felsefecilere tanık olundu. Bu felsefeciler kozmolojik delil ve tasarım delili gibi teizmin ünlü argümanlarını, yeni bilimsel verilerin ışığında yepyeni bir felsefi formatta sundular. Bu makalede, hem bahsedilen olgu açısından ön plana çıkan bir isim olan hem de ateizmin en etkili ismi olarak gösterilirken Tanrı inancını benimseyen Flew'un yaşadığı dönüşüm ve bunun için ileri sürdüğü gerekçeler incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Antony Flew, Ateizm, Kötülük Sorunu, Kozmolojik Delil, Teleolojik Delil.

Abstract

A Philosopher who follows the Path where the evidence leads: On Anthony Flew's Renunciation of Atheism

It was quite surprising when famous British philosopher Anthony Flew who is one of the most prominent atheists of the 20th century declared that he changed his views on the existence of God. From the 17th century until the beginning of the 20th century, atheist philosophers generally accepted that religion and science was opposing each other. But by the 20th century, we witnessed influential philosophers who supported the existence of God with the help of the scientific discoveries. These philosophers presented the well-known theist arguments such as cosmological argument and design argument in a new format in the light of scientific discoveries. In this article, we will focus on how Flew who is an important figure for the facts mentioned above and also a very influential atheist accepted the existence of God referring to these arguments and the phenomena related to his transformation.

Key Words: Antony Flew, Atheism, The Problem of Evil, Cosmological Argument, Teleological Argument.

Kaynakça

- Cohen, Morris R., “Atheism”, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, ed: Edwin R. A. Seligman, Vol. 1, The Macmillan Company, New York (1951).
- Flew, Antony, ‘Theology and Falsification’, *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew-Alasdair MacIntyre, SCM Press, London (1958).
- Flew, Antony, *There is A God, How the World’s Most Notorious Atheist Changed His Mind*, HarperOne, New York (2007).
- Flew, Antony, *God and Philosophy*, Prometheus Books, New York (2005).
- Habermas, Gary R., *Did the Resurrection Happen?: A Conversation with Gary Habermas and Antony Flew*, ed: David Baggett, InterVarsity Press, Downers Grove Illinois (2009).
- Hans Halvorson, Helge Kragh, ‘Cosmology and Theology’ *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, (<http://plato.stanford.edu/>)
- Haught, John, “Atheism”, *Encyclopedia of Science and Religion*, ed: J. Wentzel Vrede van Huyssteen, Vol. 1, New York (2003).
- Hume, David, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*, çev: Mete Tuncay, İmge Kitabevi, Ankara (1995).
- James, George Alfred, “Atheism”, *Encyclopedia of Religion*, ed: Lindsay Jones. Vol.1, Detroit: Macmillan Reference, USA (2005).
- Leslie, John, *Physical Cosmology and Philosophy*, Macmillan Publishing Company, New York (1990).
- Lindberg, David. C.-Ronald L. Numbers, *God&Nature Historical Essays on The Encounter between Christianity and Science*, ed: David. C. Lindberg-Ronald L. Numbers, University of California Press, Berkeley (1986).
- Peterson, Michael ve Diğerleri, *Akıl ve İnanç*, çev: Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul (2006).
- Schroeder, Gerald, *The Science of God: The Convergence of Scientific and Biblical Wisdom*, Free Press, New York (2009).
- Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford (2004).
- Taslaman, Caner, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul (2010).
- Templeton, John M., *The Humble Approach: Scientists Discover God*, Templeton Foundation, Pennsylvania (1998).

“Tasarım” Kavramı Üzerine Felsefi Meditasyonlar

Emir H. ÜLGER*

“Kavram, kendi dinamiklerinin toplumsal özü açıkça ortaya çıkana kadar kendisini monadın içinde tutmalıdır.”

T.W. Adorno¹

Giriş

Tasarım, günümüzde yalnız sanat ve estetik alanında estetik üretim sürecini kapsayan soyut bir kavramı değil aynı zamanda endüstriyel-uygulamalı disiplinlerde her geçen gün daha da artan bir yaygınlığa sahip özel ve disiplinler arası bir alanı ifade eder. Tasarım kavramı, estetik ve sanat felsefesinde var olan kuramsal tartışmalardan beslenir fakat sadece bu kuramsal bilginin sınırları içerisinde kalmaz. Tasarım alanı, günümüzde sanatsal üretim sürecinin önemli bir kavramı olmakla birlikte, “endüstriyel-teknolojik ve ticari” üretim ilişkilerini içeren “düşünce ile pratiğin”, “endüstri ile sanatın”, “işlevsel ile estetiğin”, “yararlı-ulaşılabilir olanla, özgün ve yeni olanın” bir sentezini de içerir.

Tasarım günümüzde sadece klasik sanat felsefesinde ortaya çıkan teorik bir kavramı ifade etmez. Kavramın teorik temelleri, düşünsel alt yapısı ve metafizik gelenek içinde ona yüklenen anlam katmanlarını düşündüğümüzde “tasarım” kavramının, metafizik ontoloji ve estetiğin alanından giderek uzaklaştığını görürüz. Tasarım kavramının özel bir kullanıma ulaşması 20.yy.’ın sonlarına denk gelir. 1970’lerden itibaren estetik ve sanat alanında özellikle endüstriyel ve ticari kapitalizmin etkisi ile “özne ve *nesne*” ilişkisinde var olan yapısal değişimlere paralel yeni bir ekonomik-sosyal-politik yaklaşım gelişmiştir. Küresel teknoloji ve

* Başkent Ün. Güzel Sanatlar Tasarım ve Mimarlık Fakültesi, Yrd. Doç Dr.

¹ T. W. Adorno, *Philosophy of Modern Music*, s. 25

kitlesel üretim endüstrisi, ürün geliştirme sürecinde tasarım ve tasarım uygulamalarına özel bir yer verir. Bu dönemden itibaren “*sanat ve estetik*” alanında en çok kullanılan kavram kuşkusuz “*tasarım*”dır.² Epistemoloji ve ontoloji geleneğinde bu kavrama ilişkin kullanımlara rastlasak ta estetik ve sanat alanında bugünkü anlamda kullanılmaya başlanması ya da kavramın değişim geçirerek yeni anlamlar ve uygulamalar yüklenmesi 20.yy.’ın son çeyreğinde gerçekleşir.³

Estetik alanında özellikle “*endüstriyel estetiğinin*” önemli bir gelişme kaydettiği dönemle birlikte “*tasarım*” kavramı, sadece felsefi alanda değil, aynı zamanda post-endüstriyel⁴ ve post-fordist⁵ gelişmelere paralel yeni üretim ilişkileri ve küresel teknolojik ürünlerin geliştirilmesinde önemli bir uygulama ve yaratıcılık alanı olarak karşımıza çıkar. Tasarım, öncelikle gerçeklik ve şeylere dair bir izlenimdir. Tasarım, düşünsel temellerinden dolayı öncelikle felsefi daha sonra sanatsal-bilimsel ve teknik bir alanda karşılık bulmaktadır. Tasarım, hem kendi içinde bütünlük taşıyan yaratıcı-işlevsel ve problem çözme odaklı bir düşünce dizgesini hem de estetik ve mantıksal bir bütünlüğü ifade eder. Tasarım, zihinsel olduğu kadar aynı zamanda dışımızdaki nesnelere dünyasıyla da ilişkilidir.

Tasarım, tıpkı sanat uygulamaları gibi “*düşünce ve nesne*” arasında bir sentezi içerir ve aynı zamanda gerçeklik alanının örtüsünü açarak sahip olduğu olanakları gözler önüne serer. Heidegger’in de değişiyile, varlığın

2 Abercrombie, *A Philosophy of Interior Design*, Icon Edition, Harper 1990, Preface, x

3 Abercrombie, A.g.e., & Edited by Jerry Palmer, and Mo Dodson, *Design and Aesthetics*, London, New York 1996, s.11

4 *Post endüstriyel* kavramı şöyle tanımlanabilir: Özel mülkiyetin sınıfsal çıkarların ve sınıfsal çatışmanın “eksen ilkeler” olarak merkezi önemlerini kaybettiği bir toplumsal formasyon. Sanayi devrimi ve sanayileşme dönemi sonrasını ifade eden toplumsal dönem ya da süreç. *Ekonomi Sözlüğü*, Bilkent Üniversitesi, Y.D.Y. Yayınları, Siyasal Kitabevi, Ankara, Aralık 2004

5 *Postfordizm*: Emek girdisinde esneklik sağlanması başlıca amaçlarıdır. 1970’li yıllarla birlikte kapitalist batı ülkelerinde yapılan seri ve kitlesel üretimin hızlı bir biçimde geçikleşen talep değişimlerine yanıt vermemesi sonucu yıllardır kendisini besleyen fordist üretim sistemi kendi yolunu tıkamaya başlamıştır. Postfordizm felsefesi, çok büyük miktarda benzer ürünlerin seri bir şekilde üretilmesi tarzının terk edilip az sayıda, çok farklı çeşitte üretim yapılp ani talep değişimlerine adapte olabilen esnek üretim bandı modelini getirmiştir. *Ekonomi Sözlüğü*, Bilkent Üniversitesi, Y.D.Y. Yayınları, Siyasal Kitabevi, Ankara, Aralık 2004

büyüsünü çözmek ve şeylerin doğasını anlamak⁶ tasarım ve sanatın ortak amacıdır. Çünkü her ikisinde amaçlanan varlığın örtük hakikatini ve olanaklarını keşfetmektir.⁷ Bunun için gerekli olan şey sanatın, zamanı mekan-sallaştırabilmesidir. Bu düşünce, aslında Platon’un idealize ettiği fakat olanaksız gördüğü *sanatın, mekanı zamansallaştırması*’nı değil *zamanın mekansallaşarak zamansal akış ve değişime karşı koyabildiği* bir anlar sürekliliğinin olanağına bize götürür. Artık modern sanat ve tasarım uygulamalarında *zamanın mekansallaşmasına* bağlı olarak zamansal akışın yönlendirilebildiği bir ontolojik gerçeklik karşımıza çıkar. İşte bu olanak ile sanat, Hegel’in imkansız gördüğü şeyi de mümkün kılar. Bilindiği gibi Hegel sanatı, dinin antitezi olarak düşünülmekte ve onun diyalektik sisteminde sanat, kavramsal bir hedefe ya da bilince ulaşma serüveninin önemli bir uğrağı olarak görülmekteydi.⁸ Hegel’e göre sanat, artık çağın ruhunu (zeitgeist) yakalayamamakta ve diyalektik sürecini de romantizm çağında tamamlamaktadır. Bu gelişme, Hegel sanat kuramının diyalektik yapısı gereği zorunlu olarak geride bırakılacak bir dönemi ifade eder. Bu gelişme bizi kaçınılmaz olarak “sanatın sonu” kavrayışına götürmekte ve “*sanatın ölümü metaforu*” gündeme gelmektedir. Sanat, kavram oluşturamadığı için Hegel estetiğinde “*dil öncesi bir yeti*” ya da “*kötü konuşulan bir dil*” olarak görülmüştü.⁹ Hegel’in tereddüt ettiği şey, sanatın ya da sanatçının, yaratmış olduğu eserde zeitgeist’i yakalayamayacağı ve bunu kavramsal olarak ifade edemeyeceği yönündeydi. Fakat 20.yy. da dönüşüm geçirerek “özne-nesne” ayrımını yıkan bir ontolojik yapı sayesinde sanatsal yaratmanın doğası ve sınırları gelişmiştir. Modernist düalitenin yıkılmasına bağlı olarak sanat, Hegel’in düşündüğünün aksine kavram oluşturabilme yeteneğine ulaşmış ve böylece çağın ruhunu yansıtan ve “zamanı mekansallaştırabilen” bir fenomene dönüşebilmiştir. Böylece sanat, Hegel’in değimiyle zeitgeist’i yansıtan bir şey olmaktan çıkıp doğrudan Zeitgeist’in kendisi olarak, kavramsallaşmakta ve zamansal

6 M.Heidegger, *Building, Dwelling, Thinking, Poetry Language, Thought*, içinde (çev.A. Hofstadter) Harper, Row, New York 1971, s. 145-161

7 J.M.Schaeffer, *Art of The Modern Age*, Introduction, s.7

8 G.W.F.Hegel, *Estetik* (çev.Taylan Altuğ-Hakkı Hünler) Payel, İstanbul, 1994, s. 75-81

9 T. Bumin, *Hegel’de Sanatın Ölümü Üzerine bir Deneme*, Hegel, YKY İstanbul 2001, s.111

sürekliliğe bir mekansallık yükleyerek, sanatı daha soyut ve felsefi yapmaktadır. Böylece “*zamanın mekansallaşmasına*” bağlı olarak ortaya çıkan sanat uygulamalarıyla, diğer entelektüel alanlardan farklı olarak “*zamanın akışına karşı durabilen*” tinsel bir yapının nesnelleşmesi de mümkün olmuştur. Sanat ve tasarım sürecinin bu farklılığı ve diğer alanlar karşısında var olan üstünlüğünü 20.yy. düşünürleri sırayla fark ederler. Bunu ilk fark eden düşünür kuşkusuz 19. yy.’da Nietzsche’dir. Ardından Adorno, Benjamin, Brecht, Beckett, Gropius, Heidegger, Wittgenstein, Gadamer, Strauss, Foucault ve Derrida gelir.

Bu incelemede tasarım kavramı ve “*tasarım felsefesi*”nin temel paradigmaları üzerine felsefi bir sorgulama yapılacaktır. Tasarımın insan yaşamında estetik, faydalı, ergonomik, işlevsel ve problem çözücü işlevi yanında “*kültür ve doğayla*” olan ilişkisi; tasarımda ortaya çıkan yeni “*özne-nesne*” ilişkisine bağlı gelişen yeni tasarım paradigması; tasarımın, felsefi ve soyut bir kavram olmaktan çıkıp uygulamalı disiplinler ve teknolojinin hatta endüstrinin içine girişiyle ortaya çıkan yeni estetik ilişki; kitlesel seri üretime bağlı olarak gelişen eleştirel öznenin tasfiye süreci; gelişen küresel teknoloji ve endüstriyel ticari kapitalizme bağlı olarak ortaya çıkan “*makine-insan*” karşıtlığı ve tasarımın “*insansızlaşma*” süreci bu incelemenin temel sorgulamalarını oluşturacaktır.

Tasarımın Felsefi Kökeni

Felsefi bir kavram olan “*tasarım*”, düşüncenin kazanmış olduğu bir form olarak öncelikle idealist düşüncede karşımıza çıkar. Düşüncenin, nesne ile olan ilişkisi ve düşüncede, şeylere dair bir izlenim oluşturma yetisi tasarımın en önemli özelliğidir. Tasarım, gerçekliğin bir kurgusu, dış dünyanın zihinden yeniden yapılandırılarak oluşturulması ve estetize edilmesi sürecidir.¹⁰ Tasarım, zihinsel olduğu kadar aynı zamanda nesnelere dünyasıyla da ilişkilidir. Bu noktada tasarım kavramının öncelikle idealist temelleri ve daha sonra da materyalist ve praxis uygulama özellikleri ortaya çıkmaktadır.

Tasarım, öncelikle epistemoloji ve ontolojide karşımıza çıkar

¹⁰ R.Kearney and D. Rasmussen (Edited by) *Continental Aesthetics, Romanticism to Post Modernism*, M.M.Ponty, *Eye and Mind*, s.289

ve ardından sanat alanında özel kullanımlara yansır. Sanatsal üretim alanında karşımıza çıkan “tasarım” kavrayışının öncelikle ontolojik ve epistemolojik paradigmlar tarafından belirlendiğini görürüz. Öncelikle teorik ve felsefi kavramın geliştiğini ve daha sonra bunun estetik bir uygulamaya dönüştüğünü görürüz. Örneğin, Rönesans kavramı, yeni bir insan tasarımı içerir ve bu felsefeye bağlı olarak Rönesans sanatı gelişir, yine benzer olarak Egzistansiyel felsefe ardından Egzistansiyel sanatı, Post-modernizm, Post-modern sanatı geliştirmiştir. Tasarım da bu sürecin dışında değildir. 20.yy.’da hızlı bir şekilde gelişen endüstri ve ticari kapitalizm, tasarım kavram ve uygulamalarını derinden etkilemiştir.¹¹

Tasarım, *bir düşüncenin nesnelleşmiş halidir*. Tasarım ürünlerinin bütünü, öncelikle felsefi bir temel paradigma tarafından belirlenir. Öncelikle karşımıza çıkan üst kavram “*tasarım felsefesidir*.” Bu genel bir kavramdır, çünkü tasarım, çok geniş bir alana yayılır. Bu noktada hangi tasarım, hangi felsefe ya da hangi “*tasarım felsefesi*” sorusu gündeme gelir. Tasarım felsefesi bizi alt uygulamalara götürür. Felsefi paradigma idealist-pragmatist-materyalist-veya endüstriyel kapitalist bir noktada tasarım sürecini belirler. Fakat özellikle 1970’lerden sonra bu tasarım felsefesi uygulamalarından biri olan “*meta estetiği*” en büyük ve en geniş uygulama alanı olarak diğer felsefi paradigmları geride bırakır.¹² Bu tasarım ve estetik sürecin belirleyici paradigması kuşkusuz kapitalist endüstridir. Öncelikle unutulmaması gerekir ki tasarımın felsefi yönü (hangi ilkenin belirleyici olduğu) onu yüksek sanatta “*tek-yeni ve özgün*” bir eser yaratma sürecinde “*estetik biçim-biçem*” ve ontolojik determenizminde olduğu gibi belirler. Hatırlanacağı gibi sanat, Platon’dan bugüne tekne (zanaat-el becerisi) ile özdeş kabul edilmekteydi. Bu noktada sanat ve zanaat ya da “*el işi ve düşünce*” becerisinin işbirliği, tasarım alanında da paralel yürür ve bu ilişki modern pek çok uygulamada daha net görülür.¹³

Tasarım kavramının birincil amacı estetik ve sanatsal ilkeler tarafından değil yaşam formlarının çeşitli alanlarında ortaya çıkan

11 S. Abercrombie, *A Philosophy of Interior Design*, Icon Edition, Harper 1990, s. Preface, ix

12 W.F.Haug, (2008) *Meta Estetiği Eleştirisi*, s.4

13 S. Abercrombie, *A.g.e.*, & Edited by Jerry Palmer, and Mo Dodson, *Design and Aesthetics*, London, New York 1996, s.110-113

problemler tarafından belirlenir.¹⁴ Endüstriyel kapitalizmin etkisi ile tasarım, artık kitlesel seri üretimin itici bir gücü olmuştur. Böylece tasarım kavramı, estetik ve sanat felsefesi içinde ortaya çıkan sanatsal uygulama ve yaratıcılık ifade eden bir kavram olmaktan çıkıp, giderek daha fazla artan bir şekilde endüstriyel üretim ilişkilerinin kontrolüne girmiştir. Bunun sonucu olarak tasarım disiplini, görece bağımsızlığını kazanmış, estetik ve sanat felsefesine alternatif bir kavram olarak ortaya çıkmıştır.¹⁵ Böylece tasarım kavramının kuramsal ve praxis kullanım yaygınlığı ve etkileri, modern endüstriyel estetik alanında 1970'lerden itibaren özellikle post-fordist ve post-endüstriyel üretim sisteminin gelişmesiyle daha da belirginleşir. Endüstriye hizmet eden bu tasarım kavrayışı ne yazık ki estetik bir özerklikten yoksundur. Anlaşıldığı gibi tasarımı, estetiğin özerk alanından koparıp, görece özgürleştirip daha sonra kendi ticari sistemine bağımlı yapan endüstriyel kapitalizm, ironik bir şekilde tasarım kavramının hem geniş bir ölçekte yaygınlık kazanmasını ve gelişimini hem de onun, estetikten miras kalan, “özgün-*eleştirel ve otantik*” özerkliğini kaybedip üretim endüstrisine hizmetini hızlandırmıştır.

Tasarım, şüphesiz sadece endüstriyel alanda üretilen türünlerle ilgili değildir. Çok geniş bir uygulama alanına sahip olan tasarım kavramının altına her şeyi yükleyebiliriz. Bir şiir, ideoloji, felsefi sistem, konut, dini mekan (cami-kilise) siyasal hareket, şiir-senfonî-heykel-tiyatro-sinema-reklam-afiş ya da telefon, bilgisayar-otomobil-uçak-kent “tasarlamak” gibi sonsuz örneklerle çoğaltabileceğimiz “tasarım” kavramının pek çok örneğini ve kullanımını görebiliriz. Bu noktada, her tasarımın, felsefi ve

14 R. Kearney and D. Rasmussen (Edited by) *Continental Aesthetics, Romanticism to Post Modernism*, s. 389

15 S. Abercrombie, *A Philosophy of Interior Design*, Icon Edition, Harper 1990, Bu konuda genel bir “tasarım felsefesi” adlandırması yapmamıza rağmen bu kavramın tikel uygulamalarının var olduğu unutulmamalıdır. Tasarım felsefesi olarak genel bir biçimde ve tümel olarak adlandırdığımız bu disiplinin, pek çok alt uygulama dalı bulunmakta ve bunlar her geçen gün daha da artan bir ivme ile kendilerine ait özel bir alan oluşturmaktadırlar. Örneğin, İç mekan tasarımı -felsefesi, endüstriyel-sanayi tasarımı-felsefesi, Moda tasarımı-felsefesi, Makine, mekan, konut, çevre, şehir v.b. tasarımı ve felsefesi gibi çok geniş bir tartışma alanından bahsedilmektedir. Örneğin S. Abercrombie, sadece “iç mekan tasarımı-felsefesi” üzerine, *A Philosophy of Interior Design veya W.R.Haug, ise, Commodity Aesthetics as a Motor of Globalization*, meta estetiğinin endüstriyel uygulamaları üzerine yazmıştır.

düşünsel yoğunluğu eşit olmadığı gibi her tasarım ve her tasarlayan da şüphesiz estetik ve sanatsal bir süreç içinde değildir.

Tasarım kavramı üzerine düşündüğümüzde karşımıza bir yol ayrımı çıkar. Bunlardan birincisi tasarımı, estetik içinde değerlendiren bir alandır ki bu alan tasarımı, estetiğin çatısı altında, tasarımın “*estetik-sosyolojik-psikolojik ve düşünsel*” yönlerini, kavramsal olarak ön plana çıkartırken diğeri felsefi bir paradigmadan çok piyasa koşullarına, ürün geliştirme ve ticari kapitalizmin rekabet sistemi içinde post-endüstriyel ve post-fordist kişiselleştirilmiş üretim süreci içinde, tamamen ticari ve geçici olanı vurgulayan bir “*tasarım ya da meta estetiği*” kavrayışı olmaktadır.¹⁶

Tasarlamak, düşünsel olduğu kadar düşüncenin semboller yoluyla gerçekleştirdiği çağrışımsal zincir ve ilişkisel estetik bir süreçtir. Tasarım, sadece düşüncenin içine kapanarak salt düşünce geliştirmesi ya da düşüncenin, düşünce üzerine bir reflexiyonu değildir. Tasarım ve tasarım ürünlerini geliştirmede ve tasarım kavramı ve uygulamaları üzerine düşündüğümüzde karşımıza “özne ve nesne” ilişkisi çıkar. Tasarımda var olan “özne-nesne” ilişkisi, Kartezyen ve Newtoncu epistemolojik düallite içinde bir gerçeklik kazanır. Modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Descartes ile birlikte gerçeklik alanı düalist bir karaktere bürünmüş ve modern epistemolojide “özne-nesne” ayrımına bağlı yeni bir öznenin inşasına başlanmıştır. Epistemoloji temelli bu paradigma değişiminde Grek felsefesinde var olan ontoloji merkezli düşüncenin yerine, öznedeki temellenen, epistemolojik temelli bir paradigmaya geçiş sağlanmıştır. Gerçekliği, “*zihin ve madde*” ya da “*ruh ve beden*” olarak ikiye ayıran bu modern düşünce, özne karşısında nesneyi ikinci planda görmektedir.¹⁷ Bu düşünce kendisini “*sanat, tasarım, güzel, deha ve yüce*” kavramlarında da gösterir. Sanat ve estetik yaratma sürecinin temelini yaratıcı “*deha ve özneyi*” alan klasik sanat ve estetik düşünce, bu noktada kuşkusuz Descartesçi düalist paradigmaya bağlıdır.

16 W.R.Haug, (1999) Bu noktada piyasa odaklı endüstriyel ve tasarım ürünlerinin geçiciliyle ilgili olarak Haug *Moda ürünlerde estetik aşınması yaklaşık olarak 6 ay, olduğunu* Almanya’da yapılan araştırmalara dayanarak açıklar. Ayrıntılı tartışma için bakınız, *Commodity Aesthetics as a Motor of Globalization* (1999)

17 R.Kearney and D. Rasmussen (Edited by) *Continental Aesthetics, Romanticism to Post Modernism*, M.M.Ponty, *Eye and Mind*, s.289-291

Bu düalist paradigmada özne, mutlak bir referans noktasıdır. Nesne, özne yapılandırılan, şekillendirilen, statik bir yapıyı temsil eder. Oysaki özellikle fenomenoloji, Brentano, Husserl, Heidegger, Ponty ile bu yaklaşıma tamamen zıt bir kavrayış gelişir.¹⁸ Felsefede öncelikle kendisini gösteren bu felsefi akımın etkileri daha sonra çeşitli estetik uygulamalarda da görülür. Artık, sanat ve tasarım alanında var olan üretim ilişkilerine bakış açımız kökten değişir. Statik ve mutlak kabul edilen bir nesne ve mekan kavrayışından, tamamlanmamış bir nesne ve mekan kavrayışına geçişle birlikte Descartesçi paradigmanın etkisi de azalmaya başlar. Fenomenolojik ve hermeneutik analiz ve öz kavramlaştırması sayesinde artık sanat eseri ve tasarım sürecine bakışımız daha önceki gibi mutlak bir referans noktası olan yaratıcı özneyi değil, bağımsız bir nesne ve mekan kavrayışını beraberinde getirir.¹⁹

Ayrıca bu noktada semiyoloji ve yapısal felsefenin de bakış açımızın değişmesine yardımcı olduğunu unutmamak gerekir.²⁰ Özellikle yapısal dilbilim ve yapısal antropolojinin dikkat çeken çalışmalarıyla birlikte klasik felsefede düşünüldüğü gibi bir “dil ve özne” kavrayışına ulaşılmaz. Aksine kadiri mutlak özne yerine, onu dışlayan bir sistem ya da “yapı”nın üzerine vurgu yapılır.²¹ Bu yapı, evrensel bir ikili karşıtlar mantığını içinde barındırarak, batı merkezci bir akıl kavrayışını da sarsar. Bunun etkilerini kuşkusuz sanat ve tasarım alanında da görürüz. Yapısal düşüncenin gelmiş olduğu nokta yaratıcı tek bir tasarımcı (özne) kavrayışını alt üst eder.²² Öznenin yaratıcı süreçten dışlandığı bu estetik üretimde, özneyi aşan yapısal ve kültürel kodlara dikkat çekilir.²³

18 D.Welton, *The Other Husserl, The Horizons of Transcendental Phenomenology, Introduction*, s.5-9.

19 R.Kearney and D. Rasmussen (Edited by) *Continental Aesthetics, Romanticism to Post Modernism*, Ayrıntılı tartışma için bakınız, *M.M.Ponty, Eye and Mind*, s.289-304

20 R.Barthes, *Mythologies*, (translated by A.Lavers) Hill and Wang, New York 2000, s. Myth Today, s.109-159

21 C.L.Strauss, *The Savage Mind*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1996 & S.Burke, *The Death and Return of the Author, Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*, Edinburg University Press, 1999, s.13

22 C.L.Strauss, *Yapısal Antropoloji*, s.349-382

23 S. Burke, *The Death and Return of the Author, Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*, Edinburg University Press, *A Prehistory of The Death of the Author*, s.8-12

Benzer şekilde Marxist edebiyatta da sanat eserinin bitmiş ve tamamlanmış bir “*nesne*” olarak algılanması düşüncesine karşı bir tepki gelişir. Bu noktada Marxist edebiyatın önemli isimlerinden olan şair, oyun yazarı B. Brecht de benzer şekilde düşünür ve sanatın açık uçlu olması, izleyen tarafından tamamlanması ve yazarın çelişkileri uzlaştırarak bu süreci “*tıkamaması*” gerektiğine²⁴ vurgu yapar.

Yine benzer olarak Picasso’nun yerel-ilkel sanatlara ve Afrika tasarımlarının primitif tarzına dönmesinde C.L.Strauss’un, yapısal antropolojideki değerlendirmelerine benzer tespitler bulunmaktadır.²⁵ Nesneyi parçalayan kübizm, anlamı kaybeden Dadaistler, ton merkezini yıkan atonalistler’de de benzer bir arayış görürüz. Batı sanat ve tasarım alanında önemli bir değişim ve keşif gerçekleşmiştir. Sanatsal yaratmanın temelinde var olan itici güç artık modern felsefenin dile getirdiği gibi kadiri mutlak “özne”ye değil, “*öznenin tasfiyesi*” sürecine odaklanmaktadır.²⁶

Henri Lefebvre şöyle düşünür:

“1910 dolayında belirli bir mekan parçalandı. Sağduyunun bilginin toplumsal pratiğin, politik iktidarın mekanıydı bu: o ana kadar günlük söylemde de soyut düşüncede de iletişimin içinde yürütüleceği çevre ve kanal olarak kutsanmış olan bir mekan... Öklidci ve perspektivist mekanlar referans sistemleri olarak ortadan kalktılar. Onların yanı sıra, kasaba, tarih, babalık, müzikte, tonal sistem, geleneksel ahlak ve benzeri “*harcı alem*” şeyler de. Bu gerçekten hayati bir andı”²⁷

Buna Newton fiziğinin çöküşü, pozitivist felsefe ve bilim paradigmasının iflasını, rasyonaliteni çöküşünü ve bilinç yerine bilinçaltının;

24 Mittenzwei, *Marxismus und Realismus*, s. 29-32 aktaran E. Lunn, *Marksizm ve Modernizm*, s.114

25 Bu noktada C.L.Strauss, modern insani bilimlerin, insanı oluşturan ve mutlak şekilde açıklayan bir sistem değil aksine, insanın bağımsız bir şekilde insan varlığının çözülmesini amaçlayan bilimler olduğunu dile getirir, “*The goal of the human sciences is not to constitute man, but to dissolve him*”, C.L.Strauss, *The Savage Mind*, (London: Weidenfeld and Nicolson, 1996) Bu noktada, sanat ve tasarımın amacı, İnsanın bu çözülme sürecine katkı sağlamaktır. Yeni bir sanatsal üretim ilkesi ile öznenin çözülme süreci, artık modern sanat ve tasarım alanında da öncelikli olarak sorgulanan ve incelenen bir alan olmuştur.

26 Bu konuda ayrıntılı tartışma için bakınız, S. Burke, *The Death and Return of the Author, Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*, Edinburg University Press, *A Prehistory of The Death of the Author*, s.8-19

27 Lefebvre’den aktaran D.Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s.300

güzel ve uyum yerine çirkin ve uyumsuz; mantıklı ve rasyonel yerine absürdün ve anlamsızın; beden bütünlüğü yerine beden parçalanmasının dönüşümünü de ekleyebiliriz. Ayrıca bilim alanında da benzer gelişmeler olur. Pozitivist bilim paradigmasının yıkılması ve gelişen kuantum fiziği, belirlenemezlik ilkesi ve görecelik fiziğinde var olan gelişmeler mutlak özne ve nesne kavrayışlarının değişmesini hızlandırmıştır.²⁸ Bu gelişme ve kavramlaştırmalarla birlikte artık sanat ve sanat eseri, tasarım ve tasarım ürünlerinin geliştirilmesi süreci, bitmiş bir süreç olarak değil aksine geleneksel “özne-nesne” ilişkisi ve konumlanmasına alternatif olacak yeni bir “özne-nesne ve mekan” anlayışıyla birlikte “yeni bir tasarım” kavrayışına ulaşmıştır.

Tasarım Nedir? Teoriden Pratiğe

Aristoteles, poetik tasarım düşüncesinde, her türlü varlığa gelmeyi ve yaratmayı -ister sanatsal ister doğal meydana gelmeler olsun- dört nedene indirgeyerek açıklamaktaydı²⁹ Bu ayırım, sanatsal yaratmada ilk kez tasarım sürecini maddesel, teknik ve düşünsel yönden ortak bir amaç uğrunda birleştiren ve ortak bir etkinlik olarak gören eğilimlerin de temelinde yer almaktaydı. Her sanat eserinin yapılmış olduğu maddi bir temeli ve bir de şekilsel-biçimsel (formel) bir boyutu vardır. Bunların her birisi, sanatsal meydana gelmelerin olmazsa olmazlarıdır. Formel neden, maddi nedene ilkesel olarak üstündür. Çünkü örneğin ev yapan bir usta için bir “evin” “bir fiil” öncelikle var olması zorunlu değildir.³⁰ O, formel olarak sanatçı ya da ustanın düşüncesinde vardır ve maddeyi ona göre şekillendirir. Örneğin toprak, tuğla “formu”na sokabilir; böylece toprak, “form almış madde” olur. Yeni bir form almış “tuğla”, bir “duvar formu” için şimdi “madde” olarak kullanılır. Duvar, tuğlaya göre daha “üst bir form” olduğu için “tuğlayı” kendisi için “madde” haline getirir. Duvarları bir araya getirerek oluşturulan “ev formu” ise hepsine üstün gelerek bu tasarım sürecinde “son form” olarak diğer kategorileri “madde” haline getirmektedir. Aristoteles’e göre bu sanatsal meydana gelme sürecini

28 D.Zohar, *Kuantum Benlik*, (çev.Seda Kervanoğlu) Doruk, İst. 2001, s. 27

29 Aristoteles,(1996) *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan) 2. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları I.983a-25

30 Aristoteles,(1996) *Metafizik*, I.983a

içeren tasarımlarda son bir noktadan bahsedemeyiz çünkü bu tasarım sürecinde açığa çıkan temel ilke, tasarım ve tasarım sürecinin son bir noktayı barındırmamasıdır ki bu Aristotelsçi ilke: “*her tuğla, olduğunda başka bir şey olmak ister*”³¹ şeklinde özetlenebilir.

Aristoteles’ten Descartes’a; Descartes’ten fenomenolojiye kadar “özne ve nesne” ayırımında düşüncenin ya da öznenin, maddeye olan üstünlüğünü görürüz. 20.yy düşünce geleneğinde fenomenolojik yaklaşımın gelişmesiyle birlikte düşünce, sanat ve bilim alanında önemli bir düşünsel değişim yaşanmıştır. E.Husserl³², geliştirdiği bu yeni yaklaşımla, Descartes ile ortaya çıkan modern düalizmi de sarmıştır.³³ “Özne ve nesne”nin kesin bir şekilde birbirinden ayrıldığı Kartezyan düşüncede nesne, pasif ve tasarım sürecinde etkisiz bir öge olarak düşünölmekteydi. Oysa fenomenolojinin, özellikle *algının fenomenolojik* analize tutulmasıyla birlikte nesnenin, öznenin kontrolünden kurtulması süreci kendisini daha net göstermektedir.³⁴ Bu gelişme, tasarım açısından son derece önemlidir çünkü, tasarımın, nesneyi özgürleştirmesiyle birlikte tasarım alanında büyük bir ilerleme ve gelişme görölecektir.

Bilindiği gibi sanat ve tasarım alanındaki duyuşsal tecrübe, insanın bilgi edinme sürecine etkin bir şekilde katılır. Sanat, teknik ve tasarım alanında ortaya çıkan “özne ve nesne” ilişkisi sanat ve tasarım alanında yeni örutöleşmiş davranış kalıpları oluşturduğu gibi aynı zamanda onları değiştirir de. “Özne ve nesne” konumlanmasında tasarımın çift yönlü bir iletişimi mümkün kılmasıyla birlikte sanat ve tasarım alanı artık epistemolojik bir içeriğe sahip olmuş ve aslında yüzlerce yıl önce Aristoteles’in de belirttiği gibi “*sanat ve tasarım*” alanının epistemolojik temelleri tekrar gün yüzüne çıkmıştır.

Tasarım bir bilgi edinme sürecidir. Güzel sanatlar, düşünce ve

31 Bu konuda ayrıntılı tartışma için bakınız, Emir H. Ülger, *Aristoteles’te Poetika’nın Doğası ve Sınırları*, Dört Öge, Sayı 4, s. 195

32 Husserl, Descartesçi düalist paradigmanın yıkılmasında etkili olacak eleştiriler getiren ve fenomenoloji olarak anılan felsefi akım kurucusudur. D.Welton, *The Other Husserl, The Horizons of Transcendental Phenomenology*, s. 12

33 D.Welton, *The Other Husserl, The Horizons of Transcendental Phenomenology*, s. 52-53

34 Bu konuda Fenomenolojinin Fransız temsilcisi M.M.Ponty’nin düşünceleri öncelikle dikkat çekicidir. R.Kearney and D. Rasmussen (Edited by) *Continental Aesthetics, Romanticism to Post Modernism*, M.M.Ponty, *Eye and Mind*, s.292-295

teknik süreçte tasarım, farklı kavramsal ve uygulamaları ifade eder. Sanat alanında tasarım, eksiz, çalışma sürecinden çıkıp bağımsız bir yaratı alanına doğru ilerler. Düşünce alanında ise tasarım, salt spekülative bir formel yapı ve dizgeyi temsil eder. Fakat tasarım, sadece “*düşünce*” alanının sınırları içinde kalmaz. Çünkü Adorno’nun değimiyle “*düşünmek, eylemde bulunmaktadır.*” Böylece her düşünce ürünü, aslında eylemsel bir praxise denk gelmektedir. Böylece salt spekülative bir dizgeden, teknik ve uygulamalı bir “*praxis-tasarım*” kavrayışına ulaşırız. Uygulamalı endüstrinin teknik ve endüstriyel alanında ise tasarımın ilkeleri daha çok “*işlevsellik, estetik, yararlı olma ve ekonomik*” dengelere göre belirlenir.³⁵

Tasarım kavramını açıklamak için pek çok tanım kullanılabilir. Tasarım, genel olarak “dünyayı daha yaşanır bir hale getirme uğraşı” olduğu gibi “şeylerin, işlevselliğini arttırma”nın yanında “onların duysal çekiciliğini geliştirme”yi de aynı anda amaçlar. Ünlü tasarımcı Rams’a göre³⁶ “*iyi bir tasarımda mümkün olduğunca az özellik bulunur: yani, “sadelik” önemlidir.*”³⁷ Yine başka bir tasarımcı Luigi Colani’ye göre “*tasarım, insanlarla makineler arasında bir ara birimdir. Ya da tasarım, yeni yaşamsal değere götüren sürecin genel adıdır.*” R. Busse’ye göre “*tasarım, fikirden ürüne bir süreçtir.*”³⁸ En genel anlamıyla “*tasarım, yeni ürünlerin geliştirilmesi veya var olan ürünlerin iyileştirilmesi, modernize edilmesi yoluyla fikirden ürüne giden süreç ve uygulamaların bütünüdür ifade eden bir kavram* olarak kabul edilebilir.

Uygulamalı tasarım sürecinde karşımıza endüstriyel tasarım alanı çıkar. Bu endüstri modadan, eğitime; telefonda otomobile; çevreden grafik ve kent tasarımına kadar çok geniş bir alan ve uygulamaya yayılır. Böylece hem teknik-endüstriyel hem de ticari ve estetik bir sürecin genel sentezini içinde barındıran “*endüstriyel tasarım*” kavrayışı ortaya çıkar.³⁹ Endüstriyel tasarım, daha çok üç boyutlu nesnelerin tasarlanması

35 Jerry Palmer and Mo Dodson, *Edited by, Design and Aesthetics, Need and Function* London, New York, 1996, s.107

36 Braun firmasının şef tasarımcısı

37 Busse R., *Design Darlegung zu einem weiten Begriff*, Konstuktion, 46 Springer, s.205

38 Busse R., *Design Darlegung zu einem weiten Begriff*, s.207

39 J.Palmer, M.Dodson, (ed.by), *Design and Aesthetics A Reader*, London, 1996, J. Palmer, *Need and Fuction: The Terms of a Debate*, s.111

ve geliştirilmesi ile ilgilidir. İki boyutlu algılan dünyayı, üç boyutlu hale getiren bu tasarım sürecinde mekan ve algı kavrayışlarımızın sınırları değişime zorlanır.

Her tasarımın felsefi bir arka planı vardır. Felsefesi olmayan bir tasarım geliştirilemez. Genel olarak bir tasarım felsefesinin, tasarım yoluyla nesneye aktarılmasında şu süreçler önemlidir.

1. Yaşantı sürecinde ortaya çıkan ve yeni ilişkilere bağlı olarak gelişen bir problemin farkına varmak(yeni bir tasarıma bizi zorlayan problemin keşfi).
2. Kullanıcılarla enformatik iletişim kanalını kurarak, kullanıcıların tasarım ürününden beklentileri tespit etmek.
3. Bu problemler ve süreçte ortaya çıkan sorunlarla ilgili bilgi toplama, sorunun ana hatlarını düşünsel olarak belirlemek.
4. Yaratıcı düşünce ve kavrayış yoluyla sorunun çözümüne dair yeni bir tasarım fikrinin doğuşu, yeni bir buluş fikri.⁴⁰
5. Problemlerle ilgili çözüm bulma, sorunu kısmen ve geçici olarak çözüme ve böylece işlevsellik artırımını sağlamak(görece sorun çözümü).
6. Praxis bir uygulamayla, teknik sorunları yok ederek, düşünceyi tasarım sürecinde nesnelştiren ve “tinsellik kazanmış nesne olarak tasarım.”⁴¹
7. Bütün bu süreçte felsefi paradigmaya bağlı olarak uygulamalı estetiğin ilke ve yasalarını ürün-eser ya da *meta*’ya aktarma süreci.
8. Nesnenin ve metanın tasarımla ilgili süreçte keşfi, eklenilebilirlik açısından “ilişkisel estetik ve ilişkisel tasarım” bağlamında nesnenin, “kendinde gerçekliği”nin keşfi.
9. Tasarım ürününün yarattığı psikolojik etki. Ürünün alımlayıcıda yarattığı psikolojik algı, arzu, cazibe ve müşteride ürüne karşı davranış değişikliğini sağlama gücü.(Psikolojik itici güç)
- 10: Geri dönütlere bağlı tasarım sürecine yapılan eklemlemeler. (Tasarımda modernizasyon süreci)

40 Busse R., *Design Darlegung zu einem weiten Begriff*, s.208

41 Jerry Palmer and Mo Dodson, (Edited by) *Design and Aesthetics*, London, New York, 1996, s.111

- 11: İhtiyaç kavramının çarpıtılması ve tasarım ürünüyle ihtiyaç arasında var olan diyalektik ilişkinin nesnellik kazanması.
- 12: Tasarım süreci ve tasarım ürünlerine bağlı olarak ortaya çıkan yabancılaşma.⁴²
- 13: Tasarım ve endüstriyel gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan insanileştirilmiş tasarım ve insanileştirilmiş makine kavrayışı.
- 14: Diyalektik olarak insanileştirilmiş tasarım kavrayışından “*makine-insan*” karşıtlığına.
15. Tasarım süreci kaçınılmaz olarak yeni yaşamsal form ve fenomenlere bağlı olarak yeni problemler oluşturur ve bu noktada tasarım süreci tekrar başa döner. Böylece süreç T.Kuhn’un paradigma kuramındaki gibi tekrar başa döner.

Makine-İnsan İlişkisi ve Karşıtlığı

İnsan ve makine karşıtlığı üzerine ilk dikkat çekici vurguyu yapan kişi K.Marx’tır. Marx’ın, teknoloji ve endüstriyel kapitalist gelişmenin neden olduğu yabancılaşma türü üzerine yapmış olduğu değerlendirmeler kuşkusuz kapitalist üretim ilişkisinden bağımsız düşünülemez. Teknolojik yabancılaşmanın temel nedeni, kapitalist endüstri sisteminin “ihtiyaçtan” daha fazla üretmesi ve bu ürünlerin satılma gerekliliği noktasında ortaya çıkan “*ihitiyaç*” kavramının manipilyasyonudur.⁴³

Makine, özü itibariyle insanın en temel yetisi olan alet yapma yeteneğinin bir sonucudur. Bu yeteneğin gelişiminde en önemli itici güç, yaşamda karşılaşılan sorunların çözümüne yönelik nesneyle ilişkili reflexionlu düşüncedir. Kişi, gündelik yaşamında pek çok maddi ihtiyacına, teknik ve beceriye dönüşmüş bilgi çeşidi ile çözüm bulmaya çalışır. Bu döngü hem yaşamın temel ihtiyaçları tatmin eder hem de ihtiyaç kavramın yapısal biçimde değişime uğratar. Bu dinamik süreç, tasarım sürecinin itici gücüdür. Aslında bu süreç, tekniğin gelişmesi ve insanın alet gibi kullandığı organları sayesinde mümkün olmuş ve gelişmiştir. Bu noktada teknik beceri ile ilgili, teknoloji ve tasarım sürecinin temelinde yer alan en önemli soruyu, *insanın neden elleri var?* şeklinde ilk kez soran da

42 Jerry Palmer, and Mo Dodson, (edited by) *Design and Aesthetics*, s.75

43 K.Marx, *Speech at the Anniversary of the Peoples*, Marx-Engels Reader, s. 420-427

Aristoteles’tir.⁴⁴

Düşünceyi nesneye taşıyan el, bütün teknik ve tasarım sürecinin temelinde yer alır. Platon’a göre en büyük tasarımcı Demiurgas, evreni bir sanatçı gibi matematiksel bir “düzen ve orantı” ile tasarlamıştır. Bu noktada Demiurgas, bütün yaratma ve varlığa gelme sürecinin temelinde yer alan ilk “tasarımcı” modeldir. Bu sanatçı-Tanrı, eserini salt düşünce ile gerçekleştirmiştir. İnsanoğlu ise kaçınılmaz olarak her ne üretmek isterse istesin zorunlu olarak “ellerini” kullanmak zorundadır. Elleri, insanın makineye ve teknolojiye giden yolu açar. İnsan, doğaya ve kendi uzuvlarını taklit ederek karşılaşmış olduğu gündelik yaşamsal sorunları çözebilme olanağına ulaşmış ve böylece makineye giden yol açılmıştır. Fakat makinenin, üretim endüstrisi içinde almış olduğu konum, zamanla üretim sürecinde insana olan bağımlılığı da azaltmıştır. Bu gelişme iki türlü okunabilir birincisi, böylece insanlara kendilerine ayıracakları ve kendilerini geliştirebilecekleri daha fazla vakit kalmıştır ya da diğer yönüyle düşünecek olursak bu gelişime, insana olan bağımlılığı azalttığı için üretim sürecinde, emeğiyle geçimlerini sağlayan kitleleri, üretim sürecinden dışlanmış ve niteliksizleşmişlerdir. Bu noktada “*makine ve insan*” karşıtlığı ya da diyalektiği açığa çıkar.

İnsan bir şeyi (teknik donanım, uçma v.b.) ne kadar düşünürse düşünsün, onu salt düşünerek gerçek kılamaz. Gerçi Hegel “*ussal olanın gerçek, gerçek olanın ussal*” olduğunu söylediğinde bunun maddesel olarak değil idealist bir noktada “*düşünsel olarak*” imkanını dile getirmekteydi. Yine benzer olarak Marx da Hegel’e katılarak İnsanın, *bir teknik icadı gerçekleştirmeden önce, uzun yıllar onun hayaline sahip olduğunu* dile getirirken aslında sadece spekülative idealist metafiziğin tespitindeki haklılığı dile getirmekle kalmamış, aynı zamanda bunun praxis zayıflığını ters duran Hegel’i düzelterek, yani idealist diyalektiği “*materyalist diyalektiğe*” dönüştürerek çözmüştü.

“Bir yanda, insanlık tarihinin hiçbir çağında görülmemiş endüstriyel ve bilimsel güçler ortaya çıkmıştır. Öte yanda Roma imparatorluğunun dehşetini çok aşan çöküş belirtileri vardır. Günümüzde her şeyin

44 Bu konuda ayrıntılı tartışma için bakınız, Emir H. Ülger, *Aristoteles’te Poetikanın Doğası ve Sınırları*, Dört Öge, 2013 -2- Sayı 4, s. 195

karşıtına gebe olduğu görölüyor. İnsan emeğini kısaltan ve verimli-
leştiren harika bir güçle donatılmış makinelerin insanı açlığa mahkum
ettiğini ve aşırı çalışmasına yol açtığını göröluyoruz. Yeni servet kay-
nakları esrarengiz bir güçle yoksulluk kaynakları haline gelmiştir. Sa-
natın zaferlerinin niteliğini kaybederek satın alındığı görölüyor...Bir
yanda modern sanayi ile bilim, öte yanda modern sefalet ve çözölme
arasındaki bu antogonizm, elle tutulabilir, kapsayıcı bir olgudur.”⁴⁵

Marxizm bu makine ve insan karşıtlığına her ne kadar eleştiri
getirmişse de bu karşıtlığa sanat alanında uygulamalarıyla ilk pratiğe
aktaranlar kuşkusuz Bauhaus ve soyut sanat olmuştur. Bu gelişmeye
kuvvetli bir eleştiri, makine ve mekanik bir dünyaya karşı insanın özünü
savunan soyut sanattan gelir. *Aralarındaki büyük farklılıklara karşı tüm
soyut sanat anlayışının ortak niteliği onların makine insana (L'homme
machine) karşı özgür yaratıcı insanı radikal olarak savunmalarıdır.*⁴⁶
Makineleşme ve endüstrinin gelişimi karşısında hümanist değerlerle ortaya
çıkan bu kesimlerin ortak yanı, endüstri ve insan ilişkisini diyalektik bir
olumsuzlama düzleminden çıkartmaktı.

Bu noktada sanatın özerk alanı olmaktan çıkıp endüstrinin hizmetine
giren tasarım ve sanatçılar, serbest piyasa koşullarında var olma savaşı
verirken, kaçınılmaz olarak makine endüstrisinin de içine girerler. Artık
makinelerin estetik bir biçimde tasarlandığı endüstriyel-sanayi estetiği
süreci kendisini gösterir. Bu noktada her geçen gün daha fazla kendi
özünden uzaklaşan sanata, unutulmuş işlevini yine Marx hatırlatır. Çünkü
insan emeğinin bir parçası olarak sanat Marx’a göre dışsal gerçeklik
denilen şeyin sadece bir kopyası ya da yansıması değil, *bu gerçekliğe,
insani amaçların aktarılmasıdır.*⁴⁷ Bu tespit, günümüzde hala geçerli
olan önemli bir olgunun da merkezinde yer alır. Endüstriye kaçınılmaz
olarak hizmet eden tasarımcının aynı zamanda insani amaçları bağımsız
bir şekilde eserlerine aktarabilme olanağı ayrıca tartışılabilir fakat burada
asıl önemli olan olgu şudur ki tasarım, tam da dışsal gerçekliğin insani
amaçlarla ortaya çıkma sürecinin kendisidir. Tasarım, eğer bu olanağı
kaybederse, ortaya çıkan “*insansızlaştırılmış estetizasyon*” süreci “*amaçsız*

45 K.Marx, *Speech at the Anniversary of the Peoples, Marx-Engels Reader*, S. 427

46 İ.Tunalı, *Endüstri, İnsan ve Sanat*, s. 253

47 E. Lunn, *Marksizm ve Modernizm*, s.17

bir amaçlılık” içinde olacak ve kendi var olma nedenini de ortadan kaldırarak “*yabancılaşmanın*” hızlanmasına hizmet edecektir.

Tasarımcı Ne Yapar ?

Sanat doğayı değil düşünceyi temel alır bu nedenle bir oyundur, diyen Baudelarie’in değimiyle sanat, “*konuşan kokular, renkler ve seslerle*” var olur.⁴⁸ Bu noktada gelişen endüstriyle birlikte tasarım endüstrisinde ve ticari metaların üretilmesinde, yaşam alanına nüfus eden pek çok kültürel fenomen artık konuşan *koku, renk ve sese* dönüşür. Aslında tasarımın amacı tam da bu algıyı yaratmaktır. Tasarımcıya, sanattan kalan bir ideal, günümüz modern tasarım ürünlerinde nesnelleşerek evlerimize, kullandığımız ve sahip olabildiğimiz metalara, başarılı bir şekilde aktarılır.

Daha özele inelim ve tasarımcının gerçekte ne yaptığını düşünelim. Tasarlama eylemi, oluşturulacak yapının organizasyonu ile ilgili her türlü faaliyeti içine almaktadır. Bu noktada tasarımcı, yapısal olarak belirli alanlarda uzmanlaşır.⁴⁹ Yani tasarım ve tasarım süreci, tekil bir uygulama alanını içermez. Öncelikle bugün tasarım sürecinin içinde yer alan tasarım alanlarını “endüstriyel, çevre ve iç mekan ve görsel sanatlar” olarak üç temel yapıya ayırabiliriz. Endüstri tasarımı üç boyutlu nesnelere tasarlanması ve bu tasarımların geliştirilmesiyle ilgilidir. Bunlar yaşamın her alanına giren teknik ve endüstriyel ürünleri kapsarlar. Makineler, teknik araçlar, kullanım eşyaları gibi çok geniş bir uygulama alanı olan bu endüstrinin içine girer. Çevre ve iç mekan tasarımı ise konut, mekan tasarımı, peyzaj, iş merkezleri, mobilya ve çeşitli kamusal yaşam merkezlerini kapsayan geniş bir uygulama alanıdır. Bu alanda tasarımcının görevi dayanıklı, işlevsel, estetik ve ekonomik ürünler geliştirmekle birlikte çeşitli düzenlemeleri de içerir. Görsel ve grafik tasarım ise görsel iletişimin genelini kapsadığı gibi yazılı-görsel metinler ve medyanın genelini de içerir. Gazetelerden kitaplara, sinema afişinden yazı karakterlerine kadar çok geniş bir alanda uygulama bulan bu alanda grafik ve görsel tasarım uygulamalarını görürüz. Bu tasarım alanının öncelikli amacı iletişimsel süreci istenen ve başarılı bir

48 M.Raymond, *From Baudelaire to Surrealism* (New York 1950) s.15-19

49 Uygulamalı tasarım dallarını üç ana başlık altında toplamak mümkündür: *Endüstri* , *Çevre ve iç mekan* tasarımı, Görsel-grafik tasarım.

noktaya çıkarmak ve estetik kaliteyi arttırmaktır.⁵⁰

Ayrıca bu noktada tasarımın sahip olması gereken dört fonksiyon ortaya çıkar: “*teknik fonksiyon, imalat fonksiyonu, ergonomik fonksiyon ve estetik fonksiyon.*”⁵¹ Bu kriterler, tasarımın ve tasarımcının uygulamalarında belirleyici ilkelere. Fakat burada asıl önemli olan nokta şudur ki bu ilkeleri aslında tasarımcı değil, alılmayıncılar -kişiselleştirilmiş özerk üretimin sözde öznelere- zaman içinde bu endüstrisinin merkezinde yer alarak bu ilkeleri oluşturmuşlardır. Ayrıca estetik fonksiyon denildiğinde akla ilk gelen ve genelde yanlış bilinen bir anlayış vardır. Yanlışlığın nedeni tasarımcının, estetik fonksiyonu, tasarım sürecine sonradan dahil

50Ayrıca bir tasarımda beş temel ilke bulunmaktadır: 1: *Denge*: Yunan felsefesinden beri Grek sanatında da temel ilke olan “uyum ya da denge” Armonia kökünden gelir. Bu armoni, bir denge durumunu temsil ederek “tasarımın” da temelinde yer alır. Denge, görsel bir bütünlüğü, hareketi, sürekliliği ve simetride iç tutarlılığı barındırır. 2: *Orantı ve görsel bütünlük*: Aristoteles, güzeli, “düzen-oran ve simetri” olarak tanımlamıştı. Orantı, klasik sanat ve güzel estetiğinde olduğu kadar modern tasarım alanında da önemli bir ilkedir. Bu orantı, zihinsel olarak soyut bir şekilde kavranabildiği gibi, (edebiyat-müzik) fenomenolojik ya da nesnel bir varoluşsal duruma da denk gelebilir. 3: *Görsel devamlılık-hareket sürekliliği*: Bu noktada tasarımın kendi içinde yaratmış olduğu bir görsel hareket ve devamlılık olmalıdır. Tasarımın görsel olarak başarısını büyük ölçüde etkileyecek olan bu süreklilik, tasarıma bir süreç ve oluş düşüncesini katar. Böylece tasarıma tamamlanmış ve bitmiş bir nesne olarak değil, açık uçlu bir iletişim zemininde bakma imkanı yüklenmiş olur. 4: *Bütünlük*: Hegel gerçek olan bütün’dür, demektedir. Bütünlük Aristoteles’ten beri varlığın temelinde yer alan bir kategoridir. Bütünlük, yapının sadece nesnel varlığını değil aynı zamanda potansiyel tüm durumlarını da içerir. Bu noktada varlığa yüklenen bu kategori, sanat ve tasarım ürünlerinde bizi önemli bir noktaya götürür. Tasarımda bütünlük, bir fikrin soyut bir düşüncenin somutlaşma sürecinde, varlığın ya da bir düşüncenin nesnelleşmesi sürecinin total varoluş kategorilerini barındırır. Bir tasarım ürünü kendi içinde bütünlük taşımalıdır. 5: *Vurgulama*: Nüans müzikte önemli bir vurgu belirtkesidir. Müziğin durağanlığını değiştiren ve ona renk katan şey müziğe nüansların eklenmesidir. Tasarımda, eğer vurgulamalar olmazsa, tek düze, statik bir mesaj iletilir. Oysaki bizim tasarım sürecinde temel amaç ve beklentimiz, bir fikri, tasarım aracılığıyla vurgulamaktır. Eğer amaç buysa, tasarımın bir hedefi, önceden belirlenmiş bir ereği vardır. Bu erek, tasarımı Aristoteles’in ereksel nedeni gibi, “teleolojik” bir hareketliliğin içine sokar. Bu noktada tasarımcı, öncelikle “üretimsel-teknik ve estetik” bir süreçte tasarım ürününe vurgu katmalı ve bir düşüncenin ön plana çıkmasını sağlamalıdır. Gelişen serbest rekabet ortamında ticari olarak piyasa için üretilen bu tasarım ürünlerinin asıl değerini, piyasada var olan rekabet ortamı belirleyecek ve yeni ürünle birlikte yeni bir farklılığın ya da değişimin vurgusu, benzerlikten uzaklaşma ve farklı olma isteğinin nesnelleşmesi gibi psiko-sosyal motifler de tasarımda kuvvetli bir vurgu beklentisinin nedeni olacaktır.

51 R. Busse, *Design-Darlegung zu einem weiten*, Begriff, Konstruktion 46 Springer, Verlag, s.205-208

ettiği ve estetik fonksiyonun; tasarım için sadece ürünü saran üst örtüyü (teni) ortaya çıkartan basit bir ambalaj olarak düşünülmesi yanlıgsıdır.⁵² Fakat bu düşünce değinildiği gibi tasarım sürecinde, estetik fonksiyonla ilgili olarak kullanılan yanlış bir kanıdır. Çünkü estetik fonksiyon, tasarımın her evresinde, düşünce ile uygulamanın her aşamasında bulunur. Estetik fonksiyon, ürünün tasarımsal sürecini belirleyen ve hatta ürünün tasarım süreci bittikten sonra dahi reklam ve pazarlama sürecinde de albeniyi arttırmak için kullanılan tüm estetize sürece içkindir. Anlaşıldığı gibi estetik, tasarım sürecine sonradan dahil edilen ve sadece dış görünüş ya da makyaj değil aksine tasarımın, düşünceden uygulamaya kadar her aşamasında bulunan, teorik ve pratik ilkelerin bütününtü kapsar.⁵³ Bu noktada Kantçı bir açıklama yapacak olursak diyebiliriz ki, estetik disiplini, bir otomobil yapmaz fakat bir otomobili güzel yapmayı mümkün kılar. Bu da estetik fonksiyonun, tasarım sürecinde ne kadar önemli bir işlev olduğunu bir kez daha açık kılar.

Tasarımcı ayrıca uygulama yöntemlerinin yanı sıra, görsel algılamayı, görsel yanılmanın rolünü ve sözel ile görsel iletişim arasındaki ilişkileri ve bunun yanı sıra felsefi ve sosyolojik kavramlaştırmaları belirli bir noktada içselleştirebilmelidir. Ayrıca bir tasarımcı, entellektüel bilgisiyle orantılı olarak tasarım sürecini zenginleştirecektir. Çünkü estetik ilkeleri iyi kavrayan ve bunu eserine yansıtabilen “*sanatçı-tasarımcı*” sayısı oldukça azdır. Ticari kapitalizmin geliştirdiği ve kişiselleştirdiği tüketim alanı ve sosyal sınıfların tasarımcıdan beklentileri de bu yöndedir. Belirli bir sosyal sınıfı, kendi içinde, diğer sınıflar karşısında özel kılan ve onun üstünlüğünü belirginleştiren tasarım modelleri ile tasarımcı, önemli bir sosyo-psikolojik işlev de yerine getirir. Bu süreçte, estetik ve tasarım uygulama ilkelerini başarılı bir şekilde gerçekleştirebilen çok az sayıda *sanatçı-tasarımcı*, “*tasarımcı düşünüre*” dönüşür.

Tasarımın Nesnelleşmesi-Tasarım Mühendisliği

Sanat ve tasarım sürecinde en önemli evrelerden birisi kuşkusuz

52 R. Busse, *Design-Darlegung zu einem weiten*, Begriff, Konstruktion 46 Springer, Verlag, s.206

53 R. Busse, *Design-Darlegung zu einem weiten*, Begriff, Konstruktion 46 Springer, Verlag, s.207-208

tasarımın nesnelleşmesi sürecidir. Bu noktada tasarımın öncelikle görselleşmesi ve nesnellik kazanması gerekir. Bu süreç, düşüncenin nesneye aktarılması yanında nesnenin de düşüncede meydana getirdiği değişimlerin izlerinin sürülmesi açısından önemlidir. Bu yeni tasarım sürecinde artık nesne, öznenin denetiminde, ona bağımlı edilgen bir yapı değildir.

Tasarım, gerçeklik alanında açılmıdır ve mümkün olduğu kadar basit ve net bir tasarım yapabilmek için tasarımın ilkelerini dikkatle uygulamak gerekir. Tasarımın çözümlenmesi sürecinde iki boyuttan, üç boyuta geçerken çizgi-yön-doku-oran- orantı ve renkten oluşan görsel öğeler kullanılır. Kullanılan görsel öğeler, yeni bir bütünü meydana getiren esas parçalarıdır. Böylece tasarım, gelişmiş güzel bir araya gelmiş uygulama bütününe değil sistematik ve teleolojik bir düşüncenin nesnelleşmiş halini ifade etmektedir.

Tasarım, öncelikle belirli bir amaca yönelik ve karşılaşılan teknik bir problemin çözümü amacıyla ortaya çıkan bir yaratım ve eylem bütünüdür. Ayrıca tasarımın nesnelleşme sürecinde ön belirleyici olarak, tasarımın ulaşacağı kitleyle de önemli bir ilişkisi vardır. Artık tasarımcının amacı tekil kullanıcılarıdır. Onların istek, ihtiyaç ve beklentilerine uyan tasarımlar yapmak tasarımcının temel görevidir. “*Artık tasarımcının amacı, kullanıcıya uyan, yani yerleşimi ve eşyaları bu kullanıcılara uyan, onların isteklerini eylemlerini v.b. destekleyen çevreleri ve bu çevrelerin bileşenlerini yaratmaktır.*”⁵⁴ Tasarımcı kullanıcıların beklentilerini dikkate almalıdır. Fakat tasarım süreci, sadece kullanıcıların beklentisinin olduğu gibi gerçekleştirilmesi süreci de değildir. Tasarımcının asıl görevi, bu süreçte kullanıcıların estetik beğenisini tasarım yoluyla arttırmaktır. Tasarımcının bu noktada öncelikli amacı “İşlevsel, ergonomik, dayanıklı ve estetik” ürün geliştirmektir. Bunu yaparken de gündelik yaşamın farklı sosyal katmanlarında ve farklı kültürel formlarda ortaya çıkan sorunlara bir çözüm bulmayı amaçlar. Fakat tasarımın temel eksenini yine de tasarımcı değil “kullanıcılar” belirler çünkü bu tasarım süreci temelde “kullanıcılar” içindir. Dolayısıyla tasarımcılar kullanıcıların, onların yapmayacakları veya yapmak istemedikleri bir işi yapan vekillerdir. *Tasarımın kendisi,*

54 A. Rapoport, *Kültür-Mimarlık-Tasarım* (çev. Selçuk Batur) Yapı Yay. İstanbul 2004, s.8

*seçenekler arasında seçim yapma süreci olarak tanımlanabilir.*⁵⁵

Tasarımın nesnelleşme sürecinde bir diğer etkili faktör de sosyal-siyasal faktörler ve üst yapısal kurum ve ideolojik düşüncelerdir. Tasarımın nesnelleşme sürecinde temelde belirleyici bir ilke siyasal ve felsefi üst yapısal kurumlardır. 1950’lerin Kapitalist Amerika ile Sosyalist Sovyetler’in teknoloji ve tasarım ürünü geliştirme sürecine bakışı üst yapısal kurumlar tarafından belirlenir. Çünkü temel paradigma bu siyasal yapıya bağlı olarak tasarımı belirler. Bir tasarım ürünü olarak örneğin, 1940’larda Amerika’da tasarlanan Ford’u ya da Hitler’in tasarım sürecinde etkin olduğu Volkswagen’in klasik olmuş modelini ele alıp incelediğimizde o dönemin temel siyasal-ekonomik ve sosyal düşünce eğilimini göstergebilimsel bir okuma ile bu tasarım ürünlerinden hareketle gerçekleştirebiliriz. Bu noktada tasarım süreci felsefi üst yapısal kurum ve düşüncelerden etkilenir. Tasarım, bu noktada yaşamın tüm formlarından etkilendiği gibi aynı oranda onları etkiler de.

Bu noktada mühendislerin endüstriyel tasarım alanında çok önemli tasarımcı ve uygulayıcılar olduğu inkar edilemez. Modern mühendislik uygulamaları, tasarım sürecinde makine ve makinelerin tasarlanmasından fabrikaların kurulmasına; seri üretimden çalışma-üretim ve ürünün pazarda dağıtımını kadar çok geniş bir alanda yetkin işbölümü ve dakikliği gerekli kılar. Şu bir gerçektir ki “teknoloji ve endüstri” sadece işlevsel çözüm odaklı ürün geliştiremez. Çünkü kitlesel üretimde, işlev kadar “estetik” de önemli bir aşamadır. Tasarım ürünü kadar, ürünün nasıl algılandığı, piyasada nasıl bir etki yarattığı, müşterinin talep ve beklentileri de en az ürünün tasarlanıp seri olarak üretilmesi kadar önemlidir. Bu noktada endüstriyel kitlesel üretim kaçınılmaz olarak tasarım sürecini estetize eder. Böylece tasarımın nesnelleşmesi, kendi içinde özel bir estetize süreç olur. Bu estetizasyon, kuşkusuz Kant’ın anladığı anlamda bir estetik değildir. Aksine Kant’ın sanata koyduğu “*amaçsız amaçlılık, kavramdan uzak olmak ve çıkar gütmeme*” ilkeleri, modern endüstriyel tasarım alanında alt üst edilir. Değişim geçiren estetik kavrayış, yeni ve endüstriye uyarlanabilen, pragmatist bir estetizasyon sürecini zorunlu kılar. Çünkü sadece işlevsel araç-gereç yaparak neokapitalist endüstrinin sürdürülebilirliği garanti

55 A. Rapoport, *Kültür-Mimarlık-Tasarım*, s.70-71

altına alınamaz. Curbusier, “*sanat ve tasarım, artık bugün masallar anlatmıyor, düşündürüyor*”⁵⁶ derken, tasarım sürecinin çok önemli bir işlevini açığa çıkarır: “*düşünmek ve düşündürmek.*” Böylece endüstrinin kendisini zorunlu olarak estetize ettiği ve bu estetizasyonda “düşünme” etkinliğine özel bir yer verdiğini görürüz. Eğer bu işlev yerine getirilmezse tasarım alanı gerilme içine girer. Bu konuya, yakın bir şekilde Curbusier şöyle düşünür: “*Mühendis estetiği ve mimarlık birbiriyle dayanışma içinde olan iki dal, biri tam bir gelişme içindeyken diğeri acıklı bir gerileme devrindedir.*”⁵⁷ Bu gerilemenin birincil nedeni, mühendis estetiğinin tasarım sürecinde “*düşündürücü-işlevsel ve estetik*” ürünler geliştirmedeki farklı yaklaşımlarından kaynağını alır. Bu gelişmenin hem olumlu hem olumsuz yanları bulunur. Çünkü gelinen noktada radikal bir değişim, yaşamın her alanında görülür. Gündelik yaşam pratiği bu süreçten kaçamaz. Çünkü kitleler bu endüstriyel tasarım sürecinin artık öznesi değil, nesnesi konumdadırlar.

Tasarım-Problem Çözme ve Kültür İlişkisi

Tasarım ürününün geliştirilmesi sürecinin, sadece “işlev” amaçlı düşünülmeceğini daha önce belirtmiştik. 20.yy. özellikle ikinci yarısından itibaren tasarımın temel ilkeleri “*işlevsel, estetik, ergonomik, ekonomik, düşündürücü ve problem çözücü*” olarak belirlenir. Tasarımda diğer ilkeler kadar, kuşkusuz problem çözümüne yönelik bir tasarım düşüncesi de tasarımın temel belirleyicisidir.

A.Rapoport, *Kültür-Mimarlık-Tasarım* adlı kitabının önsözünde, tasarım ve problem çözme üzerine şöyle düşünür:

“Bu kitabın desteklediği ana düşünce mimarlığın özgür, artistik bir eylem olmadığı aksine sorun çözmekle ilgilenen bilim temelli bir meslek olduğudur. Üstelik bu sorunları, tasarımcı tarafından “belirlenmesi” yani tüketilmesi değil, “keşfedilmeleri ve tanımlanmaları” gerekir. Dolayısıyla bunu mimarlık, kentsel tasarım, peyzaj mimarlığı, iç mimarlık ve hatta bir noktaya kadar “ürün tasarımı” gibi ilgili tasarım alanlarının oluşturduğu bir çevresel tasarım alanının ortaya çıkışı izler.”⁵⁸

56 L. Curbusier, *Bir Mimarlığa Doğru*, (çev.Serpil Merzi), YKY İstanbul 2003, s. 50

57 L. Curbusier, *Bir Mimarlığa Doğru*, s. 45

58 A.Rapoport, *Kültür-Mimarlık-Tasarım*, (çev. Selçuk Batur) Yapı yay. İstanbul 2004, s. 8

Anlaşıldığı gibi bir tasarımcı, öncelikle bir problemi çözme maksadıyla işe başlar. Bu problem, çoğu zaman tasarımcı tarafından fark edilir ve bazı durumlarda da bu sorun çoğu zaman ortadadır ve belirgindir. Tasarımcı, -uygulama alanında olan kişi- bu noktada pratik bir işlev üzerine odaklanan ve belirgin bir sorunla ilgili olarak çözüm üreten kişidir. Tasarım süreci, bu noktada çoğu zaman öncelikli olarak işlevsel bir çözüme odaklanır fakat tasarımın hedeflediği tek şey problem çözümü değildir.

Tasarımcı, içinde yaşadığımız çağın teknik üretim sürecinin her evresinde artık önemli bir işlev yerine getirmektedir. Tasarım dediğimiz üst kavrama bağlı gelişen tekil tasarım uygulamalarını geliştiren tasarımcı, içinde yaşadığı toplum ve kültürden bağımsız değildir. Tasarımın, temelde bir problemin çözümü amacıyla yapılan düşünsel ve eylemsel sürecin genel adı olduğunu daha önce söylemiştik. Fakat tasarım sadece problem çözme sürecinin genel adı mıdır? Tasarım, kuşkusuz sadece problem çözme amacıyla yapılan bir pratik uygulama değildir. Bazen problemin ne olduğunu tam olarak kavrayamadığımızda çözüm olarak ortaya koyduğumuz şey, problemi çözmediği gibi problemi daha da çözülmez bir hale getirebilir.

Tasarımın, problem çözme ve kültürle ilişkisi üzerine bilinen Kuzey Afrika’da yaşanmış, Fransız mimar ve antropologların ortak bir uygulaması vardır.⁵⁹ Bu yaşanmış olayda tasarım problemi şöyle özetlenir. Kuzey Afrika’da yaşayan köylülerin, yaşadıkları köy ve evlerine uzakta olan bir çeşmeden evlerine su getirmeleri gerekmektedir. Uzmanlar, hemen dıştan gözlemlendiğinde, bir sorun olarak görülen bu yaşam olayına müdahale ederler ve köy evlerine su bağlarlar. Sonuçta ortaya beklenmeyen bir sonuç çıkar, köy sakinlerini, zamanla yapılan bu uygulamaya direnirler, fakat neden? Bu köylülerin, dışarıdan bakıldığında çok uzaklardan saatlerce evlerine su taşımaları bir problem olarak görülebilir. Bu insanlara yapılacak en büyük işlevsel ve faydalı uygulamalı tasarım, bu insanları, evlerinde suya kavuşturmaktır. Görünüşte gayet naif bir duygu ile işe başlanmış, görece problem çözülmüş, fakat sonuç kullanıcıları tatmin etmemiştir, fakat neden ?

59 A.Rapoport, *Kültür-Mimarlık-Tasarım*, s.9-10

Kültürel kodlar ve yaşama alanının sosyal ve antropolojik özelliklerini dikkate almadan yapılan tasarımların genelinde benzer sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bölgede yaşayan peçeli kadınların- geneli müslüman- çoğu için iletişim-sosyalleşme ya da kamusal hayata girmenin tek olanağı “çeşmeden eve su getirme” sosyal eyleminin içine eklenmiştir. Bu kadınların, tek sosyalleştikleri, arkadaşlarını gördükleri, dedi kodu yaptıkları tek sosyal yaşam alanı bu “dışarıdan su alma” eyleminin örtük işlevinde gizlidir. Problem, sadece eve su getirmek değil, su almanın gizli “sosyal ve psikolojik” işlevlerini, tasarım sürecinde görmemeye ilgilidir. Evlere su bağlanması, kişileri çeşme başına gitme eyleminden uzaklaştırarak, aslında onları sosyal iletişim ve kamusal yaşamdan da koparmıştır.

Antropolojiden örnek vermek gerekirse çevresel kalite gibi kavramlar dışarıdan bir gözlemcinin perspektifinden değil, kültürün kendi içinden, grubun kendisinin vurguladığı şeyleri vurgulayarak göz önüne almak gerekir. Araştırmacılar ve tasarımcılar, tipik olarak dışadırlar, *dışarıdan bakışı kullanmak zorundadırlar*.⁶⁰ Oysa pratikte hem dışarıdan, hem de içeriden bakışa gerek vardır. Derrida'nın da ısrarla üzerinde durduğu bu “içeri ve dışarı”⁶¹ kavramları, tasarım sürecinde son derece belirleyici bir etkiye sahiptirler. Bu noktada esas belirleyici ilke, dıştan bakışla ilgili yönelmeleri değiştirmeden önce, içten görünen yönelmeleri (yani karşılaştırmalı, “tarafsız” kültürel açıdan geçerli kavram ve ilkeleri) kavramaktır.⁶²

Kabile toplumlarında yapılan (görece) iyileştirme amaçlı uygulamaların olumsuz sonuç vermesinin bir diğer nedeni de modern gelişmiş elemanların kültürel dokuyu hesaba katmadan devreye sokulmasındaki etnosentrik düşünce alışkanlığıyla ilgiliydi. Tek bir örnek durumda dahi kabile toplumunun yaşamındaki pek çok sosyal işlev deforme edilmektedir. Değişen her ayrıntı, giyim kuşam, barınak, pişirme aletleri, zamanın örgütlenmesi, eylemler ve sosyal ilişkiler, kültürün tahririni

60 C.L.Strauss, *Yapısal Antropoloji*, s.482

61 S. Abercrombie, *Design and Aesthetics, Being Outside s.1-4 & Coming Inside s.5-10*

62 A.Rapoport, *Kültür-Mimarlık-Tasarım*, s. 12

arttırmaktadır.⁶³ Böylece en genel anlamda “*pişirme aletleri, zamanın örgütlenmesi, eylemler ve sosyal ilişkiler, kültürün tahribini arttırır.*”⁶⁴ Bu da tasarımın öncelikli olarak yapmak istemeyeceği bir gelişmedir.

Gündelik yaşantıda pek çok şeyi üzerinde fazla düşünmeden yaparız. Bu eylemleri yapış şeklimiz kültür tarafından belirlenir, örneğin yemek pişirmek. Bu eylemi yapış şeklimiz, eylemin kendisinden, nasıl yapıldığından, öteki eylemlerle sisteme nasıl bağlandığından ve eylemin anlamına” kadar çok geniş bir ölçekte görünen (ve bazen görünmeyen) eylemler silsilesine bizi götürür. C.L.Strauss, insan düşüncesi, kültür ve davranışlarının yapılaşma sürecinde ikili karşıtlıklar mantığına vurgu yaparken tasarım sürecini etkileyen ve belirleyen evrensel yapı üzerine vurgu yapar. Bu eylemin evrenselliği, Strauss’un pişirmeyi “kültür ile doğa,” “insan ile insan olmayan” arasındaki asıl ayırım olarak kullanmasından ileri gelir.⁶⁵ Şöyle ki onun özellikle “*pişirme adetleri*” üzerine yaptığı inceleme *Yapısal Antropoloji* kitabının önemli bir kısmını oluşturduğu gibi aslında pek çok farklı davranış örüntülerini ve tasarım farklılığını de beraberinde getirir.⁶⁶ Bu eylemde evrensel ve “yapısal” bir sistem bulunur. Pişirme, en aletsel düzeyde kaba yiyecek maddesinin pişmiş hale dönüştürülmesi sürecidir. Yiyeceğin şekil değiştirmesi her kültürde farklı ve çeşitli yollardan olur: Ör. Kızartma, haşlama, fırınlama ve ısı uygulamalarının başka yolları (taşların arasına gömme, ateşe atmak gibi) kullanılır; bir ülkede çok çeşitli ocak tiplerine de rastlanabilir (ör. Mısır’da). Ayrıca çeşitli pişirme yolları da vardır, fermante etmek, salamura yapmak, marine etmek v.b. Ayrıca pişirme kapları ve kullanışları da büyük değişiklikler gösterir. Ayrıca pişirme eyleminin içine eklenmiş komünal bir sosyal işlev de vardır. Pişirme, tek başına yapılan bir eylem olduğu gibi, ortak yapılan, toplumsal, öğretici bir eylem de olabilir.⁶⁷

Böylece her kültürün yapısal kodlarına bağlı olarak gelişen farklı tasarım süreçleri olduğunu görürüz. Örneğin Müslüman kültüründe eskiden

63 Bu konuda bakınız, C.L.Strauss, *Yapısal Antropoloji*, s.130-131

64 A.Rapoport, *Kültür-Mimarlık-Tasarım*, s. 13

65 C.L.Strauss, *Yapısal Antropoloji*, s.195-196

66 C.L.Strauss, *Yapısal Antropoloji*, s.195-199

67 A.Rapoport, *Kültür-Mimarlık-Tasarım*, s.49

ezan sesini daha uzağa yaymak için yüksek minareler yapılmaktaydı⁶⁸ Fakat zamanla elektronik hoparlörler geliştirildi ve sesi daha uzaklara iletebilme işlevini bu araçlar yerine getirmeye başladı. Fakat hala İslam cami mimarisinin en önemli estetik öğesini minareler oluşturur; hatta minaresiz bir cami düşünmek bugün neredeyse imkansızdır. Sesi uzağa iletme problemi göreceli olarak çözülmüştür fakat bu sorunun çözülmesi bizi, cami mimarisinde artık minare yapılmayacağı yargısına götürmez. Çünkü geçmişte var olan bir sorunu çözmeye amacıyla yapılan sorun odaklı tasarımsal girişimler zamanla kendisini estetik ve ideolojik bir yasaya dönüştürmüşlerdir.⁶⁹ İslam cami mimarisinde, üst yapısal belirleyici ilkelerin ve ideolojilerin zamanla tasarım sürecinde işlevsel problem çözümünde uzlaşarak “*kendisinde ve kendisi için*” bir estetik ilke olarak geliştiği ve kültüre bağlı olarak genel bir dogmaya dönüştüğünü görürüz. Bu örnekte de gördüğümüz gibi, kültürden bağımsız bir mimarlık ya da tasarım sürecini düşünemeyiz. Kültür, tasarım sürecini belirleyen en üst yapıdır.

Sonuç

20. yy. başlarında W.Benjamin “*Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı*” adlı eserinde sanat yapıtının “tek ve biricik” olma özelliğini kaybetmesi sürecinin en sonunda toplumda nasıl totalleştirici ve kitleleştirici dönüşüm gerçekleştireceğine değinmişti.⁷⁰ Benjamin’in ulaştığı bir diğer önemli kavram ise “şiddet estetiği”di. Sanat eserinin yeniden üretilmesi sürecinde ortaya çıkan Aura kaybı ve eserin biricikliğinin ortadan kalkarak, eserin kamusal dağılımının yaygınlaştırılması ve eserin aynı anda hem (görece) daha popüler olmasının, hem de faşist propaganda tekniklerinde kullanılan bir araca indirgenmesinin önü açılmıştı. Benjamin’e göre asıl tehlikeli olan gelişme tam da bu noktadadır. “*Benjamin, kitlelerin nesnelere mekansal ve insani olarak kendi yakınlarına getirme arzusundan korkuyordu; çünkü bu, o zamana kadar benzersizliği ve kalıcılığı hedeflemiş olan bir kültürel üretim sisteminde geçiciliği ve*

68 Bu konuda ayrıntılı tartışma için bakınız, O.Leaman, *Islamic Aesthetics*, University of Notre Dame, 2004 s.20

69 O.Leaman, *Islamic Aesthetics*, University of Notre Dame 2004, s.2-23

70 W.Benjamin, *The Work of Art in The Age of Mechanical Reproduction*, (Edited by Richard Kearney & D.Rasmussen, *Continental Aesthetics*, s. 166-181

*çoğaltılabilirliği esas özellik haline getirecekti.*⁷¹ Böylece “benzersizlik, tek ve biricik olmak” özelliği sanat alanında da tamamen ortadan kalkmış ve farklılığın tasfiyesi süreci daha da hızlanmıştı. Benjamin’e göre asıl mesele, bazı sanat eserlerin yeniden üretim olanağı ile çoğaltılması değil, sanat eserine özgü “tek ve biricik olma” özelliğinin kitlesel üretimde kaybedilmesi ve farklılığın ortadan kalkmasıdır. Bu gelişmenin, insanı daha özgür kılacağı düşüncesi noktasında Benjamin’in iyimserliği değil Adorno’nun kötümserliği kendisini doğrulamıştır. Tekniğin olanağı ile kitleselleşen yeniden üretim, “benzerliği”, evrensel bir ilke yapmakta ve “değişimi, geçici olanı” vurgulanarak, sanatın evrensel ve kalıcı olma çabasını, serbest piyasa ekonomisi içinde boşa çıkartmaktadır. Endüstriyel kopyalama endüstrisinin geliştiği dönemle faşizmin özellikle Nasyonal Sosyalizmin gelişim dönemlerinin arasındaki koşutluk dikkat çekici bir şekilde W.Benjamin’i doğrular niteliktedir. Düşünsel-felsefi ve siyasal eğilimleri hiçbir zaman yakın olmasa da bu noktada W. Benjamin ve M.Heidegger “küresel teknoloji-kapitalizm ve faşizm” arasındaki ilişki üzerine ilk ve tek kez benzer düşünmektedirler.

Heidegger’e göre Nasyonal Sosyalist hareket, küresel teknoloji ve modern insanın karşı karşıya gelmesi olarak anlaşılmalıydı.⁷² İşte tam bu noktada “teknoloji ve insan” arasındaki ilişkide önemli bir tespit açığa çıkar: “küresel teknoloji ve uygulamalar sayesinde modern insanın, insani öğelerden uzaklaşması!” Bu olumsuz gelişmeyi ilk fark eden sanatsal çevrelerden olan Bauhaus bu noktada kuşkusuz Nasyonal Sosyalist ideolojiden farklı düşünmektedir. Bauhaus’un, teknoloji ve makine endüstrisini, insanileştirme çabasından rahatsız olan Nasyonal Sosyalistler 1933’te iktidara gelir gelmez hemen Bauhaus Okulunu kapatmaları nedensiz değildir.⁷³ Formun ÜstFormun Altı

Teknoloji, modern insanın yaşamında artık geri dönüşü imkansız

71 W.Benjamin, *The Work of Art in The Age of Mechanical Reproduction* & D.Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, (Çev. Sungur Savran) Metis, İstanbul 2003, s. 379

72 D.Harvey *Postmodernliğin Durumu*, (çev. Sungur Savran) Metis, İstanbul 2003, s.235

73 Bu konuda N.Fox Weber tarafından New York Times’da 2009 Ekim ayında *Deadly Style: Bauhaus’s Nazi Connection* başlıklı dikkat çekici bir makale yayımlanır. Bu makalede, tartışmış olduğumuz konuların yanı sıra, Bauhaus ve Naziler arasında ilişki kurulması dikkat çekicidir. Ayrıntılı tartışma için bakınız N.Fox Weber, New York Times, Published December 23, 2009

olan bir gelişme sürecinin hem başlangıcını hem de sonunu içerir. Bu süreç, İnsan aklının ilerlemesi mitini görünür kılarken, aynı zamanda küresel teknolojinin Nasyonel Sosyalist ideolojide cisimleşerek ortaya çıkardığı yıkımı da estetize bir sürece dönüştürmektedir. W.Benjamin'in değimiyle artık karşımıza yeni bir estetik kategorisi çıkar: “*Kalıcılığa karşı, geçiciliğin zaferi*”ni kabullenme ve buna bağlı olarak geliştirilen tektipleştirilmiş (uniform) kitlesel üretim ve kitlelere yöneltilen kitlesel ve şiddet estetiği fenomeni.

Teknolojiye bağlı kitlesel-küresel ve seri üretim ağlarının kurulması kuşkusuz ticari kapitalizmin de en önemli hedefidir. Nasyonel Sosyalistlerin iktidarda olduğu dönemlerde kitleselleştirici üretim bağlamında yaptıklarına benzer uygulamaları Amerika’da da görürüz. Bu yeni ilkeleri uygulamaya sokan kişi H.Ford’dur. Ford, kendisinden önce hiçbir girişimci ya da ekonomistin düşünmediği bir şeyi yapar. Kedisinden sonra, kendi adıyla anılacak bir sistemin (fordizm) kurucusu olan Ford’un önemli bir düşüncesi vardı. Yeni bir kültür oluşturmak için çalışanların ve maaşlı çalışan işçilerin yaşam seviyesinin yükseltilmesi gerektiğini düşündüğü için hakkında komünist dedikoduları dahi çıkan Ford’un asıl ulaşmak istediği kültürel model, endüstriyel kapitalizmin de kendisine model alacağı bir uygulama olacaktı.⁷⁴

Ford, yeni tür toplumun büyük şirketlerin elindeki gücün doğru uygulanması halinde kolayca kurulabileceğine inanıyordu. Sekiz saatlik, beş dolarlık işgücüyü hedeflenen sadece işçinin son derece üretken montaj hattı sisteminin gerektirdiği disipline uymasını sağlamak değildi. Bu uygulamla, aynı zamanda işçilerin büyük şirketlerin gittikçe daha büyük miktarda piyasaya sürmeye hazırlandıkları kitle üretimi ürünlerini tüketmek için yeterli bir gelire ve boş zamana sahip olmalarını sağlamayı hedefliyordu.⁷⁵ Bu sayede endüstriyel kapitalizmin sınırsız ürettiği ticari metalleri satın alacak kitle oluşturulmuş ve bu kitle içinden zamanla “kültürel bir kitle”nin oluşması da başarıyla sağlanmıştır.

Bu noktada önemli bir sosyal fenomen “kültürel kitle”dir. “Kültürel

74 Bu konuda ayrıntılı tartışma için bakınız, R.Snow, *I Invented the Modern Age, The Rise of H.Ford*, By Scribner, A Simon & Schuster Book,USA, 2013

75 D.Harvey, *Harvey Postmodernliğin Durumu*, s.148

kitle” önemlidir şöyle ki: *Kültürün üreticileri değil aktarıcılarını kapsar: yüksek öğretimde, yayıncılıkta, dergilerde, yayın kuruluşlarında, tiyatrodta, müzelerde çalışan ciddi kültürel ürünlerin geniş kamuya ulaşması sürecini işleyen ve etkileyen insanlar. Bu grup, kendi başına kültür için bir piyasa oluşturacak, kitap, baskı ve ciddi müzik ürünlerini satın alacak kadar geniştir. Yazar, dergi editörü, film yapımcısı, müzisyen v.b. kimliğiyle daha geniş kitle kültürü alıcıları için popüler malzemeleri üreten de bu gruptur.*⁷⁶ Bu grupların toplumda özellikle geliştirilmesi endüstriyel kapitalizmin birincil hedefidir. Çünkü bu kültürel kitle, tasarım ürünlerinin öncelikle hedeflediği kitledir. Bu kitle aynı zamanda entellekteül kitle olarak aynı zamanda kültürel ajan rolünü diğer sosyal sınıfları etkileme noktasında oynarlar.

Bu noktada çok hızlı ve çok acımasız gerçekleşen bu sosyal ve kültürel değişimlere herkes aynı oranda ayak uyduramaz. Var olan bu radikal değişimler toplumda belirli kesimlerde geçmişi muhafaza etme ve modern olana sırtını dönme eğilimiyle gözlemlenebilir. Geçmişi muhafaza etme güdüsü, insanın kendi benliğini muhafaza etme güdüsünün bir parçasıdır. Geçmişte nerede olmuş olduğumuzu bilmeksizin gelecekte nereye gidiyor olduğumuzu anlamak güçtür. Geçmiş bireysel ve kolektif kimliğin zeminidir; geçmişin nesnelere kültürel semboller olarak anlam kaynağıdır. *Geçmişle şimdiki zaman arasında süreklilik, rastlantılara dayalı bir kargaşanın içinden bir devamlılık duygusu yaratılmasını sağlar; değişim kaçınılmaz olduğundan istikrarlı bir yapılaşmış anlam sistemi, hem yenilikle hem de çürümeyle başa çıkmamızı mümkün kılar. Nostalji güdüsü krize uyum sağlamanın önemli bir aracıdır; toplumsal bir yumuşatıcı rolü görür ve güvenin zayıflığında ya da tehdit altına girdiği bir durumda ulusal kimliği güçlendirir.*⁷⁷

Bu nostalji duygusunu farklı bir şekilde Bauhaus’da da görürüz. Çünkü var olan gelişmeler ve endüstriyel teknolojinin sınır tanımayan gelişimi bu sanatçı ve tasarımcıları da rahatsız etmektedir. Bu noktada var olan nostalji duygusunun içerisinde, krize uyum sağlama tepkisini de görürüz. Bu noktada Bauhaus, geleneği, modern olana ekleme düşüncesi ile

76 D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, 1978, s. 20

77 R Hewison 1987, *The Heritage Industry*, London, s.56

tasarım sürecini daha “insanileştirme” niyetiyle hareket etmiş ve yapısal olarak gündelik yaşamın estetizasyonuna hizmet etmiştir. *Bauhaus’un ortaya koyduğu, “yaşamı ve sanatı, tekniği ve sanatı, faydalı ve güzeli,” bütünleştirmeye yönelik bu yeni estetik anlayışla, özellikle ergonominin ve endüstri tasarımının kuruluşuyla sanat, artık müze ve galerilerin tutsaklığından kurutulmuş insanın gündelik yaşamına, insanın yaşadığı evin içine, kentin sokaklarına girer.*⁷⁸

Bauhaus, insan ve endüstriyel ürün, makine arasındaki sorunun çözümünü, *insanın teknik dünyayı insanlaştırmada, endüstri ürünlerine insan tınısını sokmada, onlara tinsel estetik biçimler vermede, kısacası endüstri ürünlerini estetikleştirmede, başka bir deyişle faydalı ve güzel değerleri bütünleştirmede bulur.*⁷⁹ Böylece insansızlaşan endüstrinin, tekrar hümanist güdülerle hareket etmesi sağlanmış ve Tasarım sürecinin, insan merkezli olmadan gerçekleşmeyeceği anlaşılmış, tasarımın merkezine yine insan yerleştirilmiştir. Fakat bu süreç sonunda diyalektik gereği “insanı makineye, makineyi de insana” dönüştüren bir süreç olmuştur. Bu yeni anlayışın temelinde “endüstriyel tasarım” düşüncesi bulunur. *Endüstriyel tasarım, güzellik ve faydalı kendi içinde eritir ve bize insansallaştırılmış bir makine verir...Bir kepçe, bir bıçak, bir yazı makinesi fonksiyonlularını hoşça giden orantılar içinde ifade eder.*⁸⁰

“İnsanlaştırılmış makine” bugün artık bir “mit” değil aksine yaşamın bir gerçeğidir. Her geçen gün artan siberetik, iletişim olanakları, enformasyon ağları, kendi kendini park eden otomobiller, sürücüsüz çalışan metrolar, uçaklar, bilgisayar teknolojileri, yapay zeka tartışmalarının hepsinin temelinde “insanlaştırılmış makine” düşüncesi bulunur. Tasarım teorileri, endüstri ürünleri ürünlerinin yalnız fonksiyonel niteliği üzerinde değil, aynı zamanda estetik niteliği üzerinde durmak ihtiyacını duyarlar. Bu nedenle bugün, tasarım teorileri aynı zamanda birer estetik teorisi dirler. Bundan ötürü, *tasarımla uğraşanların yayınlarının, endüstri ürünlerinin estetik niteliğini almaları tesadüfi olmayıp, tamamen zorunludur.*⁸¹

78 İ.Tunalı, *Endüstri, İnsan ve Sanat*, s. 258

79 İ.Tunalı, *Endüstri, İnsan ve Sanat*, s. 255

80 B.Löbach, *Industrial Design*, München 1976, s.86, aktaran İ.Tunalı, *Endüstri, İnsan ve Sanat*, s.256

81 G.C.Argan, *Kunst und Aesthetische Gestaltunt*, 1976, s. 189, aktaran İ.Tunalı, *Endüstri*,

Bu yeni gelişen “*estetik ve tasarım*” kuramlarında artık eserin tek bir yaratıcısı ya da tasarımcı yoktur. Post-yapısalcı ya da postmodern düşünürlerin dile getirdiği “*yazarın-bestecinin-tasarımcının ve mimarın ölümü*” gibi metaforlar bu gelişimi somutlaştırır.⁸² Artık bireyselleşmenin arttığı, kişiye özel ve farklı olanın daha ön plana çıktığı bir sosyal yaşamda, tasarım süreci de kaçınılmaz olarak bu gelişmeye ayak uydurmuştur. Örneğin şu sıralarda *ABD’de aile ölçüsü giderek küçüldüğü halde evlerin boyutları göze batacak şekilde büyümektedir.*⁸³ Bu gelişmeler, kaçınılmaz bir sosyal nedensellik ve özgürlük çatışmasına neden olurlar. Nedensellik ve özgürlük, endüstriyel tasarımla, gündelik yaşam gerçekliğinin içinde fonksiyonel ve estetik bir bütünlüğe kavuşmakta ve insan yaşamı da bu bütünlük içinde yeni bir anlam perspektifi kazanmaktadır. Bu perspektif şu gerçeği ortaya koymaktadır: İnsan yaşamı fonksiyoneldir, ama aynı zamanda estetik olmaya açıktır.⁸⁴

“*Küreselleşmenin Mmotoru Olarak Meta Estetiği*” adlı kısa çalışmasında Haug,⁸⁵ tasarım ve meta estetiği açısından gelinen noktayı, küreselleşmeye paralel, arzuların yönlendirildiği ve isteksizliğin yok edildiği bir süreç olarak görmekte ve tasarım sürecini, ticari küresel kapitalizmle ilişkili olarak eleştirel bir gözle okumaktadır. Wolfgang Fritz Houg, *Meta Estetiğinin Kritiği* adlı yapıtında (1975) meta estetiğini genel anlamda şöyle tanımlar:

“En geniş anlamıyla meta estetiği, metanın duygusal algılanışı ve kullanım değerinin kavranışı, nesnenin kendisinden ayrılır. Görüntü metanın kendisinden bile daha önemli hâle gelir. Çok yararlı olan ama öyle görülmeyen bir şey satılmayacaktır. Bunun yanı sıra yararlı görünen bir şey de satılacaktır. Satış ve alış sisteminde estetik imge, metanın vaad ettiği kullanım değeri, satışın bağımsız bir değişkeni olarak ortaya çıkar. Bu ekonomik nedenlerle, yalnızca doğal olmayıp,

İnsan ve Sanat, s. 256-257

82 Bu konuda ayrıntılı tartışma için bakınız, S. Burke, *The Death and Return of the Author, Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*, Edinburg University Press, *A Prehistory of The Death of the Author*, s.8-19

83 A.Rapoport, *Kültür-Mimarlık-Tasarım*, (Çev. Selçuk Batur) Yapı Yay. İstanbul 2004 s. 62

84 İ.Tunalı, *Endüstri, İnsan ve Sanat*, s.258

85 W.R.Haug, (1999) *Commodity Aesthetics as a Motor of Globalization*

rekabetin baskısı altında, üzerinde teknolojik kontrole sahip olunması gereken bir şeydir ve estetik sürecin bağımsız üretimi demektir.”⁸⁶

Bu noktada Haug, küresel ölçekte ortaya çıkan tasarım ürünlerine bağlı meta estetiği ve bunların gelişimine değinirken ortaya çıkan çelişkileri de açığa vurur. “*Küreselleşmenin motoru olarak meta estetiği*” adlı makalesinde *Meta Estetiğinin Kritiği*’ni destekler bir şekilde şöyle düşünür: “*Televizyon, suyun tedarik edilmesinden çok önce olmuştur. Uluslararası ileri teknoloji kapitalizmin, kapitalist öncesi ya da yarı kapitalist toplumlara genişlemesi en güçlü motorunu burada bulmaktadır.*”⁸⁷Bu noktada küreselleşen tasarım endüstrisi Adornovari bir şekilde söyleyecek olursak bir “mite” dönüşmüştür. Bu noktada küreselleşen teknoloji ve tasarım ürünleri, toplumsal ve sınıfsal çelişkileri aynı anda hem gözler önüne sermekte hem de gizlemekte ve unutturmaktadır. Bunun en güzel örneğini Haug “televizyon” örneğinden hareketle Baudrillard’a benzer şekilde açıklar.⁸⁸ Pek çok zorunlu ihtiyaç temin edilmemişken “televizyonun” öncelikle yaygınlık kazanması, uygarlığın diyalektiği olarak okunabildiği gibi aynı zamanda küresel teknoloji ve tasarım endüstrisinin görece insana hizmet eden, fakat aslında “*insansızlaştırılmış bir tasarım endüstrisinin*” zaferi de olmaktadır.⁸⁹

Bu incelemede, tasarım kavramı ve tasarım felsefesi üzerine temel bir sorgulama yapılmıştır. Tasarımın, felsefi ve kavramsal kökeninden estetiğe; “*estetikten tasarıma*” ve en sonunda “*tasarımdan, meta estetiğine*” uzanan bir uygulama disiplininin izleri sürülmüştür. Bu noktada tasarımın, felsefi ve düşünsel bir kavram olmaktan çıkıp uygulamalı bir disipline dönüşmesinin etki ve sonuçları yanında küresel teknoloji ve kitlesel üretimin ticari ilişkilerinin ortaya çıkardığı yeni tasarım kavramına ek olarak “*meta-estetiği*” kavramına ulaşılmıştır. Gelineen noktada kitlesel üretim, küresel kapitalizm ve küresel teknoloji uygulamalarına bağlı olarak tasarımın, hem evrensel ölçekte gelişip ilerlediğini hem de yerel

86 W.R.Haug, (2008) *Meta Estetiğinin Eleştirisi*, Felsefe Logos Yayınları, İstanbul, s.12-34

87 W.R.Haug, (1999) *Commodity Aesthetics as a Motor of Globalization*

88 D.Kellner, *J.Baudrillard: A Critical Reader*, (Edited by Douglas Kellner) Kim Sawchuk, *Semiotics Cybernetics and The Ecstasy of Marketing Communication*, s. 95

89 Jerry Palmer, and Mo Dodson,(Edited by) *Design and Aesthetics, Need and Function: The Terms of a Debate*, London-New York 1996, s.117

öğelere bağlı olarak küçüldüğünü ve farklı kültürel beklentileri dikkate alan bir uygulamaya dönüştüğünü gördük. Ayrıca tasarımın ve pek çok tasarım felsefesi ilkesinin analizinde, örtük felsefi temaların tam olarak kavramsal netliğe ulaşmadığını Adornovari bir şekilde fark ettik. Artık tekil bir tasarım etkinliğinden değil, uzmanlaşmış ve kişiselleştirilmiş bir üretim endüstrisinden bahsettiğimiz için “*tasarım felsefesi*” üzerine yapmış olduğumuz bu geniş sorgulama bizi sonunda “*meta-estetikine*” ulaştırmış ve bundan sonraki yapılacak başka bir incelemede “*meta-estetikî*” analizinin yapılması gerekliliği bir kez daha açığa çıkmıştır.

Öz

Tasarım Kavramı Üzerine Felsefi Meditasyonlar

Bu çalışma, günümüzde çok yaygın kullanım ve geniş bir uygulama alanına sahip olan “tasarım” kavramını ve bu kavramın anlamsal ve uygulamada geçirmiş olduğu değişimin felsefi analizini yapmak ister. Tasarım kavramı, sanatsal yaratmanın temelinde yer alan önemli bir kavramdır. Tasarımın kendi içinde ilişkili olduğu alt uygulamalar ve önemli sanatsal kavramlar bulunmaktadır. Bu kavram ve uygulamaların birliği ile genel bir tasarım kavramı oluşur. Genel olarak “*tasarım kavramı*” en üst noktada, birbirinden farklı pek çok tasarım ve endüstriyel uygulama alanını ifade eden hem estetik hem de uygulamalı endüstrinin bir sentezi olmaktadır.

Bu inceleme, tasarım ve tasarım felsefesinin sınırları içerisinde var olan kavramları sorgulamak, analiz etmek ve bu kavramların yanında tasarım sürecinde etkili olan diğer kavramları açığa çıkartarak ve belirginleştirmek ister. Bu noktada tasarımın felsefi-kavramsal kökeni ve zamanla fark edilen uygulamaya dönük içeriğiyle birlikte tasarım felsefesinin temel ilke ve paradigmasının analizi yapılır. Böylece temel bileşenler ve önemli tasarım kavramları üzerine tartışma geliştirilir. Metafizik felsefe geleneği, epistemoloji, estetik ve sanat felsefesinin çatısı altında teorik olarak kullanılan tasarım kavramı, 20.yy.’ın ikinci yarısından itibaren değişim geçirerek uygulamalı alanların daha fazla kontrolüne girer. Böylece tasarım kavramı, “teori ve pratiğin, estetik ve endüstrinin, işlevsel olanla estetiğin” uyumunu içererek geniş bir endüstriyel ve estetik uygulama alanı olarak kaşımıza çıkar. Gelinek noktada tasarım kavramından tasarım felsefesi uygulamalarına ve bu uygulamalardan küresel-teknolojik uygulamalara bağlı gelişen “endüstriyel-ticari” bir tasarım kavrayışı olan *meta-estetiği* kavrayışına ulaşılır. Bu noktada ortaya çıkan temel paradigma değişimi yeni bir sorgulamayı zorunlu kılar.

Anahtar Kelimeler: Estetik, Tasarım, Tasarım Felsefesi, Meta, Meta Estetiği

Abstract

Philosophical meditations on the concept of design

The objective of this study is to analyze the concept of design, which has a widespread use and a large practical area, as well as the change that this concept has undergone both in meaning and practice. The concept of design is an important one underlying artistic creativity. Within the design, there are related sub-practices and significant artistic concepts. A general concept of design is formed with this concept and its practices. Generally, ‘‘the concept of design’’, at its highest point, is a synthesis of both aesthetics and application industry, which describes many design and industrial application fields that are different from each other.

This analysis aims to question and analyze the concepts that are present in design and in the philosophy of design as well as to reveal and clarify other concepts that are effective in the process of design. At this point, in addition to philosophical and conceptual origin of design and its practical contents that have become clear over time, basic principles and paradigms of design philosophy are analyzed. Some discussions are developed upon basic components and significant design concepts. The concept of design, which is used theoretically under the covering terms such as the tradition of metaphysics, epistemology, aesthetics and art philosophy, has undergone some changes since the second half of 20th century, thus going into the control of applied fields. So, the concept of design has become a large aesthetic application field, by covering the harmony of ‘‘theory and practice as well as aesthetics and industry with aesthetics of function’’. From this point, we can reach the conception of meta-aesthetics, which is an industrial and commercial conception and which develops from the concept of design to practices of design philosophy and from these practices to global-technological applications. So, the new paradigm change necessitates a new questioning.

Key Words: Aesthetics, Design, Design Philosophy, Meta, Meta-aesthetics

Kaynakça

- Abercrombie, S.(1990), *A Philosophy of Interior Design*, Icon Edition, Harper
- Adorno T.W.,(2007) *Philosophy of Modern Music*, (Translated by A.Mitchell& V.Blomster) Oxford University Press, NewYork,
- Adorno T.W.,(1967) *Prisms*, [Translated by Samuel and Shierry Weber] The Mit Press Usa
- Adorno T.W. M.Horkheimer, (1995) *Aydınlanmanın Diyalektiği* [çev. Oğuz Özügül] Kabalcı Yayınları, İstanbul
- Adorno T.W.,(1997) *Aesthetics Theory* (Translated by R. H. Kentor) University of Minnesota Press, Minneapolis, USA
- Adorno,T,W, (1991) *The Culture Industry*, (ed.J.M.Bernstein) Routledge, London
- Adorno T.W.,(2007) *Kültür Endüstrisi* (çev. Nihat Ünler) İletişim Yay. İstanbul
- Adorno T.W.,(2008) *Introduction to Sociology* (ed. C.Gödde) Polity Press, UK.
- Adorno-M.Horkheimer,(2011) *Sosyolojik Açılımlar*, (çev.Adnan gümüş) Bilgesu, Ankara
- Aristoteles,(2005) *Fizik*, (çev.Saffet Babür) İstanbul YKY.
- Aristoteles,(2000) *Rhetorik*, (çev. M.H.Doğan) İstanbul, Cogito
- Barnes J.,(2002) *Aristoteles*, (çev.B.Öcal Altın) İstanbul, Altın Kitap Yayınları
- Barthes R.,(2000) *Mythologies*, (Translated by, Annette Lavers) USA
- Bernstein J.M.,(1992) *The Fate of Art, Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, Cambridge UK: Polity Press
- Benjamin W.,(2001) *The Work of Art in The Age of Mechanical Reproduction*, (Edited by Richard Kearney & D.Rasmussen,içinde) *Continental Aesthetics*,USA
- Bell,D.,(1978) *The Culturel Contradictions of Capitalism*, New York
- Burke S.,(1999) *The Death and Return of the Author, Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*, Edinburg University Press,
- Busse R., *Design Darlegung zu einem weiten Begriff*, Konstuktion, 46 Springer, Verlag,
- Baudrillard J.,(1995) (edited by Douglas Kellner) Blackwell, Cambridge - USA

- Bilkent Üniversitesi Uygulamalı Diller Yüksek Okulu, (2004) *Ekonomi Sözlüğü*, Siyasal Kitabevi, Ankara
- Collingwood R.G.,(1958) *The Principles of Art*, USA:Oxford University Press
- Crane Diana,(2003) *Moda ve Görünümleri* (çev. Özge Çelik) Ayrıntı Yay. İstanbul
- Curbusier,L.,(2003) *Bir Mimarlığa Doğru*, (çev.Serpil Merzi), YKY İstanbul
- Gropius W.,(1967) *Yeni Mimarlık ve Bauhaus*, (çev.Özgenül Aksoy, Erdem Aksoy) İstanbul, T.M.M.O.B. İstanbul Şubesi
- Haug W.F.,(2008) *Meta Estetiğinin Eleştirisi*, Felsefe Logos Yayınları, İstanbul
- Haug W.F.,(1999) *Commodity Aesthetics as a Motor of Globalization*
- Harvey,D.,(2003) *Postmodernliğin Durumu*, (Çev. Sungur Savran) Metis, İstanbul
- Hegel, G.W.F.(1994) *Estetik* (çev.Taylan Altuğ-Hakkı Hünler) Payel, İstanbul
- Heidegger, M., *Building, Dwelling, Thinking, Poetry, Language, Thought*, (içinde, çev.A. Hofstadter) Harper, Row, New York 1971,
- Held, D.,(2007) *Introduction to Critical Theory*, Hutchinson USA
- Horkheimer M.& T.W.Adorno,(1991) *Dialectic of Enlightenment*,The Continuum Publishing New York
- Habermas, J.(1991) *Communication and the Evolution of Society*, Polity Press, UK
- Habermas J., (1999) *Kamusalın Yapısal Dönüşümü*, (çev.Tanıl Bora) İletişim Yayınları, İstanbul
- Habermas J.,(1989) *The New Conservatism*, Polity Press, UK
- Harvey D.,(2003) *Postmodernliğin Durumu* (Çev. Sungur Savran) Metis Yay. İstanbul
- Hear A.,(2001) *German Philosophy since Kant*, Cambridge Press UK
- Hewison R., (1987), *The Heritage Industry*, London, UK.
- Hyppolite J.,(2010) *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, Doğu - Batı Yay. Ankara
- İhsan T.,(1993) *Sanat Felsefesi*, İzmir:Üniversite Kitabevi
- Jameson F.,(1996) *Late Marxism*, Verso Newyork,
- Jameson F.,(1998) *Kültürel Dönemeç*, (çev. Kemal İnanç) Dost Yay. Ankara

- Jameson F.,(1991) *Postmodernism*, Duke Universty Press, Durham USA
- Kumar K.,(1998) *Sanayi Sonrası Toplumdan Postmodern Topluma*, Dost, Ankara
- Kagan M. (1982) *Estetik*, (çev.Aziz Çalışlar) İmge Yayınları, Ankara
- Kearney R. and D. Rasmussen (Edited by) *Continental Aesthetics, Romanticism to Post Modernism*,
- Lenoir B.,(2005) *Sanat Yapıtı*, çev.Aykut Derman, YKY, İstanbul
- Leaman, O.,(2004) *Islamic Aesthetics*, University of Notre Dame
- Lunn E.,(1994) *Marksizm ve Modernizm*, (Çev. Yavuz Alogan) Alan Yay. İstanbul
- Lechte J.,(1994) *Fifty Key Contemporary Thinkers*, Routledge, London
- Marcuse,H., (1964) *One Dimensional Man*, Beocan Press, Boston
- Marcuse H., (1969) *Tek Boyutlu İnsan*, [Çev. Seçkin çağlayan] May Yay. İstanbul
- Marcuse H., (1969) *Eros ve Uygarlık* (Çev. Seçkin Çağan) May yay. İstanbul
- Marx K.,(1987) *Speech at the Anniversary of the Peoples, Marx-Engels Reader*, Usa
- Palmer Jerry & Mo Dodson,(1996)(Edited by) *Design and Aesthetics*, London, New York
- Raymond M.,(1950) *From Baudelaire to Surrealism*, New York
- Rapoport, A.,(2004) *Kültür-Mimarlık-Tasarım*, (çev. Selçuk Batur) Yapı yay. İstanbul
- Simmel G.,(2003) *Modern Kültürde Çatışma-Der Konflikt der Kultur* (Çev.Tanıl Bora-Nazile Kalaycı-Elçin Gen) İletişim Yay. İstanbul
- Smith P.,(2007) *Kültürel Kuram* [Çev. Selime güzelsarı-İbrahim Gündoğdu] Babil Yay. İstanbul,
- Strauss C.L.,(2012) *Yapısal Antropoloji*, (çev. Adnan Kahiloğlu) İmge Yay. Ankara
- Strauss C.L.,(2007) *İrk -Tarih ve Kültür*, (Çev. Haldun Bayrı) Metis Yay., İstanbul
- Strauss C.L.,(1996) *The Savage Mind*, (London: Weidenfeld and Nicolson
- Schaeffer J.M.,(2000) *Art Of the Modern Age*, (Translated by Steven Rendall) New French Thought, Princeton UK

- Snow,R. (2013) *I Invented the Modern Age, The Rise of H.Ford*, By Scribner, A Simon & Schuster Book,USA
- Tunalı İsmail,(2002) *Sanat Ontolojisi*, İnkılap Yayınları, İstanbul
- -----,(1983) *GreK Estetiği*, Remzi Kitabevi İstanbul
- -----,(2007) *Estetik*, 10 Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul
- -----,(2009) *Tasarım Felsefesi*, 3 Baskı, Yem Yayınları, İstanbul
- (2010) *Endüstri, İnsan ve Sanat*, Başkent Üniversitesi, GSTMF – 2 Aralık-2011 Konferans Metni
- Wolf, J.,(2000) *Sanatın Toplumsal Üretimi*, (çev.Ayşegül Demir) İstanbul
- Whitford F.,(2000) *Bauhaus*, Thames-Hudson, London
- Welton D., (2000) *The Other Husserl, The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University pres, Bloomington and Indianapolis, USA
- Zohar,D.,(2001) *Kuantum Benlik*, (çev.Seda Kervanoğlu) Doruk, İstanbul,

Tarihçi, Bağlam ve Tarihsel Bilgi Üzerine

Ahmet KESGİN*

Giriş

Tarihsel bir olayın bilgiye dönüşmesini sağlayan sürecin üç temel unsuru vardır: Bunlar sırasıyla olayın veya nesnenin fâili, malzeme (olay ve nesne -‘araç-gereç’-) ve bunları bir okuma biçimi haline dönüştürerek eser ortaya koyan tarihçidir. Hiç şüphesiz tarih bilgisinin oluşmasını sağlayan bu üç temel unsur önemlidir. Bu makalede tarihsel bir olgu ve olayın ortaya çıkmasını ve tarihin bir bilgiye dönüşmesini sağlayan tarihçi değerlendirilerek ayrıca bu bilgi türünün mümkün olup olamayacağı, mümkün olursa nasıl olabileceği üzerinde durulacaktır. Burada tarihçiyi kuşatan bağlam, bu bilginin öznel ve nesneliliği ile ilgili değerlendirmelerin ana noktasıdır. Bu değerlendirmeler bir yönüyle ontoloji/varlık felsefesi, diğer yönüyle epistemoloji/bilgi felsefesi ile doğrudan ilişkili olmak durumundadır.¹ Zira bir olayın fâili olarak insan fizyolojik, psikolojik ve metafiziksel varlık koşullarının tesirinde kalarak tercihlerinin oluşmasında önemli bir etken olan bilgisiyle herhangi bir olay veya olguyu inşa etmektedir. Yani fâil olarak her olay veya nesneyi belirli bağlamlar içinden algıladığı ve değerlendirdiği için bağlam değerlendirmesi önemlidir. Dolayısıyla bu çalışma, geleneksel tarih felsefesi bağlamına sadık kalan bir çalışmadan farklı olarak felsefenin çeşitli alanlarının katkısıyla tarihçi (ontolojik ve

* YBU, Felsefe Bölümü, Yard. Doç. Dr.

1 Burada ontolojiyi, insanın bağlı bulunduğu fizyolojik, psikolojik, sosyolojik, zihinsel ve metafizik koşullar olarak değerlendiriyorum. Bu değerlendirmeyi de içeren ontoloji hakkında bkz. A. Diemer, “Ontoloji”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev./der. D. Özlem, İnkılap, İstanbul 1997, s. 97-134. Diğer taraftan geçmiş anlamında tarihsel bilginin mümkün olup olmaması ile birlikte mümkün ise bunun nasıl oluştuğu ile ilgili bir çaba epistemoloji ile doğrudan ilgilidir. Epistemoloji ile ilgili değerlendirmeler için bkz. F. Heinemann, “Metafizik”, *a.g.e.*, s. 157. Genel olarak bilgi felsefesi için bkz. A. Diemer, “Bilgi Kuramı”, *a.g.e.*, s. 163-180. Söz konusu eser içinde biri aynı başlık ile diğeri “bilgi kuramı tarihçesi” ile iki makale daha vardır.

epistemik değerlendirmeler ile) üzerinden tarih hakkında felsefî bir değerlendirilmede bulunma girişimidir.²

Tarih ilminin batı Avrupa'da³ bilimsel hüviyetine kavuşması henüz

2 Hegel tarihçiliği kaynaktan, refleksif ve felsefî tarih olarak üçe ayırır. Özellikle geleneksel tarih felsefesi olarak nitelendirdiğimiz üçüncüsü yerine biz burada özellikle ikinci tür olan yani geçmişe daha uzak bir zamandan bakan tarihçinin kendi tarihi üzerine bilgi üretme olgusuna dair ontolojik, epistemolojik ve pragmatik değerlendirmeler yapacağız. Hegel bu tarih biçimini de dört başlık altında inceler. Ayrıntılı bilgi için bkz. G. W. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, Batohce Books, Ontario 2001, s. 17-21. Öte yandan Dilthey, tin/geist/insan ve toplum bilimlerinin (tarih gibi) doğa bilimlerinin kullandığı “açıklama” yönteminden farklı olarak anlama ve yorumlama (hermeneutik) yöntemini kullanması gerektiğini ileri sürmüştür. Burada değerlendirdiğimiz konunun özellikle Dilthey’in dikkat çektiği ‘insan (fâil/tarihçi)’ unsuru ile ilgisi olduğunu ifade edelim. Buna göre o, “insanı, isteyen, hisseden ve bir şeyler planlayıp amaçlayan yönüyle insanı, bilginin ve bilgi kavramlarının ... açıklanmasında temele koymak..” gerektiğini vurgular. Diğer taraftan gerek Hegel’de karşılığını bulan tarihin pragmatik değeri gerekse Dilthey’in vurguladığı tarihçinin psikolojik aşamalarının tarihçinin ürettiği bilgiye mündemci olduğu vurgusu çalışmamızın diğer boyutlarıyla ilgili olduğunu vurgulayalım. Dilthey’in konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. W. Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. D. Özlem, Paradigma, Ankara 1999, s. 18 vd. Diğer taraftan Collingwood’un ‘tarihçiler nasıl bilir? geçmiş nasıl kavrarlar?’ gibi soruları çevresinde oluşacak (Hegel’in ikinci tür tarihçilik diye ifade ettiği) tarih bilgisinin esas fâili olan üzerinde durarak bu konuyu değerlendirmeye çabalayacağız. R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. K. Dinçer, Doğu-Batı, Ankara 2013, s. 36. Yine bir makalesinde Collingwood’a göre,–bizim geleneksel tarih felsefesi diye ifade ettiğimiz haliyle- tıpkı felsefe gibi tarih felsefesi de bütünü bilgisi peşinde koşan bir eğilim göstermelidir. Bunun dışındaki çaba ancak tarihçilik olabilir. Başka bir makalesinde ise tarih felsefesinin ne olmadığı üzerinde dururken geleneksel tarih felsefesinde öne çıkan iki temel sorunu eleştirir. Bunlar; tarihteki genel, soyut yasaları (tarihe kaderci yaklaşım büyük planı) araştırıp kavramak iken diğeri ise her somut tarihsel olgunu biricik olduğu ve bir amacı gerçekleştirdiği ve bunların izini sürerek büyük planı anlamak gerektiği ileri sürülür. Ona göre bunların ikisi de sorunludur. Öyleyse tarih felsefesi –onun ikinci makalesinde- yalnızca tarihsel düşüncesinin psikolojik aşamalarını tahkik etmek değil aynı zamanda daha önceki fikri de tahkik etmek zorundadır. Bundan dolayı Collingwood, söz konusu çalışmaları Kantçı bir deymi ödünç alarak ‘dogmatik metafizikler’ olarak değerlendirmektedir. Detaylı bilgi için zikrettiğimiz ilk ve ikinci makalelere bkz. Collingwood, “The Philosophy of History”, *Essays in the Philosophy of History*, Ed. W. Debbins, University of Texas Press, Austin 1965, pp. 121-139. “The Nature and Aims of a Philosophy of History”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Williams and Norgate, London 1924-1925, Vol. XXV, pp. 151-162. Bıçak’ın tarih düşüncesi ve felsefesi dışında “tarih metafizikleri” yönündeki kavramlaştırması bağlamında yaptığı çalışmalar ile Özlem’in eseri özellikle filozofların izini sürerek tarih felsefesinde dilimizde yapılan önemli çalışmalar olarak öne çıkar. Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi I-II-III*, Dergah yay., İstanbul 2004; *Tarih Düşüncesi IV–Tarih Metafizikleri-*, Dergah, İstanbul 2005. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Anahtar, İstanbul 1996.

3 İslam felsefesi geleneği içinde tarih bilimini ve tarihsel olayları değerlendirışı bakımından

yeni bir olgudur. Tarih, ideografik bir bilim dalı olarak 19. yy.'da ortaya çıkışına kadar felsefenin hakimiyeti altında gelişmişti. Aynı zamanda psikoloji, sosyoloji, iktisat vb. bilimlerin kaydettiği gelişme ve ayrıca bunların siyaset ve dolayısıyla siyasal tarih ile ilişkisi bağlamında diğer sosyal bilimlerin gelişmesi ve derinleşmesiyle tarih-felsefe ilişkisi felsefenin hakimiyeti dışında başka boyutların varlığını ortaya çıkarmıştı.⁴ Dolayısıyla söz konusu alanlar tarihi anlama ve yorumlamaya katkılar sunmaya devam etmektedirler. Biz burada özellikle 'tarih ve tarihçi' olgularına dair soru ve sorunlar oluşturarak tarih bilgisini değerlendirmeye çalıştık.

1. Tarih Kavramı ve Tarihçiye Genel Bakış

Tarih kavramı veya bilimi üzerinde kısaca durmak çalışmanın sınırları için önemlidir. Ayrıca 'tarih' olgusunun ortaya çıkışını sağlayan bağlamlara dair temel bazı belirlemeler yapmak gerekir.

Tarih sözcüğü öncelikle belirli bir 'an'a işaret eder. Belirli bir başlangıç noktası, sabit rakamsal bir veri olarak kabul edilir ve daha sonraki olay ve olgulara o başlangıç noktasına göre bir dizgede anlam kazandırılır. Bu yönüyle insan, geçmişi belirli kronolojik sıraya göre yapılandırır. Zaman ile ilgili sabit veriler değiştiğinde sıralamadaki olay ve olguların zamana dair hakikati de değişebilmektedir. Peki, buradaki zaman nasıl bir olgudur?

İnsanlar tarafından ortaya koyulan her olay, 'zaman'⁵ denen olgu ile 'geçmiş', 'şimdi' ve 'gelecek' şeklinde dilimlenerek -ayrıca yönü hep

İbn Haldun önemli bir düşünür olarak öne çıkmaktadır. İbn Haldun'un 14. yy.'da geçmişten tevarüs eden kendi zamanına kadar ulaşan tarih anlayışına dair alışkanlıkları aşan ve daha sonraki dönemlere yenilik katacak olan bakış açısı ile birlikte tarih ve felsefe ilişkisi birbiriyile daha etkin ve yeni boyutlar kazanmıştı. İbn Haldun'un tarih ile ilgili yazdıklarının değerlendirmesi için bkz. Ahmet Arslan, "İbn Haldun ve Tarih", Tarih İncelemeleri Dergisi, Sayı I, İzmir 1983, s. 9-30. Avrupa'da 19. yy. ile tarih bilimi bugünkü formunu aldı. Fakat İbn Haldun'un bugünkü bağlamıyla tarih biliminin temellerini 14. yy. da atmıştı. Bunun için bkz. Yves Lacoste, *Tarih Biliminin Doğuşu -İbn Haldun-*, çev. Mehmet Sert, Donkişot, İst. 2002. Ayrıca bkz. Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 27-33.

4 Tarih yapan, yazan fâillerin ontolojik, epistemolojik ve tarihsel koşullarına dair vurgumuz ile aslında tarihsel bilginin değeri, özneliği, nesneliği gibi niteliklerini bu tür sosyal bilimlerin yaptığı çalışmalar ile daha derinleştirerek değerlendirmek mümkündür. Diğer taraftan söz konusu bilim dallarının serencamına dair geniş bilgi için bkz. Komisyon, *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekeli, Metis, İstanbul 2012, s. 11-36.

5 "Zaman" konusunda bazı filozofların görüşleri doğrultusunda İkbâl'in yaptığı tartışma için bkz. Muhammed İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Oxford Univ. Press, London 1934, s. 27-58.

geleceğe dönük şekilde- ‘tecrübe’ edilir.⁶ İnsanlar zaman olgusunu özellikle kendi yaşamlarıyla veya mekân/eşya ile temaslarında daha belirgin bir şekilde algılayabilir. Başka bir ifadeyle eşya ve canlıların tâbi oldukları başkalaşım, değişim gibi olgular ‘zaman’ olgusu ile anlamlı duruma gelir. Bu bağlamda zamana tâbi olan her bir varlığın bir başlangıcı olduğu gibi geçmişinin de bulunması zorunludur. İnsanlar kendileri ve hemcinsleri hakkında belirli bir geçmiş algısına öncelikle bu zorunluluktan dolayı sahiptirler.⁷ Bu durumda tek bir insanın geçmişi olduğu gibi belirli bir birlik ve “aidiyet veya mensubiyet”⁸ kurgusu etrafında birleşmiş olan toplulukların da geçmişi vardır. Belirli bir aidiyet ve mensubiyet içinde kalsın ya da kalmayın geçmişle kurulan temas sonucunda ortaya çıkan okuma ve anlamlandırma çeşitlerinden birine ‘tarih’ diyoruz. Dolayısıyla tarih, insanın kendi geçmişiyle temasa geçme iradesinin sonucunda ortaya çıkan bilinçli bir olgudur.⁹

Yukarıda belirli oranda çerçevesi çizilmiş anlamıyla tarih, geçmiş

6 Geçmiş ve şimdiki zaman ile ilgili detaylı bir değerlendirme için bkz. M. Bloch, *Tarih Savunusu*, çev. A. Berktaş, İletişim, İstanbul 2013, s. 77-89.

7 İnsan olarak bizler hayatımızı belirli bir zaman algısı ile yaşarız. Hayat kişisel bir geçmiş bilinci olmadan yaşanmaz. Biliriz ki devam eden bir durum, kendi bağlamıyla birlikte anlamlıdır ve ondan daha önce meydana gelmiş olay ile ilişkilidir. Toplumsal ve siyasal tartışmalarımız veya kurallarımız bizlere belirli oranda geçmiş duygusu kazandırmaktadır. Kişisel kimlik duygumuz da öncelikle kendisini geçmiş ile inşa etmek zorundadır. Daha geniş değerlendirme için bkz. Tosh, *Pursuit of History*, Longman, London vd. 2010, s. 1-6. Ayrıca bkz. Assman, *Kültürel Bellek*, çev. A. Tekin, Ayrıntı, İstanbul 2001, s. 33-35.

8 ‘Aidiyet’ kavramını belirli bir değer ve anlam çevresinde oluşmuş topluluğa bağlılık durumunu betimlemek için kullanmaktayım. ‘Mensubiyet’ kavramı ise özellikle farklı unsurları içinde barındıran, aynı zamanda siyasal bir tasarım olan toplumlara veya siyasal birliklere aidiyeti vurgular. Özellikle modern devlet ile birlikte bu olgunun çeşitli zeminlerde aidiyetleri daha büyük bir havuzda tanımlayıp olgunlaştırdığını ya da karşı aidiyetleri kışkırtıp çeşitli cepheler ürettiğini, dolayısıyla da farklı aidiyetlerin bir araya gelerek karşı mensubiyetler ürettiklerini tespit edebiliriz.

9 İnsanın yaşamı ve hafızası onun geçmiş kavrayışını ve kimliğini inşa eden iki önemli unsurdur. Toplumsal hafıza ortak kimlik etrafında oluşturulan geçmiş algısı ve yorumu üzerinde oluşur. Tarih, bunu sağlayan en önemli unsurdur. Öyleyse tarih, bireysel geçmiş duygusunun dışında çeşitli gerçeklikler üzerinden yeniden üretilerek ‘ortak kimlik, hafıza’ için önemli bir kurucu öğedir. İnsan, zamanını daha anlamlı bir kesit haline getirmek için her daim geçmişe önem vermiştir. Öte yandan özellikle modern dönemde ‘tarih bilinci oluşturmak’ gibi çabaların kitlesel bir zemin arayışında olduğunu görmek mümkündür. Geçmişin veya daha özdele ‘tarih’in oluşturulması ve belleğin bu süreçte oynadığı rol konusunda detaylı değerlendirme için bkz. Assman, *Kültürel Bellek*, s. 33-159.

yaşanmışlıkları kendisine konu edinen, insanlığın biyografisini tutan ve daha sonraki nesillere bunu çeşitli araçlarla aktaran bir bilimsel disiplin olarak öne çıkar. Bu faaliyet geçmişi ele alıp değerlendiren ve yorumlayıp aktaran bir fâile/tarihçiye¹⁰ ihtiyaç duyar. Tarihçi, geçmişe daha uzak bir zamandan bakıp oradaki gerçekliklere yaslanarak onun bir kısmına tarih bilgisi olma vasfını kazandırır. Diğer taraftan söz konusu geçmişte kendi zamanının anlaşılmasında tarihçiye bilgi sağlayan araçların (kitaplar, eşyalar vb.) fâilsiz yani iradesiz ve amaçsız oluşamayacağını varsayabiliriz. Öyleyse, kendi zamanına tanık olan araçların çeşitli seçimlerin sonucunda orada olduğu ya da görünür kılındığı aşikârdır. Bu ise tarih bilgisine kaynaklık eden araçların fâilini işaret eder. Görüldüğü üzere her iki durumda da ortada iradî ve amaçlı bir varlık olarak insanın ontolojik koşulları bulunmaktadır.

Geçmişi anlamamızı sağlayan araçların bir kendi dönemine dönük yüzü vardır, bir de ona tarihsel değer atfeden ve ortaya çıkaran, yaşayan zamana dönük yüzü vardır. Bunun anlamı şudur: Örneğin bir taraftan çatışmanın yoğun olduğu dönemlerde oluşmuş olan siyasal tarihe ait araçların -aslında kendi ekseninde oluşan- meşruiyet krizinin varlığı, “gerçekte ne oldu?”¹¹ sorusunun cevabını arayan tarihçiyi bekleyen önemli bir sorundur. Diğer taraftan kendi zamanı için ‘geçmişin koridoru’na girerek malzeme peşinde olan tarihçinin yanında ise -derece derece farklılık gösterse de- azından ‘şimdi’nin aidiyet ve mensubiyetleri kurucu birer unsur olarak bulunur. Özellikle söz konusu mensubiyet duygusunun oluşmasına katkı sunan ortak tarihsel koridora dair aktarma ve yorumlama çabası, bazen aslına sadık kalma konusunda araştırmacıdan çok büyük bir fedakarlık/dürüstlük –yalnızca gerçekte olan biteni bulup getirme değil, onun için gerekirse çok büyük fedakarlıkları göze almayı- bekler. Bulup getirilenlerin anlattığı şeylerin yanında onların boş bıraktığı alanlara dair tarihçinin

10 Metinde ‘tarihçi’ ve ‘fâil’ kavramlarını birlikte veya ayrı ayrı kullanmamızın maksadı şudur: ‘Tarihçi’ ile meslek erbabını kastetmekle birlikte felsefi açıdan söz konusu bilginin epistemolojik boyutunu temsil ettiğini varsayıyoruz. ‘Fâil’ kavramı ise meslek erbabının temel ontolojik koşullarını çağrıştırmaktadır.

11 Bu ifadeyi alana kazandıran Ranke’dir. İfadenin Almancası şöyledir: “Wie es eigentlich gewesen?” Ranke’dan aktaran George P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, Longman, London vd. 1913, s. 78.

yorumları aslında öznellik-nesnellik bağlamında önemli sorunlardır. Tarihçi tarafından bir bütünlük içinde aktarılan veya yorumlanan bir olay, dayandığı belgeler bakımından bazen bir bütünlük arz etmeyebilir. İşte bu noktada tarihçinin de ekleme yaparak o bütünlüğü sağlaması muhtemeldir. Bu nokta elbette çeşitli bireysel yetenekler yanında meslekî bir maharete ihtiyaç duyar. Tarihçi bir fâil olarak burada geçmişin bulanık izlerinden çekip çıkardığı malzemeleri bir bütünlük ve süreklilik içinde sunmak durumundadır.

Bu haliyle artık bir ölü olan geçmiş, yönü geleceğe dönük ama bugünün gerçekliği ile yaşayan bir fâilin/tarihçinin maharetiyle ortaya çıkarılmak zorundadır. Öyleyse ölmüş olan geçmiş, geride bırakmış olduğu bütün araçlarla ortaya çıkarılmış olsa dahi onu yorumlayacak, belirli bir ilişkisellik içine sokacak olan bir fâile ihtiyaç duyar. Eğer geçmiş bir olayın bugüne bakan yüzü tarihsel bir malzeme olarak yeniden inşa edilmeye ihtiyaç duyuyorsa, tarihçinin geleceğe dönük yönünü göz ardı etmemek gerekmektedir. Yaşayanlar için bazı geçmiş olguların geleceğe dönük anlamlar barındırdığı varsayımıyla ‘bugün’ inşa edilebilmektedir. Geçmişte olmuş bitmiş olay ve olgunun bugüne bakan yüzü, geleceğini önemseyen insan ve toplumlar için her daim değerli görülmüştür.¹²

Sonuç olarak ‘tarih’, üç ayağı olan bir yuvarlak masaya benzetilecek olursa, bir ayağı tarihçi, diğeri malzeme ve üçüncüsü de bu malzemeyi yapıp, yaşayarak ve yazarak oluşturanlardır. Biri olmadan diğeri ‘tarih’ için anlamlı olamaz. Fakat buradaki esas unsur, ‘geçmiş’i ‘tarih’e dönüştüren ‘tarihçi’dir. Tarihçiyi bu bağlamıyla değerlendirmek aynı zamanda onun varlık (ontolojik) ve bilebilme (epistemolojik) koşullarını değerlendirmek demektir.

2. Tarih Yapma İradesi ve Tarihçi

İnsan, hayatını sürdürürken kendi iradesiyle hareket eder ve kararlar verir. Bir fikir veya bir eylem¹³ olarak ortaya çıkan her etkinlik ve eserin

12 Assman, *Kültürel Bellek*, s. 35-36.

13 Buradaki “eylem”i özellikle Arendt’in insanlık durumu için çerçevesini çizdiği üç olgu üzerinden değerlendirdiğimizi belirtmem gerek. Arendt, “iş” ve “emek”ten farklı olarak insanın çoğulluk durumuna denk gelen ve insanların birbirleri ile etkileşimi sonucunda ortaya çıkan etkinliklerini “eylem” olarak tanımlıyor. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago Univ., London 1998, s. 7.

arkasında insan ve dolayısıyla onun iradesi bulunmaktadır. İnsanın yaşama iradesine bakıldığında, o iradede ‘tarih yapma’, ‘tarihe geçme’ şevkinin başat bir unsur olduğunu ifade edemeyiz. İstisnâ olarak böyle bir iddiayı dillendiren bir fâil, kısıtlı ömrü dışında var olma heyecanıyla kendisini daha geniş bir zaman kesitine taşıma arzusunu beyan etmiş olur. ‘Tarih ya(pı)zıyoruz!’ iddiasında bulunan fâilin kastettiği şeylerden dikkate değer olanı şudur: ‘Bu eylemin değeri biz yaşayan ölümlülerin sınırlı zamanlarını aşacak kıymettedir.’ Zira daha sonraki kuşaklara bırakılan ictimaî/siyasî/kültürel mirasların kurucu unsuru veya taşıyıcısı olmak, ‘şimdi’ye geçmiş ve gelecek ile birlikte zaman boyutunda daha genişlik kazandırmak demektir. Bu genişlik ne kadar ise sözün fâili o kadar meşru bir derinlik kazandığı imasında bulunmuş olur. Özellikle siyasi tarih içerisinde göze çarpan bu tür vurgular, kendi yaşadığımız süreçleri gözlemleyerek de fark edebileceğimiz bir olgudur. Daha kuşatıcı toplumsal ve siyasal olaylarda öne çıkan fâiller zaman zaman ‘tarihe geçmek, tarih yazmak, tarihe mal olmak’tan bahsederler. Hatta ‘tarihin kendi haklılıklarını yazacağına, gelecek kuşakların bunu daha iyi anlayacağına’ dair bazı insanların güncelin ve gündemin mücadelesine meşruiyet kazandırma iradeleriyle öne çıktıklarını görmek mümkündür. Bu duruma göre tarih yapma iradesinden ziyade, yaşanılan süreç içerisinde insan kendi gerilimleri, beklentileri, gayeleri, mücadele sebepleri vs. gibi tam da hayatın devinimlerine uygun iradi tutum, tavır ve davranış içerisinde bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle her ne kadar bireysel bilinçleri aşan, kuşatan ve etkileyen devasa toplumsal olaylarda öne çıkan fâillerin sözlerinde yukarıda ifade ettiğimiz hamasetler bulunmuş olsa da bu süreçleri belirleyen şey ‘tarih yapma iradesi’ değildir. Tarihi tarih yapan, ‘tarih’ ilminin fâili olarak da ona uzaktan bakan zihinlerdir. Geçmişteki olayların ‘tarih’ olarak anlamlandırılması ve tarihsel birer olgu olarak konumlandırılması, bu olayların artık belirli bir zaman mesafesinden algılandığı anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle tarihi tarih yapan unsur, ona daha sonraki zamanlardan bakma iradesi ve eylemidir. O halde geçmişteki yaşanmışlıkları ‘tarih’ olarak algılayan ve buna göre bilgi peşine düşen tarihçinin/fâilin faaliyetine etki eden unsurları irdelemek önemlidir.

2.1. Problem Alanları: Araştırmacının Bağlamı, Kavramlar ve Zihniyet Dünyası

Her insan belirli bir zaman kesitinde yaşamak zorundadır. Bu zorunluluğun ona kazandırdığı önemli duygulardan biri ‘geçmiş’ duygusudur ve bu duygu doğal bir şekilde oluşur. Geçmiş duygusu tecrübe ile oluşmaktadır. Kendi hayatı, çevresindeki daha yaşlı olanların varlığı gibi unsurlar insana bu duyguyu derin bir şekilde hissettirir. Fakat ‘tarih’ dediğimiz daha büyük ölçekli geçmiş olayların bilgisinin, söz konusu duyguya sahip ve çok çeşitli ağlarla iç içe geçmiş bireyler tarafından yeniden üretilmesi söz konusudur. Bu ağların varlığı öncelikle bir toplumu gerekli kılar. Öyleyse ‘toplum, kendisini meydana getiren bireylerin ömürlerinden çok daha fazla ömre sahiptir,’ önermesi öne çıkarılabilir.

Toplum, içinde yaşadığı bireye onun ömrünü aşan bir geçmişten seslenir ve onun bir topluluk aidiyeti veya siyasal mensubiyet geliştirmesine zemin hazırlar. Peki, toplumun içinde akıp gittiği daha kuşatıcı bir olgu var mıdır? Toplumun kendiliğinden davranışını, bilincini, inanç kümelerini, yaşam kalıplarını ve tercihlerini vs. etkisi altında tutan daha derin fâil-neden bulunabilir mi? Birbirinden tamamen farklı tercihler ve ideallerle ortaya çıkan hareketlerin birbirine benzeyen tutum, tavır ve eylemleri ne ile izah edilebilir? Bu konuda şüphesiz farklı zaviyeler olabilir, fakat bizim burada öne çıkartacağımız kavram ‘zihniyet’ kavramıdır. Zaman içinde daha uzun vadeli bir süreçte oluşan bu temel olgunun, nispeten kısa ve orta vadeli olgular üzerindeki tesirinden bahsetmek mümkündür. Toplumlar çeşitli zihniyet kalıpları etrafında kendini var kılar ve idame ettirir. Bu kalıplar zamanla toplumun varlığının derin tematik ve tanımlayıcı akıntısı olur.¹⁴ Zihniyet kalıpları, toplum ya da birey kendine dair bir bilinç halkası oluşturmaya başladığında daha fark edilir duruma gelir. Fakat onları ören ve derinleştiren sadece bilinç düzeyine çıkartılmış bilgi ve inançlar değildir. Zihniyet, toplumsal ve bireysel bilinç düzeyinin altından akan, onları etkileyen ve oluşmasına da katkı sağlayan daha kuşatıcı ve belirleyici bir

14 Burada Göka'nın Türklerle ilgili yaptığı çalışmada, bu derin akıntının onların davranışlarına etkisini görebiliriz. Bkz. Erol Göka, *Türk Grup Davranışı*, Aşına, Ankara 2006. Zihniyet ve zihniyet yapıları konusunda yapılan değerlendirmeler için bkz. E. Mahçupyan, *Zihniyet Yapıları ve Değişim*, Patika, İstanbul 2000, s. 32-34, 135-140.

unsurdur. Bu olgular, her insan gibi tarihçinin de belirli bir zaman kesitindeki bitimli hayatını kuşatır. Tarihî araçları üreten ve bilgi nesnesi olarak ortaya koyan fâilin seçimlerini ve gerekçelerini öncelikle böyle bir bağlam çerçevesinde algılamak gerekir. Araçların seçimi, algısı ve sunumu neredeyse sınırsız bilgi üretilebilme kapasitesine sahip bir geçmişe koridor açmak anlamına gelir. Bu ise farklı bakış açılarının varlığına işaret eder. Tarihsel bir vakıanın eldeki veriler dışında kalan adeta boşluk gibi duran alanlarını bir tarihçi, haiz olduğu niteliklerin yardımı dışında esasen bu zihniyet tesirinde kalarak doldurma eğilimi gösterebilir. Bu, aynı zihniyet dünyasına ait olan her tarihçinin aynı sonuçlara ulaşacağı anlamına gelmez. Bu tür durumlarda başka unsurların varlığı göz ardı edilmemelidir.

Öyleyse aynı tarihsel olay ve olgu hakkında yapılan araştırmaların sonucunda farklı sonuçlara ulaşılması ne ile izah edilecektir? Hiç şüphesiz elde edilen verilerin farklılığı bunda önemli bir etkidir fakat bundan ziyade önemli olan bir başka hususa dikkat çekmek gerekir: Kavramlarla bir anlam dünyası oluşturan insan zihni, ister tarih isterse doğa ile ilgili olsun, dış gerçeklikle temasa geçtiğinde kendisini de ihata eden bir zihniyet (buna anlam evreni de diyebiliriz) içinden konuşur. Kendi dışındaki gerçeklik için anlam oluşturma çabasında olan insan, kendisini bu anlam olgusunun dışında tutamaz.¹⁵ Bu durumda aslında yorum sahibinin aynı zamanda kendisini de anlamlı bir duruma getirdiği ifade edilebilir. Diğer bir ifadeyle insan tarihsel olgulara boş bir zihinle bakamaz. Bu zihin başta belirli inanç kümeleri olmak üzere çeşitli varsayımlar, insanî sınırlılıklar, ideolojiler vs. gibi olguların tazyiki altındadır. Bunların etkisi yanında seçilen veya oluşturulan kavramlar da bu sürecin önemli bir bileşenidir. Özellikle mihver ve alanda sorgusuz kabul edilen kavramlar burada anlam dünyasına giriş yapmak için önemli araçlardır. Aynı zamanda bunlar neyi, nereye kadar araştıracağına sınırlarını araştırmacıya gösteren yol işaretleridir.¹⁶

Kurucu ve referans kavramların seçimi ile başlayan bu süreç daha sonra olayların hizalanması ve birer anlamlı bütün haline getirilmesine ka-

15 Mahçupyan, *Zihniyet Yapıları ve Değişim*, s. 313.

16 Kavramların içinde yaşadığı ortam dildir. Bu ortama dair başta Sheleirmacher olmak üzere Dilthey, Heidegger, Gadamer gibi filozofların değerlendirmeleri için bkz. Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 177-181. Ayrıca H. G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans. and ed. D. E. Linge, Univ. of California, London vd. 1977, s. 3-42.

dar bir dizi seçimler ile temerküz eder. Zira her tarihçi, incelediği tarihsel olay ve olgulardan daha sonraki bir zaman diliminde yaşamasının avantajı ile sebep-sonuç bağlamına yatkın bir bakış açısı geliştirebilmektedir. Olaylara daha sonraki bir zamandan bakabilmenin diğer bir yansıması ise tekil olayları kuşatan bir bütün/sistem görebilmektir. Bunlar kimi zaman araştırmacıya fayda sağlarken kimi zaman ise ‘gerçekte ne oldu?’ sorusunun cevabını daha karmaşık hale sokan veya zorlaştıran birer sorun olurlar. Burada öne sürülen değerlendirmelerin bilgi felsefesi açısından önemli olduğunu görebiliriz.

Diğer taraftan tarihçiyi bir fâil olarak kuşatan kendi zamanının talepleri, gerilimleri ya da kendisinin beklentileri ayrıca tarihçinin seçimine, değer vermesine ve dolayısıyla bilgi üretmesine (filine) etki eden önemli unsurlardır.¹⁷ Dolayısıyla bu tür sebeplerden dolayı daha önemli görülen olay ve olgular vurgulanır ve belirli bir anlamlılık çerçevesinde öne çıkarılır. Zihniyet yapısı¹⁸ bu süreci etkileyen önemli bir unsurdur. Algı, yorum, değer verme, seçim gibi insan bireyinin nitelikleri üzerinde doğrudan etkisi olan zihniyet, tek bir insanın ömrü ile inşa olmadığı gibi insanı belirli bir zaman diliminde etkisi altına alan ve daha sonra onu terk eden bir olgu da değildir.

Zihniyet dünyasının inşası çok erken yaşlardan başlayarak ölüme kadar insanlara kuşatıcı bir toplumsal ve tarihsel ağ sunar. Fiziksel olarak yalnızlık adasında yaşamayı tercih eden bir fikir insanını dahi başkalarıyla görünmez ağlarla bağlayan varsayımlar, inançlar, temel tutumlar, bilgi ve hatta ideolojik akrabalıklar söz konusudur. Bunlar ona, bazılarına yakınlık bazılarına ise uzaklık hissiyatı sağlar.¹⁹ Bu örgü tekil örnekleri kullanarak küçük yaşlarda insanı çevreleyen bir ağ ile örür. Örneğin modern dönemde ulus-devlet eliyle başta okullar olmak üzere resmi kurumlar aracılığıyla

17 Bir diğer açıdan Collingwood’a göre tarihçi, geçmişin değil yaşadığı zamana taşınmış olan geçmişin gerçekliği ile uğraşmaktadır. Onun amacı her şeyin çevresinde döndüğü yaşadığı anın bilgisini araştırmaktır. Collingwood, “The Philosophy of History”, s. 139.

18 Braudel’e göre, “...zihniyet, toplumun tüm kitlesini harekete geçirmekte, ona nüfuz etmektedir. Tutumları dikte eden, tercihleri yönlendiren, önyargıları köklü hale getiren bir toplumun hareketlerini eğip büken...” F. Braudel, *Uygurlukların Grameri*, çev. M. A. Kılıçbay, İmge, Ankara 2001, s. 53.

19 Mahçupyan, *Zihniyet Yapıları ve Değişim*, s. 313-314.

icra edilen resmi/milli bayramların bir kutlama aracına dönüştürülmesindeki amaç bu ağı örmeyi hedefler. Aksi takdirde bu kutlamaların salt eğlence amacıyla icra edildiğini varsaymak gerekir. Bir diğer örnek ise özellikle yakın tarihe dair oluşturulan tarih ders kitaplarında bazı şahsiyetleri ‘hain’ bazıları ‘kurtarıcı’ olarak öne çıkartıp öğrencilere aktarılma gayesi yine bireyler arası söz konusu ağları örmektir. Ayrıca ataerkil veya otoriter bir zihniyet dünyasının kullandığı bu tür araçlar, yeni nesillerin yetişmesi ve oluşturulması için devlet aracılığıyla zihniyet benimsetme girişimlerinin önemli araçlarıdır. Bu örneklerle birlikte insanın kendi dışındaki gerçekliğe dair bir anlam kurgularken zihninin üzerinde durduğu bir zihniyet dünyasının varlığını ve dolayısıyla hiçbir olaya boş bir zihin ve sade bir zihniyet ile bakamayacağını vurgulamak gerekiyor.

Öte yandan zihniyet durumu ile birlikte seçilen kavramlar aslında başlı başına bazı ön kabulleri öne çıkartır.²⁰ Her kavramın belirli bir anlam ve zihniyet dünyasına aidiyeti vardır. Buna ‘imparatorluk/empire’ kavramını örnek verebiliriz. Kavramın batı Avrupa hafızasında bir gerçekliğe denk geldiğini ve bu gerçeklik ile kendi seyrinde yol aldığını belirtmek gerekir.²¹ Kavramın doğuş şartları, kullanışlılığı ve varsa farklı bağlamlarına dair bir soy ağacı çıkarmak yerine doğrudan sözlük ve kendi dilimizdeki karşılığı üzerinden bir örnek verelim: Çağdaş bir tarihçi için ilk bakışta ‘Osmanlı İmparatorluğu’ tanımlaması pek sorunlu görünmüyor. Zira sanki kavramın çağrıştırdığı ilk anlamı konusunda bir hemfikir durum var gibidir. Çünkü gerek eserlerde gerekse tarih üzerine yazılı-sözlü tartışmalarda bunun sürekli kullanıldığını görmek mümkündür. Oysa kavramın özellikle son beş yüzyıllık batı Avrupa-Amerikalar tarihinin siyasal adımlarının izlerini taşıdığını ve bu yönüyle Osmanlı tecrübesine pek alışkın olmayan bir

20 Goody bu durumu şu şekilde tasvir ediyor: “‘Tarih hırsızlığı’, tarihin Batı tarafından ele geçirilişi anlamına geliyor. Bu da geçmişin Avrupa, çoğu zaman da Batı Avrupa ölçeğinde olan bitene göre kavramlaştırılıp sunulmasını, ardından da dünyanın geri kalanına dayatılmasını ifade ediyor.” J. Goody, *Tarih Hırsızlığı*, çev. Gül Ç. Güven, Türkiye İş Bankası, İst. 2007, s. 1. Bir diğer değerlendirmeye göre “her kavram, içinde somutlaştığı ideolojinin herhangi bir olguyu el ele al ve kavrayış biçiminin dışında varlık kazanamıyor.” Mağcupyan, *Zihniyet Yapıları ve Değişim*, s. 134.

21 Kavramın tarihsel seyri için bkz. R. Barış Ünlü, “İmparatorluk Fikrinin Gelişimi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Sayı 65/3, s. 239-269. Yine kavramın çağdaş kullanımları konusunda bkz. D. Zolo, “Contemporary Uses of the Notion of ‘Empire’”, *The Monist*, vol. 90, no. 1, s. 48-64.

anlam derinliğine sahip olduğunu görüyoruz.

Diğer taraftan Osmanlı ailesi veya devleti, kendisi için ‘Devlet-i Âlî’ nitelemesini kullanmaktaydı.²² Gerek çağdaşı Batı Avrupalı siyasal birlikler gerekse daha sonraki dönemlerde yaşayan ve eski Osmanlı coğrafyasında bulunan araştırmacıların (kendini Osmanlı mirasçısı görenlerin dahi) genellikle söz konusu kavramı kullanmayı tercih ettiklerini kolaylıkla tespit etmek mümkündür. Oysa kavram Türkçe’ye çevrilirken ve üzerinde özellikle Marksist bir siyasî okuma gerçekleştirilirken ‘sömürgecilik/ emperialism’ olarak algılanmakta ve kaba bir okumayla örtülü bir şekilde sömürge dönemlerine mündemiç bir özelliğe sahip olduğu imasını taşımaktadır. Bu durum özellikle batı Avrupa devletlerinin dünyanın farklı bölgelerini keşfetmeleriyle modern dönemlerde daha belirgin bir şekilde başlamış ve sanayi devrimiyle daha yoğun bir ivme kazanarak devam eden siyasî, iktisadî ve askerî süreçlerin içkin olduğu bir dönemi tanımlamak için kullanılmıştı.²³ Süreci emperyal/imperial (güç/power) kavramı üzerinden okuma ise son yüzyılda özellikle Marksist katkılar ile mümkün olmuştu. Kavramın içinde özellikle dünya siyasal tarihinin çok kanlı öyküleri bulunmaktadır. Bu durumda acaba Osmanlı’ya, imparatorluk payesi verirken örneğin Türkiye’den bir araştırmacı ile kavramın esas çıkış coğrafyasındaki (ve zihniyet dünyasındaki) araştırmacıya kavramın çağrıştırdığı şey dolayısıyla söz konusu devlete dair algıladığı temel varsayım aynı içeriklere sahip olabilir mi? Kısaca kavramın çerçevesini çizerek ilgili sorunu ifade etmek gerekirse; imparatorluğun merkez şehri ve çeperinin zenginliği için başka toprakları ele geçirmek ve onların çeşitli kaynaklarını ‘sömürmek’ için başta askerî olmak üzere güçlerini seferber eden ‘imparatorluk’ ile Osmanlı tarihini anlamakta araştırmacı kaçınılmaz bir şekilde kafa karışıklığı yaşayacak ve hatta benzer kaynaklara veya sonuçlara ulaşmada zorlanacaktır. Fakat baştan bu tür bir durumun varlığını kabul eden bir zihin ve duygular ile donanmışsa, bu yönde yorumlar geliştirmesini sağlayacak birtakım malzemelere ulaşabilir ve daha önce zikrettiğimiz gibi tarihsel malzemenin boş bıraktığı alanları bu zihinsel kabuller ile doldurma

22 Kemal H. Karpat, *Kimlik ve İdeoloji*, çev. G. Ayas, Timaş, İstanbul 2011, s. 63.

23 Sömürge dönemlerinin başlangıcı sayılabilecek bir dönemde kaleme alınmış bir kitap aslında bütün sürecin eşkalini de belirlemek için önemli veriler sağlıyor. Bunun için bkz. Bartolomè de las Casas, *Yerlilerin Gözyaşları*, çev. O. Etiman, İmge, Ankara 2011.

eğilimini sergileyebilir.²⁴ Kavramların ait olduğu medeniyet ve zihniyet dünyasına dair tecrübelerinin başka tecrübeler için kullanılmasının çeşitli anlama sorunlarına yol açması kaçınılmazdır. Görüldüğü gibi seçilen referans kavramlardan belirgin tavır alışlara kadar araştırmacıyı çevreleyen zihniyet dünyasına dair araçlar onu kuşatmaktadır. Eğer belirgin bir şekilde zihniyet dünyalarımızın etkisi altındaysak bir tek olay veya olgu hakkında –bazen de aynı zihniyet dünyasına ait olanlar arasında- birbirinden farklı yorumların olması neye işaret etmektedir? Bu soruya verilecek muhtemel cevapların farklı yaklaşım ve yorumların zaman içinde ortaya çıkan bireysel ve sosyolojik sebeplerine vurgu yapması kaçınılmazdır. Ama aynı zamanda tarihsel bilginin mümkün olup olamayacağını; olursa nasıl oluşabileceğini de barındıran bir içeriğe sahiptir.

2.2 Tarihsel Bilgi Mümkün Müdür?

İnsan zihni ve varlığı yukarıda kısmen değindiğimiz gibi tarihsel süreklilikten bağımsız gelişemez. Bu sürekliliği sağlayan unsurların başında zihniyet dünyası gelmektedir. Zira zihniyet yapılarının oluşması ve olgunlaşması için bir tek insanın ömrünü çokça aşan bir zaman genişliğine ihtiyaç vardır. Zihniyet yapıları yetiştirilme, eğitilme gibi inşa sürecinin araçlarıyla toplumlara kazandırılırken buna bireysel tercih ve farklılıkların katkısı eklendiğinde insanın, bir ilişki (sosyal, siyasal vs.) ve değerler dünyasına ‘aidiyet’ ve ‘mensubiyet’ içinde geliştiğini ifade edebiliriz. Dolayısıyla bu inşa süreci verilerinin tarihten tevarüs edilmesinden dolayı tarihin aynı zamanda insan varlığına belirli anlamlar yüklenilmesine aracılık ettiğini ifade edebiliriz.²⁵ Kaldı ki bireysel yaşam süreci de belirli oranda tarihsel değere sahip olarak tükenmektedir. Bu yönüyle tarih, insanın bakış açısını belirleyen etkenlerden biridir.

Bunun yanında tarih güncel taleplerin etkisinden bazen uzak durmaz. Aynı zihniyet evreninde yaşayan batı Avrupa tarihçiliğinin güncel

24 Yakın zamana kadar geçmişte Osmanlı hakimiyeti altında yaşamış coğrafyalarda kurulan bazı yeni devletlerin böyle bir (ön) yargı oluşturmak için Osmanlı’yı bir sömürge devleti olarak resmi tarih okumalarına dahil ettikleri bilinen bir gerçektir.

25 Mağcupyan’a göre geçmişten bugüne uzanan zihniyet yapıları bireylere bir anlam/a evreni sunduğu için tarihi anlamının yegane yolu yine geçmişin zihniyet yapılarını anlamaktan geçer. Ona göre, “geçmişin zihniyetini anlayamayan hiçbir tarihçi, ‘doğru’ bir tarih üretmez.” Mağcupyan, *Zihniyet Yapıları ve Değişim*, s. 33.

otorite ve güç çekim alanlarının etkisiyle sürecin meşruiyet kaygısını giderici çalışmalar yapmasına 19. yüzyıl tarihçiliği iyi örnek olabilir. O dönemde tarih bilimi geniş kitlelerde ulus-devlete dair bir ‘bilinç’ oluşturma gayesine katkı sağlamanın en kullanışlı aracıydı. ‘Tarih bilinci’ tamlaması taraf olmayı en anlamlı şekilde açığa çıkaran kavramlaştırma değildir. Tarihten ders ve şevk alma maksadıyla inşa edilmiş bir tarih vurgusunu güçlü bir şekilde ima eden kavramlar, bu bilinç kurgusu için araştırma yapan tarihçiyi destekleyen çokça araç sunacaktır. Bu durumda tarihsel olay ve olgu ‘orada/geçmişte olan’ değil daha çok ‘burada/bugün değerli/anlamlı olan’ bir unsur şeklinde öne çıkmaktadır. Dolayısıyla tarih bir yönüyle hayatın her an içerisinde bulunarak onun oluşmasına ve belirli bir anlam çerçevesi oluşturmasına tarihçi aracılığıyla katkı sunmaktadır. Öyleyse tek bir tarihsel süreçte ortaya çıkmış olan bir olayın farklı yorumlara sebep olmasını sağlayan önemli etkenlerden biri de tarihin kendisidir denilebilir.

Öte yandan ‘aidiyet’, ‘mensubiyet’ ve ‘ayrıcılıklı olma’²⁶ duygusuna sahip olan bir araştırmacının tarihsel malzemeyi kimliğinin bu unsurları etrafında oluşmuş toplum ya da toplulukların varoluş amaçlarına uygun bir şekilde inşa etmesi söz konusu olabilir. Burada araştırmacının kendini nasıl ve nereye konumlandığı önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Zira tarih yazanın da içinde aktığı bir tarihsel zaman ve mekan vardır. Yazan, aynı zamanda geniş anlamıyla tarihin içindedir. Bu yönüyle geçmişten tarihçinin zamanına akarak gelen zihniyet yapıları gibi bazı süreklilikler aynı zamanda tarihsel olgulardır. Dolayısıyla tarihçi aynı zamanda tarihin içindedir. Bu yönüyle o zaman zaman yazdıklarının kimi zaman

26 ‘Ayrıcılıklı olma’ durumunu, insanın varlık kategorisindeki hiyerarşi çerçevesinden başlayarak oluşan dinî, siyasî, tarihsel ve toplumsal katmanlardaki öne çıkan tutumu için kullanıyorum. Aristoteles’in ‘insan konuşan bir canlıdır’ vurgusu bunun adeta işaret fişeğidir. Varlık alanında insan kendini düşünen varlık olarak hiyerarşinin tepesine yerleştirir. Felsefe alanında bunu yaparken çeşitli dinlerin –özellikle semavî olanların- buna vurgusu daha belirgindir. Evrenin içindeki, diğer canlıların insan için yaratıldığı vurgusu bu durumu besleyen ve süreklileştiren önemli bir olgudur. Bunlar aidiyet ve mensubiyetlerin ayrıcılığını bazen aşırı vurgulamaya kapı aralayan kurgulara yol açabilmiştir. Aynı şekilde varlıkları evrimcilik ile hiyerarşik bir ilişkiye sokan dünya görüşlerinin, hiyerarşinin tepesine aklı sayesinde en güçlü varlık olarak insanı koymaları normaldi. Bu temel zaviye de ayrıcılıklı olma halini sürekli olarak taşıyan kimi siyasal aidiyet ve mensubiyetlere, ideolojilere zaviyeler sunmuştur.

ise yaşadığı sürecin güncel olgu ve olaylarının içinde kalarak yazar.²⁷ Bir benzetmeyle ifade edecek olursak, damarlarda akan kandaki bir akyuvarın kendisi ve tarihi konusunda yazdığını farz edelim. Damar dışına çıktığında ne yazabilir ne de yaşayabilir. Öyleyse bağlı bulunduğu yaşam ve yaşama şartları onun kalemine ve kurgusuna etki etmek zorundadır. Geçmişten devam edegelen kendine ait bir hayat koridoru içinde kalarak kendisini anlamaya çalışmaktadır. Tarih dediğimiz yaşam koridoru içinde kalarak kendisi hakkında yazan insanın en önce kendini sınırlandıran böyle bir alana sahip olduğunu fark etmesi önemlidir. Fakat bu yöntem onun aynı zamanda anlam üretebilmesinin yegâne dayanağıdır. Bu durumda tarih, insanın hem kendisini anlama çabasının en önemli aracı hem de sınırları olan ve insanı koşullayan, anlamak için çaba sarf edilmesi gereken önemli bir çalışma alanıdır.²⁸ Öyleyse tarihin bütün sırlarının ifşa edilebilme iddiası –belki sırrı ifşa edeni ikna edebilir- sınırlamaların farkındalığını ortadan kaldırabilir veya iddia sahibinin belirli oranda araştırma çabasını geriletebilir ama insanın bağlı bulunduğu mezkur sınırlamaları ortadan kaldırmaz.²⁹ Buradaki kuşatılmışlığa en önemli katkıyı siyasal alan yapmaktadır. Bunun en bariz örneklerini 19. yy.’da görmek mümkündür.

27 Braudel “bugünün dünyası oluş halinde bir dünyadır” derken bu çerçeveyi vurgulamıştır. Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, s. 26. Tabii bu durum ile ilgili olarak tarihsel çalışmanın Tosh için değeri daha çok bugünün içinde anlam kazanır. “Paradoksal olarak bütün tarih araştırmaları şimdiki-zaman zihninin çalışmasıdır.” Tosh, *Pursuit of History*, s. 191. Butterfield ise şimdiki zamanı gözeterek yapılan tarih çalışmalarına etkili bir katkı sağlamıştır: “Tabiri caizse bir gözünü bugünden ayırmadan geçmiş üzerine çalışma yapmak, en hafifi ile ifade edecek olursak tarihteki bütün günahların, safsataların ve anakronizmin kaynağıdır.” H. Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, Penguin, 1973, s. 30. Yine bu bağlamda Carr’ın tespiti önemlidir: “Tarihsel olgular sadece tarihsel olgu olduklarından dolayı saf bir şekilde nesnel olamaz, onlara tarihçi tarafından verilen önemden dolayı onlar tarihsel olgu olurlar.” E. H. Carr, *What is History?*, Penguin 1964, s. 120.

28 Tarihçiyi kendi zamanına bağlayan unsurlar göz ardı edilemez. Tarih çalışmalarında bir “şimdiki zaman” endişesinin içkinliği fâil ile ilgili durumdur. “Tarih, geçmiş olmadığı gibi bugünde yaşayan geçmiş de değildir. (Tarihçiye ulaşan belgelerden yola çıkarak) geçmişin belirli unsurlarının yeniden inşasıdır. Bu unsurlar onları inşa eden tarihçi aracılığıyla güncel koşullarla bağlantılı durumdadırlar.” G. Connell-Smith ve H. A. Lloyd, *The Relevance of History*, Heinemann, 1972, s. 41.

29 Bu durumun belirgin örneklerini bazı 19. yy. filozoflarının tarihte belirli bir kesinlik arama denemelerinde –eğer onları bir tür tarih yazıcılığı veya tarih hakkında yapılan yazıcılık olarak ele alırsak- görmek mümkündür.

Mezkur yüzyıl içinde özellikle Batı Avrupa toplumlarında siyasal iktidarın paydaşları önceki dönemlere göre daha geniş toplum kesimlerini kapsıyordu. Siyasal, endüstriyel devrimler gibi unsurların etkisinin yanına okuma yazma oranlarının artışı da konulduğunda ulus-devlet projesi, tarihçilerden eski alışkanlıklarından farklı görevler bekliyordu. Onlar bu yeni durumda ya ‘tarih bilinci oluşturmak’ ya da ‘tarih inşa etmek’ zorundaydılar.³⁰ Zira siyaset alanı ya kendi toplumunu inşa etme iddiası üzerinde meşruiyet arıyordu ya da toplumsal gerçeklik olarak tanımladığı olguyu tarihsel derinliği ile projeye dönüştürüyordu. İktidar olma tecrübesi yaşayanlar için bu durum uygulama fırsatı da sunuyordu.

Bununla birlikte rakip siyasal fikirler ya da hareketler kendi mevzilerine dair kaygı içindeyken geçmişi bu kaygıları için kendi programlarına taşıyorlardı. Tarih bu yönüyle siyasal ideolojilerin en önemli kaynağıydı. Bu noktada tarihçiyi çepeçevre saran beklentiler yanında onun bu süreçte tarihî araçları üretme keyfiyetini göz ardı etmemek gerekir. Dolayısıyla tarihsel bilgiyi açığa çıkaran fâilin seçimleri ve gerekçeleri, o bilginin açığa çıkarılmasında ve işlenmesinde önemli unsurlardır. Araçların seçimi (ki amaç ve gerekçe gibi iradeyi içinde barındırıyor), algısı ve sunumu bütün bir tarihte koridor açma anlamına gelmektedir. Bu durum söz konusu koridorun açıldığı başka anlam alanlarının varlığına işaret eder.

Burada tarihsel bilginin gerçeklerden yoksun bir kurgular manzumesi olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Öncelikle bir olgunun tarihsel bilgi değeri taşıyabilmesi için belirli bir gerçekliğe yaslanması gerekmektedir. Ardından tarihsel bilgi de böyle bir olguya yaslanmalıdır. Aksi takdirde ortaya konulan eser, tarihi anlatan eser olamaz. Fakat bununla birlikte tarih bilgisinin bir süreç içinde oluştuğunu vurgulamak gerekir.

Görüldüğü üzere tarih bilgisi ‘oluş’ halinde olan dönem içinde inşa edilmektedir. Öyleyse bu bilgi niçin inşa ediliyor? İnşa ediliyor ise fâil kim?³¹ soruları, fâile/tarihçiye ve dolayısıyla belirli oranda iradeye ve ama-

30 Zamanın ruhu farklılaştıkça tarihinin işlevi de değişiklik gösterir. Tosh, *Pursuit of History*, s. 15, 189-190. Başka bir değerlendirmeye göre “tarihin kaosu da, şimdiki kuşağın yaşam biçimine egemen olan konum ve formlardan kalkılarak, yorum yoluyla bir kozmosa dönüşür.” Heinemann, “Metafizik”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, s. 157.

31 Assman’a göre toplumsal bellek yeniden kurulur. Buna göre hiçbir bellek geçmiş olduğu gibi koruyamaz. Bellek kendini her dönem grubun niteliğini alacak şekilde kendi

ca yönelik cevapları içerir. Bu sorular daha önceki satırlarda yapılan değerlendirmelere istikamet gösteren içerikleri barındırması bakımından önemlidir. Geçmişten günümüze tarih, siyaset alanı için sürekli olarak değer ve meşruiyet üretmekle siyasal vaziyet alışlara hizmet etmiştir. Tarih bu yönüyle beşerî ve sosyal bilim olarak değer taşır. Onu beşerî bilim olarak kabul edenler, tarihi tarih için yapmayı değerli görürlerken sosyal bilim olarak görenler ise tarihin yaşam için değerine inanırlar.

Tarihi beşerî bilim olarak kabul edenler yukarıda yapılagelen tartışmalarda ortaya çıkan sorunlarla uğraşmak zorundadırlar. Bununla birlikte güncel değeri için geçmişten kendi zamanına bilgi/değer taşıma kaygısı ile çalışan tarihçi bunun farkındadır ve dönemindeki talepler ile birlikte temel mihver kavramların etkisi altındadır. Diğer taraftan söz konusu farkındalık olmasa dahi cari inançlar, ideolojiler çerçevesinde oluşan kavramlar ve anlama araçlarını kullanan tarihçi, tarih bilgisinin güncel olan için üretilmesine zemin hazırlar. Örneğin geçmişini ve kendi zamanını ‘ilerlemeci ve kıyametçi’ veya ‘döngüsel’ tarih anlayışı ile inşa etmiş bir tarih filozofu veya yazarı kendi eserini bunların tekine bağlı kalarak oluşturduğunda sözü edilen sorun ortaya çıkar. Zira siyasetin tarih -daha genel ifade edeceksek-, ‘zaman’ üzerindeki etkinliği diğer bütün beşerî faaliyetlerden daha yoğun ve inşa edici olarak belirlenebilir.

Bu durumda söz konusu algının oluşmasına siyasetin ürettiği anlam alanlarının etkisi büyüktür. Özellikle ‘döngüsel tarih’ anlayışını benimsemek, aynı zamanda ‘geçmişten dersler’ çıkarmayı besleyen bir siyasal değerlendirmedir. Diğer bilinç tutumu ise bir önceki olayın bir sonrakine alt basamak oluşturduğunu ima etmektedir. Döngüselci zihinsel tutum her olayın ‘bir ve benzemezliğini’, ilerlemeci tutum ise olaylar arası söz konusu geçmişin değer bakımından ‘hiyerarşik bir emir-komuta (kaderci/determinist) zinciri ile oluşmamışlığını’ göz ardı eder. Dolayısıyla ilerlemeci tutum, zamanın akışı ile birbirini besleyen sınırsız iradelerin talep ve eylemlerinin bireylerin özgür seçimleri ile oluştuğu varsayımını görmezden gelir. Zira herhangi bir olay birbirine bağlılığı öngörülemez bir çok hareketin sonucu olarak ortaya çıkar. Öyleyse toplum, zaman içinde

toplumsal bağlamına göre yeniden kurar. Dolayısıyla geçmiş olduğu gibi hatırlanamaz. Assman, *Kültürel Bellek*, s. 44.

ortaya çıkan salt dev bir makine değildir. Onu oluşturanlar özgür seçimleriyle tekil bireylerdir. Ancak bu durumlara rağmen tarih, tarihçiye bugüne dair bir şeyler söylememeli midir? Bundan kaçınmak mümkün görünmemek ile birlikte tarihçi bu bilinç durumuyla, hangi geçmişe sadık kalarak bunu yaptığıının farkında olmak zorundadır. Kendi değerlerinden ve zihniyet dünyasından bir tarihçi kurtulamayacak ise o, güncel karşılığı olan bu fayda durumunu göz önünde tutarak ve bir ideologtan farklı bir şekilde en azından tarafsız bir tutumla malzeme aramamalıdır.³²

İnsanlar, yaşadıkları dönemleri tarihlerinden dersler çıkararak yaşadıklarını kimi zaman vurgularlar. Böyle bir bilinç durumunda dahi olayların sonuçları zaman zaman arzuladıkları istikamet dışında gelişebilir. Bu durum olayların herbirini ortaya çıkaran saiklerin farklılığına işaret eder. Sosyolojik ve psikolojik nedenleri sıralayarak bu durumun bütün yönleriyle ortaya çıkarılmasının imkânı pek mümkün görünmüyor. Zira tarihçi öncelikle ölmüş olan -artık bıraktığı izler ya da araçlar dışında tarihçinin zamanına konuşamayan, yazamayan- bir geçmişi elindeki araçlar -belgeler ve kavramlar- ile değerlendirir. Olaylarda eksik kalan boyutlara bir sanatkâr gibi kaynak ile uyum sağlayacak dokunuşlar yani yorumlar katmak zorundadır. Bununla birlikte o, geçmişi neden-sonuç ilişkisiyle anlamaya eğilimlidir. Çünkü insan (buna tarihçi ya da sosyolog da diyebiliriz) kendi yaşadığı toplumsal ya da siyasal süreç içinde ortaya çıkan bir eylemi tetikleyen, etkileyen bütün unsurları anlamak için dahi çeşitli akıl yürütmelere ihtiyaç duyar. Olay(lar)ı yaşarken değil ama özellikle 'yaşandıktan sonra' olaylar arasında (b)ağlar kurarak anlam inşa etmeye daha fazla eğilim gösterirler. Etkin ve daha öne çıkan bir olayın arka planında duran bütün boyutları anlamaya çabalamak, sebepler aramaya kapı aralar. Bu şekilde anlam inşa ederken olay(lar)ın toplumsal boyutları fark edilebilir. Ancak tek tek fâillerin gizli iradelerinin izini sürmek ve olayın meydana gelişinde etkin olan irili ufaklı dokunuşları ortaya çıkarmak kolay değildir. Kaldı ki çok karmaşık toplumsal olaylar hakkında yazan ve konuşan uzmanların farklı değerlendirme sonuçlarına ulaşmalarının izahı olamazdı.

Diğer taraftan insanın kendi dönemiyle ilgili olarak içinde akıp gittiği olaylar için ürettiği anlamlılık çerçevesi sınırlıken ölmüş bitmiş ve

32 Bu konuda detaylı değerlendirme için bkz. Tosh, *Pursuit of History*, s. 48-49.

tarihçinin zamanına sınırlı araçlarla ulaşan geçmişteki herhangi bir olayı bütün yönleriyle izah etmesi ne kadar mümkündür? Burada geçmiş, açıklamacı ya da anlamlandırıcı olarak tarihçiye farklı bir imkân sunamaz. Alışlagelmiş mihver kavramlar, inançlar, kabuller, önceki tarihçilerin çalışmaları gibi tarihçinin doğal sınırları, geçmişini daha anlaşılır kılmayı ve kendi yaşadığı zamana bir anlam çerçevesi içinde sunması konusunda ona yardımcı olabilir. Bu durum ise öncelikle geçmiş duygusu ile yaşayan insan varlığına daha derin ve kuşatıcı bir algı sunar.

Öte yandan bir olayın bağlamını yukarıda zikredildiği gibi sebep-sonuç yöntemiyle değerlendiren bir tarihçi için bu yöntem, ona söz konusu olayları anlamlandırma konusunda kolaylık sağlayabilir. Olayları bu tür bir yöntem ile yorumlayan tarihçi için birbiri ardına gelen olaylarda bilinebilen bir öncelik-sonralık söz konusudur. Fakat daha önce ortaya çıkan olayın sonucuymuş gibi görünen olaylar kendi zamanında ve bağlamında bambaşka bir zemine oturtulabilir. Zira hayat, zaman zaman sebep-sonuç bağlamında ilerlerken çoğu zaman çok daha karmaşık unsurların etkileşimleriyle ortaya çıkar. Bu, hayatı insanlar için çok daha çekici ve bilinemez kılan önemli bir unsurdur. Olayları daha sonra birbirine bağlayan tarihçi, daha önce ifade ettiğimiz gibi onlara daha sonraki zamandan baktığından dolayı buradaki bağı o inşa etmiş olabilir. Bu durum anlamak için kolaylık sağlarken aslında olan-bitenin belirli bir bakış açısıyla yorumlandığını göstermektedir. Diğer bir ifadeyle tarihin herhangi bir döneminin diğer bütün değişkenleri birbirleriyle irtibatlandırılarak zaman serilerine göre standartlaştırılması ve birbirleriyle zorunluluk içerisine sokulması, hayatı çeşitli parçalara ayırarak iç içe geçmiş karmaşık bütünü belirli bir düzen, neden-sonuç üzerinden yorumlamak demektir. Buradaki ima, tarihçinin daha sonraki sürecin etkisinde kaldığını varsayan görecelik durumudur. Tarihçi kendi zamanının ona kazandırdığı üstünlük ile kendisinden daha önce meydana gelmiş olayları hizalamaya eğilimlidir. Başka bir anlatımla tarihçi, kendini kendi zamanına sabitleyerek kendisinden daha önceki zamanda meydana gelmiş olan bir olayı yine kendi zamanı ve geçmişten elde ettiği referans noktalarına nispet ederek sebep-sonuç³³ şeklinde inşa eder.

33 Tarihsel olaylar üzerinde bu tür bir yöntem ile çalışmanın tarihçiye, anlamayı ve anlaşılabilirliği sağlaması bakımından kolaylık sağladığını ifade eden Gilderhus'a göre;

Bu durum aynı zamanda anlamayı kolaylaştıran önemli bir avantaj sağlar. Fizikten bir örnek ile bu durumu açıklayalım.

Bir cismin hızını ölçmek isteyen insan, öncelikle referans noktasına ihtiyaç duyar. Geçmiş hakkında konuşan tarihçi, duran bir cisme nispetle hızı ölçülen cismin hakkında konuşan insan gibidir. Makro-kozmosda hiçbir cismin sabit bir şekilde durduğu söylenemez. Örneğin, dünya kendi ekseninde dönerken, cisimler de dönmektedir. Buna bir de dünyanın güneş etrafındaki yörünge hareketi eklenirse, duran cisim olarak belirlenen nesnenin durağanlığının tamamen görece kıstaslara göre belirlendiği ifade edilebilir. Bu bilgiye sahip olarak yaşayan insan, hala çevresinde oluşan sabitlere nispet ile varlığını sürdürmeye devam eder. İnsanın geçmişiyile kurduğu iletişim de böylesi bir uzam/uzay algısı gibidir. Tarihi, meslekî anlamda araştırma alanı olarak kabul eden bir tarihçi dahi uzay alanındaki insan gibi o bütün yaşanmışlığı ile çözülemeyen geçmişe giderken bazı sabitlere ihtiyaç duyar. Bunlar kavramlar ile başlar, inançlar, değerler, iftihar gibi bireysel araçlar ile devam eder. Belirli dönemin başat fâili, öne çıkan tarihsel fâil/ler (kahramanlar, kumandanlar, padişahlar/krallar vb.) olarak belirlenmiş ise diğer olaylar kuşatıcı açıklama ya da anlamlandırma için çevre unsurlar olarak dikkatlere sunulabilir. Buna gerekçe olarak ‘tarihi yapan’ların onlar olduğu vurgusu olabilir. Bu sabitler, bazen eşzamanlı tarihçinin çalışmaları iken bazen daha eski dönemdeki bir tarihçi tarafından inşa edilmiş olabilir. Tarihsel açıklamaya ya da anlamlandırmaya kaynak olacak sabitlerin çeşitliliği daha da arttırılabilir, ama burada üzerinde durulması gereken temel unsur, yukarıda mezkur örnekteki gibi tarihçinin tarihe yaklaşımındaki görece unsurların, işinin doğasında mündemiç olduğudur.

Bu durumda her insan gibi tarihsel bilgiyi bize ulaştıran, yorumlayan fâilin/tarihçinin peşini öznelliğin bırakmadığı görülüyor. Bu noktada Mahçupyan’ın şu tespiti dikkate değerdir:

Sonuçta fiziksel, sosyal veya tarihsel; dışımızdaki her tür gerçeklikle ilgili tüm önermelerimiz öznelliğe mahkumdur. Söz konusu öznellik

“Tarihçiler ne zaman sebep-sonuç değerlendirmesine gitseler... insanoğlunun dünyasındaki olayların anlaşılabilmesi bağlamında, inandıkları şeyleri kabul ettirmişlerdir. Olaylar sebepler neticesinde vuku bulurlar ve meraklı zihinler onları kavrayabilirler.” Mark T. Gilderhus, Tarih ve Tarihçiler, çev. E. S. Özcan, Birleşik, Ankara, s. 16.

kendisini dört kademede ortaya koyar. En aşık ve kaba olanı siyasi ideolojik yaklaşımımızın etkisidir; ardından bireysel olarak zihinsel gelişmemizi etkilemiş, inançlarımızı belirlemiş olan varsayımların oluşturduğu kabullenmeler gelir. Ancak daha derinde, yaşadığımız çağın bu kabulleri de kuşatan atmosferi bulunur. Nihayet en temelde, bütün önermeleri insan olmanın getirdiği sınırlamalara mahkum bir zihinle yapmak durumunda olmamız yatar.³⁴

‘Peki o zaman tarih nasıl bilinebilir?’ Bu soruya elbette çeşitli cevaplar verilebilir. Ancak burada yapılan değerlendirmeler sonucunda öne çıkarılabilecek iki unsur vardır. İlk olarak doğrudan tarihçinin kendi zamanına odaklanmasıyla kazandığı tecrübelerin buna katkı sunması mümkündür. Böylece hayatın bütün yönleriyle bilinebilmesinin mümkün görünmediğinin ama her olayın belirli bir bağlam/ağ içerisinde anlamının oluştuğunun fark edilmesi, geçmişteki olayların da benzer anlamlandırma ile okunabileceğini ima eder. Öyle ki geçmişte olan-biten olay ve olguların anlaşılması ve yorumlanmasına dair zorluk katmanları, tarihçinin kendi zamanından farklı değildir. Çok karmaşık ilişkilerin bir parçası olarak görülebilen herhangi bir olayı anlayabilmenin ve yorumlayabilmenin tek ve geçerli bir yolu ve yöntemi olmadığı gibi geçmişte mekanik bir ilişki aramak da gereksizdir. Dolayısıyla

İkinci olarak tarihçi, elde ettiği verileri kendi bağlamına oturarak olgunlaştırması gerekiyor. Aksi durumda zaten kendi zamanına gömülü bir zihin veya geçmişten tevarüs edilen zihniyet ile geçmişle temas eden tarihçi, bağlam sağlamasını göz ardı ettiği takdirde büyük oranda kendi zamanının vaziyet alışlarına malzeme taşımaktan kaçınamaz.³⁵ ‘Bugün’, elbette geçmişin mirası üzerinde tarih içindeki sürekliliğine (örneğin zihniyet kalıpları ile) devam eder. Fakat bugünün değerleriyle öne çıkartılan bir

34 Mağcupyan, *Zihniyet Yapıları ve Değişim*, s. 18.

35 Burada kendi zamanını sorgulayarak anlamaya çaba sarf eden tarihçi ile kendi zamanının ruhunu bir örtü gibi üzerinde iftiharla taşıyan tarihçinin tecrübelerinin onlara farklı şeyler kazandırdığını belirtmekte fayda var. Diğer taraftan bağlam sağlaması için şu tespitin önemli olduğunu düşünüyorum: Bağlam sağlamasının tarih bilimi için önemli bir kurucu unsur haline gelmesiyle edebiyatta roman türünün benzer zamanlarda yaygın bir şekilde ortaya çıkması ile ilginç bir zamandaşlığı vardır. Romanlar -özellikle tarihsel olanları-belirli sosyal, siyasal vs. gibi bağlamlara oturmak zorundadırlar. Bu zihinsel evrenin insanlık tarihinde nispeten yakın zamanlara denk gelmesi ilginç bir manzara arz eder.

kavram/değer ile geçmişi inşa etmekle bırakmayıp ona ‘kıymet atfetmek’, bugünü geçmişe dayatmak demektir. Bazı değerlerin katkısıyla kıymet atfedilerek siyasal, kültürel vb. gibi alanlara dair ‘ayrıcılık’ hissini kabartan güncel kavramsal çerçevenin farkındalığı tarihçiye daha titiz bir çalışma fırsatı sunar. Diğer taraftan her tarihsel olay ve olgunun kendi bağlamı içinde bir değeri ve anlamı vardır. Bu şekilde tarihçinin içinde akıp gittiği oluş sürecini anlamaya çalışması, geçmişi anlama konusunda ona daha çok yardımcı olur. Her şeye rağmen geçmiş bütün unsurları ve imkanlarıyla kendisini tarihçiye aç(a)maz. Öyleyse ortaya çıkan belgelerin oluşturduğu boşlukların üstesinden nasıl gelinecektir? Yukarıda sıraladığımız ‘fâilin tecrübesi ve tarihsel olayın bağlamı’na ek olarak Tosh’un cevabı, ‘hayal gücü ve seçme ihtiyacı’dır.³⁶ Ona göre tarihçinin, öncelikle geçmişteki araştırmasının hangi yönlerinin daha dikkate değer olduğunu tespit etmesi ve belgeleri kavranır kılacak bir ‘yorum çerçevesi’ oluşturup seçmesi gerekiyor. Daha sonra ona kadar ulaşabilmiş belgelerdeki boşluğu meslekî yetkinliğinin içini doldurduğu ‘hayal gücü’ ile söz konusu boşlukları yeniden inşa etmelidir. Tabii meslekî yetkinlik tek başına tarihsel malzemeyle ilgili olmak ile kazanılmaz. Aynı zamanda yaşadığı dönemin içinde kalıp onu anlamaya çabalamak ona ayrıca tecrübe kazandırır.

Sonuç

Geçmişin bütün yaşanmışlıklarla anlaşılabilmesi/bilinebilmesi mümkün görünmemesine rağmen tarihsel bilginin belirli bir gerçekliğe dayanması zorunludur. Bu şekilde ortaya çıkan tarih bilgisi, bütün gerçekliği anlattığını varsaymaktan ziyade, gerçekliğin muhtemel açıklamalarından veya yorumlarından birine sahip olduğunu kabul etmelidir. Özellikle -modern dönemlerde daha çok ortaya çıkan- Avrupa merkezli tarih okumalarının etkisinde olursa da farklı tarih çalışmaları son iki yüzyılda çokça artmıştır. Bu çalışmaları yapanlar öncelikle meslekten tarihçilerdir. Her insan gibi tarihçiler de aidiyetler, mensubiyetler ve dolayısıyla ayrıcalıklı olma

36 Özellikle hayal gücünün önemini şu cümleleriyle vurguluyor: “Tarihçiler, kendilerine ulaşan geçmiş kaynaklar ile o kadar çok içli dışlı olabilirler ki, belgelerdeki boşlukları dolduracak kadar güçlü iç güdülerini ve hisleri oluşturabilir. Zira hiçbir tarihsel belge kendi içinde doğduğu olayı bütün yönleriyle açıklayamaz. Buradaki boşluklar tarihçinin gelişmiş olan becerileri sayesinde oluşturacağı hayal gücüyle doldurulabilir. Daha geniş değerlendirme için bkz. Tosh, *Pursuit of History*, s. 167-70, 183-84, 188-189.

gibi temel insanî unsurların etkisinde kalabilmektedir. Bunların yanında o alanda özellikle mihver kavramların her birinin soy ağacı var ise, bunların da zikredilen unsurlar ile birlikte tarihsel çalışmaya etkisinin olduğu muhakkaktır. Geçmiş hakkında tam bir kuşatıcı bilgiye ulaşamaz ise de bu durum onun hakkında konuşma ve bilgi üretmenin imkansız olduğu anlamına gelmez. Ancak tarihçi bunlarla tarihsel kuşkuculuğun oluşturduğu olumsuz etkilerden kaçınırken ondan üç önemli koşulu yerine getirmesi beklenir. Bunların ilki tarihçi, -yukarıda Mahçupyan'ın da zikrettiği- kendi ön yargılarını ve değerlerini gözden geçirmeli ve araştırma yapmak istediği olay ve olgu için kendisinin uygun olup olmadığını tespit etmelidir. İkinci olarak tarihçi kendi yorumunu eleştirecek ilk kişi olacak şekilde toplumsal bağlantılarından kaçınmak yerine geçmiş içerisinden seçtiği olay ve olguyla niçin ilgilendiğinin bilincine varması gerekir. Dolayısıyla özellikle çatışma alanları üzerinde çalışırken olayın, beklentilerinin tamamen aksi durumuna evrilecek olmasından kaçınmayacak şekilde her türlü farklı yoruma açık olması gerekir. Üçüncü olarak tarihçi yukarıda da belirlediğimiz tarihsel bağlamı (evreni) göz ardı etmemelidir.³⁷ Aksi takdirde tarihsel bilgi kendi gerçeği ile her daim kuşkulu bir ilişkiyle karşılanacaktır.

37 Detaylı değerlendirme için bkz. Tosh, *Pursuit of History*, s. 207-209.

Öz

Tarihçi, Bağlam ve Tarihsel Bilgi Üzerine

Tarih, tarihçilik olarak geçmişin bilgisinin sistematik bir şekilde bugüne taşınmasıdır. Bunu yapan ise tarihçidir. Bir fâil olarak tarihçi oluşun içindedir ve etkisi altındadır. Bir yandan yaşadığı döneme aidiyet, mensubiyet ve ayrıcalıklı olma gibi beşeri niteliklere sahip olarak katılır, diğer yandan zihniyet kalıpları en derin ve kuşatıcı etkiye sahip temel bir katmandır. Bunların etkisinin yanında kavramlar onun en önemli araçlarıdır. Özellikle mihver kavramlar, sahip olduğu soy kökleriyle birlikte tarihçinin işine katkı sunarlar. Kısaca tarihçi etkisi altındaki unsurlar ile birlikte tarihi yeniden inşa eder. Bu durumda herhangi bir tarihsel olay, bütün gerçekliğiyle değil de tarihçinin sunduğu haliyle gerçekliğin muhtemel açıklamalarından biri olmaktadır. Bu makalede bu konular üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tarihçi, Bağlam, Tarihsel Bilgi

Abstract

On Historian, Context and Historical Knowledge

History, as a historiography, is systematically reproduction of knowledge of the past. Reproducer is a historian. Historian as a subject is into the life/entity, and he is affected by his time. On the one hand, he lives in his term by having some human characteristics such as sense of belonging, political identity, and privilege. On the other hand, mentality is so significant that it has a deepest and most encompassed effect on his life. Besides, conceptions are his crucial means as he reproduce it. Notably, fundamental conceptions contribute his study with their roots of meaning. Briefly, historian reconstitutes history by being affected some situations. In this case, any historical event known is one of the probable explanations of past reality. Thus, it can be said that history is not known with whole historical reality. In this article, it is going to be evaluated these view points.

Key Words: Historian, Context, Historical Knowledge

Kaynakça

- Arslan, Ahmet, “İbn Haldun ve Tarih”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Sayı I, İzmir 1983.
- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago Univ., London 1998.
- Assman, Jan, *Kültürel Bellek*, çev. A. Tekin, Ayrıntı, İstanbul 2001.
- Bıçak, Ayhan, *Tarih Düşüncesi I -Tarih Düşüncesinin Oluşumu-*, Dergah yay., İstanbul 2004.
-*Tarih Düşüncesi II -Felsefe ve Tarih-*, Dergah yay., İstanbul 2004.
-*Tarih Düşüncesi III -Tarih Felsefesinin Oluşumu-* Dergah yay., İstanbul 2004.
-*Tarih Düşüncesi IV-Tarih Metafizikleri-*, Dergah, İstanbul 2005.
- Bloch, M., *Tarih Savunusu*, çev. A. Berktaş, İletişim, İstanbul 2013.
- Braudel, Fernard, *Uygurlıkların Grameri*, çev. M. Ali Kılıçbay, İmge, Ankara 2001.
- Butterfield, H., *The Whig Interpretation of History*, Penguin, 1973.
- Carr, E. H., *What is History?*, Penguin, 1964.
- Bartolomè de las Casas, *Yerlilerin Gözyaşları*, çev. O. Etiman, İmge, Ankara 2011.
- Collingwood, R. G., *Tarih Tasarımı*, çev. K. Dinçer, Doğu-Batı, Ankara 2013.
- , “The Philosophy of History”, *Essays in the Philosophy of History*, Ed. W. Debbins, University of Texas Press, Austin 1965.
- Connell, G. -Smith and Lloyd, H. A., *The Relevance of History*, Heinemann, 1972.
- Dilthey, W., *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. D. Özlem, Paradigma, Ankara 1999.
- Gadamer, H. G., *Philosophical Hermeneutics*, trans. and ed. D. E. Linge, Univ. of California, London vd. 1977.
- Gilderhus, Mark T., *Tarih ve Tarihçiler*, çev. E. Özcan, Ankara 2011.
- Gooch, George P., *History and Historians in the Nineteenth Century*, Longman, London vd. 1913.

- Goody, Jack, *Tarih Hırsızlığı*, çev. Gül Ç. Güven, Türkiye İş Bankası, İstanbul 2007.
- Göka, Erol, *Türk Grup Davranışı*, Aşina, Ankara 2006.
- Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açm*, çev. Şirin Tekeli, Metis, İstanbul 2012.
- Hegel, G. W., *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, Batohce Books, Ontario 2001.
- İkbal, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Oxford Univ. Press, London 1934.
- Kemal H. Karpat, *Kimlik ve İdeoloji*, çev. G. Ayas, Timaş, İstanbul 2011.
- Lacoste, Yves, *Tarih Biliminin Doğuşu –İbn Haldun-*, çev. Mehmet Sert, Donkişot, İstanbul 2002.
- Mağcupyan, Etyen, *Zihniyet Yapıları ve Değişim*, Patika, İstanbul 2000.
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Anahtar, İstanbul 1996.
- Tosh, John, *Pursuit of History*, Longman, London vd. 2010.
- Makaleler
- Collingwood, R.G., “The Nature and Aims of a Philosophy of History”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Williams and Norgate, London 1924-1925, Vol. XXV.
- Diemer, A., “Bilgi Kuramı Günümüzde Felsefe Disiplinleri, çev./der. D. Özlem, İnkılap, İstanbul 1997.
- , “Ontoloji”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev./der. D. Özlem, İnkılap, İstanbul 1997.
- Heinemann, F., “Metafizik”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev./der. D. Özlem, İnkılap, İstanbul 1997.
- Ünlü, R. Barış, “İmparatorluk Fikrinin Gelişimi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Sayı 65/3.
- Zolo, D., “Contemporary Uses of the Notion of ‘Empire’”, *The Monist*, vol. 90, no. 1.

Sekülerizm ve Din Arasında Habermascı Söylem Analizi

Mustafa EREN*

1. Giriş

17. yüzyıldan 19. yüzyıla uzanan Avrupa aydınlanmasının temel paradigması şöyleydi: mitolojileri dünyanın büyüsunü bozarak dağıtmak, kuruntuları bilgi yoluyla yıkmak.¹ Aydınlanmanın çocukları olan modern pozitivizm ve sekularizm, bu parametreler üzerine inşa edilmiştir. Pozitivizmin en önemli temsilcilerinden biri olan ve onun ilmihalini yazan Fransız düşünür ve sosyoloğu August Comte, 19. yüzyılın başında bilimin yükselişine ile dinin çöküşünü tasarlamıştı. Comte, batı felsefesine ve bilimin gelişimine içkin seküler mantık doğrultusunda toplumların ilkelikten modernliğe doğru evrildiğine, geliştiğine kesin inanmıştır; ilerlemeci izlekte metafizikten teolojiye, teolojiden bilime doğru bir geçiş olduğunu düşünmüştür. Aynı dönemde Alman filozofu Friedrich Nietzsche, Zerdüş'tün diliyle Tanrı'nın öldüğünü ilan etmiştir. Zaten bir takım batılı filozof, şair ve romancı böyle bir haberi sevinçle karşılayıp, tanrının ve dinin olmadığı kurtarılmış bir dünyaya doğru adım atıyorlardı.²

Sekülerleşme; “İnsanın, aklı ve dili üzerinde önce dini sonra metafizik denetimden kurtarılması olarak tanımlanır. Bu dünyanın dini veya din misilli kavranışından soyularak bütün kapalı dünya görüşlerinin atılması, tüm doğaüstü mitlerin ve kutsal sembollerin parçalanmasıdır. Tarihin, mukadderattan kurtarılması; insanın dünyada bir başına bırakıldığını, artık kaderini suçlayamayacağını ve kaderine kızgınlık duymasının yersiz olduğunu keşfetmesidir... İnsanın bakışlarını, dünya –

* Dr., D.İ.B. Vaiz

1 Horkheimer ve Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 9.

2 Attas, İslam, *Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 26.

ötesinden bu dünyaya ve bu zamana çevirmedi.”³ Daha net bir ifadeyle sekülerleşme, Max Weber’den ödünç alınan bir tanımla doğanın tılsımının bozulması, siyasetin kutsallıktan kurtarılması ve değerlerin kutsanmasına son verilmesidir.⁴

Modernizm ve sekülerizmi üreten aydınlanmacı ideal, mitolojik imge ve tasavvurlardan soyutlanarak aklın ve bilimin egemenliğinde mutlu bir dünya vaat etmektedir; aydınlanmacı ideal, cenneti bu dünyada gerçekleştirme arzusuna dayanmaktadır. Bu süreçte artık bireyler gerçek özgürlüklerine kavuşacak, devlet ve toplum ilişkilerinde evrensel hukuk ve adalet hâkim olacak, üzerinde yaşanılan gezegenin efendisi olarak insan ilelebet varoluşunu sürdürecektir. İnsanlık ortaçağın çeşitli inançlarla büyülenmiş, tütsülenmiş sözüm ona karanlık dönemine artık geri dönmeyecektir. Bu yaklaşıma göre din, belli ölçüde arkaik, modernlik öncesi toplumlardan günümüze uzanan bir hatıra olarak kalacak, geleneksel toplumdaki merkezi ve belirleyici rolünü kaybedip bireysel ve toplumsal hayattan tamamen çekilecektir. Çünkü insan aklı evrilerek, inanç çağından akıl çağına geçmek suretiyle evrim aşamalarının sonuna gelmiştir. Bunun üstünde bir medeniyet ya da dünya görüşü tasavvur edilemez, hatta bu dönem tarihin sonu olarak kabul edilmektedir.

Sekülerizm bu anlamda kendi taraftarları ve karşıtları tarafından sorgulanmaya başlanmıştır. Nietzsche, Heidegger ve Derrida başta olmak üzere Horkheimer, Adorno, Foucault, Jaspers, Toynbee, O. Spengler, S. H. Nasr, ve Habermas gibi düşünürler içinde buldukları çağı ve bu çağa damgasını vuran her türlü meta anlatılar üzerinde derin ve varoluşsal analizler yaparak gelecek için prolegomena yazmaya çalışmışlardır. Çağı tanılama ve tanımlama görevi üstlenen bütün filozof ve düşünürlerin arasında göze batan Nietzsche, “Tanrı öldü”⁵ ifadesiyle nihilizmin yayılmasını teyit etmiştir. Nietzsche’ye göre nihilizm modernliğin kaderidir ve bu yalnızca kabul edilmekle kalmayıp, sevinçle ve şevkle kucaklanması gereken bir kaderdir. Bu söylem birçok açıdan modernliğe verilmiş en tutarlı yanıttır. Nietzsche’nin akıl sağlığını yitirmesinin, mümkün olan

3 Attas, İslam, *Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 43, 44.

4 Attas, İslam, *Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 43, 44.

5 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, s. 166.

en güçlü anlamda modernliğin ahlaki başarısızlığının işareti olduğu ileri sürülmektedir.⁶ Heidegger, “Tanrı öldü” ifadesinin ne anlama geldiğini yorumlamıştır. Ona göre bu söz şu anlama gelir: duyular üstü dünya, etkin gücünden yoksun, artık hiçbir hayat bahşetmemektedir. Metafizik, yani Platonizm olarak anlaşılan batı felsefesi sonuna ulaşmıştır.⁷ Nietzsche’nin bu keskin söylemi her ne kadar aşkın ve metafizik karşıtı çevreler için iyi bir referans noktası olsa da, kanaatimizce Nietzsche burada aşkın’dan koparılmış bir hayatın yaşamsal ve varoluşsal sorunlarına ironik bir tarzda dikkat çekmektedir. Nitekim Nietzsche’den sonraki yüzyıllarda, insanlığın geçirmiş olduğu evreler bu ifadenin daha farklı bir şekilde yorumlanmasına sebep olmaktadır. Nietzsche’nin metafiziğin sona erdiği dönem olarak tanımladığı bu çağ sonraki düşünürlere ilham olmuş ve onlarda bu anlama yakın tanımlar yapmışlardır. Karl Jaspers, bu çağı “yeni eksen çağı” (*Neue-Achsenzeit*),⁸ Habermas metafizik sonrası (*nachmetaphysische Zeit*), post-seküler çağ,⁹ R. Rorty ve G. Vattimo, “yorum çağı”¹⁰ ve Fransız yapı-sökümcü filozoflar da post-modern dönem olarak adlandırmıştır. Böylece Comte’un teolojik, metafizik ve pozitivistlikle ilan ettiği üç hal kanununa bir yenisi daha eklenmiştir. Bu yeni dönemin adı “metafizik sonrası”, ya da “sekülerlik sonrası çağ”dır. Bu süreçte modern seküler düşüncenin paradigması sarsılmış ve modernizmin zafiyetleri ortaya çıkmaya başlamıştır.

İki kültür, din ve bilim arasındaki sürtüşmeden başlayarak Batı kültürünü doğa bilimleri ile insan bilimleri, ateizm ile teizm arasında karşıt taraflara ayırmıştır. Bugün bu iki kültürün sonuna ulaştığımızda, dini kesinlikle tasfiye etmiş olduklarına inanan pozitivist bilimcilik ve Marksizm gibi felsefi kuramların çözümlerine tanık oluyoruz. Metafiziğin yapı sökümlü, Batı geleneğini karakterize etmiş bu ikilik ve keskin karşıtların olmadığı bir kültürel zemini oluşturma gayreti içerisinde

6 Poole, *Ahlak ve Modernlik*, s. 11.

7 Demirhan, *Nietzsche ve Din*, s. 65.

8 Jaspers, *Vom Ursprung und Ziele der Geschichte*, s. 40.

9 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 216, 217. Makalemizde bu eserin Almancasını esas almakla birlikte Türkçe çevirisinden (*Doğalcılık ve Din Arasında*) de yararlandık.

10 Rorty ve Vattimo, *Die Zukunft der Religion*, s. 49.

girmiştir.¹¹ Bu süreç, teolog ve siyaset bilimci P. L. Berger'in sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımız inancının yanlış olduğu itirafıyla tartışılmaya başlanmıştır. Berger'e göre bugünkü dünya bir takım istisnaların dışında olabildiğince dini bir dönem yaşıyor. Bu da 1950-1960'larda tarihçi ve sosyal bilimcilerin başlattığı ve sekülerleşme teorisi adını verdikleri açıklama girişiminin başarısız kaldığını göstermiştir. Berger bazı geçerli sebepler muvacehesinde böyle bir sürece katkı yapan birisi olarak, o dönemde öne sürdüğü teorinin öz bakımından yanlış olduğunu vurgulamıştır. Kökü aydınlanmaya dayanan sekülerleşme teorisinin temel tasavvuru gayet açıktır. Modernleşme sonucunda ile hem toplumsal seviyede hem de bireylerin zihninde din gerileyecektir. Fakat zaman, bu temel paradigmanın yanlışlığını ortaya koymuştur.¹² Modern seküler kültürün bütün gücüne rağmen sekülerleşme teorisinin doğru olmadığı, dini kurumların uyguladıkları çeşitli adaptasyon stratejilerine bakıldığı zaman net bir şekilde görülmektedir. Berger'e göre, gerçekten sekülerleşmiş bir dünyada yaşanmış olursa, dini kurumların ayakta kalmaları sekülerizme adapte olmayı başarmayla doğru orantılı olurdu. Böyle olmadı, sonunda dini toplumlar varlıklarını sürdürmüştür ve sekülerleşen dünyanın istemlerine uymayı reddettikleri ölçüde gelişebilmişlerdir. Bu şekilde sekülerizme tepki gösteren, aşkın kaynaklı inanç ve uygulamalar üstlenen dini hareketler başarılı olmuştur; varlıklarını ekonomide, siyasette ve hayatın bütün boyutlarında korumuştur.¹³

Charles Taylor gelişmeleri şöyle analiz ediyor: günümüz dünyasının sekülerizmini hazırlayan gelişme, efsunlu mevcudiyet biçiminden kimlik biçimine geçiştir. Tanrı veya dinin kamusal mekândan kesinlikle kaybolmadığı, fakat bireyler ve gurupların kişisel kimliklerinin merkezi ve bu yüzden siyasi kimliklerin daima olası tanımlayıcı bileşeni olduğu bir dünyadır bu. Din ve siyasetin ayrılması makul bir karar olabilirdi, fakat dinin önemli sivil toplulukların hayatlarında, önemli olduğu yerlerde, yani nerdeyse her yerde, bu ayrılık ilkesinin uygulanabilmesi için bu süreçlerin yeniden yorumlanması gereklidir.¹⁴

11 Zabala, "Einleitung", s. 11-33.

12 Berger, "The Desecularization of the World, A Global Overview", s. 1-9.

13 Bak. Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi" s. 321.

14 Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, s.186.

Habermas 1989/90 yıllarında gerçekleşen çağ dönüşümüne işaret ederek Berger ve Taylor ile paralel düşünceler ortaya koymuştur. Habermas İran'ın teokratik rejimini, bazı Müslüman ülkelerde ve İsrail'de dini aile hukukunun resmi medeni hukuku ikame etmesini, en azından ona alternatif olmasını, Afganistan ve Irak gibi ülkelerde liberal bir düzenin ancak şeriatla mümkün olabileceğini algılamaktadır. Bunları ve ABD'de gücünü yitirmeyen dini bilincin politik uyanışını, bazı Avrupa ülkelerinde dinsel taleplerin dile getirildiği din eksenli konferansları çağımızdaki dini gelişmelerin somut tezahürleri olarak görmektedir.¹⁵ Ona göre Avrupa devletleri, liberal kürtaj düzenlemeleri, eşcinsel birlikteliklerin, doğal evliliklerle eş tutulması, idam cezasının kaldırılması, bireysel hakların ulusal güvenliklerin önüne geçmesi, işkencenin şartsız reddi gibi uygulamalarıyla diğer bölgelerden farklı bir yola girmiştir. Dinler siyasallaşarak dünyada giderek daha da önem kazanmıştır. Bu anlamda dünya tarihi açısından bakıldığında, Max Weber'in Batı rasyonalizmi artık asıl sapma olarak ortaya çıkmıştır.¹⁶

Bu çalışmamızda, dinlerin modernizmin bütün kuşatıcı süreçlerini yaşayarak hayatın birçok alanında yeniden önemli bir aktör olarak ortaya çıkışını ve gittikçe daha da sekülerleşen ortamlarda nasıl pozisyon almaları gerektiğini günümüzün etkin düşünürlerinden Habermas'ın konuya yaklaşımına referansla ele alıp, değerlendirmeye çalışacağız.

2. Niçin Habermas?

Habermas filozof, sosyolog ve akademik kimliğinin ötesinde çağımızın değişik sorunlarıyla ilgilenen entelektüel kişiliğe sahiptir. Habermas'ın 20. yüzyılın önde gelen, tezleri en çok tartışılan, en an fazla yankı uyandıran filozof ve sosyologlardan biridir. Onu bu noktaya getiren kişisel yeteneklerinin yanında bazı belirleyici nedenler de olmuştur.¹⁷ Bu ve benzeri nedenlerle aşağıda Habermas'ın felsefi motiflerini şekillendiren bazı süreçler özetlenecektir.

- İki dünya savaşı tecrübesi yaşayan Avrupa ve Britanya'da insanın bilgi sahasına giren her şeyin değerinin sorgulanması.

15 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 119, 120.

16 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 114.

17 Timur, *Habermas'ı Okumak*, s. 15

- Bireysel ve toplumsal eylemlere kaynak oluşturan her türlü felsefi düşüncenin, doğa bilimleri, beşeri bilimlerin, dinin, ideolojinin ve dünya görüşünün yeniden gözden geçirilmesi.
- Toplamlar, devletler ve medeniyet ilişkilerinin yeni bir boyut kazanması.
- Her türlü spekülative teoriye temkinle yaklaşıp, insana olan yararının ön plana çıkarılması çabası.
- Bu gayretin Batı felsefesi geleneğinde Avrupa, Britanya ve ABD’de çeşitli filozoflar ve sosyal bilimciler tarafından dile getirilmesi.
- Modern veya Yeniçağ rasyonalite anlayışının post-modern süreçte eleştirilmesi ve alternatif arayışların ortaya çıkması.¹⁸

Habermas’ın başta ırkçılık olmak üzere her türlü ayrımcı düşünce ve davranışa açtığı savaş, hem kendi ülkesinde hem de dünyanın birçok bölgesinde yankı uyandırmıştır. Özellikle Nazi suçlarıyla kirlenmiş ve itibar kaybetmiş bir Alman kimliğiyle hesaplaşan düşünür, birçok bakımdan örnek teşkil etmiştir. Habermas, radikal despotizmden kurtarılmış bir toprakta, aydınlanmacı ve evrensel boyutlarda bir radikal demokrasi arayışına girerek günümüzde yükselen ırkçı, milliyetçi ve ötekileştirici anlayışlara karşı en yüksek perdeden itirazlarını sunmuştur. Habermas Avrupa’nın birleşmesi, Irak’ın uluslararası hukuka aykırı bir şekilde işgali, mülteci haklarının düzenlenmesi, ulusalcılık sonrası yeni dünya düzeni gibi tartışmalara katılmış ve bütün bu gelişmeleri ders çıkarılması gereken birer süreç olarak görmüştür.¹⁹ Habermas’ın entelektüel kaygısı onu bu süreçlerle hesaplaşmaya sürüklemiştir. Ayrıca II. Dünya Savaşı sonrasına kadar entelektüel kavramına olumlu bakılmayan Almanya’da kamusal alana yaptığı müdahalelerle bu ülkede entelektüelliğin kurumsal bir değer kazanmasına öncülük etmiştir.²⁰ Böyle bir zemin üzerinde felsefesini inşa eden Habermas, Kant’a geri giden düşünce geleneği içinde Hegel, Marx, Weber, Mead, Durkheim, Austin ve Parsons gibi zıt düşünürlerden tutarlı dizge çıkarmaya çalışmıştır. Güncel modernizm

18 Açıköz, *İletişim Felsefesine Giriş*, s. 309-310.

19 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 26; bak. Timur, *Habermas’ı Okumak*, s. 277.

20 Timur, *a.g.e.*, s. 12.

ve post-modernizm tartışmaları çerçevesinde akli sorgulayarak, sadece felsefeyi değil, sosyoloji, psikoloji, antropoloji ve dil felsefesi gibi birçok disiplinleri “iletişimsel akıl” kavramıyla temellendirmiştir.²¹ Habermas her ne kadar Frankfurt Okulu düşünürlerinin son temsilcisi şeklinde anılsa da, kendini rasyonalizm geleneğinde aydınlanmacı şeklinde tanımlamış ve iletişimsel aklın yanı sıra “kamusal alan”, “radikal demokrasi”, “anayasal yurtseverlik” gibi kavramları siyaset sosyolojisi sözlüğüne dâhil etmiştir. Bu yönüyle Habermas, çağdaş bir diyalog ve uyum filozofu görünümü vermektedir.²²

Bu düşünce yelpazesinde hareket eden Habermas, din konusunda yazmaya ve din sorunlarıyla ilgilenmeye iten üç temel sebep var. İlk, yukarıda kısmen değindiğimiz entelektüel kişilik ve kaygı. İkincisi, felsefesinin temelini oluşturan “iletişimsel eylem kuramı”. İletişimsel eylem kuramının nüvesini “iletişimsel akıl” oluşturmaktadır. İletişimsel eylem kuramı yalın bir ifadeyle, dilin anlaşmaya odaklanmış kullanımının, eylemi koordine eden bir rol üstlendiği toplumsal etkileşimleri tasvir etmektedir. İdealleştirilen varsayımlar, dilsel iletişim üzerinden, anlaşmaya odaklı eyleme geçer.²³ Habermas’a göre dilsel iletişim odaklı bir anlaşma söylem etiğine dönüşerek bir takım tartışma şartlarını zorunlu kılar. Buna göre, anlamlı bir katkıda bulunabilecek hiç kimse dışlanamaz ve bu tartışma sürecine katılmaktan alıkonamaz. Özgür bir ortamda herkes eşit ölçüde katkıda bulunma imkânına sahiptir. Katılımcılar tezlerinde samimi olmalı ve söyledikleri şeylere inanmalıdırlar. Dışsal ve içsel zorlama olmadan katılımcıların eleştirilebilen geçerlilik iddialarına karşı evet ya da hayır tavırları rasyonel gerekçelerin ikna gücünden kaynaklanmalıdır.²⁴ Üçüncüsü, güçlü düşüncelere ve üstün akla sahip olan Habermas’ın çağımızın bizi karşı karşıya getirmiş olduğu din gibi ciddi bir probleme eserlerinde yer vermediği için ciddi anlamda eleştiriye uğramasıdır. Muhammed Arkoun’a göre Habermas ve söz-merkezci düşünceyi temsil eden diğer çağdaş filozoflar, dini boyuttan ilişkisi kesilmiş tamamen rasyonel

21 Timur, *a.g.e.*, s. 17; Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, s. 144-148.

22 Timur, *a.g.e.*, s. 18.

23 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s.58.

24 Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, s.132.

bir çerçevede düşünce üretir. Arkoun dini boyutun çözümlemeye dâhil edilmesini ve göz önünde bulundurulmasını; geçmişte insanlığın uzun süre egemenliğinde yaşadığı teolojik dizgelerin incelenmesini ve onun seküler akılla karşılaştırılmasını entelektüel bir sorumluluk olarak görmüştür.²⁵ Habermas'ın dinsel ve seküler söylemi bu şartlar çerçevesinde tartışmaya açtığı düşünülmektedir.

Modern dönemde yerel ve küresel ölçekte ortaya çıkan sosyal, siyasal ve kültürel çatışmaların doğasını besleyen, onlara motif sağlayan temel unsurların dinler olduğu tezi ileri sürülmüştür. Bu iddia kendisini dine karşıt bir söylem olarak konumlandırmış seküler zihniyete aittir. Buna göre dinler çok ciddi bir eleştiri süzgecinden geçip bu patolojik ve sapkın durumdan kurtulmalıdır.²⁶ Habermas der ki: “Tahran’da bir meslektaşım bana, karşılaştırmalı kültür ve din sosyolojisi bakımından asıl istisnanın, tashih edilmesi gereken Avrupa sekülerleşmesinin olup olmadığını sormuştu.”²⁷ Papa Benedikt XVI. Joseph Ratzinger de “*Sekülerizmin Diyalektiği*” adı altında Habermas ile yapılan söyleşide aynı ifadeleri kullanarak asıl eleştirilmesi gereken hususun seküler akıl olduğunu vurgulamıştır. Ratzinger’e göre ekâbirce her şeye meydan okuyan seküler aklın tehlikesi diğerlerinden daha az değildir. Atom bombası seküler aklın ürünüdür, dolayısıyla akıl kendi sınırlarına çekilerek büyük dinlerin öğretilerini dinlemeye ve onlardan bir şeyler öğrenmeye hazır olmalıdır. Eğer akıl, mutlak bir özgürlüğün yanında olup dinsel öğretilerden bir şeyler öğrenmeye yanaşmaz ve onunla koordineli bir ilişkiye girmezse o zaman birçok alanda yıkıcı olmaya devam edecektir.²⁸ Habermas eleştirilere karşısında, hep daha fazla sekülerleşen bir ortamda varlığını sürdüren ve etkisini hayatın farklı alanlarında gösteren dini, dinde ton sağırı yaklaşımıyla (*religiös unmusikalisches*) salt toplumsal gerçeklik olarak görmek istemediğini belirtmektedir. Felsefe, dinin dirilişi olgusunu bilişsel meydan okuma olarak ciddiye almalıdır. Hegel sonrası felsefe kendi dini-metafizik kökleri üzerine düşünceye dalmış ve yer yer teoloji ile söyleyişe girmiştir. Bu anlamda din ile felsefe arasındaki diyalog başka bir mecra

25 Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, s. 56, 59.

26 Habermas ve Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, s. 46, 56.

27 Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 113.

28 Habermas ve Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, s. 56.

doğru kaymıştır.²⁹

Habermas felsefenin misyonunun değişerek farklı bir yönde ilerlemesi gerektiğini iddia etmekte ve hakikatin asla nesnellikten ibaret olmadığını, aksine her zaman, bir dilin yapısı ve paylaşılması sırasında yürürlüğe giren kişiler arası diyalog zemininde olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre felsefe, günümüzde artık “mutlak”lardan “aşkın tözler” den ya da “öznel bilinç”ten hareket eden bir zihinsel işlem olamaz. Ona göre varlık sorunu ve Kant’tan Husserl’e “öznel bilinç”e dayanan bir bilgi kuramı inandırıcı olamamış, metafizik tutarsızlıklar içinde ömrünü tamamlamıştır. Artık felsefe eskiden olduğu gibi sadece kendi araçlarıyla gerçeği bulmaya çalışan, aşkın bir düşünce tarzı olmaktan çıkmış, farklı kökenli teorik parçaların mutlu uyumundan oluşan bir rasyonellik kuramı umuduyla yürütülen ve sonuçları da bilincin yanlışlanabilir kılavuzluğu altında dolaylı bir şekilde test edilebilecek nitelikte bir gerçek anlayışı haline dönüşmüştür.³⁰ Metafizik sonrası felsefenin görevi, insanları, ebedi ve ezeli olana değil, kendi tarihselliklerine geri dönmeye çağırmasıdır. Felsefe, bilginin gelişmesinden ziyade, insanlığın zihnî ve ahlâkî yönden gelişmesine katkı yaparak, bir hakikati kanıtlamayı değil, aksine herhangi bir otoriteye başvurmadan her argümanın anlaşmaya varma hakkı olduğu bir konuşma imkânı olarak görülmektedir.³¹ Felsefe, genel eleştiri ve erişime açık olma iddiasında bulunan seküler konuşmayla vahiy hakikatlerine bağımlı dinsel bir konuşma arasındaki farklılığa işaret ederek, dinsel kanaatlerden beslenen kişisel ve toplumsal yaşam biçimlerine saygı göstermelidir. Bununla da kalmayıp felsefenin dini geleneklere karşı öğrenmeğe açık bir tutum sergilemesi gerekir. Habermas’a göre, metafizik-sonrası düşünce dünyasında, yolunu ve hedefini şaşırılmış, patolojik bir toplum içerisinde çaresiz olarak görülen bir yaşamdan kurtarıcı bir çıkışın sezgisel ifadeleri, kutsal kitaplarda ve dini geleneklerde binyıllar boyunca inceliklerle ilmek ilmek örülmüş ve hermenötik olarak canlı tutulmuştur. Yeni felsefe ne adına olursa olsun böyle bir tecrübeye sırtını dönmemelidir.³²

29 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 113; Habermas ve Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, s. 10.

30 Timur, *a.g.e.*, s. 149.; Zabala, “Einleitung”, s. 20.

31 Zabala, “Einleitung”, s. 21, 23.

32 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 115.

Felsefeden beklenen, dini söylemin içeriği hakkında tarafsız ve genel bir dil ortaya koyarak dinsel ve seküler söylem arasında arabuluculuk görevini yapmasıdır. Bu yeni formasyonu felsefe, dini inanç ve kanaatler hakkında dindışı tarzda konuşabilmelidir. Tercüme işlevi gören felsefe dindarlar, diğer din mensupları ve inanmayanlardan meydana gelen meşru temel dünya görüşü çeşitliliğini bilgi edasıyla değil, aydınlatıcı bakışla ele alırsa ahlaki, hukuki ve siyasi birliğe katkıda bulunabilir.³³ Habermas, 2001 yılında yaptığı Nobel Barış Ödülü konuşmasından beri, dinsel ve seküler inançların karşılıklı ve sürekli olarak varlıklarını sürdürmeleri gerektiğini savunmaktadır.³⁴ Habermas din ve seküler söylem arasındaki diyalektik ilişkiyi “iletişimsel akıl”³⁵, “metafizik sonrası düşünme”, “seküler sonrası toplum”, “karşılıklı öğrenme süreçleri”, “geçerlilik iddiaları”³⁶ ve “işbirlikçi tercüme”³⁷ gibi temel kavramlarla felsefi bir zemine taşınmıştır. Aşağıdaki bölümde tartışma bu kavramlar çerçevesinde devam ettirilecektir.

3. Metafizik-sonrası Felsefe ve İşbirlikçi Tercümenin Kurtarıcı Rolü

Metafizik sonrası felsefe yöntem bakımından ateist ve agnostik karaktere sahiptir. Bu yüzden din felsefesinden ve radikal din eleştirisinden kaçınmak zorundadır. Çünkü dini tecrübe ve dinsel inançların epistemik yapısı, prosedürel akla göre şeffaf olmayan içeriklere sahiptir. Bu anlamda metafizik sonrası düşünme, dinle, hem öğrenmeye hazır hem de agnostik ilişki içindedir. Bu düşünme biçimi, inanç ifadelerinin kesinlikleri ile kamuoyunda eleştirilebilen geçerlilik iddiaları arasındaki farka dayanır; ama dini öğretilerin içinde neyin akılcı neyin akıl dışı olduğuna karar vermekten kaçınır. Yani inancın felsefi araçlarla savunulması ve temellendirilmesi, agnostik niteliğe sahip olan felsefenin işi değil.

Belli bir dinin geçerliliğini varsaymaksızın veya bu dini geleneklerin olası bilişsel içeriklerini tamamen inkâr etmeksizin inanç ve bilgi arasında özsel anlamda kesin ayırım yapan bilinemezci düşünce biçimlerine

33 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 249.

34 Habermas, *Glauben und Wissen*, s. 12.

35 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 58.

36 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 255.

37 Habermas, *Glauben und Wissen*, s. 20.

metafizik sonrası düşünce denir.³⁸ Metafizik sonrası düşünme kendini Batı metafiziğinin mirasıyla sınırlamaz, kökenleri Antik felsefenin başlangıcı gibi İsa'dan önceki ilk bin yılın ortalarına kadar uzanan dünya dinleri ile içsel ilişkilerini de göz önünde bulundurur.³⁹ Bu anlamda metafizik sonrası düşünme, bir taraftan dini hakikatler üzerinde bir yargıda bulunmaktan kaçınırken, diğer taraftan aklın bilimselci olarak sınırlanmış kavrayışına ve dini ifadelerin aklın soy kütüğünden sökün edilmesine de karşı çıkar. Bu öncüllerle metafizik sonrası düşünce Kant'ın inanç ve bilgi arasında çizmiş olduğu yolda yürümeğe devam eder.⁴⁰

Habermas, Kantçı din felsefesi açısından dini inanç ve kanaatlerin semantik mirasına, inanç ile bilginin evrensel boyutları arasındaki sınırı ihlal etmeden nasıl sahip çıkılabileceği sorusuna cevap bulmaya çalışıyor. Ona göre, Kant'ta otonom akılcı ahlak anlayışının konusu olan en iyinin tanınma ve bilinmesi zorunluluğu, bir anlamda dini düşüncelerin kavramsal başlangıç noktasıdır. Din, tamamıyla özerk sayılabilecek pratik gerçekliğin varoluş boyutudur. Bu gerçeklik, prensipte dinsel uyarıcı olmadan da ortaya çıkabilecek rasyonel zorunluluktur. Çünkü saygı etiği herhangi bir dinsel bağlamdan bağımsız bütün kavramlar için geçerlidir. Bu nedenle Kant'ın ahlak felsefesindeki din kavramı, daima birlikte hareket eden vahye dayalı pozitif dinlerden bağımsız olarak, dinin mantıksal temelini yeniden oluşturmaya odaklanmaktadır. Dinin genel akli muhtevasının felsefi olarak yeniden oluşturulması, metafizik tanrı bilgisinin yerine inancın beşeri uygulamasını esas almaktadır. Kant her şeyden önce dini değerleri kavramsal olarak açıklamayı değil, dinsel inancın pragmatik anlamını akla entegre etmek istemekte ve dinsel tutuma dindarların bilişsel geleneği içinde mantıksal eşdeğer aramaktadır. Bu mantıksal dini yapının pratik tutumu ise ondan etkilendiği, onunla kendisini sağlama aldığı ve geliştirebildiği dini bir içeriğe ihtiyaç duymaktadır.⁴¹ Habermas, Kant'ın bu çabasını kavramsal açıdan sorunlu bulmaktadır. Çünkü rasyonel ahlâk, bir taraftan

38 Schmidt, "Nachmetaphysische Religionsphilosophie, Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft", s. 11.

39 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 148

40 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s.147

41 Schmidt, "Austauschbarkeit und Übersetzung", s. 142.

pozitif dinin teşvik edici potansiyeli yönünden tüketilmekte, bir taraftan da yazılı din, bilhassa somut kilise inancının irrasyonel formları, keskin bir şekilde moral açıdan eleştiriye uğramaktadır. Bu nedenle Kant'a göre dini değerlerin karşılıklı uyum denemesi, onların doğruluk ve yanlışlıkları hakkında felsefi karar verebilme tartışmasında yatmaktadır. Böylece Kant'ın, dini düşüncenin akıl tarafından yorumlanması olarak anlaşılan ahlaki açıdan felsefi tercüme modeli, dini değerlerin felsefi akıl tarafından kurtarılması ve eleştirisi ile ilgili asimetrik bir ilişki oluşturur. Bu zorluğa rağmen din ve seküler akıl arasında bir tercüme modelini tercih etmek çıkış yolu olabilir.⁴² Habermas, Kant'ın din felsefesinin, dinin eleştirisinde sona ermeyip, akılcı felsefenin de bir takım dersler çıkarabileceği ve yeni şeyler öğrenebileceği kaynaklara yönlendirme boyutuna işaret eder ve Kant'ın din felsefesi perspektifinde, felsefenin nasıl hem dinin tercümanı hem de yorumlayıcısı olacağı sorusuyla ilgilenmektedir.⁴³ Habermas bu perspektiften hareketle, din dilinin seküler akıl ürünü olan felsefi kavramlara tercüme edilme zorunluluğunun irdelenmesini savunuyor. Habermas dini kavramların isabetli felsefi tercümeleri ile ilgili temel soruları Kant'ın din konusundaki yazılarında ifade ettiği kamusal etik fikri örneğinde incelemektedir.

Böylece Habermas felsefeye kazandırdığı “işbirlikçi tercüme” (*kooperative Übersetzung*) kavramıyla din ve sekülerizm arasındaki gerilimi ahlaki düzlemde tartışmaya açmıştır.⁴⁴ Habermas'ın geliştirdiği işbirlikçi tercüme kavramı, post-seküler şartlar altında dindar ve seküler insanlar için aynı derecede politik adalet anlamına gelen ve insanlar arası demokratik ilişkilerin tesisini sağlayan prensip olarak tanımlanabilir. Bu tercüme sürecinde tartışmaya katılan herkes için aynı kurallar geçerlidir. Dindar ve seküler vatandaşlar arasındaki ilişkinin adil ve karşılıklı olabilmesi için, dindar bireylerden kendi temel inançlarına karşı özeleştirici yapan uzlaşmacı bir tutum beklenmelidir. Bu tutum dini inançların, devlet otoritesinin sağlanması ve yasaların gerekçelendirilmesi söz konusu olduğunda, daha da önem kazanmaktadır. Bu şartlar altında dini öğretiler, seküler insanlar

42 Schmidt, “Austauschbarkeit und Übersetzung”, s. 142.

43 Schmidt, “Austauschbarkeit und Übersetzung”, s. 141.

44 Schmidt, “Austauschbarkeit und Übersetzung”, s.140.

tarafından da anlaşılabilir bir dile tercüme edilmelidir. Ortak akıl ürünü olan ve karşılıklı uzlaşmaya dayalı bu tercüme sürecinde seküler insanlardan ise kanaatlerinde yanılmış olabilme ihtimalini göz önünde tutmaları istenir. Post-seküler toplumda karşılıklı nezaketin ve saygının hâkim olduğu her kesime açık olan tartışım ortamında, katılımcıların müzakerenin içeriği ile ilgili sürece ve dini değerlerin isabetli bir şekilde tercümesine katkı sağlamaya hazır olmaları gerekmektedir. Bununla beraber seküler akıl, bir dinin diğer dinlerle, modern bilimle, demokratik hukuk devletiyle ve evrensel ahlak ile diyaloga gireceği prensipleri belirler. Din bu prensipleri kabul ettiği ölçüde seküler akıl için, tek taraflı rasyonelleşen modernliğe karşı, bir dayanışma içerisinde yerini alabilir. Habermas'a göre dini düşüncelerin seküler akıl ürünü felsefi kavramlara tercümesi sayesinde yıkıcı olmayan bir sekülerleşme mümkün hale gelmektedir. Böyle bir tercüme dinin deforme edilmesi anlamına gelmez, aksine onun yeniden inşa edildiği kurtarıcı tercüme manasına gelir.⁴⁵

Bu bağlamda Habermas, dini öğretilerin tercümesi konusunu tartışırken, dindar ve seküler vatandaşların ortak akıl yürütmek için gerekli bağlayıcı prensiplere ve fikri şartlara uygun hareket etmelerini önerir. Bu aynı zamanda demokratik hukuk devletinin varlık şartıdır. Demokratik hukuk devletinin epistemik temelini, bütün kişiler tarafından eşit ölçüde erişebilme iddiasında olan, kamusal geleneğe dayanan ve meşruiyetini doğal akıldan alan felsefe oluşturur.⁴⁶ İşbirlikçi tercüme çalışması, dindar olan ve olmayan vatandaşlar birbirlerini anlayarak zaman zaman başkalarının perspektiflerini benimsemeyi öğrendiklerinde başarılı olabilir. Başarılı bir tercüme olmadan, dindar söylemin devlet kurumlarının gündemine ve görüşmelerine girmesi ve siyasi sürece katkı sağlama şansları azdır. Dindar vatandaşlar kendilerini kendi dillerinde ancak tercüme niteliği taşıması şartıyla ifade edebilirler. Demokratik düzen taraftarları, birbirlerine saygı ilkesi çerçevesinde siyasi tavırlarının gerekçelerini karşılıklı açıklamakla sorumludurlar.⁴⁷ Modernliğin bilişsel meydan okumalarına karşı işbirlikçi tercüme yöntemiyle cevap bulmaya çalışan dinsel söylem şu üç temel hususa dikkat etmelidir:

45 Schmidt, "Austauschbarkeit und Übersetzung", s.138.

46 Schmidt, "Austauschbarkeit und Übersetzung", s.138.

47 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 138.

“- Dindarlar, her daim kendi dinlerinin sultasında olan söylem evreninde muhatap oldukları yabancı din ve dünya görüşlerine epistemik tutum takınmalı. Bunu, dini görüşlerini rakip kurtuluş öğretilerinin ifadelerine, kendi münhasır hakikat iddialarını tehlikeye sokmayacak şekilde tefekkürle iliştirebildikleri ölçüde başarırlar.

- Dindarlar, dahası, seküler bilginin kendine bakışına ve bilim uzmanlarının toplumda yerleşik hale gelmiş bilgi tekeline epistemik tutum takınmalı. Bunu, ancak, dogmatik inanç içerikleriyle laik dünyevi bilginin ilişkisini, temelde, özerk bilgi çoğaltımının kurtuluş ifadelerine ters düşmeyeceği şekilde kendi dini zaviyelerinden belirlediklerinde başarırlar.

- Dindarlar, nihayet, laik gerekçelerin siyasi meydana da sahip olduğu önceliğe epistemik tutum takınmalı. Bunu, ancak, akıl hukukunun ve evrensel ahlâkın eşitlikçi bireyciliğini kendi kapsamlı doktrinlerinin bağlamına makul biçimde yerleştirebildikleri ölçüde başarırlar.”⁴⁸

Dindar söylemin başarılı tercümede riayet etmesi gereken asgari şartlar, seküler söylem için de geçerlidir. Seküler vatandaşlar dini öğretilerin ve dinsel cemaatlerin belli ölçüde arkaik, modernlik öncesi toplumların günümüze uzanan bir kalıntısı olduğu kanısında olduğu sürece, din özgürlüğünü sadece, yok olma tehlikesi altındaki türler için kültürel doğa koruma alanı olarak anlayabilirler. Onların bakış açılarına göre dinin içsel değeri yoktur. Sekülerizm anlayışı, dini görüşlerin, bilimsel eleştirinin ışığında ortadan kalkacağını ve dini cemaatlerin ilerleyen kültürel ve toplumsal modernleşme sürecinin baskısına dayanamayacağı öngörüsünde bulunabilir. Dine karşı böyle bir epistemik yaklaşımı benimseyen vatandaşlardan başarılı bir tercüme katkıda bulunmaları beklenemez. Bu süreçte seküler vatandaşlardan, sadece dinin varoluşsal anlamına saygı ve anlayış göstermeleri beklenmez, bununla beraber modernliğin dinsel söyleme karşı seküler biçimde katılmış ve dışlayıcı tutumlarının mantık ve muhakemeye aşılması beklenir.⁴⁹ Dini bilincin tefekkürlü hale gelmesi, seküler bilincin tefekkürle aşılması gibi durumlar epistemik tutumun dönüşümüne bağlıdır. Bu zihniyet değişikliği, modernliğin belli bir anlayışı açısından Habermas’ın geliştirdiği kavramlardan birisi

48 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 143.

49 Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında*, s. 136.

olan “öğrenim süreçleri” olarak nitelendirilebilir.⁵⁰ Daha net bir ifadeyle öğrenim süreçleri, hem dindar vatandaşların hem de seküler vatandaşların iletişim eylemi ekseninde gerçekleşen işbirlikçi tercüme yöntemi ve şartları altında birbirlerinden bir şeyler öğrenmeye hazır hale gelme beklentisidir. Çoğulcu bir yapıya sahip modern toplumlarda, dinden bilişsel beklentiler ile kendisini dine karşı aydınlanmış ve konumlandırmış bir ilişkiye giren seküler toplumdaki kendilerini gözden geçirme beklentisi artmaktadır.⁵¹

Habermas’ın Kant’ta ifadesini bulan, dini değerlerin seküler kavramlara tercümesi için gerekli karakteristik özellikler olarak tarif ettiği, semantik içerik ile bilişsel gelenek arasındaki farklılık, semantik içeriği öncelikle net bilginin ifadesi olarak anlayan anlam teorisinde tam olarak karşılık bulmaz. Habermas’a göre dini düşüncelerin felsefi kavramlara tercümesi, seküler bilginin dini muhtevaya uyum sağlaması değil, inancın tutumuna karşılık gelen eşdeğeri araması demektir.⁵² Bu anlamda bir tercüme teorisi, tercüme yapılacak kavramların karşılıklarını bulacağı şartları tespit etmelidir. Semantik teoriler, bu soruyu hakikat kavramını temel alarak cevaplamaya çalışıyorlar. Bu görüşe göre, ifadelerin doğruluk koşulları teorisini geliştiren formel semantik, kapsamlı bir anlam teorisinin temelini ve çıkış noktasını esas alır. Buna karşılık pragmatik teoriler, dilsel kavramların kullanılmasını esas alırlar. Dilsel kavramların nasıl anlam kazandıklarını anlamak için kullanıldıkları eylemlerin incelenmesi gerekir. Bir kavram hakkında fikir yürütmek, bir semantik değer belli bir çıkarımsal yapısını belirlemek ve belirlenmesini sağlamak demektir. Kavramlar bir müzakere oyununda neden ve niçinleri belirleyen adımların doğruluk normudur.⁵³ Ortak iletişim eylemi sadece nedenlerin tartışıldığı bir müzakere oyunu olarak değil kavramlar öncesi işbirlikçi bir dünya ilişkisi olarak anlaşılmalıdır. Kavramsal kurullarla açıklanan değer şimdiye kadar ifadesini bulmamış bir bilgi olarak anlaşılır. Bu daha çok işbirlikçi bir ilişkide eşyalar dünyası ve iletişim partnerinin oluşturduğu tutum ve pratik alışkanlıklar ile geliştirilir. Tercüme, tek tek ifadelerin semantik karşılığının aktarılması değil, farklı bir dilin genel ve geleneksel

50 Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında*, s. 141.

51 Schmidt, “Austauschbarkeit und Übersetzung”, s. 143.

52 Schmidt, “Austauschbarkeit und Übersetzung”, s. 145.

53 Schmidt, “Austauschbarkeit und Übersetzung”, s. 145

kurallarıyla birlikte öğrenilmesi demektir. Bu durumda yabancı bir dili anlamak, iki dilde olayları ortak bir dünyaya atfederek gerçekleşmez. Dilsel ifadelerin anlamındaki istikrar eşyaların ontolojik kimliklerine değil, dilin kullanılmasındaki düzenliliğine bağlıdır.⁵⁴ Böylece tercümenin bilgi içeren verilerin aktarılması olarak değil, dilsel bağlantının paylaşımı olarak anlaşılması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Ortak bir dil oyununa karşılıklı katılım ancak işbirlikçi bir etkileşim bağlamı esas alınırsa mümkün olur. Bu ortak nokta farklı anlamların kesişimi ile semantik olarak tarif edilemez, işbirlikçi eylemin gelenekselleşmesiyle pragmatik olarak adapte edilir. Bu nedenle dini değerlerin seküler kavramlara başarılı tercümesi için dindar ve seküler insanların sürekli olarak ortak hareket etmeleri gerekir. Bu anlamda başarılı bir tercümenin ölçüsü birebir uygunluk ve birleşme demek olmadığı görülmektedir.⁵⁵

Habermas başarılı tercüme modellerinden Kant'a atıflarda bulunarak bazı örnekler sunar. Habermas mesela, Tanrı'nın İsa Mesih'in şahsında insanlaşması gibi, Hıristiyanlığın merkezi inanç tezlerini özsel önemden çıkarmalı, bu anlamdaki Tanrı'nın inayetini, insanın kendi sorumluluğunu üstlenme şeklinde yeniden yorumlamalı gerekir diyor. Bu ifadelerle içimizdeki kutsallık etkisi yaratan aşkın güce teslim olmayı öğütleyen kutsal kitaplardaki öğretileri, içimizdeki ahlaki niteliklerin gelişmesi için bizim kendimizin çalışmamız gerektiğini gün ışığına çıkacak şekilde tercüme edilmelidir.⁵⁶ Kant, İncil'deki "Tanrı devleti" tasavvurunu pratik aklın taleplerini karşılayabilen "en yüksek iyilik" olarak tercüme eder. Bununla Tanrı'nın dünya üzerindeki hâkimiyeti metaforundan felsefi olarak çıkarsadığı bir etik düzenin gerçekleşmesini tasavvur eder: "Tanrı'nın dünya üzerindeki hâkimiyeti Kant'ın ahlak terminolojisinde erdem kanunları altındaki bir cumhuriyet kavramına tercüme edilmesi olarak anlaşılır."⁵⁷ Yine Habermas'a göre insanın tanrının yeryüzündeki sureti ve halifesi olduğu (*Ebenbildlichkeit*) düşüncesi, dindar olmayan vatandaşlar için de bir anlam ifade edebilir. Bu anlamda insanın Tanrı suretinde olmasının, bütün insanlara eşit ve şartsız bir şekilde saygı

54 Schmidt, "Austauschbarkeit und Übersetzung", s.147.

55 Schmidt, "Austauschbarkeit und Übersetzung", s. 148.

56 Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında*, s. 206.

57 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s.223, 249.

gösterilmesi ve onurlarının korunması gerektiği yönünde kurtarıcı bir tercüme örneğidir. Bu tercüme yöntemi, kutsal kitaplardaki kavramların içeriğini, belirli bir dine mensubiyeti olanların ötesinde, başka inanç mensuplarına ve seküler vatandaşlardan oluşan kitleye açma çabasıdır.⁵⁸ Bu tür tercümelemlerle Habermas'ın felsefeden beklediği dini inançların ve içeriklerinin tercümanı olma rolü gerçekleşmiş olur.

Pragmatik anlam teorisi, Habermas'ın hedeflediği işlevsel tecrübenin ortak tecrübelerden ve bu tecrübelerin normatif geleneklerden kaynaklandığını açıklamaktadır. Seküler akıl ve dini inanç, aynı pratik standartlar altında dini anlamın farklılık teorisini talep eden ortaklar olarak ta içerikteki farklılığı muhafaza edebilirler. Bu şartlar altında seküler akıl, dinin gelişme potansiyelini tehlikesizce alımlayabilir. Dini değerlerin felsefi tercümesinde söz konusu olan husus dini içeriği bulmak değil, dini inanç yapısının pratik anlamını mantığa uygun hale getirmektir.⁵⁹ Metafizik sonrası dönemde, dindarlığa geri dönüş bakış açısından, hermenötik yaklaşım daha fazla önem kazanarak, kurtuluşa giden yolun tanımlama ve bilgiden değil, yorumlama, zihni ve ahlaki yönden gelişmeden geçtiğine işaret ettiği görülmektedir. Günümüzde iletişim, diyalog, demokrasi, konsensüs, yorum ve iyilikseverlik gibi kavramların ön plana çıkması rastlantı değildir, aksine hakikati, nesnellikten ziyade iyilikseverlik olarak tasavvur etmeye yönelik bir düşünce hareketidir.⁶⁰

4. Sonuç ve Değerlendirme

Yeni çağda başlayan toplumsal ve kültürel modernleşme sürecinde rekabetçi ve dışlayıcı bir tarzda birbirlerine meydan okuyan, birbirlerini dönüştürme iddiasında olan dinsel ve seküler söylemler arasındaki gerilimi Habermas, Kantçı felsefi gelenek ışığında çözümlemeye çalışmıştır. Kant kendi döneminde din bilim çelişkisini, dini aklın sınırlarına çekerek pratik akıl düzleminde aşmayı denemiştir. Kant'ın bu yaklaşımı dini tamamen ahlaka indirgeme olarak anlaşılmalı ve bu anlamda eleştirilmiştir. Habermas, Kant'ın inanma ve bilme arasına çektiği sınırları ihlal etmeden, bu iki alanı iletişimsel akıl ve dil pragmatikliği ekseninde uzlaştırma yönüne

58 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 116.

59 Schmidt, "Austauschbarkeit und Übersetzung", s. 149.

60 Zabala, "Einleitung", s. 26.

gitmiştir. Kuşkusuz Habermas'ın bu söylem analizi felsefi açıdan son derece önemli bir adım olmuştur fakat bazı soruların cevabını açıkta bırakmıştır. Habermas başarılı tercümeyle din ve sekülerizm arasındaki gerilimin aşılabileceğini öngörmüştür.

Habermas'ın önerdiği dinsel söylemin seküler dile tercümesi başarılı olsa bile, bu tercümeyle birlikte dinlerin otantikliğinin yitimi gibi başka bir soru gündeme gelmez mi? Bu şekilde pratik akla bütünleştirilen din, din kalabilir mi? Modern bilim ve seküler akıl mutlak ölçü müdür? Tercüme esnasında dinin varoluş zemininin ve dilinin kendine ait otantik formu ciddi tehdit arz eder. Çünkü böyle bir süreçte din kaynak dildir, seküler akıl ise hedef dil. Yani seküler akıl din karşısında asimetrik ilişki içindedir, tabiri caizse seküler akıl dinden bir adım önde. Habermas bu orantısız ilişki sorununu felsefenin tarafsız bölgesinde çözmek istiyor, fakat dinsel söylemin bu ilişkide felsefenin tarafsızlığı konusunda çekinceleri var. Dinsel söylem, seküler aklın kendisini dini geleneklerin yerine koyup koyamayacağı endişesini dile getirir. Bu bağlamda Kant'ın inanma ve bilme arasına sınır çekmesi, Habermas'ın gelişen bu süreçte dini felsefeyle ehilleştirmesi ve dini aşkın alandan koparıp pratik alana indirgemesi ciddi anlamda tartışılması gereken sorunlardır. Diğer yandan, kendini dine karşı ton sağırı olarak niteleyen Habermas, her fırsatta düşünce dünyasının oluşumunda Yahudi-Hıristiyan geleneğinin önemli etkisi olduğunu ifade eder. Habermas'ın da meslektaşları gibi din kavramından öncelikli olarak Yahudi-Hıristiyan kültürünü referans alması ve söylemlerini bu varsayım üzerine dayandırması bir ölçüde anlaşılabilir bir durumdur. Ancak onun dinlerin metafizik tartışmalarına girmekten kaçınmakla birlikte din kültürüne kulaklarını kapamadığı dikkate alındığında İslam'ın evrensel söylemini iletişim felsefesinin ilgi alanına dâhil etmesi yerinde bir beklenti olacaktır.

Öz

Sekülerizm ve Din Arasında Habermascı Söylem

Çağımızın entelektüel durumunu, Aydınlanma ile keskin bir yol ayrımına giren iki temel karşıt söylem şeklinde karakterize edilebilir. Bir yanda doğalcılık şeklindeki seküler söylem ile öte yandan yeniden güçlü bir aktör olarak bireysel, toplumsal, siyasal ve kamusal alanda varlığını hissettiren dinsel söylem. Bu iki rakip söylemin modern toplum hayatında karşılaşmaları ve bir birlerini dönüştürme tavırları ontolojik tehdit halini alan sosyal ve siyasal düşünce krizleri doğurmuş görünmektedir. Post-seküler çağ olarak nitelendirilen bu dönemde söz konusu krizlerle daha ne kadar yaşanabilir? Bu gerilimlerin üstesinden gelmek için kurtarıcı bir çıkış yolu var mı? Mevcut çalışmada, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi çerçevesinde bu ve benzeri soruların çözümü konusunda felsefenin tarafsız bir bölgede kalarak arabulucu ve kurtarıcı bir rol alıp alamayacağı çözümlenmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kant, Habermas, iletişimsel eylem teorisi, iletişimsel akıl, metafizik sonrası düşünce, işbirlikçi tercüme, geçerlilik iddiaları ve karşılıklı öğrenim süreçleri.

Abstract

Habermasian Discourse Analysis Between Secularism and Religion

The intellectual condition of our age can be characterized by two fundamental and contrary discourses which depart from the Enlightenment: on the one hand, the secularist discourse of naturalism and, on the other hand, the religious discourse as a re-emerging force which is rather influential on the individual, social, political and public spheres. The confrontation of these two competing discourses in modern social life and their mutual transformative attitudes towards each other seem to have caused certain crises in the social and political thought to the extent of an ontological threat. How long is it possible to maintain the co-existence of these crises in a period of the post-secular age? Is there any way out of these tensions? In this paper, I will analyze the question whether the mediating and liberating character of philosophy can play an impartial role by reference to Habermas' theory of communicative action.

Key Words: Kant, Habermas, communicative reason, post-metaphysical thought, cooperative translation, validity claims and reciprocal cognitive learning procedures.

Kaynakça

- Açıkoz, H. Mustafa. İletişim *Felsefesine Giriş* -İnsani iletişimin felsefi temelleri-. İstanbul: Birey, 2003.
- Arkoun, Muhammed. *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*. çev. Yasin Aktay ve Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi, 2000.
- Attas, S. Nakib. İslam, *Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. çev. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul: İnsan, 1995.
- Berger, Peter L. “Sekülerizmin Gerilemesi” çev. Ali Köse, S. P. Huntington v.d. *Medeniyetler Çatışması*, der. Murat Yılmaz, Ankara: Vadi, 2003.
- “The Desecularization of the World. A Global Overview”, in: *The National Interest* (no 46, Winter 996/97 Washinton, D.C), s. 1-9.
- Demirhan, Ahmet. *Nietzsche ve Din*. İstanbul: Gelenek, 2002.
- Habermas, Jürgen. *Doğalcılık ve Din Arasında. Felsefi Denemeler*. çev. Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi, 2009.
- *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Laudatio: Jan Philipp Reemstma. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Habermas, Jürgen ve Ratzinger, Joseph. *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Florian Schuller (ed.), Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2005.
- Horkheimer, Max ve Adorno, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1969.
- Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziele der Geschichte*. München: Piper, 1949.
- Nietzsche, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*. München: W. Goldmann, 1959.

- Poole, Ross. *Ahlak ve Modernlik*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı, 1993.
- Rorty, Richard ve Vattimo Gianni. *Die Zukunft der Religion*. Santiago Zabala (ed.), Alm. çev. Michael Adrian ve Nora Fröhder, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.
- Schmidt, Thomas M. “Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft”, iç. *Moderne Religion? Theologische und religions-philosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, K. Wenzel ve T. M. Schmidt (ed.), Freiburg im Breisgau: Herder, 2009, s. 10-32.
- “Austauschbarkeit und Übersetzung. Philosophie als Vermittler und Interpret von Religion”, iç. *Sind Religionen Austauschbar? Philosophisch-Theologische Positionen aus Christlicher Sicht*, Johannes Arnold (ed.), Münster: Aschendorff, 2012, s. 135-150.
- Taylor, Charles. *Modern Toplumsal Tahayyüller*. çev. Hamide Koyukan, İstanbul: Metis, 2006.
- Timur, Taner. *Habermas'ı Okumak*. İstanbul: Yordam Kitap, 2008.
- Zabala, Santiago. “Einleitung. Eine Religion ohne Theisten und Atheisten”, iç. R. Rorty ve G. Vattimo, *Die Zukunft der Religion*, S. Zabala (ed.), Alm. çev. Michael Adrian ve Nora Fröhder, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, s. 13-35.

Philosophy of Hilbert's Formalization Program

Ahmet ÇEVİK*

Mathematics is well known for its absoluteness, purity, abstractness, and beauty. For what is known so far, theorem-proof style formal mathematics begins with the Pythagorean Theorem, although Babylonians introduced a special case of the Pythagorean Theorem before Pythagoras. One can observe from the philosophical works of ancient Greeks such as Pythagoras, Plato, Zeno, Aristotle etc. that they really relied on pure reasoning and that mathematics was the language of nature, would show the absolute truth and that there was nothing “inexpressible” by natural numbers. Influenced by the idea of absoluteness in mathematics, David Hilbert, a famous German mathematician, proposed a program for *formalizing* mathematics to get rid of the vagueness and contradictions that have ever been encountered in the history of mathematics. In this paper I discuss the purpose and consequences of Hilbert's program in mathematics. I first discuss some of the crises in the philosophy of mathematics but mainly the reason why Hilbert set such a program for mathematicians and philosophers. I also discuss Gödel's incompleteness theorems and the reason behind them which let another mathematician, Alan Turing, discover what could be achieved from the failure of Hilbert's program.

1. Gödel Incompleteness for Ancient Greece

It is known that there have been some crises in the history of mathematics which had significant impacts on it. This shows that mathematics is not eternal and static. One of the first crises was the fact that $\sqrt{2}$ is irrational. This means that $\sqrt{2}$ cannot be expressed in the form for some natural numbers a and non-zero b . Irrationality was first thought by Indian mathematicians back in the 7th century B.C, as Carl Benjamin

* University of Leeds, Department of Pure Mathematics

Boyer quotes:

“It has been claimed also that the first recognition of incommensurables is to be found in India during the Sulbasutra period, but such claims are not well substantiated. The case for early Hindu awareness of incommensurable magnitudes is rendered most unlikely by the lack of evidence that Indian mathematicians of that period had come to grips with fundamental concepts.”¹

It was however first proven in Ancient Greece by Pythagoras that irrational numbers do exist.² Pythagorean’s doctrine is the idea that everything in the world can be expressed through natural numbers and their ratios. In other words, Pythagoras and his students believed that the essential unity of things were not in a physical substrate. For them, the one thing that formed the substrate of all things in the universe was natural numbers and their ratios. It turned out that they were wrong. Gregory Chaitin, famous with his work in the field of algorithmic information theory, says in his lecture at Cargenie Mellon University the following:

“..the Greeks thought that rationality was the supreme goal. Plato! Reason! If a number is called irrational that means this was the Gödel incompleteness theorem of Ancient Greece.”³

So the existence of irrational numbers must have caused a serious crisis in Ancient Greece because one finds an irrational number in a world that is rational! I think the shock is due to the confusion between the notion of discreteness and continuity. Irrational numbers have an infinite decimal expansion. So one can imagine that we need infinite number of steps to *measure* the square root of two. In a sense, natural numbers and their ratios can only be associated with *discreteness* and *finiteness*. This gives us the problem that Zeno of Elea had later when Pythagoras proved his theorem. Zeno was an Ancient Greek philosopher from southern Italy famous with his paradoxes regarding motion. Bertrand Russell describes him as follows:

“In this capricious world nothing is more capricious than posthumous fame. One of the most notable victims of posterity’s lack of

1 Boyer, *A History of Mathematics*, 1991, p. 208.

2 Ancient Greeks expressed this irrational number as *alogos*, which can be translated as *illogical* or *inexpressible*.

3 Chaitin, *Conversations with a mathematician*, 2002, p. 131.

judgement is the Eleatic Zeno. Having invented four arguments all immeasurably subtle and profound, the grossness of subsequent philosophers pronounced him to be a mere ingenious juggler, and his arguments to be one and all sophisms. After two thousand years of continual refutation, these sophisms were reinstated, and made the foundation of a mathematical renaissance...⁴

The problem Zeno had was that whether or not motion was really possible. This was also mentioned in Aristotle's work.⁵ Zeno argued that for an arrow to arrive its destination, it first needs to travel half the way. To travel half the way, it needs to travel quarter the way and so on. Thus for an arrow to move from here to there, infinitely many steps should be performed. It requires an infinite measure to see the arrow moving. That is, this phenomenon cannot be described by a natural number. From this point of view, Zeno's paradox and the existence of irrational numbers are quite related to each other.

2. Calculus As a Rigorous Foundation

It took people many years to figure out what was wrong with Zeno's argument, until Calculus became a rigorous foundation of mathematics. However, another crisis was caused by the calculus itself. Perhaps one of the most well-known person who criticized calculus was Bishop Berkeley, Bishop of Cloyne. Judith V. Grabiner writes a quote by Berkeley saying:

“Scientists, attack religion for being unreasonable; well, let them improve their own reasoning first. A quantity is either zero or not; there is nothing in between”⁶

Berkeley characterizes the mathematicians of his time as men “*rather accustomed to compute, than to think*”.⁷ In another passage, he criticizes Newton's method of fluxions⁸ and he quotes:

4 Russell, *The Principles of Mathematics*, (Reprinted) 1996, p. 347.

5 Aristotle, *The Collected Works of Aristotle*, Editor: Jonathan Barnes, Oxford U. Press, Book VI, 239b5-239b9, 1991, p. 404.

6 Grabiner, “The Changing Concept of Change: The Derivative from Fermat to Weierstrass”, 1983, p. 200.

7 Berkeley, *The Analyst, or a Discourse Addressed to an Infidel Mathematician*, Kessinger Publishing Co, 2004, p. 6.

8 Method of fluxions is also known as Newton's terminology for differential calculus.

“It must, indeed, be acknowledged, that [Newton] used Fluxions, like the Scaffold of a building, as things to be laid aside or got rid of, as soon as finite Lines were found proportional to them. But then these finite Exponents are found by the help of Fluxions. Whatever therefore is got by such Exponents and Proportions is to be ascribed to Fluxions: which must therefore be previously understood. And what are these Fluxions? The Velocities of evanescent Increments? And what are these same evanescent Increments? They are neither finite Quantities nor Quantities infinitely small, nor yet nothing. May we not call them the Ghosts of departed Quantities?”⁹

Although Berkeley was a theologian, this must have something to do with the religion versus science conflict as this was the case back in the 17th century western world after the Renaissance movements. So it is possible to say that calculus caused more trouble in the religious community than that in the mathematical community. The danger in Ancient Greece with the existence of irrational number was the denial of reason and simplicity. Around the 16th and 17th century of the western world, it appears that the danger that calculus brought, with the study of infinitesimals, seems to be the denial of religious thoughts. One can see that there is indeed a strong relation between theology and mathematics.

3. Sizes of Infinity and Theory of Sets

The next crisis I am going to look at had an impact on the foundations of mathematics. This crisis goes back to a little more than a hundred years to the work of Georg Cantor on set theory. Cantor asked himself how big the infinite was. Of course Cantor was not the first person who worked on the notion of infinite. Ancient Greeks, Galileo Galilei, and possibly many others worked on this notion earlier. However, Cantor treated the infinite more rigorously and mathematically. For Cantor, the infinite had a special meaning. Although Cantor was not very a religious person, he identified the absolute infinite with God and he considered his work on transfinite numbers to have been directly communicated to him by God, who had chosen Cantor to reveal them to the world.¹⁰ Cantor started to work on the size of infinite sets. How can one measure the size (cardinal)

9 Berkeley, 2004, p. 20.

10 Hallett, *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*, 1986, p. 13.

of an infinite set? It is easy to tell if the set is finite. One can count the number of elements in it and that gives us its cardinal. For any set A , let us denote the cardinality of A by $|A|$. For infinite sets it is quite different to show the cardinality. If A and B are two sets and if there is a one to one and onto mapping between them, then we can say that their cardinalities are equal. The sets of those having cardinality less than or equal to the cardinality of the set of natural numbers are called *countable* sets. Cantor called the least infinite cardinal as \aleph_0 which is equal to the size of the set of natural numbers. It was first shown that the set of rational numbers had the cardinality \aleph_0 . Cantor's *pairing function* $f(x,y) = ((x+y)(x+y+1)/(2)+y)$ can be used to show that the set rational numbers has the same cardinality as that of the set of natural numbers. One result that Cantor found shook the mathematical community. He showed that the set of real numbers had a strictly larger cardinality than that of the set of natural numbers. To prove this we must show that the set of real numbers cannot be countable. We call such sets *uncountable*. Cantor's method for proving this is called the *diagonal* method.¹¹ Suppose that there is a one to one and onto mapping $f: \mathbb{N} \rightarrow [0,1]$ between the set of natural numbers, denoted by N , and the set of real numbers in the interval $[0,1]$. If we show that f cannot exist for this interval it clearly cannot exist for the entire set of real numbers. Suppose that f is given. Then we can enumerate the elements of $[0,1]$ as $x_1=f(1), x_2=f(2), \dots$ where each x_k is expressed in decimal notation $x_k = 0.a_1^k a_2^k \dots a_n^k$ such that $0 \leq a_n^k \leq 9$. We can construct a real number $y = 0.y_1 y_2 \dots$ such that $y \neq a_r^r$ for $r=1,2,\dots$ by letting $y_r = (a_r^r + 1) \bmod 10$. So we can conclude that f cannot be onto and consequently the real numbers are not countable. One can argue that we can add this new number to our list but then we can follow the same argument to find another number which will not be on the list. This will go on forever and we will never be able to write a complete list for the set of real numbers.

Cantor in fact showed here that there was a larger infinity. This naturally shook the mathematical community because only one infinite had

¹¹ I think this is the first application of the Cretan paradox ("All Cretans are liars", says a Cretan) to mathematics. However, diagonalization method was really used before Cantor by Decartes in his method of doubt.

been known until then. But Cantor showed the existence of a larger infinite and possibly more in a hierarchy. He also has a famous theorem which says that for every set there is a larger set which is the set of all subsets of it. Soon after he proved that there was a larger infinite, he worked on *ordinal numbers*. Cardinal numbers show the size of the set, on the other hand ordinal numbers show the order type. Roughly speaking, if cardinals were 1,2,3,..., ordinals would be 1st,2nd,3rd,... In other words, ordinal numbers should be considered like the *length* of an ordered set of a particular kind. Cantor was not initially working on set theory but he later found himself working on transfinite numbers. Cantor had the idea that if we have 1,2,3,..., then we should not stop there. So he puts another “number”, denoted by ω , after all the finite numbers. The sequence then becomes 1,2,3,... ω . We can still go on and write 1,2,3,..., ω , $\omega+1$, $\omega+2$,... If we continue, we can write, 1,2,3,..., ω ,..., $\omega 2$,..., ω^ω ,..., $\omega^{\omega^{\dots}}$,... We can continue like this forever, and if we take the limit supremum of this last list, it gives us the smallest solution of the equation $\varepsilon_0 = \omega^{\varepsilon_0}$. The ordinal ε_0 is also known to be the proof theoretic ordinal strength of Peano arithmetic. One can see that this is becoming theological, although it is very imaginative. The ideas were new and obscure for that era. So there was certainly a crisis. Some people like Henri Poincaré regarded set theory as a “grave disease”. J.W. Dauben writes a quote by Henri Poincaré saying:

“Most of the ideas of Cantorian set theory should be banished from mathematics once and for all.”¹²

Dauben writes another quote by Kronecker referring to Cantor as “*a scientific charlatan*” and “*a corrupter of youth*”. However, David Hilbert defends Cantor from the critics in his lecture, saying “*No one shall expel us from the Paradise that Cantor has created*”.¹³

At the beginning we said that Cantor’s work on the theory of infinite sets caused a crisis in the foundation of mathematics. I think Cantor put mathematics on an abstract “structural” analysis from the 17th century hard analysis, possibly involving special cases and formulas. One can say that 20th century mathematics was set theoretical rather than concrete

12 Dauben, *Georg Cantor: His mathematics and the philosophy of the infinite*, 1979, p. 266.

13 Hilbert, “Über das Unendliche”, 1926. In Constance Reid, *Hilbert*, New York, 1996, p. 177.

analysis. This caught the interest of some logicians. Gottlob Frege wanted to establish a system of formal mathematics influenced by Cantor's set theory. Frege's aim was to defend that mathematics grows out of logic and that arithmetic was a branch of logic. Bertrand Russell, however, found a fatal flaw in one of the laws in Frege's system which was a turning point in mathematical logic. Russell considered the set of all sets that are not the members of themselves. That is, he considered

$$R = \{A : A \notin A\}.$$

Now if A is not in A , then it must be in R . Russell asks whether R is in R or not. It turns out that, by definition, $R \in R$ if and only if $R \notin R$. This is called *Russell's paradox*. So it appears that we have a problem because of the nature of self-reference and circular definitions. Paradoxes are inevitable when such definitions are used in formal systems. Hence, not everything can be a set.

Another controversial result at the end of the 19th century was the fact that for every set there is a larger set which is the set of all its subsets. If one considers the *universal set*, i.e., the "set" of everything, and if we apply this fact to the universal set, we get a set which is larger than the universal set. This is paradoxical. Are these sets equal or is there something wrong with the definition of the universal set? One can get rid of this by saying that the collection which contains everything is not a set theoretic object but say, a *class*. But then we can apply Russell's argument to classes and get another paradoxical statement. Certainly, Cantor's set theory was a bit controversial but it was a breakthrough which put mathematics into abstract set theoretical basis.

4. Hilbert's Formalization Program and Gödel's Theorems

Russell's paradox was certainly a warning for future generations that it was dangerous to play with the foundations of mathematics. Yet, in 1908, Ernst Zermelo proposed a formal axiomatic system for Cantor's intuitive set theory.¹⁴ A formal system basically includes a formal language, a set of postulates, and logical rules of inference. Zermelo's system was later improved by some other people and later became an *almost* complete and

¹⁴ Zermelo, "Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre", 1908, p. 261.

well known system for formalizing mathematics. This system is known as *Zermelo-Fraenkel (ZF) set theory*.

David Hilbert proposed a program for logicians to get rid of all the contradictions once and for all. Hilbert himself was a *formalist*. Formalism is a philosophy of mathematics where logic and mathematics is, roughly speaking, considered as a string manipulation activity involving symbols in a formal language and with formal rules of inference where we derive statements using them. Since these symbols do not have any meaning, formalism ignore semantics. The aim of so called *Hilbert's program* was to save mathematics from inconsistencies, bring absolute truth, and to establish a firm basis by finding a complete formal system for all of mathematics. The real world as we know is complicated, but one realm where things are black or white is pure mathematics. He believed that all of mathematics could be derived from a carefully written set of axioms, and that there would be a mechanical way to prove the consistency of this set of axioms. This means that we would be able to prove every mathematical statement within the formal system which was meant to be established. In other words, mathematics would be mechanized and, at the end of an algorithmic procedure, we would be able to answer whether a statement is true or not.

Hilbert also believed in the completeness of scientific knowledge. In his famous radio address in 1930 to the Society of German Scientists and Physicians, in Königsberg, he says:

“We must not believe those, who today, with philosophical bearing and deliberative tone, prophesy the fall of culture and accept the ignorabimus. For us there is no ignorabimus, and in my opinion none whatever in natural science. In opposition to the foolish ignorabimus our slogan shall be: We must know, we will know!”

Many mathematicians, including John Von Neumann, worked on this program.¹⁵ Hilbert's program seemed interesting until Kurt Gödel, an Austrian logician, came along. Mathematics in the early 20th century was mostly concerned with foundational problems and finding a firm basis for mathematics. Soon after Hilbert gave his speech, Gödel announced

¹⁵ Neumann, “Zur Hilbertschen Beweistheorie”, 1927, p. 1.

something that caused a crisis in the entire mathematical community. He announced that Hilbert's program was not possible to achieve. That is, all of mathematics could not be formalized and that there would always be something that we would never know unlike Hilbert thought. It was a mathematical result with deep philosophical implications. Gödel called his results as *incompleteness theorems*.¹⁶ Although Gödel's theorems had a negative impact on Hilbert's program, his theorems form a theoretical basis for what later came to be known as *computability theory*. We shall very briefly give the essence of incompleteness and then we shall discuss its consequences on mathematics and philosophy.

Let us say that a *theory* is a set of sentences in a formal language. A theory T *proves* a statement S if we can derive S , using the rules of inference, from T . A theory is *consistent* if no contradiction can be derived from it. Otherwise, we say that the theory is *inconsistent*. Let T be a consistent theory; if we can prove or disprove every sentence ϕ in the language of T , then we say that T is *complete*. Otherwise, T is *incomplete*. A predicate is called *decidable* if we can algorithmically decide the truth value of it.¹⁷ A predicate is called *semi-decidable* if there is an algorithm which always tells correctly when the predicate is true, but may not give a negative answer or no answer at all otherwise.

Gödel's theorems consider *sufficiently strong* theories in first-order logic. By sufficiently strong we mean theories that are strong enough to represent enough arithmetic, but more precisely theories that capture the notion of *semi-decidability*. In other words, we need the theory to capture all semi-decidable predicates. This is necessary because Gödel originally uses the *provability* predicate in his proof and we know that this kind of predicate is placed mathematically highly enough in the hierarchy of sets, according to their degree of unsolvability, to compute any semi-decidable predicate.

16 Gödel, "Über formal unentscheidbare Satze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I", 1931, p. 173.

17 Note that Gödel could not use this definition since there was no mathematical model for algorithms back then. He instead first defined the notion of decidability (recursiveness) using his own formal language by defining primitive recursive functions.

The basic idea relies on the liar paradox. Instead of saying “This statement is false”, Gödel considers “This statement is unprovable”. Of course he constructs this statement in his formal language, by using Gödel numbering, i.e. assigning each symbol in the language a prime number and obtain a unique code for each sentence. The construction of the *Gödel sentence* is based on Cantor’s diagonal argument. So this is really a sentence about arithmetic. But this Gödel sentence refers to itself and saying that the statement itself is unprovable. Now such sentence is either provable or unprovable. Assume that our theory is consistent and complete. If the theory proves the Gödel sentence, then it proves something false because the sentence says that it is unprovable. So our theory in this case is inconsistent. If it is unprovable then it is true that the Gödel sentence is unprovable, our theory is consistent, but we have incompleteness. In this case we have such statement which is true but unprovable, hence contradicting completeness of our formal system. The first incompleteness theorem then says the following:

“Every sufficiently strong theory is either inconsistent or incomplete.”

Similar to Cantor’s argument, even though we add the Gödel sentence to our theory (hence we get a new theory), we can again construct another Gödel sentence in this new theory so the first incompleteness theorem still applies.

One important goal of Hilbert’s program was to prove mechanically that mathematics is consistent within the formal axiomatic system that Hilbert was hoping to have. Perhaps Gödel’s second incompleteness theorem is more straight to the point. It follows from the first incompleteness theorem and it says:

“Sufficiently strong theories cannot prove their own consistency.”

In fact, only stronger theories can prove the consistency of weaker theories if we assume the consistency of the stronger theory. Therefore, the second incompleteness theorem implies that absolute consistency is impossible and that we can only have relative consistency in sufficiently strong theories.

The incompleteness theorem must have looked somewhat obscure

at that time because the notion of mechanical computability was not very well known. Gödel's theorems show the limitations of formal systems, reasoning, and algorithmic computability. They were of course controversial. One may say that this is not only because there were new notions in his paper, but mostly because of that he used mathematics to show the limitations of mathematics. Ernst Zermelo was one of few who felt skeptical. In a letter that he wrote to Gödel, he claimed there was an “*essential gap*” in Gödel's arguments, but then Gödel replied with a 10 page letter.¹⁸

5. Halting Problem and Algorithmic Randomness

Although some people did not understand what Gödel said, some tried to go more deeply. Alan Turing, a British mathematician, was one of them. After incompleteness, Turing started to talk about computers in his famous paper.¹⁹ In fact, what Turing showed was the reason why we had incompleteness. Gödel showed the existence of undecidability, Turing showed why we had that. Hilbert was hoping to find a procedure for proof checking. What Hilbert really means is that there should be a computer program for checking proofs. Then Turing describes what a computer is, and that is a *Turing machine*. Turing really thought that the way of finite thinking of the human mind had limitations and this was the reason why we had incompleteness. So Turing modelled a proving mathematician (whom he calls a computer).²⁰ Basically, a Turing machine is an abstract computational model which contains an *infinite tape* divided into cells with a *tape head* to read/write symbols on the tape cell, a *tape alphabet*, a finite set of *states*, and a finite set of *instructions*. The computation starts by reading the leftmost symbol of the input written on the tape, then following the instructions, we move the tape head, write a symbol on the cell, change the state of the machine if necessary. The important thing here is that Turing finds an almost concrete statement which escapes the power of logic and

18 Dawson, *Logical Dilemmas: The life and work of Kurt Gödel*, 1979, p. 76.

19 Turing, “On computable numbers with an application to the Entscheidungsproblem”, 1936, p. 230.

20 Turing in his paper refers to computer as “he” instead of “it”. For him, a computer is anyone who computes. In this case, a proving mathematician was considered to be a computer.

reasoning. It's called the *halting problem*. It is the problem of deciding whether an algorithmic procedure (or a program), on a given input, will ever halt or not. It turns out that when we put no time limit, there is no way of deciding this in a mechanical way. Hence, there is no set of axioms, for Hilbert's formal axiomatic system, that enables us to prove whether a program will halt or not. The idea of the proof again uses Cantor's diagonal argument and Russell's paradox.

One important question to ask is whether or not Turing machines really capture the intuitive notion of algorithmic computation. Now on one hand we have a mathematical object called Turing machine. On the other hand, we have an intuitive notion of "algorithmic" computation. Therefore we cannot answer this question mathematically. Alonzo Church and Alan Turing claimed that whatever algorithmically computable was also Turing machine computable and vice versa. This is called the *Church-Turing hypothesis* and no counter example has emerged in almost 80 years. What this hypothesis really says is that mechanical thinking has limits and it cannot exceed the computational power of Turing machines. The halting problem is one concrete problem that cannot be solved by mechanical thinking. This is the reason why we have incompleteness in mathematics. One may say that Turing's paper is more concrete than Gödel's because Turing now talks about physical devices, i.e. computers. However there is more to say. Halting problem itself does not sound like a satisfactory reason why we have incompleteness in reasoning. Why do we have the halting problem? What problem do we have at the very base of the foundations of mathematics?

Gregory Chaitin, an American mathematician, made some important contributions to this problem for finding the ultimate reason behind incompleteness and the halting problem. Examining the details of his work is beyond the scope of our paper. His results conclude there exist mathematical facts that are true for no reason, i.e. true by accident, hence they are random mathematical facts. This is of course deeper than what Turing found. Chaitin claims that the reason we have incompleteness and the halting problem is because there exists *irreducible* information, i.e. an

information content which cannot be expressed in simpler terms.²¹ These are things that have no mathematical pattern or structure. We can generate a sequence of 0's and 1's which has some mathematical pattern in it. For example 01010101... is a sequence which has some structure. Because we can see that it is an alternating 0-1 sequence with a rule that the digit is 0 if it is in an even position, 1 otherwise. The sequence 001001001... is another example of a reducible information with some pattern. Or a sequence like 01011011101111... still has some pattern. However the sequence 01101010010... for example looks more *random* than the others. This can be thought of as an independent sequence of tossing of a fair coin so that no previous toss gives any information about the outcome of the next toss. Chaitin constructed a number, so called the *Omega number*, which informally represents the halting probability of a randomly constructed algorithm. Omega number is a real number expressed in binary number system such that each bit is *incompressible* and has no structure. By incompressible we mean that to compute the first n bits of the Omega number we need at least n bits of information. According to Chaitin, this is a random mathematical truth for no reason. It is *true* as it is. Hence, according to Chaitin, the reason we have the halting problem is because there is no structure in some mathematical facts and therefore this is why we fail to algorithmically find a justification of some mathematical statements such as the halting problem.

One can see that there is a strong link between Cantor's theory of infinite sets, Gödel's incompleteness, Turing's halting problem, and Chaitin's theory of irreducible information. David Hilbert wanted to formalize all of mathematics. However, Gödel was the first person who gave a negative answer to Hilbert. It became more natural with Turing and Chaitin's work why Hilbert's program could not be entirely achieved. The attempt to formalize all of mathematics was a failure, but the failure of Hilbert's program gave birth to the philosophical notion of computers. One consequence concerns the methodology of mathematics. Most people consider Gödel's theorems as a negative result in mathematics. However,

²¹ Chaitin, *Meta Math! The Quest for Omega*, 2005, p. 101.

this really means that mathematics cannot be mechanized. The traditional notion of mathematics is that we use reasoning from a set of axioms and derive new theorems from the axioms. This notion of what mathematics is about sometimes does not work, i.e., reducing things to axioms, compression. Otherwise mathematics could be done by computers. If axioms are as complicated as the result then there is no use of reasoning. Because theory implies compression. Hilbert took this tradition to its extreme and believed that a single formal axiomatic system of finite complexity, i.e. a finite number of bits of information, would suffice to generate *all* of mathematical truth. This ambitious project was not successful however. So Hilbert's program was originally set for mechanizing all of mathematics by finding a complete and consistent formal axiomatic system, but it resulted in a failure which later gave birth to the notion of computers as a philosophical concept. It can be said that the idea of formalization is not good for reasoning or doing mathematics, as Gödel's theorems imply this so, but it is good for computing and programming which must have been a great achievement of the previous century.

Öz

Hilbert'in Biçimselleştirme Programının Felsefesi

Bu yazıda, Hilbert'in biçimselleştirme programına kadar giden matematik felsefesindeki önemli krizlerden bahsedilmiştir. Hilbert'in programının gerçekleşmeyeceğini gösteren Gödel'in eksiklik teoremi gibi programın sonuçları ve nedenleri tartışılmıştır. Daha sonra matematikteki eksikliğin neden varolduğu anlatılmaya çalışılmıştır. Son olarak, Hilbert'in programından çıkan sonuç irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Matematik felsefesi, matematiksel mantık, Gödel'in eksiklik teoremi, Hilbert'in programı, biçimselleştirme, hesaplanabilirlik, rastgelelik.

Abstract

Philosophy of Hilbert's Formalization Program

I discuss some of the important crises in the philosophy of mathematics which led to Hilbert's program for formalizing mathematics. I discuss its purpose and consequences such as Gödel's incompleteness theorems which showed that Hilbert's program was unachievable. I also argue the reason why we have incompleteness in mathematics. Finally, I argue what followed from the failure of Hilbert's formalization program.

Keywords: Philosophy of mathematics, mathematical logic, Gödel's incompleteness theorem, Hilbert's program, formalization, computability, randomness.

References

- Carl B. Boyer, A History of Mathematics, China and India, Wiley, 1991.
- Gregory Chaitin, Conversations with a mathematician, Springer, 2002.
- Bertrand Russell, The Principles of Mathematics, Reprinted, W. W. Norton & Company, 1996.
- Judith V. Grabiner, The Changing Concept of Change: The Derivative from Fermat to Weierstrass, Mathematics Magazine, Vol. 56, No 4, p.195-206, 1983.
- George Berkeley, The Analyst, or a Discourse Addressed to an Infidel Mathematician, 1734 (Kessinger Publishing Co, 2004).
- M. Hallett, Cantorian Set Theory and Limitation of Size, Oxford University Press, New York, 1986.
- J. W. Dauben, Georg Cantor: His mathematics and the philosophy of the infinite, Princeton University Press, New Jersey, 1979.
- David Hilbert, Über das Unendliche, Mathematische Annalen 95: p.161–190, 1926.
- E. Zermelo: Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre. Math. Ann. 65, p.261-281, 1908.
- J. Von Neumann, Zur Hilbertschen Beweistheorie, Mathematische Zeitschrift 26, p.1-46, Harvard University Press, 1927.
- K. Gödel, Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I, Monatsh. Math. Und Phys. 38, p.173-198, 1931.
- J. W. Dawson, Logical Dilemmas: The life and work of Kurt Gödel, A.K. Peters, Wellesley Mass, 1979.
- A.M.Turing, On computable numbers with an application to the Entscheidungsproblem. Proceedings of the London Mathematical Society, Ser.2, Vol.42, p.230-265, 1936.
- Gregory Chaitin, Meta Math! The Quest for Omega, Vintage, New York, 2005.
- Aristotle, The Collected Works of Aristotle, Jonathan Barnes (ed.), Oxford University Press, 1991.

Bir İfşa Tarzı Olarak Heidegger’de Modern Teknoloji**

Tuba Nur UMUT*

Geçtiğimiz asrın son yarısında yaşamını yitiren, 20. ve 21. yüzyılın en etkili filozoflarından biri olan Martin Heidegger (1889-1976), teknolojiyi ontolojik bir mesele olarak ele almış, onun teknolojiye dair değerlendirmeleri, felsefe içinde 20. yüzyıldan itibaren yeni bir alt disiplin olarak görülmeye başlanan teknoloji felsefesindeki tartışmalara etkide bulunmuş, bu itibarla, her ne kadar kendisi bir teknoloji filozofu olarak değerlendirilmese de bu alana yön veren düşünürlerden biri olarak takdir edilmiştir.¹ Nitekim teknoloji felsefesine dair bir araştırma, Heidegger’in yorumlarının söz konusu alandaki etkisini dikkate almayı gerektirecektir.

Bu makale modern teknolojinin, varlığın tarihi içerisinde bazı gelişmelerin kaçınılmaz sonucu olduğunu iddia eden Heidegger’in, *tekhne*’yi ve modern teknolojiyi hangi açılardan bir ifşa tarzı olarak ele aldığını, modern teknolojinin *tekhne*’den farkını ve hangi karakterde bir ifşa olduğunu, tehdidi giderek artan teknolojinin karşısında varlığın yeni bir ifşasının hangi alanda gerçekleşebileceğine dair önerisini anlama çabasını içermektedir. Düşüncesinin temaları, fikri yönelimleri itibarıyla Heidegger düşüncesini ‘erken Heidegger’ ve ‘geç Heidegger’ olarak sınıflandırmak yaygın bir ter-

* Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi A.B.D., Ar.Gör.,

** Makalemi değerlendiren ve bazı kavramların anlamlarına dair yapıcı katkılarda bulunan hakem hocamıza teşekkürü borç bilirim.

¹ Heidegger’in Teknoloji Felsefesi’nin gelişimindeki rolü ve etkilerini görmek için bkz. Don Ihde, *Heidegger’s Technologies*, Fordham University Press, New York, 2010; Carl Mitcham ve Robert Mackey (der.), *Bibliography of the Philosophy of Technology*, The University of Chicago Press, Chicago, 1973; Albert Borgmann ve Carl Mitcham, “The Question of Heidegger and Technology: A Critical Review of the Literature”, *Philosophy Today*, 31, 2/4, Celina(Ohio), 1987, ss. 98-194.; Carl Mitcham, *Thinking Through Technology*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994.

cihtir.² Onun teknolojiye dair yorumları da geç dönem düşüncesinin önemli temalarından biri olarak görülmüştür. Her ne kadar teknoloji eleştirisi, Heidegger'in diğer düşüncelerinden bağımsız değerlendirilemeyecekse ve belirli bir fikri arka plana sahipse de, tüm boyutları ile ele almak konunun sınırlarını genişleteceğinden özellikle onun teknolojiye ontolojik eleştiri sunduğu metinlerinden Teknolojiye İlişkin Soruşturma'sı ve bu soruşturmaya dair yorumlar üzerinden konuyu ele almak amacımız açısından daha uygun olacaktır.

Heidegger, 1949'da Bremen Klüp'te “Şey (*Das Ding*), Çerçeveleme (*Das Gestell*), Tehlike (*Die Gefahr*) ve Dönüş (*Die Kehre*)” başlıklarında dört konferans vermiş; bunlardan biri olan Çerçeveleme'nin ve muhtemelen ana hatları ile Tehlike'nin gözden geçirilmiş versiyonu 1953 yılında ‘Teknolojiye İlişkin Soruşturma (*Die Frage nach der Technik*)’ olarak sunulmuştur.³ Teknolojiyi felsefenin önemli temalarından biri haline getiren bu eserde Heidegger, teknolojinin özünün insanları dünya hakkında tehlikeli bir şekilde düşünmeye yönelttiğini göstermeyi denemiş, dolayısıyla varlığı teknolojik anlama biçimini irdelemeye çalışmış,⁴ dikkatini teknoloji çağında şeylerin ne tarzda mevcudiyete çıktıklarına çevirmiştir.⁵ Yine Heidegger'in teknolojiye dair soruşturmasının, teknolojinin özünü kavrama ve ondan kaynaklanan tehlikelerden kaçınma yanında, teknoloji ile ilişkisinde insan özgürlüğünü sağlama alma yahut insanı teknolojinin esaretinden kurtarma gibi bir hedef ile motive olduğu da düşünülmüştür. Nitekim Heidegger, teknolojinin insan iradesine tabi ve onun özgürlüğünü destekleyen görüntümünü ütopyan bir kuruntu olarak değerlendirir.⁶

Heidegger'in teknoloji soruşturması ve eleştirisi söz konusu olduğunda hatırlanması gereken hususlardan biri, onun teknoloji ve varlığın

2 Böyle bir sınıflandırma için bkz. Hubert L. Dreyfus ve Mark A. Wrathall(ed.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Oxford, 2005; George Pattison, *Routledge Philosophy Guidebook to the Later Heidegger*, Routledge, New York, 2000.

3 John Loscerbo, *Being and Technology: A study in the philosophy of Martin Heidegger*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1981, s.129.

4 Soren Riis, “The Question Concerning Thinking”, *New Waves in Philosophy of Technology*, ed. J.Kyrre, B. Olsen, E. Selinger, S. Riis, Palgrave Macmillan, New York, 2009, s.123.

5 Michael E.Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*, Indiana University Press, Bloomington, 1990, s.83.

6 Riis, *a.g.e.*, s.124.

teknolojik biçimde anlaşılmasına dair yaptığı ayırımdır. Ontolojik anlamı itibariyle teknoloji, teknolojik aygıtlar ya da etkinliklerin bütünü olmanın ötesinde onların görünür oldukları bir alana ya da bir hakikat tarzına işaret etmektedir. Dolayısıyla Heidegger'in teknoloji eleştirisi spesifik teknolojik aygıtlarla ilişkili değil, onlarda da kendisini ifşa eden ontolojik karakteri ile ilgilidir.⁷ İşte bu nedenle Heidegger, teknolojiye teknolojik bir çözüm bulmamız gereken bir problem olarak değil, daha ziyade, varlığı kavrayışımızı dönüştürmemizi gerektiren bir ontolojik durum olarak yaklaşır.⁸ Teknolojik aletleri kullanan bir kimse olarak Heidegger'in teknolojiye düşmanlık beslemediği ya da onu şeytan işi olarak görmediği de açıktır. Nitekim 1969'da kendisiyle yapılan röportajda teknolojiye karşı olmadığını, teknolojinin şeytani denilen doğası hakkında da konuşmadığını, sadece teknolojinin özünü (*Wesen/essence*) anlama teşebbüsünde bulunduğunu ifade etmiştir.⁹

Teknolojinin özünde ne olduğu açığa çıkarıldığı takdirde teknoloji ile özgür bir ilişki tesis etmenin mümkün olacağını düşünen Heidegger, *Teknolojiye İlişkin Soruşturma*'ya böyle bir soruşturmanın onunla özgür bir ilişki içerisine girebilmeye hazırladığını belirterek başlar. Ona göre bu soruşturma, insani varoluşumuzu teknolojinin özüne açarsa bu ilişki özgür, kısıtlanmamış bir ilişki olacaktır.¹⁰ Teknolojinin özü ise Heidegger'e göre teknoloji ile aynı şey değildir ve teknolojik bir şey değildir. Heidegger, teknolojinin özü ile teknoloji arasında bu ayrımı yapmakla bu iki ifadeyi farklı anlamlarda kullandığına baştan işaret etmiş olmaktadır. Teknolojik aletlerde bulabileceğimiz bir şey olmadığı için teknolojinin özüne erişmek kolay değildir. Bu nedenle o, teknolojinin özünü değil de yalnızca teknolojik olanı tasavvur ettiğimiz ve ona dikkat çektiğimiz ya da ondan kaçındığımız müddetçe onun özünüyle ilişkimizi deneyimleyemeyeceğimizi ifade eder. Heidegger'e göre çağın insanı teknolojiyi hararetle onaylasa da reddetse de, her yerde teknolojiye bağlanmış durumdadır. Bu nedenle

7 Don Ihde, *Heidegger's Technologies*, Fordham University Press, New York, 2010, s.31-32; Iain D.Thomson, *Heidegger: Ontoteoloji/ Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, çev.Hüsamettin Arslan, Paradigma, İstanbul, 2012, s.76.

8 Thomson, *a.g.e.*, s.105.

9 Zimmerman, *a.g.e.*, s.218.

10 Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology", *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Almanca'dan çev. William Lovitt, New York,1977, s.3.

teknolojinin özü karşısında körleşmemesi için teknolojiyi nötr bir şey olarak görmemelidir. Aksi takdirde, mümkün olan en kötü tarzda ona teslim olacaktır.¹¹

Teknolojinin özünü arama çabasında Heidegger öncelikle antik öğretiyeye atıfta bulunur. Bu öğretiyeye göre bir şeyin özü, o şeyin 'ne olduğu' olarak düşünülür. Teknolojinin ne olduğu sorulduğunda ise verilen iki yaygın cevabı; araçsal ve antropolojik tanımları hatırlatır ve soruşturmasına teknolojiye dair bu tanımları irdeleyerek devam eder. Bu tanımlara göre teknoloji ya belirli amaçlar için kullanılan araçlardır yahut teknoloji, insan etkinliğidir.¹²

Heidegger, teknolojiye dair araçsal ve antropolojik tanımların ikisinin de doğru (*Richtig/correct*) olduğunu ama hakikat olan (*Wahre/true*) olmadığını ifade eder¹³ ve aslında teknolojiyi araçsal ve antropolojik yorumların bağlamından çıkararak felsefi bir soru haline getirir. Bu tanımlar yanlış değilse de sınırlıdır yahut hakikati kısmen ortaya koydukları için yeterli değildir. Ya da fonksiyonel olarak meselenin kökenini gizlemektedir. Oysa yalnızca hakikat olan bizi serbest, kısıtlanmamış bir ilişkiye sokar. Buna göre Heidegger, teknolojinin özüne ulaşmak ya da yakınlaşmak için hakikat olanı, doğru olan aracılığıyla aramamız gerektiğini savunur.¹⁴ Bunun için teknolojinin doğru saydığı araçsal tanımının üzerinde durur. Amaçlara dair düşünmek yahut yeni araçlar üretmek, araçsal bir düşünme yapısıyla ilişkilidirler. Amaçların olduğu ve araçların kullanıldığı her yerde de bir nedensellik hüküm sürdüğü için bu tanım, nedensellik meselesini ele almayı gerektirecektir.¹⁵

Heidegger, asırlardır nedensellik söz konusu olduğunda Aristoteles-

11 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.4. ; Riis, a.g.e.,s.124.

12 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.4-5.

13 Heidegger doğruluk (*Richtigkeit*) ile hakikat (*Wahrheit*) arasında ayırım yapar. Buna göre doğru olan, ele alınan hususta uygun bir karara varır ve bu karara varışta kendi özündeki şeyi meydana çıkarmaya gerek duymaz. Oysa hakikat olan, böyle bir meydana çıkmanın olduğu yerde vuku bulur. Bu nedenle yalnızca doğru olan, henüz hakikat olan değildir. Sözgelimi, bir enerji santrali insan tarafından yapılmış bir araçtır, dolayısıyla araçsal tanım bu açıdan doğrudur. Ancak ilerleyen sayfalarda da görüleceği gibi Heidegger'in hakikati ele alışı daha farklıdır. Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.6. Ayrıca Heidegger'in hakikat anlayışına dair daha detaylı bilgi için bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman* (çev.Kaan H.Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011, ss.225-238.

14 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.6. ; Ihde, a.g.e., s.29-30.

15 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.6.

çi nedensellik yorumu esas alınarak maddi neden, formel neden, gai neden ve fail nedene atıfta bulunulduğunu, bu hususun gün gibi açık bir hakikat olarak görüldüğünü iddia eder. Oysa ona göre nedenin gerçekte ne anlama geldiği hususuna eğilmedikçe nedensellik, araçsallık ve onunla birlikte teknolojinin kabul gören tanımı belirsiz ve temelsiz kalacaktır.¹⁶

Bu motivasyonla Heidegger, Grek düşüncesinde bu kelimelerin kullanılış tarzından hareketle nedenselliği vesile olmak, minnettar olmak, sorumlu olmak terimleri ekseninde anlamaya çalışır. Özellikle günümüzde daha ziyade ahlaki bir içeriğe sahip olan minnettar olmak ve sorumlu olmaktan Greklerin ne anladıklarını ortaya koymak önemlidir; zira bu ifadelerin ahlaki yönden ya da etkide bulunma açısından anlaşılması, Heidegger'e göre nedenselliğin aradığımız anlamına giden yolu kapatacaktır. Buna göre bir şey, var olmasında dört vesile olma tarzına borçludur, minnettardır.¹⁷ Diğer üç tarz, görünüşe çıkma hususunda fail nedenin düşünüp taşınmasına borçludur. Fail neden de ortaya çıkan şeyden sorumludur ama yeterli neden olarak değil, dikkatlice tefekkür edip sorumlu ve minnettar olmanın üç tarzını bir araya getirdiği için sorumludur. Bu dört sorumlu olma tarzı şeyi görünür kılar ve mevcudiyete çıkmaya (*An-wesen/presencing*) bırakır. Bu dört tarz birbirlerinden farklıdır ama yine de bir bütün oluştururlar, ortaya çıkan şeye nüfuz etmişlerdir. Bu nedenle bu süreç, yalnızca fail nedenin devrede olduğu ve etkin olduğu bir ortaya çıkarma (*das Hervorbringen/bringing forth*)¹⁸ olarak görülmez.¹⁹

Greklere göre bir şeyin mevcut oluşunu karakterize eden, o şeyin önümüzde ve hazır oluşudur. Söz konusu nedenler, o şeyi mevcut olmaya

16 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.6-7.

17 Bu durumu Heidegger bir örnekle izah eder: Gümüş sadaka toplama kasesi gümüşten yapılıdır. Kase, gümüşe minnettardır. Bir kase olduğu ve başka bir şey olmadığı için yalnızca gümüşe minnettar değildir; kase, bu görünümüne de minnettardır. Hem gümüş hem de görünüm sadaka toplama kasesinden birlikte sorumludurlar. Bir de kaseyi, dinsel bir ayinde kullanılma meselesi sınırlar. Bu sınırlardan hareketle o, üretildikten sonra ne olacaksa o olmaya başlar. Etrafı çeviren bu sey telos'tur. Amaç veya erek diye çevirilir. Oysa telos, madde olarak ve görünüm olarak sadaka toplama kasesinden birlikte sorumlu olan şeylerden sorumludur. Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.7-8.

18 Lovitt, Almanca'dan yaptığı tercümede hervorbringen fiiline dair yazmış olduğu dipnotta bu fiilin ortaya çıkarmak (to bring forth), ortaya koymak (to produce), meydana getirmek (to generate) veya yol açmak (to beget), açığa vurmak (to utter), meydana çıkarmak (to elicit) anlamlarını içerdiğini ve Heidegger'in bu nüansları çağrıştıracak şekilde bu fiili kullandığını ifade eder.9.dipnot, *The Question Concerning Technology* s.10.

19 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.8-9.

çıkardıklarından, sorumlu olmanın karakteristiği, bir şeye varacağı yolun açılmasıdır. Böylece sorumlu olmak, varacağı noktaya doğru gidişine vesile olmaktır. Dolayısıyla Greklerin sorumlu olma hakkındaki tecrübeleri temel alınınca, sorumlu olma, daha şumüllü bir anlamda vesile olmaktır. Bu dört neden, hali hazırda olmayanın, mevcut olma haline ulaşmasına izin vererek rol alırlar. Onların düşüncesinde nedenselliğin özü de budur. Bu dört neden, birlik içinde, söz konusu varlığı görünüşe çıkararak bir öne çıkarma tarafından yönetilirler. Platon'un da ifade ettiği gibi, mevcut olmayan şeyden mevcut olmaya geçen her şey için her vesile *poiesis*'tir, ortaya çıkarmadır (*das Hervorbringen/bringing forth*).²⁰ Heidegger, Greklerdeki anlamıyla düşündüğümüzde *poiesis*'in, yalnızca el becerisine dayalı imalat ya da sanatsal-şiiresel olarak ortaya çıkarma olmadığını, *physis*'in de bir *poiesis* olduğunu belirtir. Fakat *physis*'te bu çıkarma, kendi içinde olurken, sözgelimi bir tohum, kendi içinde patlayıp çiçeklenirken sanatçı ya da zanaatkar tarafından ortaya çıkarılan şey, bu patlayıp açılmayı, kendi içinde değil, zanaatkar veya sanatçıda bulur. Bu ortaya çıkarma sayesinde hem tabiatta büyüyen şeyler, hem el becerisi veya sanat yoluyla tamamlanan şeyler kendi görünüşlerine ulaşırlar.²¹ Dolayısıyla sanat da *tekhne* de ortaya çıkarma modlarıdır.

Heidegger'e göre bir şeyin var olması, onun görüntüye çıkması ya da onun kendini ifşa etmesi anlamında mevcudiyete çıkması anlamına gelir. Ortaya çıkarma, gizli bir şeyin (*Verborgenes/concealed*) gizlilikten kurtulmasına (*Unverborgene/unconcealment*) doğru giden bir çıkıştır. Bu ortaya çıkarma, bir ifşa oluş (*das Entbergen/revealing*) bünyesinde gerçekleşir. Bu ifşa oluşu anlatmak için Grekler, günümüzde hakikat olarak tercüme edilen *aletheia* kelimesini kullanmışlardır.²² Heidegger'e göre ifşa olma sürecinin kavramsallaştırılmış şekli olarak *aletheia*, 'gizlilikten çıkma' olarak tercüme edilir ve Heidegger'in yorumunda belirli bir tarzda dünyayı görünür ve makul kılan süreci karakterize eder şekilde düşünülmüştür. Yani şeyler, bir çerçevede, bir zeminde görünürler. Onların verilen şekli aldığı ortaya çıkarma ise yapılandırılmıştır. Bu yapının tümünün, 'gizle-

20 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.9-10.

21 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.10-11.

22 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.11-12.

yen-ifşa olan' bir yapısı, değişmez bir özelliği vardır. Buradan hareketle, Heidegger'in varlıkları basit bir şekilde bize verilen, sunulan şeyler olarak görmeyeceği anlaşılır. Onlar belirli bir tarzda varlığa gelirler veya görünürlükler ki bu tarz, onların bulunduğu total ifşa alanına bağlıdır.²³

Heidegger, Grek düşüncesine yaptığı bu atıflarla, nedenselliğin özü ile varlığın teknolojik anlaşılması arasında bir bağlantı tesis eder. Buna göre teknolojinin özü ifşa olma ile her açıdan ilgilidir. Çünkü ona göre her ortaya çıkarma, ifşa oluşta temellenir. Ortaya çıkarma, vesile olmanın dört tarzını kendisinde toplar ve onları tümüyle yönetir. Amaçlar da araçlar da araçsallık da ortaya çıkarmanın alanına aittirler. Araçsallık, teknolojinin temel karakteristiği olarak düşünüldüğü için Heidegger'e göre araçlar olarak sunulan teknolojinin gerçekte ne olduğunu adım adım sorgularsak ifşa oluşa ulaşırız. Ona göre tüm üretken imal etmelerin imkani ifşa oluşta yatar ve dolayısıyla teknoloji yalnızca araç değildir. Görüldüğü üzere teknolojiyi araçsal bir şey olarak değerlendiren görüşün veya teknolojiyi yaratıcı bir insan maharetine yahut insan etkinliğine eşitlemenin ötesinde Heidegger, teknolojiyi ortaya çıkarmanın, ifşa olmanın bir tarzı, bir modu olarak görür. Buradan hareket ettiğimiz takdirde de teknolojinin özüne dair başka bir alanın, ifşanın, hakikatin alanının bize tümüyle kendisini açacağını belirtir.²⁴

Teknolojinin ne anlama geldiği sorusuna dair dilsel analizinde de yine Grek düşüncesine atıf yapan Heidegger, *tekhne*'yi onların nasıl tanımladıklarına dair ipucunun, hakikatte araçsallığın ne olabileceği sorusunu takip ettiğimizde varacağımız bağlama götüreceğine işaret eder. Aynı zamanda bu analiz, antik *tekhne* ile modern teknoloji arasındaki farklılıkları anlamaya da imkan verecektir. Greklerde *tekhne*, günümüzdeki şekliyle teknikten daha geniş bir anlamda düşünülmüştür. Bu sözcük, yalnızca el becerisine dayalı etkinlikler için değil; aynı zamanda zihinsel sanatlar ve güzel sanatlar için de kullanılmıştır. *Tekhne, poiesis*'e ait, poetik bir şeydir. Her ortaya çıkarma da bir ifşada temellendiği için *tekhne*, 'mevcudiyete çıkmayı, ortaya çıkarmayı mümkün kılan ifşa edici vesile oluş' olarak iki-

23 Ihde, *a.g.e.*, s.30-31.

24 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.12.

boyuta, *poiesis*'in sanat ve üretim olarak çifte doğasına tekabül eder.²⁵

Heidegger bir ifşa tarzı olarak tanımladığı *tekhne*'yi; şeye kendisi olarak kalma imkanı veren 'özgürleştirici bir ifşa' olarak tasvir eder. Üretme bu anlamda onu ifşa etme, gelişmesini mümkün kılma, olmaya bırakma anlamlarına gelir. Yapma, zanaatkarın malzemesinin bir araya gelmesine vesile olduğu ifşa modudur.²⁶

Tekhne'ye ilişkin olarak Heidegger'in yaptığı diğer atıf, Platon'a kadarki süreçte *tekhne*'nin *episteme* ile bağlantılı olduğudur. Her iki sözcük de en geniş anlamda bilmenin isimleridir. Bu tarz bir bilme bir açılmayı sağlar. Böyle bir açılma da bir ifşa oluştur. Aristoteles, Nikhomakos'a Etik'te *episteme* ile *tekhne* arasında neyi ifşa ettikleri ve bunu nasıl yaptıkları açısından ayırım yapar. Buna göre *tekhne*, kendini öne çıkarmayan ve önümüzde durmayan her şeyi ifşa eder. Bir gemi ya da ev inşa eden kişi, vesile olmanın tarzlarına göre ortaya çıkarılanı ifşa eder. Bu ifşa, geminin veya evin görünümünü ve maddesini, tamamlanmış olarak tasarlanan bitmiş şeyi amaçlayarak bir araya getirir ve o şeyin yapım tarzını belirler. Böylelikle, *tekhne*'de belirleyici olan, yapmada, dönüştürmede ya da araçları kullanmada değil, daha ziyade ifşa tarzında yatar. Bir imalat olarak değil de bir ifşa olarak *tekhne*, bir ortaya çıkarmadır, ifşanın bir tarzıdır.²⁷*Tekhne*'nin bu anlamda bir ifşa olduğunu ortaya koyan Heidegger, bu tanımın el becerisi gerektiren teknolojilere uygulanabilir olup modern makine gücüne dayalı teknolojiler için uygun düşmeyeceği gibi bir itirazın gelebileceğini belirtir. Daha önceki tüm teknolojilerden farklı olduğu için onlarla kıyaslanamayacağı söylene de Heidegger'e göre modern teknoloji, karakteri itibarıyla farklıysa da *tekhne* gibi bir ifşa tarzıdır.²⁸

Modern teknolojinin de bir tür ifşa olduğunu ifade ettikten sonra Heidegger, bu ifşanın karakterini izah etmeye girişir. Ona göre *tekhne* için söz konusu olmayıp modern teknoloji için geçerli olan yeni bir husus vardır: Modern teknolojiye tümüyle hakim olan ifşa, *poiesis* anlamında bir açığa çıkarmayı ortaya koymaz. Aksine bu ifşa, tabiata makul olmayan

25 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.12-13.

26 Zimmerman, *a.g.e.*, s.163.

27 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.13.

28 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.14.

bir talebi dayatan bir meydan okumadır (*Herausfordern/challenging*). Bu karakteri itibariyle modern teknoloji, eski teknolojilerden oldukça farklılaşmıştır. Teknolojik dönemde insanlığın, Greklerin varlıkla karşılaşma tarzından oldukça uzak olduğunu belirten Heidegger, sadece aletlerin değil, her şeyin günümüzde araçsal terimlerle anlaşıldığına değinir. Eşyanın varlığına vukuftan yoksun şekilde; her şeyin teknolojik sistemin gelişmesine yönelik yakıt ikmali için gerekli şeylere indirgendiklerinin altını çizer.²⁹ Bu noktada Heidegger, eski teknoloji ile modern teknoloji arasındaki farkı bazı örnekler üzerinden izah eder ve dünyanın, modern teknoloji kanalıyla ifşa olduğunda ne tarzda görüldüğüne dikkat çeker: Ona göre eski yel değirmenleri tabiatın enerjisinden yararlanıp insanların amaçlarına hizmet ederken, kanatları, rüzgarın esmesi ile çalışır ve hava akımlarından gelen enerjiyi, depolamak üzere kilit altında tutmaz. Bunun aksine kömür ve madenin çıkarılmasında toprak parçasına meydan okunur. Yeryüzü kömür madeni bölgesi olarak, toprak da bir maden yatağı olarak görülür. Çiftçinin işlediği ve bir düzene soktuğu bu alan, düzene sokmanın, 'itina göstermek' ve 'bakım yapmak' anlamlarına geldiği zamanlardan daha farklı görünür. Çiftçinin çalışması, tarlanın toprağına meydan okumaz; zira tohumu, büyüyüp gelişmeyi sağlayan güçlere terk eder. Oysa günümüzde tarım, motorize hale gelmiş bir besin endüstrisidir. Azot sağlamak için havaya, maden sağlamak için yer yüzüne, uranyum için madene saldırılır. Uranyuma da, ya yıkım ya da barışçıl bir kullanım için kullanılacak atom enerjisi için saldırılır. Bu tür bir düzenleme, Heidegger'e göre meydan okuma anlamında tabita saldırır (*Stellt/to set upon*). Tabiatın enerjilerine meydan okuyan bu saldırı, nesnelere açığa çıkarmak ve en az masrafla en yüksek ürüne ulaşma amacıyla yönetilir. Sözgelimi Ren Nehri akıntısı içerisine oturtulan hidroelektrik santralin çalışmasıyla ilgili süreçler bağlamında nehrin akıntısı bile işlenecek bir şey olarak görülür. Bu santral Ren'in iki kıyısını birleştiren bir aşıp köprü gibi değil, akıntıya set olacak şekilde inşa edilmiştir. Santralin bend çektiği şekildeki Ren Nehri ve şair Hölderlin'in sanat eserinde ifade ettiği şekliyle Ren, karışıklık içermektedir.³⁰ Teknolojik ifşanın hakim olduğu Avrupayı bu bakış açısıyla ele alan Heidegger, 1959'da, şairin yeri-

29 Zimmerman, *a.g.e.*, s.161.

30 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.14-16.

nin ve göğünün kaybolduğunu, Avrupa'nın teknolojik-endüstriyel alanının tüm evreni kapladığını ifade etmiştir.³¹ Yine Heidegger mevcut duruma eleştirisini dile getirirken tapınağın da enerji santralının de *tekhne* örnekleri olduğunu, her ikisinin de ifşa ettiğini, fakat ilki dünya oluştururken ikincisinin dünyasızlığa katkı sağladığını belirtmiştir.³²

Yukarıdaki örneklerde de izah edildiği gibi modern teknolojiye tümüyle hakim olan ifşa, meydan okuyan bir saldırganlık karakterine sahiptir. Bu meydan okuma şu şekilde gerçekleşir: Tabiatla gizlenmiş ilişki kilit altında olmaktan kurtarılır, bu kurtulan şey dönüştürülür, dönüştürülen şey depolanır. Depolanan şey yeri geldiğinde dağıtılır ve dağıtılan şey de yeniden devreye sokulur. 'Düzenleme' ve 'güven altına alma', meydan okuyan ifşanın başlıca karakterleridir.³³ Meydan okuyan bu saldırı aracılığıyla her şey her yerde hazır bulunacak, "el altında" olacak şekilde düzenlenir. Heidegger bu tarzda düzenlenen her şeyin, kendine özgü bir duruşa sahip olduğunu belirtir ve onu *Bestand* kelimesiyle ifade eder.³⁴ Ona göre modern teknolojiye tüm nesnelere işlenebilir, düzenlenebilir ve ikame edilebilir şeyler olarak 'el altındaki stok' durumundadırlar. Bu sözcük burada salt stoktan daha özsel bir şeyi ifade eder. *Bestand*, meydan okuyucu ifşa tarafından işlenen her şeyin mevcut olma tarzını belirtir. El altındaki stok anlamında hazır bulunan şey, bir bakıma artık nesne olma karakterini kaybetmiştir. Pistte duran uçak bir nesne olsa da kendisini ne ve nasıl olduğu hususlarında gizler. İfşa olduğunda, ulaşım sisteminin verimli bir unsuru olur, yolcular da uçağı dolduracak kaynaklar olarak görülürler.³⁵

Demek ki her ifşa gibi teknolojik ifşa da kendine has karakteri kendi yapısından alır. Antik *tekhne* nasıl ki *poiesis* tarzında bir ifşa ise, modern teknolojiye ifşa karakteri, Heidegger'in tanımladığı şekliyle dünyayı el altındaki stok olarak, enerji ya da gücün yakalanıp depo edildiği bir alan olarak anlamaktır. Nitekim Heidegger'e göre atom çağında yaşadığımızı

31 Zimmerman, *a.g.e.*, s.92-93.

32 Zimmerman, *a.g.e.*, ss.129.

33 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.16.

34 Standing-reserve olarak İngilizce'ye tercüme edilen bu ifade için 'el altındaki stok' karşılığının uygun olduğu kanaatindeyiz.

35 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.17; Hubert L.Dreyfus, "Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology", *Technology and Values*, ed. Kristin Shrader-Frechette, Laura Westra, Rowman & Littlefield, Lanham, 1997, s.45.

söylemek; tarihinde ilk kez insanın, kendi tarihsel *dasein*'ını 'tabiatın enerjisini baskı altına alarak kullanıma hazır duruma getirme' noktasından yola çıkarak açıklamasının ifadesidir. Heidegger, dünyanın böylesi bir şekilde anlaşılmasının halihazırda geliştirdiğimiz teknoloji çeşitlerini kaplayacağını belirtir. Yine bu varlık alanının dönüştürücü özelliğine de vurgu yapar. Dünya yalnızca kaynaklar olarak görülmeyecek aynı zamanda insan, teknoloji vasıtasıyla tabiata egemen olacaktır. Dolayısıyla modern teknolojiyi meydan okuyucu ifşa olarak belirttiğimiz her yerde 'saldırma', 'düzenleme', 'el altındaki stok' sözcükleri bir şekilde karşımıza çıkacaktır.³⁶

Heidegger, söz konusu meydan okuyucu ifşa oluşturma insanın rolünü de hatırlatır. Teknolojiyi ileri sürüklediği için, ifşanın bir tarzı olan düzenlemede insan etkindir. Ancak insan, bir şeyi şu veya bu biçimde tasarlayıp uygulamaya geçirebilse de gizlilikten çıkmanın kendisini kontrol edemez. Çünkü gerçek olan herhangi bir zamanda kendisini gösterir veya geri çeker. O insanın bir özne olarak, nesne ile ilişkiye girdiği her seferde, insanın zaten içerisinden geçmekte olduğu bir alandır. İnsan gözlerini açtığı, yüreğinin kilidini açtığı, derin düşündüğü, çalıştığı her yerde kendisini halihazırda gizlilikten çıkmış olanda bulur. Dolayısıyla Heidegger'in ifade ettiği gibi bir düzenleyici ifşa olarak modern teknoloji, salt insan faaliyeti değildir.³⁷ Üstelik bu ifşa sürecinde insana da meydan okunur, insan da düzenlenmektedir. Bilindiği üzere ego-özne olarak ben, modern çağın karakteristiğidir. Fakat onu takip eden teknoloji çağında her ötekilik ortadan kaldırıldığı için özne-nesne ayrımı da ortadan kalkmış, insanlar bile önemli hammadde sayılmaya başlamışlardır.³⁸ Nitekim Descartes ile birlikte insanın rasyonalitesi, her şeyin metafizik temeli olarak görülürken teknoloji çağında insan, teknolojik sistemin gücünün takviyesinde yararlı bir araca indirgenmiştir.³⁹ Dolayısıyla teknolojik ifşanın indirgemeci karakteri, gizlenmiş olanı görmezden gelen ve her şeyi belirli bir ifşa tarzında görmeye iten bir indirgeme olduğu için, bu dünyanın tamamen el atındaki stok olarak algılanışı, diğer şeyler gibi insanın kendisinin algılanma tarzı için

36 Ihde, *a.g.e.*, s.34; Zimmerman, *a.g.e.*,s.198.

37 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.18-19.

38 Zimmerman, *a.g.e.*, s.151.

39 Zimmerman, *a.g.e.*,s.159.

de geçerli olur.⁴⁰ Heidegger, bu duruma insan kaynaklarına dair söylemler, kliniklere hasta tedarikine ilişkin konuşmalar üzerinden atıf yapar. Verdiği bir örnekte de Heidegger, yaşamın, yaşayan varlıkları kendi isteği doğrultusunda inşa edip değiştirebilecek kimyagerin elinde olacağı zaman diliminin yakın olduğunu söyleyen Nobel ödüllü kimyager W.Standley'in ifadelerini aktararak söz konusu bakış açısına dikkat çeker.⁴¹ Yine kerestenin ölçüsünü alan ormancı, Heidegger'e göre bilsin veya bilmesin, günümüzde orman ürünleri endüstrisinde kara geçmenin emri altındadır. Ormancı, gazete ve resimli dergilerde gerek duyulan kağıtlara duyulan gereksinimin meydan okuduğu selülözün düzenlenebilirliğine tabi kılınmıştır. Gazeteler ve resimli dergiler de, basılı olanı tüketecek bir kamuoyu oluştururlar.⁴² Tüm bunlara rağmen yine de Heidegger'e göre insan, yalnızca el altındaki stoğa dönmüş pasif bir varlık değildir. İnsan yukarıda belirtildiği gibi bir yönden de bu süreçte aktiftir.

Modern teknolojideki, el altındaki stok olarak düzenlemek için insana saldıran meydan okuyuş, insanı, reel olanı el altındaki stok şeklinde düzenlemeye de yoğunlaştırır. Heidegger, karşı karşıya kaldığımız gerçek problemin de insanlığın teknolojik çağda kendi varlığını kavrayışının çarpık hale gelmesi olduğunu ifade eder. Ona göre çağdaş insanın, karşısına çıkan her şeye hakim olma dürtüsü buradan kaynaklanır. Modern teknisyenden her veriye düzen empoze edebilmesi, insani veya insani olmayan her şeyi işleme koyması, her türlü problem için çözüm üretmesi beklenir, kendisi de bunu bekler.⁴³ Nitekim imha kampları veya kitle imha vasıtası olarak hidrojen bombası, insanlığın hem kendini hem de başka her şeyi, istendiğinde üretilip tüketilen, yaratılıp yok edilebilen kaynaklar olarak kavramasının semptomlarıdır.⁴⁴

Heidegger, şeyleri el altındaki stok olarak düzenlemek için toplayan bu meydan okuyucu talebi, her şeyi tek boyutlu, stok biçiminde ifşa etme-

40 Ihde, *a.g.e.*, s.40-41.

41 Riis, *a.g.e.*, s.126.

42 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.18.

43 William Lovitt, "Introduction", *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Almanca'dan çev. William Lovitt, Harper & Row, New York,1977, s.xxvii.

44 Zimmerman, *a.g.e.*, s.43.

ye zorlayan bu tarihsel damgalamayı tasvir için *Gestell*⁴⁵ sözcüğünü kullanır. Heidegger'e göre modern teknolojinin özü *Gestell*, çerçeveleme'dir.⁴⁶

Çerçeveleme, modern teknolojinin özünde hüküm süren, kendisi teknolojik bir şey olmayan eşyanın teknoloji çağında ifşa olma tarzıdır. *Gestell* kelimesinin köküne inildiğinde karşılaşılan *Stellen* sözcüğü meydan okuma anlamı dışında, *poiesis* anlamında mevcut olan şeyin gizlilikten çıkmasına imkan tanıyan üretme ve sunma imasını da taşır. Elbette tapınak alanına heykelin dikilmesi ile meydan okuyucu düzenleme birbirlerinden farklıdır; fakat her ikisi de ifşanın, *aletheia*'nın tarzları olduğu için özleri itibariyle ilişkilidirler. Çerçevelemede gizlilikten çıkma, modern teknolojinin gerçeği el altındaki stok olarak ifşa ederek çalışmasına uygun olarak meydana gelir. Bu meydana geliş ne yalnızca insani bir etkinliktir ne de böyle bir etkinlik içerisinde insan salt bir araçtır. İşte teknolojinin yalnızca araçsal belirlenimi, antropolojik tanımı bu nedenle savunulamazdır.⁴⁷

Araçsal tanımın hakikati tam olarak sunmadığını ifade ettikten sonra Heidegger, tabiat bilimlerini kullandığı için modern teknolojinin, uygulamalı bir tabiat bilimi olduğu yönünde bir ilüzyonun ortaya çıktığını belirtir. Oysa teknolojinin özündeki karakter, düzenleyici tutum ve davranış, kendisini ilk olarak kesin bir bilim olarak modern fiziğin yükselişinde sergilemiştir. Modern bilim, tabiatı hesaplanabilir kuvvetlerin birliği olarak ele almış, bu tabiat teorisi modern teknolojinin özüne giden yolu da hazırlamıştır. Çünkü fizikte açıkça görünüşe çıkmasa da halihazırda düzenleyici ifşa içerisinde; meydan okuyucu bir araya toplama egemendir. Modern fizik, bu açıdan bakıldığında çerçevelemenin habercisidir. Ancak

45 Çerçeveleme olarak da ifade edilebilecek olan bu sözcüğü Heidegger, Almanca'da da kullanılmayan tarzda yeni bir anlamda kullandığını ifade eder. *Gestell*, ifşa olacak şekilde toplayandır. Bu talep, bir araya getirdiği ve düzenlediği için çerçeveler. Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.20.

46 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.19-20; Zimmerman, *a.g.e.*,s.216.

Çerçevelemenin hangi anlamda teknolojinin özü olduğunu izah ederken Heidegger, felsefi akademik dildeki *essentia* anlamında ya da bir cins anlamında bir öz olmadığını ifade eder. Heidegger teknolojinin özü için bir sınır çizip neyin teknolojik alet olup olmadığını belirlemeye çalışmaz; hidroelektrik santralin, otobanın, internetin vb. paylaştıkları ortaklığa göre Platoncu anlamda bir ağaçlık gibi bir aile olarak anlamaz. Bu ifadesi aslında Heidegger'in teknolojinin özü teriminin kapsamını sabitleştirmeye çalışmadığını gösterir. Sözelimi evin özünden bahsettiğimizde, genel bir türden değil evin olagelme tarzından söz ettiğimizi belirtir. Teknolojinin olagelme tarzı, ifşanın bir kaderi olarak çerçevelemenin gerçekleştiği bu daimi süregitmeden hareketle kendisinin görünmesini mümkün kılar. Heidegger, *The Question Concerning Technology*,s.30-31; Thomson, *a.g.e.* s.14-115.

47 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.21.

modern teknolojinin özü, makine gücünün icad edildiği, elektroteknikğin en hararetli olduğu ve atom teknolojisinin işlev gördüğü zaman bile kendisini gizlemiştir. Bu nedenle kronolojik olarak modern fizik 17.yüzyılda başlamışsa da, 18.yüzyılın ikinci yarısında gelişen makine gücüne dayalı modern teknoloji, kendi içerisinde hakim olan öz bakımından tarihsel olarak daha öncedir. Söz konusu ilüzyonun son bulması için hem modern bilimin özsel kökeni, hem de modern teknolojinin özü, soruşturulup ortaya çıkarılmalıdır.⁴⁸

Özülle olan ilişkimizi aydınlığa kavuşturmak için yaptığı teknoloji soruşturmasında modern teknolojinin özünün, kendisini çerçevelemede gösterdiğini belirten Heidegger, çerçevelemenin, teknolojik, makine düzeninde bir şey olmadığını, gerçeğin kendisini el altındaki stok olarak ifşa ettiği bir tarz, insana saldıran ve insanı, gerçeği düzenleme tarzında el altındaki stok olarak ifşa etme konumuna yerleştiren bir araya toplayıcı olduğunu belirtir. Bu ifşa da, ne insanın dışında ne de tamamen insan aracılığıyla meydana gelir. İnsan, çerçevelemenin özsel alanında durur. Çerçeveleme ile sonradan bir ilişki içine girmez. Bu yüzden, teknolojinin özülle nasıl bir ilişkiye gireceğimiz sorusu çok geç kalmış bir soru olur. Fakat çerçeveleme tarafından meydan okunan kimseler olarak kendimizi deneyimleyip deneyimlemediğimiz sorusu geç kalmış bir soru değildir.⁴⁹

Heidegger, çerçevelemenin de her ifşa oluş tarzı gibi kaderin (*Geschick/destining*) bir takdiri olduğunu belirtir. Ancak bu ifade, çağımızda ifade edilen ve kaderi değişmez bir gidişat olarak gören, ‘teknolojinin etkisi, çağımızın kaderidir’, tarzındaki cümlelerden başka bir şey ifade eder.⁵⁰ İfşa oluşun kaderi, insan üzerinde her zaman egemen ise de hiçbir zaman insanı zorlayıcı bir şey değildir. Dolayısıyla teknolojik çağ, değişmez bir kader olarak bize empoze edilemez. Böyle bir kader, bizi teknolojiyle körü körüne uğraşmaya zorlayarak sınırlamaz ve yine aciz biçimde onu şeytan işi olarak değerlendirip lanetlemeyi gerektirmez. Aksine, teknolojinin özüne açtığımızda, kendimizi özgürleştirici bir istemde buluruz. Kader, insanı ifşa oluşun yoluna koyar ve bu yoldaki insan, ifşa olan şeyi izle-

48 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.21-23.

49 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.23-24.

50 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.24-25.

me imkanına sürekli yaklaşır. Fakat böylelikle diğer imkan, kendi özünü deneyimleyebilmesi imkanı kapanır. Bu iki imkanın arasında insan, kaderden dolayı tehlikeye atılmıştır. İfşa oluşun kaderi, hangi tarzda hakim olursa olsun, bu nedenle her zaman tehlike barındırır. Bu tehlike, ifşa olanda insanın ümitsizliğe kapılabilmesi ve onu yanlış yorumlayabilmesi tehlikesidir. Sözelimi, mevcut olan her şeyin kendini bir neden-etki birlikteliğinde gösterdiği bir ifşa tarzında Tanrı bile yüceliğini, mesafesinin gizemini kaybedebilir. Nedenselliğin ışığında Tanrı, etkin bir neden seviyesine inebilir. Bu durumda o, gizlilikten çıkmayı ve gizlenmeyi, nedensellik açısından tanımlayan, fakat bu nedenselliğin özsel kökeni hakkında hiç düşünmeyen kimselerin tanrısı olur.⁵¹ Benzer tarzda, tabiatın kendisini kuvvetlerin etkilerinin hesaplanabilir bir bileşimi olarak sunumuna uygun olarak gizlilikten çıkma, doğru belirlenimlere izin verse de burada ortaya çıkan başarılar yoluyla doğru olan her şeyin ortasında, hakikat olanın geri çekilme tehlikesi devam eder. Dolayısıyla ifşa oluşun kaderi, kendisi aslında tehlike değildir. Fakat bu itibarla tehlikedir.⁵² İşte teknolojinin yalnızca insanın elinde bir araçmış gibi görünmesi de bu anlamda bir tehlikedir. Benzer şekilde kader, çerçevelemenin bir modu olarak hüküm sürdüğünde o en önemli tehlikedir. Bu tehlike bize kendisini iki tarzda gösterir: Gizlilikten kurtulmuş olan şey bizi artık nesne olarak ilgilendirmeyip el altındaki stok olarak ilgilendirdiğinde ve insan sadece el altındaki stokun düzenleyicisi olduğunda. Bu durumda insan, kendisinin de el altındaki stok olarak düşünüleceği noktaya gelir. Bu şekilde tehdit edilen insan, kendisini yeryüzünün efendisi konumuna yükseltir. Böylelikle, insanda, karşılaştığı her şeyin, kendisi inşa ettikçe var olduğu izlenimi baskın olur. Bu ilüzyon sırası gelince nihai aldanmayı ortaya çıkarır. İnsan artık hiçbir yerde kendisiyle, özüyle karşılaşamaz. Bu durumdaki insan, çerçevelemenin meydan okuyuşuna öyle kararlı bir şekilde iştirak eder ki, o, çerçevelemeyi bir iddia olarak düşünmez ve bu yüzden de uyarıldığında işitmez; kendisiyle karşılaşma imkanı da bulamaz.⁵³

51 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.25-26.

52 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.26; Heidegger, "The Turning", *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Almanca'dan çev. William Lovitt, Harper & Row, New York, 1977, s.37.

53 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.26-27.

Ayrıca çerçeveleme, insanı sadece kendisiyle ve eşya ile ilişkisinde tehlikeye atmaz. Çerçeveleme; ifşa oluşun diğer tüm imkanlarını ortadan kaldırır. Sözelimi *poiesis* anlamında bir ifşayı gizler. Diğer ifşa oluş tarzlarıyla karşılaştırıldığında çerçeveleme, insanı var olanlarla aykırı ve sert bir şekilde düzenlenmiş bir ilişkiye doğru iter. Artık eşya, kendi temel karakteristiklerinin görünmesine de imkan bulamaz. Böylelikle, meydan okuyucu çerçeveleme, yalnızca diğer ifşa tarzlarını gizlemez, aynı zamanda ifşa olmanın kendisini ve onunla beraber hakikatin gerçekleştiği yeri de gizler. Çerçeveleme, hakikatin parıldamasını ve hakikatin hakim olmasını engellediği için modern teknoloji problem olarak görülmektedir. İnsana yönelik tehlike, potansiyel olarak öldürücü makinelerden ve teknolojinin aygıtlarından gelmez. Çerçevelemenin hükmü, insanı daha köklü bir ifşaya girme imkanını, dolayısıyla daha asli bir hakikatin çağrısını deneyimleme imkanını men etmesiyle tehdit etmektedir. Bu nedenle çerçevelemenin hükmü sürdüğü yerde en yüksek anlamda tehlike vardır.⁵⁴

Tam bu noktada Heidegger, şair Hölderlin'in ifadelerini nakleder: "Tehlikenin olduğu yerde, kurtarıcı güç (*das Rettende/the saving power*)⁵⁵ de büyür, güçlenir." Heidegger, en uç noktadaki tehlikede bile, kurtarıcı gücün hangi istikamette kök salıp büyüdüğünü düşünmemiz gerektiğini ifade eder.⁵⁶ Heidegger çerçevelemeyi böylesi bir tehlike gördüğü için, kurtarıcı gücün teknolojinin özünde barındığını düşünür.⁵⁷ Teknolojinin varlığa çıkmasının, içerisinde bizim ihtimal vermediğimiz kurtarıcı gücü ne şekilde barındıracağını da şu şekilde izah eder: İfşa olma sürecinde rol alan insan, hakikatin meydana gelmesine bu itibarla aidiyet kazanır. Bu noktada kurtarıcı güç, insana özünün en yüksek onurunu; yeryüzünde her ifşa oluşun, gizlilikten çıkmanın ve gizlenmenin gözeticisi olduğunu görmesini sağlar. Dolayısıyla varlığın halihazırdaki ifşa olma tarzını anlamak ve bunu kabul etmek, varolanın ifşa edicileri olarak aktif rolümüze ilaveten ontolojik alıcılığımızı/açıklığımızı kabul etmektir. Böylelikle teknolojinin

54 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.27-28.; Heidegger, *The Turning*, s.37.

55 Buradaki retten (to save) fiilinin Heidegger, sadece kurtarmayı değil, bir şeyi onun ilk seferki hakiki görünüşüne getirme, özünü koruma, korumaya alma gibi anlamları da içerdiğini belirtir. Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.29.

56 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.29.

57 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.28.; Heidegger, *The Turning*, s.42.

özünün kaderinin, insan özünün yardımı, ortaklığı ile değiştirilebilir olduğu görülür. Tam da insana kendi hür özünü teslim etme tehlikesini dayatan çerçevelenmede, insanın en içteki yıkılmaz aidiyeti böylece açığa çıkabilir. Tabi bu, yalnızca teknolojik olanlara gözümüzü dikip bakmak yerine, teknolojinin özüne karşı dikkatli olarak ve onunla özsel bir ilişki içine girerek olur. Ama bunun için de modern insanın önce kendi özüne uygun mesafesine dönmesi, kendi yolunu bulması gereklidir. Aksi takdirde insan, teknolojiyi sadece bir araç olarak tasarlayıp ona hakim olma iradesine tutulup kalacak, yaptığı hiçbir şeyi özsel olarak yapmayacak ve teknolojinin özünden uzaklaşacaktır.⁵⁸

Heidegger, düzenlemenin karşı konulmazlığı ve kurtarıcı gücün buna direnişini, gökyüzündeki yıldızların seyrinde iki yıldızın yoluna benzetir. Teknolojiye ilişkin soruşturma da, ona göre ifşa oluşun ve gizlenmenin takımıyıldızına dair soruşturmadır. Teknolojinin özü, en yüksek anlamda muğlaktır. Bu muğlaklıkta takımıyıldızı, gizemin yıldız gibi akışını görür ve bu muğlaklığın, hakikatin gizemine işaret ettiğini ifade eder. Söz konusu tehlikeden kurtulmak için yapılması gereken ise, bu hakikatin takımıyıldızına bakarken tehlikeyi göz önünde bulundurmak ve kurtarıcı gücün gelişimini görmektir. Fakat Heidegger, teknolojinin hakimiyeti altında radyo ve film kanalıyla işitme ve görme duyularımız dumura uğradığı için onu göremediğimizi de belirtir.⁵⁹

Heidegger, insan aktivitesinin bu tehlikeye doğrudan karşı koyamayacağını; fakat insan düşüncesinin, kurtarıcı gücün özüne dair kafa yorabileceğini belirtir. Nitekim Heidegger, kurtarıcı gücün, teknoloji çağında kendini göstermekten ziyade kendini gizleyen bir ifşa olduğunu düşündür.⁶⁰ Heidegger için teknoloji ile hesaplaşacak böyle bir ifşa oluş bir yandan teknolojinin özüne yakın; ama temelde ondan farklı bir alanda gerçekleşmelidir. Bu alanın da hakikate gözlerini kapatmaması şartıyla 'sanat' olacağı neticesine varır. Heidegger'in kurtarıcı olarak sunduğu ifşa tarzı olarak sanat, yukarıda belirttiğimiz gibi Greklerde, *tekhne*'nin yalnızca teknolojik

58 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.30-32.; Heidegger, *The Turning*, s.39-40.; Thomson, *a.g.e.*, s.121.

59 Heidegger, *The Turning*, S.49.; Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.33.

60 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.33-34.

olmadığı bir zamanda, *tekhne*'nin bir formu olarak görülüyordu. Nitekim Heidegger, Greklerde sanatın çok yönlü bir ifşa olduğunu, hakikatin hakim olmasını ve güvende tutulmasını sağladığını belirtir. Greklerde sanat, kültürel etkinlik sektörü değildir ve *poiesis*'e ait bir ifşa olduğu için *tekhne* adını taşımaktadır. Bu ifşa, tüm güzel sanatlarda, şiirde, poetik olan her şeyde hüküm sürmektedir.⁶¹ Böylelikle Heidegger, teknoloji ile sanat arasındaki koparılmaz ilişkiyi keşfettiğine inanır. Sanat gibi teknoloji de şeylerin varlığını ifşa etmenin bir yoludur.

Heidegger, poetik olanın Greklerde hakikat olanı getirdiği gibi, güzel sanatların da günümüzde poetik bir ifşa olarak görülebileceğini ve sanatların kurtarıcı gücün gelişmesini besleyebileceklerini umud etmekte, sanat eserinin dünyayı dönüştürücü gücüne inanmaktadır. Zira zihin ya da içgüdü teknoloji çağında makineleşmenin büyülediği insanı kurtaramayacaktır. Artık otantik bilimin, üretimin teknoloji çağında mümkün olmadığına; koruyucu sanat eserleri vasıtasıyla eşyanın öneminin, ölçüsünün ve anlamının restore edilebileceğine inanan Heidegger'e göre insanlığın *tümü, umutsuzca teknoloji çölünden çıkış yolunu görmeyi beklemektedir*. Bu da sanat eseri ile mümkün olabilecektir. Varlığa, teknolojik gücü artıran hammadde olmak dışında anlam atfetmeyen, *çürütücü bir ifşa olan modern teknolojinin yok ettiği anlam sanatla bulunabilir*, yalnızca büyük şiir teknolojik nihilizm akıntısını durdurabilir. Heidegger, teknolojinin özünün, kendisini her yerde sağlamlaştırmasından önce bir ifşa tarzı olarak sanata bu imkanın bahsedilebileceğini düşünür.⁶²

Görüldüğü üzere Heidegger, teknolojik ifşadan çıkış yolunun farklı bir ifşa tarzı olan sanat ile mümkün olduğuna inanır. Ancak bu önerisi, Heidegger'in varlığı teknolojik kavrayışımızın nasıl aşılacağı hususunda yeterli kılavuzluk sağlamadığı gerekçesiyle bazı düşünürlerce eleştirilmiştir.⁶³ Sözgelimi Zimmerman, tehdidi gittikçe artan teknolojinin karşısında varlığın yeni bir ifşasını mümkün kılacak bir tarza dair makul ama farklı yorumlar olabileceğini, sanatın kurtarıcı gücüne dair umudun, neredeyse

61 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.34-35.

62 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, s.35; Zimmerman, *a.g.e.*, s.46,77-78,93,106-107.

63 Thomson, *a.g.e.*,s.123.

saçma gözüktüğünü, modern çağda sanatın spiritüel gücünün yok olduğunu söyleyen Hegel'in daha haklı olduğunu belirtmektedir.⁶⁴ Gerçekten de Heidegger'in sanat eserine yaptığı vurgu dışında somut önerileri yok gibi görünmektedir. Ancak problemin çözümü için belirli tespitlerde bulunduğunu, sözelimi teknolojik dünyanın doğmuş olduğu yerde aşılması gerektiğini ifade ettiğini söyleyebiliriz. Zira ona göre düşünce, ancak aynı kökene ve aynı hedefe sahip düşünce aracılığıyla dönüştürülebilir. Bu dönüşüm de, modern teknolojik dünyanın doğduğu dünyasal sit alanından kalkarak hazırlanabilecektir. Yoksa bu dönüşün Zen Budizmi gibi bir deneyimi kabullenerek ortaya çıkmayacağını, düşüncenin dönüşümünün, Avrupa geleneğinin ve onun yeni kazanımının yardımına muhtaç olduğunu belirtir.⁶⁵

Heidegger'in umduğu değişimi, çeşitli politik eylemlerin yahut direnişlerin gerçekleştirip gerçekleştirilemeyeceği meselesi de tartışılmış, Heidegger, bu tür eylem ve mücadelelerin, bilincine varıldığı takdirde kendimizi kavrayışımız için gerekli alanı açabileceğini belirtmiştir.⁶⁶ Ancak *Der Spiegel* ile yaptığı mülakatta modern teknolojinin belirleyiciliğine karşı hangi siyasal sistemin teknoloji çağına nasıl uyarlanacağı sorusunun yanıtını bilmediğini; 1945 sonrasında demokrasinin de dünyaya Hırsitiyanca bakışın siyasal ifadesinin de hukuka dayalı devletlerin de teknolojik dünyayı gerçek manada sorgulamadığını bu nedenle de onların yarım önlemler olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷ Teknoloji ile özgür bir ilişki kurma yolunda Nasional-sosyalizmin adım attığını ama düşünsel anlamda yoksul oldukları için başaramadıklarını, Amerikalıların da teknik operasyonları ve manipülasyonları ilerleten ama aynı zamanda modern teknolojinin özüne dair düşünmenin yolunu tıkayan bir durumda olduklarını, insanın teknolojinin dünyası ile özgür bir ilişki kurmasını mümkün kılacak katkılar yapamadıklarını belirtmiştir.⁶⁸

Teknolojinin özü olan çerçevelemenin aşılmasında felsefenin etkisi

64 Zimmerman, *a.g.e.*, s.247,250.

65 M. Heidegger, *1933'te Neler Oldu? (Der Spiegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşi)*, çev.Turhan Ilgaz, YKY, İstanbul, 1995, s.37.

66 Thomson, *a.g.e.*, s.106-107.

67 Heidegger, *1933'te Neler Oldu?*, s.26.

68 Heidegger, *1933'te Neler Oldu?*, s.35-36.

hususunda da Heidegger'in çok iyimser olduğu söylenemez.⁶⁹ Heidegger'e göre felsefe dünyanın mevcut halini bir çırpıda değiştirebilecek bir etki üretemez. Düşüncenin yapacağı şey, insanın teknolojinin özünde kendini gösteren ve kendisinin egemen olmadığı bir gücün kesin talimatı ve denetimi ile karşı karşıya olduğunu görmesini sağlamaktır. Ona göre düşünce, daha fazlasını yapma iddiasında değildir.⁷⁰

Heidegger bu süreçte çıkış yolunun bulunup bulunmayacağı sorusuna cevaben de, sonrasında çokça tartışılacak bir ifade kullanmıştır. Ona göre bu durumdan yalnızca bir Tanrı bizi kurtarabilir.⁷¹ Heidegger'in bu ifadesi üzerine çok fazla şey yazılmış, Heidegger'in Hıristiyan Tanrısını mı kastettiği yoksa yeni bir anlayışı mümkün kılan bir paradigma inşasına mı vurgu yaptığı tartışılmıştır. Bu ifadeyi Heidegger'in Hıristiyan Tanrısına atıf yapmayacağını düşünerek yorumlayanlardan Dreyfus, teknoloji öncesi pratiklerin artık varlığın anlaşılması hususunda yeni bir şey yapmadığını, hayatımıza anlam verecek, bizi bir toplum olarak birleştirecek pratiklerin desteklenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre Heidegger bu durumu sanat eseri üzerinden örneklendirir. Sözelimi Greklerde tapınak, önemlidir. Kahramanlar, köleler, hastalıklar ve nimetler orada mevcuttur. Pratiklerini tapınak aracılığıyla ortaya koyan kimseler kendilerini iyiliğe sevkedecek ve kötülükten alıkoyacak yönlendirici ilkelere sahiptirler. Aynı şekilde Ortaçağ'daki katedral de lanet ve kurtuluşun boyutlarını göstererek bunu mümkün kılar. Böyle mekanlar, insanın nerede duracağını ve ne yapacağını bildirdiği için koruyucu bir güç görevi görürler. Bu tarz koruyucu pratikler yeni bir kültürel paradigmada meydana gelir ve yeni tarzda şeyler yapmayı destekler. Gerçekliği yeni bir tarzda anlamayı sağlayacak böyle bir durumu Heidegger, yeni bir Tanrı olarak isimlendirir.⁷²

Heidegger, insan ve felsefenin Tanrı'nın avdeti ya da ricati için kendini açık tutma hazırlığı yapması gerektiğini de ifade etmiş; ancak esas itibarıyla bu fonksiyonu Hölderlin üzerinden yine sanatın, şiirin icra ede-

69 Heidegger'in görüşlerini analiz eden yorumcularından Zimmerman, 1934'lerden önce Heidegger'in şeylerin varlığı anlama tarzını yenileyen düşünürü, sanatçıdan daha ön planda tuttuğunu; daha sonraları ise sanatçıyı daha yüksek bir düzeye çıkardığını belirtir. Zimmerman, *a.g.e.*, s. 77-78.

70 Heidegger, *1933'te Neler Oldu?*, s.29-31, 34-35.

71 Heidegger, *1933'te Neler Oldu?*, s.29-30.

72 Dreyfus, *a.g.e.*, s.50-51.

bileceğini belirtmiş, onu geleceğin yönünü işaret eden, Tanrı'yı bekleyen şair olarak tavsif etmiştir.⁷³

Heidegger, eğer umduğu dönüş gerçekleşmezse, endüstriyel teknoloji vasıtasıyla yer yüzüne hakim olarak mutluluk, konfor ve güvenlik peşinde olan böylesi bir insanlığın, varlığa kör olarak kalacağını ve eşyanın post-teknolojik, post-metafizik çağda ortaya çıkacak yeni ifşasını anlama ve kabul etme yetisinden yoksun kalacağını belirtir.⁷⁴

Sonuç Yerine

Görüldüğü üzere teknolojiyi sorgulayışında teknolojinin terki gibi bir fikir geliştirmeyen ya da teknoloji öncesi dünyaya geri dönme gibi bir öneri ima etmeyen Heidegger, öncelikle antik *tekhne*'de, daha sonra modern teknolojide eşyanın hangi karakterde ifşa olduğunu göstermeyi denemiştir.

Açıktır ki eşya Tanrı'nın yarattığı şeyler olarak ifşa olursa onlara bir tarzda, hammadde tarzında ifşa olursa onlara başka tarzda muamele edilir. Bu açıdan bakıldığında modern teknolojik çağda bir şey için "olmak", yalnızca üretme uğruna daha çok üretmeye mecbur özne için hammadde olmak anlamına gelir.⁷⁵ Heidegger, eşyanın tek boyutlu ifşa oluşuna sebep olarak gördüğü ve diğer ifşa tarzlarını, dolayısıyla dünyaya ilişkin farklı deneyim olanaklarını örtüp sınırlayan, meydan okuyucu karakterde bir ifşa olan modern teknolojinin özü hakkında ve onun yıkıcı niteliklerinin nasıl dönüştürülmesi ya da sınırlandırılması gerektiği hususunda düşünmüştür. Bunun için de eşyanın yeni bir ifşa tarzına işaret etmiş, üretmenin tahakküm etmeyen yeni bir tarzı için Greklerin kullandığı şekliyle *tekhne*'yi, eşyayı sömürerek ona egemen olmak yerine eşyayı koruyan ve himaye eden bir ifşa tarzını rehber olarak görmüştür. Buradan hareketle sanatın, özellikle de şiirin, eşyanın bu tek boyutlu kavranışını aşmak için gerekli dönüşün gerçekleşmesine katkı sağlayacağını düşünmüştür.⁷⁶

73 Heidegger, *1933'te Neler Oldu?*, s.31-36.

74 Zimmerman, *a.g.e.*, s.190.

75 Zimmerman, *a.g.e.*, s.xiv-xvi.

76 Zimmerman, *a.g.e.*, s.221-222.

Öz

Bir İfşa Tarzı Olarak Heidegger'de Modern Teknoloji

Teknolojiye İlişkin Soruşturma eseriyle teknolojiyi felsefi bir mesele olarak ele alan Heidegger, modern teknolojiyi, antik *tekhne* gibi bir ifşa tarzı olarak görür. Ancak otantik bir üretim tarzı olan *tekhne* özgürleştirici bir ifşa iken modern teknoloji meydan okuyan bir ifşa özelliği taşır. Teknoloji çağı, eşyayı en verimli teknik ürünlere dönüştürmek üzere hammadde olarak ifşa eder. Heidegger, varlığa dair böylesi bir algının, bazı teknolojik aygıtların verdiği zararın ötesinde bizim düşünme tarzımızı sınırladığına ve bu anlayıştan kaynaklanan tehlikeye dikkat çekmektedir. Heidegger, bu tek boyutlu ifşa olan modern teknolojinin özü hakkında düşünüp onu aşmanın başka bir ifşa tarzı olan sanat ile mümkün olduğunu düşünmüştür.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, *tekhne*, teknolojiye ilişkin soruşturma, teknolojinin özü.

Abstract

Modern Technology As A Way Of Revealing In Heidegger's Thought

Discussing technology as a philosophical problem in his well-known work entitled *The Question Concerning Technology*, Heidegger understands it, like ancient *tekhne*, as a way of revealing. However, while *tekhne* which is an authentic mode of production, is emancipatory, that of modern technology is quite challenging. The age of technology reveals entities as resources in order to transform them into most efficient technological products. Therefore, Heidegger mainly draws our attention to the danger arising from this understanding which leads to restriction of our way of thinking rather than the destruction caused by specific technologies. Heidegger also thinks about the essence of modern technology, concluding that it is just one way of revealing that can be gone beyond only by art which is another way of it.

Key Words: Heidegger, *tekhne*, the question concerning technology, the essence of technology.

Kaynakça

- Dreyfus, Hubert L. “Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology”, *Technology and Values*, ed. Kristin Shrader-Frechette, Laura Westra, Rowman & Littlefield, Lanham, 1997, ss.41-54.
- Heidegger, Martin, “The Question Concerning Technology”, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Almanca'dan çev. William Lovitt, Harper & Row, New York,1977, ss. 3-35.
- Heidegger, Martin, “The Turning”, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Almanca'dan çev. William Lovitt, Harper & Row, New York, 1977, ss. 36-49.
- Heidegger, Martin, *1933'te Neler Oldu? (Der Spiegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşi)*, çev.Turhan Ilgaz, YKY, İstanbul, 1995.
- Ihde, Don, *Heidegger's Technologies*, Fordham University Press, New York, 2010.
- Loscerbo, John, *Being and Technology: A study in the philosophy of Martin Heidegger*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1981.
- Riis, Soren, “The Question Concerning Thinking”, *New Waves in Philosophy of Technology*,ed. J.Kyrre, B. Olsen, E. Selinger, S. Riis, Palgrave Macmillan, New York, 2009, ss.123-145.
- Thomson, Iain D., *Heidegger: Ontoteoloji/ Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, çev.Hüsamet Arslan, Paradigma, İstanbul, 2012.
- Zimmerman, Michael E., *Heidegger's Confrontation with Modernity:Technology, Politics, and Art*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.

Kant Felsefesinde Tarihin Başlangıcı Ve Sonu Üzerine Bir Değerlendirme: *Yaşamsızlığa Doğru Bir Yaşam Çabası Olarak Tarih*

Merve ERTENE*

Tarihin neliği üzerine yapılan tüm tartışmalar arasında tarihe dair kendinden menkul tek iddia nesnesinin insan edimleri oluşudur. Tam da bu sebepten, tarihin meşru zemininin sorgulanışının, sorgulamanın insan olmaklığına dair bakış açısı tarafından belirlendiği ya da büyük ölçüde şekillendiği söylenebilir. Başka bir deyişle, tarihin felsefeye nasıl anlaşıldığı, bilgiyle ve varlıkla ilişkisinin yorumlanması ve neden mesele haline gelmesi gerektiği konusu geçerli felsefi kuramın ve bu kuramın içinde yer aldığı yüzyılın dinamikleri içindeki insan tasavvuru ile yakından ilgilidir. Hatta tarihi, insanı edimleri bütününde anlamaya çalışma girişimi olarak ele aldığımızda, söz konusu felsefenin, insana attığı anlamdan kaynağını almadan tarihe dair söz söylemesi çok mümkün görünmemektedir. Filozof, tarihi ancak insanın kendiyile ve dünyayla kurduğu ilişkiye dair artikülasyonu temelinde tasarlayacaktır. Bu açıdan bakıldığında Kant'ın felsefi dizgesinde tarihin yeri nedir sorusu yine ancak Kant sisteminin insan tasarımına referanslı olarak anlaşılabilir. Öyle ki son kertede Kant'ın tarihe biçtiği rolün eksikliği ve fazlası olarak eleştirilecek her nokta, bir bakıma, onun insan tasarımındaki zayıf ve tatmin edici olmayan noktalara işaret edecektir. Buna bağlı olarak bu yazının temel amacı tarih ve insan tasarımı arasında bu bahsi geçen sıkı bağı Kant felsefesi üzerinden teşhir ve teşrih etmektir. Fakat insanı bütünlüğü içinde ve bütünlüğü içinden anlamaya çalışmak, yaşam dinamiğini kaybetmemiş bir bakış açısıyla daha tatmin edici olacağından Kant'ta tarih-insan ilişkisi Fichteci¹ bir yorum-

* Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi.

¹ Bk. Sonsöz, ss. 16-7.

la ele alınmaya çalışılacaktır. Buna uygun olarak yazının ilk bölümünde Kant'ın "İnsanlık Tarihinin Farazi Başlangıcı" adlı makalesinden yola çıkılarak Aydınlanma'nın ve Kant'ın insan tasarımına ilişkin genel bir çerçeveye çizilecek, ikinci bölümde ise, Kant sisteminde insan olmanın anlamı, özgürlüğün ve aklın uyanışıyla ortaya çıkan ideal-reel karşıtlığındaki çaba olarak yorumlanacaktır. Buna bağlı olarak üçüncü bölümde, tarihin tam olarak, insanı, özgürlük ve zorunluluk arasındaki savaşın meydanı gibi gören bir düşünce üzerinde şekillendiğini ve bu savaşın tarihi ilerleten dinamik olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Son bölümde ise akli sebebiyle insan sıfatını almış varlığın yaşamının anlamı bir yabancılığı aşma ve kültürlenme serüveni olarak betimlenmeye çalışılacaktır.

I

Herder "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler"² adlı eserinin X. kitabında insanlık tarihinin başlangıcını *Kutsal Kitap*'in ilk kitabı Yaratılış'ın (Genesis) yaratıcı bir yorumu olarak ele almıştır.³ Buna göre aklın kendisini öne sürmesi ve insan hayatı üzerinde otoriter bir hak iddia etmesiyle birlikte insanın kutsalla olan doğal uyumu ve birliği bozulmuş, insan cennetten yeryüzüne düşmüş; akıl, insanı acı çekmeye mahkûm etmiştir.⁴ Kitabın, akla karşı takındığı olumsuz tavır göz önünde bulundurulduğunda, bir Aydınlanma eleştirisi olduğu açıktır.⁵ Herder'e göre insanın doğal varoluşundan kopuşu acıyla cezalandırılacak bir suçtur.⁶ Kant'ın, Herder'in bahsi geçen kitaba hiciv⁷ niteliğinde kaleme aldığı "İnsanlık Tarihinin Farazi Başlangıcı" ("Conjectural Beginning of Human History") adlı makalesi ise, Aydınlanma tavrının belki de en keskin ve en keyifli ifadelerinden biri olarak karşımıza çıkar. Akli yeren her türlü dogmatik düşünceye karşı akıl ile girişilen bir mücadelenin örneğidir. Dolayısıyla insanın cennetten düşüşü Kant için bir düşüş değil, aklın liderliğinde bir yükseliştir; insan cennetten kovulmamış, çıkış yolunu keşfedip cenneti

2 Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (2. Band), Leipzig: Brodhaus, 1869.

3 Allen Wood, s. 160

4 Allen Wood, s. 160

5 Allen Wood, s. 160

6 Allen Wood, s. 161

7 Allen Wood, s. 161

terk etmeyi seçmiştir. Bu anlamda, üç Kritiğin arasına sıkışmış bu makale, Kant'ın ve Aydınlanma'nın insan tasarımına dair önemli ipuçları içerir.

Kant, makalede, yasak meyve, incir yaprağı, Kabil ve Habil gibi Yaratılış'da konu edilen temel nosyonları rasyonalitenin uyanışı ve yükselişi üzerinden ele alıp açıklar. Kant'a göre

insanlık tarihinin başlangıcı insanın cennetten ayrılışıdır. Bu ayrılıştaki akıl, insana türünün meskenini, salt hayvani varlık olmanın yavanlığından insanlığa geçiş, içgüdü yürütücünden⁸ aklın kılavuzluğuna geçiş ve kısacası doğanın himayesinden özgürlük durumuna geçiş olarak gösterir.⁹

İnsanın içgüdüleriyle bağını koparıp kendisini doğanın gerçek amacı olarak kavraması sürecinde akıl dört yükseliş aşaması geçirir.¹⁰ Beslenme en temel yaşam ihtiyacı olduğundan içgüdülerin zorunlu bağından ilk kopuş da besin arayışı üzerinden olmuştur. Akıl, besin seçimi için görme duyusu gibi içgüdüye daha çok bağımlı bir duyu yerine, tat alma gibi başka bir duyunun tatminini aramaya koyulduğunda, içgüdü tarafından önerilmeyen hatta belki onunla çelişen bir besin kaynağı keşfeder¹¹; yasak meyve yenir. Bu yolla akıl, ilk defa, içgüdüler üzerindeki üstünlüğünü ve hayvanların bağlı kalmak zorunda oldukları sınırları aşabilme yeteneğini fark eder.¹² Akıl uyanmış, geri dönüşü olmayan yükseliş başlamış ve insan artık yaşam biçimini çeşitlendirebilmeyi mümkün kılan seçme fakültesini keşfetmiştir.¹³

Cinsel içgüdü ise yaşamın devamı için gerekli ikinci ihtiyaç olarak aklın doğadan kopuşunun bir diğer aşamasında yer alır.¹⁴ İlk aşamada gelişmeye başlayan imgelemin gücü (tatmini içgüdü sınırlarının dışında arama yetisi) cinselliği de kısa süreli ve ani hayvani arzunun tatmininden

8 Almancası Gaengelwagen olan kelime 18. yy.' da çocuklara yürümeyi öğretmek için destekleyici olarak kullanılan iki tekerlekli bir tür arabadır. İngilizceye go-cart olarak çevrilmiştir. Kant burada, içgüdülerden hayatta kalmak için insanı itekleyen güç olarak bahsettiği için *yürüteç* kelimesinin kullanımı uygun görülmüştür.

9 Immanuel Kant, s. s. 168, 8:115. Yazı boyunca bütün çeviriler yazara aittir.

10 Immanuel Kant, s. 8:114

11 Immanuel Kant, s. 8:111

12 Immanuel Kant, s. 8:112

13 Immanuel Kant, s. 8:112

14 Immanuel Kant, s. 8:113

ibaret olmanın ötesine taşır; incir yaprakları ile utançtan dolayı değil, karşı cinsi ayartmak ve cinselliği kalıcı yapmak adına örtünülmüştür.¹⁵ Nesnesinin duyudan saklanmasıyla birlikte aklın dürtüler üzerindeki hâkimiyeti kendini daha da belli etmeye başlamış, salt duyuma bağlı uyarıcının kılavuzluğundan ideal olanın hükmüne geçiş yapılmıştır.¹⁶ Örtünmeyle birlikte ortaya çıkmaya başlayan benlik bilinci ve sevgi, toplumsallaşmanın gerçek temelidir ve ahlaki birey olmanın ilk işaretlerini taşır.¹⁷ Duyusalığa açık bölgelerin sınırlanmasıyla hayvani dürtülerin tatmini, dürtünün kendisine değil, akla bağlı hale getirilir. Böylelikle ilk iki aşamada; aklın, içgüdünün bağlayıcılığını reddi ile akıl ve içsel doğa dikotomisi kendini gösterir. Başka bir deyişle, Kant sisteminde hem teorik hem de pratik aklın işleyişini sağlayan akıl-doğa dualitesinin pratik ayağının, kaynağını burada bulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Aklın, en temel hayati ihtiyaçları kendi yöntem ve hükümleriyle karşılamayı keşfetmesi ve böylelikle toplumsallaşmanın ilk adımının atılmasıyla birlikte üçüncü aşamada insan geleceğe dair kaygı duyup beklentiler üretmeye başlar.¹⁸ Onun için önemli olan artık sadece günü kurtarmak değil, güvenli bir gelecek hazırlamak, bastığı zeminden uzun vadede emin olmaktır.¹⁹ Güvenli gelecek isteği ölümün, sınırlılığın, sonluluğun hissedilişindedir. İnsan sonda onu bekleyen ölümün farkına varmıştır ve hiçbir hayvanı endişelendirmeyen ölüm insanda endişe uyandırmıştır.²⁰ Sonlu yaşamı kendine yakıştıramaz,²¹ çünkü bir kere zorunluluğu aşabilmenin mümkün olduğunu görmüştür. Ölümün nefesiyle birlikte insan kendisine uzun vadede gerçekleştirebileceği amaçlar koymaya başlar, çünkü koyulan amaçlara yönelik sarf edilen çaba insanın geleceğini kendine ait ve kontrolü altında kılmaktadır. Böylelikle, ahlaki birey olma yolunda sağlam bir adım daha atılmış ve insan kendine amaç edinmeyi ve bu amaçlara uygun eylemeyi öğrenmiştir.

15 Immanuel Kant, s. 8:113

16 Immanuel Kant, s. 8:113

17 Immanuel Kant, s. 8:113

18 Immanuel Kant, s. 8:113

19 Immanuel Kant, s. 8:113

20 Immanuel Kant, s. 8:113

21 Immanuel Kant, s. 8:113

Dördüncü aşamada ise insan, doğayı kendine koyduğu amaçlara araç haline getirip kendini doğanın en üstün ereği olarak kavrar; doğadaki her şey onun için vardır²² ve o, akıl sahibi olduğu sürece doğadaki başka hiçbir tür ona rakip olamaz. Ve koyunun derisi insana giysi olmak üzere yüzülür, çünkü insan koyunun derisinin koyun için değil, insan için var olduğunu kavrar; artık doğa insanın amaçları uğruna eğip bükebileceği, değiştirebileceği bir araçtır. Böylelikle, önceki aşamalarda açığa çıkan akıl ve içsel doğa arasındaki dikotomiye, akıl ve dışsal doğa arasındaki dikotomi eklenir ve sistemin genelindeki akıl-doğa dualitesinin teorik ayağı da kaynağını araçsallaşan doğada bulur.

Kant'a göre insanın karşısına aldığı doğa aynı zamanda onun türünün tüm bireyleriyle eşitliğinin zeminidir.²³ Kimi bireyler ne kadar çok doğal yetenekle kuşatılmış olursa olsun, artık aşılması gereken bir engel olarak doğa, üstünlüğün standardı olamaz.²⁴ İnsanın değeri, ancak onu diğer organik varlıklardan ayıran ahlaki ve rasyonel kapasitesi üzerinde temellenebilir ve birey bu kapasiteyi kullanma seviyesine bakılmaksızın ait olduğu tür gereği değerlidir.²⁵ Dolayısıyla insan, türdeşlerini araçsallaştıracak meşru bir zemine sahip değildir. Kendine amaçlar belirleyebilen her akıl sahibi varlık, doğanın tek gerçek ereği olarak kendini gösterdiğinden asla sadece araç olarak görülmemelidir; insan kendinde amaçtır.²⁶ Doğanın rahminden²⁷ bu dört aşamada gerçekleşen kopuş, aklın ve sadece aklın üstünlüğünü kanıtlamış, mutlak otorite hakkını akla tanımıştır.

Aklın uyanışının bu dört ana aşamasından sonra, Kant emek ve anlaşmazlık üzerinden ahlaki ilişkilerin ve toplumun kuruluşu aşamasına geçer; Kabil kardeşi Habil'i öldürür. Kant'a göre bu cinayet insanın özünde kötü olmasının bir göstergesi olmaktan çok, pastoral yaşamdan tarım hayatına geçişte mülkiyet hakkının kazanılması için işlenmiştir. Tarımın

22 Immanuel Kant, s. 8:114

23 Immanuel Kant, s. 8:114

24 Immanuel Kant, s. 8:114

25 Louise Dupré, "Kant's Theory of History and Progress", *The Review of Metaphysics*, Vol. 51, No. 4, January 1998, ss. 813-828, s. 814, 820

26 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s. 45.

27 Immanuel Kant, s. 8:114

toprak mülkiyetine dayalı istikrar gerektirmesi, çobanların ise bu türden bir toprak mülkiyetinin otlatma özgürlüklerini kısıtlamasından hoşnutsuz olmaları, Kant'a göre, kuvvetle muhtemel bir çiftçinin bir çobanı öldürmesine yol açmıştır.²⁸ Ancak böyle bir çatışmayla mülkiyet hakkı ve sivil topluma geçiş mümkün kılınmıştır. Daha sonraları tarımın pastoral yaşamdan uzaklaşması ve tarımla uğraşanların tehlikelere karşı bir araya gelmesiyle birlikte kurulan köyler zanaatın gelişmesine zemin sağlamış ve bununla birlikte endüstri çağı başlamıştır.²⁹ Önceleri tarım faaliyetinin yaygın olduğu köylerdeki şiddet eylemlerine karşı, daha sonra da endüstri çağında yaşam biçimlerinin çeşitlenmesiyle ortaya çıkan eşitsizlikleri önlemek adına, kamusal adalet isteği baş göstermiştir.³⁰ Böylelikle şiddete maruz kalanların hak talepleri doğrultusunda ilk yasal güç (bir çeşit hükümet) üretilir.³¹ Bu, ahlaki ideale doğru ilerleyen yolu açmıştır, çünkü şiddet cezasını bireysel intikamda değil toplumsal kanaatte bulmaya başlar. Endüstriyle başlayan insanlar arası eşitsizlik; bir başka deyişle insanların birbirlerini araç olarak görmeye başlamaları ise, her ne kadar kötülüğün yatağına düşüş gibi görünse de³² toplumsal aklın otoritesinin temeli olduğundan ufukta beliren özgür toplum ve özgür dünya idealine işaret eder. Aklın ilerleyişi ancak akıldışı olanla girdiği çatışmayla mümkündür³³; akıl, karşıtından gördüğü dirençle, tüm yeteneklerini gösterip yetkinliğine kavuşacak ve hegemonyasını kuracaktır.

Kant'ın "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi"³⁴ adlı makalesinde bahsettiği "toplumdışı toplumsallık" fikri de bu noktayı destekler niteliktedir.

İnsanda *toplumlaşma eğilimi* vardır, çünkü toplumsal durumda kendisinin insan olduğunu, yani doğal yeteneklerini geliştirebileceğini daha çok hisseder. Ama onda *birey olarak yaşamak*, kendisini

28 Immanuel Kant, s. 8:119

29 Immanuel Kant, s. 8:119

30 Immanuel Kant, s. 8:120

31 Immanuel Kant, s. 8:120

32 Immanuel Kant, s. 8:120

33 R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Doğu Batı, 2010, s. 157

34 Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" (1784), çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi*, der. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı, 2006.

başkalarından ayrı tutmak için de güçlü bir eğilim vardır; çünkü o kendisinde toplumdışı bir özellik, her şeyi kendi düşüncelerine göre yönlendirme isteği bulur. Bu yüzden insan her yönden direnç bekler; tıpkı kendisinin de başkalarına direnç gösterme eğiliminde olduğunu bilmesi gibi. İşte bu direnç insanın bütün gücünü uyandırır ve tembel-lik eğilimini aşmasını sağlar.³⁵

Çiftçilerin doğayı araçsallaştırma yolları olan toprağı ekip biçme yeteneklerini dışsal tehditlerin korkusu olmadan daha verimli bir şekilde gerçekleştirmek için bir araya gelmeleri toplumsallaşma eğiliminin açık bir örneğidir. Ancak vahşi avcılara sınır çeken bu tarlalar, avcılarının mülkiyet hırsında şiddete dönüşür ve akıl, çiftçilerin şiddete karşı hak talebi üzerinden kendini toplumsallaştırır. Benzer şekilde, ancak toplumsallıkta; kalıcı olarak bir arada yaşayan insanların teknik becerilerinin paylaşımında, ortaya çıkabilecek endüstri daha fazla kazanım hırsıyla koloniler oluşturmuş; kendine benzemeyen insanları araçsallaştırmış ve eşitsizliği yaratmıştır. Fakat araçsallaştırılan ve sömürgeleştirilen toplumların özgürlük arayışı ile akıl ilerleyişine devam edecektir. Dolayısıyla akıl ancak karşıtımdan gördüğü dirençte kendini sınıyıp yetkinleşecektir. İnsan ise, aklın doğayla tutuştuğu düellonun uzun vadeli meydanıdır ve bu meydan ancak özgür seçime kendi yolunda yaşama hakkını tanıyacaktır.

“Farazi Başlangıç” makalesinden çıkan insan tasarımı, eleştirinin ve yorumun odağında kutsal kitap olduğu düşünüldüğünde ironiktir; tam da Kutsal Kitap’ın tasvir ettiği insana uygun bir başkaldırıdır Kant’ın yaptığı. Burnu büyük, kibirli³⁶ ve tam olarak bu yüzden günaha batmış insanın

35 Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” (1784), çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi*, der. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı, 2006, s.34

36 Ne Yaratılış kitabı ne de Kant’ın adı geçen eserlerinde kibre doğrudan atıf olmasa da burada, cennetten kovuluşun merkezinde yer alan emre itaatsizlik kavramının ister istemez içinde benlik ve bu manada kibir, burnu büyüklük hissi barındırdığı kastedilmektedir. Emrin mutlak kesinlik iddiasının muhatabı olan benlik, emrin tanınma mercii olduğundan emir geçerliliğini ve gerçekliğini ancak benlik iddiasının itaatinde kazanacaktır. Öte yandan itaatsizlik, emre kafa tutuş ve emri sorgulayış emir sahibi tanrının iradesine bir başkaldırı olarak emrin alt edilebilirliğinin gösteresidir. Yasak olanın arzusu, yasak olana meyletme, yasağın yasaklığını sorgulama ve nihayetinde bu arzunun tatmini, yasağa ve yasağı koyana büyüklenme, emir sahibi ile boy ölçüşme savaşıdır. Bu sebeptendir ki cennetten kovuluşun temeline insanın benlik ya da kibir duygusu önemli bir motivasyon olarak konulabilir. Bu bağlamda Kant’ın ve Aydınlanma’nın akıl ve özgürlük merkezli başkaldırısının,

Kant Felsefesinde Tarihin Başlangıcı Ve Sonu Üzerine Bir Değerlendirme:
Yaşamsızlığa Doğru Bir Yaşam Çabası Olarak Tarih

kendini aklayışı ya da kendini betimleyişi de ancak bu şekilde olacaktır. Tanrının sözlerinde aşağılanan, acizleştirilen ve kurtuluşu aşkın bir öteye ertelenen insanın, itibarını geri kazanış çabası da yine kibri sayesinde olacaktır; insan cennetten kovulamaz, kendi iradesiyle terk eder. Yaratıcılığın aşkınlıktan içkinliğe dönüşü, aklın kurucu güç ilan edilmesi ve özgürlüğün doğaya başkaldırısıyla birlikte, kurtuluş, aşkın bir oradalıktan içkin bir buradalığa; olanaklılık dünyasına indirilmiştir. İmkân, insan aklının kendisidir. İnsan, akli sayesinde kurtuluşunu kendine ait kılabilir, ancak aklın devrimiyle merhamet dilenilecek her türlü otorite devrilir. Dolayısıyla, akli bir kere zincirlerinden kopmuş -günaha batmış insanın da, başka bir otorite tanınması -merhamet dilemesi, onun varlığına -yaratılışına uygun görünmemektedir. Tıpkı Kant'ın Yaradılış'a cevap Uyanış'ı³⁷ yazdığı gibi, ilahi sözler ancak kavramsallaşıp dünyevileştikçe, aşkın güçler içkinleştikçe Kutsal Kitap'ın tasvirine uygun insan kendini gerçekleştirir gibi gözükmektedir.

Benzer şekilde, tüm Kantçı sistem Kopernik Devrimiyle birlikte evrenin ağırlık merkezinden düşen insana itibarını geri verme girişimi olarak okunamaz mı? Desmond, Kant'ın anti-Kopernikçi devrimini şöyle yorumlar:

Güneşmerkezcilik bizi hem dünyayı referans merkezi olarak sabitlemekten hem de dünyayla sınırlı bakış açımızdan vazgeçirmiştir. Peki Kant ne anlamda güneşmerkezcidir? Kuşkusuz asıl güneşmerkezci olan Platon'dur: tüm varlık, anlaşılabilirlik, oluş ve hakikat en nihayetinde (imgesel evrensel olan Güneş ile tasvir edilen) İyi'ye referanslı olarak tanımlanır. Kantçı güneş ise bu "Güneş" değildir. Bilakis, Kant'ın bilinen nesneden bilen özneye, öteki varlığın ontolojisinden egonun varlığının epistemolojisine dönüşü anti-Kopernikçidir.³⁸

Güneşmerkezciliğin dünyamerkezli hâkim görüşü altüst etmesi üzerine Kant özmerkezli bir görüş üzerinden yeniden istikrarı sağlamaya çalışmış ve özgür iradenin koşulsuz otonomisiyle birlikte insana sahip olduğu gücü

itaatsizliğin alt metnindeki kibri içinde saklı tuttuğu söylenebilir.

37 İnsanlık Tarihinin Farazi Başlangıcı kastedilmiştir.

38 William Desmond, *Art, Origins and Otherness*, Albany:State University of New York Press, 2003, s. 54

iade etmiştir.³⁹ Dolayısıyla evrendeki ayrıcalığını yitirip sıradanlaşan insan, aklın gücü sayesinde yeniden değer kazanmıştır. Öyle ki, artık, insanın değeri ona bahsedilemez, insan kendi sahip olduğu güçle -aklı ile- değerini yaratır, çünkü değerinin ölçütü, onun evrendeki önceden belirlenmiş konumu değildir. Bundan böyle evren ne kadar büyürse büyüsün, onun karşısında hiç küçülmeyeceği gücün sahibidir insan; aklın ve özgürlüğün.

II

Akla ve özgürlüğe atfedilen bu denli güçlü bir rol kendini kanıtlamak için bu gücünü pratikte göstermek zorunda değil midir o zaman? Başka bir deyişle, akıl doğal olanı kendinden olmayan olarak karşısına alıp meydan okuyabiliyorsa ve bu meydan okuyuşun zeminini sadece kendinde bulduğunu iddia edebiliyorsa kendini eyleminde gerçekleştirmediği sürece böylesine bir iddianın şüphe götürmezliğinden nasıl bahsedilebilir? Kaldı ki uyanış ve doğadan kopuş ile birlikte eşitsizlik ve adaletsizlik ortaya çıkmışken; aklın meydan okuduğu doğayla başı dertteyken, hâlâ aklın üstünlüğü iddiası nasıl devam ettirilebilir? Savaş kaybedilirken ufukta zafer olduğu hangi meşru zeminde iddia edilebilir?

Aklın üstünlüğü, onun sadece kendinden etkilenimiyle kendine has yetileri kullanmayı tercih edişine ve doğadan kopup bağımsızlığını ilan edişine dayandırıldığında, bu bağımsızlık iddiasının en yetkin şekilde kanıtlanması da salt bu kurallara göre belirlenen bir dünya ile mümkün olacaktır. Fakat bu, bir cumhuriyetin bir tiranla çarpışmasına benzer; aklın seçilebilir yasalarına karşı doğanın dayatıcı ve baskıcı yapısı, özgürlüğe karşı zorunluluk bilek bilegedir. Zorunda olana rağmen seçilebilir olanı onaylamak her ne kadar aklın doğa karşısındaki dezavantajı gibi görünse de akli doğadan üstün kılan tam da bu yapısıdır, çünkü ancak otonomi ile bir kendilik iddiası ortaya atabilmiştir. Kaçınılmaz olanın dünyasını kendini bir seçme yetisi olarak ortaya koyup kaçınılabilir kılmıştır. Ne olup ne olmadığını belirleyen ilkeleri kendinde bulmuş ve bu sayede doğanın zorunluluğuna başkaldırabilmiş, doğadan farklı oluşunun ayırıcına varmıştır. Ancak dünyanın bir anda ve tümüyle, mutlak bir şekilde, bu ilkelerce

39 William Desmond, *Art, Origins and Otherness*, Albany:State University of New York Press, 2003, s. 54

belirlenmesi aklın özerkliğine ters düşecektir, çünkü böyle bir durumda özgürlük ilkesi ve doğanın zorunlu yasaları arasındaki fark ortadan kalkar. Oysa özgürlük, buyurganlığa boyun eğmek olarak değil, zorunluluğun karşısında alternatif yaratıp bu alternatifi gerçekleştirmek olarak ortaya çıkmıştır. Doğanın dayatıcılığına karşı akıl yaratıcılık ve seçme yetisi olarak kendini ortaya koyar. Bu sebeptendir ki özgürlük ancak bir dirence karşı ve bir dirence rağmen özgür olmaktır. Aklın reel karşısında ideali üretmesinin bir anlamı vardır: ideal ancak reelin karşısında olmakla ideal olmağını korur, bu sayede akıl kendi tavrını gösterebilir. Özerkliğin ideal-reel yarırığını ürettikten sonra artık her şeyin mutlak bir şekilde ideale göre belirleneceğini buyurması onun özerkliğini fesheder. Otonominin intiharı olur bu. İdealin reel kılınması, ideal ve reel ayrımının iptali, yasak meyvenin yasak oluşunun ortadan kaldırılmasıdır. Yasak olmayan elmayı yemek ise içgüdülerle ya da akıl ile hareket etmek arasındaki farkı yok edecektir. Bu nedenle, seçim yapmak ve aklın yolunu izlemek, olana alternatif yaratmak ve izlenecek başka bir yol olmasına rağmen kendi yolunu çizmek anlamına gelir. Başka bir deyişle özerklik iddiasının kanıtı için doğanın zorunluluğu zorunludur. Hatta doğanın zorunluluk olarak ortaya çıkması da aklın kendi üretimidir, zira aklın kendini özgürlük olarak ayırt etmesi, kendini ayırt edebileceği bir başkalık gerektirir. Zorunluluk ancak ona direnen bir gücün bakış açısından zorunluluktur. “Bir aslanın etini çiğ yemesi onun tarafından hiçbir zaman bir zorunluluk olarak deneyimlenmez, çünkü onun etini pişmiş yeme gibi bir isteği yoktur.”⁴⁰ Oysa insan, doğayla olan bu birliğini doğayı özgürlüğünün karşısındaki zorunluluk olarak deneyimlediğinde bozar. Ve böylece insan olmak içine düşülen bu konforsuzlukta var olmak, bu konforsuzluğun ta kendisi olmak demektir.

Dolayısıyla, insanın insan olmağı aklın uyanışıyla başlar. Salt içgüdüleriyle hareket eden bu hayvani varlık rasyonalitesini ortaya sürmesiyle birlikte insan sıfatını almıştır. Kant’ın, insanı aynı anda hem rasyonel hem de hayvani varlık⁴¹ olarak tanımlamasının anlamı da budur. İnsan özgür seçimleri ve zorunlu doğası arasındaki sıkışmışlıktır, ideal ve reel

40 Gregg Horowitz, *Sustaining Loss: Art and Mournful Life*, Stanford: Stanford U Press, 2001, s. 32

41 Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing, 1987, s. 210

arasındaki salınımdır, insan ancak bu çatışmada insandır. İnsan olmanın anlamı onun özgürlük çabasıdır; bu çaba olmadan insan ya salt hayvani ya da saf rasyonel varlık olacaktır. Bu bağlamda, insan kendini edimlerinde özgürce belirlediği sürece insan olmağını sürdürecektir. Özgür seçim, akli olduğu kadar doğayı (akıl olmayanı) da gerektirdiğinden, onun hem akıl sahibi bir varlık olarak ideali seçebildiğini, hem de hayvani tarafını içinde barındırsa bile onun boyunduruğu altında olmadığını gösterecektir.

Öyleyse, insan, insan olmak için aklın ilkelerine uymalıdır demek bir sakınca yoktur. Fakat burada altının çizilmesi gereken nokta “uymalı”nın “uymak zorunda oluş”tan ziyade “uyulabilirliği” vurguluyor oluşudur. Yapmak zorunda olduğu için yapmak dışsal bir buyruğa itaate göndermede bulunur. Oysa *yapılmalı* yapılabilirlikler içinden bir seçime atıf yapar. Dolayısıyla yapmak zorunda oluş determinist bir dünyanın temelini atarken, yapmalı özgürlük dünyasının mümkün olduğunu söyler. Allison “-meli, -ebilir’e işaret eder, (kaçınılmazlık belirten) -acak’a değil”⁴² derken, Kant’ta özgürlüğün belirlediği bir dünya idealinin gerçekleşmesinin güvence altına alınmadığına ama bu ideale erişmenin mümkün olduğuna dikkat çeker. İnsan eğer isterse kendini gerçekleştirebilir ve bu ancak bu dünyada, bu dünyayla ve bu dünyaya rağmen mümkündür. Bu noktada şunu söylemek çok yerinde olacaktır: Akıl-doğa karşıtlığıyla açılan ideal-reel uçurumunun, tarihin başlangıcını temsil etmesi boşuna değildir; geçmiş zaman ancak idealleri gerçekleştirme çabası olarak okunduğunda tarih olacaktır. Tarih, özgürlüğün gerçekleşmesinin -çabanın- tarihidir. “İnsanlık tarihi, insanın özgür edimlerinin genel sonucudur.”⁴³

Özgürlüğün, zorunluluk üzerinden, zorunluluğa bağlı ilerleyişi ve mutlak kanıtının kendi kendini feshetmesi anlamına gelecek oluşu tarihin sonlanmasını, amacın gerçekleşmesini, ahlaki ideali umut edilebilir kılar. Eğer mutluluk, ideal ve reelin birliğinde, özgürlüğün ve zorunluluğun uzlaşımında, ya da dikotomilerin hiç var olmadığı doğa durumunda mümkünse, bizim mutlu olmak için değil mutlu olmaya layık olmak adına

42 Henry Allison, *Essays on Kant*, Oxford: Oxford U. Press, 2012, s. 226

43 Allen Wood, “Kant’s Fourth Proposition: The Unsocial Sociability of Human Nature”, *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*, ed. Amelie Oksenberg Rorty ve James Schmidt, Cambridge: Cambridge U. Press, 2009, s. 112

çabalamız için var olduğumuza⁴⁴ şüphe yoktur. Zira mutluluk ancak statik olanda ortaya çıkarken, varoluşunun anlamını karşıtların çekişmesi olarak bulan insan için mutlu olmaya layık olmak umut edilebilir olacaktır. İnsanca yaşamak kendini özgürlük olarak ortaya koyabilmek demektir. İnsan çaba olmasıyla insandır, bu anlamıyla mutlu olmak ise çabayı dışlar gibi gözükmektedir. Dolayısıyla Kant'ın

Eğer günün birinde sen, içinde bulunduğun bu ilkelikten büyük bir becerikliliğe (dünyada olabileceği kadar), bir düşünme yetkinliğine ve bu sayede de mutluluğa kavuşursan, bu uğurdaki çaba yalnız sana ait olsun, senin borcun yalnız kendine olsun.⁴⁵

derken bulunacak bir mutluluktan çok çabayla kavuşulacak hatta yaratılacak bir mutluluğu vurgulaması da bu sebeptendir denilebilir. Umudun “rasyonel bir umut”⁴⁶ olmasının anlamı da bir bakıma bu noktaya işaret eder. Çaba, bahşedilecek değil özgürlükte gerçekleştirilebilecek bir mutluluğa dairdir. Tarih ise yaratılacak bu türden bir mutluluğa doğru ilerlemenin tarihidir. Mutluluğu amaç edinen eylemler (hatta bunlara eylemsizlikler de denilebilir) bütünü olmaktan ziyade, insan olmanın anlamını yaratmaya ve böylelikle sürdürmeye yönelik eylemlerin bütünüdür tarih.

III

Böyle bir tarih anlayışı, tarihi, olayların art ardalığından ibaret görmeyecektir. Başka bir deyişle, olayların kronolojik olarak sıralanabilir oluşu, olaylara ilişkin sentetik bir çıkarım içermeyeceğinden tarihin rasyonel kavranış şekli olamaz.⁴⁷ Olaylar, amaç ve niyetler üzerine temellenmiş eylemler bütünü olduğu için tarihi kavramak bu amaç ve niyetleri kavramayı gerektirecektir.⁴⁸ Tarih, insanın ürettiği değer ve anlamın tarihi

44 Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” (1784), çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi*, der. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı, 2006, s.33

45 Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” (1784), s.33

46 Manfred Kuehn, “Reason as a Species Characteristic”, *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*, ed. Amelie Oksenberg Rorty ve James Schmidt, Cambridge: Cambridge U. Press, 2009, s. 91

47 Alix Cohen, *Kant and Human Sciences: Biology, History and Anthropology*, New York: Palgrave Macmillan, 2009, s. 115

48 Kant için duyusal içerikten yoksun bu türden bir kendinliliğe (amaçlara ve niyetlere) dair rasyonel kavrayış mümkün değildir, tarih bu yüzden bilinemez fakat düşünülebilir.

olacaktır, çünkü söz konusu olan, vuku bulan olaylar değil, bir olay olarak ortaya çıkan eylemler bütünüdür. Bununla ilişkili olarak, “Farazi Başlangıç” makalesi de Kant’ın olaylardaki bu niyet ve anlamları ortaya çıkarma teşebbüsü olarak okunabilir. Tarihin, aklın ideal-reel yarığını açmasıyla başlaması da zaten hâlihazırda bu türden bir anlam alanına işaret eder. Doğa durumunda; dikotomilerin başlamadığı, idealin üretilmediği, her varlığın neyse o kadar olduğu koşulda, anlamdan bahsedilemez. Olan olduğundan daha fazlası değildir ve böylesi bir dünyanın anlamdan yoksun bir dünya olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dünyanın anlamı ancak ona anlam yükleyecek öznenin zuhuruyla mümkündür, çünkü ancak özgürlüğün belirişiyle, öznenin kendini reel olandan ayırışıyla olan bitende olduğundan daha fazlasını görmeye başlar insan. Görünmeyen alanın yaratılmasıyla varlık neyse o oluşunu aşmıştır, insan görünmeyeniyle insanlaşmıştır. Dolayısıyla görünenin peçesini indirmeye çalışmakta anlam meydana çıkar.

Birlik durumunda anlamlandırılacak bir şey yoktur, her şey görüntür ve anlaşılırdır; görünen (olan) anlamıyla birlikte verilidir. Duyuya verili olmayanla beraber ise anlam ortaya çıkar, çünkü duyusallığın sınırlanmasında bilinmezlik alanı açılır. Bilinmezlik ise bilmeye, anlamaya çalışmaya dolayısıyla anlam yüklemeye iter insanı. Buna binaen, incir yaprağıyla örtünme de aslında bu bilinmezlik alanına işaret eder denilebilir. Gizem yaratmak ve bu giz üzerinden dünya ve diğerleriyle ilişki kurmak tek başına niyet içeren davranış olmakla kalmaz, aynı zamanda diğerlerinin arkadaki bu görünmeyen niyeti anlamalarına bir davettir de. Bu bağlamda, görünmezlin dünyası kendini bu dünyada, dolaylımsızca verili olanı görünmez kılarak gösterir. Böylelikle insan sadece insanlaşmaya değil, insanlaştırmaya da başlar. Bakılanın kendindeliğinin (görünmeyenin) bakan’ın hep dışında (bakan’a aşkın)⁴⁹ kalmasıyla birlikte insanlar birbirlerine yabancılaşırlar. Bilinmedik yönleri onları birbirlerine yabancı kılar.

Fichte içinse tarih, düşüncenin a priori zorunlu mantıki yapısı temelinde bilgi konusu edilebilir. Metnin genel tavrı ve derdi göz önünde bulundurulduğunda akışı bozmamak adına tarih bir epistemolojik problem olarak detaylandırılmayacak, tarihin ait olduğu anlam dünyasının pozitif yönüne vurgu yapılacaktır.

49 R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Doğu Batı, 2010, s. 148

Kant Felsefesinde Tarihin Başlangıcı Ve Sonu Üzerine Bir Değerlendirme:
Yaşamsızlığa Doğru Bir Yaşam Çabası Olarak Tarih

Bu noktadan sonra tarih ise bu yabancılığı aşma çabası olarak okunabilir; kendiliğinde görünmeyen ama bu dünyada görüntü yaratmasıyla da anlaşılmayı talep eden bir çatışkının öyküsüdür tarih. Anlam üretmenin ve anlam yüklemenin tarihidir, insanlık tarihi. Anlam dünyasını kavrayabilme, kendineliği görebilme, ideali gerçekleştirebilme amacına yöneliktir. Ahlaki ideale; tüm ahlaki yasalarla uyum içindeki özgür bir dünyaya⁵⁰ doğru ilerleyiş çabasıdır. Aklın kendi kendisine yabancılaştırdığı doğayı, yine kendi tarzında aşma serüvenidir. Peki, ama nasıl aşılır bu yabancılık?

IV

Buraya kadar bahsi geçen hikâyede açık bir şekilde dile getirilmesi gereken önemli iki nokta vardır. Bunlardan ilki dünyanın dışardalığını (burada -içerde- değil de orada oluşunu) üreten ve daha sonra bu bağımsız dışardalığa ulaşmaya ve onu kendi içinde asimile ederek mutlak hükmünü kanıtlamaya çalışan aklın, bu hükmünün geçerliliğini, tanıma arzusu üzerinden gerçekleştirebilecek oluşudur. Başka bir deyişle, insanın doğayı kendi amaçları doğrultusunda kullanabileceği bir araç olarak görmesi, önce onu bilmesiyle mümkündür. Aklın kendisini doğadan ayırmasıyla kendini yabancı bir dünyaya atılmış olarak bulan insan bu yabancılıkla baş etme metodunu onu tanıyıp araçsallaştırmakta bulur. Araçsallaştırabilmesi demek, önce bu bağımsız yabancıнын yapısını anlaması, onu nasıl şekillendirebileceğinin kurallarını kavraması, neye ne kadar elverişli olduğunu çözmesi, kısacası onu bilmesi demektir. Bu bağlamda bilmek, kendineliğinde anlaşılabilirliği olmayan doğaya akıl tarafından anlaşılabilir bir düzen yüklemektir.⁵¹ Doğayı bilmek ve onu araçsallaştırmakla, insan onu kendinden kılar. Doğayı akılsallaştıran insan aslında onu kendine ait, kendine tabi ve kendine benzer kılar. Bilmek, aklın doğayı kendine mal etme yöntemidir. Bu anlamıyla aklın doğayı tanıma arzusu aynı zamanda onun tarafından tanınma talebini içermez, çünkü doğayı kendine yabancı kılan aklın kendisidir. Aklın doğa tarafından tanınma talebinde bulunması, doğayı kendine denk rakip bir güç olarak görmesi anlamına gelecektir. Oysa

50 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993, A808, B836, s. 368.

51 William Desmond, *Art, Origins and Otherness*, Albany:State University of New York Press, 2003, s. 61

doğa, doğa olmaklığını bile akla borçludur. Yani doğa, doğa olma belirlenimini aklın kendini farklılaştırmasında kazanmıştır. Bu sebeple doğa, tanınacak, böylelikle belirlenecek ve belirlendikçe yabancılığı kırılacak bir dışardalıktır. Akıl, bilmek ve doğayı araçsallaştırmak söz konusu olduğunda, salt kendilik kanıtı için doğanın yabancılığını onu asimile ederek aşmak arzusundadır, bu da ancak bu yabancı yapıyı keşfetmesiyle mümkündür. Bu yolla insanın doğayı emin, bilindik ve tanıdık bir yuva haline dönüştürmesi de *kültürlenmesi*⁵² anlamına gelecektir. Dolayısıyla, kültür, insanın doğayla kurduğu ilişkinin bir sonucu olarak; bilmenin ve bilimin bir sonucu olarak üretilir. Fakat insanın doğayla kurduğu ilişki dışsallıktan ibaret değildir ve kültür insanın hem kendiyle hem de başkalarıyla kurduğu ilişkide -buna toplum demek yerinde olacaktır- daha yetkin bir şekilde ortaya çıkacaktır, çünkü daha güç çarpışma insanın içselliği ile olandır. Dışsallıktan ziyade içselliği belirlemek aklın, alnının akıyla çıkması gereken asıl çetin görevidir.

Bu noktadan hareketle ikinci olarak, aklın kendini ispatlayışı, onun özdeşlik iddiası üzerinden varlığa gelen insanın eylemlerindeki tanınma arzusu üzerinden gerçekleşebilecektir. Ya salt özgürlüğün ya da salt zorunluluğun sebebiyet verebileceği insan eylemleri, bu ikisinin zafer uğruna eşit şartlarda mücadele edebileceği en uygun meydana. Önce bireysel anlamda özgür eylemlerde kendini gösterecek akıl daha sonra bir ötekiyle karşılaşmada tanınma talep edecektir. Böyle bir karşılaşma doğal dürtülere karşı verilen özgürlük mücadelesinin bir öteki tarafından anlaşılmasına bir nevi davettir. Böylelikle yukarıda da değindiğimiz bilme yoluyla insanlaşan varlık özgür edimlerinde hem insanlaşacak hem de insanlaştıracaktır. “Toplumdışı toplumsallık” fikriyle bağdaştırılabilecek bu tanınma arzusu aslında en basit anlamıyla özgür edimin karşısında bulunduğu dirençle çarpışmasıdır. İşte bu çarpışmadan daha yetkin anlamıyla kültür doğar. Nasıl ki insan, kendindeliğinin bir görüntüsü olarak eylemde bulunduğu anda kendinde bilinmez ama anlaşılmayı talep eden bir yön üretiyorsa ve bu yönüyle nasıl ötekileri kendine ve kendini ötekilere yabancı kılıyorsa, bu

52 Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” (1784), çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi*, der. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı, 2006, s.41

yabancılığı aşma yolu da yine bu yabancılığı türeten ikilileşmedeki tanınma arzusu olacaktır. Böylelikle insanların birbiriyle kurduğu ilişkilerden toplumsal değerler ve kültür türeyecektir. Bu hem içsel doğanın özgürleştirilmesi, hem de ondan özgürleşmek anlamına gelecektir. Fakat buradaki özgürleşme tıpkı bilmede olduğu gibi yine karşıtı hiçleme yoluyla değil, onu kendine çevirme yoluyla olacaktır. Akla ait görünmeyen her şeyi akılsal, akla benzer ve akla ait kılmakla kültür oluşturulur; hatta bu yüzden kültür ahlaki idealin gerçekleşme yoludur denilebilir.

“Dünya Yurttaşlığı” makalesinde de tarihin nihai amacı olarak belirtilen özgürlüğün gerçekleşmesine giden yol kültürden geçmektedir. Toplumda, bireylerin öteki tarafından tanınma arzusu temelinde çarpışan idealler, insanların birbirleriyle kurduğu ilişkileri şekillendirir ve bir toplum kültürünü ötekini tanımaya ve öteki tarafından tanınma arzusuna karşı aldığı tavırla oluşturur. Bu tavır ne kadar içgüdülerin boyunduruğundan kurtulup akılsallaştırılırsa insanlık, idealine o denli yaklaşmış olacaktır. Kaldı ki herkesin özgürce eylediği bir toplumda tanınma arzusu kalmayacaktır, zira her birey böyle bir birlik durumunda hâlihazırda bir diğerini hür iradesi gereği tanıyor olacaktır. Kültürün toplumsal ilişkilerde daha üst bir form kazanması da bundan kaynaklanır. İdeal olan özgürlüğün gerçekleşmesi veya ahlaki bir dünya oluşturmak olduğundan ve akıl ancak toplumda başka bireylerle karşılaşmasında kendi dengi bir güçle çarpıştığından kendini gerçekleştirme de ancak toplumda mümkündür. Akıl ancak toplumda ötekilere rağmen, ötekilere karşı ama yine de ötekilerle birlikte kendini gösterebilir. Ahlaki ideal de aklın insanlıkta böylesi bir kültürel ilerleyişini gerektirir. Dolayısıyla arka plandaki böyle bir insanlık tarihi anlayışıyla Kant’ın *Yargı Gücü’nün Eleştirisi*’nde dile getirdiği genel kültür tanımı daha anlamlı hale gelecektir:

Yeryüzünde anlama yetisine ve dolayısıyla kendine seçimleri doğrultusunda amaçlar koyabilme yetisine sahip tek varlık insandır, onun doğanın efendisi titrini hak etmesi bu sebeptendir.[...] Kültür [ise], rasyonel bir varlıkta genel olarak amaçlar için bir yetenek üretilmesidir (ve bu yolla bu varlığın özgür kalmasıdır).⁵³

53 Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing, 1987, 431/ s.318

Buradan hareketle, kültürün özgürlüğün doğaya karşı doğayla birlikte giriştiği mücadelenin stratejisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kültür, aklın doğayı kendinden kıldığı, onu eğip bükmelerinde kendine çevirebildiği, akılsal kıldığı, karşıtlıktan yandaşlığa davet ettiği yoldur. İnsan ancak ürettiği değer ve kültür çerçevesinde akıl ve özgürlük iddiasını pratik anlamda gerçekleştirebilir.

Sonuç olarak, tarih, aklın özgürlüğüyle uyanışında doğaya doğa olmaklığını teslim ederken onu işleyip kültürleştirerek, fakat hiçlemeden, kendine uygun hale getirmesi sürecidir. İnsanlık ise insan olma vasfıyla birliği bozup çokluğa düşen, bu çokluktaki parçalanışında kendini belirleyebilme yetisiyle anlamını bulan varlıktır Kant'ta. İdealleri yaşadıkça o da yaşayacak, nihai ideal gerçekleştirdiğinde ise insan olmaklığı sonlanacaktır. Klasik tarzda bir okuma Kantçı tarih kavramını hep daha iyi bir dünyaya doğru ilerleme, bir gelişim süreci, insanlığın nihai idealine her gün bir adım daha yaklaşması olarak anlayacak ve tanımlayacaktır. Zira Kant'ın felsefi sistemi içinden düşünüldüğünde tarih, insanın haklı umudunun alanıdır. Ahlaki aktörler olarak yapmakla yükümlü olduklarımızı zamanda gerçekleştirebilmeyi⁵⁴, özgür edimlerimizin doğanın zorunluluğuna nüfuz edebildiğini⁵⁵, doğal dünyayı ahlaki bir dünya haline getirebilmeyi ve dolayısıyla kendinde doğanın ahlaki yasayla çelişmez bir doğa olduğunu umarız⁵⁶. Tarih ise bu umudun en somut körükleyicisi olarak tasvir edilir. Oysa tarihin anlamını ortaya çıkaran asıl vurgu tarihin tamamlanamayacak bir süreç olarak, nihai ereğe hep biraz daha yaklaşma süreci olarak tanımlanmasıdır⁵⁷. Dolayısıyla sorgulayış tarzını değiştirmekle ortaya çıkan senaryo bir yönüyle gelişim olarak değerlendirilebilecek diğer yönüyle de yerinde sayma olarak yorumlanabilecek insanlık tarihi için rasyonel zemini terk etmeden daha makul bir açıklama getirir. İdeal dünyanın insana imkânsız görünmesi kendinde bu gücü bulamayışından ve doğanın

54 Roger Hancock, "Ethics and History in Kant and Mill", *Ethics*, Vol. 68, No. 1, October 1957, ss. 56-60, s.57.

55 Paul Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford: Oxford U Press, 2005, s. 344.

56 Paul Guyer, *Kant*, London: Routledge, 2006, s. 7.

57 Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" (1784), çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi*, der. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı, 2006, s. 37.

mutlak gücüne boyun eğişinden değil, çabasında türeyen anlamdan başka tutunacağı bir dalı olmayışındandır; insan, insan olmaklığıyla, yarı emin yarı endişeli haliyle ama hep biraz daha iyisine doğru yaşar. Yaşam bir kere tadıldı mı yaşamsızlık ne vaat ederse etsin anlamsızdır.

Sonsöz

Kant'ın "Farazi Başlangıç" makalesi boyunca yaratılış hikâyesinin rasyonel hesabını vermeye, mitik bir anlatımın mantıksal alt metnini ortaya koymaya çalıştığı açıktır. Ancak söz konusu felsefi bir tarih okuması olduğundan iddia edilen mantıksal yapının insan edimlerine ve dolayısıyla tarihe has dinamizmi yok etmeden açıklaması esas olmalıdır. Başka bir deyişle, insani yaşamın kaynağına, insan varoluşunun temellerine dair bir incelemede ortaya çıkan her bir ögenin bir diğerini neden gerektirdiği ve de diğerleriyle nasıl ilişkilendiği rasyonel ve mantıksal açıklama düzleminde de insan edimlerine içkin hareketi muhafaza etmelidir. Kaldı ki edimin alanı olan tarih, mantıksal formüllere indirgenip bu yolla hesabının verilmesi en meşakkatli alanlardan biridir ve bu türden bir girişimin ancak diyalektik bir tutum çerçevesinde tatmin edici sonuç verebileceği söylenebilir. Tüm bunlar göz önünde bulundurularak Kantçı bir tarih anlayışı incelemesi için hem Kantçı çizgiden çok sapmamak ve Kant'ın görüşlerini çarpıtmamak hem de tarihin kendine has dokusuna sadık kalmak adına bu yazıda Fichteci bir yorum benimsenmiştir. Nitekim bu yazıda da ortaya konduğu şekliyle Kant sisteminin doğurduğu tarih anlayışına diyalektik bir bakışın amaçlanan sistematik yapıyı daha iyi resmettiği ve hatta Fichte'nin pratik alanın teorik alanı öncelediği iddiasının⁵⁸ Kant'ın özellikle tarih yazılarında kendini haklı çıkarttığı söylenebilir. Kant'ın dikkat çektiği üzere başlangıç noktası ilk günah olarak işaretlenen aklın kendini ortaya koyuşuyla bir yaşam alanı olarak açılmış tarih, deşifre edilen mantıksal yapısı gereği Fichte'nin "ben" (ego, özgürlük, eylem, etkinlik, kendiliğindenlik) kavramı temelinde türeyen felsefi sisteminin adeta somutlaşmış halidir. Fichteci idealist sistem kendinden başka dayanağa gerek duymaksızın kendini öne sürebilen, kendi kendinin zemini olmayan müktedir bir benlik

58 Frederick Beiser, "The Enlightenment and Idealism", *The Cambridge Companion to German Idealism*, ed. Karl Ameriks, Cambridge: Cambridge U Press, 2000, s. 23.

iddiası üzerine inşa edilir⁵⁹. Bu iddia aynı zamanda mantıksal zorunluluk gereği tüm sistemi işletecek olan tez-antitez-sentez yapısını doğurur. Kendini mutlak özdeşlik iddiası olarak öne süren “ben” karşısında antitezi olarak aynı iddiayla “ben-olmayan”ı bulur ve bu ikisinin zorunlu senteziyle (birbirlerini karşılıklı olarak sınırlamaları ve belirlemeleriyle) çokluk dünyası açılır⁶⁰. Dünyevi varoluşun hareketi her seferinde bir benlik iddiasına dayandığından, aslında tüm olup bitenler nihayetinde sonlu “ben”in mutlak ben arzusunun tatminine yöneliktir. Fakat açıktır ki mutlak ben iddiası sonlu ve sınırlı “ben”ler -biz insanlar- için gerçekleştirilemeyecek nihai amaç olarak kalacaktır, zira “ben”in belirlenim kazanması ve “ben” olması “ben-olmayan”la girdiği karşıtlık ilişkisine bağlıdır. Dolayısıyla Fichteci sistemde insan, böylesi bir sonsuz çaba varlığı olarak ortaya çıkar.⁶¹ İnsanın bu dünyada var olması iki yönlü sonsuz bir çabaya işaret eder: “ben” bir yandan “ben-olmayan”ı amaçları doğrultusunda değiştirip araçsallaştırarak onun üzerindeki kontrolünü aşar, öte yandan kendi benlik iddiası ile diğer benlerin onun üzerindeki tanınma talepleri arasındaki çatışmayı aşmaya çabalar ki ahlaki açıdan ideal olan karşılıklı tanıma ve tanınmadır. Kant sistemi gereği teorik bilgi alanından sınır dışı edilip düşünüm alanına teslim edilen tarih, bu genel çerçeve düzleminde rasyonel olarak hesabı verilebilir, mantıksal olarak analiz edilebilir hale gelmiştir.

59 J. G. Fichte, *Science of Knowledge*, ed. ve çev. Peter Heath, Cambridge: Cambridge U Press, 1991, s. 97.

60 J. G. Fichte, s. 218

61 J. G. Fichte, s. 232.

Öz

Kant Felsefesinde Tarihin Başlangıcı Ve Sonu Üzerine Bir Değerlendirme: Yaşamsızlığa Doğru Bir Yaşam Çabası Olarak Tarih

19. yy.da özellikle Alman İdealizmi ile birlikte özne kavramı ön plana çıkmış, felsefi düşüncesinin ağırlık merkezi insan olma sorununa kaymaya ve insan olmanın neliğine dair düşünüm için gerekli bağlamın tarih olduğu kanısı benimsenmeye başlamıştır. Buna göre, felsefenin insanı anlayabilmesi onu tarihselliği içinde ele alması ile mümkündür. Özne olmak, insan olmak ve tarih arasında kurulan bu sıkı bağ, böyle bir vurguya zemin hazırlayan Kant felsefesi ile birlikte düşünüldüğünde daha anlaşılır olacaktır. Bu amaçla, bu yazıda Kant'ın tarih anlayışından ortaya çıkan insan tasarımı incelenmiş ve tarihsellik vurgusunun kaynağına dair düşünme olanağı sağlamak adına Kantçı tarih anlayışı Fichteci bir perspektiften değerlendirilip yorumlanmıştır. Böylelikle Kant sonrası düşünürlerin Kant felsefesini nasıl okumuş olabileceklerine dair bir örnek oluşturulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Kant, Fichte, Tarih, İnsan, Yaşam

Abstract

An Evaluation About The Beginning And The End Of History In Kant's Philosophy: History As A Striving For Life Towards Lifelessness

In 19th century, especially with the German Idealism, the concept of subject came into prominence, the problem of being human became the center of philosophical thinking, and the philosophers thought that history is the necessary context, within which the whatness of human being should be thought. According to this, philosophy can understand what human being is only by thinking it through its historicity. This relation between being subject, being human and history became clearer when it is considered together with the Kantian philosophy, which provided the basis for it. To this aim, in this paper, the idea of human being as it is manifested in the Kantian understanding of history was examined and in order to provide an

opportunity to think on the basis of the emphasis on the historicity, Kant's views on history were evaluated and interpreted from a Fichtean point of view. In this way, the post-Kantian philosopher's style of reading Kant is also exemplified.

Key Words: Kant, Fichte, History, Human Being, Life

Kaynakça

- Allison, Henry. *Essays on Kant*, Oxford: Oxford U. Press, 2012
- Ed. Ameriks, Karl. *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge: Cambridge U Press, 2000.
- Cohen, Alix. *Kant and Human Sciences: Biology, History and Anthropology*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Collingwood, R. G. *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Doğu Batı, 2010.
- Desmond, William. *Art, Origins and Otherness*, Albany: State University of New York Press, 2003.
- Dupré, Louise. "Kant's Theory of History and Progress", *The Review of Metaphysics*, Vol. 51, No. 4, January 1998, pp. 813-828.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Science of Knowledge*, ed. ve çev. Peter Heath, Cambridge: Cambridge U Press, 1991.
- Guyer, Paul. *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford: Oxford U Press, 2005
- ----. *Kant*, London: Routledge, 2006
- Hancock, Roger. "Ethics and History in Kant and Mill", *Ethics*, Vol. 68, No. 1, October 1957, pp. 56-60
- Herder, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (2. Band), Leipzig: Brodhaus, 1869
- Horowitz, Gregg. *Sustaining Loss: Art and Mournful Life*, Stanford: Stanford U Press, 2001.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- ----. *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993.
- ----. "Conjectural Beginning of Human History" (1786), ed. Günter Zöllner ve Robert B. Lauden, *Anthropology, History and Education*, Cambridge: Cambridge U Press, 2007.

Kant Felsefesinde Tarihin Başlangıcı Ve Sonu Üzerine Bir Değerlendirme:
Yaşamsızlığa Doğru Bir Yaşam Çabası Olarak Tarih

- ----. *Critique of Judgment*, çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing, 1987.
- ---. “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” (1784), çev. Uluğ Nutku, der. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Kuehn, Manfred. “Reason as a Species Characteristic”. ed. Rorty, Amelie Oksenberg ve Schmidt, James. *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge U. Press, 2009.
- Wood, Allen. “Kant’s Fourth Proposition: The Unsocial Sociability of Human Nature”, ed. Rorty, Amelie Oksenberg ve Schmidt, James. *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge U. Press, 2009.

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 bildiriye ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.

(4) Yazılar A4 boyutunda, kâğıdın 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) cm olmalıdır.

(6) Yazılar metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplamı 20 (yirmi) A4 sayfasını geçmemelidir.

(7) Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kusursuz çikabilmesi 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:

cturer@ankara.edu.tr

korla@divinity.ankara.edu.tr

(9) Yazıların sonuna, 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.

(10) Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (key words) özetin 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 göndergeler (referans) 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 eklenmelidir.