

ULUSLARARASI  
FELSEFE ARAŞTIRMALARI  
DERNEĞİ  
(U F A D)

AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏ VƏ  
SOSIAL-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 (43)**

**Bakı - 2018**

**Redaksiya Şurası:**

*Prof. Dr. Səlahəddin Xəlilov (baş redaktor), Prof. Dr. Kənan Gürsoy (Türkiyə), Prof. Dr. Zarema Şaukenova (Qazaxıstan), Prof. Dr. Niginahon Şermuhammedova (Özbekistan), Prof. Dr. Jildız Urmanbekova (Kırgızistan), Prof. A.N.Çumakov (Rusiya), Prof. Dr. Könül Bünyadzadə (Azərbaycan), Prof. Dr. Ebulfez Süleymanlı, Prof. Dr. Nedim Yıldız (Türkiyə), Prof. Dr. Aydın Işık (Türkiyə)  
Prof. Dr. Nəbi Mehdiyev (məsul katib).*

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  
Mobil: (994-50) 212-90-47*

**UFAD**

*Beylerbeyi Mahallesi Yalıboyu  
caddesi, Arabacılar sokak 11/3  
İstanbul, Tel.: (90) 216 318-14-28*

**E-mail: [jurnal@felsefedunyasi.org](mailto:jurnal@felsefedunyasi.org)**

**©UFAD, 2018**

**©AFSEA, 2018**

## MÜNDƏRİCAT

*Redaksiya Şurasından*..... 5

### *Məqalələr*

*Nəbi MEHDİYEV – Bilim və Din: Epistemik Bir Təhlil* ..... 11

*Nuray AZİZOĞLU – Hristiyan və İslam Düşüncələrində  
Felsefi Yöntemin Etkileri Üzerine Bir Araştırma* ..... 28

*Özgür YALÇIN – Adam Smith'de Sempati ve Öz-Sevgi*..... 40

*Jale Avyüzən ZOBAR – Modernizm ve Postmodernizm Üzerine  
Bir İnceleme* ..... 53

### *Tərcümələr*

*Səlahəddin XƏLİLOV. Mən və maddi mühit* ..... 71

*Table of Contents* ..... 86

## İÇİNDEKİLER

|  |    |
|--|----|
| <i>Yayın Kurulu`ndan</i> .....   | 5  |
| <i>Makaleler</i>   |    |
| <i>Nebi MEHDİYEV – Bilim ve Din: Epistemik Bir Tahlil</i> .....  | 11 |
| <i>Nuray AZİZOĞLU – Hıristiyan ve İslam Düşüncelerinde<br/>Felsefi Yöntemin Etkileri Üzerine Bir Araştırma</i> ..... | 28 |
| <i>Özgür YALÇIN – Adam Smith’de Sempati ve Öz-Sevgi</i> .....  | 40 |
| <i>Jale Avyüzen ZOBAR – Modernizm ve Postmodernizm Üzerine<br/>Bir İnceleme</i> .....                                | 53 |
| <i>Çeviriler</i>   |    |
| <i>Selahaddin HALİLOV. "Ben" ve Maddi Çevre</i> .....  | 71 |
| <i>Table of Contents</i> .....   | 86 |

## *Redaksiya Şurasından*

Jurnalımızın bu sayında nəzəri-fəlsəfi məsələlərlə yanaşı, fəlsəfənin tətbiqi tərəfinə, yaşam fəlsəfəsinə, fəlsəfi həqiqətlərin aktual həyata daşınmasına və bu missiyanın həyata keçirilməsində ədəbiyyatla sıx əlaqə imkanlarının araşdırılmasına daha çox yer verilir.

İnsanı idarə edən onun düşüncəsi və hissiyyatıdır. Müxtəlif insanlarda bu iki komponentin nisbəti də müxtəlif olur. Kim isə hər şeyi ölçüb-biçir, başqası daha çox duyğusal olur. Kim isə hər işdə məhz fayda axtarır, başqası gözəlliyə daha çox üstünlük verir və s. Təəssüratdan çıxış etmək, qəlbinin hökmü ilə iş görmək Şərqdə yaxşı hal sayıldığı halda, Qərbdə bir çətinlik kimi dəyərləndirilir. Hər şeyə ani reaksiya verməkdənsə, ölçüb-biçmək, qərarı ağıl süzgəcindən keçirmək daha düzgün sayılır. (Yeri gəlmişkən, bizdə də «yüz ölç, bir biç» hikməti yaranmışdır. Lakin təəssüf ki, əməli fəaliyyətdə bunu nəzərə alanlar azdır. Qərbdə isə bu hikmət ictimai şüura, mentalitetə daxil olmuşdur). Lakin Qərbdə pozitivizm və pragmatizmlə yanaşı, ekzistensialist yanaşma da vardır ki, bu yanaşmaya görə hadisələrin özü və ya məntiqi dərkə yox, ancaq emosional yaşantısı həqiqi mövcudluqdur.

İnsanların ixtisas fəaliyyəti maddi istehsal və ya xidmət, elm və ya mədəniyyət, yaxud istənilən başqa sahədə olmasından asılı olmayaraq, ən çox əqli və əməli biliklərə, peşə vərdişlərinə əsaslanır. Bununla yanaşı, hər bir insan təbiətə, ətrafındakı hadisələrə, ünsiyyətdə olduğu insanlara müəyyən estetik münasibət bəsləyir. O, hadisələrdən təsirlənir və təəssüratlarını hansı isə formalarda ifadə etməyə çalışır. Bədii təfəkkür də, bədii yaradıcılıq da gerçəkliyin estetik dəyərləndirilməsi prosesində ortaya çıxır.

Bədii yaradıcılıq insanın özünüifadə formalarından biridir. Lakin sənət əsərlərində məqsəd ancaq müəllifin öz mənəvi-emosional vəziyyətini, estetik duyğularını, təəssüratlarını şərh etmək, «sadəcə ürəyini boşaltmaq» deyil. Əgər sənət əsərinin oxucusu, dinləyicisi, tamaşaçısı, bir sözlə, istehlakçısı yoxdursa, bu nə dərəcədə sənət əsəri sayıla bilər?

Əgər kimsə səhrada, özü üçün oxuyursa, iş görə-görə zümzümə edirsə, kimsə özü üçün şeir yazır və bunu gizli saxlayırsa, yazı yazarkən dəftərin kənarında şəkil çəkirsə və s., və s. – bunlar sənət sayıla bilərmi? Elə olsa idi, hamı sənətkar sayılmalı idi. Hamı harda isə özünü bədii vasitələrlə də ifadə edir. (Düzdür, ancaq özünüifadə ehtiyacından doğan, heç bir başqa məqsəd daşmayan yaradıcılıq da sonralar nə vaxtsa sənət nümunəsi kimi təqdim edilə bilər. (Puşkinin illüstrasiyaları, Eynşteynin skripka çalması və s.). Biz rəssam kimi tanınmış Toğrul Nərimanbəyovun müğənniliyini misal gətirmirik, çünki o, hər iki sahədə peşəkar hesab oluna bilər.

Əslində əsər yalnız o zaman sosial status kəsb edir və sənət aləminə daxil olur ki, onun istehlakçısı, istifadəçisi olsun. Əsl sənət əsəri müəllifin sağlığında olmasa da, gec-tez öz dəyərini almalıdır.

Bədii əsərin ifadə etdiyi məna heç bir rəşional vasitə ilə çatdırıla bilməz, zira obrazlı təsvir, incəsənətin özü ən optimal ifadə formalarından biridir. Deməli, sənətşünasların və ədəbi tənqidçilərin yaratdığı rəşional izahat körpüsü – sənətkarın yəqin ki, daha gözəl üsulla çatdırmış olduğu mənalara “adi şüura, danışıq dilinə çevrilməsi” kimi başa düşülə bilər və bu, geniş oxucu kütləsinə əlavə olaraq çox az şey verir.

Müxtəlif bədii yaradıcılıq formaları əqli və hissi təsir imkanlarına görə, düşüncəni, yoxsa duyğuları inkişaf etdirmək baxımından fərqlidirlər. Musiqi, təsviri sənət və poeziya daha çox dərəcədə duyğulara təsir etdiyi halda, epik bədii ədəbiyyat və onun üzərində qurulan kino sənəti həm də və daha çox dərəcədə düşüncənin, dünyagörüşünün inkişafına yönəldilmişdir. Dramaturgiya və teatrda isə bu nisbət təxminən bərabər olub, hiss və düşüncənin sintezinə əsaslanır. Bu sənət böyük emosional təsir gücünə malik olmaqla bərabər, tamaşaçı dünyagörüşünün inkişafına da xidmət edir.

Sənət var ki, ancaq duyğulandırır, sənət var ki, həm də düşündürür. Məsələn, mənzərə şəkli ancaq təbii gözəlliyi ifadə etdiyi halda, müəyyən bir hadisənin, süjetin təsviri hiss aşılamaqla bərabər, insanı həm də düşündürür.

bilər. Məsələn, İ.Repinin yaradıcılığında, İvan Qroznının öz oğlunu öldürməsi səhnəsinin təsviri sənətkarlıq baxımından dəhşət hissi yaratmaqla yanaşı, konkret tarixi faktla bağlı olduğundanmı, ata-oğul münasibətlərini ifadə etdiyindənmi, yoxsa rəyasətin, hakimiyyətin övlad məhəbbətinə üstün gəlməsi faktını vurğulamasındanmı, ya nədənsə, – insanı həm də düşündürür. Poeziyada düşünə bilmək üçün pafosdan, hissın dinamikasından azad olmaq, diqqəti müəyyən bir hadisəyə, nöqtəyə yönəltmək tələb olunur. Qatarın pəncərəsindən görünən və bir-birini əvəz edən mənzərələr – dağlar, meşələr, çəmənlər – həyatın rəngarəngliyini və dinamikasını ifadə edir. Bunları təsvir edən şairin söz atı da çaparaq olur. Amma çəməndə hansı isə boynubükük bir çiçəyin əhvalını qələmə almaq üçün hərəkətin yox, sükutun ifadə etdiyi məna üzə çıxarılmalıdır.

Bədii ədəbiyyat insanın mənəvi-estetik inkişafı prosesində müstəsna əhəmiyyətə malik bir vasitədir. N.Çernişevskinin qeyd etdiyi kimi, *elmi ədəbiyyat insanları nadanlıqdan, bədii ədəbiyyat isə kobudluq və bayağılıqdan xilas edir*.

Pedaqoji fikir çərçivəsində bədii ədəbiyyatın tərbiyəvi rolu məktəb proqramları ilə məhdudlaşdırılır. Amma ədəbiyyat elə böyük miqyaslı bir hadisədir ki, o, dərs prosesinə, bütövlükdə təhsil sisteminə sığışa bilməz. Bu baxımdan, bədii ədəbiyyatın tərbiyəvi rolu iki miqyasda nəzərdən keçirilməlidir. Birincisi, dar mənada, məktəb miqyasında, şagirdlərin dünyagörüşünü və bədii-estetik zövqünü formalaşdıran vasitələrdən biri kimi. İkincisi, insanı bütün ömrü boyu müşayiət edən, ancaq bədii oxu vasitəsi ilə deyil, həm də teatr, kino, televiziya vasitəsi ilə ona mənəvi-estetik mühit yaradan universal vasitə kimi.

Osvald Şpenqlerin dediyi kimi, «millətin əsasında ideya dayanır».<sup>1</sup> Lakin ideyanın geniş xalq kütlələrinə çatdırılmasının ən optimal və anlaşıqlı vasitəsi nədən ibarətdir?

Elmi-fəlsəfi fikir ancaq intellektual elita üçün əlçatandır. Bədii ədəbiyyat isə ən dərin ideyanı da obrazlarla ifadə etdiyi üçün onun oxucuları çoxdur və deməli, təsir dairəsi də qat-qat böyükdür. Xüsusən şifahi xalq

---

<sup>1</sup> *Шпенглер О. Закат Европы. Очерки мифологии мировой истории. 2. Всемирно-исторические перспективы.* – М.: Мысль, 1998, с.175.

ədəbiyyatı, aşıq sənəti əslində milli ruhun bilavasitə ifadəsi olduğundan onu dərk etmək üçün nəinki alim olmağa ehtiyac yoxdur, hətta alimlik burada milli kökdən uzaqlaşma mənasında, olsa-olsa ziyan gətirə bilər. M.Ə.Rəsulzadə bu məsələni çox gözəl qoymuşdur: «Milliyyət hissini itirməyənlər və milliyyət ruhundan uzaqlaşmayanlar üçün aşıq Kərəmdə, Koroğluda və bunun əmsalındakı nəğmələrdə o qədər ülvi hisslər və o qədər geniş zövqlər vardır ki, onu ancaq saz nəğməsi ilə oxunduğu zaman hekayə qəhrəmanının dərdinə tamamilə aşına ola bilən köylülər qədər saf və pak ürəklərimiz anlaya bilərlər».<sup>2</sup>

Tərbiyə problemləri heç də bəzi pedaqogika kitablarında qabardıldığı kimi atalar sözləri, ibrətamiz fikirlər, hədislər vasitəsilə həll oluna bilməz. İnsan psixikasının, mənəvi aləmin daha dərin qatlarına nüfuz etmək üçün mürəkkəb dramatik təhkiyənin rolu əvəzəlməzdir. İnsanın mahiyyəti, iç üz, “qəlbinin ən dərin guşəsində” yerləşərək, gündəlik həyatda üzə çıxmayan həqiqi Məni, Eqosu məhz gərgin dramatik yaşantılar, sarsıntılar, iztirablar zamanı üzə çıxır. Hər bir insan öz şəxsi həyatında bu anları yaşamaya da bilər. Məhz ədəbiyyat, klassik ədəbi əsərlər insanları bədii obrazların yaşantılarına qoşmaqla, onlara öz qəlblərinin sirli-sehrli guşələrinə bələd olmaq, öz Mənlərini psixik səviyyədə, duyğularla ifadə etmək imkanı yaradır. Mənəvi kamillik yolu informasiya, soyuq bilik şəklində qəbul olunan aforizmlərdən, nəsihətlərdən deyil, həyəcan və iztirablardan, ülvi duyğulardan, gözəllikdən, katarsisdən keçir.

İnsanla mühit arasında, bir əqidə ilə başqa əqidə arasında, habelə, ayrıca bir insanın daxili aləmindəki müxtəlif fikir və istək yönümləri arasında ziddiyyətlər bir-birini tamamlayaraq, bütövlükdə dövrün sosial-siyasi və psixoloji-mənəvi səciyyəsinə verir.

Gerçək ictimai həyatda gedən bu proseslər, heç şübhəsiz, sənətdə və ədəbiyyatda da bu və ya digər dərəcədə öz əksini tapır. Bu baxımdan, pul və mənəviyyat, güc və həqiqət mövzuları özü-özlüyündə ədəbiyyat üçün bir yenilik sayıla bilməz. Lakin necə ki, insanlar çox vaxt hadisələr içərisində itib-batır və daxil olduqları böyük ictimai-siyasi prosesləri, ictimai axının əsas istiqamətini görə bilmirlər, eləcə də sırası ədəbiyyat bir qayda olaraq

---

<sup>2</sup> Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. II cild. B., Şirvanəşr, 2001. s. 306.



bir-birindən maraqlı hadisələr silsiləsini təsvir etməkdən usanmır. Nəticədə neçə-neçə detektivlər, melodramlar yaranır və hadisələr dənizinin ucu-bucağı olmadığı kimi, onları əks etdirən dizilər, çoxseriyalı filmlər də nə qədər istəsən uzadıla bilər.

Melodramla fəlsəfi dramın əsas fərqi nədədir? «Hamlet», «İblis», «Aydın» hind filmlərindən, Cənubi Amerika seriallarından nə ilə fərqlənir? Bu suallara cavab verilməsi bu gün həm də ona görə vacibdir ki, melodram komediantlığın o biri qütübünə çevrilərək həyatımıza hər tərəfdən müdaxilə edir. Hadisəçiliklə dolu olan videofilmlər, teleseriallar bütün texnikalərlə bizi mühasirəyə alır və çox vaxt «Hamlet»lərin, «İblis»lərin, «Aydın»lərin bizdə yaratmış olduğu mənəvi özünümüdafiə səddini keçərək içərimizə daxil olur. Və bir də başımızı qaldırıqda özümüzü hadisələr, təsadüflər dünyasının axar-baxarında görürük.

Melodram ayrı-ayrı adamlar, şəxsi həyatlar və təsadüflər üzərində qurulmuş maraqlı və gərgin situasiyaları əks etdirir. Primitivliyin, diletantizmin bariz nümunələri kimi üzə çıxan melodram bəzən çox bahalı libas geyinir, yüksək dizayn və bədiilik elementləri ilə pərdələnir, müasir kino texnikasından, məşhur aktyorlardan istifadə edir. Lakin hansı libasa girirsə-girsin, onun əsas göstəricisi hadisəçilikdir. Burada fəlsəfi ümumiləşmə bir yana qalsın, bədi ümumiləşmə səviyyəsində də qanunauyğunluq axtarmaq əbəsdir. Teleseriallar həyatda determinizmdən daha çox, təsadüflər üzərində qurulur. Hadisələr istənilən vaxt istənilən səmtə yönəlir. Müxtəlif gözlənilməz vəqəələr bir-birini sıçrayışlarla əvəz edir və ancaq zahiri tellərlə, süni şəkildə bağlanır. Belə əsərlər insanın mənəvi varlığının bütövləşməsinə, kamilləşməsinə deyil, «bu dünya beş gündür...», «ayaq hara, baş da ora» «fəlsəfə»sinin təbliğinə xidmət edir.

Əvvəllər «boz ədəbiyyat» klassik ədəbiyyatla mübarizəyə girə bilmirdi. Məktəblərdə məhz klassik bədi ədəbiyyatın tədris olunması gənclərin böyük ideallar ruhunda tərbiyə olunmasına imkan verirdi. Lakin «boz ədəbiyyat», «kütləvi mədəniyyət» televiziyaya ayaq açdıqdan sonra məktəblərin, pedaqoqların nəzarətindən çıxdı və birbaşa evlərə daxil olmaqla antitərbiyə vasitəsinə çevrildi. Yeganə qoruyucu amil məktəb dərsliklərinin əsasən klassikaya istinad edən məzmunudur ki, son dövrlərdə burada da «bozarma» meylləri hiss olunmaqdadır.

Bu gün gənc nəslin tərbiyəsi işi məhz belə bir təhlükə ilə üz-üzə dayanır. Əsrlər boyu bütün böyük zəka sahiblərinin söyləri hadisələrin alt qatındakı mahiyyəti, qanunauyğunluğu, zərurəti üzə çıxarmağa yönəldiyi halda, «kütləvi mədəniyyətin» dalğaları bizə seriallar, detektivlər, «qorxunc filmlər» formasında axın-axın streslər gətirir və bizim onlardan qorunmaq üçün müdafiə vasitəmiz olmadıqda bu dalğalar bizi də öz axınına qatmaq təhlükəsi yaradır. Yeganə çıxış yolu bu yabançı təsirləri milli ədəbiyyatın klassik nümunələri ilə, həmin mövzuda çəkilmiş televiziya tamaşaları ilə kompensasiya etməkdir. Sovet dövründə, fəlsəfi fikir üçün əlçatmaz, ünyetməz ideoloji çəpər çəkildiyi bir vaxtda, neçə minillik tarixi olan milli məfkurə ancaq bədii ədəbiyyat vasitəsilə sızıb keçir və gələcək nəsillərə çatdırılmaq üçün öz varisliyini, kəsilməzliyini təmin edirdi.

Bizcə, ümumbəşəri, kosmopolit fizikadan bəhrələnmiş rəsonal düşüncə tərzimin milli fəlsəfi fikir axarına düşməsi üçün ən çox milli ədəbiyyata borclu olduğumu və ehtiyac duyduğumu etiraf edirəm. Həm də bu təkcə mənim timsalımda deyil, bütün dövrlərdə və hamı üçün belə olmuşdur. Fəlsəfənin məhz düşüncə tərzini şərtləndirən özək hissəsi – milli fəlsəfi fikir təkcə elmi-fəlsəfi kateqoriyalardan istifadə etməklə məhdudlaşmamış, həm də yeri gəldikcə klassik bədii obrazlara müraciət etmişdir. Fəlsəfi əsərin təhkiyəsində fikrin ən kəsə yolla çatdırılmasına xidmət edən bədii obrazlar bir qayda olaraq milli klassik ədəbiyyatdan götürülür, rəmzləşir, standartlaşır, kateqoriyalaşır. Bu, çox spesifik bir prosesdir. Əgər hər bir tədqiqatçı bədii obraz nümunəsi kimi başqa-başqa mənbələrə müraciət etsə, oxucu onu anlamaq üçün gərək hər dəfə yeni əsərlər oxuya. Lakin bir rənz olaraq artıq «*Hamlet*» seçilibsə və ədəbi tənqid buradakı ayrı-ayrı bədii obrazların, süjetlərin, ifadələrin və s. fəlsəfi açılışını artıq dönə-dönə veribsə və bu obrazlar, rəmzlər hamılıqla öyrənilibsə, ümumbəşəri düşüncənin və deməli həm də bütün milli düşüncələrin strukturuna daxil olubsa, bu artıq hamıya məxsus ortaq dəyərdir, nümunədir, başqa sözlə desək, *klassikadır*.

Tədqiqatçıların hamının bildiyi klassik nümunəni qoyub, çox az adama məlum olan başqa bir obraza müraciət etməsi təfəkkür yolunu qısaltmaq, fikri aydınlaşdırmaq əvəzinə, daha da dumanlandırır, uzaqlaşdırar.

*Baş redaktor – S. Xəlilov*

## **Bilim ve Din: Epistemik Bir Tahlil**

*Nebi Mehdiyev\**

### **Özet**

Bu yazıda, öncelikle, “Bilim-Din İlişkisi” başlığı altında din felsefesi disiplini çerçevesinde bilim ile din arasında kurulan ilişki tipleri üzerinde tasviri olarak durdum, ardından, “Epistemik Tahlil” başlığı altında günümüzde felsefenin merkezî bir disiplini konumunda bulunan epistemoloji disiplini çerçevesinde bu ilişkinin tarafları üzerine epistemik tespitlerde bulunmaya çalıştım, “Sonuç” kısmında ise konu üstüne kanaatlerimi paylaştım.

**Anahtar Sözcükler:** Bilim, Din, Bilgi, Gerekçelendirme, Epistemoloji

## **Science and Religion: An Epistemic Analysis**

### **Abstract**

In this article, I firstly focused on the types of relations between science and religion in a descriptive manner within the discipline of philosophy of religion under the title of “The Relationship Between Science and Religion.” Then, I have tried to make epistemic determinations on the aspects of this relationship in accordance with epistemology which is a central discipline of contemporary philosophy. Endly, I shared my opinions on the subject in the “Conclusion” section.

**Keywords:** Science, Religion, Knowledge, Justification, Epistemology

### **Giriş**

*Bilim ile din* arasındaki ilişki, günümüzde bilhassa din felsefesi disiplini altında mütalaa edilen bir tartışma konusu şeklinde tebarüz etmektedir.

---

\* Prof. Dr., Trakya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü, nebimehdiyev@hotmail.com

Bu disiplin çerçevesinde; esasında konu, amaç ve yöntem gibi husularda bilim ile din arasında benzerliklerin bulunup bulunmadığı, daha başka bir ifadeyle, dinin ortaya koyduğu verilerle bilim aracılığıyla elde edilen veriler arasında bir örtüşmenin söz konusu olup olmadığı tartışılmaktadır. Benzer tartışmaların İlkçağda *mitos* ve *logos*, Ortaçağda *akıl* ve *vahiy* kavramları arasındaki ilişki üzerinden yürütülmüş olduğu görülmekle birlikte Yeniçağdan itibaren çok daha esaslı ve ayrıntılı bir şekilde ortaya çıktığı söylenebilir. Modern dönemde bilim-din ilişkisini daha ayrıcalıklı kılan en önemli unsur, tüm entelektüel disiplinleri kuşatacak bir tarzda aklın kendi dışındaki tüm otoriteleri bertaraf etmesi sonucunda din kavramının bir dünya görüşü olmaktan çıkarak pek çok seçenek arasında belirli bir seçeneğe dönüşmüş olmasıdır. Bu demektir ki, din, modern dönem öncesinde olduğu gibi aklı tahakkümü altında tutan bir otorite olmaktan öteye, sanat, siyaset, ekonomi vs. bu sefer aklın nesnelere sadece birisi durumundadır. O halde, bilim-din ilişkisinden kasıt, modern bilim ve çağdaş din anlayışımızdır.

### **Bilim-Din İlişkisi**

Bilim ile din arasında ne tür bir ilişki kurulabilir? Bu ikisi çatışır mı uzlaşır mı? Yoksa bunlar birbiriyle ilgisi bulunmayan büsbütün farklı alanlar mı? Bilim ile dinin verileri arasında herhangi bir ilişkiden söz etmeden önce, bu alanların sınırlarını çizebilmek ve yapısal benzerlik veya farklılıkları doğru saptayabilmek için, bu soruların cevaplandırılması gerekir. İşte bu yüzden son yıllarda bilim-din ilişkisiyle ilgili pek çok tipoloji geliştirilmiştir. Bir tipolojinin değeri, alanlar arasındaki ilişkiyi tüm boyut ve açılımlarıyla kapsayabilmesine bağlıdır. Fakat, bilim ve din kavramlarının anlam çeşitliliği ideal bir tipolojiden bahsedebilmemizi zorlaştırmaktadır. Yine de, son otuz yılda yapılan çalışmalarda önemli bir mesafe kat edildiği söylenebilir. Arthur Peacocke, 1981 yılında sekizli bir tipoloji ortaya koymuştur. Bu, bilimle dinin dil ve konuları arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkararak, bütüncül bir metafizik ve dolayısıyla da yeni bir teoloji geliştirmeyi amaçlamaktaydı. Peacocke, bilimle din arasındaki entegrasyon girişimini bir cümleyle özetlemiştir: “Tanrı âlemin ruhu, âlem de Tanrının bedenidir.” Nancey Murphy, 1985 yılında, Neilbuhr’un klasik beşli tipolojisini yeniden ele alarak, Hıristiyanlık-kültür ilişkisiyle beraber bilim-din

ilişkisi üzerinde durdu ve Hıristiyanlığın kültürü belirlediği gibi, dinin de bilimi belirlediğini savundu. Günümüzde en çok tutulan yaklaşım ise, Ian Barbour'un 1988'de ortaya attığı "Bilimle Dinin Temas Noktaları" adlı dördümlü tipolojisidir. Bu tipoloji, bilim ve din çevrelerinin görüşlerinin yer aldığı dört kategoriden oluşmaktadır: (1) *çatışma* (bilimsel materyalizm, dinî literalizm); (2) *bağımsızlık* (farklı yöntem, farklı dinler); (3) *diyalog* (sınır sorunları, metodolojik paralellikler) ve (4) *entegrasyon* (doğal teoloji, doğa teolojisi, sistematik sentez). 1990'larda ortaya atılan tipolojilerin çoğu, Barbour'un tipolojisini esas almıştır.

1995 yılında John Haught, terimleri İngilizcede aynı harfle (C) başladığı için kolayca akılda tutulabilen bir tipoloji geliştirdi. Onun *Çatışma* ve *Karşıtlık* adlı ilk iki kategorisi, Barbour'un ilk iki kategorisiyle aynıdır. Temas adlı üçüncü kategori, Barbour'un *Diyalog* ve *Entegrasyon* olarak adlandırdığı başlıklar altındaki konulardan oluşmaktadır. İlk kez Haught, hemen akla gelebilecek belirli teolojik doktrinlerin doğrulanmasından ziyade, teolojiden kaynaklanan evrenin anlaşılabilirliği inancı gibi alt varsayımların bilim tarafından haklı çıkarılmasını kastettiği *Doğrulama* adlı dördüncü bir kategori kullanmıştır. 1996'da Willem Dress, daha ince ayrımlara imkan tanıyan ve dinin bilişsel olduğu kadar deneyimsel ve kültürel yorumunu da içeren üç sütun ve üç sıra halinde dokuzlu bir tipoloji ortaya koydu. Bu, en zor anlaşılan, hatta bazen yanlış anlaşılan bir tipoloji olarak benimsenmişti. Çünkü hangi konunun hangi başlık altında ve niçin sadece bu başlık altında ele alınmış olduğu, çözülmesi çok zor bir meseledir. Daha ayrıntılı görünme, bazen aynı konuların farklı başlıklar altında veya farklı konuların aynı başlıklar ele alınmasına yol açmıştır. 1998 yılında Ted Peters ayrıntı bir sekizli tipoloji sundu. Peters, ahlakî konuların tartışıldığı yeni bir kategori geliştirmişti. Fakat ahlakî konular ve sosyal bilimler bilim-din tartışmalarının dışında tutulduğu veya ayrı bir başlık altında ele alındığı için, bu kategori pek rağbet görmedi. Yukarıda değindiğim tipolojilerin dışında daha pek çok sınıflandırma mevcuttur; fakat bunlar ya bir öncekinin gözden geçirilmiş tekrarı ya da birkaç tipolojinin birleşmesinden ibarettir.

Şimdi, bilim-din ilişkisi üzerine geliştirilmiş bütün sınıflandırmaları göz önünde tuttuğumuzda, doğal olarak çatışma, ayrışma ve uzlaşma kategorilerinden oluşan ortak bir üçlü tipoloji belirlemektedir.

### *Çatışma*

Genel olarak bilim ile din arasındaki çatışmanın tarihine baktığımızda, iki temayla karşılaşmaktayız: birincisi, bilimin saldırıları karşısında dinin kendisini savunmaya çalıştığı; ikincisi ise, dinî kurumlar tarafından bilimin baskı altında tutulduğu ve engellenmeye çalışıldığı temasıdır. Her iki halde de bilim-din çatışmasının nedeni, dinin bilişsel içerikli olma iddiasıdır; eğer din bilişsel bir içerik iddiasında bulunmasaydı, sanat ve ahlak örneğinde olduğu gibi, bilimle herhangi bir çatışmaya da girmemiş olacaktı.

İlk çatışma örneği, 16. yüzyılda Batıda ortaya çıkmıştır. Galileo'nun yargılanması, bilim-din çatışmasının ilk örneğini simgeler. Bilim-din çatışmasının ikinci örneği ise, 19. yüzyılda ortaya atılmış evrim teorisidir. Geleneksel teoloji, kutsal metinlerin yaratılış ve evrenle ilgili anlatımını harfiyen korumaya çalıştığı için, yeni kozmoloji ve evrim teorisini reddetmek zorundaydı. Bilimi temsil eden çevrelerse, diğer taraftan, varlığın anlaşılması ve anlatımında dinî inançlara ihtiyaç duymuyorlardı. Zamanla bilimsel materyalizm adını alan bu yaklaşım, iki temel iddiada bulundu: (1) güvenilir bilgi yolu, yalnız bilimsel yöntemdir ve (2) evrendeki tek gerçek, madde veya madde ve enerjidir. İşte bilim-din çatışmasını ayakta tutan en önemli nokta, birisinin iddiasının doğru olması durumunda diğerinin yanlışı olmak zorunda olduğu gerçeğidir. 19. yüzyılın sonlarına doğru, bilimin hem organik hem de inorganik alanlarda dinî inançları etkisiz hale getirmesi, 20. yüzyılın başlarında 'zihin'in tamamen bilimselleştirilmesiyle sonuçlandı ve yeni pozitivistlerin ortaya çıkmasına neden oldu. Mantıkçı pozitivistler olarak da bilinen bazı bilim adamlarına göre, yalnız duyu verilerine dayalı önermeler doğrulanabilir ve onlar doğrulanabildikleri için de anlamlıdır. Mantıkçı pozitivistlerin bu yaklaşımı, "bir terimin anlamı, onun doğrulanma yönetimidir" şeklinde formüle edilmiştir. Duyu verilerine dayanmayan, yani ahlâkî, metafizik ve dinî önermeler ne doğru ne de yanlıştır, çünkü bunlar duyguları ifade eden birtakım anlamsız önermelerdir. Dolayısıyla, Yeniçağ ile birlikte boy gösteren Aydınlanma, ardından pozitivism ve nihayetinde yeni pozitivism, tek taraflı bir bilgi anlayışı olarak nitelendirilen katı rasyonaliteyi savunmakla dinî çevrelerin tepkisini çekmiştir.

Çatışmanın digər ucunda yer alan din adamları və dinî kurumlar isə, dinî inançlara ihtiyaç duymayan herhangi bir aklî çabayı kendileri için ciddi bir tehdit şeklinde algılayarak bunlara karşı koymuşlardır. Mesela Galileo'nun güneş merkezli evren görüşü ve Darwin'in evrimci görüşleri ile Hristiyanlık arasında ortaya çıkan çatışmada Kilise aktif bir rol almıştır. Galileo'nun "hem kutsal metin hem de doğa aynı derecede Tanrı'nın vahyi oldukları için aralarında herhangi bir çelişki olamaz" şeklindeki sözlerine rağmen, Kilise, inançları bir önceki kozmolojiye göre düzenlediği ve yeni kozmolojiyi bir tehdit olarak gördüğü için en ağır ceza yöntemlerine başvurmuştur. Düşünce tarihinin en büyük çatışmalarından birinin yaşandığı evrim teorisi örneğinde de Kilise, evrim teorisinin bilimsel temellerinin doğru olup olmadığını dikkate almayarak, sırf kutsal metnin bazı pasajlarıyla en azından görünürde uyuşmadığı için bu teoriyi reddetmiştir.

### *Ayrışma*

Bilim-din veya din-bilim ilişkisiyle ilgili bir diğer temel felsefi yaklaşıma göre, bu alanlar arasında tam bir ayrılık ve farklılık mevcuttur; bu alanlar, sınırları, yöntemleri ve amaçları itibarıyla birbirinden tamamen bağımsızdır. Bazılarına göre bilim olgularla, din ise değerlerle uğraşır. Diğer bir ifadeyle, özellikle yaratılış ve evrim söz konusu olduğunda, bilim "nasıl", din ise "niçin" sorusuna cevap arar. Dolayısıyla, din ile bilim arasında herhangi bir çatışmadan söz etmek anlamsızdır. Çünkü aralarında bu kadar farklılık ve uzaklık olan bu iki alanın bırakın çatışmayı, bir rekabete bile girmesi söz konusu olamaz. Bunun en çarpıcı örneği, Laplace'ın *Göksel Mekanik* adlı eserinde Tanrı'nın yerinin ne olduğunu soran Napolyon'a verdiği cevaptır: "Benim öyle bir varsayıma ihtiyacım olmadı."

Metodolojik açıdan kesin bir bilgi ayrımının yapılması, özellikle yirminci yüzyıl akımlarınca ortaya atılmıştır. Bu akımların başında gelen varoluşçuluğa göre din ve bilimin konu, yöntem ve amacı birbirinden tamamen ayrıdır: Birincisi Tanrı'nın vahyi (açığa vuruş) ile, ikincisi doğal âlemle ilgilenir; gizemli ve aşkın olan Tanrı yalnız kendi aracılığıyla bilinebildiği halde, doğal âlem sadece insanın aklî çabasıyla bilinebilir; dinin amacı insanı Tanrı ile bireysel bir karşılaşmaya erdirmektir, biliminki

ise evrendeki düzeni anlamaya çalışmaktır. Martin Buber'e göre, insan açısından varlık "ben-sen" ve "ben-o" olmak üzere iki kutupludur. Bu ilişki türünde değişmeyen taraf insandır. Değişen, her zaman ikinci taraftır. Din söz konusu olduğunda "ben-sen", bilim söz konusu olduğunda ise "ben-o" ilişkisi devreye girer. Rudolf Bultmann, kutsal metnin aslı diline, yani kendine anlama, korku ve umuttan ibaret olan hayat diline çevrilerek en geniş ifadesi ile "ben-sen" ilişkisi zemininde ele alınması gerektiğini savunur. Bütün bu görüşler, kutsal metne harfiyen kabul edenleri ve bu metinlerde bilimsellik arayanları eleştirerek metodolojik bir zemin hazırlama amacı güder.

Bilimle dini birbirinden ayırmanın bir diğer yolu, bu alanları, kendine özgü fonksiyonlara sahip, birbiriyle herhangi bir etkileşim içinde olmayan farklı diller şeklinde yorumlamaktır. Bu görüş, dilin tek geçerli fonksiyonun empirik olguları ifade etmek olarak gören yeni pozitivistlerin aksine, dilin icra ettiği fonksiyonların çeşitliliğine dikkat çekmektedir. Özellikle de Wittgenstein'in ikinci dönem çalışmasından etkilenen analitik dilciler, dinle bilimin iki ayrı, fakat her birisinin kendi kategorileri ve mantığına sahip, eşit ölçüde geçerli "dil oyunları" olduğunu savunurlar. Bilim dilinin amacı, doğal olayları önceden görmek ve kontrol etmek iken, din dili ibadet ve teselli için kullanılır. Dolayısıyla, din ile bilimi birbirinden tamamen ayrı alanlar olarak gören kişi veya akımların çıkış noktası, varlığın ve yaşamın birbirinden bağımsız deneyimler yığını olmasıdır.

### *Uzlaşma*

20. yüzyılın ilk yarısında vuku bulan dünya savaşları, bilimin varoluşsal sorunlar karşısında gösterdiği acizlik ve son entelektüel gelişmelerin bilimin statüsünü sorgulamaya başlaması, bilimin, idrakin bütün normlarına cevap veremediğini, dinin ise sanıldığı gibi bilişsel özellikten yoksun olmadığını ortaya koymuştur. Diğer taraftan, dinle bilim arasındaki çatışmanın en uygun yolu olarak görünen ayrışmacı akımlar (fideist dinî öğretiler, varoluşçuluk, gündelik dil felsefesi vs.) ise, bilimle din arasındaki benzerlik veya deneyimsel ortaklıkları göz ardı ettiği için yetersiz görünmeye başladı. Özellikle astrofizik alanındaki gelişmeler, bilginin bütünlüğüne inananlar için son derece elverişli imkânlar sağlamıştır.



Astrofizikçilərə görə evrenin doğuşu sırasında yaşam olanakları yoktu ve yalnız belirli şartlar sağlandıktan sonra, bu mümkün olabilmiştir. Uzlaşmacı din adamlarına göre, tam bir uyum içerisinde ortaya çıkan bu şartlar üzerine düşünmemiz gerekir. Çünkü eğer “büyük patlamada bir saniye sonraki gelişme hızı, yalnızca yüz milyarda bir oranında az olsaydı, evren daha bugünkü büyüklüğüne erişmeden çökmüş olurdu.” Burada, gerçekten dinlerin Tanrı’sının varlığı çıkarılamazsa bile, âlemin varoluş sebepleri dönemecindeki bir varlık veya etkenin (“ilk hareket ettirici”) bulunduğu iddia edilebilir. Kaldı ki, evrenin biçimlenme tarzının Tanrı’nın varlığını ispatlaması gerekmez, çünkü o zaman vahyin anlamı olmazdı. Dolayısıyla, din-bilim uzlaşması, bir yerde bilginin iki temel kaynağının (vahiy-akıl) buluşmasıdır. Fakat, bazen uzlaşmadan bütünleşme kastedilerek, bilimsel önermelerle dinî önermeler arasında birebir ilişki kurulmaya çalışılmaktadır. Özellikle de bazı dinî çevrelerce istismar edilen bu husus, din ile bilim arasında sağlıklı bir ilişki kurabilme imkânını zedelemektedir. Halbuki mutlak kudret ve mutlak bilgi ile insan iradesi arasındaki çözümsüzlük, aynı zamanda bilim-din ilişkisiyle de alakalıdır ve sıradan bir bütünleşme girişimi ile çözülememektedir. Bu nedenle, din ile bilim arasındaki uzlaşma girişimi, din ile bilimin ortak katkılarıyla kapsamlı ve bütüncül bir dünya görüşünün ortaya konulmasıdır.

Günümüzde din ile bilimin ortak hareket etmesi gerektiğini savunan akımların başında süreç felsefesi gelir. Süreç felsefesi, dini bilime veya bilimi dine tercih etmez. Süreççi düşünceye göre, doğru ve nesnel bir dünya görüşüne sahip olmak istiyorsak, din ve bilim gibi bilgi ve değer alanlarımızı hesaba katmak zorundayız. Teoloji, gerçekliği bir bütün olarak algılamaya çalışmalı ve doğa bilimlerinde bütünün parçası olarak etüt edilen alanların hakikatlerini kapsamalıdır. Fakat, Tanrı’nın varlığıyla ilgili deliller ve bunların doğru dereceleri süreççi düşünürlerin ilgisi dışındadır. Bu filozofları ilgilendiren asıl konu, sahip olduğumuz bilgi ve deneyimlerimizi dikkate alarak Tanrı-alem ilişkisini açıklamaktır.

### **Epistemik Tahlil**

Din felsefesi ve daha özel bir ifadeyle dinî epistemolojinin can alıcı tartışma konusu olan Tanrı inancının rasyonelliği üzerine yaptığım doktora

tezimde, söz konusu inancın rasyonelliğinin önemli ölçüde kişinin gerekçelendirme gücüyle orantılı olduğunu sonucuna varmıştım. Aradan geçen yıllar içinde bu kanaatim değişmemiş olsa da gerekçelendirme ve bu kavramın belirli bir inancı bilgiye dönüştürme sürecindeki işlevine ilişkin kanaatim tümüyle değişmiştir. Şimdi, kendi bilgi anlayışım çerçevesinde, bilim ile dinin epistemik statüsünü belirlemeye ve dolayısıyla da aralarındaki ilişkiye açıklık getirmeye çalışacağım.

### **Bilgi Nedir?**

Bilgi, alışlageldiği üzere, “gerekçelendirilmiş doğru inanç” şeklinde tanımlanmaktadır. Ancak, Gettier’in 1963 yılında yayınladığı “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?” adlı ünlü yazısından sonra, Platon’dan tevarüs edilen bu üçlü bilgi tanımı bir daha onarılması zor görünen derin bir yara almıştır. Burada, söz konusu bilgi tanımını tekrar hayata döndürme yönündeki çabalara girmeyeceğim, sadece bunun yerine, farklı yazılarımda çeşitli yönleriyle ve ayrıntılı bir biçimde üzerinde durduğum -Gettier’in eleştirilerini dışarıda tutan ve kökleri Descartes’a kadar uzanan- yeni bir bilgi tanımı önereceğim. Buna göre bilgi, “kesin bir inanç”tır. Kesin bir inanç şeklindeki bilgi tanımı iddiamı daha anlaşılabilir kılmak için, tanımda geçen her iki kavramı da kısaca açıklamaya çalışacağım.

### *İnanç*

Bilgi, bilişsel ürünlerimizin en üstünüdür, yani bilme sürecimizin en yetkin çıktısıdır; inanç ise, bilme sürecimizin temel girdisidir, yani bilginin hammaddesidir. Bu epistemik hiyerarşi, felsefe literatüründe tek başına (gerekçesiz) inancın kötü, yanlış ve hatta çirkin bir şey olduğu algısına yol açmıştır. Nitekim bu yaklaşımın tipik örneklerinden birisini temsil eden W. Clifford, yetersiz delile dayanarak bir şeye inanmanın her yerde, her zaman ve herkes için yanlış olduğunu iddia etmiştir.

Şimdi, herhangi bir gerekçeye dayanmaksızın bir şeye inanmanın kötü bir şey olabilmesi için söz konusu inancın epistemik anlamda tamamen absürd bir zeminde yahut da zihinsel bozukluklar düzeyinde ortaya çıkmış olması gerekir. Sözgelimi, Topal Timur’un bilge bir komutan olduğu, kuzeylilerin dürüst oldukları ve yarın havanın açık olacağı şeklindeki

inançlarımı epistemik açıdan yanlış, etik açıdan da kötü olarak nitelendirmemi gerektirecek hiçbir sebep söz konusu değildir. Epistemik açıdan yanlış değildir, çünkü bunların bilgi olduğunu iddia etmiyorum, bunlar sadece birer inançtır. Etik açıdan kötü değil, çünkü bunlara dayanarak herhangi bir eylemde bulunmuyorum. Ama eğer tarih hocası, iş adamı ya da meteorolog olsaydım, kaçınılmaz olarak bu inancımın epistemik statüsünü belirlemek durumunda kalırdım. Ayrıca, bazen eylemlerin kendisinin de, en azından herkes için epistemik statüsünün belirlenmesinin imkânsız olduğu durumlarda inançlara dayanması kaçınılmaz olabilir. Sözgelimi, Tanrının varlığına dair inancımı bilişsel bir ürüne dönüştürmekte başarısız olsam dahi, bu inancımdan vazgeçmek ya da bu inancımın gereği olan ritüeller ve davranış biçimlerimden imtina etmek durumunda değilim.

O halde, bilişsel ürüne dönüştürülme imkânı denenmeksizin ve ahlaken kötü sonuçlara yol açığının görülmesinin yanı sıra belirli bir inançta ısrarcı olma dışında inançlarımızı meşru görmenin önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Diğer yandan, henüz herhangi bir epistemik nitelik kazanmamış inançlarımız bilme sürecimizin çıkış noktasını oluşturabilir, ancak psikoloji açısından baktığımızda da bu yöndeki tüm çabaların bir son noktası olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Başka bir deyişle, bir inanç, epistemolojinin başlangıcını, psikolojinin de sonucunu ifade eder. Bu anlamda, inancı otopoyetik (kendi kendini var eden) bir olgu değil de belirli bir geçmiş haiz psikolojik bir olgu olarak görmeliyiz.

Çağdaş epistemoloji uzmanları, gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımından da açıkça anlaşılacağı üzere, inanç-üstü veya inanç-sonrası gerekçelerle ilgilendiklerinden dolayı inanç-altı veya inanç-öncesi durumları dikkate almazlar. Oysaki işlev bakımından bilişsel etkinliğimizin ve içerik bakımından dünya görüşümüzün önemli bir kısmını yalın inançlar teşkil eder.

Netice itibarıyla, her bilişsel ürünün temelinde bir inanç yer almaktadır. Belirli bir inancı gerekçelendirme imkanına sahip olup da gerekçelendirmezsek, bu durumu, noetik yapımızın bir ihlali olarak görebiliriz. Fakat böyle bir imkana sahip değilsek, söz konusu inancımızdan imtina etmek durumunda değiliz. Bu anlamda, tek başına herhangi bir inancın bilişsel skala içerisinde mütalaa edilemeyeceğini dikkate alarak, iyi ve kötü ya da

doğru ve yanlış gibi nitelendirmeleri bir tarafa bırakarak inançların “kendinde” durumlarından ziyade “inanç +” gibi bilişsel çıktılar üzerine yoğunlaşmak gerekir.

### *Kesinlik*

Her türlü bilişsel ürünün temelinde inancın yer aldığını, bilme sürecimizin en üst katmanını ise bilginin oluşturduğunu söyledim. Bu demektir ki gerekçelendirme imkanından yoksun olan bir inanç her türlü değer girişiminden uzakken, bilme sürecinin zirvesi olan bilginin de ayrılmaz bir parçasıdır. O halde, bilgi de, kesin bir inanç olarak tanımlanmalıdır. Peki ya kesinlik nedir?

Kesinlik, kabaca ve ilk bakışta, herhangi bir şüpheye yer bırakmayan bir durum olarak tanımlanabilir. Fakat böyle bir kesinlik tanımı, bizi doğal olarak psikolojik bir tanıma götürmektedir. Sözgelimi, bu sabah kahvaltıda börek yediğime dair inancımın asla şüphe duymayabilirim, ama gerçekte en azından potansiyel olarak yanlış hatırlıyor olabilirim; dolayısıyla, kesinliği şüphelerden arınmış olarak tanımlamak, sadece ilgili inancı dile getiren kişinin psikolojik tutum veya durumuna işaret eder. Oysa ki, epistemik kesinlik, psikolojik anlamda şüphelerden arınmış olmanın yanı sıra, epistemik anlamda da ima düzeyinde dahi aksini barındıran unsurların reddidir. Sözgelimi, bu sabah kahvaltıda börek yediğime dair inancım, başka bir şey yiyebilmiş olma ihtimalimi potansiyel olarak dahi kabul edersek, yani aksini düşünebildiğim için kesinlik arz etmez; daha açık bir ifadeyle, bu sabah kahvaltıda börekten başka bir şey yediğimi hatırlamıyor olsam dahi, bu, kahvaltıda börekten başka bir şey yemediğim anlamına gelmez. Ancak, sözgelimi, üçgenin üç köşesi vardır şeklindeki inancım, herhangi bir kanıtı başvurmaksızın, aksini potansiyel olarak dahi düşünemediğim için kesinlik arz eder.

O halde, kesinlik, hem yanılmazlık hem de karşıtın imkansızlığıdır. Herhangi bir önerme, yanılabilir ihtimali taşıyor ya da belirli bir bağlamda kesinlik arz ediyorsa, kesin bir inanç, yani bir bilgi olarak görülemez.

Bir inanç, bağlamından bağımsız olarak, ya kesindir ya da kesin değildir. Kesinlik ne ispatlanabilen ne de bazen geçerli olan normatif bir değerdir. Sözgelimi, Yerin yuvarlak olduğu inancı, birincisi, en azından bin

yıl önce düz olduğuna inanılması dolayısıyla, kesin değildir, çünkü kesinliğin bazen geçerli olması düşünülemez; ikincisi, bunca bilimsel kanıta rağmen yine de söz konusu inanç kesin değildir, çünkü kesinliğin ispatlanması düşünülemez. Ancak sözgelimi, insanın ölümlü olduğuna dair inancımız, yaşayan hiçbir canlının tecrübe etme imkanına sahip olmamasının yanı sıra hiçbir zaman aksini düşünemediğimiz için kesin bir inançtır.

### **Bilimsel ve Dinî Bilgi Mümkün mü?**

Peki, yerin yuvarlak olduğu, bu sabah kahvaltıda börek yediğim, şu an önümde duran cismin masa olduğu ya da Tanrı inancının rasyonel olup olmadığı gibi bilimden dine kadar çok sayıda ya da sayısız inançlarımız bilgi değil de nedir? Göreneksel düşüncenin, Platon'un bölünmüş çizgi analogisinde olduğu gibi, bilme sürecimizin tüm çıktılarını inanç ve bilgi gibi iki temel kategoride toplama alışkanlığından dolayı, yukarıdaki önermeleri ya inanç ya da bilgi olarak görme mecburiyetindeymişiz gibi bir durumla karşı karşıyayız. Halbuki, inancın kendisi bilme sürecimizin bir çıktısı olmayıp sadece hammaddesidir; geriye kalan bilişsel ürünlerin, en azından üzerine yapılan sayısız tartışmalardan hareketle, bilgi olarak görmenin mümkün olmadığını fark edebiliriz. İşin tuhafı, yukarıdaki türden inançlar, inancı bir kısım için bilgi iken, diğer kısım için bilgi değildir. Öyle görünüyor ki, bu noktada doğru olan tek şey, bir önermenin aynı zamanda hem bilgi hem de bilgi-değildir olamayacağıdır.

Öyleyse, inançla bilgi arasında, tabiatı gereği, başka bir kategori daha olmalıdır. Burada, ispat yükümlülüğü dolayısıyla inançtan, kesin olmaması hasebiyle de bilgiden farklı olan bu kategoriye kanı diyorum. Kanı, içsel açıdan bir kanı olma, dışsal açıdan da bir ikna olma durumunun bilişsel ürünüdür ve bu bilişsel ürün, hayatımızın tamamına yakınına ihata etmektedir.

Kanılarımızın, belirli bir derecelendirilmesi yapılabilir ve yapılmalıdır da; ancak her halükarda, bunları bilgiden ayırıştıran birtakım özellikleri vardır. Bilgi yanılmaz ve kesin bir inanç iken, kanı, yanılabilir ve olumsal bir inançtır. Daha keskin bir ifadeyle, içinde belirli bir tarihi barındıran herhangi bir önerme, kanı olmak durumundadır; sözgelimi, yerin yuvarlak olduğuna dair inancımız, tarihinde düz olduğuna dair bir tasavvuru

barındırdığı için kanı olarak görülmelidir; işte bu sebeptendir ki içinde belirli bir tarihi barındıran her türlü önerme, aralarındaki tematik ve teknik ayrışmalara bakılmaksızın topyekun tarih olarak adlandırılabilir. Tarih ana başlığı altında toplanabilen herhangi bir yargı, açıktır ki bağlamsal olmak durumundadır.

Şimdi, kanı, yanılabilir özelliği haiz olması hasebiyle aynı zamanda bağlamsal olan tüm olumsal yargılarımızın ortak bir adıdır; ancak, bu özelliğinden dolayı bilgiden ayrıştığı gibi başka bir özelliğinden dolayı da inançtan ayrılmaktadır: gerekçelendirilebilir olmak. Belirli bir inanç, yalnızca gerekçelendirilebildiği takdirde kaniya dönüşmektedir. O halde, kanı, gerekçelendirilmiş inançtır. Göreneksel ve çağdaş epistemolojide, metafizik bir görünümü haiz olmasının yanı sıra esasen psikiyatrinin konusu olan zihinsel işlev bozukluklarını minimize etmek adına bu tanıma bir de doğruluk bileşeni eklenmektedir: gerekçelendirilmiş doğru inanç. Kanılar arasında bir derecelendirmeyi mümkün kılan şey de nihayetinde gerekçelendirme anlayışından başka bir şey değildir.

Bu alt başlıktaki soruya cevap olarak, kanılarımızın aksine, bilginin ne sınıflandırıla ne de bölümlenebilir olduğunu iddia ediyorum.

Daha açık konuşmak gerekirse, bilgi, zorunlu ve olumsal, temel ve çıkarımsal yahut da kaynağından hareketle aklî ve tecrübî gibi sınıflandırmalara tabi tutulamaz. Sözelimi, metafizikte *vücûd'u mevcûd'a* dönüştürmek mümkün ve hatta bir yerde zorunlu olması gibi epistemolojide de bilmeyi inanç ve bilgi gibi farklı sınıflandırmalara tabi tutabiliriz, ama bilginin kendisini sınıflandıramayız; çünkü bilgi, bilme sürecinin nihai çıktısıdır. Tam da bu sebeple, bilgiyi “bilimsel”, “dinî”, yahut da “gündelik”, “felsefî” ve benzeri sıfat takılarıyla bölümlenmek de sınıflandırma girişimlerinden daha az tutarsız değildir: öyleyse, sözelimi “şu elma kırmızıdır”, “Tanrı iyidir” ya da “kanser ölümcül bir hastalıktır” gibi önermeler sözü edilen alanlardaki kullanımına göre mi bilgi değeri taşıyıp taşımadığı belirlenecektir? Epistemoloji sınırları içerisinde bu soruya olumlu bir cevap bulmanın imkânsız olduğunu düşünüyorum.

Daha basit konuşmak gerekirse, biz bir şeyi ya biliriz ya da bilmeyiz. Bir önerme benim için ya bilgi değeri taşır ya da taşımaz. Cüzdanımda belirli bir miktarda para olduğunu ya biliyorum ya da bilmiyorumdur. Az

önce bilginin keyfiyetinin ayrıştırılmayacağını söylerken şimdi de niceliğine yönelik bir derecelendirmenin yapılamayacağını söylemek istiyorum. Dolayısıyla, çok bilgi, az bilgi yahut da doğru veya yanlış bilgi gibi ibareleri sadece dilin bir imkânı olarak görmek gerekir. Sözgelimi, üç kişinin 5 artı 5 kaç eder sorusuna üç farklı cevap verdiğini düşünelim: 6, 8 ve 10. Burada, ikinci kişinin birincisinden daha çok ya da birinci kişinin ikincisinden daha az bildiğini mi söyleyeceğiz? Yahut da üçüncü kişinin doğru bildiğini mi söylemeliyiz yoksa sadece bildiğini mi?

O halde, dilin büyümesine kapılıp da felsefede farklı yönlerde savrulan aşırı yorumları bir tarafa bırakırsak, bilginin kesin bir inanç olduğunu ve kesinliği haiz olmayan herhangi bir inancın edinilen kaynağı ya da kullanılan gerekçesine bakılmaksızın bilgi olmadığını iddia ediyorum.

### **Sonuç**

Bu yazıda, bilim ile din arasındaki ilişkiyi, birincisi, felsefenin tali bir disiplini ve dolayısıyla da periferisini oluşturan din felsefesi, ikincisi ise, felsefenin özü ve temelini oluşturan bilgi felsefesi disiplinleri açısından ele aldım. Şimdi ise yazıdaki hiyerarşinin aksine, önem sırasını dikkate alarak, önce bilgi felsefesi, ardından da din felsefesi çerçevesinde söz konusu alanlar arasındaki ilişkiye dair kanaatlerimi paylaşmak istiyorum.

Bir inancı gerekçelendirilmiş doğru bir inanca, yani kanıya dönüştüren şey kanıttır. Kanıtlarımızın kaynağı ise, kabaca, duyu/duygu, tanıklık/haber ve deney/gözlemdir. Bu kaynaklardan beslenen kanıtlar, aynı zamanda kanılarımızın da epistemik statüsünün belirleyicisi unsurlarındandır. Kanılarımızın epistemik statüsünü belirleyen diğer unsurlar ise, sırasıyla bağdaşımçılık, güvenilirçilik ve temelcilik olarak adlandırabileceğimiz kanıtlar aracılığıyla oluşturulan gerekçelendirme teorileridir. Daha başka bir ifadeyle, kanılarımızın kaynağını yatay, gerekçelerini ise dikey olarak sıralamak mümkündür. Dahası,

Söz konusu bu yatay ve dikey unsurlar, bilgiden farklı olarak kanılarımızın epistemik bir hiyerarşiye uyduğunu ve dahası özne-yüklü olması hasebiyle değişken olduğunu göstermektedir: sözgelimi, aminoasitlerin belirli koşullarda (bu koşulların varlığı ayrı bir tartışma konusu) oluştuğu inancı, hem deneyi gerçekleştiren kişi ve kişiler için hem de bu inancı

tanıklık veya haber aracılığıyla edinen kişi veya kişiler için bir kanıdır; ne varlık bu inanç birinciler için güçlü bir kanı iken (temelcilik), ikinciler için daha zayıf bir kanıdır (güvenilircilik). Ayrıca, bu örnekte zayıf olarak görülen tanıklık/haber kaynaklı kanılar da kendi içinde belirli bir hiyerarşiyi takip eder: sözgelimi, İstanbul'un 1453 yılında fethedildiği inancı, dönemin uzmanı olan kişi veya kişiler için güçlü bir kanı iken (güvenilircilik), söz konusu inancı bu kişi veya kişilerden alan kişi veya kişiler için de daha zayıf bir kanıdır (bağdaşımıcılık).

Şimdi, bilişsel ürünlerimizin kahir ekseriyeti, belirli bir tarihi ve bağlamı haiz olması hasebiyle kesinlik düzeyine erişemez. Belirli türden kaynaklara dayalı gerekçeler aracılığıyla elde edilen kesinlikten yoksun bu bilişsel ürünler, yani kanılar, elde edilme biçimlerine koşut olarak belirli bir epistemik derecelendirilmeye tabidir. Bilim ile dinin de, en azından ortaya koydukları verilerin aksini düşünebiliyor olmamız hasebiyle bu bilişsel kategori (kanılar) içerisinde görülmesi ve belirli bir epistemik derecelendirmeye tabi tutulması gerektiğini düşünüyorum. Yatay düzlemde ele aldığımızda bilimin daha ziyade deney/gözlem, dinin de tanıklık/haber; dikey düzlemde ele aldığımızda ise bilimin daha ziyade temelci, dinin de güvenirli gerekçeçelendirme teorilerini izlediklerini söyleyebilirim. Bu söylenenler, bilimin kurucuları (bilim insanları) ve dinin habercileri (-en azından içinde bulunduğumuz kültür havzası dolayısıyla- İbrahimî dinlerde peygamberler) için geçerlidir. Ancak bilimsel veya dinî verileri kullanan ya da bunlara itibar edenler açısından baktığımızda söz konusu kanıların duyu/duygu kaynaklı ve bağdaşımıcı gerekçeçelendirme teorisini izlediklerini görebiliriz. Özetle şunu söylemek istiyorum: din felsefesindeki bilim ile din ilişkisi üzerine geliştirilen görüşlerden farklı olarak, epistemik bir mütalaa, herhangi bir kanının bilimsel ya da dinî oluşuna değil, kaynak ve elde edilme biçimine göre değerlendirilir; bu demektir ki, epistemoloji, bu yazıdaki örneklerimiz olan bilim ve din gibi disiplinler düzeyde bir değerlendirilmede bulunmaktan ziyade verili bir kanının epistemik statüsünü belirlemeyi mümkün kılan bir alandır. Sözgelimi, bir hadisin sıhhatini tespit etmede kullanılan yöntem meteorolojik öngörülerden daha güçlü bir epistemik konuma sahipken, dinî inançların rasyonelliğini ortaya koymaya yönelik kimi argümanlar da laboratuvar ortamında üretilen ve çeşitli çevre



şartları altında çoxça test edilən plastik bir ürünə dair verilerdən daha zayıf bir epistemik konuma sahib olubilir.

Din felsefesinə gəlincə, bu bağlamda, bilim ilə din arasındakı etkileşimi sağlam bir zemine oturtabilmek veya bu etkileşimin kesin bir sınırını çizmek de her zaman mümkün olmamaktadır. Bunun temel nedeni bilim ve dindəki sürekli değişim ve gelişmelerin, insanların zihninde yarattığı devrimlerdir. Öte yandan, dindəki değişim ve gelişmeler bilimdekine oranla daha uzun bir zaman diliminde gerçekleşmektedir. Bu alanlar arasında, değişim ve gelişme açısından ortaya çıkan dengesizlik, dinin bilişsel yönünün ihmal edilmesine, bilimin ise gerçekliğin tek güvenilir kaynağı olduğunun ileri sürülmesine veya tam tersi bir duruma yol açmıştır. Fakat, bilimin varoluşsal sorunlar ve nihai kaygılar karşısındaki tereddütleri, dinin ise insanların hayat ve düşüncelerindeki sarsılmaz konumu, bu alanlar arasındaki ilişkinin yine ve yeniden ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. İşte bu nedenle din-bilim ilişkisi son yıllarda daha da güncel bir hal almış ve bu ilişkiyi daha tutarlı ve kapsamlı bir şekilde tasvir edebilmek için birçok model ortaya atılmıştır. Bu modeller aynı zamanda, geleneksel din anlayışını yıkarak dinin çağdaş yorumlarını gerektirmektedir. Geleneksel teoloji, alternatif bir düşünce biçimi veya disiplini değil, sanattan bilime kadar diğer bütün alanların belirleyicisi konumundaydı. Modern anlamda bir bilim telakkisini değil, dinî dünya görüşünün bir parçası olan “dinîleştirilmiş” bir bilim anlayışını benimsediği için geleneksel teoloji açısından kesin bir bilgi ayrımı (din-bilim) mümkün değildir.

Fakat artık geleneksel teolojinin gücünü kaybetmesi ve içinde bulunduğumuz dönemin bilim çağı olarak nitelendirilmesinden dolayı din belirleyici konumunu kaybederek alternatif bir entelektüel disipline dönüşmüş ve fakat bütünüyle terk edilmesi de pek mümkün olmamıştır. Bu yüzden, eğer tutarlı ve kapsamlı bir dünya görüşü ortaya konulacaksa, kökenleri açısından birbirinden farklı birer bilme ve deneyim kaynakları olan bilim ile dinin verilerinden eşit ölçüde yararlanılması zorunludur. Bilim ile dinin arasında bir çatışma olduğu ve bu yüzden bu alanların birbirinden bağımsız alanlar olarak ele alınması gerektiğini savunanlar tarihsel açıdan haklı veya haksız birtakım gerekçelere sahip iseler de, bilme iştियakımız ve deneyimimizin organik bir bütünlüğe kavuşmasını sağlayabilmenin tek

yolunun, kaynak ve gerekçelerinin birbirinden farklı olmasının yanı sıra bütüncül bir epistemik tasavvurdan geçtiğini söyleyebiliriz.

### **Kaynakça**

- Adivar A., *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi 1969.
- Barbour I. G., *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, Harper 1997.
- Brooke J., *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge UP 1991.
- Clifford W. K., “The Ethics of Belief” (1877), *Lectures and Essays* içinde, Cambridge UP 2012, cilt II, s. 177-211.
- Davies P., *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev. M. Temelli, İm Yayınları 1995.
- Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. M. Karasan, Maarif Matbaası 1942.
- Dress W., *Religion, Science, and Naturalism*, Cambridge UP 1996.
- Ferre F., *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve Anlam*, çev. Z. Özcan, Alfa Yayınları 1999.
- Gettier E. L., “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis* 23/6 (1963), s. 121-123.
- Greene J., *The Death of Adam and Its Impacts on Western Thought*, The Iowa State UP 1990.
- Griffin D., *Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflict*, State University of New York 2000.
- Langford J., *Galileo, Science and Church*, The University of Michigan Press 1995.
- Mehdiyev N. (ed.), *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, İnsan Yayınları: 2011.
- Mehdiyev N., “Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Ian G. Barbour’un Dörtlü Tipolojisi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2002), s. 59-75.
- Mehdiyev N., “Bilme Kipleri Olarak Felsefe ve Tarih”, *Felsefe ve Sosyal-Siyasal Bilimler Dergisi* 38 (2016), s. 72-84.
- Mehdiyev N., “Gettier Sonrası Epistemolojide Descartes Odaklı Bilgi Tanımı Tartışmaları”, *Felsefe Dünyası* 59 (2014), s. 41-59.
- Mehdiyev N., *Dinî Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliği*, İSAM Yayınları 2014.

- Peacocke A., *Creation and the World os Science*, Clarendon Press 1998.
- Peterson M., *Reason and Religious Belief*, Oxford UP 1991.
- Plantinga A., “Justification in the 20th Century”, *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990), s. 45-71.
- Platon, *Theaitetos*, (*Diyaloglar* içinde), çev. Macit Gökberk, Remzi Kitabevi 2009, 6. baskı, s. 451-542.
- Wittgenstein L., *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, çev. D. Şahiner, Metis Yayınları 2009.
- Yaran C. S. (ed.), *Din ve Bilim: Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinden Seçme Yazılar*, Sidre Yayınları 1997.

## **Hıristiyan ve İslam Düşüncelerinde Felsefî Yöntemin Etkileri Üzerine Bir Araştırma**

*Nuray Azizoğlu\**

### **Özet**

Patristik ve Skolastik dönemde, Hıristiyanlık dininin savunulması üzerine kurulu bir yaklaşım hâkimdir. Bu savunmayı en etkin bir biçimde ifâ eden kilise babalarıdır. Kilise babaları buldukları dönemin koşullarında tevarüs ettikleri dini inancın haklılığını güçlü bir söylemle ortaya koymak ister. Bu nedenle felsefe ve felsefenin yöntemi düşüncelerin temellendirilmesi ve güçlendirilmesi için kullanılır. İslam coğrafyasında ortaya çıkan tercüme hareketi ile Yunan filozoflarının mirası İslam coğrafyasında yaşayan düşünürler tarafından irdelenmeye başlar. Felsefî düşünce Müslümanlar tarafından da kendi inançlarını temellendirmek üzere kullanılır hâle gelir. Bundan dolayı, her iki dinin temsilcilerinin söylemlerinde ve düşüncelerinde, felsefe inançların yorumlanması ve haklılaştırılması amacı taşır. Bu çalışmada hem Hıristiyanlık hem de İslam dini açısından, felsefenin bir yöntem olarak araçsallaştırılması tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hıristiyanlık, İslam, Felsefe, Din, Düşünce

---

\* Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Felsefe Bölümü, aziz.nuray@gmail.com

## **A Study on the Effects of Philosophical Method in Christian and Islamic Thought**

### **Abstract**

In the Patristic and Scholastic period, an approach based on the defense of the Christian religion prevailed. It is the church fathers who most effectively express this defense. Church fathers want to put forward the justification of the religious belief they inherited under the conditions of their time with a strong rhetoric. Therefore, philosophy and the method of philosophy are used for the foundation and strengthening of ideas. With the translation movement that emerged in the Islamic geography, the legacy of the Greek philosophers began to be examined by the thinkers living in the Islamic geography. Philosophical thought also becomes used by Muslims to justify their beliefs. Therefore, in the discourses and thoughts of representatives of both religions, philosophy aims to interpret and justify beliefs. In this study, in terms of both Christianity and Islamic religion, instrumentalization of philosophy as a method will be discussed.

**Keywords:** Christianity, Islam, Philosophy, Religion, Thought

### **Giriş**

Felsefe Yunanca “φίλοσοφία” (philosophia) kelimesinden türemekte ve “bilgelik sevgisi” anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> Felsefenin kurucularından olarak kabul edilen Platon (M.Ö. 427-347) felsefenin, doğru bilgiyi incelediğini ifade eder, Aristoteles’e göre ise felsefe (M.Ö. 384-322) nedenleri araştırmaktadır.<sup>2</sup> Felsefe tarihinin başından itibaren tüm filozoflar yaşadıkları evrenin, dünyanın, doğanın, insanın makul, mantıklı ve tutarlı bir biçimde açıklanması gerektiğini düşünerek kendi çağlarında ortaya çıkan sorunlara çözüm üretmişlerdir.

Aristoteles de tevarüs ettiği bilgilerden yola çıkarak varlığa ve bilgiye dair izaha muhtaç taraflar olduğunu anlar. Bundan dolayı var olanın

---

<sup>1</sup> Heinrich Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, Neu bearb. von Georgi Schischkoff, 22. Aufl., Stuttgart 1991, s. 559.

bilgisinin neliğine dair sorgulamalar yapar. Var olanın bilgisinin sebeplerinin incelenmesi ve şeylerin prensiplerinin ortaya konması suretiyle şeylerin “ne?” olduğunu bilmek ister.<sup>3</sup> Şeylerin ne olduğunu bilmeye dair istek filozofu nedenleri incelemeye iter. Filozofun, nedenleri incelediği *Fizik* adlı eserinde, şeyleri nedenleri ile bilmeye dair çeşitli incelemelerde bulunur.<sup>4</sup> Zira Aristoteles’e göre temel öğeler ve temel öğelerin nedenleri bilindiğinde her bir nesnenin bilineceği açıktır.<sup>5</sup> Temel öğelerin tümel bilgiyi vermesi sayesinde ise doğru bilgiye ulaşılabilir [Fizik, 184a25]. Filozofa göre temel öğelerin bilinmesinin çeşitli yolları vardır. Temel öğelerin bilinmesinde varsayımdan ilkeye gidilebileceği gibi ilkeden varsayıma da gidilebilir.

Tanımlar varsayımlar değildir (çünkü bir şeyin var olup olmadığını dile getirmezler). Varsayımlar öncüllerde yer alırlar, oysa tanımların yalnızca bilinmeleri gerekir. Ne var ki varsayım böyle değil, var olmalarıyla sonucun oluşacağı nesnelere varsayılmıştır.<sup>6</sup>

Aristoteles’in hakikat arayışı nelik üzerine yaptığı araştırmalar çerçevesinde şekillenir. Ancak bu durum biraz önce de ifade edildiği gibi nedenlerin bilinmesine dayalıdır. Nedenselliğin hâkim olduğu bu tarz düşünce biçiminde evren, dünya, insan ve gelişen tüm olaylar da yine bu çerçevede ele alınmaktadır. Nedensellik üzerinden bilim yapılması ise felsefî olarak bir “zorunluluk” ilkesi hâline gelmiştir. Düşünürce göre zorunluluk ilkesi üzerinde yükselen felsefede insan ve nesne arasındaki bağ (ilişki) da yine bu zorunluluk çerçevesinde konumlandırılır. Dolayısıyla insanın nesnelere üzerinde hâkimiyet kuran bir yapısı Aristoteles düşünce dizgesinde yer almamaktadır.

---

<sup>2</sup> Heinrich Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, s. 559

<sup>3</sup> Heinrich Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, s. 560.

<sup>4</sup> David Ross, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul 2011, s. 123.

<sup>5</sup> Aristoteles, *Fizik* [184a10], Çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul 2019, s. 9. Bundan sonra eserin adı ve paragraf numarası cümle sonunda verilecektir. Bu, tüm ana kaynaklar için geçerli olacaktır.

<sup>6</sup> Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler* [76b], Çev. Ali Houshiary, YKY, 4. bs., İstanbul 2018, s. 23.

### **1. Hıristiyan Düşüncesinde Felsefenin Yeri**

Hıristiyanlığın doğduğu dönemde birçok felsefe ekolü mevcut olsa da Hıristiyan düşüncesinin felsefe ile tanışması Yunan kültürüne bağlı kişilerin Hıristiyanlığa girmesiyle milattan sonra ikinci yüzyılda başlar.<sup>7</sup> Dolayısıyla Hıristiyanlığın temel görüşü hâline gelmiş görüşlerin felsefeden etkilenmediğini vurgulamak gerekmektedir. Zira Hıristiyanlık dini ile ilgili yapılan ilk yayımların felsefe ile ilgisi bulunmamaktadır. Buna göre Hıristiyanlık dininin evren tasavvurunda, Tanrı'nın evreni kendi hür iradesiyle yoktan yarattığı savunulur. Hıristiyan düşüncesinin ortaya koyduğu bu tavır ile felsefenin savundukları arasındaki fark ortaya çıkmaktadır.<sup>8</sup>

Hıristiyanlık dinine göre kendisi hür olan tanrı insanı da hür yaratır. Bu durumda hem tanrı iradesi hem de insan iradesi bir özgürlük kazanır.<sup>9</sup> İnsan iradesinin özgürlüğü ise tanrının hür iradesine teslim edilerek özgürlük kazandırılmaktadır. Hıristiyanlık dini savunucuları felsefe ile temas kurulmadığında Hıristiyanlığın temel görüşleri ve ahlak anlayışının dikkate alınmayacağını görürler.<sup>10</sup>

Yunan kültüründeki kişilerin Hıristiyanlığa girmesi gibi nedenlerden ötürü bir etkileşim doğar ve Hıristiyanlık dini içinde oluşan baskın kültür kendini ifade ve savunma yolları arar. Böylece Hıristiyanlık dini sahip olduğu prensiplerin felsefi görüşlerle ayrı düşmediğini gösterme arayışına girer.<sup>11</sup> Bu nedenle Hıristiyanlık dini mensupları imanlarını ifade etmek maksadıyla felsefi terimler kullanmaya başlar. Kendilerince, dinsel terimlerle felsefi terimlerin yerlerini değiştirirler ve felsefenin terimleri ile kendi dinlerini güçlü kılmaya çalışarak Hıristiyanlık dininin öğretisini yaygınlaştırma amacını taşırlar. Hıristiyanlık dini temelde insanın aczinin nedenini ve çaresini göstererek bu aczi hafifletmek için insanı muhatap alır. Bundan ötürü de bir selamet doktrini olarak kabul edilir. Amma velakin felsefe, insana hitap eden bir bilgidir ve insana eşyanın “ne?” olduğunu söyler.

<sup>7</sup> Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yay., İstanbul 2007, s. 11.

<sup>8</sup> Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi: Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1985, s. 121-122.

<sup>9</sup> Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi: Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, s. 122.

<sup>10</sup> Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi: Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, s. 122.

<sup>11</sup> Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi: Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, s. 122.

İnsanı muhatap alan Hıristiyanlık dini “özgürlük” düşüncəsi üzerinden ilerlerken yukarıda başka bir şekilde ifade edildiği gibi eşyanın hakikatinin neliğini incelemiş Yunanlı filozoflar “zorunluluk” düşüncesinden ilerler. Bu durum iki gelenek arasında farklılıklar meydana getirir.<sup>12</sup>

Hıristiyanlık dininin savunucuları, başlangıcından itibaren kendi öğretilerinin üstünlüğünü gözeterek felsefe ile ilgilenirler. Bunun nedeni, tanrıdan gelen vahyin insanı muhatap alması ile insanı özgürleştirdiğine dair düşüncesinin yaygınlaşmasıdır. Ayrıca Hıristiyanlık dini tanrının, insanı kurtarmak için İsa’yı insan kılığında bu dünyaya göndermesi ve onun insanlar tarafından çarmıha gerilerek öldürülmesi olayının temsil ettiği bazı tanrısal sırların varlığını kabul eder. Öte yandan Hıristiyanlık dini insanın, gelecek hayatta kurtuluşunu onun insan aklı tarafından kavranması mümkün olmayan bir türden sırlara mutlak bir yürek saflığıyla inanmasına bağlamaktadır.<sup>13</sup> Böylece Hıristiyanlık dinini savunanlar için İsa’nın, tanrının Söz’ü olduğunu iddia edecek zemin oluşur. Hıristiyanlık dini savunucularına göre tanrının vahyi *logos*’tur.<sup>14</sup> Logos kavramı Hıristiyanlık dininin içine Yunan felsefesinden girip yerleşir ve *logos*, esasından İsa olarak kabul edilen Söz’dür. Antik Yunan’ın *logos*’u Hıristiyanlık dinini yorumlayanların düşüncesinde İsa’ya evrilir. Böylece *logos* kavramına dinsel bir anlam yüklenmiş olur (Gilson, s. 13).<sup>15</sup> Bu hususta Gilson’un A. Puech’ten yaptığı alıntıya yer vermek isteriz:

Hıristiyanlığın Helenizm’den yaptığı bütün alıntılar için geçerli olduğu gibi burada da -bildiğimiz kadarıyla ilki- inancın oluşturucu ögesinden çok inancın felsefî yorumuna yaracak bir kavramı benimsemeleri söz konusudur.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, s. 11. (Vurgu tarafıma aittir).

<sup>13</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2010, s. 268.

<sup>14</sup> *Logos* Yunanca’da Konuşma, dil manasını taşımaktadır ve düşüncenin, kavramın, anlamın aktarılması demektir. Bkz. Heinrich Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, s. 440.

<sup>15</sup> Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, s. 13. (Vurgu tarafıma aittir).



Hıristiyanlık savunucuları kendi dinlerini temellendirmek için felsefeyi kendi düşüncelerini ete kemiğe büründürecekleri bir araç olarak görmektedir. Aziz Yuhanna da: “Sizin Söz diye nitelendirdiğiniz şey bizim İsa’mızdır” der. Aziz Pavlus ise: “Sizin hikmet diye adlandırdığınız şey bizim İsa’ya olan imanımızdır ve sizin o kadar çok bahsettiğiniz bilinç de bilmeden İsa’yı şereflendirmektir” diyerek Hıristiyanlık savunucularının felsefi hikmetle karşılaştıklarında verdikleri tepkilerdendir.<sup>17</sup> İsa’nın Söz olarak kabul edilmesiyle Hıristiyanlığın insan ve nesne arasında kurduğu ilişki boyut değiştirir ve insan nesnenin üzerinde bir gerçekliğe taşınır.

Hıristiyan dininin mühim bir savunucusu olan Augustinus için de durum farklı değildir. Ancak Augustinus’un görüşünde Hıristiyanlık dinine eklenmiş aşırı yorumlar vardır. Bu aşırı yorumlardan bir tanesi tanrı inancın zalim, acımasız, ve kaba davranışları barındırması efsanesidir.<sup>18</sup> Augustinus’a göre, Hıristiyanlık dini bu zalim ve kaba davranışları ortadan kaldıracak bir öğretiler ve bundan ötürü kaba yargılardan ayıklanması gerekmektedir. Bunun için de düşünür İsa’ya yüklenen anlamın ne olduğunun doğru anlaşılmasının gerekliliğine vurgu yapar. Bu nedenle Augustinus şunları söylemektedir:

İsa’nın bedensel olarak yükselip et ve kemik olarak cennete yükselmesi mucizevidir. Dünyanın bu mucizevi hikayeye inanması ve doğmamış, yer almamış ve hiçbir deneyimi olmayan birkaç adamın hem dünyayı hem de öğrenilmiş dünyayı bu kadar derinden etkilemiş olması mucizevidir. Düşmanlarımız bu üç mucizevi olayın ilkine inanmayı reddederler fakat ikincisini inkar edemezler ve bunu da üçüncüyü kabul etmeden benimsemeleri mümkün değildir.<sup>19</sup>

İnsanoğlunun kurtuluşu ancak böyle mucizevi özelliklere sahip bir arabulucu sayesinde gerçekleşir. Bu arabulucu Augustinus’a göre Söz olan

<sup>16</sup> Aktaran Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, s. 13.

<sup>17</sup> Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, s. 15.

<sup>18</sup> Anthony Kenny, *Ortaçağ Felsefesi*, Çev. Şeyma Yılmaz, Küre Yay., 2. bs., İstanbul 2018, s. 22.

<sup>19</sup> Augustinus’tan aktaran Anthony Kenny, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 31.

İsa'dır.<sup>20</sup> Patristik dönemden Skolastik döneme geçildiğinde de durum farklı değildir. Ancak Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi isimler felsefe ile teoloji arasında bir ayrımın görülmesini talep etseler de İsa'nın Söz olması hususu Hıristiyanlık öğretisinin çıkış noktası olarak kabul edilir. Felsefe ile ilk temasa geçildiği anlarda ortaya çıkan İsa'nın Söz olma durumu tüm Hıristiyan Ortaçağ'ında yaygın bir görüş olmayı sürdürür.

## **2. İslam Düşüncesinde Felsefe'nin Yeri**

İslam coğrafyasında gelişen düşüncenin temelinde Tanrı'nın kelamı olan Kur'an'ın akla verdiği değer vardır. Çünkü Kur'an'da insanın akıl ve irade sahibi bir varlık olarak ele alındığı açık ve belirgin olarak kabul edilir.<sup>21</sup> Böyle bir anlayış çerçevesinde çeviri hareketleri ortaya çıkar ve Emevi döneminin sonuna kadar devam eden, 750'de son bulan Abbasi devrimine kadar da süren Arap fetihleri bu çeviri faaliyetlerini hızlandırır.<sup>22</sup>

İslam coğrafyasının sınırları gelişir. Bu durum kültürel etkileşimi de beraberinde getirir. Arap fetihlerinin tarihsel bir önemi vardır zira Mısır, Bereketli Hilal<sup>23</sup> ile İran ve Hindistan siyasi, idari ve ekonomik bakımdan birleşir ve sınırlar ortadan kalkar.<sup>24</sup> Bu durum tam anlamıyla ticari olarak özgürlük sağlar ve bilhassa ekonomik gelişimin öncüsü kabul edilir; çünkü hammaddelerin, teknik, beceri ve fikirlerin, yöntemlerin ve düşünme tarzlarının serbestçe dolaşımının olanağı ortaya çıkar. Bununla birlikte Arap fetihlerinde esir düşen Çinli tutsakların kağıt yapım teknolojisini İslam coğrafyasına sokmalarıyla kültürel atmosfer de gelişir.<sup>25</sup>

Justinian'ın 529 yılında Eflatuncu okulları kapatmasıyla Simplicius, Damascius ve onunla birlikte diğer beş filozof Atina'yı terk edip İran'a gitmiştir. Bu düşünürler 532 yılına kadar Şah I. Enûşirvan'ın sarayında

---

<sup>20</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 361.

<sup>21</sup> İlhan Kutluer, "İslamda Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *İslam'a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Ed. Bünyamin Erul, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., İstanbul 2007, s. 44.

<sup>22</sup> Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, Çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, 7. bs. İstanbul 2017, s. 23.

<sup>23</sup> Fırat ve Dicle'nin de içinde bulunduğu bölge.

<sup>24</sup> Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 24.

<sup>25</sup> Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 25.

kalmıştır.<sup>26</sup> Dolayısıyla Arapçaya çeviriler başlamadan önce Doğu coğrafyası Yunan düşüncesi ve kültürü ile tanışma imkânı elde etmiştir. Sasanî hanedanı, teolojik nedenlerden ötürü yabancı bilimlere ilgi duyar ve Süryanice, yabancı bilimlerin ortaya çıkma imkânı bulduğu dil olma özelliği kazanmıştır. Yunanca eserlerin Süryaniceye çevirileri söz konusu olsa da, bir buçuk yüzyıllık bir sürede sistemli bir çeviri hareketi oluşmadığından Antik Yunan'ın mirası Süryaniceye tam anlamı ile yansımamıştır.<sup>27</sup>

Arap fetihleri Abbasî Hanedanının yükselmesini ve Bağdat'ın (m. s. 762) kurulmasını sağlayarak İslam kültüründe bir dönüm noktasını oluşturur. Dönemin devlet insanlarının ilime olan merakı ise sistemli bir tercüme hareketi başlatır. Tercüme hareketi Yunanca bilim ve felsefe birikiminin sistematik bir biçimde Arapçaya intikaline ve bu kadim mirasın özümsemesine neden olur.<sup>28</sup> Yunanca eserlerin Arapçaya tercümesi ile yerli felsefi düşünce geleneği gelişir. Yerli felsefi düşüncenin gelişmesi felsefenin ne olduğuna dair soruşturmaları derinleştirir ve bu soruşturmaların, Kur'an'î ilimlerle bağı araştırılır.<sup>29</sup> İslam dininin savunucuları da Kur'an ile felsefe arasında bir tutarsızlık olmadığını ortaya koyma çalışır. Örneğin felsefenin, kökleri mantığa dayanan aklî teolojinin oluşturduğu sistematik bir bütün olduğu düşüncesi felsefe ile İslam dini arasındaki bağı varlığını gösterme girişimidir. Zira Yunan filozoflarının evren (kosmos), insan nefsi ve ilk ilkeyle ilgili ortaya koydukları görüşlerle İslam dininin öğretisinin birbiri ile uyum içinde olduğunu düşünmüşlerdir. Ayrıca felsefi hakikatlerin Kur'an'a uyması ya da uymaması durumu ile karşı karşıya kalınsa dahi felsefi hakikatlerin Kur'an'dan türemediği bilinmekteydi.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Cristina D'ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk", *İslam Felsefesine Giriş*, eds. Peter Adamson & Richard C. Taylor, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., 2. bs. İstanbul 2008, s. 21.

<sup>27</sup> Cristina D'ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk", s. 21.

<sup>28</sup> Cristina D'ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk", s. 23.

<sup>29</sup> Cristina D'ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk", s. 24.

<sup>30</sup> Cristina D'ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk", s. 24.

Yunanca felsefə geleneğinin İslam coğrafyasında Arapçaya yapılan tercümelere sonra yerli bir özelliğe kavuşması ile bu konuyu özümseyen düşünür ortaya çıkar. Bunlardan bir tanesi de Kindî'dir (ö. 873). Kindî, kelamdan felsefeye geçişi sağlayan ilk İslam filozofu olarak kabul edilir.<sup>31</sup> Kindî Müslüman muhatapları için Yunanca metafiziğin ne ifade ettiğine işaret etmekten geri durmaz.<sup>32</sup> Düşünürüne göre, felsefə insan sanatlarının değer ve mertbe bakımından en üstünüdür ve: “İnsanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir.”<sup>33</sup> Varlığın hakikatinin bilinmesinin Kindî için bir anlamı vardır:

Filozofun bilgidən amacı gerçeğin bilgisini yakalamak, davranışının amacı ise sürekli fiil değil, gerçeğe göre davranmaktır. Çünkü biz gerçeğe ulaşınca o yöndeki fiilimiz sona erer. Biz sebeplik bağıntısı olmadan gerçeğin bilgisini elde edemeyiz. Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi gerçekliktir. Zira mahiyeti olan her şeyin gerçekliği de (inniyet) vardır. Şu halde mevcut mahiyetlerin zorunlu olarak gerçekliği vardır. Felsefenin en değerlisi ve mertbe bakımından en yücəsi “İlk felsefe”dir; bununla her gerçeğin sebebi olan “İlk Gerçek” hakkındaki bilgiyi kast ediyorum.<sup>34</sup>

Kindî her ne kadar varlığın hakikatinin bilgisini aradığı için felsefeyi yüceltse de peygamberlerin getirmiş olduğu bilginin, “Allah'ın birliği” fikrine deliller getirmesinden ötürü dini doktrinini yüceltmektedir. Dini terminolojinin çizdiği kurallar içinde ahlâkî faziletlerin gerekliliği yapılmalı ve fazilete aykırı olan reziletlerin terk edilmesi gerekmektedir.<sup>35</sup> Dolayısıyla, Kindî tanrının varlığından yola çıkarak tanrının birliğinin ortaya konması düşüncesinin, felsefenin asıl gayesi olduğunu vurgulamaktadır. Tanrının

---

<sup>31</sup> Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleler*, Klasik Yay., İstanbul 2002, s. 3.

<sup>32</sup> Peter Adamson, “Kindî ve Yunanca Felsefə Geleneğinin Kabulü”, *İslam Felsefesine Giriş*, eds. Peter Adamson & Richard C. Taylor, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., 2. bs. İstanbul 2008, s. 38.

<sup>33</sup> Kindî, “İlk Felsefə Üzerine”, *Kindî: Felsefî Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2002, s. 139.

<sup>34</sup> Kindî, “İlk Felsefə Üzerine”, s. 140.

<sup>35</sup> Kindî, “İlk Felsefə Üzerine”, s. 142.

birliği düşüncəsi sayesinde tanrının ahlâk kurallarının, erdemli olma fikrini getirdiği görüşündedir.<sup>36</sup>

Bu düşünce biçimi Farabî'den bahsedildiği durumlarda da karşımıza çıkar. Zira Farabî'ye göre felsefe öğreniminin amacı Yaratıcı'yı bilmekten başka bir şey değildir.<sup>37</sup> Farabî bu düşüncesini şöyle ifade eder:

Yaratıcı'yı bilmek, Onun hareket etmeyen (değişikliğe uğramayan) "Bir" olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu; Onun, kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu aleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de, insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemesidir.<sup>38</sup>

Görüldüğü gibi İslam dinini temsil eden düşünürler tarafından da felsefe bir yöntem olarak görülmektedir ve bu açıdan bakıldığında felsefi yöntem tanrının, birliğini ve kudretini haklılaştırılması bakımından değer kazanmaktadır.

### **Sonuç**

Bu çalışmada hem Hristiyanlık hem de İslam dini açısından, felsefenin bir yöntem olarak araçsallaştırılması tartışılmıştır. Yunan felsefesinin eşyanın hakikatine dair bir bilgi edinme yöntemi olduğu ve bu yöntemde insan ile diğer nesnelere arasında bir zorunluluk ilişkisi hâkim olduğu ifade edilmiştir. Buna mukabil Hristiyanlık ve İslam Dininin felsefe ile karşılaşmalarından sonra felsefeyi, tanrıyı ve tanrının sözünü yüceltmek adına bir araç olarak ele aldıkları anlaşılmıştır. Bu çalışmada her ne kadar skolastik dönem ihmal edilse de skolastik dönemde de Hristiyanlığın doktrinlerinin felsefe aracılığıyla savunulduğu unutulmamalıdır. Her iki dinin düşünürlerinin, felsefeyi yöntem olarak kullanarak kendi dinleri ile felsefe arasında çatışma olmadığı savundukları anlaşılmaktadır.

Felsefenin yeni kültürler bularak bir şekilde o kültürlerin içine sızması hiç şüphesiz olumlu bir gelişmedir. Bu durum felsefe ve bilimin, kendisine

<sup>36</sup> Vurgu ve yorum çalışmanın yazarına aittir.

<sup>37</sup> Farabî, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., 9. bs., İstanbul 2014, s. 113.

<sup>38</sup> Farabî, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", s. 113.

hürmet edenlerin elinde yükselmeye devam edeceğini göstermesi bakımından umut vericidir. Ancak felsefenin, dinin kontrolü altında ilerlemesi yönündeki görüşlerin yaygınlığı ve daha başka nedenlerden ötürü felsefe uyuduğu uykudan henüz uyanamamıştır. Bu nedenle felsefi düşüncede günümüzde derin bir sessizlik hâkimdir. Bu durum gerek yerelde gerekse evrenselde, insana, dünyaya ve evrene dair ortaya çıkan sorunlara çözüm üretilmesinin önünü kapatmaktadır.

### **Kaynakça**

- Adamson, Peter. “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”, *İslam Felsefesine Giriş*, Eds. Peter Adamson & Richard C. Taylor, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., 2. bs., İstanbul 2008.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2010.
- Aristoteles. *Fizik*, Çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul 2019.
- Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*, Çev. Ali Houshiary, YKY, 4. bs., İstanbul 2018.
- D’ancona, Cristina. “Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk”, *İslam Felsefesine Giriş*, Eds. Peter Adamson & Richard C. Taylor, Çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., 2. bs., İstanbul 2008.
- Farabî. “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., 9. bs., İstanbul 2014.
- Keklik, Nihat. *Felsefenin İlkeleri: Felsefeye Giriş I.*, Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul 1982.
- Kaya, Mahmut. *Kindî: Felsefî Risaleler*, Klasik Yay., İstanbul 2002.
- Kindî. “İlk Felsefe Üzerine”, *Kindî: Felsefî Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2002.
- Gilson, Etienne. *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yay., İstanbul 2007.

- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, Çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, 7. bs., İstanbul 2017.
- Taylan, Necip. *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi: Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1985.
- Kenny, Anthony. *Ortaçağ Felsefesi*, Çev. Şeyma Yılmaz, Küre Yay., 2. bs., İstanbul 2018.
- Kutluer, İlhan. "İslamda Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *İslam'a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Ed. Bünyamin Erul, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., İstanbul 2007.
- Ross, David. *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul 2011.
- Schmidt, Heinrich. *Philosophisches Wörterbuch*. Neu bearb. von Georgi Schischkoff, 22. Aufl. Stuttgart 1991.

## **Sympathy and Self-Love in Adam Smith**

*Özgür Yalçın\**

### **Abstract**

Many scholars interpret Adam Smith's two major works *The Theory of Moral Sentiments* (TMS) and *The Wealth of Nations* (WN) as based upon the elaboration of two contradictory principles of human interactions: sympathy against self-interest, respectively. Those scholars argue that Smith offered sympathy as the basis for the sphere of moral relations of human beings and self-interest as the basic motive of human beings in the sphere of economic relations of market. Moreover, according to such interpretation of Smith, in the WN, he assumed self-interest not only as the fundamental driver of the economic relations but actually as the foundation of all social relations. For the scholars of Smith, how to reconcile Smith's these two conflicting conceptions of society and whether they can ever be reconciled have become a fundamental problem. Novel readings of Smith argue that for Smith sympathy is the general framework and the basis of all social relations including economic relations, and the operation of self-interest assumes the involvement of sympathy. In this article, I aim to clarify how self-interest is grounded in sympathy, agreeing with the interpretations that claim the unity of Smith's works. I present a re-interpretation of Smith's one of the most cited passages in the WN, which is regarded as the evidence of the centrality of egoistic self-interest in Smith's conception of society. On this basis, I read the exchange process as a negotiation process involving each party's lowering of their self-love, which is promoted by the customer's address to the self-love of sellers'. Thus, the exchange process can only be concluded through a sympathizing process of each party with one another, resulting in a fair price that injures no one. In conclusion, I agree with the contemporary novel interpretations of Smith's work as

---

\* Ph.D., Australian Catholic University, Social and Political Thought, oezgueryalcin@hotmail.com



demonstrating the primacy of sympathy as the fundamental formative force in all aspects of social constitution, including apparently pure self-interested driven market system.

**Keywords:** Adam Smith, Sympathy, Self-love, Self-interest, Impartial Spectator, Market, Exchange

## Adam Smith'de Sempati ve Öz-Sevgi

### Özet

Birçok düşünür Adam Smith'in iki temel eserinin - *Ahlaki Duygular Kuramı* ve *Ulusların Zenginliği* - birbiriyle çelişen iki farklı ilkeye dayandığını ileri sürmüştür: sırasıyla, sempatinin karşısında öz-çıkar. Smith'in insanların ahlaki ilişkilerinde temel olarak sempatiyi alırken, piyasaya dayalı ekonomik ilişkilerde öz-çıkarı insanların ana motivasyonu olarak ileri sürdüğü iddia edilmiştir. Üstelik, Smith'in *Ulusların Zenginliği*'nde öz-çıkarı sadece ekonomik ilişkilerin ana itici gücü olarak değil aslında bütün toplumsal ilişkilerin dayanağı olduğunu varsaydığı ileri sürülmüştür. Smith üzerine çalışan düşünürler Smith'in bu iki farklı toplum anlayışının nasıl uzlaştırılacağı ve uzlaştırılabilip uzlaştırılmayacağı konusunu temel bir sorun olarak görmekteyler. Smith üzerine yeni okumalarda Smith'in sempatiyi ekonomik ilişkiler de dahil olmak üzere bütün toplumsal ilişkilerin genel çerçevesi ve temeli olduğunu, öz-çıkarın işleyiş sürecine de sempatinin dahil olduğunu ileri sürmekteyler. Bu makalede Smith'in eserlerinin bir bütün oluşturduğunu savunan düşünürlerle birlikte öz-çıkarın zemininin sempati olduğunu açıklamayı amaçlıyorum. Smith'in *Ulusların Zenginliği* çalışmasının en çok alıntılanan ve Smith'in toplum kavrayışında egoistik öz-çıkarın merkeziliğinin kanıtı olarak görülen bölümünü ele alarak yeniden yorumluyorum. Bu temelde, değişim sürecini sürecin taraflarının kendi öz-sevgilerini indirgemelerini içeren ve alıcının satıcıların öz-sevgisine atıfta bulunmasıyla desteklenen bir müzakere süreci olarak görüyorum. Dolayısıyla, değişim süreci ancak sonucunda kimsenin zarar görmediği adil bir fiyatın ortaya çıkacağı tarafların her birinin birbiriyle sempati kurma sürecine girmesiyle sonuçlanabilecektir. Sonuçta, sempatinin görünürde saf öz-çıkarın yönettiği piyasa sistemi de dahil olmak üzere toplumsal kuruluşun bütün yönlerinde temel biçimlendirici güç olduğunu ileri sürerek Smith'e ilişkin çağdaş yorumlamaların değerlendirmelerini paylaşıyorum.

**Anahtar kelimeler:** Adam Smith, Sempati, Öz-sevgi, Öz-çıkar, Tarafsız Gözlemci, Piyasa, Değişim

### **Introduction**

Many scholars interpret Adam Smith's two major works *The Theory of Moral Sentiments* (TMS)<sup>1</sup> (2002) and *The Wealth of Nations* (WN)<sup>2</sup> (1981) as based upon the elaboration of two contradictory principles of human interactions: sympathy against self-interest, respectively. Those scholars argue that Smith offered sympathy as the basis for the sphere of moral relations of human beings and self-interest as the basic motive of human beings in the sphere of economic relations of market. Moreover, according to such interpretation of Smith, in the WN, he assumed self-interest not only as the fundamental driver of the economic relations but actually as the foundation of all social relations. For the scholars of Smith, how to reconcile Smith's these two conflicting conceptions of society and whether they can ever be reconciled have become a fundamental problem.

Various scholars have challenged such interpretations of Smith. Novel readings of Smith argue that for Smith sympathy is the general framework and the basis of all social relations including economic relations, and the operation of self-interest assumes the involvement of sympathy. Therefore, there is not actually any contradiction between Smith's conceptions of sympathy and self-interest.<sup>3</sup>

In this article, I aim to clarify how self-interest is grounded in sympathy, agreeing with the interpretations that claim the unity of Smith's works.

I first briefly present Smith's conception of sympathy, and then discusses the place of self-love in the sympathetic process. Self-love is, firstly, discussed regarding the non-economic sphere. Then, I treat the exchange relations as the basis of the market system, which is assumed to be

---

<sup>1</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

<sup>2</sup> Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations* (Indianapolis: Liberty Classics, 1981).

<sup>3</sup> for a survey of the debate on the Adam Smith Problem, see Leonidas Montes, "Das Adam Smith Problem: Its Origins, The Stages of The Current Debate, And One Implication For Our Understanding of Sympathy," *Journal of the History of Economic Thought* 25, no.1 (2003): 63-90.

driven by the self-interest. I touch upon how exchange relations can also be understood on the basis of sympathy.

### **Sympathy and Self-Love in the TMS**

Smith begins his discussion of sympathy in TMS by noting that human beings do not relate to others solely in their own self-interests without any regard for the others. Rather, they are also naturally inclined to have interests in the situation of the others to the extent that others' happiness is perceived as essential to one's own well-being. Smith says:

How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it.<sup>4</sup>

However, given that, for Smith, one cannot have direct intuition of others' experiences, the question of how one can have a conception of what others feel or desire emerges. Smith argues that only through imagination, one can grasp what the other feels. A person can develop a sense of what the other feels by imagining him/herself as if he/she were residing in the other's body situated in the same circumstances and then by trying to internalize the other's feelings as much as possible. This process constitutes, for Smith, the source of "our fellow-feeling with any passion whatever"<sup>5</sup>, that is, sympathy.

Sympathizing with the other forms the basis of an evaluative process of the appropriateness of feelings of the person principally concerned. If the spectator's feelings concur with that person's, then the spectator judges the emotions of person principally concerned as "just and proper, and suitable to their objects."<sup>6</sup>

However, Smith says that an exact correspondence between the feelings of the spectator and the person concerned is not possible. Smith then discusses the issue with respect to a case of an injury done to a person.

---

<sup>4</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 11.

<sup>5</sup> Smith, 13.

Smith argues that the intensity of a spectator's emotions cannot be in the same degree with the sufferer's. According to Smith, the imaginary inhabitation of the sufferer's body in his context by the spectator is the basis of sympathy, and such imaginary inhabitation by the spectator is consistently contaminated by the actual safe positioning of the spectator. But the sufferer is in need of complete sympathy in order to endure the violence done to him, that is, the sufferer desires a correspondence of his own emotions with the spectator's, an understanding and approval of her emotions. The sufferer can only meet his demand through a lowering of the intensity of his original passions to a degree that the spectator can feel. By this way, the sentiments of the sufferer become modified and harmonized with the spectator's. Harmonization process can be actualized in a similar process to the spectator's sympathizing process. In this case, the sufferer must imagine himself in the position and body of the spectator; and as if he were a spectator, the sufferer should observe his own self and develop a conception of how the spectators could feel. Then the sufferer forms an impartial perception of his own emotions and lowers the intensity of his original passions. Such a mutual imaginary change of circumstances by the spectator and the sufferer constitutes, Smith says, the harmony of society.<sup>7</sup>

Therefore, Smith argues that sympathy grounds the sociality of interrelations of human beings and constitutes the framework of judgement for the moral evaluation of individuals' own behaviours. Even in the absence of real spectators, individuals imagine other people as observing their own conduct and consider how an impartial spectator can evaluate their behaviours, and those individuals behave accordingly. In this respect, the social context of the multitude of agents judging their own and others' behaviours from the perspectives of real and ideal impartial spectators brings about "general rules concerning what is fit and proper either to be done or to be avoided."<sup>8</sup>

Smith is in agreement with the view that human beings by nature act on the basis of self-love and is more interested in the things that concern

---

<sup>6</sup> Smith, 20.

<sup>7</sup> Smith, 27.

themselves than others.<sup>9</sup> However, Smith criticizes the views that derive all the sentiments and passions including sympathy from the self-love due to their misconceptions of sympathy. Smith says that since we can even sympathize with the experiences of persons whose situations we cannot really inhabit, like a man sympathizes with a woman in child-bed, sympathy cannot be regarded as a selfish passion:

Sympathy, however, cannot, in any sense, be regarded as a selfish principle. . . . though sympathy is very properly said to arise from an imaginary change of situations with the person principally concerned, yet this imaginary change is not supposed to happen to me in my own person and character, but in that of the person with whom I sympathize.<sup>10</sup>

In this context, human self-love, which is the primary component of human nature as the driver of human behavior, assumes, becomes meaningful and operates through and under the control of the sympathetic processes of evaluation of the impartial spectators outside and inside the individual agents.

Smith argues that when someone pursues her self-interests at the expense of other people's interests and happiness, then, this is condemned by the impartial spectator. In order her behavior be approbated by the impartial spectator in a similar process of the sufferer's lowering of his passions' intensity, the agent must harness his imprudent self-love and "bring it down to something which other men can go along with."<sup>11</sup> This modification of self-love occurs by following the general rules of conduct which determines "what is fit and proper to be done in our particular situation,"<sup>12</sup> which itself requires the development of self-command.

Self-command of one's self-love is based on the "[r]espect for . . . the sentiments of other people [which] is the sole principle"<sup>13</sup> that makes

---

<sup>8</sup> Smith, 159-160.

<sup>9</sup> Smith, 96.

<sup>10</sup> Smith, 374.

<sup>11</sup> Smith, 97.

<sup>12</sup> Smith, 186.

<sup>13</sup> Smith, 310.

possible to restrain one's own passions of joy and sorrow and modify into a form that "the impartial spectator can enter into and sympathize with."<sup>14</sup> However, the maturation of self-command itself simultaneously presupposes sympathy. Smith says that in the face of a real spectator which is a stranger to us, "we are likely to learn the most complete lesson of self-command."<sup>15</sup>

### **Sympathy and Self-Love in the WN**

Self-command, as it is rooted in the respect for others, can be considered as one of the constituents of the market system that Smith analyzed in his *The Wealth of Nations*. Thereby, we can conceive both the constitutive role of sympathy together with the spectators and their formative function in the operation of self-interest. Already, in *The Theory of Moral Sentiments*, Smith refers to the dependence of the fierce competitive relations and the commercial system upon the spectators who judge whether the agents violate each other's right and injure one another:

In the race for wealth, and honours, and preferments, he may run as hard as he can, and strain every nerve and every muscle, in order to outstrip all his competitors. But if he should jostle, or throw down any of them, the indulgence of the spectators is entirely at an end. It is a violation of fair play, which they cannot admit of.<sup>16</sup>

How actually sympathy is at the foundation of Smith's account of market relations can be grasped by re-interpreting the passage in the WN, which formed the basis of interpretations of Smith that he argues for a conception of human being driven by self-interested motives without considering the others. Smith says:

. . . man has almost constant occasion for the help of his brethren, and it is in vain for him to expect it from their benevolence only. He will be more likely to prevail if he can interest their self-love in his favour, and shew them that it is for their own advantage to do for him

---

<sup>14</sup> Smith, 310.

<sup>15</sup> Smith, 178.

<sup>16</sup> Smith, 97.

what he requires of them. Whoever offers to another bargain of any kind, proposes to do this. Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer . . . It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their own advantages. Nobody but a beggar chuses to depend chiefly upon the benevolence of his fellow-citizens.<sup>17</sup>

This passage is the basis of arguments for the centrality of self-interest in human relations. However, one should be aware that in this passage, rather than between sympathy and self-love, Smith develops a distinction between self-love and benevolence. What Smith says is that the development of exchange relations results in the development of division of labour which requires a great multitude of labourers even for a single article. In the conditions of developed exchange relations and division of labour that created an interdependent society, the only possibility for meeting one's needs is taking into account others' self-love rather than depending upon their benevolence like beggars.<sup>18</sup> Therefore, the point that Smith emphasizes is "the contrast of my life as a butcher's customer with the life of the beggar, and not the life or self-love of the butcher himself."<sup>19</sup> And reference to self-love does not negate the involvement of sympathy in the process, since, for Smith, sympathy relates to any kind of feeling.

In my view, Samuel Fleischacker's (1999) interpretation of this passage is very explicative in showing how sympathy is here at work, rather than unrestrained self-interest.<sup>20</sup> The first thing to be noted is that irrespective of the selfishness of the people involved in the exchange process, the buyer first addresses to the seller's interests, and in this respect, the buyer is other-directed. And the relationship between the seller and the

---

<sup>17</sup> Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations* (Indianapolis: Liberty Classics, 1981), 26-27.

<sup>18</sup> Robert A. Black, "What did Adam Smith Say About Self-Love?," *Journal of Markets & Morality* 9, no.1 (2006): 7-34.

<sup>19</sup> Samuel Fleischacker, *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom In Kant and Adam Smith* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 154.

<sup>20</sup> Fleischacker, 155-156.

buyer is actually a negotiation process that requires the parties to come to an agreement in order to get what they both want. For the successful conclusion of the negotiation, each party must modify their self-love in a similar way to the modification of one's own passions to make their passions correspond to the impartial spectator's. In order for the approval of buyer's offer by the seller, the buyer should moderate his self-love, since this will make the seller more receptive to the needs of the buyer. And the buyer's address to the seller's self-love in return will prompt the seller to moderate his own demands and to be more receptive to the buyer's needs. Thus, the exchange process can be regarded as the resultant of a process of self-commanding of self-love of the parties concerned, in which both parties sympathize with each other.<sup>21</sup>

Moreover, as Robert Black notes, the impartial spectator is involved in the process of exchange at a different level.<sup>22</sup> The production of mutual gains through the exchange process actualized by addressing the other's self-love results in the impartial spectator's sympathizing with the parties. Black says that the occurrence of sympathy is related to the two dimensions: one of them is moral superiority of addressing to a merchant's self-love compared to the begging, and secondly, in the conditions of developed division of labour addressing to a merchant's self-love is more efficient than begging. Both of these dimensions relate to sympathy, since "mankind are disposed to sympathize more entirely with our joy."<sup>23</sup>

Revealing that sympathy and the spectator are constitutive dimensions of the economic exchange relations makes also possible to interpret other dimensions of the social relations of economy in terms of these concepts.

Jeffrey Young's (1986) interpretation of Smith's theory of natural price is very illuminating in this respect.<sup>24</sup> Young deals with the issue of why the products exchange at particular ratios of labour expended with

---

<sup>21</sup> see also Gavin Kennedy, *Adam Smith's Lost Legacy* (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2005, ch. 24.

<sup>22</sup> Robert Black, "What did Adam Smith Say About Self-Love?," 21.

<sup>23</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 60.

<sup>24</sup> Jeffrey T. Young, "The impartial spectator and natural jurisprudence: an interpretation of Adam Smith's theory of the natural price," *History of Political Economy* 18, no.3(1986): 365-382.



regard to Smith's example of hunters of deer and beaver exchanging at the ratio of 2:1.

Young firstly asks why there is an exchange here, rather than a violent appropriation of other's product by the strong party. On the basis of Smith's work on the origins of the property, Young says that the occurrence of exchange between the hunters implies the legitimacy of property rights of both parties and such legitimacy is grounded in the sympathizing process of the impartial spectator. The impartial spectator as the judge that decides whether an injury was done to a person, in case of an attack on the possessor which constitutes an injury to him, agrees with the possessor's defense of his property, because the spectator sympathizes with the possessor's opinions that he has a reasonable expectation of using his own property which was acquired by the expense of time and pain. Therefore, Young contends that the exchange process between the hunters is justified, as the spectator disapproves the violent appropriation of a product from another person. The exchange takes place at definite ratios of labour due to the spectator's agreement with the possessor's reasonable expectations of use originated by the expense of labour. Young says that with respect to the case of the exchange between hunters of deer and beaver, given that the individuals desire for the approval of the impartiality spectator and act in terms of their self-love, then the exchange voluntarily realizes at a definite exchange ratio of 2:1. Any other ratio of exchange will be viewed by the spectator as resulting in an injury to one of the parties, since one's expense of labour has to be compensated, which constitutes a part of one's reasonable expectation of use.

Young presents the process of exchange as justified by the impartial spectator in its rudimentary form. We can grasp the justification of the exchange process by the rudimentary form of impartial spectatorship as constitutive of the basic principles of the operation of developed market system. Therefore, as Young argues, the natural price which, for Smith, the market price gravitates toward can be grasped as "a consensus price which individuals and the spectator will view as fair in the sense of not causing

injury to any party.”<sup>25</sup> Moreover, Young contends, exchange ratios that deviate from the natural price will not be justified by the impartial spectator on the grounds that the market price must gravitate freely toward the natural price for the social efficiency. In this regard, Young says,

Smith grounds exchange value on a spectator-approved social consensus in the same way he grounds justice and morality in general. This consensus is arrived at through the “higgling and bargaining” which stimulates men’s sympathetic faculties.<sup>26</sup>

### **Conclusion**

I presented Smith’s notion of sympathy and the related concept of impartial spectator as the constitutive grounds of the totality of social relations. Smith’s conception of sympathy as the imaginary change of circumstances and bodies of persons is based on a continual movement of processes of evaluations between the real and ideal spectators and the persons principally concerned. This forms a normative reference point for individuals to determine how to position themselves within society. Therefore, first and foremost, Smith’s conception implies that individuals are socially constituted.

Smith’s approval of conception of human beings as principally inclined to behave in terms of their self-love needs to be interpreted within the normative framework of sympathizing processes of social constitution. Behaviours and passions that injure others do not receive approval of the impartial spectator. The only moral path for an individual to pursue his own self-love is to develop self-command, and the individual’s own self-development depends on the sympathy of the spectators.

I used self-command as an entry point for the discussion of self-interest as the driver of market relations. Given that self-command is based upon the respect for others’ passions, it is directly related to the operation of self-interest in the exchange relations which themselves presuppose the equality of the parties to the exchange. In this respect, I presented a re-

---

<sup>25</sup> Young, 375.

<sup>26</sup> Young, 375-376.

interpretation of Smith's one of the most cited passages in the WN. I stated that the passage which is regarded as the evidence of the centrality of egoistic self-interest in Smith's conception of society in fact refers to a customer's address of the sellers' self-love in order to get what he wants. I pinpointed Fleischacker's reading of the exchange process as a process of developing self-command over the self-interests of both of the parties to the exchange. On this basis, I read the exchange process as a negotiation process involving each party's lowering of their self-love, which is promoted by the customer's address to the self-love of sellers'. Thus, the exchange process can only be concluded through a sympathizing process of each party with one another, resulting in a fair price that injures no one. I highlighted Young's argument that the formation of exchange ratios and natural prices is constituted by the processes of sympathizing of both parties to the exchange. Young argued that both the process and constituents of exchange relations are justified by the legitimation of the possession of an object by the spectator's sympathy with the possessor of an object. I also interpreted Young's argument as a corroboration of Fleischacker's account of Smith's notion of exchange process as a morally constituted social process.

In conclusion, I agree with the interpretations of Smith's work which demonstrate the primacy of sympathy as the fundamental formative force in all aspects of social constitution, including apparently pure self-interested driven market system.

### **Bibliography**

Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations*, Indianapolis: Liberty Classics, 1981.

Montes, Leonidas. "Das Adam Smith Problem: Its Origins, The Stages of The Current Debate, And One Implication For Our Understanding of Sympathy." *Journal of the History of Economic Thought* 25, no.1 (2003): 63-90.

Black, Robert A. “What did Adam Smith Say About Self-Love?”  
*Journal of Markets & Morality* 9, no.1 (2006): 7-34.

Fleischacker, Samuel. *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom In Kant and Adam Smith*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Kennedy, Gavin. *Adam Smith’s Lost Legacy*. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2005.

Young, Jeffrey T. “The impartial spectator and natural jurisprudence: an interpretation of Adam Smith’s theory of the natural price.” *History of Political Economy* 18, no.3 (1986): 365-382.

## **Modernizm ve Postmodernizm Üzerine Bir İnceleme**

*Jale Avyüzen Zobar\**

### **Özet**

Modernizm ve postmodernizm kavramlarının karşılaştırmalı bir şekilde ele alındığı bu çalışmada, iki dönemin ortaya çıkışları ve birbirleriyle olan farkları incelenmiştir. Modernizm ve postmodernizm ayrımı toplumsal yaşamın algılanışı, yaşadığımız dünyanın anlamlandırılması açısından farklı yapıları barındırmaktadır. Modernizmin ve postmodernizmin ortaya çıkışları ve bir takım değişimlere zemin hazırlaması, toplumsal hayatımıza da etki etmiştir. Toplumun bir parçası olan bireyin söz konusu iki dönem arasında değişen düşünüş tarzı ve yaşadığı dönüşümle toplumsal konumunun ele alındığı bu çalışmada kavramlar, konuyla ilgili farklı düşünürlerin fikirleriyle detaylandırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Modernizm, Postmodernizm, Toplumsal Hayat, Birey, Kültür.

## **A Study on Modernism and Postmodernism**

### **Abstract**

In this study, where the concepts of modernism and postmodernism are considered in a comparative way, the emergence of the two periods and their differences with each other are examined. The distinction between modernism and postmodernism is different in terms of the perception of social life and the meaning of the world in which we live. The emergence of modernism and postmodernism and the laying the groundwork for a number of changes have also affected our social life. In this study, the social position of the individual who is a part of society is discussed with the way of thinking and the transformation he or she has experienced between the two periods in question, the concepts are detailed with the ideas of different thinkers on the subject.

**Keywords:** Modernism, Postmodernism, Social Life, Individual, Culture.

---

\* M.A., Trakya Üniversitesi İnsan ve Toplum Araştırmaları Anabilim Dalı, jale\_avyuzen@hotmail.com

### **Giriş**

İnsanın yapıp ettiklerini anlama çabası, dünyaya hangi pencereden baktığı toplum bilimciler tarafından hep merak konusu olmuştur. Sosyal bilimlerin çeşitli disiplinleri başta olmak üzere doğa bilimlerinde de kullanılan, günlük hayatta sıkça duyduğumuz modernizm ve postmodernizm kavramları, yaşadığımız dünyayı algılamamız ve anlamlandırmamız açısından önem arz etmektedir. Toplum etkileyen ve ondan etkilenen bireyin söz konusu iki dönem arasındaki referans merkezi ve dünyayı algılama şekli yaşanan gelişmelerle farklılaşmıştır. Bahse konu gelişmeleri anlayabilmek için bu çalışmada modern ve postmodern dönemin özellikleri, birbirinden ayrılan yanları ve ortaya çıkışları ele alınmıştır. Modern ve postmodern dönem boyunca tartışılan temel varsayımların da detaylandırıldığı bu çalışmada öncelikle yeni bir dünya görüşünü betimlemek ve kültürel olarak gelişmeyi belirtmek için kullanılan modernizm kavramına bakmamız gerekmektedir.

### **1. Modern Dönem ve Modernizm**

Temelleri 17. ve 18. yüzyıla dayanan modernizm kelimesi, Latince’de *modernus* kelimesinden gelmektedir. Söz konusu *modernus* kelimesi ise, 5. yüzyılda Hıristiyan dönemi Romalı ve Pagan geçmişini ayrı bir şekilde betimlemek için kullanılmıştır. Kullanımının ilk zamanlarından beri modern kelimesi, eskiden kopuş ve yeniliğe geçişi ifade etmektedir<sup>1</sup> Yaygın olarak kullanılan modern kelimesinin bugünkü anlamına kavuşması ise uzun bir süre gerektirmiştir. İlk kullanımından bağımsız olarak günümüzde çağdaşlaşma ve yenilik anlamına gelen modern kelimesinin daha geniş manalara kavuşması İngiltere’de 20. yüzyılın ortalarına tekabül etmektedir. Gündelik kullanıma sokulmasıyla daha çok yeni olan ve eskiden uzaklaşma anlamına gelen modern kelimesinin günümüzde insanların aklında hep yeniliği çağrıştırdığını ve yakın zamanı belirtmek için kullanıldığını söylemek mümkün hale gelmektedir.<sup>2</sup> Öte yandan modernin geçmişten radikal bir

---

<sup>1</sup> Jurgen Habermas, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, çev. Güleğül Naliş; Dumrul Sabuncuoğlu; Deniz Erksan, *Postmodernizm*, haz. Necmi Zekâ, Kıyı Yayınları, İstanbul 1994, s. 31-32.

<sup>2</sup> Sezgin Kızılcıkelik, *Postmodernizm Dedikleri*, Saray Kitabevleri, İzmir 1996, s. 9-10.

kopuşu simgelediğini kaydeden Jeanniere, yaşanan değişimle yeni bir zeminin oluştuğunu ve ortaya çıkan adlandırmaya yaradığını belirtmektedir.<sup>3</sup>

Modern dönem, Rönesans dönüşümüyle şekillenen düşünce ve yaşam tarzının ortaya çıktığı zaman dilimi olarak ifade edilmektedir ve ilk olarak Batı Avrupa'da ortaya çıkmış olmasına rağmen daha sonra tüm dünyayı etkisi altına alarak, toplum düzenini köklü bir şekilde değiştiren bir yapıya sahiptir. Klasik anlamda Descartes ile başlayıp 20. yüzyıla kadar süren dönem, modern dönem olarak isimlendirilmektedir. Öte yandan modernizm ise, modern dönemle birlikte yaşanan değişiklikleri ve bilhassa Batı dünyasında egemen olan dünya görüşünü tanımlamak için kullanılmaktadır. Descartes'ın etkilerinin yoğun olduğu bu dönemdeki gelişmelerin bütününe kapsayacak şekilde kullanılan modernizm, sanat, mimari, felsefi alanlar başta olmak üzere kültürel gelişmeleri de yansıtan bir anlama sahiptir. Batı medeniyetinin egemenliği altında gelişen modernizm, bir yönüyle de bu medeniyetin ekonomik, siyasal, kültürel ve toplumsal özelliklerini dünyanın geri kalanına dayatma aracı olarak kullanılmıştır. Geleneksel anlamda insanların dünyaya karşı sahip oldukları tutumların sorgulanmasının önünü açması modernizmi toplumsal dinamiklerin aktif bir şekle büründüğü yeni bir yapıya dahil etmektedir.<sup>4</sup>

Dünyayı 'bilim' ve 'akıl' aracılığıyla daha iyi noktalara taşıyacağına inanılan modernizm, ilke ve düsturlarının billurlaştığı Aydınlanma felsefesi ile organik bir bağ kurmaktadır. Modern dönemin en önemli özellikleri arasında görülen akılcı ve ilerlemeci bir bakış açısı Aydınlanma döneminde giderek ön plana çıkmıştır. Aydınlanma düşüncesiyle bilime ve akla olan sorgusuz güven sayesinde insanlara yeryüzünde deyim yerindeyse cenneti kurma vaadi verilmiştir. Aydınlanma felsefesinin modernite kültüründe önemli bir konuma sahip olduğunu belirten Şaylan, söz konusu konumda yine aklın ve bilimin belirleyiciliğinde evrensel bir kültür anlayışının ortaya çıktığını ifade etmektedir. Modern dönüşümün ana çıktılarında biri olan

<sup>3</sup> Abel Jeanniere, "Modernite Nedir?", *Modernite versus Postmodernite*, der. Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara 1990, s. 15-16.

<sup>4</sup> Anthony Giddens; Christopher Pierson, *Modernliği Anlamlandırmak*, çev. Murat Sağlam; Serhat Uyrkulak, Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s. 82.

evrensel kültür anlayışı özgürlük, eşitlik ve daimi ilerleme gibi özellikleri barındırmaktadır. Önemli olan bir diğer nokta ise akıl ve bilim çerçevesinde geliştirilen evrensel kültür anlayışının toplumdaki yığınlarca özümsemesinin ancak aydınların ve devletin müdahalesiyle gerçekleşebilecek olmasıdır.<sup>5</sup>

Bir çeşit tahakkümü de barındıran modernizm, Jeanniere göre endüstriyel teknik yapının tek tip bir yapı dayatmasıdır. Bu kapsamda O'na göre yalnızca ekonomiler ve devletler değil bireyler de çözülmesi güç karşılıklı bağımlıkların içinde yer almaktadır.<sup>6</sup> Yine bu görüşe paralel olarak Sarıbay'ın modernizm hakkındaki fikirleri, bireylerin ilişki biçimlerinin ussal bir dünya zemini çerçevesinde şekillendiğini belirtmektedir. Sarıbay'ın modernizm ile ilgili şu tespiti oldukça açıklayıcıdır:

Onsekizinci yüzyılda Aydınlanma'yla birlikte Batı'da kullanılmaya başlayan...modern kapitalist-endüstriyel devletin gelişimine paralel olarak geleneksel düzenin zıddı ilerlemenin, ekonomik ve idari rasyonalizasyonunun ve sosyal dünyanın farklılaşmasının vuku bulduğu bir durumdur.<sup>7</sup>

Aydınlanmayla birlikte, hakikate yalnızca akıl yoluyla ulaşılabileceği düşünülmüştür. İnsanların özgürleşeceği, bireyin öneminin ön plana çıkması, bilimsellik ve akıl vurgusuyla olumlu toplumsal değişimlerin yaşanacağı öngörülen bu dönemde olaylar hesap edilmez şekilde gelişmiştir. Aklın adeta toplumsal değişimde anahtar rolü üstlendiği düşünülen bu dönemde, modernizm, tarihsel olarak Fransız İhtilali'ne, Birinci Dünya Savaşı'na ve Hitler Almanya'sında yaşanan acı olaylara tanıklık etmiştir. Bu duruma Christian Delacampagne başlangıçta umut vadeden ancak soğukkanlılıkla düşünülmüş kitlesel suçlardan biri olan Auschwitz'i örnek verir. Delacampagne, ilerlemeci aklın vahşetlerle dolu bir tarih yazdığına ve bu dönemin modern sınırlar içinde kaldığına işaret ederek, "Auschwitz ismi, bu

---

<sup>5</sup> Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, İmge Kitabevi, Ankara 2016, s. 56.

<sup>6</sup> Abel Jeanniere, "Modernite Nedir?", s. 79.

<sup>7</sup> Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 5.



sapkınlığın sembolü olarak daima hatırlanacaktır” demektedir.<sup>8</sup> Modernlite söylemlerinde, özgür ve eşitlikçi bir toplum yaratmak için akıl vurgusu sürekli taze tutulurken, onun düşünce ve eylem sistemlerinde yapıcı bir etkiye sahip olduğu düşünülmüştür. “Bu Aydınlanma projesi feodal dünyayı devirmeye ve akıl ile toplumsal ilerlemeyi cisimleştirecek adil ve eşitlikçi bir toplum kurmaya girişen Amerikan, Fransız devrimlerinde ve öbür demokratik devrimlerde de işbaşında olmuştur”<sup>9</sup>

Modernliğin gündelik hayattaki varlığı düşünüldüğü gibi umut vermemiştir. Sanatsal ve kültürel ürünlerin metalaştığı modern dönemde yeni iletişim ve ulaşım araçlarının yaygınlaşması, onun gündelik hayatta da kendisine kolaylıkla yer bulmasına yardımcı olmuştur. Tüm bunlarla birlikte kentleşmenin, endüstrileşmenin ve kapitalizmin zirve etkileri, toplumsal alanda yabancılaşma da beraberinde gelmiştir. Bir takım yıkıcı etkilere sahip olan modernizm, endüstrileşmenin kıskacında kalan köylüler başta olmak üzere proleterler, zanaatkarlar ve kadınlar üzerinde baskı kurmuştur. Kadınların kamusal alanda çeşitli sorunlarla boğuştuğu bu dönem, sömürgeleşme uğruna çok da dile getirilmeyen felaketleri doğurmuştur.<sup>10</sup>

Yaşanan birçok felaketin modern dönemde gerçekleşmesiyle başlangıçta yol haritası olarak görülen akla olan güven sarsılmaya başlamıştır. Aydınlanma, insanın diğer canlılardan ayırt edici şekilde sahip olduğu akıl yetisinin ön planda olduğu bir dönemi yansıtmaktadır. Burada akla biçilen kutsal rol çok önemlidir. Çünkü bugün içinden geçtiğimiz çağın niteliksel değişimlerini yine akla ve dolayısıyla düşünce biçimimize borçluyuz. Tarihsel koşullar ele alındığında 17. yüzyıl ve sonrası için Avrupa’da Kilisenin hakim olduğu gücün yavaş yavaş etkisi kaybolunca akla yüklenen rol için bir zemin oluşturulmuştur. Akıllı Aydınlanma felsefesinin bir kazanımı olarak görmek mümkündür. Çünkü o akıl, bugün sosyal ve kültürel bağlamdaki niteliksel değişimi sayesinde kazandırdıklarıyla hayatımızda oldukça önemli bir yere sahiptir. Ancak Aydınlanma felsefesinin topluma kazandırdığı akıllı

<sup>8</sup> Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, s. 1.

<sup>9</sup> Stephen Toulmin, *Kozmopolis*, Çev. Hüsametdin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 17.

<sup>10</sup> Steven Best; Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Metin Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016, s. 18.

dikkatli ele almak gerekir. Rönesans hümanizmiyle insanın merkezi bir konuma yerleştirilmesi akla olan güveni arttırmıştır. Bu anlamda Avrupa sosyokültürel ve entelektüel zemininde büyük bir dönüşüm yaşanmıştır. Daha önce de belirtildiği üzere, akıl ve bilim etrafında geleceğe olumlu anlamlar yüklenmiştir ve genel anlamda hep bir iyiliğe gidiş yönünde durulmuştur. Şüphesiz Aydınlanma çağından beri insanlık, bilim alanında önemli gelişmeler kaydetmiştir. Gelişmeler ışığında da bireyin total çevresiyle ilgili bir takım düzenleme kapasitesi gelişmiştir. Fakat buna rağmen “bilgilenme yolu ile mükemmelliğe ulaşma türünden iyimser üretimler birer düş olmaktan öteye geçememişlerdir”<sup>11</sup> 21. yüzyılın eşliğinde, bazı kesimlerin ‘bilgi çağı’ olarak adlandırdığı bilimsel ve teknolojik gelişmelerin hat safhaya çıktığı günümüzde bile “insanoğlu açlık, yoksulluk, gerilik, savaş, baskı vb. sorunları aşamamış gözükmekte, bugüne bakarak gelecek için iyimser kestirimler yapmak pek mümkün olmamaktadır”<sup>12</sup>

Peki, bu kadar olumlu anlamlarla sarılı olan ilerlemeci akıl neden beklenenin aksine olumsuz sonuçlar doğurmuştur? Bu soruya cevap vermek için biraz daha karmaşık bir altyapının dikkate alınması gerekmektedir. Aydınlanma döneminden beri birçok düşünür aklın, insan doğası ve hayatını anlamak için yetersiz olduğunu belirtmektedir. Çünkü burada bahsedilen aklın bilimsel temellere oturtulan, matematiksel sonuçlarla hesaplanabilir bir yapıda olduğu düşünülmüştür ve bir takım ahlaki değerler ikinci plana atılmıştır. Aklın bütüncüllüğünü göstermek için matematiksel çıkarımlar yetersizdir. Tam da bu nedenden dolayı Aydınlanmanın getirdiği dönüşümler sonrasında oluşan rasyonelleşme, aklın büyük gücünü sarsmıştır.<sup>13</sup> Aklın araçsallaştırılması ve bununla birlikte nesnel içeriklerle bağlarının zayıflatılması Horkheimer’a göre aklın, pozitivist ve pragmatistler tarafından kontrol edilmesine neden olmuştur. Ussal akıl amaç olmaktan çıkıp araç haline gelince doğası gereği var olan nitelikleri de ortadan kalkmıştır. Böylece Aydınlanmanın pozitivist bakışıyla aklın araçsal bir değeri olduğu düşünülmüştür. Bu bağlamda Horkheimer, ‘Düşünceler otomatikleştiği ve

---

<sup>11</sup> Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, s. 59.

<sup>12</sup> Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, s. 59.

<sup>13</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016, s. 21.

araşsallaştığı ölçüde kendi başlarına anlamlı olarak görülmeleri de güçleşir. Eşya olarak, makine olarak görülürler' diyerek, aklın özerkliğini kaybettiğini belirtir.<sup>14</sup>

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra modern çağdan bir kopuş söz konusudur. Postmodern dönemin yaklaşan olumsuz bir tablosunu çizen Mills, modern dönemin sonuna geldiğini ve toplumda değişen durumların bir an önce kavramsallaştırılması gerektiğini söylemektedir. Rasyonelliğin artmasıyla bireyin özgürlük alanlarının giderek küçüldüğünü ve artan köleliğe 'pekala' diyerek kapılarını açtığını vurgulayan Mills, 'neşeli robotlar'dan oluşan bir toplum tasviri yapmıştır.<sup>15</sup>

Modern dönemin sonunun geldiğini belirten Mills'in toplumsal alan için yaptığı çözümlemelerle bireyin profilini de ortaya koymaktadır. Şöyle ki, Mills, yaklaşan yeni dönemdeki kavramsallaşmanın bir zorunluluk olduğunu ifade ederek, modern dönemde bireyin edindiği imgelerin, standart düşünce ve duygu kategorilerinin artık bir işe yaramayacağına işaret etmiştir. Artık insanlar, gündelik hayatlarında dahi üstesinden gelemeyecekleri sorunlar olduğunu düşünmektedir. Bireylerin kavrayışlarının, bilebildiklerinin dar kalıplarla sınırlı kaldığını belirten Mills, modern yaşamın içinde barındırdığı bilinmezlikleri yaşanan gelişmelerin hızına bağlamaktadır. Modern dünya toplumları bireylerin başını döndürebilecek hızda bir değişim gücüne sahiptir ve adaptasyon yetisini kaybeden modern bireyin profili Mills'e göre oldukça sıkıntılıdır.<sup>16</sup> Her türlü imkanın olduğu modern dünya karşısında özgürlük problemi çeken ve kendisini kapana kısılmış gibi hisseden birey, bilinmezliklere karşın kendisi için bilinebilirliği en kolay olana yönelmiştir. Böylelikle kendisine yolculuk yapan kişi, sonuç itibarıyla kalabalıklar içerisinde umutsuzluğa ve yalnızlığa sürüklenmiştir. Bunun bir sonucu olarak da birey, edilgen bir konuma gerilemiştir. Kolaylıkla güdümlenebilen, tepkisiz bir yığın parçası olan bireylerin kendileriyle ilgili koşullar üzerinde dahi kontrole sahip olamadıklarını

<sup>14</sup> Max Horkheimer, *Akil Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 2016, s. 73.

<sup>15</sup> Wright C. Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ünsal Oskay, Der Yayınları, İstanbul 2000, s. 165.

<sup>16</sup> Wright C. Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, s. 11.

düşünen Mills, mutluluğu meta değeri yüksek olan nesnelere arayan, politik ve sosyal açıdan birçok şeye duyarsız kalan yeni bir insan profil resmetmiştir.<sup>17</sup> Görüldüğü üzere, modern dönemle birlikte bireylerin üzerindeki denetim mekanizmaları artarak çeşitlenmiştir ve özgürlük vaat edilirken, modernizm kişiler üzerinde ters etki yaratmıştır. Yaşanan hızlı değişimlere adapte olamayan yığınların artması ve diğer gelişmeler, yeni bir dönemin sinyalini vermiştir. Söz konusu bu yeni dönem, postmodern dönem olarak zikredilmektedir.

1980'li yıllardan itibaren postmodern dönemi anlatan söylemleri ortaya atan teorisyenler, modern dönemin getirdiği olumsuzlukları ve çözümleri postmodern söylemlerle açıklamaya çalışmıştır. Çeşitlilik, çoğulculuk ve dönüşüm gibi hususlarla karakterize edilen postmodern dönemin doğuşunu savunan teorisyenler, bu çağı yeni kavram ve teori gerektiren bir tarihsel dönem olarak değerlendirmiştir. Farklı enformasyon kaynağı, genişleyen bilgi ağı ve bununla beraber toplumsal-ekonomik sistemdeki değişiklikler postmodern teorisyenler tarafından yeni bir toplumsal oluşum olarak görülmüştür. Baudrillard ve Lyotard tüm bu süreci bilgi ve teknoloji çevresinde toplarken, sermayenin tüm dünyada etkin bir güce ulaştığını söyleyen Jameson ve Harvey ise, postmodern dönemde kapitalizmin zirveye tırmandığını ifade etmektedir.<sup>18</sup>

Başlangıçta kendisine daha çok Fransa'da yer bulan postmodern söylemlere Drucker, Etzioni, Sontag, Hassan olumlu bakış sergilerken Toynbee, Mills, Bell, Baudrillard ise olumsuz bir konumdan bakmıştır. 1980'li yıllarda önü açılan postmodern söyleme olumlu yaklaşan kültürel kanat, "...yeni postmodern kültürel biçimlerin pop kültürünün, avangardizmin ve yeni postmodern duyarlılığın özgürleştirici görünümünü onaylayarak adeta bir şenliğin yaşandığını vurgulamıştır.<sup>19</sup> Buradaki kültürel söylem, postmodernizmin yükseliş zamanlarında ona eşlik etmiştir. Kültürel söyleme zıt olarak postmodern döneme dair olumsuz görüş sahibi toplumsal söylem ise, modern düşünceden yana bir tavır sergilemiştir. Postmodern söyleme karşı olumsuz düşünceleri olan Toynbee, Mills ve

---

<sup>17</sup> Wright C. Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, s. 165-166.

<sup>18</sup> Steven Best; Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, s. 15-25.

<sup>19</sup> Steven Best; Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, s. 35.

Steiner kültürel bir çöküşle karşı karşıya kaldıklarını, batı toplumunun kitle kültürüyle birlikte büyük bir krize ev sahipliği yapacağını belirterek modern dünyanın artık sona erdiğini söylemiştir. Bu gidişata dur demek için bir başkaldırı olarak meydana gelen postmodern kültür ise, Aydınlanma felsefesi ve projeksiyonu ile şekillenen kültürün aşılması yani bir anlamda geçersiz hale gelmesi demektir. Bu dönemde postmodern kültürün varlığı aklın ve bilimin belirleyiciliğinden uzakta tutulmuştur. “Bu kültür içinde geçerli temel kabullerden biri, akıl ve bilim yolu ile ‘tek bir doğruya’ ulaşmanın olanaksızlığıdır”<sup>20</sup>

## **2. Postmodernin Doğuşu ve Fransa**

Fransa'nın içinde bulunduğu tarihsel özel koşullara baktığımızda postmodern döneme kapılar daha erkenden açılmıştır. Özellikle Mayıs 1968 olayları postmodern teorisinin ilerlemesine katkı sunmuştur. İkinci Dünya Savaşı ile birlikte hızla yaşanan modernleşme süreci değişimin yanı sıra yeni bir toplumun ortaya çıkacağına dair sinyalleri de vermiştir. O dönemde gerek toplumsal gerekse ekonomik ve politik olaylar sonucunda postmodern teori yükselişini yaşamıştır. Hızlı bir şekilde modernleşmeye giren Fransa, ekonomik olarak önceden tarıma dayalı bir konuma sahipken kentli ve endüstrileşmiş bir ülke konumuna yükselmiştir. Güç kazanan Fransa'da artık artan refah Fransız halkının sahip olduğu köklü alışkanlıkları radikal bir şekilde değiştirmiştir. Yeni yüze sahip olan Fransa'da artık değişimi simgeleyen kitle kültürü, kentleşme, tüketim toplumunu açıklayan söylem ve teoriler ortaya çıkmıştır. “Apartmanlar, oto yollar, büyük mağazalar, alışveriş merkezleri, tüketim malları ve kitle kültürü Fransa'nın her tarafında gündelik hayatta dramatik değişimler yarattı”<sup>21</sup>

Yukarıda da bahsedildiği gibi Fransa'da Mayıs 1968 ayaklanması postmodern dönemin gelişimine katkı sağlayan en büyük olaylardan biri olmuştur. Tarihsel koşullar göz önüne alındığında yaşanan süreçle ilgili olarak geleneksel bir politikadan kopuş olduğu söylenebilir. Mayıs ayaklanmasının aktörleri, bilhassa öğrenciler klasik iktidar politikasının terk

<sup>20</sup> Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, s. 56.

<sup>21</sup> Steven Best; Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, s. 38.

edilmesi için çağrıda bulunmuşdur. Yalnızca siyasi açıdan söylem geliştirmeyen, aksine üniversitelerin mantığını da sorgulayan öğrenciler, işlevsizleştirilmiş bir eğitim sistemine de karşı duruş sergilemişlerdir. “Öğrenciler üniversite sistemine, insanı aptallaştıran bürokratik mahiyetinden, uzlaşmacılığı dayatmasından ve ürettiği bilgilerin gerçek varoluşla alakasız biçimde uzmanlaşmış ve bölmelenmiş olmasından ötürü saldırdılar”<sup>22</sup>

Gündelik hayatta artık etkisi gözle görünür biçimde fark edilen postmodern teoride öznellik ayrıca önem kazanmıştır. İktidarın bir tahakküm aracı olduğu göz önüne alınarak özenin konumu ve merkezleştirilmesi de göze çarpmıştır. Marjinal grupların da ortaya çıktığı ve politik süreçlere katkıda bulunduğu postmodern söylem Fransa'nın ardından ABD, İngiltere ve Kanada gibi ülkelerde de önem kazanmıştır. Tüm bu süreçlerden de anlaşılacağı üzere postmodern söylem toplumsal, politik, kültürel boyutlarıyla uluslararası arenada hissedilmiştir. Düşünsel dünyada da çeşitli söylemler ortaya çıkmıştır. Örneğin akademik alanlarda Newtoncu determinist anlayış terk edilerek, kartezyen ikicilikten kopuşla beraber epistemolojiden de bir ayrılış söz konusudur. Postmodern bilimin ilan edilmesiyle belirlenmemişlik ve yorum bilgisi düşünsel dünyada ön plana çıkmıştır. Sonuç itibarıyla kimine göre modernizmin devamı sayılan kimine göreyse yepyeni bir dönemi temsil eden postmodernizm, toplumsal, ekonomik, kültürel, politik ve sanatsal alanlar başta olmak üzere çoğulcu bir perspektifin varlığını vurgulayarak, söz konusu alanlarda ve birey-toplum ilişkisinde bir takım değişiklikler meydana getirmiştir.

### **3. Modernizmden Postmodernizme Geçiş**

Buraya kadar olan bölümde modern ve postmodern dönemin genel bir taslağı, tarihsel akışı ve ortaya çıkışından bahsedilmiştir. Buradan sonra ise modern dönemden postmodern döneme geçiş ve bu geçişe neden olan faktörler ele alınacaktır. Sanat ve mimari alanlarda da hissedilen postmodernizmin çok geniş bir yapıda olması nedeniyle çalışmanın bu kısmında özünden kopmamak adına postmodern kültürün sosyal bilimler açısından toplumu ve bireyi nasıl etkilediği irdelenmiştir.

---

<sup>22</sup> Steven Best; Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, s. 47.

Bir dünya sistemi olan kapitalizmin 1970'li yıllarda yaşadığı krizin ardından, yeni çıkış yolları aranmıştır. Değişimin habercisi de olan bu krizle birlikte fordist üretim sistemi postfordist üretim sistemine dönüşmüştür. Postmodern düşünürce bu dönüşümün gerçekleşmesini sağlayan temel özellik, bilhassa bilişim ve teknoloji alanlarında kaydedilen gelişmeler olmuştur.<sup>23</sup> Teknik imkanların artması, otomasyon ve robotik yeniliklerle birlikte emeğin yapısı da bir dönüşüme uğramıştır. Burada bahsedilen kapsamlı dönüşüm yalnızca ekonomik boyutlu değildir. Kitlesel üretimle birlikte gelen kitlesel tüketim yeni bir düzen gerektirmiştir. Anlaşılacağı üzere üretim ve tüketim sistemlerindeki bahsedilen değişimin küresel çapta politik ve jeopolitik etkileri de söz konusu olmuştur.<sup>24</sup> Gelişen bilgi teknolojileri ve dünya üzerinde buna bağlı olarak küresel sınırların ortadan kalkmasıyla yeni bir toplum yapısı ortaya çıkmıştır. Kimi düşünürlerin bilgi toplumu olarak addettiği bu yeni toplum, sanayi toplumunun uzağında görülerek, geç kapitalizm ya da sanayi sonrası toplum tanımlamalarıyla kabul görmüştür. Tüm bu yaşanan süreç ise, üretim temelinde fordizm ve postfordizm olarak kavramsallaştırılmıştır.<sup>25</sup>

Yeri gelmişken fordizm ve postfordizm arasındaki ilişkiye de değinmek gerekmektedir. Öncelikle fordizm, kitlesel çapta standartlaştırılmış bir üretim anlayışını barındırmaktadır. Bu anlayış, bilim ve ilerleme fikri ile desteklenmektedir. Buna karşıt olarak postfordizm ise, işçi ve işveren arasındaki sınırları ortadan kaldırarak, daha esnek bir uzmanlaşmayı ve azaltılmış hiyerarşiyi getirmiştir.<sup>26</sup> Bu ikili arasında şu durum belirmektedir: fordizmin sahip olduğu standart kitlesel üretim anlayışının getirdiği bir kültür söz konusu olduğu gibi postfordizmin sunduğu esnek çalışma ve yarı uzmanlaşma da bir başka seçenek olarak var olmaktadır. Her ne kadar bu süreçler ekonomik bir değişim gibi görünse de bahsedilen yeni üretim sistemi, bireylerin yaşam tarzını ve kültürel süreçleri direkt olarak etkilemektedir. Bu noktada postfordizm ile postmodernizmin ilişkisi,

<sup>23</sup> Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, s. 173.

<sup>24</sup> Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, s. 174.

<sup>25</sup> Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 199.

<sup>26</sup> Philip Allmendinger, *Planning in a Postmodern Age*, Routledge, London 2000, s. 66.

modern dönemin sona ermesine zemin hazırlayarak, postmodern dönemin başlangıcına ve ilerlemesine dayanak sağlamıştır.<sup>27</sup> Modernizmden postmodernizme geçişle birlikte toplumsal alanda ne gibi değişikliklerin olduğunu şu şekilde özetlemek mümkündür:

Kitle üretimi ya da yığın üretim paralel olarak günlük yaşamın da kitlesel olduğu, sosyal boyutlarda cemaat ve cemiyet oluşumu, birlikte hareket etme gibi olguların yaşandığını söylemek mümkündür. Buna karşın postmodern üretim şeklinin ortaya çıkışıyla bilginin ve iletişim teknolojilerinin oluşturduğu yeni düzende bireysel yaklaşımları beraberinde getirdiği, medya, bilgisayar, internet, sosyal paylaşım alanlarının sanal olarak sunulması tek tek hareket eden bireylerin yetişmesine neden olmaktadır.<sup>28</sup>

20. yüzyılın başlarından itibaren modern dönemin vaat ettiği özgürlük ve Aydınlanma aklının hüküm sürdüğü durum kendi içinde bir yeniliğe gitmiştir. Bu yenilikte öncelikle Nietzsche'nin müdahalesi ile estetiği ön plana çıkarma etkisi vardır. Modern hayatın parçalı olması, hakikat yerine sonsuz ve değişmez olanın bilinmemesi üzerine Nietzsche'nin estetik deneyimi, kültürel bakımdan yeni bir anlam kazanmıştır. Harvey'in deyimiyle 'yaratıcı yıkım' olarak adlandırılan modern dönemde hissedilen görüş farklılıkları yüzünden sanatçılar, adeta yeni bir çağın başlaması gerektiğini düşünmüştür.<sup>29</sup> Modern dönemde estetik bir dönüşümü anlatan 'yaratıcı yıkım' sürecini etkileyen bir diğer faktör kültür ürünlerinin metalaşmasıdır. Tüketim alışkanlığının günümüzdeki halini almamış olsa da Harvey'in tüketime dair şu cümleleri oldukça önemlidir.

19. yüzyıl boyunca kültürel ürünlerin metalaşması ve piyasada ticaret konusu haline gelmesi (buna paralel olarak aristokratların, devletin ya da kurumların himayesine gerilemesi), kültür üreticilerini piyasa türü

---

<sup>27</sup> David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul 2014, s. 58.

<sup>28</sup> Harun Kırılmaz; Fatma Ayparçası, "Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları", *İnsan&İnsan Bilim Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi*, 3/8, (2016), s. 45.

<sup>29</sup> David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 31-32.



bir rekabete itiyor, bu da estetik alanda ‘yaratıcı yıkıcılık’ süreçlerini kaçınılmaz olarak güçlendiriyordu.<sup>30</sup>

Bu koşullar altında sanatçılar, ürünlerinin bir sanat değeri taşımasından öte ürünlerini satabilmek adına estetik anlayışın temellerini değiştirmeye çalışmışlardır. Bu istek aynı zamanda kültür tüketicilerinin ortaya çıkışı ile doğrudan bağlantılıdır.

Akıl ile dünyayı kontrol altına alma isteği ve tek bir temsil ile hakikate ulaşma çabası gerçekleştiğinde Aydınlanmadaki hedefe ulaşılacağı şeklindeki düşünüş tarzı 1800’lü yıllardan itibaren köklü bir değişime uğramıştır. Bunun sebebi ise kategorize edilen sistem ve doğru temsili ifade eden anlayışın yıkılması, tek bir gösterim tarzının olmadığı yönünde bir algının oluşması ve bu yönde araştırmalar yapılmaya başlanmasıdır.<sup>31</sup> Metnin genelinde de ifade edildiği gibi, buradaki değişimin en temel nedeni ilerlemeciliğe duyulan keskin inancın sarsılmasıyla birlikte Aydınlanma fikrinin hemen her şeyi kategorize etmesinden kaynaklanan ‘huzursuzluk’tur. “Modernizm gerici ve ‘gelenekçi’ herhangi bir ideolojiye karşı devrimci bir panzehir olarak cazibesini yitiriyordu”<sup>32</sup> 1960’lardan itibaren değişimin boyutu yavaş yavaş netlik kazanmaya başlamıştır. Modernizm karşıtı hareketler, özellikle 1968 hareketi Harvey’e göre postmodern döneme geçişin kültürel ve politik bir habercisidir. O’na göre modern dönemin karşıt fikirleri kapitalizm ve emperyalizm ile bir araya gelerek küresel bir direniş hareketinin maddi ve politik ateşini fitillemiştir.<sup>33</sup>

Tüm bu gelişmeler ışığında yaşanan dönüşümde Huston Smith, postmodern bir zihin dünyasının doğduğunu söylemektedir. Gerçekliğin, insan zekası ile kavranabilen yasalar etrafında toplandığı temeline dayanan modern dünya görüşünün artık gerçekliğin kategorize edilmemiş ve nihai şekilde belirlenemez olduğu yönündeki postmodern bir dünya görüşüne evrildiğini söylemek mümkündür.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 35.

<sup>31</sup> David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 42.

<sup>32</sup> David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 53.

<sup>33</sup> David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 26.

<sup>34</sup> Steven Best; Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, s. 26.

Postmodern döneme doğru gidişin yörüngesi giderek modern dönemin ilkelerinden uzaklaşmıştır. Epistemolojinin tüm temellerinin tam olarak güvenilir olamayacağına anlaşılması üzerine kesinlik ortadan kalkmıştır. Yine tarihin ereksellik ile ilişkisi olmadığı için postmodern dönemde ilerlemenin herhangi bir türü kabul edilir şekilde savunulamazdır. Çevresel sorunlar, ekolojik kaygılar ve marjinal grupların artmasıyla toplumsal hareketler de önem kazanmıştır. Bununla birlikte yeni bir toplumsal ve siyasal gündem kendisine zemin hazırlamıştır.<sup>35</sup>

Tek bir doğrunun olmadığı ya da tek bir gösterim şeklinin bulunmadığı postmodern dönemde kültürün dönüşümü farklı açılardan yorumlanmıştır. Postmodern döneme ait yeni kültür anlayışı, Aydınlanma felsefesinin kategorize ettiği bağlamdan sökülüştür. Önceki kültürel kabuller geçersiz hale gelmiştir. Artık kültürel alanın metalaşması söz konusudur. “Postmodern çağ olarak tanımlanan yeni aşama kapitalizmin evrenselleşmesi biçiminde tanımlanabilmektedir”<sup>36</sup> Sonuç olarak iki dönem arasındaki ayrımı anlamak adına Harvey’in şu özeti oldukça önemlidir.

Genellikle pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist eğilimli olarak algılanan evrensel modernizm, doğrusal gelişmeye ve mutlak doğrulara inançla toplumsal düzenin rasyonel biçimde planlanmasıyla ve bilgi ve üretimin standartlaştırılmasıyla özdeşleştirilir. Buna karşıt olarak postmodernizm, kültürel söylemin yeniden tanımlanmasında, heterojenliği ve farklılığı özgürleştirici güçler olarak öne çıkar. Parçalanma, belirlenemezlik ve bütün evrensel (ya da sevilen deyimle) ‘bütüncül’ söylemlere karşı derin bir güvensizlik, postmodernist düşüncenin temel özellikleridir.<sup>37</sup>

Harvey’in bu ayrımından da anlaşılacağı üzere modern dönemden kopuşu ifade eden postmodern dönemde kıstaslar taban tabana zıtlamıştır. Toplumda öznenin konumu parçalanmakla birlikte merkezsizleştirilmiştir. Modern dönemin vaat ettiği özgürlüğü postmodern dönem kendince özündeki dinamiklerle dönüştürmüştür. Postmodernizm, genel geçerlik

---

<sup>35</sup> Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016, s. 50-51.

<sup>36</sup> Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, s. 360.

<sup>37</sup> David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 21.

iddiası bulunan tüm anlatıların reddedilmesi, farklılaşmanın bir ayrıştırma olarak görülmemesi ve çoğulculuğun kabul edilmesiyle bireyselleşmenin daha da kutsanması gibi bir takım radikal özellikleri barındırmaktadır.<sup>38</sup> Kategorize edilen bilgi ve toplumsal birçok düzen yapı bozumuna uğratarak postmodern dönemin zincir kırıcı bir etki yarattığı düşünülmüştür.

Çoğulculuğu önceleyen bir kavram olan postmodernizm, bireyi ve toplumu dar kalıplara hapseden ve onları nesneleştiren bir girişim olarak modernizmi eleştirmiştir. Çünkü postmodernizm, toplumsal alanda değerlerin, inanışların, geleneklerin ve yaşam tarzlarının çeşitliliğine vurgu yapmaktadır. Bu temeller üzerine kuruludur. Tam da bu sebeplere dayalı olarak postmodern düşünürler arasındaki çeşitlilik genelleştirici yaklaşımları yok sayan bir bakış açısına bağlanmaktadır. Bu noktadan hareketle postmodernizm, egemen bir anlama sahip olan her şeye karşı durarak, modernizme bir başkaldırı sergilemektedir.<sup>39</sup>

### **Sonuç**

Bazı düşünürlerin modern dönemin getirdiği bir uzam veya modern dönemden bir kopuş ve aşırı radikalleşme durumu gibi çeşitli tanımlamalarla ele aldığı postmodernizm, üzerinde tam olarak uzlaşamayan bir kavramdır. Postmodern dönemin aslında tek bir bakış açısına sahip olmaması, çoğu teorisyenin neden görüş ayrılığına düştüğünü açıklar niteliktedir. Modern dönemin vaatlerini yerine getirememesi üzerine ilerlemeci düşüncenin ve toplumsal düzen kategorilerinin yıkılması gerektiğini öne süren postmodernizm de yalnızca olumlu anlamlarla yüklü değildir. Zira enformasyon ve iletişim araçlarının ivme kazanarak toplumun etrafını sarması ve bireyi kuşatması aslında öznenin pasifleştirildiğini göstermektedir. Bireyin başta teknoloji olmak üzere daha birçok alanda özgürleştiğini söylemek mümkündür. Ancak birey, kendi içinde tüm bu sistemlerin

<sup>38</sup> David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, s. 58-60.

<sup>39</sup> Murat Yıldırım, "Modernizm, Postmodernizm ve Kamu Yönetimi", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 6/2 (2009), s. 338.

gölgesinde kaldığı için yaşadığı özgürlük aslında bir yanılsamadır.<sup>40</sup> Yine bu dönemin bir diğer ana özelliği de postmodern kültür çatısı altında sembolik tüketimin değer kazanmasıdır. Üretilen metaların bireyler tarafından satın alınması için artık ekstra bir çaba gerekmemektedir. Çünkü tüketim kültürü bir alışkanlık ya da bir yaşam tarzı olarak bireyle yakın ilişki kurmuştur. Böylelikle de postmodern dünyada her nesnenin bir alıcısı mutlaka var olmuştur. Bireylerde tüketim özgürlüğü artmıştır ve bu kanallarla birey yalnızca nesnelere tüketmemiştir, aynı zamanda tüketimin kendisini bir alışkanlık olarak hayatına almıştır. Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ile dünyanın giderek bir kasaba halini aldığı bu dönem de insanlar tatminsiz, arzu ettiği şeyi hemen yerine getirmek isteyen bir 'hemen şimdi' toplumunun üyeleri haline gelmiştir.

Postmodernizmi eleştiren isimlerden biri olan Giddens, postmodern anlayışı savunan kişilere cevap olarak radikalleşmiş modernizm kavramını sunmaktadır.<sup>41</sup> Yine postmodernizmin cilalanmış bir görünümü olduğunu belirten Gellner, her alanda çeşitlilik vurgusunun yapıldığı postmodernizmi, saçmalık olarak yorumlamaktadır. Kendisine göre gerçeğin göreceli olduğu ve tüm inançların aynı ölçüde geçerli olduğu düşüncesi, temelden kabul edilemez durumdadır.<sup>42</sup> Görüldüğü üzere postmodernizm temelinde gelişen bir takım eleştirel yaklaşımlar, bireyin yaşam alanındaki durumlarını ele almaktadır. Postmodernizme şiddetle karşı duruş sergileyen Habermas, bu dönemde bireyin kişisel ve düşünsel alanının tahribata uğradığını ve öznelciliğin ön plana çıkmasıyla mantığın üstünlüğünü kaybettiğini, retorikğin önem kazandığını dile getirmiştir. Bu noktada Habermas'a göre bilim, felsefe, din ve sanat ayrımları ortadan kaldırılarak, yok sayılmıştır. Habermas'ın postmodernizm konusundaki eleştirilerinin en alıcı noktalarından biri ise, insanın kamusal alanının müdahaleye uğramasıdır. Kamusal alan, kişilerin yaşadıkları sorunlarına dair kendiliğinden uzlaşmacı kural ve değerleri geliştirebildiği yaşam alanıdır. Kitle iletişim araçlarının güç

---

<sup>40</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Jean Baudrillard, *Simülarklar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2016.

<sup>41</sup> Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 142.

<sup>42</sup> Harun Kırılmaz; Fatma Ayparçası, "Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları", s. 46.

kazandığı ve yaygınlaştığı postmodernizmle söz konusu yaşam alanı darbe almıştır ve değişikliğe uğramıştır. Bu alanda önceleri etkin bir şekilde söz hakkına sahip olan birey, giderek bu gücünü yitirmiştir.<sup>43</sup>

Bu çalışmanın genelinde de ortaya konulduğu üzere, modern dönemde gündelik hayatında dahi bir takım sıkıntılarını aşamayan birey, postmodern dönemde daha büyük bir buhrana uğramaktadır. İletişim süreçlerindeki hız ve ‘bilginin’ kolaylıkla insanlara sunulduğu bu yeni ışıltılı dünyada kişi, kendisini konumlandırarak bir alan bulamamaktadır. Kişisel alanı enformasyon bombardımanına tutulan birey, toplumsal yaşamın aktif bir katılımcısı rolünden gerileyerek, pasif bir izleyiciye dönüşmüştür. Birey hangi dönem bağlamında ele alınırsa alınsın bir takım sorunları yaşamaktan kurtulamayacağı için burada yapılması gereken şey belki de yaşamın hızına ayak uydurmak yerine durup dinlenmektir. Kişi, kitle iletişim araçları gibi tahakküm mekanizmalarının zincirlerini kırdığı ve kimliğini kendi istediği zeminde oluşturduğu ölçüde mutlu olabilecektir.

#### **Kaynakça**

- Abel Jeanniere, “Modernite Nedir?”, Mehmet Küçük (der), *Modernite versus Postmodernite*, Ankara: Vadi Yayınları, 1990.
- Allmendinger, Philip, *Planning in a Postmodern Age*, London: Routledge, 2000.
- Baudrillard, Jean, *Simülarklar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2016.
- Best Steven & Kellner Douglas, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2016.
- Delacampagne, Christian, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, 2016.
- Featherstone, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

<sup>43</sup> Jürgen Habermas, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, s. 51.

- Giddens, Anthony ve Christopher, Pierson, Modernliği Anlamlandırmak, çev., Murat Sağlam ve Serhat Uyurkulak İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2016.
- Habermas, Jurgen “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, çev., Güleğül Naliş, Dumrul Sabuncuoğlu ve Deniz Erksan, *Postmodernizm*, haz., Necmi. Zekâ (İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994.
- Harvey, David, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, Metis Yayınları: İstanbul, 2014.
- Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları: İstanbul, 2016.
- Loo D. V. Hans & Reijen V. Willem *Modernleşmenin Paradoksları*, çev. Kadir Canatan, İnsan Yayınları: İstanbul, 2014.
- Mills, C. Wright, *Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Der Yayınları, 2000.
- Kırılmaz, Harun ve Ayparçası, Fatma, “Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları”, *İnsan & İnsan Bilim Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi*, 3/8, 2016.
- Kızılcılık, Sezgin, *Postmodernizm Dedikleri*, İzmir: Saray Kitabevleri, 1996.
- Sarıbay Y. Ali, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Şaylan, Gencay, *Postmoderniz*, İmge Kitabevi Yayınları: Ankara, 2016.
- Toulmin, Stephen *Kozmopolis*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Yıldırım, Murat, “Modernizm, Postmodernizm ve Kamu Yönetimi”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 6/2, 2009.

*Səlahəddin Xəlilov. Mən və maddi mühit.  
Türkiyə türkcəsinə çeviri.*

## **"Ben" ve Maddi Çevre**

İnsan belli zaman ve mekanda dünyaya gelir. Bu onun kaderidir. O, ya kendi yazgısı, kaderi ile barışmalı ve çevreye, onun aydınlanma oranına uyum sağlamalı, ya da çevreyi değiştirmek gibi zor bir yola girmelidir. Bu yol da ancak içten gelen bir ışıkla aydınlanabilir.

Çevreye karşı koyabilecek ve ona alternatif olabilecek yegane kaynak insanın iç potansiyeli, manevi alemidir. Fakat insanın iç dünyasının kendisi de çevrenin etkisiyle şekillenmiyor mu?

Çevre, sosyalleşmiş manevi potansiyeldir. İnsanların ideaları, düşünce ve arzuları kendi maddi tecessümünü bulunca doğanın kendisi de insanileşir, *ikinci doğa* oluşur. İnsanların ihtiyaçlarına uygun hale gelen doğa, toplumsal ilişkilerin daha dayanıklı, istikrarlı olmasına olanak sağlar. İnsanın manevi yaşamı onun maddi varlığına, bedenine ve sağlığına bağlı olduğu gibi, toplumun manevi yaşamı da maddi kültüre, sosyal ilişkiler sistemine, sosyalleşmiş doğaya sıkı sıkıya bağlıdır. Önceki kuşağın ideaları, onun oluşturduklarının timsalinde bir sonraki kuşak için çevreye, temele dönüşür. Bu temel karmaşık, senkretik bir sistem olarak, gerek sosyal çevreyi, gerek sosyal-doğal çevreyi, gerekse de kültürel-manevi çevreyi içine almaktadır. Burada bireysel manevi dünyanın ve toplumsal kanaatin, toplumsal varlık ile sıkıca irtibatlı olduğu da muhakkak göz önünde bulundurulmalıdır.

Marksizm felsefesinde ve diğer pek çok materyalist felsefi akımlarda toplumsal bilincin toplumsal varlığa bağlı bulunması, insanın manevi dünyasını değiştirmek için öncelikli olarak onun yaşadığı çevreyi değiştirmenin gerekliliği bir ön koşul olarak kabul edilir. Çevre faktörünün

dikkate alınması tabii ki zorunludur. Ancak insan maneviyatı sosyal çevrenin sadece yansımaları olmayıp, bir dizi farklı etkenlere de bağlıdır. Bunların arasında ise genetik etkenin özel bir yeri vardır. Öte yandan manevi kültür, önemli etkiye sahiptir. Matbu eserler, sinema sektörü, televizyon programları aracılığıyla insan kendi yaşadığı çevreden farklı olan sanal çevrelerle bağlantı kurabilir ve bu bağlantı onun dünya görüşünü, ahlaki-manevi niteliklerini, hatta psikolojisini ciddi ölçüde etkiler. Dolayısıyla insan, sadece yaşadığı toplumsal çevrenin bir ürünü olmayıp, aynı zamanda kendi doğal-genetik eğilimlerine uygun sanal kültürel-manevi çevrelerin etkisiyle de şekillenir. İşte bu nedenledir ki, aynı sosyo-ekonomik ilişkiler sisteminde ve kültürel-manevi ortamda yetişen insanlar oldukça farklı ahlaki özelliklere sahip olabilirler.

Doğal-genetik faktörleri değiştirmek imkansızdır. Toplumsal çevreyi değiştirmek ise çok zordur. En kolayı, sanatsal ve sanal çevrenin değiştirilmesidir. Bu yüzden de edebiyat, güzel sanatlar ve kitle iletişim araçları büyük önemi haizdirler.

Televizyon ve internet insan yaratıcılığının, bilimsel-teknolojik arayışların ürünü olmakla birlikte, insanın maneviyatını etkileyen birer araca dönüşmüştür. Bu araçlar birilerine, geniş kitlelerin ahlakına, maneviyatına doğrudan nüfuz etme fırsatı tanır. Bu fırsattan kimler ve nasıl faydalanmaktadırlar? Artık sadece maddi ürünler değil, maneviyatı yönlendirme imkanları da kapitalin etki alanına giriyor. Bu imkanlar bir taraftan siyasal iktidarın, öte yandan ise büyük girişimcilerin, iş adamlarının elinde toplanmaktadır. Maneviyat evinin anahtarları maddi servet sahiplerinin eline geçmektedir. İşte çağımızın faciası da budur.

İnsan çevreye bağımlılığını, zaman ve mekan itibarıyla sınırlandırılmışlığını ortadan kaldırmaya çalışır ve bunun içinde sonsuzluğa katılmak, onun ayrılmaz parçasına dönüşmek ister. Ancak oldukça kısa zaman içerisinde dünyada gerçekleşen süreçlerin katılımcısına dönüşür ve birçok olayın önünü sonunu göremiyor. Nitekim gerçekleşme süresi insan yaşamına oranla daha kısa olan olaylar ancak bir bütün olarak gözlemlenebilir. Sadece bütünü, tamamlanmamış olayın mahiyetini kavramak mümkün olduğundan, daha büyük süreli süreçler insan için anlaşılabilir kalır. (Elbette ki, toplumsal tecrübe burada insanın yardımına



yetişir ve o, kendi hayatını insanlığın tarihsel deneyimi sayesinde uzatmaya çalışır. Yani insan yaşamında geçmişe yönelik bir interpolasyon gerçekleşmiş olur. Fakat bu süre de dünyanın yaşına kıyasla son derece küçük bir zaman kesitini oluşturduğundan, insan bu dünyada bir misafir olduğu sendromundan kurtulamamaktadır.)

İnsan yaşamı, geçmişe ve geleceğe doğru yolculuklarla bütün zamanı kuşatmaya çalışır. Bir insan ömründe gerçekleşmeyi kendisinden sonraki kuşaklar ve insanlık tamamlar. Fakat insanın ömrü, insanlık tarihine kıyasla ne denli küçükse, insanlık tarihi de *evrenin ömrüne* kıyasla o denli küçüktür.

Sonsuzluk çevrede değil, insanın içindedir. Sonsuzluk, tükenmezlik idealer alemine, insanın manevi dünyasına özgüdür. Cismen sınırlı olan insan, manen tükenmezdir.

Sonsuzluğa kavuşmak isteyen insanın, insanlık tarihine değil, manevi varlığın kadimliğine ve ölümsüzlüğüne güvenmesi gerekir.

İnsan bedeni dünyanın ve evrenin bir zerresi olsa da, insan ruhu dünyayı, evreni kuşatmaya kadirdir. Bunu bedene değil de, ruha tapınanlar daha iyi bilirler. Fiziksel ihtiyaçlar için değil, ruhsal gereksinimler için yaşayanlar, dünyayı ruhun aydınlığında seyr edenler daha iyi bilirler.

“Çok okuyan değil, çok gezen çok bilir”, - derler. Fakat çok gezenlerin çoğusu gönül dünyasından habersiz kalmıştır. Gezdikleri ve gördükleri - dünya değil, dünyanın görüntüsüyümüş. Meğer dünya, mahiyet dışarıda değil, içerideymiş.

Mutlak olanı da, mahiyeti de, sonsuzluğu da insan sadece ruhunun enginliğinde bulabilir.

Nedeni de şu ki, dışa kaydıkça dünya genişler ve seyrelir. Yoğunluk azalır, mesafe kısalır. Sen “ben”den uzaklaştıkça, “ben” senden daha hızla uzaklaşır.

İnsan dünyadan, onun nimetlerinden bir şeyler bulup, karnını doyurabilir. Fakat ne kadar bulursa bulsun, bulamadıkları daha fazla olacak. Midesi doysa da, gözü doymayacak. Ne kadar servet, mal mülk edinirse edinsin, dünyaya kıyasla bunlar hep eksik kalacak; o gözlerini yine başkalarının malına dikecek. Topladığı servet ve mülk kendisinden daha çok yaşayacak, ona kalmayacak. Bilginlerin belirttiği gibi, insanın bu dünyadan götüreceği sadece kefen olacak ki, aslında onu bile götüremeyecek.

Peki, o halde insan ne için çalışıyor?

Felsefede de, dinde de şöyle bir anlayış mevcuttur: Bu fani dünyanın dışında bir de gerçek dünya – “öteki dünya” vardır ve insan o dünya için yaşmalıdır. İşte o dünya sonsuz ve ebedidir. “Öteki dünyasını” kazanması için insana bu fani dünyada yaşam hakkı tanınmıştır: Ya ebedi çile, ya da sonsuz sevinç ve mutluluk.

Fakat bazı bilginler, sonsuz mutluluk karşılığında bu dünyanın mutluluğundan vazgeçmeyi kabul etmezler. Şayet bu dünyanın asıl amacı hayvani nefsi yenmekten, zevke kapılmamaktan ibaretse, bu kadar gözü gönüllü tok bir insan için sonsuz mutluluk ideali ne kadar makbuldür?

Ömer Hayyam’lar dikkati işte bu hususa yöneltmişlerdir. Mollalar ise onların, “öteki dünya” hakkındaki dini öğretiye kuşku duyduklarını iddia etmişlerdir.

Yine bir kısım bilgin ise bu dünyanın sevinç ve mutluluğunu öteki dünyadaki ile karşı karşıya getirmemiş, sadece gerçek ve büyük sevincin ve sevginin anlamını doğru biçimde belirlemeye, cennette tasvir edilen gönül rahatlığını bu dünyadayken bulmaya çaba sarfetmişlerdir. Bu bilgiler, yaşamın anlamını ve dünyanın mahiyetini de dışarıda, fani dünyanın zevklerinde değil, kendi manevi ve ruhsal varlıklarının hikmetinde, gizemli dünyasında aramışlardır. “Kendini bil” – diyen Sokrates de, “Hak benim, Hak bendedir” – diyen Hallaç ve Nesimî de, “kuyuya su dökmekle, sulu olmaz” diyen atalarımız da gönül evini, manevi dünyayı fani dünyanın taraf mukabili olarak görmüşlerdir.

“Bu dünya”ya alternatifin insanın iç dünyasında aranması, “öteki dünya”nın inkarı olarak anlaşılmalıdır. Sadece “öteki dünya”nın manevi alemle, ruhla ilişkisini anlamak için çaba sarfetmek gerekmektedir.

Ruh sadece bu dünyanın değil, “öteki dünya”nın da taşıyıcısıdır; gelecekte oturacağı dünyanın taşıyıcısı! Bugün ile geleceğin ayniyeti!

Manevi zamanın, ruhsal zamanın geleneksel zaman anlayışından farkı!

Geçmiş ve geleceği ihtiva eden şimdi!

Sonsuzluğu ihtiva eden bir durum!

An ve sonsuzluk! Ana sığın sonsuzluk!

Fiziksel zamana sığmayan manevi bir hal!

“Öteki dünya”nın, bu dünyaya alternatif fiziksel bir mekan olarak anlaşılması yanlıştır. Fiziksel zaman ve mekan, manevi dünyanın simgeleri değildir. Ne de olsa öteki dünyada beden değil, ruh yaşayacaktır. Ruh için bu dünyada da mekan-zaman belirlenmişliği yoktur. İnsan bedeninin bulunduğu yer onun düşüncesinin nerede olduğunu ve neler yaptığını belirlememektedir. Düşünce dünyasında zaman faktörü de herhangi bir rol oynamamaktadır. Çünkü güncel olaylar, onlara ilişkin bilgi ve düşünceler dikkatten uzağa, hafızanın pasif katmanlarına, geri planına aktarılabilir; geçmişte yaşananlar ise güncelleştirilebilir. Ya da düşüncede geçmiş, şimdi ve hatta gelecek (geleceğe ilişkin düşünceler, planlar, arzular, amaçlar) aynı zaman düzlemine taşınabilir.

Aslında insanın gerçek varlığı, şu an düşündüklerinden, yaşadığı duygularından ibarettir. Yani o, fiziki olarak belli bir zamana ve mekana bağlı kaldığı halde, düşünceleri itibariyle zaman ve mekan belirginliğinin bulunmadığı büsbütün başka bir dünyada olabilir.

İnsan bilinci, daha ziyade önceki yaşamına, bir zamanlar katılımcısı olduğu sosyal çevreye sıkıca bağlı bulunup, sonraki yıllarda gerçekleşen olaylara ve sonradan oluşmuş çevreye karşı itinasızlık sergilediğinde, onunla çevre arasında karşıtlık kaçınılmaz olur. Önceki dönemin ahlakını, gelenek ve göreneklerini, yaşam tarzını unutmayan, onları yaşamaya ve yaşatmaya çalışan insan, modernleşen çevreyi karşısına almaya zorlanır. Yaşadığı dönemin geçmişinde kalır. Daha doğrusu, onun dönemi ile sosyal çevrenin dönemi senkronizasyonu kaybeder ve insan çevreye yabancılaşır. Veya daha farklı bir yönden bakıldığında, çevre insan için yabancılaşır, vatan olmaktan çıkar - yabancı bir mekana dönüşmüş olur.

İnsanın mutluluğu, sadece çevresine, bulunduğu ortama değil, aynı zamanda kendi inancına, yaşam algısına ve dünya görüşüne de bağlıdır. Birisinin kayıtsız kaldığı bir şey, başkasına mutluluk kazandırabilir. Birisini ilgilendiren, sevindiren ve hayrete düşüren bir şey, diğerine çok basit gelebilir. Kimileri kazanç, servet, görev için yırtınırken, başkaları bunları, tam tersine ağır yük ve rahatsızlık nedeni olarak görebilir. İşte bu farklılıklar önceden alınan eğitimle, nefsin iç yapısıyla, hayvani nefis ve yüce insani duygular arasındaki orantıyla ilintilidir.

L. Tolstoy, bireysel trajedilerin fərqliyyəinə qarşın, mutluluk yollarının aynı mekana uzandığını belirtmektedir. Belki de basit anlamıyla mutluluk, henüz *dao*, *nirvana* veya *enel-hak* makamları değıldir, fakat her halükarda zirveye götüren yolun üzerinde bulunmaktadır. Tabii, ilk bakışta, eksik sosyal ortamda maddiyata bağılı kalanların, zevkü-sefaya dalanların mutlu oldukları, liyakat sahiplerinin, sosyal ortamın çirkefinden uzak duran insanların kısmetine ise trajedi düştüğü gibi bir intiba oluşabilir. Oysa her şey kriterlerin nasıl belirlendiğine bağılıdır. Sosyal çevrenin “armonisine” katılan, ortama ayak uyduranlar kendilerini mutlu olarak görebilirler. Gerçekten de onlar için her hangi bir trajedi söz konusu değıldir. Sadece kendi bireysel-manevi dünyası olanların trajedisinden söz etmek mümkündür. Çünkü trajedi, *Ben* ile *Çevre* arasındaki karşıtlıktan doğar. Aynı şekilde, mutluluk da. “Ben”in çevrede kendini kanıtlaması da, sonuç itibariyle uygun bir çevrenin oluşturulması sayesinde mümkün hale gelir.

Şayet mutluluğu, zıtlıkların ötesine geçmek, manevi huzura ermek olarak kabul edersek, o zaman mutluluğun iki farklı düzeydeki tezahürüyle karşılaşırız. *Birincisi*, toplumsal çevreye asla katılmamak, sadece kendi özel manevi dünyasını olgunlaştırmak ve bireysel biçimde olgunlaşmaktır. Bütün Doğu tefekkürü ve dinleri bunu telkin eder. *Taoculuk*, *Zen-budizm*, *Tasavvuf* tarafından ortaya konan bazı hususlarda faaliyetizliğe, bireysel iradenin silahsızlandırılmasına, hatta duyusal kavramadan da uzak durulmasına yönelik içekapanma, bütün dikkatin iç dünyaya verilmesi ve burada içsel ahengin oluşturulması gibi çabalar da mutluluğa giden yoldur. İç dünyası sanki yokmuş gibi sadece dış dünyanın, toplumun ahengine ayak uydurmak, bireysel iradeyi bir tarafa fırlatarak çevrenin talepleri doğrultusunda hareket etmek de bir “armoni” olarak “mutluluk” doğurabilir. Asıl bedbaht, ne çevreden ayrılıp büsbütün kendi iç dünyasına çekilebilen, ne de kendi Ben’ini bırakıp çevreye tamamen uyum sağlayabilen kimsedir. Bu türden “ikiaradalık”ta bulunanlar kuşkucu ve umutsuz bir yaşam sürerler; iki kutbun mücadelesinde bazen ayaklar altına ezilebilirler. Bu miskinlerin bedbahtlığıdır. Burada henüz trajedi söz konusu değıl.

Trajedi, ancak Ben’i, ruhu olanların ve bu ruh uğruna savaşanların yazgısıdır.

Doğu'nun telkin ettiği mutluluk yolu çevreden ve toplumdan geçmiyor. Bu yolu herkes kendi iç alemine doğru yalnız başına kateder. Şayet amacına ulaşırsa yalnız başına mutlu olur ve Vahid'e kavuşur; sonsuzluğa, ölümsüzlüğe erişir. Dolayısıyla bu uğurda başkalarını da düşünme, çevreyi değiştirme azmi, çevreyle mücadele mevzu bahis değildir.

Büyük insanın dramı, aslında onun yüce mutluluk mertebesine yükselme çabasından doğar. Bu durum ise kendisini yaratıcılıkta ve kurtarıcılık misyonunda açığa vurur.

Yaratıcılık, aslında insanın, kendi iç dünyasındakileri ifade etme, maddileştirme ve diğerlerinin kullanımına sunma çabasıdır. İnsan içine kapanıp kalmıyor, kendisini ifade ediyor ve böylece kendisini başkalarına tanıtıyor, kendisine ait olanı başkalarıyla paylaşıyor. Tabii bunu maddi serveti, parayı başkalarıyla paylaşmak ile, yani yardımseverlik duygusu ile karıştırmamalıyız. İkinci durumda insan, sadece formel olarak, hukuk düzleminde kendisine ait olanı paylaşmaktadır. Birinci durumda söz konusu olansa, ferdi ruh, ruhsal dünya ve Ben'dir. Onu paylaşmak için önce maddileştirmek – ifade etmek gerekir. Bu da özel bir süreçtir ve yaratıcılık olarak adlandırılır.

Ancak insan yaratıcılık özelliği taşımaktadır. Bazı sufiler, içsel-manevi yükseliş yolunun en üst mertebesine ulaşmış, ruhlar dünyasına fethetmiş, fakat buraya demir atarak bizim dünya, toplum için tamamen kaybolmuş, kendilerinden sonra hiçbir iz bırakmamışlardır. Biz sufiliğin anlamını, çıktıkları yüce makamdan zaman zaman aşağıya inip, bizler için de bir şeyler yazıp bırakmış kimseler, düşünür-sufiler sayesinde öğrenebiliyoruz. *Mutlak sufiler* ise bizim için ulaşılmaz veya *yok* hükmündedirler. Sufilerin kendileriyle Allah arasında kurdukları köprüden başkaları geçemez. Bu nedenle, onların doğru veya yanlış yol tuttıklarını söylemek zordur.

Sadece kendisi için, kendi huzuru ve manevi bütünlüğu adına değil, başkaları için de çalışan insanların asıl görevi çevreyi, toplumu değiştirmek ve olgunlaştırmaktır. Bu bir ölçüde kurtarıcılık anlamına da gelir.

Kurtarıcılık misyonu sadece kendi yaşamını riske atarak diğerini kurtarmak demek değildir. Geniş anlamıyla bu misyon, çevreyi baştan sona

değiştirme ve insanları düştükleri elim durumdan kurtarma, kendi gönlünün hükmüyle yaşama mutluluğunu onlara da tattırma azmidir.

İnsanın yarattığı, kendisi için azizdir. Çünkü onun ideasının taşıyıcısıdır. Fakat insana özgü olan ideaların, yaratıcılığın dışında, gerçekliğin kendisinde de hazır tecessümleri bulunmaktadır. İnsan bu uygunluğu, örtüşümü duyumsadığında yakınlık ortaya çıkar, manevi akrabalık oluşur. İnsanın kendi yarattıkları ile ayniyeti ise aktif bir ayniyettir. Pasif ayniyet sırasında, dışta, maddi tecessüm biçiminde olan pasif idea insanın iç alemindeki muvafık idea köşesini aydınlatır. Yani burada söz konusu olan, ideanın aktarımı, ikinci varlığını bulması değil, var olanın canlanması, canlı bilgiye dönüşmesidir. Aktif ayniyet sırasında ise insanın kendi manevi dünyasında oluşan bir imge gerçeklikte tecessüm ettirilir. Yani idea insandan dışa aktarılır, ikinci yaşam adresi edinir.

Tamamlama ise insanın iç dünyasında olmayan, daha doğrusu yetersiz kalan bir ideanın dışta aranmasıdır.

Bir yüzüğün ve onun kaşının ayrıyken eksik görünmelerine karşın, birleştiklerinde daha bütün bir imge ortaya çıkıyor. Daireden bir parçanın alındığını düşünürsek, oluşan yeni parçalar canlı olsalardı, onca farklılıklar arasında birbirlerini bulup bütünleşmeye can atarlardı. Yarım kalmışlığı ortadan kaldırmak hakkında bir hikayeyi hatırlıyorum:

*Bir defasında zengin bir adam pazarda mevsimlik karpuzun fiyatını sorar ve çok pahalı bulduğu için almaktan vazgeçer. Malı mülkü olmayan bir ehl-i keyif ise karpuzu alır, orada kesip, özeğini yer ve geri kalanını çevresindekilerle paylaşır. Şaşkınlığını gizleyemeyen zengin adam onu sorgu suale çeker: Bu eyalette benden zengini yok, senin ne kadar paran var ki bu kadar pahalı karpuzu alabiliyorsun? Ehl-i keyif, olup biteninin karpuz için ödediği bu paradan ibaret olduğunu, yarın Allah ne verirse onu da yiyeceğini söyler. Zengin adam onun bu rahatlığına imrenir ve onu kendi evine davet eder. Yemek ikramından sonra ona bir küp altın verir, ancak küpü biraz yarım bırakır ve hizmetlilerini onu gözlemlenmeleri için tembihler. Bir süre sonra hizmetlileri şu bilgiyi verirler: Ehl-i keyif adam gecesini gündüzüne katarak çalışıyor, artık kendisinde keyiften eser yoktur, amacı ise küpü tamamlamaktır.*

Burada bütünlüğü, dolu küp simgelemektedir. Küpün yeni sahibi, aslında onun tamamlanma ihtirasının taşıyıcısına dönüşmüştür. Yani biz bütüne olan eğilimin, canlı veya cansız olsun, her şeye ait evrensel bir eğilim olduğunu düşünüyoruz.

Minareden, duvardan bir taş kopmuşsa, o taşın yeri her zaman belli olur; minare gece gündüz o taşın hasretini çeker ve nihayet taş yerine konulduktan sonra önceki bütünlüğüne ve güzelliğine kavuşmanın sevincini yaşar. İlk ideaya geri dönüş gerçekleşir. İdeanın tecessümü kendisiyle örtüşür, bütünleşir.

Gerçekliğin, maddi tecessümün idea ile örtüşmemesi, yaratıcılık sürecinin yarım kalması veya bütün olanın sonradan dış etkenlerle parçalanması *tamamlanmamışlık* sendromu doğurur. Fakat burada iki durumu birbirinden ayırtırmak gerekir.

Birinci durumda, bütün hiç oluşmamış, yaratıcılık süreci yarıda kesilmiştir; parça bütünün armonisini henüz duyamamıştır. O kendisini bütün olarak görüyor, kendi tamamlanmamışlığının farkında değildir. Yine de her hangi bir zamanda ve mekanda kendi cinsinden tamamlanmış bir örnek görürse, ona imreneceği kuşkusuzdur. Fakat bu, idrak edilmemiş, bilinçdışı bir duygu olacaktır. Bir zamanlar bütün halinde olsa da, sonradan bölünmüş, kesilmiş, parçalanmış cisim (insan) ise başka duygular taşır. O, bütünün şerafetini artık kavramıştır ve kalbinde her zaman bir hasret vardır.

İnsanın olgunluk arayışları, onun yaratılış ideasında potansiyel olarak düşünülmüş bütün olanakları gerçekleştirme çabaları, aslında bütünleşme, tamamlanmamışlıktan kurtulma eğiliminin tezahürleridir.

Doğu'da insanın iç dünyası, içsel alemi, maneviyat meselesi her zaman öne çekilmiştir. Amaç, doğayı değiştirmekten, toplumu olgunlaştırmaktan önce insanın olgunlaştırılması, onun ahlaki-manevi şahsiyetinin biçimlendirilmesi olmuştur.

Fakat insanın manevi aleminin öğrenilmesi, Doğu zihniyetine uygun olarak, daha ziyade simgeler üzerinden gerçekleştirilmiştir. Ontolojik düzlemde öne çıkarılan ışık-karanlık, iyi-kötü ikilemi maneviyat için de temel kabul edilmiştir. Daha doğrusu, aslında manevi alemin konumunu belirleyen bu tasnif dünyanın bütününe, doğaya ve maddi aleme de uygulanmıştır. Maneviyat kutuplaştığı gibi dünya da kutuplaşmıştır.

Görünürde zıtlıkların vahdeti ve mücadelesi olarak sunulan manevi ve maddi dünya, varlığın içsel zıtlığını dikkate alma, maneviyatın iç dramatizmini ortaya çıkarma bakımından gerçekliği daha uygun biçimde yansıtmaktadır. Fakat zıtlıklardan ibaret dünya da, gerçekliğin sadece “beyaz-siyah” tonlamasına uygun düşüp, gerek maddi, gerekse de manevi yaşamın bütün rengarenkliğini, bütün tonlamalarını ifade edemiyor. Oysa, gerçek yaşamda mutlak aydınlık veya mutlak karanlık ile, yahut mutlak iyilik ve mutlak kötülük ile değil, onların belli orandaki sentezleri ile karşılaşırız. Gerçeklik bu sentezden ibarettir. Beyaz ışık çevrede kırılarak farklı renklere parçalandığı gibi, entelektüel-manevi ışık da duyuşal dünyada, sosyal çevrede çeşitli ölçülere ve renklere ayrılmaktadır.

Cisimler çeşitli biçim ve renklere sahip oldukları gibi, manevi olaylar ve onların sosyal prizmadaki yansımaları da rengarenktir. Ancak bu çeşitlilik içerisinde doğrudan yaşamın anlamını belirleyen manevi olaylar daha önemli yer tutmaktadır. İnsan yaşamının anlamı ise onun hangi amaca hizmet etmesiyle belirlenir.

Acaba amacı insan kendisi mi belirler, yoksa o dünyaya belli bir amaç için mi gelir?

Tabii, her bir insanın kendi istekleri, amaçları, yaratıcılık planları vardır. O, bir şeylerin yaratıcısı, müellifidir. Peki kendi varlığının, yaşamının idea müellifi de kendisi midir? Kendisi değilse, peki kimdir?

İnsanın yaşamı, potansiyel biçimde ona ait olanın gerçekleşme sürecidir. Cisimsel bir varlık, biyolojik bir sistem olarak insanın en uygun faaliyeti, kendisine genetik olarak verilenleri, genlerdeki programı gerçekleştirmesidir. İnsan doğup, büyür, fiziksel-biyolojik gelişimin zirvesine ulaşır ve ardından yaşlanır; organizma giderek zayıflar, çeşitli hastalıklar (programdan sapmalar) ve doğal erozyon nedeniyle ruhu (nefsi) barındırma, ruh için mekan olma fonksiyonunu tedricen kaybeder. (Aslında bu ayrık bir süreçtir ve ölüm anı olarak adlandırılır.)

İnsan boş bir yerde dünyaya gelmiyor. Kendisine kadar, belli doğal çevre ve sosyal ortam zaten var olur. Ve bu çevrenin kendi ruhu (nefsi), kriterleri ve öncelikli ilgi odakları bulunur. Bu ortama düşen insanlar, söz konusu ilgi odaklarına hizmet etmeye, kendi yaşamlarını bu kriterler uyarınca kurmaya çalışırlar.



Din insanlara sonlu, sınırlı yaşam çevresine kapanmayıp, sonsuzluğa katılma, yüce amaç, mutlak iyilik, fazilet kriterleri ile yaşama ve Hakk'a hizmet etme yollarını öğretir.

Peki Hakk nedir? Hayır nedir? Fazilet nedir?

İnsan hakkı bilirse, hakkı haksızlıktan, doğru yolu yanlıştan ayırmayı başarır, adımlarını bu kriterlere göre belirleyebilir. Fakat zor olan, zaten hakkı bilmektir.

İnsanın karıştığı her olayın kendi mantığı, kendi ideası vardır. Ancak bu olaylar, daha büyük başka olayların parçalarıdır. Ve bu büyük olayların da kendi ideaları, amaçları bulunmaktadır. Bu olaylar da bütün dünyanın, evrensel faaliyetin parçalarıdır. İnsanlık nereden gelip, nereye gidiyor? Dünya nereden gelip, nereye gidiyor? Genel bir istikamet, nihai bir amaç var mıdır? Şayet varsa, insanlardan her birinin amacı, faaliyet istikameti bu genel amaca hangi ölçüde uygundur ve onunla hangi ölçüde çalışmaktadır?

İnsan kendi iradesine yüz çevirebilir ve kendisini tamamen olayların gidişine bırakabilir. Ve bu zaman özel çaba sarfetmez, çilekeşlik sergilemez, bir şeyi özellikle arzulamaz ve bir şeyin bağımlısı olmaz... Tüm bunların geçici, fani, anlamsız olduğunu kavrar, ama anlamın ne olduğunu da kestiremez.

Dini duygu insanın bu sonsuz, karmaşık olaylar zincirinde kendi akli ve iradesi ile olmasa da, kalbinin hükmüyle Allah'a umut bağlayarak yaşamaya teşvik eder.

Aklına güvenenler, her şeyi ölçüp, biçme ve kararlarını doğru kabul etme gibi bir iddia güderler. Akıl insana Allah tarafından verilmiştir. Yine de insan aklının sınırları kısıtlıdır. Allah insana bilgiyi, özellikle de ruha ilişkin bilgileri sınırlı ölçüde vermiştir.

“Kalbinin hükmüne” kulak vermek ne anlama gelir? Başka bir deyişle, kalp hangi konumda olduğunda onun hükmünü dinlemek gerekir? Zira insan günlük kaygılardan, fiziksel dünyanın çekiminden tamamen kurtulamamışsa, kalbi Hakk'ı gösteremez.

Önce kalbin arındırılması gerekir. Nedir kalbin arındırılması?

Taoculukta, yoga öğretisinde ve bazı tasavvuf akımlarında, bunun için insanın bütün cismanî isteklerden arınması, bireysel iradenin hiçe indirgenmesi, bütün dış etkenlerin ortadan kaldırılması vb. talep

edilmektedir. Yani insan sadece para-pul ihtirasından ve yemek yeme isteğinden değil, aynı zamanda görme, duyma sıcağı soğuşu, sert ve hafifi hissetme durumundan da kurtulmalıdır. Yani duyularla edinilen bilgiler yanıltıcı olduğu için insan sağır ve kör olmalıdır... Burada başka bir soru ortaya çıkar. Bu şekilde cismani dünyadan sıyrılan insan kendisini nerede ve nasıl hisseder, içinde açılan yeni göz – *akıl gözü* ona neleri gösterir?

Akıl gözü açılınca kadar insan dünyayı duyumsama yetilerinin yardımıyla anlamaya çalışır. Duyusal deneyden edinilen bilgiler ile *kalbin hükmü* ve *akıl gözü* ile edinilen bilgilerin uzlaştırılması insanın manevi bütünlüğü için en önemli koşullardan biridir.

İnsanın gerek dünya, gerek kendisinin dünyadaki konumu, gerekse hayatının anlam ve amacı hakkındaki düşünceleri, aynı zamanda çeşitli özel bilgilerin toplamından kaynaklanan sorunlar bir bütün olarak felsefenin şekillenmesi için zemin oluşturur. Bu bilgilerin düzene girmesi, sistemleşmesi, kategorik ifadesi ve belli değişmez yapıya sahip olması felsefe ile ilmin ortak yönlerini oluşturur.

Kategorik biçime geçiş aşamasında dünya görüşünün başlıca meselesi olan *İnsan-Dünya* ilişkisi, *maneviyat-maddiyat* ilişkisi şeklinde kristalleşir ve bu husus bir dizi akımlarda felsefenin temel sorunu olarak değerlendirilir.

Felsefenin öncelikli amacı, *dünyanın ahengini duymak*, idrak etmek ve bu genel ahenkten doğan hakikat ışığıyla olaylar dünyasını aydınlatmaktan ibarettir. Fakat kendi dünyasının bir parçası olduğu sürece, dünya hakkındaki gerçeklik insan için belirsiz kalacaktır. Bir binanın içinde oturarak onun genel görüntüsünü seyretmek mümkün değil; bunun için binanın dışına çıkmak gerekir.

Yaşamın ne olduğunu anlamak için onu dışarıdan izlemek, yaşamla ölümün sınırında durmak gerekir.

Ölüm hakkında düşünmeyen, ölümünü gözünün önüne getirmeyen, onu hissetmeyen kimse yaşamı değerlendiremez, onun yüce anlamını kavrayamaz. Yaşamın anlamı, duyusal anlamda ölümü yaşamaktan doğar.

Ölümünü yaşama akıbeti!

Maddi dünyaya dışarıdan, tepeden bakmak, onun hakkında gerçeği kavramak için insan kendisini dünyadan soyutlar, *İnsan-Dünya* karşıtlığı

oluşur. Manevi varlığın maddi varlığa yaklaşımı problemi doğar, ki bu olmadan felsefe olmaz.

Maddi dünyaya sıkıca tutunanlar, dünyadaki mal mülkü yaşamın anlamına, yüce amacına dönüştürenler maddi dünya ile karşıtlık oluşturamazlar. Çünkü onun içinde kaybolurlar; ona dışarıdan bakamaz ve böylece felsefi tefekkür düzeyine erişemezler.

Maddi dünyanın talepleri, “buyrukları” ile gereğinden fazla ilgilenen insan kendi yüce anlamını unuttur.

\*\*\*

Dünyanın ikiye ayrılması, *İnsan-Dünya, Ben-Ben dışı, manevi-maddi, mikrokozmos – makrokozmos* olarak iki taraf arasındaki ilişkiler, felsefi araştırma alanının en basit ve en soyut tasnif çizelgesini oluşturur. Bu tasnife, felsefe tarihi boyunca çeşitli felsefi ekollerin temsilcileri tarafından ve farklı yönlerden başvurulmuştur. Fakat felsefi problematiğin daha somut ve daha mükemmel düzeyde gözden geçirilmesi için bu tasnife iki taraf daha eklenebilir: *Maddileşmiş manevi dünya* ve *manevileşmiş maddi dünya*. Birinci tarafa, insanın mantıksal idrakinin, bilimsel bilgilerin vb. maddi araçlarla yazılıp, muhafaza edilmesi ya da duygu ve izlenimlerin estetik yazında, güzel sanatlarda maddileşmesi aittir. İkinci tarafta ise bilginin pratik uygulaması sonucunda insanın yaşam ve faaliyetine uyarlanmış, amaçlı olarak değiştirilmiş doğa (ikinci doğa), aynı zamanda insanın sanatsal uğraşısı sayesinde oluşturulmuş ve kendi maddi tecessümünü elde etmiş sanat eserleri vb. duruyor.

İnsan kendisi, maddiyat ve maneviyatın bir bütünü olarak her zaman felsefenin ilgi odağındadır. İnsanın gelişimi de bu vahdetten, onun ikili doğasından kaynaklanan zıtlıkların çözüm süreciyle bağlantılıdır. Öte yandan, insan sadece kendi ölçeğindeki manevi ve maddi başlangıçların (ruh ve beden) zıtlığı ve mücadelesiyle değil, aynı zamanda daha geniş ölçekli maddi ve manevi çevre ile ilişkisi bakımından da felsefenin ilgi odağında yer alır. İnsanın gelişimi, bu ilişkilerin özellikleri ve ortaya çıkan karşıtlıkların nasıl çözümlendiğiyle ilintilidir.

Gelişimin *birinci* kaynağı, maddi bir varlık, fiziksel-biyolojik bir sistem olarak insanın maddi dünya ile, çevreyle (doğal çevre, biyosfer) oluşturduğu karşıtlıktan hasil olur. Bu zıtlıklar ve onların çözümlenme

özellikleri insanın maddi (fiziki, biyolojik vb.) gelişimini, canlı bir sistem olarak oluşum sürecini belirler.

*İkincisi*, insan manevi bir varlık olarak (daha doğrusu, manevi dünyaya sahip olmakla) maddi dünyanın özel, karakteristik bir bileşimi olan *maddileşmiş manevi dünya* ile temasta bulunur ve bu temastan, ilişkiden doğan zıtlık insanı manevi yönden geliştirir, onun manevi dünyasının biçimlenmesine, daha ahenkli bir sisteme dönüşmesine ivme kazandırır.

*Üçüncüsü*, cismanî insanla manevi insan, daha doğrusu, insanın maddi ve manevi yönleri arasındaki ilişki, orantı da belli karşıtlıklar doğurur. Bu karşıtlıklar aslında insanın birinci (maddi) ve ikinci (manevi) istikametlerdeki gelişim düzeylerinin orantısından kaynaklanır. Bu istikamet, insanın insanî yaşamını en fazla karakterize edip, onun uyumlu gelişiminin önemli kaynağıdır.

Birinci istikamet – çevresel yön, insanı salt maddi sistem olarak karakterize eder ve maddi nesnelere her birinin çevreyle kurduğu ilişki onun için de zorunludur. Buna ilaveten, bir canlı olarak o, çevreyle özgün ilişkilerde bulunur (biyolojik hareket – maddi yaşam) ve bu ilişkiler insanda diğer canlılara oranla daha zengin, karmaşık ve ahenklidir. Maddi insan (insanın cismi) kendisini çevreleyen maddi ortamdan her halükarda farklı olduğundan dolayı (biyolojik yapı düzeyi bakımından) böylesine özgün lokal sistemin genel doğal ahengi bozmaması, dinamik oryantasyonun ve daha doğrusu armoninin sağlanması adına özel değişim süreçleri zorunludur. Maddi insanı, maddi dünya ile birleştiren, özdeşleştiren bu süreçlere rağmen, insan cismen de belli bir bağımsızlığa maliktir; bu bağımsızlık onun hatta maddi sistem gibi de dünyaya karşı koymasına, geride kalan dünya ile kıyaslanmasına, İnsan-Çevre ayrımı imkan tanımaktadır.

İkinci gelişim yönü, ikinci karşıtlık aslında bir insanın değil, insanlığın geçtiği bütün gelişim yolunda şekillenir. Çünkü *maddileşmiş manevi dünya* tek tek bireylerin faaliyetleriyle değil, insanların tamamının bütün dönemlerdeki faaliyetlerinin ürünü olarak sürekli gelişir ve her yeni dönemde her hangi bir birey, daha büyük manevi servetle iletişim kurma imkanı kazanır. Genç bireyle yaşlı manevi-maddi çevre arasında oluşan

karşıtlık kısa zamanda gencin de yaşlanması, çok erken “ihtiyarlaması”, büyük manevi servetin belli bir alanına sahiplenmesi ile sonuçlanır. Dokunma (kontakt) alanında tahmini denge kurulduğu zaman orantı değişir ve insan *evrensel manevi serveti* kendisi zenginleştirmeye başlar. İnsan ile maddi-manevi dünya arasındaki ilişki genellikle bu şema üzerinden devam eder...

Peki manevi servetin kendisi nasıl oluşur; onun ilk kaynağını nerede aramak gerekir? Bu sorunun yanıtı üçüncü istikamette (maddi ve manevi arasındaki karşıtlıkta) ortaya çıkıyor. Bu istikamet gerek tarihsel olarak, gerekse de dinamizmine, karmaşıklığına ve önemine, ayrıca ikinci istikamet için bir koşul olmasına binaen daha öncelikli ve belirleyicidir.

Görünüşte, manevi alanlar arasındaki ilişki olması bakımından ikinci ilişkinin (karşıtlık) insanı daha fazla karakterize ettiği (*manevi* sadece insana özgü olduğundan) düşünülebilir. Dikkatle bakıldığında, insanın maddi mevcudluğundan bir nevi ayrıldığına ve bağımsızlaştığına göre bu durumda *manevi'nin* dışsal bir olgu izlenimi uyandırdığı ortaya çıkar; insan için içsel, *immanent* olan, onun bütün faaliyetinin yönlendirici, itici gücü olan süreçler ise insan doğasının diyalektiğinden doğuyor... Bu nedenle, maddileşmiş manevi servet ile insanın manevi dünyası arasındaki ilişki genelde *bilgi alış verişi* özelliği taşıyor ve ilkesel olarak modelleştirilebilir; bu alanda yapay zeka, doğal zekayla kıyaslamaya, tartışmaya girme gücüne sahiptir. Bu anlamda, büyük hafıza ve hesaplama gücüne sahip insanların bilgisayarlarla kıyaslanması bir rastlantı değil. Manevinin maddileşebilen tüm biçimleri modelleştirilebilir. Peki modelleştirilemeyen, sadece ideal biçimde olan bileşimler var mı?

Hemen belirtelim ki, ideal olan pasif biçimdeyken değil, maddi ile karşılaştığında “kendisini daha fazla kavrar”, daha muhalif bir konum alır, ideallik özelliklerini daha açık yansıtır. *Maddi ve manevi* arasındaki bu tarz vahdet ve çatışma sadece insan-birey ölçeğinde ve düzleminde değil, ayrıca *evrensel manevi servet* ve *ikinci doğa* düzleminde de tezahür eder.

## TABLE OF CONTENTS

*From Editorial Board* ..... 5

### *Articles*

*Nebi MEHDIYEV – Science and Religion: An Epistemic Analysis* ..... 11

*Nuray AZIZOGLU – A Study on the Effects of Philosophical Method in Christian and Islamic Thought* ..... 28

*Özgür YALÇIN – Sympathy and Self-Love in Adam Smith* ..... 40

*Jale Avyüzen ZOBAR – A Study on Modernism and Postmodernism* ..... 53

### *Translations*

*Salahaddin KHALILOV. Me and material environment* ..... 71