

ULUSLARARASI  
FELSEFE ARAŞTIRMALARI  
DERNEĞİ  
**(U F A D)**

AZƏRBAYCAN  
FƏLSƏFƏ VƏ SOSİAL-SİYASİ  
ELMLƏR ASSOSİASİYASI  
**(A F S E A)**

---

**FƏLSƏFƏ**  
**VƏ**  
**sosial-siyasi elmlər**

**elmi-nəzəri jurnal**

**PHILOSOPHY**  
**and**  
**SOCIAL-**  
**POLITICAL**  
**SCIENCES**



**FELSEFE**  
**ve**  
**SOSYAL-SİYASAL**  
**BİLİMLER**

**2 (39)**

**Bakı - 2016**

**Redaksiya Şurası:**

*Akademik Ramiz Mehdiyev (sədr), Prof. Dr. Əli Həsənov, Prof. Dr. Kənan Gürsoy (Türkiyə), Prof.Dr. Ş.Teoman Duralı (Türkiyə), akademik V.A.Lektorski (Rusiya), Prof. Dr. David Evans (İngiltərə), Prof. Dr. Zarema Şaukenova (Qazaxstan), Prof.Dr. İlham Məmmədşadə, Prof. Dr. A.N.Çumakov (Rusiya), Prof.Dr. Alparslan Açıqgənc, Dos.Dr. Nəbi Mehdiyev, f.e.d. Könül Bünyadzadə (məsul katib), Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov (baş redaktor).*

INDEX COPERNICUS  
JOURNALS MASTER LIST

PHILOSOPHER'S INFORMATION CENTER

**ISSN 1810-9047**

**Redaksiyanın ünvanı:**

**AFSEA**

*Bakı AZ1014, Bülbül prospekti, 45  
Tel.: (994-12) 498-17-45;  
Faks: (994-12) 598-13-01*

**UFAD**

*Beylərbeyi Mahallesi Yalıboyu  
caddesi Arabacılar Sokak No:11  
Telefon: (216) 318 19 17*

*E-mail: [ufad@felsefe.az](mailto:ufad@felsefe.az)*

©AFSEA, 2016  
©UFAD, 2016

## MÜNDƏRİCAT

<i>REDAKSİYA ŞURASINDAN</i> .....	5
<i>ARİSTOTEL – 2400</i>	
<i>Hatice Nur ERKİZAN – Aristoteldə Ousia və Energeia: Varlığın/Var Olanın ‘Var oluşu’ Haqqında (I)</i> .....	7
<i>Səlahəddin XƏLİLOV – Aristoteldə ruh-bədən təlimi və onun Şərqi-İslam fəlsəfəsi üzərindən müasir Qərbi düşüncəsinə transformasiyası</i> .....	30
<i>FƏLSƏFƏ TARİXİ</i>	
<i>Fulya BAYRAKTAR – Homo Viatorun İslam Mistisizmi İşığında Oxunması (in English)</i> .....	43
<i>Ali Sertan BEŞER – Leo Straussun Düşüncəsində Tarixi və Fəlsəfi Problem Olaraq Sokrat</i> .....	55
<i>Rabia DIRİCAN, Levent BAYRAKTAR – Türk Düşüncəsi Dərgisində Fəlsəfi Cərəyanlar</i> .....	79
<i>EPİSTEMOLOJİ</i>	
<i>A. Suat GÖZCÜ – Temporal Parçalar Metafizikası II: Temporal Keçiş Problemi</i> .....	100
<i>DİN FƏLSƏFƏSİ</i>	
<i>Rahim ACAR – Bəşəri Hüdudlar Daxilində Dini Müxtəlifliyin Şərhi</i> .....	112
<i>MÜASİR SİYASƏT</i>	
<i>Erdinç YAZICI – Türkiyədə 15 iyul Çevriliş Cəhdini dayandıran güc: Yeni Orta Sınıf</i> .....	132

**ELMİ-FƏLSƏFİ HƏYAT**

<i>65-ci Fenomenologiya Konqresi // “Kultivasiya insan ekoloji formasiyasının və dayanıqlı məhsulunun paradiqması kimi”</i> .....	146
<i>İlahi və bəşəri eşq – Prof.Dr. Könül Bünyadzadənin konfransı</i> .....	147
<i>Türkiyədə Aristotel Simpoziumu keçirildi</i> .....	148
<i>Türk Dünyasının Təhsil Problemləri və Həll Yolları</i> .....	148

**RƏYLƏR VƏ MÜLAHİZƏLƏR**

<b>Fahri Türk, Balkanlarda Yaşayan Türk Azınlıkları və Türkçeye Yönelik Dil Politikaları (A.Balcı)</b> .....	151
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	160
<b>TABLE OF CONTENTS</b> .....	162

## **Redaksiya şurasından**

*Jurnalımızın bu sayı ilk növbədə Aristotelin 2400 illik yubileyinə həsr olunur. Bu il bütün dünya bu böyük mütəfəkkiri hörmət və ehtiramla yad etdi, onun hərtərəfli yaradıcılığı, fundamental əsərləri zamanəmizin baxış bucağından bir daha müzakirəobyektinə çevrildi. Ən böyük tədbir, təbii ki, Afinada keçirildi:*

*– Ümumdünya Aristotel Kongresi.*

*Jurnalımızın baş redaktoru da məruzəçilər sırasında idi. Mövzusu: “Aristotel: Alim, yoxsa filosof?!”*

*Jurnalımızın bu sayında Türkiyədə Aristotel Cəmiyyəti Başkanı Prof. Dr.Hatice Nur Erkızan da giriş məqaləsi ilə çıxış edir. 2016-cı ildə onun təşəbbüsü və rəhbərliyi ilə Türkiyədə və Şimali Kiprdə bir sıra təntənəli mərasim, elmi konfrans və simpoziumlar keçirildi ki, jurnalımızda bu barədə də məlumatlar dərc ediləcəkdir. Aristotela həsr olunmuş hər iki məqalədə məqsəd sadəcə bu böyük filosofun elmi-nəzəri irsini bir daha xatırlamaq olmayıb, onun Ortaçağ Türk- İslam fəlsəfəsinin və onun da sayəsində Yeni Dövr Qərb fəlsəfəsinin oluşmasında rolunu göstərmək, habelə bu antik irsin müasir fəlsəfi sisütemlərlə rəqabətdə yaşamaq əzmini təsdiqləməkdir.*

*Bu sayımız habelə Türkiyə və Azərbaycan Fəlsəfə Cəmiyyətlərinin əməkdaşlığı şəraitində keçən bir sıra elmi-fəlsəfi tədbirlərin işıqlandırılmasına yer ayrılması və türk həmkarlarımızın geniş miqyasda təmsil olunması ilə səciyyələnir. Güman edirik ki, Prof. Dr. Hatice Nur Erkızanla yanaşı jurnalımızda digər tanınmış türk alimləri Prof.Dr. Rəhim Acar, Prof.Dr. Erdinç Yazıcı və digər nüfuzlu alimlərin və araşdırmaçıların əsərləri oxucuların böyük marağına səbəb olacaqdır. Biz bu əsərlərin çoxunu Türkiyə türkcəsində çap edir və Azərbaycan türkcəsində sadəcə qısa xülasə veririk. Düşünürük ki, orijinalda oxumaq “məcburiyyəti” ortağ Türk fəlsəfi*

*terminolojisini oluşturmaq işinə də yardımçı olacaqdır. Bu məqsədlə gələcəkdə hər məqalənin sonuna müvafiq terminoloji lüğətin də əlavə edilməsini nəzərdə tuturuq.*

*Jurnalın bir rubrikası da Türk Cümhuriyyətlərində nəşr olunan yeni fəlsəfi kitablar haqqında məlumat verilməsinə, onları ortaq meyarlar baxımından dəyərləndirilməsinə və gələcəkdə vahid indeksasiya, ortaq məlumat bazası yaratmaq üçün ilk addımların atılmasına xidmət edir.*

**Aristoteles’te Ousia ve Energeia:  
Varlığın/Var Olanın ‘Var oluşu’ Üzerine (I)**

---

***Hatice Nur Erkızan<sup>1</sup>***

---

*“Essence is substance (ousia) without matter”  
(Met. 1032 b 14)*

***Giriş: Bazı Ön Belirlemeler ve Açıklamalar***

S.Clark’ın dediği gibi, ‘her anlama/yorumlama çabası, bir yeniden ‘yaratmadır’; ister iyi isterse de kötü olsun; ayrıca, bunda şaşılacak birşey de yoktur.’<sup>2</sup> Bu bir bakıma ‘keşfetme’, ‘bulma’ ve ‘her ruhun’ kendi yolculuğuna çıkması, onunla var olana yönelmesidir. İşte, burada ve bu çalışma ile yapılmaya çalışılacak olan da varlık üzerine böylesi bir yolculuktur.

Var olmanın/varlığın ne olduğu (*on, onta; what is or what are*) filozofları çok uzun zamandan beri ilgilendiren bir konu olmuştur. Ve bu bakımdan, felsefe tarihindeki hiçbir filozof Aristoteles kadar etkileyici olmamıştır ki, onun *Metafizik* adlı eseri bugün de hala varlığın doğası üzerine olan incelemelerin *locus classicus*’u durumundadır.

Çok önemli çağdaş Aristotelesçi filozoflardan biri olan J.Lear ise, varlık ile bilgi sorusunu birbirine bağlar. Ona göre, bilme arzusu tözün

---

<sup>1</sup> Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

<sup>2</sup>Stephen R.L.Clark, *Aristotle’s Man*, (Oxford: Oxford University Press, 1975), 6.

(ousia/being/substance) ne olduğunu bilene kadar dinmiş sayılmaz. Çünkü töz, yalın olandır; o, diğer şeylerin kendisinden dolayı olduğu, var olduğu şeydir. Fakat yalın olduğunu gördüğümüz şey, onun ne olduğunu bildiğimiz anlamına gelmez. Aristoteles gerçekliği sorgulamadı, onun bilinebilir bir yapıda olup olmadığını sorgulamadı ama onun ne olduğunu bilmenin ayrı birşey olduğunu da gözardı etmedi.<sup>1</sup>

Bir diğer çok önemli Aristotelesçi filozof J. Owens ise, dikkatimizi varlık kavrayışlarına yönelterek, Aristoteles'in onlar arasındaki radikal düşünsel kavrayışını şöyle ifade eder: "Aristotelesçi yaklaşım Parmenidesçi yaklaşımın tersidir. Parmenides varlığı birlik olarak gördü ve onun nasıl çokluk olduğunu sordu. Aristoteles ise, varlığı çokluk olarak gördü ve tek bir doğaya dayanarak çokluğun nasıl açıklanabileceğini araştırdı."<sup>2</sup>

Ve Filozofumuz şöyle der: 'Var olan çok anlamlıdır' (*to on legetai pollakchos*; 'What is' is spoken of in many ways). Aristoteles bu ifadeyi çeşitli yerlerde tekrar eder (*Met.* 1003a33, 1028a5, 1026a33). Bu bakımdan Owens'in Aristotelesçi varlık anlayışını Parmenidesçi-Platoncu varlık anlayışının karşısına koyması son derece yerinde bir değerlendirme olarak kendini gösterir.

Bir de Türkçe çevirilere bakılacak olursa örneğin, Ahmet Arslan'ın ilgili cümleyi "“Varlık” birçok anlama gelir'; Varlık, çeşitli anlamlara gelir.' Biçiminde Türkçeye aktardığını<sup>3</sup>, Y.Gurur Sev'in ise 'Var olan birçok şekilde söylenir'; 'Var olan' pek çok farklı anlamda kullanılır' olarak karşıladığını görmekteyiz.<sup>4</sup>

Şimdi; *Metafizik*, ontoloji üzerinedir; ama ontoloji terimi de modern bir buluştur. Bununla birlikte ve yine de o, Aristoteles'in araştırma konusunu tarif etmesi bakımından uygundur. Aristoteles var olan nedir, (*on*) veya var olanlar nedir, (*onta*) sorusunu sorar. Bu soruyu şöyle de sorabiliriz: Var olmak nedir; ne demektir? Aristoteles'in bu ve benzeri sorulara verdiği ya-

---

<sup>1</sup> Jonathan Lear, *Aristotle: The Desire to Understand*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 266.

<sup>2</sup> Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 3rd ed. (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978),

<sup>3</sup>*Metafizik*, 1028a 10; 1003a33, (çev: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.

<sup>4</sup>*Metafizik*, 1028a 10; 1003a33 (çev: Y.Gurur Sev), Pinhan Yayınları, İstanbul, 2015.



nıtı anlamak elbette kolay olmayacaktır. Zaten Aristoteles'in kendisi de bunun kolay olmadığını biliyor ve varlığın doğasının ne olduğuna ilişkin sorunun ezeli-ebedi bir soru olduğunu söylüyordu. Bu tarihsel bilinç ve kavrayış ışığında burada ele alınıp yanıtı aranacak soru, zor olsa da, 'varlık nedir?' sorusudur. Ayrıca, Aristotelesçi bir kavrayış içinden düşündüğümüzde, böyle bir soru sormak son derece doğal ve akılsaldır.

*Metafizik Zeta*'da Aristoteles şöyle der: 'Var olan nedir?' sorusu (*what is it that it is, to on*) varlık nedir? (*ousia; What is being?*, töz) sorusunun aynıdır. Şimdi bu noktada bazı kavramsal açıklamalar vermek yerinde olacaktır. 'On' geniş anlamda var olan herşeyi ifade eder; aynı 'to me on'un olmayanı ifade ettiği gibi. Dar anlamda ise, o, gerçekten var olanı (*to ontos on*), değişmeyen-yok olmayan ve sonsuz olan şeyi ifade eder ve o, *gignomenon*'un, yani değişenin, ortadan kalkanın karşıtı olarak kullanılır. Bu bakış açısı, Parmenides, Platon ve Atomcular arasındaki tartışmada önemli bir yere sahiptir. Şimdi; *ousia* terimine bakacak olursak o, aynı fiilden türetilen isimdir ve genel olarak daha soyut anlamda varlığa gönderimde bulunur; yani birşeyin varlığının ne olduğunu; birşeyin ne olduğunu ifade eder. Aristoteles'teki anlamına dönecek olursak, *ousia*;

1) Asıl anlamda tözü, bireysel insan veya atı, yani *Kategoriler*'deki bireysel varlıkları ifade eder. Ve bu anlamda töz, herşeyin kendisine yüklenmediği ama kendisinin hiçbir şeye yüklenmediği şeyi,

2) *Kategoriler*'deki ikincil tözleri; yani bireylerin ait oldukları cinsler ve türler tarafından temsil edilen ve özü (*essence*) veya tanımlanabilir formu ifade ederler.<sup>1</sup>

Burada sorulacak sorulardan biri de Aristoteles'in töz konusunda fikrini değiştirip değiştirmediği veya tutumunun tutarsız olup olmadığı olacaktır. Ben, Aristoteles'in töz/var olan üzerine olan araştırmalarının onun ne kafa karışıklığı ile ve ne de tutum değişikliğiyle ilgili olmadığını düşünenlerdendir. Tam aksine, Aristoteles'in varmış olduğu sonuçlar doğal ve mantıklıdır. Burada birbirinden ayrı iki soru vardır ve daha baştan sorulması gerekir ki onlar:

---

<sup>1</sup>Ben burada, çalışma boyunca; *ousia* teriminin karşılığı olarak tözü kullanacağım.

1) Tözden neyi kastediyorsunuz?

2) Hangi nedenle, kabul ettiğiniz o şeyi töz olarak kabul ediyorsunuz?

Aristoteles'in birinci soruya verdiği yanıt şudur: tözler, gördüğüm, dokunduğum ve algıladığım somut bireysel şeylerdir. Onun ikinci soruya yanıtı ise temelde epistemolojik kaygıları ifade eder. Çünkü somut bireysel şeyler, somut bireysel şeyler olarak bilimsel ve felsefi araştırmanın konusu olamazlar. Antik felsefede neredeyse tereddütsüz bir biçimde hakikat olarak kabul edilen bu anlayış Aristoteles'in *sağında* ve *solunda* varlıklarını sürdürüyordu. Ayrıca ve şimdi olmadığı gibi, Aristoteles'in zamanında da materyalizm ölü değildi. Platon'un varlık anlayışı Aristoteles tarafından bence hiçbir biçimde kabul görmedi. O gerçekliğin bireysel şeylerin dışında araştırılması gereğine hiçbir biçimde inanmadı. Eğer sırf Akademi'de 20 yıl kaldı diye, Aristoteles illa da Platoncu kabul edilecekse şu söylenebilir: Aristoteles formların aşkın olarak var olduğuna inanmayan bir Platoncudur. Böyle bir Platonculuk da benim açımdan sorun teşkil etmez. Aşkın ve maddi olmayan varlık öğretisi bizlerin ilgisini çekebilir; buna hayret edebiliriz ama bu onu doğru kabul ettiğimiz anlamına gelmez. Nitekim bazı efsaneler de bizde büyük bir hayret, ilgi ve merak uyandırabilmektedir. Aristoteles'i de bu hayretinden dolayı suçlamak sanırım makul olmayacaktır.

Aristoteles için formun veya özün var olandan ayrılığı zihinsel bir etkinliktir; bu ayrılık doğanın kendisinde yoktur. Ancak burada da dikkatli olmak gerekir. Çünkü Aristoteles için form veya öz doğada karşılığı olmayan yalnızca mantıksal bir soyutlama değildir. Bireysel olanın özü, spesifik formu değişmeyen, maddi olmayan ama var olandır ki o doğanın kendinde varlığını gösterir, aşkın bir dünyada değil. Varlığın bu var olma tarzını anlama çabası ise, başka bir soruşturmanın konusu olmak durumundadır. Başka bir soruşturmanın ne olabileceği hakkında bir ipucu *Metazfizik*'ten verilebilir: "töz (*ousia*) bir bakıma maddedir, bir bakıma da formdur ki o da *energeia*'dır." (*morphe kai energeia*) (*Met.*,1043a27-28).

Aristoteles için 'birşeyin ne olduğunu' sorma, o şeyin kendine özgü bireysel var oluşunun ne olduğunu sormaktır; yani onun tözünün (*ousia*, *substance*) ne olduğunu sormaktır. Ancak Aryeh Kosman'ın da ifade ettiği gibi, tözün ne olduğunu anlamak için de *energeia* kavramına /terimine ge-

reksinim vardır.<sup>1</sup> Şimdiye kadar *energeia* terimi ‘gerçeklik’, ‘bilfiil’, ‘etkinlik’ gibi terimler aracılığıyla Türkçeye çevrildi. İngilizceye ise, ‘actuality’, ‘complete reality’ ve bazı zaman da ‘perfection’ ve ‘activity’ olarak çevrilmiştir. Bu çevirilerin bizim tözün ne olduğuna ilişkin kavrayışımızı aydınlatmaktan çok bizzat onu engellediği söylenebilir. Çünkü Aristoteles tözü, ölü/durgun bir var olma durumu/biçimi olarak anlamaz. Töz; dinamik, etkin birşeydir. Başka bir ifadeyle töz, etkin bir şey olarak her ne ise o olandır.<sup>2</sup>

Tözün bu yeni ve radikal kavranışı Aristoteles’in düşüncesinde çok önemli bir yere sahip olan bazı kavramları kökten değişikliğe uğrattır. O kavramların başında ise, hareket, bilinç, öz, canlılık, eylem ve tanrı gelir.<sup>3</sup> Umulur ki, Aristoteles’in bu yeni töz anlayışı fizikten ahlaka kadar, başka bir ifadeyle, yerde olanlardan gökte olanlara kadar birçok şeyi yeniden anlama ve bilme arzusuna vesile olur.

### ***Varlığı Varlık Olmak Bakımından Ele Alan Tek Bir Bilimin Olup Olmadığı Üzerine Bazı Tartışmalar***

Bu giriş niteliğindeki cümlelerden sonar, varlığı varlık olmak bakımından ele alan tek bir bilimin olup olmadığı sorusu üzerinde durmak yerinde olacak sanırım. *Metafizik*’in Gamma (4.kitap) kitabının ilk cümlesi şudur: ‘Varlığı varlık olmak bakımından inceleyen bir bilim vardır.’ (*to on he on; Being qua Being*). Loeb çevirisinde *varlık* teriminin ilk harfi büyük yazılır.<sup>4</sup> Bununun Grekçeye gidilerek onaylanacak ya da reddedilecek bir temeli yoktur. Bununla birlikte, felsefi bakımdan hiç kuşkusuz anlamlıdır. Aristoteles’e göre, her bir bilim diğerinden bağımsız kendi ilkelerine (*archai*) sahiptir ve yine her bir bilim böyle olması bağlamında kendisine konu olarak var-

---

<sup>1</sup>Aryeh Kosman, *The Activity of Being*, (Massachusetts: Harvard University Press, 2013), 1-37.

<sup>2</sup> Hatice Nur Beyaz-Erkızan, *Aristoteles Yazıları: Metafizik ya da “İlk Felsefe” Üzerine*, (Bursa: Sentez Yayınları, 2012), 11-107.

<sup>3</sup> Kosman, *Activity of Being*, 1-2.

<sup>4</sup>Aristotle, *Metaphysics I-X*, Loeb Classical Library 271. (Massachusetts: Harvard University Press, 1980), 147.

lığın farklı yanlarını ele alıp inceler;<sup>1</sup> ama varlık olmak bakımından varlığı ele alan bilim, varlığın bir parçasını ele alıp incelemeyi ama o bir tümel de değildir. Fakat bu konunun derinliğine ele alınmasının yeri burasıdır. ‘Varlık çok anlamlıdır’ sözünü unutmadan şu kadarı söylenebilir ki; varlık terimi ne homonimdir (eşsesli) ne sinonimdir (eşanlamlı) ve ne de muğlaktır. Varlık, ortak bir merkezden diğer herşeye uzanan ve onları ifade eden, aydınlatan bir terim gibidir. Böylelikle, fiziksel egzersiz, bir insan, herhangi bir içecek sağlıklı diye çağırılabilir. Aynı şey varlık için de söylenebilir. *Metafizik*’in 1003a34-b10 satırları arasında Aristoteles şöyle der:

“Varlık/var olan (*on*) birçok anlama gelir; ama onların hepsi tek bir ilkeye gönderimde bulunur. Çünkü bazı şeylerin töz (*ousia*) olmaları bakımında var oldukları, bazılarının tözün belirlenimleri, bazılarının töze doğru bir ilerleme veya ortadan kalkma veya yoksunluk veya tözün nitelikleri veya ister tözün isterse töz ile ilgili birşeyin üretici veya meydana getirici olmaları veya tüm bunlardan herhangi birinin veya bizzat tözün olumsuzlanması anlamında var oldukları söylenir. Hatta bundan dolayı biz var-olmayan olduğunu, yani onun var-olmayan olduğunu söyleriz.”

Aristoteles’in daha ilk baştan sorduğu soru budur. Birbirinden bağımsız olan her bir bilimin temelini oluşturan farklı ilkeler vardır ancak varlık bir cins değildir. Varlık çok anlamlıdır; ve o herşeyde ortak olan birşeye atfedilemez. Varlık yalnızca *Kategoriler*’i kapsamaz; o aynı zamanda, *dunamis* (*capacity*, kapasite, yetenek, olanak, güç) ve *energeia* (*activity*, etkinlik gerçekleşme) olarak, ilineksel ve özsel olarak, doğru ve yanlış olarak—ki bu var-olmamak anlamında — *yanlışlıkta* kendini gösterir. Doğru ve yanlış anlamında varlık şeylere ilişkin olmayıp yalnızca düşüncede vardır. İlineksel anlamda varlık ise, herhangi bir yasaya karşılık gelmez; tanımlanabilir bir nedensellik içermez; çünkü ne genellikle ve ne de çoğu zaman ortaya çıkar. Aristoteles bunları ifade etikten sonra *Metafizik*’in Gamma (4. Kitap) kitabının ilk cümlesi olarak (1003a21) çok açık bir biçimde şöyle der:

“Varlığı varlık olmak bakımından ele alan ve onun özsel niteliklerini inceleyen ve diğer tüm bilimlerden ayrı olan tek bir bilim vardır.” Bu müm-

---

<sup>1</sup>*Posterior Analytics*, I.

kündür; çünkü varlık belli bir ifade biçimine aittir ki onlar ne ne sinonimdir ve ne de homonimdir. Varlık, sanki belli bir ortak merkezden yayılan bir ışık gibidir. Dolayısıyla fiziksel egzersiz, renk ve insan sağlıklı olarak çağrılabilir; fakat tüm bu sözcükler aynı anlama gelmez; ama sağlıkla ilgili belli bir ilişki içindedirler; kimileri sağlığı korumak, kimileri ortaya çıkarmak veya sahip olmak bakımından. Aynı şey ‘Varlık’ ve ‘İyi’ için de geçerlidir ve doğrudur. (*Met.* 1003 a 34-b10, 1030b1; *N.E.* 1129a29-31).

G.E.L Owen ise, varlık teriminin bu ana anlamının (*focal*) belirlenmesinin Aristoteles’e tözün özel bir bilimini varlığın evrensel bilimine çevirme olanağı verdiğini düşünür.<sup>1</sup> Bu bilim, *par excellence* felsefedir; *prote philosophia*’dır ki o tüm diğer bilimlerden ayrıdır. Matematik soyutlama yapar, varlıktaki nicelik ve süreklilik ile ilgilidir. Fiziğe gelince: o da varlığı varlık olmak bakımından değil, ama varlığı harekete sahip birşey olarak kendi araştırmasına konu edinir. Böylelikle, varlığı varlık olmak bakımından ele alan tek bilimin varlığı, yani ontoloji, onaylanır. *Eudemian Ethik*’teki bir pasajda ise, Aristoteles Platoncu formlara karşı bir polemik içindedir. Ona göre, tek bir ‘iyi formu’ yoktur; çünkü ‘İyi’de ‘Varlık’ gibi, birçok anlama sahiptir; o, tüm kategorilerde bulunur; tözde akıl ve Tanrı, nitelikte adalet, nicelikte ölçülülük olarak.<sup>2</sup>

*Eudemos’a Ethik’in* 1217b33 satırları arasında ise şunları duyarız:

“Varlık, halihazırda ifade ettiğim gibi, ‘bir’ değildir, aynı ‘iyinin’ de olmadığı gibi; ne de varlığın veya iyinin tek bir bilimi vardır. Hatta aynı kategori içinde yer alan iyi şeyler bile tek bir bilimin konusu değildirler; örneğin fırsat ve ölçülülük. Farklı sanatlar farklı olanakları ve ölçülülükleri içerirler; yiyecek, ilaç ve fiziksel egzersiz bağlamında veya savaş ve strateji bağlamında.” Varlık ile İyi arasındaki bu analogi son derece önemlidir. Aristoteles her zaman genel olanı onun parçalarına ayırarak incelemeye yönelir; çünkü o, mümkün olduğunca tekil olana ulaşmayı amaçlar. Doktor insanı değil, belli bir insanı, yani Serena’yı tedavi eder (*Met.* 981 a18). Guthrie’nin

---

<sup>1</sup> W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy: Aristotle: An Encounter*, Vol. VI. 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 207.

<sup>2</sup> W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy: Aristotle: An Encounter*, Vol. VI. 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 208.

de söylediği gibi, Aristoteles varlığın (*to on*) tek bir biliminin olmadığını söyler ama bu varlığın varlık olmak bakımından biliminin (*to on he on*) olmadığını anlamına gelmez.<sup>1</sup> Her halükarda söylenen şey şudur: kuşların, bitkilerin, minerallerin ve hayatın varlık olmak bakımından ortak olduklarından hareketle; botanigi, jeolojiyi, fiziği, kimyayı, biyolojiyi ve diğer tüm bilimleri belli ilkeler çerçevesinde tek bir bilime indirgeyemezsiniz. Varlık olmak bakımından varlığı inceleyen bilim olarak ontoloji, tek tek bilimlerin ele aldığı şeyleri onların bağımsız doğalarını gözeterek incelemeyi ama onları varlık olmak bakımından inceler. Bunu yapmak ise filozofun işidir, matematikçinin ya da fizikçinin değil.<sup>2</sup>

### *Asıl Anlamda Var Olan/Töz (Ousia) Üzerine*

Aristoteles varlık nedir? sorusunu sormanın anlamlı olduğunu, onun diğer bilimler tarafından kapsanmadığını, araştırılmadığını ve ontolojinin de diğer bilimleri kapsamadığını temellendirip, bu sorunun muhatabının da felsefe olduğunu belirttikten sonra, kendi yanıtını vermeye yönelir. Aristoteles hareketin egemen olduğu doğal varoluş dünyasında varlığının ne olduğunu araştırırken bile asıl anlamda varlığın ne olduğunu sormayı asla bir yana bırakmaz. Bu son soru, *Metafizik*'in Lambda'nın (12. kitab) konusudur ve üzerinde durduğumuz en az üç kitap kadar bin yıllar boyunca hem Doğu'nun ve hem de Batı'nın en muhteşem zihinlerinin konusu olmuştur.

Varlık nedir, diye sormak ne anlama gelir? Asıl anlamda gerçeklik nedir? Bu ve benzeri sorular basit gibi görünebilir ama hiç kuşkusuz son derece aldatıcıdır. İçinde yaşadığımız dünyada karşılaştığımız şeyler bakımından 'o nedir?' sorusunu sordüğümüz anda bu basit gibi görünen 'varlık nedir?' sorusunun hiç de öyle olmadığı kendini gösterir. Varlık üzerine olan bu sorular aslında var olana ilişkin evrensel ilkeler bulup bulamayacağımızı bulsak bile onların her bir tikel varlık için geçerli olup olamayacağını araştırmaktır. Şimdi; soruşturmaya varlık nedir? sorusuna verilen yanıtlara baka-

---

<sup>1</sup>a.g.e., 206 ve ilerisi.

<sup>2</sup>a.g.e., 207.

rak, onu biraz daha açık kılmaya çalışabiliriz. Örneğin, insan nedir? sorusunu ele alalım. Materyalist tutuma sahip bir fizyolog onu beden üzerinden tanımlayacaktır; yani insanı kas, kemik, sinir ve kandan oluşan birşey olarak görecektir ve tanımlayacaktır; dolayısıyla, onun için geri kalan herşey ikincil veya önemsiz olacaktır. Aristoteles'in kendinden önce söylenenleri dikkate alma konusundaki tutumunu göz önüne aldığımızda 'varlık nedir?' sorusuna verilen yanıtların kolayca göz ardı edilemeyeceği açıktır. Yukarıda ifade edildiği gibi, materyalist birine göre gerçeklik, asıl var olan maddedir. Aristoteles bu ve benzeri anlayışların varlık nedir, sorusuna verdikleri yanıtları göz önüne alarak maddenin *ousia* olarak kabul edilebileceğini; varlık nedir, sorusunun yanıtının madde olabileceğini söyler. Başka bazıları ise, sınıflamayı izleyerek, varlığın cins olduğunu iddia ederek insan nedir? sorusuna 'o bir hayvandır' yanıtını verir. *De Anima*'da verilen örnekler daha da açıklayıcıdır. Diyalektikçi, örneğin, öfkeyi, incinmeye karşı gösterilen bir duygu olarak tanımlarken, bir doğa bilimci onu, kanın kaynaması veya kalp etrafında dolaşan sıcak bir şey olduğunu söyleyebilir. Diyalektik öfkeyi tanımlamaya yönelir; diğeri ise, maddeye bakarak onu analiz etmeye çalışır. Bu yanıtların her biri kendince haklıdır; çünkü var olan hakkında birçok tarzda konuşulabilir.

Aristoteles var olanlar hakkında kendinden önce söylenenleri belirttikten sonra, kendi yanıtına geçer ve *Kategoriler*'de söylediklerini tekrar eder: *ousia* herşeyin kendisine yüklendiği ama kendisine hiçbirşeyin yüklenmediği şeydir (1029 a7-9). Ancak bu, burada bırakılacak bir soruşturma değildir; aynı verilen yanıtın da yeterli olmadığı gibi. Başlangıç olarak, daha önce söylenenleri hatırlamak, üzerine düşünmek gerekir. Şimdiye kadar (töz, *ousia*) asıl anlamda varlık olarak; hayvanlar, bitkiler ve onların parçaları düşünülmüştü. Bazıları da asıl varlığın hava, toprak, su, ateş ve göksel cisimler olduğunu söylemişti. Platoncular ise, onları reddederek, asıl varolanın formlar ve sayılar olduğunu iddia etmişlerdi.

Şimdi, daha önce töz hakkında ifade edilen düşünceler özetlenecek olunursa tözün dört anlamda kullanıldığı söylenebilir.

- 1) Öz (*essence*)
- 2) Tümel olan (*Universal*)

3) Cins (Genus)

4) Dayanak (Substratum, *Subject*)

Son anlamında *ousia* kendinde diğer üç şeyi içerir: a) madde b) form c) onların her ikisinden meydana gelen somut bireysel varlık.

Aristoteles var olan üzerine soruşturmayı daha sistematik bir biçimde ilerletirken ulaştığı sonuç, varlığın ne olduğuna ilişkin bu düşüncelerin son derece gevşek ve yetersiz olduğudur. Dayanak belirsiz, öz ve form özdeş (1032b-2), cins ise tümelin başka bir örneği ve ifadesidir.

Töz (*ousia*) adını almaya layık olarak geriye kalanlar şunlardır:

1. Madde
2. Somut bireysel varlıklar
3. Tümel
4. Öz

Töz (*ousia*) adını almayı hak eden şeylerin şu iki temel kriteri sağlaması gerekir:

1. Tüm yüklemelerin öznesi olma
2. Bağımsız bireysel bir varlık olarak var olma (*Met.*1029a27-28, 1070b36)

Owens, Aristoteles'in *Varlık Kuramı* adlı kitabında Zeta'dan (7.kitap) hareketle tözün (*ousia*)'nın temel özelliklerini çok açık bir biçimde ifade ederek, onları şöyle sıralar:

a) Olan, b) belli birşey olan, c) asıl anlamda olan, yani diğer herşeyin ondan dolayı var olduğu şey d) kendinden dolayı varolan, e) bağımsız f) dayanak g) belirlenmiş olan (*horismenon*).<sup>1</sup>

### ***Tözün Ne olduğuna Dair Soruşturmaya Devam: Madde (Hyle, Matter)***

Aristoteles varlık üzerine yürüttüğü soruşturmanın ayrıntılarını töz adını almayı hak eden şeylerin analizine yönelerek sürdürür. Şimdi onları tek tek ele alarak biz de bu soruşturmaya dahil olabiliriz. Önce; maddenin *ousia* olarak kabul edilmesi hakkında 1029 a 20-21'e bakabiliriz. Buna göre 'ken-

---

<sup>1</sup>Owens, *Doctrine of Being*, 318.



dinde olan şey, özne; ne birşeydir, ne niceliktir ve ne de başka bir kategorinin kendisine yüklenmesi ile belirlenmiş olandır.’(1029 a11-12). O, herşey alındığında geriye kalandır. Bu bakımdan madde *ousia* olabilir ama unutulmamlıdır ki, madde bağımsız ve bireysel olan değildir (27-28). Dolayısıyla, madde bilimin konusu olamaz. Ayrıca, madde doğası gereği bilinebilir değildir (1036a8-9). Bununla birlikte Aristoteles 1042 a32’de birşeyin ‘altında duran’ olması ve ‘değişmenin altında olan’ ve ondan geriye kalan şey olması bakımından maddenin *ousia* olabileceğini söyler. Aristoteles felsefe tarihinin ve hatta bilimin yönünü değiştiren yeni bir kavrayış ışığında maddenin ancak potansiyel anlamda varlık olduğunu öne sürer ama onun Zeta Kitabında aradığı da kesinlikle potansiyel anlamda (*dunamis*) *ousia* değildir. *Fizik*’in 1.kitabının 9.Bölümünde Aristoteles’in söyledikleri konuyu açıklar: burada ilineksel olarak var-olmayan ile özsel olarak var-olmayan arasında ayırım yapılır. *Substratum*/dayanak (*hyle, matter*) ilineksel anlamda olmayandır; belli bir anda formun yokluğudur (*steresis*). Aristoteles 192a3-6’da şöyle der: ‘Madde ve yoksunluk farklı şeylerdir ki onlardan madde ilineksel olarak var-olmayandır; ama yoksunluk özsel olarak var-olmayandır. Madde *ousiaya* yakındır; bir bakıma *ousiadır*, ama yoksunluk kesinlikle değildir.’

### ***Somut Bireysel Varlık Olarak Töz***

Bu noktada Aristoteles’in *Kategoriler*’de *ousia*’nın ne olduğuna dair söylediklerini hatırlamak gerekir. Çünkü; orada, asıl anlamda *ousia*’nın açık ve kesin bir biçimde duyular tarafından algılanan bireysel, bağımsız biçimde var olan şey, örneğin belli bir insan, belli bir hayvan (*to de ti*), olduğu söylenir. Başka bir ifadeyle, *ousia* hem bilen öznenin duyularına açık olan ve hem de bireysel olarak var olandır.Bu kavrayış *Hayvanların Oluşumu*’nda da varlığını sürdürür ki sözü edilen çalışma Aristoteles’in erken çalışmaları arasında yer almaz. Bunu ifade etmek şu bakımdan önemlidir. Bazı Aristoteles yorumcuları Aristoteles’in önce Platoncu ve sonra Aristotelesçi olduğunu söylerken, kimileri de tam tersini söylemektedirler. Benim ne düşündüğüm ise, çalışmanın sonunda açık olacaktır. Şimdi, yine Aristoteles’in 767 b32 ve 768 satırları arasında söylediklerine dönelim. Buna göre, cinsler

ve bireyler meydana gelmenin kaynağıdır ama esas olarak meydana gelmenin kaynağı bireylerdir. Çünkü asıl anlamda töz, bireysel olandır. Bireylerden kastedilen de Sokrates, Serena veya Sina'dır. Bu bağlamda çok önemli olan düşünceyle *Metafizik* Lambda'da (12.kitap) karşılaşıyoruz. 1071 a-17-22 satırları arasında Aristoteles şöyle der:

“Biz ilkeler hakkında evrensel bağlamda konuşabiliriz ama bu evrenseller var değildirler (*ouk estin*); her bireysel neden, kendi bireysel etkisine/nedenine sahiptir. Genel olarak, insan; insandan meydana gelir; fakat ‘insan’ yoktur. Bu demektir ki Akhilleus’un babası Peleus’tur, sizin babanız da sizin babanız.” İşte, Aristoteles’in varolanlar hakkındaki bu kavrayışıdır ki onu, Platon’un kampını terk etmesine neden oldu. Çünkü, Platon doğal dünyayı, düşünmenin konusu olarak görmedi, onun bilinebilir bir yapıda olduğunu kabul etmedi. Guthrie’nin ifadesiyle, Platon doğal dünyanın zengin ve farklı çokluğuna karşı adaletli olmadı. Varlığı açıklama adına, varlıktan onun varlığını çaldı ve varlığı kendi buluşu olan aşkın ya da super-gerçeklik alanına taşıdı. İnsanlar yalnızca *autoanthropos*’ın, kendinde insanın gölgeleleri haline getirildi (1040 b 33).<sup>1</sup> Bu ise, Aristoteles’e göre, aslında hayal gücünün uydurmasından başka birşey değildi. Varlığın Platoncu kavranışı yalnızca etrafımızdaki gerçekliğin inkarına değil, ama aynı zamanda onların değersizleştirilmesine de neden oldu. Oysa insan, hayalgücünün uydurduğu birşey değildir; o, somuttur, bireyseldir, bağımsızdır ve asıl anlamda *ousia*’dır; aynı diğer bireysel varlıklarında olduğu gibi.

Varlık nedir sorusuna Platoncuların verdiği yanıt anlamlı olmadığı gibi, varlığı açıklama gücünden de yoksundu. Her halükarda onlar, içinde bulunduğumuz doğal dünyaya ilişkin olmadıkları gibi, onların nedenleri de değildi (*Met.*991 a12-13). Dolayısıyla, Aristoteles için varlık nedir, sorusu yeniden ele alınmalıydı ve yeni bir açıklama gerekiyordu. Çünkü Aristoteles’e göre, filozofun görevi gerçeği açıklamaktı. Şimdi; *Kategoriler*’in asıl anlamda tözleri gözümüzün önüne somut olarak geliyor ama bu onların kendiliğinden açık ve açıklayıcı oldukları anlamına gelmez. Onlar, açıklamanın kendisinden başlaması gereken ilkelerdir ama açıklama değillerdir. Çünkü

---

<sup>1</sup>W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy: Aristotle: An Encounter*, Vol. VI. 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 211.

bireylerin tanımı ya da açıklaması yapılamaz. Aristoteles 1036a5-8'de şöyle der: “Bireylerin tanımı yoktur; onlar sezgisel olarak ve algı aracılığıyla bilinirler; ve gerçek tecrübeden bağımsız biçimde onların varlığı veya yokluğu açık değildir. Fakat onlar hakkında her zaman evrensel biçimde konuşulur ve düşünülür.<sup>1</sup> Aristoteles 1039b27-31'de ise şöyle der: “Bundan dolayı, duysal bireysel tözlerin ne tanımları ve ne de kanıtlamaları sözkonusudur; çünkü onların maddeleri vardır ki madde de doğası gereği olumsaldır; o olabilir de olmayabilir de. Dolayısıyla tüm bireysel şeyler ortadan kalkabilir yapıdadır”.

Tüm bunlardan dolayı, somut bireysel şeylerin kendileri bakımından töz olamayacakları böylece red edilir (1029a30-32). Form mantıksal olarak öncedir; çünkü somut bireysel varlıklar madde ve form olarak analiz edilebilir. Aslında bu mantıksal öncelik ontik bakımdan da önceliği ifade eder. Çünkü halihazırda formsuz olan şey düşünülemez ve Aristoteles'in formu *energeia* olarak tanımlaması da bunu gösterir. Ancak bu başka bir yerde ele alınmayı gerektiren bir diğer çok önemli konudur ve şimdilik burada bırakmakta yarar vardır. Konuya yeniden dönecek olursak. *Metafizik*'in 1037a29-30 satırları arasında Aristoteles şöyle der: “*Ousia* içkin formdur ki onunla birlikte olan maddeden dolayı somut bireysel tözler *ousia* olarak çağrılırlar.” Bu nedenle bireysel şeyler türetilmiş olma anlamında ve bir bakıma ikincil anlamda tözler olarak kabul edilirler. Bunun nedeni ise, onların tanımlanabilir forma (*logos*) sahip olmalarıdır. Burada öne sürülen düşünce *İkinci Analitikler*'de ifade edilen düşüncelerle uygunluk içindedir. Sonucunda bilginin duysal köklerini ve daha sonra nasıl onların kavramlarına ulaşıldığı anlatılır. Belirtmek gerekir ki; hem Platon ve hem de Aristoteles için varlık bilinebilir olandır; bilinebilir yapıdadır ve dolayısıyla açıklanabilir de. Belki de bu tüm Antik filozofların ortak inancıydı. Çünkü bu inanç olmadan felsefe yapmanın bir olanağı olamayacağı gibi, bir anlamı da olamaz. Sonra; felsefe hayattaki en önemli etkinlik olarak görülemeyeceği gibi, insanın en mükemmel ve en yüksek akılsal etkinliği olarak da değerlendirilemez. Ve bu bakımlardan *Metafizik*'in ilk cümlesi (980a21) de rastlantı olamaz. Onu,

---

<sup>1</sup>Aynı zamanda, 1040 a2-4; *De Anima*, 417 b22-23.

Türkçe bir duyuş ile şöyle ifade edebiliriz: ‘Bütün insanlar, doğaları gereği, doğal olarak bilmeyi arzu ederler, bilmek isterler.’ Çünkü Aristoteles’in düşüncesinde varlık ve bilgi problemi birbirinden ayıramaz. Zaten insan da bilinebilir olduğuna inanmadığı şeyi bilmeye yönelmez; bilmeyi arzu etmez.

Aristoteles *ousia* terimini görelî olarak kullanır. Bazı şeyler bazı şeylerden daha az ya da daha çok töz olabilirler. *Kategoriler*’de ifade edildiği gibi (2b-7-8) türler, bireysel şeylere daha yakın olması nedeniyle cinslerden daha fazla töze yakın bulunur. *Metafizik Zeta 1029 a5*’te formun maddeden daha ‘fazla varlık’ olduğu söylenir ki işte tam da bu nedenle form, madde ve formdan daha fazla *ousia*’dır. *Metafizik*’in 1070a9-12 satırları arasında ise, üç çeşit *ousia* olduğu söylenir: madde, form ve bireysel olan. Şimdi tam da bu noktada ontoloji ve epistemoloji karşı karşıya gelir: Eğer asıl var olanlar bireysel varlıklar ise ve de bireysel varlıklar sonsuz ise, sonsuzun bilgisi nasıl mümkün olabilir? Daha açık bir biçimde söylenirse, bilmek nasıl mümkün olabilir? Çünkü biz şeyleri tek bir şey olmaları ve bazı evrensel niteliklere sahip olmaları bakımından bilebiliriz (*Met.*999a24-29). Bu hem ontolojik ve hem de epistemeolojik karşılaşma dünden bugüne hala aşılmış değil ama Aristoteles için özellikle çok önemlidir. Çünkü Aristoteles bir yandan asıl var olan şeylerin bireysel varlıklar olduğunu söyler ve bu bakımdan Platon’un tümel varlık anlayışına karşı çıkar ama öte yandan da var olan şeylerin bilinebilir bir yapıda olduğu düşüncesinden hiçbir ödün vermez. Bu kaygı zemininde; ontoloji ve epistemoloji arasındaki tartışma varlığını sürdürmeye devam eder ve Aristoteles bu bağlamda bir kez daha tümeller problemine yönelir.

### ***Tümeller Yeniden...***

“Hakkında tümel olarak konuşulan herhangi birşeyin *ousia*/töz olması imkansız görünmektedir. Herşeyden önce birşeyin tözü/*ousia* kendisine özgü olup bir başkasına ait olmayan tözdür. Oysa tümel, buna karşıt olarak, ortak olmayı ifade eder. Zaten birden fazla şeye ait olan veya birden fazla şeyde ortak olana tümel denilir. Bu bakımlardan hiçbir tümelin töz/*ousia* olamayacağı açıktır; ve hiçbir ortak yüklem belli bir şeyi ifade edemez (*to*

*de ti*, ‘this’) ama tümel olanı, birşeye benzeyeni (*as such*) ifade eder. “(Met.1038b8-12)

Tümelin töz (*ousia*) olamayacağı veya ‘belli bir şey’ olamayacağı *Metafizik Zeta*’nın 13.ve 14.bölümlerinde tekrarlanır. 14.bölüm ise, doğrudan doğruya Platoncuların düşüncelerini tartışmanın merkezine alır. Onlara göre, formlar cinslerdir, bağımsızdırlar ve ne kadar genel ise, o kadar varlık hiyerarşisinde yüksektedirler. Bu noktada Aristoteles’in formlarının veya özlerinin (*eidōs, totī en einai*, ‘what it is to be’ so-and-so) tümeller olduğu söylenebilir mi? Aristoteles tümellerin bireysel varlıklara dokunamayacağını, onlara ulaşamayacağını söyler ve *Metafizik Beta*’da (3.kitap) öne sürdüğü görüşleri *Metafizik Zeta*’da (7.kitap) yeniden ele alır. Aristoteles 1039a 14’te şöyle der: “Eğer hiçbir *ousia* tümellerden oluşmuyorsa ve tümeller belli bir şeyi değil de benzer birşeyi ifade ediyorsa ve hiçbir *ousia* gerçeklik halindeki somut tözlerin (*ousia sunthetos*) birleşiminden ibaret değilse, her *ousia* yalın olacaktır ki bu da tözün tanımının yapılamayacağı anlamına gelir. Ancak herkes tarafından kabul edilen ve bizim de daha önce söylediğimiz gibi, yalnızca tözün veya asıl olarak tözün tanımlanabilir olduğudur. Oysa şimdi onun bile tanımı olmayabilir. Bu durumda hiçbirşeyin tanımı olmayacak ya da bir anlamda olacak, bir anlamda da olmayacak.”

Aristoteles bilimin bireysel varlıkları açıklaması gerektiğine inanır; yani bahçedeki tavşanı, kediye, kelebeği, ağacı vb şeyleri. Ancak bireysel tavşan, bireysel ağaç, bireysel kedi, kelebek onları tanımlamaya izin vermez. Çünkü onlar ancak belli bir sınıfın üyesi olarak araştırılabilirler ki bu da onlar hakkında ancak ve ancak evrensel akıl, tümelleyici akıl sayesinde konuşulabileceği ve yine onun aracılığıyla bilinebilecekleri anlamına gelir. Zaten Aristoteles *Metafizik*’in 1036a6-7 ve b34 satırlarında *logos*’un evrensel olana ilişkin olduğunu açıkça ifade eder. Oysa *ousia*’nın bireyselliği bağlamında ona ortak olacak hiçbirşey yoktur. Çünkü; *ousia* kendinden başka hiçbirşeye ait değildir (1040b23).

Bireysel şeylerin varlığı ve özellikle bilinebilirliği problemi günümüzde de tartışılmaya devam etmektedir. Bireysel şeylerin bilgisinin olanaklı olup olmadığı meselesi henüz çözülmüş değildir. W.K.C. Guthrie sözkonu-

su probleme ilişkin Aristoteles'in düşüncelerini üç başlık altında değerlendirir.<sup>1</sup>

1) *Metafizik Zeta*'da ifade edildiği gibi, bilimsel araştırmanın konusu düşünülebilir (*comprehensible*) tözlerdir. Aristoteles *Kategoriler*'de öne sürdüğü düşüncelerden vazgeçmiş değildir; bireysel varlıkların asıl tözler olduğuna hala inanmaktadır ancak bilimsel bakımdan ikincil tözlerin bilimsel araştırmanın kaçınılmaz olarak konusunu oluşturduğunu düşünmektedir.

2) Aristoteles bilimin başarısını bireysel olan şeylere mümkün olduğunca yaklaşmasında bulur. Bu aynı zamanda bilimin asıl gerçekliğe dokunmasının da kriteridir. Türler, cinslere göre daha tözseldir. Bilim insanı bireysel varlığa ulaştığında esas olarak tözün ne olduğunu tanımlamış, bilmiş olacaktır; yani *Kategoriler*'in asli anlamda tözlerine en yakın olduğu zaman. Cins, tür olmadan hiçbir şeydir. Aristoteles ve Platon arasındaki karşıtlık burada birkez daha çok güçlü bir biçimde kendini gösterir. Platon bir kavramın ne kadar çok şeyi kendi içine alırsa varlık hiyerarşisinde o kadar üstte yer alacağını düşünüyordu. Bu, Aristoteles'in düşüncesine taban tabana karşıttır. İlginçtir ki; Platon'un *Philebus* diyaloguna bakıldığında, aslında Platonun da Platonu terk etmekte olduğu görülür.

3) Aristoteles öze veya forma tözün bazı niteliklerini yüklemeye çalışmakla birlikte *ousia*'nın *eidos* ya da form olarak hiçbir biçimde kendine başına var olduğunu iddia etmez. Başka bir ifadeyle, *ousia* hiçbir biçimde Platoncu Formlar gibi aşkınlığa uğurlanmaz. Belki de şöyle söylenebilir: özler/formlar tözlere aittir; birinciler, ikincilerden asla bağımsız olamazlar. Bu açıklama yine de tözün kendi başına var olduğuna ilişkin tez hakkında bazı soruları da beraber getirir.

#### **4. Tözün Öz Olup Olmadığına İlişkin Soruşturma**

Aristoteles en son *ousia*'nın form veya birşeyin özü olup olmadığı düşüncesini ele alır (1030a6.) Buna göre, *ousia*, birşeyin cinsine ve ayırdedici niteliğine göre tanımıdır. Aristoteles şöyle der: "Öz, bireysel olan şeydir.

---

<sup>1</sup>W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy: Aristotle: An Encounter*, Vol. VI. 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 219 ve ilerisi.

Böyle birşey olarak o şeyin bilgisini verir ki bu bilgi de özdür (1030a3 ve 1031b6-7). *Hayvanların Kısımları*'nda ise şöyle der: “*İnfima species* tözlerdir; ve onlar aracılığla daha önce tanımlanamaz olan Sokrates ve Koriskos tanımlanabilir.” Bireyler arasındaki algıladığımız farklılıklar, örneğin Selena'nın uzun saçlara sahip olması, Serena'nın uzun boylu olması, Sina'nın beyazlığı vb.ilinekseldir ve onlar hiçbir kurala uymazlar; ne her zaman ne de çoğu zaman ortaya çıkarlar ve de böyle olmaları bakımından bilimsel araştırmanın konusu da olamazlar. *Metafizik* 1017b23-26 şunları okuruz: “*Ousia*'nın iki anlamı vardır: en son töz ki o diğer başka hiçbir şeye yüklenemez. Diğer ise, bireysel, bağımsız ve böyle olmakla her birşeyin formu olandır.”

Aristoteles'in buradaki kaygısı insanın maddeye sahip olması bakımından tanımsız ve bilinemez olmasıdır. Şimdi ise, bu sorun bizzat şeylerin spesifik forma sahip olduğu düşüncesiyle aşılmaya çalışılmaktadır. Başka bir ifadeyle; daha çok somut şeyler için kullanılan ‘bu belli şey’ (*to de ti*) şimdi empirik düzeyden bilimsel düzeye yükselmiştir; hatta onun ontik düzeyden epistemik düzeye yükseldiğini bile söyleyebiliriz. Form, bireysel olandır; çünkü zaten Aristoteles'in görmek istediği bilim insanının bireysel olana ne kadar yaklaşabileceğiydi. Aristoteles 1037a24-28'de şöyle der: “Töz açıklamasında maddi yan görülmez, çünkü onlar tözün parçaları değil, ama somut bütünlüğüdür ve bir bakıma hem tanımı var ve hem de yok. Maddeyi aldığımızda yoktur, çünkü madde tanımsızdır; ama asıl anlamda töz olan düşünüldüğünde vardır. Öz, (*to ti en einai, what it is to be something*) maddesiz tözdür.”( 1032 b14).

Asıl anlamda tözün, öz olabileceğine ilişkin tartışmalar *Metafizik*'in Zeta kitabında ve H'nin ilk bölümlerinde verilir. Aristoteles'in burada bilgi problemi bakımından tözü ele aldığı açıktır. Aristoteles için, hiç kuşkusuz, bilimsel bilgi, nedenlerin bilgisidir. Birşeyin ne olduğunu söyleyebilmek için, onun niçin öyle olduğunu bilmek gerekir. Eğer sözde, lafzi bir tanım yapılmıyorsa, tanım birşeyin neden öyle olduğu gibi olduğunu verir; yani niçini verir bize. Gök gürültüsü nedir, sorusunu yanıtlamak için, niçin gök gürültüsü meydana gelir sorusunu yanıtlamak gerekir. Şimdi öz, gerçek birşeyin tanımı olarak ifade ediliyorsa; o yalnızca birşeyin ne olduğunu ifade

etmemeli (*ti esti*), onun asıl nedenini, yani onun o şey olmasını olanaklı kılan ilkeyi de ifade etmeli

Aristoteles, birşeyin neden öyle olduğu gibi öyle olduğunu sormanın anlamsız olduğunu düşünür; örneğin, meşe ağacı neden meşe ağacıdır, kedi neden kedidir, vb. gibi. Makul olan A'nın neden A olduğunu sormak değil, ama A'nın neden B olduğunu sormaktır. Neden bu madde bu belli forma sahiptir? Biz neden tuğla yığınının değil de, tuğladan oluşan şeye ev deriz? Hiç kuşkusuz birini ev, diğerini ise, yalnızca tuğla yığını olarak çağırmanın nedeni, bizim 'ev olmanın' ne anlama geldiğini bilmemizdir. Ev, bazı formların ve materyallerin bir araya gelişi olmadığı gibi, onların bileşimi de değildir. Şimdi; bir evin, evin özünün varlığı sebebiyle öyle olduğunu söylemek doğru ama pek de açık değildir. Çünkü; Aristoteles özün yalnızca soyut olarak değil, somut olarak gösterilebilir olması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla; öz, formel neden olarak veya öz olarak değil, ereksel neden olarak görülmelidir. Bazı yapı maddelerinin bir ev olarak tanımlanmasının sebebi, o şeyin ev formunu halihazırda göstermesidir. Çünkü dört duvarın ve bir çatının olması o şeyi ev yapmaz; gerçek anlamda ev öyle düzenlenmiş olmalı ki insanı koruyabilsin. Eğer bir ev insanı sıcaktan, soğuktan, selden, yağmurdan koruyamıyorsa, o bir ev değildir. 1043 a14-19 satırları arasında şunları okuruz: “Bir evi tanımlarken bazılarının onataş, toprak ve tahta yığınıdır demesi evin potansiyel olarak ne olduğunu tanımlar; çünkü onlar, bir evin maddi öğeleridir. Ama onu, sığınacak, barınacak ve benzeri bir yer olarak tanımlayanlar ise, evin *gerçekliğini* tanımlıyorlar. Evi, her iki şeyin toplamı olarak görenler ise üçüncü bir tözden, yani bileşik bir tözden söz ederler.” Buradaki örnek yapay birşeye ilişkindir, ama aynı şey doğanın meydana getirdiği şeyler için de geçerlidir. Bir parça kası, bir parça kemiği, başka birşey değilse insan yapan, onun sahip olduğu formdur. Daha açık bir biçimde söylenecek olursa, insanın insan olarak, insane özgü işlevleri yerine getirebilmesidir (*ergon*); yani kendine özgü olan (akılsal) etkinlikleri gerçekleştirebilmesidir (*N.E 1097a30-b3*). Çünkü ruh ile ruhun özü özdeştir, ama insanın özü ile insan özdeş değildir. Dolayısıyla hece harflerin toplamından ibaret olmadığı gibi, ev de taş, tuğla ve tahtanın toplamından ibaret değildir.



Aristoteles'in töz üzerine soruşturması sanat ve doğada erekliliğe ve işleve yönelmekle sonuçlanır.<sup>1</sup> Birşeyi tanımlamak için onun özünü bilmek gerekir. Birşeyin özünü bilmek ise, o şeyin işlevini (*ergon*) bilmektir; yani ne için olduğunu bilmektir. Burada Aristoteles'in varlık ve insan kavrayışının temelinde bulunan madde-form ve *dunamis-energeia/entelekheia* arasındaki derin bağa tanık oluruz.<sup>2</sup>

Altını önemle çizmek gerekir ki, Aristoteles'in 'gerçeklik' veya formun kendini tam anlamıyla gerçekleştirilmesi için en fazla kullandığı terim *eidōs* değil, ama *energeia*'dır; yani etkinliktir. Aristoteles madde ve formu birbirinin karşısı olarak kullandığı yerde *heksis* terimine yer verir. Yani bir ev tamamlandığında, o artık bir durum (*state*) içindedir; yani başlangıçta kullanılan biçimsiz madde, şimdi bir biçim içindedir (*Met.*1070 a12). Ancak bu durum bile, en yüksek durumdan bir adım geridedir; çünkü bir ev, ancak ve ancak ereğini/işlevini gerçekleştirdiğinde evdir; tamdır; yani evin ev olarak işlevini yerine getirmesi halinde. Daha açık bir ifadeyle; bir ev, insanların onun içinde yaşaması, insanları koruması gerçekleştiği zaman tam anlamıyla bir evdir. Bu konuda diğer çok önemli bir açıklama ve örnek *N.E.* gelir. Erdem *heksis*'tir ama insanın işlevi (*ergon*) erdemlere sahip olmak değil, erdeme uygun etkinliktir. Bir insan tüm erdemlere sahip olabilir ama hayatı boyunca uyuyabilir veya hiçbir şey yapmayabilir (*N.E.*1098 a16, 1095 b32).

*Ousia* üzerine olan bu soruşturmayı tamamlamak için ele alınması gereken bir diğer konu, tözün bağımsız bir biçimde var olup olmadığıdır. *Kategoriler*'de öne sürülen iddia halen geçerlidir. İçinde yaşanan dünyada formlar madde ile birlikte vardır; koşan at, büyüyen ağaçlar, düşünen insanlar, somut evler vb; bütün bunlar bağımsız var oluşa sahipler. *Metafizik*'e gelindiğinde de Aristoteles'in özü, töz olarak ve aynı bağımsız var oluşa sahip olarak düşündüğü görülür. Ve bu bakımdan çok önemli bir ifade ile karşılaşıyoruz: Birşey ile onun özü aynıdır; öz, bir şeyin tözüdür (1032 b 14; *Eta.* 6.bölüm). Burada karşımıza çıkan esas sorun, tözün bağımsız, ayrı bir var

---

<sup>1</sup> W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy: Aristotle: An Encounter*, Vol. VI. 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 218.

<sup>2</sup> Hatice Nur Erkızan, "Aristoteles'te İnsanın Doğası Üzerine," *Cogito Aristoteles Özel Sayısı* 77 (2014): 237-248.

oluşa sahip olup olamayacağıdır; çünkü maddenin ayrı başına var olamadığı için töz olmadığı söylenmişti. Soru açıkça şudur: Hangi anlamda öz, hangi biçimde öz, töze sahip olabilir veya öz tözdür denilebilir? Aristoteles burada ayrı olmaya ilişkin yeni bir açıklama getirir ki bu da kavramsal olarak, düşüncede ayrı olmaktır; daha doğru bir ifade ile, düşüncede ayrı değildir. Açıklama *Metafizik*'in Eta kitabından gelir: “Dayanak (*hypokeimenon*, *substratum*) potansiyel olarak tözdür, belli anlamda maddedir, ama gerçekte ve belli birşey olarak değil; belli anlamda *logos* veya formdur ki o belli birşey olarak kavramsal olarak ayrılabilir ve üçüncü olarak, her ikisinin toplamıdır ki o da oluşa ve yokoluşa tabidir, tözdür.” (*Met*: 1042 a26-31).

Bilimsel bilginin konusu olması bakımından özün töz olarak alınması, elbette onun bağımsız (*choriston*) bir biçimde düşünülmesine imkan verir. Çünkü onun bilinebilir ve tanımlanabilir olması demek, özün zihin tarafından soyutlanabilmesi ve kendi başına düşünülebileceği anlamına gelir. Maddeden gerçekte ayrılamama ise bir bakıma mükemmel olmamanın nedenidir; hem bilgi bakımından ve hem de bireysel var oluş bakımından. Birinci bakımdan mesele değerlendirilecek olursa şu denilebilir: maddeye sahip olan birşey olanaklılığı içinde taşır ki bu olmama olanaklılığını da içerir. İkincisine gelince, form olmadan tanımlama mümkün değildir. Guthrie'nin dediği gibi geriye kalan seçenek, yalnızca ve yalnızca aynı türe mensup olanlar tarafından paylaşılan ve bireysel varlıklardan soyutlanan formdur.<sup>1</sup>

Öz ve tözün mutlak özdeşliği ancak ve ancak hem sayısal bakımdan ve hem de tözsel bakımdan bir olan Tanrı için mümkündür. Tanrı mutlak anlamda maddeden ve dolayısıyla oluş ve yok oluştan arınıktır ve tam da bu nedenle mutlak anlamda mükemmeldir ve bilinebilirdir.

Özetle, mükemmel varlığın kendisi olarak saf töz, yalnızca Tanrı olabilir. Çünkü yalnızca Tanrı, maddeden ve dolayısıyla her türlü potansiyellikten, olumsuzluktan arınıktır. O, her anlamda birdir, var oluşu bakımından mükemmeldir ve tam anlamıyla bilinebilirdir. Bu elbette kolayca ve hemen bilinebilir olma anlamına gelmiyor. Çünkü daha az bilinenden daha çok bilene doğru yol alınmalıdır.

---

<sup>1</sup> W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy: Aristotle: An Encounter*, Vol. VI. 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 219.

İlk felsefenin amacı, mutlak anlamda etkinlik olan ve kendi doğası bakımından en bilinebilir olanı anlamaya çabalamaktır. Bununla birlikte, ilk felsefe önce fiziksel gerçekliği anlamalıdır. İçinde yaşadığımız dünyada özü ya da formu anlamak felsefi yolculuğun ilk ve zorunlu basamağıdır. Dolayısıyla denilebilir ki, fizik ve felsefe ya da İlk Felsefe varlık olmak bakımından varlığı ele almada, araştırmada ne birbirlerinden bağımsız ve ne de birbirlerine indirgenebilirler. Ancak varlığı bilmeye yolculuk, başka bir ifadeyle, formun veya özün ne olduğunu anlama ve bilme çabası, buradan, içinde yaşadığımız dünyadan başlamalıdır. Belki ulaşabildiğimiz doğrulardan sonra mutlak anlamda töz olan varlık ile, Tanrı ile yakınlaşabiliriz. Ama önce bilmeye ‘buradan’ başlamak gerekir.

### ***Sonuç yerine ya da Yeni Bir Ontolojiye Doğru***

Şimdi; tüm bu açıklamalardan sonra töz hakkında ne diyebiliriz? Aristoteles; töz nedir, sorusuna ne yanıt verebilir? Ben de Guthrie’ye katılarak ve onu izleyerek, Filozofun şu yanıtı vereceğini düşünüyorum: ‘Tözden kastettiğim, bireysel somut şeyler, fiziksel nesnelere.’ Aristoteles *Metafizik Zeta*’da da bu dünyadaki somut bireysel şeylerin asıl tözler olduğu yönündeki tartışmasını sürdürür ama bunun şu eski itirazlara da açık olduğunu gösterir. Bireysel somut şeyler sürekli olarak meydana gelmekte ve ortadan kalkmaktadır. Onlar kesintisiz bir değişme içindedirler. Zaten bu nedenlerle de Platon onlara varlık (*on, onta*) adını vermedi. Dolayısıyla, sürekli olarak değişmeye tabi olan bu şeyler varlık adını almayı hak etmezler; onlar olsa olsa oluşu ifade edebilirler (*gignomena; becomings*). Aristoteles de sürekli olarak meydana gelen ve ortadan kalkan ve ilk bakışta hiçbir ilkeye, yasaya ya da düzenliliğe sahip görünmeyen şeylere töz adını vermekte kendinden önce gelen filozoflardan pek de farklı düşünmez. Ancak o, Antik felsefenin dört temel kavramından biri olan *phusis* kavramını derinden bir değişikliğe uğrattı. Buna göre, *phusis* her türlü hareketin ve değişimin ilkesidir ve de bu ilke bilinebilir bir yapıdadır. Doğanın bu radikal kavranışı, oluşun içinde değişmeden kalan — ‘hatta kalan’ — birşey var mı ve biz o değişmeyen şey nedeniyle onlara ‘var’ diyebilir miyiz; yani, oluşun içinde tözden söz etmek

mümkün müdür, sorusunun yanıtını da içerir. Çünkü, bu ve benzeri sorulara olumlu yanıt verilmediği zaman söz konusu *kitap* anlamsızdır. Ama bu olumlama, *Kategoriler*'de sözü edilen asıl anlamda ve ikinci dereceden tözlerden ziyade esas anlamda tözün salt form, salt *energeia* olduğuna ilişkin yeni bir kavrayıştır. Dolayısıyla, burada önemli olan soru, Aristoteles'in töz konusunda fikrini değiştirip değiştirmediği veya tutumunun tutarsız olup olmadığı değildir. Ben, bunun var olan üzerine bir soruşturma olup, onun kafa karışıklığı veya tutum değişikliğiyle ilgili olmadığını düşünenlerdenim. Tam aksine, Aristoteles'in varmış olduğu sonuçlar doğal ve mantıklıdır. Aristoteles için formun veya özün varolandan ayrılığı zihinsel bir etkinliktir; bu ayrılık doğanın kendisinde yoktur. Ancak burada da dikkatli olmak gerekir. Çünkü Aristoteles için form veya öz doğada karşılığı olmayan yalnızca mantıksal bir soyutlama değildir. Bireysel olanın özü, spesifik formu değişmeyen, maddi olmayan ama var olandır ki o doğanın kendinde varlığını gösterir, aşkın bir dünyada değil. Varlığın bu var olma tarzını anlama çabası ise, başka bir soruşturmanın konusu olmak durumundadır. Başka bir soruşturmanın veya sonraki bir soruşturmanın konusu hakkında ise küçük bir ipucu *Metazfizik*'ten verilebilir: “*ousia* bir bakıma maddedir, bir bakıma da formdur ki o da *energeia*'dır.” (*morphe kai energeia*, *Met.*1043a27-28). Yeni bir ontolojinin, daha doğru bir ifadeyle, yeni bir Aristotelesçi ontolojinin olanağı burada görünmektedir.

*Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan*

***Ousia and Energeia in Aristotle: on the Becoming of Being (I)***

(*summary*)

Understanding ‘what being is’ has been one of the most important questions of philosophy since the Pre-socratics. This study tries to examine Aristotle’s answers to it. It argues that for Aristotle, to ask ‘what something is’ is essentially to inquire into substance (*ousia*). Thus the question becomes ‘what is *ousia*?’ It is claimed that to understand what *ousia* is we should turn to the term *energeia* that is usually translated as ‘actuality’ or

‘actualization’. In this regard, Kosman’s and Guthrie’s thoughts on the subject-matter are visited and referred to as well. At the end of the article, the possibility of a new Aristotelian ontology is discussed.

**Keywords:** Substance, *energeia*, Kosman, Guthrie, being, ontology, becoming.

*Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan*

**Aristoteldə *Ousia* və *Energeia*: Varlığın/Var Olanın Var Olması  
Haqqında (I)  
(xülasə)**

Sokrataqədərki dövr mütəfəkkirlərindən bugünə qədər ən mühüm problemlərdən biri varlıq nədir sualı ilə bağlı olmuşdur. Bu tədqiqat Aristotelin bu suala verdiyi cavabların təhlilinə yönəlmişdir. Aristotelə üçün varlığın nədən ibarət olduğunu soruşmaq ilk növbədə substansiyanın/ousiyanın nə olduğunu araşdırmaq deməkdir. Beləliklə sual “ousia nədir?” şəklində ola bilər. Substansiyanın nə olduğunu başa düşmək üçün isə *energeia* termininə müraciət etməli olduğumuz iddia edilir ki, bu da “reallıq” və ya “reallaşma” şəklində tərcümə edilir. Bu kontekstdə Kosman və Guthrienin mövzuya dair fikirlərinə müraciət edilir. Məqalənin sonunda isə yeni bir Aristotelçi ontologiyanın mümkünlüyü müzakirə edilir.

**Açar sözlər:** substansiya, *energeia*, Kosman, Guthrie, varlıq, ontologiya, mövcud olma.

## **Aristoteldə ruh-bədən təlimi və onun Şərqi-islam fəlsəfəsi üzərindən müasir qərb düşüncəsinə transformasiyası**

---

*Səlahəddin Xəlilov*

---

Aristotelin mənəvi və maddi dünyalar haqqında düşüncələri ruh və bədən təmsalında daha bariz ifadə olunur. Onun mənəvi-intellektual həyatın strukturu ilə bağlı fikirləri sonrakı dövrdə ən çox orta əsrlər islam fəlsəfəsində inkişaf etdirilmişdir. Aristotelin müasir Qərb fəlsəfəsinə təsiri də daha çox Fərabî, İbn Sina və İbn Ruşdunəsərləri vasitəsilə həyata keçmişdir.

İbn Sina öz fəlsəfi yaradıcılığında Aristotel təlimini bir neçə istiqamətlərdə inkişaf etdirmişdir.

Məlum olduğu kimi Aristotel təlimində hələ mahiyyət məzmunundan, substratdan fərqlənmir və nəticədə mahiyyət «təkcə» çərçivəsində axtarılır.<sup>1</sup> İbn Sina isə «mahiyət» anlayışının müasir anlamını vermiş və onu «ümumi» olaraq izah etmişdir. Özünün «Metafizika» əsərində İbn Sina bu məsələni önə çəkmiş və kitaba «Zəruri mövcudadda mahiyyətin fərdi ola bilməməsinin izahı» adlı xüsusi paragraf daxil etmişdir.<sup>2</sup> Mehdi Əminrazavi də diqqəti bu cəhətə yönəldərək göstərir ki, İbn Sinaya görə mahiyyətlər

---

<sup>1</sup> *Аристотель. Физика. // Сочинения, том 3, М., «Мысль», 1981, стр.63.*

<sup>2</sup> *Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., «Наука», 1980, стр.140.*

şeylərdə yox, ancaq mücərrəd şəkildə mövcuddurlar.<sup>1</sup>

Məntiq sahəsində İbn Sina Aristotel məntiqini sadəcə şərh etməmiş, bu sahəyə bir sıra yeniliklər gətirmişdir. Əslində İbn Sina məntiqin xüsusi bir sahəsi olan *modal məntiqin* banisidir. Belə ki, Avropada bu problemlə ancaq XIII-XIV əsrlərdən məşğul olmağa başlamışlar və o da yəqin ki, İbn Sinanın əsərləri ilə tanışlıqdan sonra.

İbn Sina məntiqə daha geniş planda yanaşır. Aristotela görə, məntiq sillogizmlər qurulması, xüsusi halda sübut haqqında təlimdir.<sup>2</sup> İbn Sina isə məntiqi məlum anlayışlardan naməlum anlayışlara düzgün keçidin qaydalarını, habelə bu anlayışların vəziyyətini öyrənən elm kimi müəyyən-ləşdirir.<sup>3</sup> Sillogizmlər və sübut məsələləri buradan xüsusi hal kimi çıxır.

Tacik tədqiqatçısı M.Dinorşoyevin yazdığı kimi, İbn Sinanın mühakimə təlimi, Aristotelin mühakimə təlimindən xeyli fərqlidir; belə ki, o, yalnız kateqorik mühakimələr haqqında deyil, həm də hipotetik (şerti) mühakimələr haqqında təlimdir.<sup>4</sup> İbn Sina özü bu fərqi belə izah edir: «Bu mühakimə, iki mülahizədən yaranır ki, onların hər biri müstəqil mühakimə olmaq xassəsini itirərək o biri ilə şərtlənir və o birindən hasil olur. Elə mühakimələr, şərti birləşdirici və hal mühakimələri adlanır. Mülahizələr arasında əlaqə belə də ola bilər ki, onların biri o birisinə uyğun gəlmir və onun əksinə olur. Bu halda mühakimə şərti-ayırıcı mühakimə adlanır».<sup>5</sup>

Məlum olduğu kimi, Aristotel Platon təlimini tənqid etsə də, materiya ilə ideya arasındakı ayrılığı tam aradan qaldıra bilməmişdi. İbn Sina fəlsəfəsinə görə isə materiyanın dərk olunması ancaq onun formaları və aksidensiyaları vasitəsilə mümkündür.<sup>6</sup> İbn Sina materiyanı şeylərdən fərqləndirərək ilkin zəruri mövcudat kimi dəyərləndirmişdir və onun nə vaxtsa, kiminsə (hətta Allah) tərəfindən yaradılmasını mümkünsüz hesab etmişdir;

---

<sup>1</sup> *Мехти Аминразави*. Авиценна (Ибн Сина) – Великие мыслители Востока. М. Крон-пресс. 1998, стр.574.

<sup>2</sup> *Аристотель*. Первая аналитика. 24 а.// Сочинения, том 2, М., «Мысль», 1978, стр.119.

<sup>3</sup> *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., «Наука», 1980, стр. 33.

<sup>4</sup> *М.Диноршоев*. Ибн Сина и его философские воззрения. //Абу Али Ибн Сина. Избранные произведения. Том 1, Душанбе, Ирфон, 1980, стр. 19.

<sup>5</sup> *Абу Али Ибн Сина*. Избранные произведения. Том 1, стр. 19.

<sup>6</sup> Yenə orada, səh. 29.

belə ki, yaradılan şey nə vaxtsa olmamışdır, amma materiya əzəli və əbədidir. Bu fikir əl-Qəzali tərəfindən İslamın ehkamlarından kənara çıxma kimi qiymətləndirilmiş və kəskin tənqid edilmişdir. Bu məsələyə «Filosofların təkzibi» adlı xüsusi əsər həsr edən əl-Qəzalinin fikrinə görə, filosoflar (ilk növbədə İbn Sina nəzərdə tutulur) Allahı Qurani-Kərimdəkinə uyğun izah etmirlər. Belə ki, İbn Sina materiyanın *heç nədən* yaranmasını inkar etməklə hər şeyin Allah tərəfindən yaradılması fikrindən kənara çıxmış olur. İbn Ruşd isə «Təkzibin təkzibi» əsərində əl-Qəzaliyə qarşı çıxaraq onun göstərdiyi ziddiyyətləri inkar edir. Fəlsəfənin məqsədi həqiqəti işıqlandırmaq olduğundan və İslam dininin insanları biliyə və həqiqətə səslədiyindən bu iki yolun qarşılaşdırılması yolverilməzdir. «Həqiqət həqiqətə əks olmayıb, bir-birini ahəngdar surətdə tamamlayır».<sup>1</sup> İbn Sina Allahı yeganə zəruri mövcudat və ilk səbəb hesab edir və materiyanı əzəli hesab etməklə onu heç də Allahla eyni tərtibdə götürmür. Çünki materiya zəruri yox, mümkün mövcudat kimi izah edilir. Bu baxımdan, İbn Sinanı Vəhdət ideyasından uzaqlaşmaqda, dualizmdə və deizmdə təqsirləndirmək üçün kafi əsas yoxdur.

İbn Sina əsasən Aristotel xəttindən çıxış edərək onu təkmilləşdirsə də, bir sıra məsələlərdə Platon və Plotinin təlimlərinə müraciət etmiş və yeni sintetik bir nəzəriyyə yaratmağa çalışmışdır. İbn Sinaya görə, insan nəfsi *İlahi Işığın emanasiyasından* (yaradıcı enerjisindən) doğulur, insan həyatı isə Işığa doğru qayıdış yoludur. «Doğuluş və qayıdış» («Mabda və maad») əsəri də məhz bu problemə həsr olunmuşdur. İnsan həm də bədənə malik olduğundan və bədən ontoloji iyerarxiyada ruha nisbətən aşağı pillədə dayandığından insanın məqsədi və ya kamilliyin yolu bədənəndən ruha, qaranlıqdan işığa qayıdışdan ibarətdir. Bu fikirlərdə peripatetizmdən və neoplatonizmdən sufizmə və işraqiliyə körpü atıldığıının şahidi oluruq.

İbn Sina, həm bir filosof, həm də zəmanəsinin ən böyük həkimi olmaqla, nəfs və bədən problemini elmi sistem halında araşdırmış və bu sahədə bir sıra yeni ideyalar irəli sürmüşdür. Psixologiyanın əsasları

---

<sup>1</sup> G.F.Hourani. Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy. London, 1961, p.50.// Скурбек Г., Гилье Н. Истории философии. М., 2000, стр. 252.



Aristotel tərəfindən qoyulsa da, onun sonrakı inkişafında ən böyük söz sahibi İbn Sina olmuşdur.

Psixologiyanın bir elm kimi formalaşması, XIX əsrdə təbiətşünaslığın əldə etdiyi nailiyyətlərin və elmi araşdırma texnologiyasının «ruh və bədən» probleminə yönəldilməsi, ruhun, nəfsin müstəqil tədqiqat obyektinə çevrilməsi XX əsrin əvvəllərində bu sahələrdə bir sıra böyük uğurlar qazanılmasına səbəb oldu. Bu uğurlar məsələnin fəlsəfi qoyuluşuna da müəyyən dərəcədə təsir etmiş, lakin onları tam izah edən yeni fəlsəfi sistem hələ yaradılmamışdır.

Bir qayda olaraq ağıl, nəfəs və ruh anlayışlarından istifadə edən fəlsəfi təlimlər Yeni Dövrə şəüur anlayışının prioritetliyi sahəsində fərqli düşüncə tərzinə yeni-yeni uyğunlaşdığı bir vaxtda *aşkarlanmayan şəüur* haqqında təlimin ortaya çıxması fəlsəfi paradigmanın yenidən dəyişilməsi tələbini ortaya qoyur. Lakin bu yenilik tələbi əslində köhnəyə, Şərq təfəkkür ənənələrinə qayıdış tələbindən ibarət idi. Fəlsəfinin dini düşüncədən ayrılması sahəsində arxa plana keçmiş ruh və bədən problemi qarışıq dini-fəlsəfi sistemlər halında olan Şərq düşüncəsində həmişə prioritet mövzu olmuşdur. Qərb fəlsəfəsi təbiəti, maddi dünyanın qanunauyğunluqlarını ruha istinad etmədən, müstəqil şəkildə tədqiq edən elmə əsaslanma plan və elmi dünya görüşünün güclü təsirinə məruz qalmaqla Şərq düşüncə ənənələrindən çox uzaqlaşmışdır. İdrak prosesləri, şəüur fəlsəfinin predmetində saxlansa da maddi gerçəkliyin öyrənilməsi elmin ixtiyarına verilmiş, elmlə vasitələnmiş və fəlsəfə bu bölgüyə ancaq elm fəlsəfəsi kimi daxil olmuşdur.

XIX əsrin axırları, XX əsrin əvvəllərində isə təbiətşünaslığın inkişafı elə bir mərhələyə gəlib çatdı ki, şəüurun və nəfsin də təbii-elmi yolla öyrənilməsi günün tələbinə çevrildi. Elm yenə də fəlsəfəni izləməkdə davam edərək onun tədqiqat sahəsinə daxil olur. Ən önəmlisi isə budur ki, ənənəvi terminlər yeni məzmunla zənginləşir. Ruh, nəfs və şəüur anlayışlarının fərqli kontekstlərdə işlənməsi bir tərəfdən onların məzmununu zənginləşdirsə də, digər tərəfdən onların mahiyyətini yenidən nəzərdən keçirmək zərurəti yaranır. Beləliklə, təbiətşünaslığın inkişafı fəlsəfi terminlərin də dəqiqləşdirilməsini tələb edir.

Təsadüfi deyildir ki, Amerika filosofu Uilyam Ceyms psixologiyaya təbiətşünaslığın bir sahəsi kimi baxır.<sup>1</sup> Digər tərəfdən professor Leddin yazdığı kimi psixologiya şüur vəziyyətlərini təsvir və şərh edir. Beləliklə fəlsəfənin başlıca kateqoriyalarından olan şüur (yaxud nəfs, və ya ruh) təbiətşünaslığın predmetinə çevrilir. Düzdür bəzi filosofların (məsələn H.Spenser) fikrinə görə «cismani həyatla ruhani həyatın mahiyyəti eynidir» (Spenser bunu daxili münasibətlərin xarici münasibətlərə uyğunlaşması kimi, təkamülün nəticəsi kimi izah edir).

U.Ceymsə görə, ruhani (nəfsani, mənəvi) həyatın faktları fiziki mühitdən kənarında öyrənilə bilməz. Bu baxımdan o, nəfsi ancaq qeyri-maddi varlıq kimi nəzərdən keçirən rəasional psixologiyanın mövqeyini qəbul etmir. Müasir psixologiya etiraf edir ki, insanın daxili qabiliyyətləri onun yaşadığı maddi dünyanın formalarına uyğunlaşdırılmışdır.<sup>2</sup>

Təbiətşünaslığın nailiyyətlərindən istifadə etmək cəhdləri tədqiqatçını istər-istəməz materialist mövqeyə sürükləyir. Nəfsdəki prosesləri, beynin fəaliyyətini əsəb sistemi ilə əlaqələndirən U.Ceyms bunun açıq-aşkar materialist baxış olduğunu dərk etdiyi üçün vəziyyətdən çıxış yolları axtarır, lakin təbiətşünaslığın müddəalarını idealist fəlsəfə konteksinə sala bilmir. U.Ceyms etiraf edir ki, materializm yüksəkdə duranı aşağıda olandan asılı vəziyyətə salır. Nəfsin beynin fəaliyyəti ilə əlaqələndirilməsi də bu qəbildəndir. Amma hələ ki, elm ancaq bu yolu təklif edə bilər.<sup>3</sup>

Burada yada salmaq yerinə düşərdi ki, hələ orta əsrlərdə İbn Sina və Ş.Sührəvərdi nəfs hadisələrini bədənə izah etmək cəhdlərinin qüsurlu olduğunu göstərirdilər. Ş.Sührəvərdi yazırdı ki, aşağıda olan özündən yüksəkdəkini idarə edə bilməz. Ona görə də, nəfs bədənə məhsulu ola bilməz. Bədən nəfsi yox, nəfs bədənə idarə edir.<sup>4</sup> XX əsrin ən böyük psixoloqlarından biri Karl Qustav Yunq yazır ki, ideyalar hansı isə konkret insandan yox, nə isə daha böyük bir varlıqdan yaranır. Biz onları deyil,

---

<sup>1</sup> *У.Джеймс*. Научные основы психологии. - Минск.: Харвест, 2003, стр.3.

<sup>2</sup> Yənə orada, səh. 5.

<sup>3</sup> Yənə orada, səh. 9.

<sup>4</sup> *Ş.Sührəvərdi*. İşıq heykəlləri.- Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər), Bakı, 1999, səh. 221.

onlar bizi formalaşdırır.<sup>1</sup>

U.Ceyms də, K.Q.Yunq da İbn Sina, Ş.Sührəvərdi kimi nəfsin bədənə nisbətən yüksəkdə durduğunu, daha böyük bir sirrə əsaslandığını bir sövq-təbii ilə, fəhmlə dərk edirlər. Lakin bir Qərb adamı olaraq U.Ceyms təbiətşünaslığın açdığı imkanlardan kənar qala bilmir və ümid edir ki, ənənəvi elmi üsullarla alınan biliklər, fizioloji və nevroloji proseslərin tədqiqi, nəhayət nəfsin öyrənilməsi üçün baza olacaqdır. Və ümid edir ki, indi başayaq qoyulanlar fəlsəfi kontekstə keçdikdə yenidən öz yerini tuta bilər.

Elmin mövqeyi isə təxminən belədir ki, nəfs, şüur hadisələri bədənlə xarici maddi aləm arasında qarşılıqlı əlaqədən irəli gəlir. Yəni iki maddi tərəf arasındakı münasibət fərqli bir mahiyyətin – şüurun yaranmasına səbəb olur. Lakin ən çətini və elm üçün əlçatmaz olan da, elə bu keçid məqamının anlaşılmaqlığıdır. Cismə qarşılıqlı əlaqə nəticəsində orqanizm müəyyən fiziki təsirlərə məruz qalır və bu təsirlər beynə ötürülür. Beyndə də müəyyən proseslər gedir, qıcıqlar neyronlara təsir edir və s., və s. Bütün bunları elm öyrənə bilər. Lakin beyndə gedən sonrakı maddi proseslərin sayəsində maddi aləmin hüdudundan kənara çıxan, ondan köklü surətdə fərqli olan və maddi üsullarla qavranıla bilməyən, görünməsi, eşidilməsi, toxunulması mümkün olmayan şüur hadisələri ortaya çıxır. Bax bu keçidi və yaranmış yeni mahiyyətli hadisəni təbiətşünaslıq izah edə bilmir. Elmin ən son nailiyyətlərinə əsaslanmağa çalışan fəlsəfə də bu məqamda aciz qalır. Bu keçid, sıçrayış, bu böhran məqamı elm üçün anlaşılmaz olduğu kimi, sıçrayışdan sonra qədəm qoyduğumuz yeni dünya, mənəvi-ruhani dünya da elm üçün əlçatmazdır. (Elm bu sahəni fəlsəfəyə saxlamışdır.) Çünki, bu dünyada nə məkan, nə zaman, nə də səbəbiyyət hökm sürür. Maddi dünya qanunlarından heç biri burada işləmir. Lakin insan malik olduğu əqlin, mənəviyyətin sayəsində, həmin sirli və əsrarəngiz dünyanın sayəsində maddi dünyaya fərqli bir münasibət bəsləməyə başlayır ki, bax, bundan sonrakı zona yenə də elmi tədqiqat zonasıdır. Daha doğrusu, bu elə əvvəlki, şüuraqədərki maddi dünyadır, sadəcə bizə məlum olduğu şəkildə. Zira, şüuraqədərki dünyanın özü də bizim üçün əlçatmazdır, qaranlıqdır. Dünya

---

<sup>1</sup> Юнг К. Г. Психология бессознательного. М., Канон, 1994, стр.6.

bizim üçün şüur mərhələsindən sonra işıqlanır. Daha doğrusu, işıqlanmış hissəsi bizim üçün dünyadır.

Ona görə də, müasir psixologiya əslində bir neçə fərqli tədqiqat sahələrini, zonalarını ehtiva edir. Bu kəşimə məqamına qədər olan fiziki, fizioloji və neyrofizioloji proseslərin eksperimental və nəzəri tədqiqi və bir də insanın davranışlarının, onun «şüurlu» fəaliyyətinin eksperimental və nəzəri tədqiqi (analoji olaraq koqnitiv psixologiya da iki mərhələyə bölünür)...

Şüuraqədərki hadisələr zonası və şüurdan sonrakı hadisələr zonası...

Şüur hadisəsi, fikrin, ideyanın müstəqil mövcudluğu və əql aləmində gedən proseslərin maddi aləmdən asılı olmaması ...

Hegelin fikrinə görə, fikir yalnız özünü doğurarkən, – özünü tapır. Və yalnız o zaman ki, özünü tapır, onda mövcuddur və fəaliyyətdədir.<sup>1</sup> Hegelə görə, fikrin özünü tapması fərdi miqyasda mümkün olduğu kimi ümumbəşəri miqyasda da mümkündür. Bütövlükdə bəşəriyyət üçün bu proses fəlsəfə tarixindən ibarətdir. İnsan ümumisinin, böyük hərflərlə insanın intellektual müstəvidə özünüdərkə ayrıca götürülmüş bir insanın deyil, bütövlükdə bəşəriyyətin missiyasıdır. Fərdin özünüdərkə isə fikir müstəvisində yox, hissi təcrübənin bir məqamı kimi həyata keçir. Sadəcə olaraq burada təcrübənin obyektə insanın öz Mən-i, mənəvi dünyasıdır. Təkcə intellektlə yox, instinktlə, nəfslə səciyyələnən konkret, spesifik və unikal bir mənəvi dünya!

M.Merlo-Ponti özünün «Qavrayışın fenomenologiyası» əsərində R.Dekartın məşhur «düşünürəmsə demək mövcudam» fikrinə işarə etməklə yazırdı: « «Mən düşünürəm» tezisi indiyədək başqasının qavranmasını dəyərdən salırdı; o mənə deyirdi ki, «Mən» ancaq onun özü üçün əlçatandır. Belə ki, Mən bir fikir kimi təyin olunduğundan Mən mənim özüm haqqımdakı fikrimlə eyniləşdirilirdi».<sup>2</sup>

Bəs əslində Mən kimdir, yoxsa nədir? İnsanın bədəni, nəfsi və əqli

---

<sup>1</sup> Гегель. Лекции по истории философии. Книга первая. // Гегель. Сочинения М., 1932, том БХ стр.12.

<sup>2</sup> Мерло-Понти. (бах: Филиппов Л.И. Философская антропология Жан-Поля Сартра. М., «Наука», 1977, стр.15).

Mən-lə nə dərəcədə əlaqədardır? Orta əsrlər islam fəlsəfəsində, xüsusən İbn Sina və Ş.Sührəvərdinin əsərlərində Mən əsasən nəfslə eyniləşdirilir. Dekart insanın mövcudluğunu onun düşüncəsi, əqli ilə bağlayır. Materialist təlimlər və adi şüur isə insanın varlığını daha çox dərəcədə bədənə eyniləşdirirlər. Lakin diqqətlə yanaşıldıqda bütün insan bədənəri təxminən eyni bir funksiyanı icra edir və onların fərqi insan həyatlarının rəngarəngliyini ifadə etmək üçün əsla yetərli deyil. Digər tərəfdən, ölümdən sonra bədənin öz funksiyalarını itirməsi, onun heç də müstəqil və ya aparıcı olmadığına dəlalat edir. Ölüm isə nəfəsin dayanması və nəfəsin bədənə ayrılması kimi başa düşülür. Deməli, bədənə həyat verən, onu bir canlı varlıq kimi yaşadan əslində nəfs imiş. Əqlin fəaliyyətinə gəlincə, o universal səciyyə daşıyır və bütün insanlar üçün təxminən eynidir. Düşüncə qabiliyyətləri, potensial imkanlar fərqli ola bilər. Lakin yol eyni yoldur. Görünür, buna görə də, əqlin fərdi Mən-i səciyyələndirmək şansı azdır.

Lakin nəfslər necə, fərdidirlərmi və nə dərəcədə? Platon belə hesab edirdi ki, nəfs (ruh) bir insan öldükdən sonra başqa insanlarda və hətta heyvanlarda yaşamaqda davam edir. Bununla da nəfəsin fərdiliyi, unikalığı inkar edilirdi. Buna baxmayaraq, hər bir fərdin öz şəxsi həyatında nəfsini təkmilləşdirməsi və deməli, sonrakı nəsillərə irs olaraq daha sağlam ruh qoyub getməsi imkanı açılırdı. Deməli, tərbiyə bir tərəfdən insanlar arasındakı münasibətin sayəsində mümkün olursa, digər tərəfdən, insanın öz Mən-ini təkmilləşdirməsi sayəsində həyata keçir.

Özünü tanımaq, həyatını öz meyarlarına uyğun şəkildə qurmaq heç də bütün insanlara qismət olmur. Neçə-neçə insan bu dünyada həyat sürüb, başqaları ilə ünsiyyətdə olub, başqalarını tanıyıb, onlarla iş birliyi qurub, amma bir dəfə də olsun özü ilə görüşmək, özünü tanımaq və öz seçimi ilə nə isə bir iş görmək şansı olmayıb. Amma kimə ki, özü ilə görüşmək nəsbil olur, onun keçirdiyi ilk hiss heyrət və vahimə ilə müşayiət olunur. Başqasının istəklərinə və düşüncələrinə soyuqqanlı yanaşmaq, onları tənqidi surətdə nəzərdən keçirmək emosiyasız da mümkündür. Yaxın adamlarının mövqeyinə, həyat tərzinə biganə qalmaq çətinidir. Özünə qarşı biganəlik qeyri-mümkündür. (Düzdür, insan özünü heç tanımadan rahatca «yaşayır». Amma əslində kimin həyatını yaşayır? Başqalarının həyatına əlavəyə

çevrilmir ki?).

Hegel «Tarix fəlsəfəsi» əsərində diqqəti insanın özünün əslində nə olması haqqında fikirlərin tarixən dəyişilməsinə yönəldir. Misirlilərin bu haqda düşüncələrini ifadə etmək üçün Neyt ilahəsinin məbədində həkk olunmuş məşhur yazını misal gətirir: «Mən o-yam ki, olmuşam, varam və olacağam: heç kim mənim pərdəmi götürməmişdir».<sup>1</sup> İnsanın özünə münasibəti, özü haqqında bilgisi problemi daha yüksək inkişaf pilləsi olan yunan təfəkküründə daha aydın qoyulur və «*özünü dərk et*» şəklində konkretləşir. Hegel bu fikri izah edərək yazır ki, burada söhbət heç də hər bir insanın öz müsbət və mənfi, üstün və zəif cəhətlərini anlamasından getmir. Əsas məsələ *ümumiyyətlə* insanın özünü dərk etməsidir.<sup>2</sup> Bu mənada özünüdərk *öz-ün*, fərdi Mən-in yox, insan ümumisinin dərkidir və tarixi bir prosesdir. Lakin hər bir insanın öz şəxsi həyatında məhz öz fərdi varlığını dərk etməsi problemi də çox önəmlidir. Həm də bu zaman proses daha çox dərəcədə duyğu, hissiyyat müstəvisində gedir, insan həyatının tərkib hissəsi kimi yaşanır.

Özünün əslində kim olduğunu, ürəyindən nələr keçdiyini bilmək imkanı insanı vahimələndirir. İnsanın özü ilə həqiqi görüşü onun özü haqqında yaratdığı himsiz-bünövrəsiz, çox təxmini, ufaq obrazın, bəzən mifin dağılması ilə nəticələnə bilər və insanın həqiqi siması özü üçün tam bir yenilik ola bilər. Şopenhauer yazır ki, insandan başqa heç bir varlıq öz mövcudluğuna təəccüb və heyrətlə baxmır. İnsan öz şüurlu həyatını yaşayarkən, öz mövcudluğuna izahat tələb etməyən bir reallıq kimi baxır. Lakin, insanın öz Mən-inə kənardan baxmaq imkanı fəlsəfi düşüncələrin əsası olur və məlum olur ki, insanın kortəbii fəaliyyəti çox vaxt onun öz maraqlarının əksinə yönəlmişdir.<sup>3</sup>

Bəzi adamlar öz qəlbini dinləməkdən məqsədyönlü surətdə çəkinirlər, onlar öz həyat tərzini mövcud sosial normalara, mənəvi prinsiplərə, əxlaqi

---

<sup>1</sup> Г.В.Ф.Гегель. Философия истории. Санкт–Петербург, «Наука», 2000, стр. 248-249.

<sup>2</sup> Yəni orada: səh.249.

<sup>3</sup> А.Шопенгауэр. Мир как воля и представление. Приложение 2-е. О метафизической потребности человека.

dəyərlərə uyğun surətdə qurmağa çalışır və əslində nə kimi bir *materialla* işlədiklərinin fərqinə varmırlar. Lakin bu *material* insanın istəyindən, arzusundan asılı olmadan irəlicədən verilmiş, başqası tərəfindən yaradılmış bir gerçəklikdir. Elə bir gerçəklik ki, onunla tanışlıq ya meditasiya, ya da fəlsəfi reduksiya zamanı mümkün olur. Hər iki halda insan bütün kənar təsirlərdən, sonradan əldə edilmiş keyfiyyətlərdən, cəmiyyətin, mühitin insana təlqin etdiklərindən uzaqlaşmaq, «xilas olmaq» yolu ilə özünə yaxınlaşmağa çalışır. Bu bir azadlıq məqamıdır və bundan sonrakı fəaliyyət ancaq insanın həqiqi Mən-inin realizasiyası kimi həyata keçir.

Upanişadlara görə insan azadlığa, son sevincə elə bu dünyada çata bilər: «Ürəyindəki bütün istəkləri, tutkuları söküb ata bilsə, insan ölümsüzlüyə çatar. Öz həyatında Brahmana yetişər»<sup>1</sup>. Beləliklə, Upanişadlar cənnəti göydən alıb yer üzünə endirmiş, insanları da tanrılar qatına yüksəltmiş olur. Buddizm də bu anlayışı bölüşür.

Bütün Veda himnləri, brahmanizm, hinduizm əsrlər boyu bir-birini əvəz etsə də, mahiyyət dəyişməmişdir. Bu dəyişkən, ızdırablarla dolu dünyada elə bir səviyyəyə çatmaq lazımdır ki, onun fəvqünə qalxmaq və ondan azad olmaq mümkün olsun. (Ancaq bu dünyadan azad olan insan ona nəzarət edə bilər.) Bu səviyyə ali başlanğıc olan Brahmana mənsubdur. Əlbəttə, adi insan Brahman ola bilməz, amma hər bir insan öz həqiqi Mən-ini arasa bu ali başlanğıcı özündə tapa bilər. Fərdi miqyasda *atman* adlandırılan bu ali başlanğıc əslində Brahmana adekvatdır. Başqa sözlə, *atman* ali başlanğıc və prinsipin universal forması olan Brahmanın xüsusi, özəl təzahürüdür. İnsan bütün diqqətini öz Mən-inə yönəldərək hər hansı xarici təsirdən, bu fani dünyanın təbəddülatlarını ehtiva edən *sansaradan* tam azad olduqda onun üçün Brahmana gedən yol açılmış olur. Təmizlənmiş, saflaşmış fərdi ruhun təcəssümü olan *atman* ilahi ruha, Brahmana qovuşur.

Bu təmizlənmə yolu, dünyəvi olan hər şeyin fəvqünə qalxmaq cəhdi tərki-dünyalığa, asketizmə sövq edir. Və bu yolun sonu yoxdur. Əgər fərdi ruhun təmizlənməsi bədəndən ayrılma hesabına həyata keçirsə, bunun insan

---

<sup>1</sup> *İlham Güngören*. Buda və öğretisi. İstanbul, «Yol yayınları», 1981, səh.34.

həyatına faydası nə olur.

Ruhun təntənəsi bədənin inkarı üzərindəmi qurulmalıdır?!

Yoxsa təmizlənmiş ruh yenə bədənə qayıtmalı və həyat yolunu onunla birlikdə qət etməlidir. Axı bədən sadəcə cansız bir cisim deyil, onun da öz istəkləri vardır. Və məqsəd də bu istəkləri düzgün yönəldə bilməkdən, yəni bədənin özünü də tərbiyə etməkdən ibarətdir.

Ruh özünə dalararaq ruhani aləmin ənginliklərinə daxil olduqdan və təmizləndikdən, saflaşdıqdan sonra yenidən yerə enir, «bədənin ruhu» ilə, nəfslə təmasda olur və nəfsi də təmizləməyə, paklaşdırmağa nail olur. Bu proses zaman-zaman davam edir, hər gün və hətta gündə neçə dəfə nəfsin ilahi ruhla təmas sayəsində haqqa yönəldilməsi baş verir. Nəticədə nəfs özü də təmizlənir, nurlanır. Hətta bədən də, insanın sifəti də dəyişir, *nuraniləşir*.

Ancaq paklaşmış, təmizlənmiş insan öz həqiqi siması, varlığı ilə təmasda ola bilər və azadlığa da ancaq bu zaman çata bilər.

Nəsihətlər, tövsiyələr üzərində qurulmuş tərbiyə sistemi ancaq ənənəvi mühit üçün faydalı ola bilər; o da əgər vərdişə çevrilərsə. Standartdankənar, ekstremal vəziyyətlərdə məhz həmin vəziyyətə uyğun optimal qərar çıxarmaq üçün mənəvi prinsipləri dövlətçilik təfəkkürü və ixtisas maraqları ilə eyni müstəviyə gətirmək, bu amilləri çıxarılacaq qərarın strukturana daxil etmək üçün ən əsas şərt sərbəst düşüncə, yaradıcı təfəkkürdür. Ayrı-ayrılıqda mənəvi prinsipləri bilmək, müəyyən bir ixtisasa yiyələnmək, siyasi və hüquqi bilikləri mənimsəmək olar, amma ən başlıcası, hər bir şəraitdə onları əlaqələndirmək, optimal sintezini yaratmaqdır. Bu isə hər adama müyəssər olmur. Belə bir əlaqə hiss və ya vərdiş səviyyəsində deyil, ancaq təfəkkür səviyyəsində yarana bilər. Ona görə də, Qərb dünyası hələ XVIII əsrdən təfəkkür tərbiyəsini ön plana çəkir. Con Lokk özünün məşhur «Zəkanın tərbiyəsi» və «Təlim haqqında» əsərlərində təlimin əsas vəzifəsi kimi təfəkkürün tərbiyəsini irəli sürürdü. Bu ideyanın irəli sürülməsində xronoloji baxımdan yenə də Şərqi irəlidədir. Yəni bu fikri də İbn Sina Con Lokkdan səkkiz əsr əvvəl irəli sürmüş və vərdişə çevrilmiş zəkani «bilikli qüvvə», yaxud «maddi zəka» adlandırmışdır.<sup>1</sup> Lakin əsas o deyildir ki,

---

<sup>1</sup> *Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., «Наука», 1980, стр.319.*



hansı ideya ilk dəfə hansı xalqın nümayəndəsi tərəfindən irəli sürülmüşdür. Əsas odur ki, bu ideyanı hansı xalq tətbiq etmişdir və əməli prosesə, sosial reallığa çevirmişdir.

*Prof. Dr. Salahaddin Khalilov*

**Aristotle`s Soul-Body Doctrine and its Transformation to the Contemporary Western Thought Over the Eastern-Islamic Philosophy**  
(summary)

In Medieval Islamic philosophy, Aristotle's doctrine on soul studied in two aspects - ontological and epistemological aspects. The soul-body comparison from the ontological aspect is discussed as a manifestation of the spiritual and material things in human scale. From the epistemological point of view, Ibn Sina and Suhrawardi analyzed different fields, whole spectrum of the soul – from sensitive soul to rational soul, from instinct to intuition and studied their mutual relations. The activities undertaken in this area played an essential role in the formation of rationalism and the creation of epistemological doctrines in New Age Western philosophy. In this article the philosophical thought of John Locke's, the psychological teachings of W.James and C.Jung have been comparatively observed in the context of epistemology of Ibn Sina and Suhrawardi.

**Keywords:** Aristotle, soul, Eastern-Islamic philosophy, rationalism, epistemology.

*Prof. Dr. Salahaddin Khalilov*

**Aristoteles`te Ruh-Beden Öğretisi ve Onun Doğu-İslam Felsefesi Üzerinden Çağdaş Batı Düşüncesine Aktarılması**  
(özet)

Aristoteles`in ruh hakkındaki öğretisi Ortaçağ İslam felsefesinde iki açıdan – ontolojik ve epistemolojik açılardan araştırma konusu yapılmıştır. Ontolojik bakımdan ruh-beden karşılaştırması manevi ile maddi olanın

insan ölçəğindeki tezahürü gibi ele alınır. Epistemolojik açıdan ise İbn Sina ve Sühreverdi Maktul hayvani nefsten düşünen nefse, içgüdüden sezgiye kadar ruhun-nefsin bütün spektrumunu, farklı alanlarını analiz etmiş ve onların karşılıklı ilişkilerini araştırmışlar. Bu alanda gerçekleştirilen faaliyetler Yeniçağ Batı felsefesinde epistemolojik öğretilerin yaranması, rasyonalizmin oluşumu için temel rolü oynamıştır. Makalede John Locke felsefesi, W.James ve C.Jung'un psikoloji öğretileri İbn Sina ve Sühreverdi'nin epistemolojisi bağlamında karşılaştırmalı olarak gözden geçirilmiştir.

**Anahtar Kavramlar:** Aristoteles, ruh, Doğu-İslam felsefesi, rasyonalizm, epistemoloji.

**The Reading of the Homo Viator\* in the Light of  
Islamic Mysticism**

---

*Fulya Bayraktar\*\**

---

The concept or metaphor Homo Viator, which is also the title of one of the works of Gabriel Marcel, gains its meaning through the explanation coming just after it in the same work: “Introduction to the Metaphysics of Hope”. Here, it appears that Marcel puts the meanings he ascribes to that metaphor as well as the concepts to be handled within this framework in the centre of his metaphysics. By means of his ‘journey’ metaphor, he describes man as an existence that finds the meaning in a call coming from someone else. Man that can be referred to as an existence of call-response, is a passenger who needs a road and who is engaged in his road. His journey is made with someone else, by witnessing others and by being witnessed by others. Man’s journey towards the “self”, towards “you” and towards “absolute thou” via you is an existential experience that leads to the “Being”. Indeed, existence is nothing more than this journey. Marcel expresses this experience through the metaphor that man is a passenger. The road taken with “hope” based on “trust” in the one who is waiting for the viator and who is

---

\* Gabriel Marcel, *Homo Viator, Introduction to a Metaphysic of Hope*, trans. E. Craufurd, Chicago: Gateway Editions Ltd., 1978.

\*\* Gazi University, Ankara, Turkey.

present is a road of mystery leading to God. Here, the road is both “towards the absolute thou” and “with the absolute thou”. In other words, God accompanies man on this road.

This article analyses Marcel’s concept of Homo Viator connecting “road” and “passenger” and “being” and “existence” through a comparison of Islamic mysticism. Islamic Mysticism (also can be expressed as Classical Sufism) is a way of internalizing the basic principles of Islam and bringing them to an existential level, and thus forming an ethical system. It is a way to perfection. Walking on such a road is a mysterious journey in a meta-problematic field. Therefore, it is rather difficult to express such an experience via words. Marcel chooses to express this experience through the use of metaphors, which is a method we are also familiar with in the tradition of Islamic mysticism. That existence is a journey and that man experiences the journey on this road is a frequently employed metaphor in Islamic mysticism. Moreover, Islamic mysticism itself is a “road”, and walking on this road means being a homo viator. Marcel’s philosophy provides us with concepts for what Islamic mysticism makes efforts to describe and for use in the re-naming of them today. We also find meanings in Islamic mysticism that Marcel has difficulty in conceptualizing. In this context, the reading of Marcel in the light of Islamic mysticism will present us a new language in the system of the Western world on the one hand, and the possibility of realizing the horizons pointed by Marcelian philosophy on the other. Furthermore, it will enable us to combine his concepts with the deep meanings inherent in Islamic mysticism, and thus to extend them to those new horizons.

It is not an easy task for a philosophy researcher to analyse the metaphysical journey of a philosopher who refers to the road and the journey as a metaphor towards Being. Indeed, it means analysing man and the conditions of his actualising the self; because we can maintain based on Islamic mysticism that man’s life is, in fact, a journey. It is an existential experience originating from and leading to Being. Here, what is important is returning from “the self” to the “self” “with no ego”. That is to say, returning to the self by setting out from the self and by giving up the bodily desires. It is returning to the self by grasping the real meaning. And a person needs another

person to make him realise his transcendence. In other words, man gains access to meaning by means of togetherness with another self.

Marcel also believes that man's relations with the existence surrounding him either become destructive and nihilistic or make the "self" absolute unless they are established on the I-you basis. The self's becoming absolute is as negative as its becoming nihilistic. A form of existence ignoring the different one or the other one paves the way for violence, slaughter and destruction. And this leads to an unbearable circle of existence. It can even destroy a real existence. A real form of existence is available to prevent the self's perception as nihilism and like the absolute being: co-existence. Evidently, Marcel suggests his definition of existence at this point in relation to the other – that is to say, thou. The only thing that I can know in reality is my experience of existence, and I experience it in its most complete form in my relations with "the other". Here, the other is a thou, which I comprehend and perceive as a "self" just like myself.

The other is, to state in terms of Islamic mysticism, the being that I perceive myself because of himself. That is, thou is the transcendence of I. Marcel calls this transcendent thou the "absolute thou". Islamic mysticism prefers the term "He" so as to express the transcendence in contrast to all the "thou"s. This preference is a sign of transcendence rather than an emphasis on a third person singular pronoun. All the 'thou's are within 'He', and they are the real 'thou's if they assure walking towards Him. Therefore, in the physical plan, man's journey and the process of building the self find their meaning in relations to be set up with 'thou's. If man devotes his existence to addressing to his own thou, man becomes the interlocutor to God in this thou. Here the transcendence of He is not a meaningless externality of an object to another object; it is rather the transcendence in immanence. This transcendence is both the guide and the guarantee of the journey of the self.

The assurance of this journey is the hope in Marcelian philosophy. In stating that man is a traveller, Marcel emphasises that this discourse is metaphysics of hope. In this context, the existential meaning of hope may be said to lie in the background of man's process of building the self. Marcel

calls attention to the meaning of hope in man's journey of actualising the self as a personality (that is, in his metaphysical journey) as well as in his journey of actualising the self in the physical world as an entity "in the state". Hope is the tie holding between the Absolute Being and us. This emphasis is apparent in his work *Homo Viator*. Man, as an entity of becoming, is a traveller passing from one state into another. He is a "homo viator". Homo viator avoids estrangement from the self in this "broken world" which has lost its ontological meaning with hope, and this hope is the cause of his setting out on the road. Indeed, the hope itself is almost the realization of the integration or the "participation" in this journey aiming direct integration with the Absolute Being. Man is an existence facing towards the other with hope and is available for the other with hope.

According to Marcel, a way of participating in the entity is engagement with love, hope and loyalty. The one to be engaged is the Absolute Thou. In Islamic mysticism too, we face towards "Him" and are committed to "Him" by means of "thou"- with hope, trust and as a matter of fact, love.

Marcel says that he comprehends the thou entity directly, with no mediators. This is one of the probable definitions to be made for love. Love is comprehending the other without mediators. When the love for the Absolute Being is in question here, the thou entity is an entity of love in which I comprehend "Him" without mediators, rather than being a mediator.

On the basis of Marcelian metaphysics, a mysterious relation holds between the existing man and the Absolute Being. We can learn about the Absolute Being because the journey is towards absoluteness, it originates from absoluteness, it is together with absoluteness, and more importantly, it is a reflection of absoluteness. For man, the Absolute Being is not just an entity standing there. Absolute Being is rather an entity for which I feel an ontological need, and which I need to make the journey towards so as to actualise myself. Indeed, He summons man to this road. Therefore, responding to the summon means setting off the journey; it is an attempt at participating a Being and it may only be fulfilled with hope and by adhering to it with confidence. The metaphysical value of man's experience, or his journey, lies here.

Marcel maintains that the road is just like paths leading man to a far away country which has never been discovered so far. The term “path” here is an expression connected with the desire to attain a goal. It is for emphasizing the fact that it is not random but mysterious and challenging. It may be said that heading for the place to be reached- or setting out the journey- is the first act in self-realization. Here facing towards is facing towards the other, the thou entity. It is towards the Absolute Thou, and man’s facing towards is, in fact, the consequence of the summon made by the Absolute Thou. To state in Islamic mysticism terms, it is addressing to man. Thus, walking on this road means moving in the direction of the addressing, or responding to the call. Man finds his meaning in the response he gives to the summon. In other words, the road on which he walks is his meaning.

In Islamic mysticism, “thou” is the one that sheds light on my road, the one that accompanies me on the road, and it is almost the road itself. The road is “thou”. Walking is finding the self in “thou”, finding “thou” in the self. The road can only be pursued with love, because it is due to love, with love and towards love. The number of roads is as many as the number of travellers. Furthermore it is as many as the number of breaths in Islamic mysticism. The roads leading to God are as many as the number of respiration made by all the creatures, but it is said in Islamic mysticism that thou should be in the heart of the perfected man. As a matter of fact, the truest path leading to God is the perfected man’s heart because everything meets God there. No road is any worse or any better than another road since all of them lead to the same place. Everyone follows his own road. Yet, the only thing common to all is that the guide to illuminate the road is another person. Co-existence with another person here finds its metaphysical meaning. The road is referred to alongside the guide (we call it “mentor”) in Islamic mysticism; and thus the mentor is the road and the disciple is the traveller. Marcel’s emphasis that “I” cannot travel on that road with no accompaniment by “thou” makes us set up this connection readily. The road reaching God passes through another person’s heart, or rather that heart is the road itself; or the road is the heart. The reason for this is that there is a road leading to God in each person’s heart. Hence, the journey means travelling in

that heart. The road is the heart, and the traveller is the man. Entering into the the heart of a perfect man in particular is essential, but entering into the heart means having taken that road.

Even though road and journey associate with the idea of time and space, Marcel abolishes the idea that our companion should be at the same time and place. What is essential is the “thou” which is available for me. Therefore, the main interlocutor in the journey is the Absolute Thou, because it is the owner of an unchanging call.

If read from the perspective of Islamic mysticism, all “thou”s are mediators for the Absolute Thou calling man to Himself.

The “other” is the possibility of being “myself”. I co-exist with the other. This is the condition for my existence. I can establish a mutual facing and calling relation with it. Such a relation makes me “identical” with “the other”. For this, it is necessary to recognize the transcendental meaning found in “me” and “the other”.

To state in terms of Islamic mysticism, it could be said that man recognizes himself as an insufficiency in himself. This recognition is, indeed, a search for an interlocutor, or a “thou”. Just as God transcends himself with a state which we call mercy and recognizes the self in the non-self, man also recognizes himself as the fundamental insufficiency which is not himself. Man wishes to make up the insufficiency, which he realises ontologically. The required complementary is the “thou” entity. Therefore, the perfect man is an existence of love who can find the meaning of his transcendence in another person. Once the “I” finds the meaning of the self in “thou”, the “thou” will find the meaning in “I”. At this point, both of them co-exist; now this is a state which transcends both the “I” and the “thou” and which embraces both of them. Such an interrelation between me’s - which we also call the “me” and “me” tie- is a doctrine of all encompassing existence. To make the “I” and “thou” unified takes “man” to “unity”, that is, “Absolute Unity”. To unify “I” and “thou” is, however, possible to unify them in the transcendent meaning of the term.

In Marcel’s view, humanbeings participate in the world by perceiving the objects classifying them as “it is mine” or “it is not mine”, or by perce-



ving the other people saying “it is not me” first and then by perceiving the self and his own body saying “it is me” ever since they are born into this world.<sup>1</sup> If the relation that he establishes with the “other” is in the type that he perceives the objects, and if it is of the type of relations perceived at the first level, this case causes a possessing state, and the desire to possess is motivated. Just as in the case of desire to possess more objects. Yet, we do not possess people. This causes man to lose meaning as a man and as an existence, and to estrange to the self. It should be noted that “thou” is not something that “I” possesses. This is just a suggestion of co-existence without any ideas of possessing one another.

In Gabriel Marcel’s words, the I-thou relation starts with the statement of the wish “testify on behalf of me!” in a way or other and with a state of facing towards. The mystery of existence, which is immanent in man, is exactly hidden in this wish. The one who is the self searches for a witness to this selfness. Besides, the selfness gains its meaning through this witnessing. Therefore, existing for the human means yelling to another person. It means calling him. In Islamic mysticism, it is thought that man comes to this world for testifying for a person. It is believed that we come here to testify “man” in our humanity. Our self-realization as a humanbeing is only possible through testifying for a person. The testifying statement, the first condition for being a Muslim, contains the statement of testifying for the existence of a person (testifying for the fact that the prophet is a humanbeing and a messenger) just after the statement confirming the existence of God.

My actualising the oneness in me, or my actualising the self as a humanbeing, depends on the condition that I realize the other- that is, each humanbeing. When I have perceived the transcendent oneness of everybody, I can realize my oneness and I can be myself. “Thou” is just like a mirror showing me this transcendence. An “I” without “thou” is in complete loneliness. This state is a bleeding wound. He gets lost in his nihilism. The meaning of all existence is emptied; because there is no longer an existence con-

---

<sup>1</sup> Langan, Thomas, “Existentialism and Phenomenology in France”, *Recent Philosophy: Hegel to the Present*, New York: Random House, 1966, p. 378,

firming himself as an entity and testifying for his existence. Thus, turning (or facing) towards a “thou” testifying for one’s existence is the first condition for communication with it and for co-existence with it. Such a turning is reciprocal. Indeed, those mutual summons lead to a state of friendship and love. Love eliminates the eliminator identity of the other.

The Universe, which is the process of opening the Love itself with Love and in Love, is the divine manifestation of the good and the beautiful. It is the occurrence of “Love” in “love”. Hence, divine manifestation occurs in its truest meaning in “love”. The journey is, in fact, man’s journey to and from Love. It is a journey composed only of love. Here, the fact that man is love may be better understood provided that it is connected to the idea that “man’s demand is whatever he wants” in Islamic mysticism. Being love, demanding nothing apart from love can be considered to mean demanding nothing apart from God. Then, adhering to things other than love means man’s deviation from his real ontological meaning. Man’s demand is whatever he wants. He walks towards the demand, he walks on that demand. Thus, “man is whatever road he chooses to pursue”.

Beside the idea that “man is the road he pursues”, which we stated based on Islamic mysticism, we can recall Marcel’s idea that a Homo Viator will never give up walking on his road no matter how challenging it is. Because the Homo Viator has complete confidence in the one who summons him to that road, and thus in himself and in the road itself. Homo Viator is an existence of hope at the same time. This traveller travelling to the ontological mystery is not just a simple traveller. Being a traveller is the reason for his existence. He has confidence in, love and hope for his existence and his road.

Love is, above all, a state of inclining and facing towards. Here what makes this facing different from others is that man can adhere to Love when he quits all other kinds of adherence. This state of committing only to love is, when read from the perspective of Islamic mysticism, is a state of consciousness. That is to say, the state of noticing the self, the other and the one transcendent to everything, adhering with awareness, and confirming. Love, the tie with the other and I with no mediators, makes man a real existence

for himself and for the Absolute Existence. The existence that is comprehended through love or that is tied to through love is no longer the other, but is now a thou entity for me. This is a mutual confirmation and testifying. Thus, thou become I for the self. In this context, “the other” is among the basic concepts of this systematicity of thought. The other is an existence with which “I” gains the meaning. The other is the transcendence of I, it is the possibility of setting up ties with the truth. The truth has become the interlocutor to love. Indeed, nothing apart from the interlocutor of love is the truth. The tie that man establishes with the other is a “road” leading him to real love, and setting up ties is the only possibility of existing. The possibility that Marcel searches in order to participate in the Existence can be found in meaning imposed on love by Islamic mysticism; because God’s reflection- the eternal love- is apparent in you. Waiting for someone with love and testifying for the love in that person is also due to love in the testifier. This mutual testifying carries both testifiers into the testimony of eternal love, and the eternal love testifies for them. Thus, man actualises his existence in this state of love-testimony. All this adventure is referred to as a mysterious journey.

Man’s journey in this world is full of homesickness felt for the real homeland from where he came. Love is perhaps the feeling of engagement to that which reminds the real homeland.

Marcel suggests that the real engagement is the one to the Absolute Thou. Thou is the one without whom I cannot think of my own existence. Man cannot grasp the meaning of the thou existence through rational arguments. Instead, he finds it only in his concrete experiences, in his journey. Walking on this road is a statement of adherence to the Absolute Thou. Here, the traveller is for himself, for the other and for God. Therefore, existing/walking is in fact co-existing/walking together. Since real thou is the Absolute Thou with which I comprehend my own existence, this road is taken with the Absolute Thou. Walking towards the Absolute Thou and with the Absolute Thou at the same time may seem to be paradoxical. Although an emphasis on the thou existence with me rather than outside me is remarkable here, remembering that the journey is not on the physical ground may

resolve the paradox. Because the road is neither inside nor outside, or it is both inside and outside. In Islamic mysticism, the guide (mentor) accompanying the traveller on the road, the friend or the loved one is almost the road itself. However, the thou existence accompanying me during the journey is not the Absolute Thou but is just the reflection of that existence. It is the existence with which the longing for the real one is experienced. Here the thou entity is not something that is considered in epistemological sense. I reach it through a lived experience, not with an abstract and rational thought. The thou entity with whom I walk is the statement of the idea that “He” is with me. In any case, it is a mysterious journey, and is the subject matter of a meta-problematic field. For this reason, it is considerably difficult to express. If we consider this journey of man only in this world and as a journey between states, then the aim of the journey (or of life) is lost. Then life becomes a journey with no goal, which is nonsense. In this case, in Marcelian terms, the ontological meaning is lost.<sup>1</sup> Because man is on the entity dimension, and not on the object dimension, the loss of his meaning is the loss of existence. Of course man’s honour is also lost in such a world. A man who is more and more self-alienating and is devoid of honour cannot be a Homo Viator because he loses his hope in addition to his honour. Yet, man is a Homo Viator walking towards the ontological mystery with sympathy -or love. In the words of Islamic mysticism, man’s existence is meaningless unless there is a walk towards maturity. Man’s gaining of meaning, however, is the real salvation, is the act of joining in the real entity. The salvation road is a metaphysical route leading to recognising the mystery of existence with hope, love, loyalty and confidence. Love, loyalty, confidence and hope constitute a form of participation in the mystery of existence, and it is only possible with unconditional adherence to the being- in other words,” by having faith in Him”. Such an adherence is adherence to a “thou”, or walking the road with a “thou”.

---

<sup>1</sup> Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, trans. Manya Harari, New York: Citadel Press Books, 1984, p.13.

*Assoc. Prof. Fulya Bayraktar*

**The Reading of the *Homo Viator* in the Light of Islamic Mysticism**

*(summary)*

In this article, the concept of *Homo Viator*, that connects Marcelian “road” and “viator” and “being” and “existence”, will be analyzed through a comparison that is indicative of the culture of Islamic Mysticism. Islamic Mysticism (also can be expressed as Classical Sufism) is a way of forming and ethical system by internalizing the basic principles of Islam and by transferring them to an existential level. It is a way to perfection. To walk on such a road is a mysterious journey in a meta-problematic field. Therefore, the expression this experience through words is rather difficult. Marcel chose to use metaphors to express the content of this particular experience, and this choice of expression is so familiar to the readers who study also the Islamic Mystic tradition. Taking the metaphor of journey for the expression of human existence and defining the human being as a “being on the road” is common to the Islamic Mysticism and Marcel’s thought. Indeed, Islamic Mysticism itself is a “road” and to go through that road is like being a *homo viator*. The concepts of Marcelian Philosophy provide us with what Islamic Mysticism simply tries to mean by the same metaphor and with the possibility of renaming it today. And we also find in Islamic Mysticism the meanings that Marcel has difficulty conceptualizing. In this context, the reading of Marcel in the light of Islamic Mysticism will present to us a new language in the systematically of the Western world on the one hand, and the possibility of realizing the new horizons pointed by the philosophy of Marcel on the other. Further, the reading of Marcel inspired by Islamic Mysticism will give us the possibility of extending Marcel’s philosophy to those horizons by combining his conceptualizations with the deeper meanings of Islamic Mysticism.

**Keywords:** Gabriel Marcel, *Homo Viator*, being, existence, Islamic mysticism.

*Dos. Dr. Fulya Bayraktar*

***Homo Viator-un İslam mistisizmi işığında oxunması***

*(xülasə)*

Bu tədqiqatda Marselin yol ilə yolçunu, varlıq ilə mövcudluğu qovuşduran Homo Viator məfhumu, təsəvvüf kultürünə xas bir müqayisə ilə nəzərdən keçiriləcəkdir. Təsəvvüf və ya İslam Mistisizmi (Soufisme Classique də adlandırılır) – İslam dininin əsas prinsiplərini internalizə etmə, bu prinsiplərə eqzistensialist bir səviyyə qazandırma və buna əsaslanan bir əxlaq əldə etmə yoludur. Bir kamilləşmə yoludur. Bu yolda addımlamaq, meta-problematik bir sahəyə əsrarəngiz səyahətdir. Buna görə də bu təcrübəni məfhumlarla ifadə etmək olduqca çətinidir. Belə bir təcrübəni ifadə etmək üçün Marselin müraciət etdiyi metod metaforalarla ifadə metodudur ki, bu da bizim təsəvvüf ənənəmizə heç də yad deyil. Mövcudluğun bir səyahət, insanın isə bu yolu təcrübə edən bir varlıq olmasına dair metafora təsəvvüfdə geniş istifadə edilən bir metaforadır. Hətta təsəvvüfün özü də bir “yol”dur ki, o yolda addımlamaq bir homo viator olmaqdır. Təsəvvüfün həmin metaforaya müraciətlə anlatmaq istədiklərini bugün ifadə edə biləcəyimiz məfhumlara Marsel fəlsəfəsində rast gəlirik. Eyni şəkildə Marselin terminləşdirməkdə çətinlik çəkdiyi mənalar da təsəvvüfdə rast gəlirik. Bu baxımdan təsəvvüf əsasında bir Marsel müəliəsi bir tərəfdən bizə Qərb dünyasının sistematikasını içərisində yeni bir dil imkanı, digər tərəfdən isə Marsel fəlsəfəsinin işarə etdiyi üfüqləri görmə imkanı qazandıracaqdır. Hətta belə bir müəliə Marselin fəlsəfəsini, onun terminlərini təsəvvüfün dərin mənaları ilə birləşdirib o üfüqlərə daşımağı təmin edəcəkdir.

***Açar sözlər:*** Qabriel Marsel, Homo Viator, varlıq, mövcudluq, təsəvvüf.

## **Leo Strauss'un Düşüncesinde Tarihi Ve Felsefi Problem Olarak Sokrates**

---

*Ali Sertan Beşer\*\**

---

### ***Giriş***

Leo Strauss'un, 20. yüzyıl felsefesinin içinde bulunduğu krize yönelik olarak yaptığı tespitlerinde modern bakış açısının bazı karakteristik özelliklerinin bu krize sebebiyet verdiğine değinmektedir. Strauss'a göre modern bakış açısı özellikle rölativist, pozitivist ve tarihselci anlayışlar sebebiyle felsefenin hakikî anlamının – ki bu anlam klasik felsefede bilgeliği arayış olarak ele alınmaktaydı – ortadan kalkmasına neden olmuştur. Strauss, modern felsefenin içinde bulunduğu krizi aşmak için felsefenin hakikî anlamını yeniden hatırlamamız gerektiğini belirterek bunun için de klasik felsefeye özellikle Antik Yunan felsefesine dönülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Kuşkusuz o, Antik Yunan filozofları dışında İslam filozoflarını da incelemiştir. Biz bu yazıda onun, Antik Yunan felsefesine ve özellikle Sokrates'e dönüşünü ele alacağız. Platon diyaloglarının en göze çarpan ve hakkında en çok konuşulan karakteri bilindiği üzere Sokrates'tir. Ancak Sokrates'in doğrudan bir eser yazmayıp farklı aktaranlar aracılığıyla öğrenilmesi onun konumunu problemlili bir hale getirmektedir. Bu sebeple "Sokrates prob-

---

\*\* Assist. Prof., Trakya University, Department of Humanities and Social Sciences..

lemi”, tarihi ve metodolojik bir problem olarak tarihçilerin önünde durmakta ve onun hakikî felsefî görüşlerinin ortaya konulması meselesi olarak tanımlanabilmektedir.<sup>1</sup> Strauss açısından Sokrates’in felsefe tarihindeki rolü, felsefe-toplum ilişkisinin hassas yapısını göstermesi açısından çok önemlidir. Bu sebeple Sokrates, yalnızca tarihî bir problem olmayıp aynı zamanda felsefî bir problemdir. Strauss’un bu konu üzerindeki düşüncelerine geçmeden önce genel olarak Sokrates probleminin ne olduğuna kısaca değinmek faydalı olacaktır.

R. Hackforth’un belirttiği üzere Sokrates üzerine her açıklama bir Sokrates probleminin olduğunu ve olacağını kabul etmekle başlamak zorundadır. Sokrates’in yazılı bir eser bırakmaması, onun hakkındaki bilgimizin onu aktaranlara bağlılığını getirmektedir. Yine Hackforth’un işaret ettiği üzere Sokrates’e dair yazılar, lafzî raporlar olmaktan çok yazarın kendi ilgi ve düşüncelerine göre yeniden yapılandırıldığı veya yorumladığı dolayısıyla Sokrates hakkında kişisel ve seçici öğeler barındıran özelliktedirler. Hiç kuşkusuz Sokrates hakkında yazılarıyla öne çıkan isimler Ksenofon (Xenophon) ve Platon (Eflatun)’dur.<sup>2</sup> Ksenofon genel olarak Sokrates ile ilgili daha tarihî bir portre çizerken, Platon’da bu portrenin daha felsefî olduğunu belirtmek gerekmektedir ki bu durum yazarların kendi tercihlerine göre Sokrates’i anlatmalarının iyi bir göstergesidir.<sup>3</sup> Sokrates’in hakikî portresine dair tartışmalı konum, Platon diyalogları açısından ele alındığında daha karmaşık hâle gelmektedir. Platon diyalogları erken, ara ve geç dönem olarak tasnif edilmektedir. Bu farklı dönemlerde Platon’un anlattığı Sokra-

---

<sup>1</sup> Louis-André Dorion, “The Rise and Fall of the Socratic Problem”, *The Cambridge Companion to Socrates*, ed. Donald R. Morrison, New York: Cambridge University Press, 2011, s. 1.

<sup>2</sup> Hackforth, Sokrates hakkında geniş bir literatürün olduğunu ancak bunlardan Sokrates’in en sadık portresini çizen ismin Aeschines olduğunu belirtmektedir; bkz. R. Hackforth, “Great Thinkers”, *The Journal Of The British Institute Of Philosophy*, c. VII, S. 31, s. 259.

<sup>3</sup> Daniel W. Graham’ın belirttiği üzere Sokrates’in felsefî karakteri hakkında Ksenofon az şey söylerken, Aristofanes’de ise bu karaktere yönelik bir şey bulunmamakta, Antisthenes ve Aeschines’de ise felsefî Sokrates’i tam sunamamaktadırlar. Felsefî Sokrates’i karmaşık, iyi tanımlanmış bir araştırma metoduna ve felsefî bir gündeme sahip olarak anlatan is Platon’dur; bkz. Daniel W. Graham, “Socrates and Plato”, *Phronesis*, c. 37, S. 2, s. 142-143.



tes'in farklılıklar göstermesi dikkat çekicidir. Erken dönem Platon diyaloglarının Sokrates'i daha doğru resmettiğine dair bir eğilim olduğunun altını çizmekle beraber Platon'un, Sokrates'in yaklaşımını yeniden yarattığını düşünenler de bulunmaktadır.<sup>1</sup>

Tarihî Sokrates'in gerçek kimliği hakkındaki tartışmaların çözümsüz olduğu söylenebilir. Ancak Sokrates'in "ironi"<sup>2</sup> metodu (Socratic Elenchus) genel olarak kabul görmektedir. Bu metotla Sokrates öncelikle tartışmaya girdiği kişinin iddiasını alır (örneğin p önermesi olarak), tartışmanın sonunda bu iddianın doğru olmadığını, karşıt iddianın (değil p önermesi) doğru olduğunu göstermeye çalışır. Ancak Sokrates'in genel olarak "tek bildiğim şey hiçbir şey bilmediğimdir" düşüncesini belirtip insanları belli bir doğruya yönlendirmesi onun hem en önemli paradoksu hem de en büyük ironisini oluşturmaktadır. Sokrates'in neden doğrudan konuşmayı üstü kapalı ya da ironik tarzda konuştuğu önemli bir sorudur. Dahası Sokrates'in tartışmalarını sunan Platon'un bunu diyalog formunda tercih etmesi de ayrı bir olgu olup tartışma konusudur. Bir tarafta doğrudan konuşmayan Platon ile diğer tarafta ironi yöntemini seçip doğrudan konuşmayan Sokrates'in bu "üstü kapalılık" durumu bilinçli bir tercihi mi yansıtmaktadır? Eğer bilinçli bir tercihi yansıtıyorsa, bunun nedeni nedir? Diğer taraftan, Aristofanes, başka bir Sokrates portresi çizerken, Ksenofon ise Platon'a yakın bir resim sunmaktadır. O halde bunlardan hangisi gerçek Sokrates'i yansıtmaktadır? Sokrates probleminin bu ve benzeri önemli sorularını Strauss'un nasıl yanıt-

---

<sup>1</sup> Graham, ara dönem diyaloglarındaki Sokrates'in, Platon'un sözcülüğünü yaptığına dair yaygın bir kanaat olduğunu belirterek erken dönem diyalogların tarihî Sokrates'i gerçek anlamda yansıttığını ifade etmektedir; bkz. Graham, "Socrates and Plato", s. 141. Diğer taraftan Gregory Vlastos ise Platon'un tarihî Sokrates metodunu ve öğretilerini erken diyaloglarda yeniden oluşturduğunu düşünmektedir; bkz. Gregory Vlastos, "The Socratic Elenchus", *The Journal Of Philosophy*, c. 79, S. 11, s. 711.

<sup>2</sup> David Wolfsdorf'a göre "ironi" (eirōneia) kelimesi genel olarak "aldatma", "ikiyüzlülük" gibi anlamlara gelirken, Sokratik ironi ise "gerçeği gizlemek", "ikiyüzlülük" gibi anlamları içerirken "aldatma" anlamına gelmemektedir. Ironi kelimesi Latince "yronye" olarak İngilizceye 1502 yılında geçmiş ancak 18. Yüzyılın başlarına kadar "ezoterik" ve teknik bir kavram olarak görülmüştür. Ironinin sözlü (verbal) ve durumsal (situational) olarak iki çeşidi olduğunu belirten Wolfsdorf, Sokrates'in nadiren sözlü ironik olduğunu yani Platon'un Sokrates'ini samimi olarak yansıttığını iddia etmektedir; bkz. David Wolfsdorf, "The Irony of Socrates", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, c. 65, S. 2, s. 175-176.

ladığına değinmek gerekmektedir.

***İnceleme: Leo Strauss Açısından Sokrates Problemi***

Strauss, Sokrates'in, felsefeyi cennetten aşağı indirip onu hayat ve davranışlar, iyi ve kötü şeyler üzerine araştırma yapmaya zorlayan ve dolayısıyla siyaset felsefesinin kurucusu olarak kabul edildiğini belirtmektedir.<sup>1</sup> Sokrates'in felsefe tarihindeki problematik konumu fark edenlerden biri Nietzsche'dir. Strauss, Sokrates probleminin, Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı* (Twilight of the Idols) adlı eserinde bölüm başlığı olarak yer aldığına işaret ederek, Sokrates'in aşağı tabakaya ait biri olarak diyalektiği bulmasıyla üst tabaka Atina gençliğine "akıl" açısından üstün gelmeyi başardığına vurgu yaptığını ifade etmektedir. Bunun yanında, Strauss, Sokrates'in akli bir çeşit "tiran" olarak ortaya attığının altını çizmektedir. Ancak Strauss'un vurguladığı husus, Nietzsche'nin Sokrates ve ondan önceki filozofları, örneğin Heraklitos'u, ele alışındaki yaklaşımdır. Strauss'a göre Nietzsche'nin, örneğin Heraklitos'u ele almasının sebebi, onunla hem fikir olmasından değildir. Nietzsche, Sokrates ve öncesi filozofların görüşlerindeki eksik bir tarafa işaret etmektedir ki bu "tarihsel anlam"dır. Dolayısıyla, Strauss, Nietzsche'nin, Sokrates problemi üzerine çözümünü, tarihsel anlama sahip Thukydides üzerinden yapmaya çalıştığını ifade etmektedir. Çünkü Nietzsche'ye göre Thukydides, gerçekte yüzleşebilmekte ve akli gerçeklikte arayıp "idealar"da aramamaktadır.<sup>2</sup> Hiç kuşkusuz, Strauss'un, Nietzsche'nin, Sokrates ve diğer Antik Yunan filozofları ele alışında modern yaklaşımın temellerinden biri olan tarihselciliğe dayandığına vurgu yaptığı gözden kaçmamaktadır.

Strauss'a göre Sokrates problemine dair yapılan tarihselcilik vurgusu, Nietzsche'nin hem yorumcusu hem de eleştirmeni olan Martin Heidegger'de de kendisini göstermektedir. Strauss, Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (Thus Spoke Zarathustra) adlı eserinde tüm geçmiş felsefelerin za-

---

<sup>1</sup> Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen-Petek Onur, İstanbul: Say yayınları, 2011, s. 147.

<sup>2</sup> Leo Strauss, "The Problem of Socrates", *Interpretation*, c. 22, S. 3, s. 322.

manda bir çeşit intikamla ebedî bir dönüş yaptığından bahsettiğine değinmektedir. Ancak Strauss, Heidegger açısından bir “ebedilik” kavramı olmadığını yine de onun, Nietzsche’nin özellikle Platon eleştirisini önemseydiğine işaret etmektedir. Çünkü Heidegger açısından, Nietzsche’nin Platon’u tarihselci bakış açısıyla eleştirisi, modern düşüncenin başlangıcıdır. Diğer taraftan Strauss, Heidegger’in Nietzsche incelemesinde ise Sokrates’in tamamen ortadan kaybolduğunu belirtmektedir. Strauss, Heidegger’in Sokrates’i “en saf” olarak gördüğünü ancak en büyük olarak görmediğinin altını çizerken onun bireysel saflığı ile yazmamış olması arasında bir bağlantı gördüğünü ifade etmektedir.<sup>1</sup> Strauss’un vurguladığı husus Heidegger’in, tarihin üzerinde bir düşünce görmeyip her düşüncenin bulunduğu döneme, kültüre ve halka bağlı olduğudur ki bu da tarihselci görüştür. Sokrates’in, Heidegger’in görüşünde temel yer teşkil etmemesi, onun, modern çağa yönelik eleştirisiyle de yakından ilgilidir. Strauss’un ifade ettiği üzere, Heidegger, insanın modern çağın getirdiği teknoloji sebebiyle bir yozlaşma (degradation) thelikesiyle karşı karşıya olup teknolojinin ise rasyonalizmin, rasyonalizmin ise Antik Yunan felsefesinin ürünü olduğunu, bu felsefenin her şeyin insan aklına açık yani bütünü bilgisinin bilinebileceğine dair görüş tarafından desteklendiğini düşünmektedir ki bu anlayıştan kurtulmanın ancak ve ancak bu rasyonalizmin sınırlarının gösterilmesiyle mümkün olabileceğini savunmaktadır.<sup>2</sup> Nietzsche ve Heidegger’in Antik Yunan ve özelde Sokrates’i yorumlarken tarihselci görüşün etkisinde olduklarına böylece işaret eden Strauss, Antik Yunan düşüncesinde “tarihsel bilinç” kavramının olmamasının onlar için problem teşkil ettiğini söyleyerek bunun modern düşüncede neden

---

<sup>1</sup> Strauss, “a.g.m.”, s. 324.

<sup>2</sup> Leo Strauss, “Existentialism”, *Interpretation*, c. 22, S. 3, 1995, s. 316-317. Catherine Zuckert’in Strauss’un Heidegger okumasında işaret ettiği üzere, Heidegger, Batı düşüncesinin köklerini sadece Sokrates öncesi filzoflarda aramış, filozof olanlarla olmayanlar arasındaki farka dikkat etmediği gibi Aristofanes’in Sokrates eleştirisine de gereken hassasiyeti göstermemiştir. Platon felsefesini sadece idealar ekseninde anlayan Heidegger’in, işin şiirsel ve siyasî tarafını göremediğini düşünen Strauss, bu sebeple felsefenin orijinal anlamını anlamayarak tarihselci okumadan kurtulamadığını düşünmektedir; bkz; Catherine Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1996, s. 164-166.

Sokrates probleminin olduğunu açıkladığını belirtmektedir.<sup>1</sup>

Nietzsche'nin Sokrates yorumunda Strauss'un işaret ettiği önemli husus, onun aklın simgesi yapıldığını çünkü modern düşüncede bulunan inanca göre ancak akılla insanoğlunun belli ideallere mesela demokrasi, sosyalizm, liberalizm gibi, ulaşabileceğidir. Fakat Nietzsche'ye göre bu tarz ideallerle, dünyadaki kötülüklerden kurtulabileceğine dair bu inanç akli yücelten bir iyimserlikten başka bir şey değildir.<sup>2</sup> Strauss, Nietzsche'nin böyle bir iyimserliği kabul etmediğini ve modernitenin bir proje olarak amacına ulaşmasının tek yolunun modern insanın yozlaştırılması yani tüm bağıllık, adanmışlık ya da kahramanlıklardan özgür olmasıyla mümkün olabileceğini düşündüğünü ifade etmektedir. Strauss, Sokrates'in, bir iyimserlik olan akılcılığı temsil eden şahsiyet olarak insan mutluluğunun, her şeyin bylinebileceğine ve bilgi edinmenin mutlak gerekliliğine bağlanması sebebiyle Nietzsche'nin Sokrates'i sadece antik dönemin değil, tarihin bütününün bir girdap noktası olarak gördüğünü belirtmektedir. Strauss'a göre Nietzsche'nin görmediği husus, bir iyimserlik olan akılcılığın, insanlık için iyi olanı amaç edindiği ve bunu bütünün bilinebileceğine dair yaptığı varsayıma dayandırıp bütün için bir teleolojik anlayış için talep ettiğidir ve bu anlamda Strauss, Sokrates'in felsefî bir teleoloji oluşturduğunu düşünmektedir. Sokrates'in bütünün bilgisine ulaşmak için insanî eylemi felsefenin merkezî meselesi yaptığını söyleyen Strauss, bu sayede "iyi" ve "kötü" gibi kavramları tartışıp

---

<sup>1</sup> Burada şunu da belirtmek gerekir ki Strauss, "tarih" kavramının, Antikler tarafından farklı anlaşılabilirliğini ifade etmektedir. Örnek olarak Ksenofon'un *Hellenica* adlı eserinin "sonra" (thereafter) ile başladığını, eserin amacına yönelik herhangi bir şey söylenmeyip bazı adamların bir dizi eylemlerinden bahsedildiğini belirten Strauss, eserin yine "sonra" ile bittiğine işaret etmektedir. Strauss'a göre Ksenofon için "tarih" bir dizi "sonraları" ifade etmektedir; bkz. Strauss, "The Problem of Socrates", s. 325.

<sup>2</sup> Strauss'un işaret ettiği üzere Nietzsche, yaşamın kendisinin en iyi ifadesini Yunan trajedisi, Aşil (Akhilleus)'in trajedisi ile karşılık bulduğunu ancak bu trajik durumun, Sokrates'in, bilgiyle her kötülüğün üstesinden gelinebileceğine olan rasyonel iyimserliğiyle reddedildiğini düşünmektedir. Sokrates öncesi filozofların yalnızca teori odaklı felsefeleri artık yoktur. Sokrates ile birlikte iradenin eylemleri ve kararları önem kazanmış ve yeni bir siyaset anlayışı ortaya çıkmıştır. Strauss, Nietzsche'nin kendisinin de bir filozofu anlamak için onun metafizik iddialarının, ahlakî ve siyasî manalarını anlamak gerektiğini söylediğine işaret etmektedir. Bu sebeple, Strauss, Nietzsche'nin Sokrates'e saldırmasının siyasî olarak anlaşılması gerektiğini iddia etmektedir; bkz. Leo Strauss, *Socrates and Aristophanes*, Chicago: The University of Chicago Press, 1966, s. 6-7.

böylelikle felsefeyi göklerden yeryüzüne indirdiğini ifade etmektedir.<sup>1</sup> Strauss'un işaret ettiği bu husus, Sokrates'in, kendinden öncekilerin yapmadığı teoriden pratiğe geçişi ve dolayısıyla siyaset felsefesinin kurucusu olduğunu göstermeye yeterlidir. Ancak, Aristofanes'in eleştirisine baktığımızda, Sokrates'in insanî olanla ilgilenmediği, pratik bilgelikten yoksun olduğunu söylemesi bununla zıtlık oluşturacaktır ki aşağıda bu konuya değineceğiz.

Sokrates problemi yalnızca modern düşünce için geçerli değildir. Sokrates'in özellikle kimliğine dair tartışmalar daha Antik Yunan döneminde başlamıştır ki bu durum, Strauss açısından tarihsel problemi oluşturmaktadır. Strauss, Sokrates hakkındaki bilgimizin dört kaynaktan geldiğine işaret etmektedir: Aristofanes, Platon, Ksenofon ve Aristoteles. Aristoteles'in Sokrates'i doğrudan bilmediğini ve anlattıklarının Ksenofon'un söylediklerinin tekrarı olduğunu belirten Strauss, Aristofanes, Ksenofon ve Platon'un Sokrates'i bildiklerini ancak bunlardan da yalnızca Ksenofon'un bir tarihçi rolü ile onu anlatmaya çalıştığının altını çizmektedir.<sup>2</sup> Herkesin kendisine göre Sokrates portresi çizdiğini yukarıda belirtmiştik. İşte Aristofanes'in anlattığı ya da iddia ettiği Sokrates ile Ksenofon ve Platon'un anlattığı Sokrates arasında farklılıklar bulunmaktadır. Öncelikle şunu hatırlatmak gerekir ki Antik Atina şehrinin agorasında gençlerle felsefe yapan Sokrates'in burada birçok konuyu tartışması birilerini rahatsız etmiş ve sonuçta Sokrates şehrin yasaları karşısında hesap vermek durumunda kalmıştır. Strauss, Sokrates'in iki suçlamayla karşı karşıya kaldığını ifade etmektedir: şehrin tanrılarını inkâr edip başka ilahî varlıklar (daimonia) getirmek ve gençleri yozlaştırmak.<sup>3</sup> Sokrates'in en büyük suçlayıcısı Aristofanes

---

<sup>1</sup> Leo Strauss, "The Origins of Political Science and the Problem of Socrates", *Interpretation*, c. 23, S. 2, 1996, s. 136-138.

<sup>2</sup> Strauss, Platon'un erken diyaloglarının diğerlerine göre daha "Sokratesçi" olduğunun söylendiğini ifade ederek Platon için Sokrates'in "Erdem nedir?" sorusunun çıkarım ve varsayımlarının ne derece Sokrates tarafından bilindiği meselesine kayıtsız olduğunu belirtmektedir. Strauss, daha çok Ksenofon'un Sokrates'ine odaklanacağını söylerken, Aristofanes'in Sokrates'inin göz önüne alınması gerektiğinin altını çizmektedir; bkz. Strauss, "The Problem of Socrates", s. 330-331.

<sup>3</sup> Strauss, Sokrates'e yönelik bu suçlamaların Ksenofon'un *Memorabilia* adlı eserinden aktarmaktadır; bkz. Leo Strauss, *Xenophon's Socrates*, Ithaca&London: Cornell University Press, 1972, s. 3.

olduğundan, Strauss, onun iddialarına yer vermiştir ki onun çizdiği Sokrates portresini daha iyi anlamak için bu iddialara kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Strauss'un ifade ettiği üzere Aristofanes'in ilk eleştirisi Sokrates'in sağduyu ve pratik bilgelikten yoksun olduğu üzerinedir. Aristofanes, *Bulutlar* (Clouds) adlı oyununda Sokrates'in, tanrıların ve özellikle Zeus'un var olmadığını söylediğine işaret etmektedir.<sup>1</sup> Aristofanes'in bu ilk suçlamasının temel argümanı Sokrates'in bu inkârıyla Atina şehrinin yasalarına karşı geldiğidir. Dahası, Aristofanes'in, Sokrates'in bu konuda herhangi bir önlem almayı düşünmediğini çünkü kendi retorik yeteneği sayesinde suçlamaları bertaraf edeceğini düşündüğünü ve böylece yargılanmadan kurtulacağını varsaydığını iddia etmektedir. Aristofanes, Sokrates'in burada yanılmış olduğunu çünkü onun insanların her zaman mantık temelinde hareket edeceğini varsaydığını söyleyerek eleştirmektedir.<sup>2</sup> Hâlbuki Aristofanes açısından insanın mantık yönü dışında sevgi, aşk gibi yönleri de bulunmaktadır ki bunların temsilcisi ise eros'dur. İşte Aristofanes'in eleştirisinin bir yönü de Sokrates'in eros'u görmezden geldiği üzerinedir ki Strauss, bu konunun *Şölen* (Symposion) diyalogunda geçtiğini hatırlatmaktadır. *Şölen* diyalogu Strauss açısından birçok açıdan eşsiz bir diyalogdur. Bunlardan belki de en önemlisi tanrı eros'a adanmış olan bir diyalogdur. Strauss'un açıkladığı üzere *Şölen*'de ortamın özelliği gereği birçok konu rahatça konuşulabilmektedir. Burada Sokrates'in eros hakkındaki düşüncelerinin özeti şudur: Eros, insanın üzerinde olan bir şey değil herkesin içinde olan dolayısıyla ilahî olarak değil doğal olarak açıklanabilen bir olgu olup mitlere dayanmamaktadır ve bu sebeple, tanrı değildir. Strauss'a göre Platon'un tanrı Eros'u bu konuda seçmesinin iki sebebi vardır: Eros, Zeus gibi yasalarla korunmuyordu ve bu nedenle hakkında konuşmak daha az tehlikeliydi. Diğer sebep ise eros'un, ilahî değil de insanî ya da doğal bir olgu olarak sunulmasıydı ki bunun anlamı yeni bir tanrı sunmaktı. Sokrates'e yapılan suçlamalar göz önüne

---

<sup>1</sup> Bkz. Aristophanes, "Clouds", *The Trials of Socrates: Six Classic Texts*, ed. C.D.C. Reeve, Indianapolis&Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., , 2002, s. 103-11.

<sup>2</sup> Bkz. Zuckert, *Postmodern Platos*, s. 134.

alındığında Strauss, bunlardan birinin Sokrates'in yeni tanrılar getirdiğine yönelik olduğunu hatırlatmaktadır.<sup>1</sup>

*Şölen* diyalogunun önemli bir özelliği de Antik Yunan döneminde, Aristofanes tarafından da gündeme getirilen, şiir ve felsefe arasında yaşanan çatışmayı göz önüne sermesidir. Aristofanes, ancak şiirin hakikî bilgeliği çoğunluğa aktarabileceğini ve felsefenin şiir kadar popüler olmadığını temelde savunarak Sokrates'i eleştirdiğinin Strauss tarafından gösterilmeye çalışıldığını söylememiz gerekmektedir. Aristofanes açısından Sokrates, insanî yönü göremeyen, pratik bilgelik ve basiretten yoksundur. Her şeyi mantık açısından görmekte, retorik kabiliyetine güvenmektedir. Şehrin ilâhlarına da bu güvenle saldırır, gençleri kötü etkiler ancak buna rağmen yargılanmaktan kurtulamadığını söyleyen Aristofanes için Sokrates yalnızca ebedî olanla ilgilenip kendisi gibi geçici olanı görmezden gelmiştir. Akıl ile tutkular arasındaki gerilimin Sokrates tarafından anlaşılmadığını düşünen Aristofanes'in ikinci eleştirisi insanî duyguların karmaşıklığından hareket eder. Aristofanes, insanî arzuların göz ardı edilemeyeceğini ve bunların tatmini sırasında toplumsal düzeni bozacak durumların ortaya çıkabilme riskinden dolayı tanrılara inancın toplumsal düzen için gerekli olduğunu aksi halde insanî düzenin devam edemeyeceğini düşünmektedir.<sup>2</sup> Kısaca Aristofanes'in eleştirilerinin temelinde eros'u görmezden gelen bir felsefe anlayışına sahip olan yani erotik olmayan bir Sokrates portresi vardır. Strauss, Aristofanes'in suçlamalarının temelinde şiirin felsefeden üstün olduğu tezinin yatmakta olduğunu ifade etmektedir.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Leo Strauss, *On Plato's Symposium*, ed. Seth Benardete, Chicago&London: The University of Chicago Press, 2001, s. 38-39.

<sup>2</sup> Zuckert, *Postmodern Platos*, s. 134-135. Strauss'un değindiği üzere Aristofanes adalete uygun davranmanın önemini ve şehir için iyi olan olguları öğretirken bunları komedi yöntemini kullanarak ortaya koymuştur. Strauss'a göre Aristofanes, sadece gülen kalabalığın değil, bilgelerin de onayını hedeflemiş, bir şair olarak şehir insanlarını iyi ve asil hâle getirmekle ilgilenmiştir. Bunu yaparken ise kötülüğü gizlemeye çalışmış ve onun çekiciliğini alaya almıştır. Dahası, Strauss'a göre Aristofanes, Sokrates'i de gülünç göstererek bir yerde onu korumuştur. Strauss, bu durumun, Aristofanes'in Sokrates'in düşmanı olmadığı hususunu desteklediğini ki bunun da Platoncu Sokrates'in Thrasymakhos'a karşı adaleti savunurken bunu onun düşmanı olmadan yapmasına benzediğini belirtmektedir; bkz. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, s. 5-6.

<sup>3</sup> Strauss, *On Plato's Symposium*, s. 40-41.

Strauss'un işaret etdiyi üzere Aristofanes'in çizdiyi bu Sokrates portresine karşı Platon ve Ksenofon'un anlattıkları Sokrates, taban tabana zıttır. Strauss, Platon'un *Sokrates'in Savunması* (Apology) adlı eserinde, Aristofanes'in, Sokrates için sofist ve doğa filozofu tanımlaması yaptığını ancak Sokrates'in doğa felsefesi bilmediğini ve sofistliğe düşman olduğunu belirttiğini ifade etmektedir. Ancak Strauss'un işaret ettiği önemli bir husus, Aristofanes'in anlattığı Sokrates ile Platon ve Ksenofon'un anlattığı Sokrates arasındaki farklılığın sebebi, Sokrates'te zaman için de meydana gelen değişimdir. Örneğin, Platon'un, Sokrates'in gençliğinde doğa felsefesiyle ilgilenmiş olduğunu söylediğini, Ksenofon'un Sokrates'i anlatırken ise onun artık genç ve Aristofanes'in anlattığı gibi olmadığını, doğa felsefesinden kopuşuyla kendisini tamamen "mükemmel bir beyefendi (gentleman) nasıl olmalıdır?" sorusuna adadığına değindiğini belirten Strauss, bu ifadelerle bakıldığında, Aristofanes'in Sokrates'inin diğerleri gibi olmamasının bütünüyle onun hatası olmadığını görülebileceğini ifade etmektedir.<sup>1</sup> Yani genç ve olgun Sokrates arasında bir farklılık olduğu aşikârdır.<sup>2</sup> Ancak bu farklılığa rağmen Sokrates'e yöneltilen suçlamalar yerinde durmaktadır ki bunlar, Sokrates'in gençleri yozlaştırdığı ve onun şehrin tanrılarını inkâr edip yasalara karşı geldiğidir. Strauss'a göre bu suçlamanın altyapısı Aristofanes'in, *Kuşlar* (Birds) diyalogunda oluşturulmuştur. Bu diyalogda Aristofanes, özellikle aile ve şehir arasındaki zıtlığa dikkat çekmektedir. Aileyi bir arada tutan eros olup bunun en güzel örneği ebeveynlerin çocuklarını savaşa gönderdiklerinde yaşadıkları acıdan anlaşılabilir. Eros kaynaklı olan bu acı doğal bir durumdur ve annelerin aynı bağlılığı şehre göstermedikleri görülür. Burada dikkat çekilen husus, ailenin doğal, şehrin ise uzlaşımaya dayalı yani doğal olmayan bir olgu olduğudur. Ancak ailenin şehir için bir model olarak kullanılması gerektiğinin iddia edilebileceğini belirten Strauss,

---

<sup>1</sup> Strauss, "The Origins of Political Science...", s. 139-140.

<sup>2</sup> Strauss'a göre genç Sokrates henüz sadece filozoftur, olgun Sokrates ise siyaset filozofudur. Platon'un diyaloglarından *Phaedo*'da genç Sokrates'i gördüğümüzü belirten Strauss, *Parmanides* diyalogunda ise olgun ve "idealar"a dönmüş Platoncu bir Sokrates ile karşılaştığımızı ifade etmektedir. Bunun yanında genç Sokrates'e dair tek sunumun Aristofanes'in *Bulutlar* adlı eseri olduğunu da eklemektedir; bkz. Strauss, Sokrates and Aristophanes, s. 4.



Aristofanes'in bunu *Kadınlar Mecliste* (Ecclesiazusae, The Assembly of Women) adlı eserinde işlediğine işaret etmektedir. Strauss'a göre Aristofanes'in eleştirisi yalnızca kendi dönemindeki yozlaşmış hale gelen şehre yönelik olmayıp ataların politikasına da yöneliktir. Aristofanes, doğal olanı ailede görüp bunu sağlayan eros'u yüceltmektedir. Dahası, *Barış* (Peace) adlı diyalogunda, Trygaeus adlı kahraman tüm tanrıları Hermes'in yardımıyla devirmektedir. *Kuşlar* diyaloguna baktığımızda ise Strauss, Aristofanes açısından evrensel bir demokrasi ve mutluluğun, eros dışında tüm tanrıların devrilerek kurulabileceğinin mümkün olduğunu ancak ailenin onu koruyacak yasalarla korunması gerektiğine vurgu yaptığını belirtmektedir. Ancak, Strauss, Aristofanes'in yasaları doğa açısından, özellikle vücut ve zihnin ihtiyaçları açısından ele aldığı altını çizmektedir.<sup>1</sup>

Görüldüğü üzere Strauss'un Aristofanes'in oyunları hakkında yaptığı tespitlerden, Sokrates'in şehrin yasalarına karşı geldiğine yönelik suçlama – ki bunun içeriğinde şehrin tanrılarını inkâr da bulunmaktadır – yapılmasına rağmen, bu konuda Aristofanes'in de farklı bir konumda olmadığı görülmektedir. Çünkü şehrin tüm tanrılarını devirip aileyi ve eros'u yüceltmesinin neden bir suç olarak görülmediği sorulması gereken bir sorudur. Aristofanes'in bunları bir oyun olarak sunup çok tepki almamış olması mümkündür. Aslında bir yerde Sokrates ile aynı şeyi yapan Aristofanes'in onu suçlaması nasıl açıklanabilir? Strauss da aslında Aristofanes'in, Sokrates'i yeni tanrılar getirmesini memnuniyetle karşıladığını belirtmektedir.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Strauss, "The Origins of Political Science...", s. 146-9.

<sup>2</sup> Burada Strauss'un, Aristofanes ile ilgili açtığı paranteze değinmek gerekmektedir. Strauss'a göre modern zamanlarda Aristofanes'in öğrencisi Hegel'dir. *Ruhun* (ya da Zihnin) *Fenomenolojisi* adlı eserinde Hegel'in, "sanat formunda din" (religion in the form of art) bölümünde vahyedilmiş dinler dışında en yüksek din formunu Yunan dini olarak kabul ettiğini belirten Strauss, bu sanat dininin kendisinin en iyi ifadesini de Aristofanes'in komedisinde bulduğunun altını çizmektedir. Strauss, Hegel'in bahsettiği bireysel bilincin kendisini mutlak bir güç olarak sunmakta olduğunu ve objektif olan, tanrılar, şehir, aile, adalet gibi olguların öz bilinçte çözüldüğü ya da ona döndüğüne dair düşüncesine işaret etmektedir. Aristofanes'in komedisinin övdüğü mesele "öznellik" olup bunun anlamının ise insanın her şeyin efendisi olduğu fikrine dayandırıldığını belirten Strauss, bunun yozlaşmış Antik Yunanistan'ın en önemli göstergesi olduğunu ifade etmektedir. Strauss'a göre Hegel, öznelğin zaferini sağlayan Aristofanes'in komedisinin, bunu, doğanın bilgisinin erdemiyile – ki o öz bilincin zıttıdır – gerçekleştirmektedir; bkz. Strauss, "a.g.m", s. 149-150.

Buradaki temel anlaşmazlık noktasının Sokrates'in eros ve şiiri önemsemi-yor olduğudur. Bunun yanında *Bulutlar* diyalogu, Sokrates'in gençleri yoz-laştırdığına dair suçlamayı destekler görünmektedir. Strauss'un değindiği üzere Sokrates'in gençleri yozlaştırdığına dair iddianın arka planı kısaca şu-dur: *Bulutlar* eserinin kahramanı Strepsiades, oğlu Pheidippides sebebiyle borçlanmıştır. Borçlarından kurtulmak isteyen Strepsiades, oğlunu, Sokra-tes'ten ders almaya zorlar ve bu sayede öğreneceği tartışma sanatıyla borçla-rından kurtulmayı amaçlar. Ancak oğlu, ayak takımından görünen Sokra-tes'in öğrencisi olmak istemez. Strauss'a göre Strepsiades burada dursaydı, Sokrates trajik akıbetine uğramazdı. Çünkü o sıralarda Sokrates, toplumun genelinde pek bilinmeyip soylular arasında ise önemsenmeyen bir kişiydi. Ancak, borçlarından kurtulmayı bir şekilde aklına takmış olan Strepsia-des'in kendisi Sokrates'ten ders almaya çalışmış ancak bu konuda kapasitesi yetmediği için oğlunu Sokrates'ten haklı konuşma (just speech) ve haksız konuşma (unjust speech) üzerine eğitim almaya zorlamıştır. Strauss'un işa-ret ettiği üzere haksız konuşma, ahlaken doğru olanı, adaletin tanrılarla bir-likte olmayışı üzerinden, reddetmektedir. Dolayısıyla doğa dışında hiçbir şey temel alınmamalıdır. Örneğin bir kişinin kadınlar ve eros tarafından ye-nilgiye uğratılması kaçınılmaz olup Zeus tarafından da yönetilmektedir. Bu-nun sonucu ise Strauss'a göre şudur; Aristofanes, bu sayede, ataların ahlak-ıyla teolojik ahlakın çeliştiğini göstermiş, Pheidippides'in buna dayanan tartışma sanatını kullanarak babasını borçlarından kurtarmıştır. Ancak iş burada bitmemektedir. Ataların koyduğu ahlak yasasını çiğneyip argüman-larda bu şekilde üstün gelmeyi öğrenen Strepsiades'in oğlunun ensest ilişki talebi (önce kız kardeşi sonra annesiyle) babasını çileden çıkarmış ve babası önce kendisine lanet okumuş daha sonra Sokrates'in okuluna hınçla saldır-mış, Zeus ve şehrin diğer tanrılarını hatırlayarak, Sokrates'i dinsizlikle suçlayarak cezalandırılmasını talep etmiştir. Strauss'a göre aile kendi başına gelişemeyeceğinden bir şekilde şehrin parçası olmak zorundadır. Ama buna

---

Strauss'un Hegel'in düşüncelerine dair tespitine dair hangi kaynağı kullandığını belirtmediği için yaptığı yönlendirmeden yola çıkarak bahsettiği yerin şuradaki ifadeler olduğunu düşünüyoruz; bkz. G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, New York: Oxford University Press, , 1977, s. 450-451.

karşılık ensest ilişkinin yasak olması ailenin kendisini aşkınlaştırarak şehre katılmasını sağlayan bir husustur. Bununla birlikte bu yasak ise ancak tanrılara gönderme yapılan bir uzlaşım ve sert bir şekilde sağlanabilir.<sup>1</sup>

Strauss'un belirttiği üzere şehrin tanrıları yerine başka tanrılar getirmekle suçlanan Sokrates, Aristofanes'e göre doğayı ve retorik öğretilerini sebebiyle cezası infaz edilmiştir. Çünkü Aristofanes'e göre Sokrates'in öğrettiği felsefedir ve felsefenin halk nazarında bir gücü yani siyasî gücü yoktur.<sup>2</sup> Ancak şiirin böyle bir gücü olduğunu ve hakikî şeylerin bilgisini öğrettiğini düşünen Aristofanes, şiirin kendi başına yeterli ancak felsefenin ise kendi öz bilgisinden yoksun olduğunu ve çoğunluğu ikna edemediğini düşünmektedir. Felsefenin çoğunluğa hitap edememesinin, onun siyasî olanla ilgilenmek zorunda olduğu ve bu sayede bütünü bilmesinin elde edilebileceğinin önemine işaret eden Strauss, bunun, ilk defa Sokrates tarafından anlaşıldığını belirtmektedir ki bu da özellikle Ksenofon ve Platon aracılığıyla bildiğimiz Sokrates'tir.<sup>3</sup> Strauss'a göre bir tarihçi rolüyle anlatım yapan Ksenofon'un, tarz olarak hep iyi özelliklerden bahsetmesi, hep iyi olanı ön plana çıkarması onun karakteristik özelliğidir. Strauss'un altını çizdiği husus, Ksenofon'un tarzının kibar ve sabırlı iken Aristofanes'in tarzının ise kibarlıktan ve sabırdan yoksun olduğudur. Dahası, Ksenofon, Sokrates'in şehirle nasıl bir uyum içinde olduğunu ve siyasî hayatın mükemmelliği için nasıl katkıda bulunduğunu göstermeye çalışmıştır.<sup>4</sup>

Strauss'a göre Ksenofon'un *Memorabilia* adlı eseri Sokrates'in gerçek etkinliğini gösteren bir eserdir. Strauss, bu eserde, Sokrates'in yalnızca insanî şeylerle ilgilenen değil, aynı zamanda bütünü bilmesiyle de ilgilenen,

<sup>1</sup> Strauss, "a.g.m", s. 152-5.

<sup>2</sup> Strauss'a göre Aristofanes'in siyasî duruşu Nietzsche'ninkinin habercisidir. Şöyle ki Aristofanes henüz siyaset filozofu olmayan genç Sokrates'i sunarken, Nietzsche Platoncu Sokrates'e doğrudan saldırılmaktadır. Nietzsche'nin *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* (The Birth of Tragedy Out of the Spirit of Music) adlı eserinde Aristofanes'in komedisi ile ilgili neredeyse suskun olduğuna işaret eden Strauss, bunun yanında Aristofanes'in eleştirisini Platoncu Sokrates için kullandığını belirtmektedir. Strauss'a göre Nietzsche, adaleti ya da dindarlığı eleştiren Sokrates'e karşı çıkan Aristofanes'in, adaleti ya da dindarlığı savunacak Sokrates'e de aynı temelde saldırabileceğini ima etmektedir; bkz. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, s. 8.

<sup>3</sup> Strauss, "The Origins of Political Science...", s. 157-158.

<sup>4</sup> Strauss, "a.g.m", s. 160-161.

insanî olanı bütün için ancak bir ipucu olarak kullanan bir karakter olarak çizildiğine değinmektedir. Strauss'un dikkat çektiği noktalardan biri ise Ksenofon'un, Sokrates'in felsefi anlayışında hem bir ölçülülüğün hem de erdeme verdiği değere işaret ettiği ki felsefi hakikatleri araştıran Sokrates'in bir yandan da doğru olmayan ancak toplum için faydalı olan kanaatlerin gerekliliğine de değindiğidir.<sup>1</sup> Strauss'a göre Ksenofon'un Sokrates'in felsefi araştırmaya yatkın olanları felsefeye, yatkın olmayanları ise genel kabul gören kanaatlere yönlendirdiğine yönelik tespitinin, Sokrates'in toplumsal düzene saygısını ve gençleri yozlaştırmadığını göstermeye çalışması bakımından önemlidir. Dahası, Strauss, Ksenofon'un Sokrates'inin hakikate yönelik konuşmalarını sadece "iyi" arkadaşlarla yaptığını belirtmektedir.<sup>2</sup> Ksenofon'un Sokrates'inin insanî olguları tartışırken "... nedir?" sorularıyla tartıştığı ve *Memorabilia*'da, Alkibiades'in, Perikles'e "Yasa nedir?" diye sorması Strauss açısından önemlidir. Çünkü Strauss'a göre Ksenofon burada "Yasa nedir?" tartışmasına okuyucuyu hazırlamakta, eğer biri yasayı bilmiyorsa, yasaya bağlı olamayacağını dahası yasanın rejime bağlı bir olgu olduğunu göstermeye çalıştığını belirtmektedir.<sup>3</sup> Strauss, Ksenofon'un, Sokrates'in iyi biri olduğunu göstermeye çalışarak ölümü hak edecek bir suç işlemediğini kanıtlamaya çalıştığına da işaret ederken, aslında net bir şekilde yasanın ne olduğunu tartışmaya açmış olduğunu düşünmektedir.<sup>4</sup>

Strauss, Ksenofon'un anlattıklarında, gençleri yozlaştırma suçlamasının değil ama Sokrates'e yönelik dinsizlik suçlamasının çok daha ciddi olduğuna işaret etmektedir. Strauss, Sokrates'in gençleri yozlaştırdığına yönelik suçlamanın pek itibar görmemesine karşın Sokrates'in şehrin tanrılarına yönelik inancında samimi olmadığını düşüldüğünü ve Ksenofon'un da Sokrates'in dindar olduğunu göstermeye çalıştığını ifade etmektedir. Ancak,

---

<sup>1</sup> Strauss, "a.g.m", s. 163-164.

<sup>2</sup> Strauss, *City and Man*, s. 53-54.

<sup>3</sup> Strauss, *Xenophon's Socrates*, s. 15.

<sup>4</sup> Strauss, a.g.e, s. 17. Strauss, Ksenofon'un *Memorabilia* adlı eserinde de Sokrates'in Atina demokrasisinde yasalar ve siyasî düzen üzerine eleştirilerine değindiğini ve bunları reddedemediğini çünkü Sokrates'in muhalif bir duruşta olduğunu bilmekte olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında Ksenofon, "Yasa nedir?" sorusunu Sokrates'e değil, genç Alcibiades'e sordurmuştur; bkz. Strauss, "The Origins of Political Science...", s. 166-167.

Strauss'a göre Ksenofon, Sokrates'in dindarlığını kanıtlamada pek başarılı olamamıştır.<sup>1</sup> Sokrates'in kullandığı diyalektik yöntem ve retorik sonuçta bilge olmayan çoğunluk açısından ikna edici olmamıştır. Strauss'a göre Ksenofon'un Sokrates anlatımının çok önemli sonucu siyasî olanın, çoğunluğun onayına bağlı olmasından dolayı kusurlu olduğudur. Bu sebeple insan, hakikî mükemmelliğine ulaşmak için siyasî olanın ötesine geçmesi yani felsefe ile şehir arasındaki kaçınılmaz çatışmayı görmesi gerekmektedir.<sup>2</sup> Felsefe ve şehir arasındaki kaçınılmaz çatışma, Platon'un özellikle *Politeia* adlı eserinde çözüme kavuşturulmaya çalışılan bir konudur. Sokrates problemini Platon açısından da ele alan Strauss'un, bu konudaki tespitlerine değinmek yerinde olacaktır.

Strauss'a göre Platon'un Sokrates'ini anlamak için onun *Sokrates'in Savunması* adlı eserine yakından bakmak gerekir ki aslında tüm Platoncu diyalogların Sokrates için bir nevi "savunmalar" olmasına rağmen, bu eser başlığında Sokrates'in geçtiği tek diyalog olmasıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. Dahası bu eser, Strauss'a göre, Sokrates'in tüm hayatını ve yaşam yolunu çoğunluğa anlatan ve kendi döneminin Atina şehriyle bir diyalogdur.<sup>3</sup> Platon diyaloglarının önemli bir özelliği ise Platon'un kendisinin herhangi bir söz söylememesidir ki bunun kendisi bile başlı başına bir problem oluşturmaktadır.<sup>4</sup> Burada Strauss'un "yazı" (writing) üzerine bazı tespitlerine değinmek gerekmektedir. Platon açısından yazı, herkese aynı şeyi söylemesi bakımından kusurlu bir araçtır çünkü esnekliğe sahip değildir. Bu kusurdan kurtulmak için Platon'un diyalog formunu tercih ettiğini belirten Strauss, diyaloglar sayesinde belli bir esnekliğe kavuştuğunu yani farklı insanlara farklı anlamda içerikten bahsettiğine işaret etmektedir.<sup>5</sup> Ancak bu

---

<sup>1</sup> Strauss, "The Origins of Political Science...", s. 167-168.

<sup>2</sup> Strauss, "a.g.m", s. 175-176.

<sup>3</sup> Leo Strauss, "On Plato's Apology of Socrates and Crito", *Studies In Platonic Political Philosophy*, Chicago&London: University of Chicago Press, 1983, s. 38.

<sup>4</sup> Strauss, Platon diyaloglarının raporlama değil, bir çeşit sanat çalışmaları olduğunu ve bunların anlatım tarzı itibariyle Sokrates'in kendi düşünceleri ile Platon'un Sokrates'e atfettikleri arasında bir ayırım yapmaya olanak vermediğini bunun yanında erken Platon diyaloglarının daha Sokratesçi olduğunu ifade etmektedir; bkz. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, s. 3.

<sup>5</sup> Strauss, "The Origins of Political Science...", s. 179.

durumda Platon'un gerçək düşüncesinin ne olduğu sorusu akla gelecektir. *Yasalar* haricinde diyaloglarında Sokrates'i konuşturan Platon'un, Sokrates gibi düşünüp düşünmediği ayrı bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Strauss, bu soruyu, Platon'un, Sokrates'in öğretisine, bütünüyle veya kısmî olarak güvendiğini belirterek cevap vermektedir. Ona göre "ironi" kavramını ustalıkla kullanan Sokrates'i ortaya koyan Platon'un, hiçbir şey iddia etmediği ve bir öğretisinin olmadığını söylemek doğru olmayacaktır.<sup>1</sup> Yani Sokrates'in ironisi sayesinde farklı insanlara farklı anlamlarda konuşmayı başaran Platon, bir öğretiyeye sahiptir ancak bunu gizlemektedir ki bu gizlemeyi, Strauss'un okumasının da temel unsurunu oluşturan, ezoterik bir yazımla gerçekleştirmektedir. Ezoterik yazı ya da öğreti felsefi hakikati incelerken, toplum için faydalı olanı ise egzoterik öğretiyi gözetmektedir. Strauss burada kaçınılmaz bir gerilime işaret eder; felsefe ve şehir ya da toplum arasındaki çatışma.<sup>2</sup> Felsefenin yalnızca elit bir kesime hitap ettiğine işaret eden Strauss, bu konuda Platon ile Ksenofon'un Sokrates'inin ayırımına değinerek, Ksenofon'un doğrudan zanaatkârla konuştuğunu, Platon'un ise sadece zanaatkâr hakkında konuştuğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla, Strauss, Platon'un Sokrates'inin aslında sıradan insanlarla konuşmayı reddettiğini, sadece elitlerle konuşmayı tercih ettiğini iddia etmektedir.<sup>3</sup>

Strauss'un tespitlerini takip ettiğimizde, felsefenin elit bir kesimle iletişime geçtiği bunun yanında Platon'un Sokrates'inin şehre bütünüyle kayıtsız kalamadığını da görmekteyiz. Özellikle *Politeia* eserinde Sokrates ile Thrasymakhos arasındaki diyalog bunun açık örneğidir. Strauss'un işaret ettiği üzere, Thrasymakhos, şehrin inançlarını ve düşüncelerini temsil etmekte iken Sokrates, felsefeyi temsil etmektedir. Thrasymakhos'un en büyük özelliği ise retorik sanatını ustalıkla kullanmasıdır ki Strauss'a göre çoğunluğu en iyi yönetime ikna etmek için gereklidir ve bir şekilde en iyi yönetime dâhil edilmesi gerekmektedir.<sup>4</sup> Bu ihtiyacın, yukarıda belirttiğimiz üzere, Aristofanes tarafından dile getirildiğini ancak ona göre çoğunluğu

---

<sup>1</sup> Strauss, *City and Man*, s. 50-51.

<sup>2</sup> Leo Strauss, "On A Forgotten Kind Of Writing", *Chicago Review*, 8:1, 1954, s. 64.

<sup>3</sup> Strauss, "The Origins of Political Science...", s. 181.

<sup>4</sup> Strauss, "a.g.m", s. 185.

etkileyecek olanın şiir olduğunu söylemiştik. Strauss'un açıklamalarını takip ettiğimizde Platon tarafından da felsefenin çoğunluğa hitap etmediğinin en azından üstü kapalı olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Felsefe ve retorik bir şekilde en iyi yönetimde bir arada bulunmalıdır.<sup>1</sup> Bir tarafta çoğunluğa uygulanan retorik diğer tarafta elit bir kesime hitap eden felsefenin kaçınılmaz çatışması bir asil aldatmacaya (noble deception) ihtiyaç duymaktadır. Strauss'a göre bunun sebebi bir tarafta evrensel bir siyasî düzen ile kapalı bir toplum arasındaki gerilimdir. Toplum düzeni, sunduğu adaletle insanlar arasındaki çatışmayı engellemeye çalışır ve bu anlamda adaletin evrensel olarak faydalı olduğunu belirten Strauss, *Politeia*'da bu düşünce zincirinin bir süre sonra bırakıldığını ve en iyi şehri koruyacak muhafızlardan bahsedildiğini hatırlatır. Strauss'un göstermeye çalıştığı husus, en iyi yönetimin düşmanlarının olacağıdır ve bunların güç yoluyla itaat ettirileceğidir. Strauss'a göre Platon, tıpkı Ksenofon gibi, Sokrates'i, beyefendilere övgü yağdırmaya, aşağı olanların ise itaat ettirilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır ki bu yolla aslında hem Platon hem Ksenofon aklın ve söylevin siyasî anlamdaki sınırlılığını kabul etmiş olmaktadırlar.<sup>2</sup>

Siyasî anlamdaki mevcut sınırlılığı aşmanın yolu felsefeden geçmektedir. Ancak felsefe için her bireyin doğası uygun olmadığından, oluşturulacak en iyi düzende felsefeye sahip olmayan çoğunluğun da dikkate alınması gerekmektedir ki bu konuyla, Strauss'un işaret ettiği üzere, *Politeia*'da Platon, üstü kapalı olarak ilgilenmektedir. Strauss, Platon'un açık bir şekilde siyasete adanan eserinin *Yasalar* olduğunu ancak onda da Sokrates'in bulunmadığını hatırlatmaktadır. Bu noktada Strauss şu soruyu sormaktadır: bu durumda Aristofanes'in sunduğu Sokrates, Platon tarafından onaylanmış olmuyor mu? Çünkü Aristofanes, Sokrates'i pratik olanla ilgilenmemekle suçluyordu ve siyaset felsefesi de pratiğe yönelikse, Platon'un siyasete dair eserinde Sokrates'i anmaması Aristofanes'i onaylar gözükmektedir. Ancak

---

<sup>1</sup> Burada Strauss'un önemli bir tespitine değinmeliyiz. Strauss'a göre Thrasymachus'un yolu ile Sokrates'in yolunun birleşmesi gerektiğini anlayan tek filozof Fârâbî'dir. Strauss'un Fârâbî hakkında burada ayrıntısına girmeyeceğimiz yorumları için bkz; Leo Strauss, "Farabi's Plato", *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York: American Academy for Jewish Research, 1945, s. 383.

<sup>2</sup> Strauss, "The Origins of Political Science...", s. 186.

Strauss'a göre sorulan sorunun cevabı açıktır. Platon'un Sokrates'i, Aristofanes'in sunduğundan farklı olarak Sokrates'in pratik erdeme sahip olduğu ve siyasî olanla ilgilendiğidir.<sup>1</sup> Bunun yanında Platon'un *Yasalar* adlı eserinde Sokrates'in neden bulunmadığı ayrı bir soru olarak önümüzde durmakta olduğunun altını çizelim. *Politeia*'da sunulan Sokrates, Aristofanes'in iddiasının aksine, siyasî düzeni çürütmemekte, siyaset probleminin ancak filozofların yönetimiyle çözüme kavuşturulabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Bu anlamda Platon'un Sokrates'i, felsefi ve siyasî yaşamın bir arada bulunması gerektiğini de göstermektedir ki bu iki yaşamın ayrı olabileceğini savunan Ksenofon'un Sokrates'inden de bu bağlamda ayrılmaktadır.<sup>2</sup>

### *Sonuç*

Literatüre baktığımızda Sokrates üzerine farklı değerlendirmeler ve kaynaklar olduğu zaten bilinen bir husustur. Bu kaynakların ve değerlendirmelerin önümüze farklı farklı Sokrates kimlikleri koydukları aşikârdır. Bu makalenin odak noktası olan Strauss'un Sokrates üzerine değerlendirmeleri, Sokrates'in doğrudan bir eser bırakmaması ve ona ait olan bilgimizin antik çağda özellikle Aristofanes, Ksenofon, Platon ve Aristoteles olduğu hususundan hareketle önümüze koyulan farklı Sokrates kimliklerinin bir problem teşkil ettiği üzerinedir. Strauss'un altını çizdiği üzere Sokrates'in gerçek öğretisinin ne olduğuna dair tartışmaların daha antik çağda başladığı görülmektedir. Bu sebeple, Strauss açısından Sokrates tarihî bir problem olarak oldukça erken bir dönemde başlamıştır. Bununla birlikte, Strauss'un Sokrates problemi ile ilgili dikkat çektiği nokta, bu konunun bazı modern düşünürler tarafından da dikkate alındığıdır ki buna yönelik en önemli isimlerden biri Nietzsche'dir. Ancak, Nietzsche'de ve hatta Heidegger'de, bir tarih bilinci sorununun gündeme geldiğine işaret eden Strauss, Sokrates'te tarihselciliğin anladığı anlamda bir tarih kavramının olmaması bahsi geçen modern düşünürler için problem teşkil etmiştir. Nietzsche'nin, Sokrates'i,

---

<sup>1</sup> Strauss, "a.g.m", s. 188.

<sup>2</sup> Zuckert, *Postmodern Platos*, s. 146.



tarihin bir çeşit girdap noktası olarak nitelenmesinin sebebi budur. Antik Yunan'daki tarih anlayışını göstermek için özellikle Ksenofon'un anlatımına değinen Strauss, bu dönemde tarih kavramının olmamasından ziyade farklı anlamda bir tarih kavramı olduğuna işaret etmektedir.

Tarihselciliğin her düşünce ve öğretinin kendi döneminin ürünü olduğuna yönelik düşüncesi, Sokrates'e gelindiğinde çıkmaza girmektedir. Çünkü Sokrates, Strauss'un onayladığı üzere, her dönemi ilgilendirebilecek "Adalet nedir?", "Erdem nedir?", "Bilgi nedir?", gibi soruları sormaktadır. Strauss'a göre Sokrates, Aristofanes'in iddialarının aksine, insanî olgularla ilgilenmiş ve felsefeyi bu olgularla ilgilenir hale getirdiğinden, siyaset felsefesinin de kurucusu haline gelmiştir. Ancak siyasî meselelerle ilgilenmesi, özellikle şehrin tanrıları ile ilgili meselelerde sorgulamaya gitmesine bununla beraber gençleri de bu sorgulamanın içine katmasıyla kendisine yönelik eleştiri ve sonrasında suçlamalar yapılmasına neden olmuştur. Strauss'un Aristofanes incelemelerinde, Sokrates'e yönelik eleştirilerinin onu nasıl gördüğünü anlamak bakımından önemlidir ve kendisi Sokrates'e yönelik suçlamaların başını çekmektedir. Aristofanes'e göre Sokrates, insanî meselelerle ilgilenmemekte ve insanın hep mantık yönünü dikkate almaktadır. Ona göre insanın dikkate alınması gereken aşk, sevgi, tutkular gibi rasyonel olmayan ve eros tarafından yönetilen bir tarafı da vardır. Ona göre Sokrates, insanın bu yönlerini dikkate almayarak hata yapmıştır. Dahası felsefenin topluma hitap edemeyeceğini, toplumun rasyonel olmayan yönüne hitap edenin şiir olduğunu vurgulayarak, şiir ve şehrin tanrılarının toplumun barış ve sükûneti için gerekli olduğunu vurgulamıştır. Aristofanes'in çizdiği bu Sokrates portresine karşın, Ksenofon ve Platon'un anlattığı Sokrates tamamıyla karşıttır. Strauss'un değindiği üzere Ksenofon, Sokrates'in yasalara saygılı ve iyi bir yurttaş olduğunu, siyasî düzeni çürütmeye uğraşmadığını, gençleri yozlaştırmaya çalışmadığını ve şehrin tanrılarını kabul ettiğini göstermeye çalışmıştır. Sokrates'i anlatma konusunda bir tarihçi gibi davrananın sadece Ksenofon olduğunu düşünen Strauss, genel kanının Sokrates'in gençleri yozlaştırdığına inanmadığını ancak Sokrates'in dindarlığına şüphe ile baktığını ifade etmektedir. Yani, Strauss'a göre Ksenofon, Sokrates'e yöneltilen dinsizlik ile ilgili suçlamalarını bertaraf edememiştir.

Platon'a gelindiğinde ise Sokrates problemi biraz daha karmaşık bir hal almaktadır. Strauss'a göre Platon'un diyalog formunu tercih etmesinin de özel bir anlamı vardır. Aristofanes'in iddia ettiği üzere felsefe, genele hitap edememektedir ve bu Platon tarafından, Strauss'a göre üstü kapalı olarak kabul görmektedir. Genele hitap eden retorik ve şiirdir. Strauss'a göre özellikle *Politeia* eserinde Sokrates'le tartışmaya giren Thrasymakhos, retorisi ve şehrin kanaatlerini temsil etmektedir. Dahası, Platon, tasarladığı en iyi şehirde çoğunluk için retorisi de hesaba katması gerektiğinden, Sokrates'in metodu ile Thrasymachus'un metodunun bir arada olması gerektiğini düşünmüştür. Ancak, Strauss'a göre bu birlikteliğin olması gerektiğini Platon'da gören, yalnızca İslam filozofu Fârâbî'dir. Platon diyaloglarında, Strauss'un dikkat çektiği husus, Platon'un doğrudan konuşmadığı ve *Yasalar* eseri dışında hepsinde Sokrates'i konuşturduğudur. Strauss'a göre Sokrates'i konuşturan ancak kendisi konuşmayan Platon, onun düşüncelerine kısmen veya tamamıyla katılmaktadır. Ksenofon gibi Sokrates'in insanî meselelere ilgi duyduğunu diyaloglarda bir şekilde göstermeye çalışmaktadır.

Strauss'un Sokrates üzerine Antik Yunan'da ele aldığı kaynaklara dayalı olarak sunduğu, birbirine zıt olan Aristofanes'in Sokrates'i ile Ksenofon'un ve Platon'un Sokrates'inden hangisi gerçek Sokrates'i yansıtmaktadır? Strauss'un açıklamalarına baktığımızda, aslında bir tarafın sunduğu Sokrates'in tamamıyla yanlış olmadığı, her iki tarafın da Sokrates'in kimliğine yönelik doğru tespitlerde bulunmuş oldukları sonucunu çıkarmaktayız. Mesela Aristofanes'in Sokrates'in insanî meselelerle ilgilenmediği iddiasının daha çok genç Sokrates için geçerli olduğunu ve bunun Ksenofon tarafından doğrulandığı dikkat çekici bir husustur. Yani genç ve olgun Sokrates'in ilgileri ve belki de düşünceleri arasında farklılıklar bulunduğu ki bu beklenebilecek bir durumdur. Diğer taraftan, Sokrates'in bir değişim geçirdiği hesaba katılırsa, insanî meselelerle ilgilenmediği iddia edilen ancak daha sonra şehrin yasalarına karşı geldiği ve gençleri yozlaştırdığı söylenen Sokrates, neden yaşlılığında ölüm cezasına çarptırılmıştır? Genç ve olgun Sokrates arasında görülen farklılıklar, Sokrates'in kimliğine yönelik anlatımları farklı hale getirmesi beklenebilir. Strauss'un belirttiği üzere, bu durumda Aristofanes'in, tamamıyla hatalı olduğunu söyleyemeyebiliriz.

Ancak hem insanî meselelerle ilgilenmediğini iddia edip hem de günlük hayata yönelik suçlamalarda bulunmak bize göre çelişkili gözükmektedir. Diğer taraftan, Strauss'un belirttiği üzere, özellikle siyaset felsefesinin kurucusu olan ve insanî meselelerle ilgilendiğini iddia eden Platon, neden siyasî bir eser olan *Yasalar*'da Sokrates'i anmamıştır? Bu sorular özellikle Strauss'un incelemelerini takip ettiğimizde aydınlığa kavuşturulması gereken meselelerdir. Antik Yunan'daki tartışmaların özellikle şiir ve felsefe arasında oldukça şiddetli olduğunu hatırlatmamız gerekir ki Platon bile çoğunluğa hitap eden retorisi ve şiiri tamamıyla yadsıyamamaktadır.<sup>1</sup> Şiir ve felsefe arasındaki bu gerilimin merkezinde kalan figürün Sokrates olduğu görülmektedir.

Strauss'un, Sokrates problemini hem Antik Yunan'daki yönüyle hem de özellikle Nietzsche ve Heidegger gibi modern düşünürlerle ele alması, Sokrates probleminin devam eden yönünü göstermesi bakımından önemlidir. Strauss'a göre Heidegger'in aksine Nietzsche konunun önemini anlamıştır. Özellikle tarihselciliğin bir çıkmazını bize göstermesi bakımında da konu önem arz etmektedir. Çünkü Sokrates'in sorduğu sorular tüm zamanlar için geçerli gözükmektedir. Sokrates'in kendisinin yazılı bir eser bırakmaması, onun öğretisinin gerçekte ne olduğu tartışmasının belki de hiçbir zaman bitmeyeceğini bize göstermeye yeterlidir. Bu sebeple, Hachforth'un dediği üzere, her zaman bir Sokrates probleminin olduğunu ve olacağı hususu haklı gözükmektedir. Dolayısıyla herkesin kendisine göre bir Sokrates'inin olduğu ve olacağı bu farklı anlayışlardan ortaya koymaya çalıştığımız Strauss'un Sokrates'i hem tarihî hem de felsefî bir problemdir. Felsefî problem olarak Sokrates ele alındığında, onun insanî olana ilgisi ve bunu en yakın inceleyen felsefe dalının siyaset felsefesi olduğu dikkate alındığında, bize göre Sokrates problemi Strauss için aynı zamanda bir siyaset felsefesi problemidir. Her dönem için geçerli olabilecek soruları seslendiren bu siyaset problemi, Strauss açısından, tarihselci görüş için bir nevi "kara delik" olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

---

<sup>1</sup> Şiirin Antik Yunan toplumundaki işlevine ve önemine dair Platon'un farklı yaklaşımlarına dair tartışma için; bkz. Eric Alfred Havelock, *Platon*, çev. Adem Beyaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015, s. 58-59.

**Kaynakça**

ARISTOPHANES, “Clouds”, *The Trials of Socrates: Six Classic Texts*, ed. C.D.C. Reeve, Indianapolis&Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2002.

DORION, Louis-André, “The Rise and Fall of the Socratic Problem”, *The Cambridge Companion to Socrates*, ed. Donald R. Morrison, New York: Cambridge University Press, 2011, s. 1-23.

HACKFORTH, R., “Great Thinkers. (I) Socrates”, *The Journal Of The British Institute Of Philosophy*, c. VII, S. 31, s. 259-272.

GRAHAM, Daniel W., “Socrates and Plato”, *Phronesis*, c. 37, S. 2, s. 141-165.

HAVELOCK, Eric Alfred, *Platon*, çev. Adem Beyaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.

HEGEL, G. W. F., *The Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, New York: Oxford University Press, 1977.

STRAUSS, Leo, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen-Petek Onur, İstanbul: Say yayınları, 2011.

-----, “The Problem of Socrates”, *Interpretation*, c. 22, S. 3, s. 321-338.

-----, “Existentialism”, *Interpretation*, c. 22, S. 3, 1995, s. 303-320.

-----, *Socrates and Aristophanes*, Chicago: The University of Chicago Press, 1966.

-----, “The Origins of Political Science and the Problem of Socrates”, *Interpretation*, c. 23, S. 2, 1996, s. 127-207.

-----, *Xenophon’s Socrates*, Ithaca&London: Cornell University Press, 1972.

-----, *On Plato’s Symposium*, ed. Seth Benardete, Chicago&London: The University of Chicago Press, 2001.

-----, “On Plato’s Apology of Socrates and Crito”, *Studies In Platonic Political Philosophy*, Chicago&London: University of Chicago Press, 1983, s. 38-66.

-----, *City and Man*, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1964.

-----, “On A Forgotten Kind Of Writing”, *Chicago Review*, 8:1, 1954, s. 64-75.

-----, “Farabi’s Plato”, Louis Ginzberg Jubilee Volume, New York: *American Academy for Jewish Research*, 1945, s. 357-393.

VLASTOS, Gregory, “The Socratic Elenchus”, *The Journal Of Philosophy*, c. 79, S. 11, s. 711-714.

WOLFSDORF, David, “The Irony of Socrates”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, c. 65, S. 2, s. 175-187.

ZUCKERT, Catherine, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, The Chicago&London: University of Chicago Press, 1996.

*Ali Sertan Beşer*

**Socrates and Plato as Historical and Philosophical Problem in  
Leo Strauss’s Thought**  
(summary)

As a historical problem, Socrates does not leave any writing but he is known through different people. Yet he has been spoken for very long time. One of the many thinkers who consider Socrates is Leo Strauss who took into account Socrates by both points of views of some modern thinkers but also by ancient philosophers. Strauss thinks Socrates is both historical and philosophical problem, and considers him especially by Nietzsche and Heidegger whereas from Ancient times, he focuses on depictions from Aristophanes, Xenophon and Plato. The aim of this article is first of all to present Socratic problem generally and then to explain Strauss’s own evaluations and thoughts and comment about them at the end. Also, it will be

tried to show that Strauss considers Socratic problem as a problem of classical political philosophy.

**Keywords:** Leo Strauss, Nietzsche, Heidegger, historicism, classical political philosophy, Socrates, Aristophanes, Xenophon, Plato.

*Ali Sertan Beşer*

### **Leo Straussun Düşüncəsində Tarixi və Fəlsəfi Problem Olaraq Sokrat və Platon**

*(xülasə)*

Özündən sonra hər hansı bir əsər qoyub getməyən, ancaq bəzi vasitələrlə haqqında məlumat alınan və çox bəhs edilən Sokrat tarixi bir problem olaraq qarşımızda durur. Bu problem gündəmə daşıyan mütəfəkkirlərdən biri olan Leo Strauss məsələyə həm bəzi müasir mütəfəkkirlərin, həm də Antik Yunandakı mübahisələr zəminində yanaşmışdır. Sokratın həm tarixi, həm də fəlsəfi bir problem olduğunu düşünən Strauss müasir dövrə aid təhlil və müzakirələrində daha çox Nitşe və Heydigerə, antic dövrdəki mübahisələrdə isə Aristofan, Ksenofan və Platona istinad vermişdir. Bu məqalənin məqsədi Sokrat problemini ilk növbədə qısaca tanımaq, daha sonra isə Straussun fikir və mülahizələrini ortaya qoyaraq bunları təhlil etməkdir. Bununla yanaşı Sokrat probleminin Strauss tərəfindən klassik siyasət fəlsəfəsinin bir problem olaraq qəbul edildiyi də göstəriləcəkdir.

**Açar sözlər:** Leo Strauss, Nitşe, Heydiger, tarixilik, klassik siyasət fəlsəfəsi, Sokrat, Aristofan, Ksenofon, Platon.

## **Türk Düşüncesi Dergisi'nde Felsefi Akımlar**

---

*Rabia Dirican*  
*Levent Bayraktar\**

---

### ***Giriş***

En sade tanımıyla 'hikmet yolculuğu' diyebileceğimiz felsefe, öncelikle mutlak bir hakikatin var olup olmadığını sorgulayan, eğer varsa bu hakikate nasıl ulaşılabileceğinin yollarını arayan ve ona ulaşmak için gerekli çabayı ve çabayı gösteren insanın var olma macerasıdır. Bu bağlamda felsefe sorgulayan ve sorgulatan yapısıyla insanın varlığa, bilgiye ve ahlaka ilişkin derinlemesine tahliller ve tespitler yapmasını sağlayan disiplindir.

Sokrates'in "sorgulanmayan bir hayat yaşanmaya değer" sözünde ifade edilen hakikat, felsefenin aslında hayatın anlamını keşfetmeye ilişkin bir yolculuk olduğuna işaret eder. Zira insanın bu ölümlü hayata niçin doğuyor olduğu, nasıl dünyaya geldiğinden daha çetin bir meseledir.<sup>1</sup> Felsefeyle insan hayata karşı bir bakış açısı kazanır, bir tavır ve duruş sahibi olur. Bu bağlamda felsefeyi en temelde insanın anlam arayışına bir cevap girişimi olarak betimlemek mümkündür.<sup>2</sup>

Felsefe, varlık, bilgi ve değer üzerinde temellenen bütünlüklü bir yapı

---

\* R.Dirican – Arş. Gör.Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim fakültesi.

L.Bayraktar – Doç.Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü

<sup>1</sup>Levent Bayraktar, *Felsefe İle*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2014, s.xi.

<sup>2</sup>Levent Bayraktar, a.g.e., s. xi.

kurmak isteyen insanın sorularıyla şekillenir. Bir bakıma felsefe, sorularla inşa edilen bir disiplin olup bu soruları farklı biçimlerde sormak ya da cevaplamak mümkündür. Varlık nedir, gerçekte var olan nedir, bilginin kökeni nedir, değer nedir gibi sorulara verilen cevapların çokluğu felsefi akımları oluşturmaktadır. Bu makalenin konusu, bir düşünce mecmuası olarak yola koyulan Türk Düşüncesi Dergisi'nde bahsi geçen felsefi akımları incelemektir. Bu amaçla Türk Düşüncesi'nin tüm sayıları incelenmiş ve sonuçta dergide Bergsonculuk, egzistansiyalizm, personalizm, pozitivizm, materyalizm ve anti-materyalizm akımlarına yer verildiği tespit edilmiştir.

Türk Düşüncesi Dergisi, döneminin önde gelen düşünürlerinin içerisinde yer aldığı, fikir konularında ve güncel meselelerde önemli katkıları olmuş bir dergidir. Peyami Safa'nın editörlüğünde çıkan Türk Düşüncesi, tarihsel belgelerle konuşan, felsefi bir duruşa sahip ve edebi kökleri olan bir dergidir. Adından da anlaşılacağı üzere bir düşünce dergisi olma amacıyla yola çıkan Türk Düşüncesi, Demokrat Parti'nin iktidarda olduğu dönemde, 1953-1960 yılları arasında toplamda 63 sayı yayın hayatına devam etmiş ve 1960 darbesi ile kapatılmıştır. Bergsonculuk ve egzistansiyalizm, derginin fikir çerçevesine uygun akımlar olup bu akımlardan olumlu bir şekilde bahsedildiği görülmektedir. Ancak egzistansiyalizmin ateist yorumuna pek sıcak bakılmamıştır. Ayrıca dergide personalizme bir felsefe akımı olarak değinilmemiş olsa da özellikle Hilmi Ziya Ülken'in yazılarında şahsiyeti ön plana alan personalist bir tavır hissedildiğinden dolayı bu makalede personalizm, ayrı bir başlık halinde incelenmiştir. Pozitivizm ve materyalizme ise eleştirel yaklaşım olmuş olup koyu bir anti-materyalist tutum sergilendiği görülmüştür.

### ***Bergsonculuk***

Bergson, 1859 yılında bir Yahudi ailenin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Döneminin düşünce hayatı üzerinde ciddi etkileri olan, yaşadığı süre boyunca adından söz ettiren bir filozof olmuştur. Bergson, oldukça tutarlı ve kapsamlı bir felsefe ortaya koymuştur. Bergson, kendi doktrinini oluşturmak



için evvela kendinden önceki akımları tetkik etmiştir.<sup>1</sup> Kendinden önceki materyalizme, pozitivizme, rasyonalizme, mekanizme, finalizme ve evrimciliğe karşı çıkar. Ona göre hakikat sadece akılla kavranamaz, akıldan da öte bir kabiliyete ihtiyaç vardır ki bu da içgüdüden doğmuş olan sezgidir.

İnsan maddeyi kavramak için zekasını; hayatı anlamak için ise sezgisini kullanır. Sezgi içgüdüden doğmuştur ve bir çeşit sempatidir, tecrübedir. Sezgi oluşu, hayatı ve süreyi kavramak durumundadır. Bergson'un diğer filozoflardan farkı da burada yatar. O, hayatı belli bir kesitinden dondurup teorik kalıplarda incelemeyi; onu oluş ve akış içerisinde anlamaya çalışır. İnsan, içinde bulunduğu ana mahkum değildir. Geçmiş, şimdi ve gelecek insanda bir bütün olarak yaşanır ve herkes dünyayı kendi varoluşu üzerinden sezgi ile kavrar. Sezgi, biyolojik tabiatın insana gelen bir yetidir ve içgüdü temellidir. Bilimin aleti akıl iken, felsefeninki sezgi olmalıdır. Bu bağlamda Bergson, felsefenin nasıl yapılacağına dair bir metot da sunar. Dergide bu şöyle ifade edilir:

*Felsefeye girerseniz kullanınız hadsinizi,  
Önderiniz seziş olsun, benim ile uğraşırken,  
Zihin ile olmaz bu iş, üzmeiniz kendinizi,  
Onu da ben yarattım madde ile savaşırken.*<sup>2</sup>

Basit bir mantıkçı olmayan Bergson psikolojik temellere dayalı bir metafizik kurma iddiasındadır.<sup>3</sup> Topçu'ya göre Bergson sisteminin temelinde ruhsal olaylar vardır ve bu olaylar bir defada olup bitmiş, statik halde değil her an bir oluş halindedirler. Dolayısıyla her an oluş ve akış halinde olan durumları akıl dışarıdan kavrayamaz.

Bergson'da insan yol alan, akan bir varlıktır. Bu akışı, değişimi, oluşumu gerçekleştirebilmek için insan geçmiş ile şimdiyi harmanlayarak geleceğe doğru adım atar. Geçmiş ile şimdi arasındaki bağlantıyı kuran unsur ise hafızadır. Bu nedenle hafıza hatıraların saklandığı statik bir yer değil; insa-

---

<sup>1</sup> Levent Bayraktar, *Bergson'da Ruh-Beden İlişkisi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2010, s.23.

<sup>2</sup> Bir Münzevi, "Bergson'un Şiiri", *Türk Düşüncesi*, C.3, S.17, 1955, s.369.

<sup>3</sup> Nurettin Topçu, *Bergson*, Dergah Yayınları, 5.Baskı; İstanbul 2011, s. 19.

nın geçmişi ile şu anını kaynaştırarak geleceğe hamle yapmasını sağlayan dinamik bir yapıdır.

Peyami Safa Bergson ve felsefesiyle oldukça ilgilenmiş, onu Türkiye'ye tanıtmak için çaba sarf etmiş ve bu amaçla dergide Bergson felsefesi üzerine yazılar kaleme almıştır. Onun Bir Münzevi mahlasıyla yazdığı bir makale, Hilmi Ziya Ülken'in ileri sürdüğü Bergson'un indeterminist olduğu görüşüne reddiye niteliğindedir. Ona göre madde sahasında mekanik bir nizam vardır ve bu da Bergson'un cansızlar alemi için determinist olduğuna işaret eder. İçtimai muhit (sosyal çevre) bizi tayin etmekte ve biz de genellikle bu tayine göre davranmaktayız; bu bakımdan sosyal benliğin yapısı ve tezahürleri de bir determinizme tabidir.<sup>1</sup> Bergson'un indeterminist tarafını ise Safa şu sözleriyle ifade eder: “Ancak zihin içtimai muhit delaletiyle tayin edildiği gibi, içten gelen zihin altı veya zihin üstü bir takım tazyiklere de maruzdur. Dinamik bir gayrişuur tarafımız vardır ki orası tamamen indeterminist bir bölgedir. Hürriyet diyarıdır.”<sup>2</sup>

Derginin bir sonraki sayısında Hilmi Ziya Ülken, bir münzevi mahlaslı kişinin Bergson hakkında yazdığı yazıya cevap verir. Bergson gibi bir büyük filozoftan bahsederken genel şeyler söylemekten ziyade, fikrinin tekamülünü gösteren kitaplarını sırasına göre tetkik etmenin daha doğru olacağını düşünerek Bergson'un “Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri” isimli kitabından işe başlar. “Filozof bu eserinde hakikaten düalisttir: Ruh aleminde hürriyetçi, madde aleminde determinist. Bu ikilik ruhun içsel vasıflarını daha iyi belirtmek için kasten tercih edilmiş görünüyor.”<sup>3</sup> Bergson bu eserinde ruhla maddeyi, sürekli ile süreksizi ve zamanla mekanı karşı karşıya koymaktadır.

“Madde ve Hafıza'da ise Bergson, beden ile şuur arasında zıtlık yerine ilişki aramaktadır. Bergson'a göre idrak aksiyona hazırlıktır. Beden, şuur hallerimizi izah etmez. Beyin hayalleriyle idrak açıklanamaz.”<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Bir Münzevi, “Bergson ve Indeterminisme”, *Türk Düşüncesi*, C.3, S.15, 1955, s.210.

<sup>2</sup> Bir Münzevi, a.g.m., s.210.

<sup>3</sup> Hilmi Ziya Ülken, “Bir Münzeviye Cevap”, *Türk Düşüncesi*, C.3, S.16, 1955, s.286.

<sup>4</sup> Hilmi Ziya Ülken, a.g.m., s.286.

Ülken'in iddia ettiğine göre Bergson düalizmi yalnızca başlangıçtadır. Sezgi ile kavradığımız yalnızca ruh alemi değil, hayat ile maddeyi kuşatan bütün varlıktır ve burada düalizm kaybolur.<sup>1</sup>

Hilmi Ziya Ülken'in "Bir Münzeviye Cevap" olarak yazdığı bu makalede savunduğu temel iddia Bergson gibi önemli bir filozofu genel birkaç çizgi ile ifade etmenin mümkün olamayacağıdır. Anlaşılacağı üzere Bergson, meselelere geniş perspektiften bakan ve kalıba dökülemeyen bir filozoftur. Hilmi Ziya'nın Bergson için indeterminist olduğu söylemine Peyami Safa'nın itirazı bir bakıma haklıdır. Çünkü Bergson, kendinden önceki görüşleri tek tek gözden geçirerek kendi doktrinini ortaya koymuş bir filozoftur. Bergson'un neyi temsil ettiğine dair bir tanımlama yapılacaksa, onun bir anti-materyalist, irrasyonalist ve anti-pozitivist olduğu söylenilebilir. Bergson bir yandan evrim karşıtı bir duruş sergilerken, bir yandan da yaratıcı tekamül olarak nitelendirdiği dinamik bir süreçten bahseder.

Peyami Safa'ya göre Bergson ne idealist, ne realist, ne materyalist, hatta ne de düalisttir. O bir töz metafiziği yapmaz.<sup>2</sup> Bergson'nun eserleri dikkatle incelendiğinde ruh ile maddenin iç içe geçmiş olduğu ve ancak ruhun maddeden bir kademe üstte olduğu görülmektedir. Bu görüşünü şu satırlarla dile getirir:

*Bir kanadıma maddi derler, başıma ruhi derler,  
Bilmezler ki bu hep birdir, ikileşmiş tek cevherdir.<sup>3</sup>*

Bergson felsefesi, insana materyalizm ve pozitivismle içi boşaltılan manevi değerini geri verir. Zira Bergson, beden ve ruhun iki farklı realite olduğunu ileri sürse de ruh, ona göre bedeni aşkın bir konumdadır. İnsan yalnızca bir akıl varlığına irca edilemez; o aynı zamanda metafizik bir varlıktır. Yalnız ruh da, beden de bir cevher değildir. Ruhun temeli hafızadır ve ruh, insan bedeni içerisinde zamanla kendi kendini inşa eder. Yaşarken, insan bedeninin içinde inşa edilen bu ruh öldükten sonra da kaybolmaz. Mad-

---

<sup>1</sup> Hilmi Ziya Ülken, a.g.m, s.288.

<sup>2</sup> Bir Münzevi, "Bergson ve Indeterminisme", *Türk Düşüncesi*, C.3, S.15, 1955, s. 210.

<sup>3</sup> Bir Münzevi, "Bergson'un Şiiri", *Türk Düşüncesi*, C.3, S.17, 1955, s.371.

de ise sonsuz derecede eksiltilmiş bir hayattır. Madde kendi kendini bozar; ruh ise kendi kendini yapar.

Başka bir yazısında Hilmi Ziya Ülken, Bergson'da hayat ve şuur kavramlarını ele alır. Canlıların aşağı derecelerinde hayat ve şuur faaliyetleri çok zayıftır ve bu nedenle çok ağır bir mekan-zaman ritmine sahiptirler. Hayvanların mekan-zaman sürekliliği nebattan biraz daha güçlüdür. İnsan derecesinde ise şuuraltı ile şuur sürekli münasebet halindedir ve bu, insanın en yüksek derecede mekan-zaman varlığı olduğunu temin eder. Bergson bunu insanda pragmatik bir alet olan zekanın gelişmesiyle açıklar.<sup>1</sup>

Bergson ve felsefesi, Türk Düşüncesi Dergisinde tanıtılmış ve Peyami Safa ve Hilmi Ziya Ülken tarafından karşılıklı olarak tartışılmıştır. Bergson felsefesi sezgiye ve insanın manevi yönüne vurgu yaparak tasavvufa yakın çizgiler taşımaktadır. Türk Düşüncesi, milli ve kültürüne bağlı bir çizgiye yakın olduğu ve tasavvufun Türk medeniyetinin şekillenmesinde önemli yeri olduğunu düşündükleri için Bergson felsefesini kolayca benimsedikleri söylenebilir.

### ***Egzistansiyalizm***

Egzistansiyalizm, düşünce tarihinde insanın anlam arayışından ortaya çıkan ve insanı merkeze alan önemli akımlardan biridir. İnsan üzerine yapılan bu felsefenin çok eski dönemlere dayandığı söylenebilir. Mounier, varoluşçuluğun zengin bir arka plandan güç aldığını, hatta tarihte bilinen ilk varoluşçu düşünürün Sokrates olduğunu ileri sürmektedir.<sup>2</sup> Sokrates'in yanı sıra varoluşçu felsefeyi Pascal'a, Hristiyan Felsefesi'ne veya Kant'a dayandırmak isteyen düşünürler olmakla birlikte modern anlamdaki varoluşçuluğun kurucusu Soren Kierkegaard'dır. Ancak Kierkegaard devamlı olarak belirli bir sistemin filozofu olmadığını söylemektedir ve bu nedenle Peyami Safa'ya göre egzistansiyalizm sistematik manasıyla Fransa'da Jean Paul

---

<sup>1</sup>Hilmi Ziya Ülken, "İrade ve Telkin II", *Türk Düşüncesi*, C.3, S.17, 1955, s. 331-336.

<sup>2</sup>Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1986, s.41-42.

Sartre ile başlayan, Simone de Beauvoir ve Merleau-Ponty ile devam eden bir Paris felsefe akımıdır.<sup>1</sup>

Egzistansiyalizm sınırları tam olarak belirlenmemiş bir düşünce biçimi olması nedeniyle, düşüncenin tarihsel gelişiminde ve egzistansiyel kabul edilen düşünürlerin kim oldukları üzerinde tam bir mutabakat görülmemektedir. Bu düşünce akımı içerisinde yer alan filozofların kendilerini tanımlamalarında bile önemli farklılıklar vardır. Tüm bu farklılıklara rağmen Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel, Merleau-Ponty, Buber ve Camus gibi bazı düşünürlerin genel yaklaşımlarına bakıldığında, egzistansiyel bir felsefe geleneğinden söz etmek mümkündür. Bu düşünürlerden bir kısmı teist, bir kısmı ateist egzistansiyeller olarak adlandırılır. Temsilcileri arasındaki farklılıklardan da anlaşılacağı üzere egzistansiyalizm, değişik şekillerde yorumlanabilen, tanımlanması güç bir düşünce akımıdır. Yine de bir tanım yapmak gerekirse egzistansiyalizm “Sartre, Jaspers, Camus, Heidegger ve Marcel gibi düşünürler tarafından geliştirilen, modern dünyanın özellikle kitle toplumu üzerinden kendisini gösteren, krizden beslenen çağdaş felsefe akımı”<sup>2</sup> denilebilir. Cevizci’ye göre egzistansiyalizm, tarihsel ve metafiziksel olmak üzere iki yönlü bir başkaldırıyı temsil eder. Tarihsel başkaldırı egzistansiyalizmin mevcut zamanın koşullarına, kurum ve değerlerine karşı sert bir protesto ruhu içerisinde olmaktır. Metafiziksel başkaldırı ise varlığı tözlerle özlerden müteşekkil gören dünya görüşüne, teknolojiyle birleşen bilimsel dünya görüşüne ve nihayet rasyonel bir dünya görüşüne meydan okumaktır.<sup>3</sup>

Egzistansiyalizm, teist ve ateist kanat olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Gabriel Marcel, Martin Buber ve Soren Kierkegaard teist; Jean Paul Sartre, Martin Heidegger ve Albert Camus ise ateist egzistansiyellere örnek olarak gösterilebilir. Bu filozoflara egzistansiyel bir karakter veren ortak nokta, insanı merkeze almaları ve insanın biricikliğine vurgu yapmalarındır. Bu yaklaşıma göre insan tanımlanması gereken bir nesne değil, bir varoluştur. Yani “varoluş özden önce gelir”. Öz, bir nesnenin değişmez bütünüdür. İnsan,

---

<sup>1</sup> Peyami Safa, “Egzistansiyalizm”, *Türk Düşüncesi*, C.6, S.34, 1956, s.3.

<sup>2</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2011, s.442.

<sup>3</sup> Ahmet Cevizci, a.g.e., s.442.

yaşamakta olduğu zaman içerisinde kendi kendini inşa eder ve değişebilir. Egzistansiyel akım tam olarak insanın diğer nesnelere farklı olduğu tezini ileri sürmesiyle diğer akımlardan ayrılmaktadır. Egzistansiyalizme göre insan kendi varlığını zaman içerisinde yine kendisi inşa eder.

Egzistansiyalizm her şeyden önce insanı ve insanın kendine yönelişini ele alan bir felsefedir. Egzistansiyalizmin doğduğu dönemde bireyin yalnızca niceliksel anlamda ele alındığı, şahsiyetin ve fertteki ona has özelliklerin önemli olmadığı ve bireyi toplum içinde eritmenin hedeflendiği bir tablo çizilmektedir. Bu anlamda egzistansiyalizm, mekanist bir dünyaya ve insanın kendine yabancılaşmasına itiraz olarak doğmuştur. Günümüzde ciddi bir önem kazanmasının temelinde mekanizme itiraz etmesi, insana hak ettiği değeri ve yitirdiği anlamını geri vermesi bulunmaktadır.

Bu nedenle egzistansiyalizm, *Türk Düşüncesi Dergisinde* üzerinde durulan felsefi akımlar içerisinde yer almaktadır. Derginin temel ekseninde insanın maddenin kölesi olması ve kendine yabancılaşmasına itiraz vardır. *Türk Düşüncesi*, insana hak ettiği değeri ve anlamı geri veren her türlü felsefi akıma açık bir dergidir. Peyami Safa dergide egzistansiyalizmin genel hatlarını çizen bir makale yayınladıktan sonra özellikle ateist kanattan olan Jean Paul Sartre'in egzistansiyalizmine yönelik yazılar kaleme alır. Otuzdördüncü sayıda çıkan makalesinde egzistansiyalizmin tarihinden, ne olduğundan ve egzistansiyalizimde seçme hürriyetinden bahseder.

Egzistansiyalizmi anlamak için Peyami Safa ilk olarak egzistans kavramını inceler. Egzistans, bir insanın hür tercihiyle bir yaşama tarzını seçerek var oluşudur. Egzistansiyalistlere göre eşyanın egzistansı yoktur. Onlar vardır, fakat varlıklarını yaşayamazlar. Hatta bazı insanların bile egzistansı yoktur.<sup>1</sup> Egzistans yok olmanın zıddı değil, varlığın tecrübe ve hareket halidir.<sup>2</sup>

Egzistansiyalizm üzerine olan ilk yazısında Peyami Safa öncelikle kavramları açmış, egzistansiyalizmin ne olduğu ve tarihçesi üzerinde durmuştur. İkinci makalesinde ise yalnızca ateist egzistansiyellerden bahseder. Ateist egzistansiyellere göre; insan varlığın hiçbir manasının olmadığı saç-

---

<sup>1</sup>Peyami Safa, "Egzistansiyalizm", *Türk Düşüncesi*, C.6, S.34, 1956, s. 4.

<sup>2</sup> Peyami Safa, a.g.m., s.4.

ma bir dünyadadır. Dinlerin ve felsefelerin hakikat diye ileri sürdükleri şeyler gerçekten var olmayıp, yalnızca insan zihninde vardır.<sup>1</sup> Felsefi hakikatleri ve ahlaki değer sandığımız şeyleri insan kendisi yaratır.<sup>2</sup>

Egzistansiyeller insanı merkeze alır ve insanın hür seçimlerinden yola çıkarlar. Fakat teist ve ateist egzistansiyeller arasındaki fark şuradadır: teist olanlar bu seçimlerin önceden tayin edilmiş bir prensibi, hakikati ve ölçüleri olduğuna inanırlar ki, bu durumda öz varoluştan önce geliyor demektir.<sup>3</sup> Bundan dolayı Peyami Safa'ya göre teist kanattakilere tam manasıyla egzistansiyel denemez. Tam bir egzistansiyalizm için prensipsiz bir seçme hürriyeti ancak ateist bir dünyada mümkündür.<sup>4</sup> Bundan bir önceki sayıda Safa, teist egzistansiyellere göre bir seçme prensibinin olduğu, fakat başta Sartre olmak üzere ateist egzistansiyellere göre hiçbir seçme prensibi ve hakikatinin olmadığını belirtmiştir.<sup>5</sup> Ayrıca Safa'nın egzistansiyalizmi Kierkegaard'dan değil Sartre'dan itibaren başlatması, onun egzistansiyalizmden daha çok ateist bir felsefeyi anladığını göstermektedir. Buradan da anlaşılacaktır ki yazar, ateist egzistansiyellere karşı eleştirel bir tutum sergilerken, teist egzistansiyalizmi yalnızca betimlemekte ve olumlu veya olumsuz bir yorum yapmamaktadır.

### *Personalizm*

Türkçe'ye kişilikçilik olarak geçen personalizmin en önemli temsilcisi Emmanuel Monuier'dir. Bir 20.yüzyıl hümanizmi olarak karşımıza çıkan personalizm, insanlığı bir ve bütün olarak kabul eder. Personalizme göre insan emek ve ürün ile değerleri yaratan ve kültürü belirleyen yüce varlıktır. İnsanlık; ahlak, adalet, iyi ve güzel ölçütleri ile kendi varlığına bağlı olarak objektif evreni yaratır.<sup>6</sup> Personalizm, insanın iç dünyasına, kişiliğine ve değerlere vurgu yapar ve bu bağlamda Türk Düşüncesi Dergisinde de persona-

---

<sup>1</sup> Peyami Safa, "Egzistansiyalizm II", *Türk Düşüncesi*, C.6, S.35, 1957, s.22.

<sup>2</sup> Peyami Safa, a.g.m., s.22.

<sup>3</sup> Peyami Safa, a.g.m., s.25.

<sup>4</sup> Peyami Safa, a.g.m., s.25.

<sup>5</sup> Peyami Safa, "Egzistansiyalizm", *Türk Düşüncesi*, C.6, S.34, 1956, s.5.

<sup>6</sup> Niyazi Öktem, "Jacques Maritain, Akdeniz Kültürü, Neo-Tomizm ve Personalizm", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C.48, S.1-4, 1982-1983, s. 292-293.

list çizgide makaleler yer almaktadır.

Hilmi Ziya Ülken, “İrade ve Telkin” isimli makalesine ‘duygu’, ‘irade’ ve ‘zihin’ kavramlarının arasındaki farklara değinir: Duygululuk halleri bizim tarafımızdan içten yaşanmış olmak, dış dünyayı iç dünya haline koymak, sujeleştirmek vasıflarıyla ötekilerden ayrılıyor. Zihin halleri bir objeye çevrilmek, onu filan ve falan objeyle bağımsız olarak abstre bir şekilde hazırlasa bile daima obje vasfını saklamak üzere ötekilerden ayrılmaktadır. Fiil veya irade halleri, gerek kendi içinde gerek dış dünyadaki bir konuya çevrildiği zaman bunu bir güçle, bir cehitle, kendini bu iş üzerinde toplama şeklinde her ikisinden ayrı bir vasıf gösteriyor.<sup>1</sup>

Bu haller birbirlerinden ayrıldıkları kadar iç içe de görülebilirler. Sujeleşme durumunda bütün izlenimler kendine irca edilir; objeleşme durumunda kendini objeye tabi kılar, hatta siler, irade durumunda ise başka şuurulara, objelere karşı uyanık ve gergin bulunur.<sup>2</sup> Bu tespitleriyle Hilmi Ziya Ülken, şuurun karmaşık yapısına işaret etmektedir. Buna bir de şuurun görünmeyen arzuları ve halleri eklendiğinde insan ruhunun kompleks bir yapıda olduğu anlaşılmaktadır. Psikoloji yeni bir bilim dalı olmakla birlikte Bergson gibi filozoflar şuur üzerine açıklamalarda bulunmuşlardır. Nitekim Freud da şuuraltının zenginliğine ve giriftliğine işaret eden çalışmalar yapmıştır. İnsanın şuuraltı dünyası öyle karmaşıktır ki, bunu akıl ile anlamak ancak mecaz yolu ile mümkündür.<sup>3</sup> Bergson ve Freud, ekollerini daha çok mecaz yoluyla ifade etmişlerdir.

Hilmi Ziya Ülken, şuur kavramına da değindiği makalesinde şuurun, yalnızca şimdiye ve aktüel olana ait bir olgu olmadığını şu sözleriyle ifade eder: “Tespit edebildiğimiz şudur ki, şuura bir nevi hazine vazifesini gören ve varlığından ancak şuur sahasına çıkması suretiyle haber aldığımız bir bitişik saha, kendisiyle daima temasımız olan bir saha vardır: Eğer bu saha olmasaydı şuur olguları caleidoscopique bir akıştan başka bir şey olmazdı. Böyle bir şuur yalnız aktüaliteden ibaret bir şuur olacaktı. Vakıa, anları arasında süreklilik devam edecek, geçmiş geleceğe hal vasıtasıyla uzanacak, fa-

---

<sup>1</sup>Hilmi Ziya Ülken, “İrade ve Telkin”, *Türk Düşüncesi*, C.3, S.16, 1955, s. 247.

<sup>2</sup>Hilmi Ziya Ülken, a.g.m., s. 247.

<sup>3</sup>Hilmi Ziya Ülken, a.g.m., s. 248.



kat şimdiki benlik bu sürenin daima ağırlık merkezini teşkil edecekti. İnsan ‘şimdi’den ve ‘aktüel’den ibaret kalacaktı. Geçmişin ve geleceğin ancak ona nazaran ve ona bağlı oldukları için değerleri ve manaları olacaktı. Son tahlilde sürüp giden bir lahzaya indirilmiş olan böyle bir benliğin derinliği, kalınlığı, hacmi olmayacak, zaman süresi bir lahzavi benin eserinden, yaratığından ibaret kalacaktı.<sup>1</sup>

Ülken hafızanın ve hatıralar arasındaki sürekliliğin benliğe derinlik ve hacim kazandırdığını iddia etmektedir. Buradan hareketle, yalnızca aktüel alanda var olan bir şahsiyetten bahsetmenin mümkün olmadığı açıktır. Şahsiyetin inşasında önemli bir işlevi olan şuur, geçmişi ve geleceği birlikte tasarlamayı gerektirir.

Hilmi Ziya Ülken’e göre beden, yalnızca mekanda yer işgal eden biyolojik bir varlık değildir. Yeni ilim maddeci görüşten vazgeçerek organizmayı bir bütün olarak görmekte ve psiko-somatik tıp halini almaktadır. Bireyin kişiliğinde fiilleşecek olan potansiyeli bu somatik dinamizm teşkil eder ki buna şuuraltı denir.<sup>2</sup> Şuuraltı bir mekan-zaman bütünlüğü içerisinde dir. Mekan-zaman bütünlüğü içerisinde olmak ise, kişiliğin statik bir yapı olmayıp sürekli bir oluş halinde olduğuna işaret eder.

Hilmi Ziya Ülken, “İrade ve Telkin” makalesinin devamı olarak bir sonraki sayıda insanlarla hayvanlar arasındaki farka değinir. İnsanın hür oluşunun aynı zamanda bir üstünlük olduğunu şu sözleriyle ifade eder: “Bütün hayvanlar kendilerine mahsus içgüdülerin gelişmesiyle muayyen bir tabiat bölgesine bağlandıkları halde, insan hiçbir tabiat bölgesine bağlı değildir. Hürlüğü ve tabiat üzerindeki üstünlüğünü bu suretle kazanmıştır. Bu hürlük, görme gücünün artışı, elin işleme kuvveti ve zekanın gelişmesi ile insanı diğer canlılardan ayıran en mühim vasfı meydana getirir ki, bu da onun tecrübe yapan varlık olmasıdır. Tecrübelerin birikmesi insanın kültür sahibi bir varlık olmasını temin eder. Yalnız içgüdülerine dayanan hayvana karşılık insan, tecrübesine dayanan, öğrenen ve öğrendiklerini yeni nesillere nakleden varlık diye tarif edilebilir”.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Hilmi Ziya Ülken, a.g.m., s. 249-250.

<sup>2</sup> Hilmi Ziya Ülken, a.g.m., s. 250-251.

<sup>3</sup>Hilmi Ziya Ülken, “İrade ve Telkin II”, *Türk Düşüncesi*, C.3, S.17, 1955, s. 331-336.

Bu sözləriylə Hilmi Ziya'nın insanın kültür yapan bir varlık oluşuna dikkat çektiği anlaşılmaktadır. İnsan, mekan-zaman sürekliliği içerisinde deneyimler yaşayan, bu deneyimlerini biriktiren ve buradan kültür meydana getirme imkanı olan varlıktır. Yalnız bu da insanı ve kişiliğini açıklamak için yeterli değildir. Hilmi Ziya'nın asıl gelmek istediği nokta, insanın bir irade varlığı oluşudur. Makalesinin ilk kısmında şuuraltından bahseden yazar, ikinci kısımda insanın şuuraltına telkin ile hükmetme gücünün olduğunu söyler ve insanın kendi şuurunun kaderine nizam verebileceğini ilave eder.

### ***Pozitivizm***

Batıyı tanımak için batının kendine dair algısına bakmak gerekir. Medeniyette ileri bir hamle çoğunlukla buhran dönemlerini takiben yapılır. Peyami Safa'ya göre Batı medeniyetinin kendilik algısında iki zihinsel buhran görülmektedir.<sup>1</sup> Bunlardan ilki pozitivizmin getirdiği dar çerçeveli ilim görüşüne tüm gerekçelerin ve sonuçların sığdırılabileceği, açıkta tek bir tecrübe dahi kalmadan olup biten her şeyin ilimle açıklanabileceği yanılgısıdır. Mistik tecrübeye yer bırakmayan pozitivizm her şeyi bilim ve akılla izah ederek toplumları mutluluğa ulaştıracağını vaat etmektedir.

İlerleyen dönemlerde Kant etkisinin Fransa'ya yayılması ile birlikte, pozitivizm anlayışına, felsefe cephesinden bir itiraz gelir. Aynı etki sanat cephesini de içine alarak büyümeye başlar ve tarih Renouvier'i, Bergson'u ve daha sonra egzistansiyalist filozofları doğurur.

Peyami Safa'ya göre 20. yüzyılda meydana gelen fikir devrimi yalnızca ilme değil akla karşı da bir isyandır.<sup>2</sup> Nitekim -dergide de yazılarına yer verilen- Bergson, hakikati kavramanın bir çeşit sezgiyle olabileceğini ileri sürerek aklın bu yolda yetersiz olduğunu söylemiştir. Ardından egzistansiyeller gelerek insanın taşıdığı o muteber sırrı 'oluş'la açıklamışlardır. Yaşayarak, oluş halinde ve tecrübenin derinliklerinde bu sırrın ancak 'hissedile-

---

<sup>1</sup>Peyami Safa, "Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti", *Türk Düşüncesi*, C.1, S.1, 1953, s. 4.

<sup>2</sup>Peyami Safa, a.g.m., s. 5.

bileceğini' ima etmişlerdir. Batı'nın 20. yüzyıla tekabül eden mistik uyanışının sinyalleri dönemin roman ve tiyatro eserlerinde de kendini hissettirmeye başlamıştır. Peyami Safa, 'Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti' isimli makalesinde yabancı kaynaklara pek çok atıfta bulunarak konuyu gündeme getirmiştir. Yine bu makalede Safa, Romain Roland'ın Peguy için yazdığı monografide (1944) şöyle söylediğini örnek gösterir: "1874'ten beri ihtiyatlı Emile Boutroux 'De la contingence des lois de la nature' adındaki eserinde kendini tehlikeye atmıştır. Akılla bağlantıyı kesmiyor, fakat onu ilmin suni inşalarından kaçan ve esrarlı tabiatla akraba olan daha umumi bir aklın içine alıyordu."<sup>1</sup>

Pozitivizme ve her şeyin ilimle açıklanabileceğine itirazın felsefe cephesinden gelmesi dikkate değer bir durumdur. Pozitivizm, hayatı izah etmekle uğraşırken onu yaşamayı unutan bir akım olmuştur. Determinizmin kesin bir hakikat gibi algılandığı noktada kuantum fiziği ve Einstein'ın görecelilik kanunu imdada yetişmektedir. Böylece pozitivizm, bilim cephesinden de köşeye sıkıştırılmıştır. Safa'nın verdiği başka bir örnekte Brunetiere 1896 yılında medeniyet olarak başlarına gelecekleri önceden fark etmiş gibidir. Brunetiere, Balfour'un 'İnancın Temelleri' isimli kitabına yazdığı ön-sözde şöyle söylemektedir: "İlme hala hayranız, fakat artık o, uğruna her şeyi kurban ettiğimiz müstebit bir put değildir. Hizmetlerinden faydalanıyoruz ve ona minnettarız, fakat artık ona bütün mitlerimizi bağlamıyoruz. O daima bir kudret ve kuvvettir, fakat onu, her tarafı sarmasına rağmen bir tek ve en tesirli kudret olduğunu kabul etmiyoruz. Onun gözünden kaçan meseleler olduğunu biliyoruz. İlim bize kainatın kabule değer bir izahını veya tefsirini yapmaktan acizdir. Bir ahlak tesis etmekten acizdir. İnsanlığın sosyal evriminde dinin veya dinlerin yerini almakta acizdir"<sup>2</sup>.

Buna benzer daha pek çok örnek zikretmek mümkündür. Safa'nın böyle bir örnek vermekteki amacı, batının kendi üzerine olan düşünceleri hakkında bir inkılap yaşaması ve aklın yetersiz kaldığını görerek sezgiye dönüş yapmasına rağmen bizim kendimizi tarihin belli bir kesitinde donmuş bir Batı kalıbına dökmeye çalışıyor olduğumuzu anlatmaktadır. Biz, Batıyı

---

<sup>1</sup>Akt. Peyami Safa, a.g.m., s. 6.

<sup>2</sup>Akt. Peyami Safa, a.g.m., s. 5.

örnek alırken onun geçirdiği fikir sancılarını ve tekamülü görmezden gelmekte, hadiseyi başından okuyarak pozitivist kısma takılmaktayız. Oysa Batı, huzurun ilim ve teknik üstünlükte olmadığını bizzat yaşayarak öğrenmiştir.

Nitekim Albert Einstein'ın "İlim ve Din" isimli makalesinin bu derginin henüz ilk sayısında yayımlanması tesadüf değildir. Einstein, rasyonalizmin tek taraflı yorumlanmasına karşı çıkan bir batılıdır. Ona göre ahlaki hükümlerimiz ve hareket tarzımız için gerekli olan kanaatler yalnız ilmin sağlam yolunda bulunmaz.<sup>1</sup> Çünkü ilim olayların birbirlerine nasıl bağlı olduklarından fazlasını göstermez. Einstein'ın bu aşkınlık özleminde görülmektedir ki ilim 'olan'ın bilgisidir. 'Olması gereken' sahada, yani ahlak söz konusu olduğunda ilmin argümanları yetersiz kalmaktadır. Einstein bunu şu sözleriyle ifade eder:

Objektif bilgi bazı hedeflere varmak için bize kudretli vasıtalar verir, fakat en son hedef ve ona varmak için duyulan hararetli arzu bize başka bir kaynaktan gelir. Varlığımız ve faaliyetlerimiz ancak bu son hedef ve onu karşılayan değerler tayin edildiği zaman bir mana kazanır...<sup>2</sup>

Peyami Safa, Einstein'ın ölümü üzerine kaleme aldığı yazıda Einstein'ın dar pozitivist anlayışı yıkan sayılı bilim adamlarından biri olduğunu söylemiştir. Derginin ilk sayısında Einstein'ın, Allah'a, dine ve mistik duygulara inancını belirten cümlelerini kitaplarından alarak yayımladıkları zaman düşmanlarında telaşa benzeyen bir huzursuzluk başlamıştır. Safa'ya göre Einstein'e karşı bu kin, tabiat ilimlerinin en büyük temsilcisinin, ilahi varlığa ve mistik heyecana inanmasının materyalizm ve pozitivism aleyhine taşıdığı manadan ileri gelmektedir.<sup>3</sup>

Gerek Batılı bilim adamlarının düşüncelerinden örnek vererek, gerekse kendi argümanlarıyla pozitivism, Türk Düşüncesi tarafından eleştirilen bir akım olmuştur. Her şeyin ilimle açıklanabileceğini söyleyerek inancı yok sayan bir akım, mistik ve manevi bir çizgiye yakın olan Türk Düşüncesi tarafından kabul görmemiştir.

---

<sup>1</sup> Albert Einstein, "İlim ve Din", *Türk Düşüncesi*, C.1, S.1, 1953, s. 57.

<sup>2</sup> Albert Einstein, a.g.m., s. 57-58.

<sup>3</sup> Peyami Safa, "Einstein'ın Ölümü Üzerine", *Türk Düşüncesi*, C.3, S.18, 1955, s. 385.

### ***Materyalizm ve anti-Materyalizm***

Türk Düşüncesi, bir medeniyet yıkıcı olarak gördüğü Marksizm’le savaştığı gibi Marksizm’in temeli olduğunu söylediği Materyalizme karşı da savaş açmıştır. *Komünizm Özel Sayısı I*’de Hilmi Ziya Ülken’in “Tarihî Maddeciliğe Reddiye” isimli kitabı tanıtılarak materyalizmin kendi içindeki çelişkileri ve vasıfları özetlenmiştir. Her şeyden önce tarihi materyalizm maddeyi ilk asli unsur olarak kabul ederek her şeyi ona indirger. Hilmi Ziya’ya göre bu tarafla o bir metafiziktir. Halbuki bu felsefe her vesile ile metafiziğe hücum ettiği gibi kendisine metafizikçi denmesinden son derece korkar. Böylece ruhçu metafiziği reddederken ondan daha cüretli ve hatalı olan madde metafiziğini ortaya atmış olur. Bu, onun çelişkilerle dolu olduğunun ispatlarından sadece bir tanesidir.<sup>1</sup> Materyalistler henüz nazariye olmaktan kurtulamamış bazı yeni düşüncelerle, çoktan çürütülmüş bulunan bir takım eski görüşleri kesin birer kanun gibi iddialarına mesnet yaparlar: İçtimai birlik ve zümrelerin müşahhas ve ayrı cinsten (heterojen) olduğunu görmeyerek sadece iktisadi manzaralara bakmış ve oracıkta tespit ettikleri bazı sathi müşahedeleri bütün bir insanlığa ve onun tarihine teşmil etmeye kalkmışlardır. Bu, biyolojik ilimlerin hatalı olarak içtimai ilimlere aynen tatbikinden ileri gelmektedir.<sup>2</sup>

Bu sözleriyle Hilmi Ziya Ülken materyalizmin, felsefe olmayan tutarsız düşüncelerin tesirinde kalmış olmakla eleştirir. Ayrıca materyalizm, bir-biriyle alakasız görüşleri aşırı genelleyici bir tavırla bütün insanlığa mal etmeye çalışmaktadır. *Türk Düşüncesi* olarak materyalizme neden savaş açtiklerini Hilmi Ziya şu şekilde açıklar: materyalizm bütün varlık mertebelerini maddeye irca edip onların irca edilemez vasıflarını reddeder; hakikat, hak, güzellik, iyilik gibi yüksek insani değerlerin mihrakı olan hürriyeti ve şahsiyeti inkar eder ve ahlaki, hukuki ve dini mesuliyet ve mükellefiyetin esası olan irade muhtarlığını kabul etmeyerek değerler nazarında mesuliyeti orta-

---

<sup>1</sup>Hilmi Ziya Ülken, “Tarihî Maddeciliğe Reddiye”, *Türk Düşüncesi*, c.10, s.54, 1959, s.55.

<sup>2</sup>Hilmi Ziya Ülken, a.g.m., s. 56.

dan kaldırır.<sup>1</sup>

Öte yandan materyalizm, medeniyetin temel unsurlarından biri olan dine de karşı çıkar. Marks'ın "Din halkın afyonudur" veya Engels'in "Din insan ruhunu fakirleştirir" sözü materyalistlerin dini açık bir şekilde tenkit ettiklerinin göstergeleridir. Ayrıca onlar, dinin temeli olan ahlak ve adaleti de inkar ederler. Onlara göre iyi ve kötü, kavimden kavime göre değişebilen, izafi mefhumlardır ve böylece ahlak da izafidir. Oysa bütün devirlerde sınıflar üstü ortak prensipler vardır. Yalan, bencillik, ihanet, korkaklık ve vefasızlık daima negatif; doğruluk, özgecilik, vefakarlık ve cesaret daima pozitif sayılmıştır.<sup>2</sup>

Büyük dinlerin kapitalizm mahsulü olduğu iddiasında bulunabilmek için insanın bütün bir tarihe sırt çevirmesi lazım gelir. Zira 18.yüzyıldan sonra beliren kapitalizmle büyük semavi dinlerin hem zaman hem de mekan bakımından hiçbir münasebeti yoktur. Materyalistlerin pervasızca ortaya attıkları 'din insan ruhunu fakirleştirir' sözü ise fakir haysiyetten mahrum kuru bir isnattır. Din, ferdi günlük hayatın üstüne çıkaran ulvi heyecanların kaynağıdır. İnsanların ruhi hayatını, üstün manevi değerlerini dini duygu beslemektedir. Sanat, ahlak, medeniyet pek çok memleketlerde dini hayata paralel olarak, onunla birlikte gelişmiştir. Her sahada yaratılmış büyük şaheserler ve manevi kıymetler dinin içinden doğmuştur.<sup>3</sup>

Hilmi Ziya Ülken, bu görüşünü desteklemek için örnekler vermese de, camilerdeki işlemler, kilise duvarlarına yapılan resimler ya da kilise müziği aslında yüzyıllardan beri sanatla dinin iç içe olduğunun, sanatın dinden beslenen bir yanının olduğunun açık göstergeleridir.

Materyalizmin diline doladığı başka bir kavram ise sefalettir. Onlara göre iktisadi eşitsizlikten doğan bir ezilen taraf vardır ve materyalizm bir sınıfın diğer sınıfa tahakkümünü ortadan kaldırmayı amaçlar. Fakat Hilmi Ziya'ya göre materyalizm bir yandan sınıf farkını ortadan kaldırmak lazım derken diğer taraftan bu amaçla işçi sınıfının tahakkümünü kurmaya yelten-

---

<sup>1</sup>Hilmi Ziya Ülken, a.g.m., s. 54.

<sup>2</sup>Hilmi Ziya Ülken, "Tarihi Maddeciliğe Reddiye II", *Türk Düşüncesi*, c.10, s.55, 1959, s. 23.

<sup>3</sup>Hilmi Ziya Ülken, a.g.m., s. 23.

mektedir. Eğer dedikleri gibi burjuva tahakküm eden bir sınıf ise onun yerine işçi sınıfını hakim kılmakla mı tüm sefalet ortadan kalkacaktır?<sup>1</sup> Hilmi Ziya'nın soruları bununla sınırlı kalmaz. Sözlerine şöyle devam eder: "İçti-mai sefalet dedikleri şey yalnızca proletaryaya mı aittir? Köylünün, memurun, orta sınıfın ıstırabı daha mı az önemlidir? Aydınların, idare edenlerin, sanat erbabının, hatta çeşitli sebepler yüzünden bizzat sermaye sahibinin pek çok derdi, üzüntüsü, ızdırabı yok mudur? Peki bunlar insan değil mi? Bunların maddi ve manevi sıkıntıları ızdırıp değil mi? İnsanların midele-rinden başka endişeleri olmadığını, onun için sadece işçinin muzdarip ve se-fil olduğunu söylemek isteyen materyalistin acaba hayvandan farkı ne? Onu anlayamıyoruz".

Her yerde mutlak eşitlik arayan ve bunu temine çalışan maddeciler bilmiyorlar mı ki bizzat işçiler arasında bile eşitlik yoktur. Her memleketin şartlarına göre işçilerin seviyeleri de farklı olduğu gibi bir işçi topluluğu ara-sında kalifiye işçiler, mütehasıslar, kalfalar, çıraklar, ustalar mevcuttur. Ne kadar çalışılırsa çalışılsın bu tabii farklar, bu mertebelenme ortadan kaldırı-lamaz. O halde nasıl iddia edilebilir ki herkes aynı hakka sahiptir.<sup>2</sup>

Bu sözleriyle Hilmi Ziya Ülken materyalistler tarafından yanlış anlaşıl-an adalet kavramına vurgu yapmaktadır. Materyalistler adalet adı altında toplumda eşitlik, tekdüzelik yaratmaya çalışmaktadırlar. Dünya etrafındaki pek çok işçinin şartları farklıdır ve kazançları bir değildir. Ayrıca hepsi ezi-len konumunda da değildir. Bu şartlar altında dünya işçilerinin bir çatı altın-da toplanması pek mümkün görünmemektedir. Hilmi Ziya'nın sözlerinden hareketle söylenebilir ki, her insanın, her sosyal sınıfın kendine göre sıkınt-ıları mevcuttur. Maddiyata ilişkin sıkıntılar belki de bunlardan en iptidai olanıdır.

Marx'a göre değer, bir şeyin elde edilmesi için sarf edilen iş (zaman) ile ölçülmelidir.<sup>3</sup> Hilmi Ziya bu görüşe şiddetle karşı çıkar. Zira alelade bir usta ile özverili bir meslektaş arasında -çalıştıkları zaman miktarı eşit olsa da- iş kalitesi ve kazanacakları para bakımından farklar vardır. Ancak onun

---

<sup>1</sup>Hilmi Ziya Ülken, a.g.m., s. 28-29.

<sup>2</sup>Hilmi Ziya Ülken, a.g.m., s. 29.

<sup>3</sup>Hilmi Ziya Ülken, a.g.m., s. 30.

asıl itirazı, böyle bir düşüncenin insanı makine gibi görmesi, şahsiyeti göz ardı etmesinedir.<sup>1</sup>

Çoğunlukla Hilmi Ziya Ülken tarafından kaleme alınan materyalizm karşıtı makaleler tahlil edildiğinde, Türk Düşüncesi Dergisinin materyalizme olan itirazlarının sebebi anlaşılacaktır. Hilmi Ziya'nın belirttiğine göre materyalizm hak, hakikat, güzellik, iyilik gibi kavramları reddeden, değerleri ve sorumluluğu ortadan kaldırarak ahlakı ve dolayısıyla medeniyeti bertaraf eden bir yapıdadır. Bir diğer önemli neden ise irade muhtarlığını kabul etmeyiştir. İrade olmadığında ise şahsiyetten bahsetmek söz konusu değildir. Şahsiyete ve medeniyete son derece önem veren, medeniyetin kurtuluşunu ahlakta gören bir dergi olarak Türk Düşüncesi, materyalizmi şahsiyet, medeniyet ve ahlak karşıtlığı bakımından eleştirmiştir.

### ***Sonuç***

Bu makalenin konusu olan Türk Düşüncesi Dergisi'nde, Bergsonculuk, egzistansiyalizm, personalizm, pozitivizm, materyalizm ve anti-materyalizm akımlarına yer verildiği tespit edilmiştir. Bergsonculuk çeşitli felsefi sistemlerin yıkıcı etkileri ile mutlak hakikati elde etmek konusunda ümit ve inancını kaybeden 19. yüzyıl insanına sezgi metodunu sunarak ümit ve iman getirmiş bir akımdır.<sup>2</sup> İnsanın makineleştirildiği her türlü sisteme karşı çıkan ve öldürülen insanlığın milli ve manevi değerlerle yeniden dirilişini dileyen Türk Düşüncesi Dergisi Bergson'la pek çok açıdan benzer fikirlere sahiptir. Bu bağlamda dergide Bergsonculuğa oldukça olumlu bir yaklaşım sergilenmiş, Bergson'un fikirlerinden adeta büyük bir coşkuyla bahsedilmiştir. Dergide sıklıkla ele alınan bir başka akım olan egzistansiyalizm, mekanist bir dünya algısına ve insanın kendine yabancılaşmasına bir itiraz niteliğinde olup, insanın varlık sahnesindeki anlam arayışını ele alan akımdır. Bu bağlamda *Türk Düşüncesi* egzistansiyalizm konusuna büyük bir ilgiyle eğilerek egzistansiyalizmin teist kanadını kendilerine yakın bulmuşlardır. Öte yandan Safa'nın, egzistansiyalizmi ateist kanattan olan Sartre ile başlatması

---

<sup>1</sup>Hilmi Ziya Ülken, a.g.m., s. 31.

<sup>2</sup>Nurettin Topçu, *Bergson*, Dergah Yayınları, 5.Baskı; İstanbul 2011, s.15.



dikkate değer bir bulgudur. Personalizm ise, insanın iç dünyasına, kişiliğe ve değerlere vurgu yapan bir akımdır. Personalizm bir akım olarak ele alınmamakla birlikte, şahsiyete ve değerlere önem veren çizgisinden dolayı derginin bütününde personalist bir tavır hissedilmektedir. Her şeyi bilimle ve akılla açıklama gayreti olarak algılanan pozitivism, mistik düşünceye yer vermediği gerekçesiyle *Türk Düşüncesi* tarafından kabul görmemiştir. Zira *Türk Düşüncesi* doğu ile batıyı; bilimsel düşünce ile mistik düşünceyi birleştirme ve hemen her bakımdan senteze ulaşma amacındadır. Bir başka ele alınan felsefi akım olarak materyalizm, Marksizmin temeli olarak görülmüş ve sert bir şekilde eleştirilmiştir. *Türk Düşüncesi*'nin ana çizgisi bir medeniyet inşasıdır ve Marksizm dergide sık sık medeniyet yıkıcı bir ideoloji olarak zikredilmiştir. Bu anlamda *Türk Düşüncesi*'nin materyalizmi, mananın içini boşaltan bir akım olarak ele aldığı ve zararlı bulunduğu tespit edilmiştir. Özellikle Komünizm Özel Sayılarında yer verilen makalelere bakıldığında *Türk Düşüncesi*'nin materyalizmle mücadele ettiği ve tam anlamıyla anti materyalist bir tavır sergilediği görülmektedir. Bütün olarak bakıldığında *Türk Düşüncesi*'nin Bergsonizm ve egzistansiyalizme olumlu bir tutumla yaklaştığı, personalist bir tavır sergilediği, pozitivismi esasında bazı açılardan gerekli ancak o günkü algılanışı bakımından yanlış bir akım olarak nitelendiği ve anti materyalizmi savunduğunu söylemek mümkündür.

### **Kaynakça**

**Bayraktar, Levent**, *Bergson'da Ruh-Beden İlişkisi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2010.

**Bayraktar, Levent**, *Felsefe İle*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara, 2014.

**Bir Münzevi**, "Bergson'un Şiiri", *Türk Düşüncesi*, C.3, S.17, 1955, s.368-372.

**Bir Münzevi**, "Bergson ve Indeterminisme", *Türk Düşüncesi*, C.3, S.15, 1955, s.209-211.

**Cevizci, Ahmet**, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

**Einstein, Albert**, "İlim ve Din", *Türk Düşüncesi Dergisi*, C.1, S.1, 1953, s.57-60.

**Mounier, Emmanuel**, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986.

**Öktem, Niyazi**, “JacquesMaritein, Akdeniz Kültürü, Neo-Tomizm ve Personalizm”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C.48, S.1-4, 1982-1983, s. 283-293.

**Safa, Peyami**, “Egzistansiyalizm”, *Türk Düşüncesi Dergisi*, C.6, S.34, 1956, s.2-6.

**Safa, Peyami**, “Egzistansiyalizm II”, *Türk Düşüncesi Dergisi*, C.6, S.35, 1957, s.22-26.

**Safa, Peyami**, “Einstein’in Ölümü Üzerine”, *Türk Düşüncesi Dergisi*, C.3, S.18, 1955, s. 385.

**Safa, Peyami**, “Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti”, *Türk Düşüncesi Dergisi*, C.1, S.1, 1953, s.4-9.

**Topçu, Nurettin**, *Bergson*, Dergah Yayınları, 5. Baskı; İstanbul, 2011.

**Ülken, Hilmi Ziya**, “Bir Münzeviye Cevap”, *Türk Düşüncesi Dergisi*, C.3, S.16, 1955, s. 286-289.

**Ülken, Hilmi Ziya**, “İrade ve Telkin”, *Türk Düşüncesi Dergisi*, C.3, S.16, 1955, s. 246-251.

**Ülken, Hilmi Ziya**, “İrade ve Telkin II”, *Türk Düşüncesi Dergisi*, C.3, S.17, 1955, s. 331-336.

**Ülken, Hilmi Ziya**, “Tarihi Maddeciliğe Reddiye”, *Türk Düşüncesi Dergisi*, C.10, S.54, 1959, s. 54-57.

**Ülken, Hilmi Ziya**, “Tarihi Maddeciliğe Reddiye II”, *Türk Düşüncesi Dergisi*, C.10, s.55, 1959, s. 23-32.

*Arş. Gör. Rabia Dirican  
Doç. Dr. Levent Bayraktar*

### **Philosophical Movements in the Journal of Turkish Thought**

*(summary)*

The Journal of Turkish Thought which first issue was published in 1953 and last one was published in 1960 when Democrat Party was lasting to government, started to work for evaluate philosophically to crucial developments in the hometown. We are reveal in this article that they firstly handle Bergsonism, existentialism, personalism, positivism, materialism and

anti-materialism believing to be necessary of handle different disciplines to get a philosophical perspective.

The Journal of Turkish Thought prominent thinkers of own lived period wrote demonstrated that it own be a journal of thought. For instance Bergsonism is a current of thought that place importance on 'time', 'memory' and 'intuition' notions. Existentialism describes existence as a construct of oneself of human and also personalism attaches importance to personality.

When philosophical thoughts and way of handling all together is thought it is possible to say that the Journal of Turkish Thought criticise severely materialism degrade reality to material and it critise positivism try to explain via science entire universe. And also we reveal that the Journal take an existentialist and personalist stance base on personality, will and national memory.

**Keywords:** Journal of Turkish Thought, philosophical thoughts, Peyami Safa

*Lab. Rabia Dirican*  
*Dos. Dr. Levent Bayraktar*

### **Türk Düşüncəsi Dərgisində Fəlsəfi Cərəyanlar** (*xülasə*)

Demokrat Partiyanın iqtidarda olduğu 1953-1960-cı illərə təsadüf edən Türk Düşüncəsi Dərgisi ölkədə cərəyan edən hadisələrə fəlsəfi prizmadan qiymət vermək məqsədi ilə işə başlamışdır. Fəlsəfi bir baxış tərzinə sahib olmaq üçün ilk növbədə fərqli cərəyanları tədqiq etmənin vacibliyinə inanaraq dərgidə berqsonculuq, eqzistensiyalizm, personalizm, pozitivizm, materializm və anti-materializm kimi cərəyanların müzakirə edildiyi ortaya çıxarılmışdır.

Dövrün tanınmış mütəfəkkirlərinin öz yazılarıyla yer aldığı Türk Düşüncəsi Dərgisi fərqli fəlsəfi cərəyanları araşdıraraq bir düşüncə dərgisi olduğunu isbat etmişdir. Məsələn, berqsonculuq "müddət, hafizə və sezgi" məfhumlarına diqqət çəkən, eqzistensiyalizm varlığa "mövcudiyət halındakı insanın özünü inşa etmə macərəsi" olaraq tərif verən, personalizm isə şəxsiyyəti və özünəqaydışı önə çıxardan bir cərəyan olaraq verilmişdir.

**Açar sözlər:** Türk Düşüncəsi Dərgisi, fəlsəfi fikirlər, Pəyami Səfa.

## **Temporal Parçalar Metafiziği II: Temporal Geçiş Sorunu\***

---

*A. Suat Gözcü*

---

### ***Giriş***

Çağdaş metafizikçiler arasında temporal parçalar ve temporal geçiş konularında yapılan çalışmaların çoğunda zamanın ya hareketi içerdiği (durağan olmadığı) ya da statik bir yapıda olduğu (akışı içermediği) şeklinde iki karşıt yaklaşım vardır. Bu iki yaklaşım arasında zamanın kendi başına bir varlık olduğunu, bizden bağımsız bir şekilde akıp gittiğini, yeniyi getirip eskiyi alıp götürdüğünü ileri sürenlerle, temporal parçalar arasındaki bağıntının kalıcı olduğunu ve temporal geçişin olmadığını savunanlar arasında yapılan tartışmayla karşılaşırız.<sup>1</sup> Sözü edilen tartışmalarda temporal oluşun doğaya ait olduğunu ya da evrene yüklenebileceğini ileri sürenler, temporal kavramlar ile fizik doğa arasında bir bağıntı olduğunu da düşünür; buna karşın, zamanın statik yapıda olduğunu ileri sürenler açısından, temporal modlar fizik doğada içerilmez. Kısaca, çağdaş metafizikçilerden bazıları zaman ile uzay arasındaki analogiden yararlanarak temporal geçişin olduğunu ileri

---

\* Temporal parçalar metafiziği ile ilgili ilk çalışmamızda süregelimcilik ve dört-boyutçu teori üzerinde durduk. Bkz. Gözcü, A. S., “*Temporal Parçalar Metafiziği I: Süregelimcilik ve Sider’in Dört-Boyutçuluğu*”, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, 2016 (Eylül), N. 31, s. 193-206

<sup>1</sup> Bkz. Olson, E. T., “*Passage of Time*”, The Routledge Companion to Metaphysics, Edit. R. Le Poidevin, P. Simons, A. McGonial, R. P. Cameron, Routledge, New York, 2012, s. 440

sürer.<sup>1</sup> Zaman ile uzay arasında kurulan bir analogide uzaydaki nesnelerin bölünmeleri, birleşmeleri, uzamaları, kısaltmaları, genişlemeleri, daralmaları ...vb., tüm uzay durumlarının zaman için de geçerli olabileceğine ilişkin bir yaklaşım söz konusudur.

Temporal geçiş tartışmasını başlatan filozoflardan biri olan McTaggart, temporal geçişin bizden bağımsız bir şekilde işleyen, kendi kuralları ve yönü olan doğaya ya da gerçekliğe uygulandığında çelişkilerin ortaya çıkabileceğine işaret eder.<sup>2</sup> Bu açıdan, aralarında analogi yapılan öğelerden yalnızca zamanın değil ama uzayın kendisinin de bütünüyle net, bizim için tam belirlenimli bir alana işaret etmediği akılda tutulmalıdır. Uzay ile zaman analogisinde kendimize konu ettiğimiz sorun, tekil bir uzayın uzaması ile yine tekil bir zaman bölümünün yayılması arasındaki bağıntının temellendirilmesiyle ilgilidir. Ama temporal geçiş için zorunlu olarak temporal yayılımdan söz etmek gerekir mi, ilkin bunun da tespit edilmiş olması gerekir. Bundan sonraki adımda ise, yukarıda işaret ettiğimiz tartışmada temporal geçişin bir yanılısına olup olmadığının araştırılması gerekir.

### **1. Temporal Geçiş Temporal Yayılımı Varsayar mı?**

Temporal geçiş görüşüne göre, her bir olay zamanda meydana geldiklerinden temporal karakteristiklerini (gelecek, şimdi, geçmiş) sırasıyla taşımak zorundadır ve tüm bu süreç *zamanın geçişi* olarak adlandırılır.<sup>3</sup> Bir olay '*şimdi oluyor olan*' bir olay olmadan önce, ilkin, gelecek olaydır, *olacak olan* bir olaydır. Daha sonra, '*şimdi oluyor olan*' olur ve 'gelecek' olma temporal karakteristiğini bırakıp yerine '*şimdi*' temporal karakteristiğini taşımaya başlar. Bir süre sonra '*şimdi*' olmayı bırakır ve '*daha önce olmuş olan*'ın temporal karakteristiği olan '*geçmiş*' olur.<sup>4</sup> Bu olayın aldığı temporal mes-

<sup>1</sup> Bkz. Lawrence 1975, s. 197

<sup>2</sup> Bkz. McTaggart, 1927, s. 89-94. McTaggart'ın A ve B serileri bizim başka bir çalışmamızın konusu olduğundan burada üzerinde durulmayacaktır.

<sup>3</sup> Bkz. Olson, 2012, s. 440 ve 441

<sup>4</sup> Temporal geçiş, böylece, zamanın temporal karakteristikleri olan gelecek, şimdi ve geçmiş'i içerdiğinden değişimi de içerir. Çünkü bir olay, belli sürelerle sırasıyla bu karakteristikleri taşır ve bu da onların temporal olarak ya da zaman bakımından değiştiği anlamına gelir. Bu açıdan, temporal geçiş fikri dinamik zaman görüşü açısından kabul edilebilirdir.

afe onun temporal geçişinin izi ya da yoludur. Buradaki *iz* ya da *yol* metaforu, uzay ile zaman arasında analogi yapmaya yarar. Zaman, burada sanki bir *yol* gibi düşünülür, zamanın sanki bir uzunluğu varmış gibi kabul edilir. Böylece, uzayın uzanımı gibi zamanın da yayılımı olduğu tasarımlanır.

Böylece, temporal yayılım nesnelere zamanda temporal bakımdan yayıldığı savunulan görüştür. Çağdaş metafizik tartışmalarında bunun birkaç modeli bulunmaktadır. Bunlardan ikisi dört-boyutçu model ve diğeri de süregelimci teoridir.<sup>1</sup> Her ne kadar birbirlerinden farklı yönleri olsa da, bu iki görüş uzaydaki nesnelere uzanımlı olmalarında olduğu gibi, zamandaki nesnelere de temporal bakımdan yayılımı olduğunu ileri sürer. Bu yaklaşım açısından nesne üç-boyutlu uzay ve tek boyutlu zaman içinde değil ama dört-boyutlu *uzayzaman* içindedir. Başka bir yolla anlatılırsa, nesne yalnızca *şuan önümüzde duran bir şey* değil ama bir de *zamanda yayılan şeydir*, yani *şuan burada varolan* nesnenin geçmiş ve gelecek uzanımları, temporal parçaları vardır.<sup>2</sup>

Zamanda herhangi bir şeyin temporal yayılımı bu şeyin temporal evrelerini varsayar. Temporal evre belli uzaysal nitelikleri taşıyan ve belli bağlamlar içinde olan bir nesnenin zamandaki konumudur. Nesnenin bu temporal evredeki hali onun temporal parçasıdır. Nesnenin bir sonraki ya da bir önceki temporal evredeki halleri ise onun diğer (geçmiş ve gelecek) temporal parçalarıdır. Nesnenin, bu temporal evrelerde *sürüyor* olduğu varsayılır. Tüm bu süre *temporal oluş* olarak karşımıza çıkar.<sup>3</sup> Buna göre, temporal parçalar ile temporal yayılımın her ikisi de *temporal oluş* altında yer alıyor gibi görünmekte. Ama burada bir sorunla karşılaşırız: Hem temporal geçiş hem de temporal parça zamanda bir ve aynı şeyin temporal yayılımına işaret edebilir mi?<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Sider'in dört-boyutçuluğuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Gözcü, A. S., "Temporal Parçalar Metafiziği I: Süregelimcilik ve Sider'in Dört-Boyutçuluğu", Kutadgubilig Felsefe Bilim Araş. Der., 2016, sayı 31, s.193-206

<sup>2</sup> Bkz. Sider, Ted. Four-Dimensionalism. Oxford, 2001, s. 49, 90

<sup>3</sup> Bkz. Carter ve Hestevold, 1994, s. 269

<sup>4</sup> Bu ikisinin bir ve aynı şeye işaret etmelerinde bazı sakıncaların olduğunu ileri süren görüşler söz konusudur. A- ve B-teorileri, dinamik ve statik görüş, süregelimci ve dayanımcı görüş arasında bu tartışma yapılmaktadır.

Buradaki ayırım, aslında, temporal oluşun tanımında verilir. Buna göre, nesnenin şimdi olmadan önceki temporal karakteristiğinin gelecek olduğu açıktır. Örneğin, Sokrates'in yargılandığı anın temporal karakteristiğinin *şimdi* olduğu varsayıldığında, onun idam edilmesi olayının bir *gelecek* olayı olduğu söylenebilir.<sup>1</sup> Olay gelecek temporal karakteristiğini bırakıp şimdi olduğunda temporal geçiş gerçekleşmiş olur.<sup>2</sup> Bu aynı şekilde, nesnenin farklı zamanlarda kendi birliğini koruduğunu, kendine özdeşliğini sürdürdüğünü, yani zamanda süregeldiğini gösterir. Her iki temporal evrede de Sokrates'e işaret edilir. Böylece, temporal nesne (Sokrates) zamanda yayılmıştır. Buradaki karşıtlık, temporal nesnenin yayılımlı olması ile bu nesnenin temporal bakımından oluş halinde olması arasındadır. Çünkü ilk durumda nesnenin (Sokrates) önceki temporal parçalarının bu nesnenin bütününe işaret etmeleri bakımından varlıklarını koruduğu varsayılırken; ikinci durumda ise, nesnenin önceki temporal parçası, yani nesnenin gelecek temporal karakteristiği ortadan kalkmıştır ve nesne şimdi olmuştur. Dolayısıyla, nesnenin yalnızca şimdi olan temporal parçası varken, geçmiş olanlar artık yok ve gelecek olanlar henüz var değildir. Bu açıdan temporal geçiş ile temporal yayılım karşıttır.

Bununla birlikte, nesnenin gelecek ya da geçmiş hallerine gönderme yapıldığında, aslında onun yalnızca *şimdi ve burada* olan bir varolan olmadığı, zaman içinde geleceğe ve geçmişe doğru bir yayılımının olduğu da dolaylı olarak kabul edilmiş olunur.<sup>3</sup> Bu durumda, neden nesnenin şimdi olmayan temporal parçalarının varolmadığı sorusu sorulduğunda, buna verilecek en açık yanıt, onların temporal karakteristiklerindeki değişmesi olur. Üstelik nesne farklı temporal evrelerde nitelikleri bakımından değişmese de, temporal karakteristikleri bakımından değişir, daha yakın gelecek ya da daha uzak geçmiş olur. Nesnenin aldığı bu süreç onun zamandaki değişimini gös-

<sup>1</sup> Temporal parçalar sorununda gelecek zaman evresi bir olasılığa işaret eder. Asla şimdi oluyor olan gibi kesinlik iddası taşımaz çünkü gelecek *şimdi olanın henüz olmamış olan* yönüyle ilgilidir.

<sup>2</sup> Bkz. Beer1988, s. 158

<sup>3</sup> İlki dinamik zaman teorisine ait bir görüşken, ikincisi ise statik görüşe yakın olan dört-boyutçuluğa aittir ve bu iki görüşün ilkeleri bakımından uyumsuz olduğu ileri sürülür.

terir.<sup>1</sup> Bu nedenle, temporal oluş temporal yayılımı, en azından nesnenin temporal parçalarının eşit bir şekilde varolduğunu ileri sürmesi anlamındaki bir yayılımı kabul etmez. Ama fizik bilimlerinin sağladığı verilere ve sağduyuya dayanarak nesnelere yalnızca şimdi varolmadıklarını, onların en azından geçmiş hallerinin olduğunu, temporal bakımdan geçmişe doğru uzandıklarını, şimdi oluşlarının nedenselliklerle geçmişe dayandığını söyleyebiliriz. Ama nedensellik gibi bir bağıntının *şimdi* ve *burada* olan nesnenin kendi içinde taşındığını ileri sürmek ile onun *yalnızca şimdi ve burada* varolduğunu ileri sürmekle aynı güçlükleri taşır. Bu durumda, burada sorulacak olan soru temporal geçişin kaynağının ne olduğu, bir yanılısama olup olmadığıyla ilgilidir.

## **2. Temporal Geçiş Bir Yanılısama mı?**

Zamanın sabit ya da statik bir yapıda olduğunu savunanlar temporal geçişin öznel olduğunu, bunun nesnelere kendilerini bağlamadığını ileri sürer. Bir başka söyleyişle, zamanın statik yapıda olduğunu ve zaman çekimlerinin olayların ya da nesnelere kendilerinde içerilmediğini savunanlar (Russell, Mellor, Schuster, Oaklander, Le Poidevin, Prosser bu görüşü savunanlar arasındadır) temporal geçişin bir illüzyon ya da yanılısama olduğunu düşünür. Temporal geçişin bir yanılısama olması iddiası, olayların meydana geldikleri zaman olan şimdinin de zihinden bağımsız, aşkın bir yönünün olmasına ve nesnel bir şimdi belirlenimine işaret eder. Temporal oluşun ve akışın olduğunu ileri sürenler için ise zihne bağımlı ya da belirlenim zeminini bilinçli varlıkta bulan bir *şimdi zamanı* temellendirmesi sorunu karşımıza çıkar. Bu sorun da temporal geçiş sorununun bir diğer yönüne işaret eder.

Eğer zamanın statik yapıda olduğu iddiası kabul edilirse, bu durumda *temporal geçiş* tasarımının ya da inancının kaynağının ne olduğunun açıklanması gerekir. Schuster'in belirttiğine göre, temporal geçişin yalnızca bir yanılısama olması görüşü, temporal modların zamanın doğasına ait olmaması

---

<sup>1</sup> Değişimin ölçüsünün nasıl belirlendiğiyle ilgili olarak Olson, yıllar, aylar ya da saatler gibi veya daha az daha çok gibi terimlerin kullanıldığını ve zamandaki her bir anın bu ölçünün bir birimine karşılık geldiğini söyler. Bkz. Olson, E. T., 2012, s. 447



ve olayların kendilerinde içerilmediğine ilişkin inanca dayanır.<sup>1</sup> Bu görüş, hemen görüleceği gibi, olayların zamanda önce ve sonra bağıntısına göre meydana geldiğini ileri süren B-teorisine yakındır. Dolayısıyla, bu bağıntıya göre düzenlemiş doğa, Schuster'in de vurguladığı gibi, temporal çekimlerimiz olan geçmiş, şimdi ve geleceği içermez. Bu durum temporal parçalar arasındaki geçişin de önünü keser çünkü burada zaman akışı yoktur.

Bununla birlikte Schuster, her ne kadar sözü edilen temporal modların dünyanın zamanına ait değilmiş görünse de, onların dünyadan bütünüyle bağımsız olduklarını ileri sürmenin de güç olacağına vurgu yapar. Çünkü yanılısama olduğu ileri sürülen zamanın (buna ister A-serisi, ister temporal geçiş ya da temporal modlar densin) iki bileşeni olan insan ve onun nesnelere *içinde* deneyimlediği dünyayla olan bağı göz ardı edilemez. Zaman akışı düşüncesinin bir yanılısama olduğunu ileri sürmek, insanın dünyayla olan temporal bağının da aslında belirlenimsiz olduğu sonucuna götürür ve bunu kabul etmek güçtür.<sup>2</sup>

Buradaki en önemli argüman bilinçli varlık üzerinden getirilir. Buna göre, eğer evrende bilinçli bir varlık olmasaydı, olayların önce ve sonra bağıntısı içinde oldukları söylenebilirdi ama onların ne zaman olduğunu ve temporal karakteristikleri olan geçmiş, şimdi ve gelecek belirlenimi yapılamazdı. Olayların zamanda nesnel bir yolla bağıntı içinde olduğunu savunan görüş açısından, zamanın bir bölümünde olan şey ya da olay zamandaki yerini korur ve onun ilkin bir parçası, sonra da diğer parçası şimdi olmaz. Ama yine de ilk soru hala yanıtı bırakılmıştır çünkü olayların zamanda neden akış içinde deneyimlendiği, bunun kaynağının ne olduğu açıklanabilmiş değildir. Bununla birlikte, Schuster'e göre, nesnel zaman görüşünün ileri sürdüğü önce-sonra bağıntısının öğeleri ( $t_1-t_2$ ) kendilerinde bu önce ya da sonra olmayı taşımaz ama yine de Schuster bir ögenin gelecek ya da geçmiş olmasının zaman içinde konumlanmadığını ama zamana göre olduğunu belirterek

<sup>1</sup> Bkz. Schuster, 1986, s. 697

<sup>2</sup> Zamanın bütünüyle statik yapıda olduğunu ve akışın bir illüzyon ya da yanılısama olduğu düşüncesine Arda Denkel de karşı çıkar. Ayrıntılı bilgi için bkz. A. Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler*, İstanbul, 2003, s. 426

temporal oluş görüşünü destekler gibi görünür.<sup>1</sup>

Buna karşın, Mellor gibi B-teorisyenleri, temporal oluş görüşüne olaylar arasındaki ( $t_1-t_2$ ) bağıntının bizim algılamamızdan bağımsız bir şekilde kurulduğunu ileri sürer. Mellor açısından  $t_1-t_2$  arasındaki nedensel bağıntıya bizim algılamamız doğrudan dahil olmaz. Bir olayın nedeni bir başka olaydır ama bu iki olayın bizdeki algı düzeyindeki etkisi onlar arasındaki nedensel bağıntıda zorunlu olarak içerilmez. Zaman akışı algısı, Mellor'a göre, belleğimizdeki öğelerin peşpeşeliğinden başka bir şey değildir.<sup>2</sup> Buna dayanarak, bazı statik zaman savunucuları, zaman akışının bizim deneyimleme tarzımızla ilgili olsa bile bunun gerçeklikte bir karşılığının olması gerektiği savına karşı, olaylar arasındaki nedensel bağıntıyı göstermektedir. Bu durumda, olaylar arasında nedensel bağın bizdeki etkisinin zaman akışı ya da temporal oluş düşüncesini uyandırdığı sonucuna varılır. Ama burada McTaggart'ın hep sorduğu bir soru karşımıza çıkar: Gerçekliğin serisinin (yani bizden bağımsız, kendisinde nasıl ise öyle gerçekleşen olaylar arasındaki nedensel bağıntı dizisi-C serisi) yönünün ne olduğu nasıl belirlenebilir? Çünkü zaman akışını gelecekte şimdiye ve şimdiden geçmişe doğru akan bir yönde deneyimleriz. Nesnel ya da statik zamanın bu yönde aktığını ya da (bizim akış deneyimimizin kaynağı olduğu varsayımına göre) temporal oluşun yönüyle aynı olup olmadığını nasıl belirleyebiliriz sorusu yanıtız kalır.

Temporal oluştan söz edildiği durumda, böylece, nesnel bir oluş zamanı belirlemek gibi bir güçlkle karşılaşılır. Çünkü herkesin kendi temporal deneyimine uygun olarak gelişen bir akış ve böylece, öznel bir şimdi belirlenimi durumu ortaya çıkar. Gerçeklikle karşı karşıya kalan insanın gerçekliği *içinde* deneyimlediği şimdi zamanının belirlenimini yine kendisi yapar. Schuster'in akışın yanılama olduğuna ilişkin argümanının diğer yönü de şimdide meydana gelenin deneyiminin öznel ve yanılmalı olabileceğiyle ilgilidir. Schuster yanılamanın insan deneyimine yabancı olmadığını, insanların bazı şeyleri yanlış duyumsayabildiklerini ve aynı şekilde zamanı da akıyor olarak deneyimlediklerini düşünür. Çünkü, ona göre, nesnel dünya içinde daha sonraki zamanlara ilerleyen bir şimdi ya da şuan yoktur, aynı şe-

---

<sup>1</sup> Bkz. Schuster, 1986, s. 706 ve 707

<sup>2</sup> Bkz. Mellor 1981, s. 171

kilde, gelecek olarak başlayan ve geçmiş olarak biten ögeler de yoktur. Schuster yanılısamalı içeriğin edimsel bir akışının bulunabileceği yanılısamalı dünyanın karşısında gerçek ve edimsel bir dünyanın olmadığını, tersine, yalnızca gerçek dünya içinde bir akış yanılısamasının olduğunu ileri sürer.<sup>1</sup> Bu türden yaklaşımın temelinde nesnel bir şimdi zaman belirleniminin olmaması yatar. Bize göre, bu argüman yanılısamının gerekçelerini vermesine karşın yine de temporal oluşun olmadığını kanıtlamak için yeterli değildir. Çünkü herhangi bir şeyin içinde bulunduğu temporal aralığın, akış olmasa bile, zamanını belirlemek için onun temporal karakteristiklerine işaret edilmiş olması gerekir. “Herhangi bir şey oluyorsa, o ne zaman oluyor?” sorusuna yalnızca “o bir şeyden önce ya da sonra oluyor” demek onun temporal konumunu belirlemeye yetmez. Grünbaum’un da belirttiği gibi,  $t$  zamanında olan bir olayı şimdi ya da şuan olarak niteleyen başka bir olay değil ama o olayın  $t$  zamanında şimdi olduğuna işaret eden bir bilinçli varlığa ve onun referans bağlamına gereksinim var.

Grünbaum herhangi bir olaya ilişkin farkındalığımızın saat zamanıyla doğrudan bağıntılı olmadığını, o yolla belirlenmediğini de söyler. Çünkü, ona göre, bizim herhangi bir olayın  $t$  zamanında oluyor olduğuna ilişkin deneyimiz ile böyle bir olaya ilişkin deneyimizin olduğunu bilmemiz birbirleriyle örtüşür.<sup>2</sup> Başka bir şekilde anlatılırsa, ilkin  $t$  zamanında bir şarkının tonlarını duyarız ve bu tonu *şimdi meydana gelen şey* olarak niteleriz, ikinci olarak şarkının tonunu şimdi duyduğumuzun, bu deneyimi edindiğimiz bilincinde oluruz. Bu açıdan, Grünbaum’un bu zihne-bağımlı bir şimdi zamanı belirlenimi görüşü Schuster’in yukarıda belirttiğimiz temporal akışın yanılısama olduğuna ilişkin görüşüne karşı bir argüman olarak görülebilir. Çünkü, eğer tüm zaman deneyimizin bu yolla gerçekleştiği kabul edilirse ve Schuster’de olduğu gibi, tüm bu süreçte bize *akış* olarak beliren temporal oluşun da bir yanılısama olduğu iddia edilirse, bu durumda, bilinçli varlık olan insanın tüm belirlenimlerinin de aynı şekilde yanılısama olabileceği gibi bir sonuca varılabilir ve bu durum bizi bir döngüye sokar. Zihinden-bağımsız nesnel ve statik bir zaman kanıtlamasını yapmak da olanaksız hale gelir

<sup>1</sup> Bkz. Schuster 1986, s. 709

<sup>2</sup> Bkz. Grünbaum 1969, s. 153-154

çünkü fizik teorilerinden türetilen argümanların önce ile sonra bağıntısını şimdinin ya da şuanın kavranması olmaksızın açıklayabilmelidir.<sup>1</sup>

Bununla ilgili olarak karşılaşılan en önemli argümanlardan biri zihne-bağımlı temporallik içinde olayların temporal bağıntılarının belirlenim – kaynağının fiziksel olayların olamayacağı çünkü bu türden olayların kendilerinde şimdi bağıntısını doğrudan içermemesiyle ilgilidir. Çünkü burada nesnel olarak işaret edilecek bir şimdi belirleniminin olmadığı ileri sürülür. Bununla birlikte, Gale özgün bir şimdinin olmadığını ileri sürenlere karşı temporal oluşun yine de şimdi üzerinden temellendirilebileceğine işaret eder. Onun da belirttiği gibi, geçmiş ve gelecek olayların belirlenimi şimdiye göre yapılır ve böylece, eğer şimdinin belirlenimi öznel ise, gelecek ile geçmişin belirlenimi öznel olmak durumundadır.<sup>2</sup> Bu durum, temporal oluşun da öznel olduğu sonucuna bizi götürür. Ama Gale burada önemli bir ayırımın olduğuna dikkat çeker. Buna göre, eğer şimdinin herhangi bir yolla nesnel yönünden söz edilebilirse, bu durumda geçmiş ve geleceğin de (yani A-serisinin tamamının) nesnel bir yönü olduğu, ardışıklığı içerdiği ve değişimin de nesnel bir yapıda gerçekleştiği çıkarımı yapılabilir. Böylece, şimdinin nesnel olduğu herhangi bir yolla ileri sürülürse, hem şimdiyle birlikte geçmiş ve gelecek hem de temporal oluşun nesnel olduğu dolaylı olarak söylenmiş olur. Gale, Grünbaum gibi teorisyenlerin temporal oluş ya da akışın (A-belirlenimlerinin) fizikle ilgili olmadığına ilişkin düşüncesinin, aslında fizikçilerin herhangi bir olayı ya da zamanı *özgün şimdi* olarak fiziksel bir yolla kanıtlayamaması düşüncesine dayandığına işaret eder.<sup>3</sup>

Dolayısıyla, temporal geçişin fizik yoluyla kanıtlanamaması görüşü, zorunlu olarak temporal oluşun zihne-bağımlı olduğu, Gale'in işaret ettiği gibi, A-belirlenimlerinin de zihne-bağımlı öğeler olduğu sonucuna varılır. Ama Gale sözü edilen A-belirlenimlerin her ne kadar fizik bilimlerinde göz önünde tutulmasa da, nesnel özelliklerinin olduğuna işaret eder. Bunların başında *değişim* gelir. Zamandaki değişim yalnızca temporal yargılar arasındaki farka işaret etmez ama bir de, bu yargılarla birlikte, *akış* halinde olan,

---

<sup>1</sup> McTaggart bunun paradoksa nede olduğunu ortaya koymuştur.

<sup>2</sup> Bkz. Gale 1968, s. 189 ve 190

<sup>3</sup> Bkz. Gale 1968, s. 223

sürekli varolan ve yokolan bir doğaya işaret eder.

### ***Sonuç***

Temporal parçalar ile temporal oluş arasında en önemli ayrımın, zaman içinde kendilerine konu ettikleri nesneyi ele alış tarzlarında çıktığı söylenebilir. Herhangi bir nesne, örneğin  $N$  nesnesi (bu nesne herhangi bir şey olabilir) zaman içine yayılır. Bu nesnenin her bir temporal parçası ( $a$ ,  $b$ ,  $c$ ,  $d$ ) içinde buldukları temporal aralıklarda varolur. İçlerinden birini çıkarırsak  $N$  nesnesi eksik olur çünkü onun bir parçası eksiktir. Temporal parça görüşü, bu açıdan, her bir temporal parçasının zamanda varolmaya devam ettiğini ileri sürer. Yukarıda ele aldığımız gibi, temporal oluş açısından ise, bu durum kabul edilemez çünkü nesnelere ya da olaylar zaman içinde *akış* halindedir.  $N$  nesnesinin tamamı, bu görüşe göre, bir zamanda vardır ama temporal karakterini (geçmiş, şimdi ve gelecek) değiştirir. Buna  $N$ 'nin zaman içindeki hareketi de denir. Böylece, nesnelere uzaydaki hareketlerine benzer bir yolla zamanda da hareketlerinden söz edilebilir. Nesne niteliği ve özellikleri bakımından hiç değişmese de, eğer uzaydaki konumunu değiştirirse onun uzaysal bağıntılarının değiştiği söylenir. Aynı şekilde, nesne bütün uzaysal özelliklerini korusa bile, onun temporal karakteristikleri değiştiğinde, bu nesnenin zamanda hareket ettiğini ve temporal bağıntısını değiştirdiğini söyleyebiliriz. Nesnenin zaman içindeki bu hareketi onun temporal geçişidir.

Böylece, nesnelere temporal geçişlerinin yanılsama olduğunu düşünmek, zamanın kendisinin de bir yanılsama olduğunu ileri sürmek olur çünkü herhangi bir şeyin şimdi (geçmiş ve gelecek) karakteristiklerinden söz edilmeden onların içinde bulunduğu temporal konumun temporal karakterini belirlemek olanaksızdır. Her ne kadar B-teorisyenleri ya da temporal oluşun bir yanılsama olduğunu ve bunun insanın deneyimleme tarzına uygun olarak ortaya çıktığını ama gerçekliğin kendisinde bunun içerilmediğini ileri sürmüş olsalar da bunun nasıl olduğunu açıklamazlar. Bu nedenle, temporal deneyimin nasıl olduğunun ayrıntılı bir şekilde ele alınması gerekir. Bu da başka bir çalışmanın konusu olabilir.

**Kaynakça**

- Beer, M., “*Temporal Indexicals and the Passage of Time*”, The Philosophical Quarterly, Vol. 38, No. 151, 1988, pp. 158-164
- Denkel, A., *Düşünceler ve Gerekçeler*, İstanbul, Doruk Yay., 2003
- Gale, Richard M., *The Language of Time*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968
- Gözcü, A. S., “*Temporal Parçalar Metafiziği I: Süregelimcilik ve Sider’in Dört-Boyutçuluğu*”, Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi, 2016, sayı 31, s.193-206
- Grünbaum, A., “*The Meaning of Time*”, Essays in Honor of Carl G. Hempel, edit: N. Rescher, Holland, Springer, 1969
- Lawrance, N., “*Temporal Passage and Spatial Metaphor*”, The Study of Time II, Edit.: J. T. Fraser and N. Lawrance, New York, Springer, 1975
- McTaggart, J. E., *The Nature of Existence*, Vol. 2, Cambridge, 1927
- Mellor, D. H., *Real Time*, New York, Cambridge, 1981
- William R. Carter and H. Scott Hestevold, “*On Passage and Persistence*”, American Philosophical Quarterly, Vol. 31, No. 4, 1994, pp. 269-283
- Olson, E. T., “*Passage of Time*”, The Routledge Companion to Metaphysics, Edit. R. Le Poidevin, P. Simons, A. McGonial, R. P. Cameron, Routledge, New York, 2012
- Schuster, M. M., “*Is the Flow of Time Subjective?*”, The Review of Metaphysics, Vol. 39, No. 4, 1986, pp. 695-714
- Sider, Ted., *Four-Dimensionalism*. Oxford, 2001.

*A. Suat Gözcü*

**Metaphysics of Temporal Parts II:  
Problem of The Temporal Passage  
(summary)**

In this study, we will focus on the relationship between the temporal passage and extension of the temporal parts. In this relationship, first, we will show what the temporal passage is, and after that we will discuss

whether the temporal extension is necessary for the temporal passage. Likewise, we will try to argue that the temporal passage is not an illusion.

**Keywords:** temporal passage, temporal extension, metaphysics.

*A. Suat Gözcü*

### **Temporal Parçalar Metafizikası II: Temporal Keçid Problemi**

*(xülasə)*

Bu məqaləmizin mövzusu temporal keçid ilə temporal parçaların yayılması arasındakı əlaqədir. Bu əlaqədə ilk olaraq temporal keçidin nə olduğunu izah edəcək, ardından isə temporal keçid üçün temporal yayılmanın zəruri olub olmadığını müzakirə edəcəyik. Eyni zamanda temporal keçidin bir illuziya olmadığını da isbat etməyə çalışacağıq.

**Açar sözlər:** temporal keçid, temporal yayılma, metafizika.

## **İnsanî Sınırlarımız İçinde Dini Çeşitliliği Yorumlamak**

---

*Rahim Acar\**

---

### *Giriş*

Dinî çeşitlilik insanlık tarihindeki köklü vakılardan birisidir, tarihsel olarak izini süremeyeceğimiz kadar eskilere gitmektedir. Dinler tarihinin verilerine baktığımızda, dinlerin birbirleri ile hep temas içinde oldukları, birbirleri ile müsbet ya da menfi etkileşim içinde oldukları görülmektedir. Bilinen büyük dinlerin her biri hâlihazırda belli bir veya daha çok dinin bulunduğu toplumda doğmuştur. Mesela Budizm, Hinduizm'in yaygın olduğu bir ortamda ortaya çıkmıştır. Hristiyanlık, Yahudiliğin hâkim olduğu bir ortamda doğup, muhtelif pagan dinlerin yaygın olduğu Roma İmparatorluğu dünyasında gelişmiştir. İslam ise ağırlıklı olarak müşriklerin ama aynı zamanda Hristiyanların ve Yahudilerin de bulunduğu bir toplumsal ortamda gelişmiştir.

Dini çeşitlilik denince aklımıza birbirinden farklı inançlara ve buna bağlı olarak farklı ibadetlere ve kısmen de olsa farklı ahlaki öğretilere sahip dinlerin olduğu gelmektedir. Dinlerin öğrettiği bu farklı inançların aslında temel insani varoluşsal sorulara cevap teşkil ettiği söylenebilir. Bu dünyadaki durumumuzun izahı ve geleceğe yönelik açıklamaların temelinde kut-

---

\* Prof. Dr., Mərmərə Universiteti, İlahiyyat fakültəsi.



sal olanın, ilahî olanın veya aşkın olanın tasavvuruna dair inanç akla gelmektedir. İslam'da öğretilen Allah inancı, Hristiyanlıktaki veya Yahudilikteki Tanrı inancından veya uzak doğu dinlerindeki Tao, Nirvana gibi inancardan farklılık arz etmektedir. Kutsal olanın veya nihâî olanın ne olduğuna dair inanç, nasıl yaşamamız gerektiğine, hayatımıza çizeceğimiz bir istikametinin olup olmayacağına veya ne olacağına dair inançları da şekillendirmektedir.

Yeryüzündeki muhtelif dinlerin inançları veya amelî öğretileri, uygulamaya dönük talimatları, birbiriyle kısmen örtüşse de, bunlar arasında ciddi farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıklar farklı dinlerin öğretilerinin birlikte kabul edilmesini engelleyecek türden ciddi farklılıklardır. Bu farklılıklara göre dinler tarihçileri dinleri, farklı şekillerde tasnif etmektedirler. Tek tanrılı dinlerden, çok tanrılı dinlerden bahsedebiliriz. Veya dinî olarak nihâî önemdeki şeyin, Tanrı diye isimlendirilen şahsî kemâl sıfatları ile muttasıf, yani yetkinlik bildiren sıfatlara sahip bir varlık olarak görüldüğü dinlerden bahsedebiliriz. Buna karşılık dinî olarak nihâî önemdeki şeyin, her türlü nitelemeden uzak gayr-i şahsî bir şey olarak görüldüğü dinlerden bahsedebiliriz. Dinleri birbirlerine benzerliklerine göre belli gruplara ayırmak mümkün olsa da, her dinin diğer dinlerden ciddi farklılıklar arzettiği belirtilmelidir. Mesele İbrahimî dinler ailesi içinde sayılan İslam ve Hristiyanlık, uzak doğudaki dinlere nisbetle birbirine çok benzer olsa da, hem inançları hem de ibadetleri bakımından köklü farklılıklar göstermektedir.

Bir vakıa olarak dini çeşitlilik ile dini çeşitliliğin yorumlanmasını dikkatlice ayırmak gerekir. Yeryüzünde farklı farklı dinlerin olması, bizden bağımsız olarak varolan bir vakıadır. Bu vakıa karşısında gösterilen tavır, bu vakıanın değerlendirilmesi bizimle ilgilidir. Dini çeşitlilik vakıası karşısında, en temelde akıl sahibi, sorumlu bir varlık olarak, belki daha özelde belli bir dine müntesip birisi olarak, yahut da dinlerden bağımsız bir dünya görüşüne sahip birisi olarak ne yapabiliriz? Bu soruyu daha açık bir hale getirmek için iki küçük soruya ayırabiliriz: Birincisi bu çeşitlilik vakıasını nasıl anlamlandırabiliriz, yahut da yorumlayabiliriz? Yani bu çeşitlilik vakıasını anlamlandırırken tıpkı felsefî teorileri veya bilimsel izahları değerlendirdiğimiz gibi tek bir seçeneği kabul etmekten pek çok seçeneği kabul etmeye ka-

dar farklı şekillerde yorumlayabilir miyiz? İkincisi, bu dini çeşitlilik vakıasını, dinlerin temel iddialarını koruyarak, yani dinleri başka bir şeye indirgemeksizin, yahut da dini öğretilere eşdeğer bir açıklama getirmeksizin, tamamen akli olarak yorumlayabilir miyiz?

Benim burada yapmaya çalışacağım şey, birinci soruya verilen belli başlı cevapları ikinci sorumuz açısından müzakere etmek olacaktır. Öyle görünüyor ki, dini çeşitlilik vakıasına getireceğimiz aklî değerlendirme dinin ne olduğuna ve aklın kutsal olanı kuşatıp kuşatamayacağına dair bazı varsayımlar ihtiva etmektedir. Dini çeşitlilik karşısındaki belli başlı tavırları tahlil ederek, bu varsayımları ortaya koymayı denemek uygun bir yol gibi görünüyor. Yukarıda sorduğum ikinci soruyu hatırlatayım: “Bu dini çeşitlilik vakıasını, dinlerin temel iddialarını koruyarak, yani dinleri başka bir şeye indirgemeksizin, yahut da dini öğretilere eşdeğer bir açıklama getirmeksizin, tamamen akli olarak yorumlayabilir miyiz?” Öyle görünüyor ki, dini çeşitlilik vakıasını tamamen aklî olarak değerlendirmenin veya yorumlamanın temel dini inançların kaynağı hakkında ciddi tazammunları bulunmaktadır. Bu tazammunlar, dinlerin bize öğrettiği Tanrı'nın veya nihâî gerçekliğin ne olduğuna ve insanoğlu ile ilişkisinin nasıl olduğuna ilişkindir. Kanaatimce tümüyle akli bir zeminde dini çeşitliliği anlamlandırmaya kalkışmak ancak dini inançlara eşdeğer açıklamalar getirmekle yahut da paradoksal bir şekilde dini inançlar vaz' etmekle mümkündür.

### ***Dinî Çeşitliliği Yorumlamadaki Temel Seçenekler ve Bunların Dinlerle İlişkisi***

Dini çeşitlilik karşısındaki tavırların tasnifinde başvurulan iki soruya verilen cevaba göre bir dizi seçeneğin benimsenmiş olduğu görülmektedir. Bu sorulardan bir tanesi dini inançların doğruluğu sorusu, bir tanesi de kimlerin kurtuluşa ereceği sorusudur. Kimlerin yahut da hangi dinin müntesiplerinin kurtuluşa ereceği sorusu ancak dini inançların doğruluğu teslim edildiği zaman anlamlı halen gelen bir sorudur. Dini inançların doğruluğu sorusuna verilmiş cevapları (1) geniş anlamda ateizm diyebileceğimiz, her türlü dini inancı reddetmekten, (2) dini çoğulculuk diyebileceğimiz bütün dinleri geçerli ve birbirine eşdeğer görmeye kadar varan iki uç arasında bulunan

seçenekler olarak görebiliriz. Bu seçenekleri, nisbeten ayrıntılı bir tasnifi takip ederek şöyle sıralayabiliriz: (1) ateizm, (2) agnostisizm, (3) dini dışlayıcılık, (4) dini kapsayıcılık, (5) dini görelilik ve (6) dini çoğulculuk.<sup>1</sup>

Dinlerin tamamını geçersiz görme veya herhangi bir tanrının veya tabii varoluşsal şartlarımızın ötesinde herhangi bir şeyin var olduğunu kabul etmeme seçeneğinin epistemolojik zeminine bakalım. Bu seçeneğin kabul edilmesi durumunda, Tanrı veya diğer bir ifadeyle kutsal olan hakkında insanın bilgisinin bir kuşatıcılık iddiası söz konusu değildir. Böyle bir inkâr etme tavrı, insan olarak hayat tecrübemizden ve âlemdeki şartlardan hareketle varılan bir sonuçtur. Mesela, bu yaşadığım hayatın ötesinde, bu tecrübe ettiğim maddî dünyanın ötesinde bir şeyin olduğuna dair hiçbir delil yoktur veya eldeki deliller böyle şeylerin olmaması gerektiğini gösteriyor diyebiliriz. Bu muhakeme düzeyinde, bir şeyin varlığı veya yokluğuna dair hüküm o şeyin “ne olduğuna” dair çok şey bilmeden de, yahut da o şeyin sadece haricî sıfatlarına (*extrinsic properties*) başvurarak, ileri sürülebilir. Nihayetinde bu hüküm, o şey hakkında başka şeylere nisbetle ortaya konulan bir hükümdür. Dolayısıyla “Tanrı diye bir şey yoktur ve onunla ilişkilendirilen inançlar tümüyle saçmalaktır” diyen bir kimse, bunu tümüyle akli olarak gerekçelendirebilir. Elbette ki bu gerekçelendirme girişiminin kabul edilip edilmemesi akli değerlendirmeye açıktır. Tanrı’nın varlığını reddetmek, Tanrı’nın dâhili sıfatları (*intrinsic properties*) hakkında çok şey bilmemizi gerektirmez. Onun harici nitelikleri hakkında bir şeylerin reddi anlamında yeterlidir. Mesela, âlemin nedeni olmak, Tanrı’ya âleme nisbetle atfedilen harici bir niteliktir. Âlemden hareketle, “Tanrı diye bir şey yoktur” vs. denilir.

Dini çeşitlilik karşısındaki seçeneklerimizden ikincisi olan agnostik, bilinemezci, seçenek de tümüyle akla dayanarak savunulabilir. Bir kimse, “hem lehteki hem de aleyhteki verilerden hiç birisi beni ikna etmiyor, var da

---

<sup>1</sup> Chad Meister tayfin bir ucunda ateizmin diğer ucunda da dini dışlayıcılığın yer aldığı altı seçenekli bir yelpaze sunmuştur: (1) ateizm, (2) agnostisizm, (3) dini görelilik, (4) dini çoğulculuk, (5) dini kapsayıcılık, (6) dini dışlayıcılık. Ben bu yelpazenin bir ucuna ateizmi diğer ucuna dini çoğulculuğu yerleştiriyorum. Krş. (Meister, 2009: 26)

diyemiyorum, yok da diyemiyorum” diyebilir. Böyle bir yaklaşım da inkâr edilen şeyin dâhili niteliklerine dair herhangi bir iddia içermemektedir.

En başta Tanrı inancını ve dolayısıyla dini inançların doğruluğunu reddeden veya bilinemez olduğunu söyleyen tavırların karşısında dini inanc-ları kabul eden doğruluğunu onaylayan yaklaşımlar bulunmaktadır. Dini inançların doğruluğunu kabul edenlerin yaklaşımlarını yukarıda, “dışlayıcılık, kapsayıcılık, görecelilik ve çoğulculuk” olarak dört farklı yaklaşım şeklinde zikrettim. Bu dörtlü tasnifi biraz daha berraklaştırmak yerinde görünüyor. Bu yaklaşımlardan görecelilik, pek çok dinin her birinin kendi müntesipleri için doğru ve etkin olduğu şeklindeki anlayıştır (Meister, 2009: 26).<sup>1</sup> Pek çok dinin doğru ve etkin olduğunu söylemesi bakımından, bu yaklaşımı, dini çoğulculuk seçeneği içinde değerlendirmek gerekir kanaatindeyim. Bu durumda pek çok din karşısında, dini kabul etmek veya geçerli saymak şeklindeki yaklaşım içinde, üç tane alt seçenek bulunmaktadır. Bu üç seçenek dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuktur.<sup>2</sup> Şimdi bu üç seçenekte dini inançların doğruluğu ve kimlerin kurtuluşa ereceği sorularına verilen cevap-lara odaklanalım. Bunu yaparken dikkat etmeye çalışacağım husus, bu üç seçenekten her birinin Tanrı ve onun bizimle ilişkisi hakkında, Tanrı'nın dâhili sıfatları hakkındaki insânî bilginin kapsamına ve derinliğine ilişkin faraziyeleridir. Bu faraziyelere göre, bu seçeneklerin, Tanrı'nın veya nihâî gerçekliğin aşkın olduğunu ve dinlerin onun hakkındaki öğretilerinin geçerli olduğunu temin edip etmeyeceği sorusuna verilecek cevap belirginleşecektir.

Dini çeşitlilik karşısındaki tavırlardan dini inançların bir şekilde kabul edilmesi şeklindeki yaklaşımlar diye saydığımız üç seçenek, dinlerin doğruluğunun mahiyetine ve kapsamına yönelik değerlendirmelere göre birbirinden ayrılmaktadır. Dışlayıcılık hem dini inançların doğruluğu hem de kimlerin kurtuluşa ereceği sorularında tek bir dini işaret ettiği için bir uçta yer

---

<sup>1</sup> Mesela dini göreceliliğin önemli bir temsilcisi sayılabilecek olan Ernst Troeltsch'un görüşleri için, bkz. (Atay, 2012: 105-145)

<sup>2</sup> Bu tasnifi Alan Race, Hristiyan dinler teolojisinin ana yönelimlerini belirtmek için yapmıştır. Ancak bu üçlü tasnif zorunlu olarak Hristiyanlığa mahsus bir tasnif değildir. Genel olarak dini inançları bütünü reddetmeyen yaklaşımları tasnif etmeye uygun görünmektedir. Bkz. (Race, 1982).

almaktadır. Bunun karşısında ise, inançlarının doğruluğu ve müntesiplerini kurtuluşa erdirmeye bakımından pek çok dinin eşit hükümde olduğu mevzisi olarak dini çoğulculuk diğer uçta yer almaktadır. Dini kapsayıcılık denilen mevzi ise inançların doğruluğu bakımından dini dışlayıcılığa, insanların kurtuluşa ermesi bakımından çoğulculuğa benzeyen orta bir noktada bulunmaktadır. Şimdi dinin, Tanrı'nın veya nihâî Gerçekliğin ve onun bizimle ilişkisinin ne olduğu hususunda aklî bilgimizin kapsamına ve derinliğine dair varsayımlara dikkat ederek bu yaklaşımlara göz atalım.

Dinî çeşitliliği anlamlandırmada ilk akla gelen ve muhtemelen en tabii olan yaklaşım dışlayıcılıktır. Dinî dışlayıcılık, belirli bir dinin inançlarını doğru kabul etmek, diğer dinlere ait olup hak dinin öğretileriyle çelişen inançları yanlış saymak ve kurtuluşun tek bir din içinde gerçekleştiğini benimsemek demektir. Dinlerin aslî inançlarında birbirleriyle çelişen öğretilere sahip olduğu dikkate alınrsa, bir dinin öğretisi benimsendiği zaman, bu öğreti ile çelişen diğer inançlar yanlış sayılacaktır. Mesela, ilahın şahsî kemal sıfatları ile muttasıf bir varlık olduğu kabul edildiği zaman, onun Taoizm'deki veya Budizm'deki gibi gayr-i şahsî bir mutlak olduğu şeklindeki dinî öğretilerin yanlış sayılması gerekecektir. Tanrı'nın mutlak surette bir ve bedenlenmekten münezzehe olduğu kabul edildiği zaman, Hristiyanlıktaki aslî öğretiler yanlış sayılacaktır. Bu yaklaşımın en tabii seçenek olarak görünmesinin sebebi gündelik hayatımızı yönlendiren sağduyuya ve bilgimizin diğer alanlarına daha uyumlu olmasıdır. Gündelik hayatta da, mesela eğer "2013 yılında Galatasaray futbol takımı şampiyon olmuştur" hükmü doğru ise, bununla çelişen bir iddia olarak, "2013 yılında Beşiktaş futbol takımı şampiyon olmuştur" iddiası yanlış sayılır.

Dışlayıcı yaklaşımda kimlerin kurtuluşa ereceği veya kurtuluşun nasıl ve hangi ölçüte göre olacağı sorusuna verilen cevap da tek bir dini esas alır. Buna göre ancak, hak dinin müntesipleri kurtuluşa erecektir. Hak dinin müntesipleri dışındaki insanlar kurtuluşa eremezler. Kurtuluş terimi insanların erişeceği mutluluk halini ifade etmek için vaz' edilmiş türsel bir terimdir. Aslında dinlerin her birinde bu mutluluğun mahiyetine ve zamanına dair farklı öğretiler bulunabilir. Müslümanlar için bu Allah'ın rızasını kazanmak ve cennete gitmek iken, Budistler için Nirvana'ya erişmek, doğum ölüm

çemberinden kurtulmaktır. Her bir dinde bu dünya hayatından sonrası hakkında farklı öğretiler olsa da, her bir dinin öğretileri çerçevesinde, insanların kurtuluşu için belli şartlar koşulmuştur. Dışlayıcı yaklaşımın Hristiyanlık bağlamındaki formülleşirmesine bir örnek olarak II. Vatikan konsili öncesindeki Katolik mevzi zikredilebilir. Buna göre, “sadece putperestler değil aynı zamanda Yahudiler, heretikler, ayrılıkçılar da dâhil olmak üzere, Katolik Kilisesi’nin dışındaki hiç kimse ebedî hayata iştirak edemez. Hayatları sona ermeden Kiliseye katılmadıkları takdirde, onlar “şeytan ve onun melekleri için hazırlanmış olan sürekli ateşe” duçar olacaktır.” (Clarkson, 1955: 78’den akt. Rowe, 2007: 182)

İslam dininin dışlayıcı bir yorumu, ilâhî kelam olarak Kur’an’daki öğretilerin hakikî anlamda doğru olup onlarla çelişen inançların yanlışlığını, Muhammed’in (a.s.) peygamberliğinin cihanşumûl olduğunu ve kurtuluşa ermek için yapılması gereken şeylerin Kur’an’da belirtilmiş olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. İslam dininin dışlayıcı bir surette anlaşılmasını destekleyecek, pek çok Kur’an ayeti zikredilebilir. Mesela, Kur’an’da “Bugün dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım. Size din olarak İslam’ı beğendim” (Maide 5: 3); “Doğrusu Allah katında din, İslâm’dır” (Âl-i İmrân 3: 19) buyurulmaktadır. Peygamberi ziyarete gelen Hristiyan bir grupla yapılan bazı tartışmalar üzerine indirilen “De ki, siz gerçekten Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve suçlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok esirgeyici ve bağışlayıcıdır. De ki, Allah’a ve Peygamber’e itaat edin! Eğer aksine giderlerse, şüphe yok ki Allah kâfirleri sevmez” (Âl-i İmrân 3: 31-32) gibi ayetler bu bağlamda zikredilebilir.

Dinî çeşitlilik vakıası karşısındaki ikinci seçenek dini çeşitliliğin kapsayıcı bir şekilde anlaşılmasıdır. Kapsayıcı yaklaşıma göre, belli bir dinin öğretileri nihâî olarak muteber ve aslîdir ve nihâî kurtuluş da o dinin öğretileri çerçevesinde gerçekleşir. Muayyen bir dinin inançları doğru olsa da, Tanrı’nın lütfu her şeyi kuşatmış olduğu ve Tanrı’da kullarını kurtuluşa erdirmeyi irade ettiği için, Tanrı’nın kendisini çeşitli yollarla farklı dinlerde de vahyedebileceği ve diğer dinler aracılığı ile de Tanrı’nın kurtuluş bahşedeceği kabul edilmektedir (Peterson v.d., 2006: 398-399). İnsanlar resmen nihâî olarak doğru inançları içeren hak dinin müntesibi olmasalar bile, hak di-

nin kurtuluş için koyduğu miyara, ölçütlere uygun bir hayat yaşamaları şartıyla, onların da kurtuluşa erebilecekleri kabul edilmektedir. Dışlayıcılıkta olduğu gibi belli bir din hak kabul edildiği için dinî çeşitliliğe dair kapsayıcı izahların getirilmesi, her bir din bağlamına göre değişebilmektedir. Kapsayıcı bir anlayışta, dışlayıcılığa yöneltilen ilahî rahmetin kendi cemaatine mahsus kılınması, insanların içinde yaşadıkları toplumun dinine tabi olması gibi eleştirilere cevap olabilecek öğeler bulunmaktadır.

İslam dünyasında kapsayıcılığı andıracak çizgilerin orta çağlara kadar izi sürülebilir. Kelam uleması arasında geçen hararetli tartışmalardan, insanın bir peygamberin mesajına erişmemiş olduğu zaman sorumlu olup olmadığı ve ne gibi meselelerden sorumlu olduğu tartışmaları bu bağlamda hatırlanmalıdır. Ayrıca, bir kimsenin bir peygamberin mesajına erişmiş olmasının şartlarına dair tartışmalar da hassaten önemlidir. Kapsayıcı tavırda bir taraftan belli bir dinin inançlarının hak olduğu kabul edilmekte, bir taraftan da insanların hak dinin inançlarına bağlanmaktaki sorumluluklarının tarihsel-sosyal ve epistemolojik şartları dikkate alınmaktadır. Bir açıdan insanların hak dinin mesajına erişebilme şartlarının farklılığı ve buna bağlı olarak kurtuluş için gerekli sorumluluklarının farklılık taşıyabileceği dikkate alınmıştır. Meseleye böyle bakıldığı takdirde, İmam Gazâlî'nin insanların sorumlu tutulmasında veya azaba uğratılmasında onların içinde yaşadıkları tarihsel toplumsal şartların önemli olduğu şeklindeki görüşleri (Gazâlî, 1994: 95-99) kapsayıcı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Dışlayıcılık ve kapsayıcılık seçeneklerinden birini savunmamız için Tanrı ve onun ne olduğuna dair akli bilgimizin onun dâhili sıfatlarını bilme-yi gerektirmediğini söyleyebiliriz. Dini dışlayıcılığın veya dini kapsayıcılığın epistemolojik zemini aşağı yukarı gündelik hayatımızda bilgi iddialarını değerlendirirken takip ettiğimiz yola uygundur. Daha teknik bir düzeyde bütün felsefî muhakememizde dayandığımız temel sezgimize dayanır. Bir hüküm doğru ise onunla çelişik olan hükümler doğru olamaz. Buna göre Tanrı hakkında, onun bizimle ilişkisi ve bizden istediği şeyler hakkında bir dinin hükümleri doğru ise onunla çelişik olan diğer hükümler yanlış olacaktır. Dışlayıcılığı ve kapsayıcılığı birbirinden tefrik etmemizi sağlayan husus, doğru inançlara sahip olma ile kurtuluşa erme arasında kurulan ilişkidir.

Dışlayıcı yaklaşıma göre, bir dinin bildirdiği öğretileri kabul ederek tek bir dinin inançlarının doğru olduğu ve tek bir dinin müntesiplerinin kurtuluşa erdirici olduğu söylenebilir, bu beklenen bir durumdur. Kapsayıcı yaklaşımda, doğru inançları benimsemekle, kurtuluşa ermek arasında zorunlu bir ilişki görülmemektedir.

Dışlayıcı veya kapsayıcı yaklaşımlar Tanrı'nın veya nihâî gerçeğin dâhili sıfatlarına veya bizimle ilişkisine dair hükümleri aklî olarak vaz' etmeyi gerektirmemektedir. En başta "Tanrı'nın dâhili sıfatları ve bizimle ilişkisine dair" belli bir dinin inançları tamamen akli olarak benimsenebilir veya reddedilebilir. Dolayısıyla Tanrı'nın ne olduğu ve bizden ne istediği, nasıl bir hayatın neyle sonuçlanacağına dair inançlar din tarafından vaz' edilmiştir. Bu çerçevede kimlerin kurtuluşa ereceği de dinler tarafından belirtilmiştir. Bir dinin bu husustaki öğretilerini benimsemek veya belli bir yorumu tadil etmek aklî düzeyde erişilebilecek bir sonuçtur. Başka bir ifadeyle aklî bilgi iddiaları, dinî inançlara göre ikinci dereceden bir hitaptır, ya da ikinci dereceden bir çabanın sonucudur.

Yakın tarihe bakıldığında dinî çeşitlilik karşısında Batı'da gelişen tavrılarda, dışlayıcı tavidan kapsayıcı tavra ve oradan da çoğulcu tavra bir evrilmenin olduğu görülmektedir. Dışlayıcı tavır yaklaşık olarak 1960'lara kadar Katolik Kilisesi'nin olduğu kadar çeşitli Protestan Kiliseleri'nin de resmi tavrını oluşturmuştur. Tarihte, dinî çeşitlilik karşısında çoğulcu bir tavrın var olduğu ancak bunun mistik cereyanlara ve doğu dinlerine mahsus olduğu kabul edilir.<sup>1</sup> Çoğulculuk her ne kadar 1960'lardan itibaren daha güçlü seslendirilmiş olsa bile, 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren farklı dinlere karşı çoğulcu bir bakış açısını benimseyen düşünürler olmuştur. Ernest Troeltsch'in (1865-1923) hem Hristiyanlığı hem de diğer dinleri tarihsel ve kültürel olarak sınırlı görüp her birinin mutlaklık iddialarını kendi şartları içinde geçerli sayan görelilikçi yaklaşımı, Arnold Toynbee'nin (1889-1975) bütün dinleri özde bir sayıp aynı hedefe götüren farklı yollar sayan yaklaşımı ve Carl Gustav Jung'un (1875-1961) bütün dinleri kaynak ve işlev olarak

---

<sup>1</sup> Mesela, Hindu kutsal metinlerinden *Bhagavad Gîtâ*'da, "İnsanlar bana hangi yolla gelirse gelsinler kabul ederim, zira hangi yolu seçerse seçsinler, bütün yollar benimdir" denir (Edgerton 1993: IV.11)



ortak sayan yaklaşımı dinî çoğulculuğun örnekleri arasında kabul edilir.<sup>1</sup> Bütün dinleri tek bir ilâhî gerçekliğe insanoğlunun kendi tarihsel ve kültürel sınırları içinde vermiş olduğu ve bir biriyle üç aşağı beş yukarı eşdeğer olan karşılıklar olarak gören Raimundo Panikkar, Paul Knitter gibi teologlar, bunların bir anlamda takipçileri sayılabilir.

Dinî çoğulculuk, Tanrı'nın kendisini bildirmesi bakımından ve insanların kurtuluşa erdirmek bakımından hiçbir dinin biricik veya normatif konumda olmadığı, Tanrı'nın ya da mutlağın bilgisi hususunda, insanları ilâhî gerçekliğe götürmede ve kurtuluşa erdirmede bütün dinî geleneklerin olmasa bile, en azından belli başlı büyük dini geleneklerin aynı hükümde olduğu görüşüdür. Dini çeşitliliği çoğulcu bir şekilde yorumlamanın İslam dini bağlamındaki karşılığı, Kur'an'ın metninin evrensel, herkese ve her çağa hitap eden ve bağlayıcı bir metin olmayıp, ilahî gerçekliğe yönlendiren pek çok yoldan birini teşkil ettiğinin kabulüdür. Muhammed'in (a.s.) peygamberliğinin ve mesajının küllî ve cihanşumûl olmadığını, belli şartlarla mukayyet olduğunu benimsemeyi gerektirecektir. Dinî çeşitliliğe böyle bakmanın Hristiyanlık açısından karşılığı, İsa Mesih'in kişiliğinin hiç de özel bir yeri olmadığı, diğer dinî geleneklerdeki kurucu veya peygamber gibi bir konumda olduğu, türünün yegâne örneği değil, örneklerinden biri olduğu şeklinde ortaya çıkmıştır. Hristiyanlık, aynı ilâhî gerçekliğe verilmiş olup birbiriyle eşit derecede meşru olan pek çok karşılıktan biridir (Netland, 1991: 10).

Dinî çoğulculuğu dinî dışlayıcılık ve kapsayıcılıktan ayıran en temel vasıf, onun belli bir dine diğerlerinden üstün bir makam ya da bir ölçü mertebesi vermemesi, hepsiyle eşit mesafede olmasıdır. Bu sebeple, ilâhî vahyin dindeki yeri dinî dışlayıcılıkta ve kapsayıcılıkta olduğundan daha farklı bir hususiyete sahiptir. Vahiy eseri olarak ortaya çıkan dini metinlerdeki öğretilerin bize kutsaldan haber verme tarzı ve geçerliliği birbiriyle çelişen iddiaları bir arada tutabilecek şekilde değerlendirilmektedir. Hem dışlayıcı yaklaşımda hem de kapsayıcı yaklaşımda temel öge, dinin vahye dayanması gerektiği, dinlerin doğruluk veya yanlışlığının, hak veya batıl oluşunun veya insanları kurtuluşa erdirip erdiremeyeceklerinin temelde vahiy yoluyla bili-

---

<sup>1</sup> Zikredilen üç düşünürün görüşlerinin müzakeresi için bkz. (Knitter, 1985: 21-71).

nebileceğidir. Bunlara kısaca Tanrı'nın dâhili sıfatları diyebiliriz. Sıfat terimini burada biraz geniş bir anlamda kullanıyorum. Belli dini öğretileri buna göre ifade edebiliriz. Mesela, İslam dini açısından örnek verecek olursak, “Tanrı, Muhammed’e (a.s.) vahyedendir”, “Tanrı beş vakit namaz kılmayı emredendir”, “insanları ve cinleri imtihan için yaratandır” gibi örnekler verilebilir. Buna karşılık dinî çoğulculukta belli bir dine ait vahyin, diğerlerinden daha farklı görülmemesi temel esastır. Dolayısıyla dinî çeşitlilik karşısında çoğulcu bir izah belli bir dinin içinden değil, dinî zeminin dışında ya tamamen aklî zeminde, yahut da mistik tecrübe zemininde yapılan bir izahtır.<sup>1</sup> Burada benim değerlendirmelerim tamamen aklî zeminde geliştirilen izahla ilgili olacaktır. Bu izaha göre, dini çoğulculuk yaklaşımında, Tanrı'nın ne olduğuna, bizimle ilişkisinin ne olduğuna dair hükümler, yani bir anlamda Tanrı'nın dâhili sıfatları ile ilgili yargılar tamamen aklî bir zeminde bilinebilir.

Dini çeşitliliği çoğulcu surette yorumlamak, Tanrı veya nihâî gerçeklik hakkında tümüyle aklî bir düzlemde elde edilen bilginin kapsamı ve derinliği hakkında oldukça iyimserdir. Dini çoğulcu bir tavırda, niçin tek bir dinin inançlarının doğru değil de pek çok dinin inançlarının aynı şekilde doğru olduğunun izah edilmesi gerekir. Belli bir dinî bağlamda Tanrı veya nihâî gerçeklik hakkında o dinin bildirdiklerini kabul edebiliriz. Fakat bu kabul, kabul eden kişinin Tanrı hakkında doğrudan bilgi sahibi olduğu gibi bir iddia içermemektedir. Mesela hiç Edirne'ye gelmemiş bir kimseye, Edirne'yi görmüş birisinin Edirne hakkında bilgi verdiği zaman onu tasdik etmesi böyle bir şeydir. Tasdik eden kişi, bu tasdikini gerçekten Edirne'yi bildiği için değil, Edirne hakkında bilgi veren kişiyi güvenilir bulduğu için tasdik etmektedir. Ama dini çoğulcu bir kimse Tanrı veya nihâî gerçeklik ile ilgili olarak herhangi bir dinin bildirdiklerini kabul edemez. Bu durumda dini öğretilerin doğruluğunu veya dini öğretilerin insanları kurtuluşa erdirdiğini tayin etmek için Tanrı'nın veya nihâî gerçekliğin ne olduğuna dair bir takım

---

<sup>1</sup> Dini çoğulculuğu tamamen aklî bir zeminde temellendirme girişimin oldukça meşhur ve çok tartışılmış bir örneği John Hick'in teorisidir. John Hick'in dini çoğulculuk teorisini geliştirdiği şaheseri olarak bkz. (Hick, 1989) Dini çoğulculuğu mistik tecrübe zemininde temellendirme girişimin oldukça iyi bir örneği olarak bkz. (Schuon, 1993).

şeyler varsaymak zorundadır. Mesela bu salonda olan canlıları tasvir etmek üzere “bu salonda on insan vardır”, “on öğrenci vardır”, “on çam ağacı vardır” denildiğini farzedin. Bu cümlelerden hepsinin doğru olduğunu kabul edebilmek için “insan, öğrenci ve çam ağacı” nitelemelerinin hepsinin doğru olacağı türden o varlığın ne olduğuna dair bir bilgimiz olması gerekir. Çoğulcu yaklaşımda birbiriyle çelişen muhtelif dini öğretilerin hepsinin doğru olduğunu veya aynı surette geçerli olduğunu savunmak için başvurulan bir yol, bunları hakiki anlamda değil de efsânevi anlamda doğru kabul etmektir. Bir inancın hakiki anlamda doğru olması, o inancın gerçekliği bir şekilde göstermesi, efsânevi anlamda doğru olması, o inancın gerçekliği göstermekle birlikte davranışlarımızı yönlendirmesi demektir. Dini çoğulculuğun bu efsânevî anlamda doğruluğu ilkesine dayandırılması, dinen nihâî olan şey ve onun bizimle ilişkisi hususunda dinlerin öğrettiğinden daha fazla bilgi sahibi olma varsayımına dayanır. Bu varsayımı dini bakımdan kabul etmek mümkün müdür? Bu soruya cevap vermeden önce, dini çeşitlilik karşısında çoğulcu bir tavrın desteklenmesindeki önemli bir eleştiriye bakmak uygun görünüyor.

### ***Çoğulcu Yaklaşımın Zemin Olarak Kurtuluş Meselesi***

Modern zamanlarda insanları dini çoğulculuğu benimsemeye yönelten önemli bir etken insanların kurtuluşu konusunda dışlayıcı yaklaşımın zorlukları olmuştur. Buna göre tek bir dinin inançlarının doğru olması durumunda ancak tek bir dinin müntesiplerinin kurtuluşa ereceği, bunun da âdil, seven ve âlim-i mutlak bir Tanrı tasavvuru ile bağdaşmadığıdır. Yeryüzündeki hangi büyük dini alırsanız alın, bu dinin müntesipleri dünya nüfusu içinde bir azınlığa tekabül etmektedir. Bir yandan Tanrı'nın rahmetinin her şeyi kuşattığını söylemek, bir yandan da tek bir dinin müntesiplerinin kurtuluşa ereceğini söylemek birbiriyle tutarlı olmayacaktır. Hem Tanrı'nın herkesi sevdiğini ve kurtuluşunu istediğini savunmak, hem de sadece küçük bir azınlığın kurtuluşuna imkân veren bir yolu tayin ettiğini söylemek ahlaki açıdan bir çelişkidir (Hick, 1993: 122-123; Schuon, 1993: 20; Ayrıca bkz. Schuon, 2002: 14-15). Eğer tek bir din doğru ve kurtuluşa erdirici ise, insan-

lığın kâhir ekseriyeti helak olmuştur. Bu ise hem özü iyilik ve merhamet olan Tanrı'nın mahiyetine aykırıdır hem de Tanrı için bir tür başarısızlık imasıdır. Böyle bir itirazın insaf sahibi entellektüeller üzerinde hakikaten önemli bir etki bıraktığı görülmektedir. Hristiyan dünyadaki dışlayıcılıktan kapsayıcılığa ve sonra da çoğulculuğa geçişte bu ve benzeri eleştirilerin etkisi görülebilir. Bu itirazdaki temel husus kimlerin kurtuluşa ereceğinin veya ermesi gerektiğinin aklen tayin edilebileceği gibi görünüyor. Bu bağlamda belli bir dinin kurtuluş ile ilgili açıklamasının tutarsız olduğu şeklindeki bir itiraz ile kimlerin kurtuluşa ereceğinin ölçütünü vermeyi birbirinden ayırt etmek gerekir. Herhangi bir dinin insanların kurtuluşa ermesine dair öğretilerini tutarsız bulabiliriz. Ancak bu noktadan sonra, kimlerin, nasıl kurtuluşa ereceğinin ölçüsünü koymaya girişmemiz meşru bir girişim olur mu?

Kimlerin, nasıl kurtuluşa ereceği sorusuna verilecek cevap dini bir cevap gibi görünüyor. Bir anlamda bir dinde bu soruya verilen cevap diğer bir dinde verilen cevaptan farklılaşabilir. Yahut da bir dinin tutarlılığı o dinin insan hayatını açıklama gücünün bir göstergesi olarak görülebilir. Bir yandan gündelik hayatımızda doğru inançlara sahip olmak ve amacına erişmek arasında sıkı bir ilişki olduğu doğrudur. Bu ilişki, hem herhangi bir yükümlülük getirmeyen meselelerde hem de ahlaken veya hukuken bir yükümlülük gerektiren meselelerde, amaçlarımızı gerçekleştirebilmek için o konuda doğru bilgiye sahip olmak gerektiği şeklinde ortaya çıkmaktadır. Mesela yarın İstanbul'a gitme amacımı gerçekleştirebilmek için, İstanbul'a nasıl gidildiğine dair doğru inançlara sahip olmam gerekir. İstanbul'a eski zamanlardaki gibi hayvan sırtında, kervanlarla değil de, otobüs yahut benzeri modern ulaşım araçlarıyla gidileceğine inanmam, hangi yolun hangi istikamette İstanbul'a ulaştırdığına dair doğru inançlara sahip olmam ve buna göre davranmam gerekir. Ahlaki ve hukuki olarak emredilen yahut yasaklanan şeyler hususunda da “doğru inançlara sahip olmak” ile “istenilen sonuca erişmek” arasında bir ilişki kurarız. Ancak aynı ilkeyi, dini bağlamda “doğru dini inançlara sahip olmak” ve “kurtuluşa ermek” arasında uygulayabilir miyiz? Hak dine müntesip olmayan pek çok insanın bulunuşu ve bunların hak dine müntesip olmamasının kendi kusurları olmaması, (mesela doğum arazi, ken-

dilerini çevreleyen kültürel şartlar gibi) aksine onların kontrolü dışındaki nedenlerle ilişkili olması, kimlerin kurtuluşa ereceği sorusunu sadece akla dayanarak cevaplamamızı meşru kılar mı?

Bu soruya insanın tamamen akli olarak cevap verebileceğine inanmak, Tanrı veya kutsal olan hakkında akli olarak bir dinin öğrettiği ile eşdeğer düzeyde bilgi sahibi olmayı ima etmektedir. Zira insanların hangi şartlarda ne gibi karşılık bulacağına, Tanrı'nın veya kutsal olanın onları nasıl değerlendireceğine ilişkin hükümler insanın aklen bilmesi mümkün olmayan şeyler gibi görünmektedir. Dini bilgi ve dini inançlar tam da normal insânî bilme şartlarının dışında elde edildiği iddia edilen öğretilerdir. Bu öğretileri kabul edebiliriz veya reddedebiliriz. Ama bu öğretilerin cevap sunduğu soruya müsbet anlamda cevap teşkil edecek teoriler ortaya koyan felsefi bir cevap vermeye kalkmak Tanrı veya nihâî Gerçeklik hakkında insan akli ile bilinemeyen kabul edilen hakkında bilgi iddiası taşır. Böylece Tanrı hakkındaki akli bilginin sınırına ilişkin müzakerelere geçebiliriz.

### ***Aklî-Felsefî Bilgi ile Dinî İnançlar Arasındaki İlişki***

Bu noktada konuşmamın başından beri bahsettiğim Tanrı'ya veya nihâî gerçekliğe dair akli-felsefi bilgi ve dini bilgi arasında gördüğüm ilişkiyi belirginleştirmeye sıra geldi. Öyle görünüyor ki, dini çeşitlilik karşısında tamamen akli düzlemde ateist bir yaklaşım ve bununla uyumlu olarak dine dair psikolojik-sosyolojik indirgemeci yaklaşımlardan birisi benimsenebilir. Ama tamamen akla dayanarak Tanrı'nın yahut da nihâî gerçekliğin ne olduğuna dair müsbet, olumlu anlamda söylenebilecek şeyler çok azdır zira o bizim tamamıyla kuşatamayacağımız aşkın bir varlıktır. Bu söylenebilecek şeyler belki âlemin nedeni olduğu, âlemden aşkın olması gerektiği gibi şeylerdir. Bu inançlar kısmen deizmle örtüşen inançlardır. Deist bir yaklaşım bu noktada durmayı gerektirir. Ancak, tamamen akla dayanarak Tanrı'nın ne olduğuna bizimle ilişkisinin ne olduğuna dair inançlar veya aşkın varlıkla ilişkimizi ona yönelmemizi ve ona erişmeye uygun bir hayat yaşamamızı temin etme yolu sayabileceğimiz dini inançlar, bu noktada tutarlı olarak ileri sürülemez. Zira Tanrı'nın aşkın olduğu ve dinlerin (Hristiyanlık, İslam ör-

nekleri verilebilir) şu veya bu şekilde bu aşkın kaynağın kendini bildirmesiyle, vahyetmesiyle, Tanrı'dan kaynaklandığı, normal insani bilme yollarından farklı bir kaynaktan çıktığı kabul edilir.

Dini çeşitliliğe dair yaklaşımları tasnif ederken başvurulmuş iki soruya verilen cevabın ne kadar tutarlı olduğu ve iki sorunun da bizi birer insan olarak aynı düzeyde ilgilendirip ilgilendirmedığı sorulabilir. Yani inançların doğruluğu ile kimlerin kurtuluşa ereceği sorularının ikisini de biz cevaplayabilir miyiz veya cevaplamamız gerekir mi? Burada iki katmanlı bir yapı görülebilir. Birinci katmanda (1) kutsal olanın varlığına ve âlemle ilişkisine dair tamamen bizim âlem içindeki insanî tecrübemize dayanarak erişebileceğimiz inançlar bulunmaktadır. Bu türden, birinci katmandaki inançlara dayanarak, belli bir din tesis eden birinin bildirdiği inançların ilke olarak aklîliği gösterilebilir, yahut bu tür inançlar aklen temellendirilebilir. Ancak muayyen bir dinin vaz' ettiği müsbet dini inançlara eşdeğer türden inançlar bu katmanda değildir, zira bunlar insânî-aklî bilme melekemizin ötesinde görünmektedir. İkinci katmanda ise (2) bir dinde dini tesis eden, dini otoritenin Tanrı'ya veya aşkın olana dair, bizimle ilişkisine dair bildirdiği müsbet inançlar bulunmaktadır. Bir dini tesis eden dini otoriteden yahut kaynaktan geldiği kabul edilen öğretiler içinde, birinci katmanda kabul ettiğimiz inançlara eşdeğer inançlar olabilir. Ancak ikinci katmandaki inançlar özellikle âleme veya insan tecrübesine nisbetle Tanrı ve onunla ilgili varabileceğimiz dini inançların ötesinde olan inançlar ihtiva eder. Bu inançlar, aşkın olanın ne olduğuna ve bizimle ilişkisinin ne olduğuna, bizden ne istediğine dair, harici nitelikler veya bu niteliklerle ilişkili bildirimler değil, aksine Tanrı'ya yahut âlemden aşkın olana ait dâhilî nitelikler ve bunlarla ilişkili müsbet hükümlerdir. Mesela, “Tanrı'nın peygamberler gönderdiği,” “Tanrı'nın bedellendiği,” ve “Tanrı'nın insanları kendisine ibadet etsin diye yarattığı” gibi inançları böyle kabul edebiliriz. Tamamen aklî muhakeme yoluyla Tanrı'nın bizi niçin yarattığını veya bizden bir şey isteyip istemediğini tamamen akla dayanarak tayin etmemiz mümkün görünmektedir.

Birinci katmandaki hükümler (inançlar) ile ikinci katmandaki hükümler arasındaki farkı biraz daha belirginleştirmek uygun görünüyor. Kutsalın ne olduğuna veya bizimle ilişkisinin ne olduğuna dair sorular—ki “kimler

kurtuluşa erecektir?” sorusu bu guruba dâhildir—yani, cevabı Tanrı’nın dâhili niteliklerini ihtiva eden müsbet anlamdaki muayyen dini öğretiler olan sorular ancak dini olarak cevaplandırılabilir sorulardır. Bu sorulara, ikinci katmandaki dini inançlar şeklinde verilmiş cevaplar, aklen değerlendirilebilir, kabul edilebilir veya reddedilebilir. Ancak, bu soruları belli bir dini esas almadan tamamen akılla cevaplamak, Tanrı hakkında, onu doğrudan tecrübe ettiği, ondan vahiy aldığı ve böylece onun hakkında bilgi verdiği kabul edilen şahısların ortaya koyduğu yahut da ilan ettiği dini öğretilere eşdeğer bir iş görecektir. Bu ise aslında tuhaf bir şekilde, hem Tanrı’nın aşkın olduğunu, normal insânî tecrübe ve bilgi sınırlarını aştığını kabul etmek hem de Tanrı’nın dâhilî nitelikleri hakkında tamamen akla dayanan bilgi iddiasında bulunmaktır.<sup>1</sup>

Dini çeşitlilik meselesi bağlamında konuştuğumuz için, hassaten vurgulamak gerekirse, kimlerin kurtuluşa ereceğine dair inançlar da bu ikinci katman içine dâhil olan inançlardandır diye düşünüyorum. İnsanın niçin var olduğu, Tanrı’ya veya nihâî gerçekliğe nisbetle insanın hayatını nasıl yaşaması gerektiği soruları, Tanrı’nın veya nihâî gerçekliğin ne olduğuna dair muayyen bir tasavvura göre, yani kısaca Tanrı’nın dâhili niteliklerine göre cevaplanabilecek sorulardır. Mesela, Tanrı’nın insanları ve olup bitenleri sonsuz bir döngü süreci olarak yarattığını kabul edersek, bu mecburi akışın zevkini çıkarmak insânî ideal olarak sunulabilir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Bu noktada, Immanuel Kant’ın “akıl dini” ve “vahiy dini” terimlerini kullanımını hatırlatmak yerinde olacaktır. Ben burada, dini öğretiler hususunda iki katmanlı bir model teklif ediyorum. (1) Tamamen akli bir düzlemde bilinebilenler ve (2) ancak belli bir dini kaynağa dayanarak bilinebilenler. Anladığım kadarıyla, Immanuel Kant, böyle bir ikili yapıdan ziyade akıl dini ve vahiy dini ayırımı yaparken birbirine eşdeğer olacak şeylerden bahsediyor. Kant’ın mevzisi Aydınlanma Dönemi’nin akla tanıdığı yetkinin önemli bir göstergesidir ve bugün din felsefesindeki tartışmalarda da genellikle sorgulanmaksızın kabul edilen zemin durumundadır. Bu konuda Allen Wood’un “Kant’ın Deizmi” makalesine bakılabilir (Wood, 2011: 327-347). Ayrıca bkz. (Runzo, 1991: 22 vd.)

<sup>2</sup> Günümüzde din felsefesinde dini çoğulculuk savunulurken, başvurulan muhakeme biçimi “olandan olması gerekeni” çıkarmak şeklindedir. Acaba “olandan olması gerekeni” çıkarabilir miyiz? Mesela dünyada pek çok savaş, katliam vs. olmaktadır. Dolayısıyla, savaşlar, katliamlar olması gereken, yapılması gereken şeylerdir diyebilir miyiz? Dini çoğulculuğun yirminci asırdaki muhtemelen en önemli müdafii olan John Hick’in teorisinde bunu rahatlıkla görmek mümkündür. Hick’e göre, dinlerde iyi görülen insanlar, güzel ahlak sahibi sevilen insanlardır. Dinler kurtuluş vadettiklerine göre bütün belli başlı dünya dinle-

### ***Sonuç ve Değerlendirme***

İnançların doğruluğu ve insanların kurtuluşu arasındaki ilişkinin her bir dinin kendi açıklama gücü ile ilgili olduğunu vurgulamak isterim. Yani dini çoğulculuğu desteklemeye yönelten, ahlâkî duyarlılığa dayanan eleştirinin her bir din bağlamında özel olarak değerlendirilmesi gerekir. Bu değerlendirmelerde, ilgili dinin tutarlılığına ve açıklama gücüne dair bir kanaate erişilecektir. Mesela İslam dini bağlamında, Budizm bağlamında bu ilişkinin nasıl kurulduğuna bakılabilir. Bir dinî açıklamayı kabul edip etmemek nihâyetinde kişilere kalmış bir tercihtir. Ancak hatırdan çıkarmamak gerekir ki, dinî metinler insanlarca okunan ve yorumlanan metinlerdir. Aynı dinî metinler belli bir araştırmacı, veya araştırmacılar gurubu tarafından yahut da belli bir tarihsel dönemde dışlayıcı şekilde yorumlanabilirken, başka bir araştırmacı veya araştırmacı gurubu tarafından, yahut başka bir tarihsel dönemde başka türlü yorumlanabilmektedir. Buna iyi bir örnek olarak Karl Rahner'in Katolik dünyasındaki yüzyıllardır hâkim olan dışlayıcı yorumun “Kilise dışında kurtuluş yoktur” öğretisinin yerine aynı dini metinleri kapsayıcı şekilde yorumlaması gösterilebilir.<sup>1</sup> Yani Rahner, Hristiyanlığın inançlarının doğru olduğunu kabul ederek, Hristiyanların dışındaki insanların da kurtuluşa ereceği anlayışını aynı dini metinlerden hareketle geliştirmiştir.

İslam dini bağlamında da metinlerin dışlayıcı yorumundan, kapsayıcı yorumundan ve çoğulcu yorumundan bahsetmek mümkündür.<sup>2</sup> Dini metinleri dışlayıcı, kapsayıcı veya çoğulcu yorumlamanın imkânı ve sıkıntıları her bir dini bağlamda ilgili dinin müntesiplerinin, üzerinde düşünmesi gereken bir meseledir. Dini dışlayıcılık yaklaşımında, “inançların doğruluğu” ve

---

rinin müntesipleri kurtuluşa ermiş olmalıdır. Dünyadaki belli başlı büyük dinlerin inançları birbiriyle çeliştiğine göre bunların hiçbirinin Tanrı yahut nihâî gerçeklik öğretisi hakiki anlamda doğru olmamalıdır (Hick, 1989: 299-314). John Hick'in dini çoğulculuk teorisi ile ilgili olarak, mesela bkz. (Aslan, 2006; Atay, 2014; Acar, 2007).

<sup>1</sup> Rahner'in teorisiyle ilgili bkz. (Rahner, 2013: 782-792)

<sup>2</sup> Dışlayıcı yoruma örnek olarak, Mevdûdî ve Talat Koçyiğit; kapsayıcı yoruma örnek olarak Fazlur Rahman, Süleyman Ateş ve Mustafa Öztürk; çoğulcu yoruma örnek olarak Fritjof Schuon ve S. H. Nasr gösterilebilir. İslam dini bağlamında modern zamanlarda dillendirilen dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu yaklaşımlar hakkında genel bir fikir edinmek için bkz. (Acar, 2014: 287-316)



“kimlerin kurtuluşa ereceği” sorularına verilen dışlayıcı cevapta, doğruluk ve kurtuluş meselelerinin ayrılmazlığı farzedilmektedir. Buna karşılık dini çoğulculuğu savunanların bulduğu cevap, pek çok dinin aynı hükümde olduğu ve farklı dinlerin müntesiplerinin aynı şekilde kurtuluşa ereceği şeklindedir. Ancak bu yaklaşımda dinî inançlar, insânî bilgimizde sezgisel olarak kabul ettiğimiz, hakikî anlamda doğruluğunu (yani gerçekliğe bir şekilde tekbül etmeyi) yitirmekte, dinî dil gayri hakikiyeci tarzda yorumlanmaktadır. Ancak böyle bir yorumun herhangi bir dini inancı benimsemeyi ne kadar meşru veya makul kılacağı oldukça tartışmaya açıktır.

İslam dininde, dini metinlerde dini inançların doğru veya yanlış olduğu kesinlikle vurgulanmakla birlikte, “doğru inançlara sahip olmak” ile “kurtuluşa ermek” arasındaki ilişkinin zorunlu şart ilişkisi olarak kurulmadığı kanaatindeyim. Elbette ki böyle bir iddianın ayrıntılı olarak temellendirilmesi gerekir. Böyle bir temellendirmeye girişmek başka bir konuşmanın konusunu teşkil edebilir. Ancak genel olarak söylemek gerekirse, böyle bir izah bir yandan inançların doğruluğunu hakikiyeci anlamda kabul etmeyi, dini öğretileri anlatma ve yayma çabasını ve İslam inançlarına aykırı olan inançları eleştirip reddetmeyi anlamlı kılmaktadır. Diğer yandan da, muayyen bir insan yahut da grup olarak, hiç kimsenin öldükten sonra ne olacağına dair son kararı bizim vermemizi gerektirmemektedir. Bu yaklaşım bir anlamda bildiğimiz doğruyu paylaşma ve anlatma yükümlülüğü sunarken, diğer taraftan hiç kimse karşısında onu cennete veya cehenneme gönderme yetkimizin olmadığını teslim etmektedir. İnsanların doğru inançları benimseme hususunda, kendilerinden bağımsız şartların onları etkilemesini dikkate almaktadır. İnsanların sorumluluklarının, sahip oldukları güçle yahut imkânlarla orantılı olduğunu teslim etmektedir.

### **Kaynakça**

Race, A. (1982) *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Wood, A. (2011) “Kant’ın Deizmi” (çev. Necmettin Tan), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (52/1): 327-347.

Aslan, A. (2006) *Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk*. İstanbul: İsam Yay.

Meister, C. (2009) *Introducing Philosophy of Religion*. New York, NY: Routledge.

*The Bhagavad Gîtâ* (1993) (trans.&interp. Franklin Edgerton) Cambridge, MA: Harvard University Press.

Schuon, F. (2002) *Form and Substance in the Religions* (çev. Mark Perry & Jean-Pierre LaFouge) Bloomington, IN: World Wisdom.

İmam Gazâlî (1994) “Faysalu't-Tefrika”, *Mecmû'atu Resâili'l-İmâm el-Gazzâlî*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Hick, J. (1989) *An Interpretation of Religion*. London: Macmillan and New Haven CT: Yale University Press.

Schuon, F. (1993) *Transcendent Unity of Religions*. Wheaton, Ill., Madras & London: Theosophical Publishing House.

John Hick, (1993) *God and the Universe of Faiths*. London: MacMillan Pub.

Runzo, J. (1991) “Kant on Reason and Justified Belief in God,” *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered* (ed. Philip J. Rossi; Michael Wreen) Bloomington, IN: Indiana University Press.

Rahner, K. (2013) “Dinî Kapsayıcılık” (çev. Rahim Acar) *Din Felsefesi: Seçme Metinler* (ed. William Hasker, Michael Peterson, Bruce Reichenbach, David Basinger) İstanbul: Küre Yay.: 782-792.

Peterson, M. v.d. (2006) *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* (çev. Rahim Acar) İstanbul: Küre Yay.

Netland, H. A. (1991) *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*. Canada: Regent College Pub.

Knitter, P. F. (1985) *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. New York: Orbis Books.

Acar, R. (2014) “Dinî Çeşitlilik”, *Din Felsefesi El Kitabı* (ed. Recep Kılıç, M. Sait Reçber) Ankara: Grafiker Yay.: 287-316.

Acar, R. (2007) *Dinî Çoğulculuk: İdealler ve Gerçekler*. Ankara: Elis Yay.

Atay, R. (2012) *Ernst Troeltsch'un Din Felsefesi*. Ankara: Yayınevi Yay.

Atay, R. (2014) *Religious Pluralism and Islam: a Critical Reading of John Hick's Pluralistic Hypothesis*. Saarbrücken: Scholars' Press.

Rowe, W. L. (2007) *Philosophy of Religion: An Introduction*. Wadsworth, Cengage Learning.

*Prof. Dr. Rahim Acar*

**Interpreting Religious Variety Within Our Human Borders**

*(summary)*

The issue of religious pluralism, one of the main problems of religious philosophy is discussed in this article. In this context, it is emphasized that religious truths are valid within themselves, moreover, the individual can secure himself epistemically. However, it has also been argued that the epistemic truths that the individual has reached should not be seen as an obstacle to live together.

**Keywords:** religious diversity, truth, religious philosophy.

*Prof. Dr. Rahim Acar*

**İnsani Hüdudlarımız Daxilində Dini Müxtəlifliyin Təhlili**

*(xülasə)*

Bu yazıda din fəlsəfəsinin əsas problemlərindən biri olaraq qəbul edilən dini pluralizm məsələsi müzakirə edilir. Bu kontekstdə dini həqiqətlərin öz içində etibarlı olduğu, üstəlik, fərdin özünü epistemik bir zəmanət altına ala biləcəyi vurğulanmışdır. Ancaq fərdin əldə etdiyi epistemik doğruları, birlikdə yaşamanın önündəki bir maneə olaraq görməmək lazım olduğu da argümentatif bir şəkildə ortaya qoyulmuşdur.

**Açar sözlər:** dini pluralizm, həqiqət, din fəlsəfəsi.

## **Türkiye’de 15 Temmuz’da Darbe Teşebbüsünü Durduran Güç: Yeni Orta Sınıf**

---

*Erdinç Yazıcı*

---

### ***Türkiye’de 15 Temmuz Darbe Teşebbüsünün Bağlamını Anlamak İçin Kısa Bir Perspektif***

Kendi modern tarih içinde Türkiye, I. Dünya Savaşı ardından Osmanlı İmparatorluğu yıkıldıktan ve bir milli devlet kurulduktan sonra geç bir modernleşme çabasına girdi. Bu çabanın sebebi, Batı karşısında sanayileşemenin yarattığı büyük ekonomik çöküntüleri, sanayi devrimini gerçekleştirememenin getirdiği sıkıntıları hızla aşabilme gereği idi. Nüfusunun büyük kısmını savaş meydanlarında kaybetmiş, dul kadınlardan çocuklardan oluşan, Yüzde 90’ı köylü ve okumamış, eğitimsiz, mesleksiz bir nüfus, dünya sistemi ile ilişkiler açısından genç Türkiye’yi ister istemez içine kapanarak kendini tamir etme, kendi demografisini, sosyolojisini yeniden inşa etme ihtiyacına yöneltti.

Türkiye bu koşullarda devam ederken tüm küresel dengeleri değiştirecek yeni bir durum olarak II. Dünya Savaşı ortaya çıktı. II. Dünya Savaşı, Türkiye’nin, Cumhuriyet’in kuruluşunda ve ilk yıllarında oluşturduğu dış politika dengelerini, bağımsızlıkçı çizgisini büyük ölçüde zorlayarak, ülkeyi yeni bir tercih noktasına sürükledi (Keyder 1990: 92). Türkiye savaşa girme-

di ama sonuçlarından ciddi düzeyde etkilenerək *batı paktı* içinde yer almak zorunda kaldı, NATO üyesi oldu. Batı'nın savunma sistemi içinde Sovyetler'e karşı ileri bir karakol olarak görev aldı. Bu yeni ilişki sistemi, Batı ve Türkiye arasında, Türkiye'nin Batı'ya tek taraflı bağımlılığını yapısal hale getirdi.

Yukarıda sözü edilen başlangıçla birlikte Türkiye ordudan istihbarata, ekonomiden siyasete her alanda Batılı politikalarla uyum içinde ilişkileri yürütmek bakımından batı ile yepyeni bir ilişki sürecine girdi. Güçlü Batı, Türkiye'nin yeni oluşmakta olan kurumsal yapısına her anlamda sirayet ederek birçok alanda derin bir kendine bağımlılık altyapısı kurdu. Bu aslında Osmanlı'nın yarı sömürgeleşmesi döneminde de görülmüş Batı'ya bağımlılığın yeni bir biçimiydi.

Sözü edilen yeni ilişki biçimi ileride siyasette ve devlet yönetiminde *vesayet* denilen yeni bir ilişki biçimini yaratacaktı. Türkiye'de vesayet kurumu, odağında bir çelik çekirdek olarak -ki buna vesayet odağı da denilmekte- askeri ve sivil bürokrasinin bulunduğu, genellikle Batılı kurumlarla iç içe geçmiş bir yapıydı. Böylece Türkiye'de ekonomiden siyasete, hangi dinamik nasıl gelişirse gelişsin, vesayet odağının, gerekli bulunduğu zaman müdahale ederek yeniden ayar yaptığı bir ilişki düzeni kurulmuş olmaktadır.

Türkiye'de vesayetçiler, beğenmedikleri siyasetçilerin iktidarın ucundan tuttuğu ya da desteklemedikleri bir partinin iktidara geldiği dönemlerde, bu partileri ele geçirmek, bölmek gibi müdahalelerle sürekli siyasi düzene, devlet düzenine ayar verdiler ve toplumun içinden gelen dinamikleri kendi güvenlikleri açısından elde tuttıkları kamu otoritesini kullanarak yönlendirip baskı altına aldılar. Bunu yaparken de *devleti topluma karşı korumak* gibi bir amaç beyan ederek aslında vasileri adına devlette nöbet tutan bir yapı özelliği kazandılar.

Türkiye'de aslında 1960'dan bu yana karşı karşıya kalınan darbe ve müdahalelerin hemen tamamı bu odak ve eklentilerinin eylemleridir. Süreç içerisinde bu odak, bazı durumlarda başarılı olsa da, bazı durumlarda başarısız olamadı. *27 Mayıs 1960 darbesi bu odağın ilk başarısıdır. NATO'ya katılımın henüz daha 10 yılını bile doldurmadığı bir dönemde başarılı olmuş bir*

*darbedir 27 Mayıs ve maalesef 27 Mayıs aslında Cumhuriyet'in kuruluşunda hedeflenen yapının tasfiye edilerek, vesayet odaklı bir yapının oluşmasının başladığı tarihtir.*

Daha sonraki yıllarda da Türkiye'de bu darbenin yüceltilerek bir demokrasi hikâyesi imiş gibi ballandıra ballandıra anlatılmasını, daha çok bu vesayet odağıyla eklentili işadamlarının, aydınların, gazetecilerin, siyasi akımların kurdukları yönlendirdikleri yapıların bir tür propaganda kampanyası olarak görmek gerekir. Yoksa *demokratik kültürün geliştiği bir toplumda herhangi bir darbe nasıl mazur görülebilir? Onaylanabilir? Desteklenebilir? Oysa hatırlayalım 70'li 80'li 90'lı yıllarda 27 Mayıs bilhassa toplumun belli bir kesiminde üzerinde konuşulması dahi tabu olan bir konuydu. Söz konusu dönemde birisi 27 Mayıs'ı sorgulanmaya kalktığı zaman hemen gerici, irticacı diye dışlanır ve yaftalanırdı. 27 Mayıs'tan sonraki müdahaleler de bu tür müdahalelerdir. Yani yine devletin içine yerleşmiş çelik çekirdekten gelen bir balans, ayar verme hadisesidir.*

### ***Darbe Teşebbüsünün Oturduğu Bağlam***

Türkiye'de son darbe teşebbüsüne gelindiğinde, 15 Temmuz darbe teşebbüsü de yine yukarıdaki müdahalelere büyük ölçüde benzer bir darbe teşebbüsüdür. Fakat 15 Temmuz teşebbüsünü diğerlerinden farklı kılan birkaç önemli konu vardır. Birinci farklılık, artık bu müdahaleyi yapan asıl güç devletin içinde derin bir yerden kalkarak değil, bizatihi vesayet odağının bulunduğu eksenden kalkarak müdahaleye girişmiştir. Yani bu örgütün lideri Pensilvanya'dan süreci bizzat yönetmiştir. İkinci nokta ise ilk defa bu vesayet odağının ideolojik rengi farklılaşmıştır. Türkiye'de darbecilerin meşrulaştırma gerekçeleri şimdiye kadar çağdaşlaşmayı, aydınlanmayı, Cumhuriyet'i, Atatürk'ü, laikliği kurtarmak olurken, bu defa dini bir form üzerinden örgütlenerek bu müdahaleyi yapmaya kalkışmışlardır.

Türkiye'de darbeleri, müdahaleleri, bunların gerçekleşme ya da gerçekleşememe koşullarını anlamak, aslında son 150 yılda Türkiye'nin içinden geçtiği uluslararası konjonktürü ve küresel sistemle ilişkilerini anlamakla mümkündür. Yoksa darbe teşebbüslerini ve darbelerin sebeplerini, felse-

fesini, mantığını ve sonuçlarını anlamak mümkün olmaz. Bugün Türkiye'nin darbe sürecinde karşılaştığı tablo da yine bu bağlamda anlaşılabilir.

Demokrasilerin karşı karşıya kaldığı krizlere sorumluluk sahipleri açısından sığ bir bakış telafisi bazen imkânsız sonuçlar yaratır. *Türkiye'de FETÖ'cü bir örgütlenme oldu, bu örgütlenme 40 yıl fark edilemedi, güçlendi, genişledikçe genişledi. Sonunda patladı ve bir darbe teşebbüsü gerçekleştirdi. Çok şükür başarısız oldu.* Darbe teşebbüsüne sadece bu sıklıkta, bu yönlü bakıldığında pek çok faktör gözden kaçmış olur. FETÖ'nün küresel ve yerel alanda ne denli ciddiye alınması gereken bir illegal yapı olduğunu, ciddiyetle mücadele edilmesi gereken bir mensubiyet ağı olduğunu ihmal etmeden; ama bu girişimi örgütün tek başına gerçekleştiremeyeceğini, dış odakların oyun kuruculuğu ve örgüte desteğini de dikkate alarak meseleyi kavramak, algılamak ve bilmek gerekir.

Türkiye'nin arkada bıraktığı 15 yıl içerisinde, yaşanan süreçte aslında soğuk savaş döneminde dünya sistemi ile kurulmuş ilişkisini değiştirme talebi söz konusuydu. Özellikle NATO üyeliği, Batı sistemi ile tek taraflı bağımlılık ilişkileri, Türkiye'yi kilitlemişti. Ama zaman içinde toplumsal dinamiklerin kendi ürettiği yeni bir Türkiye sosyolojisi ortaya çıktı. Bu sosyoloji ile Türkiye'nin geçmişten getirdiği tek taraflı bağımlılık ilişkilerini oluşturduğu eski yapı ile yeni Türkiye arasındaki çelişki gittikçe derinleşti ve değişim talebi bu iklimde yeşerdi.

Doksanların Türkiye'sinde, yukarıda ifade edilen değişim talebi kendisini yeni bir Türkiye olarak dışa vurdu. Son on beş yıllık süreçte Yeni Türkiye'yi AK Parti ve Erdoğan temsil ede geldi. Yeni sosyolojinin dünya sistemine yeni talebi bu çerçeve üzerinden daha bağımsız ve özerk bir yeni pozisyon olarak öne çıktı. Türkiye'nin dünya sistemi ile dengeli ve kabul edilebilir bir yeni ilişki kurma talebi *krizin başlangıcı* olarak görülebilir. Burada Batı sisteminin içinden geçtiği krizinde durumu ağırlaştırdığı söylenebilir. Büyük felsefeler ve liderler dönemini kapatan Batı( Halilov 2016: 148) bugün ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve İslamofobia sarmalından çıkarak Türkiye başta olmak üzere çevre dünya ile yeni dengeli bir ilişki kurabilme gücüne sahip değildir.

### ***Türkiye'nin Dengeli İlişki Talebi***

Bugün Türkiye'nin zincirlerini kırarak Batı ile *yeni ve eşitlikçi bir ilişki* talep etmesi *ciddi bir krizi* ortaya çıkarmış durumadır. Yeni talep Batı'da büyük bir öfke sebebi oldu. Çünkü eski Türkiye NATO'nun en büyük ordularından birisiydi ve her yıl dünyada en hızlı silahlanan ülkelerin içinde Türkiye yer alıyordu. Türkiye'ye sürekli silah satan, içeride ve dışarıda sürekli düşman üreten Batı, Türkiye'nin edilgen bir 3. Dünya ülkesi olarak kalmasını istiyordu. Bunun için de bir sürü araçlar kullanıldı. Bunların darbelerini ve müdahalelerini bu çerçevede içinde değerlendirmek gerekiyor. Vesayet odağı ve kullandığı araçlar Türkiye'yi darbelerle tanzim edip Batı'ya sürekli bağımlılığı üretmekten başka bir rol üslenmedi,

Oysa iki binli yıllarda Türkiye'nin yeni sosyolojisi açısından dışa bağımlılık gittikçe daha az taşınabilir hale gelmiştir. Üstelik yeni dönüşümün politik lideri Erdoğan da bu süreçte Türkiye'nin var olan demokrasisini, sosyolojisini cesur ve iyi bir şekilde temsil ederek sürece önemli bir liderlik yapmıştır. II. Abdülhamit'in kendi zamanında oynadığı role benzer bir siyasi rolü bu defa dünya sistemi karşısında Erdoğan oynamaya başladı (Armağan 2016: 47). Üstelik Cumhurbaşkanı Erdoğan bununla sınırlı kalmayarak 'dünya 5'ten büyüktür' diyerek hâkim dünya düzenini eleştirmiş, dünyanın mazlum, ezilen, sömürülen, itilen kakılan milletlerinin de adaletli bir dünyada yaşamaya hakları olduğunu dile getirmesi dünya sistemi ile Türkiye arasında büyüyen krizi derinleştirmiştir.

### ***15 Temmuz Darbe Teşebbüsü Türkiye'nin Yeni Sosyolojisine Takıldı***

15 Temmuz öncelikle Türkiye'nin dünya sistemi karşısına daha özel ve bağımsız bir yerde durma kararlılığının durdurularak yeniden Türkiye'yi eski yerine çekme hamlesi olarak anlaşılabilir. Türkiye'nin meydanlarını dolduran milyonlarca insanın farklılıkları ne olursa olsun Türkiye'ye, millete dönük tehdit karşısında yeniden demokrasi ve milli egemenliğin yanında birleşebilmesi sürecin geri dönüşünün başlangıcı olmuştur.



Darbeciler açısından Türkiye sosyolojisinin yeni boyutunu ihmal etmek aslında dramatik bir yenilgiyi hazırladı. Kalkışma başladığı andan itibaren halkın sokaklara düşerek, meydanlara çıkarak darbecilerin önüne çıkması, ölümü göze almaları, tankların önüne yatmaları, aslında Türk halkının *acılı geçmişi üzerinden ürettiği bir arada yaşama iradesinin* açık bir tezahürü olarak ortaya çıktı. 15 Temmuz gecesi birey olarak yurttaş ve milli kimliğin yeniden yükselişine şahit olundu(Karabulut 2016: 16). Ve modern Türkiye tarihinde ilk defa halk kendi kaderine, kendi sokaklarında el koyarak dramatik bir darbe teşebbüsünü destansı bir büyük mücadeleyle durdurmuş oldu.

Darbe teşebbüsünü protesto edenlerin Ankara'daki toplantılarından birisinde Kızılay Meydanı'nda konuşan bir konuşmacı aslında yukarıda vurgu yapılan sosyolojik yeni inşayı mükemmel tasvir etti. Kırk yaşlarındaki bu protestocu dedi ki; 'Benim dedem 27 Mayıs'ta Menderes asılırken bir şey söyleyememişti. Babam 12 Eylül'de millet içeri tıklılırken darbeye itiraz edememişti. Şimdi ben itiraz ediyorum, tankların önünde duruyorum, sonuna kadar demokrasi ve millet egemenliği adına haykırıyorum.' Bu ifadeler köylü bir toplumdan yeni orta sınıf merkezli şehirli, eğitilmiş ve meslekli bir yeni toplumsal öznenin doğmuş olduğunun, yeni Türkiye'nin kaderine el koyduğunun ifadesinden başka bir şey değildi.

### ***Türkiye'de 15 Temmuz Büyük Bir Milat***

Modern Türkiye'nin politik tarihinde 15 Temmuz 2016 gerçekten büyük bir milattır. 15 Temmuz akşamının oturduğu sosyolojik bağlamı, dış politikadan iç politikaya, ekonomiden siyasete şehirleşmeden kültürel değişime kuşatıcı bir biçimde bakarak çok daha iyi anlaşılabilir. Nihayet ileriki yıllarda söz konusu yeni olgu çeşitli araştırmaların konusu olarak daha detaylı bir biçimde çalışılacaktır.

Darbeleri birçok kez tecrübe eden Türkiye'de halk daha önceki darbe-lerde tepki vermezken, ne değişti de halk bu sefer canı pahasına sokaklara döküldü? Bu soruya cevap verirken yukarıda sözü edilen derin sosyolojinin yanı sıra, AK Parti'nin son 15 yılda devletle toplum arasındaki mesafeyi ta-

mamen kapatan, devleti ve toplumu Erdoğan'ın karizmatik kişiliğinde bütünleştiren muazzam başarısını da görmek gerekiyor. Dünyada çok az lider verdiği bir demeçle milleti sokağa davet ederek böyle bir başarının önünü açabilir, büyük bir milli ve demokrat direnişin ateşini yakabilir. Bu noktada yeniden, yeni Türkiye sosyolojisinin yanı sıra, Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın karizmatik kimliği ve toplum üzerindeki büyük etkisinin bu büyük direnişte çok büyük bir katkı sağladığının altının çizilmesi gerekir.

Türkiye'de 17-25 Aralık'tan itibaren yürüyen süreçte FETÖ örgütünün devletteki kadroları bakımından ciddi bir sıkışma yaşadığı bilinmektedir. 2016 Yüksek Askeri Şura'sında ciddi oranda ordudan FETÖ unsurlarının temizleneceği bilgisinin ortaya çıkması öyle anlaşılmaktadır ki FETÖ açısından darbe teşebbüsünün öne çekilmesini zorunlu kılmıştır.

Türkiye'de gerçekleşen 15 Temmuz Darbe teşebbüsünün uluslar arası bir teşvikin etkisinde hayat bulduğu da uluslar arası tepkilerin gecikmesi ve kullanılan ikircikli dilden anlaşılmaktadır. Bunu 15 Temmuz akşamı özellikle Avrupa ve Amerika'dan gelen ilk tepkilerden rahatlıkla anlamak, bu darbe teşebbüsünün arkasındaki asıl iradeyi fark edebilmek mümkündür. Türkiye, Darbe teşebbüsü akşamı dostunu düşmanını açıkça ayırt edebilmiştir. Selahaddin Halilov Türkiye'deki darbe teşebbüsünü değerlendirdiği yazısında Ebu Turhan'a atfla '*Büyük millet yalnızca kükreyip coşan değil zamanında kendi mecrasına dönebilen millettir*' diyor (Halilov 2016: 12). Bu tespit o kadar önemli bir tespittir ki bu yüzden şimdi Türkiye'de düşmanların hayal kırıklığını derinleştirmek ve geleceği inşa etmek bakımından yapılması gerekenleri yapma zamanıdır.

Aslına bakılırsa, genel olarak düşünüldüğünde Türkiye'de, FETÖ paralel devlet yapılanması dış destek dışında yılların ihmali ile devlet içerisinde çok ciddi yapılanabilmiş bir örgüt olarak ortaya çıktı. Darbe teşebbüsünde ciddi bir kapasite kazanabildiği ortaya çıktı. Bu boyutta düşünüldüğünde Türkiye'de darbenin püskürtülmüş olmasının ve ardından oluşan topyekûn milli bütünleşmenin ve *Yenikapı Ruhu*'nun ne kadar değerli olduğu daha iyi anlaşılabilir.

Türkiye'de FETÖ'nün uzun bir örgütlenme hikâyesine sahip olduğundan yukarıda bahsedilmiştir. Fakat Türkiye'nin özellikle son 10-15 yılda

temel politikalarındaki millileşmeye karşı bu örgütün açıkça küresel sistemin yanında duruşu ve Türkiye ile mücadeleye girişmesi, zaman içinde fark edilen bir gerçektir. Böyle olunca da, Türkiye kendi bürokrasisi içerisinde bu örgüte karşı tedbirler almakta oldukça ciddi bir zaman kaybetmiştir. Türkiye’de 17-25 Aralık operasyonu bu mücadele sürecinin etki başlama tarihi olarak kabul edilebilir.

Türkiye’de darbe teşebbüsünü başarısız kılan sebeplerden birisi de örgütün durumu kavramadaki eksikliği ve algı hatasıdır. Bu tür örgütlenmelerin en büyük zaafı, kendi içinde yaratılan örgüt psikolojisinin her şeye hâkim olduğu yanlılığına kapılmalarıdır. Benzer nitelikli ezoterik örgütler gibi bir *rüyalar anaforu* üzerinden var olan durumu akıl dışı bir yaklaşımla (Başdemir 2016:89) kavramaya kalkan örgüt, *kendi üzerlerindeki baskının toplumda zaten geniş bir rahatsızlık yarattığı, AK Parti’ye ve Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’a karşı muhalefetteki itirazın, bazen de öfkenin rahatlıkla kendileriyle bir ittifaka dönüşebileceğini düşünmüştür. Dolayısıyla bütün bu şartlarda kalkışacakları bir darbe girişiminin rahatlıkla toplumsal desteğe kavuşabileceği* yönünde bir kanaat geliştirerek örgüt kendisi açısından büyük bir hesap hatası yapmıştır.

### ***Darbe Teşebbüsünün Başarısızlığını Anlamak***

Siyaset sosyolojisinin kendi bağlamında, siyasal aktörlerin tek başına siyasi, tarihsel bir rol oynayamayacağını, o rolü oynatan bir sosyolojinin, toplumsal ve politik koşulların var olması gerektiğini hatırlamak gerekir. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye’de Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’ın siyasi liderliği, aslında kendi cesaret ve özelliklerinden öte temsil ettiği sosyolojinin enerjisiyle örtüşen bir özellik taşıması bakımından özel ve önemlidir. Darbe sürecine itirazda Erdoğan’ın rolünü de bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

2016 yılında Türkiye, 80 milyona merdiven dayamış nüfusunun, büyük çoğunluğu şehirlerde, yüzde kırkının metropollerde yaşadığı, büyük çapta okullaşma oranını gerçekleştirmiş, 200’e yakın üniversitesi, 4 milyondan daha fazla üniversite öğrencisi olan ve yaklaşık 750 milyar dolar gayri

safi milli hâsılayla dünyanın en büyük 17. ekonomisi olabilmiş bir büyük güçtü. Türkiye derken Rusya dışında, Orta Avrupa'dan Asya'ya kadar bölgenin en büyük ekonomisine, nüfus yapısına, endüstrisine ve etki alanına sahip önemli bir ülkeden bahsediliyordu.

Türkiye'de 2016'da aslında Erdoğan'ın temsil ettiği şey esas itibarı ile bir kısmı yukarıda ifade edilen bir sosyolojinin temsilidir. Çeşitli defalar BM Genel Kurulunda Erdoğan'ın “*dünya 5'ten büyüktür*” İfadesini tekrarlamasının anlamı da bu bağlamda daha iyi kavranabilir. Eğer bu sözü BM Genel Kurulu'nda nüfusu 4 milyon, GSMH'sı 2 milyar dolarlık bir küçük ülkenin lideri söyleseydi, bu ancak havada kalan bir sözden öteye gidemeyebilirdi.

Erdoğan açısından düşünüldüğünde, eğer sizin temelde temsil ettiğiniz 80 milyonluk devasa bir sosyoloji varsa, bunlarla eklentili geniş bir Türk ve Müslüman dünya ve onların hassasiyetleri varsa; dolayısıyla bütün bu hassasiyetlerin bir temsilcisi olarak bir şey söylediğiniz zaman onun bir karşılığı kaçınılmaz olarak olacaktır. Türkiye ve Erdoğan açısından bu karşılığın tabii bir de sert yüzü vardır. Bu karşılık ve sert yüz bugün Türkiye ve Erdoğan'a aynı zamanda bir düşmanlık, öfke ve saldırı sebebi olarak da ortaya çıkmaktadır.

Akliselim bir biçimde şu soruları soralım ve cevap arayalım. Bugünkü Türkiye'de bir darbenin yanında kim yer alır? Bir darbe ile zor bir kapıdan belirsiz bir geleceğe kim yürümek ister? Birkaç meczup belki çıkar ama biliyor ve göründü ki bu sorunun cevabı *kimse istemez* oldu. Bu teşebbüse karşı herhangi bir etnik, dini, siyasi grup olumlu tepki vermedi. Kimse Türkiye'nin bir oligarşiye ihtiyacı var demedi. O zaman hiç kimsenin bir ihtiyaç olarak dillendirmediği, destek vermediği bir darbe girişimi niçin yapıldı? Cevap basit: Çünkü küresel merkezlerin Türkiye'den beklentileriyle, Türkiye'nin bu küresel merkezlere verdiği cevap arasındaki büyük fark, Türkiye'yi yönetenlerin avami bir dille yeniden hizaya getirilmesi(!) gerektiği, Küresel sistem açısından Türkiye'nin eski bağımlılık ilişkilerine yeniden döndürülmesi gereği ile ilgilidir.

***Türkiye’de Yeni Bir Siyasal ve Toplumsal Aktör: Yeni Orta Sınıf***

Yukarıda da ifade edildiği gibi Türkiye’de FETÖ’nün toplumsal tabandan yoksunluğu ve yeni Türkiye’yi okumadaki yetersizliği darbe teşebbüsünün başarısızlığını getirdi. Türkiye sosyolojisini yeteri kadar okuyamayan darbeciler; *toplum kentlileştiğini, güçlü bir orta sınıfın oluştuğunu ve orta sınıf değerleri olarak da; temel özgürlükler, demokrasi, insan hakları, hukukun üstünlüğü, yurttaşlık hukuku, toplum devlet bütünleşmesi, istikrar, işbirliği, dayanışma gibi kavramların öne çıktığını* (Yazıcı 2008: 56) dikkate alamadılar. Söz konusu orta sınıfın gelişim sürecinde, gittikçe toplumda ortak bir millet olma bilincinin derinlik kazandığını göremediler. Zamanla *Türkiye’de toplumla devletin yakınlaşması, kaynaşarak bütünleşmesi, toplumsal barışın sağlanmasını öngören bir bakış açısının yerleşmesi* darbecilerin ihmal ettiği yeni bir toplumsal gerçektir.

Türkiye’de sokaklarda darbeyi durduran eğitimli, şehirli, temel özgürlükleri tatmış ve sürekli talep eden yukarıda vurgu yapılan bu yeni sınıfın aslında birbirinden farklı dünya görüşleri vardı. Bunların kimi seküler, kimi muhafazakâr, kimi İslamcı, kimi milliyetçi, kimi liberal, kimi -Kemalistler. Bu insanların, bu ideolojik tercihlerinin dışında *siyasal olarak öteki ile birlikte yaşama ve demokrasiyi temel bir politik zemin olarak kabul etme ve savunma ahlaki tercihi* darbecileri hezimete uğratan asıl faktör oldu. Darbeciler sandılar ki; sekülerler, Kemalistler, solcular dışlandılar, itildiler; o zaman bunlar Recep Tayyip Erdoğan’a düşmanlık üzerinden darbeye destek verirler. Oysa onlar Recep Tayyip Erdoğan’a politik açıdan kızıyorlar ve eleştiriyorlardı ancak diğer yandan gelişmiş bir demokrasi bilincine sahip toplumsal aktörler olarak orta sınıf değerlerine nihayet sahiptiler. Darbe ve demokrasi ikileminde bekleneneği gibi tercihleri açıkça demokrasiden yanaydı.

Yukarıdaki bağlam üzerinden bakıldığında, Türkiye’de halk 15 Temmuz gecesi hep birlikte sokağa çıktı ve Devlete, Cumhurbaşkanı’na, demokrasiye, temel özgürlüklere, Türkiye’ye ve vatandaş olmanın onuruna sahip çıktı. Yani yapılan müdahale millet iradesine, devlete ve Cumhuriyet’e kar-

şıydı ve 15 Temmuz gecesi merkezinde orta sınıfın konumlandığı millet, büyük bir direnişle kendi onuruna sahip çıktı.

Türkiye'nin modern siyasal tarihinde 15 Temmuz Direnişi bir ilktir. Böylesine güçlü bir şekilde toplumun siyasal bir özne olarak sisteme müdahale ettiği bir başka vaka yaşanmamıştır. Halk tam 29 gün Türkiye'nin meydanlarında *demokrasi nöbetini* kararlı bir biçimde sürdürmüştür. Bırakın Türkiye tarihini, dünya siyasal tarihinde böyle bir direnişe, böyle bir siyasi sorumluluk fotoğrafına nadiren rastlanabilir. Her görüşten, her yaştan, her sosyo-kültürel seviyeden vatandaş 15 Temmuz akşamı hayati derecede büyük bir milli direnişle kendi iradesine sahip çıkarken, Türkiye'nin dıştan müdahale ile yönetilemeyeceğini bütün dünyaya haykırış oldu.

15 Temmuz tablosunun yaşanan süreçteki bazı sorunlara rağmen Türkiye'de mesihçi-ezoterik savrulmalara karşı Hanifi-Maturidi dini kültür bakımından sağlam ve gelişmekte olan bir teolojik zemine sahip olduğu anlaşılmıştır (Kutlu 2016: 19). Bundan böylede bu zemini güçlendirmek gerekmektedir.

Diğer taraftan Türkiye'deki kurumların da bu darbe girişiminden başarılı bir sınav vererek çıkmış olması, demokrasi ve millet iradesini ne pahasına olursa olsun savunması çok önemliydi. Türkiye'de 15 Temmuz akşamına kadar parçalanmış, kamplaşmış, didişen bir medya fotoğrafı vardı ama 15 Temmuz gecesinde demokrasiden, ortak hayattan, insan haklarından, milli egemenlikten, zaman ve tarih karşısında birlikte var olmaktan yana ortak tavır alan medya çok önemli bir sorumluluğu yerine getirdi. Bu tablo da yine Türk medyasının bin dokuz yüz doksanlarda girdiği yeni orta sınıf değerleriyle bütünleşme süreci (Şimşek 2014: 47) dikkate alınarak anlaşılabilir.

### ***Son Söz***

Türkiye'nin karşı karşıya kaldığı darbe teşebbüsünü anlamak ancak bugünkü uluslararası iklimde dünya sistemi Türkiye ilişkilerini anlamakla mümkün olabilir. Türkiye'nin özellikle son on yılda batı sistemi karşısında kısmi bir özerklik talep etmesi ve yeni Ortadoğu politikaları önünde ciddi bir engel oluşturması bardağı taşırmıştır.

Söz konusu yeni dönemde, batının son derece şüpheli terör politikası ve PKK terörü üzerinden Türkiye'nin bölünmesini istediğine dair inanç, Türkiye'yi Batı karşısında yeni bir politikaya iterken ilişkileri ciddi bir krize sokmuştur.

Yukarıdaki bağlamda bakıldığında FETÖ'nün 15 Temmuz darbe teşebbüsü Türkiye'yi batının eski ilişkilere yeniden mahkûm etme çabası olarak görülebilir. Bu çabada dikkate alınmayan en önemli faktör Yeni Türkiye sosyolojisiydi. Türkiye'de son yirmi yılda hayat bulmuş yeni orta sınıfı dikkate almayan müdahale projesi, yeni orta sınıfın önderliğinde Türk halkının sahne aldığı büyük bir demokrasi sahnesinde, bütün dünyanın gözü önünde dramatik bir biçimde çöktü.

Bir diğer bağlamdan bakıldığında, Türkiye'de 15 Temmuz'da gerçekleşen darbe girişimi toplumu ve siyaseti yepyeni bir bilince taşıdı. Türkiye'nin 15 Temmuz'a kadar biraz gergin ve biraz da kamplaşmış toplumsal ortamı 15 Temmuz sonrasında değişti. 15 Temmuz darbe teşebbüsünü toplumun her ferdinin birlik olarak reddetmesi ve püskürtmesiyle birlikte Türkiye'de yeni bir kardeşlik iklimi oluştu. Kuvvetli bir milli direnç gelişti. Bu yeni iklimin en iyi fotoğrafı Yenikapı'da düzenlenen mitingde görülmüştür. Bugün oluşan bazı risklere rağmen darbeye ve dış müdahaleye karşı milli mutabakat zemini genel olarak sürmektedir.

Türkiye darbe teşebbüsünün oluşturduğu negatif iklimi, ortaya koyduğu büyük demokrasi direnişi ve milli birlik ile ters yüz etmeyi başarmıştır. Türkiye'nin bu başarılı karşı koyuşuna ve en büyük imkânı olarak görülebilecek yeni Türkiye sosyolojisine rağmen kırılğan koşulların bütünüyle geçtiği söylenemez. Dünya sisteminin Yeni Türkiye'nin talep ettiği pozisyon bakımında esneyip esnemeyeceğini zaman gösterecekken, Türkiye'nin kriz sürecini başarıyla yönetip yönetemeyeceğini de yine zaman gösterecektir.

**Kaynaklar**

- Armağan, Mustafa. 'Abdülhamit ve Erdoğan / Tarihin Buluşturduğu İki Lider'. **Derin Tarih**. Sayı 54, Eylül 2016
- Başdemir, H. Yücel. 'Ezoterik Grupların Epistemolojisi'. **Liberal Düşünce**. Sayı 85, Yaz 2016
- Halilov, Selahaddin. 'Darbe Girişimi ve Milli Özbilinç'. **Türk Yurdu**. Sayı 350, Ekim 2016
- Halilov, Selahaddin. **Medeniyet ve Kültür / Yeni Bir Yaklaşım**. Ankara: A Kitap Yayınları, 2016
- Karabulut, Bilal. '15 Temmuz ve Türk Ulusal Kimliğinin Uyanışı: Konstrüktivist Teori Perspektifinden bir Analiz'. **Bilig/ Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 79, Güz 2016
- Keyder, Çağlar. **Türkiye'de Devlet ve Sınıflar**. (2.Baskı)İstanbul: İletişim Yayınları, 1990
- Kutlu, Sönmez. 'Tarihsel Din Söylemleri Açısından 15 Temmuz'un Analizi ve Eleştirisi'. **Türkiye Günlüğü**. Sayı 127, Yaz 2016
- Şimşek, Ali. **Yeni Orta Sınıf/ Sinik Stratejiler**. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2014
- Yazıcı, Erdinç. 'Köylülük Çözülürken.../ Gelenek Modernite Kısacasında Geçen Bir Yarım Yüzyılın Dönüşüm Hikâyesi'. **Almla Dergisi**. Sayı 18, Bahar 2013

*Assoc. Prof. Erdinc Yazici*

**The Power That Stopped the 15th July Coup Attempt in Turkey: A New Middle Class**

*(summary)*

This article is about the efforts to improve the economic and social situation in Turkey after the largest losses in the First World War, and socio-economic situation in the post-Second World War and finally, the initiatives to remedy the situation, changes in social structure after 60th years of the last century. At the same time it is about the reforms for the emergence of the middle class over the past decade.



During the coup attempt on July 15 the resistance shown by the community; the demonstration of political strength and power in fact was possible thanks to the economic reforms and development, and of course firstly to the formation of a new middle class which is committed to statehood.

**Keywords:** 15<sup>th</sup> July coup attempt, economic development, public resistance, new middle class.

*Dos. Dr. Erdinç Yazıcı*

**Türkiyədə 15 İyul Çevriliş Təşəbbüsünü Durduran Güc:  
Yeni Orta Sınıf  
(xülasə)**

Məqalədə Türkiyənin Birinci Dünya Müharibəsindəki böyük itkilərdən sonra iqtisadi və sosial durumun düzəldilməsi üçün göstərilən səylərdən, İkinci Dünya Müharibəsindən sonrakı sosial-iqtisadi durum və ən nəhayət ötən əsrin 60-cı illərindən sonra vəziyyəti düzəltmək üçün göstərilən təşəbbüslərdən, cəmiyyətin sosial strukturundakı dəyişikliklərdən bəhs olunur. Eyni zamanda son onillikdə orta sinifin təşəkkülü üçün aparılan islahatlardan, cəmiyyətin daha dayanıqlı olmasından söhbət açılır.

15 İyulda Dövlət çevrilişi cəhdi olarkən cəmiyyətin göstərdiyi dirəniş; siyasi səbat və güc nümayişi əslində iqtisadi islahatların, ekonomik gələşimin və ilk növbədə dövlətçiliyə sadıq yeni orta sinifin təşəkkülü sayəsində mümkün olmuşdur.

**Açar sözlər:** 15 İyul çevriliş cəhdi, iqtisadi inkişaf, ictimai dirəniş, yeni orta sinif.

**65-ci Fenomenologiya Konqresi**

**“Kultivasiya insan ekoloji formasiyasının və dayanıqlı məhsulunun paradigması kimi”**

*(9-11 Noyabr, 2016, Macerata Universiteti, İtaliya)*

Dünya Fenomenologiya İnstitutu və Macerata Universitetinin bərabər təşkiatçılığı ilə 65-ci Fenomenologiya Konqresi keçirildi. “Kultivasiya” bir fəlsəfi fenomen kimi Dünya Fenomenologiya Konqresinin ya-



radıcısı və tanınmış filosof Anna-Teresa Tymienieckanın “həyat fenomenologiyası”na istinad edən və ondan başlanğıcını götürən yeni bir fəlsəfi paradigma kimi beynəlxalq səviyyədə müzakirəyə çıxarıldı. Problem ilk dəfə 2014-cü il 1-3 oktyabr ayında Milanda keçirilmiş “Ecofenomenologiya. Həyat, İnsan Həyatı və Post-İnsan Həyatı Kosmosla Harmoniyada” adlı 64-cü Konqresdə qaldırılmış, geniş marağa səbəb olmuş və artıq ikinci Konqresdə də bu istiqaməti davam etdirmək qərarı verildi.

Konqresdə 20-dən çox ölkənin tanınmış alimlərinin məruzələri dinlənilirdi, geniş müzakirələr aparıldı.

Hər zaman olduğu kimi, Dünya Fenomenologiya İnstitutunun bu Konqresində də təşkilatın üzvləri Prof.Dr. Səlahəddin Xəlilov və Prof. Dr. Kö-nül Bünyadzadə iştirak etdilər. Səlahəddin Xəlilov “İnsan Dalğası Prinsipi və

Zamanların görüşməsi”, Könül Bünyadzadə isə “Pre-İnsan, İnsan və Post-İnsan Zaman Kontekstində”adlı məruzələrlə çıxış etdilər.

### ***İlahi və bəşəri eşq***

***Prof.Dr. Könül Bünyadzadənin konfransı***

*27 Noyabr 2016, 29 Mayıs Universiteti, İstanbul, Türkiyə*

Könül Bünyadzadə TUBİTAK-ın (*Türkiye Bilimsel Ve Teknolojik Araştırma Kurumu*) 2221 – Qonaq Elm İnsanı Dəstəkləmə Proqramının dəstəyi ilə İstanbul 29 Mayıs Universitetində apardığı araşdırmanın ilk konfransını təqdim etmişdir. “Fəlsəfədə İlahi və bəşəri eşq: Rabiə əl-Ədəviyyə (IX əsr) və Edith Stein (XX əsr)” adlı layihə bir neçə istiqamətdə fəlsəfi müqayisəni ehtiva edəcəkdir: ilahi və bəşəri eşq, İslam və Xristianlıqda eşq, IX əsr X əsrlər fəlsəfi görüşləri arasında. Araşdırmada nəzərdə tutulan üç konfransın birincisi İlahi və bəşəri eşqin fəlsəfi komparativistikasına həsr edilmişdi. Elmi tədbirdə məruzəçi mifik düşüncədən başlayaraq XX əsr elm və texnikanın yüksək inkişafının formalaşdırdığı təfəkkür tərzinə qədər bir fəlsəfi ekskurs edərək ilahi və bəşəri eşqin mahiyyəti, ortaq məqamlarını şərh etdi.



Məruzəçinin toxunduğu əhəmiyyəti məqamlardan biri də səmavi dinlərdə, xüsusilə xristianlıqda ilahi eşqə mifik düşüncənin güclü təsiridir. Burada əsas diqqət səmavi dinlərin təhrifi ilə yanaşı, ilahi və bəşəri eşqin də təhrif olunmasına yönəlmişdir.

Tədbirin sonunda iştirakçılar – Universitet müəllim və tələbələri onları maraqlandıran suallarını məruzəçiyə verib, mübahisəli məqamlar üzərində elmi diskurs apardılar.

### ***Türkiyədə Aristotel Simpoziumu keçirildi***

*15 noyabr 2016, İstanbul, Türkiyə.*

Aristotelin 2400 illik yubileyi ilə əlaqədar olaraq bütün dünyada olduğu kimi, Üsküdar Universiteti tərəfindən “Aristoteles 2400 Yaşında: Aristoteles Sempozyumu” adlı simpozium keçirildi.



Aristotel təliminin müxtəlif istiqamətlərinə dair tədqiqatların təqdim olunduğu simpoziumda Prof. Dr. Teoman Duralı “Fəlsəfe və bilimin Mimarı Aristoteles”, Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov “Aristoteles və Bilim Metodolojisi”, Prof. Dr. Alparslan Açıkgənç “Aristoteles’in Bilim Epistemolojisi” və Prof. Dr. İbrahim Özdemir “Aristotelesçi Etik və Çevre” mövzusunda məruzələrlə çıxış etmişdir.

### ***Türk Dünyasının Təhsil Problemləri və Həll Yolları***

*12 Aralık 2016,*

İstanbul şəhər Üsküdar ilçə təhsil müdürlüğü “Özünü inkişaf etdir – Gələcəyi dəyişdir” layihəsi üzrə keçirdiyi geniş tədbirlər sırasına həmçinin məsələ ilə bağlı fəlsəfi təhlillərin verilməsi daxil idi. Bu dəfə dövlət məktəbindən 80-dən çox təhsil işçisinin (məktəb direktorları, müavinlər və fənn müəllimlərinin) qoşulduğu seminarda Prof.Dr. Səlahəddin Xəlilov məruzə etdi. Türk dünyasında düzgün təhsilin əhəmiyyətindən danışan professor bu istiqamətdə tezisləri iştirakçılara təqdim etdi:

- 1. Hayatın manası... Bireyden millete, milletten insanlığa giden yola ıstık felsefeden düşüyor.*
- 2. Din ve felsefe... Dinin birey için oynadığı rolunu, felsefe toplum, millet ve devlet için oynuyor.*

3. *Felsefe, bilim ve eğitim... Eğitim sistemi sadece milli felsefi fikir temelinde kurulursa milletin ve devletin meraklarına hizmet etmiş olur.*
4. *Bir ülke lider konuma gelmek istiyorsa – bu, sadece daha iyi bir eğitim sisteminin kurulması sayesinde mümkündür.*
5. *Eğer Türkiye dünyanın en güçlüleri arasında yer almak ve bunu Batı'dan veya Avrupa'dan bağımsız olarak gerçekleştirmek istiyorsa, bilmelidir ki bu amacına, Batı'yı taklit yolu ile veya geçmişe (Osmanlı eğitim geleneğine) dönmekle ulaşması imkansızdır. Bunun için Batı'da uygulanan eğitim sisteminden daha üstün ve çağdaş zamanın taleplerine uygun bir sistem oluşturulmalıdır.*
6. *Ana kriter bilgi değil, düşünce olmalıdır. "Daha fazla bilgi" konseptinden "gerekli asgari bilgi" konseptine geçilmeli ve bir sınav yöntemi olarak test kaldırılmalıdır.*
7. *Yaratıcı düşünceye öncelik verilmeli ve yetenekli öğrenciler için özel koşullar oluşturulmalıdır. Bu doğrultuda, yetenekli öğrenciler için özel okulların açılması söz konusu olabilir. Özel değil, devlet okulları.*
8. *FETÖ'cülerle ilgili durum eğitim açısından da değerlendirilmelidir. Sadece kapatmak değil, tahlil etmek gerekmektedir.*
  - b) *15 Temmuz olayları, kötü niyetin gerçekleştirilmesi için de iyi araçların kullanıldığını gösterdi. Alternatif eğitim sistemi kurarak yetenekli gençleri, bu sistemin geliştirdiği yöntemlerle seçmek gerek. Devletin kendisi bunu yapmazsa, bir başkası yapar ve farklı niyetleri için kullanır...*
  - c) *Bu sebeple, eğitim sisteminin yeniden yapılandırılması meselesi, FETÖ'cülere karşı mücadelenin en önemli koşulları arasında yer almaktadır.*
9. *Batı felsefesine veya Orta Çağ Türk-İslam felsefesine dayanarak çağdaş zamana uygun bir eğitim sistemi geliştirilemez. Bunun için modern Türk felsefesi oluşturulmalı ve bu felsefe, aynı zamanda yeni Türk eğitim konseptinin temeline dayandırılmalıdır.*

10. *Özgün felsefi düşünce sistemine ve bu sistem temelinde kurulmuş olan bir milli ideolojiye sahip olmadan hiçbir millet kendi bilim ve eğitim stratejisini geliştiremez.*

11. *Öğretmen ve öğretim üyelerinden beklentimiz, onların da yeni eğitim sisteminin oluşturulmasına ilişkin tartışmalara katılmaları, görüş ve önerilerini ileri sürmeleri yönündedir.*



12. *Sadece Türkiye'yi değil, tüm Türk Dünyasını kapsayacak yeni bir bilim ve eğitim stratejisinin oluşturulmasına ihtiyaç vardır.*

13. *Türkiye'deki eğitim sisteminin iyileştirilmesine/geliştirilmesine dair tüm bu düşünce ve öneriler, oluşturulmakta olan Türk Akademisi'nin de gündeminde*

*yer almalıdır.*

Məruzədən sonra Prof. Xəlilov iştirakçıların suallarını cavablandı. Geniş müzakirədə müxtəlif təklif və tövsiyələr də səsləndirildi.

Sonda Prof.Dr.Xəlilova İstanbul şəhər Təhsil müdürlüyünün xüsusi mükafatı təqdim edildi, xatirə şəkilləri çəkildi.

## Rəylər və mülahizələr

***Fahri Türk, Balkanlarda Yaşayan Türk Azınlıkları ve Türkçeye Yönelik Dil Politikaları, Ankara: Astana Yayınları, 2016, 282 s.***

Balkanlar tarih boyunca bir geçiş bölgesi olduğundan, buradaki yerli ve göçebe halk arasında yüzyıllarca birbirlerini eritme ve kendi kültürlerini benimsetme stratejisi var olmuştur. Balkanların bu farklı yapısına ek olarak bölgeyi fethedip buraya yerleşen büyük güçler, bölgedeki farklılıkların daha da artmasına yol açmıştır. Balkanlar, Türkçe ve Türk kültürü bakımından tarihsel süreçte önemini neredeyse hiç yitirmeden korumuş bir coğrafyadır. Osmanlı'nın Balkanlarda varlık göstermeye başlamasından itibaren Türkçenin ve Türk



kültürünün bu geniş coğrafyada uzun bir tarihe sahip olması, günümüzde etkileri yer yer azalsa da varlığını devam ettirmiştir. Kültürün en büyük etki mekanizmasının dil olduğu göz önüne alındığında, Türkçenin Balkanlar gibi etnik açıdan oldukça karmaşık bir coğrafyada var olmaya devam edebilmesi yalnızca kültürel açıdan değil, politik olarak da önemli bir konudur.

Ancak tarihsel süreçte Balkanlardaki değişen siyasi koşulların da etkisiyle Türk kültürünün ve Türkçenin yaygın kullanımının azaldığı görülmektedir. Bu durum, Türk kültürünün toplumsal yaşamdaki etkilerini azaltırken Türkçenin de neredeyse yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmasına neden

olmuştur. Özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren günümüze değin süren Balkanlardaki yeni devlet oluşumları ve mevcut devlet politikaları buralardaki Türk nüfusunun azınlık haklarının görmezden gelinmesine ve böylece Türkçenin bir azınlık dili olması neticesini doğurmuştur.

Fahri Türk'ün derlediği *Balkanlarda Yaşayan Türk Azınlıkları ve Türkçeye Yönelik Dil Politikaları* isimli kitap Türkçenin Balkanlarda yer alan farklı ülkelerdeki tarihsel evrimini göstermesi bakımından oldukça önemli bir eserdir. Türkiye de Balkanlarla ilgili yapılan bilimsel araştırmalarda bir artış kaydedilmiş olsa da, bunların önemli çoğunluğunun Osmanlı dönemi Balkan tarihi ile ilgili çalışmalar olduğu göze çarpmaktadır. Bunların da ağırlıklı olarak Balkanlarda Osmanlı mirası olduğunu söylemeye gerek yoktur. Avrupa yazınında da Balkanlarda yaşayan azınlıklarla ilgili bilimsel yayınlar fazladır. Ancak bu çalışmalarda, Balkan Türklüğü ve onların sorunlarıyla ilgili içerikler bulunmamaktadır. Bu derleme kitap, bugüne kadar Balkanlar hakkında ortaya çıkarılmış eserlerin içinde alanında bir ilk olma özelliğine sahiptir.

Kitapta yer alan çalışmalarda, Türkçenin Balkan ülkelerindeki kamusal yaşamda, eğitim ve basın-yayın faaliyetlerindeki kullanımını karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Balkan ülkelerinde yaşayan azınlık statüsündeki Türklerin parlamentodaki temsilcilerinin ve kurmuş oldukları sivil toplum örgütlerinin Türkçe anadilde eğitim ve kamusal alanda özgürce kullanımına ilişkin sarf ettikleri gayretten ya da yeterince alakadar olmadıklarından bahsetmektedir. Bunu yaparken yeni devlet oluşumlarının, Avrupa Birliği'ne üyelik, ikili veya çok taraflı antlaşmaların, sivil toplum örgütlerinin, devlet politikalarının ve devletlerin birbirleriyle ilişkileri gibi birçok etmenin de Türkçenin günümüzde Balkanlardaki varlığını ne şekilde sürdürdüğü ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Fahri Türk ve Kader Özlem'in "Bulgaristan Türkleri ve Türkçe" isimli çalışmalarında, tarihsel süreç içerisinde Bulgaristan'da yaşayan Türk azınlığının maruz bırakıldıkları asimilasyon süreci ve Türkiye'ye göç süreçleri ile alınıyor. Bu bağlamda, özellikle Jivkov dönemi sonrasında Bulgaristan'daki Türkçenin durumu niteleyici içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Çalışmada, Bulgaristan Türklerinin tarihsel süreçte nüfus değişimleri incelenerek



Türk nüfusunun ne şekilde sabit tutulmaya çalışıldığı; Bulgaristan'daki konuşulan Türkçenin durumuyla ilgili uluslararası antlaşmalar; Bulgaristan'ın bağımsızlığını kazanmasından (1908) Jivkov rejiminin devrildiği döneme kadar (1989) geçen süre içerisinde Bulgar devletinin Türkçeye yönelik yaklaşımı/politikaları ve Jivkov sonrası dönemde Türkçenin durumu tartışılmaktadır. Tarihsel süreçte Türklerin Bulgaristan'da sistematik bir asimilasyon ve baskı sürecine tabi tutulduğunu öne süren çalışma, özellikle Jivkov sonrası dönemde Bulgaristan'ın demokratikleşme süreci ve bunun neticesinde Türklerin adadillerini kullanmaları noktasında kısmî iyileştirmeler üzerine analizde bulunmaktadır. Bu çalışma, aynı zamanda Sofya yönetiminin 1990'lardan itibaren Türkçeye yönelik uyguladığı politikaları, Hak ve Özgürlük Hareketi'nin (HÖH), Türk hükümetinin ve 2000'li yıllarda Bulgaristan'ın Avrupa Birliği'ne üyelik sürecinin etkileri çerçevesinde ele alarak bu alandaki boşluğu farklı bir bakış açısıyla doldurmayı amaçlamıştır. Ancak çalışmanın ilerleyen kısımlarında, bu etkilere karşın Bulgaristan'da yaşayan Türklerin adadillerini İngilizce, Fransızca gibi Batı dilleri arasından seçmeye zorlanması neticesinde kendi adadillerinden feragat etmeye zorlandıklarına dikkat çekiyor. Bu durumu bir bakıma tarihsel süreçte Türklerin ve Türkçenin Bulgaristan'da maruz kaldığı baskı, kısıtlama ve asimilasyon sürecini farklı biçimlerde yeniden üreten bir olgu olarak yorumlamak mümkündür. Yani Türklerin yoğun yaşadıkları şehirlerdeki Türkçe yer isimlerini Bulgarca isimlerle değiştirmesi, günde üç saat yayın yapan Türkçe radyonun frekansını kapatması, ülke genelinde Türkçe yayın yapan herhangi bir ulusal radyo ve televizyon kanalının bulunmaması vb. örnekler, Bulgaristan devletinin burada yaşayan Türklerin kültürel yaşamlarını sekteye uğratmak için her ne kadar katı politikalar uygulamıyor gibi görünse de daha yumuşak nitelikli ve zamana yayılan bir asimilasyon politikası uygulamayı sürdürmekte olduğunu görüyoruz.

Dobruca'nın Romanya'ya bağlanması ardından Romanya'da yaşayan Türklerin demografik konumları ile Romanya devletinin Türkçeye yönelik uyguladığı dil politikaları Szilágyi Szilárd'ın "Romanya Türkleri ve Türkçe" isimli çalışmasında tartışılmaktadır. Szilárd'ın bu çalışması, özellikle Osmanlı Rus Savaşı'ndan (1877-78) günümüze değin Romanya'da

Türk nüfusunun nasıl değiştiğini, günümüzde Türkçeyi yaşatan Türk kuruluşlarının faaliyetlerini, Avrupa Birliği'ne üyelik sürecinde Türklerin dil haklarını ileri götürmesi beklenirken Romanya'nın bu konudaki tutumunu, Türklerin Romanya'da Türkçe eğitim konusundaki bilgi eksikliklerini ve yaklaşımlarını, Romanya'da basın-yayın faaliyetlerinde Türklerin ve Türkçenin diğer etnik gruplara kıyasla neden geride kaldıklarını ele alıyor. Romanya'da yaşayan Türk nüfusun günümüzde oldukça az sayıda bulunması ve bu nüfusun eğitim, basın-yayın faaliyetlerinde Türkçeyi kullanma konusundaki bilinçsiz tutumlarına değinilerek Romanya nüfusu içerisinde gitgide erimeye başladığı vurgulanmaktadır.

Fahri Türk, "Moldova'da Yaşayan Gagavuzlar ve Gagavuz Türkçesi" isimli çalışmasında İkinci Dünya Savaşı sonrasında Moldova ismini alan Besarabya'da Gagavuz Türkçesinin kamusal alanda kullanımını ve eğitim dili olmasını 19. yüzyıldan günümüze değin geçen süreçte çözümlemektedir. Türk, çalışmasında özellikle Gagavuz Türkçesinin kamusal alanda kullanılabilir olmasına yönelik yasal çerçevenin yanı sıra basın ve medya konusuna da değinmiştir. Bu bağlamda, öncelikle 20. yüzyılın başlarında Gagavuz Türkçesinin yazı dili olarak kullanılması çabaları, Besarabya ve Moldova'da Türk nüfusunun durumu, komünist rejimde Gagavuz Türkçesinin ilk defa bir alfabe ile tanışma süreci ortaya konmaktadır. Hemen ardından ise Gagavuz Türkçesinin kamusal alanda kullanılmaya başlanması, eğitim dili haline gelmesi ve federal-bölgesel yasaların bu sürece nasıl etki ettiği tartışılmıştır. Tarihsel süreçte ilk defa komünist rejimin etkisiyle Kiril alfabesiyle tanışan Gagavuz Türkçesi günümüzdeki alfabesine (Latin alfabesi) 1996 yılında kavuşmuştur. Çalışmadan da anlaşıldığı üzere Gagavuzların az sayıda gazete çıkarabiliyor olmalarına rağmen bunların birçoğunun yayın dilinin Rusça olduğu vurgulanıyor. Buna karşın yalnızca birkaç gazetenin yayın dili Türkçedir. Ayrıca, Moldova'nın bağımsızlığını kazanmasından sonra Türkiye'nin Gagavuzlara yönelik uyguladığı uluslararası politikanın neticesinde Gagavuz Türkçesinin dilsel ve kültürel olarak nasıl etkilendiği de ortaya konmaya çalışılmıştır. Türk'ün bu çalışmasının bir önemi de Gagavuz Türkçesinin Moldova'da kamusal alanda ve eğitimde kullanımını diğer Balkan ülkeleriyle kıyaslayarak Gagavuz Türkçesinin benzeri örneklerle

rinden daha demokratik koşullar içerisinde varlık gösterdiğini işaret etmesidir.

Ali Hüseyinoğlu'nun "Yunanistan'da (Batı Trakya) Türk Azınlığı ve Türkçe" isimli çalışmasında, özellikle Lozan Barış Antlaşması (1923) sonrasında Batı Trakya'da Türkçenin kullanımına ve eğitimine yönelik olgular, bu konuda farklı roller üstlenen yerel, ulusal ve uluslararası aktörler bağlamında analiz edilmiştir. Bu analizde önemle değinilen nokta, Avrupa Birliği'ne üyelik süreci öncesinde ve sonrasında ikili ve çok taraflı birçok anlaşmaya konu olmasına rağmen Batı Trakya'da Türkçe dili ile ilgili sorunların halen devam ettiğidir. Bu durum tartışılırken Batı Trakya'daki Türk nüfusu, Türkçenin gündelik yaşamda kullanımının yanı sıra eğitim, basın ve yayın gibi faaliyetlerde kullanılması ve basın-yayın kuruluşları ile azınlık sivil toplum örgütlerinin Türkçe olan ilişkileri ve Türkçenin yaşatılmasına katkıları da ele alınmaktadır. Bu bağlamda, ağırlıklı olarak Türkçe ve Yunanca kaynaklar ile bölgede mülakat yaparak hazırlanan çalışma, Batı Trakya'da Türkçenin kamusal alanda, eğitim, basın-yayın ve sivil toplum alanlarındaki kullanımında yaşanan sorunlara değinmektedir.

Yugoslavya döneminden başlayarak günümüze değin geçen süreçte Türkçenin kullanılması ve Türkçe diline yönelik uygulanan politikaları ele alan Fahri Türk ve Christoph Giesel'in "Makedonya Türkleri ve Türkçe" isimli çalışmaları Makedonya'da yapılan alan çalışmasına dayanmaktadır. Bu çalışmada, 1991 yılında bağımsızlık statüsü kazanmış olan Makedonya'da Türklerin dilsel haklarına ilişkin kazanımlar ve kayıplar üzerinde durulmaktadır. Bu doğrultuda, Avrupa Birliği'ne üyelik sürecinin Türkçenin Makedonya'daki kamusal alandaki kullanımına, Türkçe matbuata etkisi incelenerek Türkçenin kullanılmasında karşılaşılan yapısal engellere dikkat çekilmektedir. Özellikle Türkiye'nin Makedonya'da yaşayan Türklere ve Türkçenin kamusal yaşamda daha yaygın kullanımına yönelik desteğinin önündeki en büyük engelin Makedonya devletini rahatsız etme kaygısı olduğunu dile getiren Türk ve Giesel'e göre Türkiye'nin vereceği desteğin yalnızca Türkçenin yaşatılması bakımından değil, iki devletin iyi ilişkileri bakımından da olumlu etkilerde bulunabileceğini belirtmektedir. Diğer taraftan Makedonya'da Türkçenin kamusal alandaki mevcut kullanım durumu ile

anadilde eğitim imkânının demokratik kurumlara ve normlara olan bağıllığın da bir simgesi olduğu vurgulanarak örnek bir yaklaşım olduğunun altı çizilmektedir. fdfs

Yugoslavya döneminde Kosova’da Türkçenin, Arnavutça ve Sırpça dilleri ile birlikte resmi dil statüsüne kavuştuğunu, ancak Sırbistan hükümetinin asimilasyon politikaları çerçevesinde bu statüsünü kaybederek günümüzde halen etkin bir kazanım elde edemediği Fahri Türk ve Sencar Karamucho’nun “Kosova Türk Azınlığı ve Türkçe” isimli çalışmalarında ele alınmaktadır. Bu bağlamda, yapılan mülakatlarda elde edilen bilgilerden yola çıkarak Türkçenin Kosova’da resmi dil statüsünü kaybetme süreci ile Kosova’da yaşayan Türklerin bu konudaki tutumları ve yaklaşımları, Kosova Demokratik Türk Partisi ve Ankara hükümetlerinin bu konular üzerinde oynadıkları roller kapsamında yorumlanmıştır. Çalışmada dikkat çekilen önemli noktalardan biri de Yugoslavya yönetimi sonrasında, Sırbistan ve Kosova yönetimlerinin Türkçenin kullanımına yönelik uyguladıkları kısıtlayıcı ve baskıcı politikaların Türklerin ve Türkçenin Kosova’daki kültürel varlıklarına yönelik ciddi bir tehdit/asimilasyon haline gelmesidir. Bunun yanı sıra Birleşmiş Milletler Örgütü’nün de bu konudaki yaklaşım ve uygulamalarının çifte standart olduğu vurgulanarak günümüzde Kosova ve Türkiye’deki egemen hükümetlerin duyarsız bir tavra sahip oldukları belirtilmektedir.

Burak Gümüş’ün “Sırbistan Türkleri ve Türkçe” isimli çalışmasında, eski Yugoslavya devletlerinin birçoğundaki Türklere ve Türkçeye ilişkin yetersiz de olsa bazı kaynakların bulunmasında karşın Sırbistan üzerine yapılmış çalışmanın olmadığı vurgulanmaktadır. Buradan yola çıkarak bu çalışmada, kendilerini Boşnak Türkleri olarak tanımlayan azınlık grubundan elde edilen bilgilerin çözümlendiği belirtilmiştir. Çalışmanın konusu, öncelikle Sırbistan’daki Müslüman etnik gruplar içerisindeki Sırbistan Türkleri, Boşnak Türkler ve Sırbistan Müslümanları ayrıntılı olarak açıklanarak ve tarihsel süreçte Sırbistan’daki Türkler demografik açıdan incelenmiştir. Sonrasında ise Yugoslavya döneminde Türkçenin eğitim dili olarak kullanılması ve son dönemde Sırbistan’daki Türkçe eğitim ve kursları ele alınmaktadır. Bu çalışmada, Sırbistan Türkleri Derneği’nin Türkçenin Sırp okullarında ya-

bancı dil olarak okutulması için sarf ettiği çabaya da geniş bir şekilde değinilmektedir. Çalışmadan da anlaşılacağı üzere Türklerin Sırbistan'daki düşük nüfus yoğunlukları kendilerini Türk olarak beyan etmemelerine ve bunun neticesinde azınlık haklarından mahrum kalmalarına neden olmuştur. Böylece azınlık hakları kapsamında değerlendirilebilecek olan Türkçe eğitim ve kamusal yaşamda Türkçenin kullanımının görünürlüğü de oldukça düşük bir seyir izlemiştir. Ancak son dönemde eğitim alanındaki öğrenci değişimlerinin ve sivil toplum örgütlerinin girişimleriyle Sırbistan'da Türkçenin ve Türk kültürünün varlığında olumlu gelişmelerin kaydedildiği vurgulanmaktadır.

Türk-İslam kültürünün Balkanlarda en yoğun yaşandığı yerlerden biri olan Bosna-Hersek'te Türkçenin varlığını tartışan N. Aslı Şirin Öner ve Amra Dedeic'in "Bosna-Hersek'te Türkçe" isimli çalışmaları Türkçenin buradaki durumunu geniş bir tarihsel perspektifle ele almaktadır. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu döneminden başlayarak günümüze değin Türkçenin Bosna-Hersek'te kullanımına ilişkin değişimler ve dönüşümler aktarılmaya çalışılmıştır. Bunun yaparken, çalışmada özellikle Bosna Savaşı sonrasında Türkiye'nin de politik etkisiyle Türkçenin yaygın kullanımındaki artışa, Türkçenin araştırılması ve öğretilmesine yönelik kapsamlı faaliyetlere değinilmektedir. Osmanlı döneminde Türkçenin Bosna'ya yerleşmesinden sonraki süreçte Türklerin buradaki kültürel yaşama etkileri ve bunun neticesindeki etkileşimler Bosna-Hersek'in günümüzde de Türk kültürüyle oldukça yakından ilişkilendirilmesine katkıda bulunmuştur. Bu çalışma, kitapta yer alan diğer çalışmalardaki örneklerle kıyasla, Bosna-Hersek'te Türkçenin kullanımı ve Türk kültürünün oldukça yaygın bir şekilde varlık gösterdiğine dikkat çekmesi bakımından önemlidir.

Fahri Türk'ün, günümüzde Balkanlarda belki de en az sayıda Türk nüfusuna sahip olan Karadağ'da Türkçenin varlığını ele aldığı "Karadağ Türkleri ve Türkçe" isimli çalışmasında, Türk kültürünün ve Türkçenin Karadağlılar ve diğer Müslüman topluluklar içerisinde eriyip gittiklerine dikkat çekmektedir. Buna karşın, Karadağ Türkleri hakkında Yugoslavya döneminden başlayarak günümüze değin geçen süreçte Türkçenin öğretilmesi hakkında yapılan alan araştırmasına dayanan bu çalışma, TİKA ve Yu-

nus Emre Kültür Merkezi'nin faaliyetleri üzerinde durmaktadır. Türkiye'ye yönelik yoğun göçlerin etkisiyle eskiden Karadağ'da bir şehir dili olduğu vurgulanan Türkçenin günümüzde bu özelliğini yitirdiği ve günümüzde Türkçe konuşan aile sayısının oldukça az olmasına karşın Türk kökenli nüfusun bilindiğinden daha fazla olduğu çalışmada vurgulanan önemli bir konudur. Diğer taraftan Karadağ'ın bağımsızlığını kazanması sonrasında çeşitli şehirlerde yaşayan Türklerin varlığından haberdar olunmasıyla birlikte Türkçeye olan ilginin de artış gösterdiği belirtilmiştir. TİKA'nın ve Yunus Emre Kültür Merkezi'nin Karadağ'daki faaliyetlerini inceleyen çalışma, bu kuruluşların da etkileriyle günümüzde Türkçenin yabancı dil veya bazı eğitim kurumlarında seçmeli ders olarak okutulmasının önünün açıldığını ifade etmektedir.

Bünyamin Çağlayan'ın "Arnavutluk'ta Türkçe" isimli çalışması, Arnavutluk'ta yükseköğretim ve ortaöğretim kurumlarının yanı sıra kurslar şeklinde devam eden Türkçe eğitim ve öğretimini tartışmaktadır. Osmanlı döneminden başlayarak komünist rejime kadar geçen sürede Türkçe eğitimi geniş bir tarihsel arka planda ele alan çalışma, özellikle Türkçe öğretimin yapıldığı yükseköğretim ve ortaöğretim kurumları üzerine incelemede bulunuyor. Arnavutlar ve Türkler arasında var olduğu vurgulanan tarihi dostluk ve beraberliğin tarihsel süreçte Türkçenin Arnavutluk'ta neredeyse her dönem var olmasının önün açmıştır. Bunun neticesinde günümüzde Balkanlardaki diğer örneklere kıyasla Arnavutluk'ta Türkçenin halen etkin bir konumda olduğu söylenebilir. Kültürel yakınlığın toplumsal yaşama yansımalarının da bir neticesi olarak Arnavutluk günümüzde de Balkanlarda Türkçenin etkinliğini halen en fazla koruduğu örneklerin başında geldiği görülmektedir.

Sonuç olarak bu kitapta yer alan çalışmaların gerçekte Balkanlarda yaşayan Türk azınlıkları ve Türkçeye yönelik uygulanan politikalar hakkında geniş bir perspektif sunduğunu söylemek mümkündür. Balkanlar gibi geniş bir coğrafyada, Türkçeye yönelik uygulanan politikaların pratiğini karşılaştırmalı bir analizle gözlemlene imkânı doğmaktadır. Günümüzde farklı ülkelerdeki Türk kültürünün ve Türkçenin varlığı üzerine yalnızca gündelik yaşamdaki örnekler değil, kamusal alan, eğitim, basın-yayın ve sivil toplum

alanlarındaki varoluşa yönelik de bir baxış açısı edindirmesi ve mukayeseli bir derleme olması bakımından da alanda önemli bir çalışma ortaya konduğu gözlenmektedir. Bu bakımdan Türkçe özelinde dilin kültürel ve toplumsal olarak taşıdığı önemin tarihsel süreçte geçirdiği değişimleri farklı dönemlerde analiz ederek incelemesi ve tartışması da kitabın önemini artıran bir durumdur. Fahri Türk'ün uluslararası ilişkiler alanında çalışmalar yapan bir bilim insanı olması göz önüne alındığında, kitapta yer alan çalışmaların işaret ettiği bir diğer önemli husus da dilin tarihsel süreçte kültürel varoluşa katkısının azımsanmayacak bir olgu olmasıdır. Türkçenin uzun bir tarihsel dönem boyunca belirgin biçimde egemen/kurucu bir unsur iken günümüzde azınlık kimliğin bir parçası haline gelmesi disiplinler arası bir yaklaşımla ele alınmayı gerektiren güncel politik ve toplumsal tartışmanın konusudur.

*Ayşe BALCI\**

---

\* Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balkan Çalışmaları Ana Bilim Dalı.

## İÇİNDEKİLER

<i>YAYIN KURULU'NDAN</i> .....	5
<i>ARİSTOTELES – 2400</i>	
<i>Hatice Nur ERKIZAN – Aristoteldə Ousia və Energeia: Varlığın/Var Olanın ‘Var oluşu’ Haqqında (I)</i> .....	7
<i>Salahaddin HALİLOV – Aristoteles`te Ruh-Beden Öğretisi ve Onun Doğu-İslam Felsefesi Üzerinden Çağdaş Batı Düşüncesine Aktarılması</i> .....	30
<i>FELSEFE TARİHİ</i>	
<i>Fulya BAYRAKTAR – Homo Viator`un İslam Mistisizmi Işığında Okunması (ingilisce)</i> .....	43
<i>Ali Sertan BEŞER – Leo Strauss`un Düşüncesinde Tarihi ve Felsefi Problem Olarak Sokrates</i> .....	55
<i>Rabia DİRİCAN, Levent BAYRAKTAR – Türk Düşüncesi Dergisi`nde Felsefi Akımlar</i> .....	79
<i>EPİSTEMOLOJİ</i>	
<i>A. Suat GÖZCÜ – Temporal Parçalar Metafiziği II: Temporal Geçiş Sorunu</i> .....	100
<i>DİN FELSEFESİ</i>	
<i>Rahim ACAR – İnsanî Sınırlarımız İçinde Dini Çeşitliliği Yorumlamak</i> ..	112
<i>ÇAĞDAŞ POLİTİKA</i>	
<i>Erdinç YAZICI – Türkiye’de 15 Temmuz’da Darbe Teşebbüsünü Durduran Güç: Yeni Orta Sınıf</i> .....	132
<i>BİLİMSEL-FELSEFİ YAŞAM</i>	
<i>65. Fenomenoloji Kongresi // “Sürdürülebilir Üretim ve Ekolojik İnsan Formasyonu İçin bir Paradigma Olarak Yetiştirme”</i> .....	146



*İlahi və beşəri aşk – Prof.Dr. Könül Bünyadzadə`nin konferansı.....* 147  
*Türkiye`de Aristoteles Sempozyumu Düzenlendi .....* 148  
*Türk Dünyası`nın Eğitim Sorunları ve Çözüm Yolları.....* 148

**GÖRÜŞ VE DÜŞÜNCELER**

**Fahri Türk, Balkanlarda Yaşayan Türk Azınlıkları ve Türkçeye Yönelik  
Dil Politikaları (A.Balci).....** 151

**TABLE OF CONTENTS** ERROR! BOOKMARK NOT  
DEFINED.

## TABLE OF CONTENTS

<i>FROM EDITORIAL BOARD</i> .....	5
<i>ARISTOTLE – 2400</i>	
<i>Hatice Nur ERKIZAN – Ousia and Energeia in Aristotle: On the Becoming of Being (I)</i> .....	7
<i>Salahaddin KHALILOV – Aristotle`s Soul-Body Doctrine and its Transformation to the Contemporary Western Thought Over the Eastern-Islamic Phylosophy</i> .....	30
<i>HISTORY OF PHILOSOPHY</i>	
<i>Fulya BAYRAKTAR – The Reading of the Homo Viator in the Light of Islamic Mysticism</i> .....	43
<i>Ali Sertan BESHHER – Socrates as Hystorical and Philosophical Problem in Leo Strauss`s Thought</i> .....	55
<i>Rabia DIRIJAN, Levent BAYRAKTAR – Philosophical Movements in the Journal of Turkish Thought</i> .....	79
<i>EPİSTEMOLOGY</i>	
<i>A. Suat GOZCHU – Metaphysics of Temporal Parts II: Problem of the Temporal Passage</i> .....	100
<i>PHILOSOPHY OF RELIGION</i>	
<i>Rahim AJAR – Interpreting Religious Variety Within Our Human</i> .....	112
<i>CONTEMPORARY POLITICS</i>	
<i>Erdinj YAZICHI – The Power That Stopped the 15th July Coup Attempt in Turkey: A New Middle Class</i> .....	132
<i>SCIENTIFIC AND PHILOSOPHICAL LIFE</i>	
<i>The 65th Congress of Phenomenology // Cultivation as a Paradigm For Sustainable Production and Ecological Human Formation</i> .....	146

*Rəylər və mülahizələr*

---

*Divine and Human Love – Prof. Dr. K.Bunyadzade`s Conference* ..... 147  
*Aristotle Symposium held in Turkey* ..... 148  
*Education Problems of Turkish World and Its Solution*..... 148

**OPINIONS AND REVIEWS**

**Fahri Turk, Turkish Minorities in Balkans and Language Policies Towards  
Turkish Language (A.Balci)** ..... 151