

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



ANADOLU ÜNİVERSİTESİ

e-öğrenme ortamları

Yepyeni deneyimler sunan
birbirinden farklı eğitim materyalleri

etkileşimli e-kitap

Video ve seslerle desteklenmiş bir öğrenme ortamı sunan etkileşimli e-kitap ile öğrenmek artık daha kolay! Masaüstü ve dizüstü bilgisayarlarınızda görüntüleyebileceğiniz etkileşimli e-kitaplara mobil ortamlardan da erişebilirsiniz.

deneme sınavları

Ünite sonu çalışma soruları ve Ara sınav/Dönem sonu deneme sınavları ile kendinizi test edebilirsiniz. Soruları bilgisayar ve mobil cihazlardan görüntüleyebilir, isterseniz yazdırabilirsiniz.

ünite çalışma notları

Üniteyi okuyarak öğrendiklerinizi pekiştirmek ve bilgilerinizi kalıcı hale getirmek için, çalışma notlarından yararlanarak tekrar yapabilirsiniz. Ayrıca çalışma notlarının dökümünü alarak istediğiniz zaman erişebilirsiniz.

e-seminer

Eşzamanlı e-seminer dersleri ile hepimiz sanal sınıflarda buluşabiliyoruz. Canlı derslerde sorularınızı sorabilirsiniz. Dersle katılmadığınızda tüm e-seminerlerin video kayıtlarına istediğiniz zaman erişebilirsiniz.

çıkış sınav soruları

Derslerinize ait geçmiş yıllarda yapılan sınavlarda çıkmış sorulara erişebilirsiniz.

ders anlatım videoları

Derslerinize ait konu anlatım videolarına bilgisayarınızdan veya mobil cihazınızdan istediğiniz zaman istediğiniz yerden ulaşabilir, videoları dilediğiniz kadar izleyebilirsiniz.



444 10 26

0850 200 46 10-19 (10hat)

www.anadolu.edu.tr



/anadoluuiversitesi



/Anadolu_Univ



instagram.com/anadoluuniv

www.eogrenme.anadolu.edu.tr



ANADOLU ÜNİVERSİTESİ



- AÖF sınavları
- ders kitabı
- sınav giriş belgesi
- sesli kitap
- sınav sonuçları
- deneme sınavları
- itunes u
- konu anlatım videoları
- duyurular
- TRT okul videoları
- sor/izle/öğren
- e-seminer dersleri
- takvim



444 10 26

0850 200 46 10-19 (10hat)

www.anadolu.edu.tr

www.eogrenme.anadolu.edu.tr



/anadoluuniversitesi



/Anadolu_Univ



instagram.com/anadoluuniv

T.C. ANADOLU ÜNİVERSİTESİ YAYINI NO: 2457
AÇIKÖĞRETİM FAKÜLTESİ YAYINI NO: 1429

TÜRKİYE'DE FELSEFENİN GELİŞİMİ-II

Yazar

Prof.Dr. Ayhan BIÇAK (Ünite 1-6)

Editör

Prof.Dr. Osman Faruk AKYOL



ANADOLU ÜNİVERSİTESİ

Bu kitabın basım, yayım ve satış hakları Anadolu Üniversitesine aittir.
“Uzaktan Öğretim” tekniğine uygun olarak hazırlanan bu kitabın bütün hakları saklıdır.
İlgili kuruluştan izin almadan kitabın tümü ya da bölümleri mekanik, elektronik, fotokopi, manyetik kayıt
veya başka şekillerde çoğaltılamaz, basılamaz ve dağıtılamaz.

Copyright © 2013 by Anadolu University

All rights reserved

No part of this book may be reproduced or stored in a retrieval system, or transmitted
in any form or by any means mechanical, electronic, photocopy, magnetic tape or otherwise, without
permission in writing from the University.

UZAKTAN ÖĞRETİM TASARIM BİRİMİ

Genel Koordinatör

Prof.Dr. Müjgan Bozkaya

Genel Koordinatör Yardımcısı

Yrd.Doç.Dr. İrem Erdem Aydın

Öğretim Tasarımcısı

Prof.Dr. T. Volkan Yüzer

Grafik Tasarım Yönetmenleri

Prof. Tevfik Fikret Uçar

Yrd.Doç. Nilgün Salur

Öğr.Gör. Cemalettin Yıldız

Ölçme Değerlendirme Sorumlusu

Öğr.Gör. Gamze Erşen

Dil Yazım Danışmanı

Recep Çolpankan

Kitap Koordinasyon Birimi

Uzm. Nermin Özgür

Kapak Düzeni

Prof. Tevfik Fikret Uçar

Öğr.Gör. Cemalettin Yıldız

Dizgi

Açıköğretim Fakültesi Dizgi Ekibi

Türkiye’de Felsefenin Gelişimi-II

ISBN

978-975-06-1126-1

3. Baskı

Bu kitap ANADOLU ÜNİVERSİTESİ Web-Ofset Tesislerinde 1.000 adet basılmıştır.
ESKİŞEHİR, Kasım 2015

İçindekiler

Önsöz	v
-------------	---

Varlık Felsefesi-Bilgi Felsefesi.....	2
VARLIK FELSEFESİ	3
TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU	3
HİLMİ ZİYA ÜLKEN	7
NERMİ UYGUR.....	10
TEOMAN DURALI	13
BİLGİ FELSEFESİ	14
TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU	15
TEO GRÜNBERG	17
ARDA DENKEL	19
ÖMER NACİ SOYKAN	21
Özet	24
Kendimizi Sınayalım	26
Okuma Parçası	27
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	28
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	28
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	29

1. ÜNİTE

Mantık-Bilim Felsefesi-Ahlak Felsefesi	30
MANTIK	31
YÖNTEM	33
BİLİM FELSEFESİ	35
Üniversite Reformu Öncesi Bilim Anlayışları	36
Üniversite Reformu Sonrasında Bilim Anlayışları	39
AHLAK FELSEFESİ.....	43
TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU	43
BEDİA AKARSU	45
DOĞAN ÖZLEM	46
TEOMAN DURALI	47
Özet	49
Kendimizi Sınayalım	51
Okuma Parçası	52
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	53
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	53
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	54

2. ÜNİTE

Estetik - Felsefe Tarihi	56
ESTETİK	57
İsmail Tunalı	57
FELSEFE TARİHİ.....	60
Macit Gökberk	61
Takiyettin Mengüşoğlu.....	64
Nermi Uygur	65
Özet.....	69
Kendimizi Sınayalım.....	70
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	71
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	71
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	72

3. ÜNİTE

4. ÜNİTE

Devlet Felsefesi-Tarih Felsefesi	74
DEVLET FELSEFESİ	75
AHMET MİTHAT EFENDİ	75
AHMET AĞAOĞLU	79
ZİYA GÖKALP	83
ALİ FUAD BAŞGİL	86
TARİH FELSEFESİ	87
MACİT GÖKBERK	88
TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU	92
NERMİ UYGUR	93
DOĞAN ÖZLEM	98
TEOMAN DURALI	100
Özet	102
Kendimizi Sınayalım	104
Okuma Parçası	105
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	106
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	107
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	108

5. ÜNİTE

İslam Felsefesi-Din Felsefesi.....	110
İSLAM FELSEFESİ	111
FİLİBELİ AHMET HİLMİ	112
DİN FELSEFESİ	119
ŞEKİP TUNÇ	120
MEHMET AYDIN	121
Özet.....	123
Kendimizi Sınayalım.....	124
Okuma Parçası	125
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	126
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	126
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	127

6. ÜNİTE

Türk Düşüncesi -Türkçe - Eleştiriler	128
GİRİŞ	129
TÜRK DÜŞÜNCESİ	129
Fuad Köprülü	130
Ümit Hassan	134
TÜRKÇE	135
Nermi Uygur	135
Ömer Naci Soykan	138
ELEŞTİRİLER	141
Felsefenin Durumu.....	141
Felsefe Anlayışındaki Sorunlar	143
Özet	150
Kendimizi Sınayalım	152
Okuma Parçası	153
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	154
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	155
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	156

Önsöz

Türkiye’de Felsefenin Gelişmesi 2 başlıklı bu çalışma da amaç, felsefe sorunları hakkında Türkiye’de ne türden görüşlerin oluştuğunu sergilemektir. On ünite üzerinden gerçekleştirilen çalışmada, amaç, Türkiye’de felsefe konularındaki düşüncelerin neler olduğunu sergilemektir. Bu amaç gerçekleştirilirken, şu hususlara dikkat edilmiştir: 1- Felsefenin önemli disiplinleri olan varlık, bilgi, mantık, ahlak, estetik, bilim, devlet, tarih felsefesi, felsefe tarihi konularında Türkiye’de felsefecilerin görüşlerinin ne olduğunun tespit edilmiştir. 2- Türkiye’de felsefe yapmanın gereklilikleri arasında olana, İslam felsefesi, din felsefesi, Türk düşüncesi, Türkçe gibi konular da incelenmiştir. 3- Türkiye’de felsefenin seyrinde ortaya çıkan eksiklikler eleştirel bir tarzda ele alınmıştır. Çalışmalara konu olan düşüncüler, düşüncelerini 1880’ler ile 2000’ler arasında dile getirmişlerdir.

Türkiye’de felsefenin durumunu ileri sürülen düşünceler üzerinden ele ilk çalışma olarak, öğrencilerin felsefe bilincinin gelişmesine ve ufuklarının genişlemesini sağlama imkanı yaratacağından, çalışmayı hazırlayan Prof. Dr. Ayhan Bıçak’a çabalarından dolayı teşekkür ederim.

Editör

Prof.Dr. Osman Faruk Akyol

TÜRKİYE'DE FELSEFENİN GELİŞİMİ-II



Amaçlarımız

- Bu üniteyi tamamladıktan sonra;
- Varlık felsefesini tanımlayabilecek,
 - Mengüşoğlu'nun ve Ülken'in varlık anlayışlarını değerlendirebilecek,
 - Uygur'un ve Duralı'nın varlık anlayışlarını değerlendirebilecek,
 - Mengüşoğlu'nun bilgi anlayışını tartışabilecek,
 - Grünberg'in bilgi anlayışını tartışabilecek,
 - Denkel'in bilgi anlayışını tartışabilecek,
 - Soykan'ın bilgi anlayışını tartışabilecek,
 - Bilgi sorununun genel özelliklerini tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Varlık
- Oluş
- Metafizik
- Dikotomi
- Ontoloji
- Varolan
- Bilinç
- Bilgi
- Bilgi şartları
- Bilgi tarzları
- Bilme aktları
- Akıl
- Nesne
- Özne
- Doğruluk
- Epistemoloji

İçindekiler

Türkiye'de Felsefenin
Gelişimi-II

Varlık Felsefesi-
Bilgi Felsefesi

- VARLIK FELSEFESİ
- TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU
- HİLMİ ZİYA ÜLKEN
- NERMİ UYGUR
- TEOMAN DURALI
- BİLGİ FELSEFESİ
- TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU
- TEO GRÜNBERG
- ARDA DENKEL
- ÖMER NACİ SOYKAN

Varlık Felsefesi-Bilgi Felsefesi

VARLIK FELSEFESİ

Varlık felsefesi, evrenin nasıl oluştuğu, evrendeki unsurların ortaya çıkış ilkeleri, varlık tabakaları, canlılığın oluşum süreci türünden temel problemlerle uğraşan felsefenin temel disiplinlerinden biridir. İlk filozofların arkhe olarak adlandırdıkları sorunu temellendirme çabalarıyla başlanmış, Aristoteles'in "varlık olmak bakımından varlık" ifadesi bağlamında büyük ölçüde teorik yapısını gerçekleştiren varlık sorunu, uzun süre metafizik bağlamında ele almış ve 18.yy dan itibaren ontoloji deyimiyle ifade edilmiştir. Ortaçağ ve Yeniçağ'da önemli dönüşümler geçirmiştir. Varlık sorunu, hem metafizik hem de ontoloji başlıkları altında konu edildiklerinden, düşünürlerin her iki başlık altında ileri sürdükleri düşünceleri birlikte değerlendirilmiştir.

Varlık, ontoloji ve metafizik arasındaki ilişki nasıldır?



Modern dönem Türk düşünürleri varlık sorunuyla yakından ilgilenmişlerdir. Takiyettin Mengüşoğlu, düşüncelerini yeni ontoloji açısından geliştirerek varlık sorununun temel özelliklerini öne çıkarmıştır. H. Ziya Ülken, konuyla ilgili başlı başına bir kitap yazarak, varlığın temel sorunlarını geniş çapta incelemeye çalışmıştır. İsmail Tunalı, sanat anlayışını varlık sorununa dayandırdığından, ontolojiyle ilgilenmiştir. Nermi Uygur, metafizik bağlamında sorun üzerinde durmuştur. Teoman Duralı, düşüncelerinin temelinde metafiziğe önemli yer vermiştir. Aşağıda, T. Mengüşoğlu, H. Ziya Ülken, N. Uygur ve T. Duralı'nın varlık ve metafizik hakkındaki düşünceleri üzerinde durulacaktır. Sanatın varlık tabanını oluşturmak istediğinden, varlık sorunu hakkında en çok çalışanlardan biri olan İsmail Tunalı, Estetik başlığı altında incelenecektir.

TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU

Takiyettin Mengüşoğlu, Nicolai Hartmann'ın öğrencisi olarak Hartmann tarafından geliştirilen yeni ontoloji anlayışını savunmaktadır. Doçentlik tezi olan *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann* (1976) adlı çalışmasında Hartmann'ın varlık ile ilgili düşüncelerini incelemiştir. Felsefeye ilişkin düşüncelerini topluca verdiği *Felsefeye Giriş* (1968) kitabında, Hartmann'ın yaklaşımını genel olarak yansıtırken, Ontoloji başlığı altında varlık sorununa da yer vermiştir. *Felsefi Antropoloji*'de (1971), söz konusu varlık anlayışını temele alarak sorunları açıklamıştır.

Mengüşoğlu’na göre, bütün insan bilgisinin *varolan* bir şeyin bilgisi olması, felsefi bilgi ile bilimsel bilgiyi birbirine bağlamakta, hatta onları birleştirmektedir. Bilimin ve felsefenin ortak kaynağı olan, onları birbirleriyle birleştiren bu *varolan* da yine hususi bir bilginin araştırma sahasıdır. İşte böyle bir bilgiye *ontoloji* adı verilmektedir. Bu nedenle, ontoloji temel bilim olarak görülmüştür. Ontoloji varolanı bir bütün olarak ele alırken, bilim ve felsefe varlığı çeşitli sahalara bölerek inceler (Mengüşoğlu 1968, 100). Felsefe, ontoloji adı altında varolanın temel yapısını, belirleyici ilkelerini, varolanın türlerini, varolanın tarzlarını araştırır (Mengüşoğlu 1968, 101). Ontoloji, bilgi esaslı temel bilim olarak, varlığı bütünlüklü bir biçimde kucaklamayı amaçlar. Ona göre, felsefe disiplinleri, bilimlerin varlık sahalarına ayrıldığı gibi sahalara ayrılırlar. Ancak felsefe sahaları, genelliklerini korurlar (Mengüşoğlu 1968, 102). Ontoloji, bilimlerin parçaladığı varlık sahalarının farklı bilimsel bilgilerini tek bir bilgi durumuna getirmektedir (Mengüşoğlu 1968, 101). Yeni ontoloji de Aristoteles’in varlık tarifine bağlı olarak; varolanı, varolan olarak ele alır (Mengüşoğlu 1968, 102). Varlık tabiri çok genel kullanılırken, varolan, varlığa göre daha hususidir. Hem varlık hem de varolan en son şeydir. Bu nedenle varlık ve varolan tarif edilemezler. Varlığı tanımlamak için varlığın arkasında bir başka şeyin olması gerektiği çeşitli düşünürlerce araştırılmıştır Kant’ta *kendinde şey*, Berkeley’de zihin, Hegel’de mutlak geist, Husserl’de *saf bendir* (Mengüşoğlu 1968, 103).

Mengüşoğlu’na göre günün ontolojisi, *kendinde şey*, *mutlak geist*, *saf ben* gibi metafizik yükü taşımaktan kurtulmuş, onu sırtından atmıştır. Mengüşoğlu, varlığı, varolanın kendisini, en son şey olarak görmektedir. Çünkü varlık fenomenleri, varlığın, varolanın gerisinde bulunan, görünüş sahasına çıkmayan herhangi bir metafizik temelden haber vermiyorlar. Dönemin ontolojisi için, *görünüş* ve *kendinde şey* bir birlik ifade ederler. Ontoloji, varolanı ve varlığı tanımlamaktan da vazgeçmiştir. Çünkü, tarif, araştırmaları bitmiş, sona gelmiş bir bilgi türünde yapılabilir; böyle bir bilgi de mevcut değildir. Yeni ontoloji her bilgi gibi fenomenlerden hareket eder; bu fenomenler, varlık fenomenleridirler. Ontoloji için bu fenomenlerin arkasında tözsel bir şey yoktur. Ontoloji, fenomen tabirinden şu basit manayı anlar: *Fenomen*, bir şeyin açığa çıkması, kapalı kalmaması, kendisini göstermesi demektir. Varlık, ‘varolan’, kendisini fenomenlerinde gösterir (Mengüşoğlu 1968, 103). Bununla birlikte fenomenlerin hepsi halis değildirler. Algı yanılgıları nedeniyle fenomenler olduklarından farklı göründükleri gibi, tarihi fenomenlerin tartışılmalı oluşu da, görüş farklılıklarını derinleştirmektedir (Mengüşoğlu 1968, 104). Yeni ontolojinin en önemli fonksiyonu şu noktada ortaya çıkar: Ontoloji, hem bilimlerin naif, tabii tavırdan öznel bir tavra düşmelerine engel olur; hem de felsefe ile bilim, bilimle bilim arasındaki içten olan münasebetin devam etmesini, kaybolmasını sağlar (Mengüşoğlu 1968, 108).

Mengüşoğlu, varlığın prensiplerini ontolojinin konularına bağlı olarak ele almıştır. Ona göre ontoloji, varolanının temel yapısını, onun belirleyici ilkelerini, varolanın neylerini ve tarzlarını araştırır. Bu tasviri tarif, aynı zamanda ontolojinin araştırma sahalarının da sınırlarını çizer. Ayrıca tarifte, varolanın temel bir yapısı ve varolanda esas olan bir şeyin bulunduğunu da belirtilmektedir (Mengüşoğlu 1968, 108). Ontolojinin temel yapısını ortaya koyan kategoriler, varlık türleri ile varlık tarzlarının temellendirilmesinde de etkilidirler.

Mengüşoğlu’na göre, varolanı tayin eden ilkeler, kategorilerdir. Ontolojide kategori tabiriyle, öznenin veya varlığın formları kastedilmez; aksine, varlığı, varolanı tayin eden ve varolanın kendisinde mevcut olan varlık prensipleri kastedilir. Bu prensipler, varlığı belirleyen genel ilkelerdir. Bu ilkelerin bilimdeki karşılığı kanunlardır.

Kategoriler, kanunları da içerdiklerinden daha geneldirler (Mengüşoğlu 1968, 109). Ontolojinin konu edindiği ilkeler, varlıkta içkin olanlardır. İdealistlerde görülen öznenin kendi başına bir varlık olduğu anlayışına karşı çıkarak, öznenin bir varolan olduğu düşüncesini ileri sürmüştür (Mengüşoğlu 1968, 109). Mengüşoğlu'na göre kategorilerin, Aristoteles ve Kant'ta olduğu gibi, sayılarını tespit etmek mümkün değildir. Felsefe ve bilimdeki gelişmelere bağlı olarak kategorilerin sayısı artmaktadır (Mengüşoğlu 1968, 109-110). Ontolojinin varolanın esasını oluşturan kategorilerle uğraşması, ontolojiyi somut bilgi haline getirdiği gibi, ontoloji ile bilimler arasında da köprü kurmaktadır (Mengüşoğlu 1968, 110). Kategoriler, yeni ontolojide varlık sahaları ya da tabakalar adı altında ele alınırlar. Her varlık sahasının kendi kategorilerinin tespiti ve onlarla ilişkilendirilmesi esastır. Bir varlık sahasının kategorisi diğer bir alana taşındığında, ontolojinin karşı çıktığı *..izm*'ler ortaya çıkmaktadır. Mengüşoğlu bu tehlikenin önüne geçmek için, kategoriye özneye ait bir unsur olarak değil, varolana ilişkin bir durum olarak tanıtır (Mengüşoğlu 1968, 112). Mengüşoğlu kategorileri şöyle sınıflamıştır: *Kozmolojik kategoriler*: Zaman, mekan, substans (öz ya da da dayanak), kausalite (nedensellik), tabiattaki kanunluluk, karşılıklı tesir. *Organik Kategoriler*: Formun muhafazası, nevilere değişmesi, organik gayelilik, mutasyon (değişme), selektion (ayıklanma), canlılığın kaynağı. *Antropolojik kategoriler*: aktiflik pasiflik, önceden görme, önceden tayin etme (Mengüşoğlu 1968, 112).

Mengüşoğlu, varlık türlerini iki çeşit olarak kabul etmiştir: 1- Reel varlık 2- İdeal varlık. *Reel varlık*, zaman mekan içinde bulunan, oluş halinde olan, değişme halinde olandır. Oluş, hem meydana gelme, değişme, hem de başka şekillere girme demektir (Mengüşoğlu 1968, 116). Organik sahalarda değişimin boyutları kolay gözlemlenir. Ancak inorganik alanda da sürekli bir değişimin olduğu bilinmektedir. *İdeal varlık*, reel varlığın zıddıdır; zaman ve mekanda yer kaplamaz, ne değişir ne de oluş halindedir. İdeal varlık, meydana gelmez, değişmez, başka bir şekle girmez; onun bir tekliği yoktur (Mengüşoğlu 1968, 117). Ontolojide ideal varlık tabiriyle, matematik, kıymetler ve fikirler sahası, kastedilir. Matematik ve değerler alanları ideal varlık alanının temelini oluştururlar (Mengüşoğlu 1968, 118-119). Reel varlık ve ideal varlık neveleri iç içedirler (Mengüşoğlu 1968, 119). Reel varlık, doğrudan doğruya, öznenin reel aktları (edimler) sayesinde verilmektedir. Aktlar iki öbeğe ayrılır: 1- Bilgi aktları (edimler): İdrak, düşünme, anlama. 2- Emotional aktlar (Mengüşoğlu 1968, 120- 125). Emotional aktlar (edim), direk olarak reel varlık sfere (alanına) aittirler. Emotional aktlarda realite bütün katılığı ve çıplaklığı ile verilmektedir. Sevgi, nefret, tikslenme bu öbeğin aktlarında yer alırlar (Mengüşoğlu 1968, 120). İdeal varlığın verilme tarzı, reel varlığın verilmesinden farklıdır. Bu alanın verilmesi, matematikte olduğu gibi işaretler aracılığıyla olur (Mengüşoğlu 1968, 120-121). Fikir sahasının verilmesinde kullanılan aktlar hem emotional hem de bilgi aktlarıdır (Mengüşoğlu 1968, 123-124). İki tür varlığın her biri kendi özgün yapısı içinde ontolojinin temelini oluşturan unsurlar arasında yer almaktadır. Mengüşoğlu'na göre, ontolojide, varlık tarzlarından imkan, gerçeklik, zarurilik, tesadüfîlik, imkansızlık, gerçek olmama anlaşılır (Mengüşoğlu 1968, 125). Bunlar da *varlık modelitele-ri* adı altında alt birimlere ayrılırlar: 1- Zarurilik, başka türlü olmamak. 2- Gerçeklik, böyle olmak, başka türlü olmamak. 3- İmkân, böyle olabilmek veya böyle olamamak. 4- Tesadüfîlik, zaruri olmak, başka türlü de olabilmektir. 5- Gerçek olmama, böyle olmamak. 6- İmkansızlık, böyle olamamak (Mengüşoğlu 1968, 125). Kategoriler, varlık türleri ve varlık tarzları, ontolojinin kurulup gelişmesini sağlamaktadır. Her kategori sınıfı bir varlık sahasına aittir ve hiyerarşik bir durum vardır. Reel varlık sahasının kategorileri diğer iki sahada da etkilidirler.



Mengüşoğlu’na göre kaç tür kategori vardır?

Mengüşoğlu varlıkla ilgili görüşlerini, varlık sorunun son aşamasını oluşturan kültürel dünyayı temsil eden tarihi varlık-sahasını açıklamak için de kullanmıştır. Ona göre tarihi varlık sahası, insan grupları, sosyal birlikler arasında olup biten olayların sahası olduğu gibi, bütün insan faaliyetlerinin neticesinde meydana çıkan başarıların da sahasıdır (Mengüşoğlu 1968, 149). Eski ve dar manadaki tarih felsefesinin en başta göz önünde bulundurduğu saha, siyasi, iktisadi fenomenler ve bu fenomenlerin gelişmesini sağlayan faktörler sahası ile metodoloji problemidir. Halbuki tarihi varlık sahasının felsefesi tabiriyle, bütün insan fenomenleriyle birlikte, onun başarıları, bu başarılar ve fenomenleri tayin eden prensipler (kategoriler) anlaşılmaktadır (Mengüşoğlu 1968, 149). İnsan ürünlerinin başarılarının sahası, tarihi varlık sahasını meydana getirmektedir. Bu alanı da tarih felsefesi değil, bir tarih ontolojisi veya bu varlık sahasının felsefesi konu edinir. Nasıl ki, tabiat ilimleri felsefesi, bir varlık felsefesi (tabiat felsefesi) olamıyor ve bir metodoloji veya bir metafizik olarak kalıyorsa, aynı şekilde tarih felsefesi de bir tarih metodolojisi ve tarih metafiziği olarak kalmak zorundadır (Mengüşoğlu 1968, 150). Çeşitli tarih ilimleri tarihi varlık sahasını, alanın kategorilerine dokunmadan, parçalayarak incelemektedirler (Mengüşoğlu 1968, 150). Tarihi varlık sahasını inceleyen tarih ontolojisi, bu varlık alanının kategorilerini araştıracaktır (Mengüşoğlu 1968, 150). Tarihi varlık sahası, hiçbir zaman bir bütün olarak değil, ancak şu veya bu tarafından ele alınmıştır. Tarihi varlık sahasının bir bütün olarak ele alınabilmesi için, bir defa bu varlığın da ontolojik olarak görülmesi, yani müstakil bir varlık sahası olarak görülmesi gerekmektedir. Bu da ancak zamanımızda mümkün olmuştur. İnsan eylemleri bir bütün olarak görüldüğünde, tarihi varlık sahasını, bir bütün olarak ele almak mümkün olacaktır (Mengüşoğlu 1968, 150-151).

Mengüşoğlu, ontoloji anlayışını ve tarihi varlık sahası hakkındaki düşüncelerini, felsefi antropolojinin kuruluşunda kullanmıştır. Ona göre, 20.yüzyılda felsefe, insana, insanın varlık-yapısında ortaya çıkan problemlere, kozmostaki yerine yönelmiştir. İnsan, ilk defa çağımızda kendisine, kendi problem ve fenomenlerine dönmüş, kendi kendisini özel bir felsefe dalının araştırma sahası yapmıştır. Mengüşoğlu, felsefenin bu dalına *felsefi antropoloji* adını verdiğini ve Batı’da bu ad altında yığınla yapılan çalışmalardan farkının, ontolojik temellere dayanmış olmasını göstermiştir. Bu nitelikte olan felsefi antropoloji, artık insanın biyolojik özelliklerinden, iç hayatından ruh ile beden arasındaki münasebetten, şuur alanlarından değil, insanın somut varlık bütününden, bu varlık bütününde temelini bulan varlık-şartlarından, fenomenlerinden hareket edecektir (Mengüşoğlu 1971, 1).

Böyle bir bilginin ortaya çıkabilmesi için, ilimden, felsefeden, dinden gelen önyargılardan kurtulmak gerekir (Mengüşoğlu 1969, 187). Felsefi antropoloji, felsefi, bilimsel, dini teorilerden değil, naif insan görüşünden kalktığı için her türlü spekülasyondan kaçınır. İnsanı parçalamadan, ontik bir birlik olarak görür. Bir etik teori olmadığı için de, insandaki iyi ve kötüyü değil, insanın kendisini anlamak ister (Mengüşoğlu 1969, 199). Felsefi antropoloji, insanın kozmostaki yerini, insanın çeşitli alanlardaki başarılarını, onun yapıp etmelerini, tavır takınmasını, değer duygusunu, bilgisini, tarihliğini, hürriyetini; ideleştirme, çalışma, kendisini bir şeye verme, inanma, önceden görme, önceden planlama gibi fenomenleriyle dil, din, devlet kurma gibi “varlık şartlarını” ele almaktadır (Mengüşoğlu 1969, 210). Felsefi Antropoloji’nin bir başka karakteristik yanı, felsefede alışla gelen bir “sistem”, bir

“izm” olmayışı, araştırmalara açık kapılar bırakmış olmasıdır; ancak ele alınacak “varlık şartları” bütün insan öbeklerinde bulunmalıdır. Vicdan, uyumsuzluk, çatışma problemleri bu çeşit “varlık şartları”dır. Ontolojik temellere dayanan bu çalışmanın gayesi, insanın varlık yapısında ortaya çıkan problemleri işlemektir (Mengüşoğlu 1971, VI). Ona göre, ontolojik temellere dayanan antropoloji, İnsanı özel bir varlık alanı olarak ele alır ve bu varlık alanından hareket eder. İnsanın varlık alanından da insan fenomenleri, insan başarıları, insan tabiatının varlık unsurları, insanın “şeyleri” anlaşılmalıdır (Mengüşoğlu 1971, 54). Söz konusu şeyler ya da fenomenler varlık şartları olarak tanımlanmışlardır. Mengüşoğlu, insanı, bütünlüklü ve somut bir şekilde temellendirmek için, bütün insanlarda ortak olan temel fenomenleri ya da varlık şartlarını belirlemiş ve onların temellendirmesini yapmıştır. Varlık şartları şunlardır: Bilen, yapıp-eden, kıymetlerin sesini duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden tayin eden, isteyen, hür hareketleri olan, tarihi olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, seven, çalışan, eğiten, ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, bio-psişik bir yapıya sahip olan bir varlıktır (Mengüşoğlu 1971, 1). Bu unsurların her biri bütün insan öbeklerinde olduğundan, varlık şartları olarak kabul edilmişlerdir. Ayrıca bu unsurların her biri diğerleriyle ilişki içindedirler (Mengüşoğlu 1971, 1).

Mengüşoğlu, varlık sorununu düşüncelerinin tamamını kuşatacak bir şekilde ele almıştır. Başka bir deyişle, o, bütün düşüncelerini varlık anlayışı üzerine oturtmuştur. Böylelikle, Mengüşoğlu’nun bir felsefe sistemi kurduğu ya da kurma çabasında olduğu söylenebilir.

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

Hilmi Ziya Ülken varlık sorunuyla yakından ilgilenmiştir. Türkiye’de varlık sorunuyla ilgili ilk kitap olduğunu söyleyebileceğimiz *Varlık ve Oluş* (1968) adlı çalışma, onun konuyla ilgisini açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca da *Felsefenin Genel İlkeleri* başlıklı çalışmada da varlık sorunuyla ilgilenmiştir. Burada Ülken’in varlık anlayışı, *Varlık ve Oluş* adlı çalışmasından hareketle, ele alınmaktadır.

Ülken’e göre, felsefenin temel konusu varlıktır. Hakikat, gerçek, düşünce gibi problemler varlık sorunundan çıkar. Hatta yanılma, gerçek-değil gibi olumsuz fikirlerde olduğu gibi, varlığın olumsuzluğu, varlık olmayan veya yokluk problemi de yine varlıktan çıkar. Ona göre varlığa yükleme ve yüklemsiz işaret edilmektedir (Ülken 1968, 94). Ülken, varlığın sınırlılık ve sınırsızlık özelliklerini Parmenides, Platon ve Aristoteles’ten hareketle değerlendirmiştir (Ülken 1968, 100-101). Varlıkla ilgili sorunların başında, yokluğun temellendirilmesi ve oluş gelmektedir. Bu bağlamda, sonsuz ve sınırsız kavramlarının anlam yapıları incelenmiştir. Ayrıca, varlık ile varolanın ayrılmasının çeşitli güçlükler çıkardığına işaret edilmiştir (Ülken 1968, 106-107). Ülken’e göre, varlık kavramı, bir özü (essence), bazı yüklem ve sıfatları ve tavırları gerektirir. Bu münasebet Aristoteles’in varlığı cevher, ona bağlı olan kavramları ilinekler (arazlar) gibi görmesine sebep olmuştur. Fakat Aristoteles’te henüz *öz ve varlık* kavramları ayrılmış değildir. Çünkü *ousia* hem cevher hem de öz anlamına geliyordu. Ortaçağ felsefesi bu iki kavram üzerinde çalışmış ve onun bugünkü fikre getirdiği en büyük yenilik, öz kavramı üzerinde çalışması olmuştur (Ülken 1968, 111). Panteistler varlık kavramını her şeyle birleştirirlerken, kelimacılar her şeyden ayırmışlardır (Ülken 1968, 112). Hegel, öz kavramını yeniden ele almıştır (Ülken 1968, 112).

Ülken, varlığı dikotomiler (karşıtlıklar) çerçevesinde de ele almıştır. Ona göre varlık-yokluk dikotomisi ilk konulan problemdir. Konuyla ilgili Parmenides ve Pla-

ton’un görüşlerini kısaca veren Ülken, Aristoteles’in “yokluk düşünülemez” düşüncesinin tarihsel olarak benimsendiğini belirtmektedir (Ülken 1968, 134). Varlık-yokluk dikotomisi konulamayınca, onun yerine varlıkların tamamlayıcı vasıfları olan başka kavramlar kendilerini gösterirler. Bu karşılıklı kavramlar varlık-oluş, varlık-görünüş, olmak-mecbur olmak, gerçek-ideal, varlık-düşünce, varlık-imkan gibi, zıt ve tamamlayıcı kavramlardır. Bunlar, varlık - yokluk dikotomisinde olduğu gibi, çelişik değildirler. Bu nedenle de varlıkla birlikte düşünülmesi imkansız değildir. Hatta varlığın vasfı veya tavrı oldukları için her biri ayrı ayrı varlığı açıklamaya yararlar (Ülken 1968, 140). Bu dikotomiler (karşıtlıklar) varlıkta somut sıfatlar, yani olanlar halinde ele alındıkları için, hem birbirlerine karşılıklı yer alırlar, böylece adeta karşıttırlar; hem de iki ayrı varlığa ait olacak yerde aynı varlığın tamamlayıcı vasıflarını teşkil ederler. Mesela “şey”, öz gibi alınınca değişmez, araz gibi alınınca değişir. Aynı şey, varlık olması bakımından değişmez öz, oluş, görünüş, imkan olması bakımından değişen varoluştur (Ülken 1968, 140). Oluş, varlığın sıfatı (yüklemi), oluşun tarzları onun (varlığın) tavrıdır. Varlık, değişmez dayanak gibi alınınca yalnız bir öz teşkil eder. Fakat bu özün gerçekleşmesi oluşta meydana çıkar (Ülken 1968, 142). Varlık felsefesi, *gerçek-görünüş* dikotomisini (karşıtlığını) ortadan kaldırır. Her şey öz olarak varlık, sıfat ve tavır olarak görünüştür. Başka deyişle öz ve varoluş olarak anlaşılan gerçek ve görünüş birbirlerini tamamlarlar. Hiçbir varlık, yalnız gerçek ve yalnız görünüş değildir. Her varlık görünüş, her görünüş de aynı zamanda varlıktır. Onlar, aynı özün birbirlerini tamamlayan iki manzarasıdır. Bize bir açıdan görünüş gibi gelen her şey, aslında varlığın bir manzarası, yani varlığın kendisidir (Ülken 1968, 150). Varlık-İdeal dikotomisinde, gerçek-ideal veya varolmakla -mecbur olmak çoğu kere karşı karşıya gelir. Birinde gerçek tespit ediliyor, ikincisinde olması gereken şey, yani norm aranıyor (Ülken 1968, 155). Ülken bu tespitle, varlık anlayışının temelini oluşturmaktadır.

Ülken dikotomiler üzerinden temellendirmeye çalıştığı varlık sorununu yöntem sorunuyla da ilişkilendirmiştir. Ona göre, bu sorunu çözecek yöntem, bilimi de kuşatmalıdır. Bununla birlikte, duyu öznellikleri içerdiğinden, bilimsel yöntemin sonuçlarında değişimler nedeniyle, bilimsel yöntem dikotomi sorununda kullanılamaz (Ülken 1968, 165). Felsefe kendi problemlerini içdüşünme yolu ile inceleyebilir. Bu yöntem başlıca bilincin kendi kendine çevrildiği konularda kullanılır. Bilinç, düşünce üzerine düşünür. Fakat bunun için felsefenin ele aldığı konunun bilinç verisi olması gerekir (Ülken 1968, 165). Felsefe bu yöntemler dışında, her ne kadar onlardan büsbütün ayrı değilse de, daha şaşmaz olduğuna hükmettiği başka bir yönteme başvurmuştur: Bu da matematik kesinlik yöntemidir (Ülken 1968, 166). Matematikle birlikte felsefe de sezgi yöntemini kullanır (Ülken 1968, 168). Sezgisel içe bakışla, varlığın yapısı ve oluş sorunu belli ölçülerde anlaşılmaktadır.

Ülken’e göre varlıkta *kriz ve ritim* unsurları bulunmaktadır. Ona göre kriz, varlığın bünyesinde sürekli değil, bazı durumlarda kendinden sonra gelen düzenle ilgilidir. Bu hal varlığın devamlılığını tehlikeye düşürse bile, onu varolmaktan çıkarırmaz (Ülken 1968, 171). Ülken’e göre zıt ve tamamlayıcı vasıfların kriz hali, alemlerin bu dönüm noktalarında iki esaslı karakteri olduğu, bundan dolayı, onlardan her biri kendi alemleri için geçerliği olan iki ilkeye dayanırlar: 1- Birbirini dışta bırakma 2- Birbirine bağlılık ilkesi. İlk ilkeye göre, sonlu olan bir alemde bütün vakalar ve şeyler arasında birbirini dışta bırakma, yani bir şey veya vakanın aynı zamanda bir şey, veya vaka olmama hali vardır. İkinci ilkeye göre, sonlu olan bu alemde bütün vakalar ve şeyler karşılıklı birbirlerine bağlıdır. Bu iki ilkenin aynı zamanda yürürlükte olması, kriz halinin gereğidir (Ülken 1968, 174-175). Varlık-

taki ritim ise, *madde* ve *enerji* bağlamında ele alınmıştır (Ülken 1968, 176). Bir yandan madde parçalanarak enerji halini aldığı gibi, bir yandan da enerji birikerek madde halini almaktadır. Birinci zümre kadar ikincide de tecrübelerimiz yoktur (Ülken 1968, 182). Tabiattaki ritimleri incelemek için elimizde birçok vasıta vardır. Onların devamlı, kesintili, kapalı, açık, zincirleme halinde veya dağınık, bir cinsten veya ayrı cinsten ferdiyetsiz-ferdiyetli olmalarına göre bu vasıtalarından biri kullanılır: 1- Kapalı devresi olan, zincirleme bağlı, bircinsten ve ferdiyetli ritimlerde sebeplilik münasebeti aranır. 2- Şartlarla sebeplerin birbirine karıştığı karmaşık olgu tiplerinde ise, sebeplilik yerine bağlantılar aranır. 3- Açık devreli, ayırcinsten ve ferdiyetsiz olan olgularda her iki münasebet şekli de kullanılamaz. Bunlarda ferdiyetleri aramadan vazgeçerek, bütünleri bulmaya mecbur kalırız. Bu durumda da istatistik kullanılır (Ülken 1968, 188). Ülken'in, varlıktaki sürekliliği, oluş çerçevesinde sergilediği görülmektedir.

Varlıktaki ritim hangi unsurlarla açıklanmaktadır?



Ülken'e göre, varlıklarda kriz ve ritmin en yüksek derecesi insanda meydana gelir. İnsan, hayvan neveleri arasında tek oluşu, bütün hayvanlardan farklı yeni vasıflara sahip bulunuşu, hayvanlar serisi içinde tam bir kriz manzarası gösterecek varlığa çıkışı ile ayrılır. Bundan dolayı, gerek insanın biyolojik vasıflarını inceleyen antropoloji, gerek onun biyolojik-psikolojik vasıflarını bütün olarak inceleyen felsefi antropoloji, gerekse insanı yalnız fenomenolojik yöntemle doğrudan kendi özünde inceleyen felsefe veya bu felsefenin başka bir dalı olarak insanı varoluşu içinde sübjektif olarak inceleyen varoluşçuluk (eksistansiyalizm), başka başka yollardan hemen aynı sonuçlara varmaktadır (Ülken 1968, 211).

İnsan doğuştan yetmezliğinin krizini iki ritim ile aşmaktadır: Gerileme ve Genişleme. Bu bakımdan o, öteki varlıklara, hayvana, bitkiye, hatta madde ve enerjiye benzer. Onu bütün varlıklardan ayıran özel vasıflara rağmen onlarla birleştiren bu tarafıdır. Bütün varlıklarda görülen, sürekli-süreksiz, hudut-hudutsuz ikilemi (dyade) insan için de geçerlidir. İnsanı diğerlerinden ayıran zıt ve tamamlayıcı vasfı, krizin şuurunda olmasıdır (Ülken 1968, 221). İnsan hem hayır hem de evet diyen bir varlıktır. Hayır demek, çevreye, başka varlıklara karşı koymaksa, evet demek de varlığa dalmak, varlıkla bir olmak anlamına gelmektedir. Hem direniş hem de birlikte oluş insana özgüdür. İki ritim birbirlerini tamamlarlar. İnsan nasıl vardır, demek yetmez, insan nasıl varoluyor da demek gerekir. İnsani varlığın oluş tarzı, onun ilk krizinden kurtuluşu, yani özgürlüğüdür (Ülken 1968, 221-222).

Ülken'e göre varlık, oluştan ayrılmaz. Oluş, varlığın gerçekleşmesidir; olacak olan varlıktır. Devam olamadan değişme olmaz; süreklilik olmadan, süreksizlik düşünülemez. İmkân olmadan gerçek olmaz; zamansız varlık olamaz. Bu söylediklerimiz insani varlık içinde doğrudur. Çünkü orada kriz en keskin şeklini almıştır. Dyade (ikilem), kişi olmuştur. Varlık, bilinç krizi haline gelmiştir. İnsanın alemde varoluşu, ben ve dünyanın aynı zamanda ve kriz çözüldükçe her iki ritmi ile insanın hürlüğünü kazanışı bundandır (Ülken 1968, 227). Bu kriz ve krizin çözülmesi halinde insan bir bütün olarak görülmelidir. Bu bütün eskiden beri yapay olarak ruh ve beden diye ayrılmıştır. Halbuki ne kriz halinde bulanık varlıkta, ne de onun iki yöne açılışında, yani gerileme ve genişleme ritminde ruh ve beden ayrılığı vardır. İnsan duyu temelli bir faaliyet merkezi olarak, hem ruh fiilleri, hem de beden olarak işler. Bir yandan duyular, hareketler, reflekslerle başlayan ruh, öte yandan kaslar ve sindirim işlemleri de beden fiilleri olarak görülürler (Ülken 1968, 227).

Bütün bunlar oluşun insan çerçevesinde gerçekleşen hallerdir. Bu süreç çerçevesinde, bilinç, dış bilinç, eylemler, arzular, gerçekleşirler.

Burada Ülken’in varlık hakkındaki düşünceleri çok kısa olarak derlenmiştir. Ülken, Aristoteles temelli varlık ve oluş anlayışını, 19. ve 20 yüzyılların yeni açıklama modelleri çerçevesinde, dikotomi (karşıtlık), kriz ve ritim bağlamlarında açıklayarak, insanın varlık dünyasında nasıl bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

NERMİ UYGUR

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde yetişmiş, hocalık yapıp aynı yerden emekli olan Nermi Uygur, kendi alanına girmemekle birlikte, bir felsefe sorunu olarak varlık hakkında düşüncelerini ortaya koymuştur. Uygur, *Felsefenin Çağırısı* (1971) adlı kitabında metafiziği de konu edinmiş ve bu bağlamda da varlık konusuna nasıl baktığını sergilemiştir. Metafizik, ünitenin başında da belirtildiği gibi, varlık sorunlarıyla ilgilidir ve Nermi Uygur metafiziğe ilişkin görüşlerini söz konusu kitapta *Felsefe mi Metafizik mi?* başlığı altında ele almaktadır. Nermi Uygur, metafizikle ilgili sorunları tartışırken, varlıkla ilgili görüşlerinin de ip uçlarını vermektedir.

Uygur, metafizik tanımlarını ele alıp tartışarak, metafiziğin ne olduğunu belirlemeye çalışmıştır. Metafiziğin en belli başlı tanımlarından biri, en eskisi olması nedeniyle de kaynak olan tanımı, *evrenin tümünü bilmektir*; şeklindedir. (Uygur 1971, 82). Tanıma göre metafizik evreni bilmekle yükümlüdür. Evren hakkında doğa ve kültür bilimleri de araştırma yaptıklarına göre, “bilimlerin metafizikten farkı nedir?” sorusu öne çıkarılmıştır. Evren konusunda metafiziğin bilimlerden farkı, bilimlerin evreni parçalara ayırarak incelerken, o, evrenin bütününcü inceler (Uygur 1971, 82). Metafizik, tanımda yer alan *bilme* ifadesine yüklenilen anlamla, bilmeyi bilimlerin tekeline bırakmıyor, aksine evrenin tümünü bilmeyi kendine görev sayıyor (Uygur 1971, 82-83). Bu metafizik tanımına göre evrenin tümü, parçalarından başka bir şeydir. Metafizik, evrenin bütününcü nasıl bilmektedir sorusunu cevaplamak güçtür. (Uygur 1971, 83). Bir başka metafizik tanımı örneği, *varlığın özünü öğrenmektir*; şeklinde yapılmaktadır (Uygur 1971, 84). Öz nedir? Öz, bir şeyin yapıcısı, kurucusu, taşıyıcısı ise, öz bir varlığı o varlık yapan şey ise, bilimlerin konusu da varlığın özü değişimlidir? Bu tanımın taraftarları soruya hayır cevabı verirler. Onlara göre, varlığın özünü öğrenmek metafizik yapmaya bağlıdır, metafizikten başka çabaların, örneğin bilimlerin öğrenebildiği, varlığın özünden başka bir şeydir. Yaygın bir anlayışa göre, varlık metafiziğin konusudur. Varlık, varolanların varolmasını var kılan temel olup, varolan şeylerinkinden ayrılan bir öğrenmeyle bilinebilir (Uygur 1971, 84). Sözü edilen tanımı bir inanışın yoğunlaştığı açıktır: Bir yanda varolan tek tek şeyler, diğer yanda varlık; bir yanda varolanlar, diğer yanda bunların özü diye bir şey vardır. Metafizikçilerin hepsi bu inanışa bel bağlamışlardır (Uygur 1971, 84). Metafiziğin ikinci tanımı üzerindeki tartışmalar iki sonuç doğurmaktadır: İlki, metafiziğin temelinde dinlerdekiyle akraba olan bir inanış vardır. Nitekim birçok metafizikçi, varlığın özünü tanrıca varlıkla, şu ya da bu dinin Tanrı’sıyla bir tutmuşlar, gerek adlandırmalarında gerekse özel tasvirlerde olsun, din inanışlarının yabancı olmayan bir tutumu benimsemişlerdir İkincisi, ikinci tanımın birinciden pek farklı olmadığıdır. Varlık da (varlığın özü de) evrenin tümü gibi, hangi çeşitten olursa olsun, evrendeki tek tek varolanlardan ayrı metafizikçe bir gerçekliktir (Uygur 1971, 85)

Üçüncü tanım, metafizik, *fizik-ötesini tanıma çabası* şeklindedir (Uygur 1971, 85). Kendi başına alındığında bu tanım metafizikçi olmayanlara epeyce karanlık

gelir. Fizik nedir? Nasıl bir ötesi vardır? Bu fizik ötesini neyle tanırız? Bu tanımın sağladığı şey nedir? türünden soruları cevaplamak gerekir (Uygur 1971, 85). Metafizikçilere göre, varlığın özü, fizik ötesidir; bunu bilen evreni tümüyle bilir. Böylelikle üç tanımın da birbirleriyle iç içe oldukları ortaya çıkar (Uygur 1971, 86). Bu tanımlardan ortaya çıkan şu sonuç örtük kalmamalıdır: “Fizik ötesi” de, “evrenin tümü” gibi “bilmede” tanınmaz (Uygur 1971, 86). Dördüncü tanım, “*Bir şeyin’ derinine inmek*” şeklinde dile getirilmiştir. (Uygur 1971, 86). Bu tanım seçikçe ortaya çıkmasa da, bütün metafizikçilerin paylaştıkları bir tanımdır. Derinlik, bir şeyi, içten, eksiksizce, çepeçevre, bütün girdi çıktısıyla doğru olarak bilmekse, metafiziğin derinliğe inen biricik çaba olduğu söylenemez. Metafizikçiler, bir şeyin derinine inmekten, genel olarak, o şeyin temelleri ile kuruluşunu, ilkelerini, arka dayanaklarını, o şeyi o şey kılan öncülleri anlarlar (Uygur 1971, 86). Uygur’un metafizik tanımlar hakkında vardığı sonuç şöyledir: Her dört tanıma göre metafizik, varolan şeylerin tümüyle ilgilidir; bir bilgi olmayı ister; bu isteğinde köktencidir. Her metafizik program, örtük ya da açık bunları içermektedir (Uygur 1971, 87)

Uygur’un öne çıkardığı *metafizik olabilir mi?* sorusu çok önemlidir. Çünkü metafiziğin var olma hakkı bu soruya bağlıdır. Metafizik tanımlarında yer alan hedefler, metafiziğin programı olarak görülmüştür. Metafiziğin programında tasarladığı, gerçekleşmeyecek şeylerse (ya da gerçekliğe uygun değilse), metafizikteki çalışmaların boşa gittiği söylenebilir. Program gerçekleşebilirse, o zaman bunun nasıl, ne yolla gerçekleştirilebileceğini, ya da gerçekleştirilmiş olduğunu belirtmek gerekir. Burada şu soru ortaya çıkmaktadır: Varolan şeyleri tümüyle bilebilir miyiz? (Uygur 1971, 87-88). Metafizikçiler şu tutumu sergilemektedirler: İnsan evreni tümüyle, özünden, köklü olarak bilmek ister; bundan kaçınılmaz; bilme isteği insanı içten iteler. Böyle bir bilgi gereklidir de. Çünkü, ancak bu bilgiyle insan dilediği gibi evrene yönelip, yolunu bulabilir. Hangi çeşitten olursa olsun, insanın karşılaştığı binbir güçlük, dönüp dolaşıp her şeyi, evreni tümüyle bilmekle çözülebilir. Bu ise metafiziğe düşen bir iştir. Ondan dolayı, kısaca metafizik yaparız, yapmak zorundayız, öyleyse metafizik olabilir (Uygur 1971, 88). Her düşünce zincirinde olduğu gibi, burada da önemli olan, halkalar arasındaki bağdır. Metafizikçiler kurdukları bağın sağlamlığından kuşkuya düşmezler. Metafizikçiler, halkalar arasındaki bağın sağlamlığını gösterdiğinde, metafiziğin durumu hiçbir zaman sarsılmayacak biçimde kuvvetlenecektir. Ancak unutulmuş nokta, düşüncenin kesin-apaçık bir kuruluşunun yokluğudur (Uygur 1971, 88).

Metafizik sorular da metafiziğin anlaşılması için tartışılmıştır. Uygur’a göre, tek bir metafizik olsaydı sorunları kavramak kolaylaşırdı. Ancak metafizikçi sayısı kadar metafizik var. Her metafizikçi hep yeniden bir metafizik kurmaya iteleyen şey, kişisel bir duygu durumundan çok, metafiziğinin programıyla işleyip buyurduğu şeydir. Evreni, ilk-özünden çepeçevre bilmek, belki de öylesine bir bilgi isteğidir; bu bilgi isteğini yerine getirmede tek bir yol yoktur. Bundan ötürü, her metafizikçi kendi metafiziğinin programını gerçekleştiren biricik metafizik olduğunu ileri sürer. (Uygur 1971, 89). Metafiziklerde dört tipik soru vardır: 1- Evren tümüyle nasıl kurulmuştur? 2- Varlığın ne gibi bir özü vardır? 3- Fizik ötesinin yapısı nasıldır? 4-Bir şey (dolayısıyla her şey) derinliğinde nasıldır? Metafiziğin tipik soruları, evreni tümüyle, kökten ve kesin bir bilgiyle kucaklamaya yöneliktir (Uygur 1971, 91). Uygur’a göre, metafizik sorulara getirilen *metafizik cevapların* ortak bir yapısı vardır. Metafizikçiler, cevaplarında serreserpe dururlar. Cevapların çok uzun olduğu da söylenir. Bu cevapların asıl özelliği çeşitliliğidir (Uygur 1971, 91). Hiçbir şey metafizikçileri, baş sorulara verdikleri cevaplar kadar birbirinden ayıramaz. Böylesine bir çeşitlilik için-

de metafiziklerin birbiriyle bağdaşamayan, birbirine karşıt, birbirleriyle çelişik yaklaşımlarla dolması normaldir. (Uygur 1971, 92). Batı metafiziğini başlatanlar, evrenin tümü, varlığın özü, kendi söylemleriyle arke (ana madde, ilke) üzerinde birbirine karşıt, hatta çelişik olmak isteyen önermeleri, evren görüşlerine temel yapmışlardır (Uygur 1971, 92). Her metafizik, evrenin tümüyle ilgili kesin bir cevapla karşımıza çıkar; bu cevap metafiziğin evren görüşüdür; ana savıdır. Hiçbir metafizik, ne denli örtük kalırsa kalsın, böyle bir savdan yoksun olmayı kabul etmez. Ters durumda, evrenin tümüyle ilgili bir cevabı olmadığını benimsemiş olur. Bu da metafiziği yok saymaktır (Uygur 1971, 93-94). Metafizik cevaplar, evrenin tümü üzerinde kökten bilgi verdiğinden hiçbir zaman kuşkuya düşmemişlerdir (Uygur 1971, 94).

Uygur’a göre, metafiziğin programı ile *bilgi başarısı* arasında bir gedik olduğu öne çıkmaktadır. Evreni bilmekle kendini görevlendirmiş metafiziklerin, evren hakkında ortaya koydukları bilgilerin güvenilirlikleri sorunludur. Bu bilgilerin durumu bilimlerdeki gibi denetlenememektedir (Uygur 1971, 96-98). Metafiziğin programını gerçekleştiremediğini söylemek, metafizikteki cevaplara, metafizik savlara “yanlış” denmesini gerektirmez. Bu savlar bilgi değildirler ki yanlış ya da doğru olsunlar. Söylenenler denetlenemediklerinden, evren üzerinde bilgi vermez; bunun için de, metafizik söylemler, doğru olmadığı gibi yanlış da sayılmazlar. Bilimdeki belirlenimler, metafiziklerin tersine, doğru ya da yanlıştır; birer bilgidir. Salt metafizik önermeler, doğruluk ile yanlışlığın ötesindedirler; bunlar bilgi ötesi söylemelerdir. Metafizik, bilimlerin yapmadığı bir şeyi yapmak ister. Ancak bu işteğini gerçekleştiremez (Uygur 1971, 99).

Metafizik ile felsefe arasındaki bağ önemli bir sorundur. Uygur bu sorunu şu şekilde açıklamıştır: İlk akla gelen bunları, metafizik ile felsefeyi birbirinden ayırmaktır. Aslında metafizik, özel bir düşünme etkinliğine ve bu etkinlikte ortaya konana verilen addır. Bütünüyle evreni bilme denemesidir. Metafiziğin bakışı varlığa çevrilmiştir ve varlığı çepçevre bir bilgide kavramaya çalışır. Felsefe ise, hem yönelişi hem de başarısı ile metafizikten ayrılır. Felsefe ne çeşitten olursa olsun dil yapıtlarına yönelir; bu yapıtlar felsefenin konusudur. Felsefe, yerine göre değişik bir söz (ya da işaret) dağarcığı ile söz (ya da işaret) dizisinden yararlanarak “dile” getirilen görünüşleri bu dile getirilişlerinde araştırıp geliştirmekle görevlidir. Felsefenin başarısı verdiği bilgilerdir. Felsefenin konusu, doğrudan doğruya evren değil, evreni bilme savı güden bilgilerdir. Felsefe, “evren nasıldır?” diye sormaz. Sorduğu, evreni bildiğimiz bilgiler nasıldır? Neye göre sağlamlık dereceleri belirlenir? Bilgi nedir? çeşidinden sorular sorar (Uygur 1971, 101). Dolayısıyla metafizik ile felsefe birbirlerinden başka etkinlik alanlarıdır. Gerek soruları gerekse cevap denemeleri başkadır. Metafiziğin baş sorusu olan, “özüyle evren nasıl kurulmuştur?” sorusu felsefenin alanına girmez (Uygur 1971, 102). Metafizikçilerin ne olduğunu sorduğu şey ile filozofların ne olduğunu sorduğu şey arasında adlanma özdeşliğine, bu bakımdan aynılığa rağmen, büyük bir ayrılığın var olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Metafizikçi, baş ödev olarak, evrenin varlığını açıklamayı kabul eder. Evren üzerinde eriştiği kuşatıcı belirlenimler, bu ödevin yerine getirildiği ortamdır. Filozof ise, sorularında, sorunun ağırlığını meydana getiren kavramın (söz dizisinin, cümlelerin, önermelerin, dil düzeninin) hangi bilgi bağlamlarında kullanıldığını deşmekle görevlidir. İşi, sorduğu kavramın işleyişindedir. Filozof, “evren nedir?” sorusuyla, “evren” sözünün çeşitli evreni bilme düzenlerindeki yerini, bu söze (ya da anlamdaşlarına) yer veren önermelerin ortaya koyduğu bilgiyi, bu sözün anlamını, değişik ayrıntılarıyla incelemeye girişmiştir (Uygur 1971, 103-104). Uygur’un felsefe ile metafizik arasında yaptığı ayırım, analitik felsefe çerçevesinde gerçekleşmiştir.

Uygur'a göre filozofun işi nedir?



SIRA SİZDE

Uygur'a göre, ne metafizik felsefedir, ne de felsefe metafiziktir (Uygur 1971, 107). Birbirlerinin yerlerini tutamayacakları kesindir. Dolayısıyla yanyana olmaları gerekmektedir (Uygur 1971, 111). Ne zaman nerde olursa olsun, insan tarihi çokça metafiziklerin damgasını taşır. Metafizikler sayesinde, insan kendine yaygın adıyla dünya-görüşleri sağlar. Genel olarak, bu görüşler olmadan da yaşayamaz. İşte metafiziklerin bir yandan varolma hakkı, dolayısıyla başarıları, öbür yandan da programlarındaki bilgi dileğini yerine getirememeleri dolayısıyla başarısızlıkları buradadır (Uygur 1971, 112-113)

Uygur varlık sorununu, varlığı araştırarak metafizik açıdan ele almış, metafiziğin hem sıkıntıları hem de gerekliliğinin gerekçelerini ortaya koymuştur. Uygur, metafizikle ilgili bu görüşlerinden bağımsız olarak, tarih ontolojisinden bahsetmektedir. Uygur'un tarih alanında ele aldığı ontolojinin özellikleri, *Tarih Felsefesi* başlıklı ünite de değerlendirilecektir..

TEOMAN DURALI

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yetişen ve halen orada hoca olan Teoman Duralı (1947-), metafizik sorunuyla yakından ilgilenmektedir. Teoman Duralı, felsefe-bilimin bir alt birimi olarak kabul ettiği *metafizik* (Duralı 2006/2, 72) özel bir önem vermiştir. Ona göre, Tanrı'nın dışında tüm varlığın, cevher ile araz tarzında vasıflandırılışını ve varolanların kuvve-fiil-gaye üçlemesi şeklinde tezahür edişini, felsefenin yüreği olan metafiziğin varlık öğretisi ele alır. Deneylenemediğinden akılla incelenir. Deneylenebilen, düşünülebilen ve hayal edilebilen her şey demek olan varlık alemi, hakikatle örtüşür (Duralı 2006/2, 72). Bu açıklamalar büyük ölçüde Aristoteles'in ilk felsefe ve varlık anlayışlarına dayanmaktadır. Mantığın biçimsel ifade tarzları çerçevesinde varolanların nasıl ve neden sorularını cevaplandıran sistemli ele alınışları, doğa araştırmalarının işidir. Duyulara açık yahut yakın olmayanlara, doğa araştırmaları dışında olanlara *ilk felsefe* denmiştir. Aristoteles'e göre, ikinci felsefenin konusu varolanlardır. Varlık, alemin, yani hakikatin ve onun türevi olan gerçekliğin pınarıdır. Varlığın dışında ve/ya ötesinde bir şey düşünülemez. Olan yalnızca varlıktır (Duralı 2006, 85). Bilimlerde ve onları sistemli bir bütünlüğe ulaştıran ikinci felsefede varlığın parçaları şeklinde düşünüp kabul ettiğimiz varolanlar araştırılırken, ilk felsefe yani metafizik, varlığı varlık olarak ele alır (Duralı 2006, 86). Varlığın, varlık olarak ele alınması ne demektir? (Duralı 2006, 86). Her şeyin ilk çıkışı ve son dayanağı olan varlık, kendinden menkuldür. Başka bir deyişle onun kendinden başka dayanağı bulunmaz. Buradan hareketle ilk felsefe, varlığı yine varlıktan çıkarak belirlemek çabasıdadır. Bunu yaparken alemin başta gelen ilkeleri ile nihai sebeplerini de incelemiştir. Bu sebeplerden ilk felsefe, gerek fiziğin gerekse ikinci felsefenin hem temeli hem de çatısıdır (Duralı 2006, 86). Aristoteles, varlığın ilkası sebebi ve hareket ettiricisi sorununu, ilahiyat (filosofia theologike) adı verdiği alanda, Tanrı bağlamında ele almıştır (Duralı 2006, 86). Duralı'ya göre, ilk felsefe ile ilahiyat arasındaki ayrım çok önemlidir ve metafizik, ilahiyat değildir. Vahiy dinini tanımadığından Aristoteles, ayrımı netleştirememiştir. Bu nedenle ilahiyat ve ahlak konularında zayıf kalmıştır (Duralı 2006, 86).

Duralı'ya göre, metafiziğin temel sorunlardan biri olan hakikat, kapsamlı, kuşatıcı bir sentetik birliktir. Özeldir metafizik, geneldeyse felsefe, hakikate ilişkin gerçeklik yörelerini, kesitlerini öğrenip açıklamak maksadıyla çözümlerler. Felsefenin yüreği konumundaki metafizik, başka birçok konusunun arasında, özel gerçekli-

gi ele alırken, duyurgalar durumundaki bilimler de nesnel gerçekliklere eğilirler (Duralı 2006, 91). Metafiziğin esas sorunu ve görevi, akıl varlığı olarak öznedir. Daha açık bir anlamda, metafiziğin görevi, öznenin varlık şartları ile onun iki ana vasfı olan *akıl* ile *ahlakın* sınırları ile temel belirlenimlerini tespit edip ortaya çıkarmaktır. Öznenin varlık şartlarının ele alındığı saha varlık öğretisiyken, transsendental aklın inceleme alanı transsendental mantık olup, nihayet temel değerlerin mantığı da ahlak-estetiktir. Bu üç metafizik araştırma alanını, numenoloji çatısı altında derleyip toparlamak mümkündür (Duralı 2006, 91-92). Fenomenoloji çerçevesinde mütalea olan bilimlerin ele alıp inceledikleri varolanlar, başka bir deyişle olaylar, onların nesnesidirler. Buna karşılık transsendental akıl araştırma ile inceleme sahası anlamındaki numenoloji, tasavvursuz sezgi demek olan salt sezgiden hareket eder. Salt sezgiyle edinilen de, fikirdir (Duralı 2006, 92). Ortaya konulan bu düşüncelerle, hakikat, fenomenoloji, numenoloji, bilim, felsefe ve metafizik arasındaki ilişkiler de farklı bir bağlamda açıklanmıştır.

Duralı açısından metafiziğin en önemli görevlerinden biri, ahlakla olan ilişkisidir. Ona göre, metafizik ile ahlak, Platon’da, ilahiyatla iç içedir. Onun ilahiyatıysa, Tektanlı vahiy dinininkini şaşırtacak raddede andırmaktadır (Duralı 2006, 92). Tektanlı vahiy dininin ilahiyatı ile ahlakça özü, aklaşkıdır; yani transsendenttir (aşkındır). Şu durumda da ilahiyat, felsefi metafiziğin görev alanının dışındadır (Duralı 2006, 92). Duralı için metafizik, hem varlık aleminin hem de aşkın varlığın alanını tanımadaki kullanılan bir düşünme biçimidir.

BİLGİ FELSEFESİ

Felsefenin temel sorunu olan bilgi, modern felsefe anlayışının temelini oluşturmaktadır. John Locke tarafından kurulduğu kabul edilen bilgi felsefesinin temel çerçevesini, zihinde bilginin meydana gelme sürecini açıklayarak, bilginin kökenini doğru olarak keşfetmek ve doğru bilginin özellikleri ile bilginin doğruluk şartlarının araştırılması çizmektedir. N. Uygur’un belirttiği gibi, bilmenin hangi türünden sayılırsa sayılsın bilgiyi bilgi yapan nitelikler; bilgidaki güvenilirliği sağlayan öğeler, neyin neden bilgi olmadığını belirleyen tutamaklar, bilginin doğrusunu yanlışından ayıran ölçekler, eskiden beri, bilginin ayrıca denen sorunun değişik anlatımlarıdır. Bilgi ayrıca, felsefenin özellikle de bilgi felsefesinin ortak kavramlarından biridir (Uygur 1975, 75). Uygur’a göre, epistemologlar öteden beri, apaçıklık, sezgi, kendinden açıklık gibi araçlara büyük bir saygıyla yönelmişlerdir. Böyle bir adlandırmada da beklenti, bilginin, doğruysa doğruluğunu, yanlışsa yanlışlığını hiçbir araç gerektirmeksizin düpedüz göstermesidir (Uygur 1975, 76). Bilgi felsefesi bu sorunlar çerçevesinde gelişip serpilmiştir.

Türkiye’de felsefeciler, felsefeye giriş kitaplarında, felsefe tarihlerinde bilgi felsefesi üzerinde durmuşlardır. Ancak, yalnızca bu konuya ayrılmış kitap boyutlarında çok fazla çalışma yoktur. Bilgi başlıklı ilk kitap Ersnt von Aster’in yazdığı ve Macit Gökberk’in çevirdiği *Bilgi Teorisi ve Mantık* (1945) adlı çalışmadır. İkinci çalışma, Hilmi Ziya Ülken’in *Bilgi ve Değer* (1965) adlı kitabıdır. Nermi Uygur, *Bertrand Russel’in Doğruluk Anlayışı* (1963) adlı makalesi ile *Kuram Eylem Bağlamı Çözümleyici Bir Felsefe Denemesi* (1975) adlı kitabı alana ilişkin diğer çalışmalar arasındadırlar. Teo Grünberg’in *Anlam Üstüne Bir Deneme* (1970) ile *Epistemik Mantık* (1971) adlı çalışmaları da bu alanda öne çıkmaktadır. Teo Grünberg çizgisinde giden Arda Denkel, bütün çalışmalarını bilgi felsefesi üzerinde yapmıştır. Ömer Naci Soykan’ın birçok makalesi ve Betül Çotuksöken’in çeşitli çalışmaları bilgi felsefesiyle ilgilidirler. Son dönemlerde bu konuda yayınların sayısı artmaktadır.

Aşağıda, T. Mengüşoğlu, Teo Grünberg, Arda Denkel ve Ömer Naci Soykan'ın bilgi felsefesine ilişkin görüşlerine yer verilmektedir.

TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU

Mengüşoğlu, diğer felsefe sorunlarında yaptığı gibi, bilgi felsefesi konusunda da *Felsefeye Giriş* kitabında temellendirici bir yapı sunmaktadır. Bilgi konusundaki temel tutumu, özne ile nesnenin kendilerine özel yapıları ile özne nesne arasında oluşan bağların yapıları üzerinden ortaya çıkmaktadır.

Mengüşoğlu'na göre, her bilginin, bilen ve bilinen olmak üzere iki unsuru vardır. Bilgi de bu iki unsur arasındaki bağdan çıkar. Bilen, özne olarak, bilinen de nesne olarak kabul edilir. Nesne varolan bir şeydir. Varolan şey, doğal bir şey, tarihi bir belge, dil, edebi metin, matematik problem, psişik, sosyal, ekonomik bir fenomen olabilir. Bilgi felsefesi, özne ile nesnenin özelliklerini, varlık karakterlerini tanımlamanın yanında, özne ile nesne arasındaki bağlarla ve bağların nasıl kurulduğuyula uğraşır (Mengüşoğlu 1968, 33-34). Mengüşoğlu, bu belirlenimden hareketle, özne ve nesnenin özellikleri üzerinde durmuştur. Ona göre, özne, varolan, birçok özellikleri, fonksiyonları, faaliyetleri olan insandır. Nesne, varolan, kendine özgü niteliklere sahip, türleri ve tarzları olan, varlık aleminin veya insan eserlerinin herhangi bir sahasıdır (Mengüşoğlu 1968, 34). Özne ve nesne, biri diğeri tarafından meydana getirilmediği anlamında, kendi başlarına varolan unsurlardır. Bilgi ilişkisi öncesi ne iseler, sonrasında da aynı kalırlar. Özellikle nesnenin durumunda bir şey değişmez. Ancak özne, nesne haline getirilebildiği gibi, bilgisi arttıkça değişmektedir. Fakat nesneleştirilen öznedeki bir değişiklik olmaz. Özne kendi başınadır. Öznenin nesneyi konu ediniş edinememesi, nesnede bir değişiklik yapmamaktadır (Mengüşoğlu 1968, 34). Özne ile nesne arasında bu bağımsızlık, bilgi sorunu bağlamındadır. Ontolojik değildir (Mengüşoğlu 1968, 34-35). Bu belirlenimler ışığında, Mengüşoğlu, özne - nesne ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkan bilgi anlayışlarını ele almıştır.

Özne - nesne ilişkisinden hareketle, bilgi sorununu açıklayan çeşitli bilgi anlayışlarını, Mengüşoğlu şöyle sıralamıştır: 1- Bazı bilgi anlayışları, özneyi tam bağımsız kabul ederken, nesneyi özneye bağlarlar. Nesne, öznenin herhangi bir kabiliyetinin ürünüdür. Bu yaklaşım tarzına idealizm denir (Mengüşoğlu 1968, 35-36). 2- Öznenin herhangi bir bilinç içeriğinden hareket eden teorilere ise duyumcu deneycilik (sensualist-empirist) teoriler adı verilmektedir. Bu teoriler nesneyi, duyu ya da impression (izlenim) olarak görürler. Nesnenin kendi başına bir varlığı olduğunu kabul etmezler (Mengüşoğlu 1968, 36). 3- Realizm, nesneyi kendi başına bir şey olarak kabul eder. Nesne alanı, özne alanını içine alır. Yani özneye, nesneden hareket edilerek varılır. 4- Monist teori, özne nesne ayrımını kaldırarak her iki unsuru da üst bir alanın özellikleri olarak kabul eder (Mengüşoğlu 1968, 38). Mengüşoğlu'na göre bu anlayışlar, fenomen temelini bırakıp önyargılardan hareket ettiklerinden eksik ve hatalı anlayışlardır. Onun kabul ettiği ontolojik tavır, bilimsel bir tavidir. Özne, varolan, insandır. Nesne ise, insanın içinde yaşadığı, kendisiyle sıkı münasebetler kurduğu varlık-alemi, yani insan ilişkileri, insan eserleri ve diğer varolanlardır (Mengüşoğlu 1968, 38).

Mengüşoğlu'na göre, özne ile nesne arasındaki ilişkiden doğan bilgi, çeşitli edimlerden (aktlar) oluşur. Bu edimlere, bilgi edimleri denmektedir (Mengüşoğlu 1968, 40). Dört tür olan söz konusu bağlar şöyle açıklanmıştır: *İdrak* edimi (aktı), insanı, dünyayla, varlık-alemiyle temasa, münasebete götüren önemli bir bilgi aktıdır. İdrak aktı, çevreyi tanıtır ve çevredeki unsurlara yönelme imkanı verir, eşya-

nın mekandaki tertip, sıra ve düzenini, çevredeki şeylerin şekillerini, renklerini, kokusunu, sertliğini, yumuşaklığını, uzaklık, yakınlık, küçüklük ve büyüklüklerini tanıtır (Mengüşoğlu 1968, 40-41). *Düşünme* aktı, bütün varlık sahalarını, hatta irreal olan şeyleri, varolan şeylerle ilgisi olmayan hayal alanını da içine alır. Bunun nedeni, hem reel olan hem de ideal ve mental olan bir şeyin, hatta saf bir hayalden ibaret olan bir şeyin düşünülebilmesidir. Ayrıca zamana ve mekana bağlı değildir (Mengüşoğlu 1968, 46). *Anlama* aktı, düşünmenin idrak sahasına ait olan olayları herhangi bir refleksiyon sarf etmeden, doğrudan doğruya kavranmasıdır. Böyle olduğuna göre, bu aktın reel sahaya veya bu sahaya geçebilen şeylere ait olması gerekir. Bununla beraber anlama, idrak atkının sona erdiği yerde de devam eder. Çünkü fenomenin değer yapısını, fenomenle birlikte kavramaktadır. Anlama, düşünmenin bir özelliği olarak biopsişik temelde anlama kabiliyeti olarak öne çıkmaktadır (Mengüşoğlu 1968, 52). Anlamak, hiçbir refleksiyona dayanmadan doğrudan doğruya yönelinen şeyin manasını kavramaktır. (Mengüşoğlu 1968, 53). *İzah etme* aktı, ya matematik-mantık, ya da fizik-nedensel bir temele dayanır. Çünkü izah etme, belli bir ilkeden hareket ederek bir şeyi, bir olayı kavramak, açıklamak demektir. Dolayısıyla, dolaylı bilgi sağlamaktadır (Mengüşoğlu 1968, 56). Mengüşoğlu, bilgi edimlerinden (aktlar) hareketle, bilginin özellikleri, bilgi türleri, apriorilik ve aposteriorilik, hakikat sorununu gibi konuları farklı anlayışları eleştirel bir tavırla değerlendirmiş, bu konuları kendi bakış açısı olan ontolojik anlayışla temellendirmeye çalışmıştır.

Mengüşoğlu, her bilginin kendi araştırma sahası karşısında takındığı bir tavra sahip olduğu düşüncesindedir. Ontolojik tavır, naif, tabii bir tavidir; doğrudan doğruya varolana yönelen bir tavidir. Böyle bir tavrın karşısında refleksiyonlu bir tavır bulunur. Doğrudan doğruya varolana, varlığa yönelen bir tavra öteden beri *intentio recta* (doğrudan varlığa yönelme) adı verilmektedir. Bu tavrın karşısında, onun zıttı olan *intentio obliqua* vardır. Birinci tavırda, özne doğrudan doğruya varlığa yönelir, ikinci tavırda, özne refleksiyona (özellikler etkili olur) bürünür. Ontolojik esaslara dayanmayan bütün bilgi teorileri böyle bir tavidan hareket ederler. Mantık daima böyle bir tavrın içinde kalır (Mengüşoğlu 1968, 106-107). *Intentio obliqua*, öznenin kendi kendisine dönmesi, kendi üstüne katlanması demektir (Mengüşoğlu 1968, 107). Ona göre, doğrudan nesneye yönelen tavır, yani ontolojik olan, doğru olanıdır.

Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji* adlı çalışmasında, naif, bilimsel, felsefi, sanat ve dini bilgi türleri üzerinde durmuştur (Mengüşoğlu 1971, 82-104). *Felsefi Bilgi* başlığı altında verdiği bu bilgi türünün özelliklerinden söz etmiştir. Mengüşoğlu’na göre yönteme dayanan bilimsel bilgi (Mengüşoğlu 1971, 84), hipotezlerden, teorilerden, aksiyomlardan, teoremlerden kalkar; ve bunları araştırmalarının ön şartı olarak görür. Bu unsurlar tartışma konusu olmadıkları sürece incelemelere konu edilmezler (Mengüşoğlu 1971, 87). Bilimsel bilgi ile felsefi bilgi arasındaki fark, araştırma alanlarıyla onların izledikleri yollar ve bu alanlar karşısındaki sorumluluklarında ortaya çıkar. Felsefe bütün alanlarla uğraşır. Sadece varlık alanlarıyla uğraşmakla kalmaz, bu alanlardan elde edilen bilgi türleriyle de uğraşır (Mengüşoğlu 1971, 88). Bilimsel bilgi varolan dünyayı çeşitli alanlara böldüğü halde, felsefe, bütün bu bölüntülerin sırf yöntem ve araştırma bakımından yapıldığını gösterir; çünkü felsefi bilgi için dünya, varolması bakımından bir “birliktir”. Felsefe, bilimin parçaladığı varlık dünyasını, varlığı bütün olarak inceleyebilmektedir. Parçalanmanın ontik parçalanma olmadığını gösterebilmektedir (Mengüşoğlu 1971, 89). Mengüşoğlu, felsefi bilginin diğer bilgi türlerinden farkına işaret etmiş ve sonra da

bu bilgi türünün yapısı üzerinde durmuştur. Ona göre, felsefi bilgi, insanın kendisini, yani bilim, felsefe, sanat ve teknik gibi başarıların yaratıcısı olan varlığın kendisini, bu varlığın, varolan şeylerin “bütünü” içindeki yerini, hatta varlığın çeşitli başarılarının niteliğini de araştırır. Bu varlıkla (insanla), onun kendisi gibi varlıkların meydana getirdiği “grupları” ve bunlar arasında olup bitenlerin oluşunu araştırır; bu oluşu yöneten prensipleri (kıymetleri) ortaya çıkarmağa uğraşır. Böylece felsefi bilgi bütün varlık alanlarını ve bunları belirleyen ilkeleri (kategorileri) bilmeğe çalışır (Mengüşoğlu 1971, 89-90). Ayrıca felsefi bilgi her şeyin manasını, kaynağını da sorar. Kaynağa ilişkin verilen cevaplar değişken ve çelişkili olmakla birlikte, önemli bir sorun olarak devam ettirilir (Mengüşoğlu 1971, 90). Mengüşoğlu, felsefi bilginin sınırlarının çizilmesinden yanadır. Ona göre felsefe, kendi kendisini temellendirmek zorundadır. Fakat, felsefe somut olanla münasebete gelmek, kendisini spekülasyonların dizginsizliğine kaptırmamak için, bilimin, tabii hayat bilgisinin yardımına muhtaçtır. Çünkü bütün insan bilgileri, bir ve aynı oluşun birer yanıdır (Mengüşoğlu 1971, 91). Felsefi bilginin özelliklerinin sıralanması, onun bilgi anlayışının bir başka yanını ortaya koymaktadır.

Felsefi bilginin bilimsel bilgidен farkı nedir?



Mengüşoğlu, zihnin çalışma sürecinde yaptığı işlemleri, hangi bağları geliştirdiği, bir konu hakkında bir yargıya nasıl varıldığı, bilgi türleri arasındaki farkları da göz önüne alarak ontolojik tavra dayanan bilgi anlayışını temellendirmek çabasıdır.

TEO GRÜNBERG

Teo Grünberg’in felsefe anlayışı, genel olarak analitik felsefe akımı çerçevesinde gelişmiştir. Bilgi anlayışı da analitik bir çerçevede temellendirilmiştir. Bilgi anlayışının temellerini sergilediği, *Epistemik Mantık* (1971) adlı çalışmasını şöyle açıklamıştır: Çalışmanın amacı, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme* adlı doktora tezinde ortaya konulan genel metodu “bilgi” kavramına uygulamaktır. Böylece bilgi (episteme) terimini ve onunla yakından ilgili olan *doğruluk*, *inanma*, *belgeleme* gibi terimlerin mantığı olan *Epistemik Mantık*’in kurulmasına bir katkıda bulunmaktır (Grünberg 1971, V). Epistemik mantık, bir yandan sembolik (deduktif- tümdengelim) mantığa, öbür yandan ise induktif (tümevarım) mantık ve probabiliteler (olasılık) teorisine dayanır. Henüz kuruluş aşamasında olan bu disiplin, yakın gelecekte gerek genel bilgi teorisi, gerekse metodoloji ve bilim felsefesi için son derece faydalı olacaktır (Grünberg 1971, V). Söz konusu kitabın *Giriş* kısmında bildirilen bu düşünceler, Grünberg’in amaç olarak yeni bir mantık disiplini kurma çabasında olduğunu göstermektedir. Klasik bilgi öğretilerindeki tartışmalar, bilgi, doğruluk, inanma ve belgeleme gibi terimlerin yeterince aydınlatılmadan kullanılmalarından kaynaklanmaktadır. Başlıca amacı bu gibi terimlerin anlamını aydınlatmak olan epistemik mantığın, bilgi teorisi alanında karşılanan güçlükleri geniş ölçüde yeneceği umulabilir (Grünberg 1971, V). Söz konusu mantığın amacı, bilgi teorisindeki temel tartışmaların üstesinden gelmek olduğundan, bilgi ve mantık arasındaki ilişkilerin yapıları çalışmada sergilenmiştir.

Epistemik mantık nasıl bir içeriğe sahiptir?



Grünberg’e göre, geleneksel felsefe, ortak duyu veya bilim yolundan elde edilemeyen bazı bilgiler sağlamak amacını gütmüştür. Modern analitik felsefe, başka

yoldan edinilemeyen bilgiler şöyle dursun, doğrudan doğruya ve tek başına hiçbir bilgi ortaya koymak iddiasında değildir. Felsefenin amacı, bir takım önermeler (yani bilgiler) ortaya koymak değil, eldeki önermeleri aydınlatmaktır (Grünberg 1971, 1). Bu bağlamda felsefe, herhangi bir bilgiyi ifade eden veya ifade ettiği sanılan her türlü önermeyi çözümleyen, yani anlamını aydınlatan bir uğraşıdır. Görevi, önermeleri çözümlemek yani analiz etmekten ibaret olan bu felsefeye, analitik felsefe denir (Grünberg 1971, 1). Grünberg, analitik felsefe geleneği çerçevesinde bilgi anlayışının temel özelliklerini ortaya koymuştur.

Grünberg’e göre, *bilmek fiilinin* bilgi teorisi bakımından dört anlamı vardır: 1- “Olduğunu bilme” manasındaki kullanılışı. X, p olduğunu biliyor. 2- “İş-bilme” manasında kullanılışı. Ahmet bisiklete binmesini biliyor. 3- Bir “konuyu bilme” manasında kullanılışı. Ahmet erguvan rengini bilir. 4- “Soru karşılığı” olarak kullanış. Ahmet bu kitabı kimin yazdığını biliyor. (Grünberg 1971, 12-16). Bu belirlemelere bakıldığında üç tür bilmenin birbirlerine indirgenemeyeceği görülür. Birbirine indirgenemeyen üç tür bilme şunlardır: Olduğunu bilme, iş bilme ve dolaysız tanıma manasında bir konuyu bilme. Bilgi öğretisi bakımından en önemlisi “olduğunu bilme”dir. Bundan böyle bilgi ve bilme sözcüklerini, başka şekillerde belirtilmediği hallerde, yalnız olduğunu bilme manasında kullanmaktadır (Grünberg 1971, 16).

Bilginin şartları: 1- *İnanma şartı:* X, p’ye inanmıyorsa, tam tersi p olmayana inanıyorsa, hiç olmazsa p ile p olmayan şıkları arasında bir seçim yapamıyorsa, (şüphe hali), x’in p’yi bildiğini söyleyemeyiz. 2- *Doğruluk şartı,* X, p’yi bildiğini kabul etsin. Eğer daha sonra X <p> nin yanlışlığını kabul etmek zorunda kalırsa, o zaman p’yi bilmesinin bir sanıdan ibaret olduğunu, gerçekte p’yi bilmediğini kabul edecektir. 3- *Belgeleme şartı:* meteorolog Ahmet’in yanlış bir hesap sonucunda <p> önermesini (yani *yarın yağmur yağacak* önermesini) kabul ettiğini ve bir tesadüf olarak ‘p’nin doğru olduğunu (yarın yağmur yağacağını) düşünelim. Böyle bir durumda bir yandan Ahmet p’ye inanıyor, öbür yandan da ‘p’ doğru oluyor. Yani gerek inanma şartı, gerekse doğruluk şartı yerine geliyor. Fakat belgeleme ya-saya uygun bir şekilde olmadığından, p (Ahmet için) belgelenmiş değildir. Yani belge şartı yerine getirilmemiştir. Ahmet’in söz konusu inancı doğrudur, ama böyle bir doğru inancın bir “bilgi” olduğunu söylemeye hakkımız yoktur (Grünberg 1971, 19).

İnanma, doğruluk ve belgeleme şartlarının bir arada yerine gelmesinin bilginin gerekli bir şartı olması yanında, bu şartın yeterli de olduğu da kabul edilir. Nitekim çözümlenmesi çok güç bir kavram olan **belgelemeyi**, olsa olsa “doğru bir inancı bir bilgiye çevirmek için gereken tamamlayıcı özellik” diye tanımlayabiliriz. Başka bir deyimle, belgelemenin tanımını “bilgi”nin belirtik (explicit) bir tanımı olarak değil, “bilgi” ile “belgeleme”nin anlamını birlikte belirleyen bir örtük (implicit) tanım (bir anlam postulatı) olarak yorumlamak gerekir. (Grünberg 1971, 20). ‘Bilmek’, ‘inanmak’ ve ‘belgelemek’, bilginin bu üç şartı farklı temellere sahiptirler. İnaniyor deyiminin bilgi teorisine değil, (empirik) psikoloji bilimine ait olduğu söyleyebilir. Böyle bir deyimın anlamının aydınlatılması psikoloji felsefesinin görevidir, bilgi teorisinin değil. Buna karşılık, *biliyor* ile *belgeleme* deyimlerinin her ikisi de *bilgisel* (epistemik) *değişmezler*dir. Bu iki deymi, genel bilgi teorisinin ilkel değişmezleri (yani belirtik bir şekilde tanımlanamayan değişmezleri) sayabiliriz (Grünberg 1971, 20). Kitabın sonraki bölümlerinde doğruluk, inanma ve belgeleme üzerinde durulmuştur.

Doğru sözcüğünün çeşitli kullanımları vardır. İsim olarak, doğru çizgi anlamında, bazen de “doğru önerme” (kısaca doğruluk) anlamında kullanılmaktadır. Sıfat

Belgeleme en önemli bilgisel (epistemik) terimdir. Doğru bir inancı bilgi yapan faktör belgelemedir. Doğruluk semantik bir kavram, inanma da psikolojik bir kavram olduğundan, bilgiyi bilgi yapan tek gerçek bilgisel şartın belgeleme olduğu söylenebilir.

olarak ise bir yol eylem ve davranışlara, bir de bekleme, inanç, yargı, iddia ve önermelere uygulanır. Doğru sıfatının bu iki kullanımı kesin olarak birbirinden ayrılmalıdır. Eylem ve davranışlar için kullanılması halinde “haklı” ya da “yasaya uygun” anlamına gelir. Bekleme (veya öndeyi) inanç, yargı, iddia ve önermelere uygulanması halinde ise *gerçeğe uygun* anlamına gelir. Doğru sözcüğü, genellikle, gerçeğe uygun manasında kullanılacaktır (Grünberg 1971, 22). Doğruluğun nasıl mümkün olduğu ve doğruluk değerleri sorunları bu bağlamda incelenmektedir. Grünberg’e göre *Inanma*, bilgisel değil, ampirik-psikolojik bir terimdir. Bununla birlikte, bilmeyi, inanmayı hesaba katmaksızın tanımlayamadığımızdan dolayı, inanma teriminin bilgisel terimlerle çok yakın bir ilgisi olduğunu görüyoruz. Bu bakımdan (bilgi ve belgeleme gibi) asıl bilgisel terimlerin yanı sıra, inanma teriminin de anlamının aydınlatılması, bilgi teorisinin kaçınılmaz bir görevidir (Grünberg 1971, 36). Belgeleme en önemli bilgisel (epistemik) terimdir. Doğru bir inancı bilgi yapan faktör, belgelemedir. Doğruluk semantik bir kavram, inanma da psikolojik bir kavram olduğundan, bilgiyi bilgi yapan tek gerçek bilgisel şartın belgeleme olduğu söylenebilir. Bu bakımdan belgeleme teriminin anlamının aydınlatılması bilgi teorisinin ağırlık merkezini teşkil eder (Grünberg 1971, 54). Çoğu kez bir önermenin belgelenmesi, doğruluğu önceden bilinen başka bir takım önermelere dayanır. (Grünberg 1971, 55). Bilginin temel şartları olarak tanımlanan doğruluk, inanma ve belgeleme yeterince açıklığa kavuşturulduğunda, bilgi teorisinde çeşitli sorunlar ortadan kalkmaktadır.

Grünberg, kitabın sonunda, felsefenin konusunun bilimsel nitelikte olmayan (yani belgelenip belgelenmediği herkesçe kabul edilmeyen) önermeler olduğunu yeniden belirtmektedir. Ona göre analitik felsefenin görevi, bu çeşit önermelerde geçen ilkel terimlerin anlamını aydınlatarak onları bilimsel önermelere dönüştürmektir. Oysa herhangi bir bilgi dalına ait ilkel terimlerin (yargıda yer alan yalın terimler) aydınlatılması bu terimler arasındaki analitik bağıntıların sistemi demek olan (geniş manada) bir mantığın kurulmasına yol açar. Buna göre bilgi teorisine ait ilkel terimlerin anlamını aydınlatmakla, epistemik mantık diye yeni bir mantık sistemi ortaya çıkacaktır. Bu araştırmada böyle bir mantık sisteminin temelleri atılmaya çalışılmıştır (Grünberg 1971, 96). Grünberg, bu amaçla ilkin formel mantığın (yeni ve orijinal olduğunu sanılan) genel bir tanımını veya ayracını ortaya koyduğunu, bu ayrıca göre epistemik mantığın da bir bakıma formel olduğunu, dolayısıyla mantık sıfatına hak kazandığını gösterdiğini (Grünberg 1971, 96), iddia etmiştir. Grünberg’in yeni bir açıklama denemesi yaparak, bilgi felsefesi alanında kendine özgü bir düşünce üretimini gerçekleştirdiği söylenebilir.

ARDA DENKEL

Bilgi sorununu en geniş çaplı inceleyen düşünür hiç şüphesiz Arda Denkel’dir (1949-1995). Çalışmalarının tamamı bilgi felsefe hakkında olmuştur. *Anlamanın Kökenleri*, *Nesne ve Özellik*, *Bilginin Temelleri*, *Nesne ve Doğası*, makalelerin toplanmasından oluşan *Düşünceler ve Gerçekler*, esas olarak bilgi felsefesi sorunlarını içermektedirler. Genç yaşta ölümü nedeniyle çalışmaları eksik kalmıştır.

Arda Denkel, bilgi problemini kendi kaygıları doğrultusunda ele almıştır. *Bilginin Temelleri* adlı kitabında, Yeniçağda ortaya çıkan bilgi anlayışlarını, kendi bilgi anlayışına yer açmak amacıyla yorumlamıştır. Yeniçağın en önemli karakteri olan akıl ve bilginin güvenilirliği onun çıkış noktası olmuştur. Kitabın başında sıraladığı şu sorular, bilgi sorunuyla ilişkisini ortaya koymaktadır: Açıklamaların doğruluğuna koşul olarak akılsallık hangi temellere dayandırılmadır ki güvenilir

bilgi üretilebilirsin? Bilginin gerektirdiği kesinlik hangi inançlar için söz konusu olabiliyordu? Bilgi olarak kabul edilebilecek inançlar bize nereden geliyordu? Ona göre bu sorular bilgi bağlamında iki odak sorun ortaya çıkarmaktadır. Bunlar bilginin değeri, yani hangi inançların bilgi sayılacağı ve bilginin kökeni, yani bilginin bize ne yolla nereden geldiğidir. Descartes her iki sorun hakkında görüş önermiş ve sonraki süreci derinlemesine etkilemiştir (Denkel 2011, 17). Denkel, söz konusu soruları temellendirmek için konuyu çeşitli yönleriyle tartışarak kendi düşüncelerini geliştirmiştir.

Denkel, *Bilginin Temelleri* adlı kitabın amacını şöyle açıklamıştır: “Bu kitapta ki amacımız, tutarlı deneyciliği sürdürerek; özdekçi (materyalist) bir evren görüşünü bununla birlikte temellendirmek olacak. Bir başka deyişle, bilimin temelindeki felsefi varsayımlarla uyum sağlayacak bir görüş geliştirmeye çalışacağız. Bu açıdan Locke’un, deneyciliği özdekçilikle bağdaştırma yol ve yönteminin dışına çıkacağız. Özdeksel bir dış dünyanın var olduğunu deneycilikle tutarlı olarak öne sürmekten öte, aynı zamanda kapsamlı ve tutarlı bir özdekçilik elde etmeyi amaçlıyoruz. Var olduğu söylenen her şeye özdeksel bir açıklama getirmeye çalışacağız. Bu doğrultuda anlığı bir özdeksel varlık olarak açıklayacağız. Kişi kavramını ele alarak aynı doğrultuda değerlendireceğiz” (Denkel 2011, 25). Ortaya konulan bu hedef doğrultusunda sorunları, kuşku ve gerçek, görüngü ve gerçek, özdek ve anlık, kişi ve özdeşliği başlıkları altında bilgi teorisi bağlamında temellendirmeye çalışmıştır.

Belirlenen hedefin gerçekleştirmek için fiziksel nesnelerin nasıl bilindiğine ilişkin açıklamaya ihtiyaç duyar. Denkel’e göre, fiziksel nesnelerin gerçekçi anlamda, yani bağımsız olarak var oldukları savını temellendirmenin yolu şu aşamalardan oluşmaktadır: 1- Olayların gelişimi, birbirlerini izleyişleri ve gelecekte meydana gelecek deneylerimize ilişkin genellemeler ve bu yolla tahminler yapmak için, algılanan olayların yanı sıra algılanmayan ve bizden bağımsız olaylar da bulunduğunu varsaymak zorundayız. 2- Yapılan bu tahminler hem başarılı olmakta hem de deneyin tutarlılığını açıklamaktadır. 3- Tahmin başarılı olduğuna göre, ona olanak veren genelleme de doğrudur. 4- Doğru bir genelleme için zorunlu olan varsayım da doğrudur. 5- Olaylar fiziksel nesnelerin geçirdikleri değişimler olduklarına göre, bizden bağımsız olaylar varsa, bizden bağımsız fiziksel nesneler de vardır (Denkel 2011, 94). Bu temellendirme, Denkel’in maddeci bir evren kavrayışı geliştirmenin önemli bir ayağını oluşturmaktadır.

Denkel, fizik olaylarla birlikte, bilginin diğer ayağı olan anlıkla (zihin) ilgili açıklamaları da yukarıda belirtilen sorularını cevaplamaya yöneliktir. Ona göre anlık (zihin) denilince, gerçekte, anlıksal olaylar ve durumlar düşünülür. Anlık, ya durumların tümüne ya da bu durumları içinde barındıran ortama verilen addır. Anlığı, anlıksal olay veya durumlarla açıklamak, ancak bu olay veya durumların ne olduklarının uygun bir betimlemesi verilebildiğinde anlam kazanacaktır (Denkel 2011, 105). Denkel’e göre, hangi olay ve durumların anlıksal olarak sınıflandığı dil ve kavramsal yapımız içinde köklü ve kesindir. Bilgiye içerik olan deney ve deneyi meydana getiren olayların, duyum ve algının içeriği anlıksaldır (Denkel 2011, 105). Deney verisine dayanılarak yürütülen iki önemli üst düzey anlıksal işlev, anlık (anlayış gücü) ve eylemin anlıksal boyutunu oluşturur: İnanmak ve istemek. Düşünmekten söz edildiğinde, içeriği inanç ve isteklerden oluşan bilinçli bir anlıksal olaylar dizisi anlaşılır (Denkel 2011, 105-106). Zihinle (anlık) ilgili bu açıklamalar, Denkel’in maddeci bir bilgi anlayışına götürmektedir.

Çalışmanın sonlarında vardığı sonuçları şöyle değerlendirmiştir: Deneyci bir bilginin (epistemolojii, bilgi teorisi ya da bilgi felsefesi) evren ve anlığın özdek-

çi yorumuyla nasıl bağdaştırılabileceğini araştırılmıştır. İnsanı, salt özdekten oluşan bir evren içinde yaşayan, yine salt özdeksel bir varlık olarak ele alınmıştır. İnsanın algıyı, evreni kavrama çabasındaki ilk basamak olarak, dış dünyadan etkilenen duyu organları yoluyla, beyni içinde nasıl kurabildiğini betimlenmiştir. Beyinde kurulan algı ve onu konu eden başka içeriklerin, özdek dışı bir varlıkları olmadığını, ancak özel konumları dolayısıyla kimi özel nitelikler taşıdığını ileri sürülmüştür (Denkel 2011, 129). Bu düşünceleri kişinin özdeşliğiyle ilişkilendirerek tamamlamaktadır.

İnsan nasıl bir varlık olarak ele alınmıştır?



Vardığı sonuçları şöyle açıklamıştır: Bu kitapta, bilen kişinin, ondaki bilginin ve böylece bilinenin varlıkbilim açısından özdeksel bir doğa taşıdıklarını, tüm bilginin deneysel oluşuyla tutarlı olarak göstermeye, açıklamaya çalıştık. Bu üç alan; zaman içinde özdeş kalan 'ben'i, anlık olayların toplamı olarak anlığı ve dış dünyayı kapsıyor. Bilgibilimin varlıkbilimle kesiştiği bu alanların araştırılması, bilimin ve bilimselliğin tıpkı 17. ve 18.yüzyıllarda olduğu gibi yeniden önplana çıktığı çağımızda önemini artırmıştır. Günümüzde bilgi, Descartes, Locke, Hume ve Kant'ın anladıkları gibi, felsefenin temelini teşkil etmese bile, felsefe için en önemli konular arasında yer almaktadır (Denkel 2011, 148).

Denkel, bilgi sorununu, maddeci bir temelden ele alarak, konuyla ilgili geleneksel akımlar olan Descartes ve Locke çizgilerini eleştirerek, analitik felsefe bağlamında kendi kaygıları doğrultusunda temellendirmeye çalışmıştır.

ÖMER NACİ SOYKAN

Önemli düşünürlerimizden biri olan Ömer Naci Soykan (1945-), felsefenin çok çeşitli alanlarında yayınlar yapmış ve bilgi felsefesiyle de yakından ilgilenmiştir. Bu çalışmada, Soykan'ın bilgi anlayışı, *Bilgi Tarzlarını Bölümleme Denemesi* adlı makalesi çerçevesinde ele alınmıştır. Söz konusu makale, bilginin temel sorunu olan öznenin yapısını temellendirmektedir. Soruna bilginin tanımıyla başlamış, nesne ve bilgi türleriyle bitirmiştir.

Soykan'a göre betimleyici bir bilgi tanımı, tüm bilgi tarzlarını içinde barındırmıyorsa, demek ki burada birden çok tanıma ihtiyaç vardır. Fakat tutumluluk ilkesi uyarınca, gerek olmadıkça tarzlar çoğaltılmamalıdır. Öte yandan, bilginin ve bilimin birliği ilkesi adına bu tanımlar arasındaki bağıntılar da gösterilmelidir (Soykan 2003, 15). Bu tespit doğrultusunda, her biri, temelini öznedeki bulan, aynı tarzlarda da ele alınmayı hak eden, bilginin birliği ilkesi adına aralarında bağıntılar kurulan bilgi tarzlarını temellendirmektedir. Bilginin birliği temelini bilen öznedeki ve bilginin ayrılığı nedeninin, öznenin bilgiyi edinme tarzlarında bulunması, benimseme hareket noktasıdır (Soykan 2003-1, 15).

Soykan, bilgi sorununda ileri adımlar atabilmek için varlıksal (ontik) ve varlıkbilimsel (ontolojik) ayrımının açıklık kazanması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre, bir şeyin niteliklerinden birinin onun varlıksal bir niteliği olduğu söylendiğinde, o şey hakkındaki bilginizin tam, mutlak, değişmez olduğu, şeyin kendisini verdiğini dile getirmektedir. Ama böyle bir şey söyleme hakkımız yoktur (Soykan 2003-1, 15-16). Varlıksal denilen her şey aslında varlıkbilimseldir; yani dile getirilen her şey, bizim sözüdür. Eğer şeyin kendisini bilebilseydik, şeyin kendisi ile bundan oluşturduğumuz obje arasında hiçbir ayırım kalmazdı. Oysa biz, şeyin kendisini değil, her defasında bilgi araçlarımız ve elbette anlama yetimiz yoluyla ondan

elde ettiğimiz nesneyi (objeyi) biliriz (Soykan 2003-1, 16). Bilmenin bu özelliği görünüş ile şeyin kendisi arasında bir yarım yapmayı gerektirmektedir. Soykan’a göre görünüş ile şeyin kendisi ayrımını yapmanın başlıca iki yararı şudur: Bu sayede aynı şeyin farklı bilgilerini edinmenin, bilimde ilerlemenin olanağı açıklanmış ve böylece “doğa yasası” denilen şeyin aslında bilim yasası demek olduğu anlaşılmış olur. Şeyin kendisini ya da fiziksel nesneyi bilemeyişimiz, bilginin sınırını gösterir. Fakat bu sınır sabit değildir; şeyin kendisinden yaptığımız yeni objelerle daima genişleyebilir (Soykan 2003-1, 16). Öznenin kendisini bilmesiyle de ilgili olarak deney bilgisi öne çıkmaktadır. Deney bilgisi, her şeyden önce, deneyen bir özne ile denenen bir şey ayrımını gerektirir. Ama kendisinde bir özne - nesne ayrımının olduğu her tür bilgi de deney bilgisi değildir (Soykan 2003-1, 16-17).

Ayırda olmanın üç tarzı vardır: 1- Tüm duygu ve duyularımın beden -ruh birliği olarak ruhum (bilincim, kendi benim vb.) duygu ve duyulara sahip olduğunun ayırda olmak. 2- Tüm zihinsel etkinliklerimde zihnim, kendisinin etkinlikte olduğunun ayırda olmak. 3- Beden ruh birliği olarak ruh ve zihin bütünlüğüne sahip olan ben, ruhumun ve zihnimin etkilenim ve edimlerinin ayırda olmak.

Soykan, öznenin tüm edim ve etkilenimlerinde bulunabilen **ayırda olmayı**, bu niteliğinden ötürü, herhangi bir bilgi tarzı olarak değil, tersine tüm bilgi türlerinden önce gelen, insan türünün bir koşulu olarak görmektedir. Ona göre ayırda olmanın üç tarzı vardır: 1- Tüm duygu ve duyularımın (etkilenimlerimde) beden -ruh birliği olarak ruhum (bilincim, kendi benim vb.) duygu ve duyulara sahip olduğunun ayırda olabilir. 2- Tüm zihinsel etkinliklerimde zihnim, kendisinin etkinlikte olduğunun ayırda olabilir. 3- Beden ruh birliği olarak ruh ve zihin bütünlüğüne sahip olan ben, ruhumun ve zihnimin etkilenim ve edimlerinin ayırda olabilirim. Bu üç tarz, her türlü bilmenin koşulu olarak, bilen öznenin kendi varlığının ve kendi etkilenim ve edimlerinin ayırda olması biçiminde birlikte dile gelirler (Soykan 2003-1, 17).

Soykan’a göre bilincimizin etkin olduğu, tasarılama, anlama-kavrama, düşünme gibi edimlerimizle, daima bir şeyi kavrar ve düşünürüz. Burada öznenin nesnesi başka bir öznenin de nesnesi olabildiği zaman, yani nesne, öznenin kendisinde değil de dışında ise, bu nesne hakkındaki bilgi, aynı zamanda bu nesne aracılığıyla başkasına iletilebilmektedir. Bu tarz bilgide öznenin bilinen şey ile onun bilgisi ayrımına sahip olması, bilinen şeyin öznenin bağımsız, onun dışında varolmasına dayanır (Soykan 2003-1, 19). Bu belirlenimler ışığında Soykan bilme tarzlarını ele almıştır.

Birinci tarz, yani duyarlığın doğrudan doğruya sağladığı bilgide, bir şey ile o şeyin bilgisi ayrımı ve nesnenin kendisi ile onun görünüşü ayrımı yoktur (Soykan 2003-1, 19). Nesnelerin bizdeki düpedüz etkilerinin bilgisi, yani doğrudan doğruya duyarlığın sağladığı bilgi ile bu etkilerden oluşturduğumuz tasarım, görü ve kavramlar, nesnelere ilişkin tüm deneylerimiz yoluyla onlar hakkında edindiğimiz bilgi, yani anlama yetisinin bilgisi, birbirinden ayrı iki tarz oluşturur. Bizim dışımızda, bizden bağımsız bütün gerçek (real) nesnelere ilişkin nesnel bilgi bu *ikinci tarzda* elde edilir. Bu iki tarz arasında başlıca karakteristik ayrımlar şunlardır: Birincisinde bizde meydana gelen etkilenimin nedeni, ister içimizde ister dışımızdaki şey olsun, bu etkilenimin kendisi bilincimizin objesi olduğu zaman, o birincildir (Soykan 2003-1, 20). İkinci tarz, duyarlık temelinde anlama yetisinin sağladığı bilgidir. Duyumum hakkındaki bilginin kendisi arasında, bir uygunluk sorunu yoktur. Zaten böyle bir ikilik de yoktur. Bilgi kesindir (Soykan 2003-1, 20-21). Duyarlığın sağladığı intuitif bilgi ile anlama yetisinin oluşturduğu nesnel bilginin yanında, bir *üçüncü tarz* olan akıl bilgisi vardır. Biri aklın doğrudan doğruya kendisinin ürettiği bilgi, diğeri yine Kant’tan esinle aklın anlama yetisini nesne yaptığı bilgi olarak ikiye ayrılır. Matematik nesnelerin kendileri ve bunlarla yapılan işlemler, tanımlar, ispatlar, kurgulamalar biricisine girer; böylece onlar aklın ürettiği nesne bilgisi olurlar (Soykan 2003-1, 21). Öznenin, doğrudan doğruya, ne

kendisi hakkında ne de kendi bedeninde bulduğu bir etkinin ne de kendisi dışındaki bir nesnenin tasarım ve kavramının bilgisi olmayıp, bütün bunların yardımıyla, ama bunlarla olan bağın koparıldığı, *dördüncü tarz* bir bilgi daha vardır. İnsanda duyarlılığa bağlı olarak iş gören, şimdiye dek ele alınanlardan başka olan bu yeti, hayalgücü adını alır (Soykan 2003-1, 23).

Bilme tarzları hangi yetilere karşılık gelmektedir?



SIRA SİZDE

Soykan bilme tarzları olarak tanımladığı unsurları, içeriksel olarak bir şemada özetlemiştir. *Özellikler* başlığı altında şu unsurlar sıralanmıştır: a- Bilinen şey ile onun bilgisi ayrımsızlığı ve şeyin kendisi ile onun görünüşü ayrımsızlığı; b- Bilinen şey ile onun bilgisi ayrımı ve şeyin kendisi ile onun görünüşü ayrımı; c- Bilinen şey ile onun bilgisi ayrımı özel bir tarzda; d- Nesne yalnızca bir özne için; e- Nesne her özne için; f- Deney bilgisi; g- Belli tarzda deney bilgisi; h- Niteliksel deyimleme; i- Niceliksel deyimleme; j- Niceliksel deyimlenebilir; k- İletilebilir; l- Dil kullanımına katılma yoluyla bir ölçüde iletilebilir; m- Uzlaşma yoluyla iletilebilir; n- Dil kullanımı, literatür, gelenek yoluyla iletilebilir; o- Aklın doğru kullanımı yoluyla iletilebilir ve doğruluğu görülebilir; p- Doğruluğu kanıtlanabilir; r- Doğruluğu denetlenemez; s- Genel geçer; t- Özneler arası geçerli (Soykan 2003-1, 26). Sıralanan bu özellikler, bilgi tarzı ve bilinen şey başlıkları altında sınıflandırılarak, bilme tarzlarının ne türden özelliklere sahip olduğu daha açık bir şekilde ortaya konmuştur.

Bilgi Tarzları ve Bilen Şey: 1- *İntuitif Bilgi:* a- Bilinen şey ile onun bilgisi ayrımsızlığı ve şeyin kendisi ile onun görünüşünün ayrımsızlığı; d- Nesne yalnızca bir özne için; f- Deney bilgisi; h- Niteliksel deyimleme; l- Dil kullanımına katılma yoluyla bir ölçüde iletilebilir; r- Doğruluğu denetlenemez. *Bilen Şey:* I- Özne, ben, bilinç, .. insanın tinsel bütünlüğü. 2- *Nesnel Bilgi:* b- Bilinen şey ile onun bilgisi ayrımı ve şeyin kendisi ile onun görünüşü ayrımı; e- Nesne her özne için; f- Deney bilgisi; j- Niceliksel deyimlenebilir; p- Doğruluğu kanıtlanabilir; k- İletilebilir; s- Genel geçer. *Bilen şey:* II- Anlama Yetisi. 3- *Akıl Bilgisi:* 3.1 *Aklın Ürettiği Bilgi:* a- Bilinen şey ile onun bilgisi ayrımsızlığı ve şeyin kendisi ile onun görünüşü ayrımsızlığı; e- Nesne her özne için; f- Deney bilgisi; i- Niceliksel deyimleme; p- Doğruluğu kanıtlanabilir; s- Genel geçer. 3.2 *Olanak Bilgisi:* a- Bilinen şey ile onun bilgisi ayrımsızlığı ve şeyin kendisi ile onun görünüşü ayrımsızlığı; e- Nesne her özne için; o- Aklın doğru kullanımı yoluyla iletilebilir ve doğruluğu görülebilir. *Bilen şey:* III- *Akıl.* 4- *Hayalgücü Bilgisi:* a- Bilinen şey ile onun bilgisi ayrımsızlığı ve şeyin kendisi ile onun görünüşü ayrımsızlığı; h- Niteliksel deyimleme; n- Dil kullanımı, literatür, gelenek yoluyla iletilebilir. *Bilen Şey:* IV - *Hayalgücü.* 5- *Değer Bilgisi:* c- Bilinen şey ile onun bilgisi ayrımı özel bir tarzda; e- Nesne her özne için; g- Belli tarzda deney bilgisi; h- Niteliksel deyimleme; m- Uzlaşma yoluyla iletilebilir; t- Özneler arası geçerli; (Soykan 2003-1, 26-27). *Bilen şey:* V - *İnsanın Tinsel Bütünlüğü*

Soykan, nesne özne ilişkisinden hareketle, nesnelerin nasıl bir yapıya sahip olduğunu, konu türlerinden hareketle nesne türlerini, bilme biçimleri ile onların dayandıkları yetilerin özelliklerini ve birbirleriyle ilişkilerini temellendirmiştir. Çalışma makale boyutunda olduğundan, bilgi felsefesinin diğer sorunlarına değinme imkanı olmamıştır.

Özet



Varlık felsefesini tanımlamak.

Varlık felsefesi, evrenin nasıl oluştuğu, evrendeki unsurların ortaya çıkış ilkeleri, varlık tabakaları, canlılığın oluşum süreci türünden temel problemlerle uğraşan felsefenin temel disiplinlerinden biridir. Metafizik ve ontoloji terimleri varlık felsefesi anlamlarında da kullanılmaktadır.



Mengüşoğlu'nun ve Ülken'in varlık anlayışını değerlendirmek.

Mengüşoğlu, varlık sorununu, felsefe anlayışının bütününe taşıyan bir zemin olarak görmüş, varlık sorununun temel unsurları olan kategorileri, varlık türlerini, varlık tarzlarını çeşitli yönleriyle incelemiştir. Oluş sorununu çeşitli bağlamlarda incelemiştir Nicolai Hartmann'ın izinden giderek eski ontolojiyi eleştirmiş, yeni ontoloji çerçevesinde kendi felsefi antropolojisini kurmuştur. İnsanı varlığın bir parçası olarak temellendirerek, bilme kategori ve aktlarıyla varlık tarzları arasındaki ilişkiyi açıklamıştır. Ülken, varlık sorununu felsefenin temeli kabul etmektedir. Bu bağlamda, varlık-yokluk, sınır-sınırsızlık, oluş, varoluş, öz gibi varlığın temel konularını çok çeşitli boyutlarda incelemiştir. Varlığı incelemesinde öne çıkardığı dikotomi (karşıtlık) anlayışla alana ilişkin karşıtlıkların neler olduğu ve sorunların nasıl aşıldığına ilişkin açıklamalar yapmıştır. Varlıkta kriz ve ritim unsurlarından hareketle de varlık alanına ilişkin çeşitli konularda açıklamalar yapmaktadır. Ayrıca insanın, varlık alanında nasıl bir yere sahip olduğu da uğraştığı temel sorunlar arasında olmuştur.



Uygur'un ve Duralı'nın varlık anlayışını değerlendirmek.

Uygur, varlık sorununa metafizik üzerinden girmiştir. O, metafiziği varlığı inceleyen bir disiplin olarak tanımlamış ve varlıkla ilgili olan, Evren tümüyle nasıl kurulmuştur?; Varlığın ne gibi bir özü vardır? Fizik ötesinin yapısı nasıldır? Bir şey (dolayısıyla her şey) derinliğinde nasıldır? sorularını çeşitli yönleriyle tartışmıştır. Bu soruların varlık dünyasında nasıl cevaplandırılabilceğini değil, metafiziklerin bu sorulara ne türden cevaplar getirdiklerini incelemiştir. Felsefe ile metafizik arasındaki farklar ve ilişkiler de onun ele aldığı konular olmuştur.

Duralı da Uygur gibi, varlık sorununu metafizik üzerinden temellendirme çabasıdadır. O, Aristoteles'in ilk felsefe anlayışını da göz önünde tutarak, metafiziği felsefenin yüreği olarak tanımlamıştır. Cevher -araz, kuvve, fiil ve gaye sorunları merkezinde geliştiğini kabul ettiği metafizik, deney imkanı olmadığından, sadece akıl aracılığıyla yapılmaktadır. Metafiziğin en önemli konuları arasında ahlakı da saymıştır.

Varlık sorunu hakkında yukarıda sıralanan düşüncelerin birbirlerinden ne kadar farklı olduğu görülmektedir. Her düşünür konuya ilişkin görüşlerini oluştururken diğerlerinden farklı bir kaygıyla yola çıktığından varılan sonuçlar farklı olmaktadır. Bu farklılıklar felsefe çalışmalarında doğal bir durumdur. Başvurulan düşünürlerin, varlık ya da varlık sorunu temeline dayanan metafizikle ilgili görüşleri, varlık felsefesinin genel çerçevesini çizdiği gibi, varlık sorunuyla ilgili temel sorunları da dile getirmişlerdir. T. Mengüşoğlu, varlık sorununun tarihsel seyri çerçevesinde yeni ontolojinin getirdiği yaklaşımı sergilemiştir. Ancak o, felsefi antropolojinin temellendirilmesinde ontolojiyi kullanarak varlık anlayışını en ileri seviyede gerçekleştirmiştir. Hilmi Ziya Ülken, varlık sorununun temel alanlarını, kendi anlayışı çerçevesinde detaylı bir çalışmayla araştırmış ve alanın bir haritasını çıkarmıştır. N. Uygur, metafizik üzerinden varlıkla ilgili sorunları ele almış konuyu, yaptığı metafizik - felsefe ayırımından hareketle, felsefe açısından sorgulamıştır. Teoman Duralı, felsefe - bilim temelli anlayışında metafiziği, felsefenin yüreği olarak tanıtarak, ona felsefe alanındaki en önemli yerlerden birini vermiştir.

Konu edinilen düşünürlerin yapıp etmelerinden hareketle bakıldığında, Türkiye'de felsefenin bir alanı olarak metafizik sahasında önemli gelişmeler olmuştur. Bundan sonraki aşamada, önemli olan, bu anlayışların eleştirisiyle sorunlar hakkında yeni çalışmalarla, gelişme sürecine katkıda bulunmaktır,



Mengüşoğlu'nun bilgi anlayışını tartışmak.

Mengüşoğlu, bilgiyi özne ile nesne arasındaki bağ olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda özne ve nesnenin birbirlerinden bağımsız oldukları, nesnelerin değişmediklerini, ancak, öznenin nesneleştirilebildiğini ve bilgi birikimine bağlı olarak değiştiğini bildirmektedir. Ayrıca, özne ile nesne arasındaki ilişkiyi açıklama farkından ortaya çıkan idealist, sensualist, rasyonalist ve monist bilgi tarzlarını da açıklamıştır. Özne ile nesne arasındaki ilişki, idrak, düşünme, anlama ve izah etme aktarıyla gerçekleştiği ve bilginin de bu aktar aracılığıyla elde edildiği açıklanan unsurlar arasındadır. Ayrıca, felsefi bilginin özellikleri, bilgi anlayışının bir örneği olarak sunulmuştur.



Grünberg'in bilgi anlayışını tartışmak.

Grünberg, bilgi felsefesini analitik bağlamda ele almıştır. Epistemik mantık dediği unsuru, doğruluk, inanma ve belgeleme kavramları üzerinden kurmak çabası içindedir. Bu çabasını gerçekleştiren, geleneksel felsefenin bilme konusundaki tutumuyla, analitik felsefenin farklarına işaret etmiştir. Geleneksel felsefe her konuda çok sayıda yolla bilme imkanı sunarken, analitik felsefenin bütün bunları sınırlamış olduğunu, bilgiyi deney ve dil üzerinden kurmak durumunda kaldığını ortaya koymuştur. Bilmek fiilinin anlamlarından hareketle analitik felsefede bilmenin şartlarını göstermiştir. Bu bağlamda, doğruluk, inanma ve belgeleme kavramlarının özelliklerini sergileyerek, bilgi felsefesini kendisinin nasıl yorumladığını göstermektedir.



Denkel'in bilgi anlayışını tartışmak.

Denkel, düşüncelerini, Descartes ve Locke'tan hareketle, bilginin maddi şartlarını ve bu bağlamda özne olarak da insanın maddi bir yapıya sahip olduğunu kanıtlamak çabasıdadır. Bu anlayış, mekanik evren tasavvurunun çerçevesinde incelenmiş, bilginin kökeni ve yapısı maddi bir yapıyla açıklanmıştır. Bu tartışmaları yaparken, bilgi felsefesinin sorunları arasında olan, bilginin değeri, kökeni, yapısı, kesinlik, doğruluk şartları, şüphe şartları, gerçeklik, bilinç gibi kavramlar da incelenmiştir.



Soykan'ın bilgi anlayışını tartışmak.

Soykan, bilginin birliği ilkesinden hareketle, varlıksal olanı ve bu niteliğin bilgide kesinliği ortaya çıkardığını belirtmektedir. Onun ağırlıkla üzerinde durduğu konu, özne ile nesnenin yapısı olmuştur. Ayrıca bilme tarzları da bilginin yapısına ilişkin özellikler ortaya koymaktadır. Dört bilme tarzı, sırasıyla, duyarlık, anlama yetisi, akıl bilgisi ve hayalgücü bilgileri ortaya çıkmaktadır. Her bir yeteneğe bağlı olarak ortaya çıkan bilgiler, kendilerine has yapılara sahiptirler.



Bilgi sorununun özelliklerini tartışmak.

Sıralanan bilgiyle ilgili yaklaşımlar, bilgi felsefesinin genel sorunlarını anlayış farklarıyla ortaya koymaktadırlar. Mengüşoğlu, daha geleneksel bir çizgide, ontolojik temelli bir bilgi anlayışını öne çıkarmaktadır. Bunu yaparken, bilginin tanımını, temel unsurlarını ve bilgi anlayışlarını çeşitli bağlamlarda incelemiştir. Grünberg, analitik felsefe bağlamında bilginin olanaklarını sorgulamış ve güvenilir bilginin özelliklerini tanımlamaya çalışmıştır. Denkel, sorunu genel felsefe sorunu çerçevesinde değerlendirmiş, bilgi anlayışı çerçevesinde materyalist bir evren tasavvuru oluşturma kaygısı gütmüştür. Soykan, özne ile nesne arasındaki ilişkiyi, öznenin bilme sürecinde ortaya çıkan bilme yetileriyle açıklamaya çalışarak, ayrıntılı bir dökümle ilişkiyi açıklamıştır.

Yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde, bilgi felsefesinin temel sorunları olan, bilginin kökeni, bilme yetileri, nesnenin özellikleri, öznenin yapısı, bilme tarzları, bilgi anlayışları, bilgi anlayışından hareketle evren tasavvurunun oluşturulması konularında önemli veriler sergilenmiştir. Sergilenen bu unsurlar, Türkiye'de bilgi felsefesi konusunda yeni anlayışlar geliştirme imkanını ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili adları geçen düşünürler, ileri sürdükleri bilgi anlayışlarıyla, bu alanda tartışmaların olması için gereken alt yapıyı hazırlamışlardır.

Kendimizi Sınayalım

1. Varlık felsefesinde temel sorun nedir?
 - a. Ruh
 - b. Dünya
 - c. Arkhe
 - d. Evren
 - e. İnsan
2. Mengüşoğlu'na göre insanı özel bir varlık alanı olarak inceleyen disiplin hangisidir?
 - a. Felsefe
 - b. Ontoloji
 - c. Felsefi antropoloji
 - d. Biyoloji
 - e. Psikoloji
3. Ülken'in varlık sorununu açıklamak için öne çıkardığı kavram aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Varlık
 - b. Dikotomi
 - c. Mantık
 - d. Diyalektik
 - e. Bilinç
4. Uygur'a göre metafiziğin **en eski** tanımı aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Evrenin tümü bilmek
 - b. İnsanı tanımak
 - c. Tarihi bilmek
 - d. İdeal varlıkları tanımak
 - e. Canlılığın yapısını tanımak
5. Duralı'ya göre metafizik hangi gerçeklik alanını ele alır?
 - a. Nesnel gerçeklik
 - b. Tanrısal gerçeklik
 - c. Tarihsel gerçeklik
 - d. Özne gerçeklik
 - e. Ruhsal gerçeklik
6. Mengüşoğlu bilgiyi hangi temelde ele almıştır?
 - a. İdealist
 - b. Ontolojik
 - c. Duyumcu
 - d. Tarihsel
 - e. Analitik
7. Grünberg'e göre aşağıdakilerden hangileri bilginin şartlarıdır?
 - a. İnanma, doğruluk, belgeleme
 - b. Duyulmama, özümleme, düşünme
 - c. Gözlem, deney,
 - d. Çıkarım, yanlışlama
 - e. Değerlendirme, analiz
8. Grünberg'e göre inanma nasıl bir terimdir?
 - a. Sosyolojik
 - b. İçeriksel
 - c. Ampirik-psikolojik
 - d. Rasyonel
 - e. İrrasyonel
9. Denkel'e göre algılar ne tür bir içeriğine sahiptirler?
 - a. Ruhsal
 - b. Özdeksel (maddi)
 - c. Teorik
 - d. Bilimsel
 - e. Duygusal
10. Soykan'a göre nesnel bilgi hangi bilme yetisinin ürünüdür?
 - a. Hayalgücü
 - b. Görü
 - c. Anlama yetisi
 - d. Ruh
 - e. Sezgi

Okuma Parçası

Yukarda çeşitli felsefe ve ilim disiplinlerinde ortaya çıkan metafizik problemleri incelerken, bunların her yerde felsefi ve ilmi bilginin arka perdesinde bulunduklarını; her alanda kavranabilen soruların gerisinde belirlediklerini, bu şekilde bütün felsefi problem alanını çevrelediklerini ve birbirinden uzaklaşan yönlerde, iç ve problem önermeleri birbirinden çok farklı olan ve her alanı çevreleyen bir problem ufku teşkil ettiklerini gördük. İşte bu problem ufkunun içinde toplanan aporileri kendinde toplayan kavram, reddedilmeleri mümkün olmayan problemlerin tabii metafizigidir.

Metafizik, başka alanlar yanında, kendisine has sınırları ve içi olan bir problem alanı olarak anlaşıldıkça, metafizik problemlerle pek bir şey yapılamaz. Halbuki yukarıda ele alınan sorular sanki havada asılı duruyorlarmış hissini veriyor, bütün araştırma alanlarına serpilmiş bulunuyorlar. Eğer aralarındaki belli ve daha çok rastlantıya dayanan ilişki noktaları bir yana bırakılırsa, hiçbir temelli bağlantı gösteremiyorlar. Genel ve orta yarıları, bu soruların her yerde felsefe disiplinlerinin arka perdesinde bulunmaları ve bu alanları özel metotları ile incelenmeleri başarılamayan bir çeşit artık olmalarıdır. Eski metafiziğin bu sorunları göz önünde bulundurmasının sebebi, onun bir yandan kendi özel obiectine gereğinden çok saplanmış olması, öte yandan da bu sorularla başa çıkacak araç ve yolu bilmemesiydi. Çünkü eski metafizik, sınırları çizilmiş bir disiplindi. Tanrı, ruh ve dünyanın bütünlüğü onun araştırma obiectleri idi. Antik felsefeden Kant'a kadar bu durum sürdü. Bilgi kritiğini, daha önce de söylendiği gibi, dayanamayan da yine bu metafiziktir. Bu metafizik en parlak çağını yaşadığı yüzyıllarda bile, emin bir temel üzerine kurulumadı. Yapmak zorunda olduğu hipotezleri hiçbir zaman ispat edemedi. Kendi sonuçlarını empirik ilim dallarının sonuçları ile uzlaştıramadı. Hatrmann'ın deyimi ile "bu metafizik kendi başarısını, spekulationunu, havasız atmosferi içinde kutluyordu. Temellerine kritik dokunur dokunmaz hemen yıkılıveren büyük sistemlerin alanı da yine bu metafiziğin alanı içine girer. En sonunda metafiziğin de felsefenin de adını kötüye çıkaran yine odur".

Bu metafizik artık bugünün metafiziği değildir. Fakat onun ortadan çekilmesi ile felsefe problemleri de ortadan kalkmadılar. Bunun tam tersi oldu. Metafiziğin kaçınılmaz, ölümsüz ve gerçek problemleri ancak bundan sonra meydana çıktılar. Fakat bu problemler artık ne dünyanın, ne de tecrübelerin ve verilerin ötesinde de-

ğil, aksine çok yakınımızda hayatın içindedirler. Bu problemler tecrübe edilebilene karışmışlardır; bütün alanlarda bilinebilene eşlik etmektedirler. Çünkü her alanda bilinebilen, bilinemeyenle çevrilmiştir. Varlık bağlılıkları bilginin sınırında kesilmez, bu sınırları aşar. Bu yüz.den her alanda çözülmeyen ve çözülemeyen artık sorular arka perdede görünürler. Bir araştırma hangi yönde yürürse yürüsün, yolunun üzerine, istese de istemese de, bu problemler çıkar; kaçınılması ve reddedilmesi mümkün olmayan arka perde teşkil ederler. Bizim bilgimiz gibi sınırlı bir bilginin çözemediği, bundan dolayı da bilginin her ilerlemesinde varlığını koruyan bu gibi problemler, asıl metafizik problemlerdir. Bu problemleri bize, bilinebilen ile bilinemeyen arasındaki bağlılık verir.

Kaynak: Takiyettin Mengüşoğlu: *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*. Sayfa 85-87

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. c Eğer yanıtınız yanlışsa, 1. Ünite’nin giriş bölümüne bakınız. Felsefeyi başlatan temel sorunun, her şeyin kökeni ya da ilkesi anlamında arkhedir.
2. c Mengüşoğlu’na göre insanı inceleyen bilim, felsefi antropolojidir. Eğer yanıtınız yanlışsa, Mengüşoğlu bölümü gözden geçiriniz.
3. b Ülken sorunu Dikotomi kavramıyla açıklayarak varlıktaki karşıtlıkların ne kadar önemli olduğunu göstermek istemektedir. Eğer yanıtınız yanlışsa, Ülken kısmını yeniden gözden geçiriniz.
4. a Uygun’a göre evreni bilmek metafiziğin en eski tanımıdır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Uygun kısmını yeniden gözden geçiriniz.
5. d Metafizik, öznel gerçeklik alanını araştırır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Durallı kısmını yeniden gözden geçiriniz.
6. b Mengüşoğlu, bilgiyi ontolojik bir temelde ele almıştır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Mengüşoğlu kısmını yeniden gözden geçiriniz.
7. a Grünberg, inanma, doğruluk ve belgelemeyi bilginin şartları olarak saymıştır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Grünberg kısmını gözden geçiriniz.
8. c Grünberg’e göre inanma ampirik- psikolojik bir yapıdadır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Grünberg kısmını yeniden gözden geçiriniz.
9. b Denkel’e göre algıların içeriği özdekseldir. Eğer yanıtınız yanlışsa, Denkel kısmını yeniden gözden geçiriniz.
10. c Soykan’a göre nesnel bilgi, anlama yetisinin bir ürünüdür. Eğer yanıtınız yanlışsa, Soykan kısmını gözden geçiriniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Aristoteles’in “varlık olmak bakından varlık” ifadesi bağlamında büyük ölçüde teorik yapısını gerçekleştiren varlık sorunu, uzun süre metafizik bağlamında ele almış ve 18.yy dan itibaren ontoloji deyimiyle ifade edilmiştir.

Sıra Sizde 2

Mengüşoğlu üç tür kategori tipini şöyle sınıflamıştır: *Kozmolojik kategoriler*: Zaman, mekan, substans, kausalite, tabiattaki kanunluluk, karşılıklı tesir. *Organik Kategoriler*: Formun muhafazası, nevilerin değişmesi, organik gayelilik, mutation, selektion, canlının kaynağı. *Antropolojik kategoriler*: aktivlik pasivlik, plastisite, önceden görme, önceden tayin etme.

Sıra Sizde 3

Varlıktaki ritim, *madde ve enerji* bağlamında ele alınmıştır.

Sıra Sizde 4

Filozof, sorularında, sorunun ağırlığını meydana getiren kavramın hangi bilgi bağlamlarında kullanıldığını deşmekle görevlidir. İşi, sorduğu kavramın işleyişindedir. Filozof, “evren nedir?” sorusuyla, “evren” sözünün çeşitli evreni bilme düzenlerindeki yerini, bu söze yer veren önermelerin ortaya koyduğu bilgiyi, bu sözün anlamını, değişik ayrıntılarıyla incelemeye girişir.

Sıra Sizde 5

Mengüşoğlu’na göre bilimsel bilgi ile felsefi bilgi arasındaki fark, araştırma alanlarıyla onların izledikleri yollar ve bu alanlar karşısındaki sorumluluklarında ortaya çıkar. Felsefe bütün alanlarla uğraşır. Sadece varlık alanlarıyla uğraşmakla kalmaz bu alanlardan elde edilen bilgi türleriyle de uğraşır.

Sıra Sizde 6

Epistemik mantık, bir yandan sembolik (deduktif) mantığa, öbür yandan ise induktif mantık ve probabilitate teorisine dayanır. Henüz kuruluş aşamasında olan bu disiplinin, yakın gelecekte gerek genel bilgi teorisi, gerekse metodoloji ve bilim felsefesi için son derece faydalı olacaktır.

Sıra Sizde 7

İnsanı, salt özdekten oluşan bir evren içinde yaşayan, yine salt özdeksel bir varlık olarak ele aldık.

Sıra Sizde 8

Dört bilme tarzı, sırasıyla, duyarlılık, anlama yetisi, akıl bilgisi ve hayalgücü yetilerine karşılık gelmektedir.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Denkel, A (2003). **Düşünceler ve Gerçekler**. Doruk Yayınları, İstanbul.
- Denkel, A (2008). **Nesne ve Özellik**. Doruk Yayınları, İstanbul.
- Denkel, A. (2011). **Bilginin Temelleri**. Doruk Yayınları, İstanbul.
- Duralı, T. (2006). **Sorun Nedir**. Dergah Yayınları, İstanbul.
- Duralı, T. (2006/2). **Felsefe-Bilim Nedir?** Dergah Yayınları, İstanbul.
- Grünberg, T. (1970). **Anlam Kuramı Üzerine Bir Deneme**. Ankara Ü. Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Grünberg, T. (1971). **Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma**. Orta Doğu Teknik Ü. Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Mengüşoğlu, T. (1968). **Felsefeye Giriş**. İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Mengüşoğlu, T. (1969). **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**. İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Mengüşoğlu, T. (1971). **Felsefi Antropoloji**. İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Soykan, Ö. N. (2003). **Türkiye’den Felsefe Manzaraları 2**. İnsancıl Yayınları, İstanbul.
- Soykan, Ö.N. (2003-1) “Bilgi Tarzlarını Bölümleme Denemesi”. **Türkiye’den Felsefe Manzaraları 2**. İnsancıl Yayınları, İstanbul.
- Tunalı, İ. (1971) **Sanat Ontolojisi**. İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Uygur, N. (1963). “Bertrand Russel’in Doğruluk Anlayışı”. *Felsefe Arkivi*, sayı 14, sayfa 3-35.
- Uygur, N. (1971). **Felsefenin Çağrısı**. İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Uygur, N. (1972) **Edmund Husserl’de Başkasının Beni Sorunu**. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Uygur, N. (1975). **Kuram Eylem Bağlamı Çözümleyici Bir Felsefe Denemesi**. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Ülken, H.Z. (1968). **Varlık ve Oluş**. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Ülken, H. Z. (2000) **Genel Felsefe Dersleri**. Ülken Yayınları, İstanbul.

2

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Mantıkla ilgili çalışmaları ve mantıkçıları tartışabilecek,
- Felsefede yöntemin genel özelliklerini tartışabilecek,
- Bilimle ilgilenen düşünürleri tanıyabilecek ve bilim hakkındaki düşünceleri tartışabilecek,
- T. Mengüşoğlu'nun ahlakla ilgili düşüncelerini değerlendirebilecek,
- B. Akarsu'nun ahlakla ilgili düşüncelerini değerlendirebilecek,
- D. Özlem'in ahlakla ilgili düşüncelerini değerlendirebilecek,
- T. Duralı'nın ahlakla ilgili düşüncelerini değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Mantık
- Önergeler mantığı
- Formel mantık
- Modern mantık
- Felsefe
- Bilim
- Bilim felsefesi
- Yöntem
- Bilinç
- Felsefe - bilim
- Ahlak
- Değer
- İlke
- Etik
- Sofistler
- Ahlak felsefesi
- Eylem
- İlke
- İyi

İçindekiler

Türkiye'de Felsefenin
Gelişimi-II

Mantık-Bilim
Felsefesi-Ahlak
Felsefesi

- MANTIK
- YÖNTEM
- BİLİM FELSEFESİ
- AHLAK FELSEFESİ
- TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU
- BEDİA AKARSU
- DOĞAN ÖZLEM
- TEOMAN DURALI

Mantık-Bilim Felsefesi- Ahlak Felsefesi

MANTIK

Felsefenin ayrılmaz bir parçası olarak mantık, doğru düşünme yöntemi ya da düşünceleri doğru olarak ifade etmenin yolu şeklinde görülür. *Logikos* kökenli mantık kelimesi, söze, akıl yürütemeye ait demektir. Farabi'ye göre mantık, *nute* kelimesinden türemiştir ve üç şeye delalet eder: 1- İnsanın makulleri idrak edebileceği kuvvete delalet eder. 2- İnsanın nefsinde anlayış yolu ile hasıl olan makullerdir; bunlara içten konuşma denilir. 3- İçerde bulunan şeyi dil ile söylemektir. Ona da dıştan konuşma demektir (akt. Öner 1978, 1). Mantık, kelime anlamı ile hem düşünme, hem de ifadesi olan konuşma ile ilgilidir (Öner 1978, 2). Doğru düşünme sanatı veya doğru düşünme kurallarının bilgisi olarak diye tanımlanmıştır (Batuhan ve Grünberg 1970, 1). Mantık kelimesi, hem bilime ad olarak hem de bir düşünme tarzını belirtmek için kullanılır (Öner 1978, 2). Bilim olarak mantık, mantıklı denen düşünme tarzını kendisine konu olarak alan bilime denmektedir. Mantık bilimi, mantıklı düşünmenin düzenli olarak tespitinden ibarettir. (Öner 1978, 2).

Mantık nasıl tanımlanmıştır?

İslam felsefesi anlayışı çerçevesinde mantık dersleri medreselerde okutulmuştur. Özellikle Ebheri'nin *İsagoji* kitabı Osmanlı medreselerinin baş eserleri arasındadır. Farabi ve İbni Sina'nın Aristoteles mantığını yorumlama temeline oturtulan *İsagoji*, Tanzimat sonrası mantık çalışmalarında da etkili bir model olarak görülmektedir. Dönemin düşünürlerinden Cevdet Paşa'ya göre mantık kitaplarının konusu şöyledir: Biz bir şeyi ya tasavvur ederiz veya tasdik ederiz. Zihin bilinen tasavvurlardan bilinmeyen tasavvurları; bilenen tasdiklerden bilinmeyen tasdikleri elde eder. Zihin bu çalışma süresince hataya düşebilir. İşte zihni böyle bir hataya düşmekten koruyan mantık ilmidir, ki malumat-ı tasavvuriye ve malumat-ı tasdikiyeden ibarettir (akt. Öner 1999/13, 120).

Ziya Gökalp'a göre *mantık*, bütün bilimlere ait şekillerin, yani zihinsel işlemlerin mahiyetinden bahseder. *Mantık* başlıklı bölümde, mantığın konusu ve kısımları, formel mantık, fikrin ve zıtların formel mantığı, fikirlerin kapsam açısından sınıflandırılmaları, hükmün ve önermenin formel mantığı, sentetik önermeler, muhakemenin formel mantığı, doğrudan çıkarma, dolaylı çıkarım ve yeni kıyas, formal mantığın değeri, uygulamalı mantık yahut metodoloji türünden sorunlar ele alınmıştır (Gökalp 2006, 620-636).



Darülfünun’da Felsefe Bölümü açılmasından itibaren (1900) mantık dersleri olmakla birlikte, konuyla ilgili mantık metinleri oluşmamış gözükmektedir. Bilinen geleneksel mantık dersleri dışında, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde iki farklı örnek vardır. İlki, Üniversite Reformu (1933) öncesi hocalarından olan Halil Nimetullah, Batı düşünce dünyasında çok büyük tartışmalara neden olan L. Levy-Bruhl’ün ilkel toplumların düşünce biçimlerinin medeni toplumlardan çok farklı olduğunu temellendirmeye çalıştığı *Prelogic* düşüncesini okutmasıdır. İkincisi, Mantıkçı Pozitivizmin önemli isimlerinden biri olana H. Reichenbach İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde beş yıl ders vermekle birlikte, derslerini çeviren Nusret Hızır dışında, bölümde kimseyi etkilememesidir. Vehbi Eralp, Reichenbach’ın *Lojistik* (1939) adlı kitabını çevirmiş ve Bölüm’deki mantık derslerini vermekle birlikte mantıksal pozitivizmle ilgilenmemiş gözükmektedir. Ernst von Aster’in 1936-1948 yılları arasında İ.Ü. Felsefe Bölümü’nde verdiği sistematik felsefe dersleri *Bilgi Teorisi ve Mantık* (1945) adlı kitabı oluşturmuş ve kitap Macit Gökberk çevirisiyle (Gökberk 1972, VII) yayınlanmıştır. Söz konusu kitap, bilgi teorisi ve mantığın görevi, objelere yönelmiş ruhsal etkinlik olarak bilmek ve düşünmek, dil ile anlatılmış bilgi, bilimden önceki deney bilgisinin genel metodu, bilimlerin özel metodları bölüm başlıklarını taşımaktadır.

Necati Öner’in bildirdiğine göre İ. H. İzmirli’nin *Felsefe Dersleri* (Öner 1999/13, 120), H. Ziya Ülken’in *Mantık Tarihi* (1942) ile A. Reymond’dan tercüme ettiği *Lojik Prensipler ve Muasır Tenkitler* (1942), Hamdi Ragıp Atademir’in Arsitoteles’in *Organon* çevirileri (1947-1952) ile *Porphyrios’un İsagoji’si* (1948), Teo Grunberg’in *Sembolik Mantık I (Önergeler Mantığı)* (1968), önde gelen yayınlar olmuştur (Öner 1978, IV). İlk baskısı 1970 yılında yapılan Necati Öner’in *Klasik Mantık* kitabı ile Hüseyin Batuhan ve Teo Grünberg tarafından hazırlanan *Modern Mantık* (1970), kitapları alandaki önemli yayınlar arasındadırlar. Şafak Ural’ın ders kitabı amaçlı hazırlanan *Temel Mantık* (1985) çalışması da 1990 öncesi mantık yayınları arasında yer almıştır.

Türkiye’de önde gelen mantıkçılardan olan Necati Öner (1927-), A.Ü. Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesinde felsefe eğitimi almış ve aynı üniversitenin İlahiyat Fakültesi’nde öğretim üyesi olmuştur. Necati Öner’in doktora çalışması *Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı*’dır. Öner, doçentlik tezi olarak *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi* (1964) başlıklı çalışmayı yapmıştır. *Mantık İlkelerinin Varlıkla İlişkisi* (1971) teziyle profesörlük unvanı almıştır.

Tanzimat’tan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı adlı çalışmanın amacı, “Tanzimat’tan sonraki fikir hayatımızda *ilimden* ne anlaşılmıştır?” “Bu zaman süresi içinde nasıl bir ilim telakkisi hakim olmuştur?” “Mantık denen ilmi disiplin nasıl ele alınmış ve işlenmiştir?” (Öner 1967, III) sorularıyla belirtilmiştir. Çalışmanın sonunda, İslam medeniyetinin geleneksel çizgisinin zayıflayarak sürdüğü, modern Batı anlayışı çizgisinin de güçlendiği bildirilmektedir. Bunun yanında mantıkla ilgili çalışmalar, felsefi ya da bilimsel bir zorunluluk sonucu değil, Avrupa düşünce dünyasından haberdar olma amacıyla ve yeni okullarda dersler okutmak bağlamında yapılmışlardır. Ders kitaplarında, bilimsel araştırma kaygıları değil, pedagojik gayeler öne çıkarılmış, Batı medeniyetinin gerektirdiği bilimsel faaliyetlere iştirak edilememiştir. Böylelikle felsefe ile bilimde beklenen sonuçlar alınamamıştır (Öner 1967, 111). *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi* adlı çalışmada, öncelikle, mantık terimine, hem bilim, hem de düşünce tarzı anlamları yüklenmiştir. Düşünce tarzı olarak mantık, bilgi teorisi bağlamında Fransız Sosyo-

loji okulu anlayışı çerçevesinde ilkel düşüncenin özelliklerinin araştırılmasıyla sergilenmiştir (Öner 1977, 5). Ele alınan konu, düşünce ilkelerinin neler olduğu, aklın nasıl çalıştığı ve düşünce farklılıklarının nasıl ortaya çıktığını açıklamayı amaç edindiğinden, Türkiye'deki nadir çalışmalar arasındadır. Necati Öner, *Klasik Mantık* adlı kitabının yazma nedenini şöyle açıklamaktadır: Mantık öğrenimi yapanların başvuracağı, bütün mantık konularını sistematik bir şekilde ele alan ve bugünün dili ve alfabesiyle yayınlamış bir mantık kitabı yoktur. Bu eksikliği gidermek için *Klasik Mantık* kitabını yazdım (Öner 1978, IV). *Klasik Mantık* kitabı, Kavram ve Terim, Tanım ve Bölme, Hüküm ve Önerme, Akıl Yürütme, Tasdik Türleri ve Beş Sanat bölümlerinden oluşmuştur. Ders kitabı olarak ortaya çıkan ve çok yaygın kullanılan bu çalışma Türkiye'deki önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Necati Öner, Türkiye'de ilim ve mantık anlayışıyla çalışmalarına başlamış, mantığın menşei konusuyla devam etmiş ve Türkiye'de temel ders kitaplarından biri haline gelen *Klasik Mantık* kitabıyla, mantık konusuna ilgisini kitap yayını bağlamında kesmiştir.

Türkiye'nin önde gelen mantıkçılardan biri olan Teo Grünberg, 1968 yılında *Sembolik Mantık* başlıklı kitabını yayınlamıştır. Adı geçen kitabın önsözünde modern mantık da denilen Sembolik mantığın, klasik mantığı da içerecek şekilde geliştiği belirtilmiştir. Önergeler Mantığı alt başlığıyla yayınlanan kitapta, deduktif çıkarımlar, dilsel deyimlerin mantıksal analizleri, önerme biçimleri ve doğruluk çizelgeleri, doğruluk değeri analizi, normal şemalar ve ikililik başlıkları incelenmiş böylelikle sembolik mantığın temel yapısı bütünlüklü bir şekilde ilk kez ortaya konmuştur. Hüseyin Batuhan'la birlikte yayınladıkları *Modern Mantık* adlı kitapta, modern mantığın temel araştırma alanları tanıtılmıştır. *Modern Mantık'ta* mantığın başta gelen etki alanları ile belirtilmiş, mantığın semiotik, sembolik mantık, niceleme mantığı, kümeler ve bağıntılar, aksiyom sistemleri bölümleri kapsamlı bir şekilde tanıtılmıştır. Bu iki çalışma, Türkiye'deki modern mantık çalışmalarının temelini oluşturmuştur. Teo Grünberg, mantık alanındaki çalışmalarıyla, bilgi teorisi çalışmalarını birlikte geliştirmiş ve analitik felsefe bağlamında değerli ürünler vermiştir.

Mantık kitapları, genellikle mantık kurallarını öğreten ders kitabı niteliğinde olmuşlardır. Kuralların uygulamaları, sorun alanları, uygulamalarda ortaya çıkan sorunlar, felsefe ve bilim alanlarında mantıksal yapının özelleşmiş halleri genellikle konu edinilmemişlerdir. Başka bir deyişle, felsefe ya da bilim problemleri mantıksal açıdan tartışma konusu yapılmamışlardır. Bunun başlıca nedenleri arasında, felsefe sorularını cevaplandırma denemelerine girilmemesi ve bilimlerde de bilimsel teori yapma teşebbüsünde bulunulmamış olmasıdır. Bu olumsuz çerçeveye girmeyen ve mantık yayını yapan iki kişi, *Bilgi Teorisi ve Mantık* adlı eseriyle E. Von Aster ile *Anlam Üstüne Bir Deneme ve Epistemik Mantık* adlı kitapları başta olmak üzere diğer çalışmalarıyla Teo Grünberg'tir. Adı geçen iki kişinin çalışmalarında bilgi sorunlarıyla mantıksal yapının içiçeliği sergilemektedirler. Ayrıca, Nermi Uygur ve Arda Denkel mantık kitabı yazmamakla birlikte, analitik felsefe geleneği çerçevesinde bilginin mantıksal yapısı üzerinde durmuşlardır.

YÖNTEM

Esas olarak mantık temeline oturan yöntem, mantıksal kuralların araştırma alanının kurallarıyla birleşmesiyle ortaya çıkmaktadır. Yöntemin (metot) oluştuğu teorik alan, felsefe olmuştur. Felsefenin oluşma sürecinden itibaren, özellikle Sofistik eleştirileri aşmak için geliştirilen mantık, diyalektik, retorik yöntem unsurları olarak kullanılmaktadırlar. Yeniçağda hakiki bilgiye ulaşmak için, Bacon ve Descar-

tes’in geliştirdikleri çalışma yolları, modern yöntemler olarak kabul edilirler. Doğa bilimlerinin ortaya koydukları bilgilerin güvenilirliklerinin yöntemleriyle ilişkili olması, yöntem sorununu hem felsefede hem de bilimlerde en öne çıkarmıştır. Felsefede bu amaca yönelik olarak, felsefenin oluşma sürecinden başlayarak, diyalektik, retorik ve mantık baskın unsurlar olmuşlardır.

Yöntem, alana ilişkin araştırmalar yaparken takip edilen yol olarak kabul edildiğinden, herhangi bir alanda başarılı çalışmalar yapmış kişiler, o alanda baskın yöntemi kullandıkları gibi yöntemi de dönüştürürler. Yapılan çalışma başarısızsa, genellikle yöntemin kurallarına yeterince uyulmadığı sonucuna varılmaktadır. Türkiye’de yöntem açısından öne çıkan felsefe kitaplarının başında, Nermi Uygur’un *Felsefe’nin Çağrısı* gelmektedir. Uygur, adı geçen kitabında, felsefe sorusunun özelliklerini, felsefede temellendirmenin özelliklerini, felsefe ve metafizik ilişkilerini, felsefenin bölük-pörçüklüğü ile felsefe tarihi sorunlarını ele almıştır. Bu başlıkların her birini, felsefenin yapısını, temellerini, nasıl felsefe yapıldığını, felsefe yapmanın özelliklerini, felsefe tarihindeki yaklaşımları gözönünde bulundurarak çeşitli yönleriyle incelemiş, felsefe yaparken nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini göstermiştir. Uygur, felsefe sorusu ve felsefede temellendirme bölümlerinde, genel olarak felsefenin yöntemine ilişkin bir tavır ortaya koymuştur. Teo Grünberg’in *Anlam Üzerine Bir Deneme* ile *Epistemik Mantık* adlı kitapları da yöntemle ilişkin çalışmalar arasında sayılırlar.

Yukarıda mantık başlığı altında ele alındığı gibi, mantık, genel olarak düşünmenin yöntemi olarak kabul edildiğinden, insan faaliyetlerinin tümünü kapsamaktadır. İnsan eylemleri düşünme temeline dayandığından, anlamlı bütünlüklerini mantıksal yapılarıyla kazanırlar. Bununla birlikte, her zihinsel faaliyet alanının kendine özgü kuralları vardır. Mimari kurallar ile ekmek yapmanın kuralları, tarım kuralları ile denizcilik kuralları, doğa bilimleri kuralları ile şiir kuralları birbirlerinden farklıdır. Başka bir deyişle, her çalışma alanının kendine özgü yöntemi vardır ve bu yöntemlerin temelini mantık oluşturur. Felsefe açısından da durum budur.

Felsefe yöntemi, felsefecinin ya da filozofun düşüncelerini temellendirirken takip etmesi gereken yoldur. Söz konusu yolun köşe taşlarını *şüphe*, *eleştiri*, *tanım*, *sınıflandırma ilke*, *tutarlılık*, *felsefe bilinci* oluşturmaktadır. Sıralanan bu unsurlar, felsefe metninde tam olarak içselleştirilmiş bir şekilde sergilenmişse, o metnin yazarı felsefi tutuma tam olarak sahip olmuş ve felsefenin yöntem gereklerini yerine getirmiş sayılır. Felsefi yöntemin temel taşlarının özellikleri kısaca şöyledir:

Şüphe: Şüphe, felsefeyi başlatan temel unsurdur. İçine doğup büyüdüğümüz bilgiler sorgulandığında, doğrulukları dolayısıyla da güvenilirlikleri tartışmalı hale gelmektedir. Böyle bir durumda felsefecilerin şüpheyi yöntemdeki ilk ilke olarak kabul etmeleri gerekmektedir. Bu arka plan, felsefecilerin, her bilginin, eksik, hatalı ya da yanlış olduğuna ilişkin tavra sahip olmalarını öne çıkarmaktadır. Eğer şüpheci tavır içselleştirmemişse, kullandığı bilgileri sorgulamıyorsa, kendine sunulan bilgilerin doğru olduğunu kabul etmiş olur. Bu aşamada konuyla ilgili bilgiler doğruysa, o konu hakkında düşünce üretmenin anlamı kalmamaktadır. Verilen bilgilerin eksikliği ya da yanlışlığının kabulü, alana ilişkin düşünce üretiminin sorumluluğunu yüklemektedir. Bu veriler nedeniyle şüphe, felsefi yöntemin temel unsurlarından biri olarak benimsenir.

Eleştiri: Şüphe edilen şeyin eksiklerinin ya da yanlışlıklarının ne olduğunun tespiti, eleştirinin başlangıcını oluşturur. Dolayısıyla eleştiri her durumda şüpheyile birlikte. Eleştirinin üç aşaması vardır: İlk aşama kişinin kendisini eleştirisidir. İlgilendiği alandaki durumunu ve sınırlarını sorgulamaktır. İkinci aşama, başkaları-

nın ortaya koyduğu metinlerin eleştirisidir. Bu aşamada söz konusu metinlerde, eksik ve hataları ortaya koymaktır. Üçüncü aşama, tespit edilen eksiklik ve hataların tamamlanmasını sağlamak. Başka bir deyişle eleştiri yaptığı konuda, kendi düşüncelerini ortaya koyarak alandaki eksikliği gidermek ya da yanlışlığı düzeltmektir.

Tanım: Felsefe yönteminin başlıca unsuru olan tanım, üzerinde konuşulan konuların doğru anlaşılmasını sağlar. Başka bir deyişle tanım, konunun özünü verir ve sınırlarını çizer. Böylelikle konunun bütünlüğünde tutarlılığın denetlenmesini sağlar.

Sınıflandırma: Herhangi bir konunun içeriğini nelerin oluşturduğunu, konuların hangi noktalarda birbirleriyle ilişkili olduklarını, hangi noktalarda olmadıklarını sergilemesi sınıflama aracılığıyla oluşturulur. Genellikle tanım üzerinden sınıflandırmalar yapılmaktadır.

İlke: Felsefi bir konunun temelini oluşturur. Hangi konu ele alınırsa alınsın o konuyu taşıyan ilkeye varmak her zaman çalışmanın amaçlarından biridir. Her çalışma belli bir konu hakkında bir bina yapmak olarak düşünülürse, ilke, binanın temelini oluşturduğu gibi, binanın sütun ve kirişlerini meydana gelen omurgasını da oluşturur. İlke yapısı gereği, geneli içerdüğinden, incelenen konunun genelliği de varılan ilkenin genellik özelliğiyle yakından ilişkilidir.

Tutarlılık: sıralanan bu unsurların her birinin uygulanmasıyla ortaya çıkan düşüncelerde çelişkilerin olmamasıdır. Düşüncelerde çelişkiler varsa, ortaya çıkan düşünceler tutarlı olmadığı, dolayısıyla değersiz oldukları sonucuna varılır. Eğer çalışma, iç yapısı açısından tutarlıysa, o çalışma iyi kabul edilir.

Felsefe bilinci: Nermi Uygur, söz konusu bilinci şöyle açıklamıştır: Felsefenin bir konusu ya da konuları var mıdır? Bu konuları nasıl işlemeli felsefe? Nelere gücü yeter felsefenin, nelere yetmez? Felsefece bilginin doğruluk ölçeği, ya da ölçekleri, nelerdir? Felsefenin, çeşitli açılardan, ne gibi bilgisel, değersel, sorunsal boyutları vardır? Öğrenene ve öğretilene ne yönlerden ne tür ödevler yükler felsefe? Bütün bu sorular benzerleri ve sonuçlarıyla felsefe bilincini meydana getirirler (Uygur 1974, 127).

Felsefenin temel yöntem kavramları hangileridir?



Her birini kısaca ele aldığımız yöntem unsurları - şüphe, eleştiri, tanım, sınıflandırma ilke, tutarlılık, felsefe bilinci- felsefi tutum adı altında, felsefecinin zihinsel yapısını ortaya koyarken aynı zamanda felsefenin yöntemini de sergiler. Sıralanan bu unsurlar, Türkiye’de yazılan felsefe ve mantık kitaplarında çeşitli yönleriyle incelenmiş ve tanıtılmışlardır.

BİLİM FELSEFESİ

Osmanlı düşüncesindeki köklü dönüşümlerin nedenlerinden biri, modern bilgi ve bilim anlayışıdır. Ordunun teknik ihtiyaçlarını karşılamak için kurulan okullar aracılığıyla Türkiye’ye girmeye başlayan bilim anlayışı, giderek ağırlıklı bir yer kazanmıştır. Bir yandan teknolojik ihtiyaçların karşılanması için pratik çabalar sürerken, diğer yandan Tanzimat sonrasında bu ihtiyaçların teorik açıklamaları yapılmaya başlanmıştır. Münif Paşa, Ahmet Mithat Efendi, Abdulah Cevdet, Ziya Gökalp gibi çok sayıda düşünür, bilimin önemi hakkında çeşitli yayınlar yapmışlardır. Bununla birlikte bilim felsefesi bağlamında önemli çalışmalar 1933 Üniversite Reformu sonrasında ortaya çıkmıştır. Bilim anlayışına ilişkin düşünceler, 1933 Üniversite Reformu öncesi ve sonrası olarak aşağıda ele alınmaktadır.

Üniversite Reformu Öncesi Bilim Anlayışları

Münif Paşa, *Mabiyet ve Aksam-ı Ulum* adlı yazısında, ilmin Mezopotamya’da Süryani ve Kaldani gibi kavimlerle başladığını ve onlardan Mısır’a geçtiğini, Mısırdan, Yunanlılara, onlardan da Romalılara intikal ettiğini kabul eder. İslam dünyasında ilim gelişirken Yunancadan yapılan tercümelerin önemli olduğunu, Osmanlılarda da bir dönem önemli bir aşamaya gelmiş olan ilmin sonraları gerilediğini dile getirmektedir. Yeniçağ Avrupa’sında ilmin gelişmesi, Roma mirasına, İslam Medeniyeti’nin Endülüs koluna ve İstanbul’un fethinden sonra İtalya’ya giden rahiplerin tercümelerine bağlanmıştır (Münif Paşa 2003/2, 171-172). Böylelikle bilimin tarihsel süreklilik içinde geliştiğini, ondan şüphe etmenin yersiz olduğunu açıklamıştır. Bu tarihsel açıklamada, ilim teriminin, düşünce tarihi özellikle Batı düşünce tarihi bağlamında kullandığı görülmektedir.

Münif Paşa’ya göre ilim, mutlaka bir şeyi bilmek demek olup, bir kaide çerçevesinde bir araya toplanan malumata denir. İlim tabiri, suiistimal olunarak astroloji (ilmi nücum) ve kum falı (ilm-i reml) gibi bir takım batıl itikatlar için de kullanılmıştır. Bunlar akli selime ve şer’i anlayışa ters olduklarından, ilim tabirinin, bu grup için kullanılması uygun değildir (Münif Paşa 2003/2, 169). Münif Paşa bir adım daha ileri giderek, bilimsel bilginin mantıksal temelini açıklamıştır. Ona göre bütün ilimler, kıyas ve tümdengelim kaidesine uyularak tertip olunmuş malumat-ı ibaret olarak, umum hükmün ittihat eylediği (birleştirdiği) efkara (anlayışa) dayanırlar. Kıyas ve tümdengelim kaidesi, asla çelişki içermeyip, daima işin özüne uygun olur (Münif Paşa 2003/2, 169). İlimlerin geneli, eşyanın tabiatından kaynaklandıklarından, değişme ve zıtlıkla ilgili zamana bağlı ihtilafların etkisi olmaz (Münif Paşa 2003/2, 170). İlimlerin tümünde, sınır ve görevleri belirlendiğinden, birbirleri arasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Her ilim, müstakil ve mümtaz olsa da bazıları diğerleriyle yakın ilişki içinde bulunurlar. Fiziğin hendeseye, kimyanın matematiğe (hesaba), tarihin coğrafyaya bağlılığı gibi. Hesap ilmi (matematik) hiçbir ilme ihtiyaç duymazken, diğer ilimlerle uğraşanların her birinin biraz matematik bilmeleri gereklidir (Münif Paşa 2003/2, 169-170). Bütün ilimler aynı nitelikleri göstermezler. Örneğin ahlak, sahih (kesin) ilimlerden sayılmaz (Münif Paşa 2003/2, 170). İdare-i mülkiye (kamu idaresi) ve askeriyeden ibaret olan siyaset ilimleri, değişiklerinden, sahih ilimlerden çok büyük farklılıklar gösterirler (Münif Paşa 2003/2, 170). Münif Paşa, bilimsel bilgi ile modern bilimlerin yapısına ilişkin doğru bilgiler vererek, yeni bilim anlayışının nasıl bir temele dayandığı gerçeğine işaret etmektedir.

Münif Paşa ilmi nasıl tanımlamıştır?

Münif Paşa, adı geçen yazının başında, ilimleri ikiye ayırmıştır: 1- Akli ilimler, insanın kendi yetenekleriyle gerçekleştirdikleridir. 2- Nakli İlimler, vasıtasız telakki ve öğrenmedir (Münif Paşa 2003/2, 169). İslam ilim anlayışında akli ilimleri oluşturan mantık, tabiat, ilahiyat, matematik dörtlü ilim sınıflamasını verdikten sonra, yeni dönemde, önce zikredilen ilimlerin hayli çoğalıp geliştikleri ve yeni bilimlerin de ortaya çıktıklarını belirtmiştir. Döneminde bilinen ilimleri yedi başlık altında toplamıştır: 1- Lisan ve Edebiyat: sarf, nahiv, şiir, inşa, bedî, beyan. 2- Riyaziye (matematik) ve Tabiye (fizik): Hesap, cebir, hendese, Cerr-i eskal (mekanikğin ağırlık kaldırma ile ilgili kısmı), hikmet-i tabiye (fizik hakkında), kimya, astronomi. 3- Ulum-ı Tabiye (Genel Fizik İlimleri) ve Tıbbiye: Dünyanın tabakaları ilmi, maden

ilmi, botanik, zooloji, anatomi, hıfz-ı sıhhat (koruyucu tıp), tıp ve cerrahi. 4- Ulum-ı tarihiye (genel tarih) ve coğrafya: Coğrafya, tarih, arkeoloji (asar-ı kadîme), sik-keler ilmi. 5- Edyan (dinler) ve Ulum-ı Felsefiye (Felsefe ilimleri): Dinler ilmi, felsefe, mitoloji (esatir, ilm-i hurafat), gariplikler ilmi. 6- Ulum-ı Siyasiye (siyaset ilimleri): Kanunlar ilmi, siyaset ilmi, iktisat, ziraat ilmi, askerlik ilmi. 7- Ulum-ı Nefise (Güzel Sanatlar): Fenn-i musiki, fenn-i mimari, fenn-i resim (Münif Paşa 2003/2, 170-171). Bu ilim sınıflaması, İslam ilim anlayışı ile modern bilimleri aynı çatı altında toplamaktadır.

Münif Paşa, bilimde yöntem olarak kıyas ve tümdengelimden esas olduğu, bilimlerin birbirleriyle yakın ilişkilerde bulunduklarını, sayılarının giderek arttığını belirtmiştir. Ayrıca Münif Paşa, bilmek muktedir olmaktır; insan bilgisi ne kadar artarsa, diğer şeyler üzerindeki nüfusu da o nispette artar, düşüncesini benimsemiştir (Karakuş 1995, 50). Bu anlayış, bilimden ne beklediğini de ortaya koymaktadır.

Ali Suavi, insan olmayı ilimle tanımlamış (Ali Suavi 1974/2-8, 561) ve ilimleri, ulum ve fûnun olarak ikiye ayırmıştır. Ulum (ilimler), burhanlar (kıyasla) ile ispat olunmuş olan kavrayışlardır. Fûnun, eşyaya mahsus kurallarla eşya üzerinde çalışmaktır. Ulum, hesap, hendese, cebir, mukabele, tabiat ve ilahiyat gibi çalışmaları içerirken, fûnun, sarf ve nahiv, mania ve mantık, şiir, resim ve musiki gibi çalışmaları içerir (Ali Suavi 1974/2-7, 558). Ali Suavi'ye göre, zamanında her talibin bilmesi lazım gelen ulum ve fûnun, hesap, hendese, coğrafya, tarih ve resimdir. Her devlet için bilinmesi lazım olan ulum ve fûnun on beştir: 1- Tedbir-i mülk, temel hukuk kuralları ile dalları. 2- Askeri Tedbirler (Tedbir-i asker). 3- Deniz bilimleri (Fenn-i derya). 4- Fenn-i sefaret (konsolosluk ilimleri) 5- Fenn-i miyah (su bilimleri). 6- Cerr-i eskal (ağır şeyleri kaldırma fenni). 7- Hendese-i askeriye (Askeri geometri). 8- Topçuluk. 9- Sebki-i ma'adin, top, tüfek ve emsali aletlerin yapıldığı fen. 10- Kimya, kağıt ve barut gibi şeylerin yapıldığı ilim. 11- Fenn-i tıb (Tıp ilmi), cerrahlık, baytarlık bu öbekte yer alırlar. 12- Felâhat (ziraat) ilimleri. 13- Tarih-i tabiyat, madenler, bitkiler (nebat) ve hayvanları konu alır. 14- Kitabet, basım ile yayıncılık ve nakkaşlığı içerir. 15- Tercüme (Yabancı dillerden çeviriler yapmak) (Ali Suavi 1974/2, 558). Yakın gelecekte ilimsiz memur kalmayacaktır. Ali Suavi, insan olmayı ilimle ilişkilendirerek, ilmi kültür anlamında kullandığı izlenimi vermektedir. Ulum ve fûnun ayrımı çerçevesinde yer alan çalışma disiplinlerini sıralarken, ilimlerden söz ettiğini ortaya koymaktadır. Herkesin bilmesi gereken ilimlerden söz etmesi, ilim ile insan olma arasındaki bağlantıyı güçlendirmektedir. İlimler ile devlet arasındaki ilişki de ilimleri önemsenenin bir başka şekilde ifade edilmesidir.

Bilim ve Toplum: Osmanlı düşünürlerinin bilimle tanışmaları, ilmi ya da teorik sorunlarla olmamıştır. Bilimle tanışma, kendilerini çökerten toplumların teknik üstünlükleri, iktisadi zenginliklerin kaynağını anlamaya uğraşırken gerçekleşmiştir. Dönemin düşünürlerinin, bilimle toplum arasındaki bağlantıları nasıl gördüklerine bakıldığında, bu sorun daha iyi anlaşılmaktadır.

Rahmi Karakuş'un belirttiğine göre, bütün Tanzimat yazarları gibi Ali Süavi'nin bizde eksik gördüğü şey bilimdir. Bilime karşı ilgisizliğimizin nedeni, ilmi bilgi hakkındaki genel kanaattir. Söz konusu kanaate göre, *ilmihal* bilgisi, din ve dünya için yeterli görülmektedir (Karakuş 1995, 57). Bu anlayışın geleneksel bilgi anlayışı bağlamında doğru olduğu söylenebilir. Eski medeniyetin yetersiz kalışı, yeni medeniyetin değerini daha da artırmıştır. Şemsettin Sami'ye göre, eski medeniyetler zaten mahvolmuştur. Şemsettin Sami şöyle demektedir: Onlarla uğraşmak, ancak tarihe, asar-ı atike (arkeoloji, eski çağ araştırmaları) ilmine ait bir vazifedir. Eski medeniyetlerin en muahharı olan İslam medeniyeti ile onun selefi olan Yu-

nan medeniyetinin bir çok asarı bâkidir (eserleri sürekli dir). Lakin medeniyeti hazıranın (şimdiki medeniyetin) günden güne artmakta olan asar ve envarı dururken, o eski asara müracaat veyahut onlarla iktifa etmek adeta güneşin envarı önünde, bir kandilin fitilinden istifade etmeye çalışmak gibidir. İbn-i Sina’nın tıbbıyla sıtmayı bile tedavi edemeyiz, Cahiz’in kimyası, İbn-i Rüşd’ün hikmetiyle de ne demiryolu lokomotifi, ne vapuru, ne telgraf kullanabiliriz. Bunun için İslam’ın asarıyla uğraşmayı tarihçilere bırakarak, temeddün etmek istersek, ulum ve fûnunu Avrupa medeniyetinden almalıyız (akt. Hanioglu 1985, 31-32). Bu eleştirel yaklaşım, iki medeniyete nasıl baktıklarını ortaya koyduğu gibi, bugünün sorunlarının bambaşka bir bilgi anlayışıyla ilişkili olduğunu göstermektedir. Şerafettin Magmumi, şairleri ve şiiri, fen açısından eleştirmiş, gereksiz bir uğraşı olarak görmüştür. Ona göre esas şairler, fenden hareketle, gündelik hayatın sorunları çözen ve onu kolaylaştıran kişilerdir (Hanioglu 1985, 43-44). Bu anlayış, değerlerin nasıl değiştiğine işaret ettiği gibi, yeni değerlerin temelinde fenlerin yattığını ortaya koymaktadır.

Bilimle bir milletin nasıl kurtulacağı sorununu Jön Türkler iki şekilde ele almışlardır: 1- Darwinizm, tıbbiyeliler aracılığıyla aydınlar arasında hızla yayıldığından, kendilerine uygun gelen Sosyal Darwinizm sistemiyle toplumu açıklamaya çalışmışlardır. (Hanioglu 1985, 51). “Kanun-i tabii” olarak adlandırılan Sosyal Darwinizmin, toplumdaki gelişmeyi ortaya çıkaracağını düşünmüşlerdir (Hanioglu 1985, 52). 2- Toplumsal sorunların çözümünde, diğer bir yol olarak, her alanda yetkili olan bilimin, yönetim alanına da girmesi gerektiği düşüncesidir. Bu kabulden hareketle Jön Türkler, yönetimin artık çağdaş, bilimsel bir çizgide olmasını sürekli işlemişlerdir (Hanioglu 1985, 54-55). Jön Türkler, doğa kanunları çerçevesinde toplumsal sorunları değerlendirme çabasında dırlar. Bu yaklaşım, toplum sorunlarını fizik problemi çözer gibi kesin kurallara bağlı olarak halletmek arzusunda olduklarını göstermektedir (Hanioglu 1985, 604-605). Toplumsal yapının organik bir dengede olduğu, dengenin doğal bir çizgiyi izlediği, bazı durumlarda ise bu doğal gidişi bozan unsurlar olabildiği de kabul edilmiştir (Hanioglu 1985, 607). Jön Türkler, kendilerini “içtimai tabip” olarak görmüşlerdir. Buna göre, Darwinist bir anlayışla, Türklerin asker doğduğu kabulünü doğal duruma kanıt olarak kullanmak istemişlerdir. Buradan hareketle, devletin doğa anlayışına göre biçimlenmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir (Hanioglu 1985, 607). Siyasal meseleler ile teorik temellendirmeleri yeterince incelemediklerinden, milliyetçi ayrılmaların doğal ilkeye bağlı olmaktan çok, siyasal bir tutum içinde olduklarını iyi tahlil edememişlerdir (Hanioglu 1985, 608).

Bilimin kapsayıcı anlamlar kazanması ve dini, özellikle de İslam’ı, terakkinin önünde engel olarak görmelerinin yarattığı sonuçların farkına varınca, hem bilimi temsil edecek hem de dinin yerine geçecek yeni teoriler aramışlardır (Hanioglu 1985, 612). Sorunları aşmak için, seçkin düşüncelerin peşine düşmeye, din yerine pozitivizmi “bilim dini” olarak benimsemeye ya da İslam dininin toplumsal içeriğiyle uğraşmaya ve sorunların siyasal boyutlarına yönelmişlerdir (Hanioglu 1985, 613). Jön Türkler, “halkçılık” düşüncesinden, halka yüklenilen görevin yerine getirilmemesi nedeniyle, kısa sürede vazgeçtiler, hatta bu düşünceden nefret ettiler. Halka geri planda bir yer biçmeye başladılar (Hanioglu 1985, 613-615). Jön Türkler’in toplum sorunlarıyla bilim arasında, siyasi kaygılarla ilişki kurmaları, ideolojik bir yaklaşımın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. İdeolojik yaklaşım tarzında, bilim, nesnel temellerinden kopartılarak ayrılmış ve siyasal anlayışların malzemesi haline getirilmiştir. Bu zihniyet çerçevesinde bilimi tanıtmak, bilimi imha etmekle aynı anlama gelmektedir. Bilimin din olacağı vehmi de, bilim adına bilime verilen

en büyük zararlardan biri olmuştur. Bilimi, dinin karşısına bir rakip olarak çıkarmak, toplumun gözünde bilimi şüpheli hale getirmiştir.

Ziya Gökalp, *İlme Doğru* (1922) adlı yazısında, asri milletlere katılmak için zorunlu bazı şartların olduğunu belirtmiştir. Bunlardan en önemlisi, ilme doğru gitmektir. Ferdin kendisine mahsus düşünüşü, duyusu, iradesi olduğu gibi, milletlerin de bu kabilden ruhi melekeleri vardır. Milletlerin düşünüşü, ilim ile felsefe; duyusu, din ile sanat; iradesi, ahlak, siyaset ve iktisattır (Gökalp 1982/2, 9). Asri bir millet, müspet ilimlerde düşünen bir mahluk demektir. Felsefe, düşünüşten ziyade bir nevi sezîş mahiyetindedir. Bundan başka, müspet ilimlere ters düşmemek mecburiyetinde bulunması da, onu, ilimlerle sıkı ilişkiye sokmuştur (Gökalp 1982/2, 9). Gökalp'e göre ilim, her hadisenin sebebini gösterdiği gibi, her hadisenin neticesini, hizmetini irade eder. Demek ki ilim, gayelerimize vasil için vasıtaların neler olduğunu gösteren ameli bir rehberdir. O halde ilim adamı olalım demekten ziyade ameli adam olalım demekte bir mana yoktur (Gökalp 1982/2, 9). İlimin bir faydası da cemiyetin bütün fertlerini müşterek kanaatlerle birbirilerine bağlamasıdır. Ayrıca, iyi ile kötünün bilinmesinde de ilim esastır (Gökalp 1982/2, 9-10). Gelenekçiler ile yenilikçiler arasındaki tartışmalarda ilim belirleyici olur. İlim, uzvi konularda sıhhi olan ile marizi olanı tespit ettiği gibi, içtimai meselelerde de benzer bir görevi üstlenir (Gökalp 1982/2, 10). Bu konuda içtimaiyat, toplumsal konulardaki sağlıklı ve zararlı olanları tespit etmektedir (Gökalp 1982/2, 10). Gelecekte ortaya çıkacak unsurları da cemiyetlerin tekamül süreçlerine bakarak tespit etmek mümkün olur (Gökalp 1982/2, 11). Asri devlet, bir halk hükümeti olduğu kadar, aynı zamanda bir ilim hükümetidir. Asri millet, sanayisiz, genel sağlık siyaseti olmaksızın, şimendifersiz (trensiz), elektriksiz, refahsız kalamaz. Bütün sorunları çözmek için ilme doğru gitmek gerekir (Gökalp 1982/2, 11). İlim insanların yıllarca çalışarak ulaştıkları keşiflerin zembereği, mesleki mefkurelerdir. Mefkuresiz adamların hakiki ilim adamı olamadıkları bundan ileri gelir (Gökalp 1982/5, 21). Toplumun ihtiyaçlarının ve modern hayat tarzının, bilim temelli düşünce ve ürünler tarafından giderildiği açık bir şekilde ortaya konmuştur

Üniversite Reformu Sonrasında Bilim Anlayışları

Reform sonrası felsefe eğitimi Reichenbach'la başlamıştır. Bilim felsefecisi olarak da kabul edilen Reichenbach'ın etkisi tartışmalıdır. Onun derslerinin çevirmeni olan Nusret Hızır, bilim felsefesi yayını yapmamıştır. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde ondan ders alanlardan hiç kimse, bilim felsefesiyle uğraşmamıştır. Felsefe Bölümü'nde yabancı hocaların hakim olduğu dönemde yetişenler, çoğunlukla tarih felsefesi, felsefi antropoloji, kültür bilimlerinin sınıflanması, dil- kültür ilişkisi gibi alanlarla ilişkiye girmişlerdir. 1933 Üniversite Reformu sonrasında bilim felsefesine ilişkin çeşitli yayınlar yapılmıştır. Adnan Adıvar, bilim, din ve felsefe içerikli düşünce tarihi olan *Tarih Boyunca İlim ve Din* adlı kitabını 1944 yılında yayınlamıştır. Aydın Sayılı'nın *Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir* adlı bilim felsefesi kitabı 1948 yılında piyasaya çıkmıştır. Takiyettin Mengüşoğlu, 1968 yılında yayınladığı *Felsefeye Giriş* kitabında İlim Teorisi başlıklı bir bölüme yer vermiştir. Hilmi Ziya Ülken 1969'da Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesinde *İlim Felsefesi* başlıklı kitabını yayınlamıştır. Sonraki kuşaktan olan Cemal Yıldırım ODTÜ'de bilim felsefesi dersleri vermiş ve bilim felsefesine ilişkin temel yayınları yapmıştır.

Aydın Sayılı DTCF'de bilim tarihi geleneği başlatmış, sonraki kuşaklar İslam düşüncesi çerçevesinde bu geleneği sürdürmüşlerdir. Aydın Sayılı, *Hayatta En Haki-*

ki Mürşit İlimdir başlıklı çalışmada, bilimin yapısını, dayandığı ilkeleri, yöntemi ve toplum için önemi üzerinde durmuştur. *Mısır ve Mezopotamya’da Matematik, Astronomi ve Tıp* başlıklı kitabı da, bilimin ortaya çıktığı şartları inceleyen bilim tarihidir. Her iki çalışmada *Türkiye’de Felsefenin Gelişimi 1* adlı kitapta tanıtıldıklarından burada konu edinilmemektedir. İstanbul Üniversitesinde bilim felsefesi çalışanların başında, *Canlılar Sorunu* başlıklı doktora teziyle Teoman Duralı gelmektedir. Duralı, daha sonra biyoloji felsefesi alanında çeşitli yayınlar yapmıştır. Onu takip eden süreçte, Yalçın Koç’un *Kuantum Fiziğinde Determinizm Sorunu* başlıklı doktora tezi, Şafak Ural *Bilimlerde Basitlik İlkesi* başlıklı doktora teziyle, *Pozitivist Felsefe* adlı çalışması bilim felsefesi alanında yer almışlardır. Aşağıda Takiyetin Mengüşoğlu, Cemal Yıldırım ve Teoman Duralı’nın bilim anlayışları üzerinde durulmaktadır.

Takiyetin Mengüşoğlu’na göre *Bilim Teorisi*, felsefenin bilimlere metot dikte edebileceği sanısıyla geliştirilmiş ve bilim teorisinin, bilgi teorisinin yerine geçebileceği sanısını desteklemiş, fakat bunların olamayacağı anlaşılmıştır (Mengüşoğlu 1968, 12). Bilim teorisinin görevi, sadece bilimleri sınıflandırmak olarak kalmıştır (Mengüşoğlu 1968, 13). Bilimlere yöntem dikte etmenin saçma olduğu ve her bilimin kendi yöntemini iş başında geliştirebileceği düşüncesini belirtmiştir (Mengüşoğlu 1968, 16). Windelband’ın yöntemine dayanan bilim sınıflandırması, insan bilgisini, bilgi ve yöntem açısından ikiye ayırarak Rasyonel bilimler (felsefe ve matematik) ile Deneye dayanan (tarih bilimleri ve doğa bilimleri) bilim öbekleri şeklinde verilmiştir. Rasyonel bilimlerin hangi temellere dayandığı ve hangi bilimlere yer verildiği, hangi bilim öbeklerinin olduğu eleştirel bir tarzda incelenmiştir (Mengüşoğlu 1968, 18- 26). Benzer bir yaklaşımı Dilthey’in bilim sınıflandırması için de uygulamıştır. Dilthey da yöntemden yola çıkarak, bilimleri manevi ve doğa bilimleri olmak üzere ikiye ayırmıştır. Manevi bilimler sınıfında, dil, edebiyat, sanat, felsefe, hukuk ve bütün tarih ilimleri yer almaktadır. Fizik, kimya, biyoloji de doğa bilimleri öbeğinde yer almaktadırlar (Mengüşoğlu 1968, 26-29). Mengüşoğlu, Hartmann’dan hareketle bilimlerin ontolojik temele dayanan bir sınıflamasını yapmıştır (Mengüşoğlu 1968, 29-32).



Mengüşoğlu’na göre bilim teorisinin görevi nedir?

Türkiye’de bilim felsefesi alanında yoğun çalışan ve bu alanda kaynak ürünler üreten Cemal Yıldırım’a göre bilim, düzenli bir bilgi gibi görülebilir. Ancak onun en önemli özelliği, ürettiği bilgiden çok, bilgi üretme yöntemidir. Özünde bir arayış olan bilim, olgusal dünyayı araştırmaktadır. Bilim, teoloji ya da herhangi bir ideoloji türünden yanılmaz dogmalar içeren öğreti değildir. Tutarlılık ölçütüne bağlı bir sinama yanılma, yanılığın ayıklama sürecidir. Olgusal yoklamaya, akılsal eleştiriye kapalı hiçbir ilkeye ya da varsayıma bilimde yer verilmez. Gelişmesi, bir yanıyla devrimsel atılıma, kavramsal açılıma dayanan bilim, birikimseldir. Özellikle güvenilir gözlem ve deney, sonuçları belli dönem ya da yaklaşım biçimlerine göreceli değildir (Yıldırım 2010/1, 11). Ona göre bilimin amacı, evreni anlamaktır. Bilim insanı, araştırma alanında, bu amaca, olgusal dünyanın yapı ve işleyişine ilişkin oluşturulmuş ya da doğrudan kendisini oluşturduğu, doğruluğu gözlem veya deney sonuçlarıyla yoklanabilir kuram ve hipotezlerle ulaşmaya çalışır. Bu anlamda bilim, olgu-kuram ilişkisi çerçevesinde bir problem çözme yöntemi olarak nitelendirilir (Yıldırım 2010/1, 25). Cemal Yıldırım’ın bilim felsefesinden ne anladığı,

elinizdeki kitabın ilk cildinde *Bilim Felsefesi* kitabı tanıtılırken verilmiştir. Bununla birlikte, bilim felsefesine katkılarından dolayı bu konudaki görüşleri sonraki paragrafta tekrar edilmektedir.

C. Yıldırım, *Bilim Felsefesi* (1973) adlı kitabında, bilimi bir bilgi yığını olarak değil, bir düşünme yöntemi olarak açıklamaktadır (Yıldırım 1979, 5). Bu çerçevede öne çıkarılan bilim felsefesi, konu ve amacına uygun olarak, eleştirel ve analitik bir düşünme çabasına dayandırılır (Yıldırım 1979, 5). Yıldırım'a göre bilim felsefesinin amacı, bilimi anlatmaktır. Bilimin çeşitli açıklamaları olmakla birlikte, bilimi hem bir düzen hem de bir sonuç olarak görmek gerekir. Sonuç olarak bilim, düzenli ya da organize bir bilgi bütünüdür. Bilgiler, önerme denilen dilsel ifade biçimleriyle yer aldığından, bilimi anlama, bir bakıma, bu önermeleri inceleme, eleştirme ve çözümleme demektir. Önermeleri oluşturan terim ya da kavramları aydınlatma, bu kavramlar arasındaki ilişkileri belirleme, önerme ve kavramları mantıksal bir ilişki düzeni içinde kapsayan teori veya benzer sistemleri yapı ve işleyiş olarak açıklığa kavuşturma, bu yaklaşımın başlıca özelliğini belirleyen süreçlerdir. Bu anlamda bilim felsefesi, bilimin dilsel yapısını çözümleme, eleştirme ve aydınlatma çabasından başka bir şey değildir (Yıldırım 1979, 9). Bu sürecin içinde gözlem, deney, ölçme gibi olgu saptama amacı güden işlemler birinci grupta, tümevarım ve tümdengelim çıkarım, kavram ve hipotez kurma gibi işlemler ikinci grupta yer alırlar (Yıldırım 1979, 9). Bir başka deyişle bilim felsefesi, bilimi anlama çabasını iki temel ayırım üzerinde yürütür: 1- Olgu ve teori ilişkisi. 2- Buluş ve doğrulama bağlamı (Yıldırım 1979, 9). Sıralanan gereklilikler yerine getirildiğinde, bilim felsefesi sorunları açıklanmaya başlanmış olur. Yıldırım'a göre, bilim felsefesi, ne bilimin öğretileriyle tutarlı bir dünya görüşü geliştirmek, ne de bilimin sonuçlarına uygun davranış ve yaşam anlayışı ortaya atmak amacındadır. Bilim felsefesi, bilimin mantıksal çözümlemeye elverişli yapı ve işleyişini açıklama amacı dışında hiçbir iddiası olmayan bir düşünme biçimidir. Olguları betimleme ve açıklama yoluyla bilme, bilimin mantıksal yapı ve niteliğiyle, anlama ise bilim felsefesine düşen bir işlevdir (Yıldırım 1979, 10). C. Yıldırım, bilim felsefesinin genel çerçevesini çizmiş, 20.yüzyılda baskın olan bilim felsefesi anlayışı çerçevesinde konuyla ilgili eserler ortaya koşturmuştur.

Teoman Duralı'nın felsefe anlayışının temelini, kendi adlandırmasıyla *felsefe-bilim* anlayışı oluşturmaktadır. *Felsefe Bilim Nedir?* adlı çalışmada şunları dile getirmiştir: Batılı gelenek uyarınca, kök anlamı bakımından felsefe-bilim olarak anlaşılması gereken felsefe, bir dünya görüşü, yaşamaya bakma tarzı, herhangi bir temel meseleyi şu yahut bu bakış açısında donduran öğretidir. Felsefe, kendisinden temel meselelerin doğduğu, ama onların hep ilk ve asli kökte birleştiren ilk bilimdir; bilim doğuran bilimdir. İşte bu bildirilenler, aslında iki bin yılı aşkın bir geleceğin hülasasıdır (Duralı 2006/2, 84-85). Hiçbir esaslı felsefe sistemi, varolanlar tabanından kalkıp, önünde sonunda nesneleri özünden yakalamak ihtirasından kendini kurtaramaz. Ancak bu ihtirasa saplanıp kalmayan, gerek vakıalara gerekse öz mantık düzenine dayanarak kendini sarsıp eleştirebilen sistemler, zamanla bilimlere zemin hazırlamışlardır. İşte bu sebeple, söz konusu sistemlerin meydana getirdiği aşağı yukarı üç bin yıllık bir geçmişe sahip uzun ve tutarlı, aynı zamanda çok çeşitliliği barındıran geleneğe felsefe-bilim denir (Duralı 2006/2, 94). Felsefe-bilimin yöneldiği yolun tersine yönelenler, dünyaaşkın dogmacı yapılar halini almış, felsefe, spekülative metafizik sistemler üretmiştir. Felsefe-bilim, bilimsel teoriler üretirken, spekülative metafiziklerin kimisi öğretiler ile ideolojileri doğurmuşlardır (Duralı 2006/2, 94-95).

Duralı’ya göre, bilim denilen yapıların doğuşu, doğa felsefesi yahut varlık öğretileri denilen sistemlerin kaplamca daralıp, işlemce derinleşmesiyle gerçekleşmişlerdir. Uygulanmak için bir fikre, bir tasarıma ihtiyaç duyar (Duralı 2006/2, 93). Tek tek bilimlerin kaydettiği gelişmeler, onları çatısı altında toplayıp teorik sonuçlarını değerlendiren felsefe-bilimi tümüyle etkiler. Bu sebeple, felsefe-bilimin, bilgi teorisi, mantık, özellikle de metafizik konularında gelişme görülmez, görüşü yanlıştır. Tam tersine, bilgi teorisi, mantık ve spekülâtif olmayan metafizik, bilimlerin kaydettikleri irili ufaklı gelişmelerden doğrudan etkilenirler (Duralı 2006/2, 104). Felsefe ile bilimin ilişkilerinin içiçeliği, bu ilişkiyi felsefe-bilim şeklinde ifade ettirecek boyutta olduğu görülmektedir.

Sorun Nedir? adlı çalışmanın ilk paragrafında felsefe-bilim hakkında şunlar ifade edilmiştir: Her çalışmanın baştan tayin olunmuş bir amacı bulunur. Teorik bağlamda sistemli çalışma denilince de akla, ilk elde, felsefe-bilim gelir. Kurucusu Aristoteles, felsefe-bilimi yarar, dolayısıyla uygulanabilirlik gayesine kapalı tutmuştur. “Yalnızca bilmek uğruna bilgi edinmeği istemek”, felsefe-bilimin esas ve aynı zamanda nihai gâilesi ile gayesidir. İşte yarar ile uygulanma saikleri tarafından güdümlenmeyen çalışma, işlem ile etkinlik, teoriktir (Duralı 2006, 13). Felsefe bilim, salt meraktan kaynaklanan, yarardan uzak teorik bir yapı olarak tanıtılmıştır.

Felsefe-bilimin felsefe yakası, bilgelik çıkışıdır. Bilgelik çıkışı olması sebebiyle, felsefenin ilk ve asli belirleyicisi akliselimdir. Özellikle Aristoteles’in elinden bilimi doğurmasıyla felsefe, annesi bilgelikten, dolayısıyla akliselimden uzaklaşmağa koyulup aklın biçimselleştirici etkisini benimser olmuştur (Duralı 2006, 14). Biçimselliği vazeden salt akıl, duyu verilerinin izini taşıyan tasavvurları barındırmayan ve duygulardan tecrid olunmuş düşünceler demek olan fikirlerin müellifidir. Fikirler, o halde salt düşüncelerdir (Duralı 2006, 14). Felsefe-bilim tarihinin ana durakları olarak kabul edilen Aristoteles, Descartes ile Kant’ın nezdinde, biçimselleştirme işleminin müellifi salt akıl, zaman ile mekana aşkın olup insanlığın ortak paydasıdır. Salt akıldan kalkıp yine ona doğru kulaç atan felsefe, biçimselleştirme işleminin doruğunu oluşturan sistem denilen binanın mimarıdır. Ne var ki felsefe, aynı zamanda mimarı olduğu sistem tarafından taşınır. Şu durumda özgün felsefe yapılanmaları, sistemdirler, daha doğrusu sistemli yapılardır (Duralı 2006, 14).

Duralı’ya göre, insanın kurabileceği yapıların en karmaşığı, ve müşkili, kurulduktan sonra da en zor anlaşılabileni, felsefe- bilim sistemidir. Zira bütün öteki fikri ve maddi yapılar ile kuruluşlar, belirli bir felsefe bilim sisteminden nemalanırlar. Nihai değerlendirilişleri de yine onun sayesinde mümkün olur. Kurulu belli bir felsefe-bilim sistemine dayanmıyorlarsa, belirli bir dönemde meydana getirilenler, kısa vadeli çarık-çürük ve sallapati ürünler kalmağa hükümlüdürler. Böyle bir ortamda ne esaslı bir hukuk ile siyaset, dolayısıyla da iktisat nizamı ne de tarife uygun pozitif bilim yapılanmaları türeyip serpilebilirler, deyim yerindeyse, ortaya çıkacak olan, olsa olsa bir gecekondu düzenidir (Duralı 2006, 24). Felsefe-bilim sistemi toplumsal yapıyı da temelden etkilediği için, uzun süreli medeniyetler, felsefe-bilim sistemine dayananlardır. Bunun iyi örneği, felsefe-bilim sistemini üreten Batı medeniyetleri camiasıdır. Duralı’ya göre, birtakım asli kavramların anlam değiştirmesi, yahut ihtiyaç duyulan yeni kavramların meydana getirilmesi felsefe-bilimin temelinde önemli çatlakların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Yine de felsefe-bilim, esastaki birliğini bütünlüğünü büyük ölçüde yüzyılımıza değin koruyagelmiştir (Duralı 2006/2, 78). Birlik ve bütünlük süreci İslam’ı da içeren Batı Felsefesi tarihidir (Duralı 2006/2, 79-80). Böylelikle felsefe-bilim, Batı Felsefesi ile Batı medeniyetleriyle örtüşürülmektedir.

AHLAK FELSEFESİ

Ahlak felsefesi (etik), insanların birbirleriyle ilişkilerinde eylemlerini dayandırdıkları değerler ile ilkeleri konu eden felsefe disiplini. Ahlak, esas olarak insanlık tarihiyle örtüşmekle birlikte, ahlak felsefesinin, Sofistlerin yarattığı sorunları gidermek çabasında olan Sokrates ve Platon tarafından kurulduğu kabul edilmektedir. Kuruluşundan bu yana, iyilik, erdem, sorumluluk, irade, özgürlük, niyet, ödev, eşitlik, haklar gibi insanın hayatında önemli yer tutan değerlerin bir yandan kendi iç yapılarını, diğer yandan birbirleriyle ilişkilerini temel olarak sorgulamaktadır.

Ahlak Felsefesiyle ilgili olarak Türkiye’de çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Mehmet Ali Ayni, Hilmi Ziya Ülken, Bedia Akarsu, İoanna Kuçuradi, Doğan Özlem ahlak felsefesi alanında çalışma yapanlardan ilk akla gelen kişilerdir. Burada Takiyettin Mengüşoğlu, Bedia Akarsu, Doğan Özlem ve Teoman Durallı’nın ahlakla ilgili düşünceleri tanıtılmaktadır.

TAKIYETTİN MENGÜŞOĞLU

Mengüşoğlu, *Değişmez Değerler Değişen Davranışlar* adlı çalışmasını, felsefi etik için kritik bir hazırlık olarak tanıtmıştır. Felsefede ve ilimde böyle bir hazırlık yapmanın, literatürde dönüp dolaşan düşüncelerle hesaplaşmanın şart olduğu (Mengüşoğlu 1965, 3) düşüncesinden hareket etmiştir.

Mengüşoğlu, adı geçen yazısında, felsefenin başlangıcından, bilhassa Aristoteles’ten beri felsefenin uğraştığı ve uğraşması gerektiği söylenen sahaları şu sorularla sınırlandırmanın alışkanlık haline geldiğini bildirmiş ve bu yaklaşım tarzını gösteren soruları sıralamıştır. 1- Ne biliriz? 2- Ne yapmamız lazım? 3- Şimdiki hayatımızda sonraki hayatımız için ne umut edebiliriz? 4- İlk üç soruya Kant’ın eklediği, İnsan nedir? sorusu felsefenin genel çerçevesini çizmektedir (Mengüşoğlu 1965, 16). Mengüşoğlu’na göre insanın ne yapması gerektiği sorusu, ahlak metafiziğiyle ilgilidir. Bu alanda felsefe, insanın günlük hayatındaki fenomenleri, insanın günlük hareket ve faaliyetlerini, insanların birbirlerine karşı takındıkları tavırları, beğendikleri veya yerdikleri, sevdikleri veya sevmediklerinin temelini, insanların konuşmalarında ve birbirleriyle tartışmalarındaki temeli, savundukları veya nefret ettikleri şeylerin temelini tasvir ve tahlil edeceği yerde, en son şeyleri aramıştır; mesele, hayatın bir gayesi var mıdır? Saadet nedir? Nasıl hareket etmeliyiz ki mesut insanlar olabilelim? İyi nedir? Kötü nedir? Bütün sualler, ya ‘olması lazım’, yahut da son bir şey (mesela iyi ve kötü, saadet ve fazilet nedir gibi) üzerinde toplanırlar (Mengüşoğlu 1965, 18-19). Halbuki günlük hayat, yani insanların aktif olması, insandan hemen karar vermesini, harekete geçmesini beklemektedir; çünkü insan hayatı daimi, kesintisiz bir akıştır. İnsanın hareket ve faaliyetlerinin “olması lazım” gibi refleksiyon gerektiren bir şekilde değil, spontan, direkt olarak gerçekleştirilmesi gerekir (Mengüşoğlu 1965, 19). “Olması lazım gelen” sahası vardır. Bu saha, bütün insan fenomenlerini içine alan bir saha değildir. İnsan hayatını bölünmeyen hatta bölünemeyen bir bütün olarak gören insan felsefesinin, felsefi antropolojinin temeli üzerinde kurulacak felsefi bir etik, ön plana fenomenlerin tahlil ve tasvirini koyacaktır. Hiç bir şekilde saadet nedir? Fazilet nedir? İyi ve kötü nedir? İnsan hayatının gayesi nedir? gibi sualler sormayacaktır. Bütün bunların meydana çıktığı fenomenler üzerinde duracaktır (Mengüşoğlu 1965, 20).

Mengüşoğlu’na göre Kant’ın dile getirdiği dördüncü soru olan *insan nedir?* sorusu da metafizik bir temele dayandırılmıştır. Diğer sorularla ilgili olarak öne sürülen gerekçeler, bu soru için de geçerlidir. Yani metafizik bir temelden hareket

Felsefenin temel soruları:

- 1- Ne biliriz?
- 2- Ne yapmamız lazım?
- 3- Şimdiki hayatımızda sonraki hayatımız için ne umut edebiliriz?
- 4- Kant’ın eklediği İnsan nedir? Mengüşoğlu’na göre insanın ne yapması gerektiği sorusu, ahlak metafiziğiyle ilgilidir.

edilmiştir. Metafizik sorunlar da tamamıyla çözülemezler ve yarım çözülebilirlikle aldatıcı olmaktadır (Mengüşoğlu 1965, 23). Soruyu bu şekilde soran Kant, soruyu cevaplandırmamış, insan probleminin felsefe açısından önemine işaret etmiştir. 20.yüzyılda Scheler, bu sorudan hareketle yapısal bir insan metafiziği geliştirmiştir (Mengüşoğlu 1965, 24). Bugünün insan felsefesi, felsefi antropoloji, bu gibi yapılardan hareket edeceği yerde, insan fenomenleri üzerinde durmaktadır. Bu fenomenleri tahlil ve tasvir etmek suretiyle, insanı, onun bu dünyadaki, hatta kainattaki yerini anlamağa, tespit etmeğe çalışmıştır. Fakat felsefi antropoloji “insan nedir?” sorusunu sormaz. Ancak insanda ve yalnız onda meydana çıkan fenomen ve başarıları, onun dünyayla, kainatla olan münasebetini bize gösterir (Mengüşoğlu 1965, 24).

SIRA SİZDE

**İnsan nedir? sorusunu Mengüşoğlu nasıl değerlendirmektedir?**

Mengüşoğlu, ahlak felsefesi tarihinde ortaya çıkan görüşleri şöyle sıralamıştır: 1- Yunanlılarda ortaya çıkan ahlak felsefesi anlayışı. Bu anlayış Kant’a kadar sürmüştür. 2- Kant tarafından ahlak felsefesinin yeniden kuruluşu. 3- Max Scheler ve Hartmann tarafından yeniden biçimlendirilen değerler ahlakı (Mengüşoğlu 1968, 263-264). Son aşama, Mengüşoğlu’nun görüşlerini oluşturduğu anlayışı temsil etmektedir.

Mengüşoğlu, *Değişmez Değerler Değişen Davranışlar* adlı çalışmasında, etiğin (ahlak felsefesi) fenomen ve problemlerini antropolojik -ontolojik bir esastan hareket edilerek ele alınacağını bildirmiştir. Ona göre ahlak felsefesi (etik), fenomenlerin, antropolojik -ontolojik temellere dayanması demek, onların, varolan fenomenler olarak, kökünü insanın somut varlık bütününde bulması demektir (Mengüşoğlu 1965, 5). Mengüşoğlu’na göre ahlak felsefesi (etik) üzerinde yazılan yazılar, insanın somut yapısına değinmemekte, insanı, akıl, geist, istekler, psikovital ve diğer bir ad altında psişik-metafizik veya biyolojik birer kavram olarak ele almaktadırlar. Bu tür teoriler, insanın doğal hayatından uzaklaşmalarından doğmaktadır (Mengüşoğlu 1965, 5). Burada bu teoriler terk edilmiş, bunların yerini, insanın somut varlığı ve onun somut varlığında temelini bulan fenomenler almıştır. Ahlak felsefesi alanı, yani insanın hareket ve faaliyetleri ve bunlara yön veren prensipler (kıymetler), varolan bir saha olarak ele alınmıştır. İnsanı ve fenomenlerini özel bir varlık sahası olarak göremeyen teoriler, bu fenomenlerin öznelliği ve göreceliği üzerinde durmuşlar; ve bu yüzden de onları insanın somut hayatına uygun bir şekilde araştıramamışlardır (Mengüşoğlu 1965, 5). Mengüşoğlu’na göre antropolojik-ontolojik esaslara dayanan ahlak felsefesi, insanın hareket ve faaliyetlerini, onların determinasyon prensipleri olan değerleri bir bütün olarak görmekte ve bu bütüne etik (ahlak felsefesi) gerçeklik adını vermektedir. Etik gerçekliğin tahlil ve tasviri de etiğin kendisini verir (Mengüşoğlu 1965, 6).

Mengüşoğlu, felsefi antropoloji, insanı somut bütünlüğü içinde ele alıyorsa, yeni ahlak felsefesi anlayışı da insanın bütün hareket ve faaliyetlerini göz önünde bulundurmaktır (Mengüşoğlu 1965, 11) düşüncesiyle, ahlak felsefesi alanının sınırlarını belirlemiştir. Bu belirlenimler ışığında ahlak felsefesini (etiği) şöyle tanımlamıştır: İnsanın hareket ve faaliyetlerini, hususi bir problem sahası olarak araştıran, bu sahanın varlık karakteriyle onun temelini teşkil eden kıymetlerin varlık karakterini, insanın hareket ve faaliyetlerinin bağlı veya müstakil olduklarını tetkik eden bilgiye ahlak felsefesi (etik) adı verilmektedir (Mengüşoğlu 1965, 15). Bu tanımlama varlık alanı, değerleri ve insan eylemlerinin bağımsız olup olmama-

sı temeline oturtulmuştur. Aynı tanım, *Felsefe Giriş* kitabında da (Mengüşoğlu 1968, 262) tekrarlanılmıştır.

Mengüşoğlu felsefenin her dalında olduğu gibi ahlak alanında da ontolojik temellere dayalı felsefe antropoloji çerçevesinde bir ahlak felsefesi tasviri yapmıştır.

BEDIA AKARSU

Bedia Akarsu, ahlak felsefesi hakkında kitap yayını yapan önde gelen az sayıda kişiden biridir. *Ahlak Öğretileri I Mutluluk Ahlakı ve Ahlak Öğretileri II Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi* adlı iki ciltlik ahlak felsefesi çalışmaları, ahlak felsefesindeki temel görüşleri vermesi nedeniyle ahlak felsefesi tarihidirler. İlk ciltte, Eskiçağ Yunan düşünürleri tarafından geliştirilen ve mutluluk ahlakı adı verilen anlayıştan başlanarak, 19. yüzyılın sonlarına kadar, alanın önemli temsilcileri tanıtılmıştır. İkinci cilt Kant ve onun ödev ahlakı anlayışına ayrılmıştır. Her iki çalışma da hem genel felsefe hem de ahlak felsefesi çalışmaları için önemli bir yere sahiptir. Ancak Akarsu'nun, kendi ahlak anlayışını açıklayan metinler yazmaması bir şanssızlıktır. Aşağıdaki görüşleri *Ahlak Öğretileri I Mutluluk Ahlakı* kitabının önsözünden hareketle hazırlanmıştır.

Akarsu'ya göre etik (ahlak felsefesi), ahlaksal olanın özünü ve temellerini araştıran bilim, insanın kişisel ve toplumsal yaşamındaki ahlaksal davranışları ile ilgili sorunları ele alıp inceleyen felsefe dalıdır (Akarsu 1998, 74). Etik ya da ahlak felsefesi, ahlak denilen fenomen üzerinde bir düşünme, ahlak üzerine felsefe yapmaktır (Akarsu 1970, 1). Bu anlatılanlar, onun ahlak felsefesinden anladığı şeyi ortaya koymaktadır.

Akarsu'ya göre, ahlakı filozoflar bulmuş değildir. En ilkel topluluklar da dahil her yerde ve her zaman ahlak vardı. Sorun, hangi davranışımız ahlaka uygun; daha doğrusu nasıl hareket edersek ahlaka uygun davranılmış olunur, soruları çerçevesinde ortaya çıkmaktadır (Akarsu 1970, 1). Ahlak alanında her şeyi ölçüp biçecek, neyin ahlaklı neyin ahlak dışı olacağını bildirecek bir ölçü yoktur (Akarsu 1970, 1). Bunun önemli göstergelerinden biri, ahlakın içeriğinin, çeşitli çağlara, çeşitli uluslara, çeşitli çevrelere göre değişiyor olmasıdır. Bazen tek tek kişilerin bile ayrı ahlak anlayışları olduğu gibi, herhangi bir davranış çeşitli çağlarda ve farklı uluslarda farklı değerlendirilebilmektedir (Akarsu 1970, 1). Ahlaktaki bu farklılıkları göz önüne alındığında, ahlakı araştırmak isteyen kişi nasıl hareket etmelidir? Hangi ahlakı esas olarak alacaktır? Kendi çağının, kendi ulusunun ahlakından mı hareket edecek, yoksa sadece kendi ahlak anlayışından mı? Karşımıza çıkan ahlak görüşlerinin hepsi de doğruyu kendilerinin getirdiği iddiasındadırlar. Mutlak ahlak eğiliminde olmayan hiçbir ahlak yok yürürlükte. Yürürlükte olan ahlakın, mutlak ahlak olduğu inancı devam ettiği sürece bir geçerliği vardır; buna inandığı ve inandırdığı sürece yürürlükte kalır (Akarsu 1970, 1).

Bedia Akarsu ahlak felsefesini nasıl tanımlamaktadır?

Ahlaktaki her doğrultu, yüksek bir yaşama amacını dile getirir. Ama ahlak anlayışlarının her biri kendi amacını en üstün görür, başkalarının da aynı iddiada olduklarını bilmezlikten gelir, onlarla aynı düzeyde olmayı kabul etmez (Akarsu 1970, 1-2). Bu gerekçelerden hareketle yürürlükteki her ahlak, despot olmak zorundadır (Akarsu 1970, 2). Aksi takdirde toplumda bir kargaşa ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan şu sorular da ahlak alanında öne çıkmaktadır: Değişken değerlerin mutlak otoritesi olur mu? Mutlak ahlak buyrukları var mıdır? Ahlak kanunları, ah-



lak ilkeleri konulmuş mudur, yoksa bunlar tabiattan mı vardılar? (Akarsu 1970, 4). Sıralanan bu sorular, ahlakın ne türden sorularla boğuştuğunu da göstermektedir.

Ahlak üzerinde görüşler farklı olmakla birlikte, hepsinde ortak olan, *ablaklılık* diye bir şeyin kabulüdür. Ahlaklılık ya da ahlaki olan nedir? her ahlak felsefesinin araştırdığı ilk sorudur (Akarsu 1970, 2). Ahlaklılık sorununa getirilen cevaplar felsefe yapmanın yolunu açmaktadır. Bunu takiben ortaya çıkan soru, hangi eylemin ahlaklı olduğu hangisinin olmadığıdır. İnsan eylemlerini ahlak bakımında değerli ya da değersiz kılan nedir? sorusuna verilen cevaplar, filozofları ikiye ayırmaktadır: 1- Eylemler, eyleme temel olan, eylemi ortaya koyan düşünüşün niteliğine göre değerlidir ya da değildir. 2- Sonucuna ya da başarısına göre bir eylem ahlaki bakımdan değerlidir ya da değildir. Birincide, eylemi ahlaki kılan, eylemi yapan kişide bulunan iyi düşünüştür. İkincide eylemi ahlaki yapan, arkasındaki düşünüş ne olursa olsun, iyiyi ortaya koyması, iyiyi yaratmasıdır (Akarsu 1970, 2).

Ahlak anlayışlarının oturduğu kavramsal temelin önde gelen unsurları iyi ve kötüdür. İyi her durumda kullanılmakla birlikte onun tanımlanmasında önemli sorunlar vardır. Çeşitli ahlak öğretilerinde iyi, haz, mutluluk, ödevini yerine getirme, doğruluk, sevgi gibi kavramlarla tanımlanır. İyi hakkında verilen kararlar, ahlak öğretilerini birbirlerinden ayırır (Akarsu 1970, 2).

Akarsu’ya göre bir filozof, iki ulus arasındaki savaşı, tıpkı bir ulus içindeki iki kişinin birbirini öldürmesi gibi, ahlaka aykırı buluyorsa, bu, onun ahlak kanunlarını bütün yeryüzüne genişletmesiyle gerçekleşmektedir. Öyleyse bir insanın ahlak görüşü, düşünüşü, iyi anlayışı, içinde bulunduğu çevreyle, toplumla ve kültür dünyası ile ilgilidir (Akarsu 1970, 3-4). Kavimlerin, devletlerin ve çağların çeşitliliğinden bağımsız olan ve her şeyin ölçüsü olan, her yerde ve her zaman geçen bir kanun var mıdır? sorusuna götürmektedir. Bu soru, Yunan düşüncesinde fizik problemine paralel bir problem olan ahlak felsefesinin de başlamasına neden olmuştur (Akarsu 1970, 4). Sofistlerin ortaya koyduğu anlayış çerçevesinde ahlak kanunları bir uzlaşım olarak kabul edildiğinde, onların mutlaklığı da ortadan kalkmıştır (Akarsu 1970, 4). Bununla birlikte, ahlak kanunlarının tabiattan olduğu ya da Tanrı tarafından konduğu söylendiğinde, onların mutlaklığı kabul edilmiş olur (Akarsu 1970, 4).

Akarsu, yürürlükteki ahlak kanunlarının bir buyruk karakterinde olduğu düşüncesindedir. Her ahlak da bu buyrukların gerçekleştirilmesini, yerine getirilmesini ister, onlara itaat edilmesini ister. İtaat ise özgürlüğü ortadan kaldırmaktadır. Oysa özgürlük olmayınca ahlakın kendisi de ortadan kalkar. Özgürlük içinde yapılmayan bir eylemin, ahlakça hesabı verilemez. İnsanın yapıp ettiklerinin hesabını verebilmesi, bir eyleminden sorumlu tutulabilmesi için, o insanın özgür olması gerekir. Ahlaklı olmak için özgür olmalıyız, oysa ahlak itaati şart koşar (Akarsu 1970, 7). İtaat edilmesi gerekli buyrukları kim koymuştur? Ahlaktaki kanun koyucu, tek insan, toplum, devlet, Tanrı olabilir. Bu buyruklar kimden gelirse gelsin, insanlarda onlara karşı bir ödev duygusu vardır. Bu ödev duygusu bizi ahlaklı davranmaya iter (Akarsu 1970, 7).

Bedia Akarsu, ahlakın bireyin iç yapısındaki yansımalarını ve toplum içindeki konumunu birlikte düşünerek, ahlak sorununu değerlendirmiştir.

DOĞAN ÖZLEM

Doğan Özlem *Etik - Ahlak Felsefesi* adlı kitabının ders notlarından oluştuğunu kitabın önsözünde bildirmektedir. Ders notu biçimi de önemli ölçüde korunmuştur. Söz konusu kitap, ahlak felsefesinin problem çerçevesini sunması açısından önemlidir.

Özlem'e göre etik, felsefe disiplinleri içerisinde yeri en az belirli disiplin olmasına rağmen, konu ve sorunlarının çeşitliliği, teori bolluğu ve çözüm denemelerinin çokluğu bakımından, tüm felsefe disiplinlerinin önünde yer alır (Özlem 2010, 13). Ahlak felsefesinin temel malzemesi, insan eylemlerinden türetilmektedir. Eylemler de akıl tarafından belirlenirler. Özlem'in belirttiği gibi, insan, akıllı varlık olması nedeniyle, eylem yapan bir varlıktır. Eylem, bir ilke, norm, inanç, değere vb. bağlı, istençli davranıştır (Özlem 2010, 19-20). Genelde teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılan aklın pratik özelliği, ahlaki eylemlerin nedeni olarak kabul edilir (Özlem 2010, 21). Ayrıca, iyi, kötü, yanlış, gibi değerlendirmeler eylemleri niteleyerek eylemlerin belirlenmesini sağlarlar (Özlem 2010, 21).

D. Özlem'e göre ahlak felsefesinin temel malzemesi nedir?



Ahlak denilen ve her toplumda çok çeşitli duygusal eğilim, düşünce, inanç, töre, alışkanlık, geleneklere vb. bağlı eylemler alanı olarak karşımıza çıkan bu fenomen, nasıl bir fenomendir? (Özlem 2010, 22) sorusu şöyle cevaplandırılmıştır: Ahlak, bir kişinin, grubun, halkın, sınıfın, ulusun kültür çevresinin vb. belli bir tarihsel dönemde yaşamına giren ve eylemlerini yönlendiren inanç, değer, norm, buyruk, yasak, ve tasarımlar topluluğu ve ağıdır (Özlem 2010, 23). Özlem, bu tanımında, ahlak ile ahlak felsefesi ayrımı yaparak ve ahlaki, moral bağlamda kullanarak geniş bir çerçeve çizmektedir. Bu esnek tanım ve ahlakın değişken olduğu görüşü, ahlak tiplerinin olduğuna işaret etmektedir. Özlem'e göre Hristiyan ahlakı, İslam ahlakı, Yahudi ahlakı, Konfüçyüsçü ahlak, Budist ahlak, hümanist ahlak, hoşgörü ahlakı, ödev ahlakı, aristokrat ahlakı, burjuva ahlakı, köle ahlakı gibi ahlak türlerinden bahsedilmektedir (Özlem 2010, 23-24). Yukarıdaki verilerden anlaşıldığı gibi, ahlakın göreceli ve evrensel olma tartışmaları da yaşanmaktadır. Sofistler göreceliği savunurken Sokrates ve Platon evrensel ahlak anlayışının öncü savunucuları olmuşlardır (Özlem 2010, 25-26).

Özlem'e göre, etikte (ahlak felsefesinde), evren, insan ve Tanrı olmak üzere üç tür temellendirme tarzı vardır (Özlem 2010, 29). Bunların her biri kozmolojik, dinsel ve antropolojik temellendirme başlıkları altında ele alınmaktadır. *Kozmolojik Temellendirme*, evren ile insanın ahlaksal yaşamı, olgu ile değer, varlık düzeni ile ahlak düzeni arasında öz ve nitelik bakımından bir ayrım yapmayan, tam tersine ahlak fenomenini kozmolojik yönden temellendiren anlayıştır (Özlem 2010, 30-31). *Dinsel Temellendirme*, ahlaki bir dinin akidelerine göre temellendirmek isteyen anlayışa denir (Özlem 2010, 31-32). *Antropolojik Temellendirme*, ahlak hayatını insandan hareketle temellendirmedir (Özlem 2010, 32). Söz konusu temellendirmeler, ahlak anlayışlarındaki farklılıkların ortaya çıkışının bir başka yönüdür.

Bütün farklı yaklaşım ve çeşitli konulara rağmen, etik alanda üç temel problem vardır: 1- İyi ve en yüksek iyi sorunu. 2- Doğru eylem sorunu. 3- İrade özgürlüğü sorunu (Özlem 2010, 35). Ahlak felsefesi çalışanlar, bu problemlerle yüzleşmek ve onlara açıklamalar getirmek durumundadırlar.

TEOMAN DURALI

Teoman Duralı, *Sorun Nedir?* adlı çalışmasının başında, ahlak felsefesi yapmak istediğini belirtmiştir: Ona göre başkaldıran, ahlak kişisidir. Kendisinin de bir ahlak kişisini felsefece araştırmak ya da bir ahlak felsefesi yapmayı denediğini bildirmektedir. Duralı'ya göre, her halis felsefe çalışması, haddizatında bir ahlak irdelemesidir. Felsefenin bilgi-bilim ile varlık araştırmaları alanları, ahlaka giden yollardır.

Ahlak belirlenmeksizin insan bilmecesi çözülemez. İnsan bilmecesi çözülemedikçe de, ne bilgi, ne bilim, ne de varlık anlaşılır. Din demek olan İslam’dan çıkan ahlakla donanmış insan, bilgi ile bilim yollarını inşa edip döşeyecek varlığı, dünya ile doğayı anlamlandırır (Duralı 2006, 18-19). Duralı, ahlaki felsefenin merkezine koymuş ve ahlaki dine bağlamıştır. Adı geçen kitabın Ahlak bölümünde, Varlık ve kavram araştırmaları yapan metafizik ile bilginin kendisinin incelendiği bilgi öğretisi yanında ahlaki saymış ve bunların felsefenin birbirlerini tanımlayan unsurları olarak kabul etmiştir. Bu bağlamda ahlaki şöyle nitelendirmiştir: Hak-batıl, iyi-kötü, güzel- çirkin zıtlıklarını tespit ile temyiz etme düşünme çabalarını kendine konu alan ahlaktır. Bu niteliğiyle ahlak, insanın belirlenmesinde en üst mevkie işgal eder (Duralı 2006, 192). Ahlakın temeline adalet ilkesinin konması da (Duralı 2006, 23) bu yaklaşımın bir gereğidir.

Duralı’ya göre, dirim verisi olan beşere karşılık, insan, ahlak varlığı olmasından ötürü, bütün kalburüstü felsefe-bilim sistemlerinin odağını ahlak sorunsalı oluşturmuştur. Beşerin genetik- morfolojik-fizyolojik belirlenimleri baştan verilmişken, insanın ahlaklılığı, önceden belirlenmemiştir. Ahlaklılık, doğada hüküm sürdüğünü düşündüğümüz gerekirciliğin dışında kalan bir olaydır. Gerekirciliği kendisine dayandırdığımız neden-etki bağıntısı, ahlakta geçmez (Duralı 2006, 193). Ahlak, karşılaştığımız olayların algısından doğmaz. Doğuştan gelen bir fikir, yani bilimsel bir anlamda, genetik imkan da değildir (Duralı 2006, 193). Beşerden farklı olarak insan ahlaklılık temeline oturtulmuştur. Burada ruh ve hayat taşıdığı anlamlar belirleyici olmaktadır. Duralı’ya göre, ruhun varlığına inanmak, istikbalin teminatıdır. Ruhun varolduğuna inanılmadığında, dolayısıyla da geleceğe güven duyulmadığı yerde hayat yoktur. Hayatın bulunmadığı ortamda ahlaktan söz edilemez (Duralı 2006, 196). Dolayısıyla ahlak, ruh ve hayat temeline oturtulmuştur.

Duralı’ya göre, dış etkiler üstüne girilmiş mantık - deney işlemleri bütününe bilim denir. Malzeme kaynağı dışarısı olmakla birlikte, son işlem merkezi içimizdedir. Dışımızda becerebildiğimiz düzenlemeyi dış, içimizdekiniyse iç düzgünlük tarzında inceliyoruz. Dış düzgünlüğü bilim yoluyla, içimizdekiniyse ahlakla sağlarız. İkisi arasındaki rabıtayı ise, ahlak, varlık ile bilgi öğretileri ile mantık çalışmalarıyla felsefe kurar (Duralı 2006, 199). Hem dış yani bilimin, hem de iç yani ahlakın hareket ettiricisi ve yürütücüsü ilahi ruhun biz insandaki tecelligahı olan akıldır. Onun ruha uzanan köklerini bize bildiren din, onu da farklı zaman ve şartlara göre yorumlayan ilahiyattır. Nihayet aklın kendisinden kalkıp kendi benimizdeki tecellisini ele alarak dışarıımızdaki olup bitenlere uygulanışını düzenleyen felsefedir. Sonuçta ben, madem dışarısını biçimleyip düzenliyorum, öyleyse dış da, yine benim denetimindeki özümü etkileyecektir. Bu durumda ahlak, benim tertibinde olduğu kadar, dışın tanziminde de etkindir (Duralı 2006, 200). Duralı, ahlakın dinle ilişkisini İslam bağlamında da ele almıştır. Ona göre, İslam, Allah’a teslim olmak anlamındadır. Ona teslim olup olmamak, kişinin kendi kararına kalmış bir husustur (Duralı 2006/1, 49). İslam’la birlikte hürlük, ödev- hak ve sorumluluk ilkeleri de belirlemiştir. Ahlak ise, bu ilkelerin örgüsüdür (Duralı 2006/1, 49-50). Böylelikle ahlakın genelde din, özelde İslam bağlamında anlaşılması gerektiğini sergilemiştir.

Özet



Mantıkla ilgili çalışmaları ve mantıkçıları tartışmak.

Yukarıda sıralanan bilgilerden anlaşılacağı gibi mantıkla ilgili çalışmalar sınırlı kalmıştır. Ön çıkan iki mantıkçıdan biri olan Necati Öner, Tanzimat sonrası Türkiye’de mantık çalışmalarında yoğunlaşmıştır. Yine bir mantık tarihi çalışması olan mantığın menşei sorunuyla da ilgilenmiştir. *Klasik Mantık* kitabı önemli bir ders kitabı olarak önemini korumaktadır. Diğer mantıkçı olan Teo Grünberg, modern mantık sorunlarıyla uğraşmıştır. Grünberg analitik felsefeyle ilgilendiğinden, mantığı analitik felsefe sorunlarıyla birlikte geliştirmeye çalışmıştır. Analitik felsefe bağlamında önemli düşünceler geliştirmiştir.



Felsefede yöntemin genel özelliklerini tartışmak.

Mantık anlayışıyla yakından ilişkili olan yöntem sorunu, felsefeciler arasında pek taraftar bulmamıştır. Takiyettin Mengüşoğlu, metodoloji çalışanları, felsefe alanında Avrupa’dan çok geri kalmakla eleştirmiştir. Metodoloji başlığı altında çalışmalar daha çok felsefe dışı sosyal bilimler arasında yapılmıştır. Mantık ve diyalektik yöntemler yanında, felsefe eğitimi sürecinde içselleştirilen, şüphe, eleştiri, tutarlılık, felsefe bilinci, tanım, sınıflama, ilke yöntemin temel unsurlarıdır.



Bilimle ilgilenen düşünürleri tanıyıp, bilim bakındaki düşünceleri tartışmak.

Bilim anlayışında ortaya çıkan veriler, bilimin temel unsurları üzerinde yoğunlaştıklarını göstermektedir. Reform öncesinde bilim sınıfları ve toplumsal işlevi yoğunluk kazanmıştır. Toplumsal sorunların çözümünde bilimin önceliği kavranmış ve onu içselleştirmek için büyük çaba harcanmıştır. Münif Paşa, Ali Suavi, Ziya Gökalp gibi düşünürler, bilimi, hem yapısı, hem de toplumsal sorunlarla ilişkisi açısından değerlendirmişlerdir. Toplumsal sorunların çözümünün bilimle gerçekleşeceğine inandıklarından bilimi yüceltmişlerdir.

Reform sonrasında, felsefeciler arasında bilimin teorik özellikleri daha çok öne çıkmıştır. Bilim Felsefesi bağlamında, bilimin özellikleri, yapısı, yöntemi çeşitli yanlarıyla incelenmiştir. Bilim fel-

sesinin Avrupa’da yaygın bir uğraşı olarak benimsenmesi, bilimin hayatın her alanında etkili oluşu, bilim felsefesi ağırlıklı yapılan doktora tezleri, bilim felsefesini, felsefenin en çok uğraşılan konularından biri yapmıştır. Teoman Duralı’nın bilimi, felsefe-bilim anlayışı içinde temellendirdiği, bilim felsefesinde geline son noktalardan biri olmuştur.



T.Mengüşoğlu’nun ahlakla ilgili düşüncelerini değerlendirmek.

T. Mengüşoğlu, felsefenin temel sorunları arasında olan, “ne yapmalıyım?” ve “insan nedir?” sorularından hareketle, eleştirel bir tutumla ahlak alanını açıklamaya çalışmıştır. Ne yapmalıyım? sorusu, ahlaki belirleyen iyi, kötü, eylem, hayat, anlam, amaç gibi kavramsal yapıyı açıklamasını sağlamıştır. “İnsan nedir?” sorusuyla da, insanın, biyolojik, tarihsel ve kültürel niteliklerini temellendirdiği felsefi antropoloji çerçevesinde ahlak sorunlarını değerlendirmiştir. İnsanın somut ve bütünlüklü bir varlık olarak eylemde bulunduğu düşüncesiyle ahlak eylemlerini değerlendirmiştir. Soyutlanmış ahlak eylemlerini geri plana itmiştir.



B. Akarsu’nun ahlakla ilgili düşüncelerini değerlendirmek.

B. Akarsu, ahlak felsefesi tarihiyle uğraşmıştır. Ancak bu konuda kendi görüşlerini yeterince ortaya koyamamıştır. Ahlakın hep varolduğu, genellikle ahlaka uygun olanın arandığı, herkesin kabul ettiği bir ölçü olmadığından aranan şeyin niteliğinin bilinmediği, dile getirilmiştir. Her ahlak anlayışının kendini en üstün gördüğü, diğerlerini dışladığından despot olduğu da öne çıkarılmaktadır. Ortaklığın ahlaklılıkta görüldüğünü belirten Akarsu, ahlak felsefesini ortaklık bulma çabası olarak görmüştür.



D. Özlem'in ahlakla ilgili düşüncelerini değerlendirmek.

D. Özlem, ahlakı aklın bir ürünü olan eylem üzerinden ele almıştır. Bu çerçevede ilke, norm, inanç, değer kavramlarıyla da ilişkilendirmiştir. Çok geniş bir ahlak tanımı yapmış, insan eylemlerinin bütününe içine alabilecek bir çerçeve çizmiştir. Bu bağlamda, ahlaki değerlerin göreceliği öne çıkmıştır. Yapılan ahlak felsefelerini, kozmolojik, dinsel ve antropolojik olarak sınıflayıp, tanıtmıştır.



T. Duralı'nın ahlakla ilgili düşüncelerini değerlendirmek.

T. Duralı, ahlakı felsefenin en önde gelen unsuru olarak görmüş, tartışmasız bir yapı olarak sunmuştur. Bilgi, varlık sorunları yanında ahlak felsefenin omurgasını oluşturmaktadır. Ahlak din arasındaki ilişkinin çok sıkı olduğu, hatta ahlakın dine bağlı olduğunu kabul etmektedir. Hak-batıl, iyi-kötü, güzel-çirkin ahlakın en öndeki konuları olarak ele alınmıştır. Doğada neden etki bağlamında belirlenmişlik varken, ahlakın en önemli özelliği eylemlerin belirlenmemiş olmasıdır. Ahlak felsefesine ilişkin çalışmalarda iki tavır görülmektedir. Bedi Akarsı ve Doğan Özlem, ahlak felsefesi tarihi ve ahlakın kavramsal yapısını açıklamayı denemektedirler. Başka bir deyişle alanı tanıtıcı bilgiler vermektedir. Diğer iki düşünür farklı davranmışlardır. Mengüşoğlu, ahlakı genel felsefi tavrı çerçevesinde değerlendirmiş ve onu, ontolojik, antropolojik özellikleriyle temellendirmeye çalışmıştır. İnsanın bütünlüğünü, eylemlerinin bütünlüğünü de kapsayacak şekilde değerlendirmiştir. Duralı, ahlakı tanıtmak yerine ahlak felsefesi yapmıştır. Bu çerçevede ahlakın felsefi yapısı, inançla ilgisi, insanın yapısındaki yeri çok net bir şekilde ortaya konmuştur. Ahlakla ilgili görüşlere topluca bakıldığında, konuyla ilgili çok önemli aşamalara geldiği görülmektedir.

Kendimizi Sınayalım

1. Üniversite Reformu Öncesinde Halil Nimetullah hangi mantık anlayışı okutmuştur?
 - a. Diyalektik
 - b. Çıkarımsal mantık
 - c. Bilimsel mantık
 - d. Prelojik (ilkel mantık)
 - e. Retorik
2. Aşağıdakilerden hangisi felsefenin temel yöntem kavramları arasında **değildir**?
 - a. Şüphe
 - b. Eleştiri
 - c. Tanım
 - d. Sınıflama
 - e. İtaat
3. Cemal Yıldırım'a göre bilimin amacı nedir?
 - a. Felsefeyi geliştirmek
 - b. Evreni anlamak
 - c. Tarihi açıklamak
 - d. Siyasi sorunları çözümlemek
 - e. Bilgi merakını gidermek
4. Münif Paşa ilimleri hangi adlarla ayırmıştır?
 - a. Akli ve nakli
 - b. Teorik ve pratik
 - c. Sosyal ve Doğa
 - d. Öncekiler ve sonrakiler
 - e. Metafiziksel – teolojik
5. Teoman Duralı'ya göre felsefe-bilimin gayesi nedir?
 - a. Bilmek için bilmek
 - b. Derin düşünmek
 - c. Araştırmak
 - d. Toplumsal mutluluk
 - e. Siyasi düzen
6. T. Mengüşoğlu'na göre felsefi etğin görevi nedir?
 - a. Ahlak ilkeleri vazetmek
 - b. Etik fenomenlerin tahlil ve tasvirini yapmak
 - c. Ahlak tarihini araştırmak
 - d. İyinin özelliklerini keşfetmek
 - e. Özgürlük şartlarını araştırmak
7. T. Mengüşoğlu'na göre etik hangi temellere dayanmalıdır?
 - a. Antropolojik ontolojik temeller
 - b. Tarihsel temeller
 - c. Metafizik temeller
 - d. Bilimsel temeller
 - e. Siyasi temeller
8. Bedi Akarsu'ya göre farklı ahlak anlayışlarında ortak olan değer nedir?
 - a. Özgürlük anlayışı
 - b. İrade sorunu
 - c. Hukuk yorumu
 - d. Ahlak ilkelerinin bütünü
 - e. Ahlaklılık
9. Doğan Özlem'e göre ahlakın kozmolojik temellenmesinde hangi ilke esas alınır?
 - a. Ahlak düzeniyle kozmolojik düzenin aynılığı
 - b. Evrenin yasalı olması
 - c. Toplumsal düzenin göreceliği
 - d. Düşünce yapısının yasalılığı
 - e. Hukuk düzeninin etkinliği
10. Teoman Duralı'ya göre felsefe çerçevesinde bilgi, bilim, varlık araştırmaları neye yöneliktir?
 - a. Kozmolojiye
 - b. Bilimselliğe
 - c. Ahlaka
 - d. Metafiziğe
 - e. Tarihselliğe

Okuma Parçası

Mantık, bilgilerimizi elde etmek için başvurduğumuz araçlardan biridir. Tek tek bilgilerimiz “önergeler” biçimde dile getirilir. Bir önerme doğru veya yanlış olabilen herhangi bir dilsel deyimdir. Doğru ile yanlışla doğruluk denildiğinden, önergeleri belli bir doğruluk değeri taşıyan dilsel deyimler şeklinde tanımlayabiliriz. İmdi herhangi bir bilgiyi elde etmek, belli bir önermenin doğruluğunun belgelenmesi, yani bu önermenin evetlenmesini haklı gösteren geçerli gerekçelerin (belgelerin) ortaya konulması demektir. Böyle bir belgeleme ya başka bilgilere yani önceden belgelenmiş önermelere dayanır ya da başka hiçbir bilgiye dayanmaz. Birinci halde belgelemenin dolaylı, ikinci halde ise dolaysız olduğunu söyleyeceğiz.

Örneğin: Belli bir maddenin içinde bakır bulunup bulunmadığını araştıran bir kimyacı gözönüne alalım. Bu kimyacı söz konusu maddeyi toz haline getirerek bir spatül içinde aleve tutar. Alevin yeşilleşmesi halinde maddenin içinde bakır olduğu sonucuna (belli bir olasılık derecesi çerçevesinde) varılır. İmdi “alev yeşilleşti” önermesinin doğruluğu, başka hiçbir bilgiye başvurulmasını gerektirmeden dolaysız olarak belgelenir. Bu önermenin ifade ettiği bilginin-alevin yeşilleşmesi olgusunun bilgisi-kazanılmasında başvuru olan mantık olmadığı meydandadır. Böyle bir bilgi salt deney (veya gözlem) aracılığıyla elde edilmiştir. Öte yandan söz geçen maddenin içinde bakır bulunması olgusunun bilinmesi salt deneye dayanmaz. Nitekim “bu maddede bakır vardır” önermesi dolaysız olarak değil, ancak dolaylı olarak “bu alev yeşilleşti” gibi başka bir önermenin doğrulama dayanarak belgelenir. İşte bu son haldeki belgelemede mantık aracına başvuruluyor.

Buna göre mantığın bilgilerimizin dolaylı belgeleme yolu ile elde edilmesini sağlayan bir yol veya metottan ibaret olduğunu söyleyebiliriz. İmdi dolaylı belgeleme deyimini yerine “çıkarım” deyimini de kullanabiliriz. Nitekim bir çıkarım öncül denilen birtakım önermeler yardımıyla sonuç denilen belli bir önermenin belgelenmesinden başka bir şey değildir.

Öte yandan, mantıkçılar doğrudan doğruya çıkarım süreçleri ile değil, sadece çıkarımların geçerliliği ile ilgilenir. Çıkarım süreçlerinin gerçekte olduğu gibi incelenmesi mantığın değil empirik bir bilim dalı olan bilgi psikolojisinin konusuna girer. Böylece mantığı her türlü çıkarımların geçerliliğini belirlemeye yarayan geçerlilik araçlarını ortaya koyan bir bilgi dalı olarak tanımlayabiliriz.

Görüldüğü gibi, verilen bir önermenin doğruluğunun dolaylı olarak (yani çıkarımsal yolla) belgelenmesi salt mantık işi değildir. Belgelemenin kendisi bir süreç, bir davranıştır. Mantığın görevi öyle bir süreç veya davranışın haklı gösterilmesinden ibarettir. Başka bir deyimle mantık genel olarak verilen bir önermenin doğruluğunu veya yanlışlığını belgeleyebilecek öncüllerin ve ara basamakların bulunması için yeterli değildir. Böyle bir çaba daha çok buluş bağlamına aittir. Mantığın görevi buluş bağlamında varsayım olarak ortaya konulan bir çıkarımın haklı, yani geçerli olup olmadığının belirlenmesinden ibarettir. Böylece mantık dolaylı belgeleme uğraşı için yeterli olmamakla birlikte gerekli olan bir araçtır.

İmdi çıkarımları “deduktif” ve “induktif” olmak üzere iki öbeğe ayırabiliriz. Deduktif bir çıkarımda, öncüllerin doğruluğu sonucun doğruluğunu kesin veya sonuçlandıracı bir şekilde gerektirir. İnduktif bir çıkarımda ise, öncüllerin doğruluğu sonucun doğruluğunu gerektirmez, sadece belli bir olasılık derecesi kazanmasına yol açar.

Kaynak: Teo Grünberg: *Sembolik Mantık I Önergeler Mantığı*. Sayfa 1-2

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. d Üniversite Reformu öncesinde Halil Nimetullah, Levy-Bruhle'ün kabile toplumlarında geçerli olan ancak medeni toplumların çok gerilerde bıraktığını düşündüğü prelojik (mantık öncesi) anlayışını, derslerinde okutmuştur. Eğer yanıtınız yanlışsa, Mantık kısmını yeniden gözden geçiriniz.
2. e Eleştiri baskın bir karakter olduğundan, felsefenin temel yöntem kavramları arasında itaat yer almamaktadır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Yöntem kısmını yineden gözden geçiriniz.
3. b Yıldırım'a göre bilimin amacı evreni anlamaktır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Bilim Felsefesi kısmını yeniden gözden geçiriniz.
4. a Münif Paşa ilimleri, akli ve nakli olmak üzere ikiye ayırmıştır. Eğer yanıtınız yanlışsa Bilim Felsefesi kısmını yeniden gözden geçiriniz.
5. a Duralı'ya göre felsefe-bilimin gayesi, bilmek için bilmektir. Eğer yanıtınız yanlışsa, Bilim Felsefesi kısmını yeniden gözden geçiriniz.
6. b Mengüşoğlu'na göre felsefi etiğin görevi, etik fenomenlerin tahlil ve tasvirini yapmaktır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Ahlak kısmını yeniden gözden geçiriniz.
7. a Mengüşoğlu'na göre etik, antropolojik ontolojik temellere göre incelenmelidir. Eğer yanıtınız yanlışsa, Ahlak kısmını yeniden gözden geçiriniz.
8. e Akarsu'ya göre farklı ahlak anlayışlarında ortak olan ahlaklılıktır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Ahlak kısmını yeniden gözden geçiriniz.
9. a Özlem'e göre ahlakın kozmolojik temellendirmesinde ilke, ahlak düzeniyle kozmolojik düzenin aynılığıdır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Ahlak kısmını yeniden gözden geçiriniz.
10. c Teoman Duralı'ya göre felsefe çerçevesinde bilgi, bilim, varlık araştırmaları ahlaka yöneliktir. Eğer yanıtınız yanlışsa, ahlak kısmını yeniden gözden geçiriniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Doğru düşünme sanatı veya doğru düşünme kurallarının bilgisi olarak diye tanımlanmıştır.

Sıra Sizde 2

Şüphe, eleştiri, tanım, sınıflandırma ilke, tutarlılık, felsefe bilinci felsefenin temel yöntem kavramları arasında sayılırlar.

Sıra Sizde 3

Münif Paşa'ya göre ilim, mutlaka bir şeyi bilmek demek olup, bir kaide çerçevesinde bir araya toplanan malumata denir.

Sıra Sizde 4

Bilim teorisinin görevi bilimleri sınıflamak olarak kalmıştır.

Sıra Sizde 5

Mengüşoğlu, insan nedir? sorusunu, metafizik bir soru olarak değerlendirmektedir ve felsefi antropolojinin soruları arasında görmemektedir.

Sıra Sizde 6

Akarsu'ya göre, ahlakı filozoflar bulmuş değildir. En ilkel topluluklar da dahil her yerde ve her zaman ahlak vardı. Sorun, hangi davranışımız ahlaka uygun; daha doğrusu nasıl hareket edersek ahlaka uygun davranılmış olur, soruları şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Sıra Sizde 7

Ahlak felsefesinin temel malzemesi insan eylemlerinden türetilmektedir. Eylemler de akıl tarafından belirlenirler.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Akarsu, B. (1970). **Ahlak Öğretileri I Mutluluk Ahlakı**. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Akarsu, B. (1979). **Ahlak Öğretileri II Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Akarsu, B. (1998). 1998 **Felsefe Terimleri Sözlüğü**. İnkılap Yayınları, İstanbul.
- Ali Suavi (1974/2). **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II 1865-1876..** M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Ali Suavi (1974/2-7) "Lüzumlu Olan İlimler". **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II 1865-1876**. M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Ali Suavi (1974/2-8). "İlim". **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II 1865-1876..** M. Kaplan, İ. Enginün, B. Emil. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Aster, E. (1972). **Bilgi Teorisi ve Mantık**. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Aydın, M. A. (1993). **Türk Ahlakçıları**. Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Batuhan, H. ve Gürnberg, T. (1970). **Modern Mantık**. Ortadoğu Teknik Ü.Fen Edebiyat Fak. Yayınları, Ankara.
- Duralı, T. (2006). **Sorun Nedir?** Dergah Yayınları, İstanbul.
- Duralı, T. (2006/1). **Çağdaş Küresel Medeniyet Anlamı/Gelişimi/Konumu**. Dergah Yayınları, İstanbul.
- Duralı, T. (2006/2). **Felsefe-Bilim Nedir?** Dergah Yayınları, İstanbul.
- Gökberk, M. (1972) "İkinci Baskı İçin". Ernst von ASTER, **Bilgi Teorisi ve Mantık**. İÜ. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Hanioğlu, Ş. (1985). **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük** (1889-1902). İletişim Yayınları, İstanbul
- Karakuş, R. (1995). **Felsefe Serüvenimiz**. Seyran Kitap, İstanbul.
- Mengüşoğlu, T. (1965). **Değişmez Değerler Değişen Davranışlar**. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Mengüşoğlu, T. (1968). **Felsefeye Giriş**. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Mengüşoğlu, T. (1969). **Kant ve Scheler'de İnsan Problemi**. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Mengüşoğlu, T. (1971). **Felsefi Antropoloji**. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Münif Paşa (2003/2). "Mahiyet ve Aksam-ı Ulum". İsmail Kara, **Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**. Dergah yayınları, İstanbul.
- Öner, N. (1967). **Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı**. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Öner, N. (1977). **Fransız sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi**. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Öner, N. (1978). **Klasik Mantık**. Ankara Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Öner, N. (1999/13). "Türkiye'de Mantık Çalışmaları". Necati Öner. **Felsefe Yolunda Düşünceler**. Akçağ Yayınları, Ankara.
- Özlem, D. (2010). **Etik- Ahlak Felsefesi**. Say Yayınları, İstanbul.
- Uygur, N. (1974). **100 Soruda Türk Felsefesinin Boyutları**. Gerçek Yayınları, İstanbul.
- Yıldırım, C. (2010/1). **Bilimin Öncüleri**. Bilim ve Gelecek Kitaplığı , İstanbul.
- Yıldırım, C. (2011). **Bilim Felsefesi**. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Ziya Gökalp, (1982/2). "İlme Doğru". **Makaleler VII** (Küçük Mecmua'daki Yazılar) Hazırlayan, M. Abdülhalük Çay. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Ziya Gökalp, (1982/5). "Dine Doğru". **Makaleler VII** (Küçük Mecmua'daki Yazılar) Hazırlayan, M. Abdülhalük Çay. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Ziya Gökalp, (2006). 2006 **Felsefe Dersleri**. Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayanlar, Ali Utku ve Erdoğan Erbay. Çizgi Kitabevi, Konya.

3

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- İsmail Tunalı'nın estetik konusundaki görüşlerini değerlendirebilecek,
- Macit Gökberk'in felsefe tarihiyle ilgili görüşlerini değerlendirebilecek,
- Takiyettin Mengüşoğlu'nun felsefe tarihiyle ilgili görüşlerini değerlendirebilecek,
- Nermi Uygur'un felsefe tarihiyle ilgili görüşlerini değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Sanat ontolojisi
- Özne
- Nesne
- Estetik obje
- Estetik süje
- Sanat eseri
- Kategori
- Estetik değer
- Estetik yargı
- Felsefe
- Felsefe tarihi
- Filozof
- Sistem
- Geçmiş
- Tarih
- Felsefe tarihçisi
- Tarih bilinci
- Fenomenoloji
- Tarih ontolojisi
- Felsefe anlayışı

İçindekiler

Türkiye'de Felsefenin
Gelişimi-II

Estetik - Felsefe Tarihi

- ESTETİK
- FELSEFE TARİHİ

Estetik - Felsefe Tarihi

ESTETİK

Estetik, diğer adıyla sanat felsefesi, Platon ve Aristoteles'ten bu yana felsefenin temel disiplinleri arasında yer almaktadır. Temel konusu sanat eserinin nasıl bir yapıya sahip olduğunu açıklamaktır. Estetik, bunu gerçekleştirmek için, sanatçının kaygıları, duygu durumları, yaratıcılığının şartları, sanat eserinin hangi anlamlara sahip olduğu, ona ne türden değerler yüklendiği, toplumda sanatın yeri ve algılanışı türünden sorunlara açıklamalar getirmektedir.

Türkiye'de akademik çevrelerde estetik çalışmaları Darülfünun'un kuruluşuna kadar gider. 1900 yılında Darülfünun'la birlikte kurulan İ.Ü. Felsefe Bölümü dersleri içinde estetik dersleri de yer almaktadır. Mazhar Şevket İpşiroğlu, İsmail Tunalı, Bedrettin Cömert, Taylan Altuğ, Ömer Naci Soykan estetik konusunda çalışma yapan kişilerdir. Adları geçen düşünürlerden sadece İsmail Tunalı'nın estetik anlayışı üzerinde durulmaktadır.

İsmail Tunalı

İsmail Tunalı, felsefenin estetik disiplinini, bütün yönleriyle incelemiş ve bütün eserlerini estetik konusunda vermiştir. Tunalı'nın estetik sorununu nasıl anladığı ve ne türden özelliklerini öne çıkardığı, *Sanat Ontolojisi* ile *Estetik* adlı kitaplarından hareketle aşağıda ele alınmaktadır.

Tunalı, **Sanat Ontolojisi** adlı kitabında, sanatın ontolojisi hakkında şunları bildirmektedir: Çağdaş sanat felsefelerinden biri olan sanat ontolojisi, sanat eseri denilen varolanı somut bir varlık olarak ele alıp çözümlemek ister. Nasıl maddi, organik ve ruhi varolanlar varsa, aynı şekilde bir şiir, bir resim, bir heykel, bir yapı ve bir müzik parçası gibi sanat eseri dediğimiz varolanlar da vardır. İşte bu sanat eserini, varolan bir şey olarak inceleyecek felsefe, sanat ontolojisi olacaktır. Sanat ontolojisi, sanat eserlerini varoluşları yönünden inceleyen felsefedir (Tunalı 1971, VII). Tunalı, sanat eserinin varoluşunu yani onun ontik yapısını temellendirmek için, öncelikle, ontolojinin ne türden özelliklere sahip olduğu üzerinde durmuştur.

Tunalı, eski ontolojinin, mantık alanı ile ontolojik alanı birbirine karıştırdığını, yine dogmatik, spekülatif, dedüktif bir ontoloji olduğunu kabul etmektedir (Tunalı 1971, 4). Ona göre, Wolff ontolojisi, eski, klasik ontoloji bir spekülatif bilim, yani metafizikti. Çağdaş ontoloji, bir metafizik olmadığı gibi, onun ana özelliği anti-metafizik oluşudur (Tunalı 1971, 1)

Sanat ontolojisi, sanat eserlerini varoluşları yönünden inceleyen felsefedir.

Tunalı’ya göre çağdaş felsefe görüşleri arasında en temelli ve en önemlilerinden biri, hiç şüphesiz, ontolojidir. Nicolai Hartmann’ın kurduğu ve geliştirdiği felsefe anlayışı, varolanı ve varlığın bütünü kendine konu olarak alır. Varolan ve varlık nedir? Varlık tarzları, varlık tabakaları ve varlık kategorileri nedir? soruları, söz konusu yeni felsefe anlayışının özellikle araştırdığı, üzerinde durduğu, bir takım ana ve temel sorulardır (Tunalı 1971, 1). Çağdaş ontoloji, yeni bir tavır ile konusuna eğilmek gereğini duyar. Bu tavır *intentio recta*’dır; nesnel, varolana uygun bir tavidir. Varolan, insan süjesi karşısında bu süjeden bağımsız olarak vardır ve süjenin onu böyle bir nesnel tavır içinde ele alması gerekir. Ontoloji, bu yönden, çağının bilimsel görüşlerini ve bilim sonuçlarını da bilecektir. Ama bütün bunların yanı sıra, modern ontolojinin hareket noktası, yine vaktiyle Aristoteles’in ortaya koyduğu problem olacaktır: Varolan vardır (Tunalı 1971, 6). Varolan vardır; ifadesi varlığın insandan bağımsız bir anlama sahip olduğunu bildirmektedir. Modern ontolojinin de çıkış noktası *on he on* problemidir. O da problemini, varolanın varlığını araştırmada bulur. (Tunalı 1971, 6). Yeni ontoloji, somut varolanlardan hareket eder ve bunun sonucu olarak da, mantık ve varlık arasında herhangi bir çıkmaza düşmekten kurtulduğu gibi, dedüksiyondan uzak kalır. Ne lojik ne alojik peşin tavır takınır; ne rasyonalist ne de irrasyonalist olacaktır. Onun, kritik bir ontoloji olması gerekir (Tunalı 1971, 6-7). Bu özellikleri sıralayan Tunalı, ontolojinin konuları arasında olan varlık tabakaları, kategoriler ve tinsel varlık alanı üzerinde de durmuştur.

Sanat eserinin ontik yapısını araştıran bir ontoloji gereklidir. Bu ontoloji artık yeni bir ad alır, sanat ontolojisi adını alır. Buna göre, sanat ontolojisi, genel ontolojinin sanat eserini, onun ontik yapı ve tabakalarını, estetik değerini araştıran bir kolu olacaktır.

Tunalı, *sanat ontolojisi* anlayışını, önceki paragraflarda kısaca belirtilen yeni ontoloji çerçevesinde temellendirmektedir. Tunalı, ontoloji ile sanat ontolojisi arasındaki bağları şöyle dile getirmektedir: Bundan önceki kısımda, ontoloji adını alan bu felsefe anlayışının, varlığı nasıl varlık tarzları ve varlık tabakaları halinde çözümlediğini gördük. Böyle bir çözüm içinde varlık kanunlarının etkisiyle bu tabakalı yapı, yine bir birlik ve bütünlük elde ediyor. Buradan şu çıkıyor ki, varlıkta bir genel kanun varsa, o da *çoklukta birlik* kanunudur. Çünkü varlık, heterojen olması yönünden, bir çokluğu gösterir, ama bu çokluk yine de birbiriyle bağlantılı bir yapıyı, bir düzeni ifade eder ve bu da bir birliği, bütünlüğü dile getirir (Tunalı 1971, 44). Tunalı benzer bir yapının sanat ontolojisinde de olduğu düşüncesindedir. Ona göre, bu heterojen varlık bütünlüğü içinde sanat dünyasının da belli bir yeri vardır. Çünkü, sanat eserleri denilen tek tek varolanların da, varolan olarak bir varlığı vardır. Sanat eserleri de vardılar. Ama bu varolanlar nasıl ve ne çeşitten bir varlığı gösterir? Böyle bir soru da tamamen ontolojik bir soru olup, ontoloji çerçevesi içinde çözümlenmesi gerekir. Sanat eserinin varlığı, bir şiirin, bir heykelin, bir müzik parçasının, varlığı nasıl bir varlıktır? Sanat eserinin varlığı ile öbür varlıklar arasında nasıl bir ilgi ve ayrılık vardır? Sanat eserinin ontik yapısı nedir? Bu yapı ile sanat eserine yüklediğimiz değer arasında nasıl bir ilgi vardır? Soruları da ontoloji için ele alınması ve çözümlenmesi gereken ontolojik sorulardır. Sanat eserinin ontik yapısını araştıran bir ontoloji gereklidir. Bu ontoloji artık yeni bir ad alır, sanat ontolojisi adını alır. Buna göre, sanat ontolojisi, genel ontolojinin sanat eserini, onun ontik yapı ve tabakalarını, estetik değerini araştıran bir kolu olacaktır (Tunalı 1971, 44).

Tunalı bu genel belirlemeyi takiben, estetik objenin nesneleştirilmesi, varlık tarzları, varlık tabakaları, estetik değeri çeşitli yönleriyle incelemektedir. O, sanat ontolojisi çerçevesinde belirlediği estetik objenin niteliklerini, temel çalışmalarından biri olan *Estetik* kitabında da devam ettirmiştir.

Tunalı, *Estetik* kitabında sanatın ana ilkelerini temellendirmiştir. Ona göre estetik, duyulur algının, duyusallığın sağladığı bilgi ile ilgili bir bilimdir (Tunalı 1979, 13). Bu bilimin temel amacı, sanat alanını ilkeleri çerçevesinde bütünlüklü bir yapı olarak açıklamaktır. Tunalı, estetik fenomeni ontik bütünlüğünde dört temel yapı elemanı üzerine kurmuştur. Bunlar sırasıyla estetik süje, estetik obje, estetik değer ya da güzel ve estetik yargıdır. Estetik fenomen ya da estetik varlık, bu dört ögenin bir ontik bütünlüğü olarak meydana gelir. İşte felsefi estetiğin konusunu bu ontik bütünlük oluşturur. Buradan felsefi estetik ile psikolojik estetik ve sanat felsefesi, güzel felsefesi ve estetik değer mantığı arasındaki ilişkiyi ve ayrılığı yakından görmek mümkün olur. Ancak felsefi estetik bunlardan hiçbirine geri götürülemez (Tunalı 1979, 24). Felsefi estetik, bütün varlık alanını çevreler ve kucaklar. Felsefi estetiğin ödevi, bu estetik varlığı, ontik elemanlar yönünden araştırmaktır (Tunalı 1979, 25). Tunalı, *Estetik* kitabının geri kalan kısmını bu dört unsuru incelemeye ayırmıştır.

İsmail Tunalı Sanat eserinin ontik bütünlüğünü hangi unsurlarla açıklamıştır?



Estetik süje: Tunalı'ya göre, bilme etkinliğindeki süje rolü, estetik etkinlikte de kendini gösterir. Bir yanda, güzel denilen bir varlık, bir sanat yapıtı, estetik varlık, estetik obje vardır, öbür yanda, bu estetik varlıkla estetik ilgi içinde bulunan, onu estetik olarak algılayan, ondan hoşlanma ya da estetik haz duyan bir süje vardır. Bir estetik obje ile böyle bir ilgi içinde bulunan süje, artık yalın bir bilgi süjesi olmaktan çıkar, bir estetik süje olur. Buna göre, estetik süje, bir estetik objeyi algılayan, onu kavrayan ve ondan estetik olarak hoşlanan, ondan estetik haz duyan bilinç varlığı, 'ben' anlamına gelir. Böyle bir estetik süje, bir estetik objeyi kavranken, ondan haz duyarken bu estetik obje karşısında tavır almış olur (Tunalı 1979, 27). Estetik tavrın bir özelliği ereği kendisinde olmasıdır. Estetik kaygıların dışında bir kaygı gütmemesidir (Tunalı 1979, 29). Estetik tavrın gerçekleşmesi için, seyir, duyum, algı, duygu, özdeşleşim unsurlarının bulunması gerekmektedir (Tunalı 1979, 30-55). Sıralanan bu unsurlarla elde edilen estetik tavır alma ve estetik algının sonunda bir estetik hoşlanma, ya da estetik haz ile son bulduğu sonucu ortaya çıkar. Estetik tavrıla yaklaşılacak her obje, kişide hoşlanma ya da estetik haz doğurur. Estetik hoşlanma, ya da estetik haz, estetik tavrın organik bir parçasını oluşturur. Bir yerde estetik tavrın, ya da estetik yaşantının estetik hoşlanma ya da estetik haz amacını güttüğü de söylenebilir (Tunalı 1979, 55-56).

Estetik tavrın gerçekleşmesi için ne gereklidir?



Estetik obje: Estetik obje, genel olarak bir estetik süjenin kendisiyle estetik bir ilgi içinde girdiği bir varlık anlamına gelir. Estetik süje, geniş anlamda doğa varlığı ile, bu varlığı oluşturan insan, canlı, inorganik doğa gibi doğa kesimleriyle estetik ilgi kurduğu gibi, sanat yapıtlarıyla, resim, heykel, yapı, şiir, roman gibi unsurlarla ilgi kurar. İster doğa elemanları isterse sanat yapıtları olsun, bütün bunlar estetik obje denilen varlığı oluştururlar. Bununla birlikte estetik obje dendiğinde, doğal unsurlardan çok sanat ürünleri anlaşılmaktadır (Tunalı 1979, 59). Sanat yapı olarak estetik obje, fenomenoloji, ontoloji ve Marksizm üzerinden incelenmektedir (Tunalı 1979, 60).

Fenomenolojik estetik, şeylere dönelim formülüyle, şeyleri, fenomenleri bir ideale, realiteden sıyrılmış bir öz, eidos olarak anlamakta, nesnelerin real varlığını

görmemezlikten gelmektedir. Bu durum sanat eserleri için de geçerli olduğundan, ontolojik açıdan başarılı olamamaktadır. Böylece fenomenolojik estetik, estetikte şansı yitirmiştir (Tunalı 1979, 62).

Ontolojik çözümleme, estetik objenin, sanat yapısının varlık tarzını, ontik yapısını, varlık tabakalarını araştıran ontoloji, yani sanat ontolojisi, estetik için en temel araştırma disiplini. Bu temele dayanarak bir değer ontolojisine, bir estetik değer araştırmasına gitmek mümkündür. Sanat ontolojisinin öncelikli estetik disiplini olmasını sağlayan unsurlardan biri, somut şeylerle, var olanlarla uğraşmasıdır. Bu varolanlar sanat yapıtları ya da estetik objelerdir (Tunalı 1979, 65-66).

Marksist estetik, estetik obje nedir sorusuna Marx’ın obje belirlenimlerinden hareketle cevap verebilmektedir. Marx için, varolanın yani objenin önemi, onun doğal bir varlık olmasında değil, insan emeğinin ve insan etkinliğinin ona katılmasıyla, varolmanın insanlaştırılmış bir obje olmasıyla ortaya çıkar (Tunalı 1979, 99). Marx’a göre, insan eylem ve etkinliğinin bir varolana yönelmesi, ona katılması, o varolanı insan kılması demektir. Bundan ötürü Marx, salt doğa objesi ile erekler koyan ve amaçlayan insan etkinliğiyle oluşan obje arasında önemli bir ayrım yapar. Bu obje tanımları estetik obje tanımlarına çok yakın durmaktadır (Tunalı 1979, 99-100).

Estetik Değer: Estetik gerçekliğin üçüncü ayağı, estetik değerdir. Estetik süje estetik objeyle ilgi kurmakla kalmaz, ona güzel, yüce, trajik, komik gibi değerler de yükler. Estetik objelere yüklenen bu yüklemeler, estetik değerler olarak kabul edilirler (Tunalı 1979, 117). Bu belirlenimden hareketle, başta estetik bir değer olarak güzellik olmak üzere, yüce, trajik, komik gibi estetik değerler çok çeşitli yönleriyle ve estetik anlayışları çerçevesinde incelenmiştir.

Estetik Yargı: Tunalı, estetik gerçekliğin son unsuru olan estetik yargı sorununu, esas olarak Kant’ın estetik yargılar hakkındaki düşünceleri bağlamında analiz etmiştir. Estetik yargı, duyum ve algılar aracılığıyla gelen verilerin bilme süreci içinde dönüştürülerek bilgi haline getirilmesidir. Estetik yargı, bir bilgi sorunu olarak değerlendirilmiştir. Estetik yargılar ayrıca, psikolojik ve Marksist açıdan da ele alınmışlardır. (Tunalı 1979, 271-306).

Sırasıyla incelenen estetik süje, estetik obje, estetik değer ve estetik yargı, sanatın temel unsurları olarak sanatın bütünlüklü bir yapı olarak ortaya çıkışını sergilemektedir. Bu bağlamda sanat eserinde öznenin (süje) oynadığı rol, obje olarak sanat eserinin özellikleri, ona yüklenen değerler ve sanat eseri hakkında verilen yargı, felsefi bir disiplin olarak estetiğin omurgasını da şekillendirmektedir. İsmail Tunalı, estetik konusunda yaklaşımıyla alanın öncüleri arasında sayılmak yanında, konuyla ilgili çalışmalarıyla da, Türkiye’de en önde gelmektedir.

FELSEFE TARİHİ

Felsefe tarihçiliği, felsefenin bir dalı olarak Aristoteles’le başlamaktadır. Aristoteles ele aldığı her sorunda, ilkin o sorun hakkında bildirilen görüşleri sıralamış sonra da kendi görüşlerin temellendirmeye geçmiştir. Bu tutumu ve Metafizik kitabının ilk bölümünün felsefe tarihi niteliklerine sahip olması, Aristoteles’i ilk felsefe tarihçisi yapmaktadır. Ancak asıl felsefe tarihçiliği 19. yüzyılda gelişmiştir.

Ernst von Aster, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde 12 yıl ders veren (1936-1948) bunların içinde felsefe tarihi dersleri de olan, derslerini önemli felsefe tarihçimiz Macit Gökberk tarafından çevrilen ve bir de felsefe tarihi yayınladığından, bu bölüme onun görüşleriyle başlamak uygundur. Aster, felsefe tarihi nedir? sorusundan hareketle konuyla ilgili şu açıklamaları yapmıştır: Felsefe problemleri-

nin anlamını kavrayabilmek, bu problemlerin tarihini izlemeyi gerektirir. Bunun içindir ki, felsefe tarihi bir felsefe disiplini, hem de felsefenin çok önemli bir disiplini. Felsefe problemleri tarihi akışları içinde dikkate alınır. Böylece onların birbirlerine ne kadar bağlı olduklarını, birinin ötekilerinden nasıl çıktığını görmek mümkündür. Felsefe tarihi, bize bağımsız bilimlerin felsefe çerçevesinde nasıl oluştuğunu ve sonradan felsefe ananın kucağından ayrılarak nasıl bir bağımsızlık kazandıklarını gösterir. Bu nedenledir ki felsefe tarihi, felsefeye girişi kolaylaştırır. Felsefe tarihinin özünü, daima felsefe problemlerinin kendisi oluşturmaktadır (Aster 2005, 51). N. Uygur'a göre felsefe tarihi deyimi, ilkin disiplinlerin temelindeki uzmanlık kaygısından doğmuştur. Özellikle 19. yüzyılda, genel olarak tarih bilincinin yeni bir bilme ortamı olarak her yanda büyük gelişmelere erişmesiyle bu bilinç, zaten içinden fıkkırdığı felsefe araştırmalarına başarıyla uygulanmıştır (Uygur 1971, 167-168). Felsefe ile felsefe tarihi arasındaki sıkı ilişki, felsefe tarihinin nasıl olması gerektiği ve ondan ne beklemeli gibi soruların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu soruların tartışılması, felsefe tarihini felsefenin bir disiplini haline getirmiştir.

Ernst von Aster'e göre felsefe tarihi ne tür özelliklere sahiptir?



Türkiye'de felsefe tarihiyle ilgilenme, modern felsefenin Türkiye'ye girme sürecinde başlamış ve devam etmektedir. Felsefe tarihi hakkında çeviri ve telif olmak üzere çok çeşitli yayınlar yapılmıştır. Felsefe tarihini, felsefenin bir disiplini olarak açıklayanların görüşleri aşağıda verilmektedir.

Macit Gökberk

Felsefenin Evrimi (1979) adlı kitabının *Önsöz*'ünde felsefe anlayışına ilişkin ipuçları vermiştir. Felsefe tarihi neden gerekli? sorusunu cevaplamak için, felsefe nedir? sorusunu öne çıkarmış ve bu sorunun yanıtının kolay olmadığını belirtmiştir. Ona göre felsefe, felsefeye özgü olan, iyi, doğru, güzel nedir gibi bir takım soruları, özel bir tutumla ele alır. Felsefede görülen tutum da, hep temele kadar gitmek, sonuna kadar gitmek çabasıdır (Gökberk 1979, 1). Felsefenin bütün tarihi boyunca uzayıp giden bu çabalar, felsefe tarihinin konusunu oluşturur. Felsefenin ne olduğu da, ancak bu sürüp giden çalışmaların -sorunlarla uğraşıp didinmelerin- tümünü kavramakla, bunları toplu bir bakışta düzenlemekle anlaşılabilir (Gökberk 1979, 1). Ona göre *felsefe tarihi*, felsefeyi oluşturan belli başlı filozofların sürüp giden bir tartışması şeklinde de görülebilir. Sorunların ortaya konuluşu ile bunların çözüm denemeleri, bu filozofların yapıtlarında gerçekleşmiştir. Felsefenin tarih boyunca evrimi, gerçekte, bu kaynakların kendisinden, öğrenilebilir. Bunlar bize felsefenin, büyük ustalarının eliyle nasıl işlendiğini, nasıl yapıldığını, doğru- dan doğruya gösterirler; dolayısıyla bize felsefede yaratıcılığın yollarını açarlar (Gökberk 1979, 1). İyi, doğru, güzel gibi araştırma alanları, özel tutum, temele kadar gitmek, felsefe tarihi, felsefenin özellikleri olarak öne çıkarılmıştır. Böylelikle felsefe tarihinde nelerin aranması gerektiğini açıklamaktadır.

Türkiye'de, 1961 yılından bu yana, en çok okunan *Felsefe Tarihi* yazarı olan Macit Gökberk, adı geçen kitabında nasıl bir felsefe tarihi anlayışıyla bu kitabı yazdığına ilişkin bir açıklama yapmamıştır. O, *Nicolai Hartmann'ın "Problemler Tarihi" Görüşü* başlıklı yazısında, felsefe tarihi anlayışına ilişkin ip uçları vermiştir.

19. yüzyıl felsefe tarihinin klasikleştiği dönem olarak kabul edilir (Gökberk 1963, 123). Hartmann, dönemin felsefe tarihlerinden şüphe edilmesi gerektiğini

düşünmüştür (Gökberk 1963, 123). Hegel’i takiben yazılan felsefe tarihleri, istenilen başarılarla ulaşamamışlardır (Gökberk 1963, 124). Hartmann’a göre başarısızlık nedeni, sistem ve öğretilerin sonsuz bir çokluğu olarak okuyucu karşısına çıkmalarıdır. Doğruları bulmak bir yana umutsuzluğa düşülmektedir (Gökberk 1963, 124). Felsefe tarihinin klasik yazarları, başlıca düşünceleri, öğretileri, görüşleri ve sistemleri ele almışlardır. Her düşünür için şu soruları sormuşlardır: Ne öğretti, gerçekten göz önünde bulundurduğu neydi, ne gibi bütüncül bir görüşe varmak istiyordu? Neyi gördü, neyi kavradı, neyi bildi, geriye ne gibi kazançlar bıraktı? (Gökberk 1963, 124). Felsefe tarihinin bu büyük ustalarının, filozofların düşünce yapılarını yeniden kurmaktan başka bir şey yapmadıkları elbette söylenemez. Onlar bağlantıları, karşıtlıkları, bağlılıkları yönelim ve eğilimleri, bunların birbirleri üzerindeki etkilerini de işlemişlerdir. Eleştirel düşüncelere de yer vermişlerdir. (Gökberk 1963, 124).

Hepsinde ortak olan, ele aldıkları sistemlerin büyümesine kapılmış olmalarıdır. Bunlar kendi düşüncelerini inceledikleri büyük düşünürün tutsağı yaparak, özgürlüklerinden olmuşlardır. Bir sistem için tutarlı olmayan her düşünce gözlerinde uygunsuzdur; tarihe bile aykırıdır; dolayısıyla reddedilebilir. Böyle bir felsefe tarihçiliği de, ancak dünya tasavvurları ile sistemlerin bir sıralamasını ortaya koyabilirdi (Gökberk 1963, 124). Hartmann’a göre sistemler, felsefenin yanılmalarıdır. Sistemler, felsefede gelip geçici olan, hiç olmazsa şüpheli sayılabilecek yerlerdir. Sistem biçiminde bize anlatılanlar, insanın bilgilerinin değil, yanılmalarının tarihidir. Böyle anlaşılan ve anlatılan bir felsefe tarihi de bilimin güvenilir gidişinden yoksundur. Kant’ın dediği gibi, el yordamıyla etrafı yoklamadır (Gökberk 1963, 124-125). Hartmann’a göre bu tutum yeni değildir. Söz konusu tutum, Eski çağdaki doksografi ve komantatörlere kadar geri giden ve felsefeye popüler yaklaşımdan doğmuştur (Gökberk 1963, 125).

Hartmann, felsefe tarihinde sistemden çok, problemlerin ele alınmasını önermiştir. Felsefe tarihi boyunca sistem düşüncesi yanında bir de problem düşünceleri göze çarpar. Bu iki ayrı düşünce iki ayrı tutuma dayanır ve tutumlar doğruluk kavramı çerçevesinde değerlendirilir (Gökberk 1963, 125). Felsefede durum daha da zordur. Çünkü felsefe, özü gereği, bütüne, son olana, ilkeye, demek ki, sınırlı bilgi ile en az kavranılabilene yönelir. Bundan dolayı da felsefe, öteden beri, hep bütünlemeğe, yapıntı ve fanteziye kaçmıştır. Düşünürlerin çoğu, daha önce kafalarında kurdukları dünya tasarımıyla kalkmış, objelerini bu tasarım bağlantıları içine zorla yerleştirmişlerdir. Böyle kurulan düşünce yapıları felsefe sistemleridir (Gökberk 1963, 125-126).

Hartmann’a göre felsefe tarihçiliği konusunda ikinci bir yaklaşım daha vardır. Problemleri esas alan, onları çözümleyen, araştıran, içlerine nüfuz eden, her şeyi kanıtlama çabasında olan bir anlayıştır (Gökberk 1963, 126). Sistem filozofları, sistemin tutarlılığı esas alırlar, sisteme uymayan problemleri reddederler. Diğer grup-takiler ise problemin tutarlılığını esas alırlar. Amaçları problemleri tutarlı bir şekilde çözmektir (Gökberk 1963, 126). Bu filozofların birbirinden keskin bir şekilde ayrılmasına neden olan şu sorudur: Düşünmede esas olan düşünce yapısının birliği midir, yoksa bilgi midir? Bu soruya getirilen açıklamalara bakıldığında, sistemlerin yıkılıp gittiği, problem hakkındaki bilgilerin kalıcı olduğu görülmektedir (Gökberk 1963, 127).

Bir problem bir defa bulunduğunda, gerçekten çözülünceye kadar çözüm denemelerinin içinde yer alır. Felsefe problemleri çok derinlere uzandıklarından, kolay kolay çözülemezler. Bununla birlikte problem hakkında çeşitli çağlarda ve kafalarda ortaya çıkan görüşler içten içe birbirlerine bağlıdırlar (Gökberk 1963, 127). Ruh, iyi, adalet, cevher gibi sorunlar, keyfi, insan tarafından yapılmış şeyler değildir. Bunlar savuşturulamayan, kendilerini boyuna kabule zorlayan, belli bir zamana, belli bir ilgi yönüne bağlı olmayan ana sorunlardır (Gökberk 1963, 127).

Hartmann, tarihi düşüncenin önünde üç ön yargının bulunduğunu belirtmiştir: 1. Bir düşünürün öğrettiği her şey eşit değildir. 2. Fichte'nin şu sözüyle ilişkilendirilmiştir: "Ne türlü bir felsefe seçeceğimiz, ne türlü bir insan olduğumuza bağlıdır". Ayrıca "Felsefe çağının çocuğudur" düşüncesi de felsefeyi çağına bağlayarak öznel bir uğraş haline getirir 3. Sistemlerdeki önemli olan her özelliğin felsefe dışı bir kaynaktan geldiği anlayışı (Gökberk 1963, 130-131). Bu önyargılardan kurtulmak gerekmektedir ve bunun için de problemlerle uğraşılmalıdır.

Hartmann'ın sorusu şu olmuştur: Klasik felsefe yazarlığı neden hem felsefenin kendisi hem de öğretilmesi bakımından kandırıcı olamamıştır? Neden bir şaşırma ya yol açmıştır? Ortaya konan felsefe tarihleri hiçte felsefenin gerçek tarihiyle ilişkili değildirler. Yazılmış olan şeyler, düşüncelerin, görüşlerin kanıların, tasarım biçimleri ile bunların engin hayat bağlantılarında köklenmiş olan motiflerinin tarihidir. Bunlar da, insanlar ve çağlar bakımından pek rölatif olan şeylerin tarihidir. Bütün bunların felsefenin gerçek tarihi olduğuna inanılmıştır (Gökberk 1963, 131). Felsefenin tarihini bir bilgi dalının, bir bilimin tarihini yazar gibi yazmak gerekirdi; oysa felsefe tarihi, din tarihi ya da sanat tarihi gibi yazılmıştır. Onun için bilginin kendisindeki ilerlemeyi araştırma pek cılız kalmıştır. (Gökberk 1963, 131).

Tarihçiler, felsefenin ne olduğunu bilmiyorlar ve felsefede asıl amacın bilmek olduğunu unutmuşlar gibidir. Oysa felsefe tarihinin ne olduğu, felsefeden ne anlaşılmakta olduğuna bağlıdır. 19. yy tarihçileri sistem yapıları ve kanılardan kurulmuş öğretileri, felsefenin özü saymışlardır. Dikkatlerini düşünce zenginliklerine, derin görüşlere, orijinal açılara, dünya tasavvurlarının tarih içindeki etkilerine yöneltmişlerdir. Problemlerin tarih içindeki önemleri üzerinde durmamışlardır (Gökberk 1963, 131-132). Hartmann, kendi felsefe tarihi anlayışını, düşünürlerin, ne düşünmüş, ne sanmış, ne öğrenmiş, ne istemiş olduklarını anlamak değil, onların ne bildiklerini yeniden bilmek şeklinde tanımlamıştır (Gökberk 1963, 132). Bu bağlamda felsefenin problemleriyle ilgisi ve kazançların analizi, felsefe tarihinin konusunu oluşturmalıdır (Gökberk 1963, 132).

Tarihçiyi kendi görüşlerinin dışına çıkaracak yöntemler vardır. Ancak burada dört güçlük bulunmaktadır: 1. Sistemlerin bu kadar değişmesi içinde bu kadar doğruluk var mı? 2. Bu değişimin arka planında bir sürekliliği bulabilir miyiz? 3. Felsefe bakımından elimizde sağlam doğruluk olmadığına göre, felsefenin tarihindeki doğruluk ile yanılmayı ne ile ayıracağız. 4. Her devir ve her tarihçi için doğruluk ile yanılma başka başka değil mi? Bununla da bir rölativizme düşmüş oluyor mu? (Gökberk 1963, 133-134). Birinci önyargının aşılması için yapılması gerekenler: Yanılmalar yumağından doğrunun ipliklerini birer birer ayırıp çözmek; doğruyu eklentisinden, takıntısından ayıklamak; bilgi alanında elde edilmiş kazançların zincirini belirlemektir. Bu da bir philosophia perennisttir (felsefenin sürekliliği ve doğallığı), felsefe yapmanın zamanlar ve mekanlar üstünde kalan birliği ile sürekliliğidir (Gökberk 1963, 134). İkinci önyargının aşılması için gerekli olan, bilginin sürekliliğine güvendir. Teorilerle el yordamıyla yol alınırken, bilgiler birbirlerine yakın olduklarından güvenilir bir ortam sağlarlar (Gökberk 1963, 134-

135). Üçüncü önyargının aşılması şöyle mümkündür: Diğer alanlarda olduğu gibi felsefe tarihinde ölçü bulmak imkansızdır. Bununla birlikte yalın ve tutarlı *kavrayışlar*, ölçü olarak kullanılabilirler. (Gökberk 1963, 135). Dördüncü önyargının aşılması için, felsefe tarihinde bilginin oluşumunu araştırmak, doğruya yaklaşmak bakımından çok elverişlidir. Gerçi bu rölativizmi ortadan kaldırmaz ama yumuşatır. (Gökberk 1963, 135-136). Felsefe tarihçiliğindeki güçlüklerin nasıl aşılması gerektiği ortaya konulmuştur.

Gökberk, Hartmann’ın felsefe tarihi görüşünden hareketle, felsefe tarihini problemler tarihi olarak kabul etmek gerektiğini düşünmektedir. Problemler tarihi açısından önemli olan, filozofların bildikleridir, düşündükleri değildir (Gökberk 1963, 136). Gökberk bu anlayışı, *Felsefe Tarihi* kitabında uygulamıştır.

Takiyettin Mengüşoğlu

Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş kitabında, *Problem Olarak Felsefe Tarihi* adlı bölümünde, felsefe tarihini çeşitli yönleriyle tartışmıştır. Tarihi, insan faaliyetleriyle başlatan Mengüşoğlu’na göre tarih, insan başarılarının ve olayların bilgisidir (Mengüşoğlu 1968, 301). Başarıların alanları farklı olduklarından, her farklı alanın da bir tarihinin olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla felsefe tarihi de insanın felsefe sahasındaki faaliyetlerinin, başarılarının tarihidir (Mengüşoğlu 1968, 301). Yüzyıllar boyunca sayısız insanların emeklerinin mahsulü olan bilginin ve insan başarılarının sürekliliğinin tespiti, şimdiki başarılar için gereklidir (Mengüşoğlu 1968, 302). İnsan başarılarının en önemlileri, onun ilim, felsefe, sanat ve teknik sahasında gerçekleştirdikleridir. Bu nedenden dolayı en önemli tarih de ilim, sanat, teknik tarihidir; çünkü bütün insan faaliyetleri - hangi sahaya ait olurlarsa olsunlar- bilgiye dayanan faaliyetlerdir, fakat ilim için, özellikle de tabiat ilimleri için tarih bir problem değildir (Mengüşoğlu 1968, 302-303).



Mengüşoğlu’na göre felsefe tarihi neyi içerir?

Tarihin problem olarak karşımıza çıktığı yer, felsefe sahasıdır. Çünkü bu sahada tarihin fonksiyonunun ne olduğu henüz kesin bir karakter kazanmamıştır (Mengüşoğlu 1968, 303). Bilimlerdeki gibi bilgilerin sürekliliği felsefe de bulunmaz. Felsefe her olayda, o sürekliliği yeniden belirlemek durumundadır (Mengüşoğlu 1968, 303). Ayrıca her olay tarihi bir karakter taşımaz; tarihi karaktere sahip olanlar etkili olanlardır (Mengüşoğlu 1968, 303). Felsefede de durum aynıdır. Etkili olan düşünceler aynı zamanda tarihilik özelliğini de kazanırlar. (Mengüşoğlu 1968, 303). Kimya tarihi, kimyacı tarafından yazılırken, felsefe tarihi, çok defa filozof olmayanlar, sadece felsefe ile meşgul olanlar tarafından yazılır. Felsefenin sahasının çok geniş olması da göz ardı edilmemesi gereken sorunlar arasındadır (Mengüşoğlu 1968, 303).

Vazifesi, yalnız teorik temellerin bütünü (yani hem varlığın hem de her çeşit bilginin) üzerinde durmak olan felsefede durum çok değişir. Burada pratik hayata ilişkin bir şey yoktur. Felsefenin acele etmesi gerekmiyor. Bununla birlikte felsefe, hem kendisi hem de bilim hakkında hesap vermek, her durumla hesaplaşmak, bunlarla ilgili bütün fenomen gruplarını açıklamak, açığa çıkarmak, anlamak zorundadır. Felsefede açığa çıkarmanın, bu açıklama ve anlamamanın çeşitli yolları vardır; işte filozofun asıl mühim vazifesi, bu çeşitli yollardan yürünmesi, verimli olan yeni araştırmaları tetikleyen düşünceler üretmesidir (Mengüşoğlu 1968, 305).

Felsefede esas olan sistem kurmaktır. Ve her sistemin belli bir çerçevesi vardır. Filozofun fikirleri ya bu çerçevenin içine sığabilir veyahut da onu aşar. Sığıldığı zaman filozof, tutarlıdır; yani fikirleri arasında bir tutarlılık vardır. Sığmadığı zaman filozof söylediklerini çürüten, tutarsız, fikirleri birbirini tutmayan bir filozoftur. Böyle bir felsefe tarihi görüşünün tam olabilmesi için, bu sistemlerin de tasnif edilmesi gerekmektedir. Tasnif, bu sistemleri, realizm, idealizm, pozitivizm gibi belli 'izm'lere ayırmak suretiyle yapılır (Mengüşoğlu 1968, 307-308). Felsefe tarihçisi, filozofları bu tasnif ilkelerine göre sınıflandırır, bir filozofun eksik bıraktığı fikrin diğeri tarafından tamamlandığını gösterir. Örneğin Platon'la başlatılan idealizmin Hegel'le doruğa ulaştığının gösterilmesi gibi (Mengüşoğlu 1968, 308). Felsefe tarihçisi, sistemleri 'izm'lere göre sınıflar ve 'izm'lerin kendi iç yapılarındaki gelişmeleri aktarır. Böyle bir tarih, hatalar tarihi olmaktadır (Mengüşoğlu 1968, 308). Çünkü, her sistem kendini biricik doğru kabul etmekte ve diğerlerini çürütmeye çalışmaktadır (Mengüşoğlu 1968, 308).

Hakiki anlamda felsefe tarihi, felsefenin yüzyıllardan beri ortaya koyduğu bilginin bir tarihi olmalıdır. Tıpkı kimya ve fizik tarihlerinde olduğu gibi. Bilimlerde birikerek devam eden bilgi durumu tarihçiliği kolaylaştırırken, felsefede, her filozof önceden kurulan problemi yeniden kurmak durumundadır. Kimyacı gibi, yaşadığı dönemin sorunlarından hareketle geçmişe yönelmelidir. Bilgi olanlarla olmayanları, hakikat ile hatayı birbirinden ayırarak geçmişi anlatabilmelidir (Mengüşoğlu 1968, 309). Felsefe tarihi tasnif kategorilerinden vazgeçmeli, sistemlere bağlanmamalıdır. 20.yüzyılda felsefe sistemleri yadırganmağa başlanmış, felsefe, sorunlara ve fenomenlere yönelerek önemli tavır değişiklikleri göstermiştir (Mengüşoğlu 1968, 309). Felsefe tarihi, başlangıçtan beri bütün problem sahalarına ait yalnız bilgi karakterine sahip olan fikirleri ele almalıdır. Bu bilgiler felsefenin bütün sahalarına ait olmalıdırlar. Tarihçilikteki bu tutum felsefenin başlangıçlarında kolayken sonlara doğru giderek zorlaşmaktadır (Mengüşoğlu 1968, 309-310).

Tarihçi filozofun dayanağı şu olmalıdır: Hiçbir filozofu, hiçbir felsefi fikri herhangi bir tasnif kategorisine sıkıştırmamak. Ancak bu ilkeye pek uyulmaz. (Mengüşoğlu 1968, 310). Gerçek felsefe tarihi, bütün felsefe disiplinlerinin sorunlarını içeren bir yapıda olmalıdır. Dolayısıyla böyle bir tarih, bu problemdeki bilginin, müspet görüşün, problemlerin çözüm şekillerinin veya bu gibi tasavvurların tarihi olacaktır (Mengüşoğlu 1968, 313-314). Mengüşoğlu, felsefe tarihini, felsefeyi geliştiren düşüncelerin tarihi olarak yazılması gerektiği düşüncesindedir. Ancak sistemler ve ..izm'lerin de felsefenin gelişmesine katkı sağladığı da unutulmamalıdır.

Nermi Uygur

Nermi Uygur, felsefe tarihi hakkındaki düşüncelerini ilkin *Felsefe ve Tarihi* (Felsefe Arkivi 13, 1962) adlı yazısında ele almıştır. Sonra bu yazı *Felsefenin Çağrısı* (1971) adlı kitabında, değiştirilerek yeniden kullanılmıştır. Aşağıda *Felsefenin Çağrısı* adlı kitapta, *Felsefe-Dünyü ve Yarını* başlıklı bölümde felsefe tarihi hakkındaki düşünceleri ele alınmaktadır.

Uygur'a göre her araştırma, ne çeşitten olursa olsun, belli bir "olay"ı kuruluşu bakımından bilmeye yönelir. Araştırmada amaç, salt bilgileri, yanlışlardan arınmış belirlenimleri, en çok sayıda elde etmektir (Uygur 1971, 155). Felsefede de durum aynıdır. Filozof, bilmelerimiz ile yapıp etmelerimizde evreni işlediğimiz konuşmaları kendi açısından gözden geçirmekle görevlidir. Bütün donatısıyla her filozof önce bu konuşmalara dönüktür (Uygur 1971, 155). Felsefenin baş konusu kavram ve kavram düzenlemeleridir (Uygur 1971, 155).

Felsefe araştırmasının kendi geçmişi ile ilişkisi nedir? Bu ilişki hangi gereksinimlerden doğar? Bu gereksinimin giderilmesiyle ne gerçekleştirilir? Felsefenin geleceğinden neler beklenebilir? (Uygur 1971, 155-156). Uygur’a göre bu sorular nihai olarak felsefe nedir? sorusuna dayanır. Felsefenin dünü ve yarınına duyulan ilgi, felsefenin ne olduğunu belirtmeye yarar (Uygur 1971, 156). Ancak felsefenin ne olduğu da, onun dünü ve yarını hakkında sahip olunan bilgilerle bilinebilmektedir.

Uygur felsefe tarihi sözünün genellikle iki anlamda kullanıldığını belirtmektedir: 1. Bugünden önceki filozofların düşünceleri, bin yıllarla ifade edilen felsefe tarihini oluştururlar. 2. Felsefe çalışmaları üzerinde yapılan çalışmalar. İlk anlamında felsefe tarihinin kurucuları filozoflardır. İkinci anlamında felsefe tarihi, felsefe tarihçilerinin başarılarıdır. Bundan felsefe tarihçilerinin filozoflardan sonra gelen, varlıkça filozoflara bağlı olan, görevlerini ancak filozofların yaptıkları üzerinde başarabilen kimseler oldukları açığa çıkmaktadır (Uygur 1971, 157).

SIRA SİZDE



Uygur’a göre felsefe tarihindeki çift anmalılık nasıl açıklanır?

Uygur’a göre felsefe tarihçisi, bir tarihçidir. Felsefe tarihçisinin amacı, felsefeyi, felsefe tarihi biliminde yeniden kurmaktır. Felsefe tarihçisi, tarihçiliği özellikle belirtildiğinde, felsefeyi tarihçi gözüyle aydınlatır; felsefeye tarih bilinci kazandırır (Uygur 1971, 157). Tarih bilinci, insan elinden çıkmış olan geçmişteki bir yapıtı anlamada kendini gösterir. Bu bakımdan felsefe tarihçisinin görevi: insan tarihinin belli bir kesitini, felsefeyi, özel bir bilinçle yoğurmak, felsefeyi anlamak, bu anlayışla felsefenin tarihini ‘gerçekleştirmektir’. Bu bilincin dokunmadığı bir felsefe, ne de olsa bilinmeyen bir felsefedir (Uygur 1971, 157). Tarihçi, geçmişi merak eden kimsedir. Geçmiş merakı tarihçide düpedüz bir duygu olmaktan çıkmış, yaşayıp eylemeye yön veren bir tutku olmuş, bir geçmiş kaygısına dönüşmüştür. Geçmiş eksiksiz öğrenme, köşe bucağını titizce araştırma, tarihçinin işidir. Geçmişe böylesine bir *ilgi*, tarih bilincinin dayanağıdır (Uygur 1971, 157-158). Tarihçilikle tarih arasındaki bilinç, felsefe tarihçiliğinin de temel unsurları arasında kabul edilmektedir.

Felsefenin geçmişini anlamak için ne yapmak gerekir? Uygur’a göre yapılacak şey, geçmişteki felsefeyi bulup ortaya çıkarmak, bu felsefenin kuruluşunu açık kılmak, zamandaki gidişini belirtmektir (Uygur 1971, 158). Asıl erişilmek istenen, yazılarda dile gelen, bu yazılarda dışlaşan felsefedir. Felsefe tarihçisinin ilk planda inceleyeceği de budur; çünkü felsefe tarihçisi için tarih olayı, felsefenin kendisidir. Her tarihçi gibi, felsefe tarihçisinin de konusuna giren olayları, başlangıçlarıyla belirtmek; öbür tarih olaylarından ayrılıklarını, onlara olan bağlılıklarını göstermek; çeşitli felsefe olayları arasındaki karmaşık ilişkileri yakalamak; bir felsefe olayını belli başlı kıvrımlarıyla yeniden çizmek; çok kez bu kıvrımları daha da belli etmek için özenle sarılması kadar doğal bir şey yoktur (Uygur 1971, 158). Böyle bir tavır, iyi denilen felsefe tarihlerinin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Uygur, felsefe tarihini yazmada belirleyici olan unsurun felsefe anlayışı olduğunu bildirmektedir. Felsefe anlayışları olmayanlar geçmişteki felsefeyi göremez; görse bile çarpık görür; bu ise olaylara hakkını vermemek olur; tarihçi için de bundan daha acı bir başarısızlık olmasa gerek (Uygur 1971, 158-159).

SIRA SİZDE



Uygur’a göre felsefe anlayışının eksikliği ne türden bur sorun yaratır?

Felsefe anlayışının gerekliliği, felsefenin geçmişine duyulan ilgide kökleşir. Felsefe tarihçisinin (gerçek bir felsefe tarihçisiyse), felsefenin dününe duyduğu ilgi, doğrudan doğruya felsefeden ötürü, felsefe için, felsefeye olan ilgidir. Felsefe tarihçisinin dikkati, felsefenin geçmişinde değil, geçmişteki felsefede yoğunlaşır. Felsefe tarihçisi geçmişe değil, felsefeye çevrilmiştir. Bunun da koşulu felsefe anlayışdır. Geçmişteki felsefeyi anlamak için, bu felsefeyle felsefe olarak ilgilenmek; bu felsefeyi yeniden düşünmek; bu felsefeyi düpedüz bir tarihçi olarak değil, filozof olarak anlamak, felsefe tarihçisinin benimseyeceği kaçınılmaz bir tutumdur (Uygur 1971, 159).

Tarihçilik erdemi yanında, felsefe tarihçisinin felsefe ile donatılmış olması kadar doğal bir şey yoktur. Bu bir kuralın istisnasız geçerli olduğunu açığa vurur: Her varlık alanının tarihçisi, o varlık alanının yabancı olmamalıdır (Uygur 1971, 159). Alana yabancı kişilerin o konunun tarihini yazmaları, her zaman güvensizlik yaratmaktadır. Ancak felsefeden yetişmiş bir kişi, felsefenin tarihini yazabilir (Uygur 1971, 160). Uygur, felsefe tarihçisinin nitelikleri arasında önemli bir yere sahip olan felsefe anlayışını çeşitli yarılarıyla ele almıştır.

Uygur'a göre felsefe, kendi kendini belirler. Bu, felsefe tarihi sözünün her iki anlamı içinde doğrudur. Felsefe tarihi sözünde, ağırlıklı olan felsefedir (Uygur 1971, 160). Asıl işi felsefede toplanan felsefe tarihçisinin, tarihçilik ödevini yerine getirebilmesi için, nasıl bir felsefe anlayışı olmalıdır? Başka türlü söylendikte, felsefe tarihçisi, felsefeden ne anlamalıdır ki felsefenin tarihini doğru olarak yazabilsin? Bu sorunun cevabı ilk bakışta kolaymış gibi gözükse de gerçekte öyle değildir. Felsefe tarihi, felsefenin ne ise o şekilde ortaya koyması gerektiğinin bilincinde olmakla birlikte, felsefenin ne olduğu tartışmalı olduğundan, felsefe tarihçisinin durumu kolay değildir. Dolayısıyla tarihçi felsefeden ne anlıyorsa, felsefenin geçmişinde de ona yönelecektir (Uygur 1971, 160-161). Bu tavırda çok çeşitli ve birbirleriyle uyuşmayan felsefe tarihlerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Öyleyse hangi felsefe anlayışı felsefenin yapısına uygundur? Ya da hangi anlayış en doğru felsefe anlayışıdır? (Uygur 1971, 161). Uygur'a göre felsefeden ancak filozof anlar; çünkü o felsefeyi yapar; en doğru felsefe anlayışı filozofun felsefeyle uğraşmada sağladığı anlayıştır (Uygur 1971, 161).

Ödevini hakkıyla yerine getirmesi için, felsefe tarihçisinin filozof olması gerekir. Filozof olmayan bir felsefe tarihçisi, felsefeyle kurabileceği bütün başka ilgilere rağmen, felsefenin işleyişi üzerinde, -bu işleyişe katılmadığından-, tam bir anlayışa erişemeyecektir. Böyle bir anlayışla donatılmayınca da, geçmişteki felsefeyi felsefe olarak kavramayı; olanca girdi çıkışıyla görüp gözden geçirmeyi; iç içe dolanan sorunlar ile bunları çözmek için girilen çeşitli denemeleri başarıyla incelemeyi ummamalıdır kimse (Uygur 1971, 161-162). Felsefe anlayışına filozof sahip olduğundan, felsefe tarihçiliğini de filozofun yapması gerekmektedir. Uygur'a göre filozofluk ile felsefe tarihçiliği iki ayrı uğraşı değildir. Bunlar birbirlerini gerektirmektedirler (Uygur 1971, 163). Filozofun felsefe tarihiyle uğraşması, mesleğin geçmişine yönelen düpedüz bir tarih merakıyla açıklanmaz. Böylesine bir merak filozofun felsefe tarihçisi olmasını gerektirmez. Söz konusu olan filozofun felsefe tarihindeki etkisidir (Uygur 1971, 163-164). Filozofun filozofluğu, felsefede gerçekleştirdikleriyle ölçülür (Uygur 1971, 164).

Felsefenin bugününde ne yapmak gerektiğini bilmek isteyen, felsefenin dününü 'bilmek' zorundadır (Uygur 1971, 165). Dolayısıyla felsefe tarihçiliği, felsefenin olmazsa olmazı haline gelmektedir. Felsefe tarihçiliği filozofluğa ve filozofluğun da felsefesine bağlı olmasının yarattığı paradoksa işaret edilmektedir (Uygur 1971,

166). Uygur’a göre bunlar birbirlerinden ayrı tutulamayan iki temel unsurdur. Koparılmaz bağlarla birbirlerine bağlıdırlar. Felsefe birdir. Felsefeyi meydana getiren bir etkinliktir (Uygur 1971, 166). Her filozofta değişik bir bugün ortamından geleceğe doğru uzanan bu etkinlik aynı zamanda felsefenin dününü araştırmakla kendini kurar. Felsefenin dününe yönelmeler, felsefe içindir, felsefe yapmaktır. Salt felsefede yönelmek ise, felsefenin dünü ile de uğraşmaktır. Felsefe parçalanmaz. Felsefe tarihçisi filozof, filozof da felsefe tarihçisidir (Uygur 1971, 166).

Felsefe tarihi, felsefe olarak kabul edildiğinden, onun başarısı felsefenin başarısı olarak algılanabilir (Uygur 1971, 169). Felsefenin dününü, doğru bir şekilde ortaya koyan bir çalışma başarılı bir felsefe tarihçiliğidir. Doğruluğun ortamını, tarihçinin geçmişteki felsefe üzerine verdiği bilgilerde aramalıyız (Uygur 1971, 169).

Felsefe tarihçisinin en önemli özelliği, felsefe anlayışıdır. Bu anlayışın gerekliliğini ortaya koymak, felsefe tarihçiliğinde yapıp edilene ışık tutar. Karanlıkta kalan, felsefe anlayışının nasıl bir yapıya sahip olduğudur. Uygur’a göre felsefe tarihçisinin felsefe anlayışı, felsefenin işleyişi hakkındaki bilinçtir. İşte bu bilinçle tarihçi filozof geçmiş felsefeleri tanıtır. Hangi biçime bürünürse bürünsün, içinde yer aldığı karışımlar ne olursa olsun, etkileri hangi yöne uzanırsa uzansın ancak bu bilincin ışığında felsefe tanınabilir (Uygur 1971, 170-171).

Felsefe, kavramlarla ilgili bir uğraşıdır. Felsefe, dallı budaklı yönelmelerimizde, günlük yaşamda, bilim ve sanatta, din ve teknikte başvurduğumuz belli başlı sözleri (dolayısıyla bu sözlerle yöneldiğimiz dünyayı) anlamları bakımından elden geldiğince açıklayıp eleştirme denemesidir. Bu denemeye girişmeyen felsefeyle bir alıp vereceği olmamıştır. Geçmişin tam da bu denemelerini konu olarak almayan, felsefenin tarihini yazamaz. İşte bu felsefe anlayışı, felsefenin özel bir kavram araştırması olduğu üzerindeki bilinçtir. Felsefeden anlamak, felsefeyi anlamak, bu bilinçteki aydınlığa göre değişir. Felsefe tarihçisinin başarısı dönüp dolaşıp işbaşındaki bu anlayışa dayanır (Uygur 1971, 171-172). İyi bir felsefe tarihçisi, geçmişteki kavram açıklamalarını incelemekle görevlidir (Uygur 1971, 172). Uygur felsefe tarihinin çıkmazları olarak, felsefeyi felsefe tarihine indirgemek, felsefeyi belli bir felsefe açısından incelemek, geniş bilgi ağlarının altında bocalamak, felsefe tarihlerinde ortaya çıkan görecelik ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kuşkuculuğu saymıştır (Uygur 1971, 175-181).

Uygur, felsefenin geleceği bağlamında da felsefe tarihini ele almıştır. Ona göre hep geçmişe bakan bir filozof, bugününe daha önce bilinmeyen yeni bir bilgi katamaz. Kendi geçmişinden başka bir kaygısı olmayan her araştırma, tüketir gider kendini (Uygur 1971, 184). Başarılı filozoflar her zaman yarınların filozofları olmuşlardır. Aralardaki yüzyıllara rağmen, sözgelişi, Aristoteles, Descartes, Kant, Hume bir bakıma çağdaşımız değil midir? (Uygur 1971, 184). Öte yandan bir başka sorun ortaya çıkmaktadır. Geleceği önceden bilmek, yarının tarihini yazmaktır. Oysa bir tek geçmişin tarihi yazılabilir (Uygur 1971, 184). Yarınlarla ilişkin tahminler doğru çıksalar bile bilgi olmaktan uzaktırlar (Uygur 1971, 185). Yarın bilinmekle birlikte, filozof yarından sorumludur. Yapılan her şey geleceği etkiler. Felsefenin bugününde yapılanlar, gelecekte yapılacaklara, geleceğin felsefesine bir öndür. Gelecek sorumluluğundan yüz akıyla çıkabilmek için de, filozofun, kendisine kapalı olan geleceği zorlayıp kendi bugününde işini elden geldiği yetkinlikle yerine getirmesi gerekir. Bugününde felsefenin dünü ile yarınını birleştiren filozofların başarısı, felsefe yapmalarına, yaptıkları felsefeye bağlıdır. Felsefenin kaderi filozofların elindedir (Uygur 1971, 185).

Özet



İsmail Tunalı'nın estetik konusundaki görüşlerini değerlendirmek.

Estetik konusunda İsmail Tunalı çok önemli çalışmalar yapmıştır. Öncelikle Estetiğin kaynağı olan Yunan düşüncesinde, estetik değerleri sorgulamıştır. Sanat eserinin nasıl bir yapıya sahip olduğunu, sanat ontolojisiyle açıklamıştır. Sanat eserinin katmanlarını ontolojik bir sorun olarak değerlendirmiştir. Tunalı, estetik fenomenin ontik bütünlüğünü dört temel öğeyle açıklamıştır. Estetik süje (özne), onun yoğunlaştığı en önemli estetik konularının başındadır. Estetik nesnenin algılayıcısı, estetik öznedir. Estetik özne, sanat eserini seyrederek ya da okuyarak, dinleyerek, estetik bir haza ulaşır. Bu hazzın ereği kendindedir. Ancak, estetik haz, estetik tavrın bir parçasıdır. Sanat eserinin bütünlüğü, estetik tavrı nede niyle, estetik öznde gerçekleşir. Estetik obje (nesne), sanat eseri olarak tanıtılmış, fenomenolojik ve Marksist açılardan yorumlanmıştır. Estetik değer, estetik öznenin sanat eserine yüklediği, güzel, yüce, trajik, komik gibi yargılardır. Estetik yargı, estetiğin nasıl bir bilgi yapısına sahip olduğu sorunları üzerinde durmuştur.

Tunalı, çalışmalarıyla estetiği çok önemli bir yere taşımıştır. Tunalı sonrası estetik çalışanlar, önemli kaynak eserleri hazır bulmaktadırlar.



Macit Gökberk'in felsefe tarihiyle ilgili görüşlerini değerlendirmek.

Macit Gökberk, Felsefe tarihini, felsefe nedir sorusundan hareketle ele almak düşüncesindedir. Felsefe, iyi, doğru, güzel nedir gibi soruları kökene kadar götüren bir tutumla açıklanır. Bu bağlamda felsefe tarihi bu konularda düşünce üreten düşünürlerin düşüncelerinin araştırılmasıdır. Gökberk'in yazısında tanıttığı Hartmann'ın felsefe tarihi anlayışında öne çıkardığı konular arasında şunlar vardır: Birbirlerinden farklı olan bir çoklukla karşı karşıya kalınır. Her düşünür için şu soruları sormuşlardır: Ne öğretti, gerçekten göz önünde bulundurduğu neydi, ne gibi bütüncül bir görüşe varmak istiyordu? Neyi gördü, neyi kavradı, neyi bildi, geriye ne gibi kazançlar bıraktı? sorularını cevaplamak önceliklidir. Bu sorular cevaplanırken ortaklıkların neler olduğunun da aranması gerekmektedir. Hartmann'ın ağırlık verdiği felsefe tarihi anlayışı, felsefe sistemlerinden çok felsefe problemleri üzerinden felsefe tarihi yazmaktır. Hartmann'a göre felsefe tarihinin ne olduğu, felsefeden ne anlaşılmakta olduğuna bağlıdır.



Takiyettin Mengüşoğlu'nun felsefe tarihiyle ilgili görüşlerini değerlendirmek.

Takiyettin Mengüşoğlu'na göre, felsefe tarihi, insanın felsefe sahasındaki faaliyetlerinin, başarılarının tarihidir. Tarihin sorun olarak ortaya çıktığı alan felsefedir. Her olay tarih konusu olamadığından, etkili olan düşünceler aynı zamanda tarihilik özelliğini de kazanırlar. Felsefe tarihlerinin filozof olmayanlar tarafından yazılmasını olumsuzlamaktadır. Felsefe tarihçisi, konu edindiği felsefeleri ...izm'ler çerçevesinde ele aldığı hata yapmıştır. Hakiki anlamda felsefe tarihi, bilginin tarihi olmalıdır. Yaşadığı dönemin sorunlarından hareketle geçmişe yönelmelidir. Bilgi olanlarla olmayanları, hakikat ile hatayı birbirinden ayırarak geçmişini anlatabilmelidir.



Nermi Uygur'un felsefe tarihiyle ilgili düşüncelerini değerlendirmek.

Uygur'a göre, bütün araştırmalarda amaç doğru bilgiye ulaşmaktır. Felsefede de durum budur. Felsefe tarihine ilişkin yönelim felsefe nedir sorusuna verilen cevapla belirlenir. Felsefe tarihinin iki anlamı, binyıllarla ifade edilen süreç içinde üretilenler ile felsefe çalışmaları üzerine yapılan çalışmalar, konuyu daha açık bir hale getirmektedir. Ona göre felsefe tarihçisinin amacı, felsefeyi felsefe tarihinde yeniden kurmaktır. Felsefe tarihçisi felsefeye tarih bilinç kazandırır. Felsefe tarihinde asıl yapılmak istenen, yazılarda dile gelen düşüncelerdir. Önemli olan, felsefenin geçmişi değil, geçmişteki felsefedir. Bunun koşulu da felsefe anlayışıdır. Uygur'a göre felsefeden ancak filozof anlar; çünkü o felsefeyi yapar; en doğru felsefe anlayışı filozofun felsefeyle uğraşmada sağladığı anlayıştır.

Sıralanan bu üç felsefe tarihi anlayışlarında ortak özellikler daha baskın gözükmemektedir. Felsefenin ne olduğundan hareket etmek, felsefe tarihçiliğinin esası olarak kabul edilmiştir. Öte yandan problemlerin tarihinin önemsenmesi, Mengüşoğlu ve Uygur'un felsefe tarihçisinin filozof olması gerektiği düşüncesi de ortaklıkları artırıcı unsurlar arasındadır. Felsefe tarihçiliğinin zayıf kalmasını göz önünde bulundurursak, iyi felsefe tarihlerine kavuşmak için filozof yetişmesini beklemek gerekecektir.

Kendimizi Sınayalım

1. İsmail Tunalı'ya göre sanat ontolojisinin görevi nedir?
 - a. Genel ontolojinin alanını genişletmek
 - b. Varlık alanlarını keşfetmek
 - c. Kategorileri keşfetmek
 - d. Sanat eserini somut bir varlık olarak incelemek
 - e. Sanatçıları incelemek
2. İsmail Tunalı'ya göre sanatta bilme etkinliği hangi terimle karşılanır?
 - a. Özne
 - b. Estetik süje
 - c. Bilim insanı
 - d. Filozof
 - e. Felsefeci
3. İsmail Tunalı'ya göre estetik değer nedir?
 - a. Estetik nesnede içkin olan beğeni unsurları
 - b. Eserin satış değeri
 - c. Eserin maliyet değeri
 - d. Hayranının çok olması
 - e. Beğenilmemesi
4. İsmail Tunalı'ya göre estetik haz neyin parçasıdır?
 - a. Ahlakın
 - b. Felsefenin
 - c. Estetik tavrın
 - d. Bilimin
 - e. Siyasetin
5. Ernst von Aster'e göre felsefe tarihi neyi kolaylaştırır?
 - a. Filozofları
 - b. Sistemleri
 - c. Felsefeye girişi
 - d. Bilimlere girişi
 - e. Tarihe girişi
6. Hegel sonrası felsefe tarihçiliği neden başarısız olmuştur?
 - a. Bilimlerden kopuk olduğundan
 - b. Felsefe tarihini sistemler üzerinden yazdıklarından
 - c. Felsefe tarihçiliği yeni başladığından
 - d. Eskiçağı yeterince tanımadıklarından
 - e. Çağın sorunlarını kavrayamadıklarından
7. Felsefe tarihinde başarılı olabilmek için Hartmann neyi önermiştir?
 - a. Problem tarihçiliğini
 - b. Sistem tarihçiliğini
 - c. Filozof tarihçiliği
 - d. Bilim tarihçiliği
 - e. Siyasi tarihçiliği
8. Mengüşoğlu'na göre felsefe tarihleri neden başarısızdır?
 - a. Tarihçiler yazdıkları için
 - b. Rahipler yazdığı için
 - c. Filozoflar yazmadığı için
 - d. Bilim insanları yazmadığı için
 - e. Siyasetçiler yazdığı için
9. Uygur'a göre iyi bir felsefe tarihini belirleyen unsur nedir?
 - a. Bilim anlayışı
 - b. Tarih anlayışı
 - c. Evren anlayışı
 - d. İktisat anlayışı
 - e. Felsefe anlayışı
10. Uygur'a göre felsefe tarihini kim yazmalı?
 - a. Filozof
 - b. Rahip
 - c. Tarihçi
 - d. Sanatçı
 - e. Bilim insanı

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. d Tunalı'ya göre sanat ontolojisinin görevi, sanat eserini somut bir varlık olarak incelemektir. Eğer yanıtınız yanlışsa, Estetik kısmını yeniden gözden geçiriniz.
2. b Tunalı'ya göre sanatta bilme etkinliği estetik süje terimiyle karşılanır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Estetik kısmını yeniden gözden geçiriniz.
3. a Tunalı'ya göre estetik değer, estetik nesnede içkin olan beğeni unsurlarıdır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Estetik kısmını yeniden gözden geçiriniz.
4. c Tunalı'ya göre estetik haz, estetik tavrın parçasıdır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Estetik kısmını yeniden gözden geçiriniz.
5. c Ersnst von Aster'e göre felsefe tarihi, felsefeye girişi kolaylaştırmaktadır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Felsefe Tarihi kısmını yeniden gözden geçiriniz.
6. b Hegel sonrasında, felsefe tarihini sistemler üzerinden yazdıklarından, felsefe tarihçiliği başarısız olmuştur. Eğer yanıtınız yanlışsa, Felsefe Tarihi kısmını yeniden gözden geçiriniz.
7. a Hartmann'a göre felsefe tarihinde başarılı olabilmek için problem tarihçiliğini benimsemek gerekir. Eğer yanıtınız yanlışsa, Felsefe Tarihi kısmını yeniden gözden geçiriniz.
8. c Mengüşoğlu'na göre filozoflar yazmadığı için felsefe tarihleri başarısızdırlar. Eğer yanıtınız yanlışsa, Felsefe Tarihi kısmını yeniden gözden geçiriniz.
9. e Uygur'a göre iyi bir felsefe tarihini belirleyen unsur, felsefe anlayışıdır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Felsefe Tarihi kısmını yeniden gözden geçiriniz.
10. a Uygur'a göre felsefe tarihini filozof yazmalıdır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Felsefe Tarihi kısmını yeniden gözden geçiriniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Tunalı, estetik fenomenin ontik bütünlüğünde dört temel yapı elemanı üzerine kurmuştur. Bunlar sırasıyla estetik süje, estetik obje, estetik değer ya da güzel ve estetik yargıdır. Estetik fenomen ya da estetik varlık, bu dört ögenin bir ontik bütünlüğü olarak meydana gelir.

Sıra Sizde 2

Estetik tavrın gerçekleşmesi için, seyir, duyum, algı, duygu, özdeşleyim unsurlarının bulunması gerekmektedir. Sıralanan bu unsurlarla elde edilen estetik tavır alma ve estetik algının sonunda bir estetik hoşlanma, ya da estetik haz ile son bulduğu sonucu ortaya çıkar.

Sıra Sizde 3

Felsefe problemlerinin anlamını kavrayabilmek, bu problemlerin tarihini izlemeyi gerektirir. Bunun içindir ki, felsefe tarihi bir felsefe disiplini, hem de felsefenin çok önemli bir disiplini. Felsefe problemleri tarihi akışları içinde dikkate alınır.

Sıra Sizde 4

Felsefe, özü gereği, bütüne, son olana, ilkeye, demek ki, sınırlı bilgi ile en az kavranılabilene yönelir.

Sıra Sizde 5

Felsefe tarihi de insanın felsefe sahasındaki faaliyetlerinin, başarılarının tarihidir. Yüzyıllar boyunca sayısız insanların emeklerinin mahsulü olan bilginin ve insan başarılarının sürekliliğinin tespiti, şimdiki başarılar için gereklidir.

Sıra Sizde 6

Felsefe tarihindeki çift anlamlılık: 1- Bugünden önceki filozofların düşünceleri, bin yıllarla ifade edilen felsefe tarihini oluştururlar. 2- Felsefe çalışmaları üzerinde yapılan çalışmalar. İlk anlamında felsefe tarihinin kurucuları filozoflardır. İkinci anlamında felsefe tarihi, felsefe tarihçilerinin başarılarıdır.

Sıra Sizde 7

Felsefe anlayışları olmayanlar geçmişteki felsefeyi görmez; görse bile çarpık görür; bu ise olaylara hakkını vermemek olur; tarihçi için de bundan daha acı bir başarısızlık olmasa gerek.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Aster, E. (2005). **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**. Günümüz diline uyarlayan, Vural Okur. İm Yayınları, İstanbul.
- Gökberk, M. (1963). "Nicolai Hartmann'ın "Problemler Tarihi" Görüşü". Felsefe Arkivi, Sayı 14. Sayfa 123-137).
- Gökberk, M. (1974). **Felsefe Tarihi**. Bilgi Yayınevi, İstanbul.
- Gökberk, M. (1979). **Felsefenin Evrimi**. Milli Eğitim Yayınları, İstanbul.
- Mengüşoğlu, T. (1968). **1968 Felsefeye Giriş. İstanbul** Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Mustafa Namık (1933). **Küçük Felsefe Tarihi**. Tefeyüz Kitaphanesi, İstanbul.
- Orhan Saadettin (1930). **Felsefe Tarihi Usulü**. İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesi Neşriyatı.
- Timuçin, A. (1992). **Düşünce Tarihi**. BDS Yayınları, İstanbul.
- Tunalı, İ. (1971). **Sanat Ontolojisi**. İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Tunalı, İ. (1979). **Estetik**. Cem Yayınları, İstanbul.
- Tunalı, İ. (1973). **Croce Estetik'ine Giriş**. İstanbul Üniversitesi. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Tunalı, İ. (1976/1). **Marksist Estetik**. Altın Kitaplar, İstanbul.
- Tunalı, İ. (1976). **Grek Estetik'i**. İstanbul Üniversitesi. Edebiyat Fak. Yayınları, İstanbul.
- Tunalı, İ. (1979). **Estetik**. Cem Yayınları, İstanbul.
- Tunalı, İ. (1983). **Estetik Beğeni**. Say Yayınları, İstanbul.
- Tunalı, İ. (1983/1). **Felsefenin Işığında Modern** Resim. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Uygur, N. (1971). **Felsefenin Çağrısı**. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

4

Amaçlarımız

- Bu üniteyi tamamladıktan sonra;
- Ahmet Mithat Efendi'nin devletle ilgili düşüncelerinin hangi temellere oturduğunu tartışabilecek,
 - Ahmet Ağaoğlu'nun devletle ilgili düşüncelerinin hangi temellere oturduğunu tartışabilecek,
 - Ziya Gökalp'in devletle ilgili düşüncelerinin hangi temellere oturduğunu tartışabilecek,
 - Ali Fuat Başgil'in devletle ilgili düşüncelerinin hangi temellere oturduğunu tartışabilecek,
 - Macit Gökberk'in tarih felsefesi hakkındaki görüşlerini değerlendirebilecek,
 - Takiyettin Mengüşoğlu'nun tarih felsefesi hakkındaki görüşlerini değerlendirebilecek,
 - Nermi Uygur'un tarih felsefesi hakkındaki görüşlerini değerlendirebilecek,
 - Doğan Özlem'in tarih felsefesi hakkındaki görüşlerini değerlendirebilecek,
 - Teoman Duralı'nın tarih felsefesi hakkındaki görüşlerini değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Devlet
- Anayasa
- Meclis
- Hürriyet
- Osmanlı
- Bağlılık
- Medeniyet
- Teokrazi
- Hakimiyet
- Laiklik
- Tarih
- Tarih felsefesi
- Tarih bilinci
- Tarih ontolojisi
- Özgürlük
- Tarihi varlık sahası
- Fenomen
- İlkeler

İçindekiler

Türkiye'de Felsefenin
Gelişimi-II

Devlet Felsefesi-
Tarih Felsefesi

- DEVLET FELSEFESİ
- AHMET MİTHAT EFENDİ
- AHMET AĞAOĞLU
- ZİYA GÖKALP
- ALİ FUAD BAŞGİL
- TARİH FELSEFESİ
- MACİT GÖKBERK
- TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU
- NERMİ UYGUR
- DOĞAN ÖZLEM
- TEOMAN DURALI

Devlet Felsefesi- Tarih Felsefesi

DEVLET FELSEFESİ

Devlet felsefesi, devletin kökeni, yapısı, hukuk, haklar, yönetim tarzları, kurumlar, toplum ve toplumsal yapı gibi konuları felsefi bir tarzda işleyen felsefe disiplini. Devlet felsefesinin içinde hukuk ve siyaset felsefeleri de yer almaktadır. Devlet felsefesi başlığı altında sıralanan bu unsurlar, kültürel dünyanın çok büyük bir bölümünü içine almaktadır. Devlet felsefesi anlayışı Platon'un *Devlet* ile Aristoteles'in *Politika* adlı kitaplarıyla başlamış Batı düşüncesinde konu güncelliğini her zaman korumuştur.

Devlet her ne kadar felsefenin baş konuları arasında sayılsa da, Türkiye'de felsefeciler devlet konusunda zayıf kalmışlardır. Felsefe eğitimi alıp ve felsefe bölümlerinde ders veren felsefe hocalarının tamamı siyaset, devlet ya da hukuk felsefesi konusunda kitap yazmamışlardır. Sadece bir kaç makale vardır. Macit Gökberk'in "*Hegel'in Devlet Felsefesi*" ile Bedi Akarsu'nun "*John Locke'un Devlet Felsefesi*" adlı makaleleri dışında bir çalışma yoktur. Bununla birlikte, Reform öncesi hocaların tamamına yakını siyaset, hukuk ya da devletle ilgili görüş bildirdikleri metinler yayınlamışlardır. Ahmet Mithat Efendi, Ziya Gökalp, Mehmet İzzet, Halil Nimetullah, Hilmi Ziya Ülken devletle ilgili konularda yayın yapmışlardır. Sadri Maksudi Arsal, Yavuz Abadan, Recai Okandan, Ali Fuad Başgil gibi hukukçular, kamu hukuku, hukuk felsefesi ve devlet felsefi adları altında devlet felsefesi konularını incelemişlerdir.

Felsefe kökenliler devlet felsefesiyle ilgilenmediklerinden, aşağıda, devlet hakkında görüş bildirenlerden, Ahmet Mithat Efendi'nin Osmanlı devletinin yönetim sorunlarına yaklaşımı, Ziya Gökalp'in yeni yönetme tarzı hakkında görüşleri, Ahmet Ağaoğlu'nun devlete ilişkin eleştirileri, Ali Fuad Başgil'in laiklikle ilgili düşünceleri ele alınmaktadır.

AHMET MİTHAT EFENDİ

Ahmet Mithat Efendi, anayasa süreçlerini doğal hukuk anlayışından hareketle açıklamıştır. Ona göre bazı toplumsal kurallar, insanlığın başlangıç aşamasında aileyle birlikte ortaya çıkmıştır (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 106). Hürriyetlerinden vazgeçmek anlamında sözleşme ve sözleşmeye bağlı olarak oluşan toplumlaşma, Rousseau'nun doğal durum ve toplum sözleşmeleri çerçevesinde değerlendirilmiştir (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 108-113). Ahmet Mithat Efendi'ye göre, doğal durum düşüncesi, Avrupa toplumlarındaki istibdatçı iradelere son vermek için yapılan tar-

tışmalar sonucunda ortaya çıkmıştır. İstibdattan kurtulmak için, ilk kanunların özünü oluşturan umumi hükme (genel irade) dayalı yeni kanunlar konmasını çare olarak görmüşlerdir. İnsanoğlu, fikir, ilim ve sanayi bakımından eski dönemlere göre çok gelişmiş olmakla birlikte, gelişmeler insanları doğa kanunlarının dışına çıkaramamıştır. İhtimal ki, doğa kanunları dışına çıkamamayı, yine doğa kanunları engellemiştir. Başlangıçta olduğu gibi, şimdide de yeni kanunların umumi hüküm (genel irade) olması için, yine oybirliği ve genel iradeyle kanunlaşmalarının gerçekleştirilmesi gerekmektedir (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 121-122). Ahmet Mithat Efendi, istibdat düşüncesi ile doğa durumu arasında bağlantı kurarak, kendi dönemindeki istibdat nedeniyle doğa durumunu öne çıkarmıştır. Böylelikle, istibdattan kurtulmanın yolu olarak anayasalı, meclisli bir yönetimin gerekliliğinin önünü açmıştır.

Ahmet Mithat Efendi’ye göre, Osmanlı Devleti’nin kuruluş ve genişleme dönemine ilişkin olumlu resim, 19. yüzyıl başlarından itibaren bozulmuştur. Söz konusu bozulmanın önüne geçmek için yapılan ıslahatların en önemlilerinden biri olan Kanun-i Esasi (anayasa), yeni devlet anlayışının temel taşlarından biri olarak öne çıkarılmıştır. Ahmet Mithat, I. Meşrutiyet inkılabının temelini anlamak için, kanun-i esasilerin nasıl bir yapıya sahip olduklarının açıklanması gerektiğini bildirmiş ve kanun-i esasileri, medeni toplum fikrinin ruhu olarak kabul etmiştir (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 105-106). Ona göre İslam, medeni kanunun bütün özelliklerini taşımaktadır. Yaşanılan dönemde işlerin kötü olması, İslam’ın kendinden değil, zorbaların işbaşına gelmesinden kaynaklanmaktadır. Zorbalık dönemlerinin yeni bir şey olmadığı, insanlık tarihinde, zorbalık yönetimleriyle hürriyet yönetimlerinin sık sık yer değiştirdiklerini belirterek durumu açıklamaktadır (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 118-119).



Ahmet Mithat Efendi kanun-i esasiyi ne olarak tanımlamıştır?

Ahmet Mithat Efendi, anayasa süreçlerini doğal hukuk anlayışından hareketle açıklamıştır. Ona göre bazı toplumsal kurallar, insanlığın başlangıç aşamasında aileyle birlikte ortaya çıkmıştır (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 106). Köken sorunundan hareket ederek, sonraki gelişmeleri açıklamayı amaçlamaktadır. İnsanlığın başlangıcından kendi yaşadığı döneme kadar olan sürede, toplumları üç aşama geçirdiklerini kabul etmiştir. Buna göre, kabile topluluklarını en alta, İngiltere, Belçika ve Amerika Birleşik Devletleri’ni ise medeniyetin en üst aşamasına ulaşan ülkeler olarak görmüş, diğer milletlerin bu iki uç arasında yer aldığını belirtmiştir (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 107). Eksiklikleri nedeniyle Osmanlı Devleti’ni, medeniyetin en üst seviyesine ulaşanlar arasında saymamıştır. En önemli eksiklik, hürriyetle ilişkili olarak kanun-i esastir. Toplumsal yapının sağlıklı olmasında hürriyetin önemli bir yerinin olduğunu kabul eden Ahmet Mithat Efendi’ye.göre, Tanrı bireyleri hür yarattığından, birey erginleştğinde, hürlüğüne aile kuralları ve toplum kanunları çerçevesinde kullanır. Ancak topluluk ya da toplumun beşeri hürriyeti ihlal etmemesi gerekir. Bireylerin başkaları üzerinde yük olmasını engellemek için, her birey için vazifeler de belirlenmiştir. Kanun-i esasiler, vazife temeli üzerine kurulmuştur. Hak ve vazifeler doğa kanunlarınca belirlenmiştir (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 108-110). Doğal durumda, her biri tek başlarına hür olarak yaşayan insanları bir araya getiren ihtiyaçları olmuştur. Zira hürriyet, insanın medeni yanına değil hayvani yanına da hoş gelen bir şeydir. Pek büyük bir ihtiyaçtan doğan, pek büyük bir insani menfaat mecbur etmedikten sonra, insan kendisini yani hür-

riyetini, bir kayıt altına almaya rıza göstermez. Rousseau'ya gönderme yaparak, toplum sözleşmesinin bu şekilde ortaya çıktığını belirtmiştir. Doğal özgürlük durumunda kabul ettiği vazifeyi, sözleşme temelli toplumda da yerine getirmesi için, kanunla kayıt altına alınması ve kanunun da işleyebilmesi için icra kuvvetinin oluşturulması gerekmiştir (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 110-111). Toplumsal düzenin temelini oluşturan kanun, aklın ilk çocuğu olarak kabul edilmiştir (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 113). Kanun, umumi hükümle konulduğundan ve umumi hükmün her kararı kişisel kararları içerdiğinden, kanunlar, kişiler tarafından kabul edilirler. Dolayısıyla insan hürriyetine aykırı düşmez, tersine, olumlu kabul edilirler. Bu durum, dini şeriatlar için de geçerlidir. Bir şeriata iman edip ona tabi olmak, beşeri hürriyete aykırı sayılmaz. Çünkü inanmak demek, o şeriat kanununun hükümlerini insanın kendi fikrine uygun bularak kabul etmektir. Böyle olmazsa, insanlara zorla kabul ettirmek istenilen kanunlarla, insanlığın hürriyetini mahvetmek yoluna gidilmiş olur. Medeniyet çevresinde yaşayan insanoğlunun hukuk ve hürriyetiyle, böyle bir cebri kanunu uyandırmak imkansızdır. Hatta ilahi kanunlardan olan dini kanunları zorla kabul ettirmeye çalışmak yolu kapalıdır (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 112-113).

Medeni toplum, hür olan insanlardan oluşur. Hür kişilerin kendi mutlulukları için yapacakları hizmetin birleşik, ortak ve toplu şekline vazife denilmiş ve umumi hüküm şeklinde tecelli eden kanun tarafından toplumdaki bütün ferlerin vazifeleri tayin edilmiştir (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 113). Doğal durumda ortaya çıkan kanunlar, âdetler şeklinde devam etmiştir. Özellikle ailelerin uydukları kuralları, âdetlerdir (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 114). Osmanlı medeni toplumu, henüz tamamen kanun altına alınmış değildir; belki bu toplumun kanunları tamamen yazıya geçirilmemiştir. Bu yüzden âdetler ve ahlâk gibi yalnız ailelere ait olan hususlar değil, birçok siyasal usulümüz bile âdet sözünün resmi bir tabiri olmak üzere "teamüli kadim" (eski teamüller) denilen yazılı olmayan kanunlara göre yürütülmektedir. Hatta teamüllerin hükmü, yazılı kanunlardan bile daha kuvvetlidir (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 114). Bununla birlikte, İslam'da fertlerin tabii hak ve hürriyetlerini ihmal etmeden, vazifelerini belirleyen ve medeniyet aleminde saadetin ana yolunu gösteren yasanın temeli, Peygamber vasıtasıyla Tanrı tarafından konulmuştur. Hükümdarların bu esas üzerine hükmetmeleri, halkın da şeriat gereği hükümdar olan padişaha itaat etmeleri emredilmiştir. Bu yıkılmaz temelin, beşeri hürriyeti ihlal etmesi tasavvur bile edilemez. Çünkü siyaset araştırmacılarının kanun koyucu hakkında belirledikleri nitelik olan "melekler kadar masum olması", İslam Peygamberinin en önemli nitelikleri arasındadır. İslam şeriatı, yaratıkların biricik kurtuluş yolu olarak konmuştur. İnsanlar da bu kurtuluş yoluna, imanla sarılmışlardır (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 126). İnsanlık için hürriyetçi anayasalar arayan filozofların bulamadıkları anayasanın ruhu, şeriattır. Bu kutsal kanun, insanoğlu için, gerçek hürriyet, eşitlik ve adaleti sağlayacak hükümlerle doludur. Şeriat hükümlerine sıkıca bağlı kalındığı dönemlerde, toplumun mutluluğu en üst seviyeye çıkmıştır. İslam devletlerinde istibdat, zorbalık, tahakküm, yine şeriat açısından kötülenmiş ve yasaklanmıştır. Benzer şekilde meşru hükümdara itaatsizlik de kötülenmiştir. Hükümdardan, halkın en alttaki bireyine varıncaya kadar, herkesin gerek hakları ve gerek görevleri ayrı ayrı belirlenmiş ve belli olan hak ve görevlerde ise, daima insan mutluluğu gözetilmiştir (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 126-127).

İslam medeniyetinde hiçbir zorba meşru değildir. Bir şeyin yapılmasını emretmek ya da yasaklamak, kanun hükümlerine dayanmalıdır. Yani ilahi kanunda bulunan emri ve ilahi kanun hükmünce yasak olanları bildirmek, bir vazifedir. Her

durumda emir ve yasaklar ilahi kanuna bağlıdır. Tanrı’nın emirleri ve yasakları ise herkesin zorlanmaksızın, candan, gönülden iman ederek kabul ettikleri şeylerdir. Hürriyetlerin, şeriat içinde kaybedeceği bir şey yoktur. Başka bir deyişle, hak ve hürriyetler, şeriat tarafından güvenceye alınmıştır (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 127-128). İslam şeriatı, son Peygamberin getirdiği son şeriatır. Bununla birlikte şeriat hükümünün devam etmesi için esas kaide, “zamanların değişmesiyle, hükümlerin değişmesidir”. Zamana bağlı değişmeler için “kıyas-ı fukuha” (fıkıh kıyası) ve “icma-i ümmet” (ümmetin kararı) kurumları vardır. Bu kurumlar aracılığıyla oluşturulan kanunlar, Tanrı’nın dileğine ve adaletine uygun hükümler demektir. Bu yüzden hürriyetin temel kurallarına ve akıllara hayret verecek şekilde akla uymaktadır. Zira hükümlerin değişmesi için kıyas yapacak fıkıh alimleri ve bir fikir üzerinde uzlaşacak olan ümmet, aynen kanun yapan mebusan (seçilerek gelenlerin oluşturduğu meclis) ve ayan (atananlardan oluşan yüksek meclis) meclislerinin şeriat-taki karşılıklarıdır (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 128). İslam medeniyetinin ilk anayasalarını, istibdat yanlısı hükümdarlar bozmuştur. İslam devletleri arasındaki çekişmeler ve işlerini hürriyet üzerine yürütmeyerek, şeriat hükümleri yerine kendi zorba iradelerini geçirmişlerdir. Böyle bir ortamda hürriyet temelli bir anlayışın işlemesi mümkün olmamıştır. Hürriyet temelli bu anlayış, İslam dairesi dışında kalan milletlerce gerçekleştirilmiştir. Hürriyet esaslı bir yönetimi gerçekleştiremeyen milletler ise, bağlı oldukları despot idareler altında ezilmektedirler (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 129-130). Peygamberin kutsal şeriatının çirkin gördüğü istibdat altında, asırlarca ezilen bazı İslam memleketleri, sonradan Avrupa medeni milletlerinin hüküm ve istilasına girdiklerinde, kendi milli hürriyet ve bağımsızlıklarını kaybettiklerinden dolayı yanıp yakılarak asıl mukaddes hürriyet ve istikallerini geri almaya çabalayacakları yerde, aksine ecnebi mahkumiyetinden memnunluk göstermişlerdir (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 130).



A. Mithat Efendi’ye göre hürriyet temelli yönetim kuramayanlar ne durumdadırlar?

A. Mithat Efendi’ye göre, Osmanlı Devleti, hem şeriat ve hem de doğa kanunlarında içkin olan hürriyet esasına uyması gerekirdi. Bu esaslara uyduğu sürece, Fransa’dan on kat büyüklüğünde bir ülkeye büyük şan ve şevketle hükmetmiştir. Her nasılsa, istibdat sevdası ve kayıtsızlık bu iki esasın ikisine de üstün gelmiş ve bundan dolayı, Osmanlı Devleti iki bakımdan da despot bir hükümet şekline almıştır. Bu gidişe, II.Abdülhamit son vermiştir (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 131). Ahmet Mithat Efendi, yaşanan dönemde, kanunların nasıl yapılacağı ve yeni kanun anlayışının hangi kurumlara ihtiyaç duyacağı üzerinde de durmuştur. Yaşanılan dönemde genel hükme (genel irade) uygun kanun yapmanın yolu, millet vekilleri meclisidir (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 122). Vekil seçimi ve seçim usulleri çeşitli yanlarıyla ele alınmıştır (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 123). Ahmet Mithat Efendi’ye göre, milletvekillerinin toplumu temsil eden genel iradeleleriyle, hükümdarın özel hükmünün birleşmesinden meydana gelen kanun, insanlığın tam hürriyetlerini temin ederek idare edebilecek medeni kanunlar ve sosyal sözleşmeler olarak kabul edilir. Bu muhakeme, her yenilikçi ve medeniyetçi milletin inkılabının dayanağı olmuştur (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 124). Hükümdarın meclis karşısında yalnız kalmaması için, hükümdarı destekleyen bir senatonun oluşturulması önerilmiştir (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 124). Kanunlar ister düsturlar şeklinde bir arada toplansın ya da âdetler şeklinde devam etsin, her şahıs üzerinde somutlaşmadıktan sonra, kendi hükmünü devamlı olarak

fertilere hatırlatamaz. Topluma sürekli hatırlatacak merci hükümdardır. Hükümdar, genel iradeyle uyumlu kanunlarla, fertleri kanuna bağlı hale getirir. (Ahmet Mithat Efendi 2004/2, 114).

Ahmet Mithat Efendi, şer'i hukukla doğal hukuku birlikte kullanarak, medeni hukuk anlayışının İslam'la çatışmadığı sonucuna varmaktadır. Birbirleriyle çatışmadıklarına göre, onları birleştirerek yapılan anayasanın meşruluğu da tartışılmaz. Bu sonuç, anayasaya karşı çıkanları etkisizleştirmeye yöneliktir. Ahmet Mithat Efendi, doğal durumdan türettiği süreçle şeriat ilkesi arasındaki köklü bir çatışmanın ya farkına varmamış ya da farkına varsa da üzerinde durmamıştır. Doğa duruma dayalı toplumlaşma sürecinde, belirleyici ilke akıldır. Yani insan aklını kullanarak toplumlaşmak gerektiğini ve bu amaçla aralarında bir sözleşme yaparak birlikte yaşamak için gerekli olan kurumları oluşturmuşlardır. Böylelikle tarihsel süreci belirlemişlerdir. Şeriat anlayışında ise, insanın nasıl yaşaması gerektiği, Tanrı tarafından gönderilen peygamberler tarafından belirlendiğine inanılmıştır. Dolayısıyla şeriat inancı, doğal hukuk anlayışını ve aklın bağımsız karar verme hakkını sınırlar. Bu sorunun nasıl aşıldığı üzerinde durulmamıştır. Bu çelişkilerle birlikte, Ahmet Mithat Efendi, Devlet'in yapısının, anayasa ve meclis temeline oturtmak gerektiğini savunmuştur.

AHMET AĞAOĞLU

Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet* adlı kitabında devlete ilişkin görüşlerini ortaya koymuştur. Ona göre, Doğu'da hükümet, hükümdardan ibarettir. Bu anlayışın kökleri, eski İran devlet anlayışına dayanmaktadır. Buna göre hükümdar, kudret ve yetkisini doğrudan *şehriyar* adlı Tanrı'dan aldığına inanılmıştır. İran asıllı bu düşünce, Araplar da dahil bütün doğu toplumlarınca benimsenmiştir (A. Ağaoğlu 1972, 135). İslam, mahiyeti itibarıyla bu anlayışı benimsememiştir. Allah'la insanlık arasında doldurulamayan bir mesafe koyan İslamiyet, hükümdarı, ilahi ve gökten gelen bir kökene bağlayamazdı. Hatta peygamberleri bile günah işleyebilmekten uzak saymayan İslam, tabiatıyla bir hükümdara masumluk, sorumsuzluk gibi müthiş bir mevki veremezdi. İslamiyet, hükümetin kaynak ve esasını çok akıllıca ve ilme uygun olarak cemiyette aramıştır. İslamiyet'e göre hükümdar, ümmetin onayıyla (İcma-i Ümmet) iradesi ile işbaşına gelir. Bir bakıma hükümdarı idare ettiği cemiyet seçer ve seçildikten sonra iki türlü sorumluluk yüklenir: Maddi olarak cemiyet ve manevi olarak Tanrı karşısında sorumludur. (A. Ağaoğlu 1972, 135-136). Ancak bu anlayış İslam tarihinde de çok uzun sürmemiştir Haşmet, cebir, zulüm ve baskıya alışmış olan Doğu, bu nazariyeye alışamadı. Muaviye'den sonra saltanat usulü geri gelmiş, hükümdar Tanrı'nın temsilcisi olarak algılanmıştır. Bu temsil görevi nedeniyle hükümdara itaatin Tanrı'ya itaat olduğu inancı devam etmiştir. Hükümdara isyanının Tanrı'ya isyan olacağı inancıyla hükümdarların yaptıkları hiçbir kötüluğe karşı çıkmamışlardır (A. Ağaoğlu 1972, 136). Tanrı'nın temsilcisi olarak temsil ettiği varlığın buyruklarına uymadığı gibi, kendi koydukları kurallara uymamışlardır (A. Ağaoğlu 1972, 137).

A. Ağaoğlu'nun bildirdiğine göre İslam'da hükümetin kaynağı neresidir?

Ahmet Ağaoğlu'na göre önemli bir yanlışlık da, Doğu'da devletin hükümetle karıştırılmasıdır. Türkler bu karıştırma işini daha da ileri götürmüş, kurdukları devletlere kurucularının adını vererek, birbirlerinden çok farklı anlamlara sahip olan devlet, hükümet ve hanedanı birleştirilmiştir (A. Ağaoğlu 1972, 119). İngiltere'de



SIRA SİZDE

dört sülale değişmiş olmasına rağmen hiçbirisi kendi sülale adını devlet adı olarak kullanmamış ve devlet kurucusu olarak da tanınmamışlardır (A. Ağaoğlu 1972, 120). Devlet adını, devleti doğuran millettten alır (A. Ağaoğlu 1972, 120). Devlet, bağımsız bir milletin işgal ettiği saha ile o milletin siyasi, içtimai, iktisadi teşkilatının hepsine verilen addır. Hükümet, o teşkilatın bir kısmını, sülale pek sınırlı bir parçasını ifade eder. Devlet, bağımsızlığını kaybetmedikçe vardır. Halbuki devlet, sülalesiz yaşayabilir (A. Ağaoğlu 1972, 120). Devletle sülalenin bir kabul edilmesi, sülalenin yıkılması ya da çökmesi durumunda devletin de yıkıldığını kabul etmek sonucunu doğurur. Bu da çok tehlikeli bir düşüncedir. Devletin esas kurucusu olan millet, sülalenin çökmesinden çok fazla etkilenmez, yeni önderlerle devletin temelini tazeler (A. Ağaoğlu 1972, 121). Ağaoğlu’na göre XIV. Louis’in “devlet benim” dediği dönem çoktan geride kalmış, Locke ve Rousseau zamanından beri, devlet millettir, bütün hakimiyet millete aittir düşüncesi devlet anlayışının mukaddes bir temeli olmuştur (A. Ağaoğlu 1972, 133).

Hanedanla örtüşen Osmanlı Devleti, kendini, bir topluluk olarak değil bütünlüklü bir varlık olarak görmüştür. Fethettiği ülkelerin halklarını aralarında bir anlaşma yapmadan, kendi ilkeleri doğrultusunda yönetmiştir. Müslüman olanlar, kurucu toplumun sahip olduğu bütün haklara sahip olmuştur. Bütün bu uygulamalar varlığını dayandırdığı ilkeler çerçevesinde gerçekleştirilmiştir (A. Ağaoğlu 1972, 122-123). Osmanlı devletinin bünyesi bir birlik halindeyken, zaman aşımı, devlet adamlarının ihmalleri ve devletin mahiyetini anlamamaları nedeniyle, birliğin yerini topluluk, milletler devleti zihniyeti almıştır. Hristiyanlar, kendilerine verilen müsaadeleri, anlaşmalarla kazanılmış haklar olarak görmeye başladığı dönemden itibaren, devletin bünyesi sarsılmış ve birlik bozulmaya başlamıştır. Her cemaat kendini devlet içinde şahsi bir varlık sayarak, devlete karşı bir takım imtiyazlardan, özel teşkilattan söz edilmeye başlandı. Devlet’in yıkılması da o günden sonradır (A. Ağaoğlu 1972, 124). Osmanlı yöneticileri, cemaatler meselesinde iki önemli hata yapmışlardır: 1-Bir devletin yalnız kılıçla kurulamayacağını ve devam ettirilemeyeceğini vaktinde anlamamalarıdır. Kılıçla fethedilmiş yerler, dimağla elde edilirler. Fetihle devletin sınırları içine katılan cemaatleri, kurucu unsurla birleştirmenin yollarını bulmaları gerekirdi. Cemaatlere verilen imtiyazlar, onların kendi kimliklerinin korumalarını sağlamış, devletin zayıfladığı dönemde sorunlar çıkararak devletin çöküşüne yardımcı olmuşlardır. 2- Daha büyük hata, devletin kurucu unsuru-na, devlette özel bir yer vermemeleridir (A. Ağaoğlu 1972, 125-127). Ağaoğlu, kuruluş ilkelerinin yanlış olduğunu kabul ederek, çöküşün kaçınılmaz olduğunu sonucuna varmıştır. Ona göre bir diğer sorun da hükümdara bağlılık ilkesidir.

Ağaoğlu’na göre devlete değil hükümdarın şahsına *bağlılık*, Doğu kavimleri arasında daima bir fazilet olarak kabul edilmiştir (A. Ağaoğlu 1972, 129). Sadrazamın kaçmayıp idamı kabul etmesiyle, Sokrates’in kaçma teklifini reddedişi arasındaki fark şudur: Sadrazam, hükümdara bağlılık nedeniyle, Sokrates kanuna bağlılıktan kaçmazlar (A. Ağaoğlu 1972, 129-130). Hükümdar, şahıs olarak kabul edildiğinden, yaltaklanma, iki yüzlülük, hile, yalan, menfaatler işe karıştığından, kişiye bağlılık sorunlu hale gelmektedir (A. Ağaoğlu 1972, 130). Ağaoğlu, bu ilginç karşılaştırma ile önemli bir noktayı atlamıştır. Sokrates’in de sadrazamın da suç işledikleri iddiası vardır. Her ikisi de kanunun tanımladığı suçun cezasını çekmeye razı olmuştur. Ayrıca hükümdarın kanunla örtüştüğü kabul edildiğinde, hükümdara bağlılık, kanuna bağlılık, kanuna bağlılık hükümdara bağlılık anlamına gelmektedir. Tarihimizde, şahsa bağlılık kaidesi, devlete bağlılık ilkesine hakim olduğu günden itibaren, Türkler idare sahalarından kovulmuştur. Yöneticilerin çok büyük

kısmı, devşirme olmuş ve kanıyla kalbiyle Türk'e bağlılık hissetmemişlerdir ve onu anlamamışlardır. Tehlikeli dönemlerde de Türkleri terk edip gitmişlerdir. Bunları devlete bağlayan padişahın teveccühleridir. Teveccühler kesildiğinde de devlete, millete ve padişaha bağlılık ortadan kalkmaktadır (A. Ağaoğlu 1972, 130-131). Ahmet Ağaoğlu, Avrupa devletlerinin şimdi sahip oldukları özelliklerin, tarihlerinin her döneminde de geçerli olduğu sanısıyla eleştirilerini temellendirdiği izlenimi vermektedir. Osmanlı Devleti'ni kendine has özellikleri ve tarihselliğini pek dikkate almadan, gündelik sorunlar çerçevesinde eleştirmiştir. Devletin olumsuz yapılanması nedeniyle çöktüğünü ileri sürerek, Batı Medeniyeti'nin siyasi yapılanmasını da kabul edilmesini savunmuştur.

Batı medeniyetini tamamen almanız gerektiğini savunan Ağaoğlu, ıslahat çalışmalarını ağır bir şekilde eleştirmiştir. Eleştirdiği konulardan biri de, eski medeni hukukun kaidelerinin bir araya toplandığı *Mecelle*'dir. Ağaoğlu'na göre Mecelle çok büyük bir ustalık işi olmakla birlikte, Mecelle'nin esası, dayandığı gelenek ve Mecelle'nin temsil ettiği zihniyetin, modern zihniyetle uyuşup uyuşmaması sorgulanmamıştır. Bu sorgulamayı Mecelle'yi yapanlar gerçekleştiremezdi; çünkü onlara göre Mecelle'yi oluşturan zihniyet, zaman ve mekan üstüdür (A. Ağaoğlu 1972, 140). Benzer tavrın II. Meşrutiyet döneminde de görülmesi yanlıştır. Bir yandan çağın ruhuna uygun davranmak isterken, diğer yandan hayat, gelenekler çerçevesinde sürdürülmektedir. Ona göre toplumun karşı karşıya kaldığı sorun açıktır; ya iflas etmiş olan geleneklere sadık kalarak tamamıyla yok olacak ya da onlardan tamamıyla ve kesin bir tarzda ayrılarak hayatı yeni esaslar üzerine kuracaktır (A. Ağaoğlu 1972, 140-141). İkinci seçenektan yana olan Ağaoğlu, Mecelle'yi yetersiz bulmuştur. Ona göre Mecelle, kabile toplumlarının sorunlarını çözebilir; çağdaş milletlerle ve onların mücehhez oldukları o müthiş siyasi, iktisadi, içtimai, ticari, zirai ve bunun gibi teşkilat ile rekabet ve mücadele etmek mecburiyetinde bulunan bir cemiyet için katıyen yararlı değildir (A. Ağaoğlu 1972, 141). Ağaoğlu bu görüşünü, başta adliye olmak üzere ıslahatlarla elde edilen kurumların hiçbirinin başarılı olamamasını gerekçe göstererek desteklemiştir. Başarısızlığın başlıca nedeni, kurumları işletenlerin geleneklere bağlılıklarıdır. Ne yenilikçiler ne de gelenekçiler, bağlı oldukları ilkelere göre davranabilmişlerdir (A. Ağaoğlu 1972, 141). Mahkemeleri birleştirmekle bu sorunun üstesinden gelinemeyeceğinden, çare, gerek hükümet gerekse hukuk hakkındaki zihniyetimizi kökten değiştirmektir. Bu da taklide mecbur olduğumuz medeni zümrenin anlayış tarzların, zihniyetini açıktan açığa ve olduğu gibi kabul etmekle olabilir (A. Ağaoğlu 1972, 141). Kanun-i esasi'yi de eleştiren Ağaoğlu'na göre, Meşrutiyet'in ilanına kadar bizdeki hükümet şekli, dini saltanattır. Halife olan sultan, şeriatı ve şer'i hükümleri korumakla yükümlü olduğundan, Osmanlı saltanatı, dini bir saltanattır. Şeriatı ve şer'i hükümlere uymayan bir harekette bulunamazdı ve bulunmasına da müsaade edilmezdi. Kanun-i Esasi'de de çeşitli maddelerle (madde 3, 4, 5) bu durum kayıt altına alınmıştır. Bu maddeler meşrutiyeti dinle sınırlandırmıştır. Başka bir deyişle, milli irade kanun yapmak ve hükümler koymakta serbest değildir. Bu en önemli çelişkilerimizden biridir. Meşrutiyet ya vardır ya da yoktur. Varsa milli iradenin her işle ilgili olması ve özellikle hükümler koyarken ve kanun yaparken bağımsız olması gerekir Yoksa, anayasalar fazladır (A. Ağaoğlu 1972, 144-145). Anayasa yeni olmakla birlikte, anayasanın içeriğinin dini hükümlerle çerçevelenmesi, eski zihniyetin devam ettiğinin işareti olarak değerlendirilmiştir.

Ağaoğlu'nun bildirdiğine göre, İslam hukukunun yanlış anlaşılması da sonraki olumsuz sonuçların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hukuk, fertler arasındaki ilişkileri tespittir. Bu anlamıyla değişkendir. Zamanın değişmesine bağlı olarak ha-

yat şartları da değiştiğinden, fertler arasındaki ilişkiler de değişir. Dolayısıyla ilişkileri belirleyen ilkelerin de değişmesi gerekir (A. Ağaoğlu 1972, 31). Yaşamak istiyorsak, değişme esasını da kabul etmek zorundayız. Bunu için dinimizi terk etmemiz de gerekmez. Din, kul ile Allah arasındaki ilişkiyi düzenleyen ilkeler sistemidir. Dolayısıyla, dinin konusunu yalnız inanışlarla ibadetlere ait hususlar teşkil eder. Bunun dışında ne varsa, dine tesadüfi olarak girmiştir. Dinin asıl konusu olan maddelerin dışındaki konularla ilgili görüşler oluşmuşsa, sırf tesadüf olarak başlayan mecburiyetten doğmuştur (A. Ağaoğlu 1972, 38-39). İslam dinini diğer dinlerden ayıran şey, dünya işleri hakkında konmuş kurallar mıdır? Bütün dinler, hatta diğer bütün kanun yapıcıları da dünya işleriyle meşgul olmuşlardır. Dolayısıyla İslam’ı onlardan ayıran şey bu değildir. İslam’ı diğer dinlerden ayıran asıl şey, inançlarla ibadetleridir. İslamiyet’in seçkin özelliği, Tanrı’nın birliği ile yaratana kul arasındaki ilişkileri düzenleyen ibadetlerdir. Bu konudaki ayetler sürekli canlı kalmışken, dünya işleriyle ilgili hükümler etkisizleşmişlerdir. İbadetlere ilişkin hükümler ebedi ve değişmezdir. Dünya işleriyle ilgili olanlar, tesadüfen İslam’a girmişlerdir. Peygamber’in cemaat başkanı olması nedeniyle dünya işleriyle ilgili bütün ayetler Medine’de inzal olmuştur (A. Ağaoğlu 1972, 21). Eğer Peygamber, hicretten önce vefat etmiş olsaydı, elimizde sadece inançlar, ibadetler ve ahlakla ilgili konular bulunacaktı, dünya işleriyle ilgili tek bir ayet olmayacaktı. İnanç, ibadet ve ahlakla ilgili olanlar hiç değişmemiştir; diğerleri zaman içinde hükümsüz kalmışlardır (A. Ağaoğlu 1972, 39-40, 31-32). Peygamber, ibadet ve inançlarla ilgili konularda hiç taviz vermezken, dünyayla ilgi konularda, “dünya işlerini siz benden daha iyi biliyorsunuz”, “bir emirde şüphe olursa, aklınızı kullanın”, “nas ile gelenekler arasında bir çatışma olursa gelenek üstün tutulmalıdır” hadisleri, dünya işlerinin ayrı tutulması gerektiğine ilişkin önemli verilerdir. Halife Ömer, “muta” nikahı yasaklarken göz önünde bulundurduğu, konunun dünyayla ilişkilisidir (A. Ağaoğlu 1972, 40-41). Bütün veriler gösteriyor ki, inançlar ve ibadetlerde dine bağlı olduğumuz halde, dünya işlerinde tamamen serbestiz. Dünya işlerinde istediğimiz gibi tasarruf edebiliriz. Maddi hayatımızı, umumun menfaatini göz önünde tutarak, istediğimiz gibi, düzenlemek hakkına sahibiz.(A. Ağaoğlu 1972, 41). Sıralanan bu argümanların kavranılamamasından şikayet eden Ağaoğlu, benimsenen Batı kökenli değerleri çarpık bir zihniyetle yorumlandığının altını çizmiştir.

Siyasi tarihimizde önemli bir aşama olan Meşrutiyet de bir başka eleştiri konusudur. Ağaoğlu’na göre, Avrupa’dan almak zorunda kaldığımız meşrutiyete onların yüklediği anlamla, bizim yüklediğimiz anlam siyah beyaz kadar farklıdır. Avrupa’da meşrutiyet usulü, milli hakimiyet demektir. Yani, milli iradenin her şeye hakim olması, milli iradenin ilgili olduğu her maddenin kesin bir emir olmasıdır. Orada milli meclisler, milli hayatın her hangi bir kısmını düzenlemek ve herhangi bir şekle sokmak hakkına sahiptir. Orada, “zamanın değişmesiyle hükümler de değişir”, kaidesine hakkıyla riayet edilir ve her hangi bir kaide lüzum görüldüğünde değiştirilir. Bizdeki durum çok kötüdür. Milli hakimiyet olmadığı gibi, millet meclisleri hareketlerinde serbest değillerdir. Bazı konular, milletvekillerinin dinsizlikle suçlanmaktan korktukları için, mecliste görüşülememektedir. Avrupa’dan alınan çeşitli kurumların esasları bozulduğundan, iş yapamaz hale gelmişler, hatta zararlı olmuşlardır. Düşünür takımı da kurumları suçlarken, sorunun bizim kör zihniyetimizde olduğunu anlamamışlardır (A. Ağaoğlu 1972, 34-35). Zihniyetin sorun yarattığını başka olaylarla da açıklamıştır. Ağaoğlu’na göre ilhamlarımızı, çağdaş düşünceden aldığımız halde, çareleri, onun tamamıyla zıddı zihniyette arıyoruz. Bir tarafta Spencer, Durkheim ve Bergson, diğer tarafta, Ebu Yusuf ve Ebu Davud, bir

tarafıta bugünkü sosyoloji ve felsefe, diğeri tarafıta, “Ahkam-ı Sultaniye” (Sultanların Uymaları Gereken Kurallar), ve “Ahlak-ı Nasiriye (Nasıralının Ahlak Anlayışı) yer almaktadır. Bu tarafların birleşmesi mümkün değildir. Bu sorunları aşmak için çok emek sarf edildi; fakat yol dolambaçlı olduğundan sonuç alınamamıştır. Ebu Yusuf’un örf nazariyesinde çare arayanlar, istedikleri sonuca ulaşamamışlardır. Örf yapısı gereği donuk olduğundan günün ihtiyaçlarına cevap verememektedir. Örfün eksikliklerini, *dahi* nazariyesiyle gidermeye çalışmışlardır. Bu nazariyeye göre, ferdi kaldırıp yerine insani “tanrılık” koymuşlar, örfün değiştiğini bu kahramanlarla açıklamaya çalışmışlardır. Dahinin nasıl ortaya çıktığı da belirtilmemiş. Bu noktada, örf nazariyecilerinin durduğu noktadır. Örfçüler, örfle çatışan şahsi fikirlere karşı olduklarından ve ileri sürülen düşüncelerin tümünü reddettiklerinden tıkanmışlardır. Çünkü bütün alanlardaki gelişmeler fert çevre bağlamında gerçekleşir. Çevre ferde ne kadar ilham veriyorsa, fert de o nispette çevre üzerinde etki yapar. Çevre fert ilişkileri toplumsal gelişmeleri besler. Bu veriler ışığında, örf nazariyesinin yanlış olduğu görülür (A. Ağaoğlu 1972, 36-38). Artık ölüm kalım noktasına geldik. Ölmeye karar vermişsek Ricardo ve Adam Smith’le Nizamü-devle’yle, J.J.Rousseau ve Spencer’i Nasır-ı Tusi’ler arasında kararsız kalarak, bunları birbirine uydurmaya çalışalım, eğer ölmemeye karar vermişsek, bunları birbirinden ayıralım ve belli bir yolda yürüyelim (A. Ağaoğlu 1972, 38).

A. Ağaoğlu’na göre Avrupa’da meşrutiyet ne anlama gelmektedir?



SIRA SİZDE

4

ZİYA GÖKALP

Gökalp’e göre, kamu siyaseti düşüncesiyle birleşerek siyasi velayete tabi olan heyete, devlet denir (Gökalp 1981b/10, 43). Bir başka yazısında *devlet*, kendine mahsus bir hükümetle, bir araziye ve bir ahaliye malik olan zümre demektir. Devletler, kavmi, sultani ve milli olarak üçe ayrılır. İlk iki devlet örneğine Emevi ve Abbasi örneklerini vermiştir. Milli devletler, imparatorlukların yıkılmalarından kaynaklanmıştır. Bununla birlikte Büyük Britanya milli bir devlettir. Fransa’da, milli devleti teşkil edenlere vatandaş denilir (Gökalp 1981b/25, 152-153). Devleti Batı modeli çerçevesinde tanımlamış ve sınıflamıştır. Ağırlıklı olarak yönetim tarzı üzerinde durmuştur.

Ziya Gökalp’a göre devlet nasıl tanımlanır?



SIRA SİZDE

5

Gökalp’e göre *Hukuki Türkçülüğün* gayesi, Türkiye’de modern bir hukuk vücuda getirmek, çağdaş ülkeler arasına girebilmek için milli hukukun bütün dallarını, teokrasi ve klerikalizm kalıntılarından kurtarmaktır. Teokrasi, kanunların, Allah’ın yeryüzünde gölgesi sayılan halifeler ve sultanlar tarafından yapılmasıdır. *Klerikalizm*, Allah tarafından konulduğu ileri sürülen geleneklerin değişmez kanunlar sayılarak, Allah’ın tercümanları telakki edilen ruhaniler tarafından tefsir edilmesidir (Gökalp 1999, 174). Ortaçağa ait bu iki unsurdan kurtulan devletler, çağdaşlık vasfını kazanmaktadırlar. Çağdaş devletlerde, kanun yapma ve yönetme hakkı doğrudan millete aittir ve milletin bu salahiyetini kısıtlayacak hiç bir mercii yoktur. Ayrıca milletin bütün fertleri birbirlerine eşittir. Bu yönetim tarzı demokrasidir (Gökalp 1999, 174). Gökalp, *Siyasi Türkçülük* adı altında, Türkçülüğün siyasi bir parti olmadığını, ilmi, felsefi, estetik bir mektep ve kültürel bir çalışma, yenileşme yolu olduğunu belirtmiştir (Gökalp 1999, 183). Siyasi mefkureye uzak durmayan Türkçülük, klerikalizm, teokrasi ve istibdatla bağdaşamaz. Türkçülük, modern bir akım

olarak ancak modern mahiyette bulunan akımlarla ve mefkurelerle bağdaşabilir. Modern bir akımı temsil eden Halk Fırkasıyla uyum içindedir. Halk Fırkası, hükümlanlığı millete verdiği gibi, devlete Türkiye ve halka da Türk milleti adlarını bağışlamış ve halkı ve devleti Osmanlılık unvanından kurtarmıştır (Gökalp 1999, 183). Her Türkçü, siyaset sahasında halkçı kalacaktır, her halkçı kültür sahasında Türkçü olacaktır. Gökalp’a göre dini ilmihal, akaitte mezhebin Maturidilik ve fıkhıta mezhebin Hanefilik olduğu gibi, siyasette halkçılık ve kültürde Türkçülük, bağlı kalınacak ilkelerdir (Gökalp 1999, 184; Gökalp 1974, 33). Ziya Gökalp’ın hukuk ve siyasette Türkçülük anlayışı, devletin nasıl tanımlanması gerektiğini de ortaya koymaktadır. Dini unsurlardan temizlenmek anlamında laik ile halkçılık anlayışından gelen cumhuriyet bağlamında demokrasi, devletin yapılandırılmasında öngörülmektedir. Bu anlayışa ilişkin görüşlerini çeşitli yazılarında da dile getirmiştir.

Ziya Gökalp, TBMM Hükümeti’ni göz önünde bulundurarak yönetim tarzları hakkındaki görüşlerini ortaya koymuştur. I. Dünya Savaşı sonrasında, Batı’da, meşruti krallıkların ortadan kalktığını, yönetimlerin parlamenter ya da başkanlık sistemi şekillerini aldıklarını belirten Gökalp, yönetimlerin ortak bir özelliğinin *ferdi hükümet* olduğunun altını çizmiştir (Gökalp 1982/24, 111-112). Ona göre, haki ki hükümet telakkisin esas alan hükümetler, tahakküme değil, doğal bir üstünlük ve fikri bir hakimiyete dayanırlar. Hükümetin esası, içtimai vicdanın ferdi vicdanlara karşı bir feyiz menbאי (kaynağı), bir deha kaynağı, bir mefkure çeşmesi olmasıdır (Gökalp 1982/25, 117). Hukuk anlayışıyla da bu ideal yorumu desteklemektedir. Türk inkılapçılarına göre hukuk, içtimai vicdanın hak tanıdığı kaidelerdir. Bu kaideler maddi bir müeyyideye malik oldukları için değil, manevi bir velayete ve nüfuza malik oldukları için muhterem ve mutadırlar (Gökalp 1982/25, 116). Türkiye’deki yeni hükümet, Avrupa’da gerçekleşenlerin hepsine muhalif olarak *içtimai hükümet* tarzıdır (Gökalp 1982/24, 112). Hükümet, fertleri değil cemiyeti idare eder. Cemiyetin ne istediğini, ancak cemiyet bilir. O halde cemiyet, o cemiyetin mümessillerinden mürekkep olan büyük bir zümre tarafından iyi idare olunabilir (Gökalp 1982/24, 112). TBMM Hükümeti içtimai hükümet tarzı olarak öne çıkartılmıştır (Gökalp 1982/24, 113). Ferdi hükümetler, nazırlardan oluşurken, içtimai hükümet, meclisteki bütün vekillerin görevlendirilmesiyle gerçekleşir (Gökalp 1982/24, 113). Çıkarım hatalarına rağmen, TBMM hükümetinin teorik temellerini oluşturmak ve meşruluğunu gösterme kaygısı güttüğü açıkça görülmektedir. Bazı ecnebi yazarların TBMM Hükümeti’nin Bolşevik olduğu iddialarına verdiği cevaplarda, hükümet anlayışına ilişkin çeşitli görüşler de ortaya koymuştur. Ona göre, sanayi açısından yetersiz olan Türkiye’de iktisadi sınıfların, olmamasından Bolşeviklik gerçekleşmez (Gökalp 1982/25, 115-116). Hükümetlerin sınıflara bağlı oluşması durumunda, toplumsal sınıflar arasında bir dengesizliğin olduğunu kabul eden Ziya Gökalp, bununla birlikte böyle oluşan hükümetlerin çok kuvvetli olduğunu belirtmiştir. Çünkü, tüccar, sanatkar, iş adamı sırf kendi faydası için hükümetin kuvvetli olmasını ister. Hangi memlekette hükümet memurlar sınıfına istinat ederse, orada hükümet daima zayıftır. Çünkü memurlar daha iyi bir konuma geçmek için mevcut hükümeti daima düşürmeye çalışırlar (Gökalp 2007/2, 47). Hükümet biçimlerini çeşitli yönlerini tartışan Gökalp, memur hükümetinin zayıflığını Osmanlı Devleti gerçeğine dayandırmış olmalıdır.

Gökalp, *Yüce Mahkeme* (1922) adlı yazısında, halk hükümetlerinin birinci şartının, milli kanunları mukaddes tanımak olduğunu belirtmiştir. Çünkü kanunlar, milletin resmi bir mahiyet almış olan mefkurelerinden ve iradelerinden başka bir şey değildir. Her milletin resmi ahlakı, kanunlarıdır. Vatanperverliğin esası milli ka-

nunlara taalluk etmektedir. Bir millet kanunlarını mefkurelerine mugayir (karşıt) görüyorsa derhal değiştirmelidir. Bu tür kanunlar cemiyetin ahlakını bozarlar (Gökalp 1982/27, 124). Kanunların en mukaddesi de anayasadır (Kanun-i Esasi), zira, en büyük mefkureler bu kanunda tecelli etmiştir. Türkiye anayasası, Türk demok-rasisinin bütün mefkurelerinin tecelligahı (gerçekleşen yer) olduğundan, mukad-des kabul edilmelidir. Din meselelerinde *Kur'an-ı Kerim* belirleyici olduğu gibi, hukuk meselelerinde de belirleyici anayasadır (Gökalp 1982/27, 124). Kanunların, kanun-i Esasi'ye uygun olmaları ve onunla çatışmamaları için Yüce Mahkeme ku-rulması gerekmektedir (Gökalp 1982/27, 125). Ziya Gökalp'in kanunlar hakkında verdiği açıklamalar yerinde olmakla birlikte, Devlet'in kanunlarının önemli bir kıs-mının tercüme olduğunu unutmuş gibi gözükmektedir. Tercüme kanunların, sıra-lanan bu özelliklere sahip olamayacağını farkında olmakla birlikte, tercüme ka-nunlardır söz etmemiştir.

Ziya Gökalp'a göre *milli hakimiyet*, milletteki içtimai vicdanın hakimiyeti de-mektir. Milletin kendisine mahsus bir dimağı ve sinir manzumesi bulunmadığından, içtimai vicdanı, saf bir halde bulunmaz. İçtimai vicdan, saf ve münferit olarak galeyan dönemlerinde ortaya çıkar ve fertlerin bilinçlerini kontrol altına alır (Gökalp 1977/2-1, 13). İçtimai vicdan, mefkureler ile kıymet duygularından oluştuğundan, daima mefkurevidir. Galeyan dönemlerinde mefkureler baskın hale gelir. Fer-di ruhlar, uzvi ruh ile içtimai ruhtan mürekkep olduklarından, iki makus tesir altın-da kalırlar ve bazen mefkureli bazen de hodkam (bencil) davranırlar. Fert içtimai ruhun tesiri altına girdiğinde mefkureli, uzvi ruh etkisinde olduğunda hodkamdır. Dolayısıyla milli hakimiyet, doğası gereği mefkureli olan cemiyetlere tam bir gü-venlik sağlar (Gökalp 1977/2-1, 13). Hakimiyet, psikolojik bir temele oturtulmakla birlikte, hakimiyetin gerçekleşmesi siyasi organlarla gerçekleştirilmektedir. Gökalp'a göre, her milletin anayasası (teşkilat-ı esasiye kanunu), milleti temsil etme yetkisini mebuslara vermiştir. Mebusların belli umdeler çerçevesinde cemiyetleşe-rek birbirlerini denetlemeleri de anayasaya aykırı bir durum değildir ve milli haki-miyetin az çok görüldüğü ülkelerde, fırka (Parti) namı altında bir takım cemiyetler kurulmuştur. Anayasalar, milli hakimiyeti, mebuslara yani fertlere tevdi ettiği hal-de, fırkaların oluşmasıyla, milli hakimiyet, fertlerin elinden çıkarak, bu siyasi cemi-yetlerin uhdesine geçmiştir. Ferdietçilikten doğacak sıkıntıları gidermek için iyi bir yoldur (Gökalp 1977/2-1, 13-14). Yeni yönetim tarzını ve bu tarzın dayandığı değerleri ile kurumları temellendirmeye çalıştığı görülmektedir.

Ziya Gökalp, halkçılık ilkesinin, ırklar ile milletlerin eşit olduğunu içerdiğini be-lirtmiştir (Gökalp 1974, 37). İrkçı yaklaşımları reddederek, milletlerin harslarıyla oluştuklarını, milletler arasında toplumsal eşitsizlikleri, ırk, ruh ve uzvi verasette değil, başka bir noktada aramak gerektiğini belirtmiştir (Gökalp 1974, 37-40). Mil-letlerin içtimai seviyelerinin farklılığı, nüfusun azlığı ve iş bölümünün yeterince ge-lişmemesi, coğrafi şartlar gibi, içtimai yapıdan kaynaklanır. Bu veriler, milletler ara-sındaki eşitsizliğin nedeninin toplumsal olduğunu göstermektedir. Halkçılık, sos-yolojinin verilerine dayanarak, milletlerin eşitliğini kabul etmektedir (Gökalp 1974, 40-41). Eşitsizliğin doğadan olduğu görüşünü savunan sosyal Darwinizmi de red-detmiştir. Ona göre, eşitsizlik doğal bir temele dayandırılırsa, halkçılığı savunma-nın imkanı kalmamaktadır. Ayrıca, halkçılık mefkuresinin amaçları arasında, em-peryalizmin ve bundan doğan harbin yer yüzünden kalkması ve milletlerin kardeş gibi birbirleriyle yardımlaşmaları da yer almaktadır (Gökalp 1974, 50). Halkçılık, esareti, reyalığı, feodalizmi, emperyalizmi, istibdadı, şovenizmi, taassubu hülasa hürriyet ve müsavata mugayir ne kadar müesseseler varsa hepsini ortadan kaldır-

mağa çalışan bir mefkuredir (Gökalp 1974, 50). Her ne kadar milletler arasında bir düşmanlık olsa da bunun nedeni, mutaassıp papazlar, emperyalistler ve kapitalistlerdir. Bunlar ortadan çekilirlerse, milletler birbirleri kardeş gibi seveceklerdir (Gökalp 1974,53). İnsanlar arasındaki eşitsizlikler, doğal değil sunidir, başka deyişle toplumsaldır. Dolayısıyla bu türden eşitsizliklerin kaldırılması da toplumların görevidir. Halkçılık bunu hedeflemektedir. Toplumsal eşitsizliği, çocukların bakımı, eğitimi çerçevesinde gidermek mümkündür. Bu gayeye ulaşmak için Bolşevik, komünist, kolektivist ya da sosyalist olmağa lüzum yoktur. Halkçılık, ferdi mülkiyet kaidesini ilga etmeden bu neticeye ulaşabilir (Gökalp 1974, 54) Doğal eşitsizlikler de talim ve terbiye ile kısmen azaltılabilir. Esas olan toplum tarafından üretilmiş, içtimai eşitsizliği ortadan kaldırmaktır. Bu konuda içtimai adalet, önemli sorunları çözebilmektedir (Gökalp 1974, 55). Halkçılık temeline dayanan yeni yönetim tarzı, yeni devletin dayandığı eski değerleri ortadan kaldırdığı için, Batı medeniyetinin gerekli tüm değer ve kurumlarının önünü açmaktadır. Yönetim tarzı hakkında ileri sürdüğü teorik temellendirmeler, esas itibarıyla kaygılar tarafından belirlenen amaçların gerçekleştirilmesi için gerekli meşruluk zeminini hazırlamaya yöneliktir.

ALİ FUAD BAŞGİL

Ali Fuad Başgil, 1954 yılında yayınladığı *Din ve Laiklik* adlı kitabında laiklik sorununu çeşitli yönleriyle incelemiştir. Adı geçen kitapta Başgil’in belirttiğine göre, aydınların bir çoğu kendilerini din konusunda Katolik misyonerleri kadar mütehasşıs sanıyor, dinden Müslümanlıktan bahsediyor, birer ihtisas adamı gibi konuşup yazıyorlar. Ayrıca dindar vatandaşlara da hakaret savuruyorlar (Başgil 1977, 10). Düzgünce konuşanlar, ilim çağı olduğunu dininin tarihe gömülmesi gerektiğini ileri sürerler (Başgil 1977, 10). İlimin sözü, sözlerin şüphe götürmeyenidir. Ancak ilim alanına ilişkin sorularla ilgilidirler. Dinle ilgili soruların cevaplarını, müspet ilimler alanında bulunmaz, *Kur’an* ve Hadislere başvurulur (Başgil 1977, 10). Bilimler, bilgilerinde ölçüler kullanırken, dine ilişkin konular ölçülemez olduklarından, bilimin bu alana karışmaması gerekir (Başgil 1977, 10). Din, sadece inançtan ibaret değil, aynı zamanda ameli bir hayat yolu, emirler yasaklar, ihtiva eden ilahi bir kanundur. Dinin kanununa itaat etmeyen ve emirlerini yerine getirmeyen kimse, din nazarında, mücrimdir (Başgil 1977, 89). Vatandaş olarak da devlete karşı vazifelerini yapmak durumundadır. Dolayısıyla din nedeniyle manevi ve hukuk nedeniyle maddi görevleri vardır (Başgil 1977, 89-90). Devlet -din birlikteliğinde vatandaşın her iki görevi yapması kolaylaşmış ve her hangi bir sorun yaşanmamıştır (Başgil 1977, 90). Din ile devlet birbirinden ayrılınca ve bunlardan her biri kendine mahsus sistemi, kanunları, emir ve nehiyleriyle diğerinin karşısına dikilince, ortaya bir çok mesele ve müşkül çıkmakta, din ve devlet arasında, ister istemez çetin bir mücadeleye kopmaktadır (Başgil 1977, 91). Başgil’e göre devlet ile dinin birbirlerini rakip gördükleri yolundaki açıklamalar doğru değildir. Bu iki unsur rakip olamazlar (Başgil 1977, 91). Laiklik, her zaman din hürriyeti sorununu da birlikte getirdiğinden, ikisi birlikte ele alınmalıdır. Ancak Türkiye’de her iki sorun da yeterince incelenmemiştir (Başgil 1977, 91-92). Din hürriyeti, dindar vatandaşların, din bahsinde haiz oldukları haklardan her birini serbestçe, korkusuz ve endişesizce kullanmalarını ve her birinden serbestçe faydalanmalarını gerektirir (Başgil 1977, 16).

Din hürriyetinin tek düşmanı vardır, taassup. Taassup, bir kimsenin kendi inancından ve kendince hakikat kabul ettiği görüş ve kanaatten başka olan inanç, görüş ve kanaatlere ve bunları taşıyanlara karşı düşmanlık beslemesi ve onları boğup susturmaya kalkışmasıdır (Başgil 1977, 153). Taassubun kaynağı kara cahilliktir. Okuma yazma bilmeyen anlamında değil, az okuyup yarı cahil ve sığ bilgin olan, çok kere öyle bir ahmak cahildir ki, bilmediğini de bilmez, ne dediğinin ve ne yaptığının farkında olmaz, çiğnediği hakikatleri ve tekmelediği hayratı görmez (Başgil 1977, 153-154). Hakkıyla bilen ve samimi düşünen bir insan taassuba düşmez, bilir ki, beşeri hakikatler, hep izafi kıymet taşıyan şeylerdir (Başgil 1977, 154). Dini ve siyasi olmak üzer iki tür taassup vardır. *Dini taassup*, dindarların cahilleri tarafından, başka din, mezhep ve kanaat sahiplerine gösterilen cahilliktir (Başgil 1977, 154). *Siyasi taassup*, bir şahsın hayat ve cemiyet hakkında kendi görüşlerini mutlak surette hak ve başkalarınınkini batıl telakki etmesinden iler gelen cahilane bir düşmanlıktır (Başgil 1977, 160). Siyasi taassup koyu bir şekilde materyalisttir (Başgil 1977, 160). Bu sorunlar çerçevesinde günümüzde din hürriyetinin güvencesi laikliktir (Başgil 1977, 161). Laiklik, sırf devlet hayatına ait bir hareket ve faaliyet ilkesidir. Bireyin şahsi ve manevi hayatına karışmaz. Laikliği dinsizlik olarak anlamak yanlıştır (Başgil 1977, 161-162). Ayrıca laiklik, din düşmanlığı da değildir (Başgil 1977, 164). Başgil'in ele aldığı önemli bir sorun da İslam'ın ahlak ve hukuk alanında da etkili olması nedeniyle, laiklikle nasıl uzlaşacağıdır. Ona göre bu sorunun çözümü, teoriden çok realiteden hareketle mümkün gözükmektedir. Realite, Tanzimat'tan itibaren, dini hukukun gideerek etkisizleştiği, sonunda ortadan kalktığı ve halkın iş hayatı ile devlet hayatı laiklik ilkelerine göre biçimlendiği, geri dönüşün mümkün olamadığıdır (Başgil 1977, 162-163). Laiklik, din ile devletin birbirinden ayrılması, dinin mana ve ruh aleminde ve ferdin hususi hayatı ile ailesi haremde, devletin de madde ve cisim aleminde ve cemiyetin umumi hayatında hükümlan olması demektir. Laik devlette, din, vatandaşın ruhunda ve ahlakında, hususi ve manevi hayatında, devlet ise cisminde ve umumi münasebetlerinde hüküm süreceğine göre, ferdin ruhu ile cismi birbirinden ayrılmış ve iki ayrı kumanda merkezine bağlanmıştır (Başgil 1977, 164-165).

Başgil'e göre Türkiye'nin modern terakkide geç kalmasının sebeplerinden birinin ve belki de başlıcası, yakın zamanlara kadar bizde devletin dine bağlı kalması, devlet kurumlarını kullanarak kendini koruması ve bu yüzden memleketin silahlı taassuptan kurtulamamış olmasıdır (Başgil 1977, 167). Bununla birlikte din, mabet sınırları içinde kalıp, siyasete bulaşmadığında, ilerlemenin güçlerinden biri olur (Başgil 1977, 167-168). Böylelikle din ile devletin ayrılması ve dinin sadece ibadetle sınırlı olması gerektiği vurgulanmıştır. Başgil, devletin dine bağlanmasını ya da dinin devlete bağlanmasını sakıncaları üzerinde durmuştur. Dine bağlı devlette, fert ve cemiyetin bütün değer ve eylemleri din temeline dayandırılmakta ve farklı dinlere mensup olanların hakları yeterince güvence altına alınmamaktadır. Devlete bağlı din uygulamasında, siyasetçi dinin bütün alanlarına el atar ve dini yozlaştırır. Her bir siyasetçi din uzmanı gibi davranır (Başgil 1977, 165-170). Laikliğin her iki uygulamaya da karşı olduğunu ve devlet ile dinin muhtariyetlerinin bulunduğunu, her iki gücün amacının fert ve toplumun refahı olduğunu belirtmiştir (Başgil 1977, 171-172). Laiklik, toplumsal istikrarın güvencesi olarak yorumlanmıştır.

TARİH FELSEFESİ

Türkiye'deki felsefe çalışmalarında en çok üzerinde durulan konulardan biri de tarih felsefesi olmuştur. Çok sayıda felsefecimiz bu konuda yazı yayınlamışlardır. Tarih felsefesiyle ilgili yayın yapan ya da düşüncelerini başka adlar altında dile geti-

renler iki öbekte toplanabilirler: İlki, Ziya Gökalp, Fuat Köprülü, Zeki Velidi Togan gibi felsefeci olmayanlardır. İkinci öbekte felsefeciler yer almaktadır: Macit Gökberk, Takiyettin Mengüşoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Şekip Tunç, Nermi Uygur, Önay Sözer, Doğan Özlem, Ömer Naci Soykan, Betül Çotuksöken, Teoman Duralı Aşağıda, Macit Gökberk, Takiyettin Mengüşoğlu, Nermi Uygur, Doğan Özlem ve Teoman Duralı’nın tarih felsefesi düşünceleri üzerinde durulmaktadır.

MACİT GÖKBERK

Macit Gökberk, akademik çevrelerde, kitap boyutlarında ve sistematik olarak tarih felsefesini çalışan ilk kişilerden birdir. *Kant ve Herder’in Tarih Anlayışları* (1948) adlı kitabı bu alandaki ilk çalışmalarından biridir.

Gökberk’e göre, 19. yüzyılda Avrupa tarihinin taşıyıcıları, bu tarihin yapısına şekil veren ilkeler milletlerdi. Millet adı verilen tarihi insan grupları, 15.yüzyılda başlayan bir gelişme ile, ilk olarak Avrupa’da ortaya çıkmışlardır. Gerçi kendilerini henüz gerçekleştirmemiş olarak, yani birer olanak, birer taslak olarak milletler çok eskidirler. Ama bugün anladığımız anlamda millet, oldukça yenidir. Yeni olan milletlerin uyanmasıdır; yani milletlerin varlıklarını, birliklerini, özelliklerini anlamaları ve kavramalarıdır. Bugün millet deyince, dil, kültür, soy -bu soy ister gerçek, ister hayal edilmiş olsun-, siyasi ve tarihi kader bakımından birliği ve ortaklığı olan ve bunun böyle olduğuna inanan, böylece bunun bilincini taşıyan bir insan topluluğun anlaşılır (Gökberk 1997/8, 105). Milleti kuran etmenler arasında en ağır basanı dildir (Gökberk 1997/8, 107-108). Nerede bir milli uyanış varsa, orada önce dile yönelme ortaya çıkar, milli dil yabancı dil unsurlarından temizlenmeye çalışılır. Avrupalılar için yabancı dil Latince, bizim için Arapçadır (Gökberk 1997/8, 108-109). Gökberk, tarihe ilişkin sorunları bu millet anlayışı bağlamında dile getirmiştir.

SIRA SİZDE



7

Gökberk’e göre millet deyince ne anlamalıdır?

Gökberk, 1978 yılında yayınlan *Tarih Bilinci* adlı yazısında tarihe yaklaşım tarzının nasıl olması gerektiği ve ne türden yanlışların bulunduğu üzerinde durmuştur ‘Tarih Bilinci’ deyiminden, kısaca, tarihi bilmeyi, tarih denilen konunun ne olduğunu iyice kavramış olmayı anladığını bildirmiştir (Gökberk 1997/4, 47). “Tarih” sözcüğü, bir anlamda, içinde bulunduğu varlık bölümünde, burada, insanın eylemlerinden oluşan bir süreci gösterir. Süreç, sürüp giden demektir. Tarihte sürüp giden de, değişmeler, başkalaşmalardır (Gökberk 1997/4, 47). Öteki anlamda tarih, bu sürecin öyküsü, bilgisi, bilimidir (Gökberk 1997/4, 47).

“Tarih bilinci”ni ölçü olarak dört anlayışı analiz etmiştir: 1- “Tarih bir yinelenmedir” yargısı, tarihi olayların tekrar ettiğine iddiasına dayanır. Bu yargı yanlıştır, tarihi olaylar biriktir (Gökberk 1997/4, 47-48). 2- “Günün birinde tarih yazacak bunu”. İlgili konuyu önemli bulmak ve tarihçilerin bununla ilgileneceği düşüncesine dayanır (Gökberk 1997/4, 48). Tarihi olayları yeniden kuran tarihçinin kendi öznel yaklaşımının etkili olması nedeniyle, tarih olayların tam olarak verilemeyeceği ve tarihin, bilim dışı amaçlar için kullanıldığı üzerinde durmuştur Bunlardan biri, misyon düşüncesi doğrultusunda tarihi işlemek, yani bir ulusun tarih içinde gerçekleştireceği bir görevi olduğu inancını tarih bilimi ile desteklemektir (Gökberk 1997/4, 50). Tarihsel görev (misyon) kavramını, ulusların tarihteki görevleri bağlamında Hegel belirtmiştir. Tarih bilgisinin öznelliği, düşman ulus ve sınıfların tarihçiliğinde çok açık görülür. (Gökberk 1997/4, 50-51). 3- “Şu anlayışın, şu dü-

şüncenin, ya da şu kurumun kökü dışarıdadır” yargısı. Daha çok siyasal, ideolojik suçlamalarda kullanılır. Tarih gerçeğine aykırı bir tutum. Çünkü tarihte hiçbir ulus ya da hiçbir toplum tüm kültür değerlerini kendisi kendisinden üretilip ortaya koymaz. Toplumlar arasında sürekli kültür alış verişleri olmuştur. Örneğin, Batı medeniyeti, MÖ 4000’den başlayarak Akdeniz çevresindeki toplumların ürettikleri ortak eserdir (Gökberk 1997/4, 51-52). Yunan felsefesinin, Hristiyanlık ve İslam düşüncesinde etkili olması diğer bir örnektir (Gökberk 1997/4, 52). Hint, Çin ve Arap etkileri göz önüne alındığında, Türk tarihinde de benzer bir durum söz konusudur (Gökberk 1997/4, 52-53). 4- “Tarih bilincinin, yani tarih gerçeğini doğru olarak kavramış olmanın ne yararı var?” sorusu, genellikle bilmek yararlı bir şeydir; şeklinde cevaplandırılarak ele alınmıştır. F. Bacon’ın deyişiyle, bilmek, egemen olmaktır. Bu, doğa bilimlerinde açık seçik görülür (Gökberk 1997/4, 54). Tarih alanında durum farklıdır. Tarihte doğada görüldüğü gibi düzenli yenilenmeler yoktur, biriciklik söz konusudur. Doğa bilimlerinin fizik alanında gerçekleştirdikleri başarıyı, tarih alanında başarmak için Comte’un sosyal fizik adı altında sosyolojiyi kurmuş ve sosyal bilimlerdeki gelişmelere rağmen, insanlık kontrol edilememiş ve bunalımlardan kurtulamamıştır (Gökberk 1997/4, 55).

Gökberk’e göre, tarih bilincinin görece de olsa, bir değeri ve yararı vardır. İlkın, tarih bilgisi bize tüm insanlığın ya da bir toplumun yaşamöyküsünü anlatır ve insanlığın olanakların öğretir. Bir ulusun olumlu olumsuz yanlarını, zaman içindeki serüvenini tanıtır. Bu bilgiler de bizi özgür yapar. Birtakım inançların, görüşlerin, değerlerin ve kurumların tarihin belli bir döneminde, belli koşullar içinde oluşuklarını, dolayısıyla ancak bu belli bir dönem için, bu ortam için geçerli olabileceklerini kavramakla geçmişin tutsağı olmaktan kurtuluruz. (Gökberk 1997/4, 55). Zamanın geçmiş boyutuna önem verilmesini eleştirmiş, gelecek boyutunun önemine işaret etmiştir (Gökberk 1997/4, 55-56). Ona göre, geleceğin, insanı daha mutlu yapacağına güvenmek cesaretini kendimizde bulabiliriz. Dönemin eğilimleri, geleceği iyimser yorumlama imkanı vermektedir. Gelişme olasılığı bulunan eğilimler şunlardır: 1- Bilinçlenmenin giderek artması. Tüm dünya nimetlerinin -ekonomik ve kültürel değerlerin- herkese açık olması gerektiğini bilmeyi ve bunun gerçekleşmesi için davranmak. Bu bağlamda teknik gelişmeler tüm insanlığı kaplayacak (Gökberk 1997/4, 56). 2- Sanayi uygarlığı, insanın yaşama standartlarını çok yükseltecek, onu yoksulluk ve bilgisizlikten kurtaracaktır. 3- Bunların gerçekleşmesindeki zorluklar, BM gibi uluslar arası örgütlerin sıkı ilişkileri aracılığıyla aşılabacaktır (Gökberk 1997/4, 57). Bu süreç gerçekleşirken, tekbiçimli bir insanlığın ortaya çıkacağı sorununu ileri sürenler vardır. Ancak, insanlık bugün hiçbir çağında olmadığı kadar siyasal bakımdan bölünmüş durumdadır. Böylesine bölünmüşlük, ortak sorunların çözümünde elbette kolaylık sağlamaz (Gökberk 1997/4, 57). Bununla birlikte, olumlu resim gerçekleşir.

Bugünden yarıya uzanıp, geleceği biçimlendirecek bilinçlenme (aydınlanma, akılcı kültür) ile sanayileşme evrensel olaylardır; yani bütün yeryüzünü kaplama yolunda olan gelişmelerdir. Düne kadar tarih öncesinde donmuş kalmış olan Afrika, ya da aşınmış, yozlaşmış değerleri yüzyıllar boyunca sürükleyen Asya, bugün aydınlanma (bilinçlenme) ve teknikleşme ile silkinmektedir. Bilinçlenmenin de, sanayileşmenin de bunların ikisinin de, kökleri Batı uygarlığındadır. Dolayısıyla Batı uygarlığı bugün bütün insanlığın malı olma yolundadır (Gökberk 1997/4, 57-58). Atatürk devrimlerini bu açıdan görürsek, onların nasıl tarihin gidişine uygun olduklarını “Osmanlı modeli” gibi görüş ve önerilerin de tarih gerçeğine nasıl aykırı düştüğünü anlarız. Bunu anlamak da bize bugün için de geçerli olan bir yöne-

lim sağlayabilir. Tarih bilincinin yararı da buradadır. Daha iyi bir geleceğe inanarak, onu planlayarak çevrilmemizi destekler. Dahi iyi bir geleceği istemek ve onun için davranmak da bir ahlak ödevidir (Gökberk 1997/4, 58).

SIRA SİZDE

8

Gökberk’e göre aydınlanmanın kaynağı nedir?

1982 yılında yapılan bir söyleşide, bizde (Türklerde) tarih bilinci ne koşullar altında doğmuştur? Bizde Batı tarihinde olduğu gibi bir süreklilik var mıdır? sorularını şöyle cevaplandırmıştır: Tarih bilinci, yanılmıyorsam, bir toplum içindeki değişimin başladığı yerde beliriyor. Hiç değişmeyen, eskiyi sürekli olarak yineleyen toplumlarda bir tarih bilinci yok. Dolayısıyla bizde de tarih bilinci ancak Tanzimat’tan bu yana oluşmaya başlamıştır, denebilir. Ondan önce de tarih var, ama bütün bir topluma yaygın bir bilinç olarak değil de, yöneticiler için bir çeşit not; vakanüvislerin günlük olup biteni bir yere yazması şeklinde. Ama tarih bilinci deyince, en azından bir aydın tabakasını ilgilendiren, ona yaygın bir bilinç anlaşıyorsa, bunun Tanzimat’la başladığı söylenebilir. Bu bilinç, Cumhuriyet’le büsbütün hızlanıp, yoğunlaşmıştır. Bunun nedeni, Cumhuriyet’in uluslaşma sürecini hızlandırmasıdır. Uluslaşma demek, bir toplumun tarihselliği demektir; tarih içindeki serüvenin sonu olan, ürün olan bir bireyselliğe ulaşması demektir. Dolayısıyla her ulus bu bireyselliğini kuran yapıcı, kurucu öğeleri arar, bunu da tarih gösterir, yani kendisinin nasıl oluştuğunu gösterir kendisine. Bundan ötürü, her uluslaşmada, ulusun bireyselliğinin bilinci demek olan tarih bilinci de doğar (Gökberk 1982, 28). Ona göre tarihçilik, Türk tarihinin, dünya tarihi içindeki yerinin iyice belirlenmesi, insanlığa kazandırdığımız değerler varsa, bunların belirtilmesi ve özellikle de üzerinde yaşadığımız toprakların kültürümüze bir etkisi olup olmadığının, yani kendimizi bu toprakların tarihsel katlarına bağlayıp bağlayamayacağımızı göstermesi gerekir (Gökberk 1982, 28).

Kant ve Herder’in Tarih Anlayışları (1948) adlı çalışmanın önsözünde, ulusal tarihimizin son olaylarının, “tarih”i bir sorun olarak karşımıza çıkardığını belirtmiştir. Ulusal bilincimizin oluşmasına büyük bir hız kazandırmış olan Kurtuluş Savaşı ile son devrimler, ülkemizde bir tarih anlayışına, bir tarih bilincine yol açmışlardır. Son on beş yılda düşünce hayatımızın baş ilgilerinden birini oluşturan tarihsel akımlar, bu gelişmenin göstergesidir. Güdüler (motive) ve bilim değerleri ne olursa olsun bu akımlar Türk insanının tarih boyunca kendi yazgı ve anlamı üzerine eğilmesi, bu dünya içindeki özel görevini araması demektir. Ancak şimdiye dek tarih bilimi kadrosu içinde kalmak isteyen, dizgeli bir bağlantısı olmayan anlam -yorumlarından pek ileri gitmeyen bu tarih ilgisi, felsefe ile desteklenmeli, temellendirilmelidir. Felsefe bu tarih bilincini artıracak, ona birliğini ve bütünlüğünü kazandıracaktır (Gökberk 1997a, 55). Her tarihsel dönem, kökleri geçmişte olan güçlerden örülmüştür. İçinde yaşanan tarihsel anın bilinçli bir yurttası olunmak isteniyorsa, bu güçlerin bilinmesi gerekir. Bu da, “şimdi-burada varoluşumuzun” dışına çıkıp, tarihsel yaşamla bir bağlantı kurmakla olur. Zamanımızın özel tarihsel durumu ancak böyle kavranabilir. Yalnız, bunun için de tarihsel düşünmeği öğrenmek gerektir. Önce ne olduğumuzu, sonra da ne olmamız gerektiğini ancak tarih temeli üzerinde anlayabiliriz. Gerçi içinde bulunduğumuz zamanın tarihsel yapısı, içimizde bulanık bir yaşam duygusu biçiminde kımıldanır. Ancak bu duygu aydınlık ve sınırlı bir biçime de yükseltilmelidir. Bunu da şimdiye yönelik kültür bilincini duymak, bu kültürün problematiği üzerinde düşünmek sağlar. (Gökberk 1997a, 55-56). Ulusal tarihteki sorunların felsefe açısın-

dan desteklenmesi ve temellendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Böylelikle, tarih ve tarihçilik, aydınlanma adı altında sunulan, tasavvurun gerçekleşme süreci olarak görüldüğü ortaya çıkmaktadır.

İlk baskısı 1948 de yapılan *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları* adlı eserin önsözünde, Türkiye’de tarih felsefesine ilişkin çalışmaların parçalı ve yetersiz olduğu belirtilmektedir (Gökberk 1997a, 53). Gökberk’e göre, Türk düşüncesinin bundan önceleri tarih felsefesi konusunu bir bütün olarak ele alamaması, doğaldır. Çünkü tarih sorununun felsefe alanında dizgesel [sistematik] olarak işlenmesi, Batı’da da henüz yenidir. Bu tür çalışmalar orada, ancak 19.yüzyılda başlamıştır. Ancak son zamanlarda da bu konuya ilgisiz kalışın nedeni, düşünce dünyamıza sosyolojinin hakim olmasıdır. İnsanların ortaya koyduğu bütün konuları kucağında toplamak savında bulunan sosyolojizm, tarih felsefesine özgü öbeği de kendisine mal etmiştir. İşte Türk düşüncesinin yakın zamanlarda tarih felsefesi ile doğrudan doğruya tanışamaması, bu disiplinin sorunlarına toplumbilim çevresinde rastlaması yüzünden olmuştur. Ayrıca, Türkiye’de, felsefeyle hiç dost olmayan pozitivist sosyoloji hakimdir (Gökberk 1997a, 53-54). Gökberk’e göre, Türkiye’de sosyoloji alanına August Comte ve Marx’ın anlayışlarının hakim olması, tarih felsefesi açısından iyi olmamıştır (Gökberk 1997a, 54). Onların spekülative düşünceye karşı olmaları, spekülative sorunları çözme çabalarının önünün kesmekte ve düşüncenin temel yönlerinden birini köreltmektedir (Gökberk 1997a, 54). Bilimdeki bilgidan özü gereği ayrılan doğaötesi bilgi biçiminin de yeni doğrulara varmak için kendine göre yolları ve olanakları vardır. Bundan dolayı felsefe, mevzilerini her gün biraz daha olgu bilimlerine kaptıran, doğal ömrünü doldurmakta olan bir bilgi türü değildir. Ortaçağ’da teolojinin emrindeydi şimdi de pozitivist emrinde görmek isteyenler var. Ama felsefe, bilimlerin yanında, onlarla birlikte çalışan, insan düşüncesinin ayrı, zorunlu ana bilgi türlerinden biridir (Gökberk 1997a, 54).

Gökberk, Türkiye’de Batı’ya bağlı olarak gerçekleşen değişimleri, aydınlanma, çağdaşlık, akılcılık, uygarlık terimleriyle açıklayarak, felsefi bir tavır sergilemiştir. Ona göre, son iki yüzyıllık tarihimizdeki bunalımların birçoğu, aydınlanmayı tanıtmaktan kaynaklanan uyanmanın sıkıntılarıyla açıklanabilir. Kültür çevresini değiştirerek, dinsel-duruk Ortaçağ düzeninden akılcı-dinamik çağdaş uygarlığa, geçme sürecinde, direnmelerin, gerginliklerin ve çatışmaların olması doğaldır (Gökberk 1997/12, 142). Batı’nın üstünlüğü kabul edilip, onun üstün yanlarını, özellikle teknik ürünlerini alıp aynı zamanda toplumun manevi değerlerini koruma çabası baskın bir tavır olmuştur. Gökberk’e göre, Batı kültürünün birbirinden “maddi” ve “manevi” diye ayrılacak iki yönü yoktu; bunlar birliği olan bir bütünün birer yönüydüler (Gökberk 1997/12, 142-143). Ortaçağ’ın kapanmasıyla özgür olan insan düşüncesi, doğayı büyüsel -dinsel yorumların dışında nesnel olarak kavrayınca, çağdaş matematik ve doğa bilimleri doğmuş. Bu dünyaya dönük laik bir kültür oluşmuştur (Gökberk 1997/12, 143). Batı kültürün bölünmez bir bütün olduğunu gören ve ona göre de davranan Atatürk olmuştur. Osmanlı uzlaşmacılığına son vererek, kendilerini gerçekleştirmişlerdir (Gökberk 1997/12, 143). Gökberk, Batı kültürü çevresini benimsenin sakıncalarının olmadığını tarihsel verilerle açıklamıştır. Ona göre, İslam ve Hristiyanlığın, Akdeniz çevresi ürünü ve Semitik dinler olmaları, Eskiçağ Yunan felsefesini kullanmaları, ortak bir zemine dayandığını göstergeleridir (Gökberk 1982, 19-20). Doğu ile Batı arasında kültür çatışması yoktur, çağların çatışması vardır. Yani Ortaçağ değerleri ile Yeniçağ değerleri çatışmaktadır. Felsefeye düşen görev, bilimlerin yapamayacağı, Yeniçağa geçişin yollarını, çağların ilke ve hedeflerini aydınlatmaktır (Gökberk 1982, 20). Tanzimat sonrası-

da bizde Ortaçağ ile Yeniçağ çatışması Cumhuriyete kadar gelmiş, Atatürk bu tarihi zorunlu gidişe kesin bir atılım kazandırmıştır (Gökberk 1982, 21). Batı kültür çevresinden gelen bu etkiler, sonunda bizi bütünleşmiş bir insanlığa doğru götürebilir (Gökberk 1982, 25). Konuya ilişkin ileri sürülen gerekçelerden biri de, toplumdaki farklı kesimlerin savunduğu Müslümanlık ve ulusçuluğun her ikisinin de dışardan gelmesidir (Gökberk 1997/4, 54). Ona göre, kültürlerarası alışverişte, kültürel unsuru alan, önce öykünme durumundadır. Ancak öykünme, sonunda yaratıcılığa ulaştıran bir yol olabilir. Burada asıl sorun, dışarıdan almak değil, bir toplumun dışarıdan aldığını benimseyişi, onun kişiliği içinde eritip yeniden değerlendirilmesidir. Böylelikle, toplum insanlık kültürüne katkı sağlar ve katkıları oranında saygınlık kazanır (Gökberk 1997/4, 54). Ancak, İslam kültür çevresine girişte olduğu gibi, Avrupa kültür çevresine girişte de bu değişim zorunlu olmuştur (Gökberk 1997/6, 75).

Gökberk, tarih felsefesini kültürel dönüşüm ve bilinç sorunları bağlamında değerlendirmeyi seçmiştir. Her ne kadar Kant ve Herder’in tarih anlayışları üzerinde çalışmış olsa da, onun bu konudaki esas kaygısı, Batılılaşma sürecindeki kültürel dönüşümün temellendirilmesi olmuştur.

TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU

Mengüşoğlu’na göre Tarihi varlık sahası, insan grupları, sosyal birlikler arasında olup biten olayların sahası olduğu gibi, bütün insan faaliyetlerinin neticesinde meydana çıkan başarılar da bu saha içinde yer alır (Mengüşoğlu 1968, 149). Bu sahaya manevi varlık sahası denmektedir. Ancak *manevi* sözü Türkçe’de çeşitli anlamlara geldiği için kullanılmamaktadır. *Geist* sözü de manevi teriminin kullanılmasına neden olmuştur. Tarihi varlık sahası, alanın anlamını daha iyi karşıladığı ve karışıklıklara yer vermediği için tercih edilmiştir (Mengüşoğlu 1968, 149). *Geist* tabirinin bir tercümesi olan “manevi varlık” sahasına, “tarihi varlık sahası” adı verilmekle, peşin olarak bu sahaya şimdiye kadar olduğu gibi, dar manada ve sadece belli fenomenler bakımından tetkik eden bir tarih felsefesinin yetersizliğine de işaret edilmiştir. Eski ve dar manadaki tarih felsefesinin en başta göz önünde bulundurduğu saha, siyasi, iktisadi fenomenler ve bu fenomenlerin gelişmesini sağlayan faktörler sahasıyla, metodoloji problemidir. Halbuki tarihi varlık sahasının felsefesi tabiriyle, bütün insan fenomenleriyle birlikte, onun başarıları ve bu başarılar ve fenomenleri tayin eden prensipler (kategoriler) göz önünde bulundurulur (Mengüşoğlu 1968, 149). İnsan ürünlerinin başarılarının sahası, tarihi varlık sahasını meydana getirmektedir. Bu alan da tarih felsefesi değil, bir tarih ontolojisi veya bu varlık sahasının felsefesidir. Nasıl ki, tabiat ilimleri felsefesi, bir varlık felsefesi (tabiat felsefesi) olamıyor ve bir metodoloji veya bir metafizik olarak kalıyorsa, aynı şekilde tarih felsefesi de bir tarih metodolojisi ve tarih metafiziği olarak kalmak zorundadır (Mengüşoğlu 1968, 150).

Çeşitli tarih ilimleri tarihi varlık sahasını, determination prensiplerine (kategorilerine) dokunmadan parçalayarak, incelemektedirler (Mengüşoğlu 1968, 150). Tarih varlık sahasını inceleyen tarih ontolojisi, bu varlık alanının kategorilerini araştıracaktır (Mengüşoğlu 1968, 150). Tarihi varlık sahası, hiçbir zaman bir bütün olarak değil, ancak şu veya bu tarafından ele alınmıştır. Tarihi varlık sahasını bir bütün olarak ele alınabilmesi için, bir defa bu varlığın da ontolojik olarak görülmesi, yani müstakil bir varlık sahası olarak görülmesi gerekiyordu. Bu da ancak zamanımızda mümkün olmuştur. Tarihi varlık sahasını, ontolojinin bir tetkik sahası olarak gören ilk filozof N. Hartmann olmuştur. Fakat Hartmann bile, bu sahayı bir bütün

olarak ele almamıştır, o ancak bu sahanın bir bütün olarak ele alınabilmesi için ilk ontolojik temeli ortaya koymuştur (Mengüşoğlu 1968, 150). İnsan eylemlerini bir bütün olarak gördüğü zaman, tarihi varlık sahasını, bir bütün olarak ele almak mümkün olacaktır. (Mengüşoğlu 1968, 150-151).

İnsan faaliyetlerinden oluşan tarihi varlık sahası, tabii varlık sahası gibi, müstakil bir varlık sahasıdır ve tabii varlık sahasının bir mahsulü değildir. İnsanın, insan faaliyetlerinin mahsulü olan şeylere “var olan” bir şey gözüyle bakılabilir mi? “Var olan” şey, “kendi başına var olan” bir şey değildir. Bu sorunun cevabı, “kendi başına var olan” şey tabirinden ne anlamak gerektiğine dayanır. Kant’ın kullandığı anlamla ilişkisi yoktur (Mengüşoğlu 1968, 151). Bu günkü ontoloji kendi başına var olan şey tabirini Kant’tan çok farklı bağlamda kullanarak, bir şeyin bilinip bilinmemesine karşı kayıtsız olduğunu kasteder (Mengüşoğlu 1968, 151).

Tarihi varlık sahasında, tabii varlık sahasının kategorileri de rol oynar. Ancak anlam açısından değişmişlerdir. Ayrıca tarihi varlık sahasının kendine has kategorileri ve ilkeleri vardır; bunlar kıymetler, hürriyet, görüş tarzı, eğitim, tradition (gelecek) gibi determination prensipleridir (Mengüşoğlu 1968, 151). Tarih metafizikleri daima tek bir ilkedен hareket etmişlerdir; yani tarihi varlığın determinasyon problemini tek bir ilkede görmüşlerdir (Mengüşoğlu 1968, 152). Tarihi varlık, tarihi oluş, ne sadece bir mana, ne sadece bir kausal determinasyonun mahsulüdür; ne bunların birliğidir; tersine o, bir örgü teşkil eden bir prensipler çokluğunun determinasyonudur (Mengüşoğlu 1968, 152). Asıl problem tarihi varlığı determine eden prensipler çokluğunun ortaya çıkarmaktır (Mengüşoğlu 1968, 152). Bir başka önemli nokta, birini diğerine bağlamamak şartıyla, tabii ve tarihi varlık sahaslarındaki ayrılığa rağmen iki varlık sahası arasındaki birliği göstermek ve görmektir (Mengüşoğlu 1968, 152).

Mengüşoğlu’na göre tarih metafiziklerinin ilkeyle ilişkileri nasıldır?



Mengüşoğlu, tarih felsefesi konusunda, tarihi varlık sahasını temellendirme çabasıyla, Türkiye’de yeni bir anlayışı sergilemiştir. Tarihın kategoriler üzerinden anlaşılacağını, tarih ontolojisi yapılması gerektiğini, insanın tarihsel bir varlık olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda da tarih metafiziklerine karşı çıkmıştır.

NERMİ UYGUR

Nermi Uygur’un, doktora tezi tarih felsefesi sorunlarından biri hakkında olmakla birlikte, sonraki çalışmalarında tarih felsefesine fazla bir yer ayırmamıştır. Sadece 1957 yılında yayınladığı *Tarih Felsefesinin Yolu* adlı bir yazı yayınlamıştır. Söz konusu yazıda, tarih felsefesini, felsefenin bir disiplini olarak analitik bir yaklaşımla incelemiş ve tarih sorunlarını fenomenolojik açıdan temellendirmeye çalışmıştır.

Uygur, tarih (historia) sözcüğünü, sözcüğün çift anlamlılığından hareketle ele almaktadır: 1- Tarih bilimi 2- Real tarih. Uygur’a göre bir bilim olarak tarih, Batı Avrupa kültürünün belli bir döneminde, 19.yüzyılda, özellikle Almanya’da Savigny, Mommsen, Burckhardt gibi bilginlerin çabalarıyla özel bir bilim kolu olarak kurulup gelişmiştir (Uygur 1957, 135). Tarih bilimi, rastgele bir bilgi değil, son derece dallı budaklı bir bilgi bağlamıdır. Kronikler, geçmişle ilgili masallar, kozmogoniler, arşiv çalışmaları, geçmişe ait çeşitli toplamalar, istatistikler, - geçmiş şu veya bu bakımdan aydınlatmak isteyen bütün bu bilgiler, tarih biliminden mümkün olabilirdiğince kesince ayırt edilmelidir (Uygur 1957, 135). Böylelikle, tarihle içli dışlı, çoğunlukla da tarihçilik açısından öne çıkarılan unsurları tarih biliminden ayırır.

Ona göre tarih bilimini bir bilim yapan, dolayısıyla çeşitli tarih yazarlıklarından ayırt eden şey, bu bilimin her bilim gibi, kendine özgü kesin-kritik-objektif bir yapısı olmasından ileri gelmektedir. Aslında tarih bilimi genel bir addır. Çünkü tarih bilimi, politika tarihi, sanat tarihi, din tarihi gibi tek tek bir takım tarih disiplinleri halinde kurulmuştur. Bütün “manevi bilimler” bir bakıma tarih bilimidirler (Uygur 1957, 135). Tarih biliminin kendine özgü, kesin, kritik ve objektif olarak tanımlanması, tarihi doğa bilimine yaklaştırmaktadır. Uygur, reel tarihi şöyle açıklamaktadır. Tarih deyince, sadece tarih bilim anlaşılmaz. Tarih aynı zamanda, insan dünyasında olup biten olayları, insanların neler yapıp ettikleri, kültür, politika, din, sanat çeşidinden hareketler, insanla ilgili her türlü uğraşlar, sürçmeler, başarılar, savaşları dile getirmektedir. Tarih sözünün asıl anlamı da budur. Çünkü bir bilim olarak tarih, işte insanın bu zengin ve karmaşık geçmişini olduğu gibi bilmeyi istemektedir. Tarih biliminin konu olarak gördüğü bu tarihe, haklı olarak *real tarih* denmektedir. Bir bilim olarak tarih bilimi ne kadar yeniyse, real tarih de o kadar eskidir. Real tarih insanla birlikte başlamıştır, insan aleminin bütünüdür; real tarih “regnum hominis”tir (Uygur 1957, 135-136). Tarih teriminin hem real tarihi hem de tarih bilimi için kullanılması iki unsurun içiçeliğini göstermektedir.

SIRA SİZDE

10

**Uygur’a göre tarih bilim ne zaman ortaya çıkmıştır?**

Uygur’a göre tarih felsefesi, tarih sözünün bu iki anlamına (tarih bilimi ve real tarih) paralel kurulup gelişmiştir (Uygur 1957, 136). Voltaire tarafından ilk kez kullanılan *tarih felsefesi* ifadesi, dünya tarihini, evrensel tarihi kastetmektedir. Aynı zamanda real tarihle ilişki içindedir (Uygur 1957, 136). Tarih Felsefesi Vico tarafından kurulmuş, sonradan önemli katkılarla geliştirilmiştir (Uygur 1957, 136).

Uygur’a göre, tarih üzerinde nasıl olursa olsun düşünmek, felsefe yürütmek başka şey, felsefenin bir disiplini olarak tarih felsefesi yapmak başka bir şeydir (Uygur 1957, 136). Tarih felsefesi, bir yandan tarih bilimini, daha doğrusu tarih bilimlerini konu alıp araştırmakta; öte yandan da real tarihi, felsefe açısından ışıqlandırmaya çalışmaktadır (Uygur 1957, 136). Tarih bilimlerini konu alan bir tarih felsefesi, bir bilim felsefesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bilim felsefesi, felsefi bilgi öğretisinin gayet esaslı bir koludur. Bir bilgi-öğretisi olarak tarih felsefesi, esasta, tarih bilimlerinin ana kavramlarını deşmek, bu bilimlerin bilgi temellerini kritik etmek; bu bilimlerin kullanmakta olduğu metotları, yürürlükleri, bilgi değerleri açısından incelemekle görevlidir (Uygur 1957, 136-137). Tarih Felsefesinin gelişmesine katkıda bulunan Dilthey, Windelband, Rickert G. Simmel ve Lessing’in tarih düşüncelerini (Uygur 1957, 137-139) verdikten sonra şu değerlendirmeyi yapmıştır: Yukarıda kısaca belirtilen dört tipik örnek, tarih bilimlerini konu olarak alan felsefi bir uğraşının objektif bakımdan bir zaruret olduğunu göstermektedir. Genel olarak bilim yapan insan varoldukça, tek tek tarih bilimlerinin de varolacağına göre, felsefi düşünme, iç motivler, nereden çıkarsa çıksın, daima bu bilimleri, kendisine konu yapacaktır; bu apaçık bir hakikattir. Demek ki geleceğin tarih felsefesinde de, tarih bilgisinin araştırılmasını merkez olarak alan bir faaliyet bütünüünün varolması gerekmektedir. Bu felsefi ilgiden çok tarih bilimleri tarafından istenmektedir. (Uygur 1957, 140).

Tarih felsefesini bilgi sorunu olarak temellendirmek isteyen Uygur’a göre, bu anlamdaki tarih felsefesi, bir bilgi fenomenolojisi olmalıdır. Başka bir deyişle, tarih bilimleri, tarih bilimlerindeki bilginin, tarihi bilginin bir fenomenolojisini yapmaya çalışmalıdırlar. Bu bağlamda fenomenoloji, kısaca fenomenlerin, yani kendini gös-

terenin “görülmesi”, özü bakımından aydınlatılması, tasvir edilmesi anlamındadır. Demek oluyor ki, tarih bilimlerinin fenomenolojisi, tarih bilimlerini, bir fenomen bir bilgi fenomeni olarak ele alıp inceleyecektir. Bu arada en önemli ödevi, tarih bilimlerindeki karmaşık bilgi bütünü, koskocaman bir bilgi fenomeni olan tarih bilimleri arkitektönlüğünün nesnel olarak nasıl kurulduğunu; bu kuruluşun ne çeşitten bir bilgi anlamı olduğunu günışığına çıkarma işini yerine getirecektir. Bu ise, tarih bilimlerinde sık sık başvuru ana kavramları, bilgi kategorilerinin gerçeklik iddialarını, bu iddialardaki güçlükler bakımından tasvire dayanan bir açıklamaya götürmektedir. Ayrıca buna bağlı olarak, tarih biliminin metodik gidişini, bu gidişin yapısını, düzenini göstermek, yani metodik gidişi bir fenomen olarak tasvir etmek tek başına bir inceleme alanı meydana getirmektedir (Uygur 1957, 140-141).

Bundan başka, tarihi bilimlerin kuruluşunda rol oynayan şuur faaliyetlerini, tarihi bilmenin özel şuur aktarını dikkatle tasvir etmeye ihtiyaç vardır. Bu sayede, nesnel tarih bilgisini, öznel kaynağına geri giderek ıslıklandırmak mümkün olacaktır. Bütün bunlara bir de, bilim yapan konkret bir insan olarak, tarihçinin çalışmasını güden pratik kaygıları kavrama çeşidinden bir araştırma yönünü eklemek gerekecektir. Bununla nesnel tarih bilgisini, bir insan-toplum-kültür başarısı diye anlamak imkanı, böylece nesnel tarih bilgisi fenomenini çepeçevre açığa koymak imkanını elde eder (Uygur 1957, 141). Hiç şüphe yok ki, tarih bilimi fenomenolojisinin bundan başka üzerine aldığı ödevler: tarihi bilme kategorileri, tarih biliminin metodu, tarihi bilme aktarı, tarihi bilmenin pratik arka planı üzerindeki araştırmalar, geçmişteki tarihi bilgi-öğretisi çerçevesinde de, kimi açık kimi örtük, ele alınmış araştırma konularıdır (Uygur 1957, 141).

Tarih bilimleri fenomenolojisinin asıl özelliği, konuları işlemedeki davranışlarında aranmalıdır. Tarih bilimi fenomenolojisi, her şeyden önce bir fenomenolojidir; yani, her türlü teorileştirmenin, hipotezlere dayatmanın, konstruktif açıklamaların ötesinde kımıldanmaktadır (Uygur 1957, 141). Bu bakımdan nesnellik şartlarını en açık biçimde ortaya koymaktadır. Uygur’a göre tarih bilimi fenomenolojisi, konusunu herhangi bir felsefe okulu çerçevesinde ele almaz; *izmden* hareketle temellendirmeye, sistemleştirmeye yönelmez; o tasviri bir ıslıklandırmadır; konuyu ne pahasına olursa olsun çözmekten çok açık kılmaya, konudaki nesnel güçlükleri göstermeye gayret etmektedir. Örneğin, tarih bilimleri fenomenologu, kendisi tarihçi değilse, tarihçiye kullanması gereken metodu öğretmeye kalkmaz (Uygur 1957, 141); buyurmaz, metodik tasvirlerle aydınlatır (Uygur 1957, 142). Uygur’a göre, geniş konturları yukarıda çizilen bir tarih felsefesi, bir tarih bilimleri fenomenolojisi henüz yazılamamıştır (Uygur 1957, 142).

Nermi Uygur, tarih düşüncesini, tarih ontolojisiyle de ilişkilendirerek temellendirmektedir. Ona göre, real tarihe geri gitmeyen bir tarih bilimleri fenomenolojisi eksik bir faaliyettir. Real tarihin kendisine geri giden fenomenoloji ise, zaruretle bir ontoloji, bir tarih ontolojisi, daha doğrusu fenomenolojik bir tarih ontolojisi olarak ortaya çıkmaktadır (Uygur 1957, 142). Ona göre, reel tarihi felsefe açısından işleme teşebbüsleri, bütünüyle tarihin anlamını ve gayesini açıklamayı istemektedir. Şimdiye kadar ortaya konmuş olan her tarih felsefesi, bu anlam gaye sorusuna bir cevap aramış, çok defa da doğru cevabı vermiş olduğunu iddia etmiştir. Cevap denemeleri iki öbekte toplanabilir: İlk öbekte, real tarihin anlamı ile gayesi Tanrı ile ıslıklandırılmaktadır. Bu görüş tarihin merkezine Tanrı’yı yerleştirmektedir. Tarihin özü Tanrı’dır. Tarihte asıl etkiyen, gelişen Tanrı’nın kendisidir. Tarih sahnesinin asıl aktörü Tanrı’dır; insanlar ne kadar aktif görünürlerse görünsünler, aslında birer figürandırlar. Tarih, Tanrı’da son bulacaktır. Hangi din açısından kavranırsa

kavransın, sözü edilen tarih felsefelerinde, Tanrı’ya verilen sarsılmaz önem hep aynıdır. Bütün bu felsefeler, real tarihi Tanrı inancıyla yorumlarlar. Bu tarih felsefesi yönüne, uzun zamandan beri *tarih teolojisi* denmektedir. Tarih teolojisi ister istemez bir *tarih teodicesi* olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü tarih teolojisi, aslında Tanrı’nın haklılığını tarihin gidişatından çıkarmaya; mesela Tanrı’nın iyi olduğunu, dolayısıyla bu iyiliğin tarihin gelişmesine anlam verdiğini ispat etmeye çalışmaktadırlar (Uygur 1957, 142-143). Batı düşüncesinde ortaya çıkmış tarih teolojileri, Hristiyan diniyle sıkı bir bağ içindedirler. Hepsi de real tarihi yorumlarken bütün nüans ayrıtlıklarına rağmen, Hristiyan dünyasındaki Tanrı görüşüne başvurumaktadırlar (Uygur 1957, 142-143). İkinci öbek, yorumlarının merkezine Tanrı’yı değil, insanı koyan tarih felsefelerinden oluşmaktadır. Bazıları Tanrı’ya yer verseler de bu anlayışta olan tarih felsefelerine tarih teolojisi denemez. Real tarih, Tanrı’nın değil insanın bir gelişmesi olarak görülür. Tarihin genel anlamı, insan açısından ele alınmakta; tarihin gayesi insanın varolmasıyla ilişkilendirilmektedir. Tarih felsefesinin nispeten bağımsız bir felsefe disiplini olarak kurulup gelişmesini sağlayan esaslar da bunlardır (Uygur 1957, 143). Vico, Herder, Kant, Hegel, Humboldt, Comte, Schopenhauer, Marx gibi düşünürler insan tarihinin, dünya tarihinin (Tanrı tarihinin değil) gerek gayesi gerekse anlamı üzerindeki soruyu, teolojinin ötesinde çözmek iddiasıyla ortaya çıkmışlardır. Asıl dikkat, insan tarihinin gayesini bulup göstermeye yoğunlaşmıştır (Uygur 1957, 143-144). Bu öbek tarih felsefecileri, dünya tarihinin bir anlamı olduğunu ve bu anlamın da gaye olduğunu belirtmişlerdir. İlerlemeyi bir ilke olarak kabul etmişlerdir. Bazı tarih felsefecileri de tarihte anlamın olmadığını dolayısıyla da bir gayenin olmadığını belirtmişlerdir. Schopenhauer, tarihte anlamın olmadığı görüşünün temsilcisidir (Uygur 1957, 144).

Reel tarih felsefeleri, spekülâtif bir tarih metafiziklerini meydana getirmektedirler. Güttükleri bütün olumlu iddialara rağmen, reel tarihi, birtakım ideler, idealler, eğilimlerle düşünmede kurmayı, tarihin anlamı ve gayesini, tarihin genel gidişini, dışarıdan aktarılan bir planla veya programla yorumlamaya çalışmaktadırlar (Uygur 1957, 144). Uygur, tarih metafiziklerini olumsuzlayarak onlara karşı olmuştur. Ona göre, metafizik tarih felsefeleri, sürekli aralarında boğuşmakta ve her tarih metafiziği, biricik tarih felsefesi olmak istemektedir (Uygur 1957, 144-145). Ancak tarih felsefesi, bir tarih metafiziği değildir ve bir tarih metafiziği olmamalıdır (Uygur 1957, 145). Tarih felsefesinin metafizik olmadığını altını çizirken, metafiziğe yönelten soruları da sıralamıştır. Metafizikle ilgisini kesmiş kesin bir tarih felsefesi nasıl mümkündür? Reel tarihin toptan gidişini, anlam ve gayesini araştırdığı halde metafizik olmayan bir tarih felsefesi nasıl tasavvur edilebilir? Yoksa, geleceğin tarih felsefesi, tarihin anlamı ve gayesi problemini hiç ortaya atmayacak mıdır? Bu takdir de tarih felsefesinin konusu ne olacaktır? Ne bir tarih bilimi ne de bir metafizik olan geleceğin real tarih felsefesi, hangi halis felsefe problemlerini araştırmakla görevlidir? Bunu yaparken hangi metoda başvurur? (Uygur 1957, 145). Bu soruların her biri geleceğin tarih felsefesi için bir ölüm dirim sorunudur. Bunlara verilecek cevapların ana yönü, yukarıda anılan bir sözde, geleceğin tarih felsefesine verilen yeni adda işaret etmişlerdir. Geleceğin tarih felsefesi, fenomenolojik tarih ontolojisidir. Fenomenolojik tarih ontolojisi deyince, her şeyden önce, bir ontoloji anlamalıdır. Ontoloji, varlık-bilimi demektir ve varolan şeyin kendisini varlık bakımından araştırır. Buna göre tarih ontolojisi, tarihi (real tarih) tarih olarak konu yapar. Fenomenolojik tarih ontolojisi, konunun, tarih varlığının fenomenolojik metotla işleneceğini göstermektedir. Fenomenoloji, tarih ontolojisinin metot zeminini açığa koymaktadır (Uygur 1957, 145-146).

Uygur'a göre teorik yorumlar ne kadar değişirse değişsin, işbaşında kesin sonuçlara varıran, ufak tefek değişikliklerle, hemen hemen bütün fenomenologların kullandığı bir fenomenoloji vardır. Bu fenomenoloji, objektin kendisinde neyin verildiğini, nasıl verilmişse öylece, tasvirle tespit eder. Bunu yaparken de varolanın içini görmeye, varolanı intuitiv olarak kavramaya çalışır. Varolan fenomendir; kendini gösteren, açığa koyan şeydir. Ancak fenomenoloji tek varolanla birlikte, bu varolanı kendisi yapan bir mahiyetin, bir varlığın verildiğini bilir, böylece, tek varolanlardan kalkarak, tek varolanın örneklik ettiği mahiyete sokulmaya gayret eder. Böylece fenomenolojik tarih ontolojisinin istediği, özel bir varlık alanı olarak görünen uçsuz bucaksız bir fenomenler bağlantısı olarak kendini kabul ettiren tarih dünyasını, mahiyet bakımından nasılsa öylece tasvir etmektedir. Fenomenolojik tarih ontolojisinin kımıldatan soru: Tarih nasıl mümkündür? sorusu değil, asıl soru, *tarihte bize ne verilir?* sorusudur (Uygur 1957, 146).

Tarih bilimleri ile tarih metafiziklerinin real tarihi anlama çabaları yetersiz kalınca fenomenolojik tarih ontolojisi öne çıkmaktadır (Uygur 1957, 146-147). Uygur'a göre, fenomenolojik tarih ontolojisinde birbirine sıkıca bağlı üç problem merkezi vardır: 1- Real tarihin taşıyıcıları. 2- Tarihi güden faktörler. 3- Tarihi varlığının kategorileri soru konusu yapıp, mahiyetçe araştırılmaktadır (Uygur 1957, 147). *Real tarihin taşıyıcıları* sorusu, son derece dallı budaklı bir problem bağlamı ortaya koymaktadır. Klasik tarih metafizikleri bu sorunun cevabı olarak insanlığı kabul etmişlerdir. Konstruktive-argumantativ kaygıları bir yana bırakıp doğrudan doğruya fenomenlerin kendisini tasvir etmeyi seçen fenomenoloji, tarihin taşıyıcısı olarak insanlık diye soyut bir kavramla yetinememekte ve tarihin taşıyıcıları olarak milletleri kabul etmektedir (Uygur 1957, 147-148). *Tarihin faktörleri*, tarihin yapıcılarıdır. Tarih fenomenlerini yoğuran, bu fenomenlere belli bir kılık kazandıran, bu fenomenlerin iç kuruluşlarında rol oynayan, bu fenomenlerin oluşmasını güden hep bu tarih faktörleridirler. Geopolitik sutruktur, ırk, birer biyolojik alt yapı olarak şahsi-millî ihtiraslar iktisat durumu, çeşitli güçteki ideler, idealler, hayaller, işte bütün bunlar tarih fenomenlerinin kuruluşuna şu veya bu şekilde karışan birer faktörlerdir (Uygur 1957, 149). Gerek tarih idealizmi, gerekse tarih materyalizmi, belli bir tarih faktörünü mutlaklaştırmaya dayanmaktadırlar. Mutlaklaştırmak da sorunlar yaratmaktadır. Fenomenolojik tarih ontolojisi, her çeşit teorileştirmenin ötesindedir. Fenomenoloji için, tarihte bir cinsten değil, birlerinden farklı çok sayıda faktör işbaşındadır (Uygur 1957, 150). Uygur'a göre Fenomenolojik tarih ontolojisine düşen en can alıcı ödev, *tarih kategorilerini* araştırmaktır. Tarihin kategorileri, tarih ontolojisinin üçüncü büyük problem merkezini meydana getirmektedir. Tarih kategorileri deyince, sadece tarih biliminde kullanılmakta olan birtakım ana kavramları veya genel bilme- ifadelerini anlamamalıdır. Tarih ontolojisi zemininde kategori sözü, her şeyden önce, tarih varlığının temellerini, tarihin varlıkça sturukturlaşmasını göstermektedir. Tarih kategorileri, tarih varlığını boydan boya kesip geçen varlık ilkeleridir. Tarih kategorileri, birtakım real kategorileridir; varlık kategorileridir. Bunlar genel tarih varlığını, tarih varlığı yapan varlık esaslarıdır. *Değişme, gelişme, önemlilik, değerlendirme, planlama, gaye koyma, anlamlılık, biriciklik, karşılıklı etkiye*, işte bütün bunların her biri belli başlı birer tarih varlığı kategorisidir (Uygur 1957, 150). Bu kategorilerin ilk defa fenomenolojik tarih ontolojisinde keşfedildiğini söylemek doğru olmaz. Tarih metafizikleri de, çeşitli vesilelerle tarihin varlık kategorilerine değinmişlerdir (Uygur 1957, 150).



Uygur tarih kategorilerinden ne anlamaktadır?

Fenomenolojik tarih ontolojisi, her çeşit sistemleştirmenin uzağındadır. Tarih ontolojisi için kategori, tarih fenomenlerinin gerisindeki soyutlanmış bir dayanak değildir. Tarih ontolojisi, tarih varlığının her fenomeninde o fenomenle birlikte verilen, o fenomenin omurgasını yapan varlık düzeylerini, kategorileri araştırır. İsteği, çok defa iç içe örülen tarih kategorilerinin, mahiyetleri bakımından bir analizini vermektir (Uygur 1957, 151).

Bir ontoloji olarak tarih fenomenolojisi, bir de bilgi öğretisi olarak tarih fenomenolojisi gereklidir. Bu her iki disiplin, genel tarih fenomenolojisi diyebileceğimiz son derece önemli bir ana fenomenoloji disiplinini meydana getirmektedir. Genel tarih fenomenoloğunun, bir dereceye kadar, hem bilgi teorisi hem de ontolog olması gerekmektedir (Uygur 1957, 152). Genel tarih fenomenolojisi kesin bir felsefe bilimidir. Konuyla ilgili açıklamalar, bütün pro-gramatik karakterlerine rağmen, böyle bir felsefe biliminin sadece mümkün olduğunu değil, aynı zamanda gerekli olduğunu da meydana koymaktadır (Uygur 1957, 152). Fenomenolojik tarih felsefesi, tarihle ilgili bütün mümkün soruları eksiksizce çözmek iddiasıyla ortaya çıkmaz. Dolayısıyla tarih fenomenolojisinin de metafizik bir yanı vardır. Bu metafizik yan, klasik tarih metafizikleriyle bir tutulmamalıdır (Uygur 1957, 153). Fenomenolojik tarih felsefesinde asıl söz, tarih filozoflarına değil, fenomenlere düşer. Her tarih filozofuna ancak fenomenleri konuşturduğu ölçüde söz verilmelidir. Hatta bu zaruri bir ödevdir (Uygur 1957, 154).

Uygur, felsefi bir tutumla, tarih sorununu ele almıştır. Tarih teriminin çift anlamlılığından (tarih bilimi ve real tarih) hareketle tarih felsefesinin iki kanadını, tarih epistemolojisi ile tarih ontolojisi temellendirmiştir. Her iki yanı da fenomenolojik tarih ontolojisi çerçevesinde açıklamıştır.

DOĞAN ÖZLEM

Doğan Özlem, bütünlüklü yani alanının sorunlarını ve tarihsel gelişimini büyük ölçüde içeren tarih felsefesi yazarı, felsefe kökenli ilk kişidir. *Tarih Felsefesi* başlığıyla 1984 yılında çıkan kitap, alandaki önemli bir boşluğu doldurmuştur. Burada, adı geçen kitaptan hareketle, Doğan Özlem’in tarih felsefesiyle ilgili görüşleri kısaca verilmektedir.

Özlem, tarih sözcüğünün eski Yunan medeniyetindeki çift anlamlılığından hareket etmektedir. Ona göre, tarih sözcüğünün çift anlamlılığı: insani ve toplumsal olaylar topluluğunu, yani yaşanmış geçmişi adlandırılmak için kullanılır; hem de yaşanmış geçmişi konu edinen bilim, tarih bilimi kastedilir (Özlem 2010, 15). O, sözcükteki çift anlamlılıktan hareketle tarih felsefesinin de iki anlama geldiğini belirtmiştir: 1- Yaşanmış geçmişin felsefesi olarak tarih felsefesi. 2- Tarih biliminin felsefesi (Özlem 2010, 15). Birinci anlamıyla tarih felsefesine, geçmişte kalan olayların ne anlam ifade ettiğini sorgulamaktan başlayıp, giderek insanlığın tüm yaşanmış geçmişine, yani “dünya tarihine” yönelen bir felsefe uğraşısı olarak bakabiliriz. Bu bakış açısı tüm insanlık tarihini kapsayan bir üst-bakış edinmeye insanlık tarihi hakkında kapsayıcı olmak isteyen bir felsefe sistemi kurmaya kadar gider ve tüm insanlık tarihi, bu türden felsefe sistemleri ışığında açıklanmaya çalışılır (Özlem 2010, 15). İkinci anlamıyla tarih felsefesi, tarih biliminin ve tarihinin bilgi elde etme etkinliğini sorgulayan, tarih biliminin dayandığı ilke ve yöntemleri eleştiren ve giderek “tarihsel bilginin” nitelik, hatta olabilirliğini çözümleyen bir tarihsel

bilgi eleştirisidir (Özlem 2010, 15-16). Tarih felsefesinin ikinci anlamının kökleri çok eskiye gitmekle birlikte, bir felsefe disiplini olarak 19.yy ikinci yarısından sonra ortaya çıkmıştır. Özellikle Herder'e bağlı kalan Alman Tarih Okulu'nun katkılarıyla gelişmiştir (Özlem 2010, 16).

Tarih felsefesi adı altında ortaya çıkan iki yaklaşım tarzı, geçmişin felsefesi ile tarih biliminin felsefesi, birbirlerinden farklı yönelimlere sahiptirler. İlki, tüm geçmiş karşısında filozofların çoğu kez evrenselci bakışlar altında yaptıkları bir felsefe iken; ikincisi, tarihçinin bilgi etkinliğini sorgulamak isteyen bir bilim felsefesi, bir metodoloji eleştirisidir (Özlem 2010, 16). Bunların birbirlerine çok sıkı bir şekilde bağlı olduğunu bildiren Özlem, her iki anlayışın da, tarih olaylarının bilinebilir olmasını kabul ettiklerini öne çıkarmaktadır. (Özlem 2010, 16). İlk yaklaşım tarzında tarihin anlamı önemli bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. İkinci tür tarih felsefesi, ilki karşısında septik bir tavır sergiler. (Özlem 2010, 16). Doğan Özlem ikinci anlamda yani tarih biliminin felsefesinin izinde gittiğini bildirmektedir. Bununla birlikte, ikinci anlamdaki tarih felsefesi birinci anlamda tarih felsefesiyle ilişkili olduğundan, birinci anlamdaki tarih felsefesinin de bilinmesi gerekmektedir (Özlem 2010, 18-19).

Doğan Özlem çalışmanın amaçlarını şöyle belirtmiştir: Çalışmanın ilk amacı, birinci anlamıyla tarih felsefesi içinden, ikinci anlamıyla tarih biliminin felsefesine nasıl geçildiğini betimlemektir. Geçmişteki tarih filozoflarına başvurarak bu iş gerçekleştirilmeye çalışılmıştır (Özlem 2010, 19). Çalışmanın ikinci amacı, sistematiktir. İkinci amaç açısından çalışma, bilgi kuramı ve bilim felsefesi bakımından tüm "tarih felsefeleri"nde ortaya çıkan ortak temel sorunu tanıtmak istemektedir. Temel sorun şudur: Antikçağda özellikle Aristoteles'in koyduğu bir theoria-historia, felsefe-tarih, akıl-deney, ratio-empiria karşıtlığı vardır. Çalışmanın ikinci esaslı amacı, tarih felsefelerini bu karşıtlık (theoria-historia karşıtlığı) karşısındaki tutumlarıyla da betimlemek olmuştur. (Özlem 2010, 19- 20). Bu haliyle çalışma, daha geniş bir çalışmanın birinci kısmı ya da hazırlık kısmı niteliğindedir (Özlem 2010, 21)

Özlem kitabın sonunda, bir değerlendirme yapmıştır. Buna göre tarih felsefesinin kökleri çok gerilere gitse de ve İbni Haldun gibi tarih filozofları çıksa da, tarih felsefesinin tarihi, yaklaşık 250 yıldır. Nispeten kısa olan bu süre içinde ortaya çıkan tarih felsefelerini şöyle sınıflandırmıştır: 1- Theoria-historia karşıtlığı çerçevesinde ortaya çıkan iki tür tarih felsefesi: a- Tarihin (geçmişin) bir felsefe etkinliğinin, theorianın konusu olamayacağını savunan tarih anlayışı. Bu anlayışın temsilcileri, anlayışı ortaya çıkaran Yunan felsefesi, Ortaçağ ve Yeniçağda (Burkhardt, Nietzsche) ve hatta yüzyılımızda (Lessing) temsilcileri bulunmaktadır. b- Tarihin (geçmişin) bir felsefesinin olabilirliğini, tarih (geçmiş) üzerine bir theoria'nın imkanını kabul eden anlayış. Bu anlayışın temsilcileri, Augustinus, Hristiyan ve İslam teolojileri, İbni Haldun, Vico, 19.yy bütüncül tarih filozofları. İkinci anlayışı doğrultusunda ileri sürülen tarih felsefeleri döngüsel ve çizgisel olmak üzere iki öbekte toplanmaktadır. Döngüsel anlayışa olanlar: İbni Haldun, Vico, Spengler ve Toynbee. Çizgisel anlayışa sahip olanlar: Augustinus, Fichte, Schelling, Hegel ve Marx. (Özlem 2010, 260-261). 2- Geçmiş konu alan ve tarih bilimi üzerinde çalışan anlamlarıyla tarih felsefesi, İbni Haldun, Vico ve Comte'un ortaya koyduğu anlayışlar (Özlem 2010, 261-263) bu öbekte yer alırlar. 3- Doğalcılık-tinselcilik ayrımı. Doğalcılık, tarih ve toplumu doğanın bir uzantısı olarak gören, dolayısıyla tarih ve toplumda doğadakine benzer düzenlilikler ve yasallıklar arayan bir tutumdur. Bu tavırdan hareketle toplumda yasalar arama daha tutarlı bir hale gelmektedir. İbni Haldun, August Comte ve Marx bu öbekte yer alırlar. Bu

sınıfın tinselci kanadı, toplum ve tarihe insan etkinliklerinin, insani ide ve değerlerin yön verdiğini kabul etmektedirler. Vico, Herder, Fichte, Schelling, Hegel, Droysen, Dilthey, Max Weber tinselci öbekte toplanmaktadır (Özlem 2010, 262). Böyle bir sınıflamayla, Özlem tarih felsefesinde ortaya çıkan bütün görüşleri göz önüne sermiş olmaktadır.

Özlem, kitabının sonunda şunları söylemektedir: Kendimize ait tarih yorumu ve ya açıklamasının bu çokluk ve çeşitlilikle sürekli hesaplaşarak geliştirmenin ve böylece tek yanlılıkların yol açacağı tuzaklardan sakınmanın bir gereklilik ve felsefi olgunluk işareti olarak kendisini hep göstermesi başlıca dileğimizdir. Kitap, böyle bir gereklilik bilincine oluşmasında ve bu konuda bir felsefi olgunluğa erişilmesi yolunda katkı sağladığı oranda, amacına ulaşmış olacaktır (Özlem 2010, 264). Özlem’in kitap için dile getirdiklerinin büyük ölçüde gerçekleştiği söylenebilir.

TEOMAN DURALI

Teoman Duralı, düşüncelerini kökenden başlatarak temellendirdiği için, onun tarih anlayışı, evrenin ve dünyanın oluşumu, insanın ortaya çıkışı, kültürlerin oluşumu, devletleşme, medeniyetleşme süreçlerini içeren bir bütünlüktür.

Duralı insanın tarihliliğini, ruh, beşer ve insanlaşmak bağlamlarında temellendirmiştir. Ona göre, etten kemikten olmayana, maddeleşip bedenleşmemiş olana ruh denir (Duralı 2006, 65). Beşerleşmek, biyolojik bir olayken, insanlaşmak, biyolojik olanı aşar (Duralı 2006, 65). Felsefe-bilim bağlamında yürütülen araştırmalar, edinilen veriler, oluşun, sıralı yol alan bir yaratılış dizisi doğrultusunda yürüdüğünü göstermektedir. Buna göre, cansız-cisimsiz-biçimsiz düzlem ile takatlen/enerjiden cansız -cisimli dünyaya, maddi yapılanmaya oradan da canlı cisimli aleme intikalin bahis konusu olduğu görülür. Sözü edilen dizinin son aşaması insandır. Kur’an’daki yaratılış tasarımında insan, sıracı, melek ile cinin, göklerle yerin, dağlar ile taşların, nihayet öteki canlıların ardından evrende Allah’a halife olsun diye yaratılmıştır O değerce öteki bütün yaratıklardan üstündür (Duralı 2006, 65-66). İnsanın ayırıcı özelliklerinin başında akıl gelmektedir. Akıl, ilahi buyruk ile talimatları gönülde dillendirir. Akıl, İnsanın Allah’a içtiği ilkasli andını hatırlar. Bu ant, insanın tercihini hep iyiden yana kullanmasını şart koşar. Fakat salt manevi varlıklardan farklı olarak insanın beşeri yanı, ilkasli andın gerektirdiği akıl-vicdan yolunda seyretmesinde -sıratimüstakim- kişiye pürüzler çıkarır (Duralı 2006, 72). Bu teorik temellendirme, canlılığın evrimi ile insanın tarihliliği ilkelileriyle desteklenmiştir.

Duralı, temel konularından biri olan canlılığı açıklamak için dünyanın nasıl bir süreçten geçtiğini (Duralı 2006, 46-47), söz konusu sürecin sonunda, canlılığın evriminin nasıl seyrettiğini ele almaktadır (Duralı 2006, 48). Canlı, ‘yaşanandan önceki zaman’a bağlı olduğundan *tarihli*dir. Her canlının iki çeşit tarihliliği vardır. Bunlardan biri, doğum dediğimiz, kuvvenin fiile dönüşmesi evresiyle başlayan bireyoluş sürecidir. Diğer genetik yapının sürekliliğini sağlayan soyoluştur (Duralı 2006, 44-45).

İnsanın bireyliliği, başka hiçbir canlıda görülmeyen, *ben* biçiminde tezahür eder. *Ben*, artık dirim birimi değil, o, anlama gücünün verisidir. Böylelikle maddi bağımlı olmayıp manevi esaslıdır. Bedenini, bünyesini duyulmayan beşerden kendini anlayarak başkalarından ayırt edebilen insana geçilir. İlkin duyulmayarak/hissederek, bilahare anlayarak kendini başkalarından ayırabilen insanın temel varlık birimi *bendir*. Zaman içerisinde oluşan duyma, anlama ile başkalarından ayırt etme kabiliyeti ile birikimi, o belirli benin tarihidir (Duralı 2006, 56). Ben, tarihin ve-

risi, bir varolandır. Tarih kesintiye uğrar, tarihliliğini unutursa, o insanın benliği sarsılır, giderek çöker (Duralı 2006, 56). İnsanın olmadığı yerde tarihten bahsolunamaz (Duralı 2006, 56).

Duralı'ya göre insan bireyliliği nasıl oluşur?



Duyma-düşünme-hatırlama işleyişlerinin tümü, *inanç* varlığının zeminini teşkil ederler. Söz konusu varlık, geçmişte temellenip henüz yaşanmamış zaman dilimi demek olan geleceğe hamle yapar. İmdi geçmişteki yaşadıklarıyla yoğrulup pişen kişilikli insan bireyi, yaşanacakların nasıl olabileceklerini hep tasarlamakla meşguldür. İşte, hafızasından sudur eden onun bu bariz vasfına *tarihi varlık sabası* denir. İnsan hem birey hem de topluma mensup olarak tarihi varlıktır (Duralı 2006, 57). Bir toplumda geçerek göreneklerin, adet ile adabın nereden, nasıl ortaya çıkmış olup ne çeşit bir gelişme çizgisini izlemiş bulunduğunu gösteren araştırma sahası *tarihtir*. Şu durumda, canlıların incelenmesinde *evrim nice kaçınılmaz görünüyor*sa, bireyin gelişip serpildiği toplumu anlamak için *tarih* de o derece elzemdir (Duralı 2006, 57). Başka bir deyişle tarih, toplum ruhunun geniş bir zaman yelpazesindeki biçimlenişidir (Duralı 2006, 75).

Duralı'nın ortaya koyduğu tarihle ilgili malzemedan, tarihin dayandığı temel ilkeleri belirlemenin yanında, insanlığın aşamalarını, kültürleri, medeniyetleri, devletleri, dinleri, düşünceleri, akıl yürütme tarzlarını, iktisadi yaşama tarzlarını gözönünde bulundurarak bir dünya tarihi modeli oluşturulabilir. Duralı, yeni bir tarih modeli de ortaya koyma çabasıdadır. *Çağdaş Küresel Medeniyet* adlı çalışmasını, medeniyeti ele alıp işleyen bir *tarih metafiziği* olarak tanımlamıştır (Duralı 2006/1, 16). Ona göre tarih metafiziği, geçmiş, geçmişin bilgisi, topluluk, toplum, sınıf, zümre, gelenek, görenek, hukuk, kültür medeniyet gibi, insanlığı özden ilgilendiren sorunlu kavramların anlamlarını bulgulayıp, irdeler. Bunların yanında, ilerleme, gelişme, gerilme, türünden olayların olup olmadıklarını, varsalar nasıl ortaya çıktıkları sorularıyla uğraşır (Duralı 2006/1, 15).

Duralı'nın tarih hakkındaki düşünceleri, felsefe, din, medeniyet anlayışlarıyla birleşerek, düşüncelerinin bütünlüğünü ortaya koymaktadır. Başka türlü denirse, felsefe, felsefe-bilim, metafizik, ahlak, din, medeniyet hakkındaki görüşleri, onun tarih felsefesinin içeriğini oluşturmaktadır.

Özet

Yukarıda konu edinilen düşünürlerin devletle ilgi düşünceleri, büyük ölçüde devletin yaşadığı sorunlarla ilgili olarak ele aldıkları görülmektedir. Konu edinilen düşünürlerin ilk üçü Osmanlı Devleti’nin çöküşünün son döneminde yaşamış olmaları, onların konuya yaklaşımını büyük ölçüde belirlemiştir.



Abmet Mithat Efendi’nin devletle ilgili düşüncelerinin hangi temellere oturduğunu tartışmak.

A. Mithat Efendi, Osmanlı Devleti’nin çöküş döneminde ve Anayasa yapma ve uygulama döneminde yaşadığından, anayasa hakkında çok çeşitli görüşler ortaya koymuştur. Ona göre, toplumun çöküşten kurtulması için, doğal hukuka dayalı bir anayasanın yapılması gerekmektedir. Doğal hukukun ve sözleşme temelli anayasa anlayışın istibdatlara karşı geliştirdiğini bildirerek, yaşadığı ortamın özelliklerini tanıtmalarının yanında, anayasa temelinde biçimlendirilmiş bir devlet görüşüyle kurtulacağını da dile getirmiştir. Devleti, büyük ölçüde, Aydınlanmacı devlet anlayışı çerçevesinde yorumlamıştır. Şeriatın bu modern düşünce ve uygulamalara engel olmadığı düşüncesindedir.



Abmet Ağaoğlu’nun devletle ilgili düşüncelerinin hangi temellere oturduğunu tartışmak.

A. Ağaoğlu, devlet sorununu büyük ölçüde eleştirel bir yaklaşımla ele almıştır. Eleştiriler, Osmanlı’yı da içerecek şekilde doğu toplumlarına yöneliktir. Doğu’da devletin hükümdarla örtüşürülmesi, devletin adının hanedan adıyla anılması, bağnazca bir bağlılık, onun öne çıkardığı olumsuzluklardır. İslam’ın başlangıcında hükümdarın hem cemiyet hem de Tanrı karşısında sorumlu tutulması, çok olumlu bir ilke olarak görülmüştür. Ancak İslam devletinin kuruluşundan hemen sonra, bu ilkedan vazgeçilmesi, hükümdara itaatin, Tanrı’ya itaat olarak düzenlemesi, bozuklukların ve başarısızlıkların temelinde yatmaktadır. Osmanlı’nın son döneminde oluşturulan Mecelle’de, dayandığı zihniyetin eski olması nedeniyle yoğun olarak eleştirilmiştir. I. Meşrutiyet’te ilan edilen Anayasa’daki çelişkiler de onun ön çıkardığı konular arasındadır. Ağaoğlu, büyük ölçüde batıda gelişen hukuk ve devlet anlayışını alıp uygulamadan yana olmuştur.



Ziya Gökalp’ın devletle ilgili görüşlerinin hangi temellere oturduğunu tartışmak.

Z. Gökalp, diğer düşünürler gibi, çöküş ortamında düşünce üretmiştir. İki sorun üzerinde yoğunlaşmıştır. İlki, çöküşün nedenlerini anlamak. İkincisi, çöküşten kurtularak güçlü bir devlet kurmanın şartlarını araştırmak. Birinci yaklaşımda ağırlıklı olarak Osmanlı uygulamalarının yanlışlığı üzerinde durmaktadır. İkinci yaklaşım daha önemlidir. Batı’da oluşan değer ve kurumları almak, onları milli unsurlarla sentezleyerek uygulamaktır. Sentez kaygısı nedeniyle, siyasi Türkçülüğü, ilim, felsefe, estetik, kültür çalışmaları yapmak şeklinde tanımlamıştır. Halkçılık, hükümet şekilleri, kanun yapma özellikleri, kanunlara yüklenilen değerler, milli hakimiyet gibi unsurları, siyasi görüşleri bağlamında öne çıkarmıştır. Gökalp’ın genel ilkesi, Türkleşmek, İslamlaşmak ve Batılaşmaktır.



Ali Fuat Başgil’in devletle ilgili düşüncelerinin hangi temellere oturduğunu tartışmak.

Ali Fuad Başgil, din ve laiklik sorunları çerçevesinde devlet sorunlarına bakmıştır. Son asırda devlet anlayışı bağlamında en çok tartışılan bu konuyu tutarlı argümanlarla temellendirmiştir. Öncelikle hakların, sonra din ve laikliğin tanımlarını vererek, ele aldığı konuların çerçevesini çizmiştir. Hürriyetin, hangi anlamlarda ve ne bağlamlarda kullanıldığı, modern devlette vatandaş olmanın getirdiği hakların çerçeveleri, onun öne çıkardığı önemli unsurlardır.

Yukarıda tanıtılan dört düşünürün devletle ilgili görüşleri, içinde bulundukları olumsuz ortamın tasviri ve bu olumsuz ortama ilişkin ileri sürülen çıkış yollarının aktarımıdır. Devlet felsefesine ilişkin teorik temellendirilmeler yapılamamıştır. Başka bir deyişle, felsefeciler, devlet felsefesi yapmak için yola çıkmamışlar ve bu alanı tanıtan telif kitaplar da yayınlamamışlardır. Bu nedenle, devlet felsefesi, Türkiye’de felsefenin zayıf kaldığı konular arasındadır.



Macit Gökberk'in tarih felsefesi hakkındaki görüşlerini değerlendirmek.

Macit Gökberk, tarihin taşıyıcılarının milletler olduğu düşüncesindedir. Milleti kuran en önemli unsur da dildir. Bu bağlamda tarih bilinci siyasi bir temelde tarihi yorumlama şeklinde ele alınmıştır. Bu bilinç anlayışı, bilmek içerikli olması nedeniyle olumlu bir içeriğe de sahiptir. Bilgiler insanı, geçmişin tutsağı olmaktan kurtarır ve özgürleştirir. Bilinçlenmenin artması, insanların nimetlerden daha fazla pay almasını sağlayacaktır. Bu anlayışın temelinde yatan Aydınlanma düşüncesidir. Osmanlının olumsuzlanması ve Cumhuriyet'in kurulması bu bağlamda ele alınmaktadır. Ona göre, önce ne olduğumuzu, sonra da ne olmamız gerektiğini ancak tarih temeli üzerinde anlayabiliriz. Gökberk'in tarih düşüncesi büyük ölçüde, Osmanlı'nın çöküşü ve Cumhuriyet'in kuruluşu aşamasındaki tartışmalar belirlemiştir.



Takiyettin Mengüşoğlu'nun tarih felsefesi hakkındaki görüşlerini değerlendirmek.

Takiyettin Mengüşoğlu, tarih sorununu bir varlık alanı olarak tanımlayarak, oldukça farklı bir şekilde ele almıştır. Tarihin varlık sahası olarak anlaşılması, insanın yapıp ettiği her şeyin bütünlüğünü, kavramlar ve ilişkiler çerçevesinde açıklamayı gerektirmektedir. Bir yanı sıra tarih metafiziği gibi tarihin anlamı sorununa yönelmekle birlikte, esas olarak tarihin bilim ve felsefe açısından nasıl kurulabileceğini gösterme çabasıdır.



Nermi Uygur'un tarih felsefesi hakkındaki görüşlerini değerlendirmek.

Nermi Uygur, tarihi tanımlayarak ve sınıflayarak soruna girmiştir. Real tarih olarak sunduğu alan, kültürel eylemlerin ve birikimlerin tümünü içermesi nedeniyle ontolojik bir arka plan oluşturmaktadır. Real tarih ile tarihçilik ve tarih felsefesi arasındaki farklılıklar da dile getirilmiştir. Tarih felsefesi çerçevesinde tarih bilimleri hakkında ileri sürülen görüşler değerlendirilmiştir. Tarih bilgisinin özellikleri, fenomenolojik bir yaklaşımla yorumlanmıştır. Öte yandan tarihte belirleyici unsurların neler oldukları çeşitli yanlarıyla tartışılmıştır.



Doğan Özlem'in tarih felsefesi hakkındaki görüşlerini değerlendirmek.

Doğan Özlem, Tarih Felsefesi başlıklı bir çalışmada, alanın genel hatlarıyla bir haritasını yapmıştır. Tarih teriminin çift anlamlılığından yola çıkarak, tarih epistemolojisi ve tarih metafiziklerine giden problemleri incelemiştir.



Teoman Duralı'nın tarih felsefesi hakkındaki görüşlerini değerlendirmek.

Teoman Duralı, tarih felsefesi yaparak tarih sorunu hakkında düşünceler ortaya koymuştur. Evrenin ve insanın yaratılışı, aklın kökeni ve tarihi süreçteki rolü, dünyanın oluşum süreci, canlılığın evrimi, insanın bireyliliği, ben olma durumu tarihi süreçler olarak tanımlanmış, evrenin tarihiyle insanın tarihini birbirini tamamlayan unsurlar olarak yorumlanmıştır.

Düşünürlerin her biri, tarih felsefesinin bir alanını ortaya koymuşlardır. Bir yandan, kültürel dönüşümlerin tarihsel temeli açıklanırken, diğer yandan kültürel yapının varlık sahası olarak çeşitli şekillerde temellendirilmesi denenmektedir. Bir yandan bir disiplin olarak tarih felsefesinin özellikleri bütünlüklü bir şekilde verilirken, diğer yandan tarih metafiziğine giden çalışmalar yayınlanmıştır. Bütün bu veriler, Türkiye'de tarih felsefesinin çok iyi bir noktaya geldiğini göstermektedir.

Kendimizi Sınayalım

1. A. M. Efendi Osmanlı devletinin çöküşünü hangi nedenlere bağlamıştır?
 - a. İstibdat sevdası ve kayıtsızlık
 - b. İşsizlik ve borç
 - c. Yabancıların saldırganlığı
 - d. Savaşların çokluğu
 - e. İktisadi nedenler
2. A. Ağaoğlu'na göre devlet adını neden almalıdır?
 - a. Devleti doğuran millettten
 - b. Devletin kurucusundan
 - c. Devletin hukukundan
 - d. Halkın inancından
 - e. İktisadi yapıdan
3. Z. Gökalp'a göre çağdaş devletin özelliği nedir?
 - a. Kanunların gelenekten gelmesi
 - b. Kanunların bilimsel olması
 - c. Halkın eğitimli olması
 - d. Kanunların millet tarafından yapılması
 - e. Eğitim kurumlarının yeniliği
4. Z. Gökalp'a göre milletin resmi ahlakını ne temsil eder?
 - a. Hükümdar
 - b. Kanunlar
 - c. İktisadi yapı
 - d. Siyasi yapı
 - e. İnançları
5. Ali Fuad Başgil'e göre dini hürriyetin düşmanı nedir?
 - a. Başkaldırı
 - b. Eğitim
 - c. Taassup
 - d. Zenginlik
 - e. İşsizlik
6. Gökberk'e göre tarih bilgisi insana ne kazandırır?
 - a. Para
 - b. Şan şöhret
 - c. Unvan
 - d. Özgürlük
 - e. Eşitlik
7. Mengüşoğlu'na göre tarih ontolojisi neyi açıklar?
 - a. Tarihin zamansal uzunluğunu
 - b. Siyasi yapıları
 - c. Varlık alanının kategorilerini
 - d. Toplumsal yapıları
 - e. Dinsel yapıları
8. Uygur tarih felsefesini aşağıdakilerden hangisiyle temellendirmek istemektedir?
 - a. Rasyonalizm
 - b. Ampirizm
 - c. Materyalizm
 - d. Yeni ontoloji
 - e. Fenomenoloji
9. Doğan Özlem tarih terimine verdiği çift anmalılık aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Yaşanmış geçmişin felsefesi olarak tarih felsefesi ve bilim felsefesi olarak tarih felsefesi
 - b. Tarih olarak geçmiş ve tarih olarak gelecek
 - c. Tarihsel araştırmalar ve milletlerin süreçleri
 - d. Gayelilik ve İlerleme
 - e. Tarih metafiziği ve din metafiziği
10. Durallı'ya göre canlılar neden tarihlidir?
 - a. Ruhlu oldukları için
 - b. Yaşanılan önceki zamana bağlılıklarından
 - c. İnsanlar onları böyle gördüklerinden
 - d. İnançlar bunu gerektirdiğinden
 - e. Metafizik anlayışlar gerektirdiği için

Okuma Parçası

Ta ilk çağlardan beri Doğu'da devlet kavramı çok tuhaf bir manada anlaşılmıştır. Devlet hükümetle karıştırılmıştır. İkisi güya aynı manayı taşır gibi kabul olunmuştur. Hele Türklerde bu zihniyet daha ileri götürülmüştür.

Türkler, devleti yalnız hükümetle karıştırmakla kalmamışlardır. Kurdukları hükümetleri, devletleri bile bir şahsın adına, bir ailenin adına göre adlandırmışlardır. Bin yıldan beri değişik Türk kabilelerinin kurduğu bir çok devletler hep sülale namlarını taşımışlardır. Gazneliler, Selçuklular, Harzemşahlılar, Osmanlılar bu hususta hep aynı zihniyetle hareket edegelmişlerdir. Halbuki bu üç kavram, yani hükümet, sülale ve devlet arasında, gerek dıştan, gerek içten, gerek maddi ve gerek manevi pek açık farklar vardır. Fakat Doğu bunları karıştırmış, her sülaleyi ayrı bir devlet saymış ve her yeni gelen kendisinden evvel gelenleri âdetâ yabancı addetmiş ve o suretle hareket eylemiştir.

O derecedeki meşhur bir şairimiz bile övünerek şunu söylemiştir:

“Biz ol nesl-i kerim-i dünde-yî Osmânîyân kim
Cihan-girâne bir Devlet çıkardık bir aşiretten.”

Her Türkün göğsünü iftiharla kabartan bu beyit gerçekte, olsa olsa, parlak bir tarihi istiâre addolunabilir. 600 hanelik bir aşiretten dünyayı fetheden bir devlet çıkarmak, cihanda görüler mucizelerden değildir. Öyle bir devleti bir tek aşiret çıkarmamıştır. Bu devleti kuran, o aşirette içinde olduğu halde Küçük Asya'da evvelce ve yine yanlış olarak 'Selçuklular' namını taşıyan milyonlarca Türktür. İngiltere sülaleyi dört kere değiştirmiştir. Son sülalenin zamanında İngiltere sınırlarını dünyanın iki kutbuna dayattı. Fakat hiçbir zaman, hiçbir tarihçi veya şair İngiltere'yi bu sülalenin namıyla adlandırmayı hatırına bile getirmemiştir. Bunun gibi, Fransa sülalelerini birkaç kere değiştirdi. Napoleon bütün Avrupa'yı istila etti. Fakat, bundan dolayı Fransa, ne Napoleon adını aldı, ne de Fransız devletinin kuruluşu ona bağlandı.

Devlette tek yaşayan ve esaslı olan unsur, devleti doğuran millettir. Bundan dolayı, devletinde pek tabii adı o milletin adı olsa gerektir. Bakınız, bu hususta taşınan zihniyetin ne kadar önemi vardır. Avrupalılar, bir devletin bir sülale namı ile adlandırılmasına bir türlü zihniyetlerine sığdıramadıklarından, 'Osmanlı' kelimesine bir türlü ısınamıyorlar daima Türkiye diyorlar. Gerçekte devlet bağımsız milletin işgal ettiği saha ile o milletin siyasi, içtimai, iktisadi teşkilatının hepsine dendiği hal-

de, hükümet yalnız o teşkilatın bir kısmını ve sülale ise pek sınırlı bir parçasını ifade eder. Bir devlet bağımsızlığını kaybetmedikçe vardır. Halbuki devlet sülalesiz yaşayabilir. Nasıl ki bugün dünyanın büyük kısmı cumhuriyet usulü ile yaşıyor. Hükümete gelince: o zaten mahiyeti itibariyle değişik bir şeydir ve her zaman başka bir şekil alabilir. Bundan dolayı, bir devleti bir sülale veyahut hükümet namıyla adlandırmak kadar bilgisiz ve temelsiz bir hareket tasavvur edilemez.

Kaynak: Ahmet Ağaoğlu: *Üç Medeniyet*. Sayfa 119-120.

Hakiki bir tarih anlayışından yoksun olduğu ileri sürülen 18. Yüzyıl, gerçekte, modern anlamdaki tarih felsefesini ilk olarak geliştiren devirdir. Gerçi Aydınlanma tipik değerlemelere çok kaçır, bu yüzden de tarih olaylarının individuelliğini pek yakalayamaz; bununla birlikte Yeniçağın tarih anlayışı bu yüzyılda olgunluğuna varmaya başlamıştır denilebilir. Ortaçağ'da din bakımından yapılmış olan tarih yorumlarından Yeniçağın başlarından beri uzaklaşmaya başlanmıştı. 18. Yüzyıla bu uzaklaşma en yüksek noktasına varmış, böylece de her türlü transcendent tarih şemasından ayrılmış, bunun yerine tarihin güdücü kuvveti olarak, özellikle akıl konmuştur. 17. Yüzyılda tabiat biliminde elde edilen başarılar, kültür problemlerini de bu bilimin metodu ile işlemeye yol açmıştı. Şimdi apaçık kavramlar ile apaçık önermelerden kurulmuş olan tabii sistem düşüncesi, tarihin gidişine de uygulanıyordu. Bu yüzden, öteki alanlarda olduğu gibi artık tarihte de akıl kendini biricik egemen sayıyordu: Tarihteki olaylar nedenler ile virgüllerine bağlanıyor, kritik metot ile tarihin en kutsal kurumlarını hırpalamaktan çekinilmiyordu. Tarihin bundan önceki basamakları, yüksek seviyesinden gurur duyulan şimdi içinde yaşanan devri sadece hazırlamışlardır. Zaten tarih, insanı gittikçe daha çok erginliğe erdiren bir süreçtir. Tarihin manası, insanlığı karanlıktan kurtarıp onu bilgi ve hürriğin ışığına ulaştırmak, ona amaç olarak ilerlemeyi göstermektir. Böyle bir anlayışın ilk temellerini daha Leibniz atmıştı: ona göre tarih, akıl git gide olgunlaşmasıdır, karanlık bir başlangıçtan boyuna artan bir ışıklanmaya adım adım yükseliştir. Bu hareket sürekli, aralıkları ve sıçramaları yoktur, görünürdeki gerileme ve duraklamalarda yeni başarılar için bir kuvvet toplamadan başka bir şey değildir. Tarihteki bütün olaylar sürekliliğin olan bir bağlantı içinde yer alırlar. Bundan dolayı geçmiş halde yaşar, hal de gele-

ceğe doğru bir uzanıştır. Leibniz'in tarih anlayışı metafizik sisteminin bir parçasıydı: 18. Yüzyıl ise metafizikten uzaklaşır, daha çok insanın ve hayatın gerçeğine yaklaşır. Nitekim insanlığın büyüklüğü ile bu dünyadaki hayatın değeri düşünceleri bu yüzyılın hayat duygusunu şekillendiren başlıca unsurlardır. Bunların yanında; aklın gücüne, ilerlemeye bütün aynılık ve savaşımlara rağmen insan nevinin birliğine, dayanışmasına inanma, Aydınlanma'nın temel ideleridir. Bir genel tarih görüşü getirip bunun ilk temellerini kuran 18. yüzyıl Aydınlanması, insan nevinin ilerlemesi ve bu humanite idelerine sıkı sıkıya bağlıdır. Gerçi ilerleme düşüncesi 18. yüzyılın bir buluşu değildir. Sanat ve bilimin ilerlemekte olduğu tasavvuru eskilerde de, bir Bacon'de de açık olarak vardır. Ancak Aydınlanma düşünürleri, bunların içinde özellikle de bir Turgot, bir Condorcet, bilimi tarihte güdücü bir kuvvet olarak anırlar ve bilimin ilerlemesi ile aydınlanmanın ve insanlığın birliği duygusunun da elele geliştiğini kabul ederler.

Kaynak: Macit Gökberk: *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*. Sayfa 62-63.

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. a A.M. Efendi Osmanlı devletinin çöküşünü, istibdat sevdası ve kayıtsızlık unsurlarına bağlamıştır. Eğer yanıtınız yanlışsa, A.M. Efendi kısmını yeniden gözden geçiriniz.
2. a Ağaoğlu'na göre devlet adını, devleti doğuran millettten almalıdır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Ahmet Ağaoğlu kısmını yeniden gözden geçiriniz.
3. d Gökalp'a göre çağdaş devletin temel özelliği, kanunların millet tarafından yapılmasıdır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Gökalp kısmını yeniden gözden geçiriniz.
4. b Gökalp'a göre milletin resmi ahlakını kanunlar temsil eder. Eğer yanıtınız yanlışsa, Gökalp kısmını yeniden gözden geçiriniz.
5. c Ali Fuad Başgil'e göre dini hürriyetin düşmanı taassuptur. Eğer yanıtınız yanlışsa, Ali Fuad Başgil kısmını yeniden gözden geçiriniz.
6. d Gökberk'e göre tarih bilgisi insana özgürlük kazandırmaktadır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Gökberk kısmını yeniden gözden geçiriniz.
7. c Mengüşoğlu'na göre tarih ontolojisi, varlık alanının kategorilerini açıklar. Eğer yanıtınız yanlışsa, Mengüşoğlu kısmını yeniden gözden geçiriniz.
8. e Uygur tarih felsefesini fenomenolojiyle temellendirmek istemektedir. Eğer yanıtınız yanlışsa, Uygur kısmını yeniden gözden geçiriniz.
9. a Doğan Özlem tarih terimine, yaşanmış geçmişin felsefesi olarak tarih felsefesi ve bilim felsefesi olarak tarih felsefesi olmak üzere çift anlam vermiştir. Eğer yanıtınız yanlışsa, Doğan Özlem kısmını yeniden gözden geçiriniz.
10. b Duralı'ya göre, yaşanan önceki zamana bağlılıklarından dolayı canlılar tarihli sayılmaktadırlar. Eğer yanıtınız yanlışsa, Duralı kısmını yeniden gözden geçiriniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Kanun-i Esasiler (Anayasalar), medeni toplum fikrinin ruhudur.

Sıra Sizde 2

Hürriyet temelli yönetim oluşturmamayanlar istibdat (despotluk) altında ezilmektedirler.

Sıra Sizde 3

İslamiyet, hükümetin kaynak ve esasını çok akıllıca ve ilme uygun olarak cemiyette aramıştır. İslamiyet'e göre hükümdar İcma-i Ümmetin iradesi ile işbaşına gelir. Bir bakıma hükümdarı idare ettiği cemiyet seçer ve seçildikten sonra iki türlü sorumluluk yüklenir: Maddi olarak cemiyet ve manevi olarak Tanrı karşısında sorumludur.

Sıra Sizde 4

Avrupa'da meşrutiyet usulü, milli hakimiyet demektir. Yani, milli iradenin her şeye hakim olması, milli iradenin ilgili olduğu her maddenin kesin bir emir olmasıdır. Orada milli meclisler, milli hayatın her hangi bir kısmını düzenlemek ve herhangi bir şekle sokmak hakkına sahiptir.

Sıra Sizde 5

Devlet, kendine mahsus bir hükümetle, bir araziye ve bir ahaliye malik olan zümre demektir. Devletler, kavmi, sultani ve milli olarak üçe ayrılır.

Sıra Sizde 6

Din hürriyeti, dindar vatandaşların, din bahsinde haiz oldukları haklardan her birini serbestçe, korkusuz ve endişesizce kullanmalarını ve her birinden serbestçe faydalanmalarını gerektirir.

Sıra Sizde 7

Millet deyince, dil, kültür, soy -bu soy ister gerçek, ister hayal edilmiş olsun-, siyasi ve tarihi kader bakımından birliği ve ortaklığı olan ve bunun böyle olduğuna inanan, böylece bunun bilincini taşıyan bir insan topluluğun anlaşılır

Sıra Sizde 8

Bilinçlenmenin de, sanayileşmenin de bunların ikisinin de, kökleri Batı uygarlığındadır. Dolayısıyla Batı uygarlığı bugün bütün insanlığın malı olma yolundadır.

Sıra Sizde 9

Tarih metafizikleri daima tek bir ilkeden hareket etmişlerdir; yani tarihi varlığın determinasyon problemini tek bir ilkede görmüşlerdir.

Sıra Sizde 10

Uygur'a göre bir **bilim olarak tarih**, Batı Avrupa kültürünün belli bir döneminde, 19.yüzyılda, özellikle Almanya'da Savigny, Mommsen, Burckhardt gibi bilginlerin çabalarıyla özel bir bilim kolu olarak kurulup gelişmiştir.

Sıra Sizde 11

Tarih kategorileri deyince, sadece tarih biliminde kullanılmakta olan birtakım ana kavramları veya genel bilme- ifadelerini anlamamalıdır. Tarih ontolojisi zemininde kategori sözü, her şeyden önce, tarih varlığının temellerini, tarihin varlıkça yapılaşmasını göstermektedir. Tarih kategorileri, tarih varlığını boydan boya kesip geçen varlık ilkeleridir.

Sıra Sizde 12

İnsanın bireyliliği, başka hiçbir canlıda görülmeyen, *ben* biçiminde tezahür eder. *Ben*, artık dirim birimi değil, o, anlama gücünün verisidir. Böylelikle maddi bağımlı olmayıp manevi esastır.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Ahmet Ağaoğlu (1972). **Üç Medeniyet**. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Ahmet Mithat Efendi (2004/2). **Üss-i İnkılap 2**. Yayına Hazırlayan, Tahir Galip Seratlı. Selis Kitapları, İstanbul.
- Başgil, A. F. (1977). **Din ve Laiklik**. Yağmur Yayınevi, İstanbul.
- Berkes, N. (2007). Türkiye'de Çağdaşlaşma. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Duralı, T. (2006). **Sorun Nedir?** Dergah Yayınları, İstanbul.
- Duralı, T. (2006/1). **Çağdaş Küresel Medeniyet Anlamı/Gelişimi/Konumu**. Dergah Yayınları, İstanbul.
- Gökberk, M. (1982). "Macit Gökberk'le Konuşma: Felsefe ve Kültür Sorunları". Yazko Felsefe Yazıları 1. Kitap. Hazırlayan, Selahattin Hilav.
- Gökberk, M. (1997/4). "Tarih Bilinci". **Değişen Dünya Değişen Dil**. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Gökberk, M. (1997/6) "Felsefe Bakımından Dil". **Değişen Dünya Değişen Dil**. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Gökberk, M. (1997/8) "Millet Oluş Yolunda Dil Davası". **Değişen Dünya Değişen Dil**. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Gökberk, M. (1997/12). "Tarihsel Arkaplanı Bakımından Cumhuriyet Döneminde Bilim Dili". **Değişen Dünya Değişen Dil**. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Gökberk, M. (1997a). **Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları**. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş. (1998) **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**. Çevirenler, Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mengüşoğlu, T. (1968). **Felsefeye Giriş**. İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Özlem, D. (2010). **Tarih Felsefesi**. Say Yayınları, İstanbul.
- Said Halim Paşa; **Buhranlarımız**. Baskıya Hazırlayan, M. Ertuğrul Düzdağ. Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul (Baskı tarihi yoktur).
- Uygur, N. (1971). **Felsefenin Çağrısı**. İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Ülken, H. Z. (1979). **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**. Ülken Yayınları, İstanbul.
- Ziya Gökalp (1974). **Yeni Türkiyenin Hedefleri**. Gökalp Yayınları, İstanbul.
- Ziya Gökalp (1977/2-1). "Fırka İçtimaiyatı: Fırka Nedir?". **Makaleler IV** (İslam, İktisad, İçtimaiyat, Şair, Halka Doğru Mecmualarında çıkan Makaleler). Hazırlayan, Ferit Ragıp Tuncor. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Ziya Gökalp (1981b/10). "Dinin İçtimai Hizmetleri I". **Makaleler VIII**. Hazırlayan, Ferit Ragıp Tuncor. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Ziya Gökalp (1981b/25). "Millet Nedir?". **Makaleler VIII**. Hazırlayan, Ferit Ragıp Tuncor. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Ziya Gökalp (1982/24). "Ferdî Hükümet, İçtimai Hükümet". **Makaleler VII** (Küçük Mecmua'daki Yazılar) Hazırlayan, M. Abdülhalük Çay. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Ziya Gökalp (1982/25). "Hükümet ve Tahakküm". **Makaleler VII** (Küçük Mecmua'daki Yazılar) Hazırlayan, M. Abdülhalük Çay. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Ziya Gökalp (1982/27). "Yüce Mahkeme". **Makaleler VII** (Küçük Mecmua'daki Yazılar) Hazırlayan, M. Abdülhalük Çay. Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Ziya Gökalp (1999). **Türkçülüğün Esasları**. Hazırlayan Mehmet Kaplan. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Ziya Gökalp (2007/2). "Türkleşmek, İslamlaşmak, Müslümanlaşmak". **Ziya Gökalp Kitaplar 1**. Hazırlayanlar, Şevket Beysanoğlu, Yusuf Çötüksöken, M. Fahrettin Kırzioğlu, Mustafa Koç, M. Sabri Koz. Yayına Hazırlayan, M. Sabri Koz. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

5

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Filibeli Ahmet Hilmi'nin İslam felsefesine ilişkin düşüncelerini tartışabilecek,
- Şekip Tunç'un din felsefesine ilişkin düşüncelerini tartışabilecek,
- Mehmet Aydın'ın din felsefesine ilişkin düşüncelerini tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Din
- Din felsefesi
- İslam
- İslam felsefesi
- Osmanlı
- Felsefe
- Din duygusu
- Din düşüncesi
- Reform
- Yanlışlıklar
- Görev
- Yöntem
- Sami dinleri
- Metafizik

İçindekiler

Türkiye'de Felsefenin
Gelişimi-II

İslam Felsefesi-Din
Felsefesi

- İSLAM FELSEFESİ
- FİLİBELİ AHMET HİLMİ
- DİN FELSEFESİ
- ŞEKİP TUNÇ
- MEHMET AYDIN

İslam Felsefesi-Din Felsefesi

İSLAM FELSEFESİ

İslam felsefesi, en az iki açıdan Türkiye’de felsefe çalışmalarının gündemindedir. İlki, tarihimizin son bin yılını geçirdiğimiz İslam medeniyetinin felsefi mirasının anlaşılması ve bazı değerlerin geleneksel felsefe anlayışı çerçevesinde temellendirilmesidir. İkincisi, Felsefe tarihinin bir dönemi ve felsefe anlayışını kavramaktır. İlk anlayış çerçevesinde, İslam düşünce ve ilkeleri ile felsefesine ilgi kesilmemiş, yapı geleneksel çerçevede yürümüştür. Daha çok ilahiyat fakülteleri çerçevesinde kelam bağlamında felsefe okumaları yapılmış ve yapılmaktadır. İkinci çizgi, edebiyat fakültelerinde Batı felsefesi anlayışıyla kurulan felsefe bölümlerini ilgilendirmektedir. Bu bağlamda fazla bir şey yapılmamıştır. Çünkü edebiyat fakülteleri felsefe bölümünde İslam felsefesine ilişkin kürsü kurulması, 1973 yılında İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde gerçekleşir. Dolayısıyla İslam felsefesini salt felsefe sorunu olarak ele alan kadrolar yeterince yetişip ürün verememiştir. Kürsü kurulmadan önce de adı geçen felsefe bölümünde, Hilmi Ziya Ülken, Nihat Keklik İslam felsefesi dersleri verilmişlerdir. Hilmi Ziya Ülken ve Nihat Keklik’in konuyla ilgili eserleri, bu kitabın ilk cildinde tanıtılmışlardır.

İslam Felsefesi başlığı altında yayınlanan kitaplar, genellikle İslam düşünce tarihi şeklinde sunulmaktadırlar. İsmail Hakkı İzmirli’nin *İslam’da Felsefe Akımları* başlıklı kitabında, önce, İslam felsefesinin metafizik karakterine işaret edilmiş; sonra, Selefiler, Kelamcılar, Filozoflar, Mutasavvıflar, Batıniler tanıtılmış; sıralanan bu okulların çeşitli dönemleri üzerinde durulmuştur. Farabi ve öğrencileri, İbni Sina ve öğrencileri, çağdaşları ve ardılları konu edinilmiş, Gazali’nin felsefe eleştirileri, Bağdadi’nin düşünceleri, Endülüslü düşünürler incelenen konular arasında olmuştur. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi* başlıklı kitabında, İslam dininin temelleri, kelam, Allah, Fıkıh, rafizi doktrinler, tasavvuf, felsefe, Endülüs mektebi, İsraki mektebi, müstakil filozoflar, matematik ilimler, fizik ilimler gibi başlıklara yer vermiştir. Nihat Keklik, *Türk - İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri* adlı kitapta, Felsefe ve Filozoflar başlıklı bölümde, felsefe, filozof, hikmet, bilgelik terimlerinin anlamı; felsefenin tarifleri; filozofların şahsiyetleri; hikmet binası; Türk İslam düşünürleri; İlkçağ, Ortaçağ ve Yeniçağ filozofları; Türklerin felsefedeki yerleri; filozoflar arasındaki etkileşimler konularına yer vermiştir. Felsefenin Bazı Problemleri başlıklı bölümde ise, bilme yetileri; bilgi anlayışları; aklın ve mantığın ilkeleri; mantığın bölümleri; ahlak; siyaset felsefesi; estetik-metafizik, kozmoloji; astroloji ve fizik; tıp ve ruh tababet sorunlarıyla ilgilenmiştir. Her üç düşünürün kitapları farklı

konuları ele almaktadırlar. İslam felsefesi deyimini ne anlamda kullandıklarını çalışmaların içeriklerinden çıkarmak mümkün gözükmemektedir.

FİLİBELİ AHMET HİLMİ

Aşağıda, Filibeli Ahmet Hilmi’nin *İslam Tarihi* başlıklı kitabı esas alınarak onun İslam ve İslam düşüncesi hakkında görüşleri verilmektedir. Adı geçen kitabın içeriğine bakıldığında, onun sıradan bir tarih kitabı olmadığı görülür. Konu başlıkları şunlardır: Tarih kavramının tanımı, tarihin dönemleri; din, felsefe, bilim başlığı altında felsefe akımları, bilimin yetkisi, felsefenin konusu; dinin tarihi, din duygusu, dinin gerekliliği ve faydaları; dinsizlik ve sonuçları; dinlerin tasnifi adını taşımakta ve Hegel, Hartmann, Tiele ve Seibeck gibi düşünürlerin dinler sınıflamasını tartışmaktadır; manevi değerler açısından dinlerin sınıflandırılması; Hristiyanlık ve dinlerin eleştirisi; Müslüman olmayan tarihçiler ve tenkitçiler başlığı altında Voltaire, Henri de Bornie, Dozy, E. Renan, Carre de Vaux gibi kişiler ele alınmıştır; İslam öncesi Arap toplulukları; İslam’dan önce dünyanın durumu; Peygamber’in özellikleri, felsefe ve sosyoloji; İslam dini; İslam’da önemli sorunlar; ruhun özellikleri; dinlerin karşılaştırılması; yönetim şekli ve şuranın temel ilkeleri; İslam’ın ilk dönemlerindeki ihtilaflar; ilk halifeler; ilk hukukçu ve mezhepler; tasavvuf; Endülüs ve Afrika’da İslam; Türkler ve İslam; Moğollar ve İslam; Haçlılar; Tarikatlar; Osmanlı Türkleri; çöküş ve sebepleri; İslam’ın çöküşü; günümüzde İslam; reformlar ve istikbal. Bu konuların çeşitli yönleriyle tartışılması, bir yandan İslam felsefesi sorunlarını öne çıkarırken, diğer yandan, özellikle dinlerin sınıflanması ve karşılaştırılması konuları din felsefesinin özelliklerini sergilemektedir.

Filibeli Ahmet Hilmi’ye göre, dinler hakkında görüş beyan etmenin tarzı felsefe ekollerine göre değiştiğinden, öncelikle akımların tanınması gerekmektedir. Avrupailere ait son eserler hep bilimsel bir kılığa bürünmüş olduklarından, bilim teriminin tutkunu olanların bilimsel olmayan düşüncelere kapılması da mümkündür (F. Ahmet Hilmi 2005, 37). Filibeli, çeşitli felsefe akımlarını kısaca tanıtır, ilim ile felsefenin genel özelliklerini bildirerek (F. Ahmet Hilmi 2005, 37-39), din hakkındaki görüşlerini açıklamıştır. Dinin tarifinin zor olduğunu belirtmiş, özellikle “din düşüncesi”nin tarifinin zorluğuna işaret etmiştir (F. Ahmet Hilmi 2005, 43). Ona göre din, iki ucun birleşmesinden meydana gelen düşüncedir. Bu iki ucun biri, içtimai topluluk veya fert, diğeri insanlıkla ilişkide olan ve ona adeta zorunlu olarak ilham veren tabiatüstü bir gerçektir. Başka bir deyişle din, bir insanın kendinden üstün ve muhtaç olduğu bir kudreti anlaması ve itiraf etmesidir (F. Ahmet Hilmi 2005, 43). Dinin dayandığı üç esası şöyle sıralamıştır: 1- Bizim üstümüzde olan ve bize uyması gerekmeyen bir gücün varlığını itiraf. 2- Bu gücün kontrolü altında ve ona bağımlı olduğunu hissetme. 3- Bu güçle insan arasındaki ilişki (kulluk, mabutluk veya vahdet) (F. Ahmet Hilmi 2005, 44). Bu esaslar dinin temel yapısını ortaya çıkarmaktadır. Filibeli böylelikle dini, mabudu hissetmek, anlamak ve bilmekten ibarettir (F. Ahmet Hilmi 2005, 45); şeklinde tanımlanmıştır. Dininin temel unsurları arasında, din duygusu da önemli bir yer tutar. Filibeli’ye göre din, zamanımızda genel bir duygu olarak gözükse de, din duygusu, hiç bir zaman genelleşmemiştir (F. Ahmet Hilmi 2005, 45). Din duygusu, estetik duygu gibi herkes de bulmaz, o herkese verilmiş bir istidat değildir (F. Ahmet Hilmi 2005, 45). Alışkanlıkları nedeniyle dini görevlerini yerine getirenlerde din duygusuna pek rastlanmaz. Ancak, karşılaştığı her şeyi yaratıcıyla ilişkilendirerek heyecan duyan kimselerde, din duygusunun varlığından söz edilir. Din aşkı, din uğrunda fedakarlık ve hizmet gibi özellikler, ancak dini duyguya sahip olanlarda bulunur. Bu duygulardan mah-

rum olanların dindarlığı ise, ancak kendi egolarını tatmin etmekten ibaret kalır. Böyle kimseler din aşkından ve fedakarlıktan nasip almamışlardır (F. Ahmet Hilmi 2005, 45-46). Nebiler ve resullerden alınıp istifade edilen ilahi hükümler, İslam'ın da dahil olduğu hakk dinlerini oluşturur (F. Ahmet Hilmi 2005, 239). İnsanlığın gelişmesine ve çağların değişmesine uygun olarak, her dinde şeriat denilen çeşitli ve değişik olan birçok hüküm görevler bildirilmiştir (F. Ahmet Hilmi 2005, 239). Peygamberlerin tebliğ ettiği esasa ve inanca ait hükümler, sabit ve değişmez olup, ayrıntılara yönelik hükümleri içeren şeriatlar kısmen dönüşmüş ve değişmişlerdir (F. Ahmet Hilmi 2005, 239-240).

Filibeli'ye göre din nasıl oluşmuştur?



Ahmet Hilmi'ye göre, her dönemde dine karşı çıkanlar olmuş ve kendi döneminde de çeşitli gerekçelerle karşı çıkanların sayısı çok artmıştır. Ancak, insanlık tarihinde dinin sürekli oluşu, onun gerekliliğinin bir kanıtıdır (F. Ahmet Hilmi 2005, 46). Din düşüncesi, insan algısının doğuştan getirdiği bir zorunluluktur. Din, insan ile birlikte ortaya çıkmıştır. (F. Ahmet Hilmi 2005, 46). Çünkü her insan, şu sorulara cevap bulma zorunluluğu hisseder: Ben kimim? Nereden geldim? Nereye gidiyorum? Beni çevreleyen bu eşya nedir? Nereden meydana gelmiştir? Bu sorular insanı bir yaratıcının olduğu düşüncesine götürür ve onu tanır ve bilir (F. Ahmet Hilmi 2005, 47). Binlerce yıldır varlığını sürdüren dine karşı itirazlar, öze ilişkin değil, şekle ilişkindir (F. Ahmet Hilmi 2005, 47). Beden için hava ne ise, ruh için de din odur. Dini düşüncenin, "inkar ve red" şeklinde kabulünün bile, dinin gerekliliği için delil olması gibi, insan idrakinden din düşüncesinin sökülüp atılamayacağı da bir başka gerçektir (F. Ahmet Hilmi 2005, 47-48). İnsanın anlama yeteneğini çok iyi bir şekilde analiz edenler, dini düşüncelerin varlığının zorunlu olduğunu, matematiksel kesinlikte kanıtlanmışlardır (F. Ahmet Hilmi 2005, 48). Kalp ve vicdan, hikmet ve tefekkür, siyaset ve sosyoloji açılarından, insanlar, dine muhtaçtır. Bu gerçek, tarihle ve her türlü olgularla sabittir. Dinsizliğin doğal ürünleri, anti-sosyallik, ümitsizlik, hayatı hor ve hakir görmek ve anarşizmdir (F. Ahmet Hilmi 2005, 51). Tarihte din adına işlenen cinayetlerin çokluğunun yanında, din adına yapılan iyilik ve faziletler de sayısızdır. Din adına işlenen cinayetler, dinin kötü kullanımının örnekleridir; çünkü bunlar dinin yasakladığı şeylerdir. İyilik ve faziletler dinin emirlerine uygundur. Dinin gerekliliği için bundan büyük, tarihi bir delil olamaz (F. Ahmet Hilmi 2005, 52).

Filibeli Ahmet Hilmi, Osmanlıları da içeren İslam'ın çöküşünü iki açıdan ele almıştır: 1- İslam'ı anlayış tarzında ortaya çıkan yanlışlıklar. 2- Diğer medeniyetlerden gelen yıkıcı unsurlar.

1- *İslam'ı anlayış tarzında ortaya çıkan yanlışlıklar*: İslam'dan başka dinlerin çoğu, akla karşı bir nefret ve düşmanlık göstermektedirler (F. Ahmet Hilmi 2005, 509). Mevcut dinler arasında tabii din diye vasıflandırılmaya lâyık olan din, İslam'dır. İslam'ın bütün sosyal kuralları, insan tabiatına ve aklın muhakemelerine uygundur (F. Ahmet Hilmi 2005, 509). Aynı zamanda, ilme değer veren ve onu yücelten bir başka din yoktur (F. Ahmet Hilmi 2005, 509). Akıl ve ilim hakkındaki İslam'ın dini kaideleri, bir dereceye kadar mezheplerin ihtiyaçları nedeniyle ve diğer taraftan ise alimlerden bir kısmının benimsediği anlayış tarzı nedeniyle zedelenmiştir. İlim ve ilmin nakilcilik kısmı, akla tercih edilmiştir. Akıl ile doğrulanmayan bir şey, daima aklın hücumlarına maruz kalır ve sonunda da mağlup olur. İlim, yalnız ibadet ve hukuk kaideleriyle, tefsir ve hadislere dair bilgilerle sınırlandırılmış-

tır. Kozmik bilimler değersiz ve lüzumsuz görülmüş, hatta uhrevi saadet ve takva-ya aykırı olduğu şeklinde yorumlanmıştır (F. Ahmet Hilmi 2005, 510). Filibeli’ye göre dinlere musallat olan iki bela, zühd (çile, inziva) ve ruhbanlıktır. Peygamber zühdü yasaklamıştır. Fakat kısa süre sonra bu ortaya çıkmıştır. İslamiyet’te ruhban yoktur ve hiçbir zaman da görülmemiştir. Fakat alimler, şeyhler ve din görevlilerinin seçkin bir sosyal sınıf halini alması ve sonra da bu sınıfın mensuplarının pek çok imtiyazlara sahip olması, ruhbanların bazı olumsuz özelliklerini görülmesine neden olmuştur (F. Ahmet Hilmi 2005, 510-511). Zühdün taraftar bulması ve şekilciliğin benimsenmesi, toplumun uyuşuk, ümitsiz bir hale girme nedenleri arasındadır (F. Ahmet Hilmi 2005, 511). İslam’da en büyük tahribatı yapan unsurlardan bir diğeri de kader anlayışıdır. Tembellik, cinayetler, sefalet, kabullenme, yanlış bir kanaat anlayışı, zillet gibi acınacak durumlar, kader anlayışın yanlış yorumundan doğmuşlardır. Kaderin yanlış yorumu, hürriyetin, özellikle de düşünce hürriyetinin önünü kestiği gibi, davranış ve fiillerin sorumluluğunu da ortadan kaldırmaya ön ayak olmuştur. Fert ve düşünce hürriyetinin hüküm sürmediği kavimler, ilerlemenin temel sebeplerinden mahrum, duraklama ve gerilemeye mahkum demektir (F. Ahmet Hilmi 2005, 512). Bireyin yaptıklarından sorumlu olması, idare ve siyasetin, hükümet ve toplumsal yapının ruhudur. Sorumluluğun yalnız dışa karşı olması, yeterli değildir. Fert, kendi fiilinin sorumluluğunu vicdanen inanarak kabullenmelidir. Avamın kader anlayışı, buna imkan tanımamıştır (F. Ahmet Hilmi 2005, 512). Hayır ve şerrin haktan olması akidesi de en fazla suiistimale, yanlış anlayışa uğrayanlardanır. Şerrin Haktan bilinmesi, şerre karşı mücadele hissini zayıflatmıştır. Kader anlayışıyla birleştirildiklerinde, şerre bir zaruret ve meşruiyet vermektedir (F. Ahmet Hilmi 2005, 513).

2- *Diğer medeniyetlerden gelen yıkıcı unsurlar.* Müslümanların kısa süre içinde İran ve Bizans devletlerine ait toprakları ele geçirmeleri sonucu İslam medeniyeti ile bu iki eski ve büyük medeniyet arasında ilişki başlamıştır. Mağlup kavimler, İslam’ın manevi medeniyetini az çok değişikliklere uğratarak almışlardır. Karşılığında kendi maddi medeniyetlerini, âdet ve ananelerini İslam’a devretmişlerdir. Bu alış veriş, her tasavvurun üstünde dehşetli bir çarpışma ve karışma şeklinde gerçekleşmiştir (F. Ahmet Hilmi 2005, 515). Medeniyetler arası ilişkide şu süreçler yaşanmıştır: 1- Sami kavimlerinin kendi istidatları ile Arî kavimlerin istidatları arasındaki ayrılık ve zıtlık dikkate alınır, galip kavim ile mağlup kavimler arasında kaynaşma ve benzeşmenin mümkün olmayacağı kabul edilir. Dinin yayılması ve kavimlerin karışması, tek cinsten bir millet, tek cinsten bir medeniyet getiremezdi. Kavmiyet ve medeniyetler, yan yana konulmuş tabaklar halinde kalmış ve ancak din rabitası ile birbirine bağlı ve aynı cinsten olmayan kitleler hüviyetini muhafaza etmiştir. 2- Kavimlerin kendilerine özgü istidatları, İslam’ın manevi medeniyetine özel simalar, değişik mecralar vermiştir. Araplar, istibdat ve mülkiyetten nefret eden, cumhuriyet ve hürriyete meyilli olan adamlardı. İranlılar ise, onların aksine olarak, mutlakîyet ve itaate alışkındılar. Kavimlerin karışmaları neticesinde İslam’ın diğer fikirlere ve Müslümanların cihan kavimlerine üstün gelmesini sağlayan sebepler yavaş yavaş ortadan kalkmıştır (F. Ahmet Hilmi 2005, 515-516). Başlangıçta aralıksız süren savaşlarda elde edilen galibiyetlere bağlı olarak ortaya çıkan satvet (ezici kuvvet) ve servet, gafleti ortaya çıkarmıştır. Gaflet sonucu İslam’ın heybetli görünüşü, bir gölgeye dönüşmüştür. Bu arada ortaya çıkan yeni sorunlar, kendini toparlamasına mani olmuştur (F. Ahmet Hilmi 2005, 516). Abbasi Halifelerinin son döneminde İslam, ko-kuşmuş büyük bir vücuda benziyordu (F. Ahmet Hilmi 2005, 517). Hristiyan dünyanın toparlanması, İslam’ın çöküşünü hızlandırmıştır. Osmanlı Türkleri bu çöküşü

geciktirmiştir (F. Ahmet Hilmi 2005, 517). Osmanlılar da İslam'ın toplum tarzını taklit ettiklerinden, aynı şekilde zarara uğramışlardır. Osmanlılara baş eğer mağlup kavimler, kokuşmuş medeniyetleriyle Türklerin arı din duygusunu ve milli meziyetlerini bozdular. Zaten Osmanlılık dışında kalan İslam alemi, sürat ve şiddetle gerilemeye başlamıştı. Bir süre sonra Osmanlılar da onlara uymuşlardır (F. Ahmet Hilmi 2005, 517). Filibeli, tarihsel şartlarda ortaya çıkan bazı sorunlardan hareketle, İslam Medeniyeti'nin çöküş nedenlerini açıklamaya çalışmıştır.

Filibeli'ye göre, İslam'ın bugünkü haline, hoşgörü ve aşırı iyimserlik ile bakmak, sevgi eseri ve fazilet alameti olamaz. Bir toplum, çöküntü ve gerileme sebeplerini bilmedikçe, ilerleme ve yükselme sebeplerini hazırlayamaz (F. Ahmet Hilmi 2005, 519). Filibeli'ye göre asıl sorun, tarihsel şartları kavramamaktır. Hayat, yenilik ve yenileşme olduğuna göre, bazı durumları muhafaza etmek çabası cahillik ve gaflet belirtisidir. Çünkü tekamül yasası, zaman ve çevre değişimleri, kişiler gibi toplumları da arınmaya ve elenmeye mecbur kılar. Bu mecburiyetten kaçınmaya kalkışmak, duraklama fikridir ki, önce hastalığa ve sonra ölüme yol açar (F. Ahmet Hilmi 2005, 539). İslam'ın yaşadığı sorun da budur. Asırlardan beri dinle uğraşanlar, yalnız bu hakikatlerden habersiz olmadılar, aynı zamanda bütün gayretlerini, İslam toplumunu, bir tarih yanlışlığıyla, zaman dışında yaşatmağa çalıştılar. Tanrısal ilkelerle uyumayan bu tutum, Müslümanların çökmesinin başlıca nedenidir. Buna ek olarak, harici saldırılar, toplumun cehalet karanlıklarına gömülmesine neden olmuştur (F. Ahmet Hilmi 2005, 539-540).

Filibeli iki önemli soru ortaya koymuştur: Toplumu selamete götürecek bir düşünce sistemi meydana getirilmiş midir? Düzenli, kesin ve doğru bir idealimiz var mı? Her iki sorunun cevabı da olumsuzdur (F. Ahmet Hilmi 2005, 540). Filibeli can alıcı bir soru daha sormuştur: İslamiyet, Hristiyanlığın geçirdiği fikir devirlerini geçirmeye zorlanacak mıdır? Hristiyanlığın sorgulanma şartlarıyla, İslam'ın şartlarının farklı olmasına dikkat çekmiştir. Hristiyanlığa yapılan hücumların içerden olduğu, bu hücumlarla sarsıldığı zaman Hristiyan toplumunun bu zayıflığından istifade edecek dış güçlerin olmadığını altını çizmiştir. İslam'ın durumu farklıdır. Müslümanların çok büyük bir kesimi siyasi bakımdan bağımlı; ekonomik açıdan tam anlamıyla esir; ilmi, kültür ve eğitim bakımından ise hasta ve sorunludur. Bundan dolayı İslam, Hristiyanlığın geçirdiği imtihanları geçirmemeli, zira bu elim imtihan sonucunda yok oluş muhakkaktır (F. Ahmet Hilmi 2005, 541-542). Filibeli'ye göre sorunlardan kurtuluş, ancak varlığa ve olaylara ait bilgilerin, yenilik ve ilerlemenin bütün ürünlerinin İslam'a, dolayısıyla toplumsal refah ve saadetin hizmetine verilerek gerçekleştirilebilir. Ne yazık ki bu hakikat, İslam aleminde yeterince anlaşılmamıştır. Alimlerin tutumu, önerilerinin günün şartlarına uymaması, Müslümanların acı bir çaresizlik içine düşmesine neden olmuştur. Öte yandan tabii ilimlerin ve şüpheci felsefelerden etkilenecek milliyetten uzaklaşan, zihin aydınlığı ile fenlerden nefret eden yeni bir nesil, cahil yetişmektedir (F. Ahmet Hilmi 2005, 542). Kur'an'ın hakikatlerine, felsefe ve remzi tevillere müracaat etmemekte ısrar edilirse, seleflerin sözlerini değişmesi mümkün olmayan ve hatasız düsturlar gibi kullanmak sürdürülürse, başka bir deyişle, mevcut olan zihniyet ve şekli aynen korunmakta ısrar edilirse, iki sonuçtan birine varılır: Ya cahil, sefil ve mahkum bir toplum, yahut da bir aralık ismen Müslüman kaldıktan sonra fırsat bulur bulmaz dine düşmanlık gösterecek bir aydın toplumu oluşacaktır (F. Ahmet Hilmi 2005, 542-543). Reformcuların Türkiye ve İran'da taraftar bulamamaları (F. Ahmet Hilmi 2005, 545), sorunun yeterince kavranılmamasını göstermektedir. Bir taraftan bilimlerin öğretilmesinin gerekli olduğunu öne sürülürken, diğer taraftan bilimleri

zararlı ve yanlış gösteren düşünce sisteminin olduğu gibi kalmasında ısrar edilmiştir. İslam dini, hikmet ve hakikat bakımından ilimlerin ve fenlerin aleyhinde bulunmaz. Fakat içtihatların semeresi olan ve artık İslam’ın hakikatının yerini tutmuş bulunan bugünkü düşünce sistemi ile bilimsel verileri bağdaştırmanın imkanı yoktur (F. Ahmet Hilmi 2005, 545). Filibeli’ye göre bugün bütün kavimler, Avrupalıların fen ve marifetleri karşısında aciz kalıp aynı seviyeyi bulmadıkça, esaretten kurtulmaları ve henüz mahkum olmayanların varlıklarını sürdürmeleri mümkün değildir (F. Ahmet Hilmi 2005, 547). Eğer İslam dininin mücadele alanında rakibi başka bir din olsaydı, başarılı bir mücadele vereceği kesindir. Rakibi, hiçbir ilkeye bağlı olmaksızın gönlünün dileğince düşünmek ve hükmetmek ile *fen* ve *felsefedir* (F. Ahmet Hilmi 2005, 547). Avrupalılarla rekabet edebilmek için, yalnız siyasi sahada değil, iktisadi alanda da Avrupa zihnietine ve marifetine sahip olunması gerekir. Bugünkü mevcut şartlarda böyle bir inkılabın meydana gelmesi imkansız olduğu gibi, gerçekleştiğinde de İslam’ı mahveder. İnkılap yapmak da yapmamak da İslam’ı mahkum eder ve sefaletle sürükler (F. Ahmet Hilmi 2005, 547). Filibeli’ye göre Ortaçağ zihninin mahsulü olan bir içtihadı yaşatmaya çalışmak, bir fosili canlandırmak kadar zor bir şeydir. Öküz arabasıyla trene karşı mücadele etmek gibidir. Eğer tarih ve soydan gelen hallerimizi, çevremizi ve milli fikirlerimizi hiç dikkate almadan Avrupa’yı körü körüne taklit etmeye çalışırsak, sosyolojinin kesin yasalarıyla çatışmış olacağımız için, başarılı olmamız şüphelidir. Şayet başarılı olursak, milli ve manevi simamızı kaybetmemiz, başka bir şekle dönüştürmemiz gerekecek. Bu tutum, İslam’ın temel kaidelerinden uzaklaşmak anlamına gelir (F. Ahmet Hilmi 2005, 547). Yapılacak şey, din duygusu ile bilimsel düsturları bağdaştırmak ve her ikisini birbirine yardımcı etmektir. Bağdaştırma işi, çok zor bir mücadeleyle gerçekleştirilebilir (F. Ahmet Hilmi 2005, 547-548).



Filibeli eski içtihatlar hakkında ne düşünmektedir?

Dinde reformun önündeki en büyük engel ilmiyedir. Alimler, insanlığın bugünkü bilgilerinin vardığı noktayı kavrayamadıklarından, günün sorunlarını tahlil ve muhakeme etmekten aciz kalmışlardır. Bin sene önceki selefler tarafından ileri sürülen bir fikrin olduğu gibi bırakılmasının, toplumun bugünkü sorunlarını çözeceğine inanmaları, durumu açıkça ortaya koymaktadır. Alimler, İslam’ın hedef olduğu korkunç tehlikeleri görmekten, bu tehlikeleri meydana getiren sebepleri anlamaktan acizdirler. Alimlerden, İslam toplumunun ıslahını beklemek boş ve neticesiz bir fikirdir. Eğer bugünkü ilim ve fenlere, Avrupa zihniyet ve kurumlarına vakıf olan alimler yetiştirilebilirse, meselenin rengi değişir. İstenilen özellikte alimin yetişmesi de elli yıl alır (F. Ahmet Hilmi 2005, 548). İslam’daki genel reform için içtihat kapısının açılması gerekir. Ancak içtihat terimi ifade edildiğinde, içtihat yapacak güçleri olmayan içtihattan sorumlu ilmiye heyeti titremeye başlar. İctihat yapmamak ya da içtihat kapısının kapandığını söylemek, tabii ve insani kanunları, çevrenin ve zamanın sürekli değişikliklerini, tekamül ve terakkiyi inkar etmek, insanlığı hor görmek anlamına gelmektedir. İctihat kapısı kapandı demek, ruhi ve sosyal ihtiyaçlara çare aramak imkanı kalmadı anlamına gelir; bu, toplumun dini duygu ve ihtiyaçlarını idama mahkum etmektir (F. Ahmet Hilmi 2005, 550). Dini konularda, değişmez unsurlar yanında, sosyal ihtiyaçlardan kaynaklanan bir sürü değişken konu, içtihatlarla karara bağlanmıştır. Müctehitler, kararlarını gelecekte geçerli olacak unsurlara göre değil, kendi dönemindeki duruma göre vermişlerdir. Her müctehidin, içtihat etme hakkı kendi döneminin bilgi seviyesiyle yakından il-

gilidir. Eski içtihatlar, öküz arabasına benzetilirse, öküz arabasıyla ilgili bilgilerle tren yapılamaz. Günümüz şartlarını göz önünde bulundurup günümüz sorunları hakkında içtihatla bulunulmayıp karşı çıkılırsa, toplumu idama mahkum etmiş oluruz. (F.Ahmet Hilmi 2005, 550-551). Yeni içtihatlarla ihtiyaç olduğu tartışma götürmez olduğuna göre, bireysel içtihatlarla bu sorunun çözülmesi çok zor görülmektedir. En iyi yol, kırk ya da elli alimden oluşan *Yüksek İctihat Meclisi* meydana getirmektir. Hilafet makamının himayesinde, Müslüman kavim ve ülkelerindeki meşhur düşünürlerden oluşacak böyle bir kurum sorunları büyük ölçüde çözecektir. Bu meclisin ilkin toplumsal sorunlarla ilgili içtihatların düzeltilmesi ve yenilenmesi, mezheplerin birleştirilmesi, *Kur'an*'ın ruhuna uygun, genel bir mezhebin ortaya çıkarılmasıdır. Söz konusu mezhebin en belirgin sıfatı, "hikmet/felsefe ve sîret (ahlaki karakter)" olmalıdır (F. Ahmet Hilmi 2005, 551-552). Filibeli, İslam tarihinde gerçekleşen bazı hatalara değinerek gerçekçi bir resim çizmiştir.

Filibeli neden ilmiye sınıfını reform önünde engel olarak görmektedir?



SIRA SİZDE

3

Filibeli sorunların toplumsal boyutlarını sorgularken, aynı zamanda düşünsel boyutunu da sorgulamıştır. İslam Tarihi adlı kitabında, felsefenin alanını, ilimle karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Filibeli'ye göre ilim, bir şeyin *nasıl olduğunu* inceleyenken, *niçin öyle olduğunu* inceleme görevi de felsefeye aittir. İlim olayı bilmektedir ve ikinci derecedeki sebepleri de görebilir, ancak en büyük sebebi, gayeyi, hikmeti göremez ve "niçin" sorusuna cevap veremez (F. Ahmet Hilmi 2005, 40-41). İnsanoğlu bir olayın nasıl meydana geldiğini bilmekle yetinmez, her bilinmeyene karşı insan, derhal niçin sorusunu sorar. Her akıl ve olayların farkında olan insan, dünyaya niçin geldiğini, nereye gideceğini, yaratıkların niçin varedildiğini sorar ve sormaya, yaratılış ve iç dünyası itibarıyla kendini zorunlu hisseder (F. Ahmet Hilmi 2005, 41). Bilim, bir olayın şekilleri ve görüntülerinde kalır. Felsefe ise, içine ve sebeplerine iner. Birinci nasıl olduğunu, ikinci ise niçin öyle olduğunu anlatmaya çalışır (F. Ahmet Hilmi 2005, 41). Niçin sorusu gayeyi içerdiğinden, felsefenin temeline gaye sorunu yerleştirilmiştir. Gaye sorununun dinle ilişkisine dikkati çeken Filibeli, felsefeyi dinin yardımcı ve tamamlayıcısı olarak tanımlamıştır. Fakat, hiçbir zaman felsefe "din duygusunu" tatmin edemediği gibi, insanı da dinden uzaklaştıramaz (F. Ahmet Hilmi 2005, 41). Kutsiyet ve nübüvvet, vahiy ve ilham fikirlerinden soyutlanmış düşünceler, ne kadar yüce olursa olsunlar, insanların vicdanının rehberi ve işlerinin düzenleyicisi olamamışlardır. Felsefe (hikmet), hiçbir zaman dinin yerini tutmamıştır. Tarihi kanunlara, ruhi hallere ve beşeri ihtiyaçlara dayanarak söyleyebiliriz ki, hiçbir zaman da tutamayacaktır (F. Ahmet Hilmi 2005, 75).

Filibeli ilim ve felsefenin görevini nasıl belirlemektedir?



SIRA SİZDE

4

Adı geçen kitapta, felsefeye ilişkin görüşleri ahlak ve din konularında yoğunlaştığı söylenebilir. Ahmet Hilmi'ye göre ahlak da insanlık için en önemli unsurlar arasındadır. "Ahlak, yani ahlaki faziletler insanlık için çok gereklidir" önermesine dayalı olarak, ahlakın insanlık için öneminin açıklanması yapılmıştır. Ona göre, insanlık ahlak ile diğer varlıklardan ayrılmış ve seçkinleşmiştir. İnsanlık olarak tarif edilen sistem, ancak ahlak ile ayakta kalabilmektedir. Eğer ahlak olmazsa, görevler de olmaz, görevler olmazsa, insanlığın hayvandan farkı kalmaz. Ahlakın toplum düzeni ve hukukla ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, bu sonuçlara kolaylıkla

la varılmaktadır (F. Ahmet Hilmi 2005, 48). Filibeli, acaba, din ve ahlak ayrı şeyler midir? Din olmadan Ahlak olabilir mi? sorularını Sokrates üzerinden cevaplamıştır. Sokrates ve onun takipçileri din ve ahlakı iki ayrı şey olarak kabul etmişlerdir. Sokrates’i böyle düşünmeye iten iki sebep: 1- Yaşadığı çevre ve dönem. 2- Fazilet sevgisi (F. Ahmet Hilmi 2005, 48). Yunan inanç sisteminin geriliği ve Sokrates’in müceddit (dinde yenilik yapan kişi) olmaması bu ayrılığın nedeni olarak görülmüştür (F. Ahmet Hilmi 2005, 48-49). Ahlakın asıl konusu görevdir. Söz konusu görevin yerine getirilmesi zorunlu ve kutsaldır. Görevin yerine getirilmesi ve kutsal olması için kutsal bir esasa dayanması gerekir. Kutsal esas, kısaca “uluhiyet düşüncesi”nden ibaret olup, “ölümünden sonra dirilme” ve “yaptıklarının mükafatını ve cezasını görme” düşüncesiyle anlatılmıştır. Bu fikirler sisteminin bütünü, bir dini oluşturur. Bu ilkeler çekildiğinde, ahlaktan bir şey kalmaz (F. Ahmet Hilmi 2005, 49-50). Dolayısıyla ahlakla din iç içedir. İslam ahlakının temeli sevgi olmasına rağmen, bizdeki ahlakın korku ve azarlama, emel ve fayda fikirleri üzerine kurulmuş olduğunu, bu sebeplerden dolayı İslam alemini ahlaksızlık kapladığını belirtmiştir (F. Ahmet Hilmi 2005, 553).

Filibeli’ye göre din ile bilim arasında bir çatışma yoktur. Bilim kendi alanında kaldığı sürece en büyük otoritedir. Alanının dışına çıktığında, bütün otoritesini kaybetmektedir. Gerçek bilim insanları bunu bildiklerinden, bilimi felsefe ve din alanına sokmazlar. Fakat yarım bilim insanları ve varsayımçı filozoflar, bilimi her alana uygulayarak saçma sonuçlar elde ediyorlar (F. Ahmet Hilmi 2005,101). Filibeli, üç büyük dinin, bilimsel düşünceye uyup uymadıklarının analizini yapmıştır. Analiz için, felsefe ve bilimin kendilerine mahsus sahalarını akılda tutmak ve bunları birbirlerine karıştırmamak gerektiği üzerinde durmuştur. Eğer bir felsefe ekolü, bilimsel kaide ve düsturlara düşmemek amacındaysa, bilime ait şu genel ilkelere uyması gerekir: 1- Olayların ardışıklığından çıkarılan “zaruret ve kanun” düşünceleri, 2- Olayların analizi neticesinde ortaya çıkan “genel irtibat ve denge” fikirleri. 3- Varlıkların incelenmesinden elde edilmiş olan “maddenin birliği ve kuvvetin birliği” fikirleri. 4- Madde ve kuvvetin incelenmesinden anlaşılan “maddenin ve kudretin birliği” fikirleri. 5- Bilimsel incelemelerin sonucunda zaruri olarak meydana gelen “varlık” fikri (F. Ahmet Hilmi 2005, 267-268). Bu fikirler, yalnız bilimsel bilgilerden çıkarılmış olmayıp, her felsefe ekolü ve hatta bu fikirlere aykırı olanlarda bile bunlar içkindir. Bu fikirler, ancak tevhit fikri kabul edildiği zaman maneviyat ve vahdaniyetle çatışmaz. Teşbih fikrinde “tabii ve mantıkî sınır, materyalizm ve sensüalizm” ekolleridir. Tenzih fikrinde ise “tabii ve mantıkî sınır, aşırı idealizm yahut nihilizm” ekolüdür. (F. Ahmet Hilmi 2005, 268). Yalnız tevhit fikri, vicdani bilgilerin olduğu gibi, bilimsel bilgilerin de gerçekliği bakımından gelişimine engel olmaz. Bu nedenden dolayı en büyük düşünürler, kurtuluşu tevhit dininde bulmuşlardır. Tevhit fikrine dayalı yegane din, İslam’dır (F. Ahmet Hilmi 2005, 268). Musevilik ile İsevilik, tenzih (kusur ve günahlardan temizlenme) ve tenzih esaslarına sahip olduklarından, tevhidî geri plana ittiklerinden (F. Ahmet Hilmi 2005, 262-266) bilimle ilişkilerinde çatışma olmaktadır.

İslam’dan başka dinlerin çoğunun, akla karşı bir nefret ve düşmanlık gösterdiği ortadadır. Sırlar ve akıl üstü fikirler üzerine iman teklif eden dinlerin akıl ve muhakemeye karşı düşmanlık göstermesi adeta zaruridir (F. Ahmet Hilmi 2005, 509). Mevcut dinler arasında tabii din diye vasıflandırılmaya lâyık olan din, İslam’dır. Bütün sosyal kuralları, insan tabiatına ve aklın muhakemelerine uygundur (F. Ahmet Hilmi 2005, 509). Aynı zamanda, ilme değer veren ve onu yücelten bir başka din yoktur (F. Ahmet Hilmi 2005, 509). Akıl ve ilim hakkındaki İslam’ın dini kaideleri,

bir dereceye kadar mezheplerin ihtiyaçları nedeniyle ve diğer taraftan ise alimlerden bir kısmının benimsediği anlayış tarzı nedeniyle zedelenmiştir. İlim ve ilmin nakilcilik kısmı, akla tercih edilmiştir. Akıl ile doğrulanamayan bir şey, daima aklın hücumlarına maruz kalır ve sonunda da mağlup olur. İlim, yalnız ibadet ve hukuk kaideleriyle, tefsir ve hadislere dair bilgilerle sınırlandırılmıştır. Kozmik ilimler değersiz ve lüzumsuz görülmüş, hatta uhrevi saadet ve takvaya aykırı görülmek istenmiştir (F. Ahmet Hilmi 2005, 510). Kozmik ilimler ve akıl ile dini ilimler ve nakil arasında yok yere yaratılan rekabet, İslamiyet'i garip bir şaşkınlık berzahına atmıştır. Din duygusunun zayıflamasıyla ilim ve sanayide ilerleme, yahut din duygusunun kuvvetlenmesiyle ilim ve sanayide zayıflama görülmüştür. Her iki durumda da bir çöküş söz konusudur. İslam önce birinci şekilde gerileme sebeplerini besledikten sonra, yani din duygusunu zayıflamasıyla ahlaki metaneti kaybederek sarıldıktan sonra, ilimlere rağbet etmemek şeklinde gerilemeye destek vermiştir (F. Ahmet Hilmi 2005, 511-512).

Kurtuluşu, ancak varlığa ve olaylara ait bilgileri, yenilik ve ilerlemenin bütün ürünlerini dinimize ve dolayısıyla toplumsal refah ve saadetimize hizmet ettirerek bulabileceğiz. Ne yazık ki bu hakikat İslam aleminde yeterince anlaşılmamıştır. Alimlerin tutum ve önerileri günün şartlarına uymadığından Müslümanlar acı bir çaresizlik içine düşmüştür. Öte yandan tabii ilimler, şüpheli felsefelerden etkilenecek milliyetten uzaklaşmalar ya da zihin aydınlığından ve fenlerden nefret etmekle, cehalet çemberine girilmektedir (F. Ahmet Hilmi 2005, 542). Örneğin, ilimlerden öğrendiği sema ile vaizin anlattığı altın ve gümüşten yapılmış gök tabakaları arasındaki çelişki öğrencilerin kafasını karıştırmaktadır (F. Ahmet Hilmi 2005, 542). *Kur'an*'ın hakikatlerine, felsefe ve remzi tevellere müracaat etmemekte ısrar edersek, seleflerin sözlerini değişmesi mümkün olmayan ve hatasız düsturlar gibi kullanmayı sürdürürsek; kısacası bugün mevcut olan zihniyet ve şekli aynen bırakmakta ısrar edersek, iki neticeden birini arzu etmiş sayılırız: Ya cahil, sefil ve mahkum bir toplum, yahut da bir aralık ismen Müslüman kaldıktan sonra fırsat bulur bulmaz dine düşmanlık gösterecek bir aydın toplum (F. Ahmet Hilmi 2005, 542-543). Filibeli'ye göre bugün bütün kavimler, Avrupalıların fen ve marifetleri karşısında aciz kalıp aynı seviyeyi bulmadıkça, esaretten kurtulmaları ve henüz mahkum olmayanların varlıklarını sürdürmeleri mümkün değildir (F. Ahmet Hilmi 2005, 547). Eğer İslam dininin mücadele alanında rakibi başka bir din olsaydı, başarılı bir mücadele vereceği kesindir. Rakibi, hiçbir ilkeye bağlı olmaksızın gönlünün dileğince düşünmek ve hükmetmek ile fen ve felsefedir (F. Ahmet Hilmi 2005, 547). Filibeli'ye göre, içtihatlar sonucu oluşturulacak yeni mezhebin en belirgin sıfatı, "hikmet/felsefe ve siret" olmalıdır. (F. Ahmet Hilmi 2005, 551-552).

Filibeli Ahmet Hilmi, ülkenin sorunlarından kurtulmasıyla felsefe arasında yakın bir ilişki kurmuştur. Yöntemi sorunların merkezine koyarak, felsefeden ne anladığının diğer yönünü sergilemiştir. Felsefenin niçin sorusunu cevaplamayı hedeflediğini belirterek, köken sorunlarıyla ilişkili olduğunu, bazı açılardan dinlerin verdiği cevaplara yaklaştığını kabul etmiş gözükmektedir. İslam'ın akıl dini olması nedeniyle, din ile bilim arasında, kendi sınırları içinde kalmak şartıyla, bir çatışmanın olmadığını bildirmiştir. İslam medeniyetinin düşünce yapısıyla, modern düşünceyi sentezleme kaygısı öne çıkmaktadır.

DİN FELSEFESİ

Din felsefesi, felsefenin din konularıyla ilgilerini ortaya koyan bir çalışma disiplini-dur. Bu konuda da çok az eser verilmiştir. Bu bölümde, bunlardan ikisi üzerinde durulacaktır. İlki, Şekip Tunç'un *Bir Din Felsefesine Doğru* adlı çalışması diğeri de Mehmet Aydın'ın *Din Felsefesi* başlıklı kitabıdır.

ŞEKİP TUNÇ

Şekip Tunç’a göre din felsefesi, din meselesini metotlu bir düşünce ve muhakeme ile aydınlığa çıkarmağa, anlaşılmasını kolaylaştırmağa çalışır. Hitap ettiği kesim aydınlardır (Tunç 1959, 3). Ona göre, dinin temel unsurları olan ruh ve mananın kavranımları, ancak dinin bütünlüklü bir açıklamasını yapmakla mümkün olur. Bu açıklamayı yapmak da din felsefesine düşmektedir. Din felsefesinin mantığı, tamamen kendi konusuna göredir. Yapılacak incelemelerde, her şeyden evvel, bu özel mantığın ortaya konması gerekir. Bu yapılırca görülecektir ki, doğa bilimleri bakımından yanlış bulunacak düşünceler, din felsefesinin dünya görüşünde çok manalı ve elzem yer alırlar. Bilim için zorunlu olan eleştirel tutumu felsefe geliştirdiği gibi, din duygusunun, din hayatının etraflı bir bilinçle anlaşılması da din felsefesiyle mümkün olmaktadır (Tunç 1959, 3). Tunç, dinin esasını, kıymetlerin (değerler) oluşturduğu düşüncesindedir. Dolayısıyla din, kıymetler aleminin üzerine titrer. Her varlığın Tanrı tecellisi olduğuna inandıktan sonra, dinin, dünyanın tamamını değerler temelinde kurması doğal bir sonuçtur (Tunç 1959, 3).

Tunç’a göre din felsefesi, hukuk, sanat bilim felsefeleri gibi bir varlığa sahiptir. Din felsefesinin varolması da, diğer felsefe disiplinleri gibi din tarihi çerçevesinde oluşur. (Tunç 1959, 7). Ona göre din hakkında iki yoldan düşünülür: 1- İlahiyat ya da kelam yoluyla. 2- Din felsefesi yoluyla. Birinci yolda, dinin sunduğu öğütler, ilham ettiği fikirler, konu yapılıdır. İkinci yolda, dinin kendisi konu edinilir. Birinci yolu kelamcılar ikinci yolu din filozofları tercih ederler (Tunç 1959, 8). Din felsefesinin ortaya çıkış şartlarında, manevi hayatın bozulmuş, hayatın birlik ve uyumunun kaybolmuş olduğu görülmektedir. Böyle bir durumda dinin önemi sarsılmış, hükümsüzleşmiştir (Tunç 1959,9). Din felsefesi, etkisizleşen değerlerin temel yapılarını ortaya çıkarmak için çalışır. Ayrıca din felsefesi, dini kişiliği açısından insanın varlıkla münasebetlerini incelemektedir. Dini kişilik, varolanları, değerler ve nimetler olarak görür. Bu görgü ile duygulanır. Alemi, kalp gözüyle seyreder (Tunç 1959, 10). Tunç, Kant’tan hareketle, deney bilgisiyle değerler bilgisi ayrımını din felsefesinin çıkış noktası olarak görmektedir (Tunç 1959,10-12). Bilim alanında, sadece hadiseler, duyulurlar ve bunların zorunlu ve doğa yasaları vardır. Bunun ötesinde de takdirler, değerler, görevler, özerklik ve iradeler alanı bulunmaktadır. İkinci öbekte gerçeklik hükümleri değil değer hükümleri söz konusudur. (Tunç 1959, 12). Değerler alanı din tarafından benimsendiğinden, din felsefesinin omurgasını da oluşturmaktadır. Dinden gelen bu yaklaşım tarzı, din felsefesinin konulara yaklaşım tarzını da ortaya koymaktadır.

Din, esasen manevi hayatı zenginleştiren, derinleştiren amillerin başında olduğuna göre, din felsefesinin *görevi*, manevi kültürümüzün hal ve istikbaldeki şartlarında dinin bu görevinin o nispette devam edebileceğini tayin etmeğe çalışmak olacak. Din felsefesi bu görevi yerine getirirken, malzemelerini bilimlerin verilerinden alacaktır (Tunç 1959, 14). Din felsefesi, emsalleri gibi, felsefenin genel yöntemine uygun çalışmaktadır. Söz konusu yöntemler bilgi teorisi, psikoloji, ahlak ve sosyoloji üzerinde yapılan incelemelere bağlıdır. Dolayısıyla, din felsefesinin konuları, bilgi teorisi, psikoloji, sosyoloji ve ahlak olmak üzere dört bölümden ibarettir (Tunç 1959, 14).

Ş. Tunç’a göre din felsefesinin görevi nedir?

Dinin evren hakkında verdiği bilgilerin yetersizlikleri bilimsel bakış açısıyla tespit edilip ortaya konulunca, bilgi teorisi açısından din bir sorun haline gelmektedir (Tunç 1959, 14-15). Dinin bazı konularda önerdiği bilgilerin sorun olması, yön-

temin psikolojiyle ilişkisini ortaya çıkarır. Din felsefesinin görevi, önemini kaybetmeyen değerleri öne çıkarmaktır. Örneğin ruhun din hayatındaki yeri, dini düşünceler, din - ruh ilişkileri incelendiğinde, din, realiteyi anlamak değil, bu realitenin kıymetini bilmekle yükümlüdür. Dinin esası da, varlık oldukça değerler de olacaktır düşüncesidir (Tunç 1959, 15). Değerlerin ahlakla ilişkisi, yöntemin diğer bir ilişkisidir. Değerler üretmekle ilgili olan ahlak, hayatın korunmasını derinleştirmek amacından doğmuştur. Din de altın devrinde, bütün fiil, hareket ve münasebetlerin değerlerini doğrudan ya da dolaylı tayin etmektedir. Ahlak ortaya çıkmasıyla birlikte, dinin tayin ettiği değerler hakkında son kararı verme hakkına sahip olmaktadır (Tunç 1959, 15).

Din bir mesele haline gelmeseydi, onun felsefesi de doğmazdı. Dinin mesele haline gelmesi, beşeriyetin kaçınılmaz manevi gelişmelerinden doğduğu gibi, din felsefesi de bu gelişmelerin zaruri bir neticesi olmuştur (Tunç 1959, 21). İlim, ahlak, sanat, hukuk gibi din de manevi hayatın bir parçasıdır. Din meselesinin temel ilgisi değerlerin korunmasıdır (Tunç 1959, 21). Şekip Tunç, doğa dünyası ile değerler dünyası arasında da bir ilişki kurmuştur. Fizik biliminde ortaya çıkan, evrenin esasının enerji olduğu ve evrendeki enerji miktarını ne artırmak ne de eksiltmenin mümkün olmadığı görüşüne işaret etmiştir. İnsanların enerji esaslı evrenle sürekli temasta olmalarından, onu değerler dünyasına katmaktadırlar. Buradan, değerlerin, evrendeki varolanların zihnimizde ve ihtiyaçlarımıza bağlı olarak biçimlendirmelerinden gerçekleştiği sonucuna varmaktadır (Tunç 1959, 21). Ona göre değerler dünyası dendiği zaman, hayali ve mevhum bir şeyler tasarlanmıyor, gerçek bir dünyanın evsafı kastediliyor. Din duygusunun, din ilgisinin temelinde bu evsafa ilgilenme olayı olduğu gibi, manevi hayatın bir yüzü de bu kıymetlere dönüktür ve değerlerin korunmasına çevrilmiştir. Tanrı'ya ibadet edilmesi de bütün bu kıymetlerin ruhu, cevheri ve yaratana olmasından gelmektedir (Tunç 1959, 21).

Tunç daha sonra, dini açıklama, dini bulunç, dinde mekan telakkisi, din anlayışında materyalist ve idealist tutumlar, Zaman sorunu, birlik sorunu, Tanrı ve dünya, düşünce ve tasavvur, din psikolojisi, din duygusu, imanı yaşama tarzları, yüksek dinlerde iman tipleri, Hristiyanlık konularını işlemiştir.

MEHMET AYDIN

İlahiyat kökenli bir felsefeci olan Mehmet Aydın din felsefesinin genel çerçevesini çizen bir diğer düşünürdür. Din Felsefesi başlığı altında yayınlanan kitabında, alanın temel problemlerini tarihsel arka planıyla birlikte ortaya koymuştur. Söz konusu kitap, yayınlandığı tarihte (1987) konuyla ilgili ilk kitaplar arasında yer almaktadır. Konuyla ilgili yayınların bu kadar az olmasının başlıca nedeni, hem felsefe kökenliler hem de ilahiyat kökenliler din felsefesi konularına ilgi göstermemeleridir.

Mehmet Aydın'a göre din felsefesi, dinin felsefe açısından ele alınması, başka bir deyişle din hakkında düşünme ve tartışmadır (Aydın 1992, 2). O, din felsefesinin özelliklerinden bahsederken iki temel sorunu öne çıkarmaktadır: Felsefi bakış tarzı ve dinin mahiyeti. Felsefi bakış tarzının özelliği olarak şunları belirtmiştir: Din felsefesi yapmak, dinin temel iddiaları hakkında rasyonel, objektif, genel ve tutarlı bir tarzda düşünmektir (Aydın 1992, 3). Tasvir edilen bu tarz, felsefi tarzın temelini oluşturmaktadır. Aydın'a göre dinin mahiyeti şu unsurları içermektedir: Sami dinleri göz önüne alındığında, inançlar, ibadetler ve ahlak olmak üzere üç husus öne çıkmaktadır. İyi bir din tanımı bu üç unsuru içinde barındırmak durumundadır (Aydın 1992, 5). Din, ferdi ve içtimai yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, inananlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur. O bir değer koyma, değer biçme ve yaşama tarzı-

dır. Dini değerlendirme, derinlik, geniş kapsamlılık ve kutsallık arzeden bir değerlendirmedir. Müteal ve kutsal bir yaratıcıya isteyerek bağlanma, teslim olma, onun iradesine tabi olmadır (Aydın 1992, 6). Din felsefesi, dinin kendine özgü yapısının felsefi tarzla incelenmesinden ortaya çıkmaktadır. Böyle bir inceleme, dinde içkin olan bir çok sorunu netleştirme ve çözüm yolları keşfetme imkanı vermektedir.

Aydın, din felsefesinin problemleri olarak şunları sıralamıştır: 1- Metafizik ve kozmolojik problemler: Tanrı varlığı hakkında lehte ve aleyhte deliller, alemin yaratılışı, insanın alemdeki yeri ve önemi, vahyin imkanı, ölümden sonra hayat ve ruhun ölümsüzlüğü. 2- Epistemolojik Problemler: Evrene ilişkin bilgilerimizden Tanrı’nın bilinmesine gitme çabalarının epistemolojik değeri. Bir bilgi kaynağı olarak vahiy ve dini tecrübe. İnanma, bilme, şüphe etme, zan, yakın ve benzeri kavramların epistemolojik tahlil ve tenkidi. Temel dini hükümlerin doğrulanması veya yanlışlanması. 3- Dini hükümlerin dil ve mantık açısından tenkid ve tahlili. Din dilinin mantık statüsünün belirlenmesi. 4- Dinin ahlak, sanat, ilimle münasebeti: Bütün beşeri tecrübelerin organik bir bütünlüğe kavuşturulması ve yeni dini tefekkür sistemlerinin kurulmasına ilişkin çabalar. 5- Dini sembolizmin anlam ve önemi (Aydın 1992, 11-12).

Konusu itibariyle din felsefesine en yakın kelimadır. İslam medeniyetinde kelim, akli ve nakli delillere başvurarak temel dini hükümleri açıklayan, sistemleştiren ve savunan bir disiplin şeklinde görülmüştür (Aydın 1992, 13-14). Din felsefesi, sistematik kelimla daima dirsek teması halindedir. Birincinin ikinciye büyük ölçüde içerdiği de söylenebilir. (Aydın 1992, 14). Ayrıca din felsefesi, dinler tarihi, din psikolojisi, din sosyolojisinden de önemli ölçüde faydalanmaktadır (Aydın 1992, 15). Bilimlerin dinle ilişkisinin ideal boyutu, dinle uğraşan insan bilimlerinin nesnel olmaları, tasvir ve açıklama işiyle yetinmeleriyle gerçekleşebilir. Dinin hakikati ve onun bu açıdan değerlendirilmesi, dini hükümlerin haklılığının gösterilmesi insani bilimlere düşmez. Tarihi, sosyolojik, antropolojik ve psikolojik yaklaşımlardan farklı olarak, filozof değer ve hakikat problemini, dini inanç ve uygulamaların menşei, onların toplumsal fonksiyonları, insanın inanma ihtiyacı ve benzeri problemlerden ayrı düşünür. Filozof için önemli olan, ontolojik delilin iddiasının doğruluğudur (Aydın 1992, 15).



M. Aydın’a göre kelim ne türden özelliklere sahiptir?

Aydın’a göre din felsefesi yapan filozof, din bilimlerinin yöntemleri, teorileri, açıklamaları, varsayımları üzerinde durur. Bir takım tahlil ve tenkidlerde bulunarak o alanlara açıklık getirir. Kanıtlanmış bilimsel sonuçlarla ideolojik girdiler arasındaki farklılıklara ve bu sonuçların muhtemel tehlikesine dikkat çeker. Dinin öğrettikleri ile bilimin getirdikleri arasında gerekli karşılaştırmaları yapar ve bilgide bütünlüğü sağlamaya çalışır. İlahiyatla sosyal bilimler arasında irtibat noktaları kurmaya gayret eder. Bunu başarabilmek için de din felsefesinin kapısının her türlü bilgi ve veriyi içine alacak şekilde açık bulundurulması gerekir (Aydın 1992, 16).

Aydın, din felsefesinin teorik çerçevesini çizdikten sonra, alanın temel konularını açıklamaya geçmiştir. Din Felsefesi’nde ele alınan konu başlıkları şöyledir: Tanrının varlığı ile ilgili deliller; Tanrı’nın sıfatları; sıfatlar, kötülük problemi ve insan hürriyeti, sıfatlar ve Tanrı-Alem ilişkisi; ateizm; ölüm ve sonrası; din ve bilim; din, sanat ve ahlak. Sıralanan bu başlıklar çeşitli alt başlıklarla birlikte alanın genel bir çerçevesini çizmiştir.

Özet



Filibeli Ahmet Hilmi'nin İslam felsefesine ilişkin düşüncelerini tartışmak.

Filibeli, dinin dayandığı üç esası şöyle sıralamıştır: 1- Bizim üstümüzde olan ve bize uyması gerekmeyen bir gücün varlığını itiraf. 2- Bu gücün kontrolü altında ve ona bağımlı olduğunu hissetme. 3- Bu güçle insan arasındaki ilişki (kulluk, mabutluk veya vahdet). Din duygusunun önemi ve özellikleri vurgulanmıştır. Dinin gerekli olup olmadığı, tarihsel olarak olumlu ve olumsuz unsurları içeren sorunlar tartışılmıştır. Osmanlıları da içeren İslam'ın çöküşünü, İslam'ı anlayış tarzında ortaya çıkan yanlışlıkları ve diğer medeniyetlerden gelen yıkıcı unsurları göz önüne alarak açıklamıştır. Ona göre bir toplum, çöküntü ve gerileme sebeplerini bilmedikçe, ilerleme ve yükselme sebeplerini hazırlayamaz. Yanlış tutum benimseyenler, İslam'ı bir tarih yanlışlığıyla, zaman dışında yaşatmağa çalışmışlardır. Filibelinin sorduğu şu sorular onun bir başka uğraşı alanını göstermektedir: Toplumu selamete götürecek bir düşünce sistemi meydana getirilmiş midir? Düzenli, kesin ve doğru bir idealimiz var mı? Her iki sorunun cevabının da olumsuz olduğunu söylemesi, toplumdaki entelektüel durumun göstergesidir. Dinde reformu savunan Filibeliye göre, reformun önündeki en önemli engel ilmiye sınıfıdır. Ayrıca, din-ahlak, din-bilim ilişkileri, üç büyük dinin özellikleri, bilime ait ilkeler, ilim sınıfları ve ilimlerin özellikleri tartıştığı konular arasındadır.



Şekip Tunç'un din felsefesine ilişkin düşüncelerini tartışmak.

Şekip Tunç'a göre din felsefesi, din meselesini metotlu bir düşünce ve muhakeme ile aydınlığa çıkarmağa, anlaşılmasını kolaylaştırmağa çalışır. Hitap ettiği kesim aydınlardır (Tunç 1957, 3). Ona göre, dinin temel unsurları olan ruh ve mananın kavranılmaları, ancak dinin bütünlüklü bir açıklamasını yapmakla mümkün olur. Bu açıklamayı yapmak da din felsefesine düşmektedir. Ona göre din hakkında iki yoldan düşünülür: 1- İlahiyat ya da kelam yoluyla. 2- Din felsefesi. Birinci yolda, dinin sunduğu öğütler, ilham ettiği fikirler, konu yapılıdır. İkinci yolda, dinin kendisi konu

edinilir. Birinci yolu kelimacılar ikinci yolu din filozofları tercih ederler. Ona göre, dinin evren hakkında verdiği bilgilerin yetersizlikleri bilimsel bakış açısıyla tespit edilip ortaya konulunca, bilgi teorisi açısından din bir sorun haline gelmektedir.



Mehmet Aydın'ın din felsefesine ilişkin düşüncelerini tartışmak.

Mehmet Aydın'a göre din felsefesi, dinin felsefe açısından ele alınması, başka bir deyişle din hakkında düşünme ve tartışmadır. O, din felsefesinin özelliklerinden bahsederken iki temel sorunu öne çıkarmaktadır: Felsefi bakış tarzı ve dinin mahiyeti. Felsefi bakış tarzının özelliği olarak şunları belirtmiştir: Din felsefesi yapmak, dinin temel iddiaları hakkında rasyonel, objektif, genel ve tutarlı bir tarzda düşündürmektir. Aydın'ın sıraladığı din felsefesinin problemleri şunlardır: Metafizik ve kozmolojik problemler; Epistemolojik Problemler; Dini hükümlerin dil ve mantık açısından tenkit ve tahlili; Dinin ahlak, sanat, ilimle münasebeti; Dini sembolizmin anlam ve önemi. Bu sorunlarla uğraşmak din felsefesinin genel yapısını ortaya koymaktadır.

Kendimizi Sınayalım

1. Türkiye'de İslam felsefesi sorunlarıyla daha çok kimler ilgilenmiştir?
 - a. Tarihçiler
 - b. Siyasiler
 - c. İmamlar
 - d. İlahiyatçılar
 - e. Dervişler
2. Filibeli dininin oluşumunu aşağıdaki hangi iki unsurla açıklamıştır?
 - a. İbadet- mabet
 - b. Siyaset- hukuk
 - c. Gaza- ceza
 - d. Kitap- peygamber
 - e. Tanrı- insan
3. Filibeli'ye göre dinin temel unsurları arasında aşağıdakilerden hangisi vardır?
 - a. Din duygusu
 - b. Yardım severlik
 - c. Siyasi yapı
 - d. İktisadi yapı
 - e. Halifelik
4. Filibeli, dinin gerekliliğini göstermek için kullandığı unsur aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Dinin siyasi yapısı
 - b. İktisadi yapıyı etkilemesi
 - c. Dinin tarihteki sürekliliği
 - d. Yaygınlığı
 - e. Mutluluk vermesi
5. Filibeli'ye göre İslam dini bilim ve fenlere neden karşı **çıkamaz**?
 - a. Toplumun ihtiyacı olduğu için
 - b. Hikmet ve hakikat ilkesini içselleştirdiği için
 - c. Modern oldukları için
 - d. Müslümanlar ürettiği için
 - e. Yapılarının karışık olması nedeniyle
6. Filibeli'ye göre, dinde reformun önündeki en büyük engel nedir?
 - a. Siyasiler
 - b. İlmiye sınıfı
 - c. İktisadi gerilik
 - d. Kadınların geri planda oluşu
 - e. Yabancılar
7. Ş. Tunç'a göre dinin temel unsurları nedir?
 - a. İbadetler
 - b. İctihatlar
 - c. Ruh ve mana
 - d. Hilafet anlayışı
 - e. İktisadi eşitlik
8. Ş. Tunç'a göre hangi disiplinler din hakkında düşünceler üretmelidir?
 - a. Fıkıh - Tarih
 - b. Akli ilimler
 - c. Nakli ilimler
 - d. İlahiyat (kelam)- din felsefesi
 - e. Tarih ilimleri
9. M. Aydın'a göre, din felsefesinin temel özellikleri nelerdir?
 - a. Tasavvuf ve mantık
 - b. Din tarihi ve din yapısı
 - c. Dinlerin çokluğu
 - d. Felsefi bakış açısı ve dinin mahiyeti
 - e. İnsanların dine inanmaları
10. M. Aydın'a göre, Tanrı'nın varlığı hakkında deliller, alemin yaratılışı, insanın alemdeki yeri ve önemi, vahyin imkanı, ölümden sonra hayat ve ruhun ölümsüzlüğü gibi sorunlar din felsefesinde hangi problem yumağını oluşturmaktadır?
 - a. Metafizik ve kozmolojik problemler:
 - b. Epistemolojik problemler
 - c. İtikat problemleri
 - d. Siyasi problemler
 - e. Yaratma problemleri

Okuma Parçası

Birinci bölümde işaret edildiği gibi, Tanrının varlığını “isbat etmek” veya en azından böyle bir fikri çabaya koyulmak, felsefe ve ilahiyatın en merkezi problemi olagelmıştır. Felsefe tarihinde yer tutmuş hemen hemen hiçbir ciddi filozof yoktur ki, bu tarihi ve çetin problem hakkında bir şeyler söylememiş olsun. Bu alanda ciltler dolusu düşünceler ortaya konmasına rağmen, günümüz felsefe ve ilahiyat felsefelerinde hemen her ay yeni bir kitabın ve çok sayıda ciddi makalenin yayınlanması, konusun canlılığını göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Acaba Tanrı’nın varlığına inanmak veya inanmamak o kadar zor mu ki ortaya çözülmesi adeta imkansız bir problem çıkmaktadır? Gazali ve Descartes gibi çok sayıda büyük düşünürler, inanın fitri olduğunu, bozulmamış insan tabiatının inanmaya doğuştan yatkın olduğunu açıkça söylemelerine rağmen, yine de Tanrı’nın varlığı ile ilgili bir takım deliller öne sürmüş, ispat şekilleri geliştirmişlerdir. Şüphesiz, böyle bir faaliyet, çeşitli sebeplere dayanmaktadır. Şimdi bu sebeplerin bir kısmına kısaca temas etmemiz gerekir.

Delil ve ispat aramanın arka planındaki itici güçlerin başında birçok dinin sahip olduğu kutsal metinlerde yer alan ifadeler gelir. Büyük dinlerin hiçbiri hemen ortaya çıkarak kendisini kabul ettirmiş değildir. Bir din doğarken çok çeşitli itirazlara muhatap olur. Bu karşı çıkmaların bir kısmı şahsi, bir kısmı siyasi, diğer bazıları da fitri mahiyette olabilir. Özellikle bu sonunculara cevap verme, onların oluşturduğu engelleri ortadan kaldırma, bir dinin toplum hayatında kök salması için hayati önemi haizdir. Fikri bir itiraza fikirle mukabelede bulunma, ciddi bir araştırmaya koyulma anlamına gelir. Tartışma ise, her türlü kelami ve felsefi faaliyetin özünü oluşturur.

Bu noktayı bir örnekle açıklamaya çalışalım. İslam’a inanmayan Mekkeli Araplar, Kur’an’ın getirdiği uluhiyet anlayışına, hayatın ölümden sonra da devam edeceğine dair inanca çeşitli açılardan itiraz etmekteydiler. Kur’an’ın, bu itirazları, ciddiye alarak cevap verdiğini görmekteyiz. Gerek itirazların, gerekse onlara verilen cevapların geniş ölçüde fikir planında cereyan ettiğini, bir takım delillere dayandığını akıldan tutarsak, İslam tarihinde daha sonra ortaya çıkan birçok tartışmanın niçin Kur’an’ı hareket noktası olarak seçtiğini daha iyi anlarız. Söz konusu tartışmalara koyulanlar kullandıkları ana istilahları dahi Kur’an’dan almaya özen göstermişlerdir. Mesela, Allah’ın varlığı ile ilgili tartışmalarda en

sık geçen delil, burhan, ispat v.s. gibi kelimeler, Kur’an’da geçmektedir. Kur’an Allah’tan başka tanrılara inananlara hitaben “burhanınızı getiriniz” (Embiya, 24; Neml, 64) demektedir. Yine Kur’an, gerek Hz. Muhammed’e gerekse daha önceki peygamberlere “burhanın gönderildiğinden” yahut “gösterildiğinden” söz etmektedir.

“Delil” kelimesi, iletmek, götürmek, yol göstermek, irşad etmek v.s. gibi anlamlara gelir. Kelime, Kur’an’da da bu anlamlarda kullanılmıştır (Furkan, 45; Saf, 10; Ta-ha, 40)

“İspat” ise, karar kılma, yerleşme, devam etme v.s. anlamlarına gelir ve kabul etmek anlamına da gelen “icab” kelimesi ile bazen eş anlamlı olarak kullanılır. Kur’an’da geçen “yusebbitü”, “nusebbitü”, yerleştirmek, kararlı ve sebatlı kılmak anlamına gelen fiil formlarıdır.

Demek oluyor ki, fikri tartışmalar - bunlar felsefi ve kelami mahiyette olsun veya olmasınlar - dinin kendi bünyesinde zaten mevcuttur. Akla, yani tefekkür, teemmül, tedebbür v.s. ye başvurarak Allah’ın varlığına inanmanın makul, inanmanın marazi bir hal olduğunu öne süren, bizzat Kur’an’ın kendisidir. Bundan dolayıdır ki, İslam’ın daha sonraki dönemlerinde kelami ve felsefi yollarla Allah’ın varlığını ispat etmeye çalışan ilim ve fikir adamlarının söz konusu yollarla ilgili hareket noktalarına Kur’an ayetlerine dayandırmaları gayet tabii görülmüştür.

Kaynak: Mehmet Aydın: Din Felsefesi. Sayfa 17-18.

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. d Türkiye'de İslam felsefesi sorunlarıyla daha çok ilahiyatçılar ilgilenmişlerdir. Eğer yanıtınız yanlışsa, İslam Felsefesi bölümünün giriş kısmını yeniden gözden geçiriniz.
2. e Filibeli dininin oluşumunu Tanrı ve insan olmak üzeri iki unsurla açıklamıştır. Eğer yanıtınız yanlışsa, İslam Felsefesi kısmını gözden geçiriniz.
3. a Filibeli'ye göre dinin temel unsurları arasında din duygusu da yer almaktadır. Eğer yanıtınız yanlışsa İslam Felsefesi kısmını gözden geçiriniz.
4. c Filibeli, dinin gerekliliğini göstermek için dinin tarihteki sürekliliğini göstermiştir. Eğer yanıtınız yanlışsa, İslam Felsefesi kısmını gözden geçiriniz.
5. b Filibeli'ye göre, hikmet ve hakikat ilkesini içselleştirdiği için İslam dini bilim ve fenlere karşı çıkmaz. Eğer yanıtınız yanlışsa, İslam Felsefesi kısmını gözden geçiriniz.
6. b Filibeli'ye göre, dinde reformun önündeki en büyük engel ilmiye sınıfıdır. Eğer yanıtınız yanlışsa, İslam Felsefesi kısmını gözden geçiriniz.
7. c Ş. Tunç'a göre dinin temel unsurları ruh ve manadır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Ş. Tunç kısmını gözden geçiriniz.
8. d Ş. Tunç'a göre ilahiyat (kelam)- din felsefesi gibi disiplinler din hakkında düşünceler üretmelidir. Eğer yanıtınız yanlışsa, Ş. Tunç kısmını gözden geçiriniz.
9. d M. Aydın'a göre, din felsefesinin temel özellikleri felsefi bakış açısı ve dinin mahiyetidir. Eğer yanıtınız yanlışsa, M. Aydın kısmını gözden geçiriniz.
10. a M. Aydın'a göre, soruda sıralanan sorunlar metafizik ve kozmolojik problemler yumağını oluşturmaktadırlar. Eğer yanıtınız yanlışsa, M. Aydın kısmını gözden geçiriniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Ona göre din, iki ucun birleşmesinden meydana gelen düşüncedir. Bu iki ucun biri, içtimai topluluk veya fert, diğeri insanlıkla ilişkide olan ve ona adeta zorunlu olarak ilham veren tabiatüstü bir gerçektir. Başka bir deyişle din, bir insanın kendinden üstün ve muhtaç olduğu bir kudreti anlaması ve itiraf etmesidir.

Sıra Sizde 2

Filibeli'ye göre Ortaçağ zihninin mahsulü olan bir içti-hadî yaşatmaya çalışmak, bir fosili canlandırmak kadar zor bir şeydir. Öküz arabasıyla trene karşı mücadele etmek gibidir.

Sıra Sizde 3

Alimler, insanlığın bugünkü bilgilerinin vardığı noktayı kavrayamadıklarından, günün sorunlarını tahlil ve muhakeme etmekten aciz kalmışlardır. Bin sene önceki selefler tarafından ileri sürülen bir fikrin olduğu gibi bırakılması, toplumun bugünkü sorunlarını çözeceğine inanmaları, durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Sıra Sizde 4

Filibeli'ye göre ilim, bir şeyin *nasıl olduğunu* incelerken, *niçin öyle olduğunu* inceleme görevi de felsefeye aittir. İlim olayı bilmektedir ve ikinci derecedeki sebepleri de görebilir, ancak en büyük sebebi, gayeyi, hikmeti göremez ve "niçin" sorusuna cevap veremez.

Sıra Sizde 5

Din, esasen manevi hayatı zenginleştiren, derinleştiren amillerin başında olduğuna göre, din felsefesinin *görevi*, manevi kültürümüzün hal ve istikbaldeki şartlarında dinin bu görevini o nispette devam edebileceğini tayin etmeğe çalışmak olacak.

Sıra Sizde 6

İslam medeniyetinde kelam, akli ve nakli delillere başvurarak temel dini hükümleri açıklayan, sistemleştiren ve savunan bir disiplin şeklinde görülmüştür.

Yararlanılan ve Başvurabilecek Kaynaklar

- Aydın, M. (1992). **Din Felsefesi**. Selçuk Yayınları, Ankara.
- Filibeli Ahmet Hilmi (1986/1). "Müslümanlara Siyaset Rehberi". İsmail Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler ve Kişiler I**. Risale Yayınları, İstanbul
- Filibeli Ahmet Hilmi (1999). "Hangi Felsefi Ekolü Kabul Etmeliyiz?". **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Düşüncesinde Arayışlar**. Yayına Hazırlayanlar, İlyas Çelebi, Ziya Yılmaz. Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Filibeli Ahmet Hilmi (2004). **İslam İnanç Esasları** (Üssî İslam). Sadeleştirenler, Adnan Bülent Baloğlu ve Halife Keskin. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Filibeli Ahmet Hilmi (2005). **İslam Tarihi**. Notlar ve Edisyon, Cem Zorlu. Anka Yayınları. İstanbul.
- Tunç, Ş. (1959). **Bir Din Felsefesine Doğru**. Türkiye Yayınevi, İstanbul.
- Türker, M.(1956). **Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**. Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, Ankara.
- Yeprem, M.S. (1984). **İrade Hürriyeti ve İmam Matürîdî**. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Yörükan, Y. Z. (2001). **İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler**. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

6

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Fuad Köprülü'nün Türk düşüncesiyle ilgili yaptıklarını tartışabilecek,
- Ümit Hassan'ın Türk düşüncesiyle ilgili yaptıklarını tartışabilecek,
- Nermi Uygur'un Türkçe hakkındaki düşüncelerini tartışabilecek,
- Ömer Naci Soykan'ın Türkçe hakkındaki düşüncelerini tartışabilecek,
- Felsefecilerin gözünden Türkiye'de felsefenin durumunu tartışabilecek,
- Felsefe anlayışındaki sorunları tartışabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- | | | |
|------------------|--------------|---------------|
| • Tarih | • Türkçe | • Varlık |
| • Düşünce | • Söz dizimi | • Gelenek |
| • Türk düşüncesi | • Cümle | • Kaynak eser |
| • Kağan | • Sözcük | • Sorumluluk |
| • Tasavvuf | • Nesne | • Tezler |
| • Edebiyat | • Felsefe | • Tarihçilik |
| • Medeniyet | • Özgünlük | • Toplum |

İçindekiler

Türkiye'de Felsefenin
Gelişimi-II

Türk Düşüncesi -
Türkçe - Eleştiriler

- GİRİŞ
- TÜRK DÜŞÜNCESİ
- TÜRKÇE
- ELEŞTİRİLER

Türk Düşüncesi-Türkçe- Eleştiriler

GİRİŞ

Türkiye’de felsefecilerin en çok ihmal ettikleri konulardan biri de, ait oldukları toplumun düşünsel yapısına ilişkin araştırma yapmaktır. Toplumun düşünce tarihine ilişkin felsefi bir tutumla yapılmış araştırmalar, yok denecek kadar azdır. Bu ünite, tarihçilerin Türk düşüncesine ilişkin çalışmaları ile felsefecilerin Türkçe hakkındaki çalışmaları tanıtılmakta ve düşünceleri kısaca verilmektedir.

TÜRK DÜŞÜNCESİ

Bir toplumun düşüncesinden söz etmek, çok karmaşık bir durumdur. Çünkü, toplumun yapıp ettiği her şey anlamına gelen kültür, düşünceler yumağından başka bir şey değildir. Kültürün içindeki hangi unsurları öne çıkarıp, bunların toplumun genel düşüncesini yansıttığını söylemek de zordur. Bununla birlikte, devlet, iktisat, sanat, din, gibi konular çerçevesinde toplumların düşünce yapıları araştırılmaktadır. Burada ele alınan konular, ait oldukları toplumla ilgili ne türden çalışmalar yapıldığıdır.

Toplumsal düşünceden bahsetmek ne türden özellikler içerir?

Türk düşüncesi hakkında da öne çıkan Ziya Gökalp ile Hilmi Ziya Ülken’in kitapları ilk ciltte tanıtıldığından, burada bu düşünürler üzerinde durulmayacaktır. Mehmet Ali Ayni, *Türk Ahlakçıları* başlıklı ve Osmanlı dönemi düşünürlerini kapsayan bir kitap yayınlamıştır. Bahattin Ögel’in *Türk Mitolojisi* ve İslam öncesini esas alan *Türk Kültür Tarihi* ile *Türk Kültür Tarihine Giriş* kitapları önemli bir yere sahiptirler. Osman Turan’ın *Selçuklu Medeniyeti* ve diğer çalışmaları; Ömer Lütfi Barkan ve Mustafa Akdağ’ın Osmanlı iktisat tarihi çalışmaları; Ahmet Yaşar Ocak’ın Beylikler dönemine ilişkin araştırmaları; Oktay Aslanapa’nın Türk sanatıyla ilgili çalışmaları; giderek çoğalan edebiyat incelemeleri ve tarihleri; kurum tarihleri, Çin, Arap ve Fars kaynaklarından yapılan çalışmalar Türk düşüncesinin genel yapısını ortaya koymaktadırlar. Modernleşme dönemine ilişkin çalışmalar çok yoğundur. Bu açıdan 18. yüzyıldan başlayıp da 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar olan süreç çok çeşitli açılardan araştırılmış ve araştırılmaya devam etmektedir. Bu döneme ilişkin araştırmaların çokluğu ve kalitesi tatmin edici bir seviyeye ulaşmıştır.

Felsefe kökenli bir düşünür olan Mubahat Türker Küyel, Türk düşüncesinin İslam öncesi ve sonrasına ilişkin dikkati çeken makale çalışmaları yapmıştır. Süley-



SIRA SİZDE

man Hayri Bolay, Osmanlı döneminde yetişen düşünüler üzerinde makale ve konuşma ölçeklerinde çeşitli çalışmalar yapmıştır. Teoman Duralı’nın *Felsefe Bilime Ramak Kalmışken* adlı makalesi konuyla ilgili diğer bir yazıdır. Bu liste daha da uzatılabilir. Ancak son zamanlara kadar, Türk tarihinin bütününe içeren felsefi bir temellendirme denemesi yapılmamıştır. Bu sonucun başlıca nedenlerinden biri, Türkiye’de düşünce tarihçiliğinin yeterince gelişmemesidir.

Aşağıda, iki tarihçinin, Fuat Köprülü ve Ümit Hassan’ın Türk düşüncesinin yapısına ilişkin yaklaşımları verilmektedir.

Fuad Köprülü

Fuad Köprülü (1890-1966), tartışmasız olarak Türk tarihçiliğinin en tepesinde yer alan çok az kişiden biridir. Köprülü’nün yetiştiği dönemde, devlet, toplum, kurumlar ve aydınlar olabilecek en kötü şartlar altındadır. Böyle bir ortamda 23 yaşında Darülfünun’a müderris olmuştur. Türk tarihi hakkında çalışmaları, çalışmalarının kalitesi, sorunlara nüfus edebilme gücü, yeni bir yaklaşımla sorunları kucaklama, içerden bir okumayla bu topluma ait düşünceleri sergileme becerileriyle, en iyi tarihçilerden biri olma niteliğini hak etmiştir. Türk tarihçiliğinin doruk noktasında olan Köprülü, bu özelliğine 1913 ile 1934 yılları arasındaki çalışmalarıyla ulaşmıştır. Köprülü, kaygılarına da yansıtacak şekilde kendini şöyle anlatmıştır: Daima tekrar ettiğim gibi, Türk milletinin cihan tarihindeki büyük rolünü bugünkü ilim zihniyetiyle nesnel olarak ortaya koyabildiğimiz zaman, dünya ilim aleminin bunu kolaylıkla kabul edeceği ne kadar muhakkak ise, bunun Türk milletine en büyük bir hizmet olacağı da o derce katidir (Köprülü 1977/1, XXIII- XXIV). Köprülü bu kaygılarını çalışmalarına yansıtmıştır.

Köprülü, toplumla ilgili düşüncelerinin başında, Türk tarihçiliğinin bulunduğu durumdan hiç memnun olmaması gelmektedir. Ona göre memleketimizde tarih, hâlâ muharebe ve zafer hikayeleri, hükümdar ve vezir menkıbeleri, müsaleha-nameler akdi, isyan ve ihtilal vakaları, ricalin katli ve idamı gibi telakki olunuyor (Köprülü 1986/1, 7). Eski tarihçilerimiz, içtimai bir topluluğun asıl hakiki ve tabii hayatını teşkil eden unsurları hiç fark etmemişlerdir. Maatteessüf bir cemiyetin, onu terkip eden unsurlarını, mihaniki hayatını görüp anlamakta zamanımız tarihçileri de onlardan farklı değillerdir (Köprülü 1986/1, 7-8). Peçevi, Naima ve Cevdet Paşa dışındaki tarihçiler ve eserleri hakkında iyi bir hüküm verilemez, geri kalanlar cansız birer iskelet gibidirler (Köprülü 2005/4, 291-292). II. Meşrutiyet sonrası gelişmelerden de hiç memnun değildir (Köprülü 2005/4, 292-293). Kendi tarihi hakkındaki bilgilerin yabancılardan öğrenilmesini, en utanç verici şeylerden biri olarak görmüştür. Ona göre, şimdiyi ve geleceği yapan geçmiş olduğundan, tarih sahnesine yeni çıkan milletler, kendilerine geçmiş uydurmaktadırlar. Ayrıca geçmiş, milletin geleceğe koşması için gerekli gücü vermektedir. Öte yandan övünülecek özellikleriyle noksanlarını bilmeyen milletler de, gelecek için hazırlanmış sayılmaz. Dolayısıyla milli tarihimizi öğrenmeye çalışmadıkça, medeni bir millet olduğumuzu iddia edemeyiz. Siyasi mazisini Hammer’den, edebiyatını Gibb’den öğrenmek kadar Türkler için kötü (hadi-i hicab) hiçbir hadise yoktur (Köprülü 2005/6, 309-310). Genel tarihçiliğin durumu, Köprülü’nün çok önemsedığı edebiyat tarihi için de geçerlidir.

Köprülü'ye göre tarih, geniş manasıyla, mazide cereyan eden bütün işlerin ve vakaların heyeti mecmuasıdır. Bu genel tanımın devamında, tarihin insanlık fikir ve faaliyetlerinin tezahürü (Köprülü 1986/1, 6) olduğunu belirtmiştir (Köprülü 1986/1, 7). Bu anlamda tarihçi, toplumların ilerleyip gelişmesi, nadiren ortaya çıkan rastlantısal özellikler taşıyan olaylarla değil, sürekli ve muntazam vakalarla tayı ve izah etmelidir. Tarihçi, geçmişe ait vakalarını nakl ve yaşatmak istediği cemiyetin evvela ırk menşesini, fiziki ve coğrafi çevresinin teşekkülünde yer alan amilleri, siyasi kuvvetinin saha ve nüfusunu, aile iktisadını, halk hayat ve teşkilatını, bu teşkilatın resmi teşkilat ile münasebetlerini, mülkiyet şeklini, ziraat, ticaret, sanayi, lisan ve edebiyatını, dini, ilmi tekamülünü, komşu kavimlerle maddi ve manevi münasebetlerinin derecesini vazih hatlarla göstermelidir (Köprülü 1986/1, 7). Tarihçinin hedefi, herhangi bir cemiyetin muayyen bir zaman ve mekan içindeki gidişinin sebeplerini izah etmek, onun içtimai hayatının türlü tezahürlerini realiteye en yakın şekilde canlandırmaktır (Köprülü 1984, 25). Ona göre, bir milletin geçmişteki fikri ve hissi hayatını göstermek itibarıyla, edebiyat tarihi, medeniyet tarihinin, yani bir milletin umumi tarihinin parçalarındandır (Köprülü 1986/1, 4). Edebiyat tarihi, bir milletin coğrafi çevresini, din, hukuk, ahlak, iktisat, bediiyat gibi müesseselerini ve siyasi hayatını umumi heyetiyle gösteren medeniyet tarihinin -yahut umumi ve yaygın manasıyla tarihin- çerçevesi içinde tetkik olunmalıdır (Köprülü 2004/2, 27).

Köprülü, genelde tarih, özelde edebiyat tarihinin, bir milletin bütün düşünsel yapısını ortaya koyduğu düşüncesindedir. Bu çerçevede milli tarihe bakıldığında, onu, umumi tarihin (dünya tarihi) içinde ele alınması gerektiği, umumi tarih çerçevesi içindeki tabii mevkiine sokulmadan tetkikine imkan olmadığını belirtmiştir (Köprülü 1977/1, XIII). Köprülü'ye göre, milli terbiye bakımından haiz olduğu ve daima olacağı büyük ehemmiyet bir tarafa bırakılırsa, ilmi bakımdan, her milli tarihin kıymeti, yalnız umumi tarih içindeki maddi ve manevi tesirlerinin büyüklüğü ve devamlılığı ile ölçülmektedir (Köprülü 1977/1, XIII). Böylelikle, milli tarihin anlaşılması için dünya tarihi içinde yorumlanması gerektiğini öne çıkarmaktadır.

Köprülü'ye göre bir milletin düşüncel yapısını ne ortaya koyar?



Köprülü'nün kaygıları ve tarih anlayışı çerçevesinde çalışmalarına bakıldığında, tutarlı bir seyir izlediği kolaylıkla görülür. Türk tarihçiliği ve düşüncesi açısından Köprülü'nün ortaya koyduğu en önemli şeylerden biri, Türk tarihinin *sürekliliğinin* dayandığı verileri ortaya koyarak, onun *bütünlüğünü* göstermesidir. Ayrıca bu uzun tarihin temel kurumlarını eleştirel bir tarzda sergileyerek, Türk tarihinin yol haritasını çıkarmıştır. Türk tarihinin sürekliliği ve bütünlüğü, tarih tanımlarında sıkça yer alan, içtimai, iktisadi, hukuk, din ve edebiyat üzerinden kurmaya çalışmış, kaygılarını eserlerinde büyük ölçüde gerçekleştirmiştir.

Köprülü, 1923'te basılmış olan *Türkiye Tarihi Anadolu'nun İstilasına Kadar Türkler* adlı kitapta analitik ve eleştirel bir tavır sergilememiştir. Daha çok, kısa bilgiler vererek tarihten haberdar etmekte ya da ders kitabı niteliği göstermektedir. Ancak Türk tarihinin sürekliliği sorunu açısından önemli bir niteliğe sahiptir. Adı geçen kitapta dönemin anlayışına göre Türk ırkının en eski kaynakları, Türk dilinin kökleri ve dalları, Türklerin yayıldıkları coğrafya gibi sorunlarla başlamaktadır (Köprülü 2005/2, 57-64). Hunlardan başlatılan tarihi süreç, siyasi gelişmelerden daha fazla kültürel unsurlara yer verilerek ele alınmıştır. Bu bağlamda İslam öncesinde, din, totemizm, Gök Tanrı ve Yağız Yer, aile ve kadın, eski Türk devletinin

özellikleri, ahlak ve âdetler, göçebelik, cengaverlik, iktisadi hayat, kervan yolları, çeşitli medeniyetlerle ilişkileri, Çin etkisi (Köprülü 2005/2, 73-94) gibi konular üzerinde kısaca durulmuştur. *Fikri Hayat* başlığı altında, Türklerin barbar olmaları, geliştirdikleri yazılar, kullandıkları alfabeler, güzel sanatlar, şiirler, ozanlar, ozanların ordu ve saraylardaki önemleri, şiir konuları, musiki, destanlar, Oğuznamelerden hareketle açıklanmaya çalışılmıştır (Köprülü 2005/2, 94-106). *İslamiyet ve Türkler* başlığı altında, Türklerin İslam dünyasıyla ilişkiye girmesiyle başlayan siyasi olaylar üzerinde durulmuştur. (Köprülü 2005/2, 109- 140). *Müslüman Türk Devletleri* başlığı altında, Karahanlıların siyasi gelişimleri ele alınmış, Yusuf Has Hacıp’in *Kutadgu Bilig* adlı eseri ile Kaşgarlı Mahmut’un *Divan’ı Lügati Türk* adlı eseri hakkında bilgi verilmiştir. Gaznelilerin siyasi gelişimleri ve bu dönemde yetişen şairler ve sanat eserleri tanıtılmıştır (Köprülü 2005/2, 143-161). *Oğuz Türklerinin Tarih ve Etnolojisi* başlıklı bölümde, Oğuzların dil ve etnolojik nitelikleri, yayılma bölgeleri, dinleri, diğer dinlerle ilişkileri, İran’daki konumlarının çerçevesi çizilmiştir (Köprülü 2005/2, 163-175). Selçuklu imparatorluğu, siyasi yapısı başta olmak üzere, çeşitli başlıklar altında incelenmiştir (Köprülü 2005/2, 177-230). Son bölüm Haçlı Seferleri’ne ayrılmıştır (Köprülü 2005/2, 234-261). Basitçe sunulan bu tablo Türklerin ilk ortaya çıktıkları dönemden itibaren, siyasi, dini, iktisadi, kavmi ve lisani özelliklerini koruyarak Osmanlılara kadar devam ettiğini ortaya koymuş olmaktadır.

Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu adlı çalışmada, sorunu, siyasi, iktisadi, içtimai özelliklerinin yanında kültürel özelliklerinin belirlenmesinin gerekliliğini vurgulamış, toplumu oluşturan bu temel değerlerin kaynaklarını ortaya koymuştur. 13. Yüzyılda oluşan şartların 14. yüzyılda da büyük ölçüde devam ettiğini belirterek, devletin temel kaynağının Selçuklular olduğunu göstermiştir (Köprülü 1984, 27-28). Devletleşmek için gerekli şartların nasıl oluştuğu, hangi etkin kurumların rol aldığı temellendirmenin esasını oluşturmıştır. Ayrıca, siyasi unsurlar, boylar, tarikathatlar, dervişler, iktisadi şartlar, devletin yeniden yapılanmasında nasıl etkili oldukları gösterilmiştir. Göçebeler, şehirler, köylerin yapılarından hareketle, iktisadi, siyasi, içtimai, inanç ve düşünce yapıları incelenmiştir. Elde edilen verilerden hareketle, Osmanlı Devleti’nin, Selçuklar üzerinden İslam ve İslam öncesi Türk kaynaklarının belirleyici olduğunu sergilemiştir (Köprülü 1984, 45-66). Kayı Boyu’nun özellikleri, askeri ve idari teşkilat, halkın İslamlaşması, askeri ve dini meslekler, gaziler, ahiler, Alp, abdalın gibi unsurlarla yeni devletin oluşumu açıklanmıştır (Köprülü 1984, 67-94). Köprülü’ye göre, Osmanlı Devleti, Anadolu Selçuklu Devleti’ni ve diğer beylikleri kuran, Anadolu Türklüğünün 13. ve 14. asırlardaki siyasi ve içtimai tekamülünden doğan, yeni bir sentez, yeni bir tarihi terkiptir (Köprülü 1984, 110). Köprülü, temel değer ve kurumların geçirdiği aşamaları, belgeler ışığında inceleyerek, Osmanlı Devleti’ni Türk tarihinin organik bütünlüğü içinde tarihi yerine oturtmuştur. Böylelikle, bir yandan tarihçilik açısından çok önemli bir eser ortaya koyarken, ayna zamanda Osmanlı Devleti hakkında oluşan Batı kökenli yanlış yorumların önünü kesmiştir.

Köprülü, Ortazaman *Türk Hukuki Müesseseleri: İslam Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuk Yok mudur?* (1938) adlı yazısında, Türklerin kendilerine özgü bir amme hukuklarının olmadığını iddia eden Şarkiyatçıların iddialarını (Köprülü 2005/1a, 11-12) düşürmek için yaptığı çalışmada, Türk amme hukukunun nelere sahip olduğunu ortaya koymuştur. Köprülü, öncelikle hukuk tanımını yazılı kanun bağlamında alınmasının sakıncalı olduğunu ve yeni çalışmaların kabile topluluklarında bile hukukun olduğunu kabul edildikten sonra, devlet kuran bir toplumun

hukukunun olmadığını söylemenin saçmalık olduğunu belirtmiştir (Köprülü 2005/1a, 14-15). Konuya ilişkin yeterli çalışmaların yapılmadığını belirten Köprülü, Devletin sağ sol ayrımı, çifte krallık, hükümdar ilan edilen kişinin keçe üzerine oturtulması gibi geleneklerin ve *yugruş* gibi unvanların İslam öncesinden geldiğini ve İslam döneminde de kullanıldığına işaret etmiştir (Köprülü 2005/1a, 17). Türk hukuk kurumları, kendi tekamülleri sonucu mu ortaya çıkmıştır yoksa komşu kavimlerden taklit ve iktibas yoluyla mı elde etmişlerdir? (Köprülü 2005/1a, 18) sorusundan hareketle, Çin kaynaklarının Göktürklerin (Tu-kiiler) adet ve kanunlarının varlığını bildirdiklerini belirttikten sonra, devlet kurmak, amme kurumları yaratmak demek olduğundan, Türklerin bu kurumlara sahip oldukları tartışma götürmez (Köprülü 2005/1a, 18) olduğu sonucuna mantıksal çıkarımla varmıştır. Ayrıca Göktürk Kitabeleri'nin, hukuk açısından önemli olduklarının, kendi ürettikleri kamu hukuku malzemesini içerdiklerinin (Köprülü 2005/1a, 19) altını çizmiş ve Türklerin İslamiyet dairesine girdikleri zaman eski ve kuvvetli hukuki kültüre malik olduklarını belirtmiştir (Köprülü 2005/1a, 20).

Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (1918) adlı eserinde Köprülü, Anadolu'da gelişen İslam anlayışının Orta Asya kökenli olduğunu ve Türklerin bu çerçevede İslamiyet'i benimsedikleri üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda, tasavvufun Türkistan'da nasıl geliştiği, Horasan'ın Eski İran ananelerini göğsünde sakladığını aynı zamanda İslamiyet'ten sonra tasavvuf merkezlerinden biri, belki de birincisi, olduğunun altını çizmiştir (Köprülü 1976, 17-18). Böylelikle, tasavvuf anlayışında İslam dışı unsurların bir kısmının İran kökenli olma nedenini de açıklamıştır. Köprülü adı geçen çalışmasında, Hoca Ahmet Yesevi ve Yunus Emre üzerinde durmuştur.

Köprülü, Türk tarihini bütünlüklü bir şekilde ele alma kaygısını, Türk edebiyatı alanında da gerçekleştirmiştir. 1913 tarihli *Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl* adlı yazısında ileri sürdüğü Türk edebiyatı tarihi taslağını (Köprülü 1986/1,19-20), 1926 yazdığı *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı çalışmasında gerçekleştirmiştir. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı çalışmasında, Türk tarihini, edebiyat üzerinden bütünlüklü bir şekilde kurmaya çalışmıştır. Çalışmanın, İslam öncesi bölümünde, siyasi tarih, medeniyet adı altında, inançlar, aile yapısı, devlet anlayışı, ahlak ve âdetler, iktisadi hayat, yollar, güzel sanatlar, yabancı dinler, Türkçenin yapısı ve ürünleri, destanlar ve türleri, şiir ve şairler konu edinilmişlerdir (Köprülü 2004/2, 31-106). İslam dönemiyle ilgili olarak, İslam medeniyetinin ilim anlayışı ve temel ilimlerin tanıtılması, İslamiyet'te Türklerin yeri, Arap edebiyatı ve dönemlere kazandığı özellikler, İran edebiyatı ve tarihsel süreçte kazandığı özellikler, tasavvuf ve özellikleri, vezin ve nazım şekilleri üzerinde durulmuştur (Köprülü 2004/2, 109-171). İslamî dönem çok daha detaylı olarak incelenmiştir.

Köprülü'nün çalışmaları çerçevesinde tarihçiliği ele alındığında, dört önemli başlık öne çıkmaktadır. Devlet, din, iktisat ve edebiyat. Devlet bağlamında, devletin nasıl bir yapıya sahip olduğu, hukuk, yönetim tarzı, halkla ilişkileri, yönetim ilkelerinin kökenleri, Türk devletler tarihi çerçevesinde temellendirildiği görülmektedir. Din açısından, İslam öncesi inancın yapısı ve onun İslam döneminde nasıl ve hangi kılıklarda devam ettiği, İslam'ın medeniyet olarak ortaya koyduğu özellikler öne çıkarılmaktadır. İktisat, toplumsal yapının anlaşılması için başvuru alanı temel unsurlar arasında görülmektedir. Özellikle *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* adlı çalışmada, iktisadın nasıl bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Köprülü Türk düşüncesini Türk edebiyatı temeline oturtmak istediğinden, bu çalışma alanı önemsenmiştir. Bu başlıklardan hareketle, Türk tarihinin bütünlüğünü ve sürekliliğini kurmayı başarmıştır.

Ümit Hassan

Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler adlı kitabında (ilk baskı 1985) Ümit Hassan (1943-), eski Türk kültürünü (İslam öncesine) farklı bir yaklaşımla ele almıştır. Ona göre, her somut gelişmenin tarihsel anlamı, toplumun ilk örgütlenişiyle ilişkili (Hassan 2000, 11) olduğundan, örgütlü yapıyı taşıyan temel unsurların neler olduklarını ve hangi değerlerden hareket edildiği ortaya konulmalıdır.

Ümit Hassan’a göre, asıl olan, gelişim-değişmedir, teori bu değişimin incelenmesinin sürekliliğiyle oluşur. Herhangi bir olayı tanımlamak için geliştirilmiş olan ölçütler, önermelerin sınanmasıyla varılmış olan sonuçlardır; bu bakımdan teorik-metodolojik bir kapsam içinde yer alırlar. Ne var ki, ölçütler belirli bir anda sabittirler; bu kesitsel özellikleriyle teorinin ancak bir ifadesi olurlar. Bütün zaman mekanlar için geçerli olan, teorik olan, hareketin, değişkenliğinin bütünselliğidir (Hassan 2000, 11). Bu teorik açıklamada, teorinin olgulara bağlı olduğunu ve olguların her zaman yönlendirici olduğunu kabul etmektedir. Başka bir deyişle tarihsel açıklamalar geçicidir; her kuşak yeni açıklamalar getirmek durumundadır. Hassan bu anlayış çerçevesinde eski Türk toplumu hakkındaki düşüncelerini oluşturmuştur.

Çalışmada, ilk toplum örgütlenişiyle ilgili iki ölçüt kullanılmıştır. İlki, eşitlik/eşitsizlik ikincisi, babahanlık / anahanlık (babaerkil, anaerkil). İlk toplumsal örgütlenmenin, birinci ölçüt açısından, eşitlikçi-sınıfsızlıktan başlayarak çözüldüğünü; ikinci ölçüt açısından da anaerkil karakteristikten babaerkiliğe doğru olduğunu önerme olarak kabul etmiştir (Hassan 2000, 11-12). İlk topluluklarda görülen eşitlikçi yapıların nasıl ele alındığı ve hangi değerler üzerinde durulduğuna değinmiştir. İlk örgütlenme biçimi olarak kandaşlık, üretimin ön şartı kabul edilmiş, toplayıcılık, avcılık, devşiricilik, gelgeç tarım, çobanlık ve tarımın araştırılması belirleyicidir. İnsanın değişmesi ve değiştirdiği unsurları açıklarken, özellikle tekniğin göz önüne alınması lazımdır (Hassan 2000, 12). Devlete yaklaştıkça, önceleri ayrılmaz bir bütün olan kandaşlık ve örgütlenme, ayrılmaya- hatta bir bakıma ayrışmaya başlar. Kandaşlığı sürdüren örgütlenme, onu ortadan kaldıracak gelişmenin ta kendisidir (Hassan 2000, 13). Yazar, antropolojik verileri göz önünde tutarak, anaerkil ve babaerkil tartışmaları, kandaşlığın kökenlerine dayanan ilk örgütlenmelerin teorik bir temellendirilmesini yapma çabasıdır (Hassan 2000, 13-18). Bu teorik temellendirmeden hareketle Türklerin ilk toplumsal yapılarını açıklamayı denemiştir (Hassan 2000, 18). Kitap, dar anlamda bir iktisadi ve sosyal araştırma değil, bir siyaset teorisi denemesi (Hassan 2000, 19) olarak tanıtılmıştır.

Ü. Hassan’a göre ilk örgütleniş biçimi nedir?

Hassan, Türklerin örgütlenmesinin kökenlerini, Abdulkadir İnan ve Sadri Maksudi Arsal’ın makaleleri çerçevesinde ele almış, kandaşlık temelli örgütlenmeyi adları belirtilen kişilerin nasıl ele aldıklarını tartışmıştır (Hassan 2000, 25). Anaerkillik ve kabile örgütlenmesinde metod sorununu, öncelikle konularla ilgili bilgilerin elde edilmesinde yaşanan zorluklar çerçevesinde çıktığını, İnan’ın görüşleri doğrultusunda vermiştir (Hassan 2000, 26-27). Gens Örgütü ve Türkler başlığı altında Arsal’ın makalesi tartışılmıştır. Soy-oymak ile devlet arasındaki ilişkiler incelenmiştir (Hassan 2000, 32-35). İnan’ın Türk Etnolojisini İlgilendiren Terimler Üzerine adlı makalesi ele alınmış, soya ilişkin terimler tanımlanmış ve kandaşlıkla ilişkilerine işaret edilmiştir (Hassan 2000, 35-39). Örgüt-inanç ilişkisi açısından eski Türklerde

Şamanlığı, kökenleri ve değişimi, göçebe hayat tarzı, Şamanlığın tarihsel gelişimi, Türklerde ve Asya Kandaşlığında şaman inanç sistemi, Şamanlığın genel nitelikleri, hayat tarzının kavimler arası genelliği, Şaman tiplerini, anaerkil kökenlerini, efsaneleri, yer ve gök kavrayışı, örgüt kutsallığının temelleri, orman kültürünün inanç temelleri ve boyutları, dağ kültürü, geleneklerin görenekleşmesi, çağdaş kalıntıların tarihsel anlamı (Hassan 2000, 42-106) bağlamlarında ele alıp incelemiştir.

Devletleşme süreci, töre ve törenin kökenleri, inanç- örgüt ilişkisi, eski inanç sisteminin değişik biçimlerde yeniden canlanması, değişimin boyutları, töz ve tör(e), Totem- kökencilik, babaerkilliğin ön şartları, Töre “ceddi ata “ile soy kültürünün örgütsel sonuçları, göçebe fetihçiliğin simgesel değerleri, yönetim tekniklerinin temelleri, eski geleneklerden yararlanma, ant ve kargış, kandaşlık töreninde örgütsellik, örgüt kişisi olan alp tipi, kandaşlığın askeri alametleri, uran, şiar, Töre ve Uran, kabile toplumunda toplu eylem simgesi (Hassan 2000, 108-156) gibi konularla temellendirilmeye çalışılmıştır.

Ümit Hassan, Han (Khan) başlığı altında, Han’ı önce dilsel temellerden hareketle açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda, dilsel özelliklerin teorik boyutları, lehçelerin yayılma tarzı ve tasnifi, metodolojik konum sorunlarını ele almıştır (Hassan 2000, 158-167). Sonra Han’ın, anahanlık (anaerkil) temelleri, örgütsellik, değişkenlik çerçevesinde incelemiştir (Hassan 2000, 167-173). Han’ın mahiyetini, hayat tarzı ve manevi esasları açısından tartışmıştır (Hassan 2000, 173-178). Ayrıca kültür ve örgüt, kavramsal düzey açılarından da konu irdelenmiştir (Hassan 2000, 179-186). Konfederatif devlet yapısı ile Han teriminin yorumlarını tartışmıştır (Hassan 2000, 186- 238). Böylelikle, Türk düşüncesinin temel unsurlarından biri olan devletin kavramsal bir çerçevesi çizilmiştir.

Ümit Hassan’ın ortaya koyduğu bu çalışma, iki açıdan önemlidir. İlki, yöntem açısından, İslam öncesi Türk toplumunu teşkilat yapısını, Türkçe terminolojinin kök anlamlarından (etimolojisinden) hareketle temellendirme çabasıdır. İkincisi, Türkleri, diğer toplumları da içine alan tarihsel süreçte baskın olan anaerkil, eşitlik, eşitsizlik, babaerkil, gens, göçebe gibi tarihsel kavramlarla açıklamasıdır. Her iki yaklaşım tarzının oluşturduğu kitap, Türklerin İslam öncesine ilişkin düşünce yapılarını bütünlüklü bir tarzda açıklayan iyi bir temellendirme denemesidir.

TÜRKÇE

Bir toplumun düşünce yapısını çok açık bir şekilde ortaya çıkarmak için, o toplumun dilinin özelliklerinin de sergilenmesi gerekmektedir. Türkçe’nin yapısına ilişkin felsefe çevrelerinde yok denecek kadar az çalışma yapıldığı söylenebilir. Türkçe hakkında yazarların büyük bir çoğunluğu, siyasi eğilimler doğrultusunda dilin nasıl biçimlenmesi gerektiğine ilişkindir. Bir takım yazılar da Türkçe’nin felsefe bilim dili olamadığına ilişkin önyargılar tarzındadır. Çok az yazı Türkçe’nin yapısını ve düşünce üretime ilişkin özellikleri üzerinde durmuştur.

Nermi Uygur

Nermi Uygur, her fırsatta Türkçe’ye olan tutkusunu dile getirmekten hoşlanmaktadır. Bu tutku, hem felsefe yazılarında hem de edebi denemelerinde açıkça görülmektedir. Uygur Türkçe’ye ilişkin her fırsatta dile getirmekle birlikte, Türkçe’nin yapısına ilişkin görüşleri *Türk Dilinin Felsefesi Kültürünün Düşünceler* adlı makalesinde görülmektedir. Bu düşünceler, Almanya’da bir konferansta Almanca’yla karşılaştırmalı bir şekilde sergilenmiştir.

Uygur yazının başında şunları söylemektedir: Benim burada sunmak istediğim şey, Türkçe’ye eğilen herhangi bir bilimin kotardığı sonuç değildir. Burada söz konusu olan, Türkçe’yi, bir dil olarak alinyazısı diye yaşayıp anlayan, bu dile bir yazgı olarak içten bağlanmış bulunan bir insan açısından görmektir. Kendime verdiğimi ödev, Türkçe’yi gözlemlemektir. Başka türlü dendiğinde, yapısı kuruluşuyla birlikte Türkçe’yle neyin olup bittiğini gözlemlemek. Nerede ortaya çıkarsa çıksın, orada Türkçe’yle ne yapıldığı göz önüne sermek. Türkçe’yle doğmuş, Türkçe’yle yetişmiş bir insan olarak, Türkçe’yi sergilemek amacındayım. Bunları, bilim-öncesi, öğreti öncesi bir tutumla, çocuksu, yaşantısal, öznel bir tutumla gerçekleştirmek istiyorum. Felsefe teriminin yumuşak kullanımıyla, Türk dilinin felsefesini yapmak istiyorum (Uygur 1984/2, 34). Kaygılarını dile getiren Uygur, kendine verdiği ödevi, kendi dil bilinciyle gerçekleştireceğini bildirmektedir. Ona göre dilbilinci, dil-duygusudur; günlük yaşamda, bilim-öncesi kaygılar dışında dile dayanarak konuşup anlamayı, dile ilişkin bilgiler edinmeyi sağlar bu duygu. Şaşmaz bir doğru varsa o da şudur: Dile ilişkin her öğreti en son anlam kaynağını bu dil bilincinde bulur (Uygur 1984/2, 35). Uygur, dile olan içten içe bağlılığını belirttikten sonra, Türkçenin yapısına ilişkin tespitlerde bulunmaya geçmiştir. Uygur, Konuşma, Sesleniş ve Türkler nasıl düşünür başlıklarından hareketle Türkçe’ye ilişkin görüşlerini sergiler.

Uygur’a göre Türkçe’nin önemli bir özelliği olan konuşma (Uygur 1984/2, 37), Türk kültür çevresinde başlı başına bir amaçtır (Uygur 1984/2, 38)

Konuşma: “N’oldu böyle sana ağzını bıçak açmıyor?” “Orda ağzı kilitli durma!” “Söz ağzından dirhemle çıkıyor” gibi konuşmayla ilgili deyimleri şöyle değerlendirmiştir: Türkçe deyimler, Türkçeye yapışık kuruluşlar olup başka dillere çevrilmeye gelmezler; bunlar Türkçeye özgü yaşama duygusu, yaşama yöneltisi, yaşama biçimi, yaşama koşullarıdır. (Uygur 1984/2, 38). Bu deyimler, benzetmeli-iğretilemeli anlam örgüleridir; bu örgülerse, özce, kendilerini oluşturan tek tek dil öğelerinden daha çok şeyi sarıp sarmalarlar. Bir bakıma deyimler, vurgular, seslendirişler, söyleyişlerdir, anlamca ince ayrımlar, dil oyunları, yinelemeler, karşıtlıklardır; söz akrabalıklarıdır, anlam ve ses çağrışımlarıdır, tarihsel arka planlarla şimdiyi yoğuran koşulların iç içe girdiği birtakım kuraldışı uzanımlar, aşırılıklardır (Uygur 1984/2, 38). Deyimlerin bu yapıları çeşitli ayırmaların yapılmasına da neden olmaktadır.

“Hayvanlar koklaşa koklaşa, insanlar konuşa konuşa anlaşırılar” sözü, insanla hayvan arasındaki özsel farklılığı yansıttığından, konuşma Türkçede çok önemsenmektedir (Uygur 1984/2,38). Gizlisiz-saklısız konuşma, önem verilen bir durumdur. Konuşmadan anlamayan, konuşma için bir anlayışı olmayan insan, insan sayılmaz Türklerce. Diyaloğa dayanan bir varoluşa yetesiye bakım göstermeyen bir toplum düzeni, insana yakışmayan bir toplum düzenidir (Uygur 1984/2, 39). Deyimde dile getirilen vurgu, tanımsal bir özellik olarak öne çıkmaktadır.

Uygur, konuşmaya ilişkin çeşitli açıklamalar yaptıktan sonra şunları dile getirmiştir: Türkler için yaşamak, anlatmaktır. Yaşarken anlatır Türkler, anlatarak yaşar dost çevrelerinde. Bu davranışta, köklerini gününbirlik yaşamın derinlerine salan eski bir yaşama geleneği iş başındadır. Susmaya değer veren Türk mutasavvıfları bile, tasavvufun çekirdeğini, ortak inançla aynı yolda gidenleri birleştiren, ya da yol erleriyle Tanrısal varlık arasındaki bağı sağlayan dostlar söyleşisinde bulurlar (Uygur 1984/2, 40). “Eğri oturalım doğru konuşalım” sözüyle de konuşmanın adabını da ortaya koyarlar. Özellikle de gevezelikle ilgili olumsuz sözler, konuşmanı biçiminin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. “İnsan sözünün eri olmalı”

deyişinde olduğu gibi sıkça ahlaki vurgularla doğruluk desteklenir (Uygur 1984/2, 40). Konuşup görüşme, söyleşi, Türkçe’de toplumsal bir halk oyunu durumundadır; öyle bir oyun ki, küçük küçük çevrelerde kendine özgü kıvrımlar gösterir ama çoğun düşünüp taşınmayla hesaba bağlanamayan, yararlılara yönelmeyen, çıkar gütmeyen bir zenginleşme sanatıdır (Uygur 1984/2, 41).

Sesleniş Biçimleri: Uygur seslenişleri üç açıdan ele almıştır: İlk sesleniş tarzı özadlıdır (ad). Türkçede, özadla (adıyla) seslenilir. Türk için kendi olan şey, insanın özü olan şey, onun adıdır. Özad, Türkün kimliği, özelliği. Kendi beni, kendi kişiliğidir (Uygur 1984/2, 41-42). Özad başta yer alırken, bey ve hanım takıları sonda yer alırlar (Uygur 1984/2, 42). İkinci sesleniş tarzı: Başkalarına hitaplar büyük ölçüde akrabalık terimleriyle yapılır (Uygur 1984/2, 43). Bütün bu niteleme seslenişlerinde dostça bir davranış dile getirilmektedir. Hepsi de konuşanları, içten bir birlik, karşılıklı bir güven ortamı yaratmak amacıyla, akrabalık sıcaklığına bürünen bir anlatım katıyla birbirlerine bağlamaya yönelmiştir (Uygur 1984/2, 43). Üçüncü Sesleniş tarzı: Kişilere hitap ederken Siz yerine Sen’i tercih etmektir (Uygur 1984/2, 43). Sesleniş tarzlarını Almanca’yla karşılaştırmalı olarak betimledikten sonra bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Ona göre bir dil topluluğunun üyelerinin eylemlerini, yalnızca dil belirler denemez. Gene de dilin insana, değişik seçenekler sunduğu bir gerçektir. Dil, insana bir yönelme ortamı sağlar. İnsan ile dili arasındaki oldukça gerçek ama sürekli pek çok karşılıklı etki, Türklere özgü yaşama kültürü için de geçerlidir. Hangi sesleniş biçiminin kullanılacağına karar veren dil olarak dil değil, belli bir duruma yapışık olan somut insanın kendisidir (Uygur 1984/2, 44).

Uygur, Türkler Nasıl Düşünür? sorusuna on altı maddelik açıklama dizisi getirmiştir:

1. Sözcüklerin somutluğu baskındır. Türkçe, somut, gözle görülüp elle dokunulan, algılamaya yatkın düşen, yaşama dünyasını yansıtan sözcüklerden meydana gelmiştir. Bu nedenle Türkçe konuşanlar, soyut şey durumlarını somut sözcüklere başvurarak kurmak zorundadırlar.
2. Kuruluş kaynağını baş, göz, ayak gibi bedene ilişkin çeşitli parçalardan alan kavramlarla söyleşiler yaygın bir yer tutar.
3. Akrabalık terimleri zengindir.
4. Günlük konuşmalarda somut sözcüklerin birbirlerine bağlayarak yeni anlam bildirileri oluşturmak ağırlıklıdır. Bunun iyi örnekleri renk adlarında görülmektedir.
5. Türkçe sözcük yapma cennetidir. Sözcük yapmaksızın kavram üretmek ve düşünceleri birbirine çatmaktan başka bir şey değildir. Türkçe’de soneke başvurmadan sözcük yapmak, sözcük genişletmek neredeyse hiç işlemeyen bir yoldur.
6. Türkçede tanımlıklar (sözcüklerin eril dişil olarak ayrılması) yoktur. Türkçe konuşanlara dünya, bir bakıma daha yalın, daha bağımsız, daha tıkız, daha yöresiz görünür. Dünyayı tanımak için nesneleri tanımlıklara ayırıp bağlamaya gerek duymaz.
7. Sein ve haben yardımcı fiil benzerlerinin Türkçede olmaması.
8. Türkçe’de kişisiz dil öğeleriyle düşünme alışkanlığı yoktur.
9. Türkçede edilgin biçimde düşünmeye izin verilmez. Etkin ifade tarzı baskındır.
10. Türkçede fiil, cümle sonuna gelir. Fiil tümcenin odağıdır; öyle ki önemli ne varsa, elden geldikince tümcenin sonunda fiilin yakınında bildirilir.
11. Türkçe, düşüncelerini dile vururken, düşünene, her biri bildim kipinden, yalın, bağımsız tümceler kurma olanağı sağlar.

12. Türkçede bağlaçlı yan tümce yok gibidir; daha doğrusu işlek bir anlatım tarzı değildir.
13. Türkçe tümcelerin genellikle az sayıda tümce parçalarından oluşması, Türkçeye özgü düşünme alışkanlığının iç işleyişinin yakından görülmesini sağlar. Türkçe dünyaya teğet dokunur.
14. Türk diline özgü güç, bu dilin iç gerçeklik karşısındaki davranışında kaynaklanır. Günlük yaşama açısından bakınca dış gerçeklik deyince, tek tek nesneler, nesneler arası ilişkiler, uzay-zamanda olup bitenler, kısaca nesnel dünyayı anlarsak; iç dünya deyince de, beni, insan gönlünü, insan ruhunu, kısaca öznel dünyayı anlarız. Türkçe, dışdünyayı, içdünya açısından kavrayıp tasarlamaya eğilimli bir dildir.
15. Sözlüksel çok anlamlılık.
16. Türkçe, Almanca kadar dünyayı soyut bir şekilde kavrayamaz. Türkçenin özünü dokuyan somutluk bunda etkilidir (Uygur 1984/2, 46 -60).

Bütün bu tespitler, Türkçe üzerinden düşünürken ne türden niteliklerin öne çıktığını göstermektedir.

Uygur’a göre inceliklere kadar inersek, hem söyleyiş hem içerik bakımından, hem biçim hem anlam bakımından her dil öbürlerinden derin ayrılıklar gösterir. Her dilin başka bir görkemi, başka bir körlüğü, başka bir yaratıcılığı, başka bir aptallığı vardır. Her dil başka bir temellendirilmezlik, başka bir hesaplanamazlık, başka bir zenginlik, başka bir yoksulluk, başka bir güçlülük, başka bir tutuculuk, başka bir devrimcilik, başka bir oyunseverlik, başka bir canlı görme, başka bir nesnellik, başka bir serbestlik, başka bir bağlılık, başka bir neşeyle ortaya çıkar (Uygur 1984/2, 59-60). Bütün bunlar diller arasındaki farkları göstermektedir.

Uygur metnini şöyle sonuçlandırmıştır: Günlük Türkçe, konuşup söyleşmeden tadalın bir dil; öyle bir dil ki, insanlar-arası ilgi ve ilişkilere belirgin bir eğilim göstermekte; somut, duruma bağlı, sertlikten uzak bir gevşekliliğe bürünen bir düşünme üslubu ağır basmakta. Ne var ki bütün bu özet saptamalara Türkçeye ilişkin yalnızca betimleyici bir sav gözüyle bakmak pek doğru olmaz kanısındayım. (Uygur 1984/2, 62). Dillere ilişkin düşünceler, özce son derece karmaşık kültür olaylarını açığa vururlar. Yalnızca ufuk genişletmekle kalmazlar, bir kültürün başka bir kültürle konuşup anlaşmasına olanak hazırlayan pencerelerdir. Bu tür derinlere inen düşünceler karşılıklı bir anlayış ve kavrayışın, karşılıklı bir özeleştirinin serpilebileceği bir ortamda oluşurlar (Uygur 1984/2, 62)

Nermi Uygur’un *Türk Dilinin Felsefesi* adlı yazısında ortaya çıkan özellikler, Türkçe’nin bazı alanlardaki yapısını açıklamak için kullanılmışlardır. Konuşmanın önemsenmesi, ve bu önemin çeşitli şekillerde dile getirilmesi Türkçe’nin ve Türklerin temel karakterlerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Kişilerin birbirlerine sesleniş tarzlarının her dilde olduğu gibi Türkçe’de de farklı olması doğaldır. Ancak adla seslenişe yüklenilen anlam, yani ad üzerinden benin merkez olması, düşünme tarzının derinliğine ilişkin önemli bir tespittir. Türklerin nasıl düşündüğüne ilişkin yapılan tespitler de hem Türklerin düşünce tarzını hem de Türkçe’nin yapısını ortaya koymasından önemlidir.

Ömer Naci Soykan

Soykan, Türkçeyi yapıca inceleyen biridir. Yayınladığı çeşitli makalelerde Türkçe’nin yapısına ilişkin önemli görüşler ortaya koymuştur. Özellikle Türkçe’nin söz dizimine (sentaksı) ilişkin tespitleri Türkçe araştırmalarında önde gelmektedir.

Soykan şu ön dayanaklardan hareket etmektedir:

1. Biricik bir felsefe yok, felsefeler vardır.
2. Her dile özgü bir felsefe yok, tersine her dilde çeşitli felsefe yer alırlar.
3. Her doğal dilin diğerinden farklı oluşu, kendine özgülük alanı açar.
4. Böyle bir dilde her felsefe kendine özgülükten pay alır.
5. Türkçe böyle bir dildir.
6. Türkçe'nin kendine özgülükten pay alabilen en az bir felsefe yolu vardır.
7. Eğer Türkçeye ilişkin bu çalışma başarılıysa, Türkçe'de bir felsefe yolu daha açılmıştır (Soykan 1998/11, 99).

Kısaca Soykan, her dilin kendine özgü düşünce yapıları ürettiğini bildirmektedir. Soykan, onu yönlendiren soruyu şöyle dile getirmiştir: Her doğal dil, doğaya farklı bir şekilde bakıyorsa, bu farklılıkları ortaya çıkaran doğal dillerdeki yapı farklılıkları nelerdir? Bu soru Türkçe'de anlama sorununu incelemede kılavuzluk yapmaktadır (Soykan 1998/13, 122). Bu tespitlerden hareketle bir doğal dil olarak Türkçe'nin yapısı üzerinde özellikle söz dizimi üzerinde durmuştur.

Türkçenin anlambilimsel değil, söz dizimsel yapısı üzerinde durulacağını (Soykan 1998/11, 99) bildiren Soykan, Türkçe'nin çeşitli özelliklerini incelemektedir. Türkçe'nin, ön eksiz, son ekli ve eklemeli bir dil olması, ona ayrıcalık veren unsurlar arasındadır (Soykan 1998/11, 100). Ayrıca Türkçe'de kelimelerin bölünemeyen tek heceli kök yapıları, atom olarak adlandırılmış ve cümle yapısının da atomların bileşiminden oluşan moleküler yapılar yani sözcük birimlerin meydana geldiğini belirtmiştir (Soykan 1998/11, 100). Bu tespitlerden hareketle Türkçe'yi modül- sel bir dil olarak betimlemiştir (Soykan 1998/11,101).

Soykan'a göre, Türkçe cümle, tıpkı cebirsel cümlede olduğu gibi, hiçbir sözdizimi kuralı olmadığını ya da aynı anlama gelmek üzere, yetkin bir söz dizimine, bir sentaksa sahip olduğunu gösterir (Soykan 1998/11, 101). Bu yapı Türkçe'nin cümle yapısını kolaylaştırdığı gibi, cümlelerin öğelerini de yer değiştirme imkanı vermekte ve anlam değişmemektedir.

Türkçe, varolanlara ad verirken sayılabilir ya da sayılabilir olmayan ayrımını yapmaması da (Soykan 1998/11, 101), Türkçe'ye ait özelliklerden biri olarak kabul edilmektedir. Ayrıca, Türkçe, dil ile dünya arasında bir upuygunluk olduğu varsayımına da izin vermez (Soykan 1998/11, 101). Türkçe'de fiilden yapılan adlarla olsun, adlardan yapılan fiillerle olsun aynı sözcük, bir özne, bir yüklem olarak kullanılarak, bundan da bir cümle yapılabilmesi de (Soykan 1998/11, 101), ayrıcalıklı bir özelliktir. Türkçe'de her sözcüğün kendi ayrı kökü ya da gövdesi oluşu, bu kök ve gövdelerin hep aynı kalışı, ayrıca sözcüklerin ön ek alamaması Türkçeyi aşırı sözlüksel bir dil haline getirmektedir (Soykan 1998/11, 107). Türkçenin matematiksel ve yetkin sentaktik yapısı bu dile olağanüstü bir güç vermektedir (Soykan 1998/11, 109). Türkçe, nesne düzeni betimlemesinde olduğu gibi, olay betimlemesinde de kendi sentaktik yapısına özgü niteliklere sahiptir. Olay betimlemesi, olayların oluş sırasını izler; yani kronolojik sıraya uyulur (Soykan 1998/12, 117). Varlıksal sıralamayla zamansal sıralamanın paralel olması onu güçlendirmektedir.

Türkçenin matematiksel ve yetkin sentaksıyla Türkçe olsunlar ya da olmasınlar kullandığı sözcüklerle konstruksiyonlar yapabilmektedir. Bu nedenle Türkçe konstruktif bir dildir (Soykan 1998/11, 110). Bir cümlelerin sentaksı, yani söz dizimi, sözlerin cümledeki sıralanış kurallılığı demektir. Bu dizilişin yetkin olması, hiç bozulmaması, matematik cümlelerinde olduğu gibi söz birimlerinin -moleküler sözcük birimlerinin- cümledeki yerlerinin istenildiği gibi değiştirilebilir olması demektir. Bu da, bu dizilişin hiçbir kuralı olmaması anlamına gelir. (Soykan 1998/11, 110-

111). Soykan bu tespitlerinin ardından Türkçe cümle yapısının bir başka unsuru üzerinde durmaktadır.

SIRA SİZDE

5

Sentaks ne demektir?

Türkçede kurallı basit cümle, özne, zarf, tümleç (yer tamlayıcısı), nesne, yüklem olmak üzere, beş ögeden oluşur. Bu beş ögenin beşini de içinde barındıran bir cümle alır, cümledeki olası tüm söz dizimi değişikliklerini yaparsak, her defasında cümle anlamını korursa, o zaman söz diziminin Türkçede anlamı belirlemediği biçimindeki savımız kanıtlanmış olur (Soykan 1998/13, 126-127). Soykan, *Erol geçen yıl Avrupa’dan bir araba getirmişti* cümlesini örnek olarak kullanarak bu cümlenin anlamı değişmeden, 120 farklı söylenişini tespit etmiş ve savını kanıtlamıştır (1998/13,127-131). Cümlelerin unsurları yer değiştirdikleri halde cümlelerin anlamının değişmemesi, Türkçe’nin matematiksel bir yapıya sahip olduğu düşüncesini doğurmuştur. Buradan da Türkçe’nin saydam bir dil olduğu sonucuna varılmıştır (Soykan 1998/13, 132).

Soykan, Türkçe’ye ilişkin yaptığı çalışmalarda, sentaktik yapı ve dil-dünya bağı olmak üzere şu sonuçlara varmıştır: Sentaktik Yapı:

1. Sözcük kök ve gövdelerin değişmemesi, bölünmemesi özelliğinden ötürü Türkçe’nin atomsal bir yapısı vardır.
2. Yapım ve çekim eklerinin sözcüğe eklenişlerinin kuralları vardır.
3. Düz cümlede yüklemsel ögenin sonda olması.
4. Sözcük birimlerinin, tamlamaların bozulmaksızın cümle içinde istenilen yere getirilmesi. Cümlelerin modül sel yapısı.
5. Her adın çoğul eki alabilmesi
6. Sayı adlarının hiçbir kural dışı örneği olmaksızın sıralanabilmesi
7. “Yağmur yağar” gibi ifadelerde görüldüğü gibi aynı sözcük hem özne hem yüklem olarak kullanılabilmesi (Soykan 1998/14, 143), Türkçenin söz dizimi özellikleri olarak öne çıkmaktadır.

Dil- Dünya Bağı: Türkçe’de, düz cümlelerde yüklemsel ögenin sonda oluşu ve sözcük birimlerinin cümle içindeki yerlerinin istenildiği gibi değiştirilebilirliği nedeniyle, olay tasvirinde sözcük birimleri, parça olayların oluş sırası her zaman rahatlıkla izlenebilmektedir. Bu sıra, düz cümlelerin kendisinde çoğunlukla vardır. Ayrıca bir değiştirmeye bile gerek yoktur. Demek ki, zamansal sıra ile sözdizimsel sıra arasında tam bir karşılıklılık bulunur. (Soykan 1998/14, 143). Türkçe sentaktik esnekliğinden dolayı, herhangi bir olay ya da nesne -durumu karşısında, o olay ve durumun oluş ve yapı tarzına kendini rahatça uydurur. Bu özellik Batı dillerinin hiçbirinde yoktur (Soykan 1998/14, 144).

Soykan’ın Türkçe hakkında yaptığı tespitler, onun beklentilerini de artırmaktadır. Soykan’a göre şimdi hayal olsa bile gelecekte, Türkçe bilgisayar programlarında çok başarılı uygulanacak ve çok yaygın kullanılacağından, önde gelen uluslar arası dil olacaktır. Hatta diller arası iletişimde odak dil konumuna gelecektir (Soykan 1998/14, 144). Bu tespitlerin geçerli olması Türkçe üzerinde çalışmalara bağlıdır. Soykan’ın Türkçe hakkındaki tespitleri, söz diziminin yarattığı farklılıklara dayanmaktadır. Ayrıca dilin varolanlarla ilişkin belirlenimleri bu farklılıkları beslemektedir. Bu iki niteliğin birlikte kullanımı, Türkçe’nin gelişmesini ve Türk düşüncesinin de derinleşip yaygınlaşmasını sağlayabilir.

ELEŞTİRİLER

Türkiye’de Felsefenin Gelişimi adlı bu kitabın ilk cildinde, düşünürleri tanıtarak, ikinci ciltte ise felsefecilerin felsefe disiplinleri hakkındaki düşüncelerini inceleyerek, Türkiye’de felsefenin genel bir haritası çıkarılmıştır. Çizilen bu haritada çok olumlu gelişmelerin olduğu görülmektedir. Darülfünun’da Felsefe Bölümü’nün kurulmasından (1900) bu yana felsefe öğretiminin kesintisiz devam etmesi, bugün felsefe bölümü sayısının elliye ulaşması, bu bölümlerdeki felsefeci sayılarının yüzlerle ifade edilmesi, felsefenin her disiplininde çok çeşitli çalışmaların yapılıp yayınlanması, on civarında felsefe dergisinin bulunması, söz konusu haritadaki göze çarpan olumlu unsurlardır. Her iki cilt iyi incelendiğinde, felsefi tutumun derinleştiği ve yaygınlaştığı, sorunların temellendirilmesinde büyük başarılar kaydedildiği, uluslararası nitelikte yayınların yapıldığı, felsefi bilincin en üst aşamalar varıldığı sonuçlarına kolaylıkla ulaşılır. Bu sonuçlar, felsefenin Türkiye’de geldiği olumlu noktaları göstermektedir.

Felsefenin ilkelerinden biri olan eleştiriyle Türkiye’deki felsefe anlayışına bakıldığında, önemli sorunların da bulunduğu görülmektedir. Felsefedeki sorunlar, şu sorular çerçevesinde ele alınacaktır:

1. Felsefecilere göre Türkiye’de felsefenin durumu nedir?
2. Türkiye’de üretilen felsefe çalışmaları, felsefecilerin ihtiyaçlarını karşılayabilmekte midir?
3. Toplumsal sorunların felsefi temellendirmeleri ne kadar yapılmaktadır? Sıralanan bu soruların çizdiği genel çerçeve, Felsefenin Durumu ve Felsefe Anlayışındaki Sorunlar başlıkları altında çeşitli yönleriyle aşağıda tartışılmıştır.

Felsefenin Durumu

Felsefenin Türkiye’de gelişmesine en çok emek veren Macit Gökberk, Takiyettin Mengüşoğlu ve Nermi Uygur’un 1960’ların ikinci yarısıyla 1980’lerin ilk yarısı arasındaki zaman diliminde dile getirdikleri felsefenin Türkiye’deki durumuyla ilgili görüşleri olumsuzdur. Söz konusu olumsuzluklar aşağıda kısaca ele alınmaktadır.

Gökberk, 1982 ve 1983 yıllarında yapılan söyleşilerinde Türkiye’de felsefenin durumuyla ilgili olumsuz bir resim çizmektedir. Ona göre, yaratıcı ulusal felsefenin sınırlarını çizmek zordur ve Türkiye’de çağdaş felsefe bakımından özgünlük yoktur (Gökberk 1982, 21). Türkiye’de özgün felsefe olmamasının nedenleri olarak, büyük bir felsefe geleneğinin olmaması, Cumhuriyet döneminde felsefeci sayısının azlığı ve yeterli düşünce özgürlüğünün bulunmaması sayılmışlardır (Gökberk 1982, 22). Ona göre, felsefenin gerektiği gibi gelişmemesinin en büyük nedeni, gereği kadar özgürlük olmamasıdır. Çünkü felsefe, en radikal, en köke kadar inen soru demektir. Bunun için de mutlaka özgürlük gereklidir ve yasalar ile töreler buna elverişli olmalıdır. Felsefenin, karşında soru soramayacağı hiçbir konunun olmaması gerekir. İlk özgür ortam II. Meşrutiyet döneminde başlamıştır. Buna rağmen Türklerde filozof çıkmamasının nedeni olarak, bizim dünyamızın tek kişinin özgür olduğu ve despotik bir yapıya sahip olması gösterilmiştir. Batı’da Magna Carta, tek kişinin egemenliğine karşı çıkışın örneğidir (Gökberk 1983/1, 10-11). İslam medeniyetinde Farabi örneğine karşı, felsefenin bağımsız olmadığı, dinin emrinde olduğu cevabını vermiştir. Ona göre, Farabi döneminde felsefe ne konusu seçebiliyor ne de araştırabiliyor, ne de yöntemini seçebiliyor (Gökberk 1983/1, 11). Gerçek anlamda özgürlük olmadığı için gerçek felsefe de hiçbir zaman olmamıştır. Özgürlük, Cumhuriyetle gelmiştir (Gökberk 1983/1, 11). Tanzimat’tan beri biz de bu gö-

rüşün (dünyaya felsefi bir tavırla yaklaşma) içindeyiz. Atatürk devrimleri, bu görüşü daha tutarlı, daha kestirmeden, daha hızlı bir benimseme denemesidir. Atatürk’ün “hayatta en hakiki mürşit ilimdir” sözü, bundan 2500 yıl önce bizim topraklarımızda tarih sahnesine çıkmış olan bu tutumun bir dile gelmesidir (Gökberk 1960, 77). Bu görüşün bütün dünya tarafından benimsenmiş olması, bütün insanlığı kavrayan bir tarih, ancak şimdi gerçek olmağa başlamıştır (Gökberk 1960, 77-78). Gökberk’in sunduğu veriler, onun, Türkiye’de felsefenin iyi bir durumda olmadığını düşündüğü göstermektedir.

SIRA SİZDE



Gökberk’e göre Türkiye’de özgün felsefenin olmama nedenleri nelerdir?

Mengüşoğlu da, felsefedeki durumdan memnun değildir. Memnuniyetsizliğinin gerekçelerinden birini metodoloji örneğiyle açıklamıştır. Ona göre, 19.yüzyılda Batı’da ortaya çıkan ve sonradan kalkan bağımsız metodoloji anlayışının bizde devam ettiğini, bu durumun araştırmalara dayanmadan, dışarıdan aktarma yoluyla gelen düşüncelerin donmuş bir karakter kazandığını göstermektedir (Mengüşoğlu 1968, 25-26). Kant’ın akıl sahibi bir varlık olan insanın ne kendisi ne de başkası, hatta Tanrı için bile vasıta olamayacağı düşüncesinden hareketle, ilmi ve felsefi görüş aracılığıyla Batılı’nın otonomiye yavaş yavaş kazandığını, otonomi ve bireylilik düşüncesi, bir eşya gibi bir memlekettten diğerine taşınamayacağını, bunu her sosyal birliğin kendisi kazanması gerektiğinin altını çizmiştir. İnsan hiçbir surette hazır olana konmak suretiyle gayesine ulaşamaz. Her şey kendi emeğinin ürünü olmalıdır. Bizim topyekun olan inkılabımız gerekli zemini hazırlamıştır. Bize düşen iş, bunu ilim ve felsefe bakımından gerçekleştirmektir (Mengüşoğlu 1968, 174). Şarklı için ilim ve felsefe, dört duvar arasında vakit geçirmektedir. Şarklı ilim yapmadığı, mevcutla yetindiği için, onun meşgul olduğu ilim ve felsefe de kendi memleketi ile onun problemleriyle uğraşmaz (Mengüşoğlu 1968, 175). Mengüşoğlu’na göre, bazı doğu memleketlerinde “iç” in değil, kalıbın şekli geçerli olduğundan, yazılan yazılar ad değiştirilerek birçok amaç için kullanılırlar. Örneğin, doktora tezinin adı değiştirilerek, doçentlik ve profesörlük takdim tezleri olarak da kullanılmıştır (Mengüşoğlu 1976, VII). Doğu memleketlerinde, felsefe anlaşılmaz, en azından anlaşılması güç hikmetler alanı olarak görülür. Halbuki felsefede kalıcı ve ilerletici olan fikirler, ilimle ters düşmeyen, sade bilgilerdir (Mengüşoğlu 1976, VIII). Bütün Doğu memleketlerinde, bu arada bizde de eksik olan, fikir tartışmasıdır. Doğuda insanlar birbirlerine kızarlar, birbirlerine çamur atarlar fakat olup biteni kıymetlendirerek fikir alanına geçirip tartışmazlar. Her şey “duygu” alanında kalır; bir süre sonra da unutulup gider; hiçbir şey olmamış gibi davranılır. Doğu memleketleri ne çekiyorsa bundan çekiyor (Mengüşoğlu 1965, 3). Sergilenen bu görüşler, felsefenin Türkiye’deki durumuyla ilgili olarak iyi şeyler düşünmediğini ortaya koymaktadır.

Nermi Uygur, Türkiye’de asıl iş olarak felsefeyle uğraşanların nasıl bir felsefe anlayışı var? Felsefenin varlığı, gidişi, olanakları üzerinde ne düşünüyorlar? Ne tür duygularla felsefeye bağlı bulunuyorlar? Felsefe karşısında nasıl bir değersel davranış içindedirler? (Uygur 1974, 66) sorularını öne çıkarmıştır. Konuyu, son elli yıl üzerinden ele almış (Uygur 1974, 67) ve felsefecileri, ilgisizler, kötümserler ve iyimserler olmak üzere üç öbekte toplamıştır. Felsefeyle uğraşanların bir kısmı, felsefeyle uğraşları bakımından ilgisizler öbeğini oluştururlar. Dolaylı bir ilgisizliktir. Felsefeyle uğraşanların bu uğraşları üzerinde açık açık konuşmamalarından, susmalarından çıkan bir sonuçtur. Bu öbeğe giren kimseler, felsefenin yazgısıyla ilgi-

lendiklerini belli eden belgeler ortaya koymadıklarından, ilgisizler adını almışlardır (Uygur 1974, 68-69). İlgisizlerin, marangoz, fizik öğretmeni gibi faydalı olduklarını belirtmiştir (Uygur 1974, 69). Uygur'a göre, felsefeyi uğraş olarak alan herkes, felsefenin durumu, yazgısı, gelecekteki yöneltileleriyle ister istemez hesaplaşmak zorundadır (Uygur 1974, 69-70). Kötümser felsefeciler, Türk felsefesi hakkındaki kötümserliklerini şu temellere oturtmuşlardır: Bizde felsefe yok, olamaz, çünkü zor şey sözcüğün tam anlamıyla "felsefe". Filozofsuz felsefe olmaz. Nerde bizde filozof? Beklemek de boşuna. Felsefe düşünmek demektir, yeti, yaratıcılık, demektir. Felsefenin asıl yaratıcıları dehalardır. Felsefe dehalarıysa en üstün kişilerdir. Sayıca az mı azdır deha (Uygur 1974, 70-72). Türk felsefesine iyimser bakanlar çok küçük bir öbek oluştururlar, İslam medeniyeti çerçevesinde ortaya çıkanları Türk filozofları olarak tanırlar (Uygur 1974, 72-74). Tanıtılan sınıflardan felsefe için iyi şeylerin çıkmayacağı izlenimi doğmaktadır.

Nermi Uygur Türkiye'de felsefecileri hangi adlarla sınıflandırmıştır?



Ömer Naci Soykan, "Bizde felsefi diyalogun aynı kuşaktan insanlar arasında gerçekleşmesi mümkün değil. Ancak birbirine karşı saygı ve sevgi besleyen, biri daha genç kuşaktan iki kişi arasında verimli bir tartışma olabilir" (Soykan 2009, 46), düşüncesiyle, Mengüşoğlu'nun "bizde fikir tartışması olmaz" görüşünün geçerliliğini ifade etmektedir. Diyalogun olmadığı yerde felsefe nasıl mümkün olacaktır? Teoman Duralı, Türkiye'de felsefe geleneği olmadığını, keçiboynuzu türünden bir felsefe öğretimi olduğunu, felsefemiz olmadığını, hocalar, nerede yetişmişlerse, hangi kültür dünyasından geliyorsa onu öğrettiklerini, bu durumun düşünce dünyamızı dehşet verici bir tarzda sınırlandırdığını, yapının Avrupa'da belirmiş felsefe geleneklerine secde ettiğimizi (Duralı 2009, 11-12) bildirerek karamsar bir resim çizmektedir.

Felsefenin temel sorunları ve tarihi hakkında kaynak eserlerin oluşturulmaması, felsefecilerin kitap ihtiyacının karşılanamaması, kaynak kitaplar üretilemediğinden gelenek oluşturacak alt yapının ortaya çıkamaması, toplumsal ve dünya sorunları hakkında felsefi tartışmaların yapılmaması, yukarıda çizilen olumsuz resmin içeriğinin somut unsurları arasındadır. Sıralanan bu olumsuzlukların en önemli nedeninin felsefe anlayışıyla ilgili olduğuna ilişkin önemli veriler vardır.

Felsefe Anlayışındaki Sorunlar

Felsefe anlayışı, felsefenin temel ilkelerine bağlı kalarak, yani felsefi bir tutumla, sorunların temellendirilmesinde ortaya çıkan kişisel yaklaşım tarzıdır. Başka bir deyişle, felsefe anlayışları, felsefe yapma tarzlarında ortaya çıkar. Felsefe, insana ilişkin temel sorulara verilen cevapların sorgulanması ve aynı sorulara yeni ilkelere dayanarak yeni cevaplar verme denemelerinden oluşmaktadır. Sorular ve sorgulama biçimi büyük ölçüde aynı kalırken, felsefe anlayışları bağlamında verilen cevaplar, her çağın sorunlarına ve değerlerine bağlı olarak değişmiştir. Söz konusu değişimin gerçekleşmesini sağlayan felsefe anlayışı, genelde felsefenin, hangi sorunlarla uğraştığı, nasıl bir yapıya sahip olduğu, ne türden görevler yüklendiği, bu görevleri nasıl yerine getirdiği çerçevesinde belirlenmektedir. Bu kaygıların gerçekleştirilmesi, felsefe yapmak anlamına gelmektedir. Felsefe anlayışındaki sorunları akademik çevreler göz önüne alınarak aşağıda tartışılmaktadır.

Felsefe anlayışının en iyi sorgulanacağı alan, felsefe yapmanın şartlarının yerini getirilip getirilmemesidir. Felsefe yapmak ya da felsefi düşünceler üretmek, akıl

yürütme çerçevesinde, şüphe, eleştiri, tanımlama, sınıflama, ilke, tutarlılık gibi unsurları esas alarak, felsefenin konularını bütünlüklü bir şekilde ortaya koymaktır. Ancak bu tanımlama bütün zihinsel faaliyetler için geçerli olmakla birlikte, felsefe ilkelerden hareketle genelleyici yargılara varması nedeniyle diğer çalışma alanlarından görece farklıdır. Felsefe yapmak, esas olarak, felsefe sorunlarını, felsefi bir tutumla temellendirmektir. Felsefi tutumun en önemli özelliklerinden biri, ya da özü, felsefe konularıyla ilgili olarak öne sürülmüş düşüncelerin, ilkece yetersiz, eksik, çelişik ya da yanlış olduklarının kabulüdür. Temellendirmelerin yanlışlığı, yetersizliği ya da eksikliği, yeni temellendirme yapma sorumluluğunu yüklemektedir. Söz konusu sorumluluğu yerine getirme çabası ve sürecinin somutlaşan ürünleri, felsefe yapmanın göstergeleridir.

SIRA SİZDE



Felsefi tutumun en önemli özelliği nedir?

Felsefe Sorusu, felsefe yapmanın ya da düşünce üretmenin ilk şartıdır. Felsefeci, ilgi duyduğu alanda, önceki paragrafta dile getirilen eksiklik, yetersizlik ve çelişkiler çerçevesinde kendi sorularını oluşturur. Felsefe sorusu, Nermi Uygur’un belirttiğine gibi, filozofun kendi kendine sorduğu sorudur. Bir felsefe sorusu, filozofun kendi kendisiyle konuşmasıyla başlar, ya da bir soruyla başlayan konuşma sürdürülür (Uygur 1971, 11). Felsefe sorusu, kuruluşu gereği, cevabı “sorulana” bağlı olan bir soru değildir. Sorunun cevabı, başkaları tarafından değil, soran tarafından verilmesi gerekir (Uygur 1971, 11). Felsefede herkes, gidebileceği yere kendi ayağıyla (sorularıyla) gider (Uygur 1971, 12). Felsefe sorularının, dünya ile evren ile bağları açık olmadıkları gibi (Uygur 1971, 12, 15), tam olarak cevaplandırılmazlar. Her cevap denemesi sorunun yeniden sorulmasını gerektirir (Uygur 1971, 13).

Türkiye’de görülen genel tutum, sorunun kişinin kendine sorması değil, soruların filozoflara sorulmasıdır. Soru, *varlık nedir?* şeklinde dile getirildiğinde, sorunun muhatabı soruyu soran kişidir. Ancak soru Hartmann’a göre varlık nedir? şeklinde sorulduğunda muhatap öncelikle Hartmann’dır. Varlık sorununun ne olduğunu anlamak yerine, Aristoteles’in varlık anlayışını anlamaya çalışmak, önemli bir hata gibi gözükmemektedir. Aristoteles’in varlık sorununu anlamam için, öncelikle varlık sorununun ne olduğunu kavramam gerekir. Varlığa ilişkin sorunların neler olduğu, bu soruların hangi şartlarda ortaya çıktıkları, ne türden sorunlara neden oldukları, diğer felsefe sorunlarıyla ilişkileri sergilenmedikçe, felsefede varlık sorununun ne olduğunu ve filozofların bu soruna nasıl baktıklarını anlamak çok zordur. Şimdide, benim için geçerli olan varlıkla ilgili sorunların çözümünü geçmişte aramak, dini açıdan doğru olabilir, ama felsefi açıdan doğru değildir. Yapılması gereken, varlıkla ilgili şimdideki sorunları geçmişten gelen malzemeleri de kullanarak felsefi tarzda temellendirmektir. Böylelikle soruna ilişkin bir deneme yapılmış olunur. Denemedir, çünkü, felsefe tarihi bu denemelerle doludur ve başka denemelerde yapılmaktadır ve yapılacaktır. Felsefedeki varlık sorunu, Aristoteles ya da herhangi bir filozofun varlık anlayışından ayrılmadığı sürece, varlıkla ilgili soruları cevaplamak güçleşir. Felsefe yapmanın şartı, soruyu başka bir kişiye değil, konunun kendisine sormaktır. Varlık nedir? sorusuna cevap verilirken, konuya ilişkin daha önce verilen cevapları malzeme olarak kullanılmalıdır.

Türkiye’deki felsefe süreci, filozofların kitaplarını okumanın yeterli olmadığını göstermektedir. Burada hatalı olan, Batı Felsefesi’ni okumak değil, sözkonusu felsefenin hakikati temsil ettiği inancıyla benimsenmesidir. Eğer Batı felsefesi hakika-

ti ortaya koymuşsa, felsefe soruları sormanın anlamı yoktur. Zaten her şey sorulmuş ve cevaplandırılmıştır. Bu tutum felsefeye karşı sorumluluk yüklenmeyi engellemenin yanında, felsefedeki çeşitliliği, değişkenliği, tartışmaları da dışlamaktadır. Felsefe, felsefe tarihi boyunca, dönemin sorunlarına, paradigmanın dışına çıkarak ya da evren tasavvurunun genel yapısıyla veya bir kısmıyla çatışan cevap verme denemeleriyle gelişip devam etmiştir. Türkiye’de, felsefenin ortaya çıkış şartları, yapısı ve hedefleri yeterince sorgulanıp içselleştirilmediğinden, felsefe, hakikati içeren bir düşünce biçimi olarak algılamıştır. Bu algılayışın başlıca sonucu, filozof metinlerini yorumlayarak aktarmanın, felsefe yapmak olduğu sanısıdır. Esas olan, *felsefe sorusunun sorumluluğunu yüklenmektir*.

Felsefe sorusunun oluşumunda, eleştirel tutum belirleyici bir rol oynar. Eleştiri, düşüncelerdeki, eksiklikleri, yetersizlikleri, yanlışları ortaya koymak ve tespit edilen sorunları giderme sürecidir. Bu özellikleriyle eleştiri, felsefedeki dinamizmin kaynağıdır. Alana ilişkin görüşlerin eleştirilmesi, konuyla ilgili yeni soruların ortaya çıkması, dolayısıyla da yeni düşüncelerin üretilmesini gerekli kılmaktadır. Somutlaştırsak, bilgi türleri hakkında yapılan bir çalışma, konuya ilişkin görüşlerin neler oldukları, hangi görüşlerin açıklama güçleri daha fazla, hangilerinin ki zayıf olduğu, açıklama güçleri fazla olanların hangi eksiklik ve yanlışlıkları içerdiklerinin sergilenmesi, eleştirel süreçtir. Bu sürecin son aşamasını, yeni bir bilgi sınıflamasının yapılmasını gerektirir. Türkiye’deki felsefe çalışmalarına bakıldığında, herhangi bir felsefe problemi alanında Batılı düşünürlerin görüşlerinin sistematik eleştirisine rastlanmamaktadır. Her fırsatta eleştirinin önemine işaret edilirken, eleştirinin somut örneklerinin üretilmemesi, felsefe anlayışımızın en önemli sorunları arasındadır.

Tezler, eleştiriler bağlamında gerçekleşen felsefe sorularının ve bu soruların temellendirildiği ilk ve temel çalışmadır. Tezler, akademik çevrede düşünce üretiminin temelini oluşturduğundan, felsefe anlayışının biçimlenmesinde de en etkili unsurlardan biridir. Doktora tezi, kişinin akademik hayatı süresince etkili olan bir arka plan oluşturmaktadır. *Tez* çalışması, adayın kaygıları ve sorularından yola çıkılarak oluşturulurken, aynı zamanda onun felsefi tutumu içselleştirdiğinin somut göstergesi olmalıdır. Bu bağlamda, şüphe, eleştiri, tutarlılık ve ilkeler çerçevesinde temellendirme başta olmak üzere, felsefe yapmanın bir örneği olarak gerçekleştirilmelidir. Tez teriminin taşıdığı anlam, çalışılan konuyla ilgili oluşan yeni sorular bağlamında, yeni düşünceler üretilmesini gerektirmektedir. Tezlerde olması beklenen bu niteliklerin, çok sayıda tezde yerine getirilmemesi önemli bir eksiklik olarak öne çıkmaktadır.

Felsefe yapmak ya da düşünce üretmenin önemli şartlarından biri de hiç şüphesiz, düşünce özgürlüğüdür. *Düşünce özgürlüğü*, eleştiriyle doğrudan ilgili olduğu gibi, felsefe sorusunu oluşturma ve sorunu tez çalışmalarında temellendirmeye de yakından ilişkilidir. Genel kabul görmüş düşünceleri eleştirerek, onların dışına çıkarak konuya ilişkin yeni görüşler ileri sürmek, *meydan okumak*tır. Bir konuya ilişkin tez oluşturmak (meydan okumak), hakim düşüncelerin yetersizliğini ilan etmek, konuyla ilgili bilgi birikimini özgürlük ve cesareti gerektirmektedir. Düşünce özgürlüğü sorunu burada ortaya çıkmaktadır. Felsefenin eleştirel dinamizmini benimseyip soruların sorumluluğunu yüklenerek yeni düşünceler üretmek, düşünce özgürlüğünün gerçekleşmesidir. Öte yandan, felsefeyi, hakim felsefe anlayışlarından birine ya da bir filozofun görüşlerine katılmak, mensup olduğu anlayışı aktararak öğretmek olarak anlayanlar, aklını başkasının emrine verme bağlamında, *ergin olmama* durumunu çağrıştırmaktadır. Düşünce özgürlüğü, öncelikle, eleştirel

bir anlayışla sağlanan bilgi birikimiyle, alana ilişkin yeni sorular sormak, dolayısıyla da yeni düşünceler üretmek şeklinde anlaşılmalıdır. Düşünce özgürlüğünü böyle yorumlayan felsefeci sayısı, giderek artmaktadır.

Kaynak Eser, herhangi bir araştırma alanının, örneğin felsefenin temel soruları, disiplinleri, yöntemi, yapısı, tarihi hakkında eleştirel bir temelde yapılmış güvenilir bütünlüklü çalışmalara denir. Bir bakıma kaynak eserler, araştırma alanının temelleri ile omurgasını ortaya koyar. Temeller ile omurga yapılmamışsa, bina ortaya çıkamadığı gibi, bir araştırma alanında kaynak eserler üretilmemişse, o alanın teorik özelliklerinin yeterince bilinmediği anlamına gelir. Sıralanan özelliklere sahip kaynak eserler, problem alanının bilinmesini sağladığı gibi, alana ilişkin tartışmaların yürütülmesinde, alana ilişkin düşünce geleneğinin oluşmasında, yeni düşüncelerin üretilmesinde belirleyici olmaktadır.

SIRA SİZDE

**Kaynak eserin özellikleri nelerdir?**

Felsefeciler, ihtiyaç duydukları kaynak eserleri, sayıca, içerikçe ve nitelikçe üretememişlerdir. Böylesine önemli bir konu neden göz ardı edilmiştir? Modern felsefenin Türkiye’de yüz yıllı aşan tarihinde ortaya konulan felsefe çalışmalarının çok büyük bir bölümünün kaynak eser niteliğinde olamamalarının nedenleri nelerdir? Bu soruların cevabı birbirleriyle ilişkili olarak çeşitli bağlamlarda aşağıda sıralanmaktadır.

1. *Üretilen eserlerin sayıca yetersiz olmalarıdır.* Üretilen eser sayısı azsa, sonraki çalışmalar bu az sayıdaki kitaplarda içerilen konulardan farklıysa, kullanılmaması doğaldır. Öte yandan yüzyıllık sürede üretilen eserler sayıca azsa ve üretilenlerin çok büyük bir kısmı kaynak olarak kullanılmıyorsa, felsefeciler ilkece sorgulanmalıdır. Ürünlerin sayıca azlığının en önemli nedenleri, hocaların felsefeye karşı sorumlulukları ile iş anlayışlarında aranmalıdır.
2. *Türkçede üretilmiş felsefe yayınlarının güvenilir olmadıklarına ilişkin inanç.* Bu inancı destekleyecek çok sayıda örnek vardır. Bununla birlikte çok iyi çalışmaların gerçekleştirildiği de bilinmektedir. Bu olumsuz tutumun başlıca nedeni, sanırım, kişisel güvensizliktir. Eleştiri geleneği yeterince gelişmediğinden ya da olmadığından, diğer akademisyenler gibi felsefeciler de duygusal tepki vererek, herhangi bir felsefe yayını kolaylıkla olumsuzlamaktadırlar. Genellikle de okunmadan, göz gezdirerek, bir hata tespit etmek, çalışma hakkında olumsuz genel bir yargıya varmak için yeterlidir. Bir yazıyı okuyarak eleştirmek, felsefeye ve meslektaşına karşı sorumluluğunu yerine getirmektir. Alanların elemanları arasında düşünce diyaloglarının azlığından, düşünce üretmeleri de zorlaşmaktadır.
3. Bir başka sorun olan *dil*, kurum olarak üniversitenin yanlış kabullerinden kaynaklanmaktadır. Bu kabul, bilim ve felsefe yapabilmenin yolu Batı dillerinden biri üzerinden olur; kendi dilinde yapamazsın anlayışıdır. Başlangıçta, yeterli kaynağın olmaması nedeniyle haklı bir temele dayanan bu anlayış, zamanla düşünce üretiminin önündeki en önemli engellerden biri olmuştur. Yabancı dil vurgusu, kendi dilinde yeterince kaynak eser üretilmediğini, üretilenlerin de güvenilir olmadığını, toplum olarak düşünce üretme kabiliyetimizin gelişmediğini ifade etmektedir. Sıralanan bu olumsuz nitelikler, bunları gidermekle yükümlü kurum olan, üniversite tarafından dile getirilmektedir.

4. Felsefenin temel sorunlarıyla uğraşmak yerine, tali sorunlar üzerine çalışmak, derleme, aktarma, tasvir temelli çalışmalar, kaynak eserlerin oluşmasının önündeki diğer bir engeldir. Takiyettin Mengüşoğlu, felsefi antropolojiyi, İsmail Tunalı, sanatı, ontolojik temellere oturtma denemelerinde ontolojiyi konu edinmişler, ama genel olarak ontolojinin ne olduğu, hangi sorunlarla ilgilendiği, nasıl bir seyir takip ettiği, hangi dönemlerde hangi özellikler kazandığı türünden bir çalışma yoktur. Aynı durum, bilgi, mantık, ahlak gibi felsefenin diğer temel alanları için de geçerlidir. Adı geçen alanlara ilişkin çok sayıda çalışma yapılmadan, felsefede kaynak eser üretmek oldukça zordur.

Tarihçiliğin zayıflığı da düşünce üretiminin önündeki engeller arasındadır. Bir toplumda felsefi düşüncelerin üretilmesinin en önemli şartlarından biri de, o toplumun, tarih, devlet, ilahiyat, iktisat, hukuk, bilim, sanat, değerler, kurumlar gibi çok sayıda alanın tarihlerinin yazılmasıdır. Söz konusu alanlarda ne türden düşüncelerin gerçekleştiği, bunların birbirleriyle ilişkileri, başka toplumların aynı konudaki düşünceleriyle karşılaştırarak, teorik olarak temellendirilmelidir. Başka bir deyişle, tarihçilik, özellikle de düşünce tarihçiliği, felsefenin en önemli yardımcı disiplini. Türkiye’de düşünce tarihçiliği konusunda, yok denecek kadar az deneme vardır. Bir toplumun düşünce tarihi yazılmamışsa, o toplumun sorunlarını felsefi temellerde ele almak çok zordur. Öte yandan modern felsefeyi kurup geliştiren toplumların genel tarihleri ile düşünce üretimlerinin tarihleri hakkında çalışmalar da yok denecek seviyededir. Böylesine önemli kaynaklar eksik iken, felsefe sorunları hakkında düşünce üretmek mümkün müdür? Bu eksiklikleri kim giderecek sorusunu sormanın anlamı olmasa da, bu eksiklikler yüz yıllık üniversite tarihimizde neden giderilemedi? sorusundan tarihçiler ve felsefeciler başta olmak üzere hiçbir akademisyen kurtulamaz.

Felsefeci Toplum İlişkisi: *Felsefeciler, toplumun felsefe ihtiyacını karşılayabilmişler midir?* sorusu çerçevesinde felsefe toplum ilişkisine bakıldığında, sonucun olumsuz olduğu görülmektedir. Felsefeciler, temel felsefe sorunlarına Türkiye’de karşılık gelecek düşünceler üzerinde durmamışlar ve toplumun yaşadığı sorunları felsefi bir temellendirmeye incelememişlerdir. Başka bir deyişle, bilgi, ahlak, varlık, mantık, devlet gibi temel felsefe sorunlarının yapıları bütünlüklü bir şekilde ortaya konulmadığı gibi, bu sorunların Türkiye’de, nasıl anlaşıldığı, bu konularda neler düşünüldüğü, üzerinde de durulmamıştır. Öte yandan, toplumda yaşanan önemli sorunlar felsefeciler tarafından incelenmeye değer görülmemişlerdir. Bütün değer ve kurum sistemlerini değiştiren Türkiye’de felsefecilerin ilgisini çekecek ve felsefe açısından sorgulanacak bir şeyin olmaması mümkün müdür? sorusunun cevabı, hayırdır. Felsefecilerin ait oldukları toplumun sorunlarından uzak durmaları, felsefe anlayışındaki bir başka sorundur.

Önceki paragrafta belirtilen nedenlerden dolayı Türkiye’de felsefeciler, felsefenin temel kavramlarını kendi kültürel ortamlarında tanımlamamış, kavramları tanımlayan toplumlardan aktarmışlardır. Örneğin devlet teriminin, Eski Yunan’da, Ortaçağ Hristiyan Dünyasında ve Yeniçağ sonrası İngiltere’de taşıdığı anlamla, Türkiye’de sahip olduğu anlam çok açık bir biçimde farklıdır. Batı felsefesinde devlet sorunu irdelenirken, bu ad altında toplanan toplumların tarihleri çerçevesinde devletler göz önünde bulundurulmuştur. Batı Avrupa’nın tarihsel şartlarında gelişen siyasal yapılar ve devlet anlayışının, bambaşka toplumsal yapı ve devlet geleneğine sahip Türkler için uygun olduğunu savunmak, felsefi tutuma uygun değildir. Çünkü öncelikle, felsefeci olarak sorun hakkında açıklama denemelerinde

bulunma sorumluluğu yüklenilmelidir. Öte yandan, yeni devlet anlayışının, hangi sorunları çözdüğü ve ne türden sorunlar yarattığı üzerinde düşünülmemiştir. Dünyanın en büyük devrimlerinden birini geçiren ülkede, devletin ne türden teorik sorunlarla karşı karşıya olduğu merak edilmemiştir. Geçmiş olumsuzlama ve Cumhuriyeti övmenin dışında, Türk tarihinde ve Türkiye’de devletin ne türden anlamlar taşıdığı, nasıl dönüştüğü gibi onlarca soruya cevap denemelerini gerektiren hiçbir çalışma yapılmamıştır. Bu durumda, felsefecilerin toplumun ihtiyaçlarını karşıladığı söylenebilir mi?

Gökberk ve Mengüşoğlu’nda çok açık bir şekilde görülen, sonraki felsefe kuşaklarının da büyük ölçüde benimsediği, toplumu Batılılaştırmak için bütün değerler ve kurumlarının değiştirilmesi düşüncesi nasıl yorumlanmalıdır? (Gökberk 1997/1, 29-30; 1997/4, 54; 1997/6, 75; Mengüşoğlu 1968, 171; 1968/1, 116-117). Felsefenin en önemli iki unsuru olan akıl ve özgürlük esas alındığında, bir toplumu diğer toplumların yörüngesine sokma çabası, felsefi tutuma uygun mudur? Böyle bir tutumda, akıl yeterince kullanılmıştır denebilir mi? İnsanın özgürlüğü anlayışına ne kadar uygundur? Bu soruların cevabı iki açıdan verilir. İlki, felsefenin uğraştığı sorunlar, Batılı filozoflarca değişmeyecek şekilde temellendirilmiş, dolayısıyla hakikate ulaşılmıştır, düşüncesinin kabulüdür. Bize düşen, onları öğrenmek ve toplumu da bu sonuçlara göre değiştirmektir. Bu bağlamda özgürlüğe ve aklın yaratıcı kullanımına ihtiyaç kalmaz. İkinci cevap, birincinin tersini içermektedir. Toplumlar, tarihsel olarak sürekli dönüştüklerine göre, toplumsal sorunlarla ilgili yeni temellendirmelere ihtiyaç vardır. Değişmeye açık düşünce sistemlerinin kalıcı çözümler gibi sunulması, felsefi açıdan da tarihsel açıdan da önemli bir yanıltır. Düşünce üretmekle yükümlü olan kişilerin, düşünce üretmek yerine, üretilmiş düşünceleri aktarmakla yetinmeleri, çalışma alanlarına karşı görevlerini yaptıkları tartışmalıdır.

Geleneklerin oluşmaması Türk düşünce hayatındaki önemli sorunlardan bir başkasıdır. Gelenek, aynı konu üzerinde ortak kabullerden hareketle çeşitli çalışmaların yapılmasıyla gerçekleşir. Düşünce gelenekleri, belli bir sorun alanının dayandığı ilkeleri, kavramsal yapıyı, ne türden tartışmaların olduğunu, nasıl bir yaklaşım tarzı benimsediklerini ortaya koyan, bir çalışma alanının sürekli dönüşüm halinde olan haritasıdır. Gelenek çerçevesinde yapılan her çalışma, geleneğin içeriğini değiştirdiği gibi, soruna ilişkin bilgi birikimini de artırmaktadır. Bu özellikleri nedeniyle gelenek, düşünce üretimini kolaylaştırmakta ve özgün düşünceler üretmenin şartlarını hazırlamaktadır. Gelenekleşen alan hakkında toplumun görüşü netleştiği gibi, onu nasıl kullanacağını da öğrenir. Başka bir deyişle, herhangi bir alana ilişkin gelenek ya da gelenekler, o alanın toplum tarafından içselleştirmesinin de nedenidir. Böylelikle toplumla, gelenekleşen alan (felsefe) arasında köprüler kurulmuş olur. Dolayısıyla, belli bir alanda geleneklerin gelişmemesi, o alandaki düşünce üretiminin yetersizliğinin göstergesi olmasının yanında, toplumla iyi ilişkilerin kurulmadığına da işaret eder.

Düşünce geleneklerinin oluşması, alanın temel sorunları hakkında kaynak eserlerin üretilmesine ve bu eserlerdeki düşüncelerin eleştirel değerlendirilmesini yapan diğer çalışmalara bağlıdır. Başka bir deyişle felsefe geleneği, felsefenin yapısı ve sorunları hakkında kaynak eserlerin üretilmesi ve söz konusu eserlerdeki düşüncelerin çeşitli bağlamlarda tartışma süreçleriyle gerçekleşir. Felsefenin temel sorunlarıyla ilgili yeterli düşünce üretimi gerçekleşmediğinden ve üretilenler hakkında da tartışmalar yapılmadığından, Türkiye’de felsefe geleneği ya da gelenekleri oluşmamıştır. Buradaki daha önemli sorun, felsefecilerin, Türkiye’de üretilen

felsefe temelli düşünceleri inceleyip tartışmaya değer görmemeleridir. Alana ilişkin ileri sürülmüş düşünceler hakkında eleştiriler yapılmıyorsa, ürünler görmezlikten geliniyorsa ve bu tavrın arkasında yerli ürünlerin değersiz oldukları kabulü varsa, gelenek oluşmaz.

Düşünce gelenekleri ne türden rol oynarlar?



Kendi yaşama ortamımızda (Türkiye) gelenek oluşturamamışsak, yabancı ortamlarda oluşan geleneklerle bağlantılarımız, buradaki gelenek ihtiyacını karşılar mı? Felsefecilerin hepsi Batı felsefesi bağlamında anılan geleneklere mensup olduklarında, Türkiye’de felsefe geleneğine ihtiyaç duyulmayacaksa, sorun ortadan kalkar. Yabancı ortamda gelişmiş bir gelenekle kendimi ifade etmemin ne türden bir sakıncası vardır? İlk bakışta bir sorun yokmuş gibi gözükmektedir. Bununla birlikte şunlar söylenebilir:

1. Bir toplum düşünce gelenekleri oluşturamamışsa, düşünce üretmiyor, dolayısıyla da sorunlarını çözemiyor demektir. Bu istenilebilir bir durum mudur? Toplumun entelektüellerinin (akademisyenler, kurum yöneticileri, yüksek eğitimliler) sorumluluklarını yerine getirdikleri söylenebilir mi?
2. Ülkede felsefe gelenekleri oluşmamışsa, ya yeterince kaynak eser üretilememiş, ya da üretilen düşünceler üzerinde çalışmalar yapılmamış demektir. Her iki durumda da felsefeye karşı sorumluluk yerine getirilmediği gibi, toplumla felsefe arasında ilişkiler de sorunludur. Toplumsal sorunların felsefi temellendirmelerinde, yabancı düşünce geleneklerinin yeterliliği küresel ortamda bile tartışmalıdır. Bununla birlikte, öncelik, her düşünürün kendi toplum ortamında ürettiği düşüncelerde olmak üzere, düşünce gelenekleri arasındaki akrabalıkları kabul etmek gerekir.
3. Dışarıda oluşmuş geleneklere mensubiyet, söz konusu geleneğe katkıyla yakından ilgilidir. Başka bir deyişle, yabancı geleneğe mensup olduklarını varsayanların ürettikleri, geleneği oluşturan toplumun felsefecileri tarafından ne kadar kullanılmaktadır? Eğer buradaki felsefecinin düşünceleri gelenek içinde tartışılmıyorsa, gelenek mensubu olduğu kabul edilebilir mi? Bu tespitler ve sorular çerçevesinde gelenek, hem işlevleri, hem de yapısı açısından yerel gözükmektedir. Dışarıda oluşmuş gelenekler, ancak ve ancak düşünce üretimi için model ve malzeme kaynağı teşkil ederler. Geleneğin, gerekliliği ve özgünlüğü, kendi düşünce ortamında oluşturulmasıdır.

Yukarıda sıralanan sorunlar değerlendirildiğinde, en önemlilerinin kaynak eser üretmek ile gelenek oluşturma süreçleriyle yakından ilgili olduğu görülmektedir. Söz konusu sorunların üstesinden gelmek için, felsefe öğrencileri de dahil olmak üzere, felsefecilerin felsefeye karşı sorumluluklarını yerine getirmeleri gerekmektedir. Felsefecinin, felsefeye karşı, dolayısıyla kendine karşı sorumluluğu, öncelikle felsefi tutumun içselleştirilmesidir. Ayrıca benimsenmesi gereken şey, felsefi tutumu içselleştirerek felsefe sorularının sorumluluğunu yüklenmektir.

Özet



Fuad Köprülü'nün Türk düşüncesiyle ilgili yaptıklarını tartışmak.

Fuad Köprülü, bir tarihçi olarak Türk düşüncesi-ne çok önemli katkılar sağlamıştır. Onlarca kitabın tamamının Türk tarihiyle ilgili olması, ister istemez, Türk düşüncesi de bu bağlamda ortaya çıkmıştır. Ancak, Türk Edebiyatında Usul, Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar ve Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu başta olmak üzere bütün çalışmalarında Türk düşüncesinin, tarihsel temellerini, sergilemiştir. Türkçe yazılı metinleri esas alarak, edebiyat, siyaset, hukuk, din, devlet alanlarında ortaya konulan düşünceleri eleştirel bir gözle değerlendirmiş, Türk düşüncesinin genel bir haritasını çizmiştir.



Ümit Hassan'ın Türk düşüncesiyle ilgili yaptıklarını tartışmak.

Ümit Hassan, İslam öncesi değer ve kurumların yapısını, Türkçe'nin etimolojisi üzerinden giderek temellendirme denemesinde bulunmuştur. Böylelikle, Türkçe düşünmenin nasıl bir yapıya sahip olduğundan hareketle Türk düşüncesinin gerçek anlamda temelini sergilemeye çalışmıştır. Bu temel görevi yaparken, İslam öncesi dönemin toplumlarının değer dizileri, siyasi, iktisadi, sosyal ve dini yapılarını, sıkı dokunan bir yaklaşımlar ortaya koymuştur. Böylelikle, sonraki dönemlerde de etkili olacak, değer ve kurumların yapıları hakkındaki denemelerin sayısını çoğaltmıştır.

Köprülü ve Hassan'ın çalışmalarında Türk düşüncesin tarihsel boyutu yanında, yapısal özellikleri de görülmektedir. Düşüncenin yapısal özelliklerinin tarihsel süreçte nasıl geliştiği ve Türkçe'de nasıl ifade edildiğinin araştırılması konunun temelini oluşturmaktadır. Yapısal özellikler ve tarihsel süreci açıklayan çalışmalar, düşünce tarihi bağlamında yapıldıkça, Türk düşüncesinin yapısı da büyük ölçüde şekillenecektir.



Nermi Uygur'un Türkçe hakkındaki düşüncelerini tartışmak.

Nermi Uygur, Türkçe sevdalısı biri olarak Türkçe'nin kullanım özelliklerini ele almıştır. Almanca'yla karşılaştırmalı yaptığı bu çalışmasında, diller arasındaki farkı da sergilemiştir. Konuşma ve sesleniş biçimleri üzerinden geliştirdiği düşünceleri, Türkçe'nin bu alanlara ilişkin özelliklerini sergilemektedir. Akrabalık terimlerinin zenginliğini öne çıkarmıştır. Türklerin nasıl düşündüğüne ilişkin on altı maddelik tespitinde şu maddeler öne çıkmaktadır: Türkçe'nin somutluğu, akrabalık terimlerinin zenginliği, sözcük yapmanın kolay olduğu, sözcükleri tanıtlayıcıların olmaması, edilgin değil de etken bir düşünme tarzının bulunması, fiillerin sona gelmesi. Uygur bu türden çalışmalarını sürdürmemesi Türkçe ve Türk düşüncesi açısından bir kayıp olmuştur.



Ömer Naci Soykan'ın Türkçe hakkındaki düşüncelerini tartışmak.

Ö. Naci Soykan şu ön dayanaklardan hareket ederek Türkçenin yapısı hakkında düşüncelerini belirlemiştir:

1. Biricik bir felsefe yok, felsefeler vardır,
2. Her dile özgü bir felsefe yok, tersine her dilde çeşitli felsefe yer alırlar.
3. Her doğal dilin diğerinden farklı oluşu, kendine özgülük alanı açar.
4. Böyle bir dilde her felsefe kendine özgülükten pay alır.
5. Türkçe böyle bir dildir.
6. Türkçe'nin kendine özgülükten pay alabilen en az bir felsefe yolu vardır.
7. Eğer Türkçeye ilişkin bu çalışma başarılıysa, Türkçe'de bir felsefe yolu daha açılmıştır.

Bu kabullerden hareketle Türkçe hakkında düşünce üretmenin yollarını sergilemiştir. Türkçe'nin söz dizimsel yapısını irdelemiştir. Ona göre, önekin olmaması, tek hecelik köklerin olması, Türkçe'yi modüler bir dil yapmaktadır. Adlandırma sayılabilir olan ve olmayan ayrımı yapılması da Türkçenin ayrıcalıkları arasındadır.

Türkçe hakkında ilki düşünürün ortaya koydukları veriler, Türkçe'nin yapısına ilişkin önemli açıklamalar getirmektedir. Günümüzde Türki-

ye'deki felsefeciler Türkçe'nin yapısal özelliklerine ilişkin daha çok çalışma yapmaları gerekmektedir. Dilin yapısına ilişkin bilgiler üretilmiş ve üretilcek düşüncelerin arka planlarını deşmeyi yeni yorumlar yapmayı çok kolaylaştıracaktır.



Felsefecilerin gözünden Türkiye'de felsefenin durumunu tartışmak.

Sorunların bir kısmı, felsefecilerin felsefenin durumuyla ilgili görüşlerinin sergilendiği Felsefenin Durumu başlığı altında ele alınmıştır. Bu başlık altında öne çıkan görüşler, özgün düşüncenin üretilmediği, hatta felsefe yapılamadığı noktasında toplanmıştır. Bu olumsuz sonucun baş nedeni, Türklerde özgürlüğün olmaması, şarklı bir toplum olmamızdır. Ayrıca, felsefecilerin konularıyla ilgisiz oluşları, eleştirel bir ortamın gerçekleşmemesi, felsefeciler arasında felsefi bir diyalogun yeterince gelişmemesi de sorunların nedenleri olarak sıralanmıştır.



Felsefe anlayışındaki sorunları tartışabilmek.

Felsefe Anlayışındaki Sorunlar başlığı altında, felsefe yapmanın şartlarının yerine getirilip getirilmediği tartışılmıştır. Bu bağlamda, felsefe sorununun felsefecinin kendine sorması gerektiği, sorunun sorumluluğunu yüklenmesi, eleştirin önemi, tezlerle ilgili tutum, kaynak eserler, düşünce tarihçiliği ve gelenek gibi sorunların, felsefi düşüncelerin iyi bir şekilde üretilmesini engellediği vurgulanmıştır. Ayrıca, felsefeciler olarak, toplum ve dünya sorunları karşısında sorumluluklarımızı yerine getirebilmek için, sorunlar hakkında düşünceler üretirken nelere dikkat edilmesi gerektiği tartışılmıştır.

Bu ünite de sergilenen eleştirel tavrın amacı, felsefenin temel ilkeleri arasında olan eleştiri ödevinin yerine getirilmesi, felsefi bilincin gerekliliklerinin neler olduğunun gösterilmesi, olumlu seyreden felsefe resmindeki eksikliklerin farkına varılıp, resmin daha hızlı bir şekilde geliştirilmesine katkı sağlamaktır.

Kendimizi Sınayalım

1. KöprülÜ, medeniyet tarihini ne üzerine oturtmak istemektedir?

- a. Siyasi tarih
- b. Dini tarih
- c. İktisadi tarih
- d. Sanat tarihi
- e. Edebiyat tarihi

2. Ü. Hassan toplum örgütlenmesini hangi ölçülerle açıklamıştır?

- a. Toplayıcılık - avcılık
- b. Eşitlik/eşitsizlik - babahanlık/ anahanlık
- c. İmparatorluk - üretkenlik
- d. Yabanlık - uygarlık
- e. Adalet - soygun

3. Uygur'a göre Türkçe'nin en belirgin özelliklerinden biri aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Siyasi bir dil olması
- b. Zengin bir olması
- c. Karışık bir dil olması
- d. Somut bir dil olması
- e. Soyut bir dil olması

4. Ö.Naci Soykan'a göre Türkçe cümlelerde olaylar nasıl dizilir?

- a. Yüklemeden özneye doğru
- b. Olayların önemine göre
- c. Kronolojik
- d. Küçük olaylardan büyüklere doğru
- e. Rastgele

5. Ö. Naci Soykan, sözcüklerin kök ve gövdelerinin değişmemesi nedeniyle Türkçe'yi hangi terimle nitelendirmiştir?

- a. Atomsal
- b. Elementer
- c. Yapışık
- d. Öneksiz
- e. Tanımsız

6. M. Gökberk'e göre felsefenin Türkiye'de gelişmesinin **en önemli** nedeni nedir?

- a. İktisadi açıdan gelişmemek
- b. Aydınlanmanın yeterince içselleştirilememesi
- c. Az sayıda üniversitenin olması
- d. Avrupa'da eğitim görenlerinin sayılarının azlığı
- e. Gereği kadar özgürlüğün olmaması

7. T. Mengüşoğlu'na göre felsefe açısından Türkiye'de eksik olan nedir?

- a. Yayın eksikliği
- b. Dünya tarihlerinin yokluğu
- c. Yöntem üzerinde yeterince çalışmamak
- d. Fikir tartışması
- e. Disiplinler arası ilişkiler

8. Uygur'a göre felsefe sorusu neye sorulur?

- a. Filozofa sorulur.
- b. Felsefeye sorulur.
- c. Çağa sorulur.
- d. Varlığa sorulur.
- e. Felsefeci kendine sorar.

9. Felsefi anlamda düşünce özgürlüğünü aşağıdakilerden hangisi **en iyi** şekilde ifade etmektedir?

- a. Kanunların değişmesiyle öğretim üyelerinin yetkilerinin artırılması
- b. Felsefenin eleştirel dinamiklerini benimseyip soruların sorumluluğunu yüklenerek, yeni düşünceler üretmek
- c. Üniversitenin yeniden yapılandırılmasına bağlı olarak serbestliklerin çoğalması
- d. Yabancı hocaların getirilmesiyle, düşünce özgürlüğü örneklerini tanımak
- e. Öğrenci sayısının azaltılmasıyla hocalara daha geniş vakit bırakmak

10. Felsefe-toplum ilişkisinde felsefeden ne beklenmektedir?

- a. Toplumsal sorunlarını felsefi açıdan temellendirmek
- b. Toplumu mutlu etmenin yollarını aramak
- c. Topluma düşünmeyi öğretmek
- d. Toplumun tarihini yazmak
- e. Siyasetçilere ders vermek

Okuma Parçası

Türkçe’de veya Türkçe ile felsefe yapan, yapmaya çalışan bizler, felsefe etkinliğimiz ne türde olursa olsun, Türkçe’nin felsefe yollarında bulunuyoruz. Kimimiz Türkçe’nin kendisine bakmıyor ya da bunu göz ardı ediyor ise de Türkçe, onların bakışında kendini kullanırken belirleyiciliğini yine elinde tutuyor. Türkçe’yle bakıyoruz ya da Türkçe, bizden bakıyor dünyaya, evrene. Öyleyse bakan kimdir. Biz mi, o mu? Kuşkusuz, dilin kullanan bireyin dil kullanımındaki kendi payını yok saymak olası değil. Bu payın artışı, kişinin eğitimine, deneyimine, bilgisine, dile hakimiyetine göre değişir. Eğitimsiz insanların konuşmalarındaki bir örneklik, kalıp sözler, bu bireysel payın en aza indiği durumlara örnektir. Öte yandan, sözcük dağarı zengin insanların konuşma ve yazılarında ise çok daha çeşitli, bireye özgü dil-kullanımları görülür. Ama her iki durumda da kullanılan aynı dil, farklı bireylerin ağzından kendini konuşturur. Bireylerin ayrı kişiliklerde olmasına karşın, dilaynı yapıdadır. Dil bizde konuşuyor ama, konuşan, yani dili kullanan da biziz. Demek ki yukarıdaki sorumuz yanlış konumlanmıştır. O, sorunun bir ikilem biçimine sokarak bizden iki olmazdan birini seçmemizi bekler. Yine de dille kısıvrak çevrelenmişiz. Dilin dışına çıkmıyoruz. Dilin dışından söz ederken de yine dilin içindeyiz. Örümceğin ağıyla kendisi arasındaki bağıntıya benziyor dildeki durumumuz: Örümcek, ağı üzerinde hareket eder. Gitmek istediği yöne, yine bir iplikçik örererek gider. Ağ iplikçikleri, örümceğin serbestliğini mi sağlar yoksa hareket alanını mı sınırlar?

Dille, Türkçe’yle bakmak bir yana bir de dile, Türkçe’ye bakmak söz konusu. Bu bildiri böyle bir bakışı deniyor ama burada döngüsel bir durum var: Dile yine dille bakmak. Ancak bu döngü kısır bir döngü değil. Çünkü her bakışımızda dilden yeni bir şey ortaya çıkarabiliriz. Dil, her defasında kendisinden yeni anlamlar devşirilmesine izin verir. Dile bakarken edinilen yeni anlamlar, bu sırada dünyaya müracaat etmekle olur. Dildeki anlamlar dilin kendi dışı ile, dünya ile kurduğu bağlantılarla oluşur. Ancak bu bağlantı kurma, önce dil oluşur, sonra o, dünya ile bağlantı kurar biçiminde mekanik bir kurgu değildir. O, dilin kendisinde zaten vardır. Bir dilin dünyayı anlamlandırması, o dilin kendi içinde gerçekleştirdiği olay ve nesne düzeninde, genel anlamda dünya-düzeninde bulunur. Burada iki türlü dünya-düzeninden söz etmek gerekir. Biri, dilin dışındaki nesnel dünya düzeni, diğeri dilin içinde dile gelen dilsel dünya düzeni. Birincisi her dil için bir ve aynıdır.

Ama ikincisi dilden dile farklılıklar gösterir. Bu ayrımlar, yalnızca ayrı dillerin ayrı ses varlığından ibaret değildir. Özellikle ayrı sentaktik yapılara, ayrı gramerlere sahip diller arasında bu tür ayrılıklar da çoktur. Bu bakımdan Türkçe’nin olay ve nesne düzeni ne gibi özellikler gösterir? Türkçe’nin içindeki dünya ne tür bir dünyadır. Bu soruları tüketici bir biçimde yanıtlamak belki de olanaksızdır. Çünkü Türkçe ya da herhangi bir dil, elimize bir şey, örneğin bir kalem alıp “işte Türkçe” diyebileceğimiz türden bir nesne değildir. Ama yine de bir ölçüde de olsa bu soruları irdeleyebiliriz. Bu irdeleme sentaktik yapılar üzerinde olacaktır. Karşılaştırmalar için Türkçe’den ayrı sentaksı olan bir dile, Almanca’ya başvurmak istiyorum. (Ömer Naci Soykan: *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları I*. “Türkçe’nin Felsefe Yolları” Sayfa 113-114)

*

Kim sunarsa sunsun, neye ilişkin olursa olsun hiçbir durum-saptamasını sorusuz sorgusuz benimsemeyi gerektiren bir inandırıcılığı yoktur. Ama bunu tek tek durum saptamalarındaki herhangi bir eksik gedikle açıklamak doğru değildir. Durum-saptamasının öz yapısından ötürü bu böyledir. Gerçekliğin kendi durumu başka şey, saptanması başka şeydir çünkü. Saptama bir dile - getirme, bir dilde - yansıma, bir dilde yorumlamadır. İster istemez belli bir bakış açısının damgasını taşır; belli dürtü, amaç ve kaygılarla kotarılır. Böylece dürüstlük ve başarıyla yürüttüklerinde, ancak belirli bir çerçevede içinde gerçeği objektiflikle yansıtabilir saptamalar. İşte bunda, gereğince ortaya konmuş olan durum-saptamalarını, bu saptamalara özgü bakış açılarına ne oranda yerleşirsek o oranda benimseriz.

Felsefeye ilişkin eldeki saptamalar için de geçerlidir bu. Kendime verdiğim ödevle sınırlanan açıysa besbelli, yanlış anlamalar ile boşuna beklemeleri önlemek dileğiyle zaman zaman belirttim: Türkiye’de bugünkü felsefeden yarınki felsefeye uzanmak dileğindiyim. Gene de herkesin bu açıyı benimsemesini; benimseme bile tüm söylediklerimi benim söylediğim gibi söylemesine; benim anlatım dilimi paylaşıp bile, saptamalardan benim çıkaracağım sonucun aynısını çıkarmasını isteyemem. Nitekim ben de başka açıların olduğunu biliyor, bunlardan bazılarının şimdiye dek verimli kılınmamış olmasına ben de üzülüyorum. Söz gelimi Türkiye’deki felsefenin bu günkü durumunu, tümüyle kültür dokusunun geçmişteki oluşumunda kök salan çeşitli neden-

lerle araştırıp incelemenin, felsefe bilincine önemli yararlar sağlayacağına inanıyorum. Durumu anlatmak için başvurduğum dilin de akla gelebilecek biricik dil olduğunu öne süreceğim değilim. Bazı adlar ansaydım, bana kulak verenlerin söylediklerimi daha da çekici bulmasını garanti altına alırdım belki. Ama daha önce de değindiğim gibi, dalaşmalara yol açabilecek yan etkilerden sakınmak istedim. Saptamalarından derlenebilecek sonuçlara gelince açımı ve dilimi uygun bulmayanların bu konuda da, bazı çıkışları olacağını sanıyorum. Bazıları, kanılarınca, kısalığından, eksik yanlarından ötürü kınamak isteyecek saptamalarımı. Özellikle felsefe dışı çevrelerden, genellikle felsefeye sırt çevirenlerden olduğu gibi felsefeye saygıyla yönelenlerden de, felsefe karşısındaki çeşitli anlayışları tüm tarihsel toplumsal koşullar gereğince belirtmediğim; felsefe-içi çevrelerden, çeşitli öbeklerle nitelermeye çalıştığım ilgililerden tam, tam da kendi felsefe görüşleri üzerinde yeterince yayılmadığım doğrultusunda sesler yükselir. Her iki çevreden bazı kimselerse şu ya da bu noktayı fazla uzattığını; özellikle de, uğraşısı felsefe olanlar, felsefe dışındakilerin felsefe davranışı üzerinde çokça oyalandığıma; asıl uğraşısı felsefe olmayanlarsa, felsefedeki durum, kanılarınca, hiç de gönül açıcı olmadığı halde bu durumu gereksiz deştigimi ileri sürebilirler. Ne var ki bütün bu itirazları şimdi burada parmağımıza dolamadan geçebiliriz. Öyle ya olanaksal itirazlar bunlar, gerçekten ortaya çıkmaya bilirler; çıksalar bile, demin değindiğim açılış başlığından doğdukları için şimdi burada sürdürdüğüm denemenin amacı ötesinde kalırlar.

Bununla birlikte ne denli haklı olursa olsun hiçbir sınırlamanın, hiçbir savununun sarsaklayamayacağı bir noktada unutulmamalıdır. Hangi açılış yerleşirsek yerleşelim, kim olursak olalım, hepimiz, felsefenin bu gün Türkiye'deki durumuyla ister sıkı ister gevşek bir ilişki kuran herkes, apaçık bir gerçeği paylaşmaktayız: Türkiye'deki felsefe için bir şeyler yapmak gerek. Aynı şey (çeşitli ağızlardaki öznel duygular bir yana) başka türlü dile getirildikte: İlgimizin ilişkimizin doğrultusu uyarınca içeriden de dışarıdan da baksak bu gün Türkiye'de felsefeye, bir hoşnutsuzluk sarar hepimizi. Bu böyle gitmez, demekten alamayız kendimizi. Oluruna bırakamayız felsefeyi. Önem ve özenle, ciddi ciddi eğilmeliyiz felsefenin üzerine.

Kaynak: Nermi Uygur: *100 Soruda Türk Felsefesinin Boyutları*. Sayfa 77-79.

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. e Köprülü medeniyet tarihini, edebiyat tarihi üzerine oturtmak istemektedir. Eğer yanıtınız yanlışsa, Köprülü kısmını yeniden gözden geçiriniz.
2. b Ü. Hassan, toplum örgütlenmesini eşitlik/eşitsizlik- babahanlık/ anahanlık ölçüleriyle açıklamıştır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Ü. Hassan kısmını yeniden gözden geçiriniz.
3. d Uygur'a göre, Türkçe'nin en belirgin özelliklerinden biri, somut bir dil olmasıdır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Uygur kısmını yeniden gözden geçiriniz.
4. c Ö.Naci Soykan'a göre, Türkçe cümlelerde olaylar kronolojik dizilir. Eğer yanıtınız yanlışsa, Soykan kısmını yeniden gözden geçiriniz.
5. a Ö. Naci Soykan, sözcüklerin kök ve gövdelerinin değişmemesi nedeniyle Türkçe'yi atomsal terimiyle nitelendirmiştir. Eğer yanıtınız yanlışsa, Soykan kısmını yeniden gözden geçiriniz.
6. e M. Gökberk'e göre felsefenin Türkiye'de gelişmemesinin en önemli nedeni, gereği kadar özgürlüğün olmamasıdır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Eleştiri kısmını yeniden gözden geçiriniz.
7. d T. Mengüşoğlu'na göre felsefe açısından Türkiye'de eksik olan fikir tartışmasıdır. Eğer yanıtınız yanlışsa, Eleştiri kısmını yeniden gözden geçiriniz.
8. e N. Uygur'a göre felsefe sorusunu felsefeci kendine sorar. Eğer yanıtınız yanlışsa Eleştiri kısmını yeniden gözden geçiriniz.
9. b Felsefenin eleştirel dinamizmini benimseyip soruların sorumluluğunu yüklenerek, yeni düşünceler üretmek, düşünce özgürlüğünün esasını oluşturur. Eğer yanıtınız yanlışsa, Eleştiri kısmını yeniden gözden geçiriniz.
10. a Felsefe toplum ilişkisinde felsefeden, toplumsal sorunların felsefi açıdan temellendirmek beklenmektedir. Eğer yanıtınız yanlışsa, Eleştiri kısmını yeniden gözden geçiriniz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Toplumsal düşünceden söz etmek, karmaşıktır. Çünkü, toplumun yapıp ettiği her şey anlamına gelen kültür, düşünceler yumağından başka bir şey değildir. Kültürün içindeki hangi unsurları öne çıkarıp, bunların toplumun genel düşüncesini yansıttığını söylemek de zordur.

Sıra Sizde 2

Ona göre memleketimizde tarih, hâlâ muharebe ve zafer hikayeleri, hükümdar ve vezir menkıbeleri, müsaleha-nameler akdi, isyan ve ihtilal vakaları, ricalin katli ve idamı gibi telakki olunuyor.

Sıra Sizde 3

Köprülü, genelde tarih, özelde edebiyat tarihinin, bir milletin bütün düşünsel yapısını ortaya koyduğu düşüncesindedir.

Sıra Sizde 4

İlk örgütlenme biçimi olarak kandaşlık, üretimin ön şartı kabul edilmiştir.

Sıra Sizde 5

Sentaks, yani söz dizimi, sözlerin cümledeki sıralanış kurallılığı demektir.

Sıra Sizde 6

Türkiye’de özgün felsefe olmamasının nedenleri olarak, büyük bir felsefe geleneğinin olmaması, Cumhuriyet döneminde felsefeci sayısının azlığı ve yeterli düşünce özgürlüğünün bulunmaması sayılmışlardır.

Sıra Sizde 7

Felsefecileri, ilgisizler, kötümserler ve iyimserler olmak üzere üç öbekte toplamıştır.

Sıra Sizde 8

Felsefi tutumun en önemli özelliklerinden biri, ya da özü, felsefe konularıyla ilgili olarak öne sürülmüş düşüncelerin, ilkece yetersiz, eksik, çelişik ya da yanlış olduklarının kabulüdür.

Sıra Sizde 9

Kaynak Eser, herhangi bir araştırma alanının, örneğin felsefenin temel soruları, disiplinleri, yöntemi, yapısı, tarihi hakkında eleştirel bir temelde yapılmış güvenilir bütünlüklü çalışmalara denir. Bir bakıma kaynak eserler, araştırma alanının temelleri ile omurgasını ortaya koyar.

Sıra Sizde 10

Düşünce geleneklerinin oluşması, alanın temel sorunları hakkında kaynak eserlerin üretilmesine ve bu eserlerdeki düşüncelerin eleştirel değerlendirilmesini yapan diğer çalışmalara bağlıdır. Başka bir deyişle felsefe geleneği, felsefenin yapısı ve sorunları hakkında kaynak eserlerin üretilmesi ve söz konusu eserlerdeki düşüncelerin çeşitli bağlamlarda tartışma süreçleriyle gerçekleşir.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Duralı, T. (2009). "Felsefe Herkesin Harcımıdır". Kutadgu Bilig Felsefe -Bilim Araştırmaları. Sayı 15, sayfa 7-18.
- Hassan, Ü. (2000). **Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler**. Alan Yayıncılık, İstanbul.
- Gökberk, M. (1960). "Batı Anadolu'nun Yetiştirdiği Filozoflar". **Felsefe Arkivi Cilt V, Sayı 1**.
- Gökberk, M. (1982). "Macit Gökberk'le Konuşma: Felsefe ve Kültür Sorunlar". **Yazko Felsefe Yazıları 1. Kitap**. Hazırlayan, Selahattin Hilav.
- Gökberk, M. (1983/1). "Macit Gökberk'le Söyleşi 1". **Macit Gökberk Armağanı**. Yazı Kurulu, Bedia Akarsu ve Tahsin Yücel. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Gökberk, M. (1997/1). **"Değişen Dünya". Değişen Dünya ve Değişen Dil**. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Gökberk, M. (1997/4). "Tarih Bilinci". **Değişen Dünya Değişen Dil**. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Gökberk, M. (1997/6). "Felsefe Bakımından Dil". **Değişen Dünya Değişen Dil**. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Köprülü, F. (1976). **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**. Yayına Hazırlayan, Orhan F. Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Köprülü, F. (1977/1). "Başlangıç". **İslam Medeniyeti Tarihi**. W. Barthold. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Köprülü, F. (1984). **Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu**. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Köprülü, F. (1986/1). **"Türk Edebiyatı Tarihi'nde Usul"**. Edebiyat Araştırmaları I. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Köprülü, F. (2004/2). **Türk Edebiyatı Tarihi**. Yayına Hazırlayan, Orhan F. Köprülü. Akçağ Yayınları, Ankara.
- Köprülü, F. (2005/1a). "Ortazaman Türk Hukuki Müesseseleri: İslam Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur? (1938)". **İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi**. Yayına Hazırlayan, Orhan F. Köprülü. Akçağ Yayınları, Ankara.
- Köprülü, F. (2005/2). **Türkiye Tarihi Anadolu'nun İstilasına Kadar Türkler**. Yayına Hazırlayan, Hanefi Palabıyık. Akçağ Yayınları, Ankara.
- Köprülü, F. (2005/4). "Bizde Tarih ve Müverrihler Hakkında (1913)". **Ord. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü'nün İlmi Hayatı ve Tarihçiliği**. Hanefi Palabıyık. Akçağ Yayınları, Ankara.
- Köprülü, F. (2005/6). "Tarihimizi Nasıl Yazabiliriz? (1920)". **Ord. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü'nün İlmi Hayatı ve Tarihçiliği**. Hanefi Palabıyık. Akçağ Yayınları, Ankara.
- Mengüşoğlu, T. (1965). **Değişmez Değerler Değişen Davranışlar**. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Mengüşoğlu, T. (1968). **Felsefeye Giriş**. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Mengüşoğlu, T. (1968/1). "Tarihlilik ve Tarihsizlik". **Felsefe Arkivi**, Sayı 16.
- Mengüşoğlu, T. (1976). **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Soykan, Ö.N. (1998/11) "Türkçe'nin Felsefe Yolları I". Ö.N. Soykan, **Arayışlar Felsefe Konuşmaları 1**. Küyerel Yayınları, İstanbul.
- Soykan, Ö.N. (1998//12) "Türkçe'nin Felsefe Yolları II". Ö.N. Soykan, **Arayışlar Felsefe Konuşmaları 1**. Küyerel Yayınları, İstanbul.
- Soykan, Ö.N. (1998//13) "Türkçe'nin Felsefe Yolları III Türkçede Anlam Nasıl Oluşuyor?". Ö.N. Soykan, **Arayışlar Felsefe Konuşmaları 1**. Küyerel Yayınları, İstanbul.
- Soykan, Ö.N. (1998/14) "Türkçe'nin Yapısına İlişkin Bazı Belirlenimler, Sonuçlar ve Öneriler". Ö.N. Soykan, **Arayışlar Felsefe Konuşmaları 1**. Küyerel Yayınları, İstanbul.
- Soykan, Ö.N. (2009). "Ömer Naci Soykan'la Konuşma". **Türkiye'de / Türkçe'de Felsefe Üzerine Konuşmalar**. Yayına Hazırlayan Cüneyt Kaya. Küre Yayınları, İstanbul.
- Uygur, N. (1971). **Felsefenin Çağrısı**. İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Uygur, N. (1974). **100 Soruda Türk Felsefesinin Boyutları**. Gerçek Yayınları, İstanbul.
- Uygur, N. (1984/1) "Dil, Kültür ve Eğitim Çağdaş Batı Avrupa'daki Çokkültürlülük Üzerinde Bir Derinleşme". **Kültür Kuramı**. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Uygur, N. (1984/2) "Türk Dilinin Felsefesi Kültürü Düşünceler". **Kültür Kuramı**. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Uygur, N. (1984a) **Dilin Gücü**. Birim Yayınları, İstanbul.