

XIII. MANTIK ÇALIŞTAYI KİTABI HER YÖNÜYLE ELEŞTİREL DÜŞÜNCE



26-28 Ekim 2023
Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı



Yayıma Hazırlayanlar
Şafak Ural
İbrahim Halil Çetres
Sevgican Akça



ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ
BAŞKANLIĞI

XIII. MANTIK ÇALIŞTAYI KİTABI: HER YÖNÜYLE ELEŞTİREL DÜŞÜNCE

26-28 Ekim 2023

Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı-Ankara



ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ
BAŞKANLIĞI



T.C. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu
Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını: 692
Bilimsel Toplantılar Dizisi: 222

ISBN: 978-975-17-6169-9

XIII. MANTIK ÇALIŞTAYI KİTABI: HER YÖNÜYLE ELEŞTİREL DÜŞÜNCE

Yayına Hazırlayanlar : Prof. Dr. Şafak Ural
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil Çetres
Arş. Gör. Sevgican Akça

© Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı - 2025
E-Yayın

Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı
Üniversiteler Mah. Toplum Cad. No.: 5 06800 Çankaya/ANKARA
Tel: 0312 284 34 18 • Belgegeçer: 0312 284 34 65
www.akmb.gov.tr

Grafik Tasarım: Neyir Matbaacılık
Tel: 0312 395 53 00

ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ AYDIN SAYILI KÜTÜPHANESİ KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Mantık Çalıştayı (13. : 2023 : Ankara, Türkiye)

XIII. Mantık Çalıştayı kitabı: Her yönüyle eleştirel düşünce , 26-28 Ekim 2023 , Ankara [e-Kitap] / yayına hazırlayanlar : Şafak Ural, İbrahim Halis Çetres, Sevgican Akça .— Ankara : Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı , 2025.

445 sayfa : fotoğraf ; 24 cm (AKDITYK Atatürk Kültür Merkezi Yayını ; 692 . Bilimsel Toplantılar ; 222)

Bibliyografik bilgi içerir.

ISBN: 9789751761699

1. FELSEFE -- MANTIK -- ELEŞTİREL DÜŞÜNCE
2. MANTIK -- SEMPOZYMLAR
3. MANTIK -- İNCELEME
4. MANTIK -- FORMEL MANTIK
5. MANTIK -- AKIL YÜRÜTME
6. FELSEFE -- FİLOZOFLAR -- MANTIK
7. FİLOZOFLAR -- MANTIK -- ELEŞTİRİ VE YORUM

I. Ural, Şafak II. Çetres, İbrahim Halis III. Akça, Sevgican IV. e.a V. dizi 160

Uluslararası Yayınevi

Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı 1983 yılında kurulmuş olup 41 yıldır uluslararası düzeyde faaliyet göstermektedir. “Tanınmış Uluslararası Yayınevi” kategorisinde yer alan AKM; yayımladığı özgün bilimsel kitaplar, çeviri eserler (Almanca, Çince, Fransızca, İngilizce, Rusça vd.) ve bilimsel süreli yayınlar ile çalışmalarını ulusal ve uluslararası alanlarda yürütmeye devam etmektedir. AKM tarafından yayımlanan eserler, Yükseköğretim Kurulunca tanınan yükseköğretim kurumlarının kataloglarında yer almakta; dünyanın en geniş çevrim içi kamu erişim kataloğu olan Worldcat.org’ da dizinlenmektedir. Yayınlarımızla ilgili ayrıntılı bilgiye akmb.gov.tr adresinden ulaşılabilir.

XIII. MANTIK ÇALIŞTAYI KİTABI: HER YÖNÜYLE ELEŞTİREL DÜŞÜNCE

26-28 Ekim 2023

Atatürk Kùltür Merkezi Başkanlığı-Ankara

Yayıma Hazırlayanlar

Prof. Dr. şafak Ural

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil Çetres

Arş. Gör. Sevgican Akça



ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ
BAŞKANLIğI

İÇİNDEKİLER*

ÖN SÖZ.....	VII
Eleştirel Düşünme Epistemik Olarak İrrasyonel mi? Aslı Üner Kaya	1
Cedeldeki Men, Nakz ve Muaraza'nın Eleştirel Düşünce Kullanımı Ayşe Serpen.....	15
Bipolar Bozukluğa Sahip Bireylerin Eleştirel Düşünce ile İlişkisi Ayşe Yeşilmen.....	33
İki Eleştirel Düşünme ve Hürleşme Modeli: Platon ve Francis Bacon Ayşe Gül Çıvgın.....	45
İbn Hazm'ın Aristoteles Mantiğine Dair Eleştirileri Bahar Kızıl	63
Bir Metafelsefe Sorusu: Eleştirel Düşünce Sezgilerin Yeri Ne Olabilir? Çağdaş Burak Karataş.....	79
Hume'un Zorunluluk Bağıntısı Eleştirisi ve Tıpta Karar Verme Süreci Üzerine Civan Hüseyin Demirtaş	95
Mill ve Nussbaum'un Eleştirel Düşünceleri Işığında Kadın Hakları Deniz Güçlü	105
Eleştirel Düşünmede Mantıksal Akıl Yürütmeye İlişkin Bir Durum Çalışması Dilek Başerer	117
Kriz-Kriter-Kritik Kavramları Bağlamında Kant'ta Bir Sınır Çizme Girişimi Olarak Eleştiri Ebru Pehlivan.....	127
Pragmatizm ve Sanatın Ahlakî Eleştirisi: Ralph Barton Perry Örneği Emrullah Kılıç.....	145
Gelenek ve Modernite Bağlamında İslam Dünyasında Eleştirel Düşünce Hasan Ocak	158

* Kitap bölümleri ada göre alfabetik olarak sıralanmıştır.

Mantık Yanlışları Örnekliğinde Bir Eleştirel Düşünce Denemesi İbrahim Emiroğlu.....	175
Doğal Dil İşleme Teknolojilerinin Eleştirel Düşünceye Etkileri İbrahim Halil Çetres.....	203
Formel Mantık Öğretiminde Web Tabanlı Bir Yaklaşım: Carnap E. Funda Serin, İsmail Serin, Mehmet Arslan, Selvi Elif Gök	215
Türkiye’de Eleştirel Düşünce Nazlı İnönü.....	227
Sağlık Alanında Davranışların İnternetine Eleştirel Yaklaşım Nilgün Bozbuğa, Seda Güven.....	239
Semantik Paradoksların Kökenine Dair Bazı Gözlemler Özgür Demir	259
Dil Eleştirisi Ne Demektir ve Bunun Felsefeyle Ne İlgisi Var? Pascale Roure.....	273
Bir Eleştirel Düşünme Biçimi Olarak Mizah Ramazan Atıl Karabey	293
Eleştirel Düşünce ve Farklı Boyutları H. Şafak Ural	307
Bir Metni (Platon) Eleştirmek; “Mesafe Alma” Seda Yalçın.....	327
Arda Denkel’de Eleştirel Düşünce ve Epistemizm Eleştirisi Semih Akça	335
Husserl’den Heidegger’e Eleştirel Bir Düşünce Geleneği Olarak Fenomenoloji Sümeyye Yılmaz Emin	347
Bertrand Russell’ın Eleştirel Düşünce Alanına Katkıları Svitlana Nesterova Coşkun	365
Eleştirel Düşüncenin İki Odağı: Felsefe ve Bilim Ülker Öktem.....	381
Eflâtun’un Sofist Diyaloğunun Eleştirel Düşünce Açısından Önemi ve Değeri Yağmur Yıldırım	415
Eleştiri Müslüman Düşünüşünü Güncelleyebilir Mi? Halil Rahman Açar.....	443
Sonuç Bildirgesi	451

ÖNSÖZ

Mantık Derneği'nin “eleştirel düşünce” konusunda bir sempozyum yapması fikrini ortaya atan değerli meslektaşlarım Prof. Dr. Halilrahman Açar ve Prof. Dr. Ekrem Ziya Duman'a, mekan konusundaki yardımlarının yanı sıra her türlü desteği sağlayan Atatürk Kültür Merkezi Başkanı Dr. Zeki Eraslan'a ve bu Kurumun değerli elemanlarından Şeyma Dinç ile projemize destek veren TÜBİTAK'a teşekkürlerimizi sunarız. Ankara Büyük Şehir Belediye Başkanı Sayın Mansur Yavaş ile Av. Vural Kızrak'ın değerli desteklerini de minnetle anmaktayız. Elbette bildirileriyle sempozyuma can veren konuşmacılar ve dinleyiciler de övgülerimizin ve şükran duygularımızın temel muhataplarıdır. Dr. Öğretim Üyesi İbrahim Halil Çetres ve Prof. Dr. Ekrem Ziya Duman ile öğrencilerinin katkıları, etkinliğin daha geniş kitlelere ulaşmasına aracılık etmiştir.

XIII. Mantık Çalıştayı'nın Cumhuriyetimizin temel kazanımlarından birisi olması en büyük dileğimizdir. Asıl büyük katkının, Çalıştay sonunda kaleme alınan ve bu kitabın son kısmında yer verilen sonuç bildirisinin ilgili kurumlarca hayata geçirilmesi olacağı düşünülmektedir.

Prof. Dr. Şafak Ural

Topkapı Üniversitesi Felsefe Bölümü
Mantık Derneği Başkanı

Eleştirel Düşünme Epistemik Olarak İrrasyonel mi?

Aslı Üner Kaya*

Özet

Michael Huemer *'Is Critical Thinking Epistemically Responsible?'* (2005) isimli makalesinde eleştirel düşünmeyle ilgili üç yaklaşımı ele alır. Buna göre eleştirel düşünme; (1) uzmanların bir konuyla ilgili vardığı sonuçları kabul etme, (2) konuyla ilgili kanıtları veya argümanları kişinin kendisinin değerlendirmesi, (3) cevapları aramaktan veya cevaplara odaklanmaktan vazgeçmek şeklinde karakterize edilebilir. Eleştirel düşünme ile ilgili kaynaklarda öğrencilere genellikle (2) stratejiyi takip etmeleri tavsiye edilir ve bu yaklaşım eleştirel düşünme konusunda en çok benimsenen yaklaşım olarak bilinir. Ancak, Huemer'a göre yanıltan kaçınmak ve doğru inançlara sahip olmak için (1) ve (3) strateji (2) den daha üstündür. Hatta Huemer (2)'nin açıkça irrasyonel olduğunu iddia eder. Kürtajın ahlaki olup olmadığı, silah sahipliği ya da evrime dair konularla ilgili güncel meselelerden örnekler veren Huemer bu konular hakkında bilgisi olmayan kişilerin doğru inançlara nasıl sahip olabileceğini sorarak uzman görüşünün önemini vurgular. Ayrıca tıp biliminden de örnekler vererek bu alanda neredeyse kimsenin eleştirel düşünmeyi desteklemediğini ve benzer alanlarda uzman görüşünün kişinin kendi değerlendirmesinden daha üstün olduğunu belirtir. Bu bölümde amacım ilk olarak eleştirel düşünmenin ne olduğu üzerinde durmaktır. İkinci olarak ise Huemer'ın argümanını detaylı bir şekilde tanıtarak eleştirel düşünme üzerine bir değerlendirme yapmaktır.

Anahtar Kelimeler: Michael Huemer, Eleştirel Düşünme, Uzman Görüşü, Argüman, Rasyonalite.

* Dr. Öğretim Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, asliuner@hotmail.com

Is Critical Thinking Epistemically Irrational?

Abstract

Michael Huemer discusses three approaches to critical thinking in his article, 'Is Critical Thinking Epistemically Responsible?' (2005). Accordingly, critical thinking is that; It can be characterized as (1) accepting the conclusions of experts on a topic, (2) evaluating one's own evidence or arguments on the topic, and (3) giving up looking for or focusing on answers. In resources about critical thinking, students are often advised to follow strategy (2), and this approach is also known as the most adopted approach to critical thinking. However, according to Huemer, strategies (1) and (3) are superior to strategy (2) to avoid wrong and have correct beliefs. Giving examples of current issues such as whether abortion is moral or not, gun ownership, or issues related to evolution, Huemer emphasizes the importance of expert opinion by asking how people who are not knowledgeable about these issues can have correct beliefs. He also gives examples from medical science, stating that almost no one supports critical thinking in this field and that in similar fields, expert opinion is superior to one's own evaluations. My aim in this section is to first focus on what critical thinking is. Secondly, I will make a critical evaluation on critical thinking by introducing Huemer's argument in detail.

Keywords: Michael Huemer, Critical Thinking, Expert Opinion, Argument, Rationality.

1. Eleştirel Düşünme Nedir, Ne Değildir?

“Eleştiri, etimolojik olarak Yunanca ‘*critic*’ ya da ‘*kritike*’ sözcüklerinden gelen ve Latinceye ‘*criticus*’ olarak aktarıldıktan sonra, giderek farklı dillerde ‘yargılama sanatı’ anlamında kullanılmaya başlanan bir kavramdır.” (Şenşekerci, Bilgin, 2008, s.21) Bir tür yargılama sanatı olarak eleştirel düşünme ilk kez M.Ö. 4. yüzyılda Sokrates tarafından kullanılmıştır. O, karşılaştığımız her düşüncenin sorgulamaksızın kabul edilememesi gerektiğini en iyi bilen ve bunu uygulayan filozofların başında gelir. Hakikate sorular yoluyla ulaşmaya çalışan Sokrates bir konu hakkında derinlemesine düşünmenin ve sorgulamanın önemini vurgular. “Sokrates, rakiplerinin argümanlarını onlara bir dizi soru sorarak yok etmekte ve böylece düşüncelerindeki tutarsızlıkları açığa çıkarmaktadır.” (Durhan, 2021, s.89). Sokratik yöntem olarak bilinen bu strateji bir tür eleştirel düşünme örneği olarak kabul edilmiş ve günümüze kadar etkisini yitirmeden gelmeyi başarmıştır.

Bilgiye ulaşmanın son derece kolay olduğu bu dönemde, bize sunulan verileri olduğu gibi kabul etmeyerek onları akıl süzgecinden geçirmek gerekli bir hal almıştır. Bu gereklilik, eğitimcilerin eleştirel düşünme tekniklerini giderek artan bir özenle ele almasına ve aynı özenle öğrencilere aktarmasına yol açmıştır. Eleştirel düşünme, öğrencilerin kendilerine sunulan bilgileri ezberlemekten daha fazlasını yapmalarına yardımcı olur. Günümüzde öğrencilere eleştirel düşünme becerisi kazandırabilmek eğitimin en önemli hedeflerinden biridir. Eleştirel düşünme öğrencilerin belli bir konuyla sınırlı kalmayıp daha akılcı ve daha net düşünebilme kapasitesini geliştirir. Eğitimciler bu beceriyi kazandırırken öğrencilere; görüşlerinin yeni gelen veriler ışığında değişebileceğini, başkalarının fikirlerine saygı duymalarını, mevcut kanıtları bağımsız bir şekilde analiz etmelerini ve her şeyi doğru kabul etmeyerek sorgulamaya açık olmalarını aşılama çalışır.

Eleştirel düşünmenin amacı insanların ne yapacakları ya da neye inanacakları konusunda açık ve rasyonel düşünebilmelerini sağlamaktır. Bu kazanım yaşamın her alanında çok önemlidir ancak özellikle kişinin iddialarını destekleyecek rasyonel argümanlar sunmaya çalıştığı eğitim hayatında çok daha önemlidir. Eleştirel düşünme eğitimi; zeki fikirler oluşturmamızı, doğru kararlar vererek en uygun eylemi gerçekleştirmemizi ve bize sunulan akıl yürütmelerin hatalı olup olmadığını anlayabilmemizi

sağlayan yetiler kazandırır (Moore, Parker, 2014). Geçmişte hayalini bile kuramadığımız ancak günümüzde bizzat şahit olduğumuz bilimsel başarıların ardında bu beceri yatmaktadır. Eleştirel düşünmenin belki de en önemli işlevi bilimde elde edilen başarıların ardında yatan bu yöntemi hayatın her alanına yaymaktır. Eleştirel düşünmenin bir eğitim hedefi olarak tanımlanması John Dewey tarafından gerçekleşmiştir. Dewey eleştirel düşünme yerine daha çok ‘yansıtıcı düşünme’ (reflective thinking) terimini kullanır (Dewey, 2022, s.28). Dewey’e göre eleştirel düşünme “herhangi bir inanç ya da varsayılan bir bilgi biçimi üzerine, onu ve onun yol açtığı daha ileri sonuçları destekleyen kanıtlar ışığında etkin, sürekli ve dikkatli bir biçimde düşündürmektir.” (Dewey 2022, s.21).

Eğitimciler, eleştirel düşünmenin en az üç özelliğe sahip olduğuna inanır:

- (a) Kişinin neye inanacağı veya ne yapacağı konusunda karar vermesi amacıyla yapılır
- (b) Düşünmeyle meşgul olan kişi düşünmeye uygun yeterlilik ve doğruluk standartlarını yerine getirmeye çalışır.
- (c) Düşünme, ilgili standartları belirli bir eşik düzeyine kadar yerine getirir. (Hitchcock, 2024).

Gündelik hayatta ‘eleştiri’ kelimesi genellikle olumsuz bir anlam çağırır. Oysa eleştirel düşünme diğer insanları aşağılamak, saldırganca davranmak anlamına gelmez. Aksine karşılaştığımız bir düşünceyi eleştiri süzgecinden geçirmek insanlara yardım etme amacı taşımaktadır (Moore & Parker, 2014, s.3). Burada amaç bir tartışmada üstün gelmek değil, herhangi bir konu hakkında doğrulara ulaşmaktır. Eleştirel düşünme becerisine sahip olabilmemiz için bazı yetilere de sahip olmamız gerekir. Bunlar arasında en önemlileri dikkatli dinleme ve okuma, argümanları değerlendirme, örtük varsayımları bulma ve iddiaların sonuçlarını izleyebilme yeteneğidir (Moore & Parker, 2014).

Tartışmalar tüm rasyonel söylemin temel bileşenleridir. Herhangi bir tartışma esnasında karşıımızdaki kişiyi kendi inançlarımızın doğru olduğuna ikna etmeye çalışırken argümanlarımızı sunarız. Söz konusu ikna girişimleri çok farklı şekillerde karşıımıza çıkabilir ve bunların hepsi argüman olarak adlandırılmaz. Argüman ‘bir sonuç ile o sonucu desteklemeyi amaçlayan öncüllerden oluşan önermeler kümesidir.’ (Bowell & Kemp, 2020, s.9).

Tartışma sırasında kullanılan argümanları belirledikten sonra güvenilir olup olmadıklarına karar vermemiz gerekir. Argümanlar, onların güvenilir olup olmadığını belirlemek için kullanabileceğimiz bir dizi resmi kurala dayanır. Mantık sayesinde argümanların yapısını analiz ederek geçerli olup olmadıklarını tespit ederiz. Mantık; argümanları ve akıl yürütmeleri denetlememize yarayan bir disiplin iken eleştirel düşünme gerçeği yalandan, makul inançları makul olmayandan ayırmak için mantığı kullanan bir değerlendirme sürecidir. Eleştirel düşünürler genel olarak argümanlarla özel olarak ise bu argümanların inanmak veya eylemde bulunmak için sağlam gerekçeler sunup sunmadığıyla ilgilenirler. Eleştirel düşünme ile insanların bizi ikna etme girişimlerini çözümleme becerimizi geliştirdiğimiz takdirde onları doğru yorumlayabilir ve başvurdukları ikna yönteminin makul bir argüman olup olmadığını anlayabiliriz (Bowell & Kemp, 2020, s.9). Bu da bizim yanlış inançlardan kaçınarak doğru inançlara sahip olmamızı sağlarken aynı zamanda iyi eylemlerde bulunmamıza da yardımcı olur. Üstelik bu kazanım, öğrendiklerimizi kendi ikna yöntemlerimize de uygulayarak fikirlerimizi makul argümanlarla savunmamıza da katkı sağlar (Bowell & Kemp, 2020, s.2-3).

Eleştirel düşünmenin, herkesin üzerinde uzlaştığı ortak bir tanımı yoktur ve bu konuda bir çeşitlilik söz konusudur. Ancak genel olarak kabul edilen kişinin kendine sunulan argümanlarla yetinmeyerek onları bir değerlendirmeye tabi tutmasıdır. Michael Huemer bu şekilde anlaşılan ve uygulanan eleştirel düşünme sürecinin irrasyonel olduğunu iddia eder. Huemer birbirinden ayrı üç eleştirel düşünme stratejisinden bahsederek birçok alanda yanlıştan kaçınmak ve doğru inançlara ulaşmak için uzman görüşünün kendi değerlendirmelerimizden daha üstün olduğuna inanır. Kürtajın ahlaki olup olmadığı, silah sahipliği ya da evrime dair konularla ilgili güncel meselelerden örnekler veren Huemer bu konular hakkında bilgisi olmayan kişilerin doğru inançlara nasıl sahip olabileceğini sorarak uzman görüşünün önemini vurgular. Ayrıca tıp biliminden de örnekler vererek bu alanda neredeyse kimsenin eleştirel düşünmeyi desteklemediğini ve uzman görüşünün kişinin kendi değerlendirmelerinden daha üstün olduğunu iddia eder.

2. Michael Huemer’da Eleştirel Düşünme

Huemer’a göre tartışmalı konulara yaklaşırken başvurabileceğimiz üç strateji vardır:

- (i) Uzmanların kendi alanlarıyla ilgili vardığı sonuçları kabul edebiliriz.
- (ii) İlgili kanıt ve argümanları kendimiz değerlendirebiliriz.
- (iii) Cevapları aramaktan vazgeçebiliriz. (Huemer, 2005, s.522).

Eleştirel düşünme söz konusu olduğunda birçok uzman ve konuyla ilgili kitaplar (ii) stratejiyi takip etmenin en doğru yol olduğunu iddia eder. Yani eleştirel düşünme genellikle ‘başkalarının entelektüel otoritesine güvenmek yerine, argümanları ve kanıtları kendi esaslarına göre değerlendirmeye yönelik bir girişim’ olarak kabul edilmektedir (2005, s.523). Ancak Huemer’a göre (ii) strateji irrasyoneldir ve (i) strateji herhangi bir konu hakkında yanlıştan kaçınmak ve doğru inançlara ulaşmak açısından (ii)’den daha üstündür.

Huemer bu iddiasını temellendirirken ilk olarak eleştirel düşünme kitaplarında geçen bazı ifadelerden örnekler verir:

- Bu kitabın amacı bir takım etik ikilemlere çözümler sunmak değil, okuyucuları bu konular hakkında kendi başlarına düşünmeye teşvik etmektir. (Thomson, 1999)
- Bu konuşmada, konunun tüm taraflarını adil bir şekilde dinlemeli ve ardından siz okuyucular, konu hakkında kendi kararınızı vermelisiniz. (Pojman, 1991, s.5)
- Umudum, bu tartışmaya dayalı fikir alışverişine maruz kalmanın, öğrencileri sürece bizzat katılmaya ve bu uygulama aracılığıyla felsefi akıl yürütme güçlerini geliştirmeye teşvik etmesidir. (Feinberg, 1996, xi)

Hem bu örneklerden hem de bir önceki başlıkta eleştirel düşünmeyle ilgili verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere eleştirel düşünme genellikle (ii) stratejiye uygun bir şekilde ele alınmış ve öğretilmiştir. Bu konuda şüpheli bir pozisyonda yer alan Huemer (i) stratejinin (ii)’den daha üstün olduğunu göstermek adına şu örneği verir: Bir arkadaşınızın yakın bir zamanda kronik bir karın ağrısı yaşadığını ve sizden tavsiye istediğini ve sizin de ona şöyle söylediğinizi varsayalım: “Sadece doktorların sözlerine güvenme. Teşhisi koy ve hastalığı nasıl tedavi edeceğine kendin karar ver.” (Huemer, 2005, s.523). Özellikle tıbbi konularda neredeyse hiç kimse bu tavsiyenin uzmanlara başvurmadan daha doğru olduğunu düşünmez. Sağlığımızla

ilgili bir sorun söz konusu olduğunda doğru tedaviye karar vermek ve onu uygulamak için uzmanların bizden çok daha donanımlı olduğundan şüphe etmeyiz. Huemer bu örnekten yola çıkarak diğer tartışmalı konularda neden farklı davranmamız gerektiğini sorgular. Ona göre kişinin kendi hastalığına teşhis koyması nasıl akıllıca değilse farklı konularda da bu stratejiyi takip etmeye çalışması akıllıca olmayacaktır. Bu anlamda tıbbi konular ve diğer konular arasında anlamlı bir fark yoktur (Huemer, 2005, s.524).

Huemer yaygın bir şekilde kabul edilen eleştirel düşünme teorisinin tutarlı olmadığını göstermek adına bir örnek daha verir: Ahlaki realizm üzerine çalıştığınızı varsayalım. Eleştirel düşünme dersinden A almış bir lisans öğrencinizin yakın zamanda bu konuyu detaylı olarak araştırdığını, bütün eleştirel düşünme tekniklerini konuya uyguladığını ve bilişsel olmayan yaklaşımın daha makul olduğu sonucuna vardığını düşünelim. Bu durumda öğrencinizin vardığı sonuç olan gayri-bilişselciliğe mi inanırdınız? (Huemer, 2005, s.525). Huemer'a göre eleştirel düşünmenin uygulayıcıları burada bir ikileme karşı karşıya kalır. Bu soruya evet cevabı verildiğinde kendi inançlarımızı oluştururken eleştirel düşünmeyi kullanmıyormuşuz gibi görünür. Diğer bir ifadeyle, ilgili kanıt ve argümanları kişinin kendisi değerlendirmemiş olur ve bu yolla eleştirel düşünmenin temel tavsiyesi de ihlal edilir. Hayır cevabı verildiğinde ise bu, ortalama bir öğrenci tarafından uygulanan eleştirel düşünme tekniklerine güvenilmediği anlamına gelir. Huemer'a göre, eğer bu teknikler güvenilirse gayri-bilişselciliğe inanmak gerekir. Eğer bu teknikler güvenilir değilse bu durumda neden öğrencilere bunlara güvenmeleri tavsiye ediliyor? (Huemer, 2005, s.526). Bu iki örnek dışında, kürtağın ahlaki olup olmadığı, silah sahipliği ya da evrime dair konularla ilgili güncel meseleler söz konusu olduğunda da olağanüstü bilişsel avantajları bulunmayan ve uzmanlardan görece daha az bilgiye sahip olan kişilerin kendi değerlendirmeleri yerine uzman görüşüne başvurmaları daha makul görünür. Huemer'a göre, tartışmalı konularda uzmanların görüşlerini benimsemek yanlış inançlardan kaçınmamızı sağlarken doğru inançlara ulaşma ihtimalimizi de yükseltecektir. Bu örneklerden yola çıkan Huemer ilgili kanıt ve argümanları değerlendirmenin her zaman rasyonel bir yol olmadığını ve herkes tarafından kabul edilen eleştirel düşünme teorisinin de tutarsız olduğunu göstermeye çalışır.

Huemer makalesinde ayrıca kendine yöneltilebilecek olası itirazlara da yer vererek bu itirazlara yönelik cevaplarını sıralar.

İtiraz 1. Bu itiraza göre belki de en makul yol ‘eleştirel düşünme’ ve ‘uzman görüşünü benimseme’ arasında bir uzlaşmaya varmaktır (Huemer, 2015, s.526). Bu şu anlama gelir: Herhangi bir konuyla ilgili çeşitli uzman görüşlerini inceleyip aynı zamanda bu görüşlerin dayandığı kanıt ve argümanlar hakkında kendi değerlendirmelerimizi yapabiliriz. Bu yolla ulaştığımız sonuç hem bizim hem de uzman görüşlerinin bir ortalaması olarak kabul edilebilir. Bu yaklaşım, kendi başına, her iki yoldan da üstün görünmektedir. Ancak Huemer bu yolun da yeterince güvenilir olmadığını belirtir. Böyle bir prosedürü takip ettiğimizde konuyla ilgili kendi görüşlerimiz uzmanların bilgisinden daha az öneme (ağırlığa) sahip olacaktır. Bu nedenle tüm uzmanların görüşlerine başvurmadığımız süreçte kanıtlarla ilgili kendi incelememizi yapmamızın bir faydası da olmayacaktır (Huemer, 2015, s.527). Çok sayıda uzman ve onların bilişsel avantajları göz önüne alındığında kendi görüşlerimizin konunun genel değerlendirmesinde daha az önemli olacağı açıktır.

İtiraz 2. Bu itiraza göre, eleştirel düşünmeyi öğretmenin amacı öğrencilerin doğru cevaplara ulaşmasını sağlamaktan ziyade geleceğin akademisyen ve entelektüellerini yetiştirmektir (Huemer, 2015, s.527). Diğer bir ifadeyle, öğrencilere eleştirel düşünmeyi öğretmenin amacı yeni nesil filozoflar yetiştirmektir. Aksi takdirde yeni filozofların önü açılmayacak ve bunlar değerli araştırmalar yapamayacaktır. Huemer eleştirel düşünmenin pratik sonuçlarının tartışmaya açık olduğunu belirtir. Felsefe dersi gören öğrencilerin filozof olma ihtimali oldukça düşük olduğundan eğitim stratejisinin buna göre şekillenmesi akla pek yatkın gelmemektedir. Dolayısıyla Huemer’a göre bizim konumuz eleştirel düşünmenin epistemik olarak rasyonel olup olmadığını sorgulamaktır ve söz konusu itiraz konumuz açısından ilgisizdir (Huemer, 2015, s.528).

İtiraz 3. Eleştirel düşünmenin amacı genellikle yanlış inançlardan kaçınarak doğru inançlara sahip olmak şeklinde tanımlanır. Bu itiraza göre eleştirel düşünmenin hizmet ettiği başka epistemik değerler de olabilir (Huemer, 2015, s.528). Belki de değer verdiğimiz şey makul inançlar edinmektir. Huemer’a göre, ortalama bir insanın kendi inançlarının uzmanların inançlarından daha makul olduğunu beklemesi için hiçbir neden yoktur. Uzmanlar ilgili konulara çok fazla zaman ve enerji harcarlar bu sebeple olağanüstü bilişsel avantajlara sahip olmayan bir insandan daha iyi durumdadırlar. Dolayısıyla makul inançlara sahip olma isteği uzmanların görüşüne başvurma yerine eleştirel düşünmeyi desteklemez.

İtiraz 4. Bu itiraza göre, belki de bu makalenin tezi kendi kendini baltalamaktadır çünkü sıradan bir insanın herhangi bir konuyu Huemer'ın sunduğu nedenlere dayanarak değerlendirmemesi gerektiğini ima eder (Huemer, 2015, s.528-529). Bunun yerine yapılması gereken şey konuyla ilgili uzman görüşlerine başvurmaktır ve eleştirel düşünme uzmanları da genellikle kişinin kendi değerlendirmesinin ön planda olduğu eleştirel düşünmeyi destekleme eğilimindedir. Bu nedenle bu tezin değerlendirilmesinde 'uzman görüşünü' benimsersek aslında eleştirel düşünmeyi uygulamak zorunda kalacağız ve bu da bir paradoks oluşturuyor gibi görünmektedir. Huemer bu itirazı bertaraf etmek adına kendi argümanının sıradan insanlara değil de uzman topluluğuna yönelik olduğunu söyler. O, sıradan insanların, ilgili konuyu kendi başına değerlendirmelerini tavsiye etmediğinin de tekrar altını çizerek. Huemer bu itiraza yönelik cevabını şu şekilde açıklar:

Ben daha çok profesyonel filozoflara, sıradan insanlara belirli türdeki konular hakkında eleştirel düşünmelerini tavsiye etmemeleri yönünde bir argüman öneriyorum.... Eğer uzmanlar benim argümanımla ikna olursa bunu sıradan insanlara açıklamaya devam edecekler ve o insanlar da bunu kabul etmek de haklı olacaklardır. (2005, s.529).

İtiraz 5. Bu itiraza göre, tartışmalı konularla ilgili doğru inançlara sahip olmak için öncelikle uzmanların yargılarına güvenmek istesek bile, başlangıçta hangi uzmanın güvenilir olduğunu belirlemek için yine de bir dereceye kadar eleştirel düşünmeye dayanmak zorundayız. Bu nedenle (ii) stratejinin tamamen reddedilmesi mümkün görünmemektedir (Huemer, 2005, s.529). Huemer bu itirazı yerinde bulur ve kısmen de olsa katılır. Cevap vermek adına ise makaledeki ana tezini bir kez daha, net bir şekilde, ortaya koymak ister: Ona göre kişinin kendi değerlendirmesine güvenmesinin yanlış olduğunu söylemek her zaman doğru değildir. Huemer 'tartışmalı konularla ilgili kişinin doğrudan kendi yargısına ve muhakemesine güvenmemesi' yönünde daha mütevazı bir tezi savunduğunun altını çizer.

Buradaki diğer problem kimlerin uzman olduğunun nasıl anlaşılacağıdır. Huemer'a göre tartışmalı konularda kişilerin X konusunda uzman olduğunun belirlenmesi X'in doğru olup olmadığına karar vermekten görece daha kolaydır (Huemer, 2005, s.529). Yani bir kişinin silah sahipliği konusunda uzman olup olmadığını belirlemek, silah sahipliğinin yararlı olup olmadığını belirlemekten daha kolaydır. Bu yüzden bize kimin uzman

olduğunu söyleyecek meta-uzmanlara ihtiyacımız yoktur. Örneğin bir alanda doktora derecesine sahip olmak, yine aynı alanda esreler kaleme almış ve çalışmalar yapmış olmak kimlerin uzman olduğunu anlamamızı kolaylaştıran önemli etkenlerdir.

3. Huemer'a Göre Eleştirel Düşünmenin Rasyonel Olduğu Durumlar

Huemer bazı konularda eleştirel düşünmenin değerli olduğunu inkâr etmez. Kişisel yaşamımızda karşılaştığımız bazı konularda değerli olan uzman görüşü değil kendi değerlendirmelerimizdir (Huemer, 2005, s.530). Örneğin, hangi işi yapmak istediğimiz, kiminle evleneceğimiz, hangi şehirde yaşayacağımız gibi konularda uzman görüşleri kendi değerlendirmelerimizden daha az değerli olacaktır. Buna ek olarak, uzmanların önyargılı olma ihtimalinin bulunduğu konularda da uzman görüşüne inanmak riskli olabilir: Bazı endüstri dallarını düzenlemek için hangi stratejilerin izlenmesi gerektiği konusunu merak ettiğinizi ve konuyla ilgili çalışmaları incelediğinizi varsayalım. Bu çalışmaları düzenleyen kişilerin tamamı yani bütün uzmanlar endüstrinin içinden kişilerdir. Bu kişilerin, fikir beyan ettiği konulardan çıkarları olduğu için, onların çalışmaları meslekten olmayan kişilerin yaptığı çalışmalarla kıyaslandığında daha az güvenilir olacaktır. Buradaki önemli husus hoşumuza gitmeyen ya da sevmediğimiz insanların fikirlerini, hiçbir gerekçemiz olmadığı halde, sırf önyargılı olabileceği için reddetme hatasına da düşmemektir (Huemer, 2005, s.530-531). Uzmanların önyargılı olduğu durumlarla karşılaşmak mümkündür ancak söz konusu önyargının bize mi yoksa uzmana mı ait olduğunun net olarak belirlenmesi gerekmektedir.

Sonuç

Hayatlarımızı, çoğu zaman, neyin doğru olduğuna inandığımıza ve neleri kabul ettiğimize göre şekillendiririz. Eleştirel düşünme, doğru inançlara ulaşmamıza ve doğru kararlar vermemize yardımcı olan bir beceridir. Bu sebeple hem eğitimde hem de diğer alanlarda uygulanması hayati bir önem taşır. Huemer '*Is Critical Thinking Epistemically Responsible?*' (2005) isimli makalesinde eleştirel düşünme konusunda şüpheli bir tavır sergiler. Şüpheli genel olarak, eleştirel düşünme savunucularının eleştirel düşünmenin neden değerli olduğunu açıklamalarını ve daha sağlam bir teorik temel ortaya koymalarını isterler. Huemer silah sahipliği, kürtaj ve evrim ile ilgili tartışmalı konulardan yola çıkarak eleştirel düşünmenin

değerini sorgular. Ayrıca, uzman olmayan kişilerin bu konularla ilgili inanç oluşturmada yetersiz bir yaklaşıma sahip oldukları yönünde cesur bir iddia da bulunur. Spesifik olarak makalenin amacını şu şekilde ifade etmek mümkündür: Eleştirel düşünmenin, en azından bahsi geçen tartışmalı konularda, epistemik açıdan güvenilir bir yaklaşım olduğu şüphelidir.

Huemer'a göre, eleştirel düşünmenin standart kabulü bize şunu söyler: Eğer kişi tartışmalı konularda doğru inançlar oluşturmaya karar verirse kendine sunulan argümanları ve kanıtları toplamalı ve bunları kendisi değerlendirmelidir. Konu hakkında bir izlenim edinebilirse bu izlenime dayanarak bir inanç da oluşturulabilir. Kişi bir izlenim edinemezse yargılamayı ertelemelidir. Huemer'ın üzerinde durduğu konu, kişinin tipik bir eleştirel düşünme eğitimi tarafından onaylanan muhakeme stratejisini kabul etmesinin irrasyonel olduğudur. Ona göre tartışmalı konularda sıradan bir insanın ulaştığı sonuç uzman güvenilirliğine eşit olmayacaktır. Eğer kendi değerlendirmelerimiz bizi uzman görüşüne başvurmaktan daha çok yanlış inanca sevk ediyorsa bu bizi epistemik açıdan da kötü bir duruma sokar. Eğer doğru inançlara ulaşmak için en güvenilir yöntemi kullanmamız gerekiyor ise bu yöntem başkalarının konuyla ilgili entelektüel otoritesine güvenmektir. Daha az güvenilir yöntemi kullanmak epistemik açıdan da güvenilmezdir. Dolayısıyla eleştirel düşünme stratejisi epistemik açıdan güvenilir değildir.

Huemer standart eleştirel düşünme stratejisinin 'epistemik kendine güven' üzerine kurulduğunu düşünür (Kary, 2013, s.4-5). Eleştirel düşünme elbette bir dereceye kadar kişinin kendine güvenmesini gerektirir. Bir kişi uzmanların entelektüel otoritesine ancak bu otorite makul temellere oturtulmuşsa güvenebilir. Eleştirel düşünme söz konusu olduğunda epistemik açıdan kendine güven önemlidir ama daha da önemlisi bu güvenin tam mı yoksa sınırlı bir güven mi olduğudur (Kary, 2013, s.4). Huemer, Thomson (1999), Pojman (1991) ve Feinberg'in (1996) ifadelerinden örnekler vererek eleştirel düşünmenin tam bir kendine güveni gerektirdiğini ima eder. Ancak, tek bir cümlelerinden yola çıkarak yukarıdaki yazarların 'uzman görüşüne hiçbir şekilde yer verilmemesi gerektiği' yönünde uç bir iddiayı savunduklarını söylemek de doğru olmayabilir. Dolayısıyla Huemer burada iddiasını yeterince güçlü bir şekilde desteklememektedir. Birçok düşünür için uzman görüşüne başvurmak eleştirel düşünmenin önemli unsurlarındandır. Uzman otoritesine olan sınırlı güven eleştirel düşünme ile uyumludur.

Huemer tartışmalı konularda hangi uzmanlara güveneceğimize karar verirken bir dereceye kadar eleştirel düşünme unsurlarının gerekli olduğunu da kabul eder. 5. itirazda makaledeki ana tezini bir kez daha tekrarlama ihtiyacı duyarak şunları söyler:

Ben yalnızca, kamuya açık olarak tartışılan konularla ilgili, kişinin tartışılan konu hakkında doğrudan kendi yargısına ve muhakemesine güvenmemesi gerektiği yönündeki daha mütevazı bir tezi savunuyorum. Bu, tartışmalı konularda hangi uzmanlara güvenileceğinin belirlenmesinde kişinin kendi yargısına ve muhakemesine güvenmesi gerektiği düşüncesiyle uyumludur. (Huemer, 2005, s.529).

Hangi uzmanın güvenilir olduğu ya da birbirinden farklı uzman görüşlerinin hangisinin daha makul olduğunu değerlendirecek olan, kişinin kendisidir. Ancak buradan eleştirel düşünmede uzman görüşünün önemli olmadığı sonucuna varmak da hatalı olacaktır. Huemer'in en önemli katkısının 'eleştirel düşünmeyle ilgili daha kapsamlı bir resim geliştirmemizin gerekli olduğu' yönündeki tavrı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Kaynakça

1. Bowell, T. Kemp, G. (2020). *Eleştirel Düşünme Kılavuzu*, Çev. Bilge Tanrıseven, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitaplığı.
2. Dewey, J. (2022). *Nasıl Düşünürüz?* Çev. Halil Kayıkçı, Ankara: Fol Yayınları.
3. Durhan, G. (2021). “Eleştirel Düşünme: Bir Sokratik Sorgulama Metodolojisi”, *Temaşa Felsefe Dergisi*, 15: 86-97.
4. Feinberg, J. (1996). *Reason and Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, Belmont, California: Wadsworth.
5. Flew, A. (2023). *Eleştirel Düşünmenin Yolları*, Çev. Hakan Gündoğdu, İstanbul: Profil Kitap.
6. Hitchcock, D. (2024). “Critical Thinking”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (editör.), = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/critical-thinking/>
7. Huemer, M. (2005). Is Critical Thinking Epistemically Responsible?, *Metaphilosophy*, 36:4, ss.522-531.
8. Moore, B. N., Parker, R. (2015). *Critical Thinking*. (11. Basım). McGraw-Hill Education.
9. Pojman, L. (1991). *Introduction To Philosophy: Classical and Contemporary*, Belmont, California: Wadsworth.
10. Thomson, A. (1999). *Critical Reasoning in Ethics*, London: Routledge.
11. Kary, D. (2013). Critical Thinking and Epistemic Responsibility, OSSA Conference Archive, 86. <https://scholar.uwindsor.ca/ossaarchive/OSSA10/papersandcommentaries/86>

Cedeldeki Men, Nakz ve Muaraza'nın Eleştirel Düşüncede Kullanımı

Ayşe Serpen*

Özet

Bu bildiride, cedel ilminin ne olduğu, cedel kavramının tarihsel seyri ve cedelde kullanılan öncüller ele alınacaktır. Daha sonra cedeli bir tartışma sürecinde bazen soru soran kişinin bazen de cevap veren kişinin başvurduğu cedeli tartışma kuralları üzerinde durulacaktır. Bunlardan bilhassa engelleme, delili bozma ve delile karşı çıkmanın eleştirel düşünmedeki etkilerinden bahsedilecektir. Yaptığımız bu çalışmanın klasik yöntem ile modern işleyişi buluşturma, tanıştırma ve kaynaştırma açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Cedel, Engelleme, Delili Bozma, Delile Karşı Çıkma, Eleştirel Düşünce.

* Doktora Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, a.ozdemir6023@gmail.com

The Use Of Men, Nakz and Muaraza In Critical Thought

Abstract

In this paper, what the science of jadal is, the historical course of the concept of jadal, and the premises used in jadal will be discussed. Then, in the process of a jadal discussion, the rules of discussion will be emphasized, which are sometimes applied by the person asking the question and sometimes by the person answering.

In particular, the use of obstruction, distorting and opposing evidence in critical thinking will be mentioned. The effects of these methods on critical thinking will be mentioned.

We think that this study we have done is important in terms of bringing together the classical method and modern operation, introducing and fusing it.

Keywords: Jadal, Obstruction, Distortion of evidence, Opposition to evidence, Critical thinking.

Cedeldeki Men (Engelleme), Nakz (Delili Bozma) ve Muaraza (Delile Karşı Çıkma)'nın Eleştirel Düşüncede Kullanımı

Eskiler, kitaplarının girişlerinde “ruus-ı semaniye” (sekiz temel ilke) olarak isimlendirdikleri şeyleri zikrederlerdi. Bunlar; ilmin tanımı, konusu, yararı, kurucusu, bapları, diğer ilimlere nazaran yeri, hedefi ve yöntemidir. Bu girişten hareketle, Cedel ilminin ne olduğu, cedel kavramının tarihsel seyri, cedelde kullanılan öncüller, Cedelî bir tartışma sürecinde bazen soru soran kişinin bazen de cevap veren kişinin başvurduğu cedelî tartışma kuralları üzerinde duracağız. Bunlardan bilhassa **men (engelleme)**, **nakz (delili bozma)** ve **murazanın (delile karşı çıkma)** eleştirel düşüncede kullanımına değineceğiz.

Cedel sözlükte “ipi sağlamca bükmek; birini sert bir yere düşürmek; düşmanlık veya tartışmada çetin olmak, cephe almak” gibi anlamlara gelen ce-de-le veya cedel kökünden isim olup Latince'deki *dialectica* kelimesinin Arapça karşılığıdır. Terim olarak cedel mantık, felsefe ve ilgili diğer ilimlerde farklı şekillerde tarif edilir. Mantıkta cedel, “meşhur olan (meşhurat) ve doğru kabul edilen (müsellemat) öncüllerden oluşmuş kıyas” demektir. Felsefe ve kelimada farklı tarifleri bulunmakla beraber genellikle bir mantık terimi olarak; “bir görüşü savunma veya çürütmeyle ilgili, delil getirme veya tartışma tekniklerini konu edinen bir ilimdir” şeklinde tanımlanan cedel, söz konusu öncüllerle muhatabı susturmak (hasmı ilzam) veya ona üstünlük sağlamak maksadıyla girişilen bir eylemdir.¹

Cedel kavramının tarihsel seyri göz önünde bulundurulduğunda, Eski Yunan'dan başlatmak yerine, Yunan öncesi değişik din ve kültür çevrelerinden itibaren irdelemeye çalışmak daha rasyonel bir tutum olarak görünmektedir. Çünkü bir görüşü savunma, delil getirme ve tartışma insanlık tarihinin başlangıcından beri söz konusudur. Fakat mantığın bir parçası olarak ortaya çıkan cedelin ciddi bir uygulamasına ilk defa Elea Okulu'nun önde gelen filozoflarından birisi olan Zenon'da (ö. M.Ö. 430) rastlanmaktadır.² Zenon, cedeli “karşıt görüşlü kimselerin düşüncelerindeki çelişkinin tartışma yoluyla ortaya çıkarılması” anlamında kullanmıştır. Böylece o, cephe aldığı karşıt görüşlü kimselerin görüşlerinin çelişik

¹ Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2009, s. 215; Emiroğlu, İbrahim “Cedel Nedir?”, D.E.Ü: İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı XII, İzmir 1999, s. 17-37; Yavuz, Yusuf Şevki, DİA, “Cedel” mad., C. 7, s. 209-210.

² Yavuz, Yusuf Şevki, DİA, “Cedel” mad., s. 209-210.

olduğunu tez-antitez noktasından hareket ederek göstermeye çalışmış ve karşıt görüşlü kimselerin düşüncelerini geçersiz kılma hususunda, cedelden yararlanmaya çalışmıştır.

Sofistler cedeli, herhangi bir konuda karşı tarafın delilini ya da tezini “sözde” geçersiz kılmak için kullanmışlardır. Böylece onlara göre cedel, karşı tarafı meşhûr olan görüşün karşıtına veya şüpheyi yönlendirmek yoluyla, bir yanıltma ya da aldatma aracı anlamına gelmektedir. Esasında Sofistlerin bu anlayışı, bir cedel metodolojisi olmaktan ziyade “safсата”ya benzemekte ancak buna rağmen cedelin genel “tartışma” anlamının içerisinde yer almaktadır.³

Sokrates’te (ö. M.Ö. 399) cedel, herhangi bir konuda doğruya ve gerçeğe ulaşmak, kavramları açıklığa kavuşturmak ve onların kesin tanımını yapabilmek için tez-antitez biçiminde yürütülen karşılıklı konuşma anlamına gelmektedir.⁴ Sokrates’e göre cedel, insanın içinde kuvve olarak bulunan bir bilginin doğurtulması anlamına gelmektedir. O cedel ile herhangi bir tartışmada karşıt düşünce ve görüşleri ortaya çıkarmakta ve bunları soru yoluyla karşı tarafa çözdürerek gerçeği doğurtmaya çalışmaktadır.⁵

Platon’a (ö. M.Ö. 347) bakıldığında ise, hocası Sokrates’in etkisi altında kalmış olduğu ve Sokrates gibi “burhânî” sonuca ulaşabilmek amacıyla cedele başvurduğu görülmektedir. Bu bağlamda Platon varlıkları cinslere ve türlere ayırma, başka bir ifadeyle; duyular âleminden ideler âlemine yani ideaların bilgisine ulaşma, tümel kavramları ortaya çıkarma ve ilk prensipleri elde etme vasıtası olarak cedel (diyalektik) yöntemini kullanmıştır.⁶

Görüldüğü üzere farklı manalarda kullanılan cedel metodolojisi, Aristoteles tarafından kendisinden önce oluşturulmuş olan cedele ilişkin görüşler bir anlamda eleştiri süzgecinden geçirilmek suretiyle, anlamsal bir dönüşüme uğratılmıştır.

³ Farabi, *İlimlerin Sayımı (İhsa’ul-‘Ulum)*, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s.63-64.

⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, DİA, “*Cedel*” mad., s. 209-210.

⁵ Doğan, Hüseyin, *İslam Kelamında Cedel Anlayışı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015, s. 33.

⁶ Ahmet Aslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, 1998, s. 48-49.

Aristoteles bir metodoloji olarak cedelin iki önemli işlevi üzerinde durmaktadır.

Bunlardan birincisi, herhangi bir tartışmada olasılıklardan hareket ederek karşı tarafı güçsüz bırakıp susturma (ilzâm), ikna etme ya da dize- getirmedir. İkincisi ise cedelin, bilimler üstü bir işlevi ve görevi yerine getirmesidir. Dolayısıyla Aristoteles cedelin hem bir metodoloji olarak “münazara” (tartışma/münakaşa) yönüne, hem de “bilimsel” ve “felsefi” yönüne vurguda bulunmuştur. Nitekim ona göre cedel, hangi bilimin konusuna girerse girsin, bu bilimlerin ortaya koymuş oldukları önermelerin doğruluklarını, geçerliliklerini ve tutarlılıklarını araştırmak veya tartışmaktır.⁷ Aristoteles’in bu bakış açısı cedele bilimler üstü bir işlevsellik kazandırmış ve ona ayrı bir yer açmıştır. Böylece cedelin kendisine has bir konusunun olmasından ziyade inceleme ve araştırmaya konu olabilecek her şeyin onun ilgi alanına girmesi ve bunların cedel için problem olması söz konusudur. Fakat üzülerek belirtmek gerekir ki, Aristoteles, dikkati çektiği cedelin “bilimsel” ve “felsefi” yönü üzerinde yeterince durmamıştır.

İslam felsefesine gelindiğinde, cedelin bir mantık disiplini ve özel bir tartışma veya ispat metodu olarak benimsenmesinde Aristoteles’in *Organon* adlı mantık külliyyatının beşinci kitabı olan *Topica*’nın önemli ölçüde etkisi olmuştur. Bilindiği gibi ‘topikler’, bir tartışmada cedeli sözün söylendiği durumlar (yerler) anlamına gelmektedir. ‘Topikler’in amacı, cedeli sözlerin sınanmasında cedeli soru ve cevapların nasıl olacağını ele almak ve bir bütün olarak cedel sanatını tamamlayıp, mükemmel bir hale getirmeye yarayan ve onun işleyişinin daha verimli, daha üstün ve daha etkili olmasını sağlayan kanunları ya da kuralları ortaya koymaktır. Ayrıca Aristoteles, *Topika*’da, cedeli birtakım kurallardan söz ederken onu, büyük çapta felsefe ve mantık sistemine uygun bir tarzda ele almış ve cedeli önermelerin, beş tümeller adı verilen tanım, cins, tür, ayırım ve ilinek (araz) gibi unsurlara dayandığını belirtmiştir.⁸ Aristoteles, daha etkin ve inandırıcı olması nedeniyle, cedelciye (diyalektikçi) tümdengelimsel akıl yürütme biçimini; daha açık olması ve duyum yoluyla kolayca

⁷ Aristoteles, *Organon- V (Topikler)*, çev. Atademir, Hamdi Ragıp, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1967, s. 4.

⁸ Aristoteles, *Organon- V (Topikler)*, s. 5.

anlaşılabilmesi için de halka karşı, tümevarımsal akıl yürütme biçimini kullanmayı uygun bulmuştur.⁹

Cedel sanatını, araştırılan her mesele üzerinde yaygın olan (meşhûr) öncüllerle akıl yürütmeyi sağlayan ve bir cevap verildiğinde ortaya atılan yere (mevzi') karşıt bir yer ileri sürmeme yöntemi¹⁰ olarak ifade eden Aristoteles'in tanımında şu üç unsurun dikkat çektiğini söyleyebiliriz:

- a) Yol/yöntem (tarîk)
- b) Yaygın olanlarla (meşhûrlar) akıl yürütme
- c) Cevap sırasında karşıt bir mevzu/yer olmaması.

Görüldüğü üzere, Aristoteles'e göre cedelî akıl yürütme, genel olarak kabul edilen (yaygın) görüşlerden hareketle oluşturulan bir akıl yürütmedir ve Aristoteles cedeli, kesin sonuç veren önermelere (burhân) dayanılarak oluşturulan akıl yürütmenin karşıtı olarak görmektedir.

Cedel yöntembilimi, herhangi bir toplulukta yaşayan insanların dinsel, ahlaksal, siyasal ve toplumsal problemlerinin çözümünde kullanılmalıdır. Çünkü insanların, mantıkta kullanılan beş sanat türünün dayanmış olduğu öncülleri ve kanıtları kavrayabilme yeteneği birbirinden çok farklıdır. İnsanlardan kültürü geniş olan kimseler, kesin sonuç veren öncülleri ve delilleri (burhani) kolaylıkla kavrayabilirler. Bunlar, daha çok felsefeciler ve bilgin olan kimselerdir. İnsanlardan bilgisi az ve kavrayışı zayıf olan kimseler daha çok yaygın (meşhûr) olan ve karşı tarafça doğru kabul edilen (müsellem) öncüllerle ya da delillerle ikna olurlar. Sözelimi, birbirleriyle tartışan kelimacılar, filozoflar ve mezhep tarihçileri gibi. Yine, insanlardan anlama kabiliyeti ve kültürü yeterli derecede olmayan kimselere ise, söyleysel (hatabî) öncüller ve delillerle ikna olurlar. Eğer “yanıltmaca”

⁹ Aristoteles, *Organon-V (Topikler)*, s. 25-26; Bilindiği gibi *Topika* sekiz bölümden meydana gelmektedir ve bu eserin özellikle I ve VIII. bölümleri doğrudan doğruya diyalektik konusuyla ilgili olup I. Bölümde diyalektik üzerine umumi fikirler, diyalektiğin kanunları ve faydaları, diyalektiğin gayesi, beş tümel ve tanımlar, önermelerin konu ve yüklemleleriyle ilgili çeşitli hükümler üzerinde durulmakta; II ve III. bölümde ilinti; IV. bölümde cins; V. bölümde hassa ve VI-VII. bölümlerde tanım konusu ele alınmaktadır. VIII. bölümde ise “diyalektik pratik” başlığı altında sorgu kaideleri, diyalektik taktik, öncüllerle ilgili hükümler, tartışma adabı, diyalektik delillerin güçlüğü, soru soranın ve cevap verenin rolleri, delilin açıklığı ve yanlışlığı, ispat edilecek olanı delil yerine alma ve diyalektik tartışmaların pratiği gibi konular işlenmektedir.

¹⁰ Aristo, *Organon-V (Topikler)*, s. 3.

türünden öncüller olursa, safsata türü akıl yürütme ve son olarak kaynağı “hayal” ise, şiirsel akıl yürütme olur.

Aristoteles, cedelin insan için şu üç yönde yararı bulunduğu kanaatindedir: Bunlar; alışkanlık kazanmada, günlük tartışmalarda ve felsefi ilimlerde. Cedelin, belki de en büyük ve en önemli katkısı felsefi ilimlerde olmaktadır. Çünkü felsefî ilimler, aynı anda birçok problemin tartışılabilirdiği oldukça karmaşık ve girift bir alandır.

Bütün bu anlatılanlardan sonra bir yöntembilim olarak “cedelin”, mantık biliminde iki önemli işlevinin olduğu söylenebilir:

1) Cedelin kapsam alanı, hangi türden olursa olsun ya da hangi bilimin konusuna girerse girsin, o alanla ilgili bütün önermeleri ve çıkarsamaları, **doğrulukları, geçerlilikleri ve tutarlılıkları** açısından ele alıp incelemektir. Böylece cedel, bir konu ve bir mesele üzerindeki olası yanlış mantık çıkarsamalarını ya da saptamalarını da göstermektedir.

2) Cedel, bir konu ve yahut bir mesele üzerinde tartışırken, karşı tarafı **susturmak** ve **ikna etmek** ya da karşı tarafa **üstün gelip** (galip) tartışmayı bir neticeye ulaştırabilmek için, kullanmış olduğu önerme/öncül türleri itibarıyla her yöntemi denemektedir.

Herhangi bir akıl yürütmede gözden geçirilmesi gereken ilk şey, sonucun mantığın biçimsel kurallarına uyularak geçerli bir şekilde çıkarılıp çıkarılmadığı; ikincisi, sonucun doğru mu yoksa yanlış mı olduğu; üçüncüsü ise, bu sonucun ne tür öncüllerden ortaya çıktığı ya da ne tür öncüllere dayanmış olduğudur. Dolayısıyla herhangi bir kıyasta “sonuç”, kendisini oluşturan öncüllerin içerik olarak değerini aşamayacağından, cedelî bir kıyasta da sonucun değeri, ancak kendisini oluşturan öncüllerin irdelenmesi ve tahlil edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Cedelî bir kıyasta yer alan öncüller “meşhûrât”¹¹

¹¹ Meşhûrât türü önermeler, herhangi bir toplulukta genel olarak herkesin veya bunlar arasında bilge olan kimselerin, bu sonuncular arasında da hepsinin ya da seçkin olanlarının sanılarını yahut da, belirli bir topluluğun üzerinde uzlaşmaya vardığı “olası” görüşleri ifade eden önermelerdir. Sözelimi, ‘adaletin yerine getirilmesi gerekir’ ya da ‘yalan söylenmemesi gerekir’ gibi önermeler meşhurat türünden önermelerdir. Bu tür önermeler, genelde herkesin ya da büyük çoğunluğun üzerinde görüş birliğine vardığı (icmâ) ve insanlar arasında hiçbir kişiye mal edilmeksizin varlığını sürdüren görüşleri ifade etmektedir. Meşhûrât türü önermeler, tümevarıma (istikra) dayanan önermelerdir. Yani meşhûrât türü önermeler, genel bir araştırma ve yoklamadan sonra elde edilen önermelerdir. Sözelimi, ‘bazı varlıklar sonradan olmadır (hadistir)’ gibi.

ve “müsellemât”¹² türü öncüllerdir.

Burada cedel ile münazara ilişkisine kısaca değinmek istiyoruz. İslam kültüründe cedel metodolojisinin benimsenip kullanılması şu şekilde açıklanabilir: Cedelin önemli bir tartışma ve savunma metodolojisi olması, cedel metodolojisinin, İslâm öncesi din ve kültürlerde yaygın olarak kullanılıyor olması, Kur'an'ın da muhataplarına cedeli üslûp ile hitap etmesi ve güzel bir şekilde mücadele vermeyi teşvik etmesidir. Bu teşviktan hareketle İslâm bilginleri cedel ve münazaraya ilgi göstermiş gerek İslamiyet'i anlatmak gerekse de kendi düşüncelerini kanıtlamak için hem farklı kültürlerden olan insanlarla hem de kendi aralarında münazaralar düzenlemişlerdir. Münazaraların mantıkî bir usul ve disiplin çerçevesinde yürütmesi için de cedelin kurallarını belirleyen İlmü'l-cedel veya İlmü âdâbi'l-bahsi ve'l-münâzara adı altında bir disiplin geliştirmişlerdir.

¹² “Müsellemât” terimi ise, Arapçada ‘s-l-m’ fiilinden türetilmiş olup, inkâr ve itiraz olunmayan, tartışmasız kabul edilen, teslim olunan ve benimsenip tutulan fikirler anlamına gelmektedir. “Müsellemât” kelimesi bir terim olarak mantık kitaplarında, bir tartışmada, karşı ya da her iki tarafça da kabul edilerek ele alınan önermeler olup taraflardan her birisinin diğerine üstün gelmek için, ister doğru ister yanlış olsun kendilerine dayanmış olduğu önermeler anlamında kullanılmaktadır.

Mantık kitaplarının birçoğunda “müsellemât” türü önermelerle ilgili olarak, Hz. Muhammed'in mi'raca çıkışının olanaksızlığını tartışan bir Hristiyan'la ona cevap veren bir Müslüman arasında geçen bir tartışmada, Hz. İsa'nın gökyüzüne yükselişi örnek olarak verilmektedir. Burada, karşı tarafın doğru kabul ettiği genel bir inançtan hareketle kanıtlama yapılmaya çalışılmaktadır.

Bunu, cedelî kıyas formu çerçevesinde şu biçimde ifadelendirebiliriz:

“Hz. İsa'nın gökyüzüne yükselmiş olduğunu kabul ettiğinize göre, bazı insanların da gökyüzüne yükselebileceğini kabul ediyor musunuz?” (*Müsellemât*)

“Evet”

“Hz. Muhammed bir insandır; o halde, o da gökyüzüne yükselmiş olabilir mi?”

“Evet”

“Öyleyse, Hz. Muhammed'in miracını niçin kabul etmiyorsunuz?”

Müsellemât türü önermeye bir başka örnek, Kur'an'dan da verilebilir. Kur'an, “*kurumuş kemikleri yeniden kim diriltecek*” diye soranlara “*ilk kez yaratan*” cevabını vermiştir. Burada, karşı tarafın kabullendiği dinsel bir inançtan (müsellemât) hareketle kanıtlama yapılmıştır. Bu, cedelî kıyas formu çerçevesinde şu biçimde ifadelendirilebilir:

“Tanrı her şeyi ilk kez yaratmıştır, değil mi?” (*müsellemât*)

“Evet”

“Bir şeyi ilk kez yaratan, ikinci kez de yaratabilir mi?”

“Evet”

“Öyleyse Tanrı, kurumuş kemikleri ikinci kez yaratabilir mi?”

“Evet”

Sözlükte “bakmak, düşünmek” anlamındaki nazar kökünden türeyen ve “karşılıklı olarak bakmak, birlikte düşünmek” manasına gelen münazara kelimesi, terim olarak gerçeğin bilinmesine yönelik tartışmaların yöntem ve kurallarını araştırıp belirleyen ilmî disiplini ifade eder. Müslüman bilginleri cedel ile münazara kavramlarını birbirinden ayırmışlardır. Çünkü bu terimlerin ifade ettiği anlam ve amaçları birbirinden farklıdır. Onlara göre, “cedel”, “münazaraya göre daha esnek olarak kullanılabilen bir kavramdır. Cedel muhataba galebe çalmak, üstün gelmek, onun delillerini çürütürerek yenme amacı taşırken; münazara daha ağırbaşlı bir eda ve iyi niyetle hakikatin ortaya çıkmasını amaç edinir. Bu nedenle, münazarada karşılıklı olarak tartışan insanların bir amaçları vardır, bunun için bir araya gelmişlerdir ve gerçeğin ortaya çıkarılmasında birbirlerine yardımcı olduklarını söylemek mümkündür.¹³

Münazara, karşılıklı olarak bakma ve birlikte düşünme gibi yumuşak ve ılımlı yöne sahip olduğu için benimsenmesi kolay olmuştur. Buna karşılık İlmü'l cedel ifadesinin rağbet görmemesinin sebebi de cedel kavramının İslam ahlakıyla uyuşmayan, sert ve muarızı mağlup etme özelliklerinden kaynaklanmaktadır.

Cedel ve münazara ilişkisini ele aldıktan sonra cedeli kıyasın ne olduğuna değinelim; cedeli kıyas iki anlamda ele alınmaktadır. Bunlardan birincisi, kendileriyle doğrudan sonuca ulaşılan öncüllerin düzenlenmesidir. Bu öncüller, cedelî öncüllerdir. İkincisi ise, iki kişi arasında gerçekleşen bir diyalogdur (muhavere).¹⁴ Bu iki kişiden birisi soru soran (sail); diğeri de cevap verendir (mucib). Cedelî bir kıyasta cevap veren kişi, kıyasının öncüllerini “meşhûrât” türü önermelerden; soru soran kişi de, “müsellemât” türü önermelerden seçmektedir. Cedelî bir tartışmada, cevap veren kişi ortaya konan iddiayı savunmaya çalışmaktadır. Soru soran kişi ise, ortaya konan bu iddianın çelişigini göstermeye çalışmaktadır.

Cedelî bir kıyas, ya çürütme (tebkît) ya da direnme (inat) şeklinde ortaya çıkmaktadır. Çürütme, soru soran kişinin; direnme ise cevap veren kişinin bir davranışdır. Soru soran kişinin, cevap veren kişinin

¹³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ-i 'Ulûm ed-Dîn*, çev.: Ali Arslan, Merve Yayıncılık, İstanbul 1993, c. I, s. 159-175; Yavuz, Yusuf Şevki, “*Cedel*” *mad.*, s. 209-210; Yavuz, Yusuf Şevki, *Münazara mad.*, DİA, c.31. s. 575.

¹⁴ İbn Sînâ, *Topikler*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 21.

ileri sürdüğü yerini (vaz') olumsuzlamak istediği kıyasına çürütme denir. Direnme, cevap veren kişinin, kendi yerini olumlamak amacıyla soru soran kişi tarafından oluşturulmuş olan kıyası olumsuzlamak için kabul etmiş olduğu bir kıyastır. Çürütmeyi içeren bir kıyas, karşı tarafın delilini ya şekil ya içerik ya da her ikisi açısından olumsuzlamayı hedefler. Buna karşılık cevap veren kişi de, soru soranın kurmuş olduğu kıyasın ya çelişigini ya da karşıtını ileri sürmek kaydıyla ona karşı bir direnmede bulunur. Eğer çürütme ve direnme, meşhur bir önermenin karşıtı alınarak yapılırsa, bu “uygun olmayan” (şen’i) bir karşı koyma olur. Mesela, soru soran kişi, “her şey hareket eder” iddiasında bulunur; buna karşılık cevap veren kişi de, “hiçbir şey hareket etmemektedir” önermesini ileri sürerek çürütmeye kalkışırsa, bu, “uygun olmayan” bir karşı koyma olmuş olur.

Cedelî bir tartışmada soru soran kişinin en önemli rolü, tartışma esnasında cevap veren kişiye karşı ileri sürülen tezin zorunlu sonucu olan bazı çelişik görüşleri ya da düşünceleri savunarak, tartışmayı sevk ve idare etmekten ibarettir.¹⁵ Soru soran kişi, cevap veren kişinin başlangıçta ileri sürdüğü tezi kabul edip benimserse, tartışmadan yenik ayrılmış sayılır. Dolayısıyla soru soran kişi, cevap veren kişinin meşhûr bir öncüle dayalı olarak kurmuş olduğu delile çelişik düşen başka bir delille karşı koyar. Bunu yaparken de, cevap veren kişinin kabul etmiş olduğu bir önerme ile tartışmaya başlaması ve sürdürmesi gerekir. Sadece soru soran kişinin kabul etmiş olduğu önerme ile tartışmaya başlanması ya da tartışmanın sürdürülmesi, bir anlam ifade etmemektedir.¹⁶

Cevap veren kişinin en önemli görevi ise, tartışma sürecinde saçma ya da çelişik olarak söylediği bir şeyin kendisinden kaynaklanmayıp, ileri sürülen tezden bir sonuç olarak çıkıyormuş gibi hareket etmektir. Cevap veren kişi, doğru ya da yanlış olsun, soru soran kişinin her sorusuna cevap vermek zorundadır. Aksi durumda soru soranın karşısında ileri sürmüş olduğu iddiasını savunamamış ve koruyamamış olur ki, bu durumda tartışma soru soran açısından sonuçlandırılmış olur. Cedel yöntembiliminde ilk hedef, karşı tarafın görüşünü veya düşüncesini olumsuzlamaya (iptal) çalışmaktır. Bu sebeple soru soran kişi, sorusunu yönelteceği noktayı tespit eder, sorularını düzenleyip sıraya koyar ve onları karşı tarafa yöneltir. İkinci

¹⁵ Aristo, *Organon-V (Topikler)*, s. 250.

¹⁶ İbrahim Emiroğlu, “Cedelin İşleyişi ve Değeri”, *Tabula Rasa (Felsefe-Teoloji)*, yıl: I, sayı: II, Isparta: Tuğra Matbaası, Mayıs-Ağustos 2001, s. 85-88.s. 77.

hedef ise, cevap veren kişinin asıl görevi olan olumlamadır (ispat). Onun esas amacı, soru soran kişinin karşısında ortaya koyduğu iddiasını savunmaya çalışmak, onu ikna etmek veya yenilmemeye gayret göstermektir.

Cedelî bir tartışma sürecinde bazen soru soran kişinin bazen de cevap veren kişinin başvurduğu cedelî tartışma kuralları üç tanedir. Bunlar; Engelleme, Delili Bozma, ve Delile Karşı Çıkmadır.

- 1- ENGELLEME (men') dir; cedelî bir tartışmada soru soran kişinin görevi, cevap veren kişinin ileri sürmüş olduğu deliline "engelleme" ile karşı koymaktır. Engellemede amaç, soru soran kişinin, cevap veren kişiden delil getirmesini istemesidir. Bu yöntemde soru soran kişinin, cevap veren kişinin karşısında takınacağı tavırlar şu şekilde sıralanabilir:
 - A) Gerekçesiz engelleme: Soru soran kişinin, ileri sürülen bir iddia hakkında, "bu öncülün olumlanmaya ihtiyacı vardır, böyle olursa kabul etmem; niçin böyledir, açıklaman gerekmez mi?" şeklinde bir gerekçeye dayanmaksızın iddia sahibinden delil istemesidir. Bu şekilde herhangi bir gerekçe gösterilmeden yapılan bu engellemeye gerekçesiz reddetme anlamında "men-i mücerred" adı verilir.
 - B) Gerekçeli engelleme: Soru soran kişinin, bir gerekçeye dayanarak cevap veren kişiden iddiasına ait olan öncülüne delil istemesidir. Mesela, cevap veren kişi bir cismin canlı olduğunu olumlamak için, "bu cisim hareket ediyor; her hareket eden canlıdır" deyince, soru soran kişi de, "büyük önermeyi kabul etmiyorum" dedikten sonra, "çünkü her hareket eden canlı olsaydı, rüzgarın yardımı ile hareket eden ağacın da canlı olması gerekirdi" diye bir ilavede bulunursa, bu gerekçeli bir engelleme olur. Bir gerekçe ileri sürülerek yapılan bu engellemeye gerekçeli reddetme anlamında, "men' ma'a es-sened" adı verilir.
 - C) Açıklama: Cevap veren kişinin ileri sürülen iddia üzerinde yanılmasına neden olan noktayı tespit etmektir. Mesela, cevap veren kişinin, "âlem öncesizdir (ezeli); çünkü âlem, öncesiz bir varlığa dayanmaktadır; nitekim öncesiz bir varlığa dayanan her şey, öncesizdir; o halde, âlem de öncesizdir" iddiasındaki yanlışlığı, soru soran kişi şu biçimde ortaya koyarsa açıklama yoluyla engellemede bulunmuş olur: "Öncesiz bir varlığa dayanma zorunlu bir biçimde

olsaydı, öncesiz varlığa dayanan bütün varlıkların da öncesiz olması gerekirdi. Halbuki, adı geçen dayanma, zorunlu değil de irade iledir.” Soru soran kişi burada büyük öncülü oluşturan, “öncesiz varlığa dayanan bütün varlıklar öncesizdir” öncülündeki yanlışlık noktasının, anılan dayanmanın zorunlu kabul edilmesinden kaynaklandığını, iradî olması durumunda bu önermenin geçerliliğini yitireceğini ortaya koyarak engellemesini gerçekleştirmiş olur. Buradaki engelleme bir açıklamayı gerektirdiğinden, buna “*hall*” adı verilir.

- D) İleri sürülen iddiaya yaklaşımın sağlanmadığını belirtme: Soru soran kişi, cevap veren kişinin ileri sürmüş olduğu delilinin tam olarak olumlayıcı nitelikte olmadığını ve bu nedenle de ileri sürülen iddiaya yaklaşımın sağlanmadığını belirterek bir başka engelleme biçimine başvurabilir. Mesela cevap veren kişinin, “şu kararır insandır; çünkü o, iradesiyle hareket etmektedir; iradesiyle hareket eden her varlık canlıdır” biçimindeki delilini, soru soran kişi, iddiaya yaklaşımın tam olmadığını belirterek, “çünkü bu delilden çıkarılması gereken sonuç, bu karartının canlı olmasıdır; halbuki bir şeyin canlı olmasından onun insan olması gerekmez; insandan başka bir canlı da olabilir” diyerek, bir engellemede bulunabilir.¹⁷

Engellemede (men') soru soran kişinin bu tavırlarına karşılık, cevap veren kişinin de takınacağı tavırlar şunlardır:

- A) Reddedilen öncülü bir delil ile olumlama (ispat): Cevap veren kişi, soru soran tarafından reddedilen öncülü başka bir delil ile olumlayarak, soru soran kişinin engellemesini ortadan kaldırabilir. Ancak getireceği yeni delil, önceki iddia ile ilişkili olmalı veya öncülün aynısını ortaya koymalıdır. Mesela, cevap veren kişinin, “âlem öncelidir (muhtes); her öncelinin bir var edicisi bulunmaktadır; o halde, âlemin de bir var edicisi bulunmaktadır” iddiasına, soru soran kişi, “âlemin önceli olduğunu kabul etmiyorum” diyerek delilin büyük öncülünü reddederse, cevap veren kişi kendi iddiasına yapılan bu engellemeyi, “çünkü âlem değişkendir; her değişken öncelidir; o halde, âlem de öncelidir” biçimindeki yeni bir delille, ortadan kaldırmalıdır.

¹⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd*, Matbaayı Amire, İstanbul 1878, s. 22.

- B) Engellemeye eşit olan gerekçeyi çürütme: Cevap veren kişi, eğer kendi iddiası gerekçeli bir engellemeye uğrarsa, yapılan engellemenin gerekçesini çürütmekle bu karşı koyuşu ortadan kaldıracaktır. Mesela, bir cismin insan olmadığı iddiasını, “konuşan bir varlık olması niçin mümkün olmasın” diyerek engelleyen kişinin bu gerekçesini, cevap veren kişi, “cismin konuşan bir varlık olmadığını” olumlamak suretiyle çürütmüş olur.
- C) Öncüldeki amacı açıklamakla cevap verme: Cevap veren kişi, bazen öncülden ne kastedildiğini açıklar ve soru soran kişinin engellemesine amacı açıklayarak cevap vermiş olur. Mesela, “şu karşıda duran konuşuyor; her konuşan insandır; o halde, şu karşıda duran insandır” delilinin büyük önermesini soru soran kişi, “şu karşıda duranın papağan olması mümkündür” diyerek reddederse, cevap veren kişi buradaki amacının, doğal olarak konuşan varlık olduğunu söyleyerek, karşı tarafın karşı koyuşunu ya da engellemesini boşa çıkarmış olur.
- D) Kapalı olan delilden daha açık olan bir delile geçme: Soru soran kişi tarafından yapılan karşı koyuşu ya da engellemeyi ortadan kaldırmaktan çaresiz kalmamak kaydı ile cevap veren kişinin kendi iddiasını daha açık olan bir delille olumlaması, soru soranın karşısında takınacağı son tavrı oluşturmaktadır. Ancak, karşı çıkılan öncülün olumlanamaması durumunda bu şekilde davranmak, bir konudan başka bir konuya geçmek sayılır ki, bu durumda cevap veren kişi kendi iddiasını olumlamaktan geri kalmış olur.¹⁸
- 2- DELİLİ BOZMA *nakz*dır; bu yöntemde, ileri sürülen delilin öncüllerine dokunulmayıp başka bir delil ile karşı tarafın görüşü geçersiz kılınmaya çalışılmaktadır. Bu tür akıl yürütmede çoğu kez soru soran ile cevap veren birbirlerinin yerine geçmekte ve tartışmayı sürdürmektedir. Bu tür akıl yürütmede soru soran kişi, cevap veren kişinin delilini şu yollarla çürütebilir:
- A) Delilin gerektirdiği hükmün başka bir konuya uygulanması halinde, iddiaya zıt bir sonucun çıktığını göstererek karşı tarafın delilini çürütme: Mesela, iddia sahibi, “âlem öncesiz bir varlığın

¹⁸ Ahmet Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 27.

eseridir; her öncesiz varlığın eseri öncesizdir; o halde, âlem de öncesizdir” biçiminde bir iddiayı ileri sürerse, soru soran kişi bunu şu şekilde çürütebilir: “Sizin bu deliliniz insan için de geçerlidir. İddianın hükmü olan öncesizlik burada geçerli değildir. Çünkü insan da öncesiz bir varlığın eseri olmasına rağmen öncesiz değildir. Dolayısıyla büyük önerme yanlıştır.”¹⁹

- B) Delilin döngü (devir), sonsuzca geriye gidiş (teselsül) ve iki karşıtın aynı anda aynı yeri kaplaması (ictimâ-i zıddeyn) gibi, aklen mümkün olmayan bir düşüncüyü gerektirdiğine dikkati çekerek karşı tarafın delilini çürütme: Soru soran kişi, cevap veren kişinin delilinin aklen mümkün olmayan bir düşüncüyü gerektirmesi halinde buna dikkati çekerek delili çürütebilir. Mesela, sebep-sonuç (illiyyet) prensibine göre sonradan yaratılan her şeyin bir var edicisinin bulunması gerekir. Sonradan olan şeyi meydana getiren var edicinin bir başka sonradan olan varlık olması düşünülemez. Çünkü bu durumda sebep ve etkenlerin sonsuza kadar devam edip gitmesi gerekir ki, böyle bir şey akılsal olarak mümkün değildir.²⁰

Cedelî bir tartışmada delili bozma (nakz) yoluyla karşı koyma, engelleme (men') ile karşı koymaktan daha girift ve daha zordur. Soru soran kişinin, delili bozma yoluyla cevap veren kişiye yanıt vermesi durumunda, soru soran konumuna geçen cevap veren, soru soranın görevlerini üstlenmekte ve onları yerine getirmektedir. Öyle ki, cevap veren kişi, soru soran kişinin görevlerini yerine getiremeyip iddiasını ispat için başka bir delil getirdiği takdirde önceki delilini tamamlayamamış sayılır.

- 3- DELİLE KARŞI ÇIKMA dır; bu tür akıl yürütme ile soru soran kişi, cevap veren kişinin ileri sürmüş olduğu iddianın karşıtını olumlamak suretiyle karşı tarafın delilini çürütmeye çalışmaktadır. İleri sürülen iddiaya karşı koyan soru soran kişi, delil bozmada olduğu gibi akıl yürütme durumunda bulunduğu için, cevap veren kişi konumuna geçer ve cevap vereni de kendi konumuna geçirmiş olur. İleri sürülen iddiaya karşı koyan ve soru soran kişi, iddiasının karşıtını olumlayarak ona karşı koyabilir

¹⁹ Ahmet Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 29.

²⁰ İbrahim Emiroğlu, “*Cedelin İşleyişi ve Değeri*”, s. 79.

ya da iddia ile tam girişimlilik ilişkisi bulunan başka bir iddiayı olumlayarak cevap veren kişinin iddiasını olumsuz kılabilir. Mesela, “âlem bir var ediciye muhtaç değildir; bir var ediciye muhtaç olmayan her şey öncesizdir; o halde, âlem öncesizdir” iddiasında bulunan birisine karşı tarafın, “âlem değişkendir; hiçbir değişken öncesiz değildir; o halde, âlem öncesiz değildir” biçiminde bir karşı çıkışta bulunması, buna bir örnektir.²¹

Cedelî bir tartışmada delilin çürütülmesi, sadece onun yanlışlığını göstermektedir. Ancak delilin yanlış olması, iddianın da yanlış olmasını gerektirmez. Sadece o delille o iddia olumlanamamış sayılır ve başka bir delile ihtiyaç duyulur. Delile karşı çıkma, sadece iddiada kapalılık olduğuna ya da onun apaçık bir gerçek olmadığına işaret sayılır. Bu durumda iddiadaki kapalılık ve gizliliğin giderilmesi gerekir. Çünkü doğruluğu apaçık biçimde olmayan bir delil ile başka bir düşünce olumlanamaz.

Cedelî yöntemin daha sağlıklı ve verimli bir biçimde sürdürülebilmesi açısından şu hususu da belirtmekte yarar vardır: Cedelî bir tartışmada tarafların, üzerinde tartıştıkları konulara son derece hakim ve bu yöntembilimi kullanmada birbirlerine eşit ya da yakın seviyede olmaları gerekmektedir. Eğer onlardan birisinin üstünlüğü açıksa, tartışmaları zayıf ve kötü olur. Hatta, güçlü olan taraf, karşı tarafın zayıf olduğunu anladığı zaman ona kızabilir de. Bu durumda tartışma, güçlü olanın denetiminde sürdürüldüğünden boş ve gereksiz bir çabaya dönüşmüş olur. Zayıf olan taraf ise, gücünün yetmediği şeylere giriştiğinden ötürü zor durumda kalır; bu noktada, bilmediği şeyleri ortaya koyar ve tartışmayı boş ve anlamsız bir uğraşa dönüştürmüştür. Böylece cedel, her iki taraf için de araştırma ve zihinsel üstünlükleri anlayabilme hedefinden saptırılmış olur.²²

Bu üç yöntem (men, nakz ve muaraza) içerisinde eleştirel düşünmede **hangisinin daha etkili olduğunu** irdeleyelim. Cedelî bir yöntemde izlenmesi gereken bu kuralları, dayanıklılık ve etkililik açısından sıralayacak olursak, en dayanıklısı ve güçlüsü delile karşı çıkma, daha sonra da delili bozma (nakz) dır. Engelleme (men') ise, karşı koyuşların en zayıf ve etkisiz olanıdır. Ancak engelleme, tehlikesiz olması ve gerçeğin ortaya çıkarılmasına daha çok elverişli olması bakımından diğerlerinden

²¹ Ahmet Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd*, s. 36-37.

²² Doğan, Hüseyin, *İslam Kelamında Cedel Anlayışı*, s. 98.

ayrılmaktadır. Çünkü engelleme, bir çeşit kontroldür. Gerçekliği belirli olmayan hususlar tespit edilerek, doğruluklarının ya da yanlışlıklarının belirlenmesi engelleme (men') ile gerçekleşmektedir. Engelleme, günümüz dünyasının önemli konularından biri olan eleştirel düşünmeyle yakından ilişkilidir. Çünkü burada soru soran kişi, cevap veren kişiden delil getirmesini istemektedir. Cevap veren kişi de reddedilen öncülü bir delil ile olumlama (ispat), kapalı olan delilden daha açık olan bir delile geçme ve öncüldeki amacı açıklamakla cevap verme şeklinde tavırlar takınabilir. Bu durum her iki tarafı da derinlemesine düşünmeye, olaya farklı açılardan bakmaya teşvik eder. Ayrıca önyargı ve taraflı bir tutum sergilemenin önünü de kesmiş olmaktadır.

Klasik mantıkta engelleme, delili bozma ve delile karşı çıkma yöntemlerinden bilhassa engellenmenin bugünkü çağdaş eleştirel düşünmede etkili bir yöntem olarak uygulandığını söyleyebiliriz. Yaptığımız bu çalışmanın klasik yöntem ile modern işleyişi buluşturma, tanıştırma ve kaynaştırma açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Kaynakça

1. Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, 1998.
2. Aristoteles, *Organon- V (Topikler)*, çev. Atademir, Hamdi Ragıp, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1967.
3. Doğan, Hüseyin, *İslam Kelamında Cedel Anlayışı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015.
4. Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2009.
5. Emiroğlu, İbrahim, “Cedelin İşleyişi ve Değeri”, *Tabula Rasa (Felsefe-Teoloji)*, yıl: I, sayı: II, Isparta: Tuğra Matbaası, Mayıs-Ağustos 2001.
6. Emiroğlu, İbrahim “Cedel Nedir?”, D. E. Ü: *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XII, İzmir 1999.
7. el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâ-i 'Ulûm ed-Dîn*, çev.: Ali Arslan, Merve Yayıncılık, İstanbul 1993, c. I.
8. Farabi, *İlimlerin Sayımı (İhsa'ul-'Ulum)*, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.
9. İbn Sînâ, *Topikler*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
10. Paşa, Ahmet Cevdet, *Âdâb-ı Sedâd*, Matbaayı Amire, İstanbul 1878.
11. Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA*, “Cedel” mad., c. 7.
12. Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA*, “Münazara” mad., c.31.

Bipolar Bozukluğa Sahip Bireylerin Eleştirel Düşünce ile İlişkisi

Ayşe Yeşilmen*

Özet

Bu alışma iki uçlu duygudurumu olarak bilinen bipolar bozukluğa sahip bireylerin düşünce dünyasına inip eleştirel düşünceyle ilişkisini inceler. Diğer bir deyişle eleştirel düşüncenin psikotik arka planına odaklanır. Başta bipolar olmak üzere psikotik hastalıklara bakış açısının tarihsel süreçte nasıl bir değişim geçirdiğini inceler. Bu değişimin eleştirel düşünebilme imkanıyla ilişkisi ve bir anlamda felsefi soruştırmalarla ilişkisi önem arz eder. Çalışmada bunlara yer verilmiş olup psikotik hastalıklara sahip bireylerin eleştirel düşüncenin muhatabı olurken karşılaştığı zorluklara ve bu anlamda psikotik hastalıklara sahip bireyler için eleştirel düşüncenin nasıl bir anlam kazandığına dikkat çekilmiştir. Bipolar bağlamına yoğunlaşan metinde bireyin eleştirel düşünceye muhatap kılınması iki yönden ele alınır. Birincisi bireyin bu imkana sahip olmasıdır ki bu hastalık hayatın akışı içerisinde dönemsel ve atak şeklinde seyreden bir hastalıktır. Ataklar dışında birey tamamen eski haline döner. Bu durumda düşünce dünyasında bireyin benliğine, kendi düşüncesine ya da kendisi dışında başka düşüncelere dair eleştirel düşüncesine mâni bir durum yoktur. Eleştirel düşünceye muhatap kılınmasının bir diğer yönü de bu imkana sahip olmamasıdır. Bipoların iki atak dönemi olmakla birlikte bireyler arasında farklılık gösterebilir. Mani atağı döneminde bireyde aşırı coşkunluk, her şeyi yapabileceğine dair bir motivasyon, uykusuzluk ve aşırı enerjik olma halleri zuhur eder. Duygudurumunda uçuşma bireyin düşüncelerinde tutarsızlık meydana getirir. Bir diğer atak dönemi bireyin depresyon dönemidir. Bu da maninin tam tersidir. Bu dönemin tehlikesi intihar riskinin yüksek olmasıdır. Bireyler atak dönemlerinde psikoterapi almaz çünkü zihin buna kapalıdır. Bunun için belirli tedaviler uygulanır. Söz konusu durumlara sahip bireylerin bu dönemlerde eleştirel düşünceye muhatap kılınması mümkün görünmemektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken şey eleştirel düşüncenin mahiyetidir. Zira kendi içsel soruştırmalarımız ve bir başkasına dair eleştirel

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, yesilay0809@gmail.com

yaklaşımlarımız arka planda tutarlılığı ve yeterli argümanın oluşunu gerektirir. Bu bağlamda bu çalışma eleştirel düşüncenin muhatabı kimdir ya da kim olmalıdır sorularına bipolar bozukluk bağlamında cevap arar.

Anahtar Kelimeler: Eleştirel Düşünce, Akıl, Benlik Arayışı, Bipolar Bozukluk, Depresyon, Mani.

The Relationship Between Critical Thinking and Individuals with Bipolar Disorder

Abstract

This study delves into the thought world of individuals with bipolar disorder, known as bipolar mood, and examines its relationship with critical thinking. In other words, it focuses on the psychotic background of critical thinking. It examines how the perspective on psychotic illnesses, especially bipolar, has changed in the historical process. The relationship of this change with the possibility of critical thinking and, in a sense, its relationship with philosophical investigations is important. In the study, these are included and attention is drawn to the difficulties faced by individuals with psychotic illnesses while being the interlocutor of critical thinking and how critical thinking has gained meaning for individuals with psychotic illnesses in this sense. In the text focusing on the bipolar context, the individual's being addressed to critical thinking is addressed in two ways. The first is that the individual has this opportunity, which is a disease that progresses periodically and in the form of attacks during life. Except for the attacks, the individual returns completely to his/her old self. In this case, there is nothing in the world of thought that prevents the individual from thinking critically about his/herself, his/her own thoughts, or thoughts other than his/her own. Another aspect of being addressed to critical thinking is that they do not have this opportunity. Although bipolar has two attack periods, they may differ between individuals. During a manic episode, the individual experiences excessive euphoria, motivation to do anything, insomnia and excessive energy. The fluctuation in mood causes inconsistency in the individual's thoughts. Another episode is a period of depression. This is the opposite of mania. The danger of this period is the high risk of suicide. Individuals do not receive psychotherapy during episodes because the mind is closed to it. Certain treatments are applied for this. It does not seem possible for individuals with these conditions to engage in critical thinking during these periods. What needs to be pointed out here is the nature of critical thinking. Because our own internal investigations and critical approaches to others require consistency and sufficient arguments in the background. In this context, this study seeks answers to the questions of who is or who should be the addressee of critical thinking in the context of bipolar disorder.

Keywords: Critical Thinking, Reason, Search for Self, Bipolar Disorder, Depression, Mania.

Giriş

Oldukça yalın ve basit gibi görünen insanın ne olduğu ya da kim olduğu problemi kendi içerisinde çetrefilli bir mevzudur. Bu problemin muhatabı olan insan, benliğini sorgulama sürecine girdiği zaman öncelikle şu sorularla karşılaşır. Ben neyim? Ben kimim? Her insan bir anlam arayışına girmeye muktedir midir? Bir insanın kendi benliğinin farkına varabilmesi ve bu soruları sorulması neye bağlıdır? Aynı şekilde bu soruları sorabilmesi için belli kriterlere sahip olması gerekir mi? Mevzubahis; sağlıklı addedilmeyen, çeşitli sebeplere bağlanan zihinsel ve ruhsal rahatsızlıklara sahip insanların ne gibi kriterlere sahip olması gerektiği ya da hiçbir kriter gözetmeksizin özünde var olan eksikliklere mahkûm olup olmadıklarıdır. Acaba sahip oldukları kalıcı hasarlar onları bu arayıştan mahrum bırakır mı? Bu onlar için dezavantaj ise bu insanlar hiçbir zaman kendi var oluşlarını sorgulama imkanına sahip olamayacaklar mı? Çeşitli açılardan bu durumu ele almak mümkündür. Dezavantajlı grupların, özele indirgemek gerekirse bipolar bozukluğa sahip bireylerin düşünce dünyasının derinliklerine inmek ve bunu incelemek önemli bir konudur. Bu bağlamda “Ben kimim? Ben neyim?” sorularını sorabilme imkanını irdelemek yerinde olacaktır. Söz konusu imkânın tartışılabilmesi için, ciddi önem arz eden ve üzerinde durulması gereken bipolar bozukluk denilen hastalığın tanımlanıp buna sahip olmayan bireylerin durumuyla ilişkilendirilmesi gerekir.

Bipolar bozukluk iki uçlu duygu durum bozukluğu denen bir hastalıktır. Mani ve depresyon denen iki atak dönemi olup bu dönemlerde birbirinden farklı belirtiler gösterir. Mani döneminde bireyin benlik saygısında abartılı bir artış, uyku gereksiniminde ciddi bir azalma, düşüncelerinin birbiriyle yarışıyor gibi ardı sıra gelmesi gibi durumlar meydana gelir. (Köroğlu 2019: 42) Bireyin atak dönemlerinde belirli ölçekte yaşamsal fonksiyonları sekteye uğrar. Zira benlik algısında iradesi dışında bir durum söz konusudur. Mani döneminde uyku gereksinimi yok denecek kadar az olduğu için zihin dinlenemez. İnsan yaşamında temel olarak önem arz eden uyku olmaması durumunda kişiye zarar verir. Neredeyse hiç uyuyamayan birey, uykusuz olduğu halde enerjisi yüksektir. Bu enerji bireye her şeyi yapabileceğini hissettirir. Onu zirveye çıkarır, lakin atak dönemi geçtikten sonra deyim yerindeyse o zirveden aşağı bırakır. Diğer bir atak dönemi olan depresyon döneminde ise zirveden düşen birey kendisini en aşağıda hisseder. Bunu uzun uyku dönemleri, kendisini değersiz hissetme, sosyal

hayatta pasif olma gibi durumlar seyreder. Kişi mani döneminde sergilemiş olduğu hal ve hareketleri yadırgar. Suçluluk hissedip sürekli kendisini aşağılamaya başlar. Bu bireyler hastalığın getirdiği atak dönemlerinde hasta olduklarını ya da tedavi görmeleri gerektiğini algılamazlar ve tedavi etme girişimlerine sert bir şekilde karşı çıkarlar. Tedaviyi kabul etmeyip saldırgan bir tutum sergileyen hastaların hastaneye yatırılması gerekir. Zira bu bağlamda sanrıları olduğunda başkasını ya da kendisini öldürme potansiyeline sahiptirler. (2019: 46) Bipolar bozukluk genel anlamda bu şekilde seyreder. Her hastalıkta olduğu gibi istisnai durumları ve daha ağır ya da daha hafif seyreden süreçleri olabilir. Hastalığın tanımlanmasının, işleyişinin bugünkü formuna girmesi yeni bir bulgu değildir. Bunun arka planında geçmişten günümüze süregelen araştırmalar silsilesi mevcuttur. Mevzubahis hastalık tarih boyunca var olmuş, hekimlerin gündemini meşgul etmiş ve üzerinde mesai harcanmıştır. Günümüzde de kullanılan melankoli kelimesinin kökenine inildiği zaman “melas” diğer adıyla “kara” ve “kole” yani “safra” isimlendirmesiyle kara safradan geldiği görülür. Hipokrat döneminde umutsuzluk, hüzün, sinirlilik, enerjisizlik ve buna benzer durumları ifade etmek için kullanılmıştır. Aynı zamanda sarı safranın vücutta artmasıyla meydana gelen coşkulu durumu belirtmek için de mani kelimesi kullanılmıştır. Melankoli kavramındaki ortak kabul gibi olmasa da eski Yunanca’da “manos” kelimesinden türediği ileri sürülmektedir. (Yeloğlu ve Hocaoglu 2017: 42) Bu bağlamda Emil Kraepelin (M.S 1856-1926) kendinden önceki çalışmaları değerlendirip psikiyatride özellikle adlandırma ve sınıflandırmada günümüzde de etkisi süren sonuçlara varmıştır. Eskiden mani ve melankoli(depresyon) ayrı ele alınan hastalıklar iken Kraepelin bunların aynı hastalığın iki ayrı tablosu olduğunu öne sürmüştür. Buna binaen mani melankoli psikozu (manik depresif hastalık) adını vermiştir.¹ Bu kullanım günümüzde geçerliliğini hala sürdürmeye devam etmektedir.

Mevzubahis hastalığa sahip bireylerin toplum ve ailesiyle olan ilişkisi önem arz etmektedir. Zira birey için içerisinde bulunduğu ortam, kurduğu ilişkiler hastalığın seyrinde etkilidir. Örneğin bipolar olup ailesi tarafından ilgisiz bırakılan birey hastalık sürecinden en yüksek düzeyde etkilenir. Özellikle ergenlik döneminde başlayan bu durum, birey

¹ Özcan Köknel, Duygudurum Bozukluklarının Tarihçesi, *Çizgi Tıp Yayınevi Dergisi, Duygudurum Dizisi*, 2000;1:5-11, 6.

için tehlike arz eder. Bu durumda ailenin tutumu oldukça önemli olup hassasiyet gösterilmesi gereken bir durumdur. Aksi durumda birey madde bağımlılığıyla birlikte birçok tehlikeye meyleder. Zira hastalığın sahip olduğu özellikler kişiyi savunmasız bırakır. Gerek ailenin gerek bireyin muhatap olduğu çevrenin bu konuda bilinçli olup ona göre davranması önemlidir. Bipolar bozukluğun tanımı ve süreçlerinden sonra asıl gelinecek olan nokta çalışmanın başında da belirtildiği gibi bu hastalığa sahip bireylerin bir kimlik arayışına girebilme imkanındır. İnsan oluşumuz hasebiyle insanın ne ya da kim oluşu sorgusu, sahip olduğu ilişkiler ağında önemli yer tutar. Bipolar bozukluğa sahip bireyler bağlamında, bu bireylerin benliğini sorgulayabilme imkânı, hastalığın seyri, hayat akışına etkisi, geçerlilik süresi vb. gibi koşullara bağlıdır. Burada karşımıza iki durum çıkar. Birincisi eleştirel düşünebilme imkanına sahip oluşu, ikincisi bu imkândan mahrumiyetidir. Bununla birlikte ilk olarak mümkün oluşu çerçevesinde değerlendirmek gerekir.

1.Eleştirel Düşünebilme İmkanına Sahip Oluşu

Bipolar bozukluk bilindiği üzere sürekli olarak var olan bir hastalık olmaktan çok dönemsel ataklar halinde süregelen bir hastalıktır. Bu açıdan ele alındığında atak dönemleri dışında normal bir insandan farkı olmayan insanın, sözü edilen eleştirel düşünebilme imkanına sahip olduğu söylenebilir. Sözgelimi J. P. Sartre'nin *Varoluşçuluk* eserinde, insanı daima özünü oluşturabilmesi için arayış içine girmesi gerekliliğinden, bunun için çalışması ve çaba sarf etmesinden söz eder. Buna binaen der ki "İnsan kendi tasarısından başka bir şey değildir; kendi yaptığı, gerçekleştirdiği ölçüde vardır." (Sartre 2020:54) Burada Sartre'ın söylediklerinin muhatap kitlesi kilit noktadır. Her insan bu imkana sahip midir? Zira bir anlamda insanın aklını kullanıp kendi tasarısını kurması, özünü oluşturup varoluşuna değer katması ya da katabilmesi bilhassa sahip olduğu yetilerin sağlıklı olmasıyla yakından ilişkilidir. Zira sözünü ettiğimiz bipolar bozukluğa sahip bireyi atak döneminde böyle bir söyleme muhatap kılmak pek mümkün görünmez. O sırada birey düşüncelerini kontrol edebilme kabiliyetinden uzaktır. Lakin tedavi ile desteklenen hastalık sürecinde atak dönemlerinin etkisinin azaldığı ve ortadan kalktığı dönemlerde mümkündür. Bu dönemlerde bireyin benliğini sorgulama sürecinde olması, hastalığın gidişatını da bilinçli bir şekilde tanımasını sağlar. Bu sorgulama sayesinde bireyin kendilik bilinci artar. Şunun altını çizmek gerekir ki dezavantaj olarak

belirtilen hastalıkta benlik arayışına imkân veren şey hem hastalığın aralıklı süreçlerle zuhur etmesi hem de tedavinin buna eşlik etmesidir. Bu koşullar altında her ne kadar söz konusu durum birey için diğer insanlara nazaran zorlu bir süreç olsa da imkanına engel değildir. Belirtilen çerçevede bireyin benlik arayışına girmesi, bu arayışta hastalığını araştırması, durumu lehine çevirmesi demektir. Söz konusu insan bunu yaparken kendisine dönmüş ve “Ben neyim ya da kimim?” diye sormuştur. Bu sorular ona, onunla ilgili cevaplar bulmasına imkân verir. Ayrıca insanın benliğini sorgulama sürecinde, bir amaç taşıması da kayda değer bir durumdur. Var oluş amacının mutlak bir cevabı yoktur. Buna birden fazla tanım geliştirilebilir. Zira söz konusu insandır ve insan başlı başına çetrefilli bir varlıktır. Bu bağlamda ‘insan oluşun’ ne olduğu idrakine varmak bile bir amaçtır denebilir. Kendi benliğinden uzak, niçin yaşadığını bilmeden, nasıl bir ömür geçirdiğini bilmeden, etrafına sorgulayan bir gözle bakmadan, her geçen gün benliğine değer katmadan yaşayan insan, insan oluşunun hakkını vermiş değildir. Elbette bu sorgulama kolay bir süreç değildir. Hayatta var olabilmek ve bu varlığı koruyabilmek konfor alanında değil konfor alanının dışına çıkmakla mümkündür. Eğer ki bir insan var oluşunu temel gereksinimlere bağlarsa ve bunların sağlanması durumu kişi için yeterliyse bir anlamda o insanın bilerek kendini hapsedmesi demektir. İnsanın “Ben kimim? Ne için varım?” soruları hayatına her daim mana katar. Sokrates’in “Sorgulanmamış yaşam yaşanmaya değmez” mottosu, Platon’un mağara metaforu ve daha çoğaltılabilecek birçok örnek insan için bu anlamda kıymetlidir. İnsanın benliğini sorgulama ve akabinde eleştirel düşünme süreci her daim var olagelmıştır. Özellikle Sofistlerin ve akabinde Sokrates’in insanı merkeze alan bir felsefe geliştirmesi bu anlamda kilometre taşıdır. Zira Sofistlerden önce filozoflar “İnsan Nedir?” sorusundan çok “Evrenin kökeni nedir?” sorusunu sormuşlardır. (Akdemir 2016:53) Bu bağlamda Sofist düşünürler ve Sokrates sonrasında artık oklar insanın kendisine yönelmiştir.

İnsan sahip olduğu akıl ve iradesiyle diğer varlıklardan ayrılır. Örneğin hayvanlar söz konusu olduğunda beden olarak daha güçlü ve korunaklı, ayrıca daha güçlü duylara sahiptir. Lakin bunların eksikliğini hisseden insan hayatta kalma içgüdüleriyle akli melekelerini daha çok kullanmak zorunda kalmıştır. Buna binaen giyim, barınma, yeme, içme için çalışmış ve hayat mücadelesi vermiştir. Akli melekelerle sahip insanı diğer varlıklardan ayıran şey bunlarla yetinmemesidir. Bunun üzerine topluluk içerisinde yaşayan insan aklını kullanarak çeşitli alanlarda iletişim kurmaya, bunun

için dil oluşturmaya başlamıştır. Bu durumda sosyal, ekonomik, siyasi, dini vs. her alanda insan söylem geliştirmiştir. Bu alanlar aktif, uyanık ve daimî bir eleştirel düşünme sürecinde olan bir insan profiliyle karşı karşıyaysa tarih boyunca kendi içerisinde daha tutarlı daha dengeli ve uyumlu süreçler geliştirir. Bu tamamen insanın sahip olduğu profille ilgilidir. Bilakis pasif, güdülenmiş ve sadece belli yaşamsal faaliyetler çerçevesinde yaşayan insan profili bu alanların içinde kaybolur ve bir süre sonra yok olur. Bu bağlamda Ali Şeriatî'nin beşer- insan söylemi aktif, pasif ayrımını açıklar niteliktedir. Zira ona göre insan hem başkaldırabilen hem seçebilen hem bilgi ve bilinç kazanabilen hem de tabiata karşı yaratabilen bir varlıktır. (Şeriatî, 2016:29) Bu potansiyele sahip olması itibariyle insan, potansiyelini bilfiil açığa çıkarınca beşer olmaktan çıkıp olması gereken insan vasfını kazanabilir. Söz konusu potansiyel ise sahip olduğu akıl, irade ve idrak edebilme yetilerini kullanabilmesiyle mümkündür. Bu da insana sorumluluk yükler. Bu başta kendisiyle olan bağı üzerine bir sorumluluk sonra da içerisinde yetiştiği topluma, çevreye karşı bir sorumluluktur. Çünkü kendisiyle tanışmamış insan ne çevreyle, doğayla ne de başka insanlarla tanışıp anlayamaz. Bu mümkün olsa bile eksik ve kusurlu olur. Nitekim doğada, toplumda zuhur eden kargaşaların, zararların temelinde özüne değer katmamış insan vardır. Mevzubahis olan ve bu bağlamda irdelenen durum, bipolar hastaların da belirtilen koşullarda aslında eleştirel düşünebilen insan, kendisiyle tanışmış insan profiline bizzatı muhatap oluşudur. Onlar da belirlenmiş çerçevede benliklerinin idraki ile mükelleftir.

2.Eleştirel Düşünebilme İmkânından Mahrumiyeti

İkinci olarak irdelenecek olan durum, bipolar bozukluğa sahip bireyin benlik arayışına girmesinden mahrum oluşudur. Mani döneminde düşüncelerdeki sapma, bu mahrumiyetin başlıca sebebidir. Zira bu sapmalar kişiyi sağlıklı bir idrakten yoksun kılar. Daha da önemlisi genel itibariyle iki uçlu bozukluk olan kişilerde yaşam boyu kendini öldürme olasılığı, genel topluma göre en az 15 kat daha yüksek olabilme durumudur. (Koroğlu 2019:47) Bu durum göz önüne alındığında buna sebep olan durumlar önem teşkil eder. Mani döneminde coşkulu, aşırı neşeli, düşünce yoğunluğunun olması haliyle zihni ciddi derecede yorar. Depresyon döneminde hemen hemen bu durumların tersi olur. Kişi içine kapanık, duygusuz, anı yaşayamama, kendisini aşağılık hissetme, aşırı uyuma gibi durumlarla karşı karşıya bulur. Ayrıca depresif dönemler çökkün duygudurum ve ilgi

kaybı, psikomotor yavaşlama ve ajitasyon, uyku-iştah düzensizlikleri gibi vejetatif belirtileri de gösteren bir dönemdir. (Şen 2016:56) Söz konusu durumda kişiyi benliğini sorgulamaya diğer bir deyişle eleştirel düşünmeye yöneltmek ya da bu bağlamda telkinlerde bulunmak kendisini yetersiz gören hastada intihara meylettirebilir. Bireyin atak döneminde kontrol edilmemesi aksine kimlik arayışına girmesi, bu bağlamda çeşitli kitle iletişim araçlarında böyle söylemlere maruz kalması sahip olduğu düşünce uçuşmalarını ve bunların getirdiği zararları daha da tahripkâr kılar. Hatta psikiyatristler atak dönemlerinde hastaya psikoterapi bile uygulamazlar. Çünkü hastanın bilinci buna kapalıdır. Bu durumda bireyin psikoterapiden çok ilaç tedavisine ihtiyacı vardır. Tedavi edilmeyen hastalık hem birey hem çevresi için önüne geçilmez sorunlar doğurur. İntihar etme ihtimali bile bu durumu açıklamak için yeterlidir.

Tüm bu bahsi geçen istisnai durumlar göz önünde bulundurarak denebilir ki bir insanın eleştirel düşünebilmesi koşullara bağlı olmalıdır. Yani sözgelimi Sokrates'in "sorgulanmamış yaşam yaşanmaya değer" mottosu ve bu minvalde söylenmiş her söz yaşayan her insan için geçerli değildir, olmamalıdır. Zira söz konusu insan ise bir kişi bile olsa göz ardı edilmemelidir. Buna maruz kalan ruh ve sinir hastaları ya buna her türlü kayıtsız kalacak ya da zihnine daha çok zarar verecektir. Geçmişten günümüze tıbbi bir gerçek olarak gözler önünde olan bu duruma karşılık bu ince ayrımın kaçırılmaması önem arz eder. Bu bağlamda genelde ruhsal ve zihinsel tüm hastalıklar, özelde bipolar bozukluk açısından değerlendirildiğinde insanın benliğini sorgulayabilme imkânı söz konusu değildir. Bipolar bozukluğa sahip birey atak dönemlerinde dengeyi bulmada zorluk çeker. Eğer bu sapmalara rağmen birey eleştirel düşünebilme bağlamında kimlik arayışına girerse zaten muhtemel olan intihar daha baskın hale gelir. Bu durumda mevzubahis anlam arayışı anlamsız olur. Zira birey kendini ararken kendisinden tamamen vazgeçmiş olur. Bu durum insanın eleştirel düşünebilme kabiliyeti kazanma sürecinde edindiği amaçtan uzaktır.

Sonuç

“İnsan” her dönemde, her toplumda gündem maddesi olagelmıştır. Bu gündemde bazen amaç iken bazen araç konumundadır. Her zaman olduğu gibi her türlü niteliği kendi içerisinde bulundurur. İnsan ile ilgili her ne kadar soru sorulursa sorulsun yine de sorular nihayete ermez. İlginçtir ki

cevaplar mutlak olmamakla birlikte her daim yenilenir. Zira mevzubahis insandır. Bu bağlamda insanın arayış içerisinde olması kaçınılmazdır lakin yukarıda tartışmaya açıldığı gibi koşullara bağlıdır. İnsana değer katan benlik arayışı akabinde eleştirel düşünebilme kabiliyetini kazanabilmesi maalesef ki her koşulda mümkün değildir. Eleştirel düşünebilme kabiliyeti ve bipolar bozukluk arasındaki ilişki değerlendirildiğinde şöyle bir çıkarım yapılabilir. Duygudurumu iyi seyreden, atak döneminde olmayan birey eleştirel düşünebilme kabiliyeti kazandığında haliyle daha bilinçli daha farkında bir birey olur. Bu kabiliyete sahip birey hastalığını kabullenir. Kendini damgalamak, kusurlu bulmak yerine tedaviye olumlu yaklaşır. Bu durumda eleştirel düşünebilen birey kendi sürecini kontrol altına alır ve atakları ya geciktirir ya da atakların zamanla en aza inmesini sağlar.

Metinde üzerinde defalarca durulan eleştirel düşünebilme kabiliyetine muhatap insanın ne tür şartlar taşıması gerektiği önem arz etmelidir. Nitekim bu minvalde benlik arayışının muhatabı akıl ve ruh ise bunların sağlığı gözden kaçırılmamalıdır. Her insanın bir dünya olduğu düşünüldüğünde ince eleyip sık dokumak daha çok önem teşkil eder. İnsan başlı başına bir problem iken sahip olduğu durumların problem üzerine problem teşkil etmesi, durumu daha da karmaşık hale getirir. İşte bu noktada bu problemin hafifletilmesi ve çözümlenebilmesi için koşulların olması kaçınılmazdır. Zira hiçbir fark gözetme zahmetine girilmeden bireylerin eleştirel düşünme kabiliyeti kazanmasına muhatap bırakılması bipolar bireyleri zor durumda bırakır. Lakin onların farklılıklarının göz önünde bulundurulması ve ona göre bir yöntem belirlenmesi onların hayat standartlarını iyileştirir. Bu yönde bir farkındalık eleştirel düşünebilen ve hastalıklarının gidişatını iyi yönde seyretmesini, hayat kalitesinin artmasını sağlayan bireyler yetiştirir. Aksi durumda artan intihar vakaları, başkalarına zarar verme durumları, bireyin hayat kalitesinin düşmesi, insan ilişkilerinin sekteye uğraması gibi sonuçlar meydana çıkar. Bu sonuçlar sağlıklı olmayan bir kimlik arayışından doğar. Söz konusu sonuçlar arayışı anlamsız kılmakla kalmaz, arayışa bir karşı duruş da geliştirir. Bu bağlamda eleştirel düşünebilme kabiliyetini kazanma imkanı ele alırken istisnai durumları göz ardı etmemekte fayda vardır. Toplumu bu yönde bilinçlendirmek bipolar bireylere bakış açısını değiştirir. Bu da bipolar bireylere eleştirel düşünmenin kontrollü ve geliştirilen bir yöntemle sunulmasına bağlıdır.

Kaynakça

1. Akdemir, Müslim, *İnsan Felsefesi- Epiktetos ve Marcus Aurelius Örneği-*, Sentez Yayınları, İstanbul, 2016.
2. Köknel, Özcan, Duygudurum Bozukluklarının Tarihçesi, *Çizgi Tıp Yayınevi Dergisi, Duygudurum Dizisi*, 2000;1:5-11.
3. Köroğlu, Ertuğrul, *Klinik Psikopatoloji*, HYB Yayıncılık, Ankara, 2019.
4. Sartre, Jean Paul (2020). *Varoluşçuluk*. Çev. A. Bezirci. İstanbul: Say Yayıncılık.
5. Şen, Hafize Gülnur, *Bipolar Bozukluk, Obsesif Kompulsif Bozukluk, Bipolar Bozukluk, Obsesif Kompulsif Bozukluk Eşanlı Hastalar, Klinik Özellikler, Kişilik ve Mizaç Özelliklerinin Karşılaştırılması*, Uzmanlık Tezi, Aydın, 2016.
6. Şeriati, Ali, *İnsanın Dört Zindanı*, Çev. Ejder Okumuş, Fecr Yayıncılık, Ankara, 2016.
7. Yeloğlu, Çağdaş Hünkâr, Hocaoglu, Çiçek, Önemli Bir Ruh Sağlığı Sorunu: Bipolar Bozukluk, *Mustafa Kemal Üniversitesi Tıp Dergisi Cilt: 8, Sayı:30*, 2017, 41-54.

İki Eleştirel Düşünme ve Hürleşme Modeli: Platon ve Francis Bacon*

Ayşe Gül Cıvgın**

Özet

İnsani tüm faaliyetler birbirlerinden farklı da olsalar her biri aslen insanı hürleştmek amacı taşır. Bu bağlamda bilimin de sanatın da felsefenin de temel gayesi budur. Bu amacın gerçekleştirilebilmesinin yolu ise eleştirel düşünmekten, sorgulamaktan geçer. Zira gerçeğe / hakikate ancak bu sayede ulaşılabilir. Nitekim insanın hürriyetinin önündeki en büyük engel, hakikati görmesine mâni olan önyargılar, saplantılı düşünceler ve kanaatlerdir. Bunlar, insanın hürriyetini engelleyen zihinsel zincirler / prangalarıdır. Hürleşmek için yapılması gereken şey ise oldukça basittir: Zincirleri kırmak. Bir başka ifadeyle ise eleştirel düşünebilme beceresine sahip olmak.

Felsefe tarihinde birçok filozofun insanın hürriyeti meselesiyle doğrudan ilgilendiği görülür. Bunların başında Antik Yunan felsefesinin en önemli düşünürü, Platon gelir. Ancak Platon'un mağara alegorisi dikkate alındığında, çocukluklarından beri mağarada elinden, ayağından ve boynundan zincire vurulmuş ne bir yere kıvıldaayabilen ne de önlerindeki duvardaki gölgelerden başka bir şeyi görebilen insanların, eleştirel düşünerek mağarada zincire vurulmuş olduklarını fark edebilmeleri ve kendilerini bu mahkûmiyetten kurtarabilmeleri mümkün müdür? Bu soruya Platon, olumsuz cevap verir. Kişinin kendi başına ne mağarada zincirlenmiş olduğunu idrak etmesi ne zincirlerini çözüp ayağa kalkması ne de başını mağaranın duvarından dışarıya güneşe doğru çevirerek yola koyulması söz konusudur. Zira zincirlerinden ve bilgisizliğinden kurtulması

* Bu çalışma, 26-28 Ekim 2023 tarihleri arasında Mantık Derneği tarafından Ankara'da düzenlenen XIII. Mantık Çalıştayı'nda sunulan bildirinin genişletilerek gözden geçirilmesiyle oluşturulmuştur. Ayrıca 2023 yılında Beytülhikme Dergisi'nde yayınlanan "Platon'un Diyaloglarında Aporianın Yeri" başlıklı çalışmanın da devamı niteliğindedir.

** Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bartın, acivgin@bartin.edu.tr ID: 0000-0003-2838-6737

DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0180

için zincirlerinin sesini duyuracak, onu çözecek, zorlayıp ayağa kaldıracak, başını çevirip yürütecek ve nihayet güneşe baktıracak bir rehber ya da yoldaşa ihtiyacı vardır. Bu rehber ya da yoldaş ise bilgeden (sophos) başkası değildir. Bilge, kişiye içinde bulunduğu çıkmazı (aporia) göstererek bilgisizliğiyle yüzleşmesini sağlar. Dolayısıyla ister hürleşme ister eğitim isterse de felsefe olarak adlandırılsın, tümü usta-çırak, bilge-filozof, öğretmen-öğrenci ilişkisinin birlikteliğinde gerçekleştirilebilecek faaliyetlerdir.

Modern düşüncenin kurucusu ve temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Francis Bacon da düşünce sistemi içinde insanın hürleşmesi meselesini problem edinir. Platon'un aksine Bacon'a göre ise insan, kendisini yanılsamalardan, idollerden kurtarabildiği, eleştirel düşünme becerisi kazanabildiği takdirde hürleşebilir, dahası böylece bilgiyi kendisine güç sağlayacağı bir araca dönüştürüp yeryüzünde krallığını ilan edebilir. Bunu gerçekleştirmek için bir başkasına ihtiyaç yoktur, çünkü asıl başkasının görüş ve düşünceleri en büyük yanılsama kaynaklarından biridir. Bu bağlamda bilim de felsefe de öğretim de tek başına gerçekleştirebilecek faaliyetlerdir. Başarıya ulaşmak, bilgi üretmek için gerekli tek şey uygun bir yöntem takip etmektir.

Eleştirel düşünme, Platon bağlamında bir başkasıyla ilişkide kişinin kendisini tanıması ve hürleşmesinde asli bir işleve sahipken Bacon'da kişinin doğrudan kendi aklına güveni temelinde tüm önyargılarından kurtulması ve bilgiye ulaşmanın ilk adımı olarak iş görür. Bu çalışmanın amacı, genel hatlarıyla Platon ile Bacon'un düşünce sistemlerinde eleştirel düşünceye neden ihtiyaç duyduklarını ve eleştirel düşünmenin bu ihtiyacı ne ölçüde hangi bağlamda karşıladığını sorgulamaya çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Eleştirel Düşünme, Hürleşme, İdoller, Platon, Francis Bacon.

Two Critical Thinking and Freedom Models: Plato and Francis Bacon

Abstract

All human activities, though entirely different from each other, essentially aim for the freedom of human beings. In this context, this is the primary purpose of science, art, and philosophy. The way to achieve this goal is through critical thinking and questioning. Critical thinking is the only way to reach the truth/reality. The biggest obstacle to human freedom is prejudiced, obsessive thoughts and opinions that prevent seeing the truth. These are mental shackles that prevent human freedom. What needs to be done to become free is quite simple: To break the shackles. In other words, to have the ability to think critically.

Looking at the history of philosophy, it's evident that many philosophers are directly concerned with the issue of human freedom in their thought systems. Plato, the most influential thinker of the philosophy of the Antique Greek, comes first among them. However, considering Plato's metaphor for the cave, is it possible for individuals who have been chained in the cave from their hands, feet, and neck since their childhood and who can neither move nor see anything other than the shadows on the wall in front of them, to realize that they are chained in the cave by thinking critically and to free themselves from this imprisonment? Plato answers this question negatively. A person cannot realize on his/her own that he/she is chained in the cave, loosens his/her shackles, and stands up, or sets out by turning his/her head towards the sun outside the cave wall. To be freed from his/her chains and ignorance, he/she needs a guide or a companion who will make his/her chains heard, untie him/her, force him/her to stand up, turn his/her head, make him/her walk, and finally make him/her look at the sun. This guide or companion is no one other than the wise (*sophos*). The wise shows the person his/her predicament (*aporia*) and enables him/her to confront his ignorance. Therefore, whether it is called freedom, education, or philosophy, each can be carried out in the unity of master-apprentice, wise-philosopher, teacher-student relationship.

Francis Bacon, the founder and one of the representatives of modern thought, also issues human freedom within his system of thought. In contrast to Plato, Francis Bacon argues that a person can become free by getting rid of the illusions and idols in his / her mind and gaining the ability to think critically; moreover, he/she can turn knowledge into a tool that will give them power and declare their kingdom on earth. There is no need for another person to realize this because the opinions and thoughts of others are one of the greatest sources of illusion.

While critical thinking, in the context of Plato, has an essential function in knowing and freedom oneself in a relationship with another, in Bacon, it serves as the first step in getting rid of all prejudices and attaining knowledge based on direct trust in one's mind. This study aims to question why Plato and Bacon needed critical thinking in their thought systems and to what extent and in what context critical thinking met this need.

Keywords: Critical Thinking, Freedom, Idols, Plato, Francis Bacon.

1. Eleştirel Düşünme ve Hürleşme

Eleştirel düşünme teriminde geçen ‘eleştiri’ sözcüğü, Grekçe κριτικός (kritikos) eleştirmek / kritik etmekten gelir ve genellikle entelektüel bir kapasiteye ve yargılama, ayırt etme araçlarına işaret etmekte kullanılır. Türkçede tenkit, muaheze, kritik adlarıyla da anılan eleştiri; bir olay, olgu, durum, eser ya da düşünce hakkında hüküm vermek için mevcut gerçeklerin, kanıtların, gözlemlerin ve argümanların, tutarlılık, doğruluk, geçerlilik ve güvenilirlik açısından incelenerek değerlendirilmesidir. Yaygın olarak eleştiriyle amaçlanan, eleştiriye konu olan şeyin yanlışları ve eksiklerinin tespit edilmesi, bunlarının giderilerek daha iyi hâle getirilmesidir. Böyle bir sürecin gerçekleştirilebilmesi için argümanları tanıyıp değerlendirebilecek, mantıksal bağlantıları fark edip yeniden kurabilecek, akıl yürütmedeki tutarsızlıkları ve yaygın hataları tespit edip dökümünü yapabilecek, kısaca meseleyi tüm yönleriyle kuşatıcı bir biçimde idrak edebilecek zihinsel bir donanıma sahip olmak gerekir. Elbette kişinin belirli bir zihinsel donanıma sahip olması tek başına yeterli değildir aynı zamanda tüm peşin hükümlerden, önyargılardan, kuruntulardan, doğmalardan mümkün olduğunca bağımsız ve nesnel bir biçimde mevzuya yaklaşabilmesi de lazımdır. Bunlar, eleştiriye konu olan şey hakkında doğru değerlendirmede bulunmak için zorunlu koşullardır.

Bununla birlikte eleştirel düşünmenin, kişinin başkalarının görüşlerine ve düşüncelerine bağımlı olmaktan kurtulmasında yardımcı olan ve onun kendi adına düşünebilme, harekete geçebilme ve kendi görüşlerini ifade edebilme imkânına kavuşmasını sağlayan bir işlevi de bulunur. Şu hâlde eleştirel düşünmenin hem eleştirilen hem de eleştiren üzerinde çifte yönlü önemli etkileri vardır. Kısaca ifade etmek gerekirse eleştirel düşünme bir yandan eleştirilenin doğru değerlendirilmesini sağarken diğer yandan da eleştirenin mahkûmu olduğu peşin hükümlerden, önyargılardan, genel hükümlerden kurtulup hürleşmesini sağlar.

Felsefenin aslen eleştirel düşünme zemini üzerinde yükselen insani bir faaliyet olduğu göz önünde bulundurulduğunda insanı hürleşirme, zincirlerinden kurtarma ve aydınlığa çıkarmayı amaçlayan bir faaliyet olduğu söylenebilir. Felsefe tarihine daha yakından bakıldığında kişiyi mahkûmiyetinden kurtarıp hürleşerek aydınlığa çıkabilmeye dair farklı yaklaşımlar benimsenmiştir. Bunların en önemlilerinden biri “Batı felsefesi, Platon’a düşülmüş dipnotlardan ibarettir” veciz deyişine mazhar

olan İlk Çağda yaşamış Platon'un yaklaşımı, bir diğeri ise Erken Modern Düşüncenin öncü isimlerinden kabul edilen Francis Bacon'un yaklaşımıdır.

2. Platon

Platon'un diyaloglarına genel olarak bakıldığında her diyalogda ele alınan meselenin ya Sokrates ya da mevzuya vakıf bir kişi ile genç muhatabı arasında soruşturulduğu görülür. Soruşturmanın konusu kimi zaman erdem kimi zaman dostluk kimi zaman da bilgidir. Diyaloglarda Sokrates soruşturdukları konunun ne olduğunu bilmeyen bir karakter, buna karşılık genç muhatabı ise bilme iddiasında bulunan bir karakter olarak sergilenir. Bu nedenle de soruşturma doğrudan genç muhatabın mevzu hakkındaki iddiası / hükmü üzerinden başlar ve bu hükmün sorgulanması üzerinden yürütülür. Bu hususu, erdemin ne olduğunun soruşturulduğu *Menon* diyalogunda, Sokrates ile Menon arasında geçen konuşmada açıkça görmek mümkündür:

Sokrates: (...) Tanrılar aşkına Menon, sen kendin erdemin ne olduğunu bildiğini söylüyorsun. Senden tüm içtenliğimle beni reddetmemeni ve erdemin ne olduğunu söylemeni istiyorum.

Menon: Bunda hiçbir güçlük yok. Her şeyden önce aradığın erdem bir erkeğin erdemiyse, bir erkeğin erdeminin onun işlerini iyi bir biçimde çekip çevirmesinden oluştuğunu görmek kolaydır, öyle ki o, kendisine zarar gelmemesine özen gösterirken dostlarına yararlı olacak düşmanlarına zarar verecektir. Yok, eğer bir kadının erdemini istiyorsan, bu da kolaylıkla tanımlanır (Platon 2007: 71d-e).

Benzer bir biçimde *Theaitetos* diyalogunda bilginin ne olduğu tartışılır; Menon gibi Theaitetos da bilginin ne olduğunu bildiği iddiasındadır ve bunu Sokrates'e şu sözlerle dile getirir:

Sokrates: Bilgi hakkında açık bir fikir edinemiyorum. Bilgi nedir bunu ifade edebilecek miyiz? Ne düşünüyorsunuz? (...) Bilgiden ne anladığını söyle.

Theaitetos: Öyleyse pekâlâ, Bana öyle geliyor ki Theodoros'tan öğrenilebilen bütün şeyler bilgidir: geometri ve sonra demin saydığın bilimlerin tümü, bundan başka kunduracılık ve öteki sanatlar, toptan alınsalar da ayrı ayrı alınsalar da bilgiden başka bir şey değildir (Platon 1995: 146a-d).

Düşünce tarihinde “Sokratik sorgulama” ya da “elenkhus” olarak da adlandırılan ve aslen eleştirel düşünmeyi içeren soruşturma yöntemi, ilkin ve her şeyden önce muhatabı yanlış görüşlerinden vazgeçirmek ve ona doğrusunu öğretmek amacıyla değildir. Genellikle kabul edildiği gibi muhataba, herhangi bir görüş ya da düşünceyi eleştirel olarak değerlendirebilmesi için ihtiyaç duyduğu becerileri ve eğilimleri kazandırmayı, böylece onun bilgi edinme ya da aktif öğrenme sürecine bizzat katılımını sağlamayı da hedeflemez. Başka bir ifadeyle Sokratik sorgulama, kişinin etkili bir eleştirel düşünme için gerekli olan, bir konuyu açığa kavuşturabilme, ayrımlar yapabilme, tutarsızlıkları belirleyebilme, çıkarımlar gerçekleştirebilme, sunulan kanıtları ve argümanları mümkün olduğunca nesnel ve tarafsız biçimde değerlendirebilme ya da ulaşılan sonuçları açıkça ifade edebilme gibi kazanımlar edinmesini de amaçlamaz.

Tüm bunlara önceliği olacak şekilde Sokratik sorgulama aslında muhatabın bildiğini sandığı konularda bilmediğini göstererek içinde bulunduğu çıkmazı (aporia), bilme iddiasıyla ortaya koyduğu hükümlerdeki çelişkilerin kendisini nasıl bir duruma soktuğunu fark etmesini sağlamaya çalışır. Nitekim ancak hükmünün boşa çıktığını ve o boşlukta da zeminsiz kaldığını anlayan kişi, kendisiyle ve kendi bilgisizliğiyle karşı karşıya kalabilir. Bu sayede de bilmediğini bilmeye doğru yönlendirilebilir (Çıvgın 2023: 45-47). Dolayısıyla Sokratesçi sorgulama da amaç, muhatabın yeni bir şey öğrenmesi ya da yeni fikirler edinmesi değil kendi fikrini soruşturarak kendisiyle yüzleşmesidir (J. Annas 2003: 31). Zira Sokrates’in de vurguladığı gibi kişinin bilmediğini biliyor sanması “en çok azarlanmayı hak eden” ve “en utanç verici cehalet” türüdür (Platon 2006: 29b). Bu yüzden de Hyland’ın (2019:58) söylediği gibi “gerçek cehalet, ‘bilmediğinizi bildiğinizi düşünmemizdir’. Bilmediğini kabul etmek olarak *aporia* bir bilme şeklidir. Sokrates, diyaloglarda muhataplarını *aporiaya* indirgemez; onları *aporia* başarısına yükseltir. *Aporia* kendini tanımak, Sokrates’in beşerî bilgeliğidir.” Bu bağlamda da Sokratesçi felsefe pratiği, felsefenin değeri ile insan bilgeliğinin değeri iç içe geçecek şekilde kişinin kendi bilgisizliğinin farkına varmasıyla ilişkilidir (S. W. Calef 1996: 36). Demek ki diyaloglarda tartışılan mevzunun, erdem, bilgi, din, dostluk, adalet ya da başka herhangi bir konuda olmasının aslen bir önemi ve ehemmiyeti yoktur. Zira soruşturmaya tabi tutulan, mevzu üzerinden aslen bilme iddiasında bulunan kişinin bizatihi kendisidir. Dolayısıyla kişinin her şeyden önce, kendisini bilmesi veya tanıması gerekir. Kendini bilen,

neyi bilip neyi bilmediğini doğru bir şekilde bilir, çünkü yalnızca böyle bir kişi kendisinin, bilgisinin, yeteneklerinin doğru değerlendirmesine sahip olabilir (M. Lenzi 2005: 5).

İşte bu nedenle Delfi’deki Apollon tapınağının üzerinde “Kendini Tanı! / Kendini Bil! (Gnothi Seauton!)” yazar. Platon düşüncesinde de kendini tanıma, bilmediğini bilmek zemini üzerine yükselir. Bunun ön koşulu ise kişinin ‘bilmediğini biliyor zannettiği’ için içinde düştüğü *aporianın* yarattığı hayret ve şaşkınlık halini meraka görüntürüp, öğrenme ve bilme arayışına yönelmeye başlamasıdır. Felsefenin merak ve hayretle başladığı iddiası kökeni tam da bu düşüncede bulur. Bir kez daha vurgulamak gerekirse Sokratesçi sorgulama, dolaysızca yanıtları göstermez ya da herhangi bir şey öğretmez. Kişiye sadece içinde bulunduğu çıkmazı (aporia), çelişkiyi gösterir. Burada dikkat edilmesi gereken, kişinin kendi kendisine çıkmazda olduğunu ya da hükümlerinin çelişkili olduğunu görebilmesinin mümkün olmadığıdır. Düşünerek, derin düşünerek, eleştirel düşünerek ya da refleksiyonla veyahut muhakemeye bunu fark etmenin imkânı yoktur. Kişinin ‘bilmediğini biliyor sandığını bilebilmesi’ için bir başkasına, bir başkasının ayna tutmasına ihtiyaç vardır. Bu başkası ise Platon düşüncesinde bilenden (sophos) başkası değildir (O. Haşlakoğlu 2021:103).

Platon’un bu görüşünü, en önemli diyaloglarından bir olan *Politeia*’daki meşhur mağara benzetmesi üzerinden özellikle hürleşme ve eğitim meselesiyle ilişkisinde değerlendirmek mümkündür. İyi bilindiği üzere bu alegori, çocukluklarından beri elinden, ayağından ve boynundan zincire vuruldukları için ne kıpırdayabilen ne de önlerindeki duvardaki yansılardan veya gölgelerden başka herhangi bir şeyi görebilen mahkûmları ve mahkûmlardan birinin zincirlerinden kurtulup mağaranın dışına çıkmasını, hakikatin temsili olan güneşi görüp tekrar mağaraya dönerek diğer mahkûmları zincirlerinden kurtarmaya çalışma mücadelesini anlatır. Çocukluklarından itibaren tüm yaşamları zincire vurulmuş bir şekilde duvardaki yansılarını seyretmekle geçirdikleri için mahkûmların ne mağarada olduklarını ne zincire vurulmuş olduklarını ne de duvarda gördüklerinin yalnızca görüntülerden ibaret olduklarını fark edebilmeleri mümkündür. Ancak aralarından birisi zincirlerinden kurtulup mağaranın dışına doğru yöneldiği zaman ilk önce duvarda gördüklerinin yansılardan veya gölgelerden ibaret olduğunu, sonra bunların kendi asıllarını, daha sonra yıldızlı gökyüzünü ve ayı, nihayetinde de kafasını kaldırıp her şeyin aslı ve kaynağı olan güneşi olduğu mahalde ve olduğu

gibi görür. Tekrar diğer mahkûmları kurtarmak ve içlerinde hürleşme imkânı olanlara zincirlerini kırmalarında yardım etmek için mağaraya geri döner. Fakat geri döndüğünde mağaranın dışına çıkmamış, hakikati tecrübe etmemiş olanlarca gözlerini kaybettiği gerekçesiyle alaya alınır, dışlanır ve hatta yargılayıp öldürülür (Platon 2016, 517a). Dolayısıyla gerek zincirlerden kurtulup hakikate doğru yapılan yolculuk gerekse diğer mahkûmları zincirlerinden kurtarmak için yapılan geri dönüş yolculuğu oldukça zahmetli ve meşakkatlidir.

Görüleceği gibi nasıl ki kişinin ‘bilmediğini biliyor sandığını’ fark edebilmesi tek başına düşünme taşına gerçekleştirebileceği bir faaliyet değilse bunu gerçekleştirebilmek için bir başkasına, bir bilenin yardımına ihtiyacı varsa benzer bir biçimde mahkûmların da kendi başlarına mağarada zincirlenmiş olduklarını fark edebilmeleri, zincirlerini kırıp hürleşebilmeleri mümkün değildir; bunun için bir başkasının yardımına ihtiyaçları vardır. Bu kişi ise zincirlerinden kurtulmuş, mağaranın dışına çıkmış, hakikati görmüş kısaca hür olan, *sophostan* başkası değildir. Zira ancak hür olan başkalarını da hürleştirebilir. Platon’un düşünce sisteminde hürleşme, zincirlerinden çözülme, her mahkûm, dolayısıyla da her insan için bir imkândır.

Platon, mağara alegorisinin hemen devamında bu imkânın ancak eğitim ile sağlanabileceğini söyler. Eğitim, insanı hürleştirme sürecidir (R. F. Stalley 1998: 147). Ancak eğitim, bilgisiz olana bilgi vermek, kör gözlelere görüş vermeye çalışmak değildir. Zira “herkeste öğrenme gücü veya bu işe yarayan araç vardır”, önemli olan onu iyiye ve doğru yöne döndürmek / çevirmektir (Platon 2016: 518c-d). İşte bu çevrilmenin mümkün olması için kişinin bilmediğini biliyor olması, eş deyişle kendini tanıması gerekir. Zira ancak bilmediğini bilen, bilmediğini bilmeye doğru bir çevrilebilir / döndürülebilir. Bu ise ifade edilmeye çalışıldığı üzere kişiye içinde bulunduğu çıkmazı, bilgisizliğini gösteren bir başkasıyla mümkündür. Dolayısıyla ister hürleşme ister eğitim isterse de felsefe olarak adlandırılсын, adı geçen faaliyetlerin tümü usta-çırak, bilge-filozof, öğretmen-öğrenci ilişkisinin birlikteliğiyle gerçekleşir. Sonuç itibarıyla Platon düşüncesinde bilge; gençlere farkındalık kazandırma, doğru yolu gösterme ve onları erdemli bir yaşam tarzına teşvik etme açısından kilit bir öneme haizdir.

3. Francis Bacon

Erken modern düşüncenin öncülerinden biri olarak kabul edilen Bacon’a göre ise kişi, Platon’dan farklı olarak kendi başına zincirlerinden kurtulabilir, felsefe yapabilir ve öğrenebilir. Bu faaliyetlerde bulunabilmek

için bir başkasına ihtiyaç yoktur. Üstelik bunları gerçekleştirmek için bir başkasının yoldaşlığına ya da düşüncelerine veya görüşlerine başvurmak hürleşebilme, felsefe yapabilme, bilimsel çalışmalar üretebilme önündeki en büyük engellerdendir. İşte bu yüzden Bacon (2017: 8-18), *Great Instauration* (Büyük Yenilenme) başlıklı, altı temel bölümde planladığı çalışmasında tüm bilimleri ve sanatları, otorite kabul edilen kişilerin görüşlerden, olduğu gibi benimsenen sistemlerden, hatalı düşünce ve yöntemlerden kurtarmak ister, bu doğrultuda da onları doğru ve uygun temeller üzerine yükseltecek bir yenileme ya da yeniden yapılandırma projesine girişir. O, geçmişten gelen öğretilerin, genel kabul görmüş sistemlerin eleştirilmeksizin olduğu gibi benimsenmesini sakıncalı bulur ve bu durumun pek çok probleme yol açacağını düşünür. Bu problemlerin başında ise insanlığın bilimler alanındaki gelişmelerden ve ilerlemelerden geri kalmışlığı gelir.

Gerçekten de Bacon (2012:160), söz konusu geri kalmışlığın, İlk Çağ felsefesinde büyük bir değer olarak nitelendirilen ve kabul gören kişilerin otoritesine duyulan saygı nedeniyle oluşmuş bir tür büyülenmeden kaynaklandığına inanır. Ona göre İlk Çağ filozofları her tür konuyu tartışmaya indirgedikleri için öğretileri yaşlı insanların bilgisiz gençlere yaptıkları boş konuşmalardan spekülative iddiaları sıralamaktan öteye geçmemiştir (F. Bacon 2012: 148). Bu düşüncesini Bacon (2012:149), Mısırlı bir rahibin Yunanlılar için söylediği şu sözleri aktararak paylaşır: “Bilginin İlkçağı ya da İlkçağın bilgisi olmadan, onlar, daima çocuk kalacaklardır. Çünkü onlar, kesinlikle çocuklara benzerler, yalnızca konuşurlar, bir şey üretmezler. Bilgelikleri gevezelikten ibaret, sonuçları da verimsizdir.”

Bacon’a göre geçmiş öğretilere aşırı saygı ve hayranlık duyularak itaat edilmesi, entelektüel yaşamı çıkmaza sokarak durma noktasına getirmiştir. O, spekülative öğretileri ya da otorite kabul edilen öğretileri, hayranlık duyulan ancak olduğu yerde çakılı kalan, hareketten ve canlılıktan yoksun heykele benzetir. Bunun tipik örneğini, Skolastik düşünceye hâkim olan Aristotelesçilikte bulmak mümkündür. Bilindiği gibi Aristoteles’in görüşleri sadece kendi döneminde değil kendisinden sonra Orta Çağ düşüncesinde de öylesine kabul görüp benimsenmiştir ki kanıtlarının İncil’de bulunduğu bile öne sürülmüş, neredeyse öğretiye karşı çıkmak dinden çıkmakla bir tutulmuştur. Bu nedenle bu süre boyunca ne bilimsel ne de düşünsel gelişmeler meydana gelebilmiş, düşünce tarihine dogmatizm egemen olmuştur.

Bu yüzden Bacon için bilgi, başkaları üzerinde üstünlük kurmak, zihinsel tatmin sağlamak, kar elde etmek, şöhret kazanmak gibi amaçlar gözetilerek değil, fakat yaşamımıza fayda sağlaması, pratik kullanım değerine sahip olması için istenir. Genellemelere ve soyutlamalara dayanan öğreti ve teorilerin sınırlarının kesin bir biçimde belirlenip çizilmesi gerekir. Hatırlanacak olursa Bacon'un *Yeni Atlantis* adlı eserinde insanlık adına büyük ve önemli işler yapmak, yeni bilimsel keşifler gerçekleştirmek için kurulan 'Salomon Evi', tam da bilgiyi pratik alana uygulamanın prototipini oluşturur. Nitekim kuruluşun amacı, "doğadaki şeylerin nedenleri, gizli devinimleri ve derin anlamları hakkında bilgi sahibi olmak ve insanın hâkimiyet alanının sınırlarını genişleterek mümkün olan her şeyin sırrına erişmektir" (F. Bacon 2021:84). Bilim ya da bilgi alanında gelişme sağlamak ve ilerlemek için bilgi edinmenin önündeki her tür engeli ortadan kaldırılmak, doğru ve uygun bir yöntem kullanmak önemlidir. Bu yöntem ise tümevarımdır. Elbette ki Bacon, tümevarım yöntemini ilk kez ortaya koyan kişi değildir fakat o spekülâtif konularla zihinleri meşgul eden teorik düşüncenin önüne tecrübi bilimi koyan ilk kişidir (T. Torun 2021: 107).

Bilginin ne olduğuna dair yapmış olduğu tüm bu tespitler neticesinde Bacon, insan zihnini kuşatarak yanlış yönlendiren tüm düşüncelerin, hatalı yöntemlerin, kurguların, fikri alışkanlıkların kısaca idollerin farkına varmak ve böylelikle de onlardan kurtulmak gerektiğini ileri sürer. Dikkat edilirse o, aslında eleştirel düşünmenin önemine vurgu yapar. 'Suret', 'imge', 'ikon' anlamına gelen "idol" terimi, Grekçe "eidolon" ve Latince "idolum" sözcüğünden köken alır ve zihni bulanıklaştıran her tür yanılsamayı, kurguyu, çarpıtmayı ve keyfi soyutlamayı kapsar. Zihni önyargılarla dolduran, gerçeğe kör kılan, şeylerin geçici ve hatalı imgeleri ya da suretleridir. İdoller, düşünceye etkileri bakımından dış etkenlerin sonucunda da insan aklının doğuştan gelen bazı eğilimleri sonucunda da ortaya çıkabilir. Bunlar, kısmi ve belirli hatalar olmanın çok daha ötesinde, zihnin tamamen çarpıtılmasına ve yanlış yönlendirilmesine neden olurlar (P. Zagorin 2001: 387). Her biri farklı bir kaynaktan doğan, kendilerine özgü tehlikeleri ve zorlukları bulunan, insan zihninin derin yanılgıları olan idoller dört temel başlıkta toplanır:

A) "Soy / Kabile idolleri (idola tribu)", insan doğasından kaynaklanan bu yüzdende de bütün insanlarda ortak olan doğal zayıflıklar ve genel eğilimleri içerir. Doğuştan geldikleri için tümüyle ortadan kaldırılmaları söz konusu olmasa da fark edilip telafi edilmeleri mümkündür. Bunlar

arasında, duyu algılarına sorgusuzca güven duyma, aşırı genellemeler yapma, aceleyle kestirme sonuca ulaşma ya da görüşlerimize karşı olan kanıtları görmezden gelirken doğru olmasını istediğimiz şeye inanma veya onu olduğu gibi kabul etme eğilimi yer alır. Mesela insanlar yapıları gereği her şeyin kaynağı olarak kendilerini görürler ve bu nedenle de doğada var olandan daha fazla bir düzenlilik bulunduğunu kabul etme eğilimi gösterirler. Bunun sonucunda da gök cisimlerinin tam ve kusursuz dairesel çizgiler izleyerek hareket ettiklerine inanırlar (Bacon 2012: 129).

B) Tüm insanlarda ortak bir biçimde bulunan soy idollerinden farklı olarak “mağara idolleri (idola tribu)” kişiden kişiye farklılık gösterir. Bunlar, kişilerin mizaçları, eğitimleri, yetiştirilmeleri, meslekleri, sosyal çevreleri, alışkanlıkları sonucunda sahip oldukları önyargıları, basmakalıp düşünceleri ya da inançları içerir. Kısaca ifade edilirse mağara idolleri, özel bakış açısından kaynaklanan çarpıtılmış kanaatlerden oluşur. Her birey adeta kendisine özgü bir mağarada yaşadığı ve yine kendi mağarasından diğer her şeye baktığı için bu idoller mağara idolleri adıyla anılır. Söz konusu idoller, Platon’un mağara alegorisinde mağarada zincire vurulmuş ve duvardaki gölgelerden veya yansımalarından başka bir şeyi göreden yaşayan insanların kanaatleri, sanıları ve inançlarıyla örtüşür. İnsanların bazılarının benzerliklere bazılarının farklılıklara odaklanması veya bazılarının eski felsefi düşüncelere bazılarının ise yenilere ilgi duyması, mağara idollerine örnek verilebilir (F. Bacon 2012: 134).

C) Sözcüklerin, kelimelerin, dilin kullanımından kaynaklanan idoller ise Bacon, “çarşı-pazar idolleri (idola fori)” olarak adlandırır. Bunlar, insanların birbiriyle etkileşimleri ve ilişkileri sonucunda meydana gelen idollerdir. Tanımlardaki muğlaklıklar, kelimelerin anlamlarındaki belirsizlikler, soyutlamalarla oluşturulan adlandırmalar zihnimizi yanlış yönlendirmemize böylelikle de iletişim problemlerinin ortaya çıkarak kısır ve içi boş tartışmalara neden olur (A. Çıvgın 2019: 46). Dahası kullandığımız spesifik kavramlar ve terminolojiler, düşüncelerimizin sınırlanmasına yol açar. Bunun yanı sıra çeşitli toplulukların, akademik disiplinlerin söylemleri, türettikleri sözcükler ya da özel jargonlar da bu idollerin kapsamında yer alır. Aristoteles kozmolojisinin “kristal küreleri”, “ilk hareket ettirici” gibi olmayan şeylerin kurgusal isimleri veyahut “nemli”, “yararlı” gibi soyut nitelikler ya da belirsiz isimler, bunlardan sadece bir kaçıdır.

D) Sonuncusu ise insanların mağara idollerinde olduğu gibi doğuştan

değil de sonradan edinildiği idollerdir. “Tiyatro idolleri (idola theatri)” olarak adlandırılan bu idoller, bilgi edinme arayışındaki büyük felsefi öğretilerin, sistemlerin, izmlerin dogmalarını ya da kusurlu ispatlarını ve yöntemlerini olduğu gibi benimseyip kabul etmekten kaynaklanır. Bunlar, soyut kavramsallaştırmaların, şemalaştırmaların, teolojik kavramların bilgi alanına sokulması neticesinde ortaya çıkan hatalı düşünme biçimleri, önyargılardır. Bacon, bu idollerin üç özel felsefe türünden türediğini düşünür.

Bunlardan ilki, (i) “Sofistik ya da akılcı felsefedir”. Bu felsefenin özelliği, deneysel hiçbir kanıta dayanmadan yalnızca gelişigüzel birkaç gözlemden acele sonuç çıkararak oluşturulan soyut argümanlar ve spekülasyonlar üzerine inşa edilmesidir. Bunun en açık örneği ise Aristotelesçi öğretilerdir. Bacon’a göre (2012: 140) Aristoteles, “kararlarının ve aksiyomlarının temeli olarak değerlendirdiği şeyleri deneye başvurmaksızın önceden karar vermiştir ve bu şekilde karar verdikten sonra da doğa felsefesini kendi kararlarıyla bağdaştırmak için, deneyi tıpkı bir esir gibi yanında sürüklemiştir.”

İkincisi, (ii) “Ampirik felsefedir”. Bu felsefe, belirli bir alandaki belirli ve sınırlı sayıdaki gözlem ve deney sonuçlarını her türden olguyu açıklamak için bir model olarak kullanır. Bacon, mıknatıs taşıyla yaptığı deneyler neticesinde manyetizmayı tüm olayların arkasında gizli güç olarak gören William Gilbert’in görüşlerini, bu felsefeye örnek gösterir. Bilindiği üzere modern manyetizma biliminin kurucusu kabul edilen Gilbert, büyük bir mıknatıs olduğunu düşündüğü Yer’in kendi eksenini etrafındaki dönüşünün yıldızların hareketine neden olduğunu iddia eder (J. Freedly 2014: 224).

Sonuncusu ise (iii) “Batıl inanca dayalı felsefedir”. Bacon bu felsefeyi, teoloji ile felsefeyi birbirine karıştıran düşünce sistemini ifade etmek için kullanır. Doğal olay ve olguların ilahi amaç ve kavramlarla açıklanmaya çalışılması, insani olan ile tanrısal olanın veya doğal olan ile ilahi olanın birbirine karıştırılmasına neden olmuş, bunun neticesinde de felsefi düşünce de tafafisi mümkün olmayan yanlışlıklar ortaya çıkmıştır. Bu felsefenin örneğine ise Pythagorasçılar da rastlamak mümkündür.

Bacon, idoller içerisinde bilhassa tiyatro idolleri üzerinde durur ve tüm felsefi öğretileri, kuramları ve sistemleri bu eksende değerlendirerek eleştirir. Doğa bilimlerinde izlenmesini salık verdiği kendi yöntemini ise Bacon (2012: 173) yine sözü edilen felsefelerin eleştirisini kapsayacak

biçimde meşhur analogisiyle şuna benzeterek dile getirir: Ne deneyimden elde ettiklerini yığan ve stoklayan karıncalarınki (ampiristler) ne de ağlarını kendi özlerinden çıkaran örümceklerinkidir (rasyonalistler), fakat çiçeklerden alması gerekeni seçip alan, özümseyerek bala dönüştüren arılarinki gibidir. Buna göre filozof, deneyim ile aklın kılavuzluğunda birlikte bir yol izlemelidir.

Tüm bu belirlemeler, idollerin ister doğamızdan kaynaklansın ister sonradan edinilsin bir kavramın, düşüncenin, öğretinin, fikrin ya da idenin eleştirilmeksizin olduğu gibi benimsenmesinden kaynaklandığını gösterir. Özellikle soy, mağara ve çarşı pazar idolleri zihnimize öylesine yerleşmiştir ki temizlenmeleri sürekli bir çaba gerektirir ve sonuç hiçbir zaman kesin de değildir. Bunun aksine tiyatro idolleri tamamen yok edilebilir. Bunun için yapılması gereken tek şey, en uygun yöntem olan tümevarımı uygulamaktır, böylece tüm yanlış felsefi öğretiler ortadan kalkar (S. Manzo, 2006: 254). Mantıkta tutarsız argümanların tespit edilmesi ve çürütmesi ne kadar önemliyse insanın herhangi bir görüş, düşünce ya da fikri kabul etmeden önce de kendisini tam ve doğru bir şekilde kavramaktan alıkoyan hatalardan, yanılgılardan kurtarması önemlidir. Bunun için yapılması gereken ise oldukça basittir: Her şeyi kendi zihnimizin eleştirel süzgecinden geçirmek ve onu yanıltan, bulanıklaştıran her tür otoriteden, görüşten, kavramdan kurtarmak. Bacon'a göre hürleşmek, bundan ibarettir. Bu gerçekleştirildiği takdirde kişi kendi kendisinin efendisi olur ve kendi hükümlerini verebilir. Onun bu konudaki görüşleri ile Kant'ın *Aydınlanma Nedir? Sorusunun Yanıtı*'nda, *Sapere aude!* Bilmeye cesaret et! sloganı ile dile getireceği aydınlanma düşüncesinin de yolunu açar. Tüm bu yapıları gerekenler, insanın yeryüzünde kendi krallığını ya da âlemini kurması içindir. Nitekim Bacon'un (1902:11) meşher eseri, *Novum Organum*'un ilk bölümü olan "özlü sözler (aphorisms)", "Tabiatın Yorumu ve İnsan Krallığına Dair" başlığını taşıması bu düşüncenin en açık ifadesidir.

Sonuç

Gerek Platon gerekse de Bacon için eleştirel düşünme, yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı üzere kişiyi zincirlerinden çözülüp hürleşmesini sağlaması bakımından önemli bir işleve sahiptir. Platon için eleştiri, başkasının görüşünü, düşüncesini, sistemini eleştirmek değil, her şeyden önce bir başkasının kişiye ayna tutarak bizatihi kendisine yönelik bir farkındalık geliştirmesine yöneliktir. Bu bağlamda da eleştirinin, kişiye kendi hükmünün mahkûmu olduğunu ancak hükmünün hâkimi de

olabileceğini hatırlatma edimi olduğu ifade edilebilir. Bu ise daha önce de vurgulanmaya çalışıldığı gibi kişinin kendisini tanımasıyla, bildiğini sandığı şeyi aslında bilmediğini fark etmesiyle sağlanabilir. Kendini tanımaya önceliği olacak şekilde atılması gerek ilk adım ise kişinin hükmü üzerinden içinde bulunduğu *aporiayı* halinin yarattığı hayreti ya da şaşkınlığı, bilmek ya da öğrenmek için meraka veya arzuya döndürebilmesidir. Böyle bir teşvik kişiye farklı imkânların kapısını açmada yardımcı olarak imkân dairesini genişletecektir. Ancak dikkatten kaçırılmaması gerek Platon'un öğretilerinde kişinin kendi başına ne çıkmazda olduğunu ne de nereye dönmesi gerektiğini idrak edebilmesidir. Muhakeme ederek ya da derin düşülerek veyahut refleksiyonla böyle bir biliş mümkün değildir. Her zaman bir bilene, bir bilgeye ihtiyaç vardır. Kişinin kendini tanıma yolculuğunda bilen, bir rehber, yoldaştır.

Platon'un aksine Bacon için başkasının görüşleri ya da öğretileri, kişinin kendisini tanımasında, bilgi edinmesinde ve bilim yapmasında karşılaştığı en büyük engellerdendir. Zira tiyatro idollerinde değinildiği üzere bunlar, düşünmeyi mahkûm eden zincirlerdir. Ancak nasıl ki Bacon kendi başına bunları fark etmiş ve bunlardan kurtulmuşsa yani bir başkasının yoldaşlığına ihtiyaç duymamışsa benzer bir biçimde her bir kişinin de kendi kendine aynı şeyi başarabilmesi mümkündür. Bu bağlamda bilim de felsefe de öğretim de tek başına gerçekleştirebilecek faaliyetlerdir. Yeter ki uygun bir yöntem olan tümevarım takip edilsin.

Görüldüğü gibi her iki filozofun düşünme sisteminde insanın hürleşmesi asli bir problemdir. Ancak onların problemin gerek kökenine gerekse çözümüne ilişkin ortaya koydukları fikri yapı tümüyle farklıdır. Zira her ikisinin de düşünce sistemlerinin zemin aldıkları insan anlayış birbirinden ayrıdır. Bununla birlikte her ikisi de sorgulamasını kişinin hükümleriyle sınırlı tutar ve bu hükümler üzerine yöneltir. Ancak Bacon'dan farklı olarak Platon, kendi insan anlayışıyla bağlantılı olarak hükmün, kişinin hükmü olmak bakımından kendi ürünü olduğuna veya izini taşıdığına dikkat kesilir. Bu nedenle de hükmü üzerinden hüküm sahibine yönelerek kendisini sorgulamasını sağlar. Nitekim her hüküm aynı zamanda hüküm sahibinin kendisine de hükmeder. Bu yüzden de en azından hüküm verememek elzemdır. Dolayısıyla Sokratesçi sorgulama, kişinin hükmüne mahkûmiyeti ya da hâkimiyeti cihetinden hükmündeki izini sorgulanmaya yöneliktir. Buna karşılık Bacon doğrudan kişinin hükmünün hâkimiyetine odaklanır. Hükmeden hükmünün de bilginin de doğanın da hâkimidir. Zira bilgi güçtür.

Kaynakça

1. Annas, Julia (2003). *Plato A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
2. Bacon, Francis (1902). *Novum Organum*, Ed. by Joseph Devey, New York: P.F. Collier.
3. — (2012). *Novum Organum*, Çev. Sema Önal, İstanbul: Say Yayınları.
4. — (2017). *New Atlantis and The Great Instauration* (Second Edition), Edited by Jerry Weinberger, Oxford: Wiley-Blackwell.
5. — (2021). *Yeni Atlantis*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınevi.
6. Calef, S.W. (1996). “What Good is Human Wisdom?”. In: Lehrer, K., Lum, B.J., Slichta, B.A., Smith, N.D. (eds) *Knowledge, Teaching and Wisdom*. Philosophical Studies Series, vol 67, s. 35-47.
7. Çıvgın, Ayşe Gül (2019). Francis Bacon (Gelenekten Moderne – Tümdengelimden Tümevarıma), *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri*, Ed. A. Kadir Çüçen, Bursa: Sentez Yayıncılık.
8. — (2023). *Platon’un Diyaloglarında Aporianın Yeri*, *Beytülhikme Dergisi*, sayı:13:2, s. 44-61.
9. Freely, John (2014). *Galileo’dan Önce-Ortaçağ Avrupa’sında Modern Bilimin Doğuşu*. Çev. Muhtesim Güvenç, İstanbul: Kolektif Kitap.
10. Haşlakoğlu, Oğuz (2021). *Felsefece, Felsefe Yazıları*. Ankara: Hece Yayınları.
11. Hyland, Drew A. (2019). Socratic Self-Knowledge and the Limits of Epistēmē, Knowledge and Ignorance of Self in Platonic Philosophy, Ed. By James M. Ambury and Andy German, Cambridge: Cambridge University Press.
12. Lenzi, Mary (2005). “Plato’s Equivocal Wisdom”. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*. <https://orb.binghamton.edu/sagp>.

13. Manzo Silvia (2006). “Francis Bacon: Freedom, Authority and Science”, *British Journal for the History of Philosophy*. 14(2), s. 245-273.
14. Platon. (1995). *Theaitetos, Diyaloglar 2.*, Çeviren Macit Gökberk. İstanbul: Remzi Kitabevi.
15. ——— (2006). *Sokrates’in Savunması*, Çev. Erman Gören, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
16. ——— (2007) *Menon*, Çev. Ahmet Cevizci, Bursa: Sentez Yayıncılık.
17. ——— (2016). *Devlet*, Çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul: Isık Yayınları.
18. Stalley, R. F. (1998). “Plato’s Doctrine of Freedom”. *Aristotelian Society*, Oxford University Press, Vol. 98 (1998), s. 145-158.
19. Torun, Tuğba (2021). *Tanrı Krallığı’ndan İnsan Krallığı’na Francis Bacon’ın Felsefe-Bilim Tasavvuru*, İstanbul: Çizgi Kitabevi.
20. Zagorin, Perez (2001). “Francis Bacon’s Concept of Objectivity and the Idols of the Mind”, *The British Journal for the History of Science*, Vol. 34, No. 4, s. 379-393.

İbn Hazm'ın Aristoteles Mantığına Dair Eleştirileri

Bahar Kızıl*

Özet

Tercüme faaliyetleri neticesinde İslâm dünyasında yer edinen Aristoteles'in *Organon* adlı mantık eseri, kimi Müslüman filozoflar tarafından ilgiyle karşılandığı gibi ilerleyen zamanlarda çeşitli tepkilerle de karşılanmıştır. Aristoteles mantığına karşı bir takım tepkiler ileri süren önemli filozoflardan biri de İbn Hazm'dır. Aristoteles mantığını dinî ilimlerle uzlaştırma çabasına giren İbn Hazm, Aristoteles'in mantıktaki bazı öncül ve varsayımlarına olumlu-olumsuz bir takım eleştiriler getirmiştir. Karşıtlık-çelişki ilişkisi ve tümevarımın (istikra) bilimsel boyutu gibi konular buna dair birkaç örnektir. İbn Hazm, her ne kadar mantıkta Aristotelesçi bir çizgide ilerlemiş olsa da Aristoteles mantığını olduğu gibi kabul etmeyip eksik ve kusurlu gördüğü yerleri de açıklamaktadır. Bu bildirideki amacımız, eleştirel düşüncenin hem mantıksal hem dilsel hem felsefî hem de kültürel arka planını gün yüzüne çıkartmaktır. Diğer bir taraftan, İbn Hazm, mantığı dinî ilimlerde bir yöntem olarak yahut mantığa dinî bir meşruiyet kazandırma gayesinde olduğu için genel olarak mantık ilmine verdiği önemi ve bu konuda Aristoteles mantığından önemli derecede istifade etmesini ön plana çıkarttığımızda İslâm dünyası ve eleştirel düşüncesinin önemli fonksiyonlarını da serdetmiş olacağız. Mantığı dinsel bağlamda, Aristoteles mantığının yöntemiyle ele alması ve bundan hareketle mantığa yeni bir yön kazandırma çabası, İbn Hazm'ın mantıkla ilgili düşüncelerinin ele alınmasını gerektirmektedir. Ayrıca onun, mantığa dair düşüncelerinin şekillenmesinde Aristoteles'in inkar edilemez bir etkisinin olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Ancak İbn Hazm, Aristoteles'in mantıkla ilgili tüm düşüncelerini benimsemez, zaman zaman Aristoteles mantığının bazı kısımlarını eleştirmektedir. Biz de bu bildiride, İbn Hazm'ın Aristoteles'in mantık görüşlerine yönelik olumlu-olumsuz eleştirilerini ele alarak İslâm dünyasının eleştirel düşüncesindeki gerek mantıksal gerek de felsefî arka planını göstermeye çalışacağız. Buradaki temel gayemiz, eleştirel düşüncenin

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, baharbegovic21@gmail.com

tarih içinde ele alınış biçimlerini de dikkate alarak İbn Hazm ve Aristoteles ilişkisi bağlamında eleştirel düşüncenin temel amaçlarını karşılaştırma metoduyla dikkate sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, İbn Hazm, Aristoteles, İslâm Dünyası, Eleştirel Düşünce, Dinî İlimler

Ibn Hazm's Criticisms of Aristotelian Logic

Abstract

Aristotle's work of logic called *Organon*, which gained a place in the Islamic world because of its translation activities, was met with interest by some Muslim philosophers, and was also met with various reactions in later times. One of the important philosophers who put forward some reactions against Aristotle's logic is Ibn Hazm. Ibn Hazm, who attempted to reconcile Aristotle's logic with religious sciences, brought some positive and negative criticisms to some of Aristotle's premises and assumptions in logic. Topics such as the relationship between opposition and contradiction and the scientific dimension of induction (istiqrâ) are a few examples of this. Although Ibn Hazm progressed in an Aristotelian line in logic, he does not accept Aristotle's logic as it is and explains the parts he sees as incomplete and flawed. Our aim in this paper is to reveal both the logical, linguistic, philosophical and cultural background of critical thought. On the other hand, when we highlight the importance Ibn Hazm gave to the science of logic in general, as he aimed to use logic as a method in religious sciences or to give logic a religious legitimacy, and the fact that he benefited significantly from Aristotle's logic in this regard, we will also reveal the important functions of the Islamic world and critical thought. His handling of logic in a religious context, with the method of Aristotle's logic, and his effort to give a new direction to logic based on this, requires the consideration of Ibn Hazm's thoughts on logic. In addition, it can be easily seen that Aristotle had an undeniable influence in shaping Ibn Hazm's thoughts on logic. However, Ibn Hazm doesn't adopt all of Aristotle's ideas about logic, and he criticizes some parts of Aristotle's logic from time to time. In this paper, we will try to show both the logical and philosophical background in the critical thought of the Islamic world by discussing Ibn Hazm's positive and negative criticisms of Aristotle's views on logic. Our main aim here is to present the main aims of critical thought in the context of the relationship between Ibn Hazm and Aristotle, by means of a comparative method, considering the ways in which critical thought has been handled throughout history.

Keywords: Logic, Ibn Hazm, Aristotle, Islamic World, Critical Thought, Religious Sciences.

Giriş

Aristoteles mantığı İslâm düşünce dünyasına girdiğinde müspet ve menfi yaklaşımlar da yerini almıştır. Aristoteles mantığını alıp dile, dine, kültüre uygulayan düşünürler olduğu kadar ona karşı çıkanlar ve dahi câiz olmadığını söyleyenler de olmuştur. İslâm mantığı 10 yüzyılı aşkın bir birikimi içinde barındırmakta ve çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bu birikimin içinde şerh faaliyetleri, farklı bakış açıları, menfi ve müspet tutumlar, pek çok mantık eserlerinin gün yüzüne çıkması vs. yer almaktadır.(Rescher 2018:50-58) Mantık ilminin önemini göz önünde bulundurduğumuzda, buradaki her türlü çabayı ve çalışmaları önemli görmekteyiz.

Mantık ilminin her alanda önemli olduğunu ve bilhassa dinî ilimler için zorunlu olduğunu söyleyen düşünürlerden biri Kurtubalı İbn Hazm'dır (ö. miladi 1064). Ona göre, mantık ilmi tüm ilimlerin ölçütü nispetindedir. (İbn Hazm 2018:478) Bütün ilimlerde mantığın faydaları olduğunu ve bu konuda Aristoteles'in mantık kitaplarının incelenmesinin önemli olduğunu söylemektedir. Bu bakımdan, genel itibariyle İbn Hazm'ın Aristoteles mantığına karşı olumlu bir tepkisi olmuştur. Aristoteles'in *Organon* adlı eseri üzerine çok çalışmış ve bunu dinî ilimlerde kullanmak için fıkıh ve kelâm ilminden dinî önermelerden örnekler vererek mantığa dinî meşruiyet kazandırmanın temelini hazırlamıştır.

İbn Hazm'ın Aristoteles mantığını bu derece önemsemesinin ve bu dinî ilimlerde kullanmaya çalışmasının neticesinde kendi dönemindeki alimler tarafından menfi eleştirilere maruz kalmasına yetmiştir. Çünkü onun yaşadığı dönemde mantık ilmine karşı olumsuz tavır ve görüşler daha baskın olmaktadır. Mantığın caiz olmadığı, onu kullanmanın kişinin inancını tehlikeye düşürebileceği gibi görüşlerin yoğun biçimde görüldüğü bir yerde yaşayan İbn Hazm, mantığa dair bu olumsuz görüşlere karşı sert bir tavır sergilemektedir. O, bu konuda şunları söylemektedir:

“Cahilin biri derse ki: Selef-i sâlihinden kimse, bu ilim (mantık) hakkında konuştu mu? Ona denir ki: Bu ilim tüm akıl sahiplerinde sabit olarak vardır. Zeki bir zihin, Allah'ın ona verdiği geniş anlayış (fehim) vesilesiyle bu ilmin faydalarına ulaşır... Bu ilimleri almamış, bu kitapları okumamış kişinin noksanlığı biliniyor. Böyle bir kişi hayvanlara daha yakındır. Bunun gibi kim bu ilimden (mantık) cahil kalırsa, Allah'ın ve Resulünün kelamının yapısı ona gizli kalır. Öyle bir fesada bulaşır ki bu

fesat ile hakkı birbirinden ayırt edemez. Dinini yalnızca taklit yoluyla öğrenir. Taklit ise yerilen bir şeydir. Dalaletten güvende olsa da yerilmeyi hak eder.”¹ Burada İbn Hazm'ın, mantık ilminin dinî ilimlere aykırı olmadığını bilâkis dinî önerme ve öncülleri anlamak için elzem bir araç olarak kabul ettiğini görebiliriz.

Ona göre, mantık kitaplarına ve mantığa karşı olumsuz görüşleri serdetmenin temelinde kötü tercümeler ve ağıdalı kelimelerin sıkça bulunması yer almaktadır. *et-Takrîb* adlı kendi mantık eserini kaleme alırken buna dikkat etmiştir. Avamın da anlayabileceği bir dille ve dinî önermeleri örnek vererek mantık konularını eserinde ele almaktadır. (Ece 2022:1254) İbn Hazm'ın bu tavrına baktığımızda, onun eleştirel bir düşünce yapısına sahip olmasının yanı sıra bu eleştirilerini eyleme dökmeye konusunda da büyük çaba sarfettiğini söyleyebiliriz. Bunun yanında, İslâm düşünce dünyasında eleştirel düşüncenin nasıl ve hangi boyutlarda olabileceğini de dolaylı olarak bunu göstermiş olmaktadır. Bildirimizin temel amaçlarından biri de, İbn Hazm'ın Aristoteles mantığına dair eleştirilerini dile getirirken, bu süreçte İbn Hazm'ın yaşadığı kültürel ortamını da göz önünde bulundurup eleştirel düşüncenin felsefî, mantıkî, kültürel ve dilsel arka planını ortaya koymaya çalışmaktır. Bu bakımdan, İbn Hazm'ın eleştirici tavrı bu konuda farklı boyutları görmemize olanak sağlamaktadır.

İslâm düşünce medeniyetinde eleştirel düşünce belli dönemlerde varlığını pek göstermemiş olsa da özellikle tehâfüt geleneğine baktığımızda bu dönemde İbn Hazm'ın eleştirici tavrı sıkça söz edilmektedir. İbn Hazm'ın, burada Batı ayağında durduğunu ve gerek mantığa dair ileri sürülen menfi görüşleri eleştirmede gerek yaptığı bu eleştiriler neticesinde İslâm düşünce dünyasında mantığa dair ilginin çoğalmasında etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Onun, Aristoteles mantığının bazı öncüllerine ve varsayımlarına getirdiği eleştirileri ve Aristoteles'in eksik bıraktığını düşündüğü konulara detaylıca yer vermesi, eleştirel düşünce bağlamında bize belli başlı konularda farklı bir anlayış veya bakış açısını göstermektedir. Bildirimizde bu tutumun önemini göz önünde bulundurup iki düşünürü ve yaşadığı toplumlardaki anlayış ve bakış açılarını karşılaştırarak eleştirel düşünmenin kültürel, mantıksal, dilsel, dinsel vb. yöntemlerini ortaya koymayı olanaklı hâle getirme konusu işlenecektir.

¹ (Çapak ve Arıkaner 2018:14)

1. İbn Hazm'ın ve Aristoteles'in Zıtlık/Karşıtlık ile Çelişki Üzerine Düşünceleri

Mantık ilminde iki tür zıtlık/karşıtlığın olduğunu söyleyebiliriz. Bu karşıtlık ya karşıtlığın karşıtlığı ya da çelişkinin karşıtlığıdır. Karşıtlığın karşıtlığı, bir boyutun iki uç nokta arasında konumlandırılması ve bunlardan birinin var olduğu vakit diğerinin ortadan kalkması halidir. Bu iki nokta, tek bir kategorinin altında yer alır ve aralarında başka ara araçlar bulunmaktadır. Örneğin, siyah ve beyaz gibi. Bu iki renk, tek bir kategorinin altında (renkler) yer almakta ve aralarında (yeşil, kırmızı vb.) başka araçlar da bulunmaktadır. Burada, iki şey arasında bulunan ara araçlar bir araya gelmemektedir. Çelişkinin karşıtlığı ise, o da birinci tip karşıtlık gibi bir boyutun iki uç kısmında yer almaktadır ama ondan farklı olarak iki şey arasında başka ara kısımlar bulunmamaktadır. Örneğin, hayat ve ölüm ilişkisinde herhangi bir ara araçlar yer almamaktadır. (Meerasahibu 2020:268-69) Zıtlığın zıtlığı ve çelişkinin zıtlığı konusunda, İbn Hazm'ın ve Aristoteles'in çok uç noktalarda bulunmadığını, en azından yukarıda yaptığımız konuyla ilgili açıklamalarda benzer düşündüklerini söyleyebiliriz. Birbirlerinden ayrıldığı noktalar ise zıtlığın ve çelişkinin diğer boyutlarından biri olan olumlama (icab/pozitif) ve olumsuzlama (nefy/negatif) kısımlarıdır.

İki düşünürün birbirinden ayrıldığı ve İbn Hazm'ın, zıtlık ve çelişkiyle ilgili konuda Aristoteles'e karşı getirdiği bir takım eleştirileri daha açık bir şekilde ortaya koymak için onların görüşlerini adım adım yazmamız elzem olacaktır. Aristoteles, zıtlık ve çelişkiyi şu şekilde açıklamaktadır:

Her insan adil olmayandır'dan 'Hiçbir insan adil değildir'; 'Kimi insan adildir'den 'Her insan adil olmayan değildir' karşı önermesi çıkar. Çünkü bir adil insanın olması gerekir. Besbelli, tekiler konusunda, sorulan bir şeyi değillemek doğruysa, evetlemek de doğru olacaktır. Örneğin 'Sokrates bilge mi?', 'Hayır'; 'Sokrates bilge olmayan'. Ama tümelerde söylenen aynı biçimde doğru değil, yalnızca değilleme doğru. Örnek: 'Her insan bilge mi?', 'Hayır'; 'Her insan bilge olmayan'. Bu yanlış ama 'Her insan bilge değil' doğru. Beriki çelişik, öteki karşıt.(Aristoteles 2002:29-31)

Zıtlık için ayrıca şunları söylemektedir:

Çelişikler [antzphasis], karşıtlar [tanantia], görelî ilişkiler [prostı], yoksunluk ve sahiplik, bir de oluş ve bozuluş gibi şeylerin

kendisinden çıkıp kendisine döndüğü uçlar [eskhata] için “zıt” [antikeimenon] denir. Her ikisini de kabul eden bir şeyde aynı anda bulunmayı içinde taşımayan her şeylere “zıt” denir-ya kendilerine ya da kendisinden çıktıkları şeylere. Gri ve beyaz aynı anda aynı şeyde bulunmaz, çünkü kendisinden çıktıkları şeyler zıttır. (Aristoteles 2015:161)

Aristoteles'in ifadesinde de anlaşılacağı üzere karşıt/zıt önermeleri çelişik önermelerden ayıran en temel fark zıtlıklarda ara araçların olmasıdır. Diğer yandan ise çelişik önermelerin aynı şartta ve aynı anda aynı doğruluk değerlerinin alamayacağını söylemektedir. Bu bakımdan o, çelişiklerin arasında ara araçların olamayacağını, bu durumun sadece zıtlıklarda olabileceğini savunmaktadır. Söz gelimi, “siyah ve beyaz” renkleri arasında yeşil, kırmızı gibi renklerin, “zayıf ve şişman” arasında obez, cılız gibi ara araçlar bulunabilir ve bu iki zıt terimler aynı anda bir kişide yahut nesnede kullanılabilmektedir. Lâkin çelişikliklerde bu durum tam tersi olmaktadır. Örneğin, “insan olan” ile “insan olmayan” arasında ara durumlar bulunmamakla birlikte bir kişiye “insan olma” ve “insan olmama” terimleri atfedilemez. Çünkü bu gibi çelişik önermeler aynı anda doğru olamaz. (Ural 1995:22) Bunun nedenini Aristoteles şöyle açıklamaktadır:

Madem aynı şey hakkında birbirine zıt ifadelerin aynı anda doğru olması imkansız, açık ki karşıtlar da aynı şeyde aynı anda bulunmayı içinde taşımaz. Nitekim karşıt çiftinden öteki ya da beriki, en az bir “karşıt” olduğu kadar yoksunluktur da -varlık yoksunluğu. Yoksunluk ise belirli bir cinse ilişkin bir değilmedir. Öyleyse, eğer bir şeyi aynı anda doğru bir biçimde evetlemek ve değillemek imkansızsa, karşıtların aynı anda aynı şeyde bulunması da imkansızdır-meğerki aynı şeyde her ikisi de belirli farklı biçimlerde, ya da öteki şu biçimde beriki mutlak anlamda bulunsunlar... Öte yandan çelişen ifadeler için bir “aradaki” var olamaz, ama hangisi olursa olsun, birini söylemek ya da değillemek zorunlu... Zira olanın olmadığını ya da olmayanın olduğunu söylemek yanlış, olanın olduğunu ya da olmayanın olmadığını söylemek ise doğru, dolayısıyla bir şeyin olduğunu ya da olmadığını söyleyen ya doğru söylemiş olacak, ya da yanlış... (Aristoteles 2015:133)

Aristoteles, bu alıntıda da görüleceği üzere zıtlığı ve çelişkiyi, “sahiplik-yoksunluk” ilişkisi üzerinden olumsuzluk (değilleme) ve olumluluk (evetleme) boyutuyla ele almaktadır. Söz gelimi, çelişik ifadeler açısından konuşacak olursak eğer bir varlığın var olduğunu söylersek

doğru, var olmadığını söylersek ifademiz yanlış olacak ve bu ifadeleri her nerede kullanırsak kullanalım sonuç yine aynı olacaktır. Bu bakımdan Aristoteles, çelişiklikte ara araçların olamayacağını ve eğer böyle bir durum söz konusu olsaydı varlık hakkında olumlu ve olumsuz (varlığın var olduğunu- var olmadığını) nitelikte bilgi sahibi olmamız mümkün olmayacaktır.(Aristoteles 2002:21; Karabey 2018:61) Aristoteles ile İbn Hazm'ı ilgili konuda birbirinden ayıran temel nokta da burasıdır.

Hem Aristoteles hem de İbn Hazm, iki karşıtlığı/zıtlığı (karşıtlığın karşıtlığı-çelişkinin karşıtlığı) birbirinden ayrı tutma konusunda hemfikir olmaktadırlar. Birbirlerinden asıl ayrıldığı nokta; bu iki karşıtlıktan birini zıtlık diğerini ise çelişki olarak gören İbn Hazm'ın aksine Aristoteles her iki karşıtlığı da çelişki olarak görmektedir.(Meerasahibu 2020:270) Bu da değilleme (olumsuz) ve evetleme (olumlu) konusunda kendini ortaya çıkartmaktadır. Karşıtlığı, olumlu ve olumsuz diye ele alan Aristoteles, iki karşıtlıktan biri doğru ise diğeri de zorunlu olarak yanlıştır demektedir. Aristoteles'in bu konudaki görüşlerini sağlıklı bir şekilde ortaya koymak için İbn Hazm'ın ilgili konu hakkındaki görüşlerine yer vermemiz gerekmektedir. İlk olarak onun, iki karşıtlık için neler söylediğini açıklamak elzem olacaktır.

İki farklı karşıtlığın niteliklerde vâki olduğunu kabul eden İbn Hazm'a göre zıtlar, “mânaları bir boyutun iki tarafına taksim edilmiş iki ayrı lafızdır. Tek bir makûlâtın altında yer alırlar ve aralarında başka şeyler vardır. Ya tek bir cinsin altındaki iki farklı türe dâhildirler. Renk cinsinin altında olan siyah ve beyaz gibi. Cömertlik ve cimrilik de zıtlara örnektir.”(İbn Hazm 2018:182) Onun, burada Aristoteles ile gerek zıtların bir niteliğe ait olduğunu(Aristoteles 1989:42) gerek de zıtlarda ara araçların olduğu konusunda aynı fikirde olduğunu görebiliriz. Aristoteles ile aynı düşündüğü bir diğer konu ise çelişkinin karşıtlığında “aynı şekilde, bir boyutun iki tarafına taksim olunmuştur ancak ikisi arasında yer alan başka kısımlar yoktur. Biri kalktığında diğeri vâki olur. Bu da; hayat-ölüm, içtima-iftirak, bir âzânın sıhhati ya da rahatsızlığı ve benzerleri gibidir.”(İbn Hazm 2018:184) İbn Hazm, zıtlık ve çelişkinin karşıtlığını kesin bir şekilde ayırırken Aristoteles'te bunu net bir şekilde göremiyoruz. İbn Hazm'ın bu konudaki netliğini şu sözünden öğreniyoruz: “Zıtlık ve çelişki, iki farklı mâna olduklarından, karışıklık olmasın diye iki farklı isim kullanmaya ihtiyaç duyduk.”(İbn Hazm 2018:186) Aristoteles, iki farklı karşıtlıkta İbn Hazm gibi, birisini zıtlık diğerini ise çelişki olarak görmeyip her ikisini de

çelişki olarak görmektedir. Bu bağlamda, Aristoteles'in zıtlığı bilmediğini söylemek elbette yanlış olacaktır ama onun burada zıtlığı, eğer iki karşıttan biri olumlu ise diğerinin zorunlu olarak olumsuz olacağı şeklinde kullandığını söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle, karşıtlığı temelde olumlu ve olumsuz olarak ele almaktadır.(Meerasahibu 2020:270) Söz gelimi, “Necati Öner bir akademisyendir.” ile “Necati Öner bir akademisyen değildir.” gibi.

Öyle görülüyor ki Aristoteles, “çelişkiyi sadece terimlerin olumsuz ve olumluda bulunduğu şeylerde sınırlandırmaktadır. Öte yandan bu karşıtlığın mahiyetinin de varlığına dayandığı da anlaşılmaktadır.”(Meerasahibu 2020:271) Şunu diyebiliriz ki, Aristoteles, önermeler arasının olumsuzluk ve olumluluk yönlerini zıtlık ve çelişki olarak iki şekilde ele almışsa da tam bir olumsuzluk durumu olmadığı sürece sadece çelişkiden bahsedebileceğimizi kabul etmektedir. Diğer bir ifadeyle, zıtlığı olumlu ve olumsuzluğun zıtlığında yorumlayan Aristoteles, çelişkiyi ise tam bir karşı durum olmadan ele almaktadır.(Çiçekdağı 2017:175) Zıtlığın sadece nitelenen şeyin keyfiyetinde/niteliğinde olduğunu söyleyen İbn Hazm ise, olumsuzluk ve olumluluk konusunda şunları söylemektedir:

Öncekilerden bazıları, kişinin “bütün insanlar canlıdır” sözü ile muhalifinin “bütün insanlar canlı değildir” sözünü zıt olarak isimlendirdi. Yine kişinin “bütün insanlar canlıdır” sözü ile diğer birinin “Hayır, bilakis bazı insanlar canlıdır” sözünü tenâkuz/çelişki olarak isimlendirdi. Tenâkuzun zıtlığa nispetle daha güçlü bir karşıtlık barındırdığını söyledi. Bizim zıt olarak isimlendirdiğimiz ilk iki önermeden birinin olumlu diğerinin olumsuz iki küllî önerme olduğu, tenâkuz olarak isimlendirdiğimiz sondaki iki önermeden birinin küllî diğerinin cüz’î, ayrıca birinin olumlu diğerinin olumsuz olduğunu söyleyerek delil getirdi. İlk iki önerme sadece nitelik cihetinde farklılaştı. Yani olumlu ve olumsuzlukta. Ama bu iki önerme nicelikte birdirler. Yani ikisi de küllîdir. Sondaki iki önerme ise iki cihetle farklılaştı. İlkin, önceki zıt olan iki önerme ile aynı şekilde olumlu ve olumsuz olarak nitelikte, ikinci olarak biri küllî diğeri cüz’î olmak üzere nicelikte farklılaştı. Dedi ki, iki cihetle farklılaşan tek bir cihetle farklılaşandan daha güçlü bir karşıtlık barındırır.(İbn Hazm 2018:230)

İbn Hazm, bunun hatalı bir yorum olduğunu; tümel olumlu ile tümel olumsuz arasındaki zıtlığın, tümel olumlu ile tikel olumsuz arasındaki zıtlıktan daha farklı yahut güçlü olduğu şeklinde bir karşı görüşü ortaya

koymaktadır. Burası İbn Hazm ile Aristoteles arasında yaşanan temel bir ayrıklıktır. Zira İbn Hazm, Aristoteles'in aksine zıtlığı çelişkiden daha güçlü bir farklılık olarak görmekte ve bu konuda selefleri de eleştirmektedir. Zıtlığı çelişkiden daha farklı veya güçlü olarak görmenin sebebini ise İbn Hazm şöyle açıklamaktadır: "Çünkü birinciye söyleyen, olumladığı her şeyi olumsuzladı ve onun söylediği her şeyi yanlışladı. Önermesinin mânalarının eksiksiz olarak tümünde ona muhalefet etti ve ondan farklılaştı. İkincisinde ise sözü söyleyen diğerinin olumladıklarının bir kısmını olumsuzladı. Önermenin diğer kısmını ise ne olumsuzladı ne de olumladı. Ona muhalefet de etmedi ona muvafık da kalmadı. Önermenin tamamında değil de sadece bir kısmında ondan farklılaştı. Tamamen farklılaşan, bir parçasında farklılaşandan daha güçlü bir karşıtlık taşır." (İbn Hazm 2018:230) Aristoteles'in buradaki yorumu ise, olumluluk ve olumsuzluk arasında bir orta yolun olmadığı ve olumluluk-olumsuzluk ilişkisini terimlerde olduğu şeklindedir. Bu yorumun temelinde çelişkiyle yargılanan iki karşıt tarafta araçların bulunmaması yer almaktadır. (Meerasahibu 2020:271-72)

En nihayetinde, karşıtlığın karşıtlığı ve çelişkinin karşıtlığı konusunda İbn Hazm, Aristoteles'ten belli önermeler ve ifadelerle bazı yerlerde ayrılmaktadır. Görüldüğü üzere İbn Hazm, her iki karşıtlığı iki kısma ayırmakta kesin ve spesifik bir düşünmeyle bize görünürken aynı şeyi Aristoteles'te bulamıyoruz. Elbette ki bu, Aristoteles'in çelişki ve zıtlığı bildiği anlamına gelmiyor. Lâkin Aristoteles'in buradaki görüşlerinin konumu daha farklı bir yerde bulunmaktadır. O, her iki karşıtlığı/zıtlığı da çelişki olarak görmekte ve bunu da olumlu ve olumsuzlukta ortaya koymaktadır. Başka bir ifadeyle, her iki karşıtlığı çelişki olarak yorumlayan Aristoteles, biri doğruysa diğerinin zorunlu olarak yanlış olacağı şeklinde ortaya koymaktadır. İbn Hazm ise her iki karşıtlığı birbirinden ayırarak bunların farklılıklarına değinmektedir. Diğer taraftan, o, tümel olumlu ile tümel olumsuz arasındaki zıtlığın, tümel olumlu ile tikel olumsuz arasındaki zıtlıktan daha güçlü ve farklı olduğunu kabul etmektedir. Aristoteles ise bu ikisi arasındaki farklılığa pek değinmemektedir. Bu konu o daha çok, iki karşıtlıktan biri doğruysa diğerinin zorunlu olarak yanlış olması gerekir anlayışıyla hareket etmektedir. Kanaatimizce Aristoteles burada, tez-antitez ilişkisi bağlamında karşıtlık/zıtlık ve çelişkisini değerlendirmektedir. Genel olarak, karşıtlık/zıtlık ve çelişki İbn Hazm'da iki farklı anlamda kullanılırken Aristoteles'te bu durum kesin bir biçimde çizilmemektedir. İbn Hazm'ın, Aristoteles'in bazı öncüllerine ve varsayımlarına getirdiği eleştirilerden bir tanesi de tümevarım konusunda yer almaktadır.

2. Aristoteles ve İbn Hazm'a Göre Tümevarım/İstikrâ

Bilinen tek teklerden hareket ederek bilinmeyene yahut tümele varma yöntemi olan tümevarım, bilimsel öncüllere yönelik bir süreç olarak görülmektedir. İnsanın, düşünerek bilgi elde ettiği veya bilimsel süreçteki ilk ilkeleri ortaya koymaya çalışarak felsefe ve bilim yapmak en temel yetilerinden biri olmaktadır. Aristoteles de *İkinci Analitikler* bölümünde tümevarımı, bilimsel ilke veya öncüllere yönelik bir süreç olarak kabul ettiğini görüyoruz. O, bu konuda şunları ifade etmektedir:

...aynı nesnelerin, aynı nesnelere nispetle aynı zamanda önce veya sonra olmaları mümkün değildir, meğer ki bu terimler bir başka tarzda alınmaya; ve bazılarının bize göre önce ve daha açık, öbürlerinin ise mutlak olarak önce ve daha açık oldukları söylenmeye: işte bu tarzdadır ki tümevarım bilgiyi meydana getirir. (Aristoteles 1996a:10-11)

Aristoteles, görüldüğü üzere bilgiyi meydana getiren yöntemin tümevarım (epagoge) olduğunu söyleyerek tek tek fenomenlerden hareketle bilimsel öncüllerin sürecinin başlangıcını dile getirmektedir. Ona göre "...biz ancak tümevarım veya ispat yolu ile öğreniriz. İspat ise bütüncül ilkelerden itibaren, tümevarım da bölümcül hallerden, itibaren yapılır."(Aristoteles 1996a:49) Burada önemli bir farkı dile getirmek elzem olacaktır. Aristoteles'e göre zorunlu ve kesin bilgiyi tümdengelim yoluyla elde ederiz ve bu bakımdan o tümdengelim yöntemine daha fazla önem vermektedir. Biz bu kısımda sadece onun, tümevarımı bilimsel araştırmanın bazı yönlerinde kullanılabileceği ve aynı zamanda bize ilkeleri bildirenin tümevarım yöntemi olduğu hakkındaki görüşlerini dile getirmekteyiz. Biraz sonra İbn Hazm'ın da tümevarım konusuyla ilgili görüşlerini ortaya koyarken sağlıklı bir değerlendirme ve karşılaştırma yapmak açısından bu farkın dile getirilmesini önemli ve elzem bulmaktayız. Nitekim her iki düşünürün ayrıldığı ve İbn Hazm'ın, eleştirisini getireceği temel nokta bu konumda olmaktadır.

Aristoteles'e göre "bize ilkeleri bildirenin gerekli olarak tümevarım olduğu apaçıktır. Çünkü duyumun kendisi bizde bütüncülü bu tarzda husule getirir."(Aristoteles 1996a:136) Bundan hareketle o, bilimin iki adımı olduğunu söylemektedir. Adımlardan ilki, duyum ve gözlem yoluyla tümele varmak, yani tümevarım yöntemidir. İkinci adım ise elde edilen tümel kavramlarla özel sonuçlara ulaşmak, yani tümdengelim yöntemidir. İbn

Hazm, bilhassa tümevarım yöntemine bir takım eleştiriler getirmektedir. Kendi mantık eserinin *Kitâbü'l Burhân* bölümünde “*Bir Topluluğun, Fâsîti Olduğu Halde Burhân Saydığı Şeyler ve Bunları Burhân Sayanın Hatası*” başlığı altında tümevarımı (istikrâ) veya tümevarım yoluyla yapılan kıyasın bozuk, geçersiz ve bunu burhân (delil) olarak sayanların hataya düştüklerini söylemektedir. Ona göre bu tür bir akıl yürütme veya yöntem bilimsel olmadığı gibi bilimsel süreçlerde de kullanılamayacağını ortaya koymaktadır. İbn Hazm, bununla ilgili olarak şunları söylemektedir:

Öncekilerin “istikrâ” (tümevarım), dindaşlarımızın “kıyas” adını verdiği şey bunlardandır (fâsîti olduğu halde bunu burhân olarak saydığı şey). Diyoruz ki: -Başarı Allah’tandır- bu lafzın mânası; kendilerini tek bir türün veya tek bir cinsin ya da kendisinde tek bir hükümle hükmedilenin topladığı varlıkları kendi düşüncen ile araştırmandır. Böylece bu türün her bir ferinde, bu cinsin her bir türünde; türün altındaki bütün fertlere, cinsin altındaki bütün türlere ve kendisinde hüküm verilen her bir şeye lazım olan bir sıfat görürsün. Ancak bu sıfatın varlığı; aklın ve mevsûfun doğasının, onun, mevcut olduğu bütün şeylerde bulunmasını gerektirdiği şeylerden değildir... Eğer mevsûfun doğası, bu sıfatın kendisinde olmasını gerektirseydi o zaman bu sıfatın hükmü kesin olurdu. Bilakis bazen bu türden bazı şeylerin, bu sıfattan hâli olduğu vehmedilebilir... Ömrüme yemin olsun ki ondan hiçbir ferdin ayrı kalmadığını bilinceye kadar baştan sona bütün fertleri araştırmaya güç yetirseydik bu sıfatın, tamamını kapsadığını görürdük. Bu durumda sıfatın bütün fertleri kapsadığı hükmünü vermemiz gerekirdi... Fakat biz bunu kuşatıp kavramaya güç getiremeyiz. Yine bu sıfatın kendisinde olduğu bütün şeyler hakkında kesin bir hüküm görmüyoruz. Bu ise tahakkümde bulunan kişinin kehaneti, iftirası, yalan atmadaki rahatlığı, ilimsiz hükmetmesi, insanları ve kendisini kandırmasıdır...(İbn Hazm 2018:388-90)

İbn Hazm, burada eksik tümevarım başta olmak üzere genel olarak tümevarımın altındaki tüm tikelleri bilmeden, deneyim ve gözlem yoluyla varılan hükmün yanlış olduğunu dile getirmekte ve bu şekilde yol izleyenleri eleştirmektedir. Ona göre, kişi görmediği şey hakkında kesin hüküm vermemeli yahut hakkında nas bulunmayan şeylerin peşine düşmemeli. Eğer gerçekten tümellerin bilgisini elde etmek istiyorsak bunu tümevarım yoluyla değil, ilk önce tümelleri meydana getiren tikelleri aklın zorunlu kıldığı, görüp şahit olduğu bilgileri elde etmek gerekir. Hüküm vermek için

kişi sadece idrak ettikleri şeyleri alıp değerlendirmeli, idrak etmedikleri şeylerin peşini bırakmalıdır.(İbn Hazm 2018:394) Bu bakımdan İbn Hazm, tümevarım yöntemini ve ilkelerini bilimsel araştırmaya yönelik bir süreç olarak kabul etmemektedir. Onun Aristoteles'ten ayrıldığı ve gerekli eleştirilerini getirdiği yer de burasıdır. Aristoteles, bize ilk ilkeleri verenin zorunlu olarak tümevarım olduğunu ve bazı yerlerde istidlâl olarak görürken İbn Hazm, tümevarım vasıtasıyla edindiğimiz bilgiyi hiçbir şekilde bilimsel sürece dahil etmez ve bu vasıtayla ortaya koyulan istidlâli hatalı/fâsit olarak kabul etmektedir. Hatalı olarak görmesinin sebeplerinden biri de aklın duyuları müşahade etmede veya sâlim olmasında şüphesi olması yani açık-seçik bir yol verememesidir. O, burada aklın sadece delâlet ettiği şeylere yönelmesi gerektiğini ifade etmektedir.(İbn Hazm 2018:396) Aristoteles ise, tümevarımın “daha ikna edici ve daha açık, duyum vasıtasıyla daha kolayca bilinen ve bunun sonucu olarak, halk adamına elverişli bir şey”(Aristoteles 1996b:22) olduğunu söyleyerek aklın duyuları müşahade etme konusunda İbn Hazm ile ayrılmaktadır.

En nihayetinde, İbn Hazm, genel olarak hem zıtlık/karşıtlık ve çelişiklik hem de tümevarım konusunda Aristoteles'ten belli yerlerden ayrılmakta ve gerekli eleştirilerini dile getirmektedir. İbn Hazm'ın, Aristoteles mantığının bazı öncüllerine ve varsayımlarına getirdiği bu eleştiriler, bilinenin aksine Aristoteles mantığını olduğu gibi kabul etmediğini göstermektedir.(Çapak 2007:44; Meerasahibu 2020:217) Ona ve mantığına karşı her ne kadar derin bir takdir duygusu bulunsa da eksik ve hatalı gördüğü yerleri eleştirmekten geri durmamaktadır. İbn Hazm'ın bu tavrını, yaşadığı dönemde mantık ilmine dair getirilen menfi yorumların tekrar gözden geçirme açısından önemli bir adım olarak görmekteyiz.

Sonuç

İbn Hazm'ın Aristoteles'ten ayrıldığı noktaları yukarıda anlatmaya çalışmakla beraber burada, eleştirel düşünmenin İslâm düşüncesindeki konumunu İbn Hazm örneğiyle az da olsa göz önünde bulundurmaya amaç edindik. Çünkü onun, Aristoteles'e olan derin takdir duygusunun yanında bazı konularına getirdiği eleştiriler, İbn Hazm'ın yaşadığı dönemde mantık ilmine karşı getirilen menfi yorum ve görüşlerin ve bu bakımdan İbn Hazm'a olan düşmanlığın yeniden düşünülmesi açısından önem arz etmektedir. Aynı zamanda, eleştirel düşünmenin İslâm düşüncesindeki sürecinin nasıl geliştiğinin bir örneği olmaktadır. Polimat bir düşünür olan İbn Hazm'ın

bu çalışmanın konusu özelindeki eleştirici tavrı, İslâm düşünce tarihindeki mantık ilmi için sarf edilen bir takım menfi görüşlerin bir nevi eleştirel düşünmenin kültürel arka planını ortaya koymaktadır. Zira bir toplumdaki gelenek, kültür veya algılar eleştiriye reaksiyon gösterebilmektedir. Bunun yanında İbn Hazm'ın, zıtlık ve çelişki konusunda Aristoteles'e getirdiği eleştiriler ise yine İslâm düşünce tarihindeki eleştirel düşüncenin mantıkî arka planına bir örnek olarak yer aldığını söyleyebiliriz. Zira eleştiriye rasyonellik beraberinde mantığa uygunluğu da getirmektedir. Tüm bunları göz önünde bulundurduğumuzda, İbn Hazm eleştirel tavrıyla, hem “mantık ilmi câiz değildir” görüşlerinin yeniden gözden geçirilmesi hem bilinenin aksine mantıkta Aristoteles'e tümünden bağlı olmadığı hem de mantığın dinî ilimler yahut İslâm düşüncesinde ne derece önemli olduğu konularına canlılık getirmektedir.

Kaynakça

1. Aristoteles. 1989. *Kategoryalar*. İstanbul: MEB Yayınları.
2. Aristoteles. 1996a. *İkinci Analitikler*. İstanbul: MEB Yayınları.
3. Aristoteles. 1996b. *Topikler*. İstanbul: MEB Yayınları.
4. Aristoteles. 2002. *Yorum Üzerine*. 2. bs. İstanbul: İmge Kitabevi.
5. Aristoteles. 2015. *Metafizik*. 6. bs. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
6. Çapak, İbrahim. 2007. “İbn Hazm’ın Mantık Anlayışı”. *Usûl İslâm Araştırmaları* 8(8).
7. Çapak, İbrahim, ve Yusuf Arıkaner. 2018. “Giriş”. içinde *et-Takrîb li-Haddi’l-Mantık*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
8. Çiçekdağı, Caner. 2017. “Aristoteles’in ‘Yorum Üzerine’ Eserinde Karşıt ve Çelişik Önergeler Ayrımı”. S. 808 içinde *VII. Mantık Çalıştayı Kitabı*. İstanbul: Mantık Derneği Yayınları.
9. Ece, M. Nasih. 2022. “Dinsel Bağlamıyla İbn Hazm’ın Mantık Felsefesi”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 2(21):1239-64.
10. İbn Hazm. 2018. *et-Takrîb li-Haddi’l-Mantık Mantık ve Din Bilimleri*. 1. bs. editör F. Özpilavcı. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
11. Karabey, Ramazan Atıl. 2018. “Çelişmezlik İlkesinin Kesinlik Sorunu”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
12. Meerasahibu, Dheen Mohamed Mohamed. 2020. “Mawqif İbn Hazm min’el-mantıq Aristo: Ruyet ‘ilmia’”. *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 22(1):217-86.
13. Rescher, Nicholas. 2018. *İslam Mantık Tarihi*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
14. Ural, Şafak. 1995. *Temel Mantık*. 2. bs. İstanbul: Çantay Kitabevi.

Bir Metafelsefe Sorusu: Eleştirel Düşüncede Sezgilerin Yeri Ne Olabilir?

Çağdaş Burak Karataş*

Özet

Eleştirel düşünce felsefede genellikle geçerli akıl yürütmelerin belirlenmesi, adının konması veya akıl yürütme hatalarının saptanması şeklinde anlaşılır. Ancak eleştirel düşünce felsefenin bir yöntemi olarak düşünüldüğü zaman bir “felsefede yöntem” sorusu bakımından da ele alınabilir. Böylece bir metafelsefe sorusu olarak eleştirel düşünce nasıl işlemektedir sorusu sorulabilir. Bu bağlamda öne çıkan bir konu eleştirel düşüncede sezgilerin yerinin ne olabileceğidir. Diğer bir deyişle, bir yöntem sorusu olarak sezgilerin felsefedeki kapsamının ne olabileceğidir.

Bu denemede, yöntem sorgulaması yapmak bakımından metafelsefi bir soruşturma yürütülerek sezgilerin eleştirel düşüncedeki yeri incelenecektir. Metnin ele alacağı bağlamın genişliği doğrultusunda bu inceleme sezgilerin felsefedeki kapsamının ne olabileceği anlamında ele alınacaktır. Bu doğrultuda ortaya konan görüşlerden biri felsefeye sezgilerin rehberlik etmesi gerektiğini, sezgilerle uyumsuz felsefelerin elenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bir başka görüş, sezgilerin felsefe yön vermek bakımından güvenilirmez olduğunu savlayarak sezgileri felsefeden elemekten yanadır. Diğer bir görüş ise tartışmayı sözselsel bir anlaşmazlığa indirgeyerek tartışmayı sönümlendirmektedir. Bu makalenin amacı ne felsefeden bağımsız sezgiler olabileceğini ne de felsefeden bağımsız sezgiler olabileceğini iddia ederek sezgilerin felsefede yer alabileceğine işaret etmek ve felsefe yer alabilecek sezgilerin de yalnızca varsayım düzeyinde olabileceğini sergilemektir. Bu sav, sezgilerin sunacağı içeriklerin çeşitliliği nedeniyle felsefeye yön vermesinin beklenmemesi gerektiği ve felsefede bir kuram ortaya koyarken ya da argüman geliştirirken dilin işleyişi gereği sezgilerden bir kaçış olmadığı iddialarına dayanarak ortaya koyulacaktır. Bu doğrultuda varılacak sonuçlar hem sezgilerin neliği hem ne türden sezgisel içeriklerin felsefede yer alabileceği gibi tartışmaları içerecektir.

Anahtar Kelimeler: Eleştirel Düşünce, Metafelsefe, Sezgi, Sağduyu, Felsefi Yöntem, Bağdaşımcılık.

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, karatascagdasb@gmail.com

A Question of Metaphilosophy: What Place Can Intuitions Have in Critical Thinking?

Abstract

Critical thinking in philosophy is generally understood as identifying and naming valid reasoning or identifying fallacies in reasoning. Yet, if critical thinking is considered as a method of philosophy, it would simply become a question of “method in philosophy”. So, the question of how critical thinking works, in this respect, can clearly be inquired metaphilosophically. A prominent issue in this context might be the place of intuitions in critical thought. In other words, as a question of method, one of the central questions would be scope of intuitions in philosophy.

This article will examine the place of intuitions in critical thinking by regarding the question as methodological issue in philosophy, and thus as a metaphilosophical inquiry. In line with the breadth of the context that the text will deal with, this examination will be addressed in terms of what the scope of intuitions in philosophy might be. One of the views put forward, in this sense, argues that intuition should guide philosophy, and philosophies that are incompatible with intuition should be eliminated. Another view, contrary to the first, is in favor of the elimination of intuition from philosophy, claiming that intuition is unreliable as a guide to philosophy. And finally, another view reduces this debate to a verbal disagreement, and thus deflates the debate in question.

The purpose of this article is to point out that intuitions can take place in philosophy. For there can be neither intuitions independent of philosophy nor intuitions independent of philosophy. On the other hand, On the other hand, that intuitions can take place in philosophy is only possible as an “assumption”. This argument will be put forward based on the claims as follows: first, that intuitions should not be expected to guide philosophy because of the relativity of the content they provide and second, that there is no escape from intuitions since how language works when putting forward a theory or developing an argument in philosophy. The conclusions to be drawn in this context will also include discussions on both the nature of intuitions and what kind of intuitive contents can take place in philosophy.

Keywords: Critical Thinking, Metaphilosophy, Intuition, Common Sense, Philosophical Method, Coherentism.

Giriş

Eleştirel düşünce yoluyla geçerli ve hatalı akıl yürütme biçimleri ortaya konarken varılan sonuçlar genel geçer midir? Genel geçer olsalar dahi bu incelemenin herhangi bir türden sezgiselliğe dayanmadığı iddia edilebilir mi? Ya da tam tersine, bu sonuçlar zaten sezgilerimizle uyumlu oldukları için de mi geçerlidirler? Bu sorular eleştirel düşüncede sezgilerin yerinin ne olması gerektiği tartışmasını, hatta daha da genelde felsefi bir argüman veya kuram geliştirme sürecinde sezgilere ne ölçüde yer verilmesi gerektiği tartışmasını yapmayı gerektirir. Bu metin bu anlamda metafelsefi bir soruyu üstlenerek bir yöntem tartışması yapmakta, felsefi bir yöntem olarak sezgilere başvurmayı konu etmektedir.¹

Sezgilerin felsefedeki kapsamına yönelik çeşitli görüşlerden söz edilebilir. Bir görüş sezgileri tümünden elemekten yanadır. Bunun karşısında duran diğer bir görüş, sezgilerle uyumlu olmayan felsefeyi elemekten yanadır. Bir başka görüş tartışmayı dilsel bir anlaşmazlığa indirgeyerek sönlendirmektedir. Olası başka bir cevap ise sezgisel olan ile sezgisel olmayan ayrımını anlamsız bularak sezgi ile felsefi kuramı iç içe görmektedir.² Ben bu metinde sezgilerin felsefi bir öne sürümü kabul etme ya da reddetme ölçütü olmak bakımından belirleyici bir rolü olamayacağını iddia edeceğim. Ancak aynı zamanda sezgisel olan ile sezgisel olmayanın kökten ayrılamayacağına işaret ederek sezginin felsefeden tümünden elenemeyeceğini savunacağım.

Denemede öncelikle sezginin ne olabileceğine dair görüşleri serimleyip sağduyu ile yakın anlamda bir sezgi tanımı vereceğim. Daha sonra sezgiyi yol gösterici almayan felsefeleri eleyen görüşleri inceleyeceğim. Bu görüşleri sezgilerin sundukları içeriklerdeki belirsizliğe vurgu yaparak ve görüşün içsel açmazlarına işaret ederek eleştireceğim. Daha sonra, sezginin felsefeye yön veren nitelikte olamamasından sezginin elenmesi gerektiği sonucunu çıkaran görüşleri eleştireceğim. Eleştirim, Quineci bir bakış açısı doğrultusunda sezgisel olanın kuramsal olandan kökten ayırt edilemeyeceği iddiasına dayanacak. Böylece, sezgilerin felsefedeki

¹ Bu nedenden dolayı metinde sezgilerin felsefedeki yerinin ne olabileceğini tartışacağım, iddialarım ve varacağım sonuçlar felsefede içkin olan eleştirel düşünceyi zaten kapsayacaktır.

² Metin boyunca felsefe-dil ve kuram sözcükleri belirli bir dilsel veya kavramsal çerçeveye olmaları bakımından birbirleri yerine kullanılabilir.

yerinin belirleyici bir ölçüt olmayan ve göreliliğe izin veren bir kapsamda, bir varsayım ölçüsünde olabileceğini öne süreceğim.

1. Sezgi Nedir?

Sezginin neliğine yönelik tartışmalar sezgilerin ne sunduğu, sunduğu içeriğin niteliği ve içeriğin ortaya çıkma süreci gibi bağlamları içermektedir. Çağdaş felsefede verilen tanımlara göre (J. Weinberg 2016: 289) sezgiler;

[...] herhangi bir özel fenomenolojik özellikleri olmasa bile, semantik yetkinliğimizi belli ederler (Jackson; Jackman; Horgan ve Henderson); kavramlarımızın içeriğine birinci şahıs erişiminin bir biçimidir (Goldman); bulgusal şekilde işleyen bilişselliğin yargılarıdır (Weatherson); en azından bazıları, sağduyu psikolojisine dayanan zihinselleştirme kapasitemizin ürünleridir (Nagel); tümellerin kendileriyle neo-Aristotelesçi bir zihinsel temastan türetilen akılcı kavrayışlardır (BonJour); deneysel olarak türetilmiş örtük kuramlar veya kavrayışlardır (Devitt; Jenkins); genel olarak yalnızca bir yargı türüdür (Williamson); inceltilmiş birinci dereceden çıkarımsal yetkinliklerin uygulanmasıdır (Ichikawa & Jarvis); bilinçdışı mekanizmaların potansiyel olarak geniş bir karmaşasının herhangi birinin ürünüdür (Weinberg ve diğerleri, 2012).

Tanımlardaki çeşitliliklere rağmen tüm sezgi süreçleriyle gerçekleşen şu şekilde dile getirilebilir: “Diğer şeyler aynı olduğu sürece, S’ye sezgisel olarak p gibi görüldüğü zaman S, p olduğuna inanmaya başlar ya da p yargısına varır” (R. Mallon 2016: 412). Bu çerçevede içinde sezgiyle uyumlu olan cümlelere “‘Ben varım’, ‘ $x = x$ ’ ve ‘hareket halindeki maddi nesneler vardır’” (G. Putting 2016: 319). cümleleri örnek olarak verilebilir. Bu türden cümlelerin özelliği, gerekçelendirilmeye ihtiyaç duymadan kanıt niteliği taşıyabilmeleridir.³

³ Sezgisel içeriklerin kendilerinden kaynaklı şekilde kanıt niteliği taşıdıkları iddiası genellikle akılcı felsefelerde görülmektedir. Weinberg’in yine aynı metninde ifade ettiği üzere, Cappelen’e göre (2016: 289), bu türden yöntemsel akılcılıklar sezgilere “önemli bir kanıt kaynağı olarak başvururlar” ve sezgilere genellikle “kendileri gerekçelendirmeye ihtiyaç duymadan sarsılmaz bir şekilde gerekçelendirici olarak bir “Kaya” statüsüne sahip olmaları; seçik bir fenomenolojiye sahip olmaları ve tamamen kavramsal yetkinliklerimizden temellenmeleri” şeklinde nitelikler atarlar.

Kişinin p inancına varmasını sağlayan sezgi birkaç biçimde ortaya çıkabilir. Kişi, genel kabullere uygun olması bakımından p inancına varabilir ki bu durumda sağduyu ile sezgiyi birbirleriyle örtüştürecektir. Bunun yanı sıra kendi sağduyusuna yatkın olması bakımından, “bana öyle görünüyor ki” tutumu bağlamında p inancına varabilir (Mallon 2016: 412-413). Benzer şekilde, Platoncu anlamda bir sezgi yoluyla yani “bir kısım tümel, soyut nesne ya da genel ilke olan p gibi bir olguyu doğrudan kavrama yetisinin” (Mallon 2016: 422) aracılığıyla p inancına varılabilir.⁴ Bu durumlarda inançlar kabul edilir edilmez tartışmasız doğruluklar sağlamış olurlar (Cutting 2016: 319) Diğer yandan, genel görüşe uygun olmak bakımından olmayan ancak belirli bir yetkinlik ya da uzmanlık çerçevesinde akla yatkın olmak anlamında bir sezgi de p inancına neden olabilir (Cutting 2016: 319). Bu son görüşte de yine sağduyu ile sezgi birbirleriyle örtüşmektedir ancak yetkinliği taşıyan çevrenin sağduyusuyla uyumlu olmak gibi ek bir koşul vardır. O halde Platoncu sezgicilik dışında her sezgi türünde, sezgi ile sağduyu birbirleriyle örtüşmektedir.

Sezgisel yolla edinilen p inancı ister kişinin kendisinden ister genel sağduyudan ister de bireysel bir kaynaktan gelsin, p inancı her durumda içinde yer alacağı kuramın dışından gelmektedir. Diğer bir deyişle, “p” gibi sezgisel inançlar kuramdan gelmediği için aslında bir anlamda kuram dışı inançlardır. Kuramın dışında olmak kurama öncelikli ya da kuram-üstü şekillerde gerçekleşebilir. Bu bağlamda, sezgi ile sezgisel olmayan ayrımı aslında sezgisel cümle-kuramsal cümle ayrımıdır. Bu ayrımın anlamlı bir ayrım olup olmadığı ilerleyen bölümlerde tartışılacağı için şimdilik ayrımı anlamlı bir ayrım olarak ele alalım ve kurama öncelikli olan sezgisel içeriğin işlevine yönelelim.

2. Sezgiler Ne İşe Yarar?

Bir sağduyu filozofu olan Thomas Reid’e⁵ göre sağduyu ya da ilk bölümde ortaya konan ilişkisi gereği sezgi, filozofu ve okuru saçmalamaktan, akıldan uzaklaşmaktan korur. Reid (Reid 2022: 40-42)

⁴ Bu türden bir sezginin olanağına ileride değinilecektir.

⁵ Moore, Chisholm ve Oxford ekolü düşünürleri gibi düşünürler hem geçtiğimiz yüzyılda hem de güncel olarak benzer bir tutumu sürdürdüğü için Reid’e yönelik yürütülecek tartışma tarihsel bir tartışma olarak kurgulanmamıştır. Aksine, Reid üzerinden bugüne yönelik bir tartışma yürütme amacı güdülmektedir.

Descartes, Locke ve Hume gibi düşünürlerin düşünce veya dış dünyanın varlığı, bilincin yanılabilirliği, kişisel özdeşlik, nesnelerin süreğenliği gibi konularda şüpheli soruşturmalar yapmasına itiraz eder ve bu düşünürleri apaçık olduğu ortada olan bu konular hakkında sahte sorular üretmekle suçlar. Ona göre (Reid 2022: 40) apaçık konular hakkında şüpheli sorular peşine düşen bir kişi “akıl yoluyla asla tedavi edilemez” biridir. Dahası bu gibi şüpheli “çareyi metafizik ve mantıktansa tıp ve iyi beslenmede” aramalıdır (Reid 2022: 41). Reid (2022: 42) bu doğrultuda, sezgiyle uyumlu olmayan, sezginin verdiği yönden sapan felsefelerden vazgeçişini şu cümleleriyle ifade eder:

[...] filozoflar, sıradan ve bayağı insanların inanma eğilimlerine acıyıp, akıl ile temellendirilmemiş hiçbir şeye inanmamayı seçiyorlar; bütün insanlığın bir gerekçe vermeden inandığı şeylere inanmak için gerekçeler bulma umuduyla felsefeye başvuruyorlar. [...] Ben felsefeyi hakir görüyorum ve kılavuzluğundan feragat ediyorum; bırakın ruhum sağduyu ile yaşasın!

O halde Reid’in yaklaşımına göre, sezgiye güvenmemek sahte sorulara neden olarak karmaşa yaratmaktadır, sezgiye güvenmek ise güvenilir bilgi içeriği sunmaktadır ve sezgiyle uyumlu olmayan felsefi öne sürüm ya da kuramlar felsefeden dışlanmalıdır.⁶ Felsefeden dışlanmıyorsa felsefenin kendisi dışlanmalıdır.⁷

Çağdaş felsefede sezgilere benzer şekilde başvurulduğunda karşılaşılabilecek örnekler çoğunlukla düşünce deneyleridir. Bir çeşit “masa başı (**armchair**)” felsefesi olarak işleyen bu yöntemde imgelem ya da kavramsal yetkinlik gibi yetiler yoluyla felsefi öne sürüm olanağı saptanmaktadır.⁸ Bu görüşe göre sezgiler insan zihninin duyulardan çok

⁶ Reid (2022: 49) “[...] beni aklımdan ve duyularımdan kuşku duyurmaya çalışan kişi ya aptaldır ya da beni aptal durumuna düşürmeye çalışıyordur.” diyerek daha da ileri bir iddiada bulunur. Böylece sağduyu ile metafiziği karşıt kılarak “[...] birisi kendini bu metafizik uğraşların içinde eli kolu bağlı ve başka bir çıkış göremez halde bulursa [...] metafiziği lanetlesin ve herkesi bununla uğraşmaktan vazgeçirsin” şeklinde buyurur.

⁷ Reid (2022: 43) bu bağlamda felsefeyi dışlamakla sezgiyi felsefeye getirmek ikiliğinde ikincisinden yana olduğunu “[...] aslında sağduyunun ne felsefeye karşı bir zoru ne de onun yardımına ihtiyacı vardır. Fakat öbür yandan [...] felsefenin sağduyu ilkelerinden başka bir kökü yoktur; o, bu ilkelerden doğar ve onlarla beslenir; bu kökten koparıldığında saygınlığı salar, özsuyu çekilir, ölür ve çürür” cümleleriyle ifade etmektedir.

⁸ Sezgilere ilişkin olarak kavramsal yetkinlik bakımından açıklama veren düşünürler 2 numaralı dipnotun alıntısında yer almıştır. Weatherson’un aktardığına göre (2016:

başka bir şey olan, varsayımsal durumlar türetmeye yarayan bir bilgi kaynağıdır⁹ (Weinberg 2016: 294). Bunlara örnek olarak “sahte ahır ülkesi bilgisi hakkındaki, [...], siyah ve beyazdan oluşan bir çevrede yetişmiş olan sinirbilimci Mary hakkındaki, bir Çince odasının düşünëbilip düşünemediğı hakkındaki sezgiler [...]” verilebilir. (Mallon 2016: 412).

Sezgiyi belirleyici kılmayı öneren bu iddialar, sezgilerin şu iki zorunlu niteliğı olduğunu varsaymaktadır:

(S1) Sezgiler kuramlara temel inançlar sağlayabilecek güvenilir kaynaklardır.

(S2) Sezgiler kurama öncelikli kaynaklardır ve sundukları içerikler kendinden gerekçeli içeriklerdir.

(S1) varsayılmaktadır çünkü şüphe edilmesi sezgiye karşı olan doğruluklar apaçık doğruluklar olarak düşünölmektedir. (S2)’nin varsayıldığının göstergesi ise söz konusu doğrulukların gerekçesini bağılı oldukları kuramlardan değıl de kendilerinden kaynaklı şekilde almalarıdır.

Gelgelelim, (S1)’in doğruluğundan şüphe etmek için çeşitli nedenler vardır. Öncelikle sezginin sağladığı içeriğın güvenilirliğinden ve temelde durabilme niteliğinden önce sezginin belirli bir bildirim sunduğı iddiası tartışmalıdır. Deneysel felsefe çalışmalarına bakılacak olursa sezgilerin kültürden kültüre, kişiden kişiye, dahası kişinin kendi içinde bile değışken içerikler sunduğı gösterilmiştir. Bunun bir örneğı “gönderimsel muğlaklık (**referential ambiguity**)” adı verilen, “kavramsal çeşitliliğın kişinin kendisinde” söz konusu olduğı, “eşdeğer uyaranlara yanıt olarak aynı bireyde birden fazla kavramsal yetkinliğın işlediğı” durumlardır.¹⁰ (Mallon

236) düşünce deneylerini imgelemin ürünü olarak gören bir düşünür ise Timothy Williamson’dur. Weisberg benzer bir bakış açısını (2016: 279) düşünce deneylerini modellerle karşılaştırırken sunar ve ilkinin ikincisinin aksine imgelem yoluyla üretildiğini öne sürer.

⁹ Mallon’un aktardığına göre (2016: 420) Cappelen felsefi düşüncede sezginin kanıt niteliğı taşıdığını iddia eden bu görüşü “Merkezlilik (**Centrality**)” tezi olarak adlandırmakta ve bu baskın görüşü eleştirmektedir.

¹⁰ Deneysel çalışmanın saptadığı belirsizlik, kişinin kendi gönderim ilişkisini betimleyici mi yoksa tarihsel-nedensel şekilde mi yürüttüğünün belirsizliğidir (Mallon 2016: 428-429). Sezgisel içerikler kültürden kültüre de değışiklik göstermektedir. Gettier’in bilginin gerekçelendirilmiş doğru inanç olduğı şeklindeki yaygın anlayışa karşıt olarak geliştirdiğı düşünce deneylerindeki sezgiselliğın genel geçer olmadığını gösteren deneysel felsefe çalışması bu savı örnekler. Bu çalışmaya göre (Overgaard, Gilbert

2016: 434-435) Kişinin kendi zihnine, kavramlarına ulaşma biçimi ya da diğer bir deyişle kendi anlamları bakımından belirsizlik olması, sezginin içeriğinin belirliliğini savunmayı güçleştiren bir olgudur. Belirlilik yoksa kanıt niteliği taşımak anlamında bir güvenilirlikten de söz etmek zordur.

Sezgiden kaynakla edinilen içerikteki değişkenlik aynı zamanda gerekçelendirilme kaynağını da tartışmalı hale getirmektedir. Birinin sezgisine karşı başkasının sezgisi arasında seçimin neye göre yapılacağı sezgiye dayanarak söylenemeyeceğine göre sezgisel cümleler kendinden kaynaklanacak şekilde gerekçelendirilebilir olamazlar. O halde sezgisel cümleler temelde duracak cümle niteliğini de taşıyamayacaklardır çünkü temelde duracak cümlelerden beklenen “gerekçelerini kendilerinden kaynaklı almaları” niteliğini taşımamaktadırlar.¹¹

Ayrıca, sezgisel içerikleri apaçık doğruluklar olarak gören görüş doğrultusunda, Reid’in şüphe edilmesini sezgiye karşıt bulduğu soruları değil de Reid’in varsayımlarını sezgiye karşı bulan kişiye ne cevap verileceği bakımından da bir belirsizlik söz konusudur. Eğer cevap sezgiye dayanırsa birinin sezgisine karşıt diğerinin sezgisi söz konusu olacaktır.¹² Sezgi dışında bir cevap verilse bu durumda da sezginin kurama öncelikli, temelde duran niteliği ortadan kalkacaktır. Sezgisel içeriğin belirsizliği, değişkenliği ve temelde duracak içerik sunamaması nedenlerinden dolayı sezginin kurama öncelikli ya da kuram üstü bir konumu olduğundan söz edilebilir gibi görünmüyor. Sezgi, bir kuramın sezgisidir.

O halde, sezginin yönlendiriciliğiyle ilerlemeyen felsefeleri elemek ya da sezgiyi felsefe için belirleyici kılmak iddiaları iki bakımdan sorunlu görünmektedir. İlki, sezgisel içeriğin kültürel ve kişisel değişikliklerle çeşitlilik gösteriyor olmasıdır. İkincisi ise temel inançlar sağlayacak bir sezginin kurama önsel olmasındaki güçlüktür. Bu nedenle, sezgiyi neyin akla yatkın olduğunu, neyin temelde durabilecek inançların kaynağı olabileceğinin ölçütü olarak belirlemek görüşünden vazgeçilmelidir.

ve Burwood 2013: 88) batı dünyasındaki düşük ekonomi sınıfından kişiler ile Doğu Asyalılar ve Hindistanlılar aynı sezgiselliği paylaşmamaktadır.

¹¹ Bu durumda temelde olabilecek ancak yalnızca bir varsayım olarak temel alınabilecek sezgisel cümlelerden söz edilebilir. Bu olasılığa bir sonraki bölümde değinilecektir.

¹² Bu durumda göreliliğe düşmemek için uzmanlık sezgisi bir ölçüt olarak sunulabilir. Ancak uzmanın kim olduğu, hangi söylemin uzman söylemi olarak kabul edileceği de yine aynı sorunlarla karşı karşıyadır.

Bu durumda kurama öncelikli olamayan, güvenilir temel inançlar sağlayamayan ve belirleyici olma ölçütüne neden olabilmek bakımından dogmatizm riski oluşturan sezgileri felsefeden elemek gerektiği düşünülebilir. Şimdi bu görüşü inceleyelim.

3. Sezgiler Felsefeden Elenebilir mi?

Sezginin sunduğu içeriğin çeşitliliği ve sezginin kuram duyarlı olması sezgileri felsefeden elemek gerektiği düşüncesine yol açabilir. Bu türden görüşler “ya hep ya hiç” bakış açısı ışığında, güvenilirlikleri şüpheli olanın tümünden elenmesi gerektiğini söyleyen bir yöntem izlerler¹³ (Weinberg 2016: 288). Bu türden eleyici yaklaşımın arka planında sezgiden bağımsız olabilecek bir kuram düşüncesi vardır.

Sezgiden bağımsız olabilecek bir kuram, içerdği ve türettiği tüm cümleleri ifade edebilir ve başka cümleleriyle ilişkilendirebilir olmalıdır. Ne var ki, felsefenin dil ile olan ilişkisi söz konusu ilişkilendirmeye yönelik bir belirsizlik sorunu çıkarmaktadır. Quine’ın öne sürdüğü üzere, belirsizlik yalnızca uzak diller arasında değil, aynı zamanda aynı dili konuşan kişiler arasında da geçerlidir (Quine 2023: 45-89). Bir önceki bölümde işaret edilen, “gönderimsel muğlaklık” ifadesiyle kavramsallaştırılmış deneysel çalışmayla birlikte düşünüldüğü zaman, gönderimin belirsizliğinin kapsamı kişinin kendi anlamlarına kadar genişletilebilir. Bu anlamda, dilin dışına çıkıp dil-dışı dünyayla doğrudan temas yoluyla bir inanç türetmek olanaksız olduğuna göre bir kuram, her zaman cümlelerinin birbirleriyle dolayımı aracılığıyla geliştirilebilecektir.¹⁴ Diğer bir deyişle, kuramlar

¹³ Hájek’e göre (2016: 357-359) felsefi düşüncede bir yöntem sorusu olarak güvenilirlik olanın elenmesi gerektiği düşüncesi (elemecilik) vardır. Başka türden bir bakış açısı ise verilen tanımları sönümlendirerek tartışmanın taraflarının hepsini haklı bulabilir (çoğulculuk). Bir başka bakış açısı tarafların hepsini haksız bularak ya tartışmayı terminolojik bir tartışmaya çözümler ya da tarafları kuşatan yeni hibrit bir açıklama sunabilir. Son olarak başka bir alternatif ise tartışma konusunun belirlenemezliğinin anlaşmazlık nedeni olduğunu iddia edebilir. Bu makalenin tutumu ne elemecilikten ne de çoğulculuktan yana olmaktır. Tarafların haksızlığında sezgiye yönelik verilen tanımlar aynı olduğu için konuyu terminolojik anlaşmazlığa çözümlemek de değildir. İzlenen yöntem, iki tarafın da göz önüne almadığı belirsizlik tezine işaret ederek hibrit bir yol aramaktır.

¹⁴ Dilin dışına çıkmanın olanaksızlığı Platoncu türden sezgilerin de güvenilirlik ve belirleyicilik gibi ölçütler bakımından amacına ulaşamayacağını gösterir. Bunun nedeni, Platoncu sezgiciliğin bir çeşit doğrudan gönderimi gerektirmesi ve dilin dışına çıkmanın olanaksızlığının, gönderim ilişkilerinde sürekli dil dolayımı olacağına işaret etmesidir.

dilin içinde dilsel olarak yapılandırılabilirler.¹⁵

Dilin içinde geliştirilen ve bu anlamda dilden bağımsız dünyayla doğrudan ilişki içinde olamayan kuramlar için sezgisel içerikler iki anlamda kaçınılmaz görünebilir: i) başlangıç varsayımları olarak sezgilere başvurmak, ii) kuramda gereksinim duyulabilecek destekleyici ara cümleler için sezgilere başvurmak. İlkinin nedeni, dolayına girmeyen, kesin ve bu bakımdan temelde duracak inançlar edinilemediği için bağdaşımıcı kuram geliştirmekten ileri gelir. Temelci olmayan bağdaşımıcılıklar için zaten temelde duracak cümle arayışı yoktur. Temele güvenilir cümle almak isteyen bağdaşımıcılıklar ise bu sorunu gerekçesinin kuramın türettiği cümleler dolayımında alarak çözerler; işte bu türden cümleler birer varsayım olmak koşuluyla sezgisel olabilirler. İkincisinin nedeni de yine benzer bir noktadan kaynaklanır. Kuramların açık bıraktığı yerlerde tamamlayıcı olmak adına yine destekleyici varsayımlar atanabilir. Bu durumda da varsayım oldukları belirtilmek üzere sezgisel içerikler kurama dahil edilmek durumunda kalınabilir. Ancak buradaki koşul, destekleyici varsayımların da yine gerekçesini varsayım yoluyla türetilen cümlelerin dolayımıyla sağlayabiliyor olmaları olacaktır.¹⁶

Sonuç olarak, dil-dışı dünyayla doğrudan ilişki olanaksız olduğu için ve felsefi kuramlar dil içinde geliştirildikleri için sezgisel içeriklerin varsayımlar olmak üzere kullanışlı yanları vardır. Bu anlamda sezgiler, felsefeden elenebilecek gibi görünmemektedirler. Sezginin felsefeden elenebilmesi için sezgiden bağımsız kuram olabilmesi gerekirdi ancak kuramlardan sezgileri, sezgilerden de kuramsallığı ayırmak olanaklı görünmüyor.

¹⁵ Dilsel olarak yapılandırılmayla kastedilen, kuramlarda yer alan cümleler olmasıdır. Örneğin Bonjour'un iddiasına göre (1992: 84) Quine'ın yaklaşımı çerçevesinde bir kuramın öğeleri, kuramdan bağımsız olarak anlamları olmayan cümlelerdir.

¹⁶ Catch'in önerisine göre (2016: 214, 221, 228) sezgisel içeriğin anlamını içinde bulunduğu kuramın türettiği başka cümleler yoluyla aldığı bu dinamik yapıyla "düşünümsel denge (**reflective equilibrium**)" yöntemi birbirine uygun düşmektedir. Metafelsefi bir öne sürüm olan bu yönetime göre, felsefi etkinlik başlangıç varsayımları olarak sezgisel içerikler, daha sonra bu içeriklerin sistematize edilmesi ve son olarak bu iki aşamada ortaya çıkan cümleler arasındaki çatışkılarının düzenlenmesi olarak üç aşamadan oluşmalıdır. Bu yapı çerçevesinde sezgiler başlangıç inançları ya da varsayımları olarak yer alabilir çünkü sezginin kuramla çatışması olasılığında sezgiler vazgeçilebilir olmaktadır. Zaten bu metnin öne sürdüğü dilin dışından değerlendirme yapmanın olanaksızlığı, ileride işaret edilecek olan "işe ortadan girmeyi" ve dinamik bir süreci kendiliğinden gerektirmektedir.

4. Sezginin Felsefedeki Kapsamı

Buraya kadar sezgiden bağımsız kuram ve kuramdan bağımsız sezgi olamayacağı vurgulandı. Bu aşamada felsefede yer alması kaçınılmaz olan sezginin kapsamının ne olacağı sorusunu gündeme almak gerekir. Bir açıklama sezgilerin başlangıç varsayımları olarak felsefede yer alabileceğini söyleyebilir. Diğer bir açıklama ise sezgilere yine varsayım olarak felsefede yer verebilir ancak bu varsayımların başlangıç cümleleri olarak değil, kuramın etrafına örülü örtük kabuller olarak yeri olabileceğini savlayabilir.

Başlangıç varsayımları olarak sezgilere başvurmayı haklı gören yaklaşımla ilgili sorun, bu yaklaşımın ister istemez bağdaşımçı bir açıklamaya başvurmak zorunda kalmasıdır. Sezgisel içeriği taşıyan cümle başlangıca alınarak bir yandan temelci bir tutum sergilenirken söz konusu cümlelerin anlamı o cümleye dayanarak kurulan kuramın türettiği cümlelerin dolayımında ortaya çıkmaktadır. Bu durumda ya başlangıca alınan cümlelerin aslında başlangıç cümleleri olmadığı söylenebilir ki bu durumda kuramın cümleleri arasında kökensel bir ayırmadan söz edilemeyecektir. Bu sonuca varılmak istenmiyorsa kuramın anlam ve doğruluk ilişkilerinin bağdaşımçı biçimde açıklandığı, dolayısıyla cümlelerin yine de başlangıçta yer aldığı ancak anlamını bağdaşım ilişkisi içinde kazandığı öne sürülebilir. Bu durumda da bağdaşımçılık zaten kabul edildiği için temelci bir kuram öne sürülmediğinin kabul edilmesi gerekecektir. (Bonjour 1985: 28-29). Akla daha yatkın olan bu açıklama yoluyla sezgisel içeriklere dayanan cümlelerin bağdaşımçı bir kuram bağlamında birer varsayım olarak felsefede yer alabileceği kabul edilebilir.¹⁷

Sezgilerin felsefede kabul edilebilir bir başka rolü ise bağdaşım ilişkileriyle açıklanan bütüncül bir dil ağının örtük varsayımları olarak tümleyici rolüdür. Önceki bölümlerde, Quinecilik doğrultusunda kuramı oluşturan cümlelerin anlamlarını birbirilerine dayanarak sağladığına işaret edilmişti. Ancak her bir cümlelerin göz önüne alınamayacağı gerçeği gereği, sezgiye uygun olan açık ya da örtük varsayımların ağı tümlemede iş gördüğü savlanabilir.¹⁸ Bu durumlarda sezgilerin sunduğu içerikler

¹⁷ Sunduğum çerçevedeki bağdaşımçılık, anlam kuramına ilişkin bir bağdaşımçılıktır.

¹⁸ Her bir cümlelerin göz önüne alınabilmesi dilin dışına çıkabilmeyi gerektirirdi. Oysa,

kuramla çelişmiyor ve uyumsuz değilse kabul edilebilir. Ayrıca, pratik bakımdan da sezgileri kabul etmek açıklayıcı gücü artırmak anlamında kolaylık sağlıyorsa yine kabul edilen varsayımlar olarak kuramlarda yer alabilir. Bunun yanı sıra, sezgileri kabul etmemek de açıklayıcı gücü yüksek başka cümlelerden vazgeçmeyi gerektirecekse sezgiler yine varsayımlar olarak kabul edilebilirlerdir.¹⁹

Bu durumda sezgilerin felsefede iki rolünün kabul edilebilir olduğu söylenmiş oldu: i) bağdaşımcı bir kuramda olmak koşuluyla başlangıç varsayımları olarak. Burada söz konusu cümleler anlamlarının kuramın türettiği diğer cümlelerin dolayımında kazanır. ii) Bütüncül bir dil anlayışı çerçevesi içinde uyumluluk, açıklama gücü gibi pragmatik ölçütler doğrultusunda kuramın açık veya örtük tümleyici varsayımları olarak.²⁰

Sonuç

Sezgilerin felsefedeki yeri, rolü ve kapsamı süregiden bir tartışmadır. Bu denemede iki karşıt görüş ele alınmıştır. İlk görüş sezgileri insan zihninin duyulardan farklı bir yetisi olarak apaçık doğrular veya güvenilir içerikler şeklinde ele almaktadır. Bu anlamda da felsefeye yöntem bakımından yön vermesi gerekenin sezgiler olduğunu savlamaktadır. Bu doğrultuda, sezgilerle uyumlu olmayan cümleler ya da felsefi tutumları tümünden reddetmektedir. Makalede öncelikle sezgiye verilen bu anlamın, sezgi ile sağduyunun eş tutulmasına ve böylece bu iki sözcüğün birbirleriyle aynı anlama gelebileceği şekilde kullanılmasına izin verdiği

Quine'cı bir bakış açısından hareketle, anlamın belirsizliği tezinin de imleyeceği üzere, dile ortadan girmek dışında başka bir olanak var gibi görünmüyor (Verhaegh 2018: 62-63).

¹⁹ Felsefede kavram analizi yoluyla “x kavramından söz etmektense y kavramından söz edecek şekilde düzenleme” yöntemi kullanılabilir (Hájek 2016: 367-368). Bu bağlamda sezgi sözcüğü yerine varsayım sözcüğü kullanılabilir. Ancak bu deneme, ikincisinin kullanılmasıyla ilkinin elenip elenmediğine kayıtsız bir konum almaktadır. Buradan işaret edilen sezgi sözcüğünün metin bağlamında kullanıldığı sürece felsefede yeri olabileceğidir. İki sözcük arasındaki yer değişimi yalnızca bir düzenleme (**regimentation**) olarak düşünülmelidir. Eş deyişle, sözcüklerin yer değişimi karşılıklı şekilde ele alınabilir.

²⁰ Tümkaya (2022: 132) sezgilerin olumsuz rolüne işaret ederek sezgilere felsefede yer vermemek gerektiğine işaret etmektedir. Yine de sezgileri “birer analiz edilemez şey olarak görmek yerine bir tür örtük inanç veya çok sayıda inanç ve varsayımın bilinçaltı bir bileşkesi olarak” ele aldığı için bu metindeki savunu ile Tümkaya’nın sezgi karşıtlığı arasındaki farkın yalnızca sözcük düzeyinde olduğunu belirtmeli.

saptanmıştır. Bu görüşün sorunları ise şu şekilde belirlenmiştir: a) sezgisel içerikte belirsizlik, b) sezgilerin sunduğu içerikler değişkenlik göstermeleri nedeniyle güvenilir olmaması ve c) arka plan varsayımı olarak kuramdan bağımsız sezgi olabileceği düşüncesi.

İkinci görüş, işaret edilen sorunlardan hareketle sezgilerin felsefeden tümünden elenmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bu yaklaşıma göre, güvenilir olmayan, belirleyicilik açısından ölçüt olamayacak bir sezgiciliğe ve bu anlamda da “masa başı” felsefelerine gerek yoktur. Makalede bu yaklaşımın eleştirisi, arka planında sezgiden bağımsız kuram olabileceği varsayımı taşımasından hareketle yapılmıştır. Nasıl ki kurama öncelikli veya kuramın üzerinde bir sezgi olamıyorsa aynı nedenden dolayı sezgiden bağımsız bir kuram da olamayacağı vurgulanmıştır. Bu vurgunun gerekçesi olarak felsefi etkinliğin dilin içinde ve dilsel olarak gerçekleşen bir etkinlik olması verilmiştir. Dilin dışına çıkmanın olanaksızlığının nedeni Quine’ın öne sürümleri doğrultusunda, gönderimin (veya anlamın) belirsizliği olarak gösterilmiştir. Kişi başta kendi anlamları olmak üzere ana dil içinde ve de uzak diller arasında yalnızca içinde bulunduğu dilin dolayımı aracılığıyla gönderim yapabiliyorsa, bu durumda dilin dışına çıkmak olanaksızdır. Söz konusu olanaksızlık Platoncu türden doğrudan gönderimi gerektiren sezgiciliğin de eleştirisini oluşturmuştur.

Makalenin vardığı sonuçlara göre, sezgiler yoluyla varılan içerikler kuramla çelişmediği ve kuramın vazgeçmesi daha çok sorun çıkaracak başka cümleleriyle uyumsuz olmadığı sürece felsefe yer alabilirler. Dahası, açıklama gücünü genişletmek ve kuramın türeteceği başka cümlelerle uyumlu olabilmek gibi pragmatik ölçütlere uyması koşuluyla felsefede rolleri de olabilir. O halde sezgiler, bağdaşımçı bir dil kuramı içinde başlangıç varsayımları olarak veya bütüncül dil ağının örtük ya da açık tümleyici varsayımları olarak felsefede kaçınılmaz olarak yer alacaklardır.²¹ Böylece sezgilerin, felsefi öne sürümleri kabul etme ya da reddetme bakımından belirleyicilik taşıyamayan, felsefede yalnızca

²¹ Benzer bir görüşü paylaştığım Kuşçu’ya göre de (2022: 233) Quineci bir çizgi takip edildiği zaman sağduyunun, bu metnin bağlamında da sezginin felsefeden elenemeyeceği açıktır. Ancak Kuşçu, “nesnel, nötr ve hatta kuramsal denebilecek bir zemin oluşturmaya imkân” verecek bir sezgi anlayışındadır. Burada ortaya konan sezgi tanımına göre ise nötr ya da bir kuramın temeli olabilecek bir sezgi olanaksızdır. Temelde durabilecek tek tür sezgi, varsayım olduğu kabul edilen ve bağdaşım ilişkileriyle işleyen dil anlayışı doğrultusunda olanaklıdır.

varsayımlar olarak yer alabilen bir kapsamı olduğu söylenebilir.²² Bu türden bir sezgi yerine varsayım sözcüğü konulmasının da bir kayıp olmayacağı iddia edilebilir.

²² Mallon'un aktarımına göre (2016: 436) Ernest Sosa konuyu "sözel anlaşmazlık" bağlamına indirgemektedir. Bu makale yoluyla tartışmanın yalnızca terminolojik bir anlaşmazlığa indirgenemeyeceğine işaret etmekle birlikte öne sürülen biçimde varsayım anlamında kullanılabilir sezgiselliğe de vurgu yapılarak Sosa'nın konuyu "sözel anlaşmazlık" bağlamına indirgemesine karşı çıkılmış, bu açıklamayla uyumlu hibrit bir çözüm önerisi sunulmuş oldu.

Kaynakça

1. Bonjour, Laurence (1992). "A Rationalist Manifesto", *Canadian Journal of Philosophy* 18, ss. 53-88.
2. Bonjour, Laurence (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge: Harvard University Press.
3. Catch, Yuri (2016). "Reflective Equilibrium", *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* içinde, haz. Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler ve John Hawthorne, Oxford: Oxford University Press, ss. 213-230.
4. Hájek, Alan (2016). "Philosophical Heuristics and Philosophical Methodology", *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* içinde, haz. Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler ve John Hawthorne, Oxford: Oxford University Press, ss. 348-373.
5. Kuşcu, Egemen Seyfettin (2022). "Sağduyu ve Felsefe Üzerine: Sağduyu Yok Sayılabilir mi?", *Temaşa Felsefe Dergisi* Sayı 14, ss. 218-236.
6. Mallon, Ron (2016). "Experimental Philosophy", *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* içinde, haz. Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler ve John Hawthorne, Oxford: Oxford University Press, ss. 410-443.
7. Overgaard, Soren ve Gilbert, Paul ve Burwood, Stephen (2013). *An Introduction to Metaphilosophy*, New York: Cambridge University Press.
8. Putting, Gary (2016). "Philosophical Progress", *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* içinde, haz. Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler ve John Hawthorne, Oxford: Oxford University Press, 2016, ss. 309-325.
9. Quine, W.V.O. (2023). "Ontolojik Görelilik", *Ontolojik Görelilik ve Diğer Makaleler* içinde, haz. Egemen Seyfettin Kuşcu, çev. Ramazan Atıl Karabey, İstanbul: Dergâh Yayınları, ss. 45-89.
10. Reid, Thomas (2022). *İnsan Zihni Üzerine Sağduyu İlkeleri Temelinde Bir Araştırma*, çev. Erdiç Boyacı, Ankara: Fol Yayınları.

11. Tümkeya, Serdal (2022). “Çağdaş Ana Akım Analitik Felsefede Sezgilerin Olumsuz Rolü Üzerine”, *Felsefe Dünyası Dergisi* Sayı 75, ss. 118-138.
12. Verhaegh, Sander (2018). *Working From Within: The Nature and Development of Quine's Naturalism*, New York: Oxford University Press.
13. Weatherson, Brian (2016). “Analytic-Synthetic and A priori- A posteriori Distinction”, *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* içinde, haz. Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler ve John Hawthorne, Oxford: Oxford University Press, ss. 231-248.
14. Weinberg, Jonathan M. (2016). “Intuitions”, *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* içinde, haz. Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler ve John Hawthorne, Oxford: Oxford University Press, ss.287-309.
15. Weisberg, Michael (2016). “Modeling”, *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* içinde, haz. Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler ve John Hawthorne, Oxford: Oxford University Press, ss. 262-286.

Hume'un Zorunluluk Bağıntısı Eleştirisi ve Tıpta Karar Verme Süreci Üzerine

Civan Hüseyin Demirtaş*

Özet

David Hume'un felsefesinde nedensellik ilkesinin analizi önemli bir yer teşkil etmektedir. Hume nedensellik ilkesinin analiziyle birlikte akıl yürütmelerimizin yapısına dair birçok çıkarımda bulunur. David Hume'a göre olgu sorunlarına dair akıl yürütmelerimizi neden-sonuç ilişkisi üzerinden kurarız. Ancak neden ve sonuç arasında zorunlu bir bağıntı yoktur. Dolayısıyla olgu sorunlarına dair akıl yürütmelerimizde bir zorunluluk bulunmamaktadır: Bunlar olası akıl yürütmelerdir. Örneğin bugüne kadar sürekli güneşin doğduğu bilgisinden hareketle kurduğumuz "dolayısıyla yarın da güneş doğacaktır" akıl yürütmesi bir zorunluluk taşımamaktadır.

Modern tıpta tanı ve tedavi için tüm dünyada kabul edilen belirli standartları içeren kılavuzlar kullanılır. Ancak hekimin hastalığın tanısını ve tedavisini düzenlediği karar verme sürecinde standartların bir zorunluluğu yoktur. Hasta profiline göre standartlar pekala değiştirilebilmektedir. Bu yazıda David Hume'un nedensellik ilkesinin analizinde değindiği zorunluluk kavramının, hekimin karar verme süreçlerinde nasıl roller alabileceğine değinilmesi hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Nedensellik, zorunluluk, akıl yürütme, karar verme süreci, vaka

* Lisans Öğrencisi, Dicle Üniversitesi, civanhdemirtas@gmail.com

On Hume's Critique of the Necessity Relation and the Decision-Making Process in Medicine

Abstract

Analysis of the principle of Causality has an important place in David Hume's philosophy. Hume makes many inferences about the structure of our reasoning along with the analysis of the principle of Causality. According to David Hume, we base our reasoning on matters of fact through the cause-effect relationship. There is no necessary relationship between cause and effect. Therefore, there is no necessity in our reasoning regarding matters of fact. These are probable reasonings. For example, the reasoning 'the sun will rise tomorrow', which we have based on the knowledge that the sun rises constantly until today, is not necessary.

In modern medicine, guidelines containing certain standards accepted all over the world are used for diagnosis and treatment. However, standards are not mandatory in the decision-making process where the physician regulates the diagnosis and treatment of the disease. It is highly possible for us to change the standards according to the patient's profile. In this article, I will talk about what role the concept of necessity, which David Hume mentioned in his analysis of the principle of causality, plays in the physician's decision-making process.

Keywords: Causation, necessity, reasoning, decision-making process, case.

Giriş

Aristoteles'in Metafizik adlı başyapıtı şu sözle başlar: “Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler.”¹ İnsan içinde bulunduğu dünyaya dönük bir bilme arzusu içindedir. Bu arzu kendini en yoğun biçimde felsefe tarihinde bulur. Felsefe tarihi dünyaya dönük bilmenin tarihidir bir nevi. Bu bilme arzusunun kendisi ve özelde bilginin neliği Modern çağın başlangıcında epistemolojik düşüncenin yaygınlaşmasıyla ciddi anlamda sorgulanır hale gelir. Artık felsefi düşüncede yeni bir düzlem arayışı içindeki filozofların yeni uğrak noktası bilgi üzerine düşünmek olmuştur. Aydınlanma çağında, bilimin gelişimiyle paralel olarak, deney ve gözlemin düşünce dünyasında yer edinmesinin etkisinde kalan Modern çağ düşünürleri bilginin olanakları, niteliği ve gerekçelendirilmesi gibi sorunlar üzerine eğilmişlerdir. Varlık ve etik üzerine yoğun metafizik düşünceler üzerine kendini kurmuş Ortaçağ düşüncesinden büyük kopuş da epistemolojik düşüncenin yaygınlaşmasıyla gerçekleşmiştir. Bu yazımızda anlama yetisi üzerine düşünceleriyle Modern Çağ üzerinde büyük etkiler bırakmış İskoç filozof David Hume üzerinde duracağız.

Hume'un Zorunluluk Bağıntısı Eleştirisi ve Tıpta Karar Verme Süreci Üzerine

Epistemolojik düşüncenin felsefe tarihinde ön-plana çıkmasını Alman filozof Immanuel Kant bir devrim olarak nitelendirmiştir. Bilgi sorunu üzerine çığır açan düşünceleriyle bilinen Kant, kendisini bu sorunlar üzerine en çok düşündüren ve dogmatik uykusundan uyandıran filozofun David Hume olduğunu Prolegomena'da şu sözlerle dile getirmiştir:

“İtiraf ederim ki, beni yıllar önce dogmatik uyuklamamdan ilk defa uyandıran ve araştırmalarım kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermeme sağlayan, David Hume'un bu hatırlatması olmuştur.”² Hume bunu, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Soruşturma kitabında anlama yetisinin kurgulamasını frenleyen ve onu detaylı analize tabi tutan argümanlara istinaden söyler. Kant'ın hatırlatma dediği Hume'un felsefe tarihinde büyük ses getiren ‘nedensellik ilkesine’ dair analizidir. Yazımızda eksene alacağımız bu analiz düşünme biçimimize dair önemli

¹ Aristoteles. (2017). Metafizik. (Yasin Gurur Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları. s. 13

² Kant, I. (2015). Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena. (İoanna Kuçuradi, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. s. 21

ayrıntılar içerir. Bu analiz aynı zamanda hekimlerin, hastanın öyküsü ve bulgularından tanı ve tedaviye doğru gittiği karar verme sürecine dair önemli içerimlerde bulunur.

Nedensellik ilkesinin analizine geçmeden önce Hume'un Çatalına değinmek gerekir. Hume'a göre, bilginin içeriği ide ilişkileri (relations of ideas) ve olgu sorunlarıyla (matters of fact) ilgili olmak üzere iki şekildedir. Hume'un çatalının iki tarafını oluşturan bu ayrım iki farklı bilgi türünü oluşturur. Bu bilgi türleri üzerinden akıl yürütmelerimizi kurarız. Hume açısından akıl yürütme şöyle tanımlanabilir: "Her tür akıl yürütme, karşılaştırmaya ve iki ya da daha fazla nesne arasındaki değişmez veya değişken ilişkilerin ortaya çıkarılmasına dayanır."³

İde ilişkilerine dair akıl yürütmelerimiz duyulur ve algılanır olmayan akıl yürütmelerdir. Hume bunları tanıtlayıcı akıl yürütmeler (demonstrative reasoning) olarak nitelendirir. Herhangi bir ampirik gözleme dayanmayan bu bilgiler zihnin kendi içinde işlemesiyle ortaya çıkmaktadır. Matematik, cebir ve geometrik akıl yürütmelerin oluşturduğu bu bilgi türü zorunludur ve aksini düşünmek imkânsızdır. Örneğin sekiz ve dokuzun toplamının on yediye eşit olduğu bilgisi zorunlu bir bilgidir. Aksini düşünmek, örneğin bu toplamın yirmiyeye eşit olacağını düşünmek, bizi çelişkiye götürür.

Çatalın bir diğer ucunu oluşturan olgu sorunları, duyulur ve algılanır olana dair ilişkilerden oluşur. Dış dünyaya dair bilginizi arttıran bu ilişki türü ide ilişkileri gibi bir zorunluluk ve kesinlik taşımaz. Olgu sorunlarına dair akıl yürütmelerimizi bu yüzden 'olası akıl yürütmeler' (probable reasoning) olarak isimlendiririz. Olası akıl yürütmelerimizin aksini düşünmek pekâlâ mümkündür. Bu akıl yürütmelerimiz olumsal niteliktedir. Örneğin gündüzü her zaman gecenin takip edeceğine dair akıl yürütmemiz olumsaldır ve aksini düşünebilmek mümkündür. Pekâlâ, gündüzü gecenin takip etmediği bir gelecek tahayyül edebiliriz. Bu tür akıl yürütmeler zorunluluk taşımaz.

İde ilişkileri var olma ve algılanmaya tabii olmayan ilişkilerden türediği için dış dünyaya dair bilgilerimizi artırmaz. Olası akıl yürütmelerimiz ise olgusal ilişkilerden türediği ve bizzat algılanabilir dünyanın ham verisini kullandığı için dış dünyaya dair bilginizi artırır niteliktedir. Elde

³ David Hume. (2015). İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme. (Ergün Baylan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınları. s.62

edilen algıların ardışıklık ve bitişiklik şeklinde bağlanmasıyla oluşan olası akıl yürütmelerimiz zorunluluk ve kesinlik taşımazlar. Düşüncenin saf kendi içindeki hareketiyle oluşan ide ilişkilerinden türeyen zorunlu akıl yürütmelerimizden bu şekilde bariz biçimde ayrılır. Belirli bir yükseklikten bıraktığımız elmanın yere düşeceği akıl yürütmesini önceki deneyimlerimizin ardışıklığından yola çıkarak kurarız. Bu akıl yürütmemizin tersini düşünmek mümkündür. Yüksek bir yerden yere bıraktığım bir elmanın yere düşmeyeceği bir ihtimali pekâlâ tahayyül edebilirim. İnsan aklının ikinci çeşitten objeleri olan, olgu sorunları, aynı tarzda (ide ilişkilerinde olduğu gibi) doğrulanmazlar ve bunların hakikatine ilişkin elimizdeki delil, ne kadar kuvvetli olursa olsun, bilinçtekilerle aynı içsel yapıya sahip değildir. Her olgu sorununun tersi yine de mümkündür, çünkü hiçbir çelişki içermez ve zihin tarafından aynı kolaylık ve seçiklikle, gerçekliğe aynı derecede uygunmuş gibi kavranır.

Olası akıl yürütmelerimiz neden-sonuç ilişkisine dayanır. Duyumsanan ve hatırlananın ötesine geçebilecek tek ilişki olan nedensellik ilişkisi, olası akıl yürütmelerimizin temelini oluşturur. “Duyularımızın ötesinde de takip edilebilen ve bizi görmediğimiz ya da duymadığımız nesneler ve varoluşlar konusunda bilgilendirebilen tek ilişkinin nedensellik olduğu görülür.”⁴

Hume'un felsefesinin nirengi noktası olan nedensellik eleştirisi dış dünyaya dair bilgilerimizin temelini sorgulama ihtiyacından doğmuştur. Nedensellik kabaca, gerçekleşen her olayın bir nedeni olduğunu ve aynı koşullar altında aynı nedenlerin aynı sonuçları doğuracağını belirten bir ilkedir. Nedenselliğin zorunlu bir şekilde sürececeğini düşünürüz. Hume bu zorunluluk yanılsamasının temelini soruşturmaya başlar. Buradaki esas amaç, olası akıl yürütmelerimizin olumsuzluğunu ortaya çıkarmaktır.

Hume'un analizine göre, neden ve sonuç arasındaki ilişki a priori bir ilişki değildir. Örneğin ilk kez ateş gören biri onun yakacağını ilk deneyiminden kavrayamaz. Bunun için daha önce ateşin elini yaktığını deneyimlemek zorundadır. Olgulara dair neden-sonuç ilişkisi ancak deneyimin kendisiyle mümkün hal gelir. Hume hiçbir zaman ateşin yakmayacağını iddia etmez. Ateşin yakıcı olduğu akıl yürütmesinin aslında önceki deneyimlerimize

⁴ David Hume. (1976). İnsan Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma. (Oruç Aruoba, Çev.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları. s. 22-23.

dayalı bir iddia olduğunu dile getirir. Önceki deneyimlerimiz ne kadar tekrar ederse etsin, hiçbir zaman ateşin yakıcı olduğunu zorunlu olarak bize sunamaz. Burada nedenselliğin temellendirilmeyecek bir iddia olduğunu, deneyimlerimizin tekrarının bu temellendirme için yeterli olmadığını görürüz.

Hume, bu nedensellik sayılısının bir alışkanlık (custom) ya da huy (habit) olduğunu söyler. Hiçbir şekilde deneyimin kendisinden veya aklın temel ilkelerinden nedenselliğe dair bir çıkarımda bulunamayız. Bu, önceki deneyimlerimizin art ardılığı ve birlikteliği ile bizde oluşan tabii bir süreçten kaynaklanmaktadır. Bu açıklama bugüne kadar mutlak biçimde zihnimizde yer edinmiş bu ilişkiye dair görüşlerimizi derinden sarsmıştır. Alışkanlık dediğimiz olgunun ön plana çıkmasıyla nedensellik ilişkisi psikolojik bir sürece indirgenmiştir. Hume rasyonel ve mantıksal süreçlerden kopartıp zihinsel bir bağlamda nedensellik ilişkisini izaha gider:

Olgu sorunu veya gerçek varoluşa ilişkin bütün inançlar, bellek ya da duyulara sunulmuş olan bir nesneden ve bu nesneyle başka bir nesne arasındaki alışılmış birliktelikten türetilir. Bütün bu işlemler hiçbir akıl yürütmenin ya da düşünce ve anlama yetisi sürecinin ne ortaya çıkarabileceği, ne de önleyebileceği bir tür doğal içgüdülerdir.⁵

Hume'un Nedensellik sayılısına dair soruşturmasının geldiği bu son nokta birçok filozofun uykusunu kaçırmıştır. Onun zamanına kadar deneyimden elde edilen bilginin bu denli sıkı bir analizi yapılmamıştı. Hume'un Soruşturma ve İnceleme'sinde esas rol oynayan Nedensellik analizi, onun skeptik tutuma mahal veren düşüncelerinin de temelini oluşturur. Hume İnceleme'de açıkça belirtmese de Soruşturma'da kendisini ılımlı bir skeptik olarak sunmaktadır. Hume'un ılımlı skeptisizmi inançlarımıza ilişkin anti-dogmatizmi, onların kesinliklerine karşı çekingenliği ve (yetilerimiz zayıf olduğundan) incelemelerimizin sınırlılığını reçete olarak sunmaktadır.⁶ Nedensellik ilişkisinin temellerini bir cerrah gibi deşerek zihnimizdeki apaçıklığa gölge düşürmüştür. Bu yaklaşım aynı zamanda anlama yetimizin işleyişine daha temkinli yaklaşmamızı öğütlemektedir.

⁵ David Hume. (1976). İnsan Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma. (Oruç Aruoba, Çev.).Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları. s. 40.

⁶ Nurten Öztanrıkulu Özel. Hume'un Skeptisizmi Açısından Temel İnançların Gerekçendirilme Sorunu. (Yayımlanmamış Doktora Tezi.). s. 161-162.

Şimdi Hume'un nedensellik eleştirisi üzerinden kotardığı bu yaklaşımın hekimlikte karar verme süreci üzerinde nasıl bir etkisinin olabileceğine değineceğiz. Burada Hume'un nedensellik eleştirisi bağlamında öne sürdüğü zorunlu bilginin imkânsızlığı meselesi üzerinde duracağız. Olgu sorunlarına dönük akıl yürütmelerimizde zorunluluk ve olumsuzluk ilişkisinin incelenmesi hastanın tanı ve tedavisini düzenlediğimiz karar verme süreçlerinde büyük rol oynamaktadır.

Tıp olgu sorunlarına yönelik bir bilimdir. Asıl önceliği ampirik veriler ve onun üzerinde şekillenmiş hasta profilidir. Tıpta tanı ve tedavi süreci hastaya yaklaşımdaki temel iki basamaktır. Tanı, bir kişinin sahip olduğu semptom ve bulgulara dayanarak kişinin hastalığının belirlenmesini içeren tıbbi işlemdir. Tanı için gerekli bilgiler genellikle tıbbi bakım isteyen kişinin anamnez ve fizik muayenesinden toplanır. Tedavi ise bireyi sağlıklı duruma kavuşturma amacıyla altta yatan nedenlerin düzeltilmesidir. Modern tıpta tanı ve tedavi için tüm dünyada kabul edilen belirli standartları içeren kılavuzlar kullanılır. Bu standartlar doktorların ve bilim insanlarının mevcut deneyim ve araştırmalarından doğan standartlardır. Dolayısıyla hastaya yaklaşımda hekimlere büyük avantajlar sağlarlar.

Benzer tanı koyduğumuz tüm hastalara aynı tedavi yöntemini uygulamak her zaman beklenen sonuçları vermez. Standartlara dayanarak gerçekleştirdiğimiz rutin tedavi yöntemleri bazı hastalar üzerinde etkisiz olur, hatta bazı durumlarda hastaya faydadan çok zarar verebilmektedir. Hekimler bunun ayırdındadır. Çünkü hastadan aldığımız detaylı anamnez ve yaptığımız muayene ile tedavi metodumuzu değiştirebiliriz. Yani tanısını koyduğumuz bir hastanın tedavisini belirli standartlar etrafında gerçekleştirmek gibi bir zorunluluğumuz yoktur. Tıpkı Hume'un dediği gibi, olgusal alandaki akıl yürütmelerimiz her zaman bir olasılık taşır. Bunun üstesinden gelmek için standartlar çerçevesinde kişiye özel sağlık programları geliştirilmektedir. İki vaka örneği üzerinden Humecu perspektifin karar verme yöntemlerimiz üzerinde nasıl bir etkinlik oynadığını göstereceğim.

Örneğin bize büyük bir tiroid nodülü olan bir hasta geliyor. Bu hasta hiperaktif toksik guatr hastası. Hasta ileri bir yaşta ve kalp, akciğer, böbrekte birçok ek hastalıkları var. Kılavuzlara göre, bu hastanın cerrahi bir operasyon geçirmesi gerekir. Ama ileri yaş ve ek hastalıkları dolayısıyla cerrahi tedavide komplikasyon gelişmesi olasılığı yüksektir. Bu durumda

standartların dışına çıkmalıyız. Bu hasta için ameliyat riskli olacağından medikal tedavi yani radyoaktif iyot tedavisi düşünülmelidir. Burada Hume'un üzerinde durduğu ampirik gözlemin önemini ve zorunluluk bağıntısının imkânsızlığı net bir şekilde kendini belli ediyor. Hastanın ileri yaş ve ek hastalıklarından yola çıkarak tedavi metodumuzu değiştiririz burada.

Aynı şekilde tiroid nodülü küçük, kadın bir hastanın bize geldiğini farz edelim. Bu kadının tiroid nodülü radyoaktif iyot tedavisine uygun. Ama hasta yeni evlendiğini ve çocuk sahibi olmak istediğini söylüyor. Bildiğimiz üzere, radyoaktif iyot tedavisi sonrası 6-12 ay boyunca hamile kalmamak gerekir. Bu yüzden bu hasta için yine standartların dışına çıkıp cerrahi tedavi uygulamak daha uygundur. Gördüğümüz üzere, bir hastalığın tanısı ve tedavisi arasında zorunlu bir bağıntı yoktur. Akıl yürütmelerimizi de bu olasılıklar üzerine kurmalıyız.

Sonuç

Hastalığın tanı ve tedavi sürecinde hekimin kuşkucu tutumu önemli rol oynamaktadır. İyileştirme sürecinde öncelikle dogmatiklerin iddialarındaki hastalığın seviyesi tespit edilir ve sonraki aşamada kuşkucu argümanlar değerlendirilir. Barnes'in belirttiği gibi, kuşkucular (skeptikler), örneğin, bir doktor ya da psikiyatristin kulağına, hangi ilacın hangi dozda verilmesi sonucunda hastanın sağlığına kavuşacağına ilişkin öngörülerinden emin olmaması gerektiğini, her daim fısıldar.⁷

⁷ Nurten Öztanrıkulu Özel, Sextus Empiricus'un Dogmatizme Karşı Epistemolojik Mücadelesi Savunulabilir mi?, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) sayı.29, s.373

Kaynakça

1. Aristoteles. (2017). *Metafizik*. (Yasin Gurur Sev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
2. Hume, D. (2015). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (Ergün Baylan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınları.
3. David Hume. (1976). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. (Oruç Aruoba, Çev.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları
4. Kant, I. (2015). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. (İoanna Kuçuradi, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
5. Nurten Öztanrıkulu Özel. *Hume'un Skeptisizmi Açısından Temel İnançların Gerekçelendirilme Sorunu*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi.).
6. Nurten Öztanrıkulu Özel, *Sextus Empiricus'un Dogmatizme Karşı Epistemolojik Mücadelesi Savunulabilir mi?*, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) sayı.29

Mill ve Nussbaum'un Eleştirel Düşünceleri Işığında Kadın Hakları

Deniz Güçlü*

Özet

Eleştirel düşünce, toplumu etkilemesi ve geliştirmesi bakımından siyaset felsefesinin itici bir gücü olmuştur. John Stuart Mill, 'Kadınların Özgürleşmesi' kitabında kadınların toplumdaki haklarını eleştirel düşünce aracılığıyla inceleyerek birtakım önerilerde bulunmaktadır. Bu incelemelerin başında Mill, yaşadığı dönemdeki kadınlara verilmeyen hakların kaynağını araştırmaktadır. Mill'in bulduğu cevap ise bu durumun kaynağının toplumda belirli korkular ve ön yargılardan doğmuş olduğudur. Mill, böyle bir yaklaşımı eleştirel olarak ele aldığında, durumun doğasının anlamsızlığını ortaya koyar. Bahsedilen korkular mantıksal açıdan ortaya koyulmamış, kadınlara eşit haklar verilmediğinden, hakkında yorum yapılabilecek bir deneyim meydana gelmemiştir. Kadın hakları konusundaki eleştirel düşünceler, günümüzde de önemini korumaktadır. Martha C. Nussbaum, Hindistan üzerinden örnek vererek kadınların günümüzde de eşlerine bağlandığı, eşit haklarını kullanmaktan çok uzak olduğunu, hatta insanca yaşamalarının önünde engeller olduğunu söylemektedir. Mill gibi Nussbaum da, politik liberalizmin fırsatlarının herkese ulaşması gerektiğini, bunun için de gereken altyapıların sağlanması zorunlu olduğunu orta koyar. Nussbaum'un eleştirel incelemesine göre cinsiyet eşitsizliğinin günümüzdeki kaynağının fırsat eşitsizliği ve gerekli altyapıların sağlanamaması olduğu ileri sürülmektedir. İki filozofta da görmekteyiz ki; mantıksal olarak ortaya konmamış dayanaklar sonucu kadınlar gibi belli toplumsal grupları bastıran veya ezen düşünceler, ancak eleştirel düşüncelerin sunacağı yeni perspektiflerle değiştirilebilecektir. Bu yazının amacı da bu tür eleştirel düşüncelerin etkisini ve kadın haklarının önündeki engelleri nasıl ele aldığını ve bunlar arasındaki ilişkileri göstermektedir. Ek olarak, başka bir amaç da eleştirel düşüncenin belirli konular üzerinde, ki buradaki konu kadın haklarıdır, geçirdiği değişim sürecini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Eleştirel Düşünce, Liberalizm, Fırsat Eşitliği, Kadın Hakları, Eşitlik

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, deniz.guclu97@gmail.com

Women's Rights in the Light of Mill and Nussbaum's Critical Thoughts

Abstract

Critical thought has been the moving force of political philosophy regarding how it affects and progresses society. In his book "Subjection of Women", Mill analyzes rights of women using critical thinking and offers certain suggestions. At the core this analysis, Mill explores the source of rights that were not given to women. The answer Mill has found indicates that this occurrence has come to being through certain fears and prejudices. Mill, through critical analysis, shows us the nonsensical nature of the situation. Said fears are not put forth in a sensible fashion; and since women were not ever given equal rights, there hasn't been an experience to comment on. The importance of critical thoughts in women rights remains important in today's world. Martha C. Nussbaum, through her examples from India, states that women are bound to their partners and they are far away from exercising their rights, let alone live humanly without barriers. Like Mill, Nussbaum declares that the opportunities of political liberalism should reach everyone, and to achieve this, one must establish the necessary institutions are vital. According to Nussbaum's critical inspection, today's gender inequality stems from lack of opportunity equality and the lack of establishments of necessary institutions. Since Nussbaum attempts to establish women's rights worldwide, she must develop a theory that would be accepted no matter which culture it is proposed to. Thus, Nussbaum proposes a set of rules that are in accord of political liberalism where there are no religious or cultural background that the rules are attached to as opposed to a comprehensive liberal approach where cultures and religions play a role in what rules are selected. This is where Nussbaum and Mill differ immensely, because Mill is not concerned with establishing rules and laws that govern women's rights in every part of the world, especially in undeveloped countries. We see in both philosophers that; ideas that suppress or oppress certain social groups, such as women, on the grounds that are not logically presented, can only be changed with new perspectives offered by critical thoughts. The aim of this text is to show the impact of such critical thoughts and how they address the obstacles to women's rights and their relations between each other. In addition, it also aims to show how critical thought goes under process of change in terms of a particular subject, which is women's rights in this case.

Keywords: Critical Thought, Liberalism, Equality of Opportunity, Women's Rights, Equality

Giriş

Mill ve Nussbaum'un Eleştirel Düşünceleri Işığında Kadın Hakları başlıklı bu bildiri temel olarak iki şeyi incelemektedir: Birincisi, filozofların yaşadıkları dönemdeki kadın haklarına karşı sundukları eleştirel düşüncelerdir. İki filozof da, hem benzer hem de farklı sebeplerden dolayı kadınların yeterli haklara sahip olmadığını, ayrıca bunun toplumlar ve genel olarak insanlık için büyük bir eksiklik olduğunu düşünmektedir. Bu durum bizi, bildiride incelenecek ikinci noktaya götürmektedir. İki filozofun eleştirel düşünceleri arasında geçen yüz yıl boyunca, dönemin toplumlarında var olan düşüncelerin ne yönde değiştiği, kadın hakları için neyin yeterli veya uygun görüldüğü, bildirinin incelediği ikinci konu olacaktır. Kadın haklarının eleştirel düşünce açısından önemli bir yer kaplamasının başlıca sebeplerinden biri; Mill ve Nussbaum'u incelerken de göreceğimiz gibi, filozofları toplumun kabullerinden itip yeni bir perspektif sunmaya itmiş olmasıdır. Bu manada eleştirel düşünce, kadın haklarının gelişiminde can alıcı bir rol üstlenmiştir. Politik bir bağlamda ele aldığımızda da, fırsat eşitliğini bir ilke olarak benimsemiş devletlerin bunu kadınlar açısından, yani dünya nüfusunun yarısı açısından ne kadar başarabildiğini ortaya koymak da eleştirel düşünce ile mümkün olacaktır. Dönemlerin kadınlara ve kadın haklarına yaklaşımlarının değişimi ile ilgili daha iyi bir fikir edinmek amacıyla, bu bildiride filozoflara ve düşüncelerine kronolojik olarak bakılacaktır.

Filozofları ve yaşadıkları dönemi daha iyi anlamak için birtakım bağlamları vermek yararlı olacaktır. İlk olarak John Stuart Mill, 1806 ile 1873 arasında yaşamış İngiliz bir filozoftur. En çok faydacılık kuramı ile ilgili ortaya koyduklarıyla tanınsa da, kadın hakları konusunda da öncü düşünürlerden biri olarak sayılabilecek bir filozoftur. Eşi Harriet Taylor Mill ile yazdığı "Subjection of Women", bu konudaki fikirlerini en kapsamlı olarak ortaya koyduğu yapıttır. Mill'in yaşadığı dönemde kadınların seçme ve seçilme hakları bulunmamaktaydı, bunun daha da ötesinde kadınlar, eşlerine hukuken bağımlı olarak görülmekteydi. Mill'in düşünceleri hakkında konuşurken de göreceğimiz gibi, kadınlar birer insan olarak erkeklerden farklı yerde konumlandırılmıştır. Dönemin İngiltere'sinde kadından beklenen, bir erkeğin nasıl ilgisini çekebileceğini ve ona nasıl yaraşır olabileceğini öğrenmesidir. John Stuart Mill ve Harriet Taylor Mill, eleştirel düşüncelerini, İngiltere'nin böyle bir döneminde kaleme almışlardır. Bildiride incelenecek diğer filozof ise, bu dönemin

İngiltere'sinden oldukça farklı bir dönemde yazmaktadır. Nussbaum 1947 yılında, ABD'de doğmuştur. Çağdaş bir filozof olan Nussbaum'un yaşadığı dönemin ABD'sinde cinsiyetler arasında bir anayasal eşitlik söz konusudur. ABD'de, 1920 yılında tanınan kadınlara oy verme hakkı, 1920'den önce de bazı eyaletlerde zaten mevcuttur (McCammon, et al., 2011: 49). Kadın hakları ve feminizm özellikle 1960 ve 1970 yıllarında hızlı bir süreçle daha fazla incelenen bir alan haline gelmiş, liberalizmin ilk zamanlarında kadınlar açısından eşitlik tartışmalarındaki çekingenliği artık bir tartışma konusuna dönüşmüştür (Philips, 2001: 1). Karşılaştırılacak filozoflar liberal oldukları için, bu iki filozofun liberalizmin kadın hakları ve feminizm ile ilişkisini nasıl ele aldıkları da incelenmelidir. Bu sebeple filozofları ve düşüncelerini ele almadan önce, bu ilişki incelenecek ve filozofların liberalizmde nereye düştükleri gösterilmeye çalışılacaktır.

1. Liberalizm ve Kadın Hakları

Liberalizm, 17. yüzyılda Hobbes ve Locke gibi isimlerin düşünceleriyle ortaya çıkmıştır. Bu kavram politik otoritenin, yönetilenlerin rızası üzerine kurulduğu bir düzeni öngörmektedir; böyle bir düzende ise erkeklerin ev içindeki otoritesinin meşruiyeti sorunludur (Phillips, 2001: 1). Bu ölçüde bir eşitlik sorunun dışında, liberalizme yöneltilecek bir başka sorun ise formal eşitlik sorunudur. Bu eleştiri ileride Mill'e yöneltilecek bir eleştiri olarak da karşımıza çıkacaktır. Yasalar önünde formal eşitlik, kadınları toplumda erkeklerle aynı gücü elde etmesini sağlayamamaktadır; bu eşitlik fırsat eşitliğine evrilse bile, market ekonomisi söz konusu olduğunda liberalizm, kadınların evdeki görevleri ve çocuk doğurma gibi ekstra yapmak zorunda kaldıkları eylemleri göz ardı etmektedir (Phillips, 2001: 2).

Liberal teori ile feminizm bazı kavramlar üzerinde ise bağdaşmaktadırlar. Bunlara 'aynılık', 'farklılık' ve 'tahakküm' örneklerini verebiliriz (Goodin, vd., 2013: 474). Aynılık, eşitlik kapsamında, keyfi olarak cinsiyetlerin ayrılmamasını öngörmektedir. Farklılık kavramı ise, kadınların toplumda erkeklerden farklı olarak sahip olduğu düşünülen özelliklerin, örneğin duygusallık ve empati, sırf kadınlık üzerinden kodlandığı için bunlardan feragat edilmemesi ile ilgilidir (Goodin, vd., 2013: 479). Son olarak da tahakküm kavramı, feminist bağlamda ele alınacak olursa, erkek tahakkümünün her yere yayılmış olması ile ilgilidir. Bu durum hane içinde de söz konusu olmakla beraber, hem liberalizmin sınırları dışında kalmıştır hem de bir çelişkiye yol açmıştır (Philips,

2001: 484). Bu çelişki bireylerin eşitliği karşısında bir tahakküm ilişkisi içine girmesi ile ilgilidir. Liberalizm için kabul edilemez olması gereken bir durum, hane içinde liberalizmin kapsamı dışına çıkmıştır. Mill ve Nussbaum'u ele alırken, iki filozofun da bu noktayı farklı şekillerde çözmeyi amaçladıklarını göreceğiz.

Liberalizmdeki ve kadın haklarının kesiştiği başka bir nokta ise çok kültürlülüktür. Liberalizme yöneltilen eleştirilerden en fazla yer edinmiş olanlardan biri, liberalizmin eşitliğe ulaşma amacının kültürel farklılığa karşı bir tehdit oluşturmasıdır. (Enslin, 2003: 73) Farklı toplumlar, feminizm söz konusu olduğunda, kadınları ve erkekleri eşit yerlere koymamışlardır; bu ise kültürlerinin veya dinlerinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmıştır (Enslin, 2003: 74). Liberalizm üzerinden tasarlanan bir feminizm düşüncesi, eşitlik sağlamak amacıyla devlette değişikliklere sebep olabilir; fakat bu o devlette yaşayan toplumun kültürünü sınırlamak ve tekdüzeleştirmek anlamına gelebilir. Bu sorun, çağdaş liberalizm tartışmalarında, Rawls tarafından 'örtüşen görüşbirliği' kavramı altında çözülmeye çalışılmıştır. Örtüşen görüşbirliği, kişilerin kendi dinsel, felsefesi ve ahlaki doktrinlerinden bağımsız olarak ortaklaşa aynı karara varmak için yürüttükleri müzakerelerdir (Rawls, 2019: 181). Buradaki liberalizm, içinde kavramlar barındıran kapsayıcı bir liberalizm değil; politik bir liberalizmdir. Böylece toplumdaki var olan kültürlerin tartışmasından önceki bir tartışma olarak karşımıza çıkacaktır.

2. Mill ve Kadınların Özgürleştirilmesi

1800'ler İngiltere'sinde liberaller tarafından tartışılmaktan kaçınılan bir sorun haline gelen kadın hakları, John Stuart Mill ve Harriet Taylor Mill'in yazdığı Kadınların Özgürleşmesi kitabı tarafından bir incelemeye alınmıştır. İngiltere'de kadınların toplumda eşit bireyler olarak sayılmamasını, dayanaksız ve yanlış olması sebebiyle eleştiren Mill, argümanına şu sözlerle başlar:

İki cinsiyet arasındaki ilişkileri belirleyen ve bir cinsiyeti hukuki olarak diğerinin aşağısına koyan temel ilke kendisi içinde yanlış olmakla beraber şu an insanlığın gelişimi önündeki en büyük engellerden biridir ve ne birine daha fazla güç veya ayrıcalık sağlayacak, ne de diğer tarafı dezavantajlı kılacak bir tam eşitlik ilkesiyle değiştirilmelidir.”(Mill, 2006: 3).

Mill, kadınların özgürlüklerinin kısıtlanmasını güç yasası olarak

tanımladığı; güçlünün güçsüze hükmettiği bir yasanın kalıntısı olarak görmektedir (Mill, 2006: 7-8). Bu güç yasası, toplumda her ne kadar yer etmiş olsa da, zamanla etkisini kaybetmekte ve o dönemin İngiltere'sinde kadın hakları dışındaki çoğu konuda neredeyse görülmemektedir. Mill'in aktardığına göre, kadınların erkeklerle yasa önünde aynı haklara sahip olamaması, rasyonel bir şekilde ortaya konulmamış olduğundan; tartışılması gereken bir konudur. Tıpkı bir suçun işlendiğini iddia ederken kanıt sunulması gerektiği gibi, kadınların da erkeklerle aynı haklara sahip olmaması gerektiğini iddia edenler de bir kanıt sunmalıdır (Mill, 2006: 5). Mill, kadın haklarını değerlendirirken, cinsiyetler arası bu ayrılığın; insanlık tarihinin başında kadınların erkeklere kıyasla fiziksel olarak daha güçsüz olmalarının bir sonucu olarak görmektedir. Çünkü kanunlar ve sistemler, bireylerin arasındaki zaten varolan ilişkileri ortaya koymaktadırlar; yani fiziksel olguları yasa haline dönüştürürler (Mill, 2006: 7).

Mill, kadınların toplumdaki konumlarını kölelere benzetmektedir. Köleler hukuki olarak efendilerine bağlıyken, kadınlar da eşlerine bağlıdır. Bu bağıllık, kendi içlerinde bazı yönlerden farklılaşmaktadır. Köleler, efendilerine gerekli hizmeti verdikten sonra kendi ailelerine dönüp özel hayatını devam ettirebilirken, kadınlar konusunda aynı şey söz konusu değildir. Kadınlar sadece emek bağlamında sömürülmemektedir, aynı zamanda duyguları da sömürülmektedir. Bu bağlamda sadece fiziksel emeği istenen kölenin yanında, kendisinden her şeyi istenen bir varlıktır (Mill, 2006: 20). Mill, bu gibi durumlardan da anlaşılacağı üzere, kadınların erkeklere bağlı kılınmasının kaynağını ailede görmektedir (Bruce and Barbone, 2011: 259). Aile içinde var olan bu dinamik, hukuken de desteklenerek; kadınları toplumdan uzaklaştırmaktadır. Söz konusu durum böyle olsa da, kadınların hukuk önünde kölelere benzer bir konumda olması, onların pratik olarak aynı hayatı sürdüğü anlamına gelmemektedir. Her erkeğin eşine bir Tiran olarak yaklaştığı söylenemez. Fakat kanun önünde bunun yolunun açık olması, Mill için büyük bir sorun teşkil eder. Kadınlar, evlilikleriyle beraber, tüm ekonomik varlıklarını eşlerine aktarırlar. Böylelikle, o dönemin İngiltere'sinde çok seyrek olan boşanma gibi durumlarda bile, kadın için evlilik sonrası hiçbir güvence bulunmamaktadır. Kölelere karşı yapılan yasalar, efendileri tarafından üretildiği gibi, kadınlar açısından da aynı şeyleri söylemek mümkündür. Bu manada Mill, kadın haklarının öncelikle yasa ile güvenceye alınması gerektiğini ileri sürmektedir.

Kadınların sadece dünyaya gelmelerinden dolayı, erkeklere kıyasla

daha aşağı konumda olmaları, Mill'in yaşadığı İngiltere'nin liberal yapısı ile de ters düşmektedir. Liberal fırsat eşitliğine göre her birey, kendi uğraşısıyla beraber istediği her konuma gelebilmelidir. Kadınlar ise, daha doğdukları andan itibaren, birçok mesleğe kanunen uygun değildir. Mill'e göre bu sadece kadınlar için değil, insanlık için de kötüdür. Liberalizmin diğer bir unsuru olan rekabet, kadınların da bu iş kollarına katılımıyla beraber artacak, ve önemli ilerlemelerin oluşmasını sağlayabilecektir. Kadınların, toplum adına yapılan işler ve aktivitelerden alıkonulmasının en büyük sebeplerinden biri, onun doğasına yönelik yargılardır. Mill ise kadın doğasının hiç kimse tarafından bilinemeyeceğini öne sürer (Mill, 2006: 26). Ne de olsa kadınları, erkeklerin olmadığı bir toplumda gözlemlemek mümkün olmamıştır. Onlara erkeklerle aynı fırsatların verilmemesi de, potansiyellerini görmemizi engellemiştir. Bunun yanında, kadınların başarısız olacağı düşünülen kurumlarda, başarısız olan erkekler de çalışmaktadır. Kadınlara bu fırsat sunulduğunda başarısız olsalar bile, mevcut durumu kötüleştirmeye sebep olmaz. Ayrıca, kadınların başarısız olmaları sadece doğalarından değil, onlardan sakınılan eğitim ve fırsatlardan da kaynaklanabilir. Benzer bir kısıtlama kadınların seçme ve seçilme haklarında da mevcuttur. Yönetmeye uygun olmayan erkeklerin seçilme hakkı olduğu gibi, yönetmeye uygun olmasa bile kadınlar da bu haklardan yararlanabilmelidir (Mill, 2006: 59). Aslında ironik olarak, yasa aslında kadınlara, kendileri için en önemli seçme hakkını tanımıştır, ki bu da kendilerini geri kalan hayatları boyunca yönetecek kişiyi seçme hakkıdır. Böyle bir durum söz konusu iken, kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmemesi, siyasi kampanyalarda önem verilmeyen bir grup haline gelmelerine sebep olmuştur.

Mill genel anlamda, kadınlara yönelik hukuki eşitsizlikleri ortaya koymaya çalışmış, ve bu eşitsizliklerinin rasyonel bir kaynağı olmadığını ileri sürmüştür. Yaşadığı dönemin düzenine karşı eleştirel bir tutumla yaklaşmış ve o dönem için de çağ dışı olarak tanıdığı uygulamaların sona ermesini amaçlamıştır. John Stuart Mill ve Harriet Taylor'ın bu düşünceleri kaleme almasından yüzü aşkın yıl sonra Martha C. Nussbaum, günümüzde de bu konuları tartışmaya devam etmektedir. Hatırlamak gerekir ki, iki filozofun, eserlerini kaleme aldığı dönemler arasında kadın hakları arasında oldukça önemli farklar bulunmaktadır. Örnek olarak, aradan geçen süreç boyunca kadınlar birçok ülkede seçme ve seçilme hakkı kazanmış, evlilikte eşit haklara sahip olmuştur. Bunun yanında, bu ülkelerde tüm meslekler kadınlar

için de hukuken ulaşılabilir olmuştur. Mill'in kendi dönemine yönelttiği eleştirilerin bir çoğunun, günümüzde çözüme ulaştığını görmekteyiz. Fakat kadınlar gerçekten de artık erkeklerle eşit konuma erişebilmişler midir? Bu soru, Nussbaum için olumsuz bir cevaba sahiptir. Günümüzün getirdiği yasalar, her ne kadar kadınlar için oldukça önemli gelişmeler olsalar da, cinsiyetler arası eşitliği kendi başlarına sağlamaktan çok uzaktır.

3. Nussbaum ve Kapasite Yaklaşımı

Nussbaum, günümüzde hala siyaset felsefesi, feminizm ve etik gibi alanlarda çalışmalarına devam etmektedir. Nussbaum, kadın haklarını sadece hukuki olarak değil, pratik hayatta uygulanmaları açısından da incelemekte; aynı zamanda kadın haklarını, bildirinin devamında inceleyeceğimiz 'Kapasite Yaklaşımı' üzerinden de ele almaktadır. Bunun yanında, döneminin İngiltere'si ve genel anlamda Batı üzerinden bir inceleme yürüten Mill'in aksine, kadın hakları Nussbaum için evrensel olarak çabalanması gereken bir uğraştır. Nussbaum'un kadın hakları konusunda kültürlerarası normlar oluşturma girişimi, onu Mill'den ayıran bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Geçtiğimiz 200 yıl boyunca, kadın hakları konusunda önemli ilerlemeler olmuş; Mill'in argümanları sonraki zamanlarda daha evrensel, daha pratik ve daha detaylı incelemelere yol açmıştır. Nussbaum için Mill, kadın haklarının radikal bir savunucusu olarak önemli bir yere sahip olup, kadın hakları çalışmaları için bir temel atmıştır. Fakat bu temel, her ne kadar radikal olsa da, aynı zamanda kendi içinde muhafazakarlık da taşımaktadır (Varouxakis and Kelly, 2010: 131). Nussbaum'un savunduğu feminizm anlayışı genel anlamda; evrenselci, hümanist, liberal olmakla beraber, tercih ve arzunun toplumsal şekillenmesi ve sempatik anlayış ile ilgilidir (Nussbaum, 1996 : 6). Nussbaum feminizm konusunda, Mill'in aksine, daha sistematik bir anlayış ortaya koymaktadır. Bunun yanında, Nussbaum'un feminizmi hukuki bir incelemenin yanında ekonomik bir inceleme de sunmaktadır.

Nussbaum, iki cinsiyetin kanunlar önünde 'aynı' olması yerine, eşit olması gerektiğini ileri sürer. Buna örnek olarak, hamilelik konusunda ayrıcalık talep eden kadınlar, işverenleri tarafından; hamileliğin ne erkeklerde ne de kadınlarda bir ayrıcalık getirmeyeceğini, kanun önünde iki cinsiyetin de eşit olduğunu ifade eden bir cevap ile karşılaşmışlardır. Bu şekilde bir aynılık, Nussbaum'un ortaya koyduğu bir kadın hakları anlayışını yansıtmamaktadır (Varouxakis and Kelly, 2010: 131). Kanunlar

önünde aynı olarak görülmek, farklı geçmişlere ve fırsatlara sahip olan kadınlar için adaletsizlik anlamına gelmektedir. Bu adaletsizlik, kadının aile içindeki rolüne de yansımaktadır. Gelişmiş ülkelerde de geçerli olmak üzere, kişi başına düşen milli gelirin yüksek olması, kadınların gerçekten de adil bir paylaşımdan yararlandığı anlamına gelmemektedir. Kadınların aynı fırsatlara sahip olabilmesi için, adil dağıtımın aile içinde de adil olarak dağıtılması gerekmektedir. Cinsiyetler arası kaynak dağıtımı ile ilgili bir başka problem de, bazı eşitsizliklerin giderilmesi için daha fazla kaynak gerekmesidir. Nussbaum bu durum için, geleneksel hiyerarşini ve önyargı sebebiyle zorluk yaşayan kadınların eğitimi için daha fazla kaynak gerektiği örneğini verir (Loutfi, 2001: 51). Buradan anlaşılmaktadır ki, kadın hakları sadece kaynak dağıtımı ile de çözülemeyecektir. Nussbaum'un yetersiz bulunduğu bir diğer yaklaşım ise, tercihe dayalı yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre kadınlar, iş hayatı ve evlilik arasında anlamlı bir seçim yapabildiği sürece tarihte kadınlar için yeni bir yol çizebileceklerdir. Nussbaum ise, bu tercihlerin dünyadaki tüm kadınlar için aynı şeyi ifade etmediğini söyleyerek bu yaklaşımın yetersiz olduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşımın temel sorunu, tercihleri sosyal ve ekonomik şartlardan bağımsız olarak görmesidir. Nussbaum'a göre; tercihler, farklı hayatları deneyimlememiş kadınlar açısından bir şey ifade etmez. Kendi haklarını öğrenmemiş kadınlar için de, eşitlik talep etmek mümkün olmayacaktır. Tercihler söz konusu olduğunda, kadınların günlük 8 saat çalışmasının yanında, aile işlerini ve çocuk bakımını da üstlenmesini tercih eden geniş bir erkek nüfusu da bulunmaktadır (Loutfi, 2001: 51). Tercihe dayalı yaklaşım da, kaynak bazlı yaklaşıma benzer sorunlarla karşılaşmaktadır.

Nussbaum, kadın ve azınlık haklarını en iyi şekilde koruyup geliştireceğine inandığı yaklaşımın Kapasite Yaklaşımı olduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşım, Hint ekonomist Amartya Sen tarafından ortaya atılmış ve Nussbaum tarafından geliştirilmiştir. Kapasite yaklaşımı, bir kadının hayatından ne kadar memnun olduğu veya ne kadar kaynağı kullanabileceği ile sınırlı değildir. Bu yaklaşım temel olarak, kişinin pratik hayatta neler yapabileceği veya olabileceği ile ilgilidir (Loutfi, 2001: 52). Bu anlayışın arkasındaki iki temel unsur; insan yaşamının merkezinde olan ve bunlar olmadan insan yaşamının olmadığı durumların kabulü ile bunların insanca şekilde yapılmasıdır. İnsanlar, temel gereksinimleri karşılanmadıkça ve eğitilmedikçe temel insani yeteneklerini kullanamazlar. Kapasite yaklaşımının her unsuru, ; yaşam, beden sağlığı, duygular gibi

birbirinin yerine koyulamayacak kapasitelerden oluşur. Her kültürde bu unsurlara biçilen değerler farklı olsa da, kapasite yaklaşımı bu kapasiteler içinde bir kültürlerarası tercih sunar (Loutfi, 2021: 53). Bu manada, dini inançlarından dolayı oruç tutan bir insan ile yemek alamadığı için aç kalan bir insanı ayırır. Oruç tutan insan, tutmaktan vazgeçebilecek iken, yemek alamayan kişinin aç kalmak dışında seçeneği yoktur (Loutfi, 2021: 56). Kapasite yaklaşımının temel amacı, insan haklarının sadece yasa boyutundaki işlevinin, bu haklardan yararlanamayan kadınların ve azınlıkların da yararlanması için yeni bir teorik altyapı oluşturmaktır. Bu altyapıyı oluştururken de; kültür çeşitliliği, çoğulculuk ve kişisel özgürlükler gibi unsurlarla da uyumlu olmayı amaçlar.

Sonuç: Filozofların Karşılaştırılması

Mill ve Nussbaum'a bakıldığında, yaşamları arasında geçen 200 yıl boyunca, kadın hakları konusunda ortaya atılmış eleştirel düşünceler kapsam konusunda oldukça büyük değişikliklere uğradığını söyleyebiliriz. Mill'i feminizm hareketi için bir radikal temel olarak gören Nussbaum, kendi düşüncelerinde evrenselliği ve kültürlerarasılığı temel almıştır. Böylelikle; kanun önünde eşitlik isteğiyle başlamış bu eleştirel düşüncenin, kadınların hayatlarının her tarafında çıkabilecek olan eşitsizliklere genişlediğini, ve tüm insanlığı kapsayacak bir şekilde değiştirilmeye çalışıldığını söyleyebiliriz. Bu manada, kadın haklarının kapsamı hem nicelik hem de nitelik bağlamında genişlemektedir. Her ne kadar, Nussbaum'un da aktardığı gibi, kadınların içinde bulunduğu dezavantajlı ekonomik durumlar onların hak ve hürriyetlerini etkilese de; bu hak ve hürriyetler aynı zamanda bazı toplumlarda hala bulunan ön yargılardan dolayı sınırlandırılmaktadır. Günümüzde hala mevcut olan bu sorun, Mill'in sınırlı bir coğrafyayı ele alan eleştirilerinin, Nussbaum'un evrensel ve kültürlerarası bir platforma yayılması ile çözülmeye çalışılmakta ve bir insanlık sorunu haline getirilmektedir.

İki filozof, feminizme liberalizm açısından da farklı yaklaşmaktadırlar. Mill'in, temel olarak farklı kültürlerin kadın haklarına nasıl yaklaşabileceğini incelemeye çalıştığı için, eşitlikçi yaklaşımı toplumda var olan kültürü bastırmayla sonuçlanacaktır. Mill, güç yasasını eleştirirken, ondan süregelen bir kültür olarak bahsetmekteydi. Bu kültür, Mill'e göre mantıksız bir birikimin sonucu olduğundan değişmelidir; fakat bu durum bildiride bahsedildiği gibi liberalizmin çok kültürlülüğü yansıtan yönünü baskılar. Nussbaum

ise, kapasite yaklaşımı ile sunduğu kapasiteleri kültürlere etki etmeyecek bir şekilde sunmayı amaçlamaktadır. Kapasiteler, Rawls'un örtüşen görüşbirliğinde bahsedildiği gibi, dinsel, felsefi ve kültürel anlayışları içermez; böylece hiçbir kültüre karşı yapılmış bir değişim talebi de ortaya koymaz. Böylece görmekteyiz ki, Mill toplumdaki kültürlerdeki kadın hakları ile ilgili bir reformu farklılıkları göz ardı ederek yapmayı amaçlarken, Nussbaum kadın haklarını evrensel olarak ele aldığı için, tüm kültürlerin kabul edebileceği bir çözüm üretmeyi amaçlar. Nussbaum, Mill'in aksine, farklı kültürler tarafından kabul edilmesi daha olası reformlar sunmayı amaçlamaktadır.

Kaynakça

1. Bruce, M. & Barbone S. (Eds.). (2011). Just the Arguments: 100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy. Blackwell Publishing.
2. Enslin, P. (2003). Liberal Feminism, Diversity and education. Theory and research in education, 1(1), 73-87.
3. Goodin, R. E., Pettit, P., & Pogge, T. W. (Eds.). (2013). Çağdaş Siyaset Felsefesi Kılavuzu : Disiplinler ve İdeolojiler (Vol. 105). John Wiley & Sons.
4. Loutfi, M. F. (Ed.). (2001). Women, Gender and Work, What is Equality and How Do We Get There?. International Labour Office Publications.
5. Mill, J. S., (2006). Subjection of Women. Penn State Electronic Classics Series Publication.
6. McCammon, H. J., Campbell, K. E., Granberg, E. M., & Mowery, C. (2001). How movements win: Gendered opportunity structures and US women's suffrage movements, 1866 to 1919. American sociological review, 49-70.
7. Nussbaum, M. C. (1999). Sex & Social Justice. Oxford University Press.
8. Phillips, A. (2001). Feminism and liberalism revisited: has Martha Nussbaum got it right?. Constellations, 8(2), 249-266
9. Rawls, J. (2019). Siyasal Liberalizm. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
10. Varouxakis, G., & Kelly, P. (Eds.). (2010). John Stuart Mill: Thought and Influence: The Saint of Rationalism. Routledge.

Eleştirel Düşünmede Mantıksal Akıl Yürütmeye İlişkin Bir Durum Çalışması

Dilek Başerer*

Özet

Mantık, doğru muhakemeyi yanlıştan ayırmak için gereken yöntemlerin, formüllerin ve ilkelerin incelenmesidir. Eleştirel düşünme, bağımsız, rasyonel, yansıtıcı ve net bir şekilde düşünmeye yönelik bir eğilim veya tutumdur. Mantık ve eleştirel düşünme, insan muhakemesine rehberlik eden ve doğru argüman veya karara götüren ilke ve yöntemlerle karakterize edilir. Her ikisi de tutarlı ve kalıcı doğru akıl yürütme eğilimi ile doludur. İnceleme, analiz ve kanıtlamaya dayanır. Bu durum da mantığın eleştirel akıl yürütmeye yardımcı olan becerileri telkin ettiği ve eleştirel düşünmeyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Mantıksal akıl yürütme ve eleştirel düşünme arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu daha somut olarak anlayabilmek için bir çalışma planlanmıştır. Durum çalışmasından yararlanılarak hazırlanan bu çalışma, bir firma binasının birinci katındaki yönetim süitinde gerçekleşen kayıp vakasına ilişkin eleştirel düşünme ve mantıksal akıl yürütmeyle nasıl çözüme ulaşılabileceğini göstermek adına yapılmıştır. Durum çalışması için mantıksal bir örgü ile eleştirel bakış açısının birleşimine bağlı olarak analiz yapılmıştır. Bu analiz sonucunda verilen durum çalışmasında ele alınan problemin çözümünde mantıksal tutarlılığa ulaşmak için olayın eleştirel düşünme ile bir arada ele alındığı görülmüştür. Çalışmada bir sorunu çözebilmek için önce problemin belirlenmesi, sonucu destekleyecek şekilde argüman sunulması, bu probleme ilişkin kanıtların toplanması, kanıtları elde ederken sorgulama yapılması ve olayda yer alan kişilerin ifadelerinin dinlenilmesi, doğrulama, yorumlama ve varsayım yapmadan, yeterli kanıt elde etmeden sonuca ulaşılmaması, verilerin tutarlılığına bakılması ve olayın gerçekliğe uygun olması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Mantıksal Akıl Yürütme, Eleştirel Düşünme, Durum Çalışması, Yorum, Doğrulama, Varsayım, Problem Çözme.

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, dilek.baserer@omu.edu.tr,
ORCID: 0000-0001-7098-3645.

A Case Study of Logical Reasoning in Critical Thinking

Abstract

Logic is the study of the methods, formulas, and principles needed to distinguish correct reasoning from incorrect reasoning. Critical thinking is a tendency or attitude to think independently, rationally, reflectively and clearly. Logic and critical thinking are characterized by principles and methods that guide human reasoning and lead to the correct argument or decision. Both are imbued with a tendency towards consistent and enduring correct reasoning. It is based on examination, analysis and proof. This shows that logic inculcates skills that help critical reasoning and is related to critical thinking. A study was planned to understand more concretely the relationship between logical reasoning and critical thinking. This study, prepared using a case study, was conducted to show how a solution can be reached through critical thinking and logical reasoning regarding the loss incident that took place in the Management Suite on the first floor of a company building. For the case study, analysis was made based on the combination of a logical pattern and a critical perspective. As a result of this analysis, it was seen that the case was handled together with critical thinking to achieve logical consistency in solving the problem addressed in the case study. As a result of the study, the following results were obtained: First, the causes of the problem were determined to find the outcome of the problem. An argument is presented to support the conclusion. The necessity of having knowledge about the problem has been complied with. The pros and cons of the problem are discussed. Possible action plans were considered. Possibilities were evaluated by performing hypothetical thinking. Important decisions were not made immediately without verification, interpretation and assumption. What was said was evaluated in the light of the problem situation. A decision was not made without considering all the people's statements. Background information was used when drawing conclusions. Reasoning about the problem has been consistent. The descriptions have been checked to ensure that they comply with all relevant facts. The opponent's explanation is made less credible by showing that there are alternative explanations that have not been ruled out. The problem topic has been adhered to. Since more accurate evidence is required for more definitive results, this evidence was reached and the conclusion was reached. No conclusions are made until sufficient evidence is obtained.

In general, to solve a problem in the study, first identifying the problem, presenting an argument to support the conclusion, collecting evidence regarding this problem, questioning while obtaining the evidence, not reaching a conclusion without making verification, interpretation and assumption

Keywords: Logic, Logical Reasoning, Critical Thinking, Case Study, Interpretation, Verification, Assumption, Problem Solving.

Giriş

Eleştirel düşünme neye inanılacağı veya ne yapılacağına karar vermeye odaklanmış mantıklı, yansıtıcı bir düşünmedir. Eleştirel düşünme, doğru bir yargıya götüren becerili ve sorumlu bir düşünmedir, çünkü içinde bulunduğu bağlama duyarlıdır, kriterler üzerine kurulur ve kendini düzeltici bir yapıya sahiptir. Eleştirel düşünme mantıklı olmayı gerektirir: Mantıklı düşünmenin kesin kuralları yoktur. Mantıklı düşünmenin başarılı olmasını garanti edecek hatadan arınmış kurallar yoktur. İzlenecek yollar vardır; hatta bazen “kurallar” vardır fakat bunlar her zaman düşünceli bir biçimde izlenmelidir. Bunları bağlama, hedeflere ve tüm gerçekliklere duyarlı bir biçimde uygulamamız gerekir. Düşünmenin eleştirel düşünme olabilmesi için, mantıklı düşünme olması gerekir (Lipman, 2003).

Mantık gerçeğe ulaşma sanatıdır. Dinamik, ısrarlı ve tutarlı bir şekilde kullanıldığında eleştirel düşünmeyi tasvir eden ilke ve yöntemlerle doludur. Bu, eleştirel düşünmenin, bir düşünür mantıktan alınan doğru akıl yürütmenin temellerini gösterdiğinde gerçekleşen, mantığın bir dalı olduğu anlamına gelir. Mantık, doğru çıkarım, geçerli ve sağlam akıl yürütme ilkeleriyle ilgilenen doğru düşünme sanatıdır. Gerçekmiş gibi gösteriş yaptıklarında bile yanlış keşfetme sanatıdır. Bu nedenle de eleştirel düşünme ile mantık birbiri ile ilişkili iki düşünme biçimidir. Her ikisi de tutarlı ve kalıcı doğru akıl yürütme eğilimi ile doludur ve inceleme, analiz ve kanıtlamaya dayanır. Başka bir deyişle, hakikat iddiasının onaylanmayı hak edip etmediğinin belirlenmesiyle de dolu olan, düz akıl yürütmenin felsefi eğilimidir. Mantık, doğru muhakemeyi yanıltan ayırmak için gereken yöntemlerin, formüllerin ve ilkelerin incelenmesidir ve eleştirel düşünme, bağımsız, rasyonel, yansıtıcı ve net bir şekilde düşünmeye yönelik bir eğilim veya tutumdur. Bu durum da mantığın eleştirel akıl yürütmeye yardımcı olan becerileri telkin ettiğini göstermektedir. Bu, eleştirel bir düşünürü sağlam yargılara varmak için ısrarla sorgulayıcı, açık fikirli, esnek, adil ve tüm görüşlere karşı mantıklı kılar (Özensoy, 2011). Bu durum da mantık ve eleştirel düşünmenin birbiri ile ilişkili iki alan olduklarını gösterir. Bu ilişkinin nasıl olduğunu daha somut olarak anlayabilmek için bir çalışma planlanmıştır. Çalışmada öncelikle mantık ve eleştirel düşünmenin özünden bahsedilmiştir. Ardına eleştirel düşünme ve mantıksal akıl yürütme arasındaki ilişki bir durum çalışmasından hareketle verilmiştir. Çalışmada sunulan durum çalışması ise bir firma binasının birinci katındaki Yönetim Süit’inde gerçekleşen olay üzerinden ele alınmıştır.

Mantığın ve Eleştirel Düşünmenin Özü

Mantık ve eleştirel düşünme, insan muhakemesine rehberlik eden ve doğru argüman veya karara götüren ilke ve yöntemlerle karakterize edilir. Ancak mantık bağlamında, eleştirel düşünme aynı zamanda çeşitli dinamik, yansıtıcı, eleştirel ve analitik psişik soyutlamalarla dolu bir yaşam biçimi veya yaşam tarzıdır. Burada çeşitli mantıksal ilkelerin sonuç odaklı bir şekilde sürekli ve tutarlı bir şekilde uygulanması yer alır. Mantık ve eleştirel düşünme bu nedenle kural koyucu, analitik ve hizmet edici bir doğaya sahiptir. Bu, doğru akıl yürütmenin ilkelerini, yöntemlerini, formüllerini, eğilimlerini ve yasalarını belirlemesi anlamındadır ve rasyonel analiz eğilimi, iddiaların ve fenomenlerin mantıksal yapılarının çözümü ile karakterize edilir. Gerçekten de mantık ve eleştirel düşünme, birbiri ile ilişkili iki disiplin olarak görülür. Bu noktada Aristoteles'in mantığı bir organon olarak tanımlamasının nedeni budur; yani bütün ilimlerin ilmi olduğu kadar diğer disiplinlerin de bir düşünce aracıdır (İnyama, 2012).

Bu nedenle, mantık ve eleştirel düşünme, diğer disiplinler tarafından içeriklerini formüle etmek ve kanıtlamak için gereklidir. Bu tür içeriklerin doğruluğu ve makullüğü de mantık kanunlarına uygun olup olmamasına bağlıdır. Bu nedenle Durant (1953), mantığın ve eleştirel düşünmenin her bilimin, her disiplinin ve her sanatın yöntemi olduğunu savunur. Modern Filozof Rene Descartes onu, dilbilimci Filozof Ludwig Wittgenstein'in sözleriyle “düşüncenin mantıksal açıklamasını” amaçlayan “bilimlerin anası” olarak tanımlar (Agbanusi, 2011). Bu, mantığın ve eleştirel düşünmenin doğasında insan öğreniminin temelini ve bağlantı noktasını oluşturduğuna dair ipucu verir. Mantık ve eleştirel düşünme, yaşamın diğer alanlarının ihtiyaç duyduğu eleştirel olarak nüfuz eden ve aydınlatıcı niteliklere büyük ölçüde sahiptir.

Mantık ve eleştirel düşünme her disipline uygulanabilir olduğu için hepsinde varlığını sürdürür. Bu nedenle mantık ve eleştirel düşünme, insanın, insan kurumlarının ve genel olarak insan varlığının sürdürülebilir gelişiminde vazgeçilmez bir disiplin olarak övünür. Bu görüşü destekleyen Otakpor (2000), “Hiçbir Bilim Adamı, Tarihçi, Hukukçu, Mühendis vb. kimse işini düzensiz bir şekilde sunmayı göze alamaz ve ciddiye alınmayı bekleyemez” diyerek mantığı ve eleştirel düşünceyi “Bütün disiplinlerin kraliçesi” olarak tanımlar. Çünkü mantıklı olmak, düzenli olmak demektir”. Bu nedenle, hiçbir insan derin bir mantık ve eleştirel düşünme bilgisi olmadan tutarlı bir şekilde rasyonel argümanlar, teklifler, yasa tasarıları,

politikalar inşa edemez, doğru ve yanlış muhakemeyi belirleyemez ve istikrarlı-sistematiik uygulamaya girişemez. Dolayısıyla, mantığın ve eleştirel düşünmenin özünde, argümanları formüle etmek ve analiz etmek için ön koşul olan araçlar bulunur. O halde bu durum mantık ve eleştirel düşünmenin her ifadenin temeli olduğu anlamına gelir. Bu, bir argümanı, formülasyonu, öneriyi veya politikayı karakterize eden hakikat iddiasının onaylanmayı hak edip etmediğini belirlemesidir. Bunlara dayanarak, mantığın ve eleştirel düşünmenin özü, “...şeyleri eleştirel bir şekilde görmek ve şeylerin anlamını ve anlaşılabilirliğini aramak için zihnin eğitimi” anlamına gelir. (Omeregbe, 2012). Diğer bir deyişle, “...öğrencilerin doğru muhakeme etme ve doğru tartışma yeteneğini geliştirmek... ikna edici şekilde tartışabilen, analitik ve eleştirel zihinlere sahip mezunlar yetiştirmek” mantığın doğasında vardır. Dolayısıyla mantığın ve eleştirel düşünmenin özü, doğasında yerleşik olan temel tekniklerden oluşur. Temel tekniklerin insanın günlük varoluşunda uygulanması, mantık ve eleştirel düşünme pratiğidir. Her iddianın mantıksal biçimine, tutarlılığına yardımcı olan ve bir argümanın doğruluğuna, diyalojik değerine yol açan teknikler ise geçerlilik, sağlamlık, gerekçelendirme ve ispattır. Bu tekniklerin gündelik yaşamda kullanılması ise bir durum çalışması ile örneklendirilebilir.

Durum Çalışması

Durum çalışması, tek bir durum ya da olayın derinlemesine boylamsal olarak incelendiği, verilerin sistematiik bir şekilde toplandığı ve gerçek ortamda neler olduğuna bakıldığı bir yöntemdir. Elde edilen sonuçlarla olayın neden o şekilde oluştuğu nelere odaklanılması gerektiğini ortaya koyar (Davey, 2009). Bu çalışmada bahsedilen olay ise bir firma binasının birinci katındaki yönetim süitinde gerçekleşen bir kayıp vaka üzerinden ele alınmıştır. Kahverengi bir zarf içindeki bir miktar para kasadan kaybolmuştur ve konu ile ilgili olarak soruşturma başlatılmıştır. Genel bilgilere bakıldığında yönetim süitinde üç kişi istihdam edilmektedir. Bu kişiler müdür, müdür yardımcısı ve sekreterdir. Kasanın şifresini ise yalnızca yönetici bilmektedir. Soruşturma sürerken bu 3 kişinin ifadesi alınır. İlk olarak sekreterin ifadesine başvurulur.

Sekreterin ifadesi: “9.30’da müdürün sabah kahvesini aldım. Kasanın açık olduğunu ve içindeki kahverengi paketin göründüğünü fark ettim. Ona postayı saat 10.00’da götürdüm ve hala açıktı. Bundan hemen sonra müdür ofisinden ayrıldı ve doğruca koridor boyunca ilerledi. Yaklaşık 20 dakika

uzaktaydı. Müdür yardımcısı, sabah kendi ofisinden çıktı ve müdürün ofisini iki kez ziyaret etti: biri saat 9.45 civarında ve diğeri müdür yokken-tam zamanı söyleyemem.”

Müdürün ifadesi: “Yaklaşık 20 dakika ofisten uzaktaydım. Kasayı kilitlemedim. Gündüzleri sık sık kilitlemem ve daha önce hiçbir şey kaybolmamıştı. Müdür yardımcısının kapısının açık olduğu, ben ayrıldığımda odasının boş olduğu ve döndüğümde hala boş olduğundan oldukça eminim. Döndüğümde paranın eksik olduğunu fark ettim.”

Müdür yardımcısının ifadesi: “Müdürün odasına yalnızca bir kez gittim ve o orada masasının başındaydı. Saat 10.00 civarında kantine gittim çünkü firma şoförünün başka bir işçiyle tartışması ile ilgili bir sorunu vardı. Çözmek yarım saatten fazla sürdü”.

Şoförün ifadesi: “Saat 10.00 civarında kantinde müdür yardımcısı ile birlikteydim. Oldukça uzun bir süre konuştuk. Ne kadar uzun olduğunu fark etmedim. Kişisel bir sorunu çözüyorduk.” (Butterworth ve Thwaites, 2013) şeklinde ifadeler elde edilmiştir.

Verilen ifadeler göz önüne alındığında durum çalışmasına ilişkin olarak o halde kim doğru söylemektedir? Verilen bu bilgiler ışığında kasadan kimin parayı aldığının çözülmesi gerekir. Yapılan çalışma ile eleştirel düşünme ile mantıksal akıl yürütme kullanılarak kanıt, doğrulama, yorum süreci ve varsayımsal akıl yürütmeye durum çalışmasında ortaya çıkan problemin nasıl çözüleceği gösterilmiştir.

Yorum

Burada sahip olunan iki çelişkili hikaye bulunmaktadır. Sekreter, müdür yardımcısının, biri müdür oradayken, diğeri de o gittikten sonra olmak üzere iki kez müdürün odasına girdiğini iddia etmektedir. Müdür yardımcısı, ofisine ilk kez girdiğini doğrulamakta, ancak ikincisini reddetmektedir. Müdürün odasına girdiği iddia edildiği sırada ise kantinde bir şoförle konuştuğunu iddia etmektedir. Bütün bunlar olurken bir ara kasadan bir miktar para kaybolur. Sekreterin açıklaması, eğer doğruysa, müdür yardımcısı hakkında ciddi şüphe uyandırmaktadır. Bu nedenle de tanıkların kendileri ve ifadelerini ele alarak başlamakta fayda vardır.

Yönetim süitinin üç sakini, müdür, müdür yardımcısı ve sekreterdir. Sürücü de tanıktır. Şirketteki sıralamaları muhtemelen bu sıradadır.

Öyleyse bu, onların kanıtlarının güvenilirliğini aynı şekilde sıralamak gerektiği anlamına mı gelir? Tek kelimeyle, hayır. Bazı durumlarda, ilgili nitelikler ve deneyim temelinde, bir yöneticinin kıdemsiz bir çalışanın yargısına güvenmek için daha fazla neden olabilir. Ancak burada yargıdan bahsedilmemekte sadece dürüstlük ve doğruluktan bahsedilmektedir. Bir yöneticinin bir sekreterden daha fazla kaybedecek şeyi olduğu iddia edilebilir. Ancak bu nedenle sekreterin dürüst olmama olasılığının daha yüksek olduğunu varsaymak oldukça haksız olacaktır. Sekreterin ifadesinde doğru olma ihtimalinin düşük olduğunu varsaymak daha da haksızlık olur. Kanıtlara dikkatlice bakılırsa, en kesin bilgi verenin sekreter, belirsiz bilgi verenin ise müdür olduğu görülür. Ve yöneticinin kasayı açık bırakması, kendi adına bir miktar dalgınlık veya dikkatsizlik olduğunu düşündürmesi de göz ardı edilmemelidir.

Peki ya ifadelerin kendileri: eşit derecede makul mü? Görünüşte, evet. Müdür yardımcısının müdürün odasına gitmesi ya da şoförle konuşması ihtimal dışı değildir. Her ikisi de tipik bir ofis gününde normal, şaşırtıcı olmayan olaylardır ve birine diğerinden çok inanmak için bariz bir neden yoktur. Sadece çeliştikleri için onlar sorgulanır ki sorgulamak da gerekir.

Doğrulama

Müdür yardımcısının ifadesinin sekreterin ifadesinden üstün olduğu nokta, bunun hem sürücünden hem de yöneticiden bir ölçüde onay almasıdır. Sekreterin karşı iddiasını doğrulayacak tanığı veya durumu bulunmamaktadır. Bununla birlikte, doğrulayıcı kanıtlar %100 sağlam değildir. Müdür, o gittiğinde müdür yardımcısının kapısının açık olduğundan ve ofisinin boş olduğundan “oldukça emin” olduğunu söylüyor. Şoför de oldukça belirsiz tahminlerde bulunuyor: “Müdür yardımcısıyla birlikteydim. Saat 10.00 civarında. Oldukça uzun bir süre konuştuk.” Bu hesaba göre, müdür yardımcısının müdür dönmeden önce kendi ofisine dönmesi için toplantı zamanında sona erebilirdi. Bu nedenle, diğer iki tanığın doğrulaması Müdür yardımcısının güvenilirliğini artırsa da olayları onun anlatımıyla ilgili tüm şüpheleri hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz.

Varsayımsal Akıl Yürütme: ‘Ya eğer . . . ?’

Şimdiye kadar, bir kişinin sözünün diğerinkine karşı bir durumu gibi görünüyor. Ama ilerlemenin bir yolu var. Varsayımsal akıl yürütme olarak bilinen çok yararlı bir teknik içerir. Varsayımsal muhakeme tipik

olarak ‘Varsayalım’. .’ veya ‘Ya eğer . . . ?’ gibi ifadelerle başlar. Örneğin, sekreterin haklı olduğunu varsayalım: Müdür yardımcısı, kendisi yokken, aynı zamanda paranın kaybolduğu dönemde müdürün odasına girmiştir. Bundan ne çıkar? Elbette bu, müdür yardımcısının parayı alma fırsatı olduğu anlamına gelir. O sabah nerede olduğunu gizemli bir şekilde unutmadıysa, müdürün yokluğu boyunca ofislerden uzakta olduğunu söylerken yalan söylediği anlamına da gelir. Ve saklayacak bir şeyi yoksa neden yalan söylediğini anlamak zordur. Ama gerçekten müdürün ofisine girip parayı alıp masasında oturan sekreterle birlikte dışarı çıkıp ona değil de kendisine inanılacağı umuduyla bunu reddeder miydi? Sekreter haklıysa, bu aynı zamanda yöneticinin yanlış bir şekilde yardımcının ofisinin yanından iki kez geçtiğinde boş olduğunu düşündüğü anlamına gelir ve bu sefer de sürücünün ifadesi şüpheli olur. Yani sekreterin sözüne inanmak için üç kişinin sözüne inanmamak gerekir. Hepsinin yanlış olması büyük bir tesadüf olması gerekir. Öyleyse hepsinin yalan söylemesi için gizemli bir açıklama da gerekir. Dolayısıyla, sekreterin hikayesi kendi içinde yeterince inandırıcı görünse de o bu tür bir eleştirel incelemeye tabi tutulduğunda, bazı beklenmedik sonuçları olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sonuç, başka bir şeyden kaynaklanan bir şeydir. Belirli bir iddianın veya olayların versiyonunun kafa karıştırıcı sonuçları olacağı bulunursa bu iddia hakkında biraz şüphe uyandırmalıdır. Müdür yardımcısının hesabını kabul edersek ne olur? Her şeyden önce, diğer iki tanığın söyledikleriyle tutarlıdır ve ifadeleri biraz belirsiz olsa da bu durum müdür yardımcısının lehine olmalıdır. Ama tabii ki bu, Sekreterin yalan söylediği anlamına gelmektedir. Bu aynı zamanda, para kaybolduğunda sekreterin yönetim süitinde yaklaşık 20 dakika yalnız kaldığı anlamına da gelir. Bu nedenle, etrafta onu görececek kimse olmadan parayı çalmak ve saklamak için müdür yardımcısından çok daha iyi bir fırsata sahip olacaktır. Eğer parayı çalmışsa, suç başkasının üzerine atmaya çalışmak için de bir nedeni vardır. İki varsayım karşılaştırılırsa, müdür yardımcısının öyküsünün sekreterinkinden çok daha inandırıcı sonuçları olduğu görülür. Bu, sekreterin bir hırsız ve yalancı olduğu konusunda makul şüpheyi ortadan kaldırmaz, ancak hikayesinin doğru olmasını zorlaştırır. Müdür yardımcısının hırsızlığı şoförle birlikte planladığı varsayılırsa, müdür yardımcısı müdürün ofisinden çıkmasını beklemiştir ve sekreterin bildirdiği gibi oraya girerek parayı almıştır. Ardına şoföre parayı vererek şoföre her zaman kantinde olduklarını söylemesini söylemek için dışarı çıkmıştır. Müdür, ofisinde olmadığını düşünsün diye

kapıyı açık bırakmış ve o geçerken parayı arkasına saklamıştır. Bunların hepsi mümkün müdür? Evet mümkündür ama pek olası değildir. Başlangıç olarak, müdür yardımcısı müdürün ne zaman ayrılacağını nasıl bilebilir? Bu, sekreterin onu göreceği gerçeğine ek olarak, böyle bir olasılığı çok ciddiye alınamayacak kadar uzak hale getirmektedir. Olasılıklar dengesinde, sekreterin olaylara ilişkin versiyonu, Müdür yardımcısınınkinden tamamen daha az inandırıcı görünmektedir ve olayın çözümü için de bu en mantıklı sonuçtur.

Sonuç

Eleştirel düşünmeyi gerçekleştirebilmek için mantıksal akıl yürütmenin kullanıldığı durum çalışmasında verilen problemi çözebilmek için yorumlama, doğrulama ve varsayımsal akıl yürütme kullanılmıştır. Eleştirel düşünmede mantıksal akıl yürütmeye ilişkin durum çalışmasından çıkan sonuçlar:

Öncelikle problemin sonucunu bulmak için probleme dair nedenler belirlenmiştir. Sonucu destekleyecek bir argüman sunulmuştur. Problemle ilgili bilgiye sahip olmanın gerekliliğine uyulmuştur. Problemin artı ve eksi yönleri ele alınmıştır. Olası eylem planları göz önünde bulundurulmuştur. Varsayımsal düşünme gerçekleştirilerek olasılıklar değerlendirilmiştir. Doğrulama, yorumlama ve varsayım yapılmadan önemli kararlar hemen alınmamıştır. Problem durumunun ışığında söylenenler değerlendirilmiştir. Kişilerin ifadelerinin hepsi ele alınmadan karar verilmemiştir. Sonuç çıkarırken arka plan bilgisinden yararlanılmıştır. Problemle ilgili akıl yürütmelerde tutarlı olunmuştur. Açıklamaların tüm ilgili gerçeklere uyup uymadığı kontrol edilmiştir. Göz ardı edilmemiş alternatif açıklamaların olduğunu göstererek rakibin açıklaması daha az inandırıcı hale getirilmiştir. Problem konusuna sadık kalınmıştır. Daha kesin sonuçlar için daha doğru kanıtlar gerektirdiğinden bu kanıtlara ulaşılarak sonuca gidilmiştir. Yeterli kanıt elde edene kadar bir sonuca varılmamıştır.

Kaynakça

1. Agbanusi, Arinze (2011). “The Great Need for Philosophy in the Quest for Sustainable Democracy,” *The Humanities and Sustainable Development, Nimo: Rex Charles& Patricks*, 81- 88.
2. Butterworth John ve Thwaites Geoff (2013). *Thinking Skills Critical Thinking and Problem Solving* (Second edition) Cambridge, New York: Cambridge University Press.
3. Davey, Lynn (2009). The Application Oof Case Study Evaluations. Çev: Tuba Gökçek. *Elementary Education Online*, 8(2), 1-3
4. Durant, Will (1953). *The Story of Philosophy*, New York: Simon and Schuster,
5. Inyama, T. (2012). “The Concept of Logic,” *Logic & Critical Thinking: A Guide to Problem Solving, Enugu: His Glory Publications*, 10-29.
6. Lipman, Matthew (2003). *Thinking in Education*, Cambridge: Cambridge University.
7. Nosich, Gerald M. (2018). *Disiplinlerarası Eleştirel Düşünme Rehberi*. Ankara: Anı Yayıncılık.
8. Otakpor, Nkeonye A. (2000). *Preface to Logic*, Benin City: Omone Books,
9. Omoregbe, Joseph (2012). *Knowing Philosophy*, Lagos: Joja Educational Research and Publishers Ltd.
10. Özensoy, Ahmet U. (2011). “Eleştirel Okumaya Göre Düzenlenmiş Sosyal Bilgiler Dersinin Eleştirel Düşünme Becerisine Etkisi”, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 7(2), 13-25.

Kriz-Kriter-Kritik Kavramları Bağlamında Kant'ta Bir Sınır Çizme Girişimi Olarak Eleştiri

Ebru Pehlivan*

Özet

Kant'ın eleştirel felsefesini farklı kavramlar bağlamında ele almak mümkün olsa da *kriz*, *kriter* ve *kritik* kavramları bağlamında ele almak, eleştirel felsefenin temel amaçlarına ilişkin verimli bir kavrayış imkânı sunmaktadır. Eleştirel felsefe, geleneksel metafiziğin yüzyıllardır süren *krizine* ve bu krize neden olan *kriterlerin* belirsizliğine yönelik bir eleştiridir. Ancak Kant'ın eleştiriden kastı, geleneksel metafizikçilerin ortaya koyduğu eserlerin ya da dizgelerin bir eleştirisi değil, deneyimden bağımsız çalışan aklın elde ettiğini iddia ettiği bilgilerin imkân ve sınırlarına yönelik bir eleştiridir. Dolayısıyla Kant'ta bir imkân ve sınır araştırması olarak eleştirinin amacı, doğal bir eğilim olan metafiziğin bir bilim olarak imkânı olup olmadığına karar vererek aklın teorik ve pratik kullanımlarının sınırlarını belirlemektir. Mevcut çalışmanın amacı ise Kant'ın geleneksel metafiziğin krizine neden olduğunu ileri sürdüğü sorunları, kriterlerin belirsizliğine ilişkin belirlenimlerini ve bir sınır çizme girişimi olarak eleştiri; kriz-kriter-kritik kavramları bağlamında ele almaktır.

Anahtar Kelimeler: *Metafizik, Eleştirel Felsefe, Eleştiri, Kriz, Kriter, Kritik, Sınır*

* Dr. Öğr. Üyesi, Haliç Üniversitesi, ebrupehlivan@halic.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-9949-6944

DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0186

Criticism as an Attempt to Draw a Boundary In Kant In The Context of The Concepts of Crisis-Criterion-Critique

Abstract

Considering the concept of criticism in the context of the concepts of crisis-criterion-critique is one of the best ways to comprehend the specific meaning and context of the concept of criticism in Kant's philosophy. Investigating the concept of criticism in the context of the concepts enables us to better comprehend the main aims and concerns of critical philosophy and to avoid the danger of reducing criticism to a mere activity of criticism in Kantian philosophy. Kant's critical philosophy is an attempt to offer a critique of the crisis that dogmatic metaphysics has fallen into and the ambiguity of the criteria that cause this crisis. However, what Kant means by criticism is not a criticism of the works or systems put forward by traditional metaphysicians, but a criticism of the possibility of the knowledge claimed to be obtained by reason working independently of experience. Therefore, in Kant, criticism is an attempt to draw a boundary to question the possibility of metaphysics, which exists as a natural tendency, as a science and to distinguish between knowledge and non-knowledge by drawing a limit to the use of reason independent of experience.

According to Kant, criticism should be directed against skepticism and dogmatism. Because Hume saw the limits of reason as the limits of things themselves, skepticism ran the ship aground, while traditional metaphysicians like Wolff were lost in the vast seas of metaphysics due to the unlimited use of reason by generalizing a principle that can be applied to a certain part of the universe to the whole universe. Critical philosophy, on the other hand, aims to give reason a captain equipped with a complete nautical map and compass with which it can safely navigate even on the high seas. Thus, the unlimited sphere of reason will be determined according to its own structure and functioning, and the unlimited use of reason will be limited.

The aim of the present study is to examine the place of the concept of "criticism" in Kant's Project of Critique, which is an attempt to draw a boundary to the use of reason independent of experience based on the nature of reason itself, in the context of the concepts of crisis-criterion-critique. The Kantian Critique on the uncertainty of the criteria that distinguish knowledge from non-knowledge, which is the cause of the centuries-long crisis of traditional metaphysics, will be discussed in the context of the special meaning that the notion of "criticism" has gained.

Keywords: *Metaphysics, Critical Philosophy, Criticism, Crisis, Criterion, Critique, Boundary/Limit*

Giriş¹

Kant'ın eleştirel felsefesini kriz-kriter-kritik kavramları bağlamında ele almak, eleştirel felsefenin temel amaç ve kaygılarını daha iyi kavrama imkânı verdiği gibi onu sadece bir eleştiri faaliyetine indirgeme tehlikesinden sakınmamızı da sağlamaktadır. Eleştirel felsefe, geleneksel metafiziğin içine düşmüş olduğu krize ve bu krize neden olan kriterlerin belirsizliğine ilişkin bir kritik sunma girişimidir. Bir bilgi yetisi eleştirisi olan eleştirel felsefenin amacı; kitapların ya da dizgelerin eleştirisini yapmak değil, deneyimden bağımsız çalışan aklın sahip olduğunu iddia ettiği bilgilerin imkân ve sınırlarına yönelik bir soruşturma yapmaktır. Bu nedenle Kant'ta eleştiri, geleneksel metafiziğin neden olduğu *krizi* çözmek ve bilgiyi bilgi-olmayandan ayıracak olan *kriteri* belirlemek amacıyla yetilerin işleyişinden hareketle aklın teorik ve pratik kullanımının sınırlarını belirleme girişimidir. Eleştiri, deneyimden bağımsız çalışan aklın ne ölçüde başarılı olmayı umabileceği sorusuna cevap verme girişimi olduğundan aynı zamanda bir imkân ve sınır araştırmasıdır (Ketenci 2016:119).

Eleştirel felsefe, yetilerin işleyişinden hareketle aklın teorik ve pratik kullanımının sınırlarını belirleme girişimine, yargının imkân ve sınırlarını soruşturarak başlar. Bu nedenle eleştiri, her şeyden önce dogmatizm ve septisizme karşı yapılmalıdır. Çünkü septisizm aklın kriterden yoksun eleştiriden, dogmatizm ise aklın imkân ve sınırlarının sorgulanmaksızın işleyişinden kaynaklanmaktadır. Evrenin belirli bir parçasına uygulanabilecek bir ilkenin tüm evrene genellenerek yargıda bulunulmasından kaynaklanan dogmatik metafizik, aklın işleyiş ve sınırlarının tanınmaksızın kullanımıdır (E. Caird 2018:254). Septisizm ise görünüş ile gerçeklik arasında bir ayrım yapılabileceği ve bilincimizin, nesneler hakkındaki bilincimizden ayrılabilceği varsayımına dayandığından aslında bir tür dogmatizmdir (E. Caird 2018: 256). Bu nedenle Kant'a göre dogmatizm aklın sınır tanımayan "*karanlık, kıyasız ve fenersiz okyanusunda*" (1992c:111) kaybolurken, eleştiriye kriterden yoksun bir biçimde kullanarak bir tür sofizme dönüşen septisizm ise aklın sınırlarını şeylerin kendi sınırları olarak gördüğü için gemiyi karaya oturtmuştur (2005: B294-295). Eleştirinin amacı ise "*gemiye eksiksiz bir deniz haritası ve pusulasıyla donatılmış bir kaptan vermektir*" (Kant 2000:10).

¹ Bu çalışma, *Kant'ta Eleştiri ve Sınır Kavramları Üzerine Bir İnceleme* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

1. Kriz, Kriter ve Kritik Kavramları

Geleneksel metafiziğin yol açtığı krizi yeni kriterler belirleyerek aşmayı amaçlayan Kant'ın eleştirel felsefesi *kriz*, *kriter* ve *kritik* kavramları bağlamında ele alındığında daha derinlikli bir kavrayış imkânı sunmaktadır. Kriz-kriter ve kritik kavramları arasındaki ilişkiye daha yakından bakılacak olursa; kriter, yargıda bulunmak için gerekli olan ölçütü, kritik söz konusu kriterler kullanılarak yapılan ayırıştırma faaliyetini, kriz ise kriterlerin belirsizliği ya da yokluğu nedeniyle kritiğin yapılamadığı durumları ifade etmektedir. Krizden çıkmanın yolu ise kriterleri gözden geçirip yeniden tanımlayarak kritik edebilmekten geçmektedir (B. Dellaloğlu 2013:23). Kant'a göre geleneksel metafiziğin krizinin sebebi, bilgiyi bilgi-olmayandan ayıran kriterlerin yokluğu ya da belirsizliğidir. Krizin çözümü ise deneyimden bağımsız çalışan aklın kritiği sayesinde mümkündür ve bunun yapılabilmesi için bilgiyi spekülasyondan ayıracak olan kriterlerin belirlenmesi gerekmektedir.

Seçmek, hüküm vermek, karar vermek gibi anlamlara gelen Yunanca *krino* kelimesinden türetilen *krisis*, sürece ilişkin nihai kararın verilmesinin elzem olduğuna işaret etmektedir (R. Koselleck 2009:210). Bilinen ilk tıp okulu olan Hipokrat Okulu'nda kullanılan *kriz* ve *kritik* kavramlarına bakıldığında sözü edilen çağrışımlar ile karşılaşmak mümkündür (N. Uygur 2002:208). Kritik evre, hasta için yaşam ve ölüm arasındaki nihai savaşın verildiği evre iken, doktor için yaşam ve ölüm sınırında seyreden sürece ilişkin kritik yargıda bulunma sürecidir (R. Koselleck 2009:210). Dolayısıyla kriz, alınacak karar öncesindeki belirsizlik nedeniyle “*güvensizlik, ıstırap ve imtihan*” (R. Koselleck 2009:209) barındıran bir süreç olduğu kadar aynı zamanda “*nasıl bir hareket tarzı izleneceğine karar verme zamanı*” olduğundan, bünyesinde yeni fırsatlar da barındırmaktadır (Bauman ve Bordoni 2018: 21).

Antik Yunan'da vatandaşların karar alma süreçlerine dahil olarak doğru yargının belirlenme sürecinde yaşanan *krizi* görmeleri ve belirlenen *yargı* (*krinein*) ile krizin aşılma sürecine dahil olarak yargının sorumluluğunu *yargıç* (*krites*) ile paylaşımları, *kriz* ve *yargı* arasındaki ilişkiyi görmek açısından önemlidir (Aristoteles 1997:265). Antik Yunan'da “*kriz, kriterin, yargılama aracının türetildiği bir standart ama aynı zamanda ayırt etme yeteneği ve 'kritik', 'yargılamaya uygun', 'hayati', 'kesin' anlamlarına gelen ve muhakeme sanatına ilişkin bir kelimedir*” (Bauman

ve Bordoni 2018:9). Kriz (*krisis*) ve yargı (*judicium*) kavramları Yeni Ahit'ten itibaren *tanrıların yargısı* anlamında kullanılırken, 17. yüzyıl ve sonrasında yargının doğruluğunu belirleyen kriterlerin belirsizliğinden kaynaklanan *kriz*, açık ve seçik tanımlamalarla aşılmaya çalışılmıştır (R. Koselleck 2009:210). 18. yüzyıldan itibaren *ise kriz* kavramı, geleceği belirlemek amacıyla geçmiş üzerine yapılması gereken refleksiyon ile ilişkilendirilmiştir: "*Her kriz durumu eleştirel, felsefi bir refleksiyonu mecbur kılar*" (R.C. Reyes 1986:221). Bu nedenle filozofun yaşaması gereken hayat; "*daima kriz halindeki bir hayattır*" (M. Kuehn 2011:141).

Kriter *ise* yargıda bulunmak için ihtiyaç duyulan *ölçüt* (W.W. Smith 1876:25) anlamına geldiğinden kriterin muğlak olduğu ya da kriterin olmadığı bir durumda yargıya varmanın imkânı da ortadan kalkmaktadır. Antik Yunan'dan itibaren nesneler düzeninin yargı düzeni ile örtüştüğü, nesnenin ve nesneye ilişkin bilginin öznenen bağımsız olduğu ve bunun yargı aracılığıyla dile getirilebileceği ileri sürülmüştür. Aristoteles; "*Yargıya varmak için ölçeklere sahip olmak gerekir*" ifadesi ile yargı ve ölçüt-kriter kavramları arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir (Aristoteles 1996:30). Kant ise Kopernik Devrimi ile nesneyi ve nesneye ilişkin bilgiyi öznenin yetileri aracılığıyla inşa edilen unsurlar olarak tanımlamış, yargıyı da bu bağlamda ele almıştır. Metafiziğin yüzyıllardır süren krizinin ve bilim alanındaki ilerlemelere rağmen metafiziğin bir arpa boyu yol alamamasının nedeninin bilgiyi bilgi-olmayandan ayıran kriterlerin belirsizliği olduğunu ileri süren Kant, öncelikle yargıyı mümkün kılan kriterlerin belirlenmesi gerektiğini savunmuştur (2000:128); çünkü "*kriterler krizdedir*" (Lyotard ve Thebaud 2014:182).

Kant'ın ilk kez 1765-1766 kış dönemi derslerinin ilanında kullandığı *critique* (1992a:297) kavramının etimolojisine bakıldığında Latince; yargılamak, eleştirmek anlamlarına gelen *criticus* (F.E.J. Valpy 1828:107), Yunanca; karar vermek, ayırmak anlamlarına gelen *krinein* (O. E. Nybakken 1959:179) ve hüküm verme, yargılama anlamlarına gelen *kritiké* (A.C. Webb 1879:256) kavramları ile karşılaşılmaktadır.² Kant, Eleştiri Öncesi Dönem eserlerinde *eleştiri* kavramını daha çok geleneksel metafiziğin eserlerine ve argümanlarına yöneltirken, *Saf Aklın Eleştirisini* ile

² Elemek-eleştirmek anlamına gelen *krinein* kavramının gerek Türkçedeki gerekse Batı dillerindeki eleştiri-kritik kavramının kökeni olduğuna ilişkin Bkz: (Ö. N. Soykan 2009:48-49).

başlayan Eleştiri Dönemi eserlerinde eleştirinin, dizge ya da eserlere değil aklın deneyimden bağımsız çalışmasına yönelik olduğunu ifade etmiştir (2005: AXII). Diğer taraftan Kant, gerek *eleştirel felsefe* gerekse *eleştiri* kavramlarının açık bir tanımını yapmadığından, söz konusu kavramlar hakkında daha ayrıntılı bir çözümleme yapmak, eleştirel felsefenin amaçlarını kavrayabilmek için elzemdir (E. Pehlivan 2023b:136-137).

Kant'ın 'eleştirel felsefe' ve 'eleştiri' (Kritisizmus) ifadeleri boş a umut verir gibi görünür, gerçekten de şöyle bir kullanılır ancak açıklanmadan kalırlar. Bu ifadeleri detaylıca sorgulamak gerekir, zira sahidenden de felsefi açıdan Kant'ın iddia ettiği kadar önemlidirler (K.R. Westphal 2023:9-10).

Bu nedenle Kant'ta *eleştiri* kavramının örtük anlamının kavranabilmesi için *kriz-kriter-kritik* kavramlarının yanı sıra *sınır* kavramı ile ilişkisine de daha yakından bakmak yerinde olacaktır. Latince *sınır* anlamına gelen *terminare* kelimesinden 14. yüzyılda İngilizceye geçen *determine*, “*kesin sınırlarla belirlemek*” anlamına gelmektedir (R. Williams 1985: 98). Tanımlamanın sınır çizmek ile ilişkisini, Spinoza'nın “*Her belirlenim, aynı zamanda bir olumsuzlamadır*” (1919:50) cümlesinde daha açık bir biçimde görmek mümkündür. Her tanımlama, A'yı A-olmayandan ayırmayı gerektirdiğinden bir olumsuzlamayı da zorunlu kılmaktadır. Tanımlamanın bir sınır çizme faaliyeti olduğu, *kriter*lerin belirsizliği nedeniyle tanımlamanın yapılamamasının *krize* neden olduğu ve krizin ancak yeni *kriter*lerin tanımlanması sayesinde mümkün hale gelen bir *kritik* ile aşılabileceği düşünüldüğünde söz konusu kavramlar arasındaki ilişki daha iyi kavranabilmektedir.

2. Geleneksel Metafiziğin Krizi

Bilgi ile bilgi-olmayanı birbirinden ayıran *kriter*lerin muğlaklığından kaynaklanan geleneksel metafiziğin *krizine* yönelik bir eleştiri olan Kant'ın Kritik Projesinin temel amaçlarından biri; doğal bir eğilim olan metafiziğin bir bilim olarak imkânını sorgulamaktır. Bu nedenle aklın deneyimden bağımsız kullanımının kritiğini yaparak bilgiyi spekülasyondan ayıracak *kriter*leri belirleyen Kant, geleneksel metafiziğin yüzyıllardır süren *krizine* bir son vermeyi amaçlamıştır. Kant, eleştirel felsefe ile insanın sahip olduğu yetilerin imkân ve sınırlarını söz konusu yetilerin işleyişinden hareketle belirleyerek bilginin sınırlarını olduğu kadar ahlakın da sınırlarını çizmeyi ve dinin bu sınırlar dahilindeki konumunu belirlemeyi amaçlamıştır. Ancak

Kant'a göre eleştirel felsefe, “*metafiziğin çaput-kilimine yeni bez parçaları eklemek, değildir*” (2000:133). Bu nedenle dizgelerin ya da eserlerin bir eleştirisi değil aklın deneyimden bağımsız kullanımı ile elde ettiğini iddia ettiği tüm bilgilerin olanak ve sınırlarını tanımaya yönelik bir girişimdir (Kant 2005: AXII). Kant eleştiriyi; “*deneyimin tüm gereci ve yardımı uzaklaştırıldığında akıl ile ne ölçüde başarılı olmayı umabilirim?*” (2005: AXIV) sorusuna cevap verme girişimi olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle *Saf Aklın Eleştirisi*, akla kendini bilmesi, sınır ve imkânlarını belirlemesi için bir mahkeme kurma çağrısıdır (Kant 2005: AXI). Bu mahkeme, aklın haklı savlarını güvence altına alırken tüm temelsiz savlarını da sınır dışına atabilecektir.

Kant'a göre geleneksel metafiziğin krizi, bir ruh görücünün düşleri ile geleneksel metafizikçilerin spekülasyonlarını birbirinden ayıracak olan kriterlerin belirsizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Kant, 1766 yılında yayımlanan *Metafizik Düşlerle Aydınlatılan Bir Ruhgörüncünün Düşleri* adlı eserinde Kritik Projesini başlatacak olan şu soruyu sormaktadır: “*Metafizik konularda aklın sözde gerekçelerine duyulan dogmatik güven, Swedenborg'un spekülasyonlarına inanmaktan neden daha makul ve muteber olsun?*” (1992b:343). Kriterlerin belirsizliğine ilişkin ilk saptama olarak nitelendirilebilecek söz konusu soruyu ise “*Quid Juris?*” sorusu izlemiştir (Kant 2005: A84-B116). Yargıyı mümkün kılan unsurları, nesnede değil öznenin sahip olduğu yetilerin a priori temellerinde arayan Kant'ın sorduğu “*Quid Juris?*” sorusu “*Hak nedir?*” anlamına gelse de kullanılan bağlam düşünüldüğünde “*Hangi hakla?*”³ biçiminde okumak daha doğru olacaktır. Kant, “*Düşüncenin öznel koşulları ne hakla nesnel geçerlilik iddiası taşıyabilir?*” (2005: A89-B122) sorusu ile; kavramların analizinden yola çıkarak yapılan çıkarımların, söz konusu kavramların işaret ettiğini düşündüğümüz varlıkların gerçekliğinin kanıtı olup olamayacağını sormaktadır. Metafizik konulardaki öznel sanılarımızı ne hakla nesnel yargılar olarak sunabildiğimizi soran Kant'a göre; bu soruya verilecek olan cevap ile geleneksel metafizikçilerin spekülasyonlarını, Swedenborg'un kehanetlerinden ayıracak olan kriter de bulunacaktır (Kant 2000:4, 2005: B116-117).

³ “Kant, quid facti ile quid iusti ayrımını Reflexionen'de şöyle ifade ediyor: ‘*Quaestio facti bir kavrama hangi yoldan sahip olduğumuzu; quaestio juris ise hangi hakla ona sahip olduğumuzu ve kullandığımızı sormaktadır*’” (H. B. Gözkan 2018:114).

3. Kopernik Devrimi ve Yeni Kriterler

Kant, her konuda bilgisiz olan birinin dahi metafizik alanında kesin yargılarda bulunmaya cüret edebilmesinin nedeninin, bu alanda esaslı olanı boş sözden ayırt edecek kesin bir ölçütün bulunmaması olduğunu ileri sürmektedir (2000:4). O halde metafiziğin bir bilim olup olamayacağını belirleyecek olan unsur, bu alanda sentetik a priori önermelerin imkânına yönelik bir araştırmadır. Söz konusu imkânâna yönelik bir araştırma olan *eleştiri* ise bu nedenle tüm yargılardan önce gelmelidir (Kant 2000:128). Kant’a göre, doğal bir eğilim olan metafiziğin bir bilim olarak imkânını belirleyecek olan kriter; “*Sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır?*” sorusuna verilecek yanıtla belirlenecektir (2000:133, 2005: B19). Eğer metafizik bir bilim olma iddiasında ise kavramların çözümlenmesine dayanan analitik açıklamalardan değil, sentetik a priori önermelerden oluşmalıdır. Bu nedenle “*Kopenikusçu Devrimin başka bir ifadesi, sentetik a priori yargıların olanağının ortaya konulmasıdır*” (Güven 2012:25).

Bu nedenle Kant, yargıyı mümkün kılan unsurları belirlemeye yönelik incelemesine, özne-nesne ilişkisini yeniden ele alarak başlamıştır. Doğruluğun, bilginin nesneye uygunluğu olarak tanımlanması durumunda bir şeyin a priori olarak nasıl bilinebileceği sorusunun cevapsız kaldığını savunan Kant, nesnenin ve nesneye ilişkin bilginin öznenin yetileri tarafından inşa edildiği düşünüldüğünde bu olanağın kolayca kavrandığını ileri sürmektedir (2005: B XVIII). Dolayısıyla Kant’ın geleneksel metafiziğin krizini çözmek için Kopernik Devrimi ile getirdiği yeni kriter, bilginin nesnelere uyması gerektiği varsayımını tersine çeviren bu *paralaks*⁴ dayanmaktadır. Nesnenin ve nesneye ilişkin bilginin, öznenin yetileri aracılığıyla inşa edildiği düşüncesine dayanan Kopernik Devrimi Kant’a göre “*(...) şeylere ilişkin olarak ancak onlara kendi koyduklarımızı a priori biliriz*” (2005: B XVIII) biçiminde ifade edilebilecek bir denektaşı sunmaktadır. Nesnenin, öznenin sahip olduğu yetilerce inşa olduğunu ileri süren Kant, görünüş ve kendinde şey arasında bir ayrım yaparak, bilginin alanını neden-etki bağıntısına tabi olan görünüşler ile sınırlamıştır. Diğer

⁴ “Yunanca ‘ötesi’ anlamına gelen ‘para’ öneki ile ‘öteki/başka’ anlamındaki ‘allos’tan türeme, değiştirmek anlamına gelen allassein sözcüğünün birleşmesiyle oluşan sözcük. Özellikle gözbilim ve fotoğrafılıkta kullanan ‘paralaks’ terimi, temelde, gözlemcinin yerinin değişmesine bağlı olarak bir nesnenin gözlenen doğrultusunda oluşan değişimidir” (K. Karatani 2008:25).

taftan Kant, aklın görünüşlerle yetinmeyen ve koşulsuz olana ulaşmak arzusuyla kendinde şeylere varlık atfetmeye yönelen doğasını, geleneksel metafiziğin nedeni olarak görmüştür. Geleneksel metafiziğin krizini, bilmek ve düşünmek arasında yaptığı ayırmadan hareketle çözmeyi deneyen Kant, bilgiyi görünüşler ile sınırlayıp kendinde şeylerin düşünebilir olma imkânını koruyarak çözmeye çalışmıştır.⁵

Bundan hiç kuşkusuz aklın olanaklı tüm teorik bilgisinin yalnızca deneyim nesneleri ile sınırlı olduğu sonucu çıkar. Ama aynı zamanda belirtmek gerekir ki bu nesneleri gerçi kendinde şeyler olarak bilemiyor olsak da gene de en azından onları düşünebilmemiz gerektiği olgusu saklı kalmalıdır (Kant 2005: BXXVI-BXXVII).

Kant'ın Kopernik Devrimi ile tersine çevirdiği özne-nesne ilişkisi, nesneyi ve bilgiyi öznenin yetileri aracılığıyla inşa olan unsurlar olarak tanımlayarak aklın teorik kullanımını deneyim nesneleri ile sınırlaması esasına dayanmaktadır. Ancak *eleştiri*, yetilerin kullanımını deneyim ile sınırlandırılarak nelerin bilinemeyeceği ifade ettiğinden negatif bir işleve sahiptir (Kant 2005: BXXIV). Bu nedenle eleştiri faaliyetini Kant'ın şu cümlesi ile özetlemek mümkündür: “(...) akıl, bize olanaklı deneyim nesnelerinden öte, bunların da deneyimle bilinebileceklerinden öte bir şeyi hiçbir zaman öğretmez” (2000:116). Dolayısıyla aklın kullanımını sadece deneyimle sınırlayan ve bu sınırların aşılamayacağı konusunda bizi uyaran “*Eleştiri'nin olumsuzlayıcı/yıkıcı bölümünün temel düşüncesi, aklın yönelttiği bu tür soruların yanıtlanamazlığının kanıtlanmasıdır*” (M. Baum 2005:46). Diğer taraftan nesnenin öznenin yetilerince inşa edilen bir tasarım olduğu düşüncesi bizi “(...) kendisi deney nesnesi olmayan ama tüm deneyin en yüksek temeli olması gereken bir ilgiye” (Kant 2000:116) yani kendinde şey'e kadar götürür. Eleştirinin kazanımlarından biri de kendinde şeye dair bilgimizin, kendinde şeyin bir *sınırkavram* (*grenzebegriff*) olduğunu bilmekten ibaret olduğunu bilmek ve bu sınırdaki

⁵ “Bir nesneyi bilmek için onun olanağını (ister deneyim kanıtına göre edimselliğinden olsun, isterse akıl yoluyla a priori olsun) tanımlayabilmem gerekir. Ama istediğimi düşünebilirim yeter ki çelişkiye düşmeyeyim. e.d. yeter ki kavramım olanaklı bir düşünce olsun, üstelik tüm olanaklar toplamında buna bir nesnenin karşılık düşüp düşmediğini saptayamasam bile. Ama böyle bir kavrama nesnel geçerlik (olgusal olanak, çünkü ilki yalnızca mantıksal olanaktır) yükleyebilmem için ‘daha öte’ bir şey gerekir. Gene de bu ‘daha öte’sinin teorik bilgi kaynaklarında aranması gerekmez o, pratik olanda yatıyor olabilir” (Kant:2005: BXXV-VI).

durabilmektir. Diğer taraftan aklın teorik kullanımını deneyimle sınırlayan eleştiri, deneyimin ötesine uzanmak isteyen aklın metafizik konulara ilişkin bilme isteğini doyurmayacaktır. Ancak Kant’a göre felsefeden, doğanın en sıradan akla bile verdiği bu rehberlikten ötesini beklemek nafil bir çabadır (2005: A830, B858).

Bazıları, felsefenin ulaşabileceği son noktanın bununla sınırlı olduğu fikrine burun kıvrabilir, fakat Kant’a göre bu yeter de artar bile, hem herkesi ilgilendiren konularda kimsenin bir ayrıcalığı olmaması iyi bir şeydir (M. Kuehn, 2011:247).

Kant’ta *eleştiri*, aklın deneyimden bağımsız işleyişine yönelik olduğundan *transsendental* kavramı ile yakından ilişkilidir. Çünkü transsendental bilgi, “*Nesnelerle olmaktan ziyade, a priori olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilme tarzımızla ilgilenen tüm bilgi*” (2005: B26) olduğundan transsendental felsefe de nesneleri a priori bilmemizi sağlayan yetilerin incelemesi anlamına gelmektedir. Aklın deneyim sınırlarının ötesinde kullanımını ise “*aklın transsendent kullanımı*” (2005: A296-B352, A643-B671) olarak tanımlayan Kant’a göre, eleştirinin nihai amacı, aklın işleyişinden hareketle çizilen sınırlarla transsendent kullanımlarının önüne geçerek yanılsamalara düşmesini engellemektir (Günenç 2016:92). Yetilerin kullanımını deneyim ile sınırlandırılarak nelerin bilinemeyeceği ifade ettiğinden negatif bir işleve sahip olan eleştirinin pozitif yönü ise nedensellik ilkesinin kullanımını sadece fenomenal alanla sınırlı tutarak “*(...) istemin, kendinde şeyin bir özelliği olarak özgürlüğü her halükârda koşulsuz düşünülebilir kılması ve onu bu noktada kurtarmasıdır*” (M. Baum 2005:52). Böylece görünüş ve kendinde şey arasında yapılan ayırım sayesinde bilginin görünüş alanı ile sınırlandırılarak kendinde şeyin özne için bilinemez olarak kalması, doğadaki nedenselliğin ahlak alanında geçerli olmaması anlamına geldiğinden, aklın pratik kullanımı için ihtiyaç duyduğu alan açılmaktadır (Kant 2005: BXXIX).

4. Bir Sınır Çizme Girişimi Olarak Eleştiri

Kant, aklın deneyimden bağımsız işleyişine sınır çizerek aklın teorik ve pratik kullanımlarının sınırlarını belirlemeyi amaçladığından, sınır kavramı eleştirel felsefe için özel bir anlam ve önem kazanmaktadır.⁶ Aklın

⁶ Kant, sınır kavramı için *grenze* (boundary) ve *schränke* (limit) kelimelerini kullanarak sınırın içine ve dışına yönelik göndermelerde bulunmaktadır. Ancak mevcut çalışma

doğasından kaynaklanan sınırları, yine kendi doğası gereği tanımayarak koşulsuz olana ulaşmaya çalıştığı yer olan sınır, “*sınırlı olanın sınırsıza değmeye çalıştığı yerdir*” (G. Simmel, 1997:65). Bu nedenle sınırlar üzerine düşünmek gerek aklın doğasından kaynaklanan sınırları gerekse aklın söz konusu sınırları tanımak istemeyen doğası gereği sınırsız olana uzanma girişimlerini kavramak için elzemdir. Felsefe tarihindeki tartışmaların yönünü büyük ölçüde değiştiren Kant'ın sınır çizme girişimi ve “*sınırlar hakkında söyledikleri kolay anlaşılacak türden değildir*” (M. Kuehn 2011: 258). Diğer taraftan “*sınırı tanımlamanın zorluğu, sınırlara duyduğumuz ihtiyacı ortadan kaldırmaz. Sınır elimine edilemez*” (M. Cacciari 2015:14).

Kendi çağını her şeyin kendisine boyun eğmek zorunda olduğu bir *eleştiri çağı* olarak gören Kant'a göre yetilerin imkân ve sınırlarını araştırmaksızın işe başlayan her düşünce dogmatiktir (2005: AXI). Kant, metafiziğin “*insan aklının sınırlarının bilimi*” (1992b:384) olduğunu düşündüğünden “*eğer eleştiri, objektif ve bilimsel olmak istiyorsa sadece aklın kendi kendini eleştirisi değil, aynı zamanda dogmatik kibrin de eleştirisi olmalıdır*” (P. Guyer 2019: 12). Dolayısıyla Kant'ta eleştiri, gerek aklın işleyişinden hareketle onun sınırlarını çizmek gerekse doğası gereği sınır tanımak istemeyen aklın metafizik yapma eğilimine sınır getirmek için yapılmaktadır. Akıl kendini “*bu sınırın dışında olanın onun içinde olanla bağıntısını bilmekle*” (Kant 2000:116) sınırlandırmak zorundadır. Bu nedenle yapılabilecek yegâne metafizik, söz konusu sınırları belirlemeye yönelik bir sınır metafiziğidir.

Kant'ın yetilerin işleyişinden yola çıkarak belirlediği sınırları sırasıyla şöyle özetlemek mümkündür: Kant, uzay ve zamanın özneye ait saf görüler olduğunu ve dolayısıyla nesnenin, öznenin sahip olduğu yetilerce inşa olan bir tasarım olduğunu ileri sürmüştür. Kopernik Devrimi olarak adlandırdığı bu paradigma değişimi sayesinde Kant, görünüş ve kendinde şey arasında bir ayırım yaparak bilginin alanını görünüşler ile sınırlamıştır. Kendinde şeye gerçeklik atfedilerek onun akılla kavranabileceğine ilişkin kadim düşüncenin eleştirisi, akli görünün iptali ile sonuçlanmıştır (A.

söz konusu teknik ayırımın ayrıntılarına ilişkin bir inceleme olmaktan çok Kant'ta bir sınır çizme faaliyeti olarak eleştiri kavramını ele aldığından *grenze-schranke* ayırımına değinilmemiştir. İlgili çalışmalar için Bkz: E. Pehlivan, 2020, 2023a, 2023b, ve Ö. Güven, 2019

Kovanlıkaya 2006). Görü ve kavram arasında yapılan ayırım ve kendinde şeyin bir *sınırkavram* (*grenzebegriff*) olarak konumlandırılması sayesinde ise aklın deneyimden bağımsız kullanımına sınır getirilmiştir (Kant 2005: A 255-B311).

Kant, Kopernik Devrimi ile özne-nesne ilişkisini tersine çevirdiği gibi doğruluğun da bilginin nesneye uygunluğunda değil yargıyı mümkün kılan a priori zeminde aranması gerektiğini ileri sürmüştür. Anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilere gerçeklik atfedilmemesi, aklın düzenleyici işleve sahip idelerine kurucu bir görev verilmemesi ve mantık ilkelerinin varlık hakkında çıkarımlar yapmak amacıyla kullanılmaması eleştirel felsefenin çizdiği sınırlar arasındadır. Kant, geleneksel metafiziğin krizinin nedeni olarak gördüğü kriterlerin belirsizliğini gidermek amacıyla; görünüş-kendinde-şey, görü-kavram, kategori-ide, bilmek-düşünmek arasında ayırmalar yaparak söz konusu ayırımların yapılmamasından kaynaklanan sınır ihlalleri olan yanılsamaları engelleyecek olan sınırları da çizmiştir. Diğer taraftan eleştirel felsefe sayesinde aklın teorik kullanımı, deneyimle sınırlandırıldığı için haklarında bilgi iddiasında bulunulamayan tanrı, ruh ve özgürlük kavramları, aklın pratik kullanımının sınırları dahilinde çelişkiye düşmeden düşünülebileceğinden ahlak için ihtiyaç duyulan alan da açılmıştır.

Eleştiri ne yapar? Aklın teorik bilgisinin fenomenlerle sınırlı olduğunu ama aynı zamanda her şeyin bir başka şekilde de yahut kendi başına bir varlık olarak da düşünülebileceğini gösterir. O zaman da kendi başına olandan veya neden-etki bağıntısının zorunluluğuna tâbi olmadığını bildiğim için herhangi bir şeyden, örneğin özgür bir neden olarak bahsedebilmem için bir olanak bulurum (A. A. Çitil 2021:54).

Aklın teorik kullanımına çizilen sınırlar sayesinde pratik kullanımına yer açan Kant'a göre ahlak alanındaki krizlerden birinin nedeni, yapılması gerekeni yapılandan türetmektir ve hiçbir şey şiddetli bir kınamayı bundan daha fazla hak etmez (2005:A318-B375). Çünkü ahlak yasasının deneyimden türetilmesi, insanı fenomenal cihete indirgeyen haz, mutluluk, fayda gibi unsurların ahlaki kriterler olarak kullanılması anlamına gelmektedir. Kant, ahlakın olandan hareketle temellendirilmesini, olumsuzluğun tüm zafiyetini taşıyacağı gerekçesiyle reddederek tamamen biçimsel olan koşulsuz buyruğun kriter olarak belirlemesi gerektiğini savunmuştur (2013:30, 1999:22). İyinin öznenen bağımsız olarak var olabileceği düşüncesini

reddeden Kant, öznenin ahlak yasası ile kurduğu ilişki uyarınca her ahlaki karar ve eylemde iyinin yeniden inşa edildiğini savunmaktadır. İnsan, özgür istemesini ahlak yasasına tabi kılarak, iyiyi fiili kılabilen tek varlıktır. Bu nedenle insanın varlığı doğanın işleyişi için gerekli değilken, ahlak alanı sadece insanın varlığı ve seçimleriyle kurulmaktadır. İnsan yaptığı her ahlaki eylem ile adeta ahlak alanını tekrar tekrar kurmakta ve bu ayrıcalığa sahip olduğu gibi bu sorumluluğu da üstlenmektedir. Ancak aklın pratik kullanımındaki söz konusu genişleme, aklın teorik kullanımın yalnızca görünüşlerle sınırlandırılması sayesinde olanaklıdır (Kant 2005: BXXIX).

Kant, *doğaya göre ve özgürlükten dolayı* olmak üzere iki tür nedensellik olduğunu, ilkinin teorik aklın, ikincisinin ise pratik aklın işleyişi ile ilişkili olduğunu ileri sürerek (2005: A532-B560) ahlak alanındaki bir diğer krizi çözmeyi denemiştir. Doğadaki nedenselliğin ahlak alanında da geçerli olması, ahlaki davranışın motivinin ödül beklentisi ya da ceza korkusu olmasına neden olmakta ve ahlakın zorunlu koşulu olan özgürlüğün imkânını ortadan kaldırmaktadır. Mutluluğun erdemli davranışın ödülü, kötülüğün ise erdemli olmayan davranışın cezası olarak yorumlanmasının yarattığı ahlaki krizleri ortadan kaldırmanın yolu nedensellikler arasında ayırım yapmaktır. Nedenselliğin aklın teorik ve pratik kullanımları ile ilişkilendirilerek ayrılması ve kullanımlarının bu alanlarla sınırlandırılması, olası krizlerin önüne geçtiği gibi ahlak alanında bir genişlemeyi de mümkün kılmaktadır. Böylece insan, her ahlaki eylemiyle ahlak alanını yeniden inşa ederek teorik alandaki sınırlılığını, ahlak alanındaki genişleme sayesinde aşabilmektedir.

Sonuç

Kant'ta eleştiri, aklın deneyimden bağımsız kullanımının olanaklarını araştıran bir sınır çizme girişimi olduğu gibi akla kendi sınırlarını tanımak için bir mahkeme kurma çağrısıdır. Bu nedenle eleştirel felsefe, dizgelerin ya da eserlerin eleştirisinden çok aklın deneyimden bağımsız olarak elde ettiği tüm bilgilerin olanak ve sınırlarını tanımaya yönelik bir girişimdir. Aklın deneyimden bağımsız kullanımına yine aklın doğasından hareket ederek sınır çizme girişimi olan eleştirel felsefenin temel kaygılarını anlamak için eleştiri kavramının örtük olan tanımını, *kriz-kriter-kritik* kavramları bağlamında ele almak oldukça verimli bir kavrayış imkânı sunmaktadır. Kant, Kopernik Devrimi ile yargıyı mümkün kılan unsurları nesnede değil öznenin sahip olduğu yetilerin a priori temellerinde arayarak

geleneksel metafiziğin *krizine* son verecek olan yeni *kriterleri* belirlemiştir. *Saf Aklın Eleştirisi* ile yetilerin çalışma ilkelerini ve sınırlarını ele aldığı gibi aklın koşulsuz olana yükselme tutkusuna ve sınırlara riayet etmek istemeyen doğasına da dikkat çekmiştir. Söz konusu sınırlar aşıldığında düşülen yanılsamaların tarihinin ise aslında dogmatik metafiziğin tarihi olduğunu ileri sürerek, aklın teorik kullanımının deneyim alanı ile sınırlı olması gerektiğini savunmuştur.

Aklının sınırlı doğasına vurgu yaparak teorik alandaki sınırlarımızı belirleyen Kant, söz konusu sınırlar sayesinde aklın pratik kullanımı için açılan alanın önemini de vurgulamıştır. Ahlaki eylemde bulunurken sadece kendisini değil tüm evreni etkileyen bir etki dizisini harekete geçirme sorumluluğunu ve ayrıcalığını insana yükleyen söz konusu ahlak anlayışı, teorik alandaki sınırlılığın pratik alanda adeta tesellisini sunmaktadır. Aklın sınırlı doğasını olduğu kadar, sınırsız olana yükselmek isteyen doğasını da tanımamızı sağlayan eleştirel felsefe, bir sınır varlığı olan insanın, teorik alandaki sınırlılığının tesellisini pratik alandaki genişlemede bulabileceğini göstermektedir. Diğer bir deyişle aklın teorik kullanımındaki sınırlılığının kabulü, aklın pratik kullanımında sınırsız olana uzanabilmenin imkânını sunmaktadır.

Kaynakça

1. Aristoteles (1996). *Felsefe Yapmaya Çağrı- Protreptikos*, Çev: Ali Irgat, İstanbul: Afa Yayınları
2. Aristoteles (1997). *Gökyüzü Üzerine*, Aristoteles Sözlüğü (İçinde), Çev: Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları
3. Baum, Manfred (2005). “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, Çev: Nafer Ermiş, Cogito - Üç Aylık Düşünce Dergisi, Sayı:41-42, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s:31-54
4. Bauman, Zygmunt ve Bordoni, Carlo (2018). *Kriz Hâli ve Devlet*, Çev: Yavuz Aldoğan, İstanbul: İthaki Yayınları
5. Cacciari, Massimo (2015). “Place and Limit”, The Intelligence of Place, Topographies and Poetics (İçinde), Ed. Jeff Malpas, Londra: Bloomsbury Academic
6. Caird, Edward (2018). “Eleştiri Düşüncesi: Kant'ın Eleştiri Felsefesine Giriş”, Çev: Metin Bal, Kaygı Dergisi, Sayı:30, s:253-279
7. Çitil, Ahmet Ayhan (2021). *Kant Okumaları-Birinci Kritik*, İstanbul: Dergâh Yayınları
8. Dellaloğlu, Besim (Ocak 2013). “Dünyalı Bir Kültür-Sanatın İmkânları”, Gelenekten Geleceğe Dergisi, Cilt:1, s:23-29
9. Gözkan, Hasan Bülent (2018). “Saf Aklın Eleştirisi'nde Ben'in Kuruluşu”, Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar (İçinde), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s:111-133
10. Guyer, Paul (2019). “Critique of the Notion of Critique”, Çev: Ulrich Hufen, Critical Theory of the Subject in the 20th Century Sempozyumu Açılış konuşması, <https://www.romanistik.uni-bonn.de/bonner-romanistik/personal/geyer/schriften> (18.09.2019)
11. Günenç, Mehmet (2016). *Kant'ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl*, Ankara: Elis Yayınları
12. Güven, Özgüç (2019). “Kant'ın Grenze ve Schranke Ayrımı Yoluyla Felsefenin Yapısı Hakkında Bir Soruşturma”, Felsefe Arkivi, Sayı:51, İstanbul: İstanbul University Press, s:379-391

13. Güven, Özgüç (2012). *Kant, Bolzano ve Frege’de Yargıların Temellendirilmesi ve A priorilik Sorunu*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2012
14. Kant (2013). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev: İoanna Kuçuradi, Ankara:Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları
 - a. (2005). *Critique of Pure Reason*, Çev: Paul Guyer – Allen W. Wood, New York: Cambridge University Press
 - b. (2000). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev: İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları
 - c. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev: İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları
 - d. (1992a). *Announcement of the Programme of His Lectures for the Winter Semester 1765-1766, Theoretical Philosophy (1755-1770)* (İçinde), Çev. ve Ed.: David Walford, Cambridge: Cambridge University Press
 - e. (1992b). *Dreams of a Spirit-seer Elucidated by Dreams of Metaphysics*, Theoretical Philosophy 1755-1770 (İçinde), Çev. ve Ed. David Walford, Cambridge:Cambridge University Press
 - f. (1992c). *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*, Theoretical Philosophy 1755-1770 (İçinde), Çev. ve Ed. David Walford, Cambridge: Cambridge University Press
15. Karatani, Kojin (2008). *Transkritik - Kant ve Marx Üzerine*, Çev: Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınevi
16. Ketenci, Taşkın (Haziran 2016). “Saf Aklın Eleştirisi’nde Önsözler ve İşlevleri”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Sayı:6, s:115-139
17. Koselleck, Reinhart (2009). *Kavramların Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, Çev: Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yayınevi
18. Kovanlıkaya, Aliye (2006). “Kant’ta Akli Görünün İptaline Dair”,

- Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri Kitabı, Ed: Nebil Reyhani, Ankara: Vadi Yayınları, s:77- 84
19. Kuehn, Manfred (2011). *Immanuel Kant*, Çev: Bülent O. Doğan, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları
 20. Lyotard, Jean F. ve Thebaud, Jean L. (2014). *Hakkıyla*, Çev: Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki Yayınları
 21. Nybakken, Oscar E., (1959). *Greek and Latin in Scientific Terminology*, Iowa State, Ames: Iowa State College Press
 22. Pehlivan, Ebru (2023a). “Kant’ta Sınırın İki Yüzü: Grenze ve Schranke”, *Sofist Uluslararası Felsefe Dergisi*, Sayı: 7, İstanbul, s:95-122
 23. Pehlivan, Ebru (2023b). “Eleştirel Felsefe” maddesi, *KLU Felsefe Ansiklopedisi* (içinde), Ed: Gökhan Murteza Eylem Yolsal Murteza, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s:136-137
 24. Pehlivan, Ebru (2020). *Kant’ta Eleştiri ve Sınır Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, Danışman: Prof. Dr. Cengiz Çakmak, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilimdalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul
 25. Reyes, Ramon Castillo (1986). “Philosophy in a Crisis Situation”, *Philippine Studies*, Sayı: 34, No:2, Manila, Philippines: Ateneo de Manila University Press
 26. Simmel, George (1997). “Bridge and Door”, *Rethinking Architecture - A Reader in Cultural Theory* (İçinde), Ed. Neil Leach, Londra - New York: Routledge
 27. Smith, William W. (1876). *A Complete Etymology of the English Language*, New York: A.S. Barnes & Co.
 28. Soykan, Ömer Naci (2009). *Türkiye’de/Türkçe’de Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Haz. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları
 29. Spinoza (1919). *The Chief Works of Benedict De Spinoza, De Intellectus Emanatione, Ethica Letter*, Vol. II, Çev. R.H.M., Elwes, Londra: G. Bell and Sons
 30. Uygur, Nermi (2002). *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

31. Valpy, Francis Edward Jackson (1828). *An Etymological Dictionary of the Latin Language*, Londra: Baldwin and Co. Longman and Co. and G.B. Whittaker
32. Webb, Anne C. (1879). *A Manual of Etymology: Containing Latin & Greek Derivatives: With a Key, Giving the Prefix, Root, and Suffix*, Philadelphia: Eldredge & Brother
33. Westphal, Kenneth, R. (2023). “Soru Cevaplandı: Kant’ın ‘Eleştirel Felsefesi’ Nedir?”, Çev: Seniye Tilev, Umut Eldem, Kant Çalışmaları Dergisi, Sayı:1, İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, s:9-31
34. Williams, Raymond (1985). *Keywords-A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford University Press

Pragmatizm ve Sanatın Ahlaki Eleştirisi: Ralph Barton Perry Örneği

Emrullah Kılıç*

Özet

Düşünme, insani ve varoluşsal bir hadisedir. Varoluşa yoğunlaşan düşünme, var olanda sadece rasyonel olarak aranma anlamına gelmez. Bununla beraber düşünme varlığın çağrısı karşısında öznenin hissiyatı, akli, kalbi vs. tüm benliğiyle katıldığı bir faaliyetle gerçekleşebilir. Bu nedenle düşünmeyi sadece zihinsel bir hale tahsis etmek; insanın gönlünü, hissini, kalbini ve kendisini varlığa açmasını görememektir. O halde düşünme akli bir faaliyetten çok, insanın bütün varlığıyla, kalbiyle, varoluşuyla, varlıkla karşılaşma hadisesidir. Bu bağlamda varoluşla karşılaşmanın en pratik hali olan ahlak her şeyden önce ne yapacağını ve onu nasıl yapacağını bilmeyi ve akabinde onu benimsemeyi gerektirir. Pragmatistlere göre ahlakilik, ahlaki ikilemlere tam ve kesin cevaplar vermenin yanlış olduğunu kabul etmeyi de beraberinde getirir. Dolayısıyla bilim gibi ahlaki araştırma da geniş şekilde deneyimsel ve hipotetik olmalıdır; sanat gibi tahayyüli ve dramatik teknikleri kullanmalı ve böylece düşünme, ahlaki açıdan problematik durumları mümkün olan en geniş şekliyle düzeltilmeye yardım etmelidir. Bu doğrultuda pek çok düşünür ahlaki davranışın resmini mutlakçı modelden uzaklaşarak mekanik ve amaçsız bir yaşama yön vermenin paradigması olarak sanata dönmemizi önerir. Bir durumu zeki bir şekilde benimsemek onu estetik olarak benimsemektir. Bu şekilde eylemde bulunarak ahlaki yaşamı şekilcilikten ve sıkıcı tekrarlardan koruyup esnek, canlı ve gelişmeye açık olarak betimlemektir. Böylece ahlaki yaşamın genel özellikleri olarak görülen şeyleri bütünlüklü ve dengeli bir yapıya kavuşturmanın imkânı sağlanabilir. Pragmatist düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olan Ralph Barton Perry'ye göre ahlakın gerçekte ne olduğunu anlamak, onun iddialarını kabul etmek, onun sanata ve dine, insanların tüm büyük ve kalıcı girişimlerine uygulanışını, eleştirel ilişkisini de anlamaktır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, emrullah.kilic@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0221-0944,

DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0187

Perry, finalist yaklaşımlarda olduğu gibi ahlakın kökeni ve anlamına odaklanmaz. Dolaysız ve ampirik bir yöntemden hareketle el altında olana “ilgi” ile etiketlediği ahlaki/değerleri ölçümde de üç standart belirler. Bu standartlar; yoğunluk, tercih ve kapsayıcılıktır. Standartların mümkün olduğunca tanımlanabilir ve nesnel bir zemine dayandırılmaması gerektiğine inanan Perry’ye sanat da aynı standartlara tabidir. Sanatın ahlak üzerindeki etkisinden hareket eden Perry’ye göre sanat, diğer tüm ilgi alanları gibi, ancak sağlam ve bütün bir toplumda gelişebilir ve hayattaki sağlamlığın ve bütünlüğün yasası ahlaktır. Güzel sanatlarla uğraşırken ahlaki standartları tamamen terk etmenin entelektüel bir özgürleşme işareti olduğunu düşünen birçok kişinin varlığına rağmen Perry’ye göre sanat; ahlaki eleştiriye tabidir. Aksini düşünenler iyi ve güzel kavramlarını birbirine karıştırmaktadırlar. İyiliğin güzellikle karıştırılması, eylemin yerine takdiri koyma ve böylece hayatı bir girişimden çok bir gösteri haline getirme eğilimini yansıtmaktadır. Bu nedenle Perry için etik kavramları estetik kavramlarla değiştirmek, ahlakın kalbini çıkarmaktır. Hayatın kendi yolunda iyi olması gerektiğini ifade eden Perry için söz konusu yolu tanımlayan ilkelerin öncelikli olarak ahlaki ilkelerdir. Tüm bunlardan harekete çalışmamız, Perry’nin sanatı ahlaki eleştirisini, sanatın ayrı bir kanon olmasına izin vermezken onu ahlaki yaşamın ilkelerine bağlı kılan tamamlayıcı bir denge durumuna kavuşturma çabasına odaklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: R. Barton Perry, Pragmatizm, Düşünme, Ahlak, Sanat, Eleştiri, Denge.

Pragmatism and Moral Criticism of Art: The Case of Ralph Barton Perry

Abstract

Thinking is a humanistic and existential event. Thinking that focuses on existence does not only mean searching rationally in what exists. However, thinking is the subject's feeling, mind, heart, etc. in response to the call of existence. It can be realized through an activity in which one participates with one's whole self. Therefore, allocating thinking only to a mental state means ignoring one's heart, feelings, heart and opening oneself to existence. In that case, thinking is more than a mental activity, it is an event of encountering the human being with his whole being, his heart, his existence, and existence. In this context, morality, which is the most practical form of encountering existence, requires, first, knowing what to do and how to do it, and then adopting it. According to pragmatists, morality involves accepting that it is wrong to give complete and definitive answers to moral dilemmas. Thus, moral inquiry, like science, must be broadly experiential and hypothetical; Like art, it should use imaginative and dramatic techniques so that thinking can help fully correct morally problematic situations possible. In this regard, many thinkers suggest that we move away from the absolutist model of moral behavior and turn to art as the paradigm of guiding a mechanical and aimless life. To embrace a situation intelligently is to embrace it aesthetically. By acting in this way, it is to protect moral life from formalism and boring repetition and to describe it as flexible, lively and open to development. In this way, it is possible to bring what are seen as the general characteristics of moral life into an integrated and balanced structure. According to Ralph Barton Perry, one of the important representatives of pragmatist thought, understanding what morality really means accepting its claims and understanding its application and critical relationship to art and religion, to all great and permanent initiatives of people. Perry does not focus on the origin and meaning of morality as in the finalist approaches. Based on a direct and empirical method, he sets three standards for measuring morality/values, which he labels with "interest" in what is at hand. These standards; density, choice and inclusiveness. Perry believes that standards should not be based on a definable and objective basis as much as possible, and art is also subject to the same standards. According to Perry, who draws on the effect of art on morality, art, like all other areas of interest, can only develop in a solid and complete society, and the law of solidity and integrity in life is morality. Despite the existence of many people who think that completely abandoning moral standards when dealing with fine arts is a sign of intellectual liberation, according to Perry, art is subject to moral criticism. Those who think

otherwise confuse the concepts of good and beautiful. The confusion of goodness with beauty reflects the tendency to replace action with discretion, thus making life a spectacle rather than an enterprise. Therefore, for Perry, replacing ethical concepts with aesthetic concepts means removing the heart of morality. For Perry, who states that life should be good in its own way, the principles that define that path are primarily moral principles. From all this, our work focuses on Perry's attempt to bring his moral critique of art into a state of complementary balance that does not allow art to become a separate canon, but keeps it tied to the principles of moral life.

Keywords: R. Barton Perry, Pragmatism, Thinking, Morality, Art, Criticism, Balance.

Giriş

Düşünmenin olduğu her yerde doğal olarak eleştirisi vardır. Varoluşa yoğrulmuş düşünme, sadece bir akıl etme faaliyeti olmayı varlığın çağrısı karşısında öznenin hissiyatı, aklı, kalbi vs. tüm benliğiyle katıldığı bir faaliyettir. Söz konusu bu durum insanın tek yönlü bir arayıştan ziyade en çok, insanın bütün varlığıyla varlıkla karşılaşma hadisesi olarak değerlendirilebilir. Buradan hareketle varoluşa karşılaşmanın en pratik hali olan ahlak öncelikle ne yapacağını ve onu nasıl yapacağını bilmeyi ve onu benimsemeyi gerekli kılar. Bu ahlaki tavır modern dönemde daha çok kesinlikler ve zorunluluklar üzerine kurulu normatif bir yapıya karşılık gelir. Modern dönemde ise ahlakın ağırlık merkezinin değişmesiyle birlikte geleneksel erdem ahlakından farklı olarak daha çok öznellik ve olumsuzlukla inşa edilen ahlaki tutum metafizik/teorik bir inşa sürecinden ziyade daha çok toplumsal ilişkilere gömülü işlerlik ve esnekliğe karşılık gelir. Bu bağlamda pragmatistlere göre ahlakilik, ahlaki ikilemlere tam ve kesin cevaplar vermenin yanlış olduğunu kabul etmeyi de beraberinde getirir. Bilim gibi ahlaki araştırmanın da deneyimsel ve hipotetik olması; sanat gibi tahayyül ve dramatik teknikleri kullanması ve böylece düşünmenin, ahlaki açıdan problematik durumları mümkün olan en geniş şekliyle düzeltilmeye yardım etmesini esas alır. Bu doğrultuda pek çok düşünür ahlaki davranışın resmini mutlakçı modelden uzaklaşarak mekanik ve amaçsız bir yaşama yön vermenin paradigması olarak sanata dönmemizi önerir. Pragmatist düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olan Ralph Barton Perry'ye göre ahlakın gerçekte ne olduğunu anlamak, onun iddialarını kabul etmek, onun sanata ve dine, insanların tüm büyük ve kalıcı girişimlerine uygulanışını, eleştirel ilişkisini de anlamaktır.

Perry, finalist yaklaşımlarda olduğu gibi ahlakın kökeni ve anlamına odaklanmaz. Dolaysız ve ampirik bir yöntemden hareketle el altında olana "ilgi" ile etiketlediği ahlaki/değerleri ölçümde de üç standart belirler. Bu standartlar; yoğunluk, tercih ve kapsayıcılıktır. Standartların mümkün olduğunca tanımlanabilir ve nesnel bir zemine dayandırılmaması gerektiğine inanan Perry'ye sanat da aynı standartlara tabidir. Sanatın ahlak üzerindeki etkisinden hareket eden Perry'ye göre sanat, diğer tüm ilgi alanları gibi, ancak sağlam ve bütün bir toplumda gelişebilir ve hayattaki sağlamlığın ve bütünlüğün yasası ahlaktır. Dolayısıyla Perry'ye göre sanat; ahlaki eleştiriye tabidir. Hayatın kendi yolunda iyi olması gerektiğini ifade eden Perry için söz konusu yolu tanımlayan ilkelerin öncelikli olarak ahlaki ilkelerdir. Söz

konusu ahlaki ilkelerin ufku hayat olup bu ufuk farklılıkları karşı karşıya değil aynı yöne bakacak şekilde yan yana getirmeye olanak sağlayan ufuktur. (1954: 85, 350-352). Hayatı üst bir çatı olarak görüldüğünde her türlü düşünce faydalanılabilir bir zemine, yani deneyime taşınmış olur. Söz konusu anlayış varoluşa dair insanın bütün yetileriyle bir dikkat kesilmesi olup, insanın her zaman düşünmeden pay alacağını vurgulamak anlamına gelir. Ancak bu hususu ahlâka dönüşmedikçe düşünmenin hep eksik kalacağı anlamına gelir. Çünkü varoluşu değiştirmek her zaman bilmekten daha fazla çabayı gerekli kılar. Buradan harekete çalışmamız, Perry'nin sanatı ahlaki eleştirisi bağlamında, sanatın ayrı bir kanon olmasına izin vermeyecek biçimde onu ahlaki yaşamın ilkelerine bağlı kılan tamamlayıcı bir denge durumuna kavuşturma çabasını odaklanmayı amaçlamıştır.

Düşünme, Deneyim ve Ahlak

Herhangi bir düşünürün yaşadığı çağda kendi dili, kavram örgüsü, kaygı ve tecrübesiyle anlamlandırdığı bir dünyayı yansıttığı bir uğraş olan düşünme, esasında ilişkileri belirleme sürecidir (J. Dewey 2022: 15, 87). Her çağın kendine has ilişkiler ağı söz konusu olduğundan belirli bir çağın dilini bütün çağlar için geçerli hâle getirmek; her düşünce, kelime veya kavram için asrın referans yorumu esas saymak, düşünme faaliyetinin kendisine yönelik bir haksızlıktır. Ayrıca insanın “düşünüyorum” dediğinde salt bir şeyi düşünmekten ziyade bir kavrayış ve buna bağlı bir dünya görüşü ve yaşantıya da göndermede bulunduğunu ifade edebiliriz. Diğer bir ifadeyle kendi zamansal ve mekansallığına bağlı referans ile gerçekleşen düşünme düşünürün düşünüşünden bağımsız değildir. Bu bağlamda düşünür ya da filozof, söz konusu payın sorumluluğu çerçevesinde bağlı olduğu kültürün ve medeniyetin ufkuna gönderme yapar ve oradan anlamlar zinciri oluşturur. Bu doğrultuda düşünmenin bir ürünü olan bilgi de evrensel ve zorunlu bir bilgi olmaktan çok yerellik ve olumsuzlukla ifade olunur. Yerellik ve olumsuzluğa dayanan bilme, tabiatı gereği her türlü düşünciyi deneyim alanında faydalanılabilir bir zemine taşır. Dolayısıyla düşünme varoluşa iç içedir.

Düşünmenin bir ürünü olan düşünce ise aynı zamanda hakkında konuştuğumuz konuyu özelleştiren bir çabadır. Nitekim bu çaba, varoluşu oluşturan objelerin ne olduğu sorusunu ancak bir teori ya da betimleme içinde anlamlı olduğunu kabul etmeyle başlar. Bu kabul insan ilgi ve amaçları doğrultusunda olgu ve olayların betimlendiğini; temele aldığı

çok sayıda bakış açısıyla teorilerini oluşturduğunu ifşa eder. Bu doğrultuda insanın kendi mizacı ve idraki doğrultusunda dünyaya yönelerek ondan bir anlamlar zinciri oluşturması, aslında düşünmenin bir ürünü olarak bilginin evrensellik ve zorunluluğunu değil; yerellik ve olumsuzluğunu vurgular. O halde bilginin insan zihninde bir anlam ve şekil kazandığı gerçeği, yukarıda da belirtildiği üzere düşüncelerin zaman ve mekâna bağlı olarak değişebileceğini göstermekle birlikte, düşünceler arasında oluşturulabilecek bir köprüyü olumlar. Bu çerçevede düşüncelerin kendi referans çerçevesini oluşturan zamansal ve mekânsal farklılıklar, onları ortak bir zeminde yöntem ve içerik olarak mutlak anlamda birleştirmeye yönelik bir tereddüt oluştursa da söz konusu meselenin bu kadar basit olmadığını fark edilmesi gerekir. Zira anlamlar zinciri oluşturan insanın seçici ve amaç güdücü zihin yapısı hatırlandığında “anlam” denilen şeyin sabit olmadığı, bilakis insanın yaklaşım ve yaşam tarzına göre değiştiği ve bu yönüyle bilginin de hayattan kopuk, cansız ve ulaşılamaz bir değişmezliği ya da belirli kaideler etrafında şekillendirilmiş, evrensellik ve zorunluluk için belirli formlara sokulmuş ve böylece yaşamdan uzaklaşan bir yapıyı değil; yaşamı, deneyimi ve olumsuzluğu ön plana çıkaran bir işlevselliği ifade ettiği gerçeği açığa çıkar. Bu çerçevede bilgi açısından bir yöntem tiranlığı içerisine giren Avrupa merkezci anlayışın aksine anlam farklılıklarını ve ufukların kaynaşmasını temele alan bilme anlayışının düşünceleri karşı karşıya değil bir ufka bakacak şekilde yan yana getirmeye olanak sağladığını fark etmek gerekir. Söz konusu ufuk ise tüm insanlığı içine alan “hayat”tır. Yukarıda ifade edildiği gibi evrensellik ve zorunluluğa değil, yerellik ve olumsuzluğa dayanan bilme anlayışı, hayatı üst bir çatı olarak kabul ederek her türlü düşünceyi faydalanılabilir bir zemine, yani deneyime taşır. Deneyimde yan yana gelen düşünceler, karşılıklı diyalektikle kendi içerisinde birleşen, dönüşen ya da farklılıkları ortadan kaldırılan bir nitelikte değildir. Aksine deneyim, her türlü yorum ve farklılığa açık bir yapı arz eden ve böylece hem yeni ufukların ortaya çıkmasına hem de ufukların kaynaşmasına olanak sağlayan bir zemini seslendirir.

Düşünmenin beşerî ve varoluşsal bir hadise oluşu, onun sadece ratio’dan ibaret olmadığı anlamına gelir. Varoluşa dikkat kesilen düşünme, var olanda sadece rasyonel dayanak aramaz. Başka bir ifadeyle düşünme meselesini sadece akla endekslediğimizde, varlıkla irtibatımız sadece akıl üzerinden kurulmuş olur. Öncelikle “İnsan düşünce varlığıdır” demek; düşünmenin, varoluşu ortaya koymada etkin bir güç olduğunu, insanın her zaman

düşünmeden pay alacağını vurgulamak anlamına gelir. Ancak bu hususu ahlâka dökmedikçe, yani bilmeyi yapmaya çevirmedikçe, kültürümüzün ifadesiyle ilmi irfana dönüştürmedikçe düşünmenin hep eksik kalacağını fark etmek gerekir. Bu noktada belki de başlatıcı bilgi, bilme, düşünme mevzuudur ama düşünmeye eşlik eden ahlakın da mevcudiyeti gereklidir. Açıkçası bir kimsenin bir şeyleri bilmesi, yani sadece düşünmesi varoluşu değiştirmez.

Varoluşu değiştirecek, o düşünmeye uygun bir yaşantı hali, ahlaktır. Bu hususu düşünmenin salt bilmeye ya da hakikat arayışına ilişkin yanından çok, yaşantı durumuna vurgu yapması olarak okumak gerekir. Düşünmenin en önemli özelliğinin yaşantıya dönüşen bir niteliğe sahip olması olduğunu fark ettiğimizde onun yaşananları anlamlandırma ve onları en iyi şekilde hayata yansıtma faaliyeti olarak tezahür etmesi gerektiğini anlayabiliriz.

Başka bir açıdan düşünme, deneyimlerimizi kendi gerçekliği içinde açan; hayatın aktüel, daha geniş ve asli durumlarını rapor ederek onları şahsiyetimiz üzerinden “inşa eden” faaliyeti temsil eder. Çünkü hayat içinde edindiğimiz tüm deneyimlerimiz bizden birleştirme, ahenk ve organizasyon talep eder. Düşünme, öncelikle dünyayı kendi evimiz gibi hissetmeye ve dünyayla bir yakınlık kurmamıza, ardından deneyimlerimize farklı açılardan bakmaya hizmet eder. Öyleyse ahlaki bir zeminde düşünmek, varoluşu mümkün olduğu kadar farklı boyutlarıyla anlamak ve yaşantıya dönüştürmek demektir.

Düşünmenin ahlaki zemini ister istemez varlığı bir olagelme ve olagelmeyi de düşünmenin yegâne meselesi haline getirmektedir. Ahlaki tefekkür yalnızca zihinde gerçekleşen bir durum değildir. O çoğu zaman çatışan iki durum karşısında karar verme sürecidir. Bu süreç, ahlaki açıdan gerekçelendirilebilir olan birbirine indirgenemez davranış tarzları olduğu durumlarla karşılaşıldığında ortaya çıkar. Sözgelimi vatanını seven bir kişi bir savaş çıktığında bu savaş vatanının aleyhine haksız bir savaşa savaşı desteklemekle desteklememek arasında kalabilir. Bu durumda çatışan ahlaki değerler vardır ve kişi birbirine indirgenemez bu değerler arasında seçim yapmak zorundadır. Ahlak teorisi kişinin bu seçimde yapması gereken şeyin düşünme türünün genişletilmiş şeklidir. Ahlaki tefekkür diğer davranışlarla eş zamanlı gerçekleşen bir eylemdir. Yaşamın ayrı bir parçası değildir. Diğerleriyle organik bir ilişki söz konusudur.

Ahlaki tefekkür rasyonel bir süreç değildir. Hayal gücünün, duyguların ve aklın her üçünün de işlevsel olduğu canlı ve sürekli bir durumdur. Ahlaki tefekkür hayatın dışında hayata dayatılmış dışsal bir otorite değildir. O bizatihi hayatın içinde ve hayatı zenginleştiren ve estetize eden bir imkandır. Ahlaki tefekkür sosyal, deneyimsel, estetik ve yaratıcıdır. Ahlaki tefekkür, varolan eylemdeki karışıklığı çözmek, sürekliliği düzenlemek, ahengi yeniden ikame etmek, kararsız güdülerden faydalanmak ve alışkanlıkları yeniden yönlendirmektir. Bu akıştaki kırılmalar ahlaki kararları gerektiren problem durumlarıdır. Problematik durumlardan onların çözümlerine doğru giden süreç bizim ahlaki yaşamımızın bütününe oluşturmazlar fakat onun en yoğun ve önemli aşamalarından biridirler (G.F. Pappasm 2008: 108)

Ahlaki yaşamın estetik olması ahlaki yeniden yapılandırmanın nasıl gerçekleştirileceğiyle ilgilidir. Örneğin bu bağlamda Dewey parçalı, bütünlükten uzak ve mekanik olan şeyle estetik olan şeyi karşılaştırır. Dewey bizi ahlaki davranışın resmi mutlakçı modelinden uzaklaşarak mekanik ve amaçsız bir yaşama yön vermenin paradigması olarak sanata dönmemizi salık verir. Dewey'e göre ancak bu şekilde eylemde bulunarak ahlaki yaşamı şekilcilikten ve sıkıcı tekrarlardan koruyabiliriz. Onu esnek, canlı ve gelişmeye açık olarak betimleriz. Ahlaki yeniden inşa estetik bir şekilde gerçekleştirilir. Yine Dewey, estetiği mekanik, parçalı, bütünlükten yoksun ve diğer tüm anlamlı olmayan angajman biçimleriyle karşılaştırır. Ona göre bir durumla "akılcıca ilgilenmek", onunla "estetik olarak" ilgilenmektir. Böylece "ahlaki yaşam biçimciliğe ve katı tekrara düşmekten korunur. Esnek, canlı ve büyüyen hale getirilir." Bu doğrultuda sanat ya da estetik ahlaki yaşam, çalışma ve oyun arasındaki bir dengeyi sağlayarak ahlaki yaşamın genel özellikleri olarak görülen şeyleri bütünlüklü bir yapıya kavuşturur (G.F. Pappasm 2008: 166). Çünkü estetik boyut, dogmatik söylemlerin içerdiği riskleri göze almadan, insanları bir araya getirme (religare) yolunda basit çareler sunar. Sanat eseri beyin fonksiyonlarının hiyerarşisinde en yüksek düzeyi, niyetler ve akıl düzeyini işe koşmakta, zorunlu olarak açık us yürütmeye başvurmaksızın duyusallık (sensualite) ile akıl arasında uyum yaratmaktadır. Sanat, formüle bağlanmış düşünüp taşınma olmaksızın özgür bir yaratımdır (J. P. Changeux ve P. Ricoeur 2013:278).

Aslolan Estetik Değil Etikdir

Düşünmede olduğu gibi ahlaki bağlamda da sanat ve estetik ile

pragmatizmde yaşama genişlik katıp iyiyi cazip kılmayı, olasılıkları çoğaltmak amaçlanır. Fakat söz konusu genişlik eleştiriden muaf olmayıp belirli standartlara tabidir. Pragmatistlere göre, hayatın anlamı teorik çerçeve ile değerlendirilemez. Çünkü pragmatistlere göre hayat üst anlatılardan ziyade akıp giden yaşamın içerisinde kendi dinamikleri ile inşa olur. Bu bağlamda yaşama idealin en iyi seçimi deneyim zenginliğinden bağımsız değildir. Dolayısıyla deneyimi azaltan, tecrübelerle yeteri kadar yer açmayan ahlaki yaşam olumlanmaz. Çünkü ahlaki alan bir olumsuzluk alanıdır ve ahlaki anlamda iyi yaşam modu olarak geleneksel anlamda öne çıkarılan; münzevi *yaşam*, *otoriterlik*, *kuralcılık* ve *ütopyacılık* gibi hususlar birer ahlaki yanılı olarak görülür. Bunun tam aksine ahlakilik *vicdan*, *politika*, *hukuk*, *ekonomi*, *eğitim*, *sanat* ve *din* gibi ahlaki kurumlar çerçevesinde öne çıkarılır. Çünkü Ralph Barton Perry'ye göre ahlaki kurumlar toplumsal uyumu başarmak için oluşturulan kurumlardır (1954: 156).

Sanat sahici bir “iyi hayat” hayalini paylaşılmaya çağırır. Gerçekte, ne normatif biçimleriyle hukuk veya ahlakın, ne de mutlak nesnellik söylemiyle bilimin başarabildiği şeye ulaşır: hayal dünyasını geliştirmek, yeni ortak hayat planları ortaya çıkarmak, uyumlu ve paylaşılacak bir geleceğin hayalini kurmaktır (J. P. Changeux ve P. Ricoeur 2013: 279). Söz konusu çerçevede Perry “iyi yaşamı” ahenkli bir mutluluk olarak tanımlar (1954: 104). Ahlaki yaşam ya da değerler alanı Perry'ye göre yanılmaz bir tarif değil, bir arayıştır (Perry, 2007:42). Söz konusu arayış insanın ilgi ve çıkarlarıyla ilgili standartların oluşmasını temin eder (R. B. Perry, 1954: 87). Fakat söz konusu standartlar değerlerin alanının aynı zamanda fedakarlıklar alanı olarak görülmesine de engel değildir.

Pragmatist felsefenin en önemli temsilcilerinden birisi olan Perry'nin sanat ve estetik anlayışı onun iyi anlayışı ile paraleldir. Mutlak ve nesnel iyi eleştirisine dayalı iyi anlayışı ile Perry insan çıkarlarının karmaşıklığının üstesinden gelmeye çalışır. Çünkü Perry'ye göre önceden tanımlanmış mutlak iyi, hayatın kaygılarını gideremeyeceği gibi onun oluşturacağı düzen de bu dünyanın gerçek karakterini yansıtmaz. Perry bu bağlamda ahlak ve değer arasında bir ayrıma gider. Ona göre ahlak; her dönemde var olan “iyi”nin eşkâlini önceden verili olarak kabul ederken değer; cari olan iyyinin insan tarafından sürekli keşfine imkân vermektedir. Dolayısıyla Perry'e göre “değerli” olan metafiziksel ya da özcü bir belirlenimle belirlenemez. Perry için söz konusu süreci öznenin “ilgi”si çerçevesinde ele alır. “*Değerli olmak, ilgi konusu olmaktır. Değerli olarak değerlendirilmek,*

değer yargılamasında olduğu gibi, ilgi konusu olarak değerlendirilmelidir. Değerin yargısı, ilginin alındığı etkiye ilişkin herhangi bir şey hakkında yargıda bulunur” (Perry, 1950:366). “İlgi”nin gücü de rekabetteki önceliğinden gelir (Perry, 1954: 56).

İyi, basitçe mümkün olan en büyük iyidir ve genel anlamda, herhangi bir ilgi nesnesi anlamına gelir (Perry, 2007:59). Hayatın güzel olması için nesne haline getirilmesini savunan Perry’ye göre hayatın güzel yaşanmasını tanımlayan ilkeler ahlakidir. Estetik ilgi, pratik ve bilişsel çıkarlarla iç içe geçen ve kendine özgü evrenselliği bulunan bir ilgidir. Buradan hareketle Perry metafizik idealizm yerine *estetiği* temel alır. Çünkü estetik idealizm daha nesnel olarak deneyimden gelir. Estetik idealizmin karakteristiği estetik bir *ilgi* gösterilmesini yansıtır (Perry, 2007: 147). Estetik idealizm nihai anlamda özneyi motive etmeye ve umudunu tazelemeye yönelik bir girişim olarak okunabilir. Estetiğin, her türlü dolaysız yararcılıktan ayrı ve farklı bir zevk, doyunluk ve rahatlık getirdiğini ifade etmek gerekir. Fakat aynı zamanda insanlık için pozitif bir gücü de vardır. Söz konusu güç aynı duygu ve heyecanı paylaşmayı, daha iyi bir karşılıklı anlayışa katılmayı beraberinde getirir. Platon’un “iyi” idesi “güzel” idesini birbirine bağlaması, Orta Çağ düşünürlerinin “aşkın değerler” dedikleri “doğru, iyi ve güzel”i geniş bir sistem halinde birleştirmeleri söz konusu anlayışın tarihsel süreçlerdeki en somut örnekleridir (J.P. Changeux ve P. Ricoeur 2013:282).

Perry’ye göre kendine özgü karakteri ile güzel sanatları motive eden, bunları faydalı, endüstriyel veya pratik sanatlardan ayıran ve genellikle güzellik adı altında oluşan değerleri nesneler üzerinde sunan bu ilgidir (1954: 323). Fakat Perry’ye göre iyi güzelle karıştırılmamalıdır. İyiliğin güzellikle karıştırılması, eylemin yerine takdiri koyma ve böylece hayatı bir girişimden çok bir gösteri yapmaya götürür. Dolayısıyla etiği estetik anlayışlarla değiştirmek, ahlakın kalbini çıkarmaktır.

“İlgi” doğrultusunda temellendirdiği değerleri “yoğunluk, tercih ve kapsayıcılık R. B Perry 1950: 615-616) olmak üzere üç temel standarta tabi tutan Perry’ye göre söz konusu standartlar somut, mümkün olduğunca tanımlanabilir nesnel bir zemine dayandırılmaya çalışılır (1954: 85). Değerlere söz konusu standardizasyonu sağlayan ilkeleri tanımanın yoluyla felsefe ve sağduyudur (R.B Perry 1950:618). Perry’ye göre insanın estetik yaşamı, yaşamının diğer standartlarından herhangi biri gibi toplam yaşamının içine yerleştirilmiştir.

Her ne kadar ahlaki anlamda sanat ve estetik başlıca ahlaki kurumlar olan vicdan, siyaset, hukuk ve ekonomi gibi kurumlarının değerlendirilmesindeki içsel ahlaki standarttan farklılık gösterse de nihai anlamda sanat da ahlaki eleştiriden muaf değildir. Sanatsal faaliyetler ve zevkler tesadüfi olarak ahlaki olsalar da hayatın organizasyonu ve uyumlu işleyişinde estetik ilgi, özellikle ahlakın yokluğunda devreye girerek ahlaki gevşekliğin hoşgörüsü çerçevesinde sanatsal dehanın yaratıcılığı için ödenmesi gereken bir bedel olarak kabul edilir.

İyiliğin güzelle karşılaştırılması, eylemin yerine takdiri koymaya ve böylece hayatı bir girişimden çok bir gösteri yapma eğilimi olarak algılanmasına neden olur. Dolayısıyla Perry’ye göre “*sanat; ahlaki eleştiriye tabidir, çünkü ahlak, sanatın ve diğer her iyi şeyin mümkün olduğu tüm çıkarlar düzenini belirleyen yasadan ne fazla ne de eksiktir.*” Bu bağlamda sanat için sanattan bahsetmek tutarlı değildir (2007:121).

Sanat, diğer tüm ilgi alanları gibi, ancak sağlıklı ve bütün bir toplumda gelişebilir ve hayattaki sağlamlığın ve bütünlüğün yasası ahlaktır. Sanatın ahlaki eleştiriden muaf olma iddiası, genellikle bu iki yanlış anlama biçiminden kaynaklanmaktadır. Perry’ye göre sanatın gücü, çekiciliklerini yoğunlaştırmak, onları anında harekete geçirmek için diğer çıkarlarla olan ittifakından gelir. Sanat, uyuyan dürtüleri canlandırmanın bir yoludur. Söz gelimi müzik, vatan sevgisini ya da Tanrı sevgisini yeniden alevlendirmenin bir aracıdır, öyle ki, insanlar şevkle silaha sarılınsınlar ya da zorluklara ve sıkıntılara şikâyet etmeden katlanabilsinler. Fakat sanatın teşvik ettiği bu heyecan, ahlaki olarak belirsiz olabilir; herhangi bir şekilde içi boşaltılabilir ve bunun sonucu olarak yaşamın istikrarsızlığına neden olabilir (E. Kılıç 2022: 87-97).

Yaşamın gerçek yapısı ahlaki olduğundan yaşamı her ne sebeple olursa olsun başka türlü temsil etmek onu tahrif etmeye götürür. Dolayısıyla Perry’ye göre estetik ilgi hakikati iddia ettiği sürece, kendisini hakikat standardına tabi kılar. Estetik ilginin ürünü olan sanatın, insanlığın saygınlığına atıfta bulunulan yönleri vardır. Bunlar; özgünlük, mükemmellik, anıtsal etkileyicilik, itiraz derinliği, nesnenin derinliği, kültürel önem, evrensellik, kalıcılık ve mistik yüceltme gibi belirli yönlere karşılık gelir (1954: 351). Bu bağlamda Perry için sanat, kültürün ya da medeniyetin niteliğini değerlendirmenin nihai ölçümüdür.

Sonuç

Düşünme, varoluşu ortaya koymada etkin bir güç olduğundan insan daima düşünmeden pay alır. Fakat beşerî ve varoluşsal bir hadise olan düşünme, sadece ratio'dan ibaret değildir. Çünkü düşünme ahlâka dökülmedikçe, yani bilmeyi yapmaya çevirmedikçe oluşacak eksikliği fark etmemiz gerekir. Varoluşu değiştirecek, o düşünmeye uygun bir yaşantı hali, ahlaktır. Diğer bir açıdan düşünme, her türlü deneyimimizi açan; hayatın aktüel, daha geniş ve asli durumlarını bize rapor ederek onları şahsiyetimiz üzerinden “inşa eden” faaliyet olduğundan tüm deneyimlerimiz bizden birleştirme, ahenk ve organizasyon talep eder. Bu bağlamda ahlaki bir zeminde düşünmek, varoluşu mümkün olduğu kadar farklı boyutlarıyla anlamak ve yaşantıya dönüştürmek demektir.

Ahlaki tefekkür hayatın dışında hayata dayatılmış dışsal bir otorite değil, hayatın içinde ve hayatı zenginleştiren ve estetize eden bir imkandır. Ahlaki tefekkür sosyal, deneyimsel, estetik ve yaratıcıdır. Ahlaki yaşamın estetik olması ahlaki yeniden yapılandırmanın nasıl gerçekleştirileceğiyle ilgilidir. Bu doğrultuda ahlaki yaşam şekilcilikten ve sıkıcı tekrarlardan korunup, canlı ve gelişmeye açık olabilir.

Perry, ahlaki hayatın zeminine metafizik idealizm yerine estetik idealizmi yerleştirir. Fakat sanat, her ne kadar ahlaki hayata canlılık ve esneklik katsa da sanat ve estetik ahlaki eleştiriden muaf değildir. Hayatın güzel olması için nesne haline getirilmesi arzulanır. Fakat Perry'ye göre hayatın güzel yaşanmasını tanımlayan ilkeler temelde estetik değil, ahlakidir. Dolayısıyla iyi güzelle karıştırılmamalı, eylemin yerine takdir koyulmamalıdır. Aksi taktirde etik estetikle yer değiştirmiş olur ve söz konusu yer değişimi hayatı somut, mümkün olduğunca tanımlanabilir nesnel bir zemine dayandıran standartlarla çelişir. Bu bağlamda Perry'ye göre söz konusu standartları ilgilendiren hiçbir şey eleştiriden muaf değildir. Diğer bir ifadeyle sanat tüm çıkarlar düzenini belirleyen yasadan ve eleştiriden muaf olamaz. Sanat için de diğer tüm ilgi alanları gibi, ancak sağlıklı ve bütün bir toplumda gelişebilir ve hayattaki sağlamlığın ve bütünlüğün yasası olan ahlaki eleştiriye tabidir. Perry için yaşamın gerçek yapısı ahlaki olduğundan aksi bir durum istikrarsızlığa ve tahrifata yol açar.

Kaynakça

1. Changeux, Jean-Pierre ve Ricoeur, Paul (2013). *Neden Nasıl Düşünürüz? Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
2. Dewey, John (2022). *Nasıl Düşünürüz?* Çev. Halil Kayıkçı, Ankara: Fol Yayınları.
3. Kılıç, Emrullah (2022). *Ahlak ve Medeniyet: R. Barton Perry'nin Ahlaki Medeniyet Teorisi*, Ankara: Elis Yayınları.
4. Pappas, Gregory Fernando (2008). *John Dewey's Ethics: Democracy As Experience*, USA: Indiana University Press.
5. Perry, Ralph Barton (1950). *General Theory of Value*, Cambridge: Harvard University Press.
6. Perry, Ralph Barton (1954). *Realms of Value: A Critique of Human Civilization*, Cambridge: Harvard University Press.
7. Perry, Ralph Barton (2007). *The Moral Economy*, The Project Gutenberg eBook. EBook-No. 22135.
8. Perry, Ralph Barton (2008). *The Approach to Philosophy*, Project Gutenberg Ebook- No. 25110.

Gelenek ve Modernite Bağlamında İslam Dünyasında Eleştirel Düşünce

Hasan Ocak*

1. Eleştirel Düşünmenin Tanımı

Eleştirel düşünmenin ne olduğu ve nasıl öğretileceği sorusunun başlangıcı, Platon'un bir şeyi bilme iddiasında bulunmadan önce o şeyi bilecek konumda olmaya önem veren ve insanın bir konuda fikir yürütmeye başlamadan önce neleri bilip neleri bilmediğini araştırması gerektiğine değinen Sokratik diyaloglarındaki doğru bilgi arayışına kadar geri götürülebilir.

Eleştirel düşünme, bu açıdan ele alındığında, hem antik felsefede hem de İslam felsefesinde entelektüel erdemlerin başında gelen ve felsefenin sofia'a değil ama philo-sofia olarak tanımlanmasına yol açan bilgelik erdeminden başka bir şey değildir.

Ancak eleştirel düşünme, günümüzde felsefe, eğitim, psikoloji gibi farklı disiplinlerin araştırma alanları içinde görülmektedir. Felsefe daha çok sağlam bir düşünme etkinliği için düşünmenin yasalarına dikkat çekerken, psikoloji düşünmenin ne olduğu ve eğitimde düşünme becerilerinin nasıl öğretilebileceğiyle ilgilenmektedir. Dolayısıyla bugün eleştirel düşünme yazını içinde her disiplin ve araştırmacı kendi ilgi alanını merkeze aldığından hem birbirinden farklı birçok eleştirel düşünme tanımı ortaya çıkmakta hem de bu tanımların çoğu az önce değinilen sebeplerle genelde indirgemeci tanımlar olmaktadır. Bu tanımlar, eleştirel düşünmeyi bazen yaratıcı düşünmeyle, bazen, yöntemli düşünmeyle bazen rasyonel düşünmeyle, bazen mantıklı düşünmeyle, bazen yargıda bulunmayla, bazen de problem çözmeyle özdeş görme hatasına düşmektedirler (R. Descartes 2011: 86).

* Prof. Dr., Iğdır Üniversitesi, hasan.ocak@igdir.edu.tr

DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0188

Her şeyden önce, eleştirel düşünme doğru olmayan düşünme biçimlerini tanıyan bir düşünmedir. Fakat o, yalnızca hata ya da kusur bulma niyetiyle gerçekleştirilen negatif bir düşünme değildir. Eleştirel düşünme başkalarının veya kendimizin iddia ya da kanaatlerini tarafsız ve önyargısız bir şekilde değerlendirmekten ibarettir. Bu değerlendirme esnasında, farklı bakış açıları ve senaryolar üretilmesi ve sunulandan farklı başka malumatlara başvurulması, eleştirel düşünmenin pozitif yönüne yani onun aynı zamanda yaratıcı bir düşünme olduğuna işaret eder (H. Gündoğdu 2006: 58).

Bu açıdan ele alındığında, eleştirel düşünme, Flew'nun deyişiyle, hepimizin baştan sona **“neyin doğru olduğuna inanmak istediğimizi ve inandığımız gibi inanmaya yönelik isteklerimizin doğruyu bilme isteklerimizden daha güçlü olup olmadığını, hatta bize uygun gelmeyen bir şeyin de doğru olup olamayacağını, sürekli olarak, kendi kendimize sormamız gerektiğinde ısrar eden”** bir düşünme, başka deyişle varoluşsal bir meydan okumadır (A. Flew 2008: 18). Hoşlanmadığı bir sonucu destekleyecek kanıtları göz ardı eden bir düşünme, hiçbir şekilde, eleştirel bir düşünme olarak nitelenemez.

Eleştirel düşünme, negatif bir düşünme olmadığı gibi, insanları aynı şekilde düşünmeye sevk eden standart bir düşünme de değildir. Eleştirel düşünme, algıları, temel duygusal ihtiyaçları, değerleri farklı olan ve ikisi de eleştirel düşünmeyi kullanan iki insanın –düşüncelerinin temel varsayımların gözden geçirdikleri ve varsayımları ile sonuçlarının farkında oldukları sürece- farklı düşüncelere sahip olmalarını mümkün kılar. Eleştirel düşünme, duyguları ortadan kaldırıp onların yerine geçmeye çalışmaz; insan duygularının yaşama anlam verdiğini bilir ve onları göz ardı etmez; sadece duygulardan hareketle acele ve rastgele kararlar verilmesini engeller.

Dolayısıyla eleştirel düşünme ne benin ya da herhangi bir toplumun benimsediği görüşleri savunma amacı güden benmerkezci (egocentrism) veya toplum merkezci (sociocentrism) bir düşünme ne de bir inanç olmadığı gibi, -mantıksal pozitivist varsayımlardan hareketle doğa bilimsel araştırma alanının kapsamına girmeyen bir şeyin hiçbir anlamı bulunamayacağını öne süren- bir bilimcilik de (scientism) değildir. Yine, eleştirel düşünme problem çözmeye ya da yargıda bulunmaya yardımcı olan bir düşünmedir; ama aynı zamanda o bundan daha fazla bir şeydir de. O, yalnızca problem çözmeye değil, fakat aynı zamanda problem bulmadır.

Eleştirel düşünme,

(1) Herhangi bir konu, olgu ve fikir üzerinde açıklık-seçiklik, tutarlılık, mantıklılık, şüphecilik ve doğru akıl yürütme gibi bazı ölçüt ve yöntemleri esas alır.

(2) Doğru olmayan düşünme biçimlerini tanıyan, kanıtlara ve sonuçlara önem veren araştırma temelli daha derin bir düşünme eğilimi, tutumu ve becerisi sergiler.

(3) Böylelikle de sadece herhangi bir sonuca değil ama tutarlı, makul sonuçlara ve yargılara ulaşmayı amaçlar.

(4) Hem problem çözme hem de problem görme kapasitesine sahiptir.

(5) Kendi düşünme sürecini sürekli denetim altında tutarak değişmeye ve kendi kendini düzeltmeye açık olan bir düşünmedir (H. Gündoğdu 2009: 59).

Bu açıdan bakıldığında, akıllıca düşünmede (intelligent thinking) üç temel unsur ön plana çıkmaktadır: **Bilgi, beceri ve tutum**. O halde eleştirel bir düşünür olmak için gerekenleri kısaca şöyle sıralamak mümkündür: (1) Eleştirel düşünme becerilerini bilme ve kullanma, (2) Eleştirel düşüncüyü engelleyen şeyleri tanıma ve bunlardan kaçınma, (3) Eleştirel bir düşünür olma tutumunu benimseme.

2. Kur'an-Kerim ve Eleştirel Düşünce

Kur'an-ı Kerim'de yüzlerce ayette vurgulanan düşünme olgusu, sadece ilahi bir emir şeklinde sunulmaz. Kur'an, aynı zamanda doğru düşünmenin nasıl yapılacağını, kendisinin rehberliğini kabul edenlere öğretir. Bunu yaparken kullandığı yöntemlerden birisi sorgulamadır. Zira düşünme sorgulamayla başlar ve doğru yöneltile sorular insanın hakikati kavrayıp hikmete ermesine yardımcı olur. Soruların düşünme eylemini harekete geçirmedeki gücü sebebiyle olsa gerek el- Kamer suresinde “Andolsun ki, biz, Kur'an'ı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık. Hani düşünüp öğüt alan (yok mu)?” sorusu tekrar tekrar vurgulanmıştır.

Kur'an insanın sadece şüphe etmek veya sadece eleştirmek için sorgulamasını istemez. O, gerçeği bulup hakka teslim olmak için sorgulamayı teşvik eder. Yani Kur'an'ın yerleştirdiği eleştirel düşüncenin temelinde hakka ulaşma hedefi vardır. İnsan bulunduğu ortamı kanıksayarak kutsar

ve düşünmeme konforuna da kapılarak geçmişten kendisine tevarüs eden bilgilerin tamimiyle doğru olduğu kanaatine varır. Kur'an, muhataplarının çeşitli yollarla edindikleri yanlış bilgilerin etkisinden kurtulmalarını ister. Çünkü sorunlu birikimin etkisinden uzaklaşmadıkça sağduyuya, özgür akla ve fitrata göre düşünmek mümkün olmayacaktır. Bu sebeple insanın, şartlanmaya sebep olan, doğrunun kabulünde bağ ve engel oluşturan tüm iç ve dış tesirlerden kurtulabilmesi için, mevcut inanç ve ön kabullerini sistematik bir şüpheyile sorgulaması gerekir.

Kur'an, insana çeşitli sorular yönelterek bilgilerini bir değerlendirmeye tabi tutmasını ister. Bu sebeple Kur'an'ın muhataplarına yönelttiği soruların bir kısmı, kişinin içinde yaşadığı toplumun genel kanılarının, buna bağlı olarak zihin dünyasında oluşan ön kabullerin doğru olup olmadığını sorgulamaya açar. Bunu yaparken edinilmiş bilgilerin yanlış da olabilme ihtimali üzerinden işe başlar. Kur'an, gerçeği bulabilmek için düşünmeye, arzu ve isteklerden, hevedan, peşin hükümlerden, zihni bulandırıcı tüm fikirlerden, toplumda hakim fikri akımların etkisinden sıyrılarak başlamak gerektiğine işaret eder. Kur'an'ın gönle ve sağduyuya hitap ederek ön kabulleri tartışmaya açan soruları, muhatapların bilgilerini akliselimin süzgecinden geçirmelerini hedefler. Bu sorular sayesinde taklidi bilgilere sahip insaflı kimseler, meselelere metodik şüpheyile bakabilir, geçmişten nakledilen ve toplumda mutlak doğru olarak algılanan malumatı daha akılcı bir üslupla değerlendirebilirler (R. Altıntaş 2003: 45).

Bu bağlamda Kur'an'ın sorularla farkındalık oluşturduğu alanlardan birisi de atalar kültürüdür. Ataların gittikleri yolun doğru olduğu, onların hata yapmayacağı düşüncesidir. Hazreti İbrahim örneğinde de olduğu gibi korunaklı bir sığınak gibi görülen ataların yolu yine sorular ile aklın muhakemesine vurulur. Bunun için Kur'an-ı Kerim düşüncelerin üzerine bina edildiği bilginin kaynağını da sorgulanmaya açar. Muhataplarının çıkarımlarını hangi bilgi ve belgeye dayanarak yaptığını araştırır. Bu sorgulama sadece inanmayanların tutarsızlıklarını, temellerinin zayıflığını ispata yaramaz. Aynı zamanda muhatapların hayata bakışlarında takınmaları gereken tavrı da onlara öğretir. Kur'an-ı Kerim kaynak sorgulamasıyla birlikte muhataplarını düşünmenin başlayacağı doğru noktaya yöneltir. Allah, kendi kelamını Hak, gerçeğin ta kendisi şeklinde tanımlar ve düşünme eyleminin mihenk taşı, ilham kaynağı olarak insanların önüne koyar.

İnsan her ne kadar inanç ve düşünce sistemini oluşturmada aklî delilleri, eleştirel yaklaşımı ve mantıksal çıkarımı kullansa da çeşitli faktörler nedeni ile her zaman doğru sonuca ulaşamayabilir yahut ulaştığı sonuç doğru dahi olsa onu kabul etmeyebilir. Sahip olduğu özgür irade ve seçme hürriyeti insana bu hakkı tanımaktadır. Ancak insanın seçme hürriyetine sahip olması, yaptığı seçimlerin sorumluluğunu yüklenmesi ve sonuçlarını kabul etmesi anlamına gelmektedir. “Şüphesiz biz onu (ömür boyu yürüyeceği) yola koyduk. O bu yolu ya şükrederek ya da nankörlük ederek kat eder.” (76/el-İnsân/3) ve “Kim hidayet yolunu seçerse, bunu ancak kendi iyiliği için seçmiş olur; kim de doğruluktan saparsa, kendi zararına sapmış olur.” (17/el-İsrâ’/15) ayetleri aklını kullanarak seçme özgürlüğüne sahip olan insanın, aynı zamanda eylem özgürlüğüne de sahip olduğunu bildirmektedir. Düşünce özgürlüğü davranış özgürlüğünün de temelidir. İnsan bu özgürlüğünü lehinde de kullanabilir, aleyhinde de. Bu noktada insanı değerli kılan şey özgür iradesini, doğrudan, faydadan, kaliteden, gerçekten yana kullanarak ilahî bilgiye bağlanmasıdır.

Kur’ân’da düşünme eylemi, nazar, itibar, tedebbür, tekebbür, tezekkür ve ta’akkul kavramlarıyla ifade edilmiştir. Bu kavramların manalarında nüanslar olmakla birlikte düşünme eylemine dair esas vurgulanması gereken nokta, Kur’ân’ın bu kavramları pek çok ayette vurgulayarak düşünmeye verdiği önemi bildirmesi, buna ilaveten onun biçimi, hareket noktaları ve gayesine dair telkinleridir. İnsana düşünmesi gerektiğini hatırlatan ve düşünmeye teşvik eden ayetlere bir bütün olarak bakıldığında, düşünmenin bir ibadet ve kulluk görevi olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. İnsanın üzerinde düşünmesinin istendiği konular ise başta kendisine gönderilen ilâhî mesaj olmak üzere bu mesajın içeriğindeki delil ve işaretler ışığında Allah-âlem, âlem-insan, Allah-insan ilişkisidir (Y.Ş. Yavuz 1983: 68).

Kısacası Kur’an-ı Kerim eleştirel düşünmenin nasıl yapılacağı konusunda da ipuçları vermektedir. İnsanın eleştiriye kendisinden başlaması, savunduğu düşünceleri analiz etmesi doğru bir ilk adımdır. Analiz yapılırken hangi argümanların nasıl kullanılacağı, ne tür sorulardan faydalanılacağı noktasında Kur’an-ı Kerim ön açıcı malzemeler sunmaktadır. Farkındalık kazandıran bu ilk adım fitrattan kaynaklanan yetileri de harekete geçirecektir.

3. Hz. Peygamber ve Eleştirel Düşünce

Ancak Müslümanlar tarih boyunca kendilerine ait uzun bir eleştirel geleneğe sahip olmuşlardır. Birincisi ve en önemlisi, Nebi (sav) en başından beri Mekke sosyopolitik düzeninin dayandığı temel ilkeleri sürekli bir biçimde eleştirmektedir. Benzer şekilde Vahy'in dili de yeni dinin doğduğu bu ortamda en yüksek derecede eleştirel ve sorgulayıcıydı. Hem Peygamber'in hem de Kur'an'ın Mekke'de sosyal ve politik iktidarı elinde tutan seçkinleri –ve onların özelliklerini- doğrudan kınaması ve reddetmesi de aynı derecede dikkat çekicidir.

Göksel müdahalenin insanlığa ve tarihe dolaysız bir biçimde dokunduğu bu ilk yaratıcı/kurucu dönemde Mekke'de eleştirel bir siyasi düşüncenin de temelleri yavaş yavaş atıldı. Bu, Mekke ayetlerinin rehberliğinde gerçekleştirilmiştir. Burada yine Kur'ani eleştirinin Mekke şehir devletinin sosyopolitik düzenine yöneldiği, ona gayriahlaki ve yozlaşmış olduğu gerekçesiyle karşı çıktığı ve meydan okuduğu kolayca fark edilebilir. Ancak bunun bir tarih veya siyaset bilimi kitabında görülebilecek şekilde yapılmadığının altı çizilmelidir. Bu durumu çoğu zaman tarihsel bir süreklilikten verilen örnekler üzerinden algılarız. Yine de bazen Mekke düzeninin liderliğine, Kureyş'e, doğrudan hitap edildiğini de görmek mümkündür.

Yine, dinin tebliğcisi ve açıklayıcısı Hz. Peygamber'e istişare emredilerek, eleştirel düşüncenin nasıl uygulanacağı konusunda Müslümanlara örnek olması emredilmektedir. Ayrıca Kur'an'da, ataların körü körüne taklit edilmesi kınanarak, aklın işlevsel olarak kullanılması ve eleştirel bakış açısının geliştirilmesi istenmektedir. Zira din, körü körüne bağlanılan bir şey değildir. Nitekim ashop, Peygamber Efendimiz bir şey buyurduğunda, bunun vahiy mi yoksa peygamberin kendi görüşü mü olduğunu sormuşlar, eğer Peygamber'in görüşü ise meseleyi tartışmaya açıp zaman zaman itiraz etmişler, kendi fikirlerini söylemişler, farklı öneriler sunmuşlardır. Peygamber de ashopın önerilerine kulak tıkamamış, onların makul görüşlerine uymuştur. Bütün bunlar, Hz. Peygamber'in eleştirel düşünceye verdiği önemi ve eleştirel düşünceyi teşvik ettiğini göstermektedir.

4. Klasik İslam Düşüncesinde Eleştirel Düşünce

Resulullah'tan sonra da yeni Müslüman toplum pes etmemiştir. Genel

olarak modern öncesi dönemlerin en dinamik toplumlarından biri olarak, eleştirel bir akılla (intellect) hakikatin farklı boyutlarını ısrarla araştırmıştır. Elbette toplumun her bireyinin bir araştırma/soruşturma ‘mesleği’ ile ilişkilendirildiğini kastetmiyorum. Buna karşılık, içinde yaşadıkları toplum ve tabiat, daha genel olarak kâinat ve varoluşun anlamı üzerine kafa yoranlar ile eleştirel sorgulamalar yapanlar, bütün bir toplumu entelektüel açıdan taşıyabilecek bir kapasite ve yüksek bir itibara sahip oldular. Hiç şüphe yok ki bunlar özgür düşünen ve geniş ufuklu insanlardı. Yüksek bir sorumluluk duygusuyla hareket ettikleri açıktı. Aslında tüm yaşamları ve ‘dünyalar’ karşısındaki eleştirel tutumları, dindarlıklarının bir tezahürü olarak göze çarpıyordu.

İslam medeniyeti Antik dönem Pers, Hint ve Yunan geleneğinden beslenmiş ancak Avrupa ortaçağından ve Rönesans dünyasından fazla etkilenmemiştir. Avrupa’nın karanlık denilen ortaçağı ise İslam medeniyetinin altın çağıdır.

Başlangıç döneminde antik dönemin bilgeliğinden, Farabi, İbn-i Rüşd, İbn-i Arabi, İbn-i Sina, Gazali ve İbn-i Haldun gibi Müslüman bilginler tarafından düşünmenin sistemleşmesi için genel olarak faydalanılmıştır. İslam bilginleri bu dönemde karşılaştıkları antik Yunan ve Roma felsefesine, bir başka deyişle düşünme biçimine karşı arayışlarda bulunmuşlar ve İslam düşünce dünyasını zenginleştirmek bir hayli emek harcamışlardır. Müslüman bilginler düşünce ve hakikat ilişkisini irdelerken antik dönem geleneği ile beslenmiş ancak İslam geleneğinin ürettiği zengin tefekkür kaynağından da beslenmiştir. İslam düşünce geleneği, tefekkürün kaynağı olarak iki temel büyük kitabı ve bu kitapların içindeki sembol ve simgeleri derin bir bilgiyle anlamayı/yorumlamayı temel almışlardır. Bu iki büyük kitap: vahiy kitabı ve evren kitabıdır. Bu nedenle İslam düşüncesi, her iki kitap arasında çelişik bir durum görmemiş ve bu iki güçlü tefekkür kaynağına özgürce sorular sorabilecek sistematik zihinler yetiştirmişlerdir. Dahası İslam düşüncesi antik düşünceleri de yeniden değerlendirerek ilahi ve doğa bilgileri arasında tek odaklı bir düşünme sistemi geliştirmişlerdir.

Klasik İslam düşünce geleneğinde var olan eleştiri geleneğine Gazali’nin “mübahase ve münazara” kavramlarını burada fikir vermesi açısından aktarabiliriz. Gazali “ bizim mübahaseden gayemiz, gerçeği açığa çıkarmaktır. Çünkü aranan şey sadece hakikattir.” İslam düşünce geleneğine eleştirel düşünme, (özellikle o “tefekkür”, “teemmül”, tezekkür

ve tedebbür kavramları üzerinde geniş bir şekilde durmuştur) terimini dahil ederek “öteki” ile erdemli ve entelektüel bir ilişki kurma geleneğini oluşturmuştur. Erdemli şehir teorisi bu tezin bir sonucudur. Farabi eleştirel düşünme sürecinde İlk Var-Olan ile yaratılanlar arasındaki zorunlu ilişkiyi yeniden tanımlayarak başlar. Farabi düşüncesinde eleştirel düşünmenin temelinde Tanrı ile akıl arasındaki zorunlu bir ilişkinin olduğu gerçeğidir. Hakikat sorunu nihayetinde Tanrı ve akıl ile ilgili bir sorundur. Farabi’ye göre Var-olan kendi varlığı kendinden başka hiçbir nedene ve cevhere bağlı olmaksızın kendini gösteren bir hakikattir. Yaratılan her şey sonradan ortaya çıkmış ve muhtemel ve mümkün olan bir eylemin sonucunda kendi hakikatini gösterebilmiştir. Bu nedenle Var-olan zorunluluktur; yaratılan ise bir var-olma zorunluluğuna bağlı olarak Var-olanın kendi iradesi ve arzusu ile ortaya koyduğu estetik bir yansımasıdır.

Bu nedenle insan için var-oluş bir zorunluluk değil bir mümkün olmak durumudur. Söz konusu varlık dünyasındaki bu mümkünlük ile kişi var olanı eleştirme imkânını yakalar. Çünkü zorunlu olmayan her şey eleştirilebilir. Ancak Farabi’ye göre insan, insan olmamak konusunda özgür değil, tam tersi zorunludur. Varoluşun estetik/ihsan/hüsn gerçekliği ve anlamı kendisini ancak insan öznesinde ve bu öznenin cevheri olan akıl-hakikatinde gösterebilir. Çünkü akıl Var-olanın kendi özünü kendi arzusu ile özgürce insan öznesine kodlaması sonucu kendini gösterebilen bir durumdur. Akıl ilahî ilahi bir özdür. Farabi’nin düşünce sisteminde eleştirel düşünmeyi aklın, kendi özü olan Tanrısal cevherini mutlu yaşamı için “hikmete” dönüştürmesi olarak özetleyebiliriz. Bu nedenle Farabi akıl-merkezli eylemin özü olarak gördüğü eleştirel düşünmeyi, Kur’an mesajı ile güçlendirerek İslam dünyasında yaratıcı ve estetik bir kültür inşa etmeye çalışmıştır. Farabi’nin eleştirel düşünmeden bahsederken ifade etmeye çalıştığı “hikmet” terimi akli yaratılış amacına uygun olarak kullanabilme yeteneğidir. Yaratılış amacı ise mutluluktur.

Hikmet en yetkin varlığı en yetkin bilgi ile bilmek yeteneğidir. Bu yetenek düşüncenin gücünün ve potansiyelinin farkına varmakla ortaya çıkabilecek bir durumdur. Akıl insan eylemlerinde kendisini “ölçü” olarak sergiler. Ölçü hikmetin ilk aşamasıdır. Bu aşamada Farabi farklı ve aykırı düşüncelerin aynı Tanrısal özden beslendiğini ancak ortaya çıkan kargaşa ve çatışmanın akıl kaynaklı değil; akli ölçü (hikmet) kuralına uygun olarak kullanamayan bireyin yanlış anlamlandırma sürecinden ortaya çıkabileceğini savunmuştur. Yanlış anlamlandırma da eleştirel

düşünememenin bir sonucudur.¹⁰ İslam düşünce geleneğinde yanlış anlamamanın ve anlamlandırmanın nedeni ise yeterince dinlememek ve gereğince görememektir. Bir başka deyişle bilginin ilk basamağı olan duyumun en yetkin halde kullanamamaktır.

İslam geleneğinden beslenen Farabi, eleştirel düşünmeyi, doğru düşünmeyi öğrenmek ve farklı düşüncelere tahammül edebilmek olarak tanımlar. Farabi'ye göre devleti yöneten başkan fikir meclisleri açmak ve onları yerine göre yönetmek ve herkesi dinlemekle sorumludur. Başkan tartışmaları mutlaka karşıt fikirleri bir araya getirerek yapmalıdır. Kendisi önemli bir karar vermeden önce, özgür bir ortam ve güvence sağlayarak, o konuda kendisiyle karşıt fikirde olanı karşısına oturtup mutlaka onu dinlemelidir.

Hikmet sahibi bireyler akli amacına uygun olarak kullanabildikleri için her türlü farklılık ve zıtlıklara tahammül edebilirler. Hikmet sahibi kişi yanlış düşüncelerin akli değil; hissi bir tecrübe olduğunun farkındadır; bu nedenle aklını amacına uygun olarak kullanamayan kimselere karşı çok sabır gösterirler. Bu çokça sabır, yanlış kabul eden bir durum değildir. Burada ortaya konulan tavır eleştirel bir sabır eylemidir ve bu eylem toplumu eğitmek amaçlıdır. Sana karşı sabrediyorum çünkü varlık olarak sana saygı duyuyorum. Seni dinliyorum çünkü dinlemek yükümlülüğüm ve dinlerken faydalı olanı almak gibi bir ahlaki görevim var demektir (Farabi 2003: 14).

İslam kültüründe her bir inananın doğru düşünme, doğru öğrenme, doğru araştırma, gerçeği bulma gibi eylemleri (erdem/hikmet/ihsan) yapması onun inancının gereğindedir. Ancak İslam kültüründe erdem tek başına yeterli değildir, bunun yanı sıra hikmetin de olması gerekir. Hikmet ile inşa edilen kültür ve medeniyet alanı içinde insanlar doğru düşünme eylemini gerçekleştirebilir. Doğru düşünmek ancak eleştirel kültürünün hakim olduğu toplumlarda gelişir. Farabi'nin erdemli şehir tezi de dolaylı olarak bu konuyla ilgilidir. Farabi'nin erdemli toplumu (medinetul fadıla) aynı zamanda erdem ve hikmetin el ele yol aldığı bir toplum idealidir.

Farabi'ye göre “eleştirel düşünme” ve eleştirel düşünmeye yardımcı olan “eleştirel düşünce” erdemli topluma açılan iki kapıdır. Eleştirel düşünen bireyler, hayatın her alanındaki fark ve özdeşliğini, karşıtlar ve benzerliklerini, zıtlar ve zıtların birliğini ve farklı güzellik, iyilik ve doğruluklarını görebilir. Estetik/ihsan yaşamın farkına varmak ise estetik

bir tecrübedir. Estetik tecrübe mutluluğun kaynağıdır. Her konu da aranan şey kesin gerçeği elde etmektir. Ancak çok defa kesin gerçeği elde edemeyiz. Buna karşılık az kesinlik ve zan ve kanaat ile yetiniriz. Eleştiri için insana, her varlığı sorgulama yeteneği verilmiştir. İnsanın bu yeteneğini yetkinleştirmesi gerekir. Araştırmacının kendini gerçeğin araştırmasına vermesi ve her türlü eleştiriye açık olması gerekir. Eleştirel akıl sorgulayan, hangi eylemin neden var olduğunu anlamaya çalışan kişidir (Farabi 1993: 23).

Düşünme eylemi eleştiri kültürü ve eleştirel düşüncelere karşı tahammüllü olmakla kendini geliştirebilir. Bu nedenle eğitim ve öğretim süreci eleştirel düşünceden ayrı değerlendirilemez. Bilginin elde edilmesi okuma ile başlar. Okumak bilgiyi algılamak sürecidir. Bilginin amacına uygun olarak kullanılması ise eleştiri süzgecinden geçirilmesi ile mümkün olmaktadır. Bu nedenle bir şeyi anlamak, onu ayırt etmektir. Ayırt etmek ise iki aşamalı süreçtir. Birincisi, mahiyetinin akılca kavranması ve ikincisi ona uyan bir misal yoluyla hayal edebilmesidir. Kabul ettirme de iki yöntemin biriyle meydana gelir. Ya kesin delil yöntemi veya inandırma yöntemidir. Delil/nazar yöntemi felsefe yöntemidir. Hayal ve inandırmak yöntemi ise dinin yöntemidir. Felsefe her şeyi aklen tasavvur edilerek ve kavranarak bilgi verir, din hayal edilerek/tasarım ile bilgi verir. İlim olmadan mutluluk ve erdem olmayacağına göre ilim için de bir iklim veya ortam oluşturmalıdır. Bu da ancak mübahase, münazara, nazar, tahkik, tahrir, tenkit, mücadele ve müşahade ortamı ile olur.

5. Modern İslam Düşüncesinde Eleştirel Düşünce

Eleştirel bir düşünür olmak için, eleştirel düşünme becerilerini bilmek kadar eleştirel düşünmeyi engelleyen şeyleri bilmek ve tanımak da önemlidir. Eleştirel düşünmeyi engelleyen başlıca unsurlar şu şekilde ifade edilebilir:

(a) Seçici düşünme, hafıza yanıltmaları, bilgisizlik, algı sınırlamaları, peşin fikirlilik, stres ve aşırı yorgunluk gibi fiziksel ve duygusal sorunlardan doğan temel insani sınırlamalar.

(b) Herhangi bir konuda ön yargılı olmamıza yol açan yerleşik dilsel kalıplar, dilde anlam karmaşasına yol açan kapalı ifadeler, “herkes bilir ki” türünden söylenenin doğruluğunu ima eden emniyet verici ifadeler gibi dilsel kullanımlar.

(c) Ben-merkezci (egocentric) ve grup ya da toplum-merkezci (socio-centric) düşünme. Doğuştan gelen benmerkezci düşünme, kendisini “O, doğrudur; çünkü ben öyle inanıyorum” ifadesiyle, grup ya da toplum merkezci düşünme de, “O, doğrudur; çünkü biz öyle inanıyoruz” sözüyle ortaya koyar.

Hem onlar hem de “O, doğrudur; çünkü ben ona inanmak istiyorum” ile “O, doğrudur; çünkü ona o şekilde inanmak daha çok işime geliyor” gibi ifadeler aslında hepsi de benin veya belli bir grubun arzu ve isteklerinin doğrunun araştırılmasından daha önemli görüldüğü özlemsel düşünmenin (wishful thinking) sonucudurlar. Eleştirel düşünme ise özlemsel düşünmenin zıttıdır.

Geleneksel dini eğitim kurumlarındaki alimler bu söylemi oluşturmuştur. Onlar inançlı muhafazakardır ve hiçbir inceleme yapmaksızın gerçeği onaylamazlar. Değişimin gerekli olduğunu kabul etmeğe hazır değildirler. Peygamber’den sonra erken dönemdeki İslami inançları, gelenekleri, görenekleri ve onun uygulanmasından ortaya çıkan barışı, izleyen dönemde muhafaza etmeyi ve korumayı tercih ederler. Bu bakış açısı ile onlar eski gelenekleri sürdürmekten modern zamanların sorunlarını cevaplamayı daha fazla önemsediler. Modern zamanla çok az bağlantısı olan soyut İslami teorinin meselelerini tartışırlar. Bilimsel, teknik ve teknolojik bilginin Müslüman toplumu bozacağını, zayıflatacağını ve imanına zarar vereceğini savunurlar. Bu toplumun günlük yaşam çabalarına odaklanmaya yol açmıştır. Sosyal alanda mümkün olan en geniş ölçüde Sünni normları, değerleri ve muhafazakar davranışı korumak onların hedefidir. Modern hayatın cezbediciliği ve hızı önemli bir tehdit olarak görülür. Onların duruşu değişime karşı bir direnmedir. Onlar; ekonomi, politika, sosyal organizasyon ve entelektüel söylem hakkındaki davranış ve inançta temel değişiklikler yaratan modernlikten endişe duymazlar. Onlar; endüstrileşme, ekonomik büyüme, geniş sermaye hesaplarının biçimlenmesi, bilimin gelişmesi ve insanların yeni sınıflarının ortaya çıkması ve sosyal hareketlilik gibi gelişme ve modernleşmenin temel meselelerini görmezden gelirler. Siyasi partilerin, sendikaların, gençlik gruplarının artması, cinsiyetler arasındaki ilişkiler, kitle iletişimi, kentleşme ve modern ideolojilerin etkisi onlar için önemli konuların tamamı değildir.

Bugün yeni neslin eğitiminde dil, düşünce ve mantık kurgusunun sağlam temeller üzerinde kurgulamak, bireyin kimlik ve kişilik gelişiminin

merkeze almak yerine ezberci ve sorgulamadan uzak yaklaşımların tercih edildiğini gözlemliyoruz. Bu da İslam dünyasında tarihte olduğu gibi günümüz insanında da bireysel yaklaşımları engellemekte, kişinin kendi olma hakkını elinden almakta ve sonuç olarak da kafa karışıklığı ve fıkırsel karmaşayı beslemektedir. Bu noktada ısrar edenlerin temel gerekçesi toplumsal birliğin sağlanması olarak sunulmakta, ancak bu yaklaşımın sonucunda herkesin tek tip olması istenmekte, buna uygun davranmayanların ise toplumsal olarak cezalandırıldığı durumlar ortaya çıkmaktadır.

Yakın bir geçmişte bu sakıncaların önüne geçmek için yetkili mercilerce ortaya atılan güncelleme tartışmaları da bağlamından kopararak malum gelenekselci kesim tarafından sert eleştirilere maruz bırakılmıştır. Çünkü yukarıdan aşağıya doğru zoraki bir güncelleme olarak yansıyan bu uyarı, ülke gündeminin bir kısmında deizm tartışmalarıyla daha önceden vardı. Bize göre bu talep, İslam'ı temsil ettiğini öne süren ve İslam'ın modern dünyada engellendiğini söylemleştiren sosyal bir dokunun maddi olanaklar ve gerçek yaşamla karşılaştıktan sonra vereceği doğal bir tepkinin neticesidir ve yersiz değildir. Çoğunun anlama içeriğinin aksine olgu teolojik, kelami veya itikadi bir mesele değildir. Kavramsal olarak İslam düşüncesinin her alanda pratikliğini yitirmiş olması sorunuyla ilişkili olan mesele, gerçek yaşamda ise, Müslümanların sahip oldukları temsil düzeninin yanlış olduğunun yeni genç ve orta yaşta kuşaklarca anlaşılmış olmasıyla ilgilidir. Tartışma yanlış bir tarzda suçsuz bazı Müslüman bilginlerin üzerlerinden yürütüldü ve onlar haksız bazı itham ve suçlamalar ile karşı karşıya kaldılar. Bu arada İslam'ın söylem ve temsil düzeninin eksik ve yanlış olduğu, ayrıca modern yaşamdan kaynaklanan asgari gereklilikleri ve alışkanlıkları reddetmenin hayatı reddetme anlamına geldiği resmi bir ağızdan ilan edilmiş oldu. Buna belki sivil bir yolla (ilmiye sınıfı) meselenin kamusallaşması daha verimli olabilirdi denilebilir, ama gelişmekte olan bir ülkenin toplumsal koşullarında daha farklısı da sürpriz bir gelişme olurdu. Ama bu şekilde de meselenin hakikati buharlaşıp yok oldu.

Hâlbuki hakikatten mahrum, kimlik ve kişilik gelişimini tamamlayamamış bireylerden oluşan hastalıklı birlik ruhu insanları yok olmaya, yanlış ve toplumsal çöküşe sürüklemektedir. Gerek dini, gerek felsefi, gerekse mitolojik olarak insanlık tarihi incelenen hepsinde hakikatin öncelendiği ve onun peşinden gitmenin vurgulandığına şahit oluruz. Dil, düşünce ve mantık kurgusu sağlam temeller üzerinde şekillenen bireyin hak ve hakikat tasavvuruna göre eylemde bulunması gerekir. Hakikat

duygusunun ve vurgusunun kaybedilmesi sadece dini/felsefi alanda değil, ahlaki alanda da felce uğramamıza yol açmaktadır. Artık ahlaken de iyi ve kötünün belirleyicisi, nesnel gerçeklik olmayıp, kişi ve kliklerin (mezhep, cemaat, tarikat, lider vb.) belirlemesine bırakılmıştır. İnsanların toplumsal hayat içerisinde yer alabilmesi için gördüğü yanlışları, ahlaki zafiyetleri görmezden gelmesi istenmekte, bu da kişiyi mutlu etmek şöyle dursun, toplumsal çöküş doğuracak bir yapıyı beslemektedir.

Sonuç

İslam düşüncesi başlangıç döneminde sahip olduğu o takdire şayan eleştiri ve tahammül geleneğini ne yazık ki şimdilerde korunmamış bir durumdadır. Bu nedenle bilginin çorak kaldığı bir tarlaya dönüşmüştür. Klasik İslam kültüründe var olan mübahase, münazara, tahkik gibi eleştiri tekniklerini; özellikle Fahreddin Razi tarafından başlatılan tahkik geleneğini kendi kültürümüz için yeniden canlandırmaya ihtiyacımız vardır. Tahkik delillerin birbiriyle çelişmeyecek şekilde ifade edilmesidir. Bununla birlikte kullanılan tahrir tekniği ise gereksiz bilgiden arındırmak anlamına gelmektedir. Tahrir tekniği zihni özgürleştirmek tekniğidir. Kelam ve felsefe yöntemi ise nazar (kıyas/istidlal) ile tahkik edilir. Tasavvufteki yöntem ise mücadele ve müşahade ile tahkik edilir.

Yükseliş dönemlerinde Müslümanlar fikir önceliğinden ziyade, problem incelemeye öncelik vermişler ve fikirleri değil de sorunları eleştirme, inceleme yöntemini ön plana çıkarmışlardır. Özü eleştiri kültürüne dayanan bu kutsal geleneği yeniden diriltmek zorundayız. İslam medeniyetinin ilk kuruluş döneminde söz konusu bu dayanışma ve engin bir tahammül kültürü olduğu gerçeği ortadadır. Bu yeni düzende eleştiriye ve karşıt olana tahammüle asla izin verilmemiştir. Bu dönemde başlayan yozlaşma günümüzde de İslam coğrafyasında hileye, kurnazlığa, yalana, şiddete dayalı kalıntılarıyla birlikte hala devam etmektedir.

Tarihin bir döneminde ortaya çıkmış olması muhtemel sorunlardan dolayı felsefe, mantık, eleştirel düşünme gibi düşünsel etkinliklere karşı takınılan olumsuz tavırların bir an önce terkedilmesi gerekmektedir. Yakın zamanlarda, söz konusu olumsuz tavırların evrensel İslami tavır gibi algılanıp örneğin İlahiyat fakültelerinden felsefi içerikli derslerin kaldırılması veya en azından sayılarının azaltılması çabalarının kamuoyu tepkisi ile durdurulduğunu hatırlamak burada önemlidir. Felsefi düşüncenin

olmadığı yerlerde geleneğin kutsanıp din haline dönüşmesi, bir dönemin din anlayışının baskın hale gelmesi ve dolayısıyla dinin siyasallaşması, bunun da toleransı eriterek fanatizmi körüklemesiyle sonuçlanacağı unutulmamalıdır.

Sonuç olarak artık günümüz İslam dünyasında eleştirel düşünce ve kültürünün hemen hemen hiç kalmadığını fark etmemiz bu topraklardaki bekamız açısından oldukça önemlidir. Yeniden eleştiri ve tahammül kültürünü inşa etmek zorundayız. İslam dünyasının bu zaafını bilen gizli güçler bu toprakları daha iyi parçalayıp yutmak için her geçen gün asla eleştiriye açık olmayan türlü türlü acımasız terör örgütlerini hem de içimizden çıkararak bu topraklarda yaratmak konusunda mahir olduklarını çoktan kanıtladılar. Bu coğrafyadaki insanları ancak mübahase etme, münazara yapmak, doğru düşünmek, eleştirel düşünceye önem vermek ve ötekine tahammül etmek kültürü ile yeniden yoğrulursa ancak kendine gelebilir ve ancak böylece öze dönüş yapabilir.

Kaynakça

1. Altıntaş, Ramazan (2003), *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları.
2. Descartes (2011). *Hakikatin Araştırılması*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Pradigma Yayınları.
3. Farabi, (1993). *Tenbih ala Sebili's Saa'de*. Çev. Hanıfı Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Ü. Yayınları.
4. Farabi, (2003). *Tahsilu's-Sa'ade*, çev. Hüseyin Atay, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
5. Flew, Antony (2008). *Dosdoğru Düşünmenin Yolu: Eleştirel Akıl Yürütmeye Giriş*, Ankara: Liberte Yayınları.
6. Gündoğdu, Hakan (2006). *Kai Nielsen ve Bir Sosyal Eleştiri Olarak Felsefe*, Ankara: Felsefe Dünyası, Sayı: 43, s. 56-68.
7. Gündoğdu, Hakan (2009). *Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılıklar*, Sosyal Bilimler, Cilt: 7 Sayı: 1, s. 57-74.
8. Yavuz, Yusuf Şevki (1983). *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa: İlim ve Kültür Yayınları.

Mantık Yanlıları Örneğinde Bir Eleştirel Düşünce Denemesi

İbrahim Emiroğlu*

Özet

Bilindiği gibi mantık, zihni düşüncede yanlışa düşmekten korumayı amaçlamaktadır. Eleştirel düşüncenin bir hedefi de kişilerin düşüncelerini gözden geçirmeye, sağlama bindirmeye, boşluklarını, eksiklerini veya yanlışlarını fark ettirmeye hizmet etmek, en azından bunlara aracı olmaktır. Eleştirel düşüncenin bu amacını gerçekleştirmesi için kişilerin nerelerde ve nasıl yanlış yaptıklarını önceden bilmek, en azından bunları kestirmek gerekir. İşte eleştirel düşüncenin bu fonksiyonunu gerçekleştirmesi için ona malzeme sunmanın ve taktik göstermenin faydalı olacağı düşünülmektedir. Bu faydanın hâsıl olması ve hedeflenen amacın gerçekleşmesi için yanlışlar karşısında nasıl bir eleştirel tavır alacağımızı ve taktikler geliştireceğimizi eleştirel düşüncede başarılı olmak için yanlışlara düşme nedenlerini yanlışları söz konusu ederek muhataplarımızı eleştirme gerekçelerimizi eleştirel düşünce icrasında yapılan yanlışları incelememiz gerekecektir.

Sıralanan bu hususlar işlenirken eleştirel düşünceyi uyanık ve zinde tutacak, usulüne uygun müdahalede bulunacak kıvraklığı ve seriliği kazandıracak örnekler sunulacaktır. Örnekler çoğunlukla “Bilgelik Hikayeleri”nden, Mevlânâ ve Sa’dî’den olmak üzere ağırlıklı pratik hayattan verilecektir.

* Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, ibemir@hotmail.com

DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0189

Giriş

Bilindiği gibi **eleştirel düşünme** doğruyu görme, yanlış fark etme, doğru ile yanlış birbirinden ayırma, problemi anlamak, problemi çözmek, sistemli düşünmeyi hedef edinmektedir. Eleştirel düşünme karşı tarafın söylediği bir yargının aslında ne kadar doğru ve tutarlı olduğunu sorgulamaktır.

Eleştirel olarak düşünmek ilk planda, belirli bir konuyu farklı açılardan tarafsız olarak ve duygulara kapılmadan akıl yürütebilmek, kanıt ve gerekçeler yoluyla argüman oluşturabilmek, yanlışları ve tutarsızlıkları fark ederek onlara karşı tavır alma, farklı alan ve sorunların yapısına uygun pozisyon almak şeklinde ortaya konulabilir.

Eleştirel düşünme, aynı zamanda hem sağlıklı birey hem de sağlıklı toplum bakımından pratik bir gerekliliktir.¹

Yanlışlar Karşısında Eleştirel Tavrı ve Taktikler

Burada, eleştirel düşüncede veya eleştirel düşünenlerin kendilerinin ve muhataplarının yanlışları fark etme, önleme ve bunlara nasıl tavır takınacakları veya yanlışlara karşı hangi taktikleri geliştirecekleri sıralanacaktır. Bu sıralanan hususların eleştirel düşüncenin işleyişini anlama, verimliliğini artırmada katkı verecek nitelikte olduğunu düşünmekteyiz.

Başta şurasını belirtmek gerekir ki yanlışla kaymak kolaydır, Sezai Karakoç'un dediği gibi bunun için biraz kötü niyet, biraz da cahillik kâfidir. Buna karşın doğruyu anlamak, eleştiri süzgecinden geçirmek masraflı iştir; emek, gayret, samimiyet ister.²

Yanlış önlemeye çaba göstermek

Eleştirel düşünce veya eleştirel düşünenlerin önemli bir misyonu ve yüklenecekleri yük yanlışlara karşı koymak, onları engellemeye, en azından tashih etmeye çalışmaktır.

¹ Gündoğdu, Hakan, "Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılırlar", *CBÜ Sosyal Bilimler*, Yıl: 2009, Cilt : 7, Sayı :1, s. 58.

² 2016 yılından bu yana bahse konu sözün Sezai Karakoç'a atfedilerek ya da anonim olarak paylaşıldığı görülen bu cümleyi eleştirel düşünce açısından tahlil edilmeye değer buluyoruz.

Demokritos der ki “Akılsız insanları (yanlış yapanları) översek, onlara (iyilik yapmış değil) çok haksızlık etmiş oluruz.”³

Bir şemsiye tamircisi yazmış olduğu şiirlerini incelemesi için Shakespeare’e gönderdiğinde, ünlü yazarın cevabı şu olur:

“Dostum! Siz şemsiye yapın, hep şemsiye yapın, sadece şemsiye yapın!”⁴

Haliyle yanlışlar karşısında dürüst davranma, iyi niyetli ve yapıcı olmak önemlidir.

Yanlırlara karşı uyarıcılık-farkındalık oluşturmak

İyi bakmayı, ihtiyatlı olmayı, yanlışlara karşı uyanık, ihtiyatlı, tedbirli olmayı hatırlatma eleştirel düşüncenin gereğidir.

“Benim için iyi şeyler söyleyen kimse ancak, kusurumu bana açıkça göstermiş olandır.

Ey akıl sahibi, gül ile diken birliktedir. Bu hal, senin gözlerini, kendi ayıbını görmekten alıkor. Sen kendini yorumlarla korurken başkasına karşı sertlik gösterişin yakışıksız olur.”⁵

Yanlırlara karşı lakayt kalmamalı, uyarıcı olmalı. Bu bilimsel olduğu kadar dini ve ahlâkî bir yükümlülüktür de!

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكُنُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Bile bile gerçeği yanlış ile karıştırmayın, gerçeği gizlemeyin.”⁶

“Doğrusu, onlar kendilerine hak geldiğinde onu yalanladılar; onun için şaşkın bir halde, karmakarışık düşünce içindedirler”⁷

“Bu şaşılacak bir şeydir!”⁸ “Doğrusu bu, gerçekten şaşılacak bir şey!” dedi.”⁹

³ *Felsefe Diyarından Hikmet Yurduna Bilgelik Hikâyeleri*, Hazırlayan: Cevdet Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 327.

⁴ *Bilgelik Hikâyeleri*, s. 126.

⁵ Sa’dî, *Bostan*, Çev. Hikmet İlaydın, MEB, İstanbul 2001, s. 284.

⁶ Bakara, 2/ 42, 44

⁷ Kâf, 50/5.

⁸ Kâf, 50/2.

⁹ Hûd, 11/72. Kur’ân’da, ilahi vahye inanmayanlara yönelik kullanılan eleştiri dili ayrıca

Sağlam bir aklın var, fikrin var ama aldatırlar gene de seni. Silahsız savaşa gitme. Korkusuzlar gibi tehlikeye atılma.¹⁰

Nerede tane görürsen sakın oradan. Sakın da tuzağa düşme, kolun, kanadın bağlanmasın!

İnsanoğlunun gizli düşmanı çoktur. İhtiyata riayet eden kişi, akıldır.¹¹

...Gerçeği görüyorum sansan bile gene gözlerini ovuştur.

Emin gibi görünen canından hainlik um, hâinliğinden şüphe et onun; çünkü saf olur, bön olursan emninlikten bile bir fayda görmezsin sen...

Şu aldaticılar pazarında zâhit görünenler çoktur; sağlam bir aklın var, fikrin var ama aldatırlar gene de seni.¹²

Eleştirel düşünce, yanlış yapılmaktaysa artık ondan dönmenin, onu telafi etmenin de önemli olduğunu hatırlatır.

“Kırılmış bardağı ne kadar güzel yapıştırırsalar, gene sağlamının değerini vermez. Şayet gaflet edip elinden düşürdünse, şimdi yapıştırmaktan başka yol yoktur. Kendini Ceyhun ırmağına at diye sana kim söyledi? Fakat mademki bir kere düştün, yüzmeye çalış.”¹³

Eleştiride ihtiyatlı ve ölçülü olma, ileri gitmeme

Şu alıntı, eleştiride ileri gitmeme, haddi aşmama konusunda önemli bir hatırlatmada bulunmakta, güzel bir taktik sunmaktadır:

“Demir pençeli insanla didişmek cahillik, had bilmezlik olur.”¹⁴ “Kıyısı görünmeyen suda, yüzücünün gururu işe yaramaz.”¹⁵

bir araştırma konusudur. Örneğin bk. Tûr, 52/32; Necm, 53/23, 27, 28; Bakara, 2/44, 170, 171, 258; Hacc, 22/3, 9, 46, 55, 72; Lokman, 31/6, 7, 20; Mü'min, 40/56; Yunus, 10/17, 36; Zuhuruf, 43/20; Kalem, 68/37-38; Mâide, 5/104-105; En'am, 6/7, 11, 16, 21, 25; A'râf, 7/28; İsra, 17/36; Câsiye, 45/8, 24, 31; Zümer, 39/32; Duhan, 44/35-36; Fussilet, 41/5, 40; İnşikak, 84/20; Râd, 13/17, 19, 33; Nûr, 24/39; Rûm, 30/8-9, 51-53; Kamer, 54/22, 32, 40, 49-51; Rahman, 55/ 31-34; Enbiya, 21/18; Sâffât, 37/154; Kalem, 68/36.

¹⁰ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, Çev. Velez İzbudak (M.E.B. Yayınları), İstanbul, 1991, C.VI, s. 329, B. 4158.

¹¹ *Mesnevî*, C.I, s. 83, B. 1034.

¹² Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, Çeviren ve Hazırlayan: Abdalbâki Gölpinarlı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992, C. V, s. 480, B. 6586, 6588, 6591.

¹³ *Bostan*, s. 312.

¹⁴ *Bostan*, s. 170.

¹⁵ *Bostan*, s. 227.

Eleştirel Düşünceyi Kendi Akıl Yürütmelerimizde Kullanmak

Olayları tek doğru, siyah-beyaz gördüğümüz noktadan düşünmeyi öğrendiğimiz noktaya gelebilmek için aşılması gereken güçlü engeller vardır. Bunlar; duygularımız, ön yargılarımız, eğilimlerimiz, otoritenin gücü, gelenekler, alışkanlıklar, ben-merkezcilik ve toplum-merkezcilik, dogmatik düşüncelerdir. Düşünme sürecinde bu engeller aşıldığında eleştirel düşünmenin başladığını söyleyebiliriz.¹⁶

“Ey akıllı kimse, onun bunun ayıbını ortaya dökme; el âlemden vazgeç de kusurlarınla meşgul ol.”¹⁷

Eleştirel düşünme her şeyden önce hemen her alanda problem görebilmeyi, yanırları fark etmeyi, soru sormayı, söz konusu problem ve soruları olabilecek en açık şekilde ifade etmeyi ihtiva eder. Eleştirel düşünen kişi, her şeyden önce hemen herkesin bilinçaltına kök salmış önyargıları veya kör noktaları olduğunu bilerek, yanılabilirliğini peşinen kabul eden ve dolayısıyla istisnasız hiçbir şeyi mutlaklaştırmayan kişidir. Eleştirel düşünmenin bu boyutu, kişiden kibirli, anlayışsız, hoşgörüsüz, sonuçlara ilgisiz, yeni bilgilere kayıtsız ve hüküm verirken tedbirsiz biri olmak yerine; araştırmacı ve hakikati arayan, açık fikirli, gerçeğe saygılı, akla güvenen, delillere karşı tarafsız, tedbirli, analitik düşünen ve sistematik biri olmasını ister.¹⁸

“Benim için iyi şeyler söyleyen kimse ancak, kusurumu bana açıkça göstermiş olandır.

Ey akıl sahibi, gül ile diken birliktedir. Bu hal, senin gözlerini, kendi ayıbını görmekten alıkor. Sen kendini yorumlarla korurken başkasına karşı sertlik gösterişin yakışksız olur.”¹⁹

Olgun insan eleştiriye açık olmalıdır. Bu durum onu geliştirecek, onun olgunluğuna olgunluk katacaktır. “Büyükler, yüce kişiler kendilerini cihanda herkesten daha düşük görerek büyük alçakgönüllülük örneği

¹⁶ Çalışkan, Muhittin, “Eleştirel Düşünmenin Öğretimi”, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SB Dergisi*, 2019, Cilt: 9 Sayı: 1, s.117-118.

¹⁷ Sadi, *Bostan*, Çev. Hikmet İlaydın, MEB, İstanbul 2001, s. 255.

¹⁸ Nosich, Gearld M., *Eleştirel Düşünme Rehberi*, Çev. Bırsel Aybek, 3. Baskı, Ankara, 2016, ss. 1-5.

¹⁹ *Bostan*, s. 284-285

sergilemişlerdir. Bunun aksine özeleştiride bulunmayan veya kusuru kendisine söylenmeyen adam, “bilmezlikle ayıbını hüner sanır.”²⁰ Haliyle eleştirilen kişi eksikliğini görme ve onu giderme imkânın bulmuş olur. Buna her insanın ihtiyacı vardır. Hatta yapıcı tenkitlerde bulunanlara, bizi yanlışlara karşı uyardıkları için teşekkür etmeliyiz.

Bildiği konuda eleştiride bulunma

Demokritos, gayet haklı olarak “iyiyi bilmemek bize yanlışlar yaptırır”²¹ der. Haliyle bilmemek, kişileri haksız ve yersiz eleştirilerde bulunmaya sevk edebilir.

Muhatapların seviyesine, dile ve üslûba dikkat etme:

Sözlerinin sivriliği ile tanınan bir bilge kişiye, yakınları, “ifadeleriniz çok ağır geliyor, insanlar bazen kaldıramıyorlar efendim” dediklerinde şu cevabı vermiş:

“Kütükler için keskin balta gerekir”²²

Ancak olgun insan eleştirilerinde yapıcı, yönlendirici, sade ve inandırıcı bir dil kullanmalıdır. Tatlı dilin yılanı deliğinden çıkardığı, kullanılan dilin insanın seviyesini ve karakterini yansıtacağı (üslûb-u beyân, aynıyla insan) unutulmamalıdır.

İleri gitmeme, haddi aşmama

Korintoslu Periandros şöyle der: “Tenkit edeceğin insanları, az zaman sonra onlarla dost olabileceğini düşünerek tenkit et.”²³

Demokritos, “İyi eylemleri övmek güzeldir; çünkü kirli çarşafı ortaya dökmek, dolapçının ve yalancının işidir.”²⁴ der. Haliyle eleştirilerde iyi niyetli ve yapıcı olmak gerekir.

“Hiçbir şey dinlemek istemeden, boyuna konuşmak bir çeşit oburluktur.”²⁵ (Demokritos)

²⁰ *Bostan*, 81, 215

²¹ *Bilgelik Hikâyeleri*, s. 324.

²² *Bilgelik Hikâyeleri*, s. 124.

²³ *Bilgelik Hikâyeleri*, s. 42.

²⁴ *Bilgelik Hikâyeleri*, s. 322.

²⁵ *Bilgelik Hikâyeleri*, s. 325.

Fârâbi'ye, “Lafı uzatanlara ne yapmak lâzım?” diye sormuşlar. Şöyle cevap vermiş:

“Uzun konuşanı kısa dinlemeli!”²⁶

Kızımama, kinlenmeme, eleştirileri olgunca kabullenme

Pythagoras, “Basit bir hata için bir dosta kin beslemeye kalkma! İnsanlardan iyi ve kötü yönde sözler işitirsen, bundan dolayı onlara kızma ve onların bu sözlerini dinlemekten kaçınma.”²⁷ der.

Kıbrıs kralı Nikokreon'un sofrasında Sokrates, hiç konuşmadan oturur durmuş. Neden böyle sessizce oturduğunu soracak olmuşlar. Şöyle demiş filozof:

“Burası benim söyleyeceklerimin yeri değil; burada söylenmesi gerekenleri de ben bilmiyorum; o yüzden susuyorum.”²⁸ Haliyle yanlış yapmamak için ihtiyatlı ve konunun ehli olmak gerekir.

Aktaracağımız şu hikâye eleştiride yanlışa karşı uyarıda izlenecek “kızımama, alınganlık göstermeme” tutumu hakkında hayli ders verici niteliktedir:

Bir zamanlar, bir delikanlı, bir bilgeye talebe olmak istedi. Bana talebe olmak zordur, dedi; “korkarım sen bunu başaramazsın.” Ama genç kararlıydı. Kendisinden ne isterse yapmaya hazır olduğunu söyledi. Bilge de ona manevi yoldaki ilk vazifesini verdi: “Bir yıl boyunca, kim seni kızdırmaya çalışırsa, ona bir lira vereceksin.” Genç, denileni yaptı ve tamam bir yıl boyunca kendisini öfkeliendirmeye çalışan insanlara para verdi. Bir yılın sonunda genç bilgeye geldi ve bundan sonraki vazifesine hazır olduğunu bildirdi. “Önce şehre git ve bana biraz yiyecek al.” dedi. Genç yanından ayrılr ayrılmaz bilge, dilenci kıyafetine bürünüp sadece kendinin bildiği kısa bir yoldan, gençten önce şehre ulaştı. Gencin geçeceği yola oturdu ve onu bekledi. Tam genç yanından geçerken, dilenci görünümdeki bilge ona hakaret etmeye başladı. Başkalarının duyacağı kadar yüksek sesle, onun ne kadar aptal görüldüğünü söyledi. Ama genkte hiçbir öfke işareti yoktu, tam aksine: “Ne kadar harika !” diye karşılık verdi genç sakın bir şekilde. “Tam bir yıl bana hakaret eden herkese para ödemek zorunda kaldım; şimdi tek kuruş ödemek zorunda değilim.

²⁶ *Bilgelik Hikâyeleri*, s. 123.

²⁷ *Bilgelik Hikâyeleri*, s. 314, 315.

²⁸ *Bilgelik Hikâyeleri*, s. 46.

Bunun üzerine, üzerindeki dilenci kıyafetini çıkaran ve yüzünü gence gösteren bilge gene şöyle dedi: “Başkalarının ne dediğine aldırış etmemeyi başaran bir kişi, bilgelik yolunda adım atmış demektir. Eminim ki, sen bundan böyle hakaretlere aldırış etmeyeceksin ve doğru bildiğin yoldan asla şaşmayacaksın.”²⁹

Eleştirel düşünceyi kızmama sürdürmek ve sonuç almak için **sabırlı olmak önemlidir.**

Ehil olmayanlara sabretmek, ehil olanlara cilâdır. Nerde bir gönül varsa sabırla cilâlanır.³⁰

Dikkatli olup, tedbir aldıktan sonra eleştirilmekten korkmamak

“Günahsız olan, pervasız konuşur. Muhtesip (ahlak zabıtası) dolaşırken gocunanlar, terazilerinde dirhem taşı noksan olanlardır. Benim kalemimden çıkan yazı doğru olduktan sonra **tenkitçiler** buna ne yapabilir?”³¹

Tenkidin yanı sıra teklif de sunma:

Renklerin ustası olarak anılan büyük bir ressamın öğrencisi eğitimini tamamlamış. Büyük usta, öğrencisini uğurlarken, yaptığı resmi şehrin en kalabalık meydanına koymasını ve yanına da kırmızı bir kalem bırakmasını, halktan beğenmedikleri yerlere çarpı koymalarını rica eden bir yazı iliştiirmesini istemiş. Öğrenci birkaç gün sonra resme bakmaya gittiğinde resmin çarpılar içinde olduğunu görmüş. Üzüntüyle ustasına gitmiş. Usta ressam üzülmemesini ve yeniden resme devam etmesini önermiş. Öğrenci resmi yeniden yapmış. Usta yine resmi şehrin en kalabalık meydanına bırakmasını istemiş; fakat bu kez yanına bir palet dolusu çeşitli renklerde boya ile birkaç fırça koymasını ve yanına da insanlardan beğenmedikleri yerleri düzeltmesini rica eden bir yazı bırakmasını önermiş. Öğrenci denileni yapmış. Birkaç gün sonra bakmış ki resmine hiç dokunulmamış. Sevinçle ustasına koşmuş. Usta ressam şöyle demiş:

“İlkinde insanlara fırsat verildiğinde ne kadar acımasız bir eleştiri sağanağı ile karşılaşılabilceğini gördün. Hayatında resim yapmamış insanlar dahi gelip senin resmini karaladı. İkincisinde onlardan yapıcı

²⁹ *Bilgelik Hikâyeleri*, s. 185-186.

³⁰ *Mesnevî*, C. VI, s. 162-163, B. 2041-2044.

³¹ *Bostan*, s. 34. Dini terminoloji ile söylersek, “abdestinden şüphesi olmayanın namazından şüphesi olmaz”, “besmelesini kuvvetli çeken şeytanından korkmaz!”

olmalarını istedin. Yapıcı olmak eğitim gerektirir. Hiç kimse bilmediği bir konuyu düzeltmeye cesaret edemedi. Emeginin karşılığını, ne yaptığından haberi olmayan insanlardan alamazsın. Sakın emeğini, bilmeyenlere sunma ve asla **bilmeyenle tartışma**.³²

Bu hikâyede, kişilerin eleştirdiklerine alternatif sunmaları, eleştirilerde yapıcı olmaları, bilmeyenle tartışılmaması gerektiği işlenmektedir. Tenkitler (eleştiriler), aşağıdaki olayda görüldüğü gibi, teklifleri de **yanlılardan ders çıkarma yollarını göstermeyi** de içermelidir:

Bir bilim insanının, tıp konusunda yeni ve çok önemli buluşları olmuştu. Bir gazete muhabiri, röportaj yaparken kendisine, ortalama bir insandan nasıl olup da daha farklı ve yaratıcı bir insan olduğunu sormuş. Kendisini diğerlerinden ayıran özellik neymiş? Bilim insanı bu soruyu, “İki yaşındayken annesinin yaşadığı bir deneyim nedeniyle” diye cevaplamış. Bilim insanı, buzdolabından süt şişesini çıkartmaya çalışırken, şişe elinden kayıp yere düşmüş ve ortalık süt gölüne dönmüş. Annesi mutfağa geldiğinde, ona bağırarak, söylenmek ya da cezalandırmak yerine, “Robert, ne kadar güzel bir hata yaptın! Daha önce bu kadar büyük bir süt gölü görmemiştim. Evet, olan olmuş. Şimdi birlikte burayı temizlemeden önce biraz yerdeki sütle oynamak ister misin?” demiş. O da eğilip, oynamış yere dökülen sütle. Birkaç dakika sonra annesi, “Robert, bu tür bir şey yaptığında, bunu senin temizlemen ve her şeyi eski haline getirmen gerektiğini biliyor musun? Bunu nasıl yapmak istersin? Bir sünger mi kullanalım, bir havlu ya da bir bez mi? Hangisini istersin?” demiş. Robert süngeri seçmiş ve birlikte yere dökülen sütü temizlemişler.

Sonra annesi, “Biliyor musun? Burada yaşadığımız olay, senin iki minik elinle bir süt şişesini taşıyamadığın kötü bir deneyimdi. Şimdi arka bahçeye çıkalım ve şişeyi suyla doldurup, senin dolu bir şişeyi düşürmeden taşımanı sağlayalım” demiş. Küçük çocuk şişeyi boğazından iki eliyle tutarsa, düşürmeden taşıyabileceğini öğrenmiş. Ne güzel bir ders! Bu ünlü bilim insanı daha sonra, o anda bir hata yaptığı zaman bundan korkmaması gerektiğini öğrenmiş. Yapılan hataların yeni bir şeyler öğrenmek için çok güzel fırsatlar olduğunu anlamış.³³

³² Bilgelik Hikâyeleri, s. 229.

³³ Bilgelik Hikâyeleri, s. 255-256.

Usul-yol-yöntem tavsiyesinde bulunma

“Yolu takip etmeyen bedbaht süvari, doğru yürüyen yayadan geri kalır.”³⁴

Soru yöneltme

Sorular bir düşüncenin sonuca dönüştürülmesine yardımcı olabilir. Dikkatlice seçilmiş bir soru, dinleyicinin düşünme süreçlerini hareketlendiren en etkili iletişim unsurlarından biridir. Kur'an diliyle, “Ey insan! Kerem sahibi Rabbine karşı seni ne aldattı? “³⁵ veya ““De ki, Allah'ın azabı gelse veya kıyamet saati size gelse Allah'tan başkasına mı yalvarırsınız?”³⁶ “gibi bir soruya bilinç çoğu kez cevap verememezlik edemez. Kendi hayrına veya şerrine, bu soruya bir anlam vermek durumuyla baş başa kalır. Bu tip sorular, NLP’de (Nöro Linguistik Programlamada) meta model³⁷ sorular olarak adlandırılır. Bu tip sorularla derinlerde gizli kalan anlam gün yüzüne çıkmaya çalışır. Böylece birey, zihninde olan şeyi daha açık bir şekilde ifade etme durumunda kalır.³⁸

Çelişkiye Dikkat Çekmek

Yanlışları söz konusu ederek çelişkiye dikkat çekmek eleştirel düşüncenin en soylu eylemidir diyebiliriz.

“Kokusu, rengi olmayan bir güle bülbülün sevdalanması garip değil mi?”³⁹

“Oğlum, bana da gençlerle gezinmek yakışmaz. Çünkü yüzümde kocalığın sabahı belirmiş.”⁴⁰

“Taştan ayna yapmak mümkün değildir. Uğraşmakla söğüt dalından gül bitmeyeceği gibi, zenci de hamama gitmekle ağarmaz”⁴¹

³⁴ *Bostan*, s. 60.

³⁵ İnfitar, 82/6.

³⁶ En'am, 6/40.

³⁷ Belirsiz ve bozuk dil kalıplarını daha belirgin hale getiren soru kalıpları.

³⁸ Tokur, Behlül, “Kur'an'da Soru Kalıpları ve Metaforlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 36, Erzurum 2011, s. 113.

³⁹ Sa'di, *Bostan*. s. 160.

⁴⁰ Sa'di, *Bostan*. s. 309.

⁴¹ Sa'di, *Bostan*. s. 225-226.

“Çıplak, elbisesinin eteğini kesecekler diye korkuyor ama çıplak adamın eteği mi olur ki kessinler!”⁴²

Delil isteme

Bir meseleyi, delilini getirmeden ileri sürmek tahakküm (dayatma) olacaktır. Tartışmalarda bir iddiayı deliliyle birlikte savunma, şüphesiz daha ikna edici olacaktır.⁴³ Mevlânâ, şu beyitlerde, delili getirilmeyen bir şeyi körü körüne veya taklit yoluyla kabul etmenin uygun olmayacağını, filozofun ağzıyla, şöyle dile getirir:

Filozof, ben dedi, delilsiz sözü dinleyemem. Taklide ancak ahmak olan kapılır!

Hadi delilini göster, yoksa bu âlemde delilsiz söz dinleyemem ben.⁴⁴

İlimde ve mantıkta, delilleri ortaya koymaktan kaçınmamak gerektiği gibi, delil diye ortaya konulan şeylere, yerine göre, karşı koymak da eleştirel düşüncenin gereğidir.

Karşılaştırma yapmayı önerme

Bostan’dan kaydettiğimiz şu cümleler, eleştirel düşüncede zihnin fikirler arasında mukayese veya karşılaştırma yaparak değerlendirmede bulunmasının önemini güzel bir şekilde dile getirmektedir.

“Askerin kendi padişahını koruması, cenge girip dövüşmesinden daha hayırlıdır.”⁴⁵

“Toprağın altında iken gönlü diri olan bir ölü, gönlü ölü olarak yaşayan bir bilginden daha iyidir.”⁴⁶

“Bâtıl söz iştiktenense sağır olmak daha iyidir.”⁴⁷

“Dar pabuç giymekten yalınayak gezmek daha iyidir.”⁴⁸

⁴² *Mesnevî*, C. III, s. 213, B. 2631.

⁴³ Emiroğlu, İbrahim, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ*, İnsan Yayınları İstanbul, 2011 (4. Baskı), s.142.

⁴⁴ *Mesnevî*, C. IV, s. 228, B. 2845, 2846.

⁴⁵ *Bostan*, s. 89.

⁴⁶ *Bostan*, s. 111.

⁴⁷ *Bostan*, s. 203.

⁴⁸ *Bostan*, s. 271.

“Hiç yaşamamak, yılları hata içinde yaşamaktan daha iyidir. Bunun gibi, hem sermayeyi, hem kârı kaybetmektense, dükkânın kapısını sabahtan kapamak daha faydalıdır.”⁴⁹

Görünüşe aldanmamayı, şekli aşıp manaya odaklanmayı hatırlatma

Mevlânâ’dan seçtiğimiz şu örneklerde de görüleceği gibi eleştirel düşüncede şekle takılıp kalma, manaya ve içeriğe derinliğine dalmama bizi yanlış sevk edeceği gibi konunun anlam zenginliğinden mahrum bırakacaktır. “Bazı okuyucular da Kur’ân’ı doğru okuyor, fakat manasından haberi yok. Manaya yönelmek insana başlangıçta hoş gelmese de, (manadaki lezzet) gittikçe daha çok tatlılaşır. Bu, sûretin aksinedir. Sûret önce hoş, lâtif görünür, fakat onunla ne kadar çok beraber bulunursan, ondan o kadar soğursun. Kur’ân’ın sûreti nerede; manası nerede! Eğer insanın sûretinin mânası giderse, cesedini evde bir an olsun bırakmazlar.”⁵⁰

Sırf şekle takılıp eşya ve olayları dıştan değerlendirmenin yanlış olacağı şu örneklerle daha da açığa çıkmaktadır: “Duvarın üzerinde birtakım dikenler vardır. Dışarıdan geçenler bahçeyi görmezler, sadece duvarın üstündeki (süs)leri görüp onu kötülerler. Şu hâlde bahçe buna niçin kızsın? Bu kötülemenin zararı, sadece bahçeye girmek için duvarla uyuşması gereken kimseyedir. Hâlbuki o kimse duvarı kötülemekle bahçeden uzak kalıyor ve kendisine kötülükte bulunmuş oluyor.”⁵¹

“Eğer o (kıymetler, mana ve incelikler) ette ve deride gizli olmasaydı Ebu Cehil ve Mustafa bir olurdu ve aralarında bir fark olmazdı. Görünüşte sağır ile işitenin kulağı birdir; farkı yoktur. Onunki de aynı şekildir bununki de. Yalnız o işiten şey, onda gizlidir ve göze görünmez”.⁵² “Bir köpeğe altından bir tasma taksan, ona bu tasma için av köpeği demezler. Sen ister altın, ister yünden tasma tak, yine sokak köpeği olmaktan kurtulamaz. Av köpeği ayrı ve belli bir cinstir. O cübbe ve sarık ile de insan âlim olmaz. Âlimlik insanın zatında bulunan bir hünerdir. Bu hüner ister yünden bir aba içinde olsun fark etmez.”⁵³

⁴⁹ *Bostan*, s. 310.

⁵⁰ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, Çeviren: Meliha Ülker Anbarcıoğlu, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 128.

⁵¹ *Fîh*, s. 200.

⁵² *Fîh*, s. 327.

⁵³ *Fîh*, s. 134.

Bir takım mecazî ifadelerin hangi mânâyâ geldiğini bilmeyip, onları zâhiri anlamlarıyla almayı da görünüşle gerçeği, sûretle mânâyı ayırt edememe olarak sayabiliriz.⁵⁴

Görünüşle gerçek, sûret - mâna arasındaki farkı, derin düşünen, sezgisi güçlü, hikmet ve marifet ehli ayırabilir. Tabii bunları ayırmada, insan için büyük bir nimet olan “temyiz (ayırt etme) gücü” nü iyi işleten eleştiri düşünce sahiplerinin ayrı bir yeri vardır.

Yanlış Düşme Nedenlerini Düşünme

Eleştirel bir düşünür olmak için, eleştirel düşünme becerilerini bilmek kadar eleştirel düşünmeyi engelleyen şeyleri bilmek ve tanımak da önemlidir. Eleştirel düşünmeyi engelleyen başlıca unsurlar şu şekilde ifade edilebilir: Seçici düşünme, hafıza yanıltmaları, bilgisizlik, algı sınırlamaları, peşin fikirlilik, stres ve aşırı yorgunluk gibi fiziksel ve duygusal sorunlardan doğan temel insani sınırlamalar, herhangi bir konuda ön yargılı olmamıza yol açan yerleşik dilsel kalıplar, dilde anlam karmaşasına yol açan kapalı ifadeler ve nihayet, ben-merkezci ve grup ya da toplum-merkezci düşünmedir.⁵⁵

Eleştirel düşüncede başarılı olmak için kişilerin, nerelerde yanlışlara düşüldüğünü bilmeleri önemlidir. Biz bu yerleri iki grupta sıraladık.⁵⁶ Ancak tebliğimizin kapsamını aşacağından bunların adlarını vermekle yetiniyoruz.

a- Sübjektif Nedenler

Bilgi eksikliği
Zann
Gaflet ve dikkatsizlik
Acelecilik
Önyargılar
Yanıltma isteği
Yanıltma, dikkatsizlik ve tecrübesizlik
Duyuların yanıltması ve vehim

⁵⁴ Emiroğlu, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ*, s. 64.

⁵⁵ Gündoğdu, Hakan, “Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılgılar” s. 63.

⁵⁶ Bunların örnekleriyle işlenişi için bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, Ankara 2017, ss. 23-33; *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ*, ss. 27-77.

İradesizlik, biyolojik ve psikolojik rahatsızlıklar
İletişimsizlik

İhtiraslar (nefse uyma, hiddet, şehvet, haset, kibir, bencillik, kafaya takma, yer değiştirme (savunma mekanizmaları))

b- Harici Nedenler

Bazı yanlış terbiye tarzı
Bâtıl sultalara ve nüfuzlara (otoriteye) bağlılık
Bazı yanlış örf, âdet ve düşünceleri sürdürme
Grupçuluk, taassup, körü körüne taklitçilik
Toplumda konuşulan dilin yapısı
Görünüşle gerçeği, sûretle mânâyı ayıramama
Eksik tetkik, yanlış teşhis ve tedavi
Gerçek nedene inememe
Taklit ve taassup
Dış çevre, tabii ve fizikî engeller

Eleştirel düşüncede başarılı olabilmek için yanlışlara düşme nedenlerini iyice düşündükten sonra kişinin **özeleştiride** bulunarak bu nedenlerle yüzleşmesi gerekir.

Pythagoras der ki: “Şu üçünü birleştir: Nerede yanıldım? Ne yaptım? Hangisinde kusurum oldu? Hatalarını kendi yüzüne vur ve kendini sorguya çek! Yanlışlardan sakın; korkuyla değil, ödev duygusuyla.”⁵⁷

Muhatapları Eleştiride Bulunma Gerekçeleri

Eleştirel düşüncesi gelişmiş olanların, fikirleri, olayları ya da kişileri ağırlıklı aşağıda sıralayacağımız gerekçelerden dolayı sorguladıklarını düşünmekteyiz. Bu gerekçeleri de yanlışla düşme nedenlerinde olduğu gibi kısaca sıralayıp geçeceğiz.

İyi düşünmemeleri, akıllarını iyi kullanmamaları

İyi düşünmeyenler, akıllarını kullanmayanlar eleştirilmeyi en çok hak edenlerdir. Mevlânâ'nın şu beyitlerinde bunun güzel birer örneklerini görmekteyiz.

“Akıl bağlanmıştı da hevâ ve heves, dilediğini işliyor; halbuki akıl işlemeliydi dilediğini.”

⁵⁷ *Bilgelik Hikâyeleri*, s. 317, 320.

“Akıllar, ayrana düşmüş sineklere dönmüş; halbuki akılların, akılları başlarında olmalıydı.”⁵⁸

“Akıl-fikir, parçaların bir araya toplanmasını, tüm haline gelmesini ister; benimse parçalarım dağılmış-gitmiş.”⁵⁹

Aklını iyi kullanmayan, yanlış düşmekten korunamadığı gibi, eleştiriler karşısında da pasif ve savunmasız kalacaktır.

Sağlam ayırım yapamamaları

Yine Mevlâna, bu ayırımı yapamayanları şu şekilde eleştirmektedir:

“Sağlam ve iyi ayırım gücün yoksa yanılırsın, aldatılırsın. “Terazin yoksa herkes yolunu vurur; birisi kalp parayı yaldızlar, sen altın sanırsın.”⁶⁰

“Yaş fidanı bahçede, kuru ağacı balta altında, eşeği eşek yanında” aramak gerek. Yel ve toprak, balığın gıdası değildir. Uzaktan gördüğün hayvanın köpek yahut ceylan olduğunu bilemezsin; fakat kemiğe doğru giderse ceylan değildir.”⁶¹

İncinin alâmetlerini söyledim ama ne yapayım? Köstebek, bakıp seçmeyi bilmiyor ki!⁶²

Tablalar kırıldı, canlar döküldü de iyiyi, kötüyü birbirine karıştırdılar.⁶³

Bilgisizlikleri

Zanna uymaları

Önyargılı olmaları

İnsanı eleştirel düşünceye karşı kilitleyen büyük bir tehlike olduğundan dolayı önyargılı olanlar eleştirilerek frenlenmelidir.

“Gözünün önüne gök renkli bir cam koymuşsun, o sebepten âlem sana gök görünüyor.

⁵⁸ *Dîvân*, C.V, s. 182, B. 2067-2068.

⁵⁹ *Dîvân*, C.V, s. 449, B. 6132.

⁶⁰ *Dîvân*, C. V, s. 408, B. 5419.

⁶¹ *Mecâlis*, s. 99.

⁶² *Dîvân*, C. VII, s. 372, B. 4822.

⁶³ *Mesnevî*, C.II, s. 22, B. 283.

Kör değilsen bu körlüğü kendinden bil. Kendine kötü de, başkasına deme!”⁶⁴

Bir şeye sımsıkı yapışmak, bir şeye **taassup** göstermek de eleştiride bulunmayı gerektirecektir.

İnsan tarafgirlikten, hiddet ve şehvetten şaşı olur, haliyle yanlış görür!⁶⁵ Kasıtlı tutum ve tarafgirlik kişisel hayatta olduğu kadar, sosyal, siyasi ve bilimsel alanlarda da birçok zarara yol açar hatta onu zulme dönüştürür.

Egolarına düşkün olmaları

Aklı devreden çıkartıp egolarını kabartarak, nefislerinin âdi isteklerine boyun eğenler, benmerkezci düşünenler “empati yapmaktan kaçındıklarından ve âdil düşünmeye kolay kolay geçit vermediklerinden dolayı”⁶⁶ yine eleştirilmeye maruz kalacaktır. En olanlar hevâ ve heves hırslarla doludur ve ilerisini görmeyip sadece ânı gözetler, aklın gözleri ise işin sonunu gözetir.

Akl bağlanmıştı da hevâ ve heves, dileğini işliyor; halbuki akıl işlemeliydi dilediğini.⁶⁷

Kibir de insanı hakikati kabul etmeye karşı frenler.

Kavram kargaşası yaşamaları ve tanım hataları yapmaları

Tanıma başvurmamak kişileri bilgisizliğe ve keyfiliğe itecek; bunlar da kavram kargaşasına yol açacaktır. Bu kargaşanın hâkim olduğu yerde konuşmanın, yazmanın, tartışmanın fazla bir değeri ve yararı olmayacaktır. Aynı kavramları kullanmalarına rağmen farklı şeyleri kastedenler, kavramlar üzerinde uzlaşamayınca, kavramları çarpıtacak ve kavram kargaşasına düşecek haliyle eleştiriye duçar olacaklardır.⁶⁸ Bu durum Kur’ân’da da eleştirilir:

⁶⁴ *Mesnevî*, C. I, s. 106-107, B. 1329-1330.

⁶⁵ *Mesnevî*, C. I, s. 26, B. 331.

⁶⁶ Nosich, *Eleştirel Düşünme Rehberi*, s. 24.

⁶⁷ *Dîvân*, C. V, s. 182, B. 2067.

⁶⁸ Emiroğlu, İbrahim; Altunya, Hülya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, Litera Yay., İstanbul 2018, s. 178 (Kavram Kargaşası). *Soyut kavramların hayatımıza nüfuzunu ve tesirini göz önünde bulundurduğumuzda, günümüzde oldukça ihtiyaç duyduğumuz eleştirel düşünce yetkinliğinin kazandırılması açısından, soyut kavramların mahiyeti, özellikleri, işlevleri konusunda daha nitelikli bir eğitiminin verilmesi gerektiği kanaatindeyiz.*

“Onlar kelimelerin yerlerini değiştirirler / tahrif ederler/anlamını kaydırırlar!”⁶⁹

“Hakk’ı batıla karıştırıp da, bile bile hakkı gizlemeyin”⁷⁰

“Derken içlerinden zulmedenler, sözü değiştirdiler, kendilerine söylenenden başka bir şekle soktular...”⁷¹

Apaçık şeylere karşı çıkmaları

Vasat seviyede olan bir insan bile apaçık şeyleri hiç zorlanmadan kabul eder, onları teslim eder. Apaçık şeylere karşı çıkmak, temelinde inadin, gururun, önyargının, büyülenmenin, Mevlânâ’nın ifadesiyle körlüğün, yattığı kötü bir davranıştır. Bundan dolayı Mevlânâ, apaçık şeylere karşı çıkanları, gerçeğe karşı gözlerini kapatanları “gün ışığına karşı pencerelerini kapatıp kendilerini karanlıkta bırakan nasipsizler”⁷² olarak görüp onları şiddetle eleştirir.

“Gündüzün “Gündüz nerede?” demek, kendi kendini rezil etmektir, a gündüz arayan!”⁷³

Ters esen yele karşı uçabilir mi sivrisinek? Geceleyin hırsızlık eden, ay ışığından kaçabilir mi?”⁷⁴

“Yarasa her ne kadar güneşi inkâr etse de o, ısı ve ışığını yaymaya devam etmektedir; balık suyu reddetse de su akmaya devam etmektedir”.⁷⁵

Sebeup-sonuç ilişkisini tam doğru, sağlam kurmamaları

Mantıkla, fikirler arasında düzen ve uygunluk aranır. Sebeup-sonuç ilişkisini iyi kuramama, olayların gerçek nedenini görmeme, yanlış neden ve çeşitli konudışılık yanlışlarına yol açacağından eleştiriye konu olurlar.

⁶⁹ Mâide, 5/13.

⁷⁰ Bakara, 2/42.

⁷¹ Â'râf, 7/162.

⁷² *Mecâlis*, s. 18.

⁷³ *Mesnevî*, C. III, s. 221, B. 2720-2724.

⁷⁴ *Dîvân*, C. VII, s. 310, B. 3966.

⁷⁵ *Mektuplar*, s. 105, Mektup: LXIX; *Dîvân*, C. V, s. 297, B. 3536.

“*Duvar*, çiviye, ne diye beni deliyor, incitiyorsun? dedi. Çivi de, beni çakanı gör dedi ona.”⁷⁶

“...Davul çalan olmadıkça davul, nasıl ses verebilir?

...At hareket etmedikçe üstündeki çul oynamaz.”⁷⁷

“İyi tohum eken, kötü ekin biçmez ki!”⁷⁸

Yanlış nedene sarılmaları

Gerçek nedeni görememe, yanlış nedene sarılma insanın yanlış hükme varmasına, yanlış bilgi edinmesine ve yanlış davranışta bulunmasına yol açacağından eleştirilir.

Gerçek nedeni görmek istemeyenleri Mevlânâ, “Kâfir gözün, körlüğünden görmüyor” diyerek kınar ve devamla, böylelerini “akılsız”, “aklı kıt”, “kınanmaya, eleştirilmeye değer adam” olarak niteler.⁷⁹ Şu örneklerde de yanlış nedene sarılanların eleştirildiğini görmekteyiz.

“Sarhoş bir herif, körün birine bir yumruk indirir. Kör sanır ki kendisini deve tepti.

Çünkü o sırada deve sesini duymuştur. Körün aynası kulaktır, göz değil.”⁸⁰

“Cancağızım, dedi, zannetme ki bu eşek senin tarlandan kem gözü defedecektir. O kendisi dahi acz içinde yaralı bereli ölmüş, ölünceye kadar başından kışından değneği defedememiştir.”⁸¹

“Bir körün ayağı, testiye takıldı da dedi ki: Döşemeyi döşeyende hiç görüp gözetme yok.

Yolu düzüp koşan da a kör dedi, testi yolda değil, fakat sen, yol neresidir, anlamıyorsun.”⁸²

⁷⁶ Mevlânâ, *Mektuplar*, s. 103, Mektup: LXVIII.

⁷⁷ *Dîvân*, C. III, s. 238, B. 2220, 2223.

⁷⁸ *Dîvân*, C. III, s. 117, B. 967.

⁷⁹ *Mesnevî*, C. VI, s. 32, B. 363,366-367, 369.

⁸⁰ *Mesnevî*, C. VI, s. 176, B. 2213-2216.

⁸¹ *Bostan*, s. 223.

⁸² *Dîvân*, C. V, s. 117-118, B. 1334, 1337.

Gerekçeler uydurmaları

Nasrettin Hoca'nın iki keçisi vardır. Bunlardan biri kaçır. Hoca hayvanı yakalamak için çokça uğraştıktan sonra aciz düşerek, döner bağlı olan keçiyi dövmeye başlar. İnsanlar niçin böyle yapıyorsun dediklerinde, şöyle cevap verir:

“Siz bilmiyorsunuz, bu bağlı olmasaydı, diğerinden daha hızlı koşardı” der.

Eleştirel düşünce açısından değerlendirecek olursak fıkrada *varsayıma* dayalı olarak karar veriliyor ve davranılıyor. Bu, mantıkta “*Hakikate zıt varsayımlar yanlısı*”na açık bir düşüncedir. Rasyonel olarak değerlendirecek olursak, kişinin kendini bilmek gibi irfanı olmaz. Aczini bilmek, acze düştüğünü kabul etmek, akıllı insan için saadete açılan bir kapıdır. Bu yanlısı, kapalı rejimlerde ve demokrasisi gelişmemiş yönetimlerde de görürüz. Bu durum, daha ziyade “niyet okuma” ve “vurun abalıya!” şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Uygun ilişkiler kuramamaları

Fikirler veya nesneler arasında doğru, makul ve mantıklı ilişkiler kurmama eleştiriye konu olacaktır. Bir tür konudışılık yanlısı yapıldığı, “ne alâkası var ya hu!” diye şaşkınlığın dile getirilerek eleştirilebilecek olan bu tutuma yönelik olarak Mevlânâ,

“Hiç sarımsakla badem helvası yenir mi?”⁸³

“Sen hiçbir bağda bir ağacın, tutup da bir ağacı kucakladığını gördün mü?”⁸⁴

diye sorarken birbiriyle uygunluk arz etmeyen şeyleri te’lif etmenin yanlış olacağına işaret etmektedir. “*Kurttan* bekçilik istemek doğru bir şey değildir. Bir şeyi bulunmadığı yerde aramak, aramamak demektir.”⁸⁵

Sağlam ayırım yapamamaları

İnsanın ayırma (*temyiz*) gücü ona verilmiş büyük bir nimettir. Bu nimeti iyi kullanmayan veya kullanamayanlar eleştirilmeyi hak edecektir.

⁸³ *Mesnevî*, C. II, 88, B. 1148.

⁸⁴ *Dîvân*, C. VI, s. 326, B. 3341.

⁸⁵ *Mesnevî*, C.IV, s. 160, B. 1974.

“*Terazin yoksa herkes yolunu vurur; birisi kalp parayı yaldızlar, sen altın sanırsın.*”⁸⁶

“Karanlıktan nuru ayırt edemeyenlerin nazarında şeytanın sûretiyle hurinin yüzü birbirinden farksızdır.”⁸⁷

“Sana söylemek için ağız, düşünmek için akıl vermişler; başına göz, kulak koymuşlar. Bunların hepsi inişi yokuşu birbirinden ayırt etmen, iyiyi kötüyü karıştırmaman içindir”⁸⁸

Mantıkta, sağlam ayırımlarda bulunmak kadar, ayrılan şeyleri yerli yerine koyarak, **uygun tasnifler yapma** da önemlidir. Çok yaygın bir şekilde söylendiği gibi, elma ile armut toplamaya çalışanlar tabi ki eleştirilmenin de ötesinde reddedilecektir.

“Cins cinse gider; padişahı padişah yanında, eşeği ise eşek yanında”⁸⁹ görürüz.

Konudışına çıkmaları

Konuyla tam bir mantıki ilginin veya bağın kurulamadığı ve konuyla alakalı olanın kavranılamadığı, çarpıtıldığı veya gizli tutulduğu bu yanlış çeşitli tipleriyle⁹⁰ birlikte işleyenlerin çok olduğunu ve eleştiriyi de çok hak ettiklerini düşünmekteyiz. Mevlânâ, asıl konuya bağlı kalmayanları, konunun hakkını vermeyenleri, hadlerini bilmeyenleri “Bu ne uygunsuzluk, be ne ilgisizlik!” dercesine şöyle kınamaktadır: “Ne güzel söylemişler o hikâyeyi: “İki şeye güleceğim geliyor: Biri, zencinin parmaklarının ucunu siyaha boyaması, diğeri de bir körün dışarıyı seyretmek için pencereden başını dışarıya çıkarmasıdır.”⁹¹

Hüma nerede, sinek nerede? Toprak nerede, Tanrı nerede? Gökteki güneşle zerrenin ne münasebeti var?

Bu münasebet, bu alâka, hiç akıllı adamın kabul edeceği şey mi?⁹²

⁸⁶ *Dîvân*, C. V, s. 408, B. 5419.

⁸⁷ *Bostan*, 2534.

⁸⁸ *Bostan*, 256.

⁸⁹ *Dîvân*, C.IV, s. 347, B. 3360.

⁹⁰ Bkz. Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 179-200.

⁹¹ *Fîh*, s. 139.

⁹² *Mesnevî*, C. III, s. 222, B. 2734-2737.

Konuyu saptırmaları

Meseleyi ekseninden çıkaran, hedefini saptıran ve onu ilgili olmayan yöne çekenler de eleştiriden paylarını alacaktır.

“Dinen kadın dövme doğru mudur değil midir diye tartışılıyor, siz ne dersiniz?”

“Ben konunun uzmanı değilim,” demiş!

Kadınlara *dayak atmanın bir uzmanlık işi olduğunu* ilk kez işitiyorum!”⁹³

Bir tartışmada veya delilde, karşı tarafın durumunun veya iddiasını abartarak, konuyu taşarak, geniş kapsamlı alıp değerlendirenler de eleştiri malzemesi olurlar.

Eksik tetkikte bulunmaları

Eleştirel düşünce bir fikri veya bir olayı inceliğine, ayrıntılarıyla, püf noktalarına dikkat ederek incelemeyi gerektirir. İşin aslına inmeyen, onu bütünlüğüne tahlil etmeyen, olay ve fikirlere üstün körü bakanlar doğal olarak eleştirilecektir. Mesnevî’de geçen ve yaygın olarak bilinen “körler ile fil” hikâyesinde⁹⁴ eksik tetkikin veya bir gerçeğe, bir nesneye, bütünlüğüne bakmamanın güzel bir eleştirel bakışını görmekteyiz.

“Her şeyin yüzünü güzel ve parlak ay gibi gör... Fakat evvelini gördükten sonra sonunu da seyret!

Seyret de, kör İblis’e dönme... O, noksan olduğundan noksan görür, bir yanı görür de bir yanı görmez!

Âdem’in toprağını gördü de dinini görmedi... Bu âlemi gördü de, o âlemi gören mâneviyatını görmedi.”⁹⁵

“Meselâ bir adam denize gelip, tuzlu sular ve balıklar, timsahlardan başka bir şey görmezse: “Bu inci nerededir, yoksa bizzat yok mudur?” der. Halbuki sadece denizi görmekle nasıl inci hasil olur. Eğer yüz binlerce defa deniz suyunu tas tas ölçse inciyi bulamaz. İnciyi bulmak ve ona varmak için maharetli bir dalgıç olmalıdır.”⁹⁶

⁹³ Alkan, Türker, 6.8.2000, *Radikal*.

⁹⁴ *Mesnevî*, C. III, s. 101-102, B. 1259-1267.

⁹⁵ *Mesnevî*, C. IV, s. 132, B. 1615-1617.

⁹⁶ *Fih*, s. 284.

İyi bakmama, iyice tartmama

Eleştirel bakış, yukarıda da belirttiğimiz gibi iyi bakmayı, iyi tartmayı ve iyi incelemeyi ve önyargıları atarak iyi değerlendirmeyi gerektirir. Böyle yapmayanların bir örneği Kur’ân’da şöyle eleştirilir.

(Müşrik yandaşları Velid bin Muğîre’ye gelip Muhammed’e ve Kur’ân’a karşı nasıl bir tavır takınılması gerektiğini sorunca) “O sığ ve önyargılı düşündü. Ne biçim karar verdi. Hay kahrolası nasıl da ölçtü biçti? Sonra baktı, ardından suratını asıp kaşlarını çattı.

Derken, şişindi ve imana gelmeyi kibrine yedirmeyip çekti gitti!”⁹⁷

Şu buz erimiyorsa güneşten kaçıyor da ondandır...”⁹⁸

Uzaktasın da, yalnız birer kara çadırdır görüyorsun; bir adım ilerle de orduyu gör!”⁹⁹

Biçime takılıp (şekilde) kalmaları

Eleştirel düşünce, bir fikre, bir olaya, bir nesneye tüm boyutlarıyla inceliğine bakmayı gerektirir. Bu sayılanlara sadece görünür, zahir, dışsal yönleriyle bakanlar eksik veya yanlış baktıklarından eleştirilecektir. Eleştirel düşüncede önem arz ettiği için konuyla ilgili çok örnek vermek istiyoruz.

“Ey özden habersiz gafil! Sen hâlâ kabukla öğünüyorsun!”¹⁰⁰

“İblis’in gözü, eşsiz, örneksiz Âdem’i topraktan başka bir şey görmedi.”¹⁰¹

Hiz. Mevlânâ, “Eğer her görünen şey, görüldüğü gibi olmuş olsaydı, o kadar keskin ve aydınlık bir görüşe sahip olan Peygamber “Bana eşyayı olduğu gibi göster” diye feryat etmezdi.” der.¹⁰² O, sözlerini şöyle sürdürür.

⁹⁷ Müddessir, 74/18-23.

⁹⁸ *Dîvân*, C. VI, s. 354, B. 4564-4566. Mevlânâ’nın, ay, güneş, yıldız gibi sözcükleri genelde mecazi anlamda kullandığı unutulmamalıdır. O, bu terimlerle daha ziyade veli dostu kasteder.

⁹⁹ *Mesnevî*, C. III, s. 349, B. 4260, 4263-264.

¹⁰⁰ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Rubâiler*, Çev. Nuri Gençosman, M. E. B. Yay., İstanbul, 1974, *Rubâiler*, C. I, s. 35, R. 164.

¹⁰¹ *Mesnevî*, C.III, s. 224, B. 2759; *Dîvân*, C. VII, s. 397, B. 5174.

¹⁰² *Fih*, s. 10-11.

“Eğer insan, sûretle insan olsaydı Ahmed’le Ebucehil müsavî (eşit) olurdu.¹⁰³ Sen ister altın, ister yünden tasma tak, yine sokak köpeği olmaktan kurtulamaz. Av köpeği ayrı ve belli bir cinstir. O cübbe ve sarık ile de insan âlim olmaz. Âlimlik insanın zatında bulunan bir hünerdir. Bu hüner ister yünden bir abâ içinde olsun fark etmez.”¹⁰⁴

“Manaya yönelmek, insana başlangıçta o kadar hoş gelmese de, gittikçe daha çok tatlılaşır. Bu, sûretin aksinedir. Sûret önce hoş, lâtif görünür; fakat onunla ne kadar çok beraber bulunursan ondan o kadar soğursun. Kur’ân’ın sûreti nerede, manası nerede! İnsana da bak. Nerede onun sûreti ve nerede manası! Eğer insanın sûretinin manası giderse, cesedini evde bir lâhza olduğu gibi bırakmazlar.”¹⁰⁵

“Duvarın üzerinde birtakım dikenler vardır. Dışarıdan geçenler bahçeyi görmezler, sadece duvarın üzerindeki süsü görüp, onu kötülerler. Şu hâlde bahçe buna niçin kızsın? Bu kötülenin zararı, yalnızca bahçeye girmek için duvarla uyuşması gereken kimseyedir. Halbuki o kimse de duvarı kötölemekle bahçeden uzak kalıyor...”¹⁰⁶

“Eğer bütün çiğ taneleri inci olsaydı, çarşı katırboncuğu gibi inci dolardı.”¹⁰⁷

“Kafası büyük olmakla insan bir şeye ulaşamaz. Kabak da kocaman kafalıdır, ama içi boştur.”¹⁰⁸

“İçsiz tohum, fidan olur mu? Cansız sûret de hayalden başka bir şey değil.”¹⁰⁹

Popüler olana başvurmaları

Özellikle sosyal medyada görünür olma, “halkın veya toplumun onayını alma veya beğenisini kazanma gayesiyle, düşünsel derinliği ve inceliği olmayan fikirleri paylaşanlar veya yalan yanlış haberleri yayanlar tabi ki eleştirel düşünce tarafından yadırganacaktır

¹⁰³ *Mesnevî*, C.I, s. 82, B.1019.

¹⁰⁴ *Fih*, s. 134.

¹⁰⁵ *Fih*, s. 132.

¹⁰⁶ *Fih*, s. 200.

¹⁰⁷ Sa’di, *Bostan*, s. 149.

¹⁰⁸ Sa’di, *Bostan*, s. 183.

¹⁰⁹ *Mesnevî*, C.II, s. 261, B. 3397.

Bu yazıya neden kaynak göstermedin?

Kim gösteriyor ki?

Niçin kopyaya teşebbüs ettin?

Ne olmuş kopya çektiysem yani? Kopya çekmeyen var mı?

“ Şu haber doğru olmalı, çünkü herkes onu konuşuyor!”

Basmakalıp sözlere, klişeleşmiş düşünceye sahip olmaları

Atasözleri, vecizeler vb. nakledilen sözler hemen hemen her gün kullanılmalarına rağmen, bazıları rizikolu da olabilirler. Bunların tehlikeleri, içlerinde önyargıların da bulunduğu aşırı basitleştirilmiş genellemeler olmalarıdır. Bundan dolayı, toplumda yer etmiş bazı atasözlerini, örneklerde görüldüğü gibi, karşıtı olabilecek sözleri de akla getirerek, anlamına ve bağlamına dikkat etmeden kullananlar eleştiriyse konu olacaklardır.

Damlaya damlaya göl olur /Taşıma suyla değirmen dönmez

İyi insan lafın üstüne gelir /İti an çomağı hazırla

Söz gümüşse. sükut altındır /Sükut ikrardan gelir

Harama uçkur çözülmez/Güzele bakmak sevaptır

Harama el uzatılmaz/Üzümü ye bağını sorma

Eğri otur doğru söyle/Doğru söyleyeni dokuz köyden kovarlar

Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır /Lafla peynir gemisi yürümez

İyilik yap denize at/Merhametten maraz doğar

Zorla güzellik olmaz/Zora dağlar dayanmaz

İnsan kıymetini insan bilir/İnsanoğlu çiğ süt emmiş

İki gönül bir olunca samanlık seyrân olur /İki çıplak bir hamama yakışır

Yüzü güzel olanın huyu da güzel olur/Yüzü güzel olanı değil huyu güzel olanı sev!¹¹⁰

İlintiye takılmaları

İlinti, öze ait olmayan, daimî veya çok defa olmayan geçici şeyleri özsel, kalıcı, ayrılmaz ve sürekli olanmış gibi alıp hükme varan ve değerlendiren genel yargılama düşkünü kişiler eleştirel düşüncenin yadırgayacağı dahası reddedeceği tiplerdir. Bundan dolayı hiçbir teorik, hiçbir pratik ve poetik ilim ilinti ile uğraşmaz. Şu örnekte, tanıtılmak istenen kişi zâti ve temelli

¹¹⁰ Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 2004-2005.

özellikleriyle değil de ilintisel ve geçici olan vasıflarıyla yapıldığından, söz konusu yanlış yapılmıştır. “Bir hikâye anlatmışlardı: Bir adam: “Ben falan kimseyi iyi tanırım, onun bütün sıfatlarını size sayarım!” dedi. Ona: “Buyur anlat!” dediler. Adam. “O benim çobanımdı ve iki kara öküzü vardı!” dedi... Görmek ve bilmek böyle olmaz ki.”¹¹¹

Mevlânâ bir pire için yepyeni kilimi yakmanın, sineğin verdiği baş ağrısı yüzünden günü zayi etmenin, Allah’ın ihsanı olan altının put şeklinde kalıba dökülüyor diye onun cevherini değersiz saymanın yanlışlığını vurguluyor¹¹² ki bunlar, araz yanlışına işaretler. Zira altının put şeklinde bir kalıba dökülmesi altın için ârizî bir sûrettir. Geçici olarak bulunan bir hal ve nitelik (put) i, özsel (altın cevheri) bir şeymiş gibi almak yanlıştır. “Terazide arpa, altınla arkadaş oldu diye arpanın da altın gibi kıymetlenmesi gerekmez.”¹¹³ Değersiz ve önemsiz şey (pire, sinek) ler önemli ve asıl olanın makamına geçirilmemelidir.

Eleştirel Düşünce İcrasında Görülen Tutum Yanlılıkları

Yukarıda “yanlışlar karşısında sergileyeceğimiz eleştirel tavır ve taktikler”de işlediğimiz ileri gitmek, haddi aşmak, eleştirmekten korkmak, kızmak, kinlenmek, görünüşe aldanmak, şekilde kalmak aslında eleştireceğimiz taraf değil de eleştiride bulunan için düşünülecek olursa aslında birer tutum yanlılığı olarak da görülebilir. Eleştirel düşünceyi icra ederken kişiler, eleştirileri muhataplarına yöneltirken bizzat kendileri de gerekçeler uydurma, uygun ilişkiler kurmama, egolarına düşkün olma, iyi bakmama, sadece biçime odaklanma, popüler olana başvurma ve ilintiye takılma gibi tutum yanlışlarına da düşebilmektedirler. Bunların yanı sıra eleştirel düşüncede kişilerin

olduğu gibi görünmemeleri
sözlerinin ardında durmamaları,
meselenin özüne nüfuz edemeyip şekilde veya kabukta kalmaları,
ortama ve şahıslara göre davranmaları veya
halkın alkışını alma, beğenisini kazanmaya odaklanmaları
hissi davranıp kızmaları veya agresif olmaları
özeleştiride bulunmaktan kaçmaları

¹¹¹ *Fih*, s. 59.

¹¹² *Mesnevî*, C. I, s. 232, B. 2890-2893.

¹¹³ *Mesnevî*, C. I, s. 243, B. 3020.

onların etki gücünü kırarak, kendilerine güveni azaltacak birer tutum yanlışı olacaktır.

Eleştirel Düşüncede Sıkça Yapılan Yanlışlar

Yanlışlar karşısında sergileyeceğimiz eleştirel tavır ve taktiklerde kaydettiğimiz bazı hususların tersini işlemek örneğin eleştiride ihtiyatlı ve ölçülü olmamak, bilmediğimiz konularda eleştiride bulunmak, soru sormasını bilmeme, çelişkileri fark etmeme işlenen yanlışlardandır.

Yine eleştirel düşünceyi icra ederken kişiler, yukarıda gördüğümüz eleştirileri muhataplarına yöneltirken bizzat kendileri de gerekçeler uydurma, uygun ilişkiler kurmama, yanlış neden, konudışılık, konuyu saptırma, eksik tetkik, popüler olana başvurma ve ilintiye takılma gibi yanlışlara düşebilmektedirler. Bunlara ilave olarak, eleştirel düşüncede şu yanlışların da yapıldığını görmekteyiz:

- Yanlış yorumlama
- Gelişigüzel genellemede bulunma
- Fazla basitleştirme veya hafife alma
- Yanlış analogi
- Karmaşık sorularla şaşırtma isteği
- Mizahı kötüye kullanma

Sonuç

Yanlışlar karşısında alacağımız eleştirel tavır ve taktiklerde sıraladığımız başta yanlış önlemeye çaba gösterme, yanlışlara karşı uyarıcı olma ve farkındalık oluşturma, seviyeyi gözetme, soru yönetme, delil isteme, çelişkiye dikkat çekme gibi hususların eleştirel düşüncede bize yanlışları akılda tutmanın önemini gösterir niteliktedir. Burada işlenenler, sadece yanlışların bilgisinin değil sıralanan bu taktikler ışığında mantık birikiminin de eleştirel düşünce pratiği yapmada önemli rol oynadığını göstermektedir. Yanlışlar karşısında takınacağımız eleştirel tavır taktiklerden bazılarının tersini işlemek örneğin eleştiride ileri gitmek, haddi aşmak, ihtiyatlı ve ölçülü olmamak, bilmediğimiz konularda eleştiride bulunmak, soru sormasını bilmemek, çelişkileri fark etmemek aynı zamanda eleştirel düşünce icrasında işlenen yanlışlar içinde de mütalaa edilebilir.

Yanlışlara düşmenin sübjektif ve harici nedenlerini başlıklarıyla dahi olsa hatırlamanın eleştirel düşüncede başarılı olmada hayati bir fonksiyonu olduğu yadsınamaz.

İnsanlar veya muhataplar, eleştirel düşüncelerini icra ederken, iyi düşünmemeleri, bilmeden eleştiriye girişmeleri, kavram kargaşasına düşmeleri, konu dışına çıkmaları, popüler olana başvurmaları, ilintisel olana takılmaları gibi gerekçeler veya nedenlerden dolayı eleştirilmeye maruz kalmaktadırlar. Haliyle eleştirel düşünce başarılı bir şekilde icra edilemeyince de “eleştirenin de eleştirileceği” unutulmamalıdır.

Mantık yanlışlarına düşmenin sübjektif ve harici nedenleri bilinip, biçim, içerik ve diğer yanlış çeşitlerini tanıyıp eleştirel düşüncede bunları kullananları uyarma, tashih etme veya bu yanlışları kullanmama konusunda bilinç veya farkındalık uyandırma, özellikle bilgi kirliliğinin ve tartışmalarda özensizliğin ve hissi davranışların zirve yaptığı günümüzde önem arz etmektedir. Bu hususlara dikkat edildiğinde veya yanlışları işlememe yahut muhatapların yaptıkları yanlışları fark etmede bir bilinç uyandığında eleştirel düşünceyle hedeflenen (dile hâkim olma, problemleri tanıma ve ifadeleri çözümleme, çözüm noktasında uygun araçlar bulma, yargıların ayırdına varma, önermeler arasında mantıklı ilişki kurma, kanıtları değerlendirme, sağlam sonuçlara ulaşma becerileri gibi) amaçlar büyük çapta gerçekleştirilmiş, haliyle doğru, anlaşılır, net ve etkili eleştirel düşüncenin ortaya çıkmasına katkı sağlanmış olacaktır.

Eleştirel düşünce icra edilirken çoğu dikkat edememe, acelecilik, önyargılı olma, iyi düşünememe, eksik tetkik, popüler olana başvurma, ilintiye takılma, dili iyi kullanmama ve benzeri yanlış düşme nedenlerini sıralamamızın asıl amacı, bunları bilip, bunlara karşı tedbirli olmak ve böylece sağlam düşünen; kişilere, fikirlere ve olaylara eleştirel yaklaşan fertlerin sayısını çoğaltmaktır. Bu vasıftaki kişilerin çoğaldığı toplumda ilerleme, huzur, refah ve mutluluğun daha kolay ve seri biçimde yakalanacağını düşünmekteyiz.

Şunu da belirtmek gerekir ki ne eleştirel düşünme becerilerini bilmek ne de eleştirel düşünmeyi engelleyen hususların ve bu konuda yapılan yanlışların farkında olmak tek başına eleştirel bir düşünür olmak için yeterli değildir. Eleştirel bir düşünürün olmazsa olmaz zorunlu özelliği eleştirel bir düşünür olma istekliliği, eğilimi ve tutumudur.

Kaynakça

1. Emiroğlu, İbrahim (2011), *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ*, İstanbul: İnsan Yayınları (4. Baskı).
2. Emiroğlu,, İbrahim (2017), *Mantık Yanlışları*, Ankara: Elis Yayınları (3. Baskı).
3. Emiroğlu, İbrahim; Altunya (2018), *Hülya, Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, İstanbul: Litera Yayınları.
4. Gündoğdu, Hakan (2009), “Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılığlar”, *CBÜ Sosyal Bilimler*, Cilt : 7, Sayı :1.
5. Kılıç, Cevdet (Hazırlayan) (2008), *Felsefe Diyarından Hikmet Yurduna Bilgelik Hikâyeleri*, İstanbul: İnsan Yayınları.
6. Nosich Gearld M. (2016), *Eleştirel Düşünme Rehberi*, Çev. Birsal Aybek, Ankara: 3.Baskı, ss. 1-5.
7. Mevlânâ Celâleddin Rûmî (1992), *Dîvân-ı Kebîr*, Çeviren ve Hazırlayan: Abdulbâki Gölpınarlı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, C. I-VII.
8. Mevlânâ Celâleddin Rûmî (1990), *Fîhi Mâ Fih*, Çeviren: Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
9. Mevlânâ Celâleddin Rûmî (1991), *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak, İstanbul: M.E.B. Yayınları, C. I-VI.
10. Mevlânâ Celâleddin Rûmî (1963), *Mektuplar*, Çeviren ve Hazırlayan: Abdulbâki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap ve Aka Ktp.
11. Muhittin ÇALIŞKAN (2019), “Eleştirel Düşünmenin Öğretimi”, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SB Dergisi*, Nevşehir: Cilt: 9 Sayı: 1, s.117-118.
12. Sa’dî Şirazî (2001), *Bostan*, Çev. Hikmet İlaydın, İstanbul: M.E.B Yayınları.
13. Tokur Behlül (2011), “Kur’an’da Soru Kalıpları ve Metaforlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum: Sayı: 36.

Doğal Dil İşleme Teknolojilerinin Eleştirel Düşünceye Etkileri

İbrahim Halil Çetres*

Özet

Yapay zeka alanının insan etkileşimine en açık olan alanı olan doğal dil işleme (DDİ) teknolojilerinin yükselişi özellikle sosyal bilimler açısından yeni bir çağın başlangıcına işaret etmektedir. Eleştirel düşünce ise insan olmanın temel belirleyicilerinden olan “zeka”nın en belirgin özelliğine işaret etmektedir. Bu yazı, DDİ teknolojileri ile eleştirel düşünceyi farklı açılardan karşılaştırmayı vadetmektedir. Bu amaçla metnin ilk kısmında doğal dil işleme teknolojilerinin genel bir tanımı yapılarak bu alandaki gelişmelere işaret edilecektir. Metnin ikinci kısmında eleştirel düşüncenin özelliklerinin aktarılması hedeflenmiştir. Metnin son kısmı ise doğal dil işleme teknolojileri ve eleştirel düşünce arasındaki etkileşimden ortaya çıkabilecek olumlu ve olumsuz etkiler ile dikkat edilmesi gereken hususlara ayrılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yapay zeka, doğal dil işleme teknolojileri, eleştirel düşünce, mantık.

* Dr. Öğretim Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, ibrahimcetres@artuklu.edu.tr
DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0190

The Effects of Natural Language Processing Technologies on Critical Thinking

Abstract

The rise of natural language processing (NLP) technologies, which are said to be the most open-to-human-interaction area in the field of artificial intelligence indicates the beginning of a new era, especially in terms of social sciences. Critical thinking points to the most distinctive feature of “intelligence”, which is one of the basic determinants of being human. This article aims to compare NLP technologies and critical thinking from different perspectives. For this purpose, first, a general definition of natural language processing technologies will be made and the developments in this field will be pointed out. The second part aims to convey the characteristics of critical thinking. The last part is devoted to the issues that need to be taken into consideration to predict the positive and negative consequences that may arise from the interaction between these two areas.

Keywords: Artificial intelligence, natural language processing, critical thinking, logic.

Doğal Dil İşleme Teknolojileri (DDİ)

Yapay zeka ve onun bir ürünü olarak doğal dil işleme (DDİ) teknolojilerine ilgi günümüzde oldukça artmıştır. Bu artışın en önemli nedenleri arasında uzmanlaşmış yapay zeka ürünlerinin insanların gündelik yaşamlarına doğrudan ve dolaylı etkilerini göstermek mümkündür. “Yapay zeka, makinelerin akıllı davranışlarının incelenmesi”¹, eğitilmesi ve denetlenmesini amaçlayan bir alandır. Uzmanlaşmış bir yapay zeka modeli ise, algoritmaların belirlenmiş veri kümeleri üzerinde eğitilerek sonuç kümesini oluşturacak çıkarım yapma görevlerini yerine getirebilen bir programdır. Bu tür modellerin işlevleri, eğitildikleri görevlere ve yapılarına bağlı olarak değişmektedir ancak uzmanlaşmış yapay zeka modellerinin temel olarak doğal dil işleme, soru cevaplama, çeviri, girdiler arasında bağ kurma, girdileri sentezleme, görüntü işleme, otomatik öneri verme, otonom karar verme, adaptasyon ve metin oluşturma görevlerini tamamlamayı amaçladıkları ileri sürülebilir.

Bir yapay zeka modeli olarak “doğal dil işleme (*Natural Language Processing* (NLP))” programları sentaktik ve semantik yapısı belirlenmiş insan dillerini anlama, yorumlama ve yeniden üretme becerilerinin geliştirilmesi işlemlerini kapsamaktadır. Bu tür programlar ayrıca, metin analizi, çeviri ve yazı tabanlı verileri sınıflandırma gibi “doğal diller ve metinler ile bilgisayarlar arasında köprü sağlayan”² görevleri yerine getirmeyi amaçlar. Bu alandaki teknolojiler ise insanların kullandığı doğal dili anlama ve işlemleri için tasarlanmış bir dizi yapay zeka ve bilgisayar bilimi tekniklerini içerir. Bu teknolojiler, metin tabanlı verileri anlama, yorumlama ve çeşitli dil görevlerini yerine getirmek için kullanılır. DDİ teknolojilerinin temel özellikleri şunlardır:

1. **Metin Analizi:** Sisteme eklenen yapıların kelime düzeyinde ayrılması, cümlelerin tanınması, dilbilgisi kurallarının uygulanması ve metindeki anahtar kelimelerin belirlenmesi.³

¹ Minh Trinh, The AI Model Handbook: A guide to the world of artificial intelligence modelling, Rodeo Press, 2021, s.14.

² Sezai Tunca, Yapay Zeka Doğal Dil İşleme Yaklaşımıyla Çevirimiçi Metinsel Veriler Üzerine Bir Çalışma: Sanal Tüketicilik, Gebze Teknik Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023, s. 8.

³ Minh Trinh, The AI Model Handbook: A guide to the world of artificial intelligence modelling, Rodeo Press, 2021, s.116-117.

2. **Dil Anlama:** Metinlerin bağlam çerçevesinde yorumlanması ve tanımlanan dizgeler dahilinde, metindeki verilere ulaşılabilmesi.
3. **Önerme Üretme:** Üretilen metinlerin değerlendirilmesi ve tanımlanan dil bilgisi kurallarına uygun yeni cümlelerin üretilmesi ile bu cümlelerin farklı biçimlerde yeniden yazılabilmesi.
4. **Sınıflandırma:** Metinleri istenen kriterlere göre pozitif veya negatif biçimde sıralama ve sınıflandırma. Örneğin, e-postaları “istenmeyen (spam)” ve “genel (spam olmayan)” olarak ayırt etme.
5. **Çeviri:** Metinlerin sentaktik ve semantik yapısı iyi tanımlanmış bir dilden sentaktik ve semantik yapısı iyi tanımlanmış diğer bir dile çevrilmesi.
6. **Konuşma Tanıma ve Sentez:** Konuşma yapılan dilin verili dillerle karşılaştırılarak tanınması, konuşma verilerinin metne dönüştürülmesi veya metnin konuşmaya dönüştürülmesi.
7. **Sentezleme ve Sonuç Çıkarma:** Girdilerden hareketle sentez yaparak bir sonuç elde etme.
8. **Duygu Tanıma:** Müşteri geri bildirimlerini veya sosyal medya paylaşımlarını analiz ederek kullanıcıların tepkilerini (olumlu-olumsuz olacak biçimde) anlama.
9. **Öğrenme ve Uyum Sağlama:** Sistemlerin geri bildirimler doğrultusunda zamanla daha iyi performans göstermesi. (Etkinliğini daha efektif bir biçimde yerine getirme)⁴

Bu özellikleri ile dil öğrenme teknolojileri, otomobil asistanları, müşteri hizmetleri sohbet robotları (*chatbot*), metin üretimi, içerik analizi, metin çevirisi, haber özetleme, reklamcılık sektöründe metin yazarlığı, tıpta medikal belge analizi, eğitimde gerekli verinin girilmesi durumunda sınav soruları oluşturma ve sınav kağıtlarını okuma gibi çok sayıda uygulama alanında kullanılabilmektedir. Bu teknolojiler, büyük miktarda metin verisi üzerinde hızlı ve hassas analizler yapabilme yeteneği nedeniyle giderek

⁴ Eşref Adalı, Doğal Dil İşleme, Türkiye Bilişim Vakfı Bilgisayar Bilimleri ve Mühendisliği Dergisi, 2016, s. 4.

daha fazla önem kazanmaktadır. Pek çok sektörde kullanım alanı bulması nedeniyle giderek daha da önem kazanan dil öğrenme teknolojileri, düşünce üretme süreçlerinde de bir başvuru kaynağı haline gelebilmektedir. Burada söz konusu teknolojilerden beklenen, üretilen düşüncenin eleştirelilik düzeyi veya derecesi olmaktadır. Dil öğrenme teknolojileri ile eleştirel düşünce arasındaki ilgiyi konu etmeden önce eleştirel düşünce ile ne kastedildiğine açıklık getirmek gerekir.

Eleştirel Düşünce

John Dewey, “eleştirel düşünce” kavramı yerine “yansıtıcı düşünme” (İng. *reflective thinking*) kavramını kullanır ve bunu “herhangi bir inancın veya varsayılan bilgi biçiminin, onu destekleyen temellerin ve yöneldiği diğer sonuçların ışığında aktif, ısrarcı ve dikkatli bir şekilde değerlendirilmesi” şeklinde tanımlar.⁵ Eleştirel düşünce ise en genel tabiriyle, mantıklı ve sistematik bir şekilde düşünme yeteneğini ifade eder. Bu tür düşünce, bir fikri, argümanı veya sorunu değerlendirirken mantıklı ve objektif bir yaklaşım benimseme, verilen argümanları eleştirerek yeni argümanları üretme, öncülleri farklı açılardan inceleme ve sonuçlara ulaşma yeteneğini içerir.⁶ Bu tanım itibarıyla eleştirel düşünce, bireylerin düşünce sürecindeki adımlarda -varsa- tutarsızlıkları, çelişkileri veya paradoksları fark ederek karşılarında duran sorunları daha iyi anlamalarına, daha doğru kararlar vermelerine/bilinçli seçimler yapmalarına ve önyargılardan uzaklaşmalarına yardımcı olabilir.

Eleştirel düşünce ayrıca, dış etkenlerden bağımsız olarak düşünme yeteneğini içerir. Bir çıkarım yalnızca, akıl yürütme teknikleri kullanılarak ele alındığında mantıklı bir sonuca ulaşabilmektedir. Bu süreç, başka bir deyişle, mantıklı ve sistematik düşünme, doğru akıl yürütme, argümanların geçerlilik ve tutarlılığını değerlendirme ile veriyi organize etme adımlarından oluşmaktadır. Eleştirel düşünce, öneri ve iddiaların olduğu veya verildiği gibi kabul edilmeyip sorgulanmasını içerir, bu aşamada veri ve argümanların sıkça sorgulanması ve tutarsızlıkların tespit edilmesi önem taşır.

⁵ Dewey, *How We Think*, Boston, 1910, s. 6. Aktaran (Hitchcock, David, “Critical Thinking”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), (editörler) Edward N. Zalta & Uri Nodelman).

⁶ Alec Fisher, *Critical Thinking: An Introduction*, Cambridge University Press, 2011, s. 1.

Eleştirel düşünce yeteneğine sahip kişi, sorunları analiz edip çözer, başka bir deyişle sorunları daha küçük ve yönetilebilir parçalara böler ve mantıklı bir çözüm yoluna yönlendirir. Eleştirel düşünce, yaratıcı düşünce ile birleştirildiğinde yenilikçi çözümlere yol açabilir. Yaratıcı eleştirel düşünce, mevcut durumu sorgulama ve alternatif yaklaşımlar geliştirme yeteneğini içerir. Bu anlamda yetenekli kişiler, farklı görüşlere açıktır. Bu tür insanlar, fikirlerini ve önyargılarını bir kenara bırakarak, farklı bakış açılarını kabul edip inceleyebilmektedir.⁷ Yetenek olarak eleştirel düşünce, argüman destekleyen veya çürüten kanıtları değerlendirme yeteneğini içerir.

Eleştirel düşünce sağaltıcı ve çözüm odaklı olduğu sürece birçok alanda faydalıdır: Eğitim, iş dünyası, bilim, hukuk ve günlük yaşam bu alanlara örnek olarak verilebilir. Eleştirel düşünce becerisini geliştirmenin toplumsal sonuçları arasında, daha bilinçli vatandaş olunması, olası iletişim sorunlarının önüne geçilerek daha iyi bir karar verici haline gelmesine ve sorunların daha etkili bir şekilde çözülmesine katkı sağlanması gösterilebilir.

DDİ Teknolojileri Eleştirel Düşünceye Nasıl Etki Edebilir?

Günümüzde oldukça yaygın olarak kullanılan DDİ teknolojileri, eleştirel düşüncüyü etkileyebilecek güce sahiptir. Bu gücü daha iyi analiz edebilmek için bu teknolojilerin neler yapabileceğine bakalım:

1. **Veri Erişimi ve Analiz:** DDİ teknolojileri, büyük metin verilerini hızlı bir şekilde analiz edebilir. Bu, eleştirel düşünen bireylerin daha fazla veriye erişmelerine ve bu veriyi analiz etmelerine olanak tanır. Böylece eleştirel düşüncenin, argümanlarını desteklemek veya çürütmek için gerekli olan verilere erişme yeteneğini geliştirebilir.
2. **Hızlı Veri Çekme:** DDİ sistemleri, büyük metin verilerini otomatik olarak tarama ve önemli verileri hızlı bir şekilde çekme yeteneği sunar. Bu durum, bireyin daha fazla veriye hızlı bir şekilde ulaşmasına yardımcı olabilir.
3. **Metin Oluşturma:** Parça parça verilen girdilerden bütünlüklü bir metin meydana getirme. Bu durum bireye, farklı bağlantıları görme imkanı sağlayabilir.

⁷ Nigel Warburton, A'dan Z'ye Düşünmek, Dost Kitabevi, 2000, s. 106.

4. **Metinlerin Analizi ve Özetlenmesi:** DDİ, metinleri analiz ederek anahtar kelimeleri veya önemli verileri belirleme ve verilen metni özetleme yeteneği sağlar. Bu durum bireye, karmaşık metinleri analiz etme ve özetleyerek anlaşılmasını kolaylaştırma konularında yardımcı olabilir.
5. **Farklı Alanlarda Yazılmış Metinleri Sentezleme ve Sonuç Çıkarma:** Farklı alanlarda yazılmış metinler arası bağıntılar kurarak bu bağıntılardan bir sentez elde etme ve mümkün sonuçları bildirme. Bu durum bireye, uzmanı olmadığı konularda yazılmış bir metin ile uzmanı olduğu konularda yazılmış metinler arasında ilişki kurulması ve disiplinlerarası düşünme yeteneğinin geliştirilmesi konularında yardımcı olur.
6. **Duygu ve Ton Analizi:** DDİ, metinlerin duygu ve tonunu analiz edebilir. Böylece birey, metinlerin duygusal içeriğini değerlendirerek duygu ve önyargılara dayalı yanlış verileri fark ederek hatalı çıkarımlardan kaçınabilir.
7. **Veri Görselleştirme:** DDİ teknolojileri, metin verilerini görsel olarak temsil edebilir. Grafikler, tablolar ve grafikler gibi görsel araçlar, bireye, veriyi daha iyi anlama ve analiz etme konularında yardımcı olabilir.
8. **Çeviri ve Kültürel Farkları Anlama:** DDİ sistemleri, farklı diller arasında metin çevirisi yapabilir. Bu, eleştirel düşünen bireylerin kültürel farkları anlamalarına ve farklı kaynaklardan gelen verilere ulaşmalarına yardımcı olur.
9. **Metin Tabanlı Tartışma ve Argümanlar:** DDİ teknolojileri, metin tabanlı tartışma platformları oluşturabilir. Böylece kişinin, bu platformlarda argümanlarını geliştirme, paylaşma ve tartışma yeteneklerini geliştirmesine yardımcı olur.
10. **Hata Tespiti ve Düzeltme:** DDİ, metinlerdeki dilbilgisi ve yazım hatalarını tespit edebilir ve düzeltebilir. Bu durum iletişimin daha etkili hale gelmesine ve çıkarımların denetlenmesine yardımcı olur.

DDİ teknolojileri, büyük verilere daha hızlı erişim ve veriyi daha iyi analiz etme imkanı sağlayarak bireye daha iyi karar verme yeteneği sunabilmektedir. Bu yetenek eleştirel düşüncenin doğru bir biçimde

gerçekleştirilmesinde katkı sağlar. Ancak, DDİ teknolojilerin sınırlamaları ve dayandıkları veri grubuna bağlı değişken doğruluk oranları bulunmaktadır. Bu nedenle kullanıcıların metin ve veri gruplarının dikkatli bir şekilde değerlendirmesi önem taşımaktadır. Bu bakımdan DDİ teknolojilerine söz konusu işlemleri kolaylaştıracakları için başvurulabilir ancak buradan elde edilecek sonuçlar veya veriler sorgulanmadan birer “doğru” olarak kabul edilmemelidir. Bu nokta gözden kaçırılırsa, DDİ teknolojileri etik ve toplumsal sorunlara yol açabilir.

DDİ teknolojilerinin eleştirel düşünceye **olumlu etkileri** arasında; farklı dillerde ve kaynaklarda bulunan verilere erişimi kolaylaştırarak araştırmacıların, konuyu farklı perspektiflerden ve daha geniş bir açıdan bakma fırsatı bulmaları; dil öğrenimini desteklemesiyle araştırmacıların, farklı dil ve kültürleri karşılaştırma fırsatı bulmaları ve böylelikle farklılıklara saygıyı desteklemeleri; metinleri veya konuşmaları özetleyebilmesi, anahtar kelimeleri belirleyebilmesi, duygu veya tutumları tespit edebilmesiyle araştırmacılara, birçok metni veya konuşmayı hızlı bir şekilde değerlendirme imkanı sağlaması gösterilebilir. DDİ teknolojileri insanlara birçok fayda sunsa da olumsuz etkileri de bulunmaktadır. DDİ’nin eleştirel düşünce üzerindeki **olumsuz etkileri** şöyle sıralanabilir:

1. **Veri Filtre Balonları:** DDİ teknolojileri, kişisel tercihler ve tıklama geçmişi temelinde kullanıcıları belirli türde içeriklere yönlendirme eğilimindedir. Bu, kişilerin sadece kendi görüşlerini yansıtan verilere maruz kalmalarına neden olabilir, bu durum eleştirel düşünceyi sınırlayabilir.
2. **Doğruluk ve Güvenilirlik Sorunları:** DDİ sistemleri, verileri otomatik olarak analiz eder ve çıkarımlarda bulunur. Ancak bu sistemler hata yapabilir veya yanıltıcı verilere dayalı sonuçlar üretebilir. Bu durumun gözden kaçırılması, eleştirel düşünen bireylerin yanıltıcı verilere maruz kalma riskini artırabilir.
3. **Önyargı ve Ayrımcılık:** DDİ sistemleri, eğitildikleri verilere dayalı olarak önyargılar taşıyabilir ve böylece ayrımcılıkların normalleştirilmesine neden olabilir. Bu durum, bireylerin yanıltıcı veya ayrımcı verilere maruz kalma riskini artırabilir ve önyargıları pekiştirebilir.
4. **Yapay İçerik Üretimi:** DDİ sistemleri, metin tabanlı içerikleri otomatik olarak üretebilir. Bu durum, sahte ve yanıltıcı

içeriklerin kolayca yayılmasına sebep olarak gerçeklikle bağı olmayan olaylara zaman harcanmasına neden olur.

5. **Veriye Aşırı Maruz Kalma:** DDİ teknolojileri, kullanıcıları sürekli olarak büyük miktarda veriye maruz bırakabilir. Bu durum, “veri bombardımanı” etkisi yaratarak eleştirel düşüncüyü zayıflatabilir ve karar verme süreçlerini karmaşıklştırabilir.
6. **Kişisel Mahremiyet Sorunları:** DDİ teknolojileri, metin tabanlı verileri analiz ederken kişisel mahremiyet ihlali riski taşır. Eleştirel düşüncüyü etkileyen bu durum, bireylerin özel verilerinin istenmeyen şekillerde kullanılmasına neden olabilir.⁸
7. **Bağımlılık ve Dikkat Dağılması:** DDİ tabanlı uygulamalar, kullanıcıları sürekli olarak çevrimiçi tutma eğilimindedir. Bu durum, bireyin dikkatinin dağılmasına ve kendi başına öğrenme ve düşünme becerilerinin zayıflamasına neden olarak eleştirel düşüncüyü olumsuz etkileyebilir.
8. **Sosyal İzolasyon:** İnternet üzerinden iletişim ve metin tabanlı etkileşimlerin artması, sanal ortamda geçirilen zamanın artmasına ve böylece sosyal izolasyona neden olabilmektedir. Yapılan araştırmalar, “internet kullanımının artması beraberinde bir takım bedensel ve ruhsal problemlere neden olabildiğini” göstermektedir.⁹ Bu problemler eleştirel düşünce yeteneğini sınırlayabilmektedir.

Eleştirel düşüncüyü etkileyebilecek bu olumsuz etkilere karşı, bireylerin bilinçli bir şekilde DDİ teknolojilerini kullanma ve onları sorgulama sorumluluğu vardır. Ayrıca, toplumlar ve düzenleyiciler, DDİ teknolojilerinin etik ihlallerini denetleyebilir ve veriye erişimi engellemeden düzenlemeleri geliştirebilmelidir. Yukarıda sıralananların yanı sıra, DDİ teknolojileri eleştirel düşüncüyü farklı açılardan olumsuz etkileyebilir; yanlış veya eksik verilerin “bilgi” olarak yorumlanması araştırmacının veriyi sorgulamadan kabul etmesine ve böylece yanlış kararlar vermesine neden olabilir; dilin

⁸ Yılmaz Vural, “Veri Mahremiyeti: Saldırıları, Korunma ve Yeni Bir Çözüm Önerisi”, Uluslararası Bilgi Güvenliği Mühendisliği Dergisi, Cilt:4, No:2, 2018, s.22.

⁹ Abdülkadir Çağlı, İnternet Bağımlılığı Eleştirel Düşünme Eğilimini Etkiler mi?, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereği Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt 4, Sayı 1, 2022, s. 36.

doğallığını veya zenginliğini kaybetmesi araştırmacının dil becerilerini geliştirmesini engelleyebilir veya dilin kültürel veya tarihsel bağlamını göz ardı edebilir.

Sonuç

DDİ teknolojilerinin eleştirel düşünceye katkıları olabileceği gibi zararlı etkileri de olabilmektedir. Bu yapılar, yapay zeka araştırmalarının bir ürünüdür. Bu ürünün faydalı mı zararlı mı olacağı kullanıcıların amaçlarına göre değişkenlik gösterecektir. Bir önlem ve öneri olarak DDİ ürünleri, eleştirel düşünceyi destekleyecek bir araç olarak kullanılması tavsiye edilmelidir. DDİ ürünlerinin sınırları ve güvenilirliği de dikkate alınmalı ve sonuç olarak çıktıların birer veri olmanın ötesine geçemeyeceği, yanlış yönlendirilmiş veriler ile etik olmayan sonuçların ortaya çıkabileceği farkındalığıyla kullanılmalıdır. DDİ teknolojileri kullanılırken bilgi-veri ayrımı doğru bir biçimde yapılmalı ve etik ilkeler göz önünde bulundurulmalıdır.

Doğal dil modellerinin veri setlerinin artırılması sonucunda bu modellerden her şeyi doğru biçimde kavradığı öne sürülen ancak aslında hiçbir şeyin doğru anlaşılmadığı önermelerin ortaya çıkması mümkündür. Bu yapıların manipülasyona açık olması ise sistemin kapatılması oldukça zor olan bir başka eksikliğine işaret etmektedir. Bu eksiklik, yapay zekaya ilişkin 1950-60'lardan beri sürekli olarak geliştirilen ve bu sayede genişleyen alanın kullanışlılığına elbette zarar getirmemektedir. Ancak yapay zeka sistemlerinin yazı-kışa olarak nitelen dönemlerin bir kışına daha kapı aralayabilir bir açıklık olma potansiyeli taşımaktadır. Bu ölçekte geniş alana yayılmış ve faydalarını da yadsıyamayacağımız bu alana tekrar bir kışın gelmemesi adına dil öğrenme teknolojileri alanında karşılaşılan sorunların çözümüyle ilgili çalışmaların artırılması ve bu konudaki araştırmaların önemine dikkat çekilmesi gerekir. Bu uğurda, alanın önde gelen isimlerinden Luciano Floridi de söz konusu gelişmelerin; “teknolojinin zararlı kullanımına, e-posta dolandırıcılığından tam ölçekli siber savaşa kadar her şeyi hızlandırma veya yoğunlaştırma potansiyeline sahip”¹⁰ olduğu hususunun göz önünde bulundurulması gerektiğini hatırlatır.

¹⁰ Lucian Floridi vd., AI4People: An Ethical Framework for a Good AI Society: Opportunities, Risks, Principles, and Recommendations. Minds and Machines, 2018, s. 691.

Kaynakça

1. Abdülkadir Çağlı, “İnternet Bağımlılığı Eleştirel Düşünme Eğilimini Etkiler mi?”, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereği Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt 4, Sayı 1, 2022.
2. Alec Fisher, Critical Thinking: An Introduction, Cambridge University Press, 2011.
3. Alec Fisher, The Logic of Arguments, Cambridge University Press, 2004.
4. Eşref Adalı, Doğal Dil İşleme, Türkiye Bilişim Vakfı Bilgisayar Bilimleri ve Mühendisliği Dergisi, 2016.
5. Floridi, L., Cows, J., Beltrametti, M., Chatila, R., Chazerand, P., Dignum, V., Luetge, C., Madelin, R., Pagallo, U., Rossi, F., Schafer, B., Valcke, P., & Vayena, E., AI4People: An Ethical Framework for a Good AI Society: Opportunities, Risks, Principles, and Recommendations. Minds and Machines, 2018. s. 689–707.
6. Hitchcock, David, “Critical Thinking”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (editörler) Edward N. Zalta & Uri Nodelman, 2024.
7. Minh Trinh, The AI Model Handbook: A guide to the world of artificial intelligence modelling, Rodeo Press, 2021.
8. Nigel Warburton, A’dan Z’ye Düşünmek, Dost Kitabevi, 2000.
9. Sezai Tunca, Yapay Zeka Doğal Dil İşleme Yaklaşımıyla Çevrimiçi Metinsel Veriler Üzerine Bir Çalışma: Sanal Tüketicilik, Gebze Teknik Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
10. Yılmaz Vural, “Veri Mahremiyeti: Saldırı, Korunma ve Yeni Bir Çözüm Önerisi”, Uluslararası Bilgi Güvenliği Mühendisliği Dergisi, Cilt:4, No:2, S:21-34, 2018.

Formel Mantık Öğretiminde Web Tabanlı Bir Yaklaşım: Carnap*

E. Funda Serin**, İsmail Serin***, Mehmet Arslan****, Selvi Elif Gök*****

Özet

Düşünme becerisinin yokluğu, azlığı ya da bozukluğu eğitim-öğretimle amaçlanan kazanımları doğrudan etkiler. Bu bakımdan düşünmenin formel yönlerine ilişkin ayrıntıları içeren Formel Mantık bilgisinin gerekliliği ve ayrımsız tüm eğitim düzeylerinde yaygınlaştırılması oldukça önemlidir. Ülkemiz üniversitelerinde felsefe, sosyoloji, psikoloji, mühendislikler ve matematik bölümlerinde öncelikle lisans düzeyinde olmak üzere verilen formel mantık derslerinde belli bir standart olduğu söylenemez. Formel mantık eğitiminde ve ilgili araçlarda standartların yokluğu, öğrenciler arasında düzey farklılığına ve fırsat eşitsizliğine yol açabilmektedir. Ayrıca yüz yüze yürütülmesi gereken derslere öğrencilerin katılamaması ve/veya bu derslerin yapılamadığı durumlarda web tabanlı bir öğretimde formel mantık eğitimleri aksamadan sürdürülebilecektir. Formel Mantık öğretiminin çevrimiçi yapılmasının ülkemiz dışında örnekleri bulunmaktadır. Ancak, bu uygulamaların hiçbiri Türkçe değildir. Yurtdışında halihazırda kullanılan yazılımlar veya benzerleri ülkemizde henüz müfredat düzeyinde kullanılmamaktadır; Carnap yazılımı ile formel mantık öğretimine yönelik böyle bir altyapıyı ülkemizde ilk kez uygulamaya sokmaktayız. Açık kaynak kodlu ve Haskell diliyle yazılmış bu uygulamaya, yirminci yüzyılın önde gelen mantıkçı filozoflarından Rudolf Carnap'ın adı verilmiştir. Bu bildiride Formel mantık öğretiminde kullanılan diğer yazılımlarla, sözelimi, Educational Theorem Proving System (ETPS) ve Coq (Calculus of Inductive Constructions)

* Bu yazı TÜBİTAK 3005 - Sosyal ve Beşeri Bilimlerde Yenilikçi Çözümler Araştırma Projeleri Destekleme Programı kapsamında desteklenen 121G218 numaralı “Uzaktan Eğitim Odaklı Çevrimiçi Formel Mantık Öğretimi” adlı projenin çıktısıdır.

** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, efunda@omu.edu.tr

*** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, ismail.serin@omu.edu.tr

**** Dr.Öğr.Üyesi, Samsun Üniversitesi, mehmet.arslan@samsun.edu.tr

***** Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, elif.gok@omu.edu.tr

gibi yazılımlar ile Haskell diliyle yazılmış formel mantık iskeleti olan Carnap yazılımı arasında ana hatlarıyla bir karşılaştırma yapılacaktır; yazılımın kendisinin iç işleyişi serimlenecek böylelikle formel mantık öğretiminde Carnap yazılımının ne oranda katkısı olabileceği ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Uzaktan eğitim, web tabanlı eğitim, etkileşimli eğitim, Carnap yazılımı

A Web-Based Approach to Teaching Formal Logic: Carnap

Abstract

The absence, deficiency, or impairment of thinking skills directly affects the achievements aimed at education. In this regard, it is essential that Formal Logic knowledge, which includes details about the formal aspects of thinking, is necessary and disseminated at all levels of education. One cannot argue that there is a certain standard in the formal logic courses given primarily at the undergraduate level in the departments of philosophy, sociology, psychology, engineering, and mathematics in the universities of our country. The absence of standards in formal logic education and related tools can lead to differences in levels and inequality of opportunities among students. In addition, in cases where students cannot attend face-to-face courses and these courses cannot be held, formal logic training can be continued without interruption in web-based education. There are examples outside our country of teaching Formal Logic online. However, none of these applications are in Turkish. Software or similar software currently used abroad has yet to be used at the curriculum level in our country. With Carnap software, we are implementing such an infrastructure for teaching formal logic for the first time in our country. This application, which is open source and written in Haskell language, is named after Rudolf Carnap, one of the leading logic philosophers of the twentieth century. In this paper, a general comparison will be made between other software used in formal logic teaching, for example, software such as Educational Theorem Proving System (ETPS) and Coq (Calculus of Inductive Constructions), and Carnap software, which is a formal logic framework written in Haskell language; The inner workings of the software itself will be revealed. Thus, the extent to which the Carnap software can contribute to teaching formal logic will be shown.

Keywords: Distance education, web-based education, interactive education, Carnap software

Giriş

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızla gelişen bilgisayar donanım ve yazılımlarının eğitim alanındaki uygulamaları da dikkate değer bir ilerleme kaydetmektedir. Bu bağlamda başta yüksek öğretim olmak üzere tüm eğitim kademelerinde mantıksal usamlama yetisinin hayati bir önemi olduğu açıktır. “Carnap” yazılımı formel usamlama uygulamaları arasında web tabanlı olması ve formel mantık derslerinin içeriğinin kolayca kullanıcı erişimine açabilmesi bakımından benzer uygulamalardan ayrılmaktadır.¹ resmi muhakeme uygulamalarının geliştirilmesi için özgür ve açık bir çerçeve olan Carnap çerçevesini açıklayacağız. Carnap çerçevesinin amaçlarından biri, öğretmenlere, öğrencilere sıkı biçimsel akıl yürütmeyi öğretene, aynı zamanda konuyla ilgisi olmayan pedagojik engelleri en aza indiren veya ortadan kaldıran etkileşimli çevrimiçi alıştırmalar, araçlar ve etkinliklerden oluşan esnek bir araç seti sağlamaktır.

Yazılımın, Haskell diliyle yazılmış olması mantık konularının teknik bakımdan yazılım içeriğine aktarılmasını kolaylaştırmaktadır. Tüm yazılım, Nix² paketleme yöneticisi düşünülerek geliştirilmektedir. Nix paket yöneticisi başta Linux dağıtımları olmak üzere tüm işletim sistemlerine kurulabilmektedir. Biz yazılımı bir web sunucu üzerinde çalışacak şekilde Debian linux işletim sistemini kullanarak derledik. O nedenle aşağıda anlatım tümüyle Debian’a özgü komutları esas almaktadır. Ayrıca, başta arayüz olmak üzere yazılımın içeriğini Türkçeye aktardık. Böylelikle Carnap, ülkemizde formal mantık öğretiminin web ortamında yapılması için kapsamlı ve yeterli bir altyapıyı sağlamış oldu. Carnap’ın, Nix kurulduktan sonra derlenmesi ise son derece basittir.

Öncelikle Nix’in etkin hale getirilmesi gerekmektedir:

```
$ bash <(curl -L https://nixos.org/nix/install)
```

Ardından

```
$ # Install Cachix:
```

¹ Aynı zamanda yazılımı geliştiren kişi olan Graham Leach-Krouse, 2018 tarihli yazısının girişinde (s. 70) yazılımın her düzeydeki kullanıcının erişimine açık olabilecek şekilde esnek bir tasarımı olduğunu belirtir.

² Ayrıntılı bilgi için <https://nixos.org/guides/how-nix-works.html> adresi ziyaret edilebilir.

```
$ nix-env -iA cachix -f https://cachix.org/api/v1/install
```

```
$ # Use the Carnap Cachix
```

```
$ cachix use carnap
```

```
Daha sonra
```

```
nix-shell
```

komutuyla Carnap'ı derliyoruz.³ Son olarak, derlenmiş projemizi Keter sunucusunda çalıştırmak üzere paketleyip sanal sunucumuzda kamunun erişimine açıyoruz.⁴

Formel Mantık öğretiminin çevrimiçi yapılmasının ülkemiz dışında örnekleri bulunmaktadır. Ancak, bu uygulamaların hiçbiri Türkçe değildir. Yurtdışındaki örnekleri (Örn. Andrews, P. B vd, 2004; Henz, M., & Hobor, A., 2011; Leach-Krouse, G. 2018) inceledikten sonra ülkemizdeki Formel Mantık öğretimine en uygun altyapıyı oluşturmak amaçlanmıştır. Anılan örneklerin ülkemizde henüz uygulamada hiçbir karşılığı olmadığından Formel Mantık öğretimine yönelik böyle bir altyapıyı ilk kez ülkemizde gerçekleştirmiş olmaktadır. Yurtdışındaki özgür ve açık kaynaklı yazılımları esas alarak yapacağımız tercihle oluşturacağımız platform, projenin yenilikçi yönünü temsil etmektedir. Bu bakımdan yirminci yüzyılın önde gelen mantıkçı filozoflarından Rudolf Carnap'ın adının verildiği, Haskell diliyle yazılmış açık kaynak kodlu bir yazılım kullanıyoruz. Bu seçim, hem lisanslama maliyeti yaratmadığından hem de yazılım kodlarında kolaylıkla değişiklik yapma imkanından ötürü en uygun seçenek olarak görülmektedir. Sözelimi, Educational Theorem Proving System (ETPS) adıyla bilinen uygulama (Andrews, P. B vd, 2004) Java diliyle hazırlanmış ve web ortamından çok kişisel bilgisayarlarda kullanılması düşünülmüştür. Ayrıca bu programa Carnap'tan farklı olarak çalışma kaynağı ekleme esnekliği bulunmamaktadır. Üstelik ETPS'nin en son 2016 yılında güncellendiği dikkate alındığında programın günümüz işletim sistemlerinde uyumsuzluğa yol açması hayli olasıdır. Öte yandan kısaca Coq (Calculus of Inductive Constructions) diye bilinen platformun

³ Ayrıntılı teknik bilgi için <https://github.com/Carnap/Carnap> adresini ziyaret edebilirsiniz.

⁴ Proje ekibi olarak yukarıda anlatılan Carnap uygulamasının çalışan bir örneğini <https://usbilim.omu.edu.tr/> adresinde kamu erişimine açmış bulunuyoruz. Bu sitede örnek bir sembolik mantık dersi bulunmaktadır. Hem öğrencilerin hem de öğrencilerin kullanımına açıktır.

1991'den günümüze dek sürekli geliştirilen ve güvenilir bir sistem olmasına karşın, bu sistemin öğrencilerden çok uzmanların kullanımını esas aldığı söylenebilir (Ayrıntılı bilgi için: <https://coq.inria.fr/>). Ayrıca Coq'un Türkiye'deki Formal Mantık öğretimi müfredatına uygun hale getirilmesi de ek bir güçlük doğurmaktadır.

Carnap yazılımıyla öğrenciler (ve/veya eğitim amaçlı programın tüm kullanıcıları) dilediği anda ve yerde çevrimiçi olarak Formel Mantık konularını takip edebilecek, soru çezebilecektir. Etkileşimli bir alt yapı sunan Uzaktan Eğitim Odaklı Çevrimiçi Formel Mantık Öğretim Programı, bu yönüyle ülkemiz için yeni bir uygulama olma niteliği taşımaktadır. Formel Mantık eğitmenleri çevrimiçi platformda kendi öğrencileri için sınıf oluşturabilecek ve kendi tasarladıkları bir izlençe ile mevcut eğitim içeriğinden öğrencilerinin yararlanabilmesini sağlayabileceklerdir. Formel Mantık eğitimindeki bu esnek modüler yapı böylelikle eğitmenler için derslerini özelleştirme olanağı sunacaktır. Böylelikle, Formel Mantık öğretiminde standartlaşma yönünde adım atılmış olacaktır. Formel Mantık öğretiminde hazırlanan içerik, alana özgü terimlerin kullanımında ve Formel Mantık bilgisinin sunumunda, diğer tüm amaçların yanı sıra, mantık özelinde Türkçenin iyi bir örneğini sunmayı da hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda terimler olabildiğince Türkçe karşılıkları ile kullanılacak ve bu amaçla günümüz akademik çevrelerinde belli bir saygınlığa sahip sözlükler, vb. kaynaklara başvurulmuştur. (Örn. Uzun, S., Uzun, E., Yolsal, Güçlü, 2008; Grünberg, 2003.)

OMÜ'nün sağladığı web altyapısını kullanan web alanında örnek Formel Mantık konularını kapsayan bir içerik (konu anlatımları, örnekler, sorular, vb.) hazırlanmıştır. İçerik hazırlık aşamasında halihazırda Formel Mantık eğitiminde sıklıkla kullanılan Türkçe kaynaklar taranmış; (bkz. Özlem, 2017; Grünberg, 2000, I., II, III. Ciltler; Ural, 2011; Kutlusoy, 2003) bu içerik küresel kaynaklar (bkz. Bergmann, Moore, Nelson, 2013; Hurley, 2011; Gabbay, Johnson, Ohlbach, Woods 2002; Magnus, 2012; Smith, 2020; Smullyan, 2009; vd.) ile karşılaştırılmıştır. Üstün kalitede bir içerik oluşturmak amacıyla öncelikle terim ve semboller, vd. gösterimler için standartlar belirlenmiş ve böylelikle tutarlı bir içerik hazırlanabilmektedir.

Yazılımın Arayüzünden Örnekler

Ana Sayfa | Carnap Hakkında | Proje Hakkında | Çalışma Kitabı | Giriş

Uzaktan Eğitim Odaklı Çevrimiçi
Formel Mantık Öğretimi

Haskelli tabanlı formel mantık çerçevesi

Amaç

Projenin temel amacı Formel Mantık eğitiminin web-tabanlı bir sistem ile öğrenci, öğretici ve ilgilenen diğer kullanıcılara ulaştırılmasıdır. Söz konusu içeriğin web ortamına taşınması ve ilgililere bu yolla sanal ortamdan ulaştırılması hedeflenmektedir. Üstelik eğitimin etkileşimli şekilde yapılması, projenin ilerleyen süreçte geliştirilmesi olanaklarını da yaratacaktır.

Yöntem

Carnap, formel mantık öğretmek ve öğrenmek üzere [Haskelli](#) dilinde yazılmış ücretsiz ve açık yazılım çerçevesidir. Carnap, dünya çapında [pekçok kolej](#) ve [üniversitede](#) okutulan mantık derslerine güç katar.

Carnap kullanan bir derse kayıtlı öğrenciyse, oturum açmak ve ders içeriğine erişmek için lütfen sayfanın üst kısmındaki bağlantıları izleyin.

Carnap'ı sadece merak ediyorsanız, bazı genel bilgilerimiz [sitemizin hakkında](#) sayfasında bulabilirsiniz. Projeyle ilgileniyorsanız ve Carnap'ı mantık öğrettığınız bir sınıfta kullanmak istiyorsanız [bizimle irtibata geçebilirsiniz](#).

1.	Show: $\neg\exists x\forall y(\neg F(y,y) \rightarrow F(x,y))$	
2.	$\exists x\forall y(\neg F(y,y) \rightarrow F(x,y))$	AS
3.	Show: $\neg\exists x\forall y(\neg F(y,y) \rightarrow F(x,y))$	
4.	$\forall y(\neg F(y,y) \rightarrow F(c_1,y))$	AS
5.	$(\neg F(c_1,c_1) \rightarrow F(c_1,c_1))$	UI 4
6.	Show: $\neg F(c_1,c_1)$	
7.	$F(c_1,c_1)$	AS
8.	$(F(c_1,c_1) \rightarrow \neg F(c_1,c_1))$	BC 5
9.	$\neg F(c_1,c_1)$	MP 8, 7
10.		ID 7, 9
11.	$(\neg F(c_1,c_1) \rightarrow F(c_1,c_1))$	BC 5
12.	$F(c_1,c_1)$	MP 11, 6
13.	Show: $\neg\exists x\forall y(\neg F(y,y) \rightarrow F(x,y))$	
14.		ID 6, 12
15.		ED 13, 2, 4
16.		ID 2, 3

121G218 numaralı "Uzaktan Eğitim Odaklı Çevrimiçi Formel Mantık Öğretimi" projesi, TÜBİTAK tarafından 3005 - Sosyal ve Beşeri Bilimlerde Yenilikçi Çözümler Araştırma Projeleri Destekleme Programı kapsamında desteklenmektedir.
An Open Tower software. Copyright 2015-2022 G. Leach-Krouse <gleachir@ksu.edu> and J. Ehrlich.

Resim 1: Ana Sayfa

Ana sayfanın sağ köşesindeki menüden istenen alana erişilebilir. “Carnap Hakkında” bağlantısına tıklandığında aşağıdaki ekran açılır:

Ana Sayfa | Carnap Hakkında | Proje Hakkında | Çalışma Kitabı | Giriş

Carnap Hakkında

“Soyut dilsel biçimlerin kabulü ya da reddi, tıpkı herhangi bir bilim dalındaki diğer herhangi bir dil biçiminin kabulü ya da reddi gibi, nihai olarak, elde edilen sonucun gereken çabanın miktarı ve karmaşıklığına oranı yani araç olarak verimlilik tarafından kararlaştırılır. Pratik kullanımdaki başarılarını veya başarısızlıklarını test etmek yerine, belirli dil biçimlerine dogmatik yasaklar koymak, yararsızdan daha kötüdür; kesinlikle zararlıdır çünkü bilimsel ilerlemeyi engelleyebilir.

... Herhangi bir araştırma alanında çalışanlara yararlı buldukları herhangi bir ifade biçimini kullanma özgürlüğü taniyeceğiz; sadaka çalışmak hiçbir yararlı işlevi olmayan biçimlerin er ya da geç ortadan kaldırılmasına yol açar. Dikkatli olmak istiyoruz: iddialarda bulunurken ve onları incelerken eleştirel ama dilsel biçimleri kabul ederken hoşgörülü olmak istiyoruz.”

— Rudolf Carnap, “Görüngüçlük, Anlamlılık ve Varlıkbilim,” *Anlam ve Zorunluluk*, 1956, 2. baskı.

Carnap Nedir?
Carnap Ne İşe Yarar?
Carnap'ı Nasıl Kullanabiliriz?
Neden “Carnap”?
Carnap'ı Kim Kullanır?
Carnap Nasıl Çalışır?
Nasıl Dahil Olabiliriz?

Carnap, formel diller, mantık ve anlamlılık oluşturmak ve keşfetmek için ücretsiz ve açık kaynaklı bir Haskelli yapısıdır. Dilleri hızlı ve kolay bir şekilde tanımlamanıza, bu diller için mantıklar oluşturmaya ve anlamlarını belirlemenize olanak tanır. Ardından Carnap, yarattığınız mantığı kullanarak çeşitli formel dizgelerde kantları nasıl denetleyeceğinizi, bileşik ifadelerin anlamlarını nasıl bulacağınızı ve çok daha fazlasını bulmak üzere kendi tanımladığınız yönergeleri kullanır.

Tanıtım

Carnap ile yapabileceklere birkaç küçük örnek:

Bu, önermeler mantığında kullanılan Kalış ve Montague Dizgesine uygun bir kanıt kutusudur: Kanıt kutusuna

Resim 1: Yazılım Hakkında Özet Bilgilendirme

“Proje Hakkında” bağlantısı tıklandığında ise proje ekibi listelenmektedir:

Proje Hakkında

Uzaktan Eğitim Odaklı Çevrimiçi Formel Mantık Öğretimi

121G218 numaralı “Uzaktan Eğitim Odaklı Çevrimiçi Formel Mantık Öğretimi” projesi, TÜBİTAK tarafından 3005 - Sosyal ve Beşeri Bilimlerde Yenilikçi Çözümler Araştırma Projeleri Destekleme Programı kapsamında desteklenmektedir.

Proje Çalışanları

Doç. Dr. E. Funda SERİN - Proje Yürütücüsü

Doç. Dr. İsmail SERİN - Araştırmacı

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet ARSLAN - Araştırmacı

Araş. Gör. Dr. Selvi Elif GÖK

121G218 numaralı “Uzaktan Eğitim Odaklı Çevrimiçi Formel Mantık Öğretimi” projesi, TÜBİTAK tarafından 3005 - Sosyal ve Beşeri Bilimlerde Yenilikçi Çözümler Araştırma Projeleri Destekleme Programı kapsamında desteklenmektedir.
An Open Tower software. Copyright 2015-2022 G. Leach-Krouse <gleachkr@ksu.edu> and J. Ehrlich.

Resim 3: Proje Ekibi

“Çalışma Kitabı” bağlantısı örnek bir formel mantık kitabını barındırmaktadır. Buradaki içerik, üyelik gerektirmeden kamunun erişimine açıktır.

[Ana Sayfa](#) | [Carnap Hakkında](#) | [Proje Hakkında](#) | [Çalışma Kitabı](#) | [Giriş](#)

Formel Mantık Kitabı

İçindekiler:

Bölümler:

1. Bölüm 1
2. Bölüm 2
3. Bölüm 3
4. Bölüm 4
5. Bölüm 5
6. Bölüm 6
7. Bölüm 7
8. Bölüm 8
9. Bölüm 9
10. Bölüm 10
11. Bölüm 11
12. Bölüm 12
13. Bölüm 13

Ayrıntılı İçindekiler Tablosu

Formel Mantık Creative Commons Attribution 4.0 International License altında lisanslıdır.

121G218 numaralı “Uzaktan Eğitim Odaklı Çevrimiçi Formel Mantık Öğretimi” projesi, TÜBİTAK tarafından 3005 - Sosyal ve Beşeri Bilimlerde Yenilikçi Çözümler Araştırma Projeleri Destekleme Programı kapsamında desteklenmektedir.
An Open Tower software. Copyright 2015-2022 G. Leach-Krouse <gleachkr@ksu.edu> and J. Ehrlich.

Resim 4: Örnek Mantık Kitabı

“Giriş” bağlantısı üyelik gerektiren bir bağlantıdır. Google altyapısı üzerinden üye olanlar mevcut çevrimiçi mantık dersine öğrenci olarak kayıtlanabilmektedirler. Ayrıca sistem yöneticisi ile eşgüdümlü olarak farklı öğreticiler farklı ders içerikleri hazırlayıp ayrı sınıflar oluşturabilirler. Her bir sınıf kendi içinde farklı bir değerlendirme ölçütü belirleyebilmektedir.

Login via google

Copyright 2015-2022 G. Leach-Krouse <gleachkr@ksu.edu> and J. Ehrlich

Carnap | Carnap Hakkında | Çalışma Kitabı

Resim 5: Giriş Ekranı

Girişten sonraki sayfada kullanıcı düzeyiniz, platforma kaydolurken girdiğiniz bilgiler özet olarak karşınıza çıkar. Öğretici iseniz sorumlusu dersle ilgili bilgiler görünür. Dersinizde öğrencilerinize soracağınız soruları ya da alıştırmalar örneklerini bu alanda sisteme yükleyebilirsiniz. Her bir öğrencinin çözümünü kontrol ederek ilgili öğrenciye geri bildirimde bulunabilirsiniz.

Çalışma kitabı incelendiğinde ise konu anlatımının yanı sıra etkileşimli örneklerin de olduğu görülecektir. Sözgelimi “Doğruluk Değeri Tablosu ile Denetlemeler” anlatılırken metin içinde

Örnek4.1

$R \rightarrow (P \vee \neg P)$ önermesi her satırda "D" değeri aldığından totolojidir.

4.1

$(R \rightarrow (P \vee \neg P))$		
P	R	$(R \rightarrow (P \vee \neg P))$
D	D	D
D	Y	D
Y	D	D
Y	Y	D

çizimi verilmektedir. Ayrıca konu sonunda alıştırmalar bulunmaktadır. Bu alıştırmalar etkileşimli olarak tasarlanmıştır. Öğreticilerin alıştırmaları yeni örneklerle desteklemesi mümkündür:

Alıştırmalar

Bölüm IV Önergeler Mantığında Denetleme II

Statü Denetlemesi Aşağıdaki önermelerin statülerini denetleyiniz.

4.1

$(P \wedge \neg P)$

P	(	P	^	¬	P	)
D	D	∨	∨	∨	D	∨
Y	Y	∨	∨	∨	Y	∨

Totoloji olmayan ⓘ Denetle ⓘ

4.1

☐ Totoloji
☐ Çelişki
☐ Olumsal

Denetle ⓘ

Örnek kitabın Birinci Bölüm dışındaki diğer bölümlerinde de aynı şekilde etkileşimli alıştırmalar bulunmaktadır.

Sonuç

TÜBİTAK'ın desteklediği bu projede öncelikle yurtiçinde ve yurtdışında formel mantık eğitimi için başvurulacak içerik ve bunun için kaynakların belirlenmesine çalışılmıştır. İçeriklerin ve kaynakların karşılaştırılmasının ardından, programın ilk basamağında, standart bir Formel Mantık dili (sembolleştirme sistemi) belirlenmiş, ardından ise Türkçe içerik yazılmıştır. Son kullanıcıların erişebileceği ders içeriğinin haftalık bazda oluşturulması, konulara ve ders içeriklerine paralel soru havuzunun hazırlanması ile birlikte genel içeriğin oluşturma süreci de tamamlanmıştır. Halihazırda “Uzaktan Eğitim Odaklı Çevrimiçi Formel Mantık Öğretimi” adıyla <https://usbilim.omu.edu.tr/> adresinde hizmet vermektedir.

Kaynakça

1. Andrews, P.B., Brown, C.E., Pfenning, F., Issar, S. 2004. “ETPS: A System to Help Students Write Formal Proofs”, *Journal of Automated Reasoning*, 32, 75–92.
2. Bergmann, M., Moore, J., Nelson, J. 2013. *The Logic Book* (6. Basım). Boston: McGraw-Hill Education.
3. Carnap Kod Deposu. <https://github.com/Carnap/Carnap> Son erişim tarihi: 14 Eylül 2024.
4. Grünberg, T. 2000. *Sembolik Mantık El Kitabı – Özel Mantık Sistemleri Cilt II*. Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık.
5. Grünberg, T. 2000. *Sembolik Mantık El Kitabı – Sembolik Mantığın Uygulamaları Cilt III*. Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık.
6. Grünberg, T. 2000. *Sembolik Mantık El Kitabı – Temel Mantık Cilt I*. Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık.
7. Grünberg, T. 2003. *Mantık Terimleri Sözlüğü*. Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık.
8. Henz M., Hobor A. 2011. “Teaching Experience: Logic and Formal Methods with Coq”. *Certified Programs and Proofs. CPP 2011. Lecture Notes in Computer Science*. Editörler: Jouannaud JP., Shao Z. Berlin, Heidelberg: Springer.
9. Hurley, P. 2018. *A Concise Introduction to Logic* (13. Basım). Boston: Cengage Learning.
10. Gabbay, D.M., Johnson, R.H., Ohlbach, H.J., Woods, J. 2002. *Handbook of the Logic of Argument and Inference: The Turn Towards the Practical*. Amsterdam: North Holland/Elsevier.
11. Leach-Krouse, G. 2018. “Carnap: An Open Framework for Formal Reasoning in the Browser”, *Electronic Proceedings in Theoretical Computer Science*, 267, 70–88.
12. NixOS - NixOS Linux. “NixOS - Guides - How Nix works”. <https://nixos.org/guides/how-nix-works.html>, Son erişim tarihi: 14 Eylül 2024.

13. Kutlusoy, Z. 2003. Temel Sembolik Mantık, Ankara: ART Yayınları.
14. Magnus, P.D. 2012. An Introduction to Formal Logic. Minneapolis: Fecundity.
15. Özlem, D. 2017. Mantık. İstanbul: Notos Yayınevi.
16. Smith, P. 2020. An Introduction to Formal Logic. Cambridge: Cambridge University Press.
17. Smullyan, R.M. 2009. Logical Labyrinths. Wellesley, Mass. : A K Peters, Ltd.
18. Ural, Şafak 2011. Temel Mantık. İstanbul: Çantay Kitabevi.
19. Uzaktan Eğitim Odaklı Çevrimiçi Formel Mantık Öğretimi Web Sitesi. <https://usbilim.omu.edu.tr/> Son erişim tarihi: 14 Eylül 2024.
20. Uzun, S., Uzun, E., Yolsal, Ü.H., Güçlü, A. 2008. Felsefe Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
21. TheCoqProofAssistant. “What is Coq? | The Coq Proof Assistant”. <https://coq.inria.fr/about-coq>, Son erişim tarihi: 29 Aralık 2021.

Türkiye’de Eleştirel Düşünce

Nazlı İnönü*

Türkiye’de eleştirel düşüncenin durumunu ele aldığımız bu metin dört bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde eleştirel düşünmenin farklı tanımları verilip bu tanımlar açıklanacaktır. İkinci bölümde Türkiye’deki eğitim faaliyetleri anlatılıp günümüzde eleştirel düşüncenin durumu tespit edilecektir. Üçüncü bölümde bu durumun nedenleri belirtilecek, dördüncü bölümde ise yapılması gerekenlere yer verilecektir.

Bundan yaklaşık 2400 yıl önce Sokrates eleştirel düşünce geleneğini başlatsa da modern eleştirel düşünce geleneğinin kurucusu Amerikalı filozof, psikolog ve eğitimci John Dewey olarak bilinir. Dewey buna “reflektif düşünme” (reflective thinking) adını vermiş ve şöyle tanımlamıştır:

Bir inancın veya varsayılan bilgi biçiminin, *onu destekleyen temeller ve yöneldiği diğer sonuçlar* ışığında *etkin, ısrarlı ve dikkatli* bir şekilde değerlendirilmesi. (Fisher, 2007, s.2)

Dewey bu tanımda eleştirel düşünmenin özünde *etkin* bir süreç olduğunu, yani başka birinden büyük ölçüde edilgin bir şekilde öğrenmek yerine, her şeyi kendi başınıza düşündüğünüz, kendi kendinize sorular sorduğunuz, ilgili bilgileri kendinizin bulduğu bir süreç olduğunu söylemektedir.

Eleştirel düşünmeyi *ısrarlı ve dikkatli* olarak tanımlarken de bunu hepimizin zaman zaman yaptığı, örneğin bir sonuca balıklama atladığımızda veya üzerinde düşünmeden ani karar verdiğimizde yaptığımız reflektif olmayan düşünme türüyle karşılaştırır.

Ancak Dewey’nin tanımıyla ilgili en önemli şey, bir inancı *destekleyen temeller ve bu inancın yöneldiği diğer sonuçlar* hakkında söyledikleridir.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, ninonu@istanbul.edu.tr

Diğer bir ifadeyle, önemli olanın bir şeye inanmak için sahip olduğumuz *nedenler* ve inançlarımızın *sonuçları* olduğunu söyler. Buradan da eleştirel düşünmenin akıl yürütmeye, nedenler vermeye ve akıl yürütmeyi mümkün olduğunca değerlendirmeye büyük önem verdiğini anlıyoruz.

Eleştirel düşüncenin en çok kullanılan testi olan *Watson-Glaser Critical Thinking Appraisal*'ın yazarlarından biri olan Edward Glaser de bir tanım yapmıştır. Bu test öncelikle hukuk alanında işe alımlarda kullanılan bir testtir. Glaser eleştirel düşünceyi şöyle tanımlar:

(1) Kişinin deneyim alanına giren sorunları ve konuları düşünceli bir şekilde değerlendirmeye istekli olma tutumu; (2) mantıksal araştırma ve akıl yürütme yöntemleri bilgisi; (3) bu yöntemleri uygulama konusunda biraz beceri. Eleştirel düşünme, herhangi bir inancı veya varsayılan bilgi biçimini, onu destekleyen kanıtların ve onun yöneldiği diğer sonuçların ışığında incelemek için ısrarlı bir çaba gerektirir. (Fisher, 2007, s.3)

Bu tanım Dewey'nin tanımına çok benzemektedir. Glaser sorunlar hakkında düşünceli olmaya yönelik bir tutum veya eğilimden bahseder ve “mantıksal araştırma ve akıl yürütme yöntemleri” dediği şeyi az çok beceriyle uygulayabileceğimizi belirtir. Eleştirel düşünmenin yalnızca belirli düşünme becerilerine sahip olmakla ilgili olmadığını, aynı zamanda bunları kullanmaya istekli olmakla da ilgili olduğunu kabul eder.

Eleştirel düşünmenin gelişimine katkıda bulunanların en ünlülerinden biri olan Robert Ennis ise onu şöyle tanımlar:

Eleştirel düşünme, neye inanılacağına veya *ne yapılacağına karar vermeye* odaklanan *akla yatkın* ve *reflektif* düşünmedir. (Fisher, 2007, s.4)

Ennis'in tanımında daha önceki tanımlarda bulunan “akla yatkınlık” ve “reflektif” kavramları yer alır. Ancak bu tanımda yeni olan şey “ne yapılacağına karar verme” ifadesidir.

Bir diğer tanım Richard Paul tarafından verilir:

Eleştirel düşünme, herhangi bir konu, içerik veya sorun hakkında, düşünürün, düşünmenin doğasında bulunan yapıların idaresini beceri gerektiren bir şekilde ele alarak ve onlara *düşünsel standartlar* dayatarak *düşünme kalitesini geliştirdiği* düşünme tarzıdır. (Fisher, 2007, s.4-5.)

Bu tanım ilginçtir, çünkü kişinin eleştirel düşünme yeteneğini geliştirmenin tek gerçekçi yolunun *kişinin düşüncesi hakkında düşünmesi* ve bu alandaki bazı iyi düşünme modellerine gönderimde bulunarak bilinçli olarak bunu geliştirmeyi hedeflemesi olduğunu söyler.

Son bir tanım Michael Scriven tarafından verilir. Scriven’in tanımı şöyledir:

Eleştirel düşünme, gözlemlerin ve iletişimin, bilgi ve kanıtlamanın *beceri gerektiren* ve *etkin* bir şekilde yorumlanması ve değerlendirilmesidir. (Fisher, 2007, s. 10)

Yukarıdaki tanımlara benzer bir şekilde Scriven eleştirel düşünmeyi *beceri gerektiren* bir faaliyet olarak tanımlamaktadır. Yine yukarıdaki tanımlar gibi *etkin* bir süreç olduğunu söyler.

Scriven, yukarıdaki tanımlardan farklı olarak kendi tanımına “yorumlama” kavramını ekler, çünkü açıklama gibi yorumlama da tipik olarak çeşitli alternatiflerin en iyisini oluşturmayı ve seçmeyi içerir. Yorumlama, karmaşık iddialar hakkında sonuçlara varmak için çok önemli bir ön hazırlıktır. Ayrıca Scriven “değerlendirme” terimini ekler, çünkü değerlendirme, bir şeyin kalitesini, kıymetini veya değerini belirleme sürecidir. Eleştirel düşünmenin çoğu da iddiaların doğruluğunu, olasılığını veya güvenilirliğini değerlendirmekle ilgilidir.

Görüldüğü gibi tanımların çoğunda düşünme becerilerinden bahsedilmektedir. O zaman eleştirel düşünmenin temelinde yatan düşünme becerilerinin neler olduklarına bakalım. Edward Glaser bu becerileri şöyle sıralamıştır:

- (a) Sorunları fark etmek
- (b) Bu sorunları çözmek için uygulanabilir yöntemler bulmak
- (c) İlgili bilgileri toplamak ve sıralamak
- (d) Belirtilmemiş varsayımları ve değerleri tanımak
- (e) Dili doğru, net ve ayırt edici bir şekilde anlamak ve kullanmak
- (f) Verileri yorumlamak
- (g) Kanıtlara değer biçmek ve ifadeleri değerlendirmek
- (h) Önergeler arasındaki mantıksal bağıntıların varlığını fark etmek

- (i) Gerekli sonuçları ve genellemeleri çıkarmak
- (j) Ulaşılan genellemeleri ve sonuçları test etmek
- (k) İnanç kalıplarını daha geniş deneyimlere dayanarak yeniden yapılandırmak
- (l) Günlük yaşamdaki belirli şeyler ve nitelikler hakkında doğru yargılarda bulunmak (Fisher, 2007, s. 7)

Bu beceriler eğitimle elde edilebilen becerilerdir. Nitekim Amerika Birleşik Devletleri 1900'lerin başında Dewey'nin öğretilerine dayanarak eğitim sistemini yeniden düzenlemiş ve olumlu sonuçlarını hemen almıştır. Günümüzde birçok Amerikan üniversitesi dünyanın en iyi eğitimini veren yüksek öğretim kurumlarıdır. Bu üniversiteler dünyanın her ülkesinden başarılı öğrencileri çekmektedirler.

Gelelim Türkiye'deki eğitimin duruma. Atatürk, John Dewey'nin zamanın en ünlü eğitim felsefecilerinden biri olduğunu öğrenmiş ve onu Türkiye'ye davet etmiştir. Dewey 1924 yılında Türkiye'ye gelerek bir iki ay İstanbul, İzmir, Bursa ve Ankara'da okulların kapalı olduğu yaz aylarında incelemelerde bulunmuş ve iki rapor yazmıştır. Bu raporlar yazıldıktan tam on beş yıl sonra 1939'da Milli Eğitim Bakanlığı tarafından Türkçe olarak yayınlanmıştır. Bu raporlardan ilki bir rapor olmaktan ziyade bütçeye acilen konulması gereken ödeneği ve bu ödeneğin nerelere harcanacağını gösteren bir uyarı yazısıdır. Dewey bunu Türkiye'yken vermiştir. Diğerisi ise otuz sayfalık asıl rapordur ki bunu Amerika'ya döndükten sonra göndermiştir.

İlk raporda Dewey öncelikle şu hususlara değinmiştir:

1. Okul binaları ile donatısı ve okul mimarisi yeni kurulacak okulların en önemli esaslarından biri olduğundan bu konuda uzman kişilerin yetiştirilmesi
2. Gençleri yetenek ve ihtiyaçlarına göre mesleklere hazırlamak için meslek orta okullarının kurulması, çeşitli yerlerin ihtiyaçlarına göre ticari, zirai meslek kurslarının açılması, 8-10 yaşlarındaki çocuklar için mesleki ders programlarının hazırlanması
3. Öğretmen okullarında şubeler açarak gelecekteki uzmanların yetiştirilmesi
 - a) Çeşitli bilimlerde uzman öğretmenler
 - b) Okul müdürleri ve öğretim müfettişleri

4. Eğitim konularına ilişkin uygulamalı eserlerin telif ve tercüme etkinliğinin artırılması
5. Seyyar kütüphanelerin kurulması ve bu kütüphaneler için mesleki bilgiye sahip kütüphane memurlarının yetiştirilmesi
6. Sanayide kullanılan başlıca alet ve makinelerin örneklerini halka ve okullara göstermek için gezici sergilerin oluşturulması ve bu işlerde bilgi ve uzmanlık sahibi olmak için yabancı ülkelere gençler gönderilmesi
7. Yabancı ülkelerde özellikle okul binalarını, bahçeleri ile oyun mekanlarını, okullarda kullanılan ve öğretmenin öğrenciye tecrübeler yapmasından çok bizzat öğrencinin kullanması amacıyla oluşturulmuş olan donatıyı yerinde incelemek için teknik bir komisyon kurulması
8. Ziraatın geliştirilmesinde, çiftçi kooperatiflerinde okulların rolleri konusuyla meşgul olmak ve köy okullarını bu amaçlara göre düzenlemek için çalışacak bir komisyon kurulması (Bulgan, 2017, Ek s. 1-2)

İkinci ve asıl raporda ise Dewey yukarıdaki maddeleri ayrıntılı bir şekilde açıklar. Bu raporun giriş bölümünde okulun amaçlarını şöyle belirtir:

(...) okulların milletin bireylerine önce doğru siyasi alışkanlıklar ve fikirler vermesi, ikinci olarak, onlarda çeşitli şekilde ekonomik ve ticari liyakat ve kabiliyetleri teşvik etmesi, üçüncü olarak, erkek ve kadını milli egemenliğe, ekonomik açıdan kendi kendisini idareye ve sanatta ilerlemeye sevk edecek, yani onları girişim ve yaratıcılığa, *bağımsız akıl yürütmeye, bilimsel bir şekilde düşünmeye* ve genelin yararı için toplumsal tarzdaki işbirliğine alıştıracak fikri ve ahlaki karakter hatlarını ve eğilimlerini onlarda geliştirmesi gerekir.

Bu gayeleri gerçekleştirmek için yalnız sadece bazı liderler yetiştirmek yeterli değildir. Vatandaşların tümü, memleketin siyasi, ekonomik ve kültürel gelişmesine katılacak bir eğitim almalıdır. (Bulgan, 2017, Ek s. 8)

Dewey bu paragraflarda okulların, öğrencilerin bağımsız akıl yürütmelerini ve bilimsel bir şekilde düşünmelerini sağlayacak şekilde onları yetiştirmeleri gerektiğinin ve eğitim hakkının tüm vatandaşlara

sağlanması gerektiğinin üstünde durur. Türkiye'nin bir eğitim programı olması gerektiğini belirttikten sonra bu programın özelliğini şöyle belirtir:

Bu program, bütünesleriyle Büyük Millet Meclisi tarafından kabul olunmalı ve Eğitim Bakanlarının değişmesinden etkilenmeyecek bir anayasa veya ana şartname niteliğinde olmalıdır. Bir kere kabul edildi mi artık yürürlük için meclis tarafından kararlaştırılan seneler zarfında değiştirilmemelidir. (Bulgan, 2017, Ek s. 10)

Dewey Milli Eğitim Bakanlığı'nın görevini ise şöyle açıklar:

Bakanlık bütün faaliyetini fikri ve manevi bir rehber olmak yönünde yapmalı ve bu gayeye gitmeyen bütün faaliyetlerden sakınmalıdır. Hareket hedefi fikirlerde merkezîyet, işi icraat ile ayrıntıda ademi merkezîyet olmalıdır. (Bulgan, 2017, Ek s. 2)

Eğitim Bakanlığı'nın gereğinden fazla bir merkezîyet faaliyetine kapılmasında mahalli ilgileri ve mahalli girişimleri boğması, mahalli idarelerin yapabilecekleri şeyleri yapmalarına mâni olması ve şehir, köy, sahil gibi çeşitli sahaların, çeşitli modellerde köy mıntıklarının, çeşitli muhitlerin, çobanlık, hububatçılık, pamukçuluk, meyvecilik vb. gibi çeşitli sanatların ihtiyaçlarına uyacak derecede elastikiyete sahip olmayan lüzumundan fazla tekdüze bir eğitim örgütü meydana gelmesi tehlikesi vardır. (Bulgan, 2017, Ek s. 13)

Burada Dewey, Milli Eğitim Bakanlığı'nı eğitimde aşırı merkezîleşme çabalarına karşı ve çeşitliliğin esas alınması yönünde uyarmaktadır.

Dewey'yi Türkiye'ye davet etme girişimiyle, eğitimde reform yapmak isteyen, yeni kurulan ülkenin halkına modern ve çağdaş bir eğitim sağlamak isteyen Atatürk'ün dehasına tanık oluyoruz. Pragmatizm görüşünü eğitime uygulayarak Amerika'daki eğitim sisteminde köklü bir değişime imza atan ve Amerikan eğitiminin bugünkü başarısında büyük rol oynayan dünyaca ünlü bir eğitimci olan John Dewey'i Türkiye'ye çağırması ve onun fikir ve görüşlerine başvurması Atatürk'ün liyakate verdiği önemi gösterdiği gibi, Türkiye'nin ancak eğitimle kalkınabileceğini de fark ettiğini gösterir. Zaten Atatürk harf devrimini de her şeyden önce Türk toplumunun okuma yazma oranını arttırmak için yapmıştır. Bu raporlardan Dewey'nin de Türkiye'nin eğitimde reform çabalarına sıcak yaklaştığı, Ankara'da mahrumiyet şartları altında altyapısı kurulan cumhuriyet idealinden etkilendiği ve bu ideale sempatiyle baktığı görülmektedir.

“Bu raporlarda yazarların ne kadarı gerçekleştirilebilmiştir” sorusuna verilecek cevap ne yazık ki “çok azı” olacaktır. Atatürk’ün ölümünden sonra cumhurbaşkanı olan İsmet İnönü zamanında bu raporlar doğrultusunda 1940 yılında Köy Enstitüleri kurulur. Ancak pragmatist tarzda, yani uygulamalı eğitim veren bu kurumlar komünizm propagandası yaptıkları gibi siyasi bir nedenden dolayı 1948 yılında kapatılır. Burada fikir babasının bir Amerikalı olduğu kurumların komünist öğrenciler yetiştirdiğini düşünmek gibi ilginç bir ironi söz konusudur. Ayrıca yine İnönü döneminde Milli Eğitim Bakanı olan Hasan Ali Yücel Dewey’nin raporu doğrultusunda bir çeviri hareketi başlatır. Bakanlığa bağlı olarak kurulan Tercüme Bürosu 1940-1966 yılları arasında başta Batı klasikleri olmak üzere 1247 eser çevirir.

Eleştirel düşüncenin en yaygın kullanıldığı kurumlar olması gereken yüksek öğretim kurumlarımıza baktığımızda, yüz yıllık cumhuriyetimizde yükseköğretimde önemli dönüm noktaları görürüz. Bunlar, cumhuriyetin ilk 10 yılı, 1933 üniversite reformu, 1946 demokrasiye geçiş sancıları, 1965 siyasi kamplaşmalar, 1968 öğrenci boykotları olarak sıralanabilir. Ardından gelen 1971 muhtırası ve 1980 darbesi ise üniversitelerimizin bugünkü hallerinin temelini atmıştır. 12 Eylül 1980 darbesinden sonra üniversitelerdeki öğrenci dernekleri, kulüpler kapatılmış, birçok akademisyen ve öğrenci üniversitelerden atılmış, bunların bir kısmı da tutuklanmıştır. Dolayısıyla üniversitelerimizdeki akademik özerklik ve bilimsel özgürlük yok edilmeye başlanmıştır.

1982 yılında yeni anayasa yapılmış ve anayasaya 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) Kanunu konulmuştur. Eleştirel düşüncüyü yok etme hedefiyle çıkarılan bu yasa, kırk bir yılda üniversitelerde bilimsel özerkliği maalesef tümüyle yok etmiştir. 2002 yılında “YÖK’ü kaldıracağız” vaadiyle iktidara gelen ve hâlâ iktidarda olan hükümetler de bu yasayı kaldırmamışlardır.

Günümüzde ülkemizi yönetenler özgür düşünen, sorgulayan, eleştiren herkesi tehlikeli olarak görmektedir. Cahil, okumamış halka daha çok güvendiğini söyleyen hocalar üniversitelerde rektör yardımcılığı görevlerine yükseltilmişlerdir. Üniversitelerin “demokratik toplum, özgürlük, insan hakları” gibi toplumsal kazanımları yok olmuştur. Son yirmi bir yıldır ülkeyi yöneten hükümetler “demokratik üniversite” söylemiyle hazırladıkları yedi üniversite reformunun hiçbirini yasalaştırmamıştır. Yirmi yıl önce

yetmiş bir olan üniversite sayısı bugün iki yüz dokuza çıkmış, ancak eğitim seviyesi çok aşağılara inmiştir.

“Üniversite” sözcüğünün tanımını yüksek düzeyde eğitim, öğretim, bilimsel araştırmalar yapan fakülte ve yüksekokullardan oluşup bilimsel özerkliğe sahip öğretim kurumudur. Dünyada ilk üniversiteler 12. Yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkar. İtalya’da Bologna, Fransa’da Paris, İngiltere’de Oxford ilk kurulan üniversitelerdir. Ülkemizde YÖK son yıllarda “araştırma üniversitesi” adını verdiği bir kategori icat etmiş ve İstanbul Üniversitesi, ODTÜ, Boğaziçi, İTÜ gibi yirmi üç üniversiteyi araştırma üniversitesi kategorisine sokmuştur. Hatta bu üniversiteleri de kendi içlerinde A1, A2, A3 olarak sınıflandırmıştır. Bu durumdan Türkiye’deki iki yüz dokuz üniversiteden yüz seksen dokuzunun bir üniversitenin olmazsa olmazı olan “araştırmacılık” niteliğinden yoksun olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle, Türkiye’de iki yüz dokuz değil, yirmi üç tane gerçek üniversite vardır.

Türkiye’nin eğitimde çözmesi gereken bir diğer problem ise eğitim-din ilişkisi, yani eğitimin gittikçe dinselleştirilmesi problemidir. Laik Batı ülkelerinin bu problemi nasıl çözdüklerine bakacak olursak şunları görüyoruz: Amerika Birleşik Devletleri’nde kamu bütçesinden finanse edilen devlet okullarında her türlü dini faaliyet yasaktır. Buna karşılık özel okullarda ve özellikle çoğu özel vakıflara ait olan üniversitelerde dini eğitim serbestçe uygulanmaktadır. Ancak ABD laikliği tam anlamıyla uygulayan bir devlettir. Diğer bir deyişle, kilise ve devlet işleri birbirinden tamamen ayrılmıştır. Hiçbir dini faaliyet ya da kurum halkın vergileriyle desteklenmemektedir. Başka bir ifadeyle, dini okullara, öğretmen maaşları dahil, mali destek sağlanmamaktadır. Fransa’da da benzer yaklaşım vardır. Almanya ve Hollanda’da din dersleri isteğe bağlıdır, Avusturya ve Yunanistan’da ise zorunludur.

ABD’de din-devlet ilişkilerini düzenleyen Federal Anayasa’da şu ifade yer alır: “Devlet, dini tesis eden ya da dinin özgürce uygulanmasını kısıtlayan hiçbir kanun yapamaz.” Dolayısıyla ABD, din-devlet ilişkilerini, devlet okullarında din eğitiminin verilir verilmemesi, devletin dini okullara mali yardım yapıp yapmaması gibi hususları bu hükme göre düzenlemektedir. ABD’de din eğitimi konusunda devlet, hiçbir ödev yüklenmemekte, din eğitimi tamamen bireysel ve toplumsal alana bırakmaktadır.

Kanımcı Türkiye’de de bu eğitim-öğretim sistemi uygulanabilir. Yani kamu-özel ayrımı yapılabilir. Örneğin, İmam Hatip Liseleri özelleştirilebilir. Bu okullar sadece tarikatlara, cemaatlara, vakıflara ait olabilir; tüm giderleri onlar tarafından karşılanabilir. Devlet bu okullarda sadece denetleme görevi yapabilir. Şu anda devlet birçok tarikat, cemaat, vakıf okullarını finanse etmektedir. Böylece tarikatlar devlet parasıyla kendi anlayışlarına uygun eğitim vermektedirler. Böyle bir şeye dünyada hiçbir laik devlet izin vermez.

Prof. Dr. Ayhan Bıçak İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde tarih felsefesi, siyaset felsefesi, Türk düşüncesi konularında dersler veren önemli bir felsefecimizdir. Bıçak son yazdığı eser olan *Türkiye’de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi* adlı kitabının önsözünde Türkiye’de toplumsal sorunların üstesinden gelemeyişimizin önemli nedenlerinden birinin sorunların kuramsal temellendirmelerini yapamamamız olduğunu belirtir ve şöyle devam eder:

Kuramlaştırmının esas değerlerinden biri olan eleştiri, eleştirilen konunun olumlu ve olumsuz yanlarını ortaya koyarak alana ilişkin düşüncelerin gelişmesini sağlamakta, konuyla ilgili kişilerin önünü açmakta, araştırmanın yollarını aydınlatmaktadır. Eleştiri sadece felsefe ve bilimin özel kavramı olarak düşünülmemelidir. Düşünce üretiminin bir parçası olarak eleştiri kültürel yapıyı oluşturan ve sürekli dönüşen değer sistemleri ile kurumların yapısal özelliklerini, işleyiş tarzlarını, yaşadıkları sorunları anlayıp sorunlar hakkında çözüm yolları aramanın araçları arasındadır.

Öncelikle felsefede olmak üzere, bilim dallarının her birinde, iktisat, hukuk, siyaset, güvenlik, din, ahlak, inanç, bilgi, üretim, haklar, adalet, yönetim gibi temel değer sistemlerinin oluşturulması, kurumların kendilerini geliştirmeleri ve amaçlarını gerçekleştirmeleri için felsefi ve bilimsel eleştirilere ihtiyaç duyarlar. Böylesi eleştiriler, toplumun değer sistemlerine, kurumsal yapılarına, geleneklerine nüfuz eder, onların verimliliklerini düşüren ve sorun çözme becerilerini dumura uğratan virüslerin farkına varmamızı ve onlardan kurtulmanın yollarını aramamızı sağlamaktadır. Felsefi ve bilimsel eleştiriler ilgili alanları berraklaştırmakta, kavranılmasını kolaylaştırmakta, anlam bulanıklığı yaratan gereksiz kalabalığın dağılmasını sağlamakta ve yeni düşüncelerin üretilmesi için gerekli zemini oluşturmaktadır. Eleştiriler, toplumun sırtında çok sayıda gereksiz yüklerden kurtulmanın ve yaşama şartlarının iyileşmesinin yolunu

açmaktadır. Eleştirel yardımlar alamadıklarından ya da almadıklarından kurumlar toplumsal sorunları çözme denemelerinde genellikle yetersiz kalmaktadır. (Bıçak, 2022, s.11-12)

Sonuç

Eleştirel düşünce demokratik ortamda ortaya çıkar. Zaten İlkçağda felsefenin Atina’da ortaya çıkmasının nedenlerinden biri de o zaman Atina’nın demokratik bir şehir devleti olmasıdır. Ne yazık ki günümüzde Türkiye’de eleştirel düşüncenin oluşabilmesi için müsait bir ortam bulunmamaktadır. Dolayısıyla eğitim sistemimizde köklü bir reform gereklidir. Eleştirel düşünme becerilerini öğreten dersler ilkokullardan itibaren öğretime dahil edilmeli, Dewey’nin yüz yıl önce söylediği gibi eğitimde merkezîyetçilik terk edilmelidir. Üniversiteler özerk olmalı, kendi yönetimlerini kendileri seçmelidir. Ülke tam anlamıyla laik olmalı, din eğitimle iç içe geçmiş olmamalıdır. Ancak böyle bir ortamda eleştirel düşünce ortaya çıkar. Eleştirel düşüncenin ortaya çıkmasıyla da bilim, sanat gelişir ve ülkemiz ileri uygarlık seviyesine erişir.

Kaynakça

1. Bıçak, A., *Türkiye’de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi*, Dergah Yayınları, 2022, İstanbul.
2. Howell, T. ve Kemp, G., *Eleştirel Düşünme Kılavuzu*, Tübitak Yayınları, 2018, Ankara.
3. Bulgan, N., *Pragmatizmin Eğitime Uygulanışı ve Köy Enstitüleri Modeli*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, (Danışman) Doç. Dr. Nazlı İnönü, 2017, İstanbul.
4. Dewey, J., *Nasıl Düşünürüz?*, Fol Kitap, 2022, Ankara.
5. Fisher, A., *Critical Thinking – An Introduction*, 9th ed., Cambridge University Press, 2007, Cambridge.
6. Flew, A., *Eleştirel Düşünmenin Yolları*, Profil Kitap, 2023, İstanbul.
7. Vaughn, L., *The Power of Critical Thinking*, 4th. Ed., Oxford University Press, 2013, Oxford.

Sağlık Alanında Davranışların İnternetine Eleştirel Yaklaşım

Nilgün Bozbuğa*, Seda Güven**

Özet

Bilişim teknolojilerinin bir parçası olan internet teknolojisi günümüzde toplum hayatını derinden etkilemektedir. Bireylerin bilgiye ulaşma, iletişim kurma, zamanı düzenleme ve hatta gündelik hayatlarını sürdürme biçimlerini ve alışkanlıkları bu etkiye bağlı olarak değiştirmektedir. Değişimin ölçeği ve hızı emsalsizdir. İnternet teknolojisinin toplum hayatında sürekli artan etkisi bütünleşik büyük bir sisteme dönüşmektedir. İnsan makine etkileşiminin merkezde olduğu yeni sistemi ifade eden bir kavram olarak davranışların interneti (internet of behaviors, IoB) yaklaşımı yakın dönemde etkinlik kazanmaktadır.

Davranışların interneti (IoB), internet ve dijital teknolojilerin insanların davranışlarını toplama, analiz etme ve bu davranışları yönlendirme kapasitesini ifade eden bir kavramdır. Bu kavram, insanların çevrimiçi aktiviteleri ve etkileşimleri üzerinden topladıkları verilerin, onların davranışlarını şekillendirme, kişiselleştirme ve hatta belirli hedeflere yönlendirme amacıyla kullanılmasını ifade eder. İnternet teknolojisinin gelişmesiyle birlikte, sadece cihazlar, makineler veya nesneler değil, artık insanların davranışları da internet üzerinde veri haline gelmektedir. Davranışların interneti, bu davranışları, kişisel veriler, sosyal medya etkileşimleri, web tarayıcı geçmişi, mobil uygulama kullanımı gibi çeşitli kaynaklardan toplayarak analiz etmekte ve kişilerin gelecekteki davranışlarını tahmin etmek veya yönlendirmek için kullanabilmektedir. Bu açıdan belli alanlarda elde edilen verilerin değeri artmaktadır. Sözü edilen alanlardan biri sağlıktır.

Sağlık alanında davranışların interneti olarak adlandırılabilir süreç veri aktarımında yeni bir dönemi işaret etmektedir. Sağlık etkinliklerinin davranış verilerinin siber-fiziksel sistemler üzerinden akıllı etkileşime dönüşmektedir.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, nilgun.bozbuga@istanbul.edu.tr

** Dr. Öğretim Üyesi., İstanbul Üniversitesi, sbilan@istanbul.edu.tr

Sağlıkta davranışların interneti, insanların diğer insanlarla, kurumlarla ve nesnelerle etkileşimlerinden elde edilen davranış verilerinin, uzaktan algılama ve bilişim sistemleri üzerinden toplanarak zaman ve konumdan bağımsız bir şekilde analiz edilmesini ifade eder. Sağlıkta davranışların interneti sağlık hizmetlerinin dijitalleşmesinde ve birleşik sağlık sistemine geçişi desteklemektedir. Kısacası sağlıkta davranışların interneti hızlı ve interaktif etkileşimin olduğu bütünleşik yeni bir sistemi kapsamaktadır.

Sistem içinde davranışların interneti, kişisel sağlık ve toplum sağlığı etkinliklerinde özellikle sağlığı tehdit eden olağanüstü durumlarda, iletişim ve risk yönetiminde verilerin insan müdahalesine gerek kalmadan irdelenmesi ve davranış kalıplarına dönüştürülmesi için yeni bir platform yaratmaktadır. Sağlık hizmeti sunumu işlevsel bağımlılığı ve uzmanlaşma seviyesi çok yüksek iş gücünün, yeni tekno-sistemlerle bir araya geldiği karmaşık ve yönetimi zor olan dinamik süreçleri barındırmaktadır. Sağlık sisteminin verimli ve sürdürülebilir kılınması için gelişmiş iletişim kanallarına ve sürekli veri akışına gereksinim vardır. Davranışların internetiyle sağlık sisteminin ihtiyaç duyduğu veriye ulaşma açısından fırsatlar sunar.

Sağlık alanında çalışanların hizmet sunumunda ve bilgi paylaşımında birbirleriyle, hastaların sağlık çalışanlarıyla iletişimlerinde, sağlık finansmanı ve yönetiminde davranışların interneti yadsınamaz biçimde yeni açılımlar sunacaktır. Sağlık alanındaki böylesi bir sistem, sağlık hizmetlerinden yararlanma açısından yerleşik uygulamaların ve geleneksel sağlık anlayış ve alışkanlıklarının değişeceği yeni bir dönemi işaret etmektedir. Bu yeni dönem, sağlık alanında pek çok olumlu gelişmeyi beraberinde getirmektedir; ancak bazı açılardan çeşitli riskleri de düşündürmektedir. Özellikle yapay zekâ teknolojisinin ortaya çıkması ve sözü edilen entegre/bütünleşik sağlık sistemindeki etkinliğinin artmasıyla birlikte sağlık alanında öngörülemez risklerin ortaya çıkması kaçınılmazdır; çünkü yapay zekâ ve akıllı sistemlerin gündelik yaşamda daha fazla yer alması, insan olmayan akıllı aktörlerin sosyal yapının bir parçası haline gelmesine yol açmakta ve bu da henüz çözülememiş problem kümelerine neden olmaktadır. Sağlık kurumunun diğer toplumsal kurumlarla etkileşimi düşünüldüğünde sağlık sisteminin dinamiklerinin, bu belirsizliklerle başa çıkabilmek için yeni yönetim, düzenleme ve etik yaklaşımları gerektireceği açıktır.

Bu çalışmada sağlık hizmetlerinin dijitalleşmesinde ve bütünleşik bir sağlık sistemine geçişte yeni bir kavram olarak sağlık alanında IoB kavramı, toplumsal arka planı ve etkileriyle eleştirel bir biçimde tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sağlıkta davranışların interneti, davranışların interneti, tıbbi nesnelerin interneti, bütünleşik sağlık sistemi, veri analitiği, yapay zekâ, sağlık, dijital sağlık

Critical Approach to the Internet of Behaviors in the Field of Health

Abstract

Internet technology, which is a part of information technologies, deeply affects social life today. It changes the way individuals access information, communicate, organize their time and even continue their daily lives and their habits depending on this effect. The scale and speed of change is unprecedented. The ever-increasing effect of internet technology on social life is turning into a large integrated system. As a concept expressing the new system where human-machine interaction is at the center, the internet of behaviors (IoB) approach has been gaining effectiveness soon.

The internet of behavior is a concept that refers to the capacity of the internet and digital technologies to collect, analyze and direct people's behavior. This concept refers to the use of data collected through people's online activities and interactions to shape, personalize and even direct their behavior to specific goals. With the development of internet technology, not only devices, machines or objects but also people's behaviors are becoming data on the internet. The internet of behavior collects and analyzes these behaviors from various sources such as personal data, social media interactions, web browser history, mobile application usage and can use them to predict or direct people's future behaviors. In this respect, the value of data obtained in certain areas is increasing. One of the areas mentioned is health.

The process that can be called the IoB in the field of health indicates a new era in data transfer. The behavioral data of health activities are transformed into intelligent interaction via cyber-physical systems. The internet of behaviors in health refers to the collection of behavioral data obtained from people's interactions with other people, institutions and objects via remote sensing and information systems and their analysis independent of time and location. The internet of behaviors in health supports the digitalization of health services and the transition to a unified health system. In short, IoB in health encompasses a new integrated system with fast and interactive interaction.

The internet of behaviors within the system creates a new platform for the analysis of data and transformation into behavioral patterns in personal health and public health activities, especially in emergency situations that threaten health, in communication and risk management without the need for human intervention. The provision of health services includes complex and difficulty managing dynamic processes where a highly specialized workforce with functional dependency and a high level of expertise comes together with new techno-systems. Advanced

communication channels and continuous data flow are needed to make the health system efficient and sustainable. The internet of behaviors offers opportunities in terms of accessing the data the health system needs.

The internet of behaviors will undeniably offer new openings in the provision of services and information sharing of healthcare professionals, in the communication of patients with healthcare professionals, and in healthcare financing and management. Such a system in the healthcare field indicates a new era in which established practices and traditional health understanding and habits will change in terms of benefiting from healthcare services. This new era brings with it many positive developments in the healthcare field; however, it also suggests various risks in some respects. Especially with the emergence of artificial intelligence technology and the increase in its effectiveness in the integrated healthcare system. It is inevitable that unpredictable risks will emerge in the healthcare field; because the increasing presence of artificial intelligence and intelligent systems in daily life leads to non-human intelligent actors becoming a part of the social structure, and this causes yet to be solved problem sets. When the interaction of the healthcare institution with other social institutions is considered, the dynamics of the healthcare system will require new management, regulation and ethical approaches to cope with these uncertainties.

In this study, the concept of the internet of behavior in the field of health, as a new concept in the digitalization of health services and the transition to an integrated health system, will be critically discussed with its social background and effects.

Keywords: Internet of behaviors in health, internet of behaviors, internet of medical things, integrated health system, data analytics, artificial intelligence, health, digital health

Dijital Sağlık

Günümüzde teknolojinin hızla ilerlemesiyle birlikte, toplumların yapısında da köklü değişiklikler yaşanmaktadır. Bu değişim, internet teknolojileri ve dijitalleşme ile daha belirgin hale gelmektedir. Özellikle toplumsal yapı açısından önemli kurumlardan biri olan sağlık dijitalleşme süreciyle birlikte hızla dönüşmektedir. Sağlık sektöründe dijital dönüşüm, sadece teknoloji kullanımını değil, aynı zamanda sağlık hizmetlerinin yapılandırılma biçimlerini, işleyişini ve hizmet sunumunu da kapsamaktadır.

Teknolojik gelişmeler her dönemde toplumsal değişimin itici gücü olmuştur. Günümüzde internet teknolojisiyle beraber değişimin ivmesi de farklılaşmıştır. “İnternet” ile bilgisayarlar, dijital cihazlar aracılığıyla insanları ve bilgileri birbirine bağlayan, kişiler arası iletişime, ayrıca bilgi erişimine olanak sağlayan elektronik ağlar; tarihte eşi benzeri görülmemiş biçimde bireylerin/toplumların gerek kamusal gerekse özel alanda kurdukları ilişkileri, alışkanlıkları hızla değiştirmiştir ve bu değişim hız alarak günümüzde de devam etmektedir (Nižetić, 2020). İnternet teknolojisinin toplum hayatında sürekli artan etkisi bütünleşik büyük bir sisteme dönüşmektedir ve toplumsal kurumları etkilemektedir. Sosyal kurumlar, sosyal yaşamı düzenleyen yerleşik inanç, davranış ve ilişki kalıplarıdır. İnternet teknolojileriyle beraber kurumlardaki yerleşik ilişki ve kalıpları değişmeye başladığı aşıkardır. Sosyal kurumlar, bireysel ve kolektif davranışlar ve toplumsal değerler üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu nedenle toplumsal kurumların internet teknolojisiyle birlikte hızla farklılaşması toplumsal değişim üzerinde doğrudan etkilidir (Karen, Eldridge & Chapin, 2015). Diğer kurumlar gibi sağlık kurumu da internet teknolojisinden ayrı düşünülemez hale gelmiştir. Bu açıdan internet ve toplum arasındaki etkileşim sağlık kurumu özelinde açıklanabilir.

Günümüzde sağlık alanında yürütülen etkinliklerde ve sağlık hizmeti talebinin karşılanmasında, bilgi ve iletişim teknolojilerinin desteğinden yararlanılması bir gereklilik olarak kabul görmektedir (Bozbuğa, & Gülseçen, 2021; Bozbuğa, & Gülseçen, 2022; Bozbuğa, & Gülseçen, 2023). Günümüzde nüfus artışına ve ortalama yaşam süresinin uzamasına bağlı olarak küresel boyutta artan sağlık hizmetleri ihtiyacının karşılanabilmesinde, sağlık sisteminin verimli ve sürdürülebilir kılınmasında sağlık bilgi sistemlerinin desteğine ihtiyaç duyulmakta ve tıp bilşimi büyük önem kazanmaktadır (Bozbuğa & Yakıncı, 2020). Sağlık sistemlerinin

önemli bir kısmını oluşturan sağlık hizmetleri, işlevsel bağımlılığı ve uzmanlaşma seviyesi çok yüksek iş gücünün teknolojik sistemlerle bir araya geldiği karmaşık ve yönetimi zor olan dinamik süreçleri barındırmaktadır. Yeni sağlık hizmetleri modelleri ortaya çıktıkça hasta katılımı, sağlık ve maliyet sonuçlarını iyileştirmeyi hedefleyen politikaların merkezinde yeni stratejilerin geliştirilmesi yer almaktadır.

Sağlık sistemlerinin kurgusunda yer alan girdiler ve bağlantılı süreçler; genel sağlık politikaları, sağlık sistemi organizasyonu, sağlık altyapısı, tesisler ve donanımlar, insan kaynakları, finansal kaynaklarla birlikte sağlık bilgi sistemlerini de kapsamaktadır. Sağlık alanında bilgi ve iletişim teknolojilerinin kullanımıyla birlikte veri, bilgi, iş süreçleri dijital ortama taşınarak, daha etkin ve verimli hizmet vermek üzere teknolojik farklılaşmayla gerçekleştirilen bütüncül bir dönüşüm ortaya çıkmıştır (Bozbuğa & Yakıncı, 2022). Bilişim teknolojileri sağlık hizmeti üretim modellerini ve sağlık bürokrasisini etkileyerek, değer yaratan dijital iş görme ve sağlık hizmeti sunma süreçlerine geçilmesini kolaylaştırmaktadır.

Dijital sağlık, sadece sağlık hizmetlerini dijital platformlara taşımakla kalmaz; aynı zamanda bireylerin sağlıkla ilgili farkındalıklarını, davranışlarını ve toplumsal sağlık anlayışlarını da dönüştürür. Örneğin, mobil sağlık uygulamaları, bireylerin kendi sağlık durumları üzerinde daha fazla kontrol sahibi olmalarını sağlarken, aynı zamanda sağlık hizmetlerine daha hızlı ve erişilebilir bir biçimde ulaşmalarını mümkün kılmaktadır. Bu dönüşüm, sağlık hizmetlerinin daha kişiselleştirilmiş ve veri odaklı hale gelmesine olanak tanımaktadır (Dredge, 2013).

Bilişim teknolojilerinin kullanımı sağlıkta risklerinin öngörülmesi, tamamlayıcı ve yönlendirici sağlık hizmetlerinin desteklenmesi yoluyla bireylerin sağlıkları ile ilgili farkındalıklarına ve yaşam kalitelerine yansımaktadır. Diğer yandan bilişim teknolojilerinin desteği sayıca çoğalan ve yaşlanan nüfusun sağlık hizmeti beklentisinin artışına karşı çözüm yaratabilecektir, ancak yukarıda bahsedilen gelişmelerin toplum hayatına olumlu etkilerinin gözlenmesi için toplumsal dönüşüm gereklidir. Dijital teknolojiler ile uyumlu olarak hareket edebilen bu toplum, dijital toplum olarak ifade edilmektedir (Redshaw, 2020); Lupton, 2015) Lupton bu toplum modeline geçişte akıllı telefon, tablet bilgisayar gibi çeşitli cihazların, uygulamaların ve elbette yapay zekâ temelli teknolojilerin toplum hayatına girmesiyle büyük değişiklikler yaşandığına işaret eder. Hatta günümüzde

bilgisayar yazılım ve donanım cihazlarının, benliği, cisimleşmeyi, sosyal ilişkileri ve sosyal kurumları sadece desteklemekle kalmayıp aktif bir şekilde toplumu etkilediği/oluşturduğunu ifade eder (Bkz. Lupton, 2015, s.2).

Topluma atfedilen dijital toplum gibi betimlemeler teknolojik gelişmelerle birlikte daha da çeşitlenmektedir. Siber-fiziksel teknolojilerin desteklediği Endüstri 4.0 döneminden, insansız teknolojilerin desteğinde Endüstri 5.0 dönemine geçiş yapılırırken, yapay zekâ teknolojileri ve otonom robot sistemlerin eşliğinde süper akıllı toplum olarak da adlandırılan toplum için Toplum 5.0 ifadesi kullanılmaktadır. Toplum 5.0 süper akıllı topluma doğru geçişi temsil eder. “Toplumunun ethosunun merkezinde yapay zekâ, nesnelerin interneti, büyük veri ve robotik gibi yenilikçi teknolojilerin bir araya gelmesi yer almaktadır. Toplum 5.0, salt teknolojik ilerlemenin ötesine geçerek insan ihtiyaçlarını ve isteklerini merkezine alan bütüncül bir yaklaşımı kapsamaktadır” (De Villiers, 2024). Bu bütüncül yaklaşım kapsamında Toplum 5.0 felsefesinin önemli bir başlığını dijital sağlık oluşturmaktadır.

Toplum 5.0, dijitalleşmiş bir toplumun gelecek kurgusudur. Bu kavram, yapay zekâ, nesnelerin interneti, büyük veri gibi teknolojilerin, bireylerin ihtiyaç ve isteklerine hizmet eden, daha akıllı, daha verimli bir toplum yapısına nasıl dönüştüğünü veya dönüşebileceğini ele alır. Sağlık sektörü de bu dönüşümden kendine düşeni almakta ve dijital sağlık, Toplum 5.0’ın temel taşlarından biri haline gelmektedir. Sağlık hizmetlerinin dijitalleşmesi, sadece sağlık hizmeti sunumunu iyileştirmekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal yapıyı daha verimli ve sürdürülebilir bir hale getirebilir. Sanayileşme, ardından da dijitalleşme sürecinden geçerek sağlıklılıkta tam bir iyilik haline ulaşma hedeflenmektedir. Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) tarafından da “Küresel Dijital Sağlık Stratejisi 2020-2024” vizyonu; herkes için her yerde sağlığın iyileştirilme hedefine uygun, “Dijital Sağlık” benimsenmesi olarak deklare edilmiştir (World Health Organization, 2016). Dijital sağlık çok boyutlu, çok katmanlı bir dönüşüm olarak sağlık ilgili etkinliklerde köklü değişikliğe yol açmaktadır.

Dijital sağlık, sağlık hizmetlerinin sadece daha verimli hale gelmesini sağlamaz; aynı zamanda toplumun daha sürdürülebilir, verimli ve erişilebilir bir sağlık altyapısına sahip olmasına da katkı sağlar. Bu dönüşüm, özellikle sağlık alanında gelecekteki toplum yapısının şekillenmesinde kritik bir rol

oyunacak ve toplumların dijital sağlık hizmetlerine uyum sağlayabilmesi için ciddi bir toplumsal dönüşüm gerekecektir. Dünya Sağlık Örgütü'nün Küresel Dijital Sağlık Stratejisi (2020-2024) de bu dönüşümün önemini vurgulamakta ve tüm dünyada dijital sağlığın yaygınlaştırılması gerektiğine işaret etmektedir (World Health Organization, 2019).

Sağlık sistemlerinin dijitalleşmesi, yalnızca sağlık sektörü için bir dönüşüm değil, aynı zamanda toplumun genel yapısını değiştirebilecek bir olgudur. Sağlık hizmetlerinin dijitalleşmesiyle birlikte, toplumun tüm sosyal, ekonomik ve kültürel yapıları da dijital sağlığa entegre olma yolunda ilerleyecektir. Bu dönüşüm, bireylerin sağlık algısını ve sağlığı yönetme biçimlerini değiştirdiği gibi, sağlık kurumlarının toplumsal yapı içindeki rolünü de yeniden şekillendirmektedir.

Sağlıkta Davranışların İnterneti: Yeni Açılımlar ve Fırsatlar

Sağlık alanındaki dijital dönüşüm, sağlık hizmetlerinden yararlanma biçimlerini ve geleneksel sağlık alışkanlıklarını değiştirmektedir. Özellikle demografik değişiklikler ve yaşlanan nüfusun artışı ile birlikte, sağlık risklerinin öngörülmesi ve sağlık farkındalığının artırılması adına davranışların interneti büyük bir potansiyele sahiptir. (Somayya, Ramaswamy, & Tripathi, 2015). Sosyal bir kurum olan sağlık alanında davranışları yönlendirmek için verilerin toplanması, işlenerek kullanılması, kamu ve kişiler açısından olumsuz durumların önceden tespiti ve önlenmesi açısından önem taşımaktadır. Sağlıkta dijital dönüşüm, bireylerin sağlıkla ilgili farkındalıklarını ve yaşam kalitelerini artırmaya yönelik bir yaklaşım olarak umut vaat etmektedir (Redshaw, 2020). Ayrıca, davranışların interneti sağlık hizmetlerinde daha etkin, kişiselleştirilmiş ve yönlendirici çözümler sunma açısından büyük fırsatlar sağlamaktadır.

Nesnelerin interneti (internet of things, IoT) kavramı kısaca fiziksel nesnelerin ürün kimlikleri ile çeşitli ara yüzler üzerinden ağlara bağlanarak iletişim kurmaları, veri toplamaları, depolama, veri işleme ve insan müdahalesine gerek kalmadan bilgi paylaşımları olarak açıklanabilir (Karen, Eldridge & Chapin, 2015). Tıbbi nesnelerin interneti (internet of medical things, IoMT), internet teknolojilerine uyumlu giyilebilir teknolojiler ve medikal cihazların haberleşme protokolleri ve algılayıcı ağlar aracılığı ile tıbbi nesnelerin birbirlerini tanımları, çeşitli sensörler aracılığıyla kişisel sağlık alanında, toplum sağlığı alanlarında ve sağlık kurumlarının

etkinliklerinde oluşan büyük boyutta verinin uzak sunuculara gönderilerek analiz edilmesidir (Bozbuğa, 2022a). Davranışların interneti (internet of behaviours, IoB) davranışlarla ilgili her türlü verinin toplanması, akıllı cihazlardan ve sistemlerden ön işlemeden geçirilerek sunucuya yönlendirilmesi ve etkileşimde kullanılması olarak tanımlanabilir. Davranışların interneti, doğal dil işleme sistemleri tarafından yazılı ya da sözlü olarak üretilen sözlerin akışı ve anlamının irdelenmesi gibi, davranışlarının da bilgisayarlar ve akıllı sistemler tarafından davranış tanıma, davranış tanımlama, davranış anlamlandırılmasını ve yorumlanmasını sağlayan makine öğrenmesinin alt dalıdır.

Sağlık alanında davranışların interneti, davranış kalıplarının uzaktan algılama ve bilişim sistem katmanlarından geçirilerek, konumdan bağımsız akıllı etkileşime dönüşümü olarak tanımlanabilir. Sağlıkta davranışların interneti, sağlık etkinliklerine ait davranış verilerinin siber-fiziksel sistemler üzerinden akıllı etkileşime dönüşümünde ve sağlık hizmetlerinin dijitalleşmesinde yeni bir platform yaratmaktadır (Bozbuğa & Güven, 2022). Bunun yanı sıra, sağlıkta davranışların interneti, bireylerin sağlık davranışlarını anlamada ve kişiselleştirilmiş sağlık çözümleri geliştirmede makine öğrenmesi ve yapay zekâ gibi teknolojilerin kullanımını da içerir. Bu etkileşim, bireylerin sadece sağlık sorunlarıyla ilgili bilgi edinmelerini değil, aynı zamanda bu bilgileri yaşam tarzı değişikliklerine dönüştürmelerine yardımcı olur. Bu açıdan yeni bir kavram olarak sağlıkta davranışların interneti, kişisel ve toplum sağlığı etkinliklerinde potansiyel sağlık hizmeti kullanıcılarının bilinçlenmesine, farkındalığının artmasına, yeni sağlık alışkanlıkları ve refleksleri, yaşam tarzı geliştirilmesine katkıda bulunma potansiyeli taşımaktadır.

Sağlıkta davranışların interneti, sadece bireylerin sağlık alışkanlıklarını izlemekle kalmaz, aynı zamanda toplum sağlığına katkı sağlayacak büyük verilerin elde edilmesine olanak tanır. Örneğin, toplumdaki genel egzersiz alışkanlıkları, beslenme eğilimleri veya stres seviyeleri gibi veriler, toplum sağlığına yönelik daha etkili politikaların geliştirilmesini sağlayabilir. Bu veriler, sağlık hizmeti sağlayıcılarına, sağlık yönetim sistemlerine veya hükümetlere, toplum sağlığını iyileştirmek için daha iyi stratejiler oluşturma konusunda yardımcı olabilir.

Sağlıkta davranışların interneti, muhakeme yeteneği, geçmiş bilgilerden yararlanma, öğrenme, iletişim kurma, algılama ve nesnelere

yön verme yeteneğine sahiplikle, genel sağlık yönetimi ve klinik sağlık hizmetlerine katkı sağlamayı amaçlayan çok sayıda teknolojinin bütünüdür. Sağlıkta Davranışların İnterneti, giyilebilir teknolojiler, sensörler, yüz tanıma sistemleri, doğal dil işleme, sosyal medya analizleri ve veri analiz teknolojileri gibi çeşitli bileşenlerden oluşur. Bu bileşenler, sağlık verilerinin dijital ortamda toplanmasını, analiz edilmesini ve kişiselleştirilmiş sağlık çözümlerinin sunulmasını mümkün kılar. Örneğin, bir bireyin kalp ritmi veya kan basıncı gibi biyometrik verileri, akıllı saatler ve giyilebilir cihazlar aracılığıyla izlenebilir. Bu veriler, bir sağlık uzmanına anlık raporlar sunarak, bireyin sağlık durumu hakkında hızlı ve doğru kararlar alınmasını sağlar. Ayrıca, sosyal medya ve dijital etkileşimlerden elde edilen veriler, toplumsal sağlık eğilimlerini analiz etmek için kullanılabilir.

Belirleyici ögeler uzaktan sağlık yönetimine uygun sosyokültürel alt yapı, sağlık okuryazarlığı ve dijital okuryazarlık ile bilişim ve iletişim teknolojileri alt yapısıdır (Volterrani & Sposato, 2019). Sağlıkta davranışların interneti yaşam kalitesine doğrudan katkı sağlayan, hızlı ve interaktif etkileşime dayanan bütünleşik yeni bir sağlık sistemini ifade etmektedir. Sağlıkta davranışların interneti, sadece bireylerin sağlıklı yaşam tarzlarını benimsemelerini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda sağlık sistemlerini dönüştürme potansiyeline sahiptir (Junaid, 2021).

Sağlıkta Davranışların İnterneti: Riskler, Belirsizlikler, Sorunlar/ Sorular

Dijital sağlık, sadece bireysel sağlık yönetimini iyileştirmekle kalmayıp, aynı zamanda sağlık sistemlerinin daha verimli ve sürdürülebilir olmasına katkı sağlamaktadır. Bu dönüşüm, sağlık hizmetlerinin dijitalleşmesiyle birlikte toplumsal yapının, etik değerlerin ve bireysel hakların nasıl korunacağı konusunda yeni tartışmaları da beraberinde getirecektir. Özellikle Toplum 5.0'a geçiş, sağlık alanında önemli fırsatlar sunarken, aynı zamanda yeni sorumlulukları ve riskleri de gündeme getirecektir (De Villiers, 2024). Bu dönüşümün başarılı olabilmesi için sağlık politikalarının, toplumsal normların ve dijitalleşmeye uyum sağlayacak şekilde güncellenmesi gerekmektedir.

- İnternet teknolojilerinin hızla gelişmesi, sağlık alanında birçok fırsat yaratırken, aynı zamanda bazı endişeleri de beraberinde getirmektedir. Teknolojik gelişmelerin gelecekte nasıl bir yön alacağı konusunda

belirsizlikler bulunmaktadır. Sağlık teknolojilerindeki bu belirsizlikler, özellikle insan bedenine yönelik müdahalelerin artmasıyla daha da karmaşık hale gelmektedir. Örneğin, yapay zekâ ve genetik mühendislik gibi teknolojiler, hem fırsatlar hem de etik, güvenlik ve gizlilik gibi önemli riskleri doğurabilmektedir (World Economic Forum, 2013). Bu nedenle, dijital sağlık uygulamalarının geliştirilmesinde genetik, demografik, sosyoekonomik ve çevresel faktörlerin yanı sıra davranışsal etkenlerin de göz önünde bulundurulması önemlidir.

- Sağlıkta davranışların interneti, dijital sağlık uygulamalarının gelişimiyle paralel olarak, kişisel sağlık verilerinin toplandığı, işlendiği ve paylaşıldığı bir platform oluşturmuştur. IoB, sağlıkla ilgili verileri yalnızca bireysel seviyede değil, toplum düzeyinde de analiz ederek, veri toplar. “Mobil ve giyilebilir dijital cihazların giderek yaygınlaştığı bir çağda, artık kamusal alanların ve günlük işlemlerin bir parçası olan güvenlik ve ticari gözetim teknolojileriyle birlikte, özel ve kamusal alanlarda etkileşimde bulunan insanların görüntü ve seslerinin dijital olarak kaydedilmesi, istesek de istemesek de ve bunu seçsek de seçmesek de giderek dijital veri özneleri haline geldiğimiz anlamına gelmektedir” (Lupton, 2015, s.3). Bireylerin sağlık verilerinin sürekli artan dijital izleri, bireysel mahremiyet ve güvenlik konusunda yeni soruları gündeme getirmektedir. Mobil ve giyilebilir cihazlar aracılığıyla toplanan kişisel veriler, kamusal ve özel alanlarda dijital olarak kaydedilmekte ve bu durum, bireylerin dijital veri özneleri haline gelmelerine yol açmaktadır (González, 2014). Bu nedenle, dijital verilerin gizliliği ve güvenliği büyük önem taşımaktadır.

Sağlıkta davranışların interneti uygulamalarıyla sağlıkla ilgili verilerinin yanı sıra, bireylerin sosyoekonomik durumları, demografik ve davranışsal verilerini de analiz ederek kişisel sağlık profili oluşturulabilmektedir. Davranışların interneti yoluyla toplanan verinin, ilgi alanları ve tercihler yönünde işlenmesi, yaşam tarzı ve davranış değişikliğine doğru gerçek dünyada uygulamasına doğru yönlendirme söz konusudur. Bu nedenle dijital verinin değeri artmaktadır. Çeşitli sağlık kurumları ve hizmetleri, elektronik tıbbi kayıtlar da dahil olmak üzere, tedavi ettikleri hastalara ilişkin tıbbi olarak ilgili dijital verileri bir araya getirmeye çalışmaktadır (Lupton, 2015, s.32).

- Sağlıkta davranışların interneti yapay zekâ ve algoritmalarıyla sağlık sektöründe verileri işlemek ve analiz etmek için güçlü araçlar

sunmaktadır. Yeni teknolojiler veri toplama, depolama ve analiz etme kapasitesi, diğer bilgi toplama türlerinden daha ileri/üstün özelliklere sahiptir (Bozbuğa, 2022b). Bu teknolojiler insan davranışlarını araştırmak için daha önce hiç olmadığı kadar büyük fırsatlar sunmaktadır. Ancak, bu teknolojilerin kullanımının sınırları bulanık ve öngörülemez olabilir. Örneğin, sağlık algoritmalarının kullanımı, kişisel verilerin gizliliği ve güvenliği açısından ciddi riskler doğurabilir. Bu bağlamda, veri gizliliği ve mahremiyetin korunması, dijital sağlık sistemlerinin güvenli ve etik bir şekilde işleyebilmesi için kritik öneme sahiptir.

Bu noktada, sağlık verilerinin çeşitli sağlık kurumları ve sigorta şirketleri tarafından kullanılması, bireylerin gizliliğini ihlal edebilir ve sosyal eşitsizliklere yol açabilir. Sağlık verilerinin sigorta kararlarında kullanılması, özellikle hassas bilgilerin erişilebilirliği konusunda kaygılara yol açmaktadır. Bu yüzden, verilerin güvenli bir şekilde saklanması ve yalnızca onaylı kişiler tarafından erişilmesi sağlanmalıdır.

- Dijital sağlık uygulamalarının yaygınlaşması, etik sorunları da beraberinde getirmektedir. Yapay zekâ algoritmalarının karar verme süreçlerinde insan faktörünü göz ardı etmesi, etik akıl yürütme konusunda sorunlar yaratabilir. Akıllı cihazlar ve yapay zekâ, sağlık yönetiminde etkinliği artırma potansiyeline sahip olsa da, bu teknolojilere yönelik etik sorumlulukların da tanımlanması gerekmektedir.

Bir diğer önemli etik sorun, dijital gözetim uygulamalarıdır. Kamera sistemleri, biyometrik izleme ve radyo frekansı tanımlama gibi teknolojiler, bireylerin izlenmesini sağlar ve bu durum, kişisel mahremiyetin ihlali riski taşır. Dijital gözetim, verimlilik ve güvenlik açısından faydalı olabilir, ancak bu tür uygulamaların kişisel özgürlükleri tehdit edebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Hatta bireyleri veya kimi toplumsal grupları cezalandırmak veya disipline etmek için kullanılabilir (Bkz. Lupton, s.34).

- Sağlık takip cihazlarından elde edilen kişisel veriler, veri paylaşımında yeni zorluklar yaratmaktadır. Bu verilerin güvenliği, doğruluğu ve gizliliği konularında hala birçok soru bulunmaktadır. Örneğin:

Bu tür veriler, geleneksel tıbbi kayıtlarla birleştirilebilir mi?

Cihazlar güvenilir ve doğru veriler sunuyor mu?

Verilerin kimliği doğrulanabilir ve yalnızca kişiye özgü mü?

Sigorta şirketleri bu verileri teminat kararlarında kullanabilir mi? (World Economic Forum, 2013, s.8).

Klinik araştırmalar için önemli olan veri setlerinin anonimliği nasıl sağlanabilir?

Bütünleşik sağlık sisteminde güveni tesis etmek için hangi önlemler alınabilir?

Veri setlerinin, sağlıkla ilgili olmayan alanlarda kullanımı nasıl engellenebilir veya düzenlenebilir?

Dijital sağlık sistemlerinin geliştirilmesinde, bu soruların yanıtlanması ve kişisel verilerin güvenliği sağlanmadan teknolojilerin yaygınlaşması, büyük riskler oluşturabilir.

Sağlık alanında davranışların interneti, dijital sağlık, tıbbi ve sosyal yaşamda köklü değişiklikler yaratma potansiyeline sahiptir. “Sağlık hizmeti sağlayıcıları, tedavi ve hastalıkları önlemek amacıyla davranışsal verileri geleneksel tıbbi kayıtlarla birleştiriyor. Kişiye özel tıp ve hassas tıp alanında, araştırmacılar gelişmiş tedaviler geliştirebilmek için büyük genomik veri setlerini birleştiriyor. Dijital sağlık, m-Sağlık, e-Sağlık, bağlantılı sağlık, büyük veri, giyilebilir teknoloji ve oyunlaştırma gibi çeşitli veri ve teknoloji uygulamalarını entegre ederek, sağlık hizmetlerinde işbirliğini ve kişiselleştirmeyi teşvik etmekle birlikte maliyetleri de düşürmeyi amaçlayan bir bilgi teknolojisi alanıdır. Ancak, bu verilerin çoğu sektörel ve kurumsal olarak dağılmış durumda. Sahiplik, birlikte çalışabilirlik ve veri aktarımı konularındaki sorunlar hala çözülmemiştir. Bu verilerin önemli bir kısmı – örneğin, cep telefonlarından elde edilen konum verisi – bireyler tarafından son derece hassas kabul edilmektedir. Ayrıca, kişisel verilere daha geniş erişimin, sağlık sigortası primlerini veya tedavi seçeneklerini olumsuz yönde etkileyebileceği endişesi, bireylerde kaygı yaratmaktadır” (Kearney, 2014, s.32).

Sağlıkta davranışların interneti bağlamında ele alınan dönüşümün başarılı olabilmesi için sağlık politikalarının, toplumsal normların ve bireysel hakların dijitalleşmeye uyum sağlayacak şekilde yeniden şekillendirilmesi gerekmektedir. Sağlık verilerinin güvenliği, mahremiyetin korunması ve etik değerlerin gözetilmesi, dijital sağlık sistemlerinin en önemli sorunları arasında yer almaktadır. Toplum 5.0’a geçişle birlikte, sağlık hizmetlerinde daha kişiselleştirilmiş, verimli ve sürdürülebilir bir modelin benimsenmesi

beklenmektedir, ancak bu dönüşümde dikkat edilmesi gereken çok sayıda etik ve güvenlik sorunu da bulunmaktadır (Pramanik, Pareek & Nayyar, 2019).

Sonuç: Geleceği Kurmak

Günümüz sağlık sistemi çatısı altında, bilişim teknolojilerinin kullanımı sağlık alanında neredeyse zorunlu hale gelmektedir. Bilişim teknolojilerinin yaygınlaşması, sağlık hizmetlerinin üretim modellerini ve bürokratik yapıları dönüştürerek dijital sağlık hizmetleri sunma süreçlerine yol açmaktadır (Sodhro, 2018). Bu dönüşümün merkezinde, sağlık alanında davranışların interneti sağlık hizmeti sunumunda yeni bir paradigma, açılım oluşturmaktadır; ancak burada sorulması gereken temel soru, sağlık alanında üretilen dijital verilerin genişliği ve bu verileri üreten teknolojilerin karmaşıklığının nasıl yönetileceğidir?

Son yıllarda sağlık uygulamaları ve dijital sağlık cihazları, sağlık verilerini büyük bir pazara dönüştürmüştür. Bu gelişme, kullanıcı verilerinin nasıl toplandığı, paylaşıldığı ve işlendiği sorusunu gündeme getirmektedir. Özellikle sağlık ve fitness uygulamaları, kullanıcı verilerini toplarken, bu verilerin sigorta şirketleri tarafından nasıl kullanılacağı konusunda etik ve hukuki soruları beraberinde getirmektedir. Örneğin, büyük sigorta şirketlerinin, sağlık uygulama geliştiricileriyle ortaklıklar kurarak kullanıcı verilerini analiz etme eğiliminin arttığı belirtilmektedir (Dredge, 2013).

Sağlık alanında davranışların internetiyle toplumsal hayata ilişkin gözetim sağlanmaktadır. Dijital gözetim teknolojileri, topladıkları verilerin kapsamı ve depolama kapasitesi açısından önceki gözetim biçimlerinden farklıdır. Bu yeni tür gözetim, bireylerin faaliyetlerinin dijital ortamda kaydedilmesini, bu verilerin arşivlerde saklanması ve insanların davranışları hakkında tahminlerde bulunulmasını mümkün kılmaktadır. Ayrıca, verilerin uzun ömürlü olması ve zaman ile mekân boyunca yayılabilmesi, kişisel mahremiyet üzerinde yeni tehditler yaratmaktadır (Bossewitch & Sinnreich, 2013; Mann & Ferenbok, 2013). Bu bağlamda, çevrimiçi ve çevrimdışı üretilen verilerin giderek daha fazla denetlenmesi, analiz edilmesi ve toplanması, sağlık hizmetleri üzerinde önemli bir etki yaratmaktadır (Mann & Ferenbok, 2013, s.23).

Sağlıkta davranışların interneti ile ilgili bazı önemli etik sorunlar da gündeme gelmektedir. Dijital sağlık verilerinin korunması, gizlilik ve güvenlik konuları, özellikle kişisel sağlık verilerinin algoritmalar aracılığıyla kullanılması açısından büyük bir önem taşımaktadır. Bu bağlamda, sağlık politikalarının ve dijital sağlık düzenlemelerinin etik çerçevelerle uyumlu olması gerekmektedir. Ayrıca, bireylerin sağlık verilerine erişim konusunda da yeni düzenlemelere ihtiyaç duyulmaktadır. Gelişmiş ve karmaşık niteliklerle çok daha hızlı seyreden teknolojik gelişmelerle, yasal ve etik düzenlemelerle senkronize değildir.

Sağlık alanındaki dijital dönüşüm, sağlık politikalarında da değişim gerektirmektedir. Yeni veri türlerinin yönetilmesi, veri paylaşımının güvenliği ve sağlık verilerinin gizliliği gibi konular, sağlık politikalarının şekillendirilmesinde kritik rol oynamaktadır. Bu süreçte, araştırma kurumlarının, sağlık veri sağlayıcılarının ve sigorta şirketlerinin rolleri de önemli olacaktır. Veri aktarımının güvenli bir şekilde yapılabilmesi için uygun düzenlemeler oluşturulmalı, verilerin anonimleştirilmesi ve güvenliğinin sağlanması için yeni stratejiler geliştirilmelidir. Ayrıca, dijital sağlık cihazlarından elde edilen kişisel verilerin sağlık riskleri yaratmaması için etik kuralların belirlenmesi gerekmektedir. Kişilerin kritik verilerinin sağlık algoritmalarında kullanımının sorgulanmasına ve kişisel sağlık verilerinin korunması için etik çerçevenin sınırlarının kesin olarak belirlenmesine ve teknik destek sağlanmasına ihtiyaç vardır. Sağlık alanındaki davranışların interneti toplumun sağlık hizmetleri algısında etkileşimi hasta ve doktor ilişkisinin değişimine, zaman ve mekân kayması sorununa ve yeni bir sağlık okuryazarlığı geliştirilmesi ihtiyacına yol açmaktadır.

Sonuç olarak, sağlıkta davranışların interneti, sadece teknoloji ile sınırlı kalmayan, aynı zamanda bilimsel, kültürel ve sosyal boyutları olan bir alandır. Bu alanda sağlanan yeniliklerin toplumsal yapıyı derinden etkileyebilmesi, bilgi ve iletişim teknolojilerinin etkin kullanımını gerektirmektedir. Davranışların interneti, sağlık verilerinin analizinde, modellenmesinde ve yorumlanmasında daha verimli ve hızlı çözümler sunarak sağlık sistemlerinde köklü değişikliklere yol açabilir. Ancak, bu dönüşümün başarılı olabilmesi için sağlık politikalarının, etik değerlerin ve toplumsal normların dijital dönüşümle birlikte değerlendirilmesi gerekir.

Mevcut sağlık politikaları, dijital sağlık verilerinin hızla arttığı ve yeni veri türlerinin sağlık alanında etkilerinin derinleştiği bir dönemde yeniden şekillendirilmelidir. Bu süreçte, sağlık alanında veri sağlayan araştırma kurumları da politikalara dahil edilmeli, böylece sağlık verilerinin güvenli bir şekilde işlenmesi sağlanmalıdır. Verilerin aktarımı sırasında oluşabilecek riskler, özellikle kişisel mahremiyet ve güvenlik konuları göz önünde bulundurularak, aktarım süreçlerinin güvenliğini denetleyen düzenlemeler geliştirilmelidir.

Bireylerin sağlık verilerinin kötüye kullanımı, istemeden tıbbi risklere yol açabilir. Bu nedenle, yalnızca sağlık okuryazarlığının değil, aynı zamanda veri okuryazarlığının artırılması da gerekmektedir. Bu sayede, bireyler dijital sağlık hizmetlerini daha bilinçli bir şekilde kullanabilir ve sağlık verilerinin gizliliğini daha iyi koruyabilirler. Sağlık alanında davranışların interneti yaklaşımının benimsenmesi kaçınılmazdır, ancak dijital sağlık, sadece sağlık hizmetlerinin dönüşmesi bağlamında değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel bir dönüşüm açısından da değerlendirilmelidir. Bu nedenle, toplumsal düzeyde farkındalık oluşturmak, bireylerin dijital sağlık hizmetlerine eşit erişimini sağlamak ve toplum sağlığını iyileştirmek için tüm paydaşlar arasında güçlü bir iş birliği gerekmektedir. Bu süreç, sağlık hizmetlerinin erişilebilirliğini artırırken, aynı zamanda dijital dünyada bireylerin haklarının korunmasına da katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

1. Bossewitch, J. & Sinnereich, A. (2013). The end of forgetting: strategic agency beyond the panopticon. *New Media & Society*, 15(2): 224-242. <http://doi/10.1177/1461444812451565>
2. Bozbuğa, N. (2022a). Tıbbi Nesnelerin İnterneti. Ed: N. Bozbuğa, C. Yakıncı. Teletıp & Klinik Yapay Zekâ. İnönü Üniversitesi Yayınları, Malatya, 27-32. ISBN 978-605-7853-89-9
3. Bozbuğa, N. (2022b). Tıp Alanında Yapay Zekâ. Ed: Ş. Ural. X. Mantık Çalıştay Kitabı. Mantık Derneği Yayınları, İstanbul, 176-193 (eKitap)
4. Bozbuğa, N., & Gülseçen, S. (2021). Tıp Bilişimi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi. E-ISBN 978-605- 07-0773-1
5. Bozbuğa, N., & Gülseçen, S. (2022). Tıp Bilişimi II. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi. E-ISBN 978-605- 07-1041-0
6. Bozbuğa, N., & Gülseçen, S. (2023). Tıp Bilişimi III. İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınevi. E-ISBN 978- 605-07-1309-1
7. Bozbuğa, N. & Güven, S. (2022). Sağlık Alanında Davranışların İnterneti. Ed: N. Bozbuğa, S. Gülseçen. Tıp Bilişimi II. İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2022: 97-110. E-ISBN 978-605-07-1041-0
8. Bozbuğa, N., & Yakıncı C. (2020). Hasta Güvenliği ve Risk Yönetimi. İnönü Üniversitesi Yayınları, Malatya. ISBN 978-605-7853-50-9
9. Bozbuğa, N., & Yakıncı C. (2022). Teletıp & Klinik Yapay Zekâ. İnönü Üniversitesi Yayınları, Malatya. ISBN 978-605-7853-89-9
10. De Villiers, C. (2024). The Impact of Society 5.0 on Curriculum Development in Higher Education. *Journal of Ethics in Higher Education* (4): 1-25. <https://doi.org/10.26034/fr.jehe.2024.5953>
11. Dredge, S. (2013) Yes, those free health apps are sharing your data with other companies. *Guardian*. Accessed 4 September 2013. Available from <http://www.the-guardian.com/technology/appsblog/2013/sep/03/fitness-health-apps-sharingdata-insurance>

12. González, F.C., Villegas, O.O., Ramírez, D.E., Sánchez, V.G., & Domínguez, H.O. (2014). Smart Multi-Level Tool for Remote Patient Monitoring Based on a Wireless Sensor Network and Mobile Augmented Reality. *Sensors* 14(9): 17212-17234.
13. Junaid, B., Munir, U., Nori, A., & Williams, B. (2021). Artificial intelligence in healthcare: transforming the practice of medicine. *Future Healthcare Journal* 8(2): e188.
14. Karen, R., Eldridge, S., & Chapin, L. (2015). The internet of things: An overview. (Vol. 80). The Internet Society (ISOC).
15. Kearney A.T. World Economic Forum, Rethinking Personal Data: A New Lens for Strengthening Trust (May 2014).
16. Lupton, D. (2015). *Digital Sociology* (1st ed. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315776880>
17. Mann, S. & J. Ferenbok. 2013. New Media and the Power Politics of Sousveillance in a Surveillance-Dominated World. *Surveillance & Society* 11(1/2): 18-34. <http://www.surveillance-and-society.org> | ISSN: 1477-7487
18. Nižetić, S., Šolić, P., Gonzalez-De-Artaza, D. L.-d.-I., & Patrono, L. (2020). Internet of Things (IoT): Opportunities, issues and challenges towards a smart and sustainable future. *Journal of Cleaner Production* 274: 122877.
19. Pramanik, P.K.D., Pareek, G. & Nayyar, A. (2019). Security and Privacy in Remote Healthcare: Issues, Solutions, and Standards. Jude, H.D., Balas, V.E., eds. *Telemedicine Technologies*. Academic Pres, 201-225. ISBN 9780128169483
20. Redshaw, T. (2020). What Is Digital Society? Reflections on the Aims and Purpose of Digital Sociology. *Sociology* 54(2): 425-431. <https://doi.org/10.1177/0038038519880114>
21. Sodhro, A.H., Pirbhulal, S., Qaraqe, M., et al. (2018). Power control algorithms for media transmission in remote healthcare systems. *IEEE Access* 6: 42384-42393. DOI: 10.1109/ACCESS.2018.2859205.

22. Somayya, M., Ramaswamy, R., & Tripathi, S. (2015). Internet of Things (IoT): A Literature Review. *Journal of Computer and Communications* 3(5): 164.
23. Volterrani, M., & Sposato, B. (2019). Remote monitoring and telemedicine. *European Heart Journal Suppl* 21(Suppl M): M54-M56.
24. World Economic Forum, Unlocking the Value of Personal Data: From Collection to Usage, 2013.https://www3.weforum.org/docs/WEF_IT_UnlockingValuePersonalData_CollectionUsage_Report_2013.pdf
25. World Health Organization. (2016). Global Diffusion of e-Health: Making Universal Health Coverage Achievable. Report of the Third Global Survey on e-Health. Geneva: World Health Organization; 2016. Licence: CC BY-NC-SA 3.0 IGO
26. World Health Organization. (2019). Draft global strategy on digital health 2020-2024. Genevre

Semantik Paradoksların Kökenine Dair Bazı Gözlemler

Özgür Demir*

Özet

Literatürde semantik paradoksların kökeni bağlamında ele alınmadığı görülen özyanlışlama veya daha genel olarak özdoğrulasızlık fenomeninin, bu bağlamdaki anlam ve önemi ortaya konulacaktır. Bunun için, doğruluk kavramını da irdelenmek gerekecektir. Ayrıca, paradoksların kökenini anlamak bakımından önemli olan zeminsizlik fenomeni ele alınacaktır. Semantik paradoksların kökeni hakkında burada ulaşılan sonuçların, Chihara'nın sonuçlarını geliştireceği umulmaktadır. İncelemelerimiz, semantik paradoks çözümünün pragmatik bir problem olduğuna işaret edecektir.

Anahtar sözcükler: paradoks, özyanlışlama, özdoğrulama, zeminsizlik, doğruluk

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, ozgurdemir76@yahoo.co.uk

Giriş

Bu metnin ilk cümlesi yanlışır. Bu metnin ilk cümlesi yanlışsa, zaten öyle dediği için doğrudur; doğruysa, dediği üzere yanlışır. Yanlışsa doğru ve doğruysa yanlış çıkma durumuna *semantik paradoks* denilmektedir. Yani, verilen bağlamda, yanlış kabul edildiğinde standart çıkarım kuralları yoluyla doğru oldukları sonucuna varılan ve doğru kabul edildiğindeyse, yanlış oldukları sonucuna varılan cümlelerin semantik paradoks doğurduğu söylenir.

Semantik paradoksların literatürde daha çok *çözümü* üzerine yoğunlaşmıştır. Buna karşın, onların *kökeni* üzerinde görece az durulur. Semantik paradoksların kökeni ve çözümü problemlerini açıkça ayıran ilk filozoflardan biri C. Chihara'dır. Semantik paradoks kendi başına bir problem olmanın yanında, doğruluk kavramını sistemleştirme amacındaki her teorelin önünde-sonunda yüzleşmesi gereken bir problemdir. Semantik paradoksların kökeni problemini, böyle paradoksların neden ileri geldiği genel sorusu olarak anlıyorum. Semantik paradoksların çözümü problemini ise böyle paradokslara bağışık bir dilsel sistemin nasıl kurulabileceği ya da zaten var olan dilsel bir sistemin bu paradokslara nasıl bağışık kılınabileceği genel sorusu olarak anlıyorum. Chihara, semantik paradoksun kökenini ileride ele alacağımız *T*-şemasının tutarsızlığında bulmaktadır. Kripke, zeminsizlik fenomenine dikkat çekmektedir. Burada yapacağımız köken araştırması, Chihara'nın saptamasından ayrışacak ya da bir bakıma onu geliştirecek ve Kripke'nin dikkat çektiği zeminsizlik fenomeninin ötesinde özyanlışlama (daha genel olarak özdoğrulamasızlık) fenomenine vurgu yapacaktır. Literatüre girmiş semantik paradokslar bazı özellikleri bakımından incelenecek ve bu esnada köken sorusuna bir cevap geliştirilecektir. İncelemelerimize göre, semantik paradoksun temelde nedeni, dilin konuluş amacına aykırı düştüğünü tartışacağımız özyanlışlama denilebilecek dilsel fenomeni içeren cümlelere *T*-şemasının uygulanmasıdır. İncelemelerimiz, semantik paradoks çözümünün pragmatik bir problem olduğuna işaret edecektir.

İlk Gözlemler

Bu metnin ilk cümlesi kendisinin yanlış olduğunu ifade eder; yani bir anlamda kendisine yanlış der. Bu duruma *özyanlışlama* diyelim. Söz konusu cümle, bu metnin başında değil de başka yerinde geçseydi, bu metnin ilk cümlesi olmaz, dolayısıyla kendisini yanlışlamayabilir ve daha önemlisi

semantik paradoks doğmayabilirdi. Bu metnin ilk cümlesinin bir yandan bu metnin ilk cümlesi olması ve diğer yandan yüklemine ‘yanlıştır’ olması bir araya geldiğinde, hem bir özyanlışlama durumu hem de yanlışsa doğru ve doğruysa yanlış çıkma durumu yani semantik paradoks doğmaktadır. Cümle bulunduğu bağlamda paradoksa düşmektedir. Elbette bu cümle özgönderim durumu içermektedir. Ancak bu özelliğe yoğunlaşmayacağız.

Bilinen en eski semantik paradoks Epimenides’e atfedilen bir sözdür. Çevirisi: “Bütün Giritliler her zaman yalancıdır.” Bu sözü, “Bütün Giritli sözleri yanlıştır” şeklinde anlayalım ve *C* adı verelim. Şimdi *C* de bir Giritli sözü olsun ve diğer bütün Giritli sözleri yanlış olsun. Bu koşullar altında, eğer *C* doğruysa, yani bütün Giritli sözleri yanlışsa, kendisi de yanlıştır; yanlışsa, yani bütün Giritli sözleri yanlış değilse, en az bir Giritli sözü doğrudur ve diğer bütün Giritli sözleri yanlış olduğundan *C* doğru olsa gerekir (Kripke 2011:75). Sonuç olarak, *C* doğruysa yanlış ve yanlışsa doğru çıkmaktadır, ancak verilen koşullar altında.

Gözlemler: Birincisi, Epimenides’in cümlesi bir Giritli sözü olduğu dolayısıyla kendisine de yanlış demektedir; bir Giritli sözü olmasaydı kendisini yanlışlamayabilirdi. Bu paradoksun da bağlama duyarlılığı açıktır. İkincisi, diğer bütün Giritli sözleri yanlış olmasaydı, cümlemiz doğruysa yanlış çıkar fakat yanlışsa doğru çıkmazdı. O halde, özyanlışlama olmasına rağmen semantik paradoks doğmayabilirdi. Bundan hemen, özyanlışlamanın semantik paradoksların gerek koşulu olsa bile yeter koşulu olamayacağı sonucunu çıkarıyoruz. Ayrıca, bu paradoks bir niceleyici (‘bütün’ gibi) içermekle mantıksal biçim açısından önceki paradokstan ayrılmaktadır.

Diğer bir paradoks şöyledir: Max der ki: “Agnes’in iddiası doğrudur.” Agnes der ki: “Max’ın iddiası yanlıştır.” Max’ın iddiası doğruysa, Agnes’inki de doğrudur ve öyleyse Max’ın iddiası yanlıştır. Eğer Max’ın iddiası yanlışsa, Agnes’inki de yanlıştır ve öyleyse Max’ın iddiası doğrudur. Max’ın iddiası verilen söyleşi bağlamında doğruysa yanlış ve yanlışsa doğru çıkmaktadır. Bu örnekteki özyanlışlama durumu öncekilere göre daha dolaylı bir şekilde gerçekleşmektedir ve paradoksa düşen cümle ‘yanlıştır’ değil, ‘doğrudur’ yüklemine sahiptir. Dolayısıyla ‘doğrudur’ yüklemine sahip cümleler de paradoksa düşebilmektedir.

Literatüre girmiş klasik paradokslardan biri Grelling paradoksudur ve burada, öncekilerden farklı olarak, paradoksa konu dilsel biçim bir

cümle değil fakat bir yüklemidir: ‘heterolojiktir.’ Bu yüklem, bir dildeki yüklemelerin belli bir özelliğini ifade eder. Şöyle izah edilebilir: Bir yüklem kendisi için geçerli değilse, heterolojiktir; diğer türlü heterolojik değildir. Örnekler: ‘Almanca’dır’ yüklemi Almanca olmadığından kendisi için geçerli değildir ve dolayısıyla heterolojiktir. ‘Türkçedir’ yüklemi Türkçe olduğundan kendisi için geçerlidir ve dolayısıyla heterolojik değildir. Örnekleri çoğaltırsak, ‘Tek hecelidir’ yüklemi tek heceli olmadığından heterolojiktir. ‘Çok hecelidir’ yüklemi çok heceli olduğundan heterolojik değildir. Peki ‘heterolojiktir’ yüklemi heterolojik midir? Eğer ‘heterolojiktir’ yüklemi heterolojik değilse, verilen izah gereği kendisi için geçerlidir ve geçerliyse kendisine yüklenebileceğinden heterolojiktir; heterolojikse, verilen izah gereği kendisi için geçerli değildir ve geçerli değilse kendisine değil yüklenilebileceğinden heterolojik değildir. Görüldüğü üzere, söz konusu yüklemi kendisine uyguladığımızda paradoksal bir durum ortaya çıkmaktadır. Burada eğer varsa bir özyanlışlama durumunu açık ve net bir şekilde saptayabilmek için önce doğruluk kavramını biraz ele almamız gerekmektedir.

Semantik bir kavram olarak doğruluğu, dil ve dünya arasındaki bağın adı olarak karakterize edebiliriz. Bu bakımdan doğruluk bir bağıntıdır. Bununla birlikte doğruluk, karşımıza hemen her zaman bir özellik olarak çıkar. Örneğin, doğruluk bir cümle (sentence), bir önermenin (proposition), bir inancın (belief) ve benzerinin bir özelliği olarak alınır. İncelememizde, doğruluğun binekleri olarak cümle gibi dilsel yapıları alalım ve doğruluk ya da yanlışlığı onlara yükleyelim. Şimdi semantik bir kavram olarak doğruluğun bir bağıntı olması gerektiği akla yatkın düşüncesinden hareketle, doğruluğun temel olarak dildeki bir cümle ile dünyadaki bir şey arasında bir bağıntı olduğu düşünülebilir. Pek çok filozof cümlelerle doğruluk bağıntısına sokmak üzere, *olgu* (fact) adı verilen şeyleri postüle etmektedir. Buna göre doğruluk, bir cümle (sentence) bir olguya karşılık gelmesidir. Örneğin, “kar beyazdır” cümlesi doğrudur, çünkü karın beyaz olduğu olgusuna karşılık gelmektedir.

Elbette doğruluğu bir bağıntı olarak kavramanın bizi olgu denilen şeyleri postüle etmekten muaf tutacak alternatif yolları vardır. Bilindiği üzere, bir nesnenin bir yüklemle girdiği semantik bağıntıya *sağlama* adı verilmektedir. Örneğin, kar denilen nesne, ‘beyazdır’ yüklemine sağlar. Büyüklüğün “tersi” küçüklük olması anlamında, *sağlama* denilen bağıntının tersini alacak ve ona *doğruluk* diyeceğiz. Buna göre bağıntı

olarak doğruluk, yani sağlamanın tersi, bir yüklem bir nesneyle girdiği semantik bağıntıdır. Örneğin, ‘beyazdır’ yüklemi kar denilen nesne için doğrudur. Buna göre, bir nesne bir yüklemi sağlıyorsa, o yüklem o nesne için doğrudur ve o yüklem o nesne için doğruysa, o nesne o yüklemi sağlar. Tarski, özellik olarak doğruluğu, sağlama bağıntısıyla tanımlamıştır (1983:189-95). Bundan şu sonuca varıyoruz: o halde özellik olarak doğruluk, bağıntı olarak doğrulukla tanımlanabilir. Böylece önceki sonrakinin türevi ve onu kısa yoldan ifade etme şekli olur. Bu Tarskiyen yaklaşıma göre, aslında, ‘*x* beyazdır’ yüklemi, kar için doğru olduğundan dolayı “Kar beyazdır” cümlesi doğrudur. Ya da ‘*x*, *y*’den büyüktür’ yüklemi, (Güneş, Dünya) nesne çifti için doğru olduğundan dolayı “Güneş, Dünya’dan büyüktür” cümlesi doğrudur. (Örneklerde geçen ‘*x*’ ve ‘*y*’ gibi harfleri, isim ya da değişken yerlerini gösteren boşluklar olarak görebiliriz.) Ya da ‘ölümlüdür’ yüklemi her insan için doğru olduğundan dolayı, “Her insan ölümlüdür” cümlesi doğrudur. Bir yüklem doğru olduğu nesneler, o yüklem *kaplamı* olarak bilinir.

Şimdi ‘heterolojiktir’ yüklemi biraz önce ortaya koyduğumuz bağıntı olarak doğrulukla yakından ilgilidir. Çünkü verilen izaha da uygun olarak, heterolojik olmak, kendisi için doğru olmamaktır. Önceki örneklerden gidersek: ‘Tek hecelidir’ yüklemi tek heceli değildir ve kendisi için doğru değildir. ‘Çok hecelidir’ yüklemi çok hecelidir ve kendisi için doğrudur. Bu noktada soruyoruz: ‘kendisi için doğru değildir’ yüklemi kendisi için doğru mudur? Eğer ‘kendisi için doğru değildir’ yüklemi kendisi için doğru değilse, kendisine kendi değil yüklenilebileceğinden, kendisi için doğrudur ve kendisi için doğruysa, kendisine kendisi yüklenilebileceğinden kendisi için doğru değildir. Dikkat edilirse, ‘kendisi için doğru değildir’ yüklemi, kendisine yüklendiğinde, kendisine kendisini yanlışlamaktadır.

İlk Sonuçlar

Buraya kadar ele aldığımız paradoksların özyanlışlama içerdiklerini saptadığımızda, özyanlışlama dediğimiz bu dilsel fenomenin semantik paradoksların ortaya çıkmasının altında yatan dilsel bir anomali olup olmadığından doğal olarak kuşkulunabiliriz. Bu kuşkumuzda haklı olup olmadığımız sorusuna cevap aramaya başlamadan önce, Chihara’nın semantik paradoksların kökenine dair saptamasını hatırlayalım. Tarski’nin bir paradoksun ortaya çıkmasını dildeki bir hastalığın semptomu olarak gördüğünü aktaran Chihara, “peki hastalık nedir?” sorusunu sorduktan

sonra, ayrıntılı incelemeler sonucunda hastalığı, sorgusuz yaygın kabul gördüğünü söylediği bir ilkenin (birazdan ele alacağımız *T*-şemasının) tutarsızlığı olarak teşhis etmiştir (1979: 606-7). Çünkü bu ilke genelde düzgün çalışmakla birlikte bazı cümlelere uygulandığında paradoks doğmaktadır. Dolayısıyla tutarsız olduğu kabul edilmelidir. Filozof devamında bu ilkenin insanlar arasında neden yaygın kabul gördüğünü açıklamaya koyulur.

Kaldığımız yere dönüyoruz. Ayrıntılarını sonraya bırakmak üzere, şu akıl yürütmede bulunacağız. Şimdi, pragmatik deyişle, her konuşanın söylediğini onaylaması ya da bu anlamda doğrulaması, dilin konuluş amacı ya da mantığı olan iletişimin olanak koşuludur. Semantik deyişle, her cümlenin kendisini onayladığı ya da bu anlamda doğruladığı kabul edilir ki dilin konuluş mantığı olan iletişim olanaksızlaşsın. Buna *özdoğrulama kabulü* diyelim. Dilin konuluş mantığının gereği olan diğer bir örtük kabul de o dildeki her cümlenin, başka bir cümlenin değil, fakat kendi anlamına gelmesidir. Örneğin, “Kar beyazdır” cümlesi karın beyaz olduğu anlamına gelir, yoksa çimenin yeşil olduğu anlamına değil. Hatta özdoğrulama kabulü, bu kabulün bir uzantısı olarak görülebilir. Çünkü “kar beyazdır” cümlesi karın beyaz olduğu anlamına gelir, yoksa karın beyaz olmadığı değil. Bu kabulü sağduyu bazında ifade ettiğimiz için böyle bir anlatımın getireceği ontolojik yükümlülükleri şimdilik problem edinmiyoruz. Şimdi yukarıda verdiğimiz transendental argümanı izleyen şekilde daha açık ifade edelim ve mantıksal sonuçlarına götürelim:

- (1) Dilin konuluş mantığı iletişimdir.
- (2) Özdoğrulama iletişimin olanak koşuludur.
- (3) Diğer deyişle, özdoğrulama iletişimin gereğidir.
- (4) O halde, özdoğrulama dilin konuluş mantığının gereğidir.
- (5) Dolayısıyla, özyanlışlama dilin konuluş mantığına aykırıdır.

İki-değerli olmayan mantıksal sistemler göz önüne alınarak, özdoğrulanamazlığın dilin konuluş mantığına aykırı olduğu sonucuna gidilebilir.

Bu özdoğrulama kabulü, literatürde *T*-şeması ya da *T*-eşdeğerliği olarak bilinen şu metamantıksal çıkarım ilkesinin de dayanak noktasıdır: *bir cümle doğruysa, ne diyorsa öyledir ve bir cümle ne diyorsa öyleyse,*

o cümle doğrudur. Bu formülasyon teknik olarak bir niceleme cümlesi olduğundan aslında şema denemez. Üstelik kastedilmeyen yorumlara da açıktır. Şematik ve daha net bir formülasyon şöyledir: Eğer p doğruysa x ve eğer x ise p doğrudur. (Kısaca, p doğrudur eğer ve ancak x ise.) Burada, ‘ p ’ ve ‘ x ’, birer değişken değil şematik harflerdir. Formülü Türkçedeki herhangi bir cümleye uygulamak için, ‘ p ’ geçen yerlere o cümlenin adı ve ‘ x ’ geçen yerlere o cümlenin kendisi konulur. Örnek: Eğer “Kar beyazdır” (cümlesi) doğruysa, kar beyazdır ve kar beyazsa, “Kar beyazdır” doğrudur. Bu ilkenin kendisine dikkat edildiğinde bizzat kendisinin özdoğrulamayı şart koştuğu görülebilir. Aksi halde, *bir cümle doğruysa, ne diyorsa öyledir* değil, fakat örneğin, *ne diyorsa tersidir* derdi. O halde, bu ilke özyanlışlama durumunda, daha genel olarak, özdoğrulamazlık durumunda uygulanamaz. Halbuki şimdiye kadar incelediğimiz paradokslardaki cümlelere, kendilerini yanlışladıkları halde T -şemasını uyguladık. Bu ise, doğruysa yanlış ve yanlışsa doğru çıkma durumuna zemin hazırladı. Dolayısıyla, Chihara’nın savunduğunun aksine sorun, ilkenin tutarsız olmasında değil, fakat ilkenin uygulanmaması gereken bir cümleye, yani bulunduğu bağlamda özyanlışlama durumuna düşmüş bir cümleye uygulanmasıdır.

Paradoksa düşen dilsel formun Grelling paradoksunda olduğu gibi bir yüklem olması durumunda, cümle doğruluğunu göz önüne alan özdoğrulama ilkesi ve T -şemasını, yüklem doğruluğunu göz önüne alacak şekilde yeniden söze dökmek gerekir. Özdoğrulama kabulüne şu biçimi verebiliriz: Bir yüklemi bir nesneye yüklemek, o yüklemi o nesne için doğru bulmaktır. Diğer deyişle, her yüklem yüklendiği nesne için, deyim yerindeyse, *kendisini doğrular* (yani onaylar). T -şemasını ise izleyen şekilde yeniden söze dökebiliriz: *Bir cümlenin yüklemi, cümlede verilen nesne için doğruysa, o yüklem ne diyorsa o nesne öyledir ve cümlenin yüklemi ne diyorsa o nesne öyleyse, o yüklem onun için doğrudur.* Bu ilkenin şematik ve daha net formülasyonu şöyle verilebilir: P , a için doğruysa, a , X ve a , X ise, P , a için doğrudur. (Kısaca, P a için doğrudur eğer ve ancak a X se) Burada ‘ P ’, ‘ X ’ ve ‘ a ’ harfleri şematik harflerdir. Şemayı bir cümlenin yüklem ve nesnesine uygulamak için ‘ P ’ yerine o cümlenin yüklemine adı, ‘ X ’ yerine o yüklem kendisi ve ‘ a ’ yerine cümlede geçen nesnenin adı konulur. Örnek: ‘beyazdır’ (yüklemi) kar için doğruysa, kar beyazdır ve kar beyazsa, ‘beyazdır’ kar için doğrudur. Verilen şema çok-tabanlı yüklemeleri göz önüne alacak şekilde yeniden formüle

edilebilir, fakat anlatımı karmaşıktır. Karşılaştırmamak adına buna girişmiyoruz. Şimdi, “‘Kendisi için doğru değildir’ yüklemi kendisi için doğru değildir” cümlesini ele alalım. Bu cümlenin yüklemi kendisine yüklenmekte ve daha önce gördüğümüz gibi kendisini kendisi için yanlışlamaktadır. Buna rağmen ilkeyi uygularsak şunu elde ederiz: Eğer ‘kendisi için doğru değildir’ yüklemi kendisi için doğruysa, kendisi için yanlıştır ve kendisi için yanlışsa, kendisi için doğrudur. Görüldüğü gibi, bulunduğu bağlamda, yüklendiği nesne için kendisini yanlışlama durumuna düşmüş bir yükleme ilkeyi uyguladığımızda paradoks doğmaktadır. Ulaştığımız ilk sonuçları üç maddede toplayabiliriz: (1) Özyanlışlama semantik paradoksların gerek koşuludur. (2) Özyanlışlama ve daha genel olarak özdoğrulanamazlık dilsel bir anomalidir. (3) Semantik paradoksların ortaya çıkmasındaki temel neden bulunduğu bağlamda özyanlışlama ya da daha genel olarak özdoğrulanamazlık durumuna düşmüş bir dilsel forma *T*-şemasının uygulanmasıdır.

Bu sonuçları, henüz incelemediğimiz paradokslarla test etme fırsatı bulacağız. Fakat önce, aslında küme-teorik bir paradoks olan Russell paradoksuna değinmemiz yerindedir.

Küme Teorisiyle Bağlantı

Ortaya çıktığında matematiğin temelleri konusunda krize neden olan Russell paradoksuna değinmek, Grelling paradoksundan sonra konumuz açısından aydınlatıcı olabilir. Çünkü bu iki paradoks eşbiçimlidir. Kendi kendisinin elemanı olmayan kümelerin elemanı olduğu kümeyi düşünelim. Kendi kendisinin elemanı olmayan kümelerin elemanı olduğu küme kendi kendisinin elemanı ise, kendi kendisinin elemanı değildir; kendi kendisinin elemanı değilse, kendi kendisinin elemanıdır. Aynı akıl yürütmede, *kendi kendisinin elemanı olmama* kavramı yerine biraz önce ortaya koyduğumuz *kendisi için doğru olmama* kavramını ve *küme* kavramı yerine *yüklem* kavramını devreye sokarsak, şunu elde ederiz: Kendisi için doğru olmayan yüklem için doğru olan yüklem kendisi için doğru değilse, kendisi için doğrudur ve kendisi için doğruysa, kendisi için doğru değildir. Görüldüğü gibi her iki akıl yürütme sembolize edilse aynı sembollerle ifade edilebilir; fark sadece ‘ve’, ‘veya’, ‘eğer’ gibi sözcüklere karşılık gelen mantıksal semboller dışındaki sembollerin yorumunda olur. Demek ki *küme* kavramından *yüklem* kavramına ve *bir kümenin elemanı olma* kavramından *bir nesne için doğru olma* kavramına geçerek, Russell

paradoksunu, Grelling paradoksuna dönüştürüyoruz. Her ne kadar bu iki paradoksun mantıksal yapısı örtüşüyorsa da, örneğin, Zermelo'nun Russell paradoksunu çözdüğü aynı yöntemle semantik paradoksların da çözüme kavuşturulup kavuşturulmayacağı ayrıntılı bir araştırmanın konusudur.

Yablo Paradoksu

Berry, Richard ve Curry paradokslarındaki özyanlışlama durumu görece açık olduğundan, doğrudan Yablo paradoksuna geçelim. Alt alta yazılmış sonsuz bir cümle dizisi varsayalım. Dizideki her bir cümle “alttaki (yani *altımdaki!*) bütün cümleler yanlıştır” desin. Netlik amacıyla diziyi izleyen şekilde söze dökelim:

(S₁) 1’den büyük her n sayısı için, S _{n} yanlıştır.

(S₂) 2’den büyük her n sayısı için, S _{n} yanlıştır.

(S₃) 3’den büyük her n sayısı için, S _{n} yanlıştır.

...

Yani dizideki her cümle, bu dizide bulunan ve kendisinden daha büyük sıra nolu bütün cümlelerin yanlış olduğunu ifade etmektedir. Paradoksı açığa çıkaran akıl yürütme şöyle: Cümlelerden biri, diyelim ki S _{m} , doğru olsun. Öyleyse, bir yandan S _{$m+1$} doğru değildir ve öte yandan S _{$m+2$} , S _{$m+3$} , S _{$m+4$} , ... doğru değildir ki bu tam da S _{$m+1$} ’in söylediği şey olduğundan S _{$m+1$} doğrudur. Dolayısıyla, S _{m} doğruysa, S _{$m+1$} hem doğrudur hem yanlıştır ve dolayısıyla S _{m} ’yi doğru saymak çelişkiye götürmektedir. O halde S _{m} doğru değildir. Aynı gerekçeyle S _{m} ’yi izleyen hiçbir cümle doğru değildir ve zaten öyle dediği için S _{m} doğrudur. O halde S _{m} doğruysa yanlış ve yanlışsa doğru çıkmaktadır.

Yablo bu paradoksu, özgönderimin semantik paradoksların gerek koşulu olduğu yaygın kanısına bir karşı-örnek olarak sunmaktadır. Yani bu paradoks ortaya koyuyor ki özgönderim semantik paradoksların olmazsa olmaz bir koşulu değildir. Ancak dikkat edilirse, dizideki her bir cümle, kendisine referansla altındaki cümlelere gönderimde bulunmaktadır. Öte yandan, bu paradokstaki özyanlışlamanın görülmesini zorlaştıran, örneğin Max-Agnes paradoksundan farklı olarak, her bir cümlelerin sonraki cümlelerin doğruluk değeri hakkında konuşması fakat bu cümlelerin dönüp onların doğruluk değeri hakkında konuşmamasıdır. Bu durum, cümlelerin ortaya koyduğu referans zincirinin döngüsel değil fakat doğrusal olduğu şeklinde ifade edilebilir.

Bu paradoks hakkındaki ilk gözlemimiz şudur: Bu cümleler bulundukları bağlamda kendi içinde çelişkilidir. Örneğin, S_1 'i alalım. S_1 , bir yandan S_2 'nin yanlış olduğunu söylerken öte yandan S_3 , S_4 , S_5 , ...'in yanlış olduğunu söylemektedir ki bu tam da S_2 'nin söylediği şeydir. Dolayısıyla S_1 , bir yandan S_2 'ye yanlış derken, öbür yandan onu doğruluyor. Ancak daha önemlisi, bu ikinci gözlem oluyor, her bir cümlemin ilk parçası, kalan parçasına yanlış demek ve dolayısıyla kendisine yanlış demektedir. Örneğin, S_1 'in ilk parçası S_2 'ye yanlış demektedir. Halbuki, aşağıda standart notasyonla sergilendiği üzere, S_1 'in kalan parçası S_2 'nin ta kendisidir.

$$(S_1) \sim T(S_2) \wedge \sim T(S_3) \wedge \sim T(S_4) \wedge \sim T(S_5) \wedge \dots$$

$$(S_2) \sim T(S_3) \wedge \sim T(S_4) \wedge \sim T(S_5) \wedge \dots$$

Bu durum, sonsuz bağlaçlardan kaçınan bir şekilde aşağıdaki gibi de sembolize edilebilir:

$$(S_1) \sim T(S_2) \wedge \forall x (x > 2 \rightarrow \sim T(S_x))$$

$$(S_2) \forall x (x > 2 \rightarrow \sim T(S_x))$$

O halde bu cümleler bulundukları bağlamda özdoğrulanamazlık içermektedir ve T -şeması özdoğrulanmayı şart koştuğundan bunlara uygulanabilir değildir. Elbette bu cümle dizisi sonlu olup doğru ya da yanlış bir cümlede son bulsaydı, önce gelen bütün cümleler belirli bir doğruluk değeri kazanırdı. (Doğru bir cümlede bitse, önceki cümleler yanlış ve yanlış bir cümlede bitse, bir önceki cümle doğru ve ondan öncekiler yanlış olurdu.) Dolayısıyla paradoks doğmazdı ki bu da bizi semantik paradoksların bir diğer özelliğine getirir: *zeminsizlik* (*ungroundedness*). Yablo paradoksuna konu cümlelerin herbiri zincirleme bir şekilde başka cümlelerin doğru olup olmadığını söylemekte fakat hakkında konuşulan cümleler de yine başka cümlelerin doğru olup olmadığını söylemektedir ve bu durum sonsuz olarak devam etmektedir. Burada bir tür kısır zincirleme diyebileceğimiz bir durum söz konusudur. İncelediğimiz önceki paradokslara konu cümleler ise ya doğrudan kendisine yanlış demektedir ya da dolaylı olarak kendisinin doğru olup olmadığını söyleyen bir cümlemin doğru olup olmadığını söylemektedir. Burada da bir tür kısır döngü bulunmaktadır. Zincirleme ya da döngüsel, bir yere inmeyen böyle cümlelere zeminsiz denilmektedir. Şimdilik zeminsizliği bu sağduyusal izahıyla bırakalım.

Bu paragrafın ilk cümlesi doğrudur. Bu paragrafın ilk cümlesi bu metnin ilk cümlesinden farklı olarak kendisini doğrulamaktadır ve bulunduğu bağlamda semantik paradoks doğurmaz. Fakat onunla aynı şekilde zeminsizdir. O halde zeminsizlik, semantik paradoksun gerek koşuludur ve yeter koşulu değildir. Ayrıca, özyanlışlama içeren her cümle zeminsizlik içerir, fakat tersi doğru değildir. Bunlardan, özyanlışlamanın ve daha genel olarak özdoğrulasızlığın paradoksun kökeni olmak bakımından zeminsizlik fenomeninden daha spesifik bir etken olduğu saptamasında bulunabiliriz.

Şu noktayı vurgulamakta fayda olabilir. Dilsel bir fenomenin semantik paradoksların gerek koşulu olması kendi başına onu dilsel bir anomali yapmaz. Örneğin, dil olmazsa paradoks olmaz. Bundan, dilin dilsel bir anomali olduğu sonucu elbette çıkmaz ve paradokslardan kurtulmak için dil kullanmayı bırakmayı kimse önermez. Ya da doğruluk kavramı olmazsa paradoks olmaz. Fakat kimse doğruluk kavramını bir dilsel anomali olduğunu öne sürerek kullanımdan kaldırmayı düşlemez. Hatta özgönderim olmadan da paradoks olmaz. Fakat özgönderimin gayet meşru bir dilsel fenomen olduğu gösterilmiştir.

Sonuç

Bilinen bütün semantik paradoksların özdoğrulasızlık içerdiğini göstermekle, mümkün bütün semantik paradoksların özdoğrulasızlık içereceğini göstermiş olmuyoruz. Ancak özdoğrulanın dilin konuluş mantığının bir gereği olduğunu, *T*-şemasının ona dayandığını ve onu şart koştuğunu, üstelik özdoğrulasızlığın nasıl olup da semantik bir paradoksa zemin hazırladığını gördükten ya da kabul ettikten sonra, ileride ortaya atılabilecek yeni türden herhangi bir semantik paradoksun özdoğrulasız olması şaşırtıcı olurdu.

Son olarak, çözüm problemine oldukça genel ve yüzeysel hatlarıyla deyinelim. Semantik paradoksların çözümü, bulundukları bağlamda kendini doğrulamayan cümlelere *T*-şemasını basitçe ve incelemelerimize göre haklı olarak uygulamamak ve böyle cümleleri doğruluk-değersiz bırakmak olabilir mi? Ancak bu manevrayı seçmekle, standart mantığın iki-değerlilik veya çifte-değilleme gibi bazı ilkelerini esnetmek veya reddetmek gerekir. Üstelik bu strateji, problemi sadece ötelere ve eski paradoks yeni giyside tekrar ortaya çıkar. Belki de esas ve sonul çözüm,

yine Tarskiyen bir tarzla, bu anomaliye dili bağışık kılmaktır. Bu noktada şu belirleyici soruyu soralım: Peki özyanlışlama ya da daha genel olarak özdoğrulanamazlık dediğimiz dilsel anomaliye her dilde rastlanabilir mi? (Çünkü, incelemelerimize göre, özdoğrulanamazlık yoksa, paradoks da yoktur.) Kuşkusuz bu, o dilin ifade gücüyle bağlantılıdır. Bir dili, kendi ibarelerine uygulanmak üzere sentaktik yüklemelerle (‘cümledir’ ya da ‘terimdir’ gibi) donatarak evirirsek, o dil kendi sentaksını ifade edebilme gücü kazanmanın yanında, özgönderim fenomenine elverir hale gelir. O dili, kendi ibarelerine uygulanmak üzere semantik yüklemelerle de (‘doğrudur’ ya da ‘tanımlanabilir’ gibi) zenginleştirirsek, o dil kendi semantiğine sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda özdoğrulanamazlık fenomenine açık hale gelir. Dolayısıyla, paradoksları dildeki bir hastalığın semptomları olarak değil, fakat dilin (doğal diller söz konusu olduğunda belki de tarihsel süreç sonucunda) fazla zengin bir ifade gücüne sahip olmasının dilin varlık nedenine aykırı yan ürünleri olarak düşünmek daha yerinde görülebilir. Söz konusu dilsel anomalinin bir dilin ifade gücüyle bağlantılı olması ve diğer yandan bağlama duyarlı olması göz önüne alındığında öyle görünüyor ki o dilin ifade gücünü ya da zenginliğini o ya da bu yolla sınırlamaksızın paradokslardan kurtulmak mümkün değildir. Gerçekten de bu dilsel anomali, bir ve aynı cümleye, bir bağlamda sızarken, bir diğer bağlamda sızmayacağından, sentaktik ya da semantik herhangi bir ölçütle saf dışı edilemez (Kripke 2011:77). Öyle görünüyor ki mesele, pragmatik bir ruhla, düzgün ve etkin sınırlamalardan en küçük veya uygulama alanına bağlı olarak en kullanışlı birini tasarlamaktır.

Kaynakça

1. Chihara, Charles (1979). "The Semantic Paradoxes: A Diagnostic Investigation." *The Philosophical Review*, 88: 590-618.
2. Kripke, Saul (2011). "Outline of a Theory of Truth." *Philosophical Troubles*, 75-98, Oxford University Press. İlk yayınlanma: 1975.
3. Tarski, Alfred (1983). "The Concept of Truth in Formalized Languages", *Logic, Semantics, Metamathematics*: 152-278, Hackett Publishing Company. İlk yayınlanma: 1931.

Dil Eleştirisi Ne Demektir ve Bunun Felsefeyle Ne İlgisi Var?

Pascale Roure*

Özet

Yazımın¹ başlığının ilk kısmı, Almanca felsefe geleneğinde yerleşik olan, ancak anlaşılması ve tanımlanmasında önemli farklılıklar bulunan bir kavramı ele alıyor: Dil veya dilin eleştirisi, *Sprachkritik*. Başlığın ikinci kısmı ise –dil eleştirisinin (*Sprachkritik*) felsefeyle ne ilgisi var?– kulağa bir provokasyon gibi gelebilir. Özellikle de analitik bir filozofun kulağına. Analitik felsefe tamamen “dil eleştirel” bir yaklaşıma dayanır çünkü. Veya Theodor W. Adorno’nun, *Philosophische Terminologie* (Felsefi Terminoloji) adlı eserinde ifade ettiği gibi: “Eskiden anlambilim (*Semantik*) olarak adlandırılan ve son zamanlarda analitik felsefe (*analytische Philosophie*) denen yönelimlerin hepsi dil-eleştirel birer türdür (*sprachkritischer Art*)” (1973: 8). Ne var ki, bu tür bir akrabalık iddiasının zorlukları yok değildir ve analitik filozofların kendileri tarafından genellikle reddedildiği görülmektedir. Yazımın amaçlarından biri de tam olarak tarihsel anlambilim geleneği ile analitik felsefe arasındaki bağlantıları vurgulamaktır. Dil eleştirisinin, “Kıta” felsefesinde post-Kantçı metakritik bir geleneği vardır: Saf olmayan, dilsel ve tarihsel aklın eleştirisi olarak. Bu gelenek dil felsefesi ile mantık, dilbilim ve sosyoloji gibi diğer disiplinler arasındaki bağlantıları göstermektedir, özellikle de dil sosyolojisinin ilk gelişmelerini (P. Roure 2022). Bu soru, felsefeyi beşeri ve sosyal bilimlerin gelişimiyle ilişkili olarak bağlamsallaştırmayı ve felsefe ile felsefe olmayan arasındaki sınır kriterlerini sorgulamayı gerekli kılmaktadır. Ancak bu yazımın asıl amacı, bir öğreti olarak değil, refleksif bir yaklaşım olarak dil eleştirisinin nasıl sadece felsefenin değil, daha geniş anlamda tüm eleştirel düşüncenin temel ve belirleyici bir boyutu olduğunu göstermektir.

* Dr. Öğretim Üyesi, Yıldız Teknik Üniversitesi, pscl.roure@gmail.com
DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0195

¹ Bu yazı, *XIII. Mantık Çalıştayı “Her Yönüyle Eleştirel Düşünce”* çerçevesinde 28 Kasım 2023 tarihinde Ankara’da yapılan sunumun genişletilmiş halidir. Düzeltilmeleri ve değerli yorumları için, Ercan Akyol, Nihan Özyıldırım ve Çağrı Taşgetiren’e teşekkür ederim.

² Aksi belirtilmedikçe, Türkçe çeviriler bana aittir.

Wittgenstein'in felsefeyi *Sprachkritik* olarak tanımlamasından (1) ve kavramsal bir açıklamadan (2) yola çıkan bu bölüm, Fritz Mauthner (1849-1923) gibi felsefe tarihyazımında marjinalleştirilmiş yazarların yazılarına dayanarak, dilsel pürizme kurucu bir karşıtlık içinde (3), içkin bir kullanım eleştirisi olarak bir dil eleştirisi anlayışı (4) sunmaktadır.

1. Dil eleştirisi (*Sprachkritik*) olarak felsefe

Dil kullanımına eleştirel dikkat, çağdaş felsefenin temel bir boyutu haline gelmiştir. Hatta mantıksal pozitivizm veya analitik felsefenin geleneğine göre felsefe, dilin mantıksal ya da eleştirel analizinden başka bir şey değildir. Bu anlamda *felsefî* dil eleştirisi, felsefenin indirgendiği ya da indirgenmesi gereken şeydir. *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı eserinde de Ludwig Wittgenstein, aşağıdaki felsefe tanımını önererek bu anlayışın temellerini atıyor gibi görünmektedir: “4. 0031. Bütün felsefe ‘dil eleştirisidir’.” (2006, s. 26: “*Alle Philosophie ist ‘Sprachkritik’.*”). Salt kavramları açıklığa kavuşturma faaliyeti olan felsefe, esasen betimleyici ve dışsal bir işleve sahip olacak ve artık yargılar oluşturmak ya da öğretileri geliştirmek zorunda kalmayacaktır. Bu felsefe tanımı da sorunsuz değildir ve kendisi de dil-eleştirel analize tabi olmalıdır. İki soru sormalıyız burada: Evrensel niceleyiciyi “bütün” nasıl anlamalıyız? İkincisi, bu felsefe tanımı normatif mi yoksa betimleyici bir tanım mıdır? Tüm felsefenin bir dil eleştirisi olduğunu söylemek, felsefenin her zaman böyle olduğunu ya da ideal olarak böyle olması gerektiğini söylemek midir? Önermenin yorumlanması bu iki soruya bağlıdır.

4. 0031 numaralı önerme şu şekilde devam etmektedir: “Bütün felsefe ‘dil eleştirisidir’ (fakat Mauthner’in dediği anlamda değil.). Russell’in katkısı (*Verdienst*), cümlelerin görünür mantıksal biçiminin, gerçek biçimi olmayabileceğini göstermiş olmasındadır” (2006: 26). Burada Wittgenstein, “*Sprachkritik*” ifadesini tırnak işaretiyle kullanıyor ve alıntıda olumsuz ve tuhaf bir şekilde Fritz Mauthner’e atıfta bulunuyor. “*Russells Verdienst*” ifadesinin hızlı ve eleştirel olmayan bir şekilde kabul edilmesi halinde, en baskın yorum şöyledir: *Tractatus*’ta Wittgenstein, Mauthner’in *Sprachkritik*’ini reddeder fakat daha sonraki çalışmalarında mantık dilinin analizinden Mauthner’inkine yakın bir anlamda gündelik dilin analizine geçer (Bu konuda ve farklı bir okuma için, bkz. P. Roure 2023). Eğer felsefe dil eleştirisi ise, ama Mauthner’in anladığı anlamda değilse, o zaman hangi anlamda eleştiridir? Bu durumda, Wittgenstein’in *Tractatus*’taki bakış açısından; şayet dil eleştirisi Mauthner’in anladığı anlamda değilse ve eğer bu felsefenin kendisi Wittgenstein’in *Tractatus*’ta öne sürdüğü felsefe eleştirisinin nesnesi değilse, bir dil eleştirisi olarak felsefenin nasıl anlaşılacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. Aşağıda, Mauthner’in genellikle Wittgenstein’in *Tractatus*’taki görünüşte olumsuz referansı ile ilişkili olarak ele alınan dil eleştirisi anlayışını açıklığa kavuşturmakla yetineceğim.

Felsefe tarihi açısından, özellikle de hala ihmal edilen dil felsefesi ve analitik gelenek tarihi açısından, bu sorunlu referans Mauthner'in dil eleştirisi için hem bir sal hem de bir batık oldu.

Fritz Mauthner, kıta felsefesi ve analitik gelenek olarak bilinen ve çoğu zaman birbirine zıt olan bu iki çizgi arasındaki kayıp halka olarak görülebilir. Fakat üniversite dışında kendi kendini yetiştirmiş, kendi kendini bir dışarıklık (*Aussenseiter*) olarak stilize eden³ Mauthner, edebiyat, felsefe ve yeni disiplinler olan çeşitli insan ve toplum bilimleri arasında bir köprü kurmuştur (bkz. Leinfellner ve Thuncke 2004). Eleştirel düşüncesinin radikal karakterine rağmen ya da bu nedenle, Mauthner hiç tanınmaz ya da çok az tanınır. Genellikle Nietzsche'nin bir takipçisi ya da Wittgenstein'in önemsiz bir öncüsü olarak sunulur. *Tractatus*'ta meşhur meçhul Mauthner'e yapılan atıf, Frege ve Russell gibi çok az yazara atıfta bulunan bir metinde şaşırtıcı ve beklenmediktir. Bu referans, Elisabeth Leinfellner'in (1938-2010) çalışmalarına (1969, 1995) ve onun Mauthner'i analitik geleneğin öncüsü olarak nitelendirmesine rağmen, henüz tatmin edici bir şekilde incelenmemiştir.

Fritz Mauthner, 19. yüzyılın sonunda Berlin'de bir yazar, gazeteci ve tiyatro eleştirmenidir. Çok sayıda eleştiri makaleleri, parodi ve romanlarına ek olarak, dil eleştirisine odaklanan etkileyici felsefi eserler yazmıştır. Daha sonra Freiburg ve Meersburg'ta kendisini sadece dilin felsefi eleştirisine adanmak için gazetecilik kariyerine ara verdi. Mauthner'in dil eleştirisi, edebiyat ve yayıncılık eleştirisi -kitap basımı ve gazete yayıncılığı eleştirisi- olarak başlamıştır. Onun eleştirisi, basının standart hale getirdiği sıradan dil kullanımlarımızdaki ideolojik meseleleri ortaya koyarak, alışlagelmiş konuşma biçimlerinde gömülü olan örtük ve bazen bilinçsiz anlamları açığa çıkarır, görünür hale getirmektedir. Bu anlamda, Mauthner'in çalışmalarında bir üslup sürekliliği vardır. Berlin'in "*Fin de siècle*" dergilerindeki ilk yazılar gibi, 20. yüzyılın ilk yirmi yılında ortaya

³ Mauthner, 1984 (B1), s. ix-x: "Almanca konuşulan bölgedeki tek tek üniversitelerin ve fakültelerinin yerel koşullarını bilmiyorum. Üniversitelerin politetik bölümlerini pratik deneyimlerden tanımıyorum. Tüm bunları çalışmadım, bunun için hiç zamanım olmadı. Ben bir uzman (*Fachmann*) değilim. Daha da kötüsü. Zavallı bir otodidakt olan ben, çalışmalarını incelemek zorunda kaldığım pek çok akademisyenin hangi üniversite kentinde yaşadığını, şu ya da bu kişinin hâlâ hayatta olup olmadığını, hâlâ dikkate değer olup olmadığını gerçekten bilmiyorum. Dilettantizmin en açık işareti. Çünkü bir amatör, işini aşkla, işine duyduğu aşkla, tam da yaptığı iş için yapan kişidir."

çıkan bu büyük eleştirel çalışma da sadece argüman içeren bir dil değil, parodi ve hiciv teknikleri de kullanır. İroni gibi mecazi veya “uygunsuz” söylem (*uneigentliche Rede*) figürleri, kolektif düşünceyi şekillendiren dil konvansiyonlarını kaçırmak suretiyle işleyen içkin bir eleştiriye müsaade eder. Mauthner’in yazılarının bu edebi ve felsefi boyutu ve polemikçi karakteri, onun dil eleştirisinin felsefi ve bilimsel alanda reddedilmesini de kısmen açıklamaktadır (P. Roure 2015, 2020).

Mauthner’in dil eleştirisi üzerine ilk eseri 20. yüzyılın başında *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* [Dil eleştirisine katkılar] adıyla üç cilt halinde yayımlandı: “*Zur Sprache und zur Psychologie* [Dil ve psikoloji üzerine]” (B1), “*Zur Sprachwissenschaft* [Dilbilim üzerine]” (B2) ve “*Zur Grammatik und Logik* [Gramer ve mantık üzerine]” (B3) (1901-1902, 1906-1913, 1984). Bu kitap, Mauthner’in dil anlayışı ve her şeyden önce bilimlerin, özellikle de dil bilimlerinin ideolojik kullanımlarının geniş kapsamlı bir eleştirisini sunmaktadır. Bazen yanlış bir şekilde bilimin reddi olarak yorumlanan Mauthner’in dil eleştirisi, tam tersine, bilim terminolojisi hakkında bilimsel argümanlara dayanmaktadır. Bu anlamda çalışmaları, Neo-gramerciler dilbilim hareketinin temsilcilerinden Hermann Paul (1846-1921) ile bilim tarihinin ve fizik bilimi alanında bilimsel dil eleştirisinin öncülerinden fizikçi Ernst Mach’ın çalışmalarına dayanmaktadır (Arens, 1984). Mauthner’in bilimsel dil eleştirisi anlayışı da, kendisinin Hermann Paul ile ilişkilendirdiği ve başlıca temsilcileri Michel Bréal (1832-1915), Philip Wegener (1848-1916) ve Victoria Welby (1837-1912) olan tarihsel anlambilim geleneğine dayanmaktadır (P. Roure 2013).

Mauthner’in bilimsel dil eleştirisi, bilimin ideolojik kullanımıyla ilgilidir. Bilim ve onun popülerleştirilmesi adına basın diline yayılan antisemitizm, ırkçılık ve milliyetçilik gibi dil istismarlarına karşı çıkmaktır. Mauthner’e göre özellikle kültürel gazeteler, “Darwin modası” veya “istatistik rakamları serisi” koleksiyonu gibi bir arada var olabilen popüler bilimsel dünya görüşlerinin mitolojik bir rezervuarıdır (1886: 91). Bir modaya duyulan hevesin ve bu modaya ait ifadelerin taklit edilmesinin ardında, “Ari halk efsanesi ve Ari orijinal dili” gibi, kendi kendini kandırma olarak değerlendirilebilecek ancak yine de siyasi-sosyal sonuçları olan, ortak bir aidiyet olarak algılanan bir dünya vizyonunun benimsenmesi yatmaktadır:

“Orijinal Aryan dili efsanesi (*die Legende von der arischen Ursprache*) popüler bilimsel yazılarda her zaman varlığını sürdürdü; ancak radikal araştırmacılar bile Aryan efsanesinden tamamen vazgeçemedi. Bu arada, diğer dini inançlar gibi bu masalın da kültür tarihi için pratik hale geldiğini, yani yeni canlanan anti-Semitizmin eski Yahudi nefretine yeni bir bilimsel isim verdiğini ve geçmişte olduğu gibi hep-hep diye bağırmak yerine Aryanlardan ve Aryan olmayanlardan bahsetmekten gurur duyduğunu belirtmek gerekir” (1984, B2: 589).

İkinci büyük kitabında, *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache* [Felsefe Sözlüğü. Dil eleştirisine yeni katkılar], dil eleştirisini felsefe dilinin eleştirisi ile sürdürmektedir. Tıpkı *Beiträge*’nin bilimsel risalelerin biçimini parodileştirmesi gibi, *Wörterbuch* da dönemin felsefi leksikonlarının nesnellik ve kapsamlılık iddialarına karşı çıkmaktadır. Mauthner bu kitapta, özellikle kendisine moda gibi görünen felsefi kavramlar üzerine denemeleri bir araya getirmektedir. Bazı makaleler -örneğin nesne kavramının analizi- gerçek analitik felsefe parçalarıdır, ancak mizah duygusuyla kaleme alınmıştır.

Mauthner’in tamamlanmamış olan son büyük çalışması, 1920 ve 1923’te yayımlandığı *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* [Ateizm ve Garp’taki tarihçesi], dil eleştirisini sekülerleşmiş biçimleri de dahil olmak üzere din eleştirisi ile genişletmektedir. Daha doğrusu, “tanrısız bir mistisizme” (*gottlose Mystik*) yol açan “Tanrı imgesini inşa ve tasfiye eden” sekülerleşmenin kültürel tarihiyle ilgilidir. Kitabın konusu, “Dini kurtuluş açısından Garp’ın kültürel tarihidir”- Mauthner bunu açıkça belirtiyor: “dinden kurtuluş anlamında değildir [...]”. Burada “Garp” veya “Hıristiyan âlemi” etnografik anlamda tanımlanmaktadır; “Bu Hıristiyan âlemine, bir kiliseye mensup olup olmadığımıza bakılmaksızın hepimiz aitiz. Geleneklere ve dile göre” (AGA 1 [1920], s. vi-vii).

2. Tanımlar ve sınıflandırma

Dil eleştirisi nedir, dili eleştirmek ne demektir? Bu soru, hedefleri, yöntemi ve amacı açısından sorulmalıdır. Dil eleştirisini anlayanın birkaç yolu var ve tüm bu farklı anlamlar eleştirel bir etkinlik olarak felsefeyle ilgili değildir. Felsefenin tanımını dil eleştirisi olarak kabul edersek, ancak tüm dil eleştirileri felsefi değildir. Wittgenstein kendisi *Sprachkritik*’in bu temel belirsizliğine işaret eder. Zaten Almanca *Sprachkritik* çeşitli

anlamlarda kullanılır ve farklı şekillerde yorumlanabilir. Her şeyden önce, Almanca “*Sprachkritik*” kavramıyla ilgili bazı zorluklara ve belirsizliklere işaret edelim. Üç tanım düzeyini ayırt ederek başlayacağım: “dil”, “eleştiri” ve “dil eleştirisi” terimleri. Ardından, farklı dil eleştirisi anlayışlarından yola çıkarak, eleştirinin bu kullanımlarıyla eleştirel düşünme arasındaki bağlantıları incelemek istiyorum.

2.1. *Sprache*

Almanca “*Sprache*” kelimesi, çeşitli soyutlama düzeylerine işaret eder: yetenek olarak dil (insanların düşüncelerini ifade edebilme ve birbirleriyle iletişim kurabilme yeteneği) ya da sistem olarak dil (dilbilimin konusu olan bir işaretler sistemi anlamında dil). Ancak “*Sprache*” kelimesinin çoğul hali (*Sprachen*, diller) aynı zamanda belirli diller için kullanılır (“yapay dillerin” aksine sözde “doğal diller” olarak adlandırılır). Milli düzeye (ulusal diller) ek olarak, “*Sprache*” terimi bir sosyal grubun veya bir bireyin lisanını, dil kullanımlarını belirtmek için kullanılabilir: Bir yazara veya döneme ait ifade tarzı – üslûp. Yani Almanca “*Sprache*” terimi, normatif veya tanımlayıcı anlamda “*Sprachgebrauch*” (dil kullanımı) anlamına gelebilir: kullanım kuralları ya da gerçek konuşma biçimi, söyleyiş tarzı – lisan. Son olarak, Almanca “*das Sprechen*” (kelimenin tam anlamıyla “konuşmak”) ismini oluşturmak için fiili doğrulayabilirken, en somut anlamıyla alınan “*Sprache*” terimi konuşma eylemini belirleyebilir – Fransızca “*parole*”, ağızdan çıkan söz. Yazılı olarak sabitlenmiş kelimelerin aksine (Almanca “*Schriftsprache*”, yazı dili), zamansallığı içinde ele alınan konuşma eylemi.

2.2. *Kritik*

“Eleştiri” kelimesi de çeşitli anlamlara gelebilir. Ben kendi amacım doğrultusunda şu iki anlamı vurgulayacağım: (1) eleştirilen unsuru etkisiz hale getirmeyi amaçlayan içsel ve içkin eleştiri; (2) eleştirilen unsuru değiştirmeyi amaçlayan dışsal ve aşkın eleştiri. Eleştiri kelimesinin bu iki anlamına, mantıksal ampiristlerin “Berlin grubunun” önde gelen üyelerinden biri olan Walter Dubislaw (1895-1937) ile Karl Wilhelm Clauberg (1893-1985) tarafından yazılan *Systematisches Wörterbuch der Philosophie (Sistematik Felsefe Sözlüğü)* kitabında dikkat çekilmektedir: “Eleştiri: Bir A önermesi ya da B önermesi hakkında bir önerme (*Aussage*) ya da önermeler kümesi (*Gesamtheit von Aussagen*), A ya da B hakkında

neyin geçerli ya da geçersiz olduğunu ortaya koyuyorsa (*feststellt*) ya da A ya da B hakkında geçersiz olanı geçerli olanla değiştiriyorsa (*ersetzt*), bu önermenin ‘eleştirisi’ olarak adlandırılır” (1923: 258-259). Eleştirinin bu çifte anlamı -içkin eleştiri ve düzeltici ya da eleyici (*eliminative*) eleştiri-dil eleştirisini kavramanın tamamen farklı iki yolunu belirler.

2.3. *Sprachkritik*

Son olarak, bileşik bir kelime olarak “*Sprachkritik*” kavramının “*Kritik der Sprache*” ifadesine göre refleksif bir boyutu var. Dil sadece eleştirinin nesnesi değil (Neyin eleştirisi? Dilin eleştirisi), aynı zamanda aracıdır: dil eleştirisi, dilsel eleştiridir. Bu anlamda *Sprachkritik*, “dil-in dil tarafından eleştirisi” veya “dil-in dil içinde eleştirisi” olarak tercüme edilebilir; başka bir deyişle *Sprachkritik*, dilin içkin bir eleştirisini ifade eder. Dil, eleştirinin hem nesnesi hem de aracıdır. Bu eylemsel (*performativ*) paradoksun en mükemmel ifadesi işte, 20. yüzyılın başında Fritz Mauthner’de bulunur.

Ancak bu sözlüksel açıklamadan bağımsız olarak, *Sprachkritik* terimi tarihsel olarak felsefi olmayan veya refleksif olmayan felsefi anlamlarda kullanılmıştır. Terimin transandantal olarak tanımladığım bu kullanımları, dilin veya söylemin unsurlarını düzeltme veya ortadan kaldırma arzusunu ima eder. Şimdi bu iki tür dil eleştirisini (betimleyici veya düzeltici), sosyolengüistik bir tipoloji içinde konumlandırmaya çalışacağım. Bunu yapmak için dilbilimci ve Alman dilbilimi uzmanı Peter von Polenz’in (1928-2011) çalışmalarından yararlanıyorum. 1960’larda Alman dilbiliminde *Sprachkritik* hakkında büyük bir tartışma olmuştur ve v. Polenz bu dil eleştirisi tartışmasına katılmıştır. Burada temel soru şudur: dilbilim ya da dilbilimciler, dili yalnızca betimlemeli midirler yoksa aynı zamanda dili değerlendirmeleri mi gerekir? (bkz. Schiewe 2018: 265-266).

Peter von Polenz, Wilhelm von Humboldt (1767-1835) tarafından ortaya konan *ergon* ve *energeia* ayrımına dayanarak, “gerçekleştirilmiş” ve “potansiyel” dil arasında ayrım yapıyor. Sosyolengüistik bir bakış açısıyla, bireysel ve toplumsal düzeyler arasında ayrım yapabiliriz; toplumsal düzeyde “potansiyel” dille ilgili üç farklı dil eleştirisinden söz edilebilir: işlevsel seviyede dil sisteminin eleştirisi; kamusal seviyede ise deskriptif olan dil kullanımı (*Sprachgebrauch*) eleştirisi ve preskriptif olan dil normu (*Sprachnorm*) eleştirisi.

Bu farklı dil anlayışlarına dayanarak, farklı dil eleştirisi türleri

arasında ayırım yapmalıyız. Fakat felsefeyi doğrudan ilgilendiren, ayırt edilmesi gereken iki durum vardır: bir sistem olarak dilin eleştirisi ve dil kullanımlarının içkin eleştirisi. Bu ilgilendiğimiz durumlar, bir gerçekleşme olarak değil, bir potansiyel olarak dille ilgilidir. Gerçekleşen dilin eleştirisi tipik olarak dil öğretmenin görevidir: Dil öğretmeni, dilsel yeterliliğin uygulanmasını değerlendirir ve düzeltir. Bireysel dil uygulaması olarak dilin eleştirisi, dil pedagojisinin eleştirisidir (dil öğretmeni, öğrencilerinin dilsel becerilerini daha iyi kullanmalarına yardımcı olur). Daha nadir olarak, bu tür bireysel dil eleştirisi (özellikle bir bireye veya bir grup bireye karşı) yazılı basında yer almıştır. Özellikle hiciv basınında; bunun en iyi bilinen örneği Viyanalı Karl Kraus'un (1874-1936) *Die Fackel* (Meşale) adlı polemik dergisinde yaptığı eleştirisidir (P. v. Polenz 1982: 71).

Toplumsal düzeyde ise, dil kullanımına yönelik eleştiriler, neolojizmleri veya yabancı kelimeleri hedef alabilir. Lengüistik pürizm yani dilde saflaştırma (dili saflaştırma, dilde sadelik) kısmen bu tür bir dil eleştirisiyle ilgilidir. Dilsel saflık, iletişimin önündeki herhangi bir engelin farkındalığından ziyade dilin korunmasına yönelik bir kaygıyla motive edildiği ölçüde, bu tür dil eleştirisinin bir parçasıdır.

3. *Sprachreinigung* (dilde sadeleşme) olarak *Sprachkritik*

Burada, dil eleştirisi felsefî bir disiplin olarak şekillenmeye başladığında, "*Sprachkritik*" teriminin Almanca konuşulan ülkelerde muhafazakâr dil politikası için kullanıldığını belirtmek gerekir. Alman milliyetçiliğinin 19. yüzyılın son üçte birlik döneminde gelişmesiyle birlikte, Alman dilinde yabancı sözcükleri ve diğer dil kültürlerinin etkilerini silmeyi amaçlayan dili arındırma çabaları için "*Sprachkritik*" terimi kullanıldı. Dilbilimci Leo Spitzer'in erken dönem çalışmaları, özellikle Mauthner'in çalışmalarına dayanarak, dilbilimsel pürizme karşı tavizsiz bir eleştiri geliştirmiştir.

Leo Spitzer (1887-1960), Viyana'da Wilhelm Meyer-Lübke'nin (1861-1936) yanında doktora tezini Rabelais'nin eserlerindeki kelime yaratımları (*Wortbildungen*) üzerine yaptıktan sonra Paris'te habilitasyon tezini o dönemde yeni gelişmekte olan dilbilimsel coğrafya alanında gerçekleştirdi. 1920'de Bonn'a taşındı, 1925'te önce Marburg Üniversitesi'nde, sonra da 1930'da Köln Üniversitesi'nde Roman dilbilimi profesörü oldu. 1933 yılında Köln'deki kürsüsünden kovulup İstanbul'a sürgüne geldi, 1933-1936 arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde çalıştı.

Birinci Dünya Savaşı sırasında, dil milliyetçiliği daha da sertleşti ve Spitzer dil ırkçılığı ve lengüistik pürizm anlamında *Sprachkritik*'e karşı iki broşür yayımlandı. Birincisi, *Anti-Chamberlain. Betrachtungen eines Linguisten über Houston Stewart Chamberlains „Kriegsaufsätze“ und die Sprachbewertung im Allgemeinen* [Anti-Chamberlain. Houston Stewart Chamberlain'in "Savaş Yazıları" ve genel olarak dil değerlendirmesi üzerine bir dilbilimcinin mülahazaları], 1918'de yayımlandı. Bu polemik broşüründe Spitzer, dillerin etnosentrik bir yaklaşıma dayalı olarak değerlendirilmesine karşı çıkmaktadır: "Sadece kendi dil sistemimiz ve kendi kelimelerimiz bize mantıklı, haklı ve güzel görünür -alışkanlığın, yani ataletin sonucu olan bir yanılsama" (1918a: 68-69). Bu konuda Spitzer, Mauthner'in dil eleştirisine atıfta bulunuyor. Mauthner'e göre mesela, dilbilimin "sözde çekimsiz dilleri" küçümsemesi bilimsel bir yaklaşım değildir, sadece Avrupalı bir kibri yansıtmaktadır. Mauthner kendine has polemikçi ve alaycı üslubuyla şunları yazmıştı:

"Dillere yönelik bu küçümsemede, sözde çekimsiz dillere yönelik bu az ya da çok küçümsemede, Yunanca barbar terimiyle ilişkili olan bir Hint-Avrupa kibri vardır. Boğazını temizleyen ve bizden farklı tüküren her şeye başımızı sallarız." (1984, B2: 301).

İkinci broşür ise, *Fremdwörterhatz und Fremdvölkerhass. Eine Streitschrift gegen die Sprachreinigung*'dur [Yabancı kelimelerin avı ve yabancı halklardan nefret. Dilin sadeleştirilmesine karşı bir polemik]. Spitzer'in dil saflığına karşı yazdığı bu broşürde, *Allgemeiner Deutscher Sprachverein* (Genel Alman Dil Kurumu) dergisinden çok sayıda örnek kullanılarak, yabancı kelimelerin (*Fremdwort*) (Alm. "*Friseur*" gibi) hoş görülmezken, ödünç kelimelerin (*Lehnwort*) (Latince *hōra* gelen Alm. "*Uhr*" gibi) hoş görülmesini dilsel milliyetçiliğin bir tutarsızlığı olarak nitelendirmektedir (1918b: 8). Burada da Mauthner'in dilsel metaforlara yönelik eleştirisinin bir yankısını görebiliriz: dil aileleri, ödünçlemeler, sanki dil bir mülkiyet meselesiymiş gibi. Mauthner, Hugo Schuchardt (1842-1927) ve Johannes Schmidt'e (1843-1901) açıkça atıfta bulunarak, Hint-Avrupa çalışmalarının merkezinde yer alan "dillerin akrabalığı" kavramını "en iyi ihtimalle mecazi bir ifade" olarak tanımlar ve uzun süredir modası geçmiş olan natüralist "soy ağacı" kavramı lehine reddedilmesi gerektiğini belirtir (1923, W1: xxx). "[...] Aynı derecede eski olan modern dilbilimin, örneğin kelimelerin değerlerinin (*Wortwerten*) göçlerinin olması halinde dilsel ve etnik akrabalıklar varsayarak, kelimelerin ödünç

alınmasına aile içindeki hırsızlıklar gibi rahat bir nitelik vererek Alman dilinin orijinallliğini kurtarmaya çalışma eğilimi de temelde şovenisttir (*chauvinistisch*). Ari bir kavim varsayımı köken itibariyle şovenisttir; hipotezin şovenist sonuçlar doğurmasına şaşmamak gerekir.⁴ (1923, W1: xvi-xvii).

Dili “temizlik” anlamında eleştirdiğimizde tam olarak neyi eleştirmiş oluyoruz? Bu polemik metninde Spitzer, “yabancı kelime avı” şeklinde ifade edilen ırkçılığı kınamaktadır. Broşürün ilk sayfasında, Bertrand Russell⁵ ve Karl Vossler’den bir alıntının yanı sıra Karl Kraus’tan şu alıntı yer almaktadır: “... dil temizleyicileri temizledikleri şeyin dil olmadığını bile bilmiyorlar (...*die Sprachreiniger wissen nicht einmal, dass es nicht die Sprache ist, was sie reinigen.*)”. “Yabancı” olarak reddedilen kelimelerin ardında, insani alışverişlerin tarihi silinmektedir. Spitzer, bu milliyetçi anlamda anlaşılan *Sprachkritik*’ten ziyade, asla kendi içine kapanmayan dillerin ve tarihlerinin incelenmesini teşvik eder. Kelimelerin manası, kullanım tarihlerine bağlı olarak, şimdiki veya teknik anlamlarından daha zengindir. Spitzer bunu *Gemütswert*, yani “duygusal değer” olarak adlandırır. Spitzer, tarihsel anlambilim ve psiko-semantikten türetilen argümanları, özellikle de kelimelerin duygusal değerleri, nüansları ve çağrışım gücü argümanını kullanarak, “yabancı” kelimeleri (“*Fremdwörter*”) ulusal dilden kovmayı ve bunların yerine yanlış bir şekilde yeterli olduğu varsayılan başka kelimeleri koymayı amaçlayan dilsel pürizm politikalarına karşı ifade araçlarının sembolik zenginliği lehine tartışmaktadır.

⁴ “[...] *chauvinistisch ist im Grunde auch die Tendenz der genau ebenso alten modernen Sprachwissenschaft, welche die Ursprünglichkeit z.B. der deutschen Sprache dadurch zu retten sucht, dass sie Sprach- und Völkerverwandtschaft annimmt, wo Wanderungen von Wortwerten vorliegen, dass sie den Entlehnungen von Worten wie Diebstählen in der Familie einen gemüthlichen Charakter gibt. Chauvinistisch ist ihrem Ursprunge nach der Annahme eines arischen Volksstammes; kein Wunder, dass die Hypothese chauvinistische Folgen hatte.*”

⁵ Bertrand Russell: “Akademisyenler arasında şüphesiz ki düşüncelerinde ve özel ifadelerinde adil olan pek çok kişi vardır. Ancak hemen hepsi ya korkudan ya da vatansever görünmek istedikleri için sessiz kalmaktadır.” (*Unter den Gelehrten gibt es zweifellos viele, welche in ihrem Denken und in ihren privaten Äußerungen gerecht geblieben sind. Aber fast alle schweigen sie, sei es aus Furcht, sei es, weil sie nicht unpatriotisch erscheinen wollen.*)

Spitzer'in argümanı, dilsel değişimin (*Sprachwandel*) arkasındaki itici güç olarak dilsel melezleşme (*Sprachmischung*) kavramına dayanmaktadır. Bu konuda yine Mauthner'e atıfta bulunur:

“Fritz Mauthner bize her şeyden önce ‘ortak bir ruh durumunun’ (*gemeinsame Seelensituation*) tüm Avrupa kültürlerini ve kültürel dillerini nasıl birbirine bağladığını ve hiçbir dilin [*Einzelsprache*] ayağa kalkıp kendi başına ‘ben benim’ diyemeyeceğini öğretti. Her dil bir diğerine borçludur ve Panurge’un genel ödünç alma ve verme ilkesinin dil dünyasında da bir ilke olduğu söylenebilir (*Jede ist der anderen verschuldet und Panurges Grundsatz vom allgemeinen Borgen und Leihen scheint auch das Prinzip in der Sprachwelt zu sein*)” (1918b: 34-35).

Mauthner'in pan-metaforik, hatta anarşist dil anlayışına göre, dil kimsenin malı değildir. “Anadil” (*Muttersprache*) bile, ihtiyaçlarının karşılanması yoluyla bir çocuğu psikolojik olarak bir dile bağlayan duygusal güce dayanan politik bir kavramdır (P. Roure 2009).

Ayrıca Spitzer'e göre, bilimin uluslararası niteliğini sağlamak ve aynı zamanda “bilimsel terimlerin keskin bir şekilde sınırlandırılması” için, özellikle teknik diller söz konusu olduğunda, yabancı kelimelerin kullanımı savunmak gerekir (1918b: 23). Teknik diller üzerine bu düşünce, dil eleştirisine yönelik, yine müdahaleci olan ancak bilimleri birleştirme projesiyle bağlantılı bir başka yaklaşımla da bağlantılıdır. Bilimsel dil eleştirisi, şimdi ele alacağım felsefi dil eleştirisinin özel bir durumu olarak görülebilir.

4. Felsefede dil eleştirisi: dil sistemi eleştirisi *versus* dil kullanımı eleştirisi

4.1. Dil sistemi eleştirisi

Bir sistem olarak dilin eleştirisi bir dil felsefesidir. Burada -kültürel ve toplumsal eleştiri (*Kulturkritik, Gesellschaftskritik*) olarak dil eleştirisini bir kenara bırakırsak- iki seviye ya da durum ayırt edebiliriz. Birincisi, sözde “doğal dillerin” kusurlu olması nedeniyle, insanın gerçekliği bilme ve onunla etkileşime geçme aracı olarak dilin eleştirisidir. İkincisi, dünyayı kavramak için yetersiz görülen belirli bir dilin veya bilim dili olarak terminolojinin eleştirisidir.

Birinci tür dil eleştirisi, insan anlayışının sınırlarına ilişkin teolojik bir anlayışa dayanır. Babil Kulesi efsanesine göre, dillerin çeşitliliği ilahi bir

ceza olarak görülmektedir. İlkse dilin (*Ursprache*) efsanevi motifi, bazı dillerin kutsallaştırılması ve tam tersine diğerlerinin değersizleştirilmesi bu dilbilimsel siyasi-teolojinin sonucudur (P. v. Polenz 1982: 74). İkinci tür dil eleştirisi ise, dünyayı kavramak için yetersiz görülen belirli bir dilin mantıksal ya da bilimsel eleştirisidir. Dilin gücü, doğal ya da geleneksel niteliği hakkında felsefe tarihinin uzun bir geleneği vardır. Bu, bilimsel terminolojiler üzerinde çalışmaya ve ideal ya da yapay dil projelerine yol açmıştır (M. Yaguello 2006). Bu şekilde anlaşıldığında, felsefi dil eleştirisi bilimsel diller (daha ‘mantıklı’, açık ve kesin hale getirilmeleri gerekir) veya sıradan, günlük dil için geçerlidir. Her iki durumda da eleştirinin amacı bir dili mükemmelleştirmek ya da düzeltmek, soyutlamalar, metaforlar, belirsizlikler gibi kusurlarından temizlemektir (P. v. Polenz 1982: 75-79).

4.2. Dil kullanımı eleştirisi

Dil kullanımı eleştirisi, felsefe açısından en faydalı dil eleştirisi türüdür. Peter von Polenz bu tür *Sprachkritik* için örnek olarak Leibniz’in dil felsefesinden, Mauthner ile Wittgenstein’den bahsedip şu sonucuna varmaktadır: “Dil kullanımı eleştirisi olarak dil eleştirisi (*Sprachkritik als Sprachbrauch-Kritik*), eleştirel dil düşüncesinin asıl ve en verimli alanıdır. Dil kullanımının ötesine, yani dilde sadece olağan ve normal olanın ötesine bakanlar, kendilerini sadece kolektif düşünceden özgürleşmenin ve dilin daha az kullanılan olanaklarını kullanmanın yollarını (*Wege zur Befreiung vom nur kollektiven Denken und zur Nutzung der zu wenig genutzten Möglichkeiten der Sprache*) bulurlar” (1982: 79). Dil eleştirisine felsefi bir boyut kazandıran şey, yukarıdan başka kullanımlar dayatmak amacıyla değil, dilin gündelik, toplumsal ve siyasi gerçekliği içindeki kullanımı üzerine düşündürmektir. Bu eleştiri, kendi zamanının dilinden kaçmaması anlamında içkindir. Bu şekilde anlaşılan dil eleştirisinin, her türlü özgürleşme için gerekli -ama yeterli olmayan- bir koşul olan iktidar ilişkilerine dair farkındalığın diğer tarafında yer almasının nedeni de budur. Bu nedenle *Sprachkritik* basitçe *Kritik der Sprache* değildir, dilin dil tarafından ve dil aracılığıyla eleştirisidir.

Eleştirinin bu içkin düşünömselliği, dil kullanımının alışılmış ve dogmatik karakterine karşı çıkan belirli bir yazma tarzını gerektirir. Bu nedenle Mauthner’in dilsel-eleştirel ironisinin felsefi yönü, tam da sözcüklerin ve geleneksel ifadelerin kanıtlarının ötesinde anlam hakkında düşünme ihtiyacında yatmaktadır. Bu tür dil eleştirisi, dil kullanımının içkin

bir eleştirisidir, Mauthner'in ifadesiyle “restorasyonsuz bir revizyon”dur: Dili düzeltmek ya da geliştirmekle değil, daha çok sosyal ve kültürel dil geleneklerimizin gizli anlamlarını ve imalarını görselleştirmek ve açığa çıkarmakla ilgilidir.

Fakat Mauthner'in “eleştirel yazı” olarak adlandırdığım yazım tarzı (P. Roure 2015), okuyucuya büyük zorluklar sunar. Çünkü ironiden şüphelenmek ya da bir parodiden keyif almak için belirli kültürel kodları paylaşmak, tekrarlama ve sapmanın etkilerini fark etmek gerekir. Karl Kraus'un ifadesiyle, “ters virgülsüz alıntıları” tespit edebilmek gerekir. Mauthner'in dil eleştirisi üslup sorusunu ortaya atar: Dili her zaman tekil ve ortak kullanımımızda, kendine has olan nedir? Her “kültürel durumun” tekilliği, “uzak halkların ve uzak zamanların şiirinin bizim için neden anlaşılabilir hale geldiğini açıklar: Bunlar genellikle anekdotlarını bilmediğimiz esprilerdir” (1984, B3: 234). Tıpkı Sextus Empiricus'un “şüpheli deyimleri” gibi, Mauthner'in eleştirel yazma biçimleri de dile kendi başvurusunun dogmatik potansiyelini devre dışı bırakmaya çalışır. Bir şey söylenir, dil kullanımının yaygın veya geleneksel bir motifi benimsenir (kelime veya cümle anlamı), ancak başka bir şey ima edilir, gösterilir, kastedilir (ifade anlamı) veya önerilir. Dil-eleştirel ironi, bir yandan kelimenin ya da cümlenin anlamı ile diğer yandan ifadenin anlamı arasındaki olası uyumsuzluğa dayanır. Bu anlamda, Mauthner'in dil eleştirisinin, Wittgenstein'in Viyana Çevresi tarafından okunmasıyla eş tutularak suçlandığı anlamsal indirgemeye hiçbir ilgisi yoktur.

Mauthner, dili bir iletişim aracına indirgemenin, kullanım açısından, insanlar arasındaki kullanım açısından tanımlar:

“Ancak dil bir kullanım objesi (*Gegenstand des Gebrauchs*) değildir, bir alet (*Werkzeug*) da değildir, bir obje hiç değildir, kullanımından başka bir şey değildir. Dil, dilin kullanımıdır (*Sprache ist Sprachgebrauch*). Dolayısıyla kullanımın kullanımla birlikte artması şaşırtıcı değildir” (1984, B1: 24).

Kullanım nesneleri ve araçlarından farklı olarak dil, dilin bir kullanımı olarak ne yok edilebilir ne de bozulup tüketilebilir:

“Kullanım objeleri, ne insan kullanımı ne de doğal güçler tarafından istenmeyen tüketimleri onları tüketmezse değişmeden kalır. Öte yandan dil, bir kullanım objesi değil, kendisi bir kullanım olduğu için, kullanılmadan ölür” (1984, B1: 24).

Dile zarar veren -yeni, farklı, uyumsuz- kullanımlar değil, kullanımın yokluğudur.

Mauthner, dili betimlemek için kullanılan “alet”, “makine” ya da “organizma” gibi çeşitli metaforları reddedip, dilin bu sosyolojik kavranışını “büyük bir şehir” (1984, B1: 27) ve tarihsel semantikten gelen “(sosyal) oyun kuralı” (1984, B1: 25) metaforlarıyla açıklar -bu metaforlar, daha sonra Wittgenstein’in *Felesefi Soruşturmalar* kitabında karşımıza çıkar. Toplumsal zorlama, mutlak bir yasa olarak değil, bir “oyun kuralının” göreceli zorlaması olarak yorumlanır:

“Dil, tıpkı bir oyun kuralı (*Spielregel*) gibi *pseudo* bir değerdir (*Scheinwert*) ve ne kadar çok oyuncu buna boyun eğerse, o kadar zorlayıcı hale gelir, ancak gerçek dünyayı ne değiştirmek ne de anlamak (*begreifen*) ister. Küresel ve neredeyse görkemli sosyal oyununda (*weltumspannende[s] und fast majestätische[s] Gesellschaftsspiel*) birey, oyunun aynı kurallarına (*Spielregel*) göre milyonlarla birlikte düşünmekten keyif alır; örneğin eski bilmece soruları için yeni ‘evrim’ (*Entwicklung*) cevabını tekrarlamayı öğrenmesi, natüralizm kelimesinin moda haline gelmesi ya da özgürlük, ilerleme kelimelerinin onu düzenli olarak heyecanlandırması bireyi memnun eder” (1984, B1: 25).

Bireysel dil kullanımı sosyal kısıtlamalara tabidir, ancak bundan sapabilir. Aynı dil kullanımını tekrarlayan bireylerin sayısı, belirli bir grup içinde dil kullanımını normalleştiren kısıtlamanın derecesini belirler. Bu bağlamda, Mauthner’in dil eleştirisi, konuşma ve hareket etme biçimlerinin standartlaştırılmasında ve dolayısıyla kolektif aidiyet duygusunun yaratılmasında bir faktör olarak modanın önemini vurgulamaktadır.

Mauthner’in sosyo-pragmatik dil anlayışı, muhafazakâr dil eleştirisine doğrudan karşıt bir toplum ve kültür anlayışını yansıtmaktadır. Peter von Polenz’in vurguladığı gibi: “Mauthner’in dil eleştirisi (1901) Alman dil eleştirisinin muhafazakâr geleneğinin çerçevesinin dışında kalır. Radikal biçimde aydınlanmacıdır ve dil sosyolojisine, hatta kısmen dilin pragmatikliğine yönelmiştir. Homojen bir ‘dil cemaati’nden, ‘anadil’den ve kelimelerin tek bir ‘anlamı’ndan söz edilmesine karşı kesin bir tavır alır. Ona göre dil, konuşmacıların gruplar ve durumlar içindeki eylemlerinden başka bir şey değildir.” (1984: 80-81).

Sonuç

“La signification est précise et abstraite, mais pauvre. Le sens est riche et confus, mais inépuisable. Le sens qui se laisse épuiser n’est pas ou n’est plus un sens. La signification est littérale. Le sens renvoie de tous côtés à autre chose : au passé, à l’acquis, à l’actualité, à la mémoire d’une part – et de l’autre au virtuel, aux possibles, à la diversité des champs perceptibles chargés de sens.” (H. Lefebvre 1966: 238-239)

Dil hakkında eleştirel düşünmenin belki de eleştirel düşünmeyle aynı şey olduğunu söylemek mümkündür: ister argümanların değerlendirilmesi ister söyleştirmeler veya “sözel batıl inançların” (*Wortaberglaube*) reddedilmesi olsun, her durumda düşünce alışkanlıklarımızı ve mutlaklarımızı sorgulama meselesidir. Aynı zamanda dil eleştirisi (*Sprachkritik*), gelenek veya toplum karşısında bir tutum almak anlamına da gelir. Eleştirel tutum, gelenek veya toplumdaki bir kopuşun farkındalığını gerektirir -bu kopuş ister bir kazanç ister bir kayıp olarak yorumlansın. Eleştirel tutum, zamanımızın krizlerinden -mutlu ya da ölümcül- bir çıkış yolu olarak tasarlanmıştır.

Henri Lefebvre’in *Le langage et la société* [Dil ve Toplum] adlı kitabında vurguladığı gibi, çağdaş düşüncede dile verilen ayrıcalık iki gerilim içermektedir: birincisi, gelenek (muhafaza, tekrar, taklit) ve şimdiki an (icat, yenilik) arasında; ikincisi, aşkınlık (üst dil, terminoloji, jargon) ve sağduyu (kanaat, sıradan dil) arasında. Modernite simgesi olan dil eleştirisi, sadece filozofların ve felsefenin dilini (filozoflar tarafından geliştirilen dil olarak) değil, aynı zamanda felsefi açıdan gündelik dili ve aktardığı kavramları da sorgular (1966: 21-22). Fritz Mauthner’in kullandığı anlamda felsefi dil eleştirisi, bu iki gerilimi göstermektedir. Tarihsel semantiğe dayanan içkin bir dil eleştirisi olarak, onun amacı, çatışmaları silmek için dili değiştirmek değil, tam tersine eleştiriye mümkün kılmak için çatışmaları görünür hale getirmektir.

Mauthner’in akışkan ve bir teoremin sınırları içine hapsedilmesi zor olan dil eleştirisi, üslubu aracılığıyla, zamanının entelektüel modaları ve dil kullanımları tarafından kodlanan ideolojilerin eylem halindeki bir eleştirisidir. Dile doymuş bir çağda, bu düşünce en iyi şekilde medyanın gelişimi ile artan düşünme ve kendimizi ifade etme yöntemlerimizin standartlaşması ışığında yeniden okunabilir. Ayrıca, dilin gündelik kullanımları ile uzmanlaşmış terminolojiler -popüler kültür ve bilmeler arasındaki hareketlerin sorusunu gündeme getirmekte ve söylem biçimleriyle ilişkili iktidar etkilerini analiz etmek için bir bakış açısı açmaktadır.

Kaynakça

1. Adorno, Theodor W. (1973). *Philosophische Terminologie. Bd. I, Zur Einleitung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
2. Arens, Katherine (1984). *Functionalism and Fin de siècle: Fritz Mauthners Critique of Language*, New York/Bern/Frankfurt a/M., Peter Lang.
3. Clauberg, Karl Wilhelm & Dubislav, Walter (1923). *Systematisches Wörterbuch der Philosophie*, Leipzig: Felix Meiner.
4. Lefebvre, Henri (1966). *Le langage et la société*, Paris: Gallimard.
5. Leinfellner, Elisabeth (1969). “Zur nominalistischen Begründung von Linguistik und Sprachphilosophie: Fritz Mauthner und Ludwig Wittgenstein”, *Studium Generale* 22, s. 209-251.
6. Leinfellner, Elisabeth ve Schleichert, Hubert (Haz.) (1995). *Fritz Mauthner: Das Werk eines kritischen Denkers*, Wien: Böhlau.
7. Leinfellner, Elisabeth ve Thuncke, Jörg (Haz.) (2004). *Brückenschlag zwischen den Disziplinen. Fritz Mauthner als Schriftsteller, Kritiker und Kulturtheoretiker*, Wuppertal: Arco Wissenschaft.
8. Mauthner, Fritz (1886). *Credo. Gesammelte Aufsätze*, Berlin: J. J. Heine.
9. ____ (1920). *Muttersprache und Vaterland*, Leipzig, Dürr & Weber.
10. ____ (1984). *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 cilt (1. “Zur Sprache und zur Psychologie”, 2. “Zur Sprachwissenschaft”, 3. “Zur Grammatik und Logik”), 1901-1902, gözden geçirilmiş 2. baskı 1906-1913, 3. baskı 1923. Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein. Kısaltma: B1-3.
11. ____ (1923). *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 cilt, 2. Baskı, Leipzig: Felix Meiner. Kısaltma: W1-3.

12. ____ (1920-1923) *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, 4 cilt, Stuttgart/Berlin, Deutsche Verlagsanstalt. K1saltma: AGA1-4.
13. Polenz, Petervon (1982). "Sprachkritik und Sprachnormenkritik", *Holzfeuer im hölzernen Ofen. Aufsätze zur politischen Sprachkritik*, Haz. H. J. Heringer, Tübingen: Gunter Narr, s. 70-93.
14. ____ (2020). "Politische Sprachkritik am Anfang und am Ende des 20. Jahrhunderts", *Fritz Mauthner – Sprache, Literatur, Kritik. Festakt und Symposium zu seiner 150. Geburtstag*, Haz. H. Henne ve C. Kaiser, Tübingen: Niemeyer, s. 67-82.
15. Roure, Pascale (2009). "Langue maternelle et patrie. Nationalisme linguistique et apories identitaires selon Fritz Mauthner", *Trajectoires* [Online] 3, "Mondes en narration". <https://journals.openedition.org/trajectoires/245>
16. ____ (2013). "Begriffskritik und Wortgeschichte. Fritz Mauthners Rezeption der historischen Semantik", *An den Grenzen der Sprachkritik. Fritz Mauthners Beiträge zur Sprach- und Kulturtheorie*, Haz. G. Hartung, Würzburg: Königshausen & Neumann, s. 163-188.
17. ____ (2015). "L'écriture critique. Enjeux politiques, littéraires, épistémologiques et philosophiques de la critique de la langue de Fritz Mauthner. Compte-rendu", *Trajectoires* 9 [Online]. <https://journals.openedition.org/trajectoires/1708>
18. ____ (2020). "Fritz Mauthner als Sprachphilosoph und Sprachkritiker", *Die Soziologie und ihre Nachbardisziplinen im Habsburgerreich. Ein Kompendium internationaler Forschungen zu den Kulturwissenschaften in Zentraleuropa*, Haz. K. Acham, Wien: Böhlau, s. 656-661.
19. ____ (2022). "Sprache und Gesellschaft. Sprachsoziologie als 'Grenzgebiet' in der Zwischenkriegszeit", *Soziologie der Zwischenkriegszeit. Ihre Hauptströmungen und zentralen Themen im deutschen Sprachraum*, Haz. K. Acham, Springer, s. 481-526. https://doi.org/10.1007/978-3-658-31401-9_17

20. ____ (2023). “Philosophie as Sprachkritik. The Palimpsest of the Tractatus”, *100 Years of Tractatus Logico-Philosophicus — 70 Years after Wittgenstein’s Death. A Critical Assessment* (= Beiträge der Österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft/Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society, XXIX), Haz. A. Pichler, E. Heinrich-Ramharter, F. Stadler ve J. Wang-Kathrein. Kirchberg/W.: ALWS, s. 491-501.
21. <https://symposium.alws.at/api/content/b3e6bc21-2929-4302-a42c-2a1f98acee78.pdf>
22. Spitzer, Leo (1918a). *Anti-Chamberlain. Betrachtungen eines Linguisten über Houston Stewart Chamberlains ‘Kriegsaufsätze’ und die Sprachbewertung im Allgemeinen*, Leipzig: O.R. Reisland.
23. ____ (1918b). *Fremdwörterhatz und Fremdvölkerhass. Eine Streitschrift gegen die Sprachreinigung*, Wien: Manz.
24. Schiewe, Jürgen (1998). *Die Macht der Sprache. Eine Geschichte der Sprachkritik von der Antike bis zur Gegenwart*. München: Beck.
25. Yaguello, Marina (2006), *Les langues imaginaires : mythes, utopies, fantasmes, chimères et fictions linguistiques*, Paris: Seuil.
26. Wittgenstein, Ludwig (2006). *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen* (=Werkausgabe Bd. 1), Stuttgart: Suhrkamp.

Bir Eleştirel Düşünme Biçimi Olarak Mizah

Ramazan Atıl Karabey*

Özet

Eleştirel düşünme genel itibarıyla çözümleme, sentez ve değerlendirme etkinliklerinin etkin ve sürekli olarak uygulamaya konulduğu düşünme biçimi olarak tanımlanmaktadır. 20. yüzyılın son çeyreğine değin özellikle yerleşik kabullere, dogmalara yönelmiş olan bu düşünme biçimi, teknolojinin ve kitle iletişim araçlarının gelişimi ve demokratikleşmesiyle birlikte bugün daha geniş bir görev ufkuna sahip olmuştur. İçinde yaşadığımız hakikat-sonrası dönemde olguların yerini görüşler almaya başlamıştır. Sanal personaların itibar yarışında dolaşıma girerek insanın bilişsel yanlılıklarına ve duygularına hitap ettikleri ölçüde yaygınlık kazanan bu görüşlerle başa çıkmak teknik açıdan pek çok güçlüğü beraberinde getirmektedir. Özellikle yanlışlamanın mümkün olmadığı komplo teorileri çerçevesine yerleşen görüşleri gidimli düşünmeyle, argüman temelli tartışmalarla, olgulara dayanan kanıtlarla çürütmek, komplo teorilerinin ve savunucularının doğası nedeniyle, kimi zaman olanaksız hâle gelmektedir. Bu noktada, insan zihninin hata giderme aracı olarak mizahın eşsiz ve önemli bir rol üstlendiği inancını taşımaktayız. Bu nedenle, çalışmamızda ilk olarak egemen mizah kuramları incelenecek, bu kuramlardan hareketle mizah etkinliğinin aslında bir eleştirel düşünme biçimi olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu özel düşünme biçiminin, çeşitli bilişsel yanlılıklar ve safsatalar yoluyla eleştiriden, argümantatif tartışmalardan sıyrılabilen, olguları yadsıyan komplo teorilerinin eleştirisinde ve dahi çürütülmesinde ne gibi bir rol oynayabileceğinin yanı sıra olumlu ve olumsuz yönleri tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eleştirel düşünme, mizah, iyicil ihlaller kuramı, normalüstü uyaran, hakikat-sonrası, komplo teorileri.

* Doktora öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, karabeyatil@gmail.com

Humor as A Way of Critical Thinking

Abstract

Critical thinking is generally defined as a way of thinking in which analysis, synthesis and evaluation are continuously and effectively put into practice. This way of thinking, which was directed against the established assumptions and dogmas until the last quarter of the 20th century, has a wider horizon of tasks today with the development and democratization of technology and mass media. In the post-truth era we live in, opinions have begun to replace facts. Dealing with these various opinions, which have become widespread to the extent that they appeal to people's cognitive biases and emotions by circulating in the reputation race of virtual personas, brings many technical difficulties. It is sometimes impossible to rebut the views that fall within the framework of conspiracy theories, which cannot be falsified with reasoning, argument-based discussions, and evidence based on facts, due to the nature of conspiracy theories and their proponents. At this point, we believe that humor plays a unique and important role as a debugging tool of the human mind. For this reason, our study will first examine the prevailing theories of humor, and based on these theories, it will be tried to reveal that humorous activity is a form of critical thinking. What role this unique way of thinking can play in criticizing and even rebutting fact-denying conspiracy theories that evade criticism and argumentative debate through various cognitive biases and fallacies, and its positive and negative aspects will be discussed.

Keywords: critical thinking, humor, benign violations theory, supernormal stimulus, post-truth, conspiracy theories.

Giriş

Dünyanın büyük hızla devinip dönüştüğü 20. yüzyılın ilk çeyreğinde kurulan Cumhuriyet'imiz bu yıl 100. yaşını kutluyor. Cumhuriyet'in genellikle hor görülen fakat devindirici güçlerinden biri olan eleştirel düşünce, günümüzde 100 yıl öncesine göre çok farklı bir işleve sahip. Uzun 19. yüzyılın ardından yaşanan politik ve bilimsel gelişmeler dünyanın gerek kültürel gerek psikososyal çehresinin değişmesinde rol oynayarak pek çok yerleşik kabulün, katı dogmanın sürekli olarak sorgulanmasına, tartılmasına yol açmıştı. Bu dönemde eleştirel düşüncenin tek bir odağının bulunduğu, verili görüş, kabul ve düşüncelerin eleştirisine yönelindiğini söylemek olanaklıdır. Gelgelelim teknolojik ilerlemeye koşut olarak kitle iletişim araçlarının gelişimi, bunun sonucunda ortaya çıkan sosyal medya platformları, internet erişiminin demokratikleşmesi vb. gelişmeler, eleştirel düşüncenin görev ufkunu genişletmiştir. Katılımcı çeşitliliğinin artması, sosyal medyanın nesnelliğin egemen olduğu ya da olgu paylaşımının amaçlandığı bir ortamdan ziyade sanal personaların nicelik temelli tanınırlık aradığı bir hipergerçeklik uzayına dönüşmesi, olguların görmezden gelinip görüşlerin önemsendiği hakikat-sonrası dönemin vahametini artıran etmenler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hakikatin önemsizleştiği hakikat-sonrası dönemde genelin erişimine açık nesnel doğruluklar yerlerini duygulara hitap eden, doğru olmak için fazla iyi kurgulara; postmodernlerin elinde canavar öykülerine eşdeğer kılınan bilimsel çalışmalar ve açıklama modelleri ise yerlerini komplo teorilerine bırakmaktadır. Basit ama güçlü bir açıklama gücüne sahip olan komplo teorileri, gerek duygulara hitap etmeleri gerek insanoğlunun onaylama yanlılığını uyarmaları nedeniyle göz ardı edilemeyecek bir alıcı kitlesine hitap etmektedir. Dolayısıyla, günümüzde eleştirel düşünce dikkatini yalnızca kalıp yargılara, yerleşik kabullere değil; her an, her saniye yeniden dolaşıma sokulan sayısız dezenformasyona ve olgu süsü verilmiş görüşlere de yöneltmekle sorumludur.

Neyse ki nesnelliğin üzerini örtmeye çalışan, hakikati önemsizleştirip görüşler üzerinden bir kimlik, kimlik üzerinden de itibar kazanmaya yönelik kurgu ve söylemlerin foyasını meydana çıkarma girişiminde eleştirel tavrın dinamosu olan şüphe kasımıza eşlik eden bir yardımcımız daha bulunmaktadır: Mizah. Düşünce tarihi boyunca insanlığın mizah etkinliğine ilişkin çeşitli açıklamalar getirilmeye çalışılmış olsa da

günümüzde genel kabul görmüş, birbirini tamamlayan iki mizah kuramı olduğunu söylemek mümkündür.¹ Çalışmamızda öncelikle bu iki mizah kuramını inceleyerek eleştirel düşünce ile mizahın bağdaştığı noktaları serimleyecek; mizahın bir eleştirel düşünme tarzı olduğunu, eleştirel düşünme alışkanlığı kazandırmada rol oynadığını savunacak, ardından eleştirel düşünme tarzı olarak mizah kullanımının olumlu ve olumsuz yönlerini serimleyeceğiz.

Mizaha Güncel Yaklaşımlar: Süper Uyarıcı Olarak Mizah ve İyi Huylu İhlaller Kuramı

Günümüzde mizah etkinliğine ilişkin açıklama gücü yüksek iki temel yaklaşımın bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki Daniel Dennett ile Matthew Hurley'nin geliştirdiği kuramdır ki bu kurama göre mizah, şekerli yiyecekler gibi bir normalüstü uyarandır.² Nasıl ki şeker bakımından zengin bir yiyecek gördüğümüzde salya salgımızın artması, yiyeceğe doğru yönelmemiz gibi normal aştan tepkiler veriyorsak Dennett ve Hurley'nin kuramına göre mizah da *süper* bir davranışa, yani gülme edimine yol açmaktadır. Mizahın normalüstü uyarıcı görevi görüp gülme edimine yol açmasının ardında ise bir hata giderme süreci işlemektedir.³ Başka bir deyişle, normal olmayan fakat normal gibi görünen bir durumla karşılaşıldığında burada bir hata giderme süreci yürütülür. Bu süreç başarıya ulaştığında ise ödülü gülme edimi olur.⁴ Korkutma şakaları buna verilebilecek en iyi örnektir. Şakanın kurbanına bir şeylerin yolunda olmadığı izlenimi verilir. Kurban duruma şüpheyle yaklaştığında -sözgelimi bir tehlikeyle karşı karşıya olduğunu düşündüğünde- kendisine şaka yapıldığını anlar. Hata giderme süreci işletilmiştir, ödülü de gülme edimi olur.

¹ Daha önceki çalışmamızda diğer mizah kuramları incelemiştik. Bkz. Ramazan Atıl Karabey, "Mizahın Mantığı", *VIII. Mantık Çalıştayı Kitabı*, ed. Vedat Kamer, Şafak Ural, Mantık Derneği Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 215-225. Ayrıca bkz. Matthew C. Hurley, Daniel C. Dennett & Reginald B. Adams Jr., *Inside Jokes: Using Humor to Reverse-Engineer the Mind*, Massachusetts, The MIT Press, 2011, p. 37-56; John Morreall, "Philosophy of Humor", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2023, ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/humor/>, 15 Haziran 2024.

² İng. *Supernormal stimuli*. Bkz. Matthew C. Hurley, *Inside Jokes: Using Humor to Reverse-Engineer the Mind*, p. 159.

³ *A.e.*, p. 292-293.

⁴ *A.e.*, p. 294.

Aynı süreç sözel şakalar için de söz konusudur. Komedi gösterilerindeki şaka kesitleri bir hazırlık ve sonuç kısmından oluşur. Hazırlık kısmında anlatılan öykü sıradan bir öykü gibidir fakat ardında -yukarıda anlatılan türden- bir hata içerir. Hazırlık aşamasının ardından bu hata dinleyicilere anıştırılır. Zihinlerde herhangi bir çabaya gerek kalmadan, kendiliğinden gerçekleştirilen hata giderme süreciyle birlikte izleyiciler bu çabalarının karşılığını almış olurlar ve gülme edimi ortaya çıkar. Fıkralar uzun uzadıya açıklandığında ya da hazırlık aşaması tamamlanan şakadaki hata anıştırılmak yerine doğrudan dinleyiciye aktarıldığında gülme ediminin ortaya çıkmamasının nedeni de tam olarak budur. Dinleyici, hata giderme sürecini işletmediği için süper uyaran başarılı olamaz.

Görüldüğü üzere Dennett ve Hurley'nin kuramı mizahın neden yaşamımızda olduğunu, neden güldüğümüzü, neden mizaha ihtiyaç duyduğumuzu ve hatta bazılarımızın neden mizaha bağımlı olduğunu açıklayabilmektedir. Fakat hangi şakaların kimler tarafından normalüstü uyaran olarak alınmış ve alınmayacağına ilişkin açıklama için bir başka kurama başvurmamız gerekmektedir. Çünkü her hata giderme süreci, gülme edimiyle sonuçlanmamaktadır.

Colorado Üniversitesi'nde Mizah Araştırma Laboratuvarı'nı (Humor Research Lab) kuran Peter McGraw ve Caleb Warren'a göre gülme edimi üzerinden mizahı değerlendirdiğimizde karşımıza üç kavram çıkmaktadır: İyicil tutumlar, ihlaller ve bunların kesişimi olan iyicil ihlaller.⁵ McGraw ve Warren'a göre bir mizah eyleminin gülme edimine yol açabilmesi için onun iyicil ihlaller içeriyor olması gerekmektedir. Zira iyicil tutumlar sıradandır, kendileriyle ilgili özel olan herhangi bir şey olmadığından bir hata giderme süreci çalışmadığı gibi sonucunda bir gülme edimi de ortaya çıkmaz. İhlaller ise komik olmaktan çok sinir bozucudur ve ihlaller sonucunda ortaya çıkacak olan edim gülmeden başka her şey olabilir. Başka bir ifadeyle, mizah eylemi öyle bir noktaya temas etmelidir ki ne bütünüyle iyicil ne de bütünüyle ihlal olmalıdır.⁶

Sözgelimi, ölüm bütünüyle trajiktir. Bir canlının yaşamını yitirmesi pek çok açıdan başlı başına bir ihlal olarak görülebilir. Ancak Rusya'daki

⁵ A. Peter McGraw, Caleb Warren, "Benign Violations: Making Immoral Behavior Funny", *Psychological Science*, 21(8), August 2010, pp. 1141-1149, p. 1142-1143.

⁶ A. Peter McGraw, Caleb Warren, *The Humor Code: A Global Search for What Makes Things Funny*, Simon & Schuster, New York, 2014, p. 9-10.

bir Kant tartışmasının kanlı bittiğine ilişkin haberde,⁷ oran-orantı takıntılı Pythagorasçılarının irrasyonel uzunluklarının farkına varan dostlarını gemiden aşağı atıvermelerinde⁸ komik olan bir şeyler bulunmaktadır. Empedokles'in artık yerinin tanrıların arası olduğunu söyleyerek kendini Etna Yanardağı'na atması,⁹ mizah severlerin kutbu Hrissippos'un kendi yaptığı berbat şakaya gülmekten ölmesi de öyledir.¹⁰

Yukarıdaki örneklerin hepsi aslında bir trajediye, ölüme dair öyküler olsalar da gülme edimini tetiklemektedirler. Ölüm söz konusu olduğu için burada elbette bir ihlal bulunuyordur fakat gülme edimine yol açtığına göre bunların iyicil ihlaller olduklarını söyleyebiliriz. Elbette bu durumda hangi ihlallerin mizahi (diğer bir deyişle iyi huylu) olabileceği ve onları iyicil kılan ölçütlerin ne olduğu sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu ihlalleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- Vücut dokunulmazlığının ihlali. (Şaka yollu boğuşmalar, vurmalar vs.)
- Psikolojik bütünlüğün ihlali. (Alay etmek)
- Toplumsal normların ihlali. (Toplumda ayıplanan söz ve davranışlar)
- Kültürel normların ihlali. (Cenaze törenine pembe balerin elbisesiyle katılmak)
- Dilbilim normlarının ihlali. (Yanlış seslendirmeler, dilbilgisi hataları vb.)
- Mantık normlarının ihlali. (Hatalı çıkarımlar)
- Ahlaki normların ihlali. (Saygısız davranışlar, genel ahlakın ihlali vb.)¹¹

⁷ “Bu kez rant kavgasında değil Kant kavgasında silahlar konuştu”, *Hürriyet*, (çevrimiçi) <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/bu-kez-rant-kavgasinda-degil-kant-kavgasinda-silahlar-konustu-24722382>, 15 Haziran 2024.

⁸ Morris Kline, *Mathematical Thought From Ancient to Modern Times*, Vol.I, Oxford University Press, New York, 1972, p. 32.

⁹ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 404.

¹⁰ Rivayete göre Hrissippos, bir eşeğin bahçedeki incirleri yediğini görünce hizmetçisine “Eşeğe susuz şarap ver de üstüne içsin” dedikten sonra gülmekten ölmüştür. Bkz. A.e., s. 367.

¹¹ A. Peter McGraw, Caleb Warren, “Benign Violations Theory”, *Encyclopedia of Humor*

Yukarıdaki ihlalleri iyicil kılan etmenler ise söz konusu ihlallere konu olan normların alternatiflerinin bulunuyor olması, ihlal edilen normlara bağlılık derecesi ve psikolojik uzaklıktır.¹² Sözelimi, Empedokles'in ölümünde ilk etmen rol oynuyor gibidir. Empedokles'in gördüğü rüyayı kendisinin tanrıların arasına çağrıldığına yormaması mümkündür. Ya da tanrıların kendisini çağırdığı yorumunda ısrarcı olsa bile kendisini Etna Yanardağı'na atmaktansa ecelini bekleyebilirdi. Bu alternatif normlar Empedokles'in ölümünü iyicil ihlal kılmak için bir neden oluşturmaktadır.

İkinci etmen, bizim Empedokles'in normlarına bağlılığımızın bulunmuyor olmasına karşılık gelmektedir. Pythagorasçı birtakım eğilimleri olduğunu bildiğimiz Empedokles'in reenkarnasyon döngüsünden kurtulmak için atacağı belki de en doğru adım bedenini doğrudan buharlaştırarak ruhunu serbest bırakmak olmalıdır. Ancak, kendisiyle aynı inanç dairesini paylaşmadığımızdan dolayı ihlal edilen norma bağlılığımız bulunmamakta; bu da Empedokles'in ölümüne ilişkin ihlali bizim açımızdan iyicil kılmaktadır.¹³

Üçüncü etmen olan psikolojik uzaklık ise ihlallerdeki tehdit algısının azalmasını sağlayarak iyicil ihlal olarak değerlendirilmesinde rol oynamaktadır. Tehdit algısının azalmasında zamansal ve mekânsal uzaklık önemli bir şarttır.¹⁴ Kant tartışmasında yaşamını yitiren taraf yakınıımız olsa ya da cinayetin işlendiği an orada bulunmuş olsak söz konusu haber metni bizim için doğrudan bir ihlal olurdu. Oysa zamansal ve mekânsal uzaklık bu ihlalin iyicilleşmesini sağlayarak mizah uyarısına dönüşmesini olanaklı kılmaktadır.

Eleştirel Düşünme Biçimi Olarak Mizah

Güncel mizah kuramlarıyla eleştirel düşünmeyi birbiriyle bağdaştıran nokta eleştirel düşünmenin kapsamı göz önüne alındığına karşımıza çıkmaktadır. Eleştirel düşünmenin sacayağı üzerine kurulduğunu söylemek

Studies, ed. Salvatore Attardo, Sage Publications, Los Angeles, 2014, pp. 75-77, p. 75.

¹² A. Peter McGraw and Caleb Warren, "Benign Violations: Making Immoral Behavior Funny", p. 1141.

¹³ Normlara bağlılığın gülme üzerine etkileri için bkz. *A.e.*, p. 1145.

¹⁴ A. Peter McGraw, Lawrence E. Williams and Caleb Warren, "The Rise and Fall of Humor: Psychological Distance Modulates Humorous Responses to Tragedy", *Social Psychological and Personality Science*, 5(5), 2014, pp. 566-572, p. 567.

mümkündür: çözümleme, sentez ve değerlendirme. Mizah kuramlarının savları anımsanacak olursa aslında mizah eyleminin kendisinin de tam olarak bu adımlardan oluştuğunu görmek mümkündür. Sözgelimi, mizahi bir durum ya da sözcelemle karşılaştığımızda bunu öncelikle çözümler, elimizdeki normlar ve önceki deneyimlerimizle sentezlemeye çalışır, burada ortaya çıkan ya da çıkabilecek hatalar üzerinden bir değerlendirmede bulunuruz. Eğer bu sürecin sonunda iyicil ihlallerle karşılaşıyorsak ya da bu ihlalleri yakalayıp karşı tarafa anıştırabiliyorsak o zaman gülme edimi ortaya çıkar.

Mizah kuramları ile eleştirel düşünme arasındaki ilişkiyi diğer yönden kurabilmek de olanaklıdır. Sözgelimi, iyicil ihlaller kriterlerini eleştirel düşünce için de uygulayabiliriz. Sonuç itibarıyla bir kuram, argüman ya da görüşe eleştirel bir tavırla yaklaşabilmek için ona belli bir psikolojik uzaklığımızın olması gerekir. İnançlarımıza ya da politik görüşlerimize uygun söylem ve davranışlar nadiren eleştirel tutumumuzun konusu olurlar.

Bir başka benzerlik ise alternatif normlar ölçütü üzerinden kurulabilir. Bir argüman ya da kuramı eleştiriye tabi tutarken onu genellikle bir alternatifle karşı karşıya getirir, böyle bir alternatif yoksa da kendimiz oluştururuz. Tüm bunlar göz önüne alındığında iyicil ihlaller ile eleştirel düşünmenin büyük ölçüde örtüştüğünü dahi söylememiz mümkün görünmektedir.

Eleştirel düşünme ile mizah arasında bulunan ortaklıklar yalnızca mizah kuramları üzerinden yakalanmak zorunda da değildir. M. Chabeli tarafından yapılan araştırma, mizahın öğrenmeyi kolaylaştırdığını,¹⁵ eleştirel düşünmeyi teşvik ettiğini ortaya koymuştur.¹⁶

Tüm bunlar elbette her eleştirinin bir mizah eylemi olduğu anlamına gelmemektedir. Burada söz konusu olan örtüşmenin biçimsel ve yöntemsel bir örtüşme olduğunu söylememiz gerekir. Dolayısıyla, bizim bu noktadan hareketle ulaştığımız sonuç, mizahın bir eleştirel düşünme biçimi; üstelik önemli ve son derece etkili bir eleştirel düşünme biçimi olduğudur. Çünkü temeli sağlam olmasa da bir argümanı çürütmek ya da aksini ispatlamak

¹⁵ M. Chabeli, "Humor: A Pedagogical Tool to Promote Learning", *Curationis*, 31(3), 2008, pp. 51-50, p. 54.

¹⁶ *A.e.*, p. 55.

için genellikle belli bir mesai harcamak, sağlam bir argüman şeması oluşturmak, oluşturulan argümanın geçerliliğini sağlamak gerekir. Oysaki mizah temelli eleştirel yaklaşım çoğu zaman bize daha doğrudan, daha kestirme bir yol sunabilmektedir.

Düşünce tarihinde mizah temelli eleştirel yaklaşımın daha doğrudan ve etkili olduğuna ilişkin pek çok örnek gösterilebilir. Laertios'un aktarımına göre, Diogenes'in, Platoncuların "insan iki ayaklı tüysüz canlıdır" önermesine verdiği karşılık bu örneklerden biridir. Diogenes, Akademia'ya -muhtemelen- izinsiz girerek bir dersi böler ve öğrencilerin karşısına dikilir. Elinde tuttuğu tüyleri yolunmuş tavuğu gösterir ve "İşte size bir insan!" der.¹⁷ Herhangi bir argüman şeması oluşturmadan, çözümleme ve sentezleme adımlarını gidimli bir izlek takip ederek değil, doğrudan doğruya aşarak karşısındakileri değerlendirme aşamasına getirmiş olur.

Çalışmamızın giriş bölümünde de belirttiğimiz üzere, içinde yaşadığımız hakikat-sonrası dönemin taşıyıcı kolonlarını olgusal, nesnel kanıtlar ya da argümanlar değil kişisel görüşler oluşturmaktadır. Bu görüşlerin azımsanmayacak bir kısmıyla ne argümantatif ne de olgusal, nesnel kanıtlarla tartışmak olanaklıdır. Yalnızca sanal ortamda değil, gündelik yaşamda da sık sık karşılaşmaya başladığımız bu görüşler arasında aşırı karşıtlığı ve düz dünyacılık başı çekmektedir. Komplo teorilerinin ürünleri olan bu görüşler, olumsuz kanıtlama safsatasına dayandığından bunları argümanlarla ya da olgusal kanıtlarla çürütmek olanaksızdır. Birincisi, komplo teorilerinin geneli, olmayanı kanıtlama safsatasından¹⁸ güç almaktadır. İkincisi, komplo teorileri bir hipergerçeklik düzleminde üretilen kuramlar olduklarından bunların nesnel, olgusal düzlemde eleştiriye tabi tutulmaları da olanaksızdır. Herkese açık olmayan, yalnızca "gözünü açmış", "uyanmış" kişilerin erişebildiği öne sürülen bu yapay gerçeklik düzlemine ilişkin açıklamalar karakter itibarıyla **ad hoc**ur. Bu nedenle eleştirilere karşı hemen o anda genel tutarlılıktan bağımsız sayısız açıklama getirilebilmektedir. Komplo teorisinin temeline yönelen, olgulara dayalı nesnel itirazlar da oyunun ortasında oyun kurallarının değiştirilmesine benzer şekilde kanıt kriterlerinin sürekli değiştirilmesiyle boşa çıkarılacaktır. Söz gelimi, düz dünyacı topluluklardan birine üye

¹⁷ Diogenes Laertios, *A.e.*, s. 270.

¹⁸ İng. *Proving the negative*.

olan bir fotoğrafçının, çektiği bir fotoğrafta dünyanın oval yapısının net bir şekilde görüldüğünü belirtmesinin ardından büyük şirketler tarafından fonlandığı yönünde bir karalamaya maruz kalması buna örnek gösterilebilir. Takdir edilecektir ki söz konusu fotoğrafçının fonlanmadığını kanıtlamak olanak dahilinde değildir. Bir diğer güçlük ise komplo teorilerinin bu denli bağlayıcı olmasının temelinde insanın bilişsel yanlışlıklarından biri olan doğrulama yanlışlığının yer alıyor olmasıdır. İnsanlar komplo teorilerinde halihazırda bulmak istedikleri yanıtları aramaktadırlar.¹⁹ Tüm bu nedenler dolayısıyla komplo teorilerine inanan ve bunlar üzerinden görüş geliştiren kişileri, görüşlerinin aksine ikna edecek argüman şemaları oluşturmak neredeyse büsbütün olanaksızdır; zira ya daima kendilerini onaylayan görüşlere odaklanacaklar ya sürekli olarak zemin kaydırıp aksinin kanıtlanması olanaklı olmayan argümanlar öne süreceklerdir.

Komplo teorilerinin yukarıda anılan güçlü yanlarının etrafından dolaşıp doğrudan çekirdeklerine saldırmanın ya da bir komplo teorisini tümüyle geçersiz kılmanın bilinen tek yöntemi olarak söz konusu komplo teorisinin zeminini ortadan kaldırmanın yolu ise mizahtan geçiyor gibi görünmektedir. Karşılıklı tartışmanın, gidimli düşünmenin, argümantatif kanıt ve çürütmenin olanaklı olmadığı görüşlerin eleştirisinde mizah doğrudan ve etkili bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Düz Dünya Topluluğu'nun (The Flat Earth Society), Facebook üzerinden yaptığı "Düz Dünya Topluluğu'nun küresel çapta üyeleri bulunmaktadır" paylaşımına verilen "Söylediğini yavaşça tekrarla" şeklindeki mizahi yanıt, tam olarak böyle bir özelliğe sahiptir. Argüman düzeyinde herhangi bir tartışmaya girmeden karşıdakinin iç tutarsızlığına doğrudan ışık tutmaktadır.

Komplo teorilerine yönelik mizah temelli eleştirinin bir başka örneğini sanal ortamda aşı karşıtlarının sıklıkla kullandıkları argümanların mizah temelli bir yaklaşımla dönüştürüldüğü parodi argümanlar oluşturmaktır. Örneğin;

- Günümüzde hastaların neredeyse tamamı yaşamları boyunca düzenli olarak su tüketen insanlardan oluşmaktadır.
- Trafik kazalarının temel nedeninin su tüketimi olduğu görülmektedir. Kazaya neden olan sürücülerin %99'unun kazadan önceki son üç gün içinde su tükettikleri tespit edilmiştir.

¹⁹ Yalın Alpay, *Yalanın Siyaseti*, Destek Yayınları, İstanbul, 2017, s. 32.

- Suçluların büyük bir çoğunluğu düzenli olarak su tüketilen bir ortamda yetişmiştir.
- 1903 yılı ve öncesinde doğan, su tükettiği bilinen insanların ölüm oranı %100'dür.
- 1903-1913 yılları arasında doğan ve düzenli su tüketen insanlarda cilt kırışıklıkları, diş ve görme kayıpları gözlemlenmektedir.

Yukarıda yer alan parodi argümanları, komplo teorisyenlerinin olumsuz kanıtlama safatasına örnek argümanlarıyla çeşitlendirmek de mümkündür. Örneğin, devletlerin ve su satan şirketlerin biyopolitik denetim mekanizmalarını devreye sokarak insanları suya bağımlı hâle getirdikleri söylenebilir. Tüm bunlara karşın suyun yararlı olduğunu savunmaya devam edenlerin su satan şirketler tarafından fonlandıkları ve eğer dikkat edilirse hepsinin her gün su içtiklerinin görüleceği vb. tanıdık önermelerle hakikat-sonrası dönemin hakikat bükücülerinin iç tutarsızlıklarına işaret edilebilir.

Bir eleştirel düşünme biçimi olarak mizaha başvuruda bulunmak her ne kadar etkili bir yöntem olsa da eleştirel düşünce açısından kimi tehlikeleri de bünyesinde barındırmaktadır. Warren, Barsky ve McGraw'un çalışmasından elde edilen bulgular, mizaha başvurulduğunda alımlayıcı kitlenin konuya ilişkin dikkatinin ve atfettikleri önemin azaldığına işaret etmektedir.²⁰ Dolayısıyla, mizah temelli bir eleştirel yaklaşımla birlikte eleştiri konusuna yönelik dikkat ve bu konuya atfedilen önemin de azalması riski söz konusudur. Diğer bir deyişle, mizah temelli eleştirel düşünme, mizaha konu edilen soruna ilişkin olarak zamanla daha az eleştirel tutum sergilenmesine neden olabilmektedir. Bu nedenle, toplumun ve dahi gezegenin geleceğini ilgilendiren aşı, iklim krizi vb. konularda komplo teorilerine ilişkin mizah temelli eleştiriler her ne kadar dikkat çekici, çarpıcı ve etkili olsalar da zamanla söz konusu komplo teorilerinin etki alanının küçümsenmesine ve zamanla göz ardı edilmelerine yol açabilme olasılığını taşımaktadırlar.

²⁰ Caleb Warren, Adam Barsky, A. Peter McGraw, "Humor, Comedy, and Consumer Behavior", *Journal of Consumer Research*, 45(3), October 2018, pp. 529-552, p. 531.

Sonuç

Gerek mizah kuramları gerek eleştirel düşünce tanımları çerçevesinden bakıldığında mizah etkinliği ile eleştirel düşünme arasında koşutlukların bulunduğu görülmektedir. Bu koşutluklar, iki etkinlik arasında bir özdeşlik olmasa dahi mizahın da bir eleştirel düşünme türü olduğunu; bazı durumlarda ise özellikle etkili bir eleştirel düşünme türü olduğunu göstermektedir.

Ek olarak, eleştirel düşünme alışkanlığının tartışılmaz bir öneme sahip olduğu modern eğitim anlayışında mizah kullanımının öğrenmeyi kolaylaştırdığı ve mizah etkinliğinin âdeta bir pekiştireç olması dolayısıyla eleştirel düşünme alışkanlığının kazandırılmasında önemli bir rol oynadığı görülmektedir.

Bununla birlikte, bir eleştirel düşünme biçimi olması bakımından mizahın bir mucize silah olmadığı; zira mizahi tavırla yaklaşılan konulara yönelik dikkat ve önemin zamanla azaldığı, dolayısıyla bir noktadan sonra eleştirel düşünmenin kendisine zarar verebileceğini de unutmamak gerekmektedir. Zira görünen odur ki hakikatin eğilip büküldüğü, sahteliğin kol gezdiği hakikat-sonrası dönemde insan, toplum ve doğa sağlığı gibi hayati öneme sahip konularda felaketlerin önüne geçilebilmesi açısından eleştirel düşünce sığınabileceği en -belki de tek- güvenli limandır.

Kaynakça

1. “Bu kez rant kavgasında değil Kant kavgasında silahlar konuştu”, *Hürriyet*, (çevrimiçi) <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/bu-kez-rant-kavgasinda-degil-kant-kavgasinda-silahlar-konustu-24722382>, 16 Eylül 2013, Erişim 15 Haziran 2024.
2. Alpay, Yalın, *Yalanın Siyaseti*, Destek Yayınları, İstanbul, 2017.
3. Chabeli, M., “Humor: A Pedagogical Tool to Promote Learning”, *Curationis*, 31(3), 2008, pp. 51-50.
4. Hurley, Matthew C., Daniel C. Dennett & Reginald B. Adams Jr., Hurley, Matthew C., Daniel C. Dennett & Reginald B. Adams Jr., *Inside Jokes: Using Humor to Reverse-Engineer the Mind*, Massachusetts, The MIT Press, 2011.
5. Kline, Morris, *Mathematical Thought From Ancient to Modern Times*, Vol.I, Oxford University Press, New York, 1972, p. 32.
6. Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
7. McGraw, A. Peter, Caleb Warren, “Benign Violations Theory”, *Encyclopedia of Humor Studies*, ed. Salvatore Attardo, Sage Publications, Los Angeles, 2014, pp. 75-77.
8. ____ “Benign Violations: Making Immoral Behavior Funny”, *Psychological Science*, 21(8), August 2010, pp. 1141-1149.
9. ____ *The Humor Code: A Global Search for What Makes Things Funny*, Simon & Schuster, New York, 2014.
10. McGraw, Peter A., Lawrence E. Williams and Caleb Warren, “The Rise and Fall of Humor: Psychological Distance Modulates Humorous Responses to Tragedy”, *Social Psychological and Personality Science*, 5(5), 2014, pp. 566-572.
11. Morreall, John, “Philosophy of Humor”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2023, ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/humor/>, 15 Haziran 2024.
12. Warren, Caleb, Adam Barsky, A. Peter McGraw, “Humor, Comedy, and Consumer Behavior”, *Journal of Consumer Research*, 45(3), October 2018, pp. 529-552.

Eleştirel Düşünce ve Farklı Boyutları*

H. Şafak Ural**

Eleştirel düşünce Türkçede iki farklı anlama gelecek şekilde kullanılıyor. İlki bir eylemin adı olarak (critical thinking), ikincisi bir olgunun özelliği olarak (critical thought). İlkine “eleştirel düşünüş”, ikincisine “eleştirel düşünce” demek sanırım bu karşıtlığı önleyebilir¹.

Eleştirel düşünüş, bir yöntem sorunu olarak, eleştirel düşünce ise büyük ölçüde kültürel bir özellik olarak da nitelenebilir. İlkinde bir eğitim ve bireyin becerilerinin sonucu elde edilen bir yeti, somut yöntemler aracılığıyla kazandırılabilen bireyselleştirilmiş bir yetenek/ beceri olarak düşünülebilir. Eleştirel düşünceyi ise coğrafi, tarihi, sosyal ve kültürel etkenler aracılığıyla biçimlenen toplumsal özellikler ile ilişkili olarak dikkate almak mümkündür. Eleştirel düşünce ile eleştirel düşünüş arasındaki ilişkinin ve etkileşmenin nasıl olduğu sorusu ister istemez akla gelmektedir. Bu ilişkiyi sanırım (fizikçilerin kullandığı “kritik kütle” kavramından mülhem) “kritik kültürel seviye” gibi bir kavram yardımıyla ele alıp açıklayabiliriz.

Çok iyi bilindiği gibi bazı toplumlarda; eleştiriye kapalı duygusallığı, sorgulamak yerine kabul etmeyi, kurnazlığı da zeka, bilgisizliği ise bir erdem olarak kabul etmek oldukça yaygın bir tutumdur. Böyle bir toplumda bireylerin eleştirel düşünüşe önem vermesi ve eğitilmiş bireylerin kültürel kodlarını etkilemesi açıktır ki çok zordur. Aksine eleştirel düşünüş becerisine sahip bireylerin azınlıkta olduğu bir toplumda ‘kritik kültürel seviye’, toplumsal doğmaların da bekçiliği görevini üstlenecektir.

* Bu yazı Van’da yapılan toplantıya (Bkz. Tanhan, F., (2023) sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

** Prof. Dr. Mantık Derneği, safakural@safakural.com

DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0197

¹ Daha geniş açıklama için bkz Ural, Ş.,(2023)

Bireysel bir eylem olarak eleştirel düşünüş; bir görüşe, düşünceye veya davranışa yönelik olabilir. Bir toplumda bu tarz eleştirel düşüncenin -toplumsal bir tavır olarak- yeterli düzeyde olmaması aslında, kültürel bir zayıflıktır. Bu gibi toplumlar çeşitli kışkırtmalara açık haldedirler ve öfke patlamaları da sıradanlaş(tırıl)mıştır. Böylece kolaylıkla kötü amaçlı yönlendirmelere uygun bir ortam oluşur/oluşturulur. Açıktır ki burada, özellikle dikkate alınması gereken husus, dezenformasyon ve onun uzantısı kışkırtmalardır.

Yakın zamanlarda bilindiği gibi pandemi olarak nitelenen bir olay yaşandı. Kovid-19 olarak adlandırılan bu olay aslında düşünce alanında epeydir yaşamaktadır; buna dezenformasyon pandemisi demek yanlış olmayacaktır. II. Dünya savaşı sonrası ortaya çıkan güç savaşları ve yakın çevremizdeki sıcak savaşlar, her ne pahasına olursa olsun haklı olmak, yerine göre her türlü güç aracılığıyla haksız da olursa haklı görünmek bu dezenformasyon olgusunu bir pandemi haline dönüştürmüştür. Bu olgu sayesinde günümüzde bilgi kirliliği, iletişim olanaklarının artmasıyla sosyal medyanın yönlendirici etkisinin ulaştığı karmaşık ve çok boyutlu etki alanı, onun devletler arası bir silah olarak kullanılmasına olanak vermiştir. Bu durumu, alışılmışın çok dışında bir savaş olarak yorumlamak da yanlış olmayacaktır. Bu savaş bilinen silahlarla yapılmamaktadır: bireylerin duygu ve düşünce dünyası birer savaş alanıdır, algı operasyonları da en öldürücü silahtır ve kültürel bozulma can kaybı olmadan hedefe ulaşma demektir. Bu durumlar, “eleştiri” olgusunun bireysel ve toplumsal yönden incelenmesini, hatta bir eğitim konusu yapılmasını gerekli hale getirmek için yeterli gerekçelerdir.

“Eleştiri”, kavram olarak, elemek eyleminden geliyor. “Kritik”le de, seçmek, karar vermek, yargılamak gibi ortak anlamlara sahip. Fakat bu kavramsal açıklamalar bize bir eleştirinin nasıl olması gerektiğini, nesnesinin ne olması gerektiğini ve nasıl bir yöntemle yapılması gerektiğini söylememektedir.

Eleştiriye herhangi bir soru sorma veya sorgulama veya yargılama eyleminden ayırmak gerekir: çünkü eleştiri bir yöntem çerçevesinde yapılmalı ve bir cevabı da beraberinde getirmelidir. Kısaca, her soru bir eleştiri değildir, ama her eleştiri aslında bir soru içerir. Onun herhangi bir sorudan ayrılan tarafı, içinde açık veya örtük bir yorum, niyet, talep, alternatif bir çözüm veya açıklama vs de yer veren bir cevabın bulunmasıdır.

Soru sormak ve doğru soruyu/soruları sorabilmek ayrı bir beceri gerektirir². Ayrıca doğru soruyu/soruları sorabilmek, sorunu doğru ve tam olarak anlamak ve doğru cevap verebilmek için son derece önemlidir. İlginçtir, doğru soru, sadece cevabı değil, eleştirinin kendisini de içerir. Burada öncelikle dikkate alınması gereken nokta, sorulan sorunun kendisinin aynı zamanda yönetime ilişkin bir kabul içermesidir.

Sorgulanan ve aynı zamanda eleştirilen sorun ile ilgili olarak: a) yanlış cevap verildiği ileri sürülebilir, b) kullanılan yöntemin yanlış olduğu ileri sürülebilir, c) yöntemin uygulanmasında yanlış yapıldığı eleştiri konusu olabilir. d) bunların hepsinin (veya benzerlerinin de) cevabın yanlış olmasını etkilemiş olduğu eleştirinin nesnesi olabilir. Eleştiri bu noktadan sonra doğrusunu veya doğru olması beklentisini açık veya örtük bir şekilde içeren çözümü de beraberinde getirmek durumundadır; bir eleştirinin soru sormaktan veya sorgulama yapmaktan ayrılan en önemli tarafı, doğrudan veya dolaylı olarak bir çözüm önerisi getirmek/yol göstermek olabilir/olmalıdır.

Yani kısaca ifade etmek gerekirse, “eleştiri” adı altında yapılacak işlem öncelikle bir yöntem sorunu olarak kabul edilebilir. Yöntem denilince, konusuna göre matematiksel, mantıksal veya geometri ile ilgili olabilir; yani eleştiri, ileri sürülen çözümde formel bir hata ile ilgili olabilir. Özellikle de kullanılan matematik veya geometri ile ilgili bir işlem hatası ya da gramatik bozukluğun getirildiği yanlış bir ifadenin olması eleştiri konusudur. Mantıksal bir hatadan söz edildiğinde, ilgili çıkarım süreçlerini dikkate almak yerinde olacaktır: çünkü mantıksal hata, sorun ile ulaşılan cevap/cevaplar arasında tutarsızlık olduğuna ilişkin bir saptamadır. Dolayısıyla bu saptama aynı zamanda da eleştiri özelliğine sahiptir. Yarı formel olarak nitelendirilebilecek diğer eleştiri ise kullanılan kavramların yanlış yorumuna ilişkin olabilir. Kısaca “eleştiri” kavramı öncelikle bir yöntem sorunu olarak anlaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında eleştiri, ilk aşamada doğrudan çözüm önermesi de ileri sürülen çözüme (onun yanlışlık veya eksikliğine) ilişkin bir cevap özelliği taşımaktadır.

Eleştirinin bir cevap öngörmesine ilişkin kabulün arkasında, eleştiri işlemini yöntemsel bir özellik taşıdığı/taşıması gerektiği kabulü yatmaktadır.

² Soru sorma tekniği ile ilgili bkz: https://docs.google.com/presentation/d/1HgAN5yV4DxO5gh818TeaWjfszaj6SVN3/edit?usp=sharing_eel&rtopof=true&sd=true

Her türlü görüş, düşünce, fikir, tutum, tercih, kabuller, yorumlar, açıklamalar, varsayımlar, davranışlar, tavırlar sonuçta birer yargı ile dile getirilirler, yani onları bir yargıyla eşleştirebiliriz. İlk bakışta eleştiri konusu bir yargıdır; ama aslında arka planda bu yargıyla eşleşen varsayımlar, inançlar ve değerlerle örülmüş bir kabuller sistemi vardır. Dolayısıyla da bir yargıyı eleştirmek aslında bir cangıl ormanında pusulasız yön bulmak gibidir. Ne var ki elimizde pusula yerine geçebilecek -kullanabileceğimiz- bir araç vardır; bu da mantıktır, matematiktir, geometridir veya yerine göre de dilin gramatik yapısıdır.

Eleştiri konusu görünüşte elbette bir yargıdır; yani bir yargının doğruluğu veya yanlışlığına yöneliktir. Yargıya yönelik bir eleştirinin ise bazı kendine has özellikler taşıması gerekir. Yöntemin bu özellikler arasında ve ön sıralarda olduğu söylenebilir: çünkü eleştiri konusu olan yargının arkasında bir kabuller sistemi bulunmaktadır; ve bu yargı söz konusu kabuller sistemine adete bir giriş kapısıdır. Eleştirinin amacı görünüşte bir yargıdır; fakat aslında bu yargı ile onun ifade ettiği kabuller sisteminin arasında kurulmuş olan ilişkinin (bu ilişki mantıksal, gözlemsel, deneysel, matematiksel veya benzeri bir yolla kurulmuş olabilir) eksikliği veya yanlışlığını göstermek olabilir. Diğer bir ifadeyle buradaki eleştiri, yanlış bir yöntemin kullanılmış olduğu veya yöntemin yanlış kullanıldığına ilişkin olacaktır. Dolayısıyla da bir yargıya yanlış veya eksik bir yöntem kullanılarak ulaşılmış ise, bu elbette ciddi bir eleştiri konusudur. Bu tür bir eleştirinin tamamlayıcısı, doğru yöntemin ne olduğunu veya yöntemin nerede yanlış kullanıldığını göstermek olabilir. Bu durum aynı zamanda eleştiriye bir sorgulamadan ayıran özelliği de ifade etmektedir.

İkinci önemli eleştiri, eleştirilen yargı veya görüşün dayandığı kabullere/öncüllere yönelik olabilir. Bu noktada eleştiri, açık veya örtük olarak kullanılan öncüllerin tespitini ve doğruluklarının sorgulanmasını kapsayacaktır. Böyle bir durumda eleştiri, eleştirilen öncüllerin yanlışlığını uygun bir yöntemle göstermeye yönelecektir; bu yapıcı bir eleştiridir. Ne var ki bu tarz bir eleştiride eleştiren (eleştirilen de olabilir) kendi kişisel otoritesini kullanmayı tercih edebilir. Böyle bir durumda eleştiriden değil bir yorumdan/değerlendirmeden söz etmek yerinde olacaktır.

Eleştiri üçüncü olarak dil üzerinden yapılabilir. Gerçi bu noktada nesnel olmayan tutumlarla karşılaşmak hayli mümkündür; ne var ki bu durum (yapıcı) eleştirilere engel teşkil etmeyecektir. Bu eleştirinin diğer önemli bir özelliği, dilin gelişimine de katkıda bulunabilmesidir. Dilin gelişimine

yönelik her etkinlik, o toplumda eleştiri kültürünün (ve dolayısıyla eleştirel düşünüşün/critical thinking) gelişimine de bir katkı yapacaktır.

Düşüncenin dil ile olan çok yönlü ilişkisi, doğru kavramların doğru kullanılmasını da kaçınılmaz kılar. Bu sadece bireysel açıdan değil, kültürel gelişim ve sağduyulu bir toplum için de son derece önemlidir. Bu sebeple dilin doğru ve anlaşılır ifadelerle sahip olması ve doğru kavramların kullanılması yönünde yapılacak her eleştiri son derece gerekli hale gelir; ve dilin gelişimine yapılacak her katkı, o toplumda aynı zamanda düşüncenin gelişimi açısından da büyük önem taşıyacaktır³.

Dil ve düşünce arasındaki çok yönlü ilişkiye eleştiri kültürü açısından bakıldığında, özellikle dikkate alınması gereken bir nokta da kavramların kavramlarla olan ilişkisidir; nitekim bir kavramın/kelimenin içeriğini/ anlamını diğer kavramlar/kelimeler ile ilgi içinde oluşturur ve anlarız. Bu içerik sabit olmayıp tarihsel süreç içinde ve farklı toplumlarda sürekli değişim geçirir. Bu değişim aslında bir A kavramının anlamının farklı kavramlarla ilişkilendirilerek zenginleştirilmesi demektir. Bu süreç içinde kavramlar değişmeyen bazı içeriklere sahip olabilirler; ne yazık ki bu özellik bazen bir kavramın anlamının adeta dondurulması şeklinde de olabilir. İşte bu noktada eleştiri kültürü ayrı bir önem kazanmak durumundadır. Kavramların/kelimelerin içeriklerinin, diğer kavramlarla olan (çok yönlü) ilişkisini, eleştiri eyleminin (eleştirel düşünüşün) temel bir konusu olarak kabul etmek yerinde olacaktır.

Dilin, düşüncenin evi olduğu söylenir; fakat o aslında düşüncenin hapisanesidir. Çünkü kavramların içerikleri dışına çıkmak bazı durumlarda imkansız olabilir; atomu bile parçalamaktan daha zor olan değerler, kavramların betonlaşmış içeriklerinde yer alırlar. Düşüncenin özgürleşmesi kavramların yeniden tanımlanması veya yeni kavramların dikkate alınmasıyla mümkün olabilir.

Bu durum, konuşma dili ile eleştiri kültürü arasında karşılıklı bir ilişki olduğunun da bir göstergesidir; diğer bir ifadeyle dilin gelişmesi eleştiri kültürünün (dolayısıyla düşünme eyleminin), eleştiri kültürünün gelişmesi de o toplumda düşüncenin derinleşmesi ve gelişmesi açısından son derece önemli bir yere sahiptir.

³ Bu noktada İtalyanca, Fransızca, İngilizce gibi dillerin Latince yerine geçmesini ve sonraki evrenin de Rönesans olduğunu dikkate almak yerinde olacaktır.

Sözlükler kavramların anlamlarını (başka kavramlarla ilişki içinde) bir yere kadar açıklar. Fakat basit bir örnekle, “insan” kavramının içinde canlı olmak, bir kültür varlığı olmak, birtakım fizyolojik, psikolojik, biyolojik özelliklere sahip olmak gibi unsurlar da yer alır; dolayısıyla da kavramların (örneğin “insan” kavramının) sözlük karşılıkları öncelikle işaret edilen nesne üzerinden verilir; ne var ki kavramlar bir nesneye işaret etmenin dışında ve ötesinde bir içeriğe sahiptirler. Eleştirel düşüncesin temel bir özelliğini, bu farklı içeriklerin üzerinde sistemli bir şekilde düşünebilme yöntemi olarak yorumlamak yerinde olacaktır. Nitekim insanı tanımlamaya yönelik her görüş, yukarıda da işaret edildiği gibi, arkasında bir cangıl ormanı barındırır; insan ile ilgili eleştiri konusu her yargı, aslında bu kavramlar ormanına yöneliktir.

Kavramların içerikleri, anlam ve işaret etme özellikleri (bir bakıma dilin ve düşünceyle olan ilişkisi) çerçevesinde ele alınır ve anlaşılmaya çalışılır; ne var ki dilin düşünceyle olan ilişkisine aslında dilin kişisel duygularımızla olan ilişkisini de katmamız gerekir. Çünkü birey olarak kavramlara yüklediğimiz anlamlar, bir noktadan sonra psikolojik sorunlarımız, kültürel kabullerimiz vb etkenlerle ilgi içinde oluşurlar. Hatta bir kavramın içeriği, o kişinin bireysel korku ve endişelerinin, takıntılarının taşıyıcısı da olabilir. Daha da önemlisi, kavramlara yüklenen bu (kişisel) özellikler, nesnel özellikli olması gereken yargılara da yön verebilir. Nitekim herhangi bir kişinin örneğin “insan” kavramından anladığı, sadece insanın biyolojik özellikleriyle sınırlı değildir. Bireysel bakış ile bir kavramın toplumsal iletişim için kullanılırken taşıdığı içerik arasında aslında büyük farkların olması aslında hiç de şaşırtıcı değildir; ne var ki kavramların içerikleri, bireysel katkılar aracılığıyla oluşturulmaktadır. O toplumun yetiştirdiği düşünürler, sanatçılar, bilim insanları yeni kavram tanımlayan veya içeriklerini değiştiren bireylerdir. Birey ve toplum arasında dil üzerinden kurulan ilişki, sanırım birçok yeni yoruma gerek göstermektedir.

Aydınlanma olgusu, toplumsal değerlere ilişkin bir dönüşme işaret etmektedir. Bu dönüşümde düşünürler ve sanatçılar kuruculuk görevini üstlenmişlerdir; günümüzde de yapıcı ve kurucu unsur bireydir. Bugünün bireyleri tüketen, teknoloji ve doğal kaynakları sorumsuzca kullanan bireylerdir; toplumsal değerler artık atomize bireylerin çıkarlarının belirlediği toplumsal kabuller tarafından belirlenir olmuştur.

Dilin bireysel kullanımı ile toplumsal kullanımı arasında ihmal edilmiş ilişki, eleştirel düşünüş açısından bakıldığında, bizi alışagelmış bakışın dışına çıkarabilir. Bu ilişki eleştirel bakışın tam da nesnesi durumundadır; çünkü bir kavramının (örneğin “insan” veya “toplum” kavramının) içeriğini birey kişisel olarak, kuruntu, takıntı, endişe gibi olgularla ilişki içinde kurgulayabilir. Kişiyi rahatsız eden veya mutlu eden olgular, nesnel olduğunu sandığı yargılarını da biçimleyebilir. Bu (ön)yargılar kavramların içeriklerinin oluşturulmasından bireylerin tercihlerini etkileyip kararlarını da yönlendirebilirler; duygularla düşüncelerin karışımı psikolojik bir çatışma olarak kendini gösterebilir ve yerine göre de sorunlara yol açabilir. Bu noktada bireylerin kavramların içeriklerini nesnellikten uzak bir şekilde, kendilerine, duygularına bağlı olarak biçimlemesi durumu karşımıza çıkmaktadır. Şüphesiz böyle bir durumda soruna dilsel açıdan yaklaşılması gerekecektir; çünkü artık bireyler kavramların içeriklerini kendi duyguları aracılığıyla oluşturacak, kararlarını ve tercihlerini de bu çerçevede biçimleyeceklerdir. Bireyin örneğin insana veya insanlığa karşı tutumu mutluluktan nefrete dönüşecek; diğer bir ifadeyle kavramın içeriğinde bir eksen kayması gerçekleşecektir. Mantık ve felsefe, kavramların içeriklerinin ortaya konulmasında kullanılabilecek araçlardır; bu araçlar terapi amaçlı kullanılabileceği gibi eleştirel bakış için de vazgeçilmez bir özelliğe sahiptirler. Bu noktada eleştirel düşünce ile felsefi terapi ve mantıksal terapi arasında da ilginç bir ilişki dikkati çekmektedir. Nitekim nesnel olması gereken eleştirel bakış, aşağıda da işaret edileceği gibi, kişisel amaçlarla ve nefret gibi duygular aracılığıyla yapılabilmektedir.

Dilin zenginliği kavramların birbirleriyle ilişkisinde çok yönlülüğe ve dolayısıyla da kavramsal derinliğine katkı yapar; bu da sadece yeni olgulardan söz etmeyi değil, düşüncede ve yorumlarda derinleşip zenginleşmeyi, kısaca özgürleşmeyi de beraberinde getirir. Bu özelliğin eleştirel düşünce ve eleştirel düşünüşle yakından ilgili olduğu açıktır. Çünkü bu zenginlik sayesinde tek yönlü bakışlara, yanlış ve eksik yorumlara, dar ve sık görüşlere karşı düşünce üretmek kolaylaşır. Bu süreç açıktır ki dilin kavram üretme becerisiyle de yakından ilgilidir. Türkçenin bu konuda üstün yeteneklere ve ayrıcalıklara sahip olduğu bilinmektedir.⁴ Konumuz açısından baktığımızda, eleştirel düşünce, sadece kavramların takıntılı kullanımına karşı değil yanlış kullanımının getireceği çok yönlü sorunların çözümüne de katkıda bulunabilir.

⁴ Bkz Adalı, E. (2024)

Kullanılan kavramların/kelimelerin içerikleri ile ilgili yanlış bir tanım veya bir algı operasyonu söz konusuysa, gerekli veya gereksiz, ilgili veya ilgisiz birçok (açık veya örtük) kabulün sebep olacağı sonu gelmez tartışmalara da kapı açılmış olur. Bu nokta; demagojiler ve hiçbir sonuç vermeyen tartışmalar için de şüphesiz son derece uygun bir zeminin oluşturur. Sonuçta böyle bir süreç, iyi niyetle bile olsa hiçbir şekilde yapıcı olmayan tartışmalara sebep olabilir; bu zararsız gibi görünen tartışmalar, asıl sorunun dikkatlerden uzaklaştırılması için yapay olarak üretilmiş de olabilir..

Bir kültür unsuru olarak eleştirel düşüncenin asıl önemi, kişisel sorunların çözümü dışında da bir işlevinin olmasıdır. Eleştirel düşünce, aynı zamanda bilimsel düşünüş biçiminin de sahip olduğu bir özelliktir. Bilimin temel bir özelliği, bir tür eleştirel düşünce olmasıdır; ve bu düşünce biçimi Francis Bacon, John Locke, Immanuel Kant, John Stuart Mill, C. S. Pears, J. Dewey gibi filozoflar aracılığıyla incelenmiş ve bir kültür unsuru, yani bir düşünce alışkanlığı haline getirilmiştir.

Amerika’da 1930 yılında eleştirel düşünceye temel eğitimin hedefleri arasında yer verilmesiyle başlayan süreç, 1980 yılında Kaliforniya’da yapılan toplantıyla birlikte, üniversitelerde tüm öğrencilerin alacağı bir ders (düşünce eğitimi dersi) haline getirilmiştir⁵. Bu sempozyumumuzun da aynı sonuçlara yol açması olması en büyük dileğimizdir.

Herhangi bir eleştirinin çıkış noktasında bulunması gereken en temel özellik, eleştiri yapılmadan önce, ileri sürülmüş olan görüşün doğru anlaşılması veya gerekli çabanın gösterilmiş olmasıdır. Bu süreç, yukarıda da işaret edildiği gibi, öncelikle bir analiz işlemi gerektirir. Analiz süreci ise kavramların içeriklerinin belirlenmesini ve kavramlar arası ilişkilerin ortaya konulmasını kesinlikle ve öncelikle talep eder. Ancak bu sayede eleştiri sahibi de kendi akıl yürütme sürecini fark edebilir; böylece eleştirilen görüşün doğru anlaşılmasının dışında eleştiren de kendisine bir öz eleştiri yapma olanağı elde eder.

Bu noktadan itibaren artık “mantık” (yani “formel mantık”) adı altında yapılan çalışmalarının dışına çıkıp, “formel olmayan mantık”⁶ (informel logic) alanına girmiş oluyoruz. Çünkü burada -eleştirinin büyük ölçüde

⁵ Bkz. <https://plato.stanford.edu/entries/critical-thinking/#ProcThinCrit>

⁶ Bkz. <https://plato.stanford.edu/entries/logic-informal/>

ön adımı özelliğini taşıyan- anlama ve uzlaşma süreci gibi özellikler söz konusudur.

Eleştirinin ön adımı anlamaya yönelik ise, bunun tamamlayıcısı analiz yöntemini olabilir. Analiz yönteminin somut karşılığı öncelikle dilsel/ kavramsal sorgulamadır. Bu işlemi dilsel bir analiz olarak da adlandırabiliriz. Dilsel analizin bize sağlayabileceği en önemli faydalardan birisi, ana konu etrafında kalabilme olanağı sağlamasıdır,

Eleştiri aynı zamanda bir değerlendirme anlamı taşır; bu süreç şüphesiz yanlışlamaya yönelik de olabilir. Fakat değerlendirme/yanlışlama süreci ana sorun etrafında olmalı, yani eleştiri ve dolayısıyla değerlendirme asıl sorundan sapmamalıdır. Halbuki sıklıkla sorular soruları doğurur ve ana problemten kolayca uzaklaşılır. Buna mani olmak için ya sorunu dile getiren kavramın dilsel analizinden başlamak ya da temel düşünceyi titizlikle tespit etmek kaçınılmazdır.

Bu süreç beraberinde temel soru veya sorunların tespiti aşamasında ayrı bir yöntemin kullanılmasıyla sağlanabilir. Bu yöntem temelde mantıksal/ dilsel analiz üzerine kurulur.

Buradaki güçlük, eleştirilmek istenilen görüşün (bir kısmı açık ama bir kısmının örtük) varsayımlar içermesidir. Bunun tipik örneği Newton'un fizik anlayışının Aristoteles'in fizik anlayışından ve Einstein fiziğinin Newton fiziğinden farklı varsayımlar kullanarak inşa edilmiş olmalarıdır. Burada önem taşıyan nokta, bu sistemlerin kullandıkları ve temele koydukları varsayımların bazılarının örtük özellikler taşımasıdır. Nitekim Aristoteles fiziğinin organist ve ereksel (teleolojik) olmasına karşılık Newton sistemi mekanist ve determinist bir kabul içerir. Buna karşılık Newton fiziği mutlak bir zaman ve mekan öngörüsü üzerine kurulmuştur; halbuki Einstein fiziği için zaman ve mekan göreceli özelliktedir. Newton ve Einstein kendilerinden önceki fizik anlayışların temel kabullerini değiştirmişlerdir.

İlginçtir, ortaya koymuş olduğu tüm başarılarına rağmen Newton fiziğinin öngördüğü ve üzerine kurulmuş olduğu mekanist ve determinist evren anlayışı bugün bile eleştiri konusu yapılmaktadır. Bu eleştiri, “eleştirel düşünce”nin niçin önemli ve gerekli olduğunu gösterir, onu gerekçelendirir. Çünkü bu eleştiride çok basit bir hata vardır; o da eleştirinin yanlış bir sorudan hareket etmiş olmasıdır: Newton “nasıl” sorusuna, Aristoteles sistemi ise “niçin” sorusuna cevap aramıştır. Dolayısıyla da “nasıl” sorusu ereksel bir

çözüm öngörmemekte; rasyonel, mekanik ve yasalara dayalı bir cevap talep etmektedir. Bu soru, insanın aklının işleyiş biçimini göstermenin ötesinde insanın aklını kullanarak olanı anlamaya yönelmesinin de göstergesidir, akıl edebilmek “nasıl” sorusunu öngörür; ve bu sorunun cevabının da kendine özgü bir yöntem çerçevesinde gerçekleşmesi gerekir. Bu açıdan bakıldığında Aristoteles kozmolojisi ve ona bağlı kurgulanan teoloji ile Newton fiziğinin öngördüğü evren anlayışı arasında bir kıyaslama yapmak olanağının hiçbir şekilde mümkün olmadığı kolayca anlaşılır. “Akıl etme”nin yolu, aklını kullanmakla, yani gereklerini yapmakla mümkündür.

Merak uyandıran bir olgu karşısında veya ancak dikkatli bir gözün fark edebileceği bir aksaklıkla karşılaşıldığında ya da örneğin bir açıklamanın yapılamadığı bir olay karşısında “niçin bu böyle oldu?” şeklinde bir soruyla başlarız ve doğal olarak da sebep/sebepler ararız. Amaç, sebep-sonuç ilişkisi kurabilmektir. Her araştırma (buna bilimsel araştırma da dahil) böyle bir ilişkinin kurulmasını hedefler. Bir sebep bulunduğu taktirde, karşılaşılan ve cevap aranan soru/sorun ile cevap arasında kurulacak sebep-sonuç ilişkisi, ya “niçin” ya da “nasıl” sorusunun öngördüğü kabuller çerçevesinde olacaktır. Sıradan ve her gün karşılaşılan bir sorun karşısında genellikle her iki cevap birbirini tamamlayabilir. Fakat, örneğin “niçin gitti?” sorusuyla “nasıl gitti?” sorusu farklı amaçlar içerebilir ve birbirlerinden bağımsız olarak sorulabilir. Ne var ki her iki soru da bir sebep-sonuç ilişkisi aracılığıyla çözüm arar; işte bu ilişki ya erekseldir ya da rasyoneldir ve determinist özellik taşır.

Bir düşünce, görüş, yorum vs. söz konusu olduğunda eleştirel düşüncenin nesnellik, denetlenebilirlik, mantıksal bir tutarlılık içermesi kaçınılmazdır; dolayısıyla da sorgulamaya “niçin” sorusuyla başlayıp sonraki aşamada “nasıl” sorusuna cevap vermek gerekir. “Nasıl sorusu”; gözlemsel, denetlenebilir, yasalarla ifade edilen ve tutarlı mantıksal ilişkiler içeren (kısaca denetlenebilir) bir sebep sonuç ilişkisi öngörür, böyle bir ilişki talep eder.

Eleştirel düşünüş açısından bakıldığında en önemli noktalardan birisi, doğru sorunun/soruların sorulabilmesidir. Eleştiri konusu, bir görüş, bir sistem, bir düşünce veya kısaca bir soruna verilen cevap, ileri sürülen bir çözüm olabilir. Her cevap, ileri sürülen çözüm, açık veya örtük birtakım kabuller içerir. Bunun bilinen tipik örneği, Öklit geometrisinin V. varsayımıdır (postulatıdır). “Bir doğruya dışındaki bir noktadan sadece bir

paralel çizilebilir” şeklindeki varsayım asırlar boyu eleştirilmiş ve doğruluğu ispatlanmak (ya da çürütülmek) istenilmiştir. Ancak Öklit-dışı geometriler [Öklit geometrisinin -örtük- varsayımı durumunda bulunan düz bir evren anlayışı öngörüsünü değiştirmek suretiyle] kurulabilmiştir. Dolayısıyla da (geniş anlamda) “niçin böyle” sorusuna cevap aramak yerine “nasıl oluyor da bir doğruya dışındaki bir noktadan sadece bir paralel çizilebiliyor?” sorusu sorulmuş/sorulabilmiştir.

Bu örnek, eleştirel düşüncenin çok önemli bir özelliğini de ifade etmektedir: çünkü eleştirel düşünce, insan aklının son derece önemli ve eşsiz bir özelliğini ifade etmektedir. İnsan aklı, görünüşte hiçbir sorun olmasa da sorgulamaya yönelebilir; buna merak etmek ve şüphe etmek de diyebiliriz.

Bu özellik, insan aklının doğasının sorgulayabilme yetisine sahip olmasının son derece işlevsel ve önemli bir yönüdür. Bu sebeple “akıl etmek”, ilerlemenin veya gelişimin temel etkenidir. İnsan aklı, çeşitli sebeplerle sorgulama yeteneğini yitirebilir; aşırı sevgi ve nefret, çeşitli inançlar, boş varsayımlar sorgulama yeteneğimizi zayıflatan veya ortadan kaldıran etkenlerin başında gelmektedir. Elbette her insan bu duygulara sahiptir; hatta sahip olmalıdır. Çünkü insan hem bir akıl varlığı hem de duygu varlığıdır; önemli olan, yukarıda da işaret edildiği gibi, “nasıl” sorusu yerini “niçin” sorusuna bırakmamalıdır.

Eleştirel düşüncüyü, yukarıda ele alınmaya çalışıldığı gibi, kendine özgü yöntemi olan ve öğrenilebilen bir yöntem; bizi yeni bilgilere götüren veya mevcut bilgileri güncellemeye yarayan araç olarak görmek ve eğitimde yer vermek son derece gereklidir. O kadar ki, yukarıda işaret edilen düşünürlerin yanı sıra Descartes’in ünlü “metodik şüphesi” (veya şüphe yöntemi) düşünce tarihinde yeni bir çağın başlatıcısı olmuştur. Dolayısıyla bu konuya yabancı kalmak verilecek eğitimin son derece eksik olması anlamına gelecektir.

Eleştirel düşüncüyü sadece teorik özellikleri açısından değil, bir de günlük yaşamda kullanılma koşulları ve yöntemi açısından ele almak, dikkatimizi bir de onun bu yönüne çevirmek yerinde olacaktır⁷.

⁷ Bu konuda Türkçe yayın olarak aşağıda referanslar kısmında belirtilen Duman, E.Z. ve arkadaşlarının yazılarına, Muhtaroglu, N’in kitabına bakılabilir.

Eleştiri yönteminin özellikle günlük yaşamda kullanımına ilişkin çeşitli kaynaklardan derlenen kurallar, aşağıda kısaca işaret edilen özelliklere sahiptirler.

Bir eleştiri, özellikle bizim kültürümüz dikkate alındığında, nazik bir dil ile yapılmalıdır; aksi taktirde sorun çabucak kişiselleşir ve asıl sorun yerini kolayca bireysel yorumlara, değerlendirmelere ve en kötüsü çekişmelere ve suçlamalara bırakır. Kişiselleşme dışında eleştirel düşünceyi işlevsiz hale getiren diğer özellik, bireylerin inançlarından ve farklı türden kabullerinden beslenen önyargılardır. Kişiler; kendilerine varlık kazandıran (veya varlık kazandırdığına inandıkları) düşünceler, kabuller, ilkeler veya ideolojiler üzerinden bir olguya veya düşünceye yaklaşma veya onu değerlendirme ve yorumlama alışkanlığına sahip olabilmektedir. Böyle bir durumda eleştirel düşüncenin bir rol üstlenebilmesi, çözüm üretebilmesi ve dolayısıyla da olanın olduğu gibi algılanabilmesi imkansız hale gelecektir. Eleştirel düşüncenin kullanılabilir hale gelebilmesi için bu engeller aşıldığı taktirde, çeşitli kaynaklarda ifade edilen aşağıdaki (eleştirel düşünce) kuralları gerçekten son derece yararlı olacaktır.

Bir eleştirinin ilk hedefi, eleştiri konusu görüşün/çözümün temel hedefini ve kullandığı yöntemin ne olduğunu tespit edip sorgulamaktır. İleri sürülen görüşte bir tutarsızlık, hatta herhangi bir olumsuzluk görünmeyebilir. Biraz daha yakından bakıldığında, yani temel tezin ne olduğu ve bunu ispatlama/açıklama konusu eleştirel bir gözle ele alındığında, durumun hiç de görüldüğü gibi olmadığı anlaşılabilir. En önemli noktalardan birisi, ortada net şekilde ifade edilmiş bir sorunun bulunmamasıdır. Hatta çözümlenmiş veya gündemden kalmış bir sorun, bir gerekçe gösterilmeden tekrar gündeme getirilmiş olabilir. Sorunun ve çözümün belirli olmadığı durumlarda öncelik bu noktanın tespiti ve eleştirilmesi olmalıdır.

Özellikle günlük yaşamda sevgi ve nefret duyguları kişileri yapay sorunlar ve çözümler üretmeye zorlayabilir. Kişiler dezenformasyon amacıyla, toplumda bir akıl karışıklığı yaratmak için de böyle bir tutum içine girmiş olabilir. Böyle bir durumda eleştirinin amacı ister istemez bu noktanın ortaya çıkartılmasına yönelik olacaktır..

Eleştiri, bir görüşün eksikliği, tutarsızlığı veya yanlışlığını konu edinebilir; ne var ki eleştirinin kendisi de bu özellikleri taşıyabilir. Böyle bir durumda eleştiri sahibinin de kendi görüşlerini gözden geçirmesi gerekecektir. Bu süreçte öncelikle ve özellikle bazı temel mantık kurallarına

uyulması gerekir. “Bütün a’lar B’dir” şeklinde tümellik üzerine kurulu bir görüşü savunan kişiye karşılık diğer bir kişi kendi tezini doğrulamak için “hiçbir a, B’ değildir”in doğruluğunu savunabilir. Bir seyahat sırasında başından kötü bir olay geçmiş olan kişi doğal olarak olumsuz bir izlenime sahip olacak ve yukarıdaki biçimde olumlu görüşü savunan kişiye karşılık kendi (tümel olumsuz) önermesini ileri sürecektir. Ne var ki, birbirine karşıt iki tümel önerme birlikte yanlış olabilir; dolayısıyla bu önermelerin bir tez olarak alınması durumunda tartışmayı bir sonuca bağlamak mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla bir görüşün eleştirisi ona (mantıkça) karşıt bir görüş aracılığıyla yapılmamalıdır. Özellikle görüşler arasında sonu gelmez tartışmaların yaşanmaya başlaması durumunda eleştiri yapanın kendi görüşlerini gözden geçirmesi yerinde olacaktır. Bu süreçte kişi kendini yenilemeye ve görüşünü katı bir şekilde savunmaktan vazgeçmeye hazır olmalıdır. Eleştiriye kendine yöneltip kendini yenileyen kişi aslında tartışmayı yapıcı bir şekilde sonuçlandırmıştır.

Kişinin kendini yenilemesi, yenileyebilmesi açık fikirli olabilmenin de ilk adımıdır. Ancak açık fikirli olan bireylerin zihinsel olarak gelişmeye açık olduğu bir gerçektir. Eleştirel düşünce ile eleştirel düşünüş arasındaki fark bu noktada ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü toplumsal açık fikirlilik ancak bireysel açık fikirlilik aracılığıyla sağlanabilir. Fakat bunun için de eleştirel düşünce eğitiminin verilmesi son derece önemlidir. Böylece, aşılması çok güç olan (hatta Einstein’ın ünlü deyişiyle atomun parçalanmasından da güç olan) sorunun çözülmesi için kalıcı bir adım atılmış olur. Eleştirel düşünüşe kapalı olan toplumların kendilerini yenileyemedikleri için sorunlarını çözememeleri ve sonuçta özbenliklerini yitirmeleri kaçınılmazdır. Bu tehlikenin en büyük göstergesi toplumun hoşgörüsünü yitirmesidir; bunun sonucunda huzursuzluk toplumun her kesimine yayılacak, sorunlara kavgaya etmek dışında bir çözüm üretilmeyecektir.

Günlük yaşamda farkında bile olmadan bazı çıkarımlar yaparız. Dilemma⁸ adıyla bilinen bu çıkarımların bir özelliği, düşünceyi bloke etmesi ve çıkmaza sokmasıdır. Bu kalıplar çerçevesinde ileri sürülen bir görüşü eleştirmek, hiçbir sonuç vermeyen bir tartışma başlatmak anlamına gelir. Böyle bir durumda eleştirel düşüncenin herhangi bir kullanım alanı

⁸ Bkz. Ural, Ş. (2017)

olmayacaktır. Çünkü dilemmalar mantıkça tutarlı çıkarım kalıplarıdır. Dilemma tarzında ileri sürülen bir görüşü eleştirmek yerine yine bir dilemma ile karşılık vermek tek çıkar yoldur⁹.

Eleştirel düşüncenin özel olarak en fazla etkili ve yararlı olabileceği yerlerden birisi, çelişik görüşlerin birlikte ve aynı güçte varolması durumudur; bunun en tipik örneği, covid pandemisi dolayısıyla aşı konusunda yaşanan tartışmalardır. Bu gibi durumlarda eleştirel düşünce empirik verilerin sonuçlarını beklemeyi öngörür. Diğer bir ifadeyle, mevcut empirik veriler çok net değilse, bir eleştiri yapmak da fayda sağlamayacaktır. Dolayısıyla herhangi bir karar vermede acele etmemek gerekir. Çünkü eleştirel düşünce yeterli güvenilir veri mevcutsa bir işe yarayabilir. Verilerin ne zaman yeterli olduğuna karar vermek, kişisel deneyimler aracılığıyla ulaşılacak bir beceridir. Bu beceride en önemli nokta kişinin kendisini tanıması ve önyargılardan kurulmuş olmasıdır. Eğilimlerimiz ve tercihlerimiz, birtakım önyargılar üzerine kurulmuşlardır. Bu durum bireyleri algı operasyonlarına açık hale getirir. Çünkü önyargıları bireylerin hassas oldukları noktalar. Bu hassas noktalar, bireylerin öfkelenmelerini ve sonuçta rasyonel/mantıksal olarak karar vermelerini de olanaksız hale getirirler. Eleştirel düşünce bize bu mekanizmanın varlığını bildirmenin de ötesinde düşüncelerimizi belirleme gücü ve işleyişi hakkında bilgi verir. Eleştirel düşünebilmek birtakım yöntemleri kullanabilmeyi gerektirir; ama öncelikli koşul, önyargılardan kurtulmuş olmaktır. Eleştirel düşünce açısından bakıldığında ünlü “kendini bil!” sözünü “kendini ve önyargılarını tanı!” şekline dönüştürmek gerekir.

Eleştirel düşünebilmenin bir koşulu önyargılardan kurtulmak ise, diğer koşulu eleştirilen kişilerin duygularını dikkate almak, yani kendini onların yerine koymaktır. Bu sayede eleştirinin hedefe ulaşması sağlanabilir. Eleştiriye muhatap olan kişi eleştiriye bir kişilik sorunu haline getirebilir. Bu noktada, yukarıda da işaret edildiği gibi, bir üslup sorunu karşımıza çıkar. Bu sorunun aşılmasında en etkili yöntemlerden birisi empati yapmaktır; yani eleştirenin kendisini eleştirilen yerine koyarak üslubunu bu çerçevede belirlemesidir. Bu da bireyin eleştiri yeteneğini ve yöntemini geliştirmesiyle sonuçlanacaktır.

Buraya kadar “eleştiri” kavramını hem kültürel bir olgu olarak sahip olduğu özelliklerle ilgilendik hem de içeriğini ve işlevlerini anlamaya

⁹ Bkz. Ural, Ş. (2017)

çalıştık; bunlara ilave olarak onun özellikle günlük yaşamdaki kendine özgü kullanımını ayrı bir başlık altında düşünmek ve incelemek de gereklidir¹⁰. Böylece eleştiri kavramının farklı bir özelliğini öne çıkarmak suretiyle öneminin farklı bir açıdan değerlendirme olanağı elde edilecektir.

Günlük yaşamda konuşma dili, sadece düşüncelerimiz değil, duygularımızı ve niyetimizi de ifade aracıdır; fakat asıl ilginç ve önemli olan, bu dilin düşüncelerimizin arkasına niyetimizi, duygularımızı, amaçlarımıza da yer ve yön vermesi, ama onları saklamasıdır. Diğer bir ifadeyle (bazı) düşüncelerimiz ve yargılarımız, gözlemsel, deneysel ve dolayısıyla nesnel görünümlü olsalar da niyetler ve duygularla bir örüntü içindedirler.

Dışarıdan bakıldığında kişi düşüncesini gözlemler, bilimsel veriler veya genel geçerli kabullerle desteklemeye, doğruluğunu/haklılığını bu ve benzeri yollarla pekiştirmeye veya ispatlamaya çalışır; ama bu ve benzeri yollarla ispatlanmak istenilen düşüncenin arkasında bir niyet, öznel çıkarlar veya çeşitli amaçlardan oluşan örtük kabuller de yer almış olabilir. İşte eleştirel düşünce bu durumun tespitinde veya anlaşılmasında önemli bir görev üstlenmek durumundadır. Bu açıdan bakıldığında, yapılması gereken ilk iş, çok basit bir önermenin bile içinde bir niyet barındırabileceğinin, farklı amaçlar içerebileceğinin ve örtük yönlendirmelerde bulunabileceğinin bilincinde olmaktır. Eleştirel düşüncenin, bu olgunun farkında olmamamıza olanak vermesi bakımından son derece önemli bir işlevi vardır.

Basit bir örnekle “kar beyazdır” gibi çok masum, gözlemsel doğruluğu apaçık olan bir önerme bile içinde çeşitli niyetler barındırır. Nitekim ilk vurgu, bu önermenin aslında bir örnek olarak kullanılmış olmasıdır. Nitekim hiç kimse durduk yerde böyle bir önermeye konuşmasına yer vermez. Eleştirel düşünce, herhangi bir önermenin mantıksal ve dilsel özelliklerinin ötesinde ve dışında hangi amaçla söylendiğinin de dikkate alınmasının gerekliliğini bir yöntem olarak telkin eder. Kaldı ki sözkonusu önermenin gözlemsel doğruluğunun apaçık olmadığı da bir gerçektir; çünkü meteorolojik koşullar veya birtakım çevresel etkenler de karın beyazlığının her zaman doğru olmadığını bize söyler. Dolayısıyla eleştirel düşünce, empirik verilerin ancak belirli koşullar altında doğru olabileceğinin dikkate alınmasının bir düşünsel tavır olarak benimsenmesidir. Daha genel bir ifadeyle, eleştirel düşüncenin özelliklerinden birisi, herhangi basit bir yargının bile arkasında

¹⁰ Bowel, T., Kemp G., (2015)

bir veya birçok kabulün yatabileceğini bize söylemesidir. Kısaca eleştirel düşünce, herhangi bir yargıda, açık veya örtük birtakım kabullerin yer aldığını söyler ve bu kabullerin sorgulamasına ilişkin de birtakım yöntemler tanımlar.

Eleştirel düşünmenin öznesini, yukarıda çeşitli vesilelerle vurgulandığı gibi, kişinin dışında kabul ettik; bu özne bir metin, dışımızdaki birisinin tutumu, davranışı veya bir eylemi olabilir. Ne var ki eleştirinin en can alıcı özelliklerinden birisi, kişinin kendine yönelik olanıdır.

“Eleştirel düşünce” kavramı aslında ikili (dikatomik) bir ayrım öngörmektedir: eleştirel düşünce ve diğerleri; yani eleştirel olmayan düşünce.

Eleştirel düşüncenin ve eleştirel olabilmenin yukarıda işaret edilen koşulları üzerinde durduk; ne var ki bu bakış, eleştirel olmayan bir düşünüşün ne olduğu, niçin, nasıl ve nerede yetersiz olduğu konusunda bize bir açıklama sağlamamaktadır. Yani kısaca, “eleştirel olmayan düşünce acaba nedir?” sorusuna cevap vermek durumundayız. İlginçtir bu sorulama bizi aynı zamanda bireyin eleştirel düşünceyi kendisinden uzak tutmasının gerekçelerinin ortaya konulmasına da olanak verecektir,

“Eleştirel olmayan düşünce nedir?” sorusuna kısaca bir cevap vermek istersek şöyle diyebiliriz: o henüz eleştirmek istemediğimiz düşüncelerimiz, yargılarımız, görüşlerimizdir. Böyle bir açıklamanın konumuzu saptırmasına izin vermemesi için ikisi arasındaki farkı şöyle belirleyebiliriz: eleştirel düşünce (yukarıda işaret edilen) yöntemlerin bilinçli olarak kullanılması demektir. Dolayısıyla bu yöntemin kullanılmadığı ve uygulanmadığı her düşünce (bu noktada artık “yargı”dan söz etmek yerinde olacaktır) eleştiriyeye açık demektir; yani o eleştiri süzgecinden geçmeden/geçirilmeden kabul edilen bir yargı konumundadır. Elbette hiçbir zaman eleştiri konusu yapılmayan/yapılmak istenilmeyen görüşlerin (yargıların) yanı sıra her zaman eleştiri konusu yapılabilecek görüşler de olabilir. Bir de zaman zaman eleştiri konusu olan ama zaman zaman da eleştiriyeye kapanan görüş ve düşünceler de bulunabilir. Ayrıca her görüş veya düşünce bir zaman sonra eleştirilir hale de gelebilir veya kişiler ve toplum, bir görüşü zaman içinde eleştiri konusu olmaktan çıkarabilir. Ne var ki bunların dışında; bireylerin sorgulamadığı, sorgulamak istemediği, gözden kaçırmak istediği, üstünü örttüğü kabuller psikolojik rahatsızlıkların sebebi¹¹ olabileceği gibi kişinin

¹¹ Bu noktada bir felsefi terapiden veya mantık terapiden söz etmek mümkündür.

aslında kendisinin bile onaylamadığı davranışları içerebilir. Elbette herkes hırsızlığın kötü olduğunu bilir; ne var ki örneğin çantasını çalmak yerine başkasının haklarına göz dikebilir. Bunun için de üstünü örttüğü kabuller onu eleştiriden uzak tutacak ve yaptığını hoş gösterecektir. Ş

Toplumun bir görüşü eleştiri konusu yapması veya tam tersi onu bir tabu olarak benimsemesi olgusunu bireyle ilişkilendirmek ve eleştirel düşüncenin en can alıcı konusu/sorunu olarak yorumlamak, bu konuşmanın kendine özgü bir katkısı olarak da kabul edilebilir.

Bu bakış sıradan gibi görünse de aslında sahip olduğumuz ve hem eleştiri dışında tuttuğumuz hem de birçok eylemin gerekçesi olarak kullandığımız düşüncelerin ve uygulama alanlarının ne kadar geniş olduğunu dikkate almamız için bir vesile olabilir. Çünkü eleştirel düşüncenin olmadığı yerde, eleştirel olmayan düşüncenin sınırları ve uygulama alanı şaşırtıcı derece geniştir. Eleştirel düşüncenin sistematik olarak devre dışında bırakılmasının öncelikli sebebi elbette kişilerin bir donanımlarının olmamasıdır. İlginç ve çok önemli olan asıl husus ise, kişinin kendisini eleştirmemesi, bundan kaçınmasıdır; veya bunu başkasını eleştirerek yapmasıdır. Bu yansıtma süreci kültürel bir tavıralış olarak da yorumlanabilir.

Son olarak gelinen, birbiriyle uyumsuz iki sonuç üzerinde durup düşünmek yerinde olacaktır: çünkü “eleştirel olmayan düşünce nedir?” sorusu “eleştirel olmayan düşüncedir” şeklinde totolojik bir sonuca bizi götürmüş görünüyor.

Ben bir hoca olarak insanları ikiye ayırabilirim: şu anda sınıfta olanlar ve olmayanlar. Bu ayırım bile “eleştirel düşünce” ve “eleştirel olmayan düşünce” ayırımından daha fazla bilgi vermektedir; çünkü sınıfta olmak ve olmamak somut ve nesnel bir bilgidir.

Her türlü tercihimiz, ister duygusal isterse günlük yaşamı dolduran sıradan kararlarımız olsun bir gerekçelendirme içerir, birtakım gerekçeler üzerine kurulur. Gerekçeler de görünüşte ya duygular aracılığıyla ya da mantıksal bir yolla inşa edilir. Sonuçta bir düşünce ürünü gibi duran karar verme süreci ön plandadır; fakat yukarıda da işaret edildiği gibi arka planda duygular, korkular, beklentiler, çıkar hesapları, bireysel ve toplumsal değerler, geçmiş olaylar ile ilgili yaşantılar ve benzeri gerekçeler -mantık şemsiyesi altında/mantığı bir araç olarak kullanarak- düşüncelerimize yön verir ve dolayısıyla kararlarımızı biçimlerler. İşte bu kararları

“eleştirel olmayan düşünce”nin bir ürünü olarak kabul edebiliriz. Bu tarz bir düşüncenin bireyin çıkarlarını korumanın dışında bir işlevi olduğu söylenemez; nitekim “benim sınıfım dışında kalanlar”ın içerdiği empirik olarak doğrulanabilecek bilginin içi boştur. Benzer şekilde “eleştirel olmayan düşünce”ler de kişiyi haklı çıkarmada işe yarayabilir; ne var ki bu düşünceler daha çok kişinin üstünü örtmek, gizlemek istediği duygularının, çıkarlarının taşıyıcısıdır. İşte bu noktada karar verme sürecini ve verilen kararları gözden geçirmeye; yani eleştirel düşünceye/olayları eleştirel gözle irdelemeye ihtiyaç vardır. Bu aynı zamanda insanın kendine yönelmesini, kendini tanımasını; daha da önemlisi, eleştirel düşüncenin yöntem(ler)ini bilmesini ve onu kendine uygulamasını gerektirecektir¹².

Eleştiri bireysel becerilerle sınırlı değildir; yukarıda da işaret edildiği gibi onun kültürel birikime de gereksinimi vardır. Bu birikim ancak bir süreç içinde bireye yönelik bir fayda sağlayabilir ve (deyim yerindeyse) bir donanım -olarak- görev üstlenebilir. Bunun için eleştiri kültürünün toplumda değer kazanarak kabul görmesi temel koşuldur. Aksi taktirde toplumsal “değerler” değersizleşecektir; çıkarıcılık gibi değerler bireylerin davranışlarına yön verir hale gelecektir. “Eleştirel olmayan düşünce” kültürel bir pandemi halini alacaktır.

İlginçtir, eleştiri kültürünün reçetesi, farklı kişilikleri, onların yaşantılarını, farklı toplumsal değerleri tanımak, yaşanmış olaylar hakkında bilgi sahibi olmak, ekonomik ve sosyal koşulların birey üzerindeki etkisini öngörebilmektir. Bu öngörü roman ve hikayelerde senaryolaştırılmıştır; bu amaçla klasik eserlerin okunması son derece faydalı olacaktır. Bunun en rafine hali, elbette roman ve şiir başta olmak üzere edebiyat tarihidir, ama illaki müzik tarihidir.

Günümüzde genç kuşağın bilgisayar oyunları onları bu kültürü edinmekten uzaklaştırmaktadır; daha da kötüsü onları hızlı reaksiyonlar veren, düşünmek yerine çabucak öfkelenerek karar veren robotlar haline dönüştürmektedir. Bu noktada “robotlar insanların yerini alabilir mi?” şeklinde genellikle tartışılan soru yerine, bence insanların robotlaşmasını dikkate almak çok daha önemlidir.

Eleştiri, teknik bir işlemdir ve yukarıda da işaret edildiği gibi üniversitelerde, hatta daha da öncesinde bir ders haline getirilerek öğretilmiştir/öğretilebilir/öğretilmelidir. Eleştiri, teknik bir olgu olarak

¹² Bu konuda bkz. Paul, R., Elder, L. (2020)

eğitim konusu olmadan da önce aslında bir tartışma kültürüdür. Başta retorik, diyalektik ve gramer, Antikçağdan başlayarak günümüze kadar eleştiri kültürünün bireysel düzlemdeki yansımalarını biçimlenmiş ve bu kültürün yapıcı/kurucu unsurlarını oluşturmuştur. Görünen o ki bu kültürün insana kazandırdıklarının başında, sağduyulu davranabilmek, aklını ve deneyimlerini kullanabilmek, becerilerini öfkelenmeden değerlendirmek gelmektedir.

Eleştiri kültürü sağlıklı bir toplumun vazgeçilmez bir özelliğidir. Bu kültüre sahip olamayan bir toplumdan sağlıklı bir gelecek beklenemez; çünkü böyle bir toplumda öfke kültürü hakim olacak, daha kötüsü, şu olumsuzlukları da beraberinde getirecektir: kolaycı çözümler, her yolu mübah görmek, aşırı faydacılık, liyakat yerine sorunların çözümünde tek yöntem olarak “becerikli” olmanın tercih edilmesi, bencilliğin her yönüyle yaygınlaşması, sahte sorunlar yaratılıp onların her ne pahasına olursa olsun çözülmesi, toplumu bir arada tutan ortak duygu ve tercihlerin taşıyıcısı örf ve adetlerin yerlerine hurafelerin biçimlediği inançların geçmesi. Çünkü, açıktır ki, eleştirilmeyen/eleştirilemeyen görüşler/kişiler birer tabu halini alır ve sonuçta ahlaki denetim de ortadan kalkar. Bu noktada felsefenin geleneksel temel bir işlevini hatırlamak yerinde olacaktır: felsefenin eleştiri üzerine kurulduğuna ilişkin yaygın bir kabul vardır. Bu kabul açısından bakıldığında felsefe tarihini filozofların birbirlerini eleştirilerinin tarihi olarak yorumlamak yerinde olacaktır. Bu da felsefenin, eleştiri kültürünün fideliği olarak görülmesi anlamına geli; bu özellik aynı zamanda onun tarih boyunca niçin toplumsal eleştiri kültürünün temel yapıcı ve kurucu bir unsuru olarak yorumlandığını da açıklamaktadır.

Not: Bu metni okuyup değerlendiren kıymetli meslektaşlarım Doç. Dr. Zeki Eraslan (Atatürk Kültür Merkezi Başkanı), Doç. Dr. Nazif Muhtaroglu (Harvard Üniversitesi Öğretim Üyesi), Dr. Öğretim Üyesi İbrahim Halil Çetres (Mardin Artuklu Üniversitesi Öğretim Üyesi) ve Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi Öğretim Üyesi)’e teşekkürlerimi sunarım.

Kaynakça

1. <https://plato.stanford.edu/search/searcher.py?query=Critical+thinking+>
2. <https://plato.stanford.edu/entries/logic-informal/>
3. <https://plato.stanford.edu/entries/critical-thinking/#ProcThinCrit>
4. Başerer Dilek, Duman Ekrem Ziya (2020). Mantıksal Düşünme Ölçeğinin Geliştirilmesine İlişkin Bir Çalışma. Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 10(19), 15-40., Doi: 10.29029/busbed.638022 (Kontrol No: 6218502)
5. Başerer Dilek, Duman Ekrem Ziya (2019). Felsefi Süreç İçinde Düşünme Olgusu Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi, 9(2), 379-395. (Kontrol No: 5705046)
6. Başerer Dilek, Duman Ekrem Ziya (2018). Akademisyenlerin Mantıksal Düşünmeye İlişkin Algıları. Yükseköğretim ve Bilim Dergisi, 8(1), 136-144., Doi: 10.5961/jhes.2018.256 (Kontrol No: 4285237)
7. Bowel, T., Kemp, G. (2015) Eleştirel Düşünme Kılavuzu, (çev. Tanrıseven B.) Tübitak Popüler Bilim Kitapları 893
8. Demir, M. H., Özdağ, C., (2018) “Mill’in reşitlik ölçütü: eleştirel düşünme ve yargıya varma gücü”
9. <http://acikerisim.maltepe.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12415/3524>
10. Duman, Ekrem Ziya (2018). Bir Düşünme Türü Olarak Esnek Düşünme. Turkish Studies, 13(26), 547-561., Doi: 10.7827/TurkishStudies.14432 (Kontrol No: 4751444)
11. Adalı, E., (2024), Türkçenin Mantığı, Akademik Bilişim Yayınları
12. Muhtaroğlu, N., (2022) Aklın Üç Yüzü. Eleştirel, Çok-yönlü ve Yenilikçi Düşünce, Bilge Kültür ve Sanat
13. Paul, R., Elder, L. (2020) Kritik Düşünce, (çeviri editörleri Aslan, A.E ve Sarı, G.) Nobel Yay.
14. Ural, Ş., (2017) Temel Mantık, Çantay Kitabevi
15. Ural, Ş., (2023) “Eleştiri mi? Eleştirel Düşünce mi? Eleştirel Düşünebilmek mi?” Eleştirel Düşünmek. Yay. Hazırlayan Fuat Tanhan Palme Yay.
16. Tanhan, F., (Yayına Hazırlayan) (2023) Eleştirel Düşünmek. Palme Yay.

Bir Metni (Platon) Eleştirmek; “Mesafe Alma”

Seda Yalçın*

“Her Yönüyle Eleştirel Düşünce” başlığı ile duyurulan çalıştay için “Bir metni (Platon) eleştirme- Mesafe Alma ve Sahne Kuruluşu” adlı bildirimin temel hareket noktası olarak Platon’u seçmem tesadüf değildir. Platon metinlerinin biçimi ve kurgusal yapısı itibariyle eleştirel düşüncenin her yönünü burada bulabileceğim kanaatindeydim. Zira oldukça irdelenmiş, adeta klasik haline gelmiş ilgilenen-ilgilenmeyen herkesin bildiği Politika kitabını esas mesele olarak ele almam oldukça riskli görünebilir. Fakat metin; okurken dikkat etmem gereken hususları itibariyle, hala tartışılabilir problemlerle ilgili okuyucunun muhakeme gücünü açığa çıkarmasındaki etkisiyle cezbedicidir. Benim düşünceme, muhakeme gücümün sınırlarını genişletip keskinleştirme çabama ve aynı zamanda “eleştiri” denildiğinde ne anladığımın ön koşulu olarak kabul ettiğim fikrime sunacağı katkı hasebiyle tercih edilmiştir.

İşte bu nedenle eleştirinin ön koşulu olduğunu iddia ettiğim “mesafe alma” yönteminin temellendirmesini sizlerin de aşıkâr olduğu Politika kitabının I. kitabı içerisinde yer alan Thrasymakhos’un meşhur sahneye çıkışı ve Sokrates ile aralarında geçen diyalogun küçük bir bölümünü hatırlatarak yapacağım. Çünkü bir eleştiri yapılabilmesinin öncesinde ancak “mesafe alma” ile başlanmalı kanaatindeyim. “Mesafe” olmadığı sürece eleştirinin zemini güvenilir olmayacaktır. Bu düşüncem ile kesin sonuçlara varmaya çalışmayacağım ancak diyalogdan küçük bir alıntı ile fikrimi sınamaya çalışacağım. Bu sınama metnin içeriğine “mesafe almayı deneme” şeklinde başlayacak ve bu başlangıç noktası ile metnin ilgili kısmını eleştirmenin ne anlama geldiğini tekrar sorgulayacağım.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Gümüşhane Üniversitesi, seda_122_@hotmail.com

“Mesafe alma” kelimesinin etimolojisine kısaca değinerek başlamak istiyorum. Zira bu etimoloji iddia ettiğim fikrimin zemininin anlaşılabilirliğini kolaylaştırması açısından oldukça önemlidir. “Mesafe” sözcüğü dilimize Arapçadan geçmiş olup, Türk Dil Kurumu (TDK, 2022) ve Kubbealtı(Lügatim, 2024) sözlüklerinde “ara” ve “uzaklık” anlam açıklaması verilerek karşılanmaktadır. Böyle düşünüldüğünde, sözcükten sadece, yalınlaştırırsa, iki “nokta” veya “konum”un, “açıklık” tesis eden bir “ara” sayesinde (ya da: “ara” sayesinde tesis olunan bir “açıklık” sayesinde) Bir birine tam olarak “temas” etmediği; bu “ara” ve “açıklık” nedeniyle de birbirinden (ama öyle ama böyle) “ayrı” ve “uzak” olduğu şeklinde bir anlam çıkar.

Örneğin, “şaşmaz bir biçimde, herkesle mesafeli bir dil kullanarak konuşurdu.” cümlesini düşünelim. Bu cümle, yine yalınlaştırırsa, konuşan birinin, konuştuğu herkes ile “ara”sının “açık” olduğunu; konuşanın, konuştuğu herkesten “ayrı” durduğunu; konuşanın, konuştuğu her kim ise, (bilinçli veya bilinçsiz) onları kendisinden “uzak” tutmak amacıyla olduğunu belirtir. Ancak ilginç bir biçimde, konuşma denilen fiil de tam olarak böyle mümkün olur.

Bir konuşma, konuşan olmazsa mümkün değildir. Konuşan, bir “ara”da durur. Buna bir “sınır çizgisi” denebilir. Ama bir “ara”da, yani “sınır”da durmak, “bir-arada” durmaktan başkadır. Konuşma, “ara” ve “sınır” sayesinde, bir “açık-lık” içinde gerçekleşir. Konuşma, ancak birilerinin birilerine “açık olması” ile mümkündür; ama konuşma için, birilerinin birilerine “açık” olmasını da önceleyen bir “ara” vardır.

Eleştiri denilen her ne ise, bir eleştiri, “ara, sınır, açıklık, uzaklık” olmadan mümkün müdür? Eğer böyle ise, konuşmak zorunlu olarak aynı zamanda eleştirmek mi demektir?

Ancak mesafe sözcüğünün, diğer yandan, “yolculuk” ve “menzil” sözcükleriyle (Nişanyan, 2002) bağlantılı çok katlı bir anlam yükü daha bulunmaktadır. Günümüzdeki kullanım bağlamlarından hareketle denebilir ki, sözcüğün bu anlam katmanları önemli ölçüde unutulmuş; özellikle de “katetme” ciheti çoğu kez belli belirsiz dahi hissedilmez hâle gelmiştir.

Sözgelimi: “Bayburt ile Gümüşhane arasında bir günlük mesafe var.” derken, bulunulan yer ile varılmak istenen yer “ara”sında ne kadar uzunlukta bir “yol” olduğu söylenirken, aynı zamanda “katedilmesi” gereken “yol”a da işaret edilir.

Bu durumda “mesafe,” yani “yolculuk ve menzil katmanları itibariyle, “ara” ve “açıklık” anlamlarını hâlâ korur; fakat bir biçimde “mesafe,” artık sadece “ayrı / uzak olma” değil, “ayrı / uzak olma”yı hem içerip hem giderecek tarzda farklı farklı kimliklerle de ortaya çıkar.

Bu hatta ilerlendiğinde “mesafe,” “katedilecek yol” anlamında:

Örnek cümle: “Vasıta olmadan bu mesafeyi yürüyerek aşmamız mümkün değil.”

“yol” bakımından bir “dönemeç / geçit / safha” anlamında:

Örnek cümle: “Zigana’ya 25 dakikada vardık. İyi mesafe almışız.” gibi anlamlara da gelir; içinde barındırdığı “ara” ve “açıklık” ile birlikte. Yine aynı hatta devam edilirse “mesafe,” örneğin, “bir yerden bir yere ateş etmek için bulunulan yer olarak” “Kurallar gereği, bu mesafeden ateş etmelisin.” denilebilir.

Bu bir sınır! demektir.

İlginç bir biçimde, mesafe bazen açılır bazen kapanır: “Süper ligde, Galatasaray ile Fenerbahçe arasındaki mesafe gittikçe kapanıyor.” Ya da “Yetişemeyeceğiz galiba, aramızdaki mesafe iyice açıldı.” Şeklindeki örnekleri çoğaltmak mümkündür. Mesafe alma’yı etimolojik kökenleri itibariyle incelemeye çalıştıktan sonra şu soruyu sorarak devam etmek isterim. “Eleştirmek, eleştirel düşünmek _acaba bir mesafe almak mıdır? Eğer öyle ise hangi anlamlarda”

Mesafe almanın “ara” ve “uzaklık” anlamlarından yola çıktığımızda; mesafe alınan ile mesafe alan arasındaki uzaklığın “temas” noktasında oluşturduğu cihet karmaşık görünebilir. Oysaki eleştirinin eleştirdiği her ne ise o ile kendi arasında mesafe bırakmayı- bırakılan mesafeyi sağlam bir biçimde korumayı- bıraktığı ara- uzaklığın idrakında olarak “temas” oluşur. Peki bu uzaklık- ara da temas nasıl gerçekleşecektir?

-”Sınır” ile, Sınırını bilme ile. Ancak bu sınır kuşatma cihetinden anlaşılmamalıdır aksi takdirde Thrasyomakhos’un konuşmayı engelleyici tavrına bürünmüş oluruz. “Sınır” ın ne olduğu ya da olması gerektiği mesafe alanın kontrol etmesi gereken bir aradır. Öyle ki eleştirinin; mesafe alanın ve mesafe bırakılanın “ara”sındaki “uzaklık”ın korunması eleştiren kişinin de eleştirisine cevap üretmesini sağlayacak kuvveti içinde barındıracaktır. Böylece “sınır” “ temas” etmeden teması gerçekleştirmez

mi? Tıpkı Sokrates'in muhatabına yönelttiği soruları ile muhatabını baskı altına almadan ama aynı zamanda soruları ile muhakeme yönlerini de açığa çıkarmasını sağlayacak cevapları da muhatabına buldurmaya çalışması gibi. Eleştirinin ön koşulu olarak ifade ettiğim "Mesafe alma" ya geri dönecek olur isek bu tutum kişinin kime- neye mesafe aldığı ile değişir. Ayrıca Kişinin kendisine- başkasına- nesneye- ve hatta meseleye karşı mesafe almasını gerektirebilir. Peki, eleştiren kişinin eleştirdiği her ne- kim ise sahneleri aynı iken mesafe alma tavrı nasıl gerçekleşecektir? Burada mesafe alma sahneden kopmak değil aksine sahne ile "ara"sındaki "uzaklık" ın idrakinde olup, sahnedekileri bu mesafe ile irdeleyebilmektir.

İçerisinde bulunduğumuz "sahne'nin kendisi ile oluşturacağımız "uzaklık" alacağımız "mesafe"nin sınırını tayin eder. Bu sınır ise "mesafe alan" ile "mesafe alınan " arasındaki "temas"ı gerçekleştirir. Eleştirinin ön koşulu olduğunu iddia ettiğim "Mesafe alma" da bir hareket ettiriciye ihtiyaç duyar. Bu ise cesarettir. Öyleyse mesafe almanın ön koşulu da "Cesaret" olacaktır.

"Mesafe alma" fikrimi Politika adlı metin içerisinden küçük bir kesit ile örneklendirerek temellendirmeye çalışacağım. Bilindiği üzere Politika kitabı 336-b şu sözlerle başlar:

"Thrasymakhos daha önce birkaç kez söze karışmaya kalkışmıştı. Ama yanında oturanlar, konuşmayı sonuna kadar dinlemek istediklerinden; kendisini durdurmuşlardı. Ben sözümü bitirip konuşmaya ara verir vermez, artık kendini tutamadı; yırtıcı bir hayvan gibi toparlanıp parçalayacakmış gibi üzerimize atıldı." Şöyle devam eder:

"Polemakhos'la ben korkudan irkildik. O ise herkesin ortasında sesini yükselterek, "Nedir ettiğiniz gevezelikler Sokrates?" dedi. "Deminden beri bir sürü alıkça sözlerle birbirinize temenna çakıp duruyorsunuz. Doğruluğun ne olduğunu gerçekten öğrenmek istiyorsan, yalnız soru sormakla kalma, verilen cevabı çürütmeyi marifet sanıp yiğitlik taslayacağına, kendin cevap ver. Soru sormanın cevap vermekten kolay olduğunu bal gibi bilirsin. Haydi, kendin söyle bakalım, doğruluk neymiş? Ama sakın, doğruluk borç olanmış, yararlı olanmış, yok kazançlı, karlı olanmış, yok işe yarayanmış falan demeye kalkma bana. Demek istediğini açık açık, kesinlikle söyle. Çünkü benim böyle saçma sapan laflara karnım tok(Platon 2016: 42). Diyalogun sadece bu kısmından hareket edecek olursak Thrasymakhos'un muhatabı baskı altında tutma, düşünceleri ile karşısındakini kuşatma cihetini

açıkça görürüz. Böyle bir durumda etki altında kalmadan cevap vermek, tedirgin olmamak oldukça zordur. Bu durum Sokrates içinde geçerlidir ve o, bu durumu şu sözlerle ifade eder:

“Bu sözleri duyunca şaşırıp kaldım. Yüzüne bakınca, bayağı korkuya kapıldım; iyi ki o bana bakmadan önce ben ona bakmışım; yoksa korkudan dilim tutulurdu. Ama tam konuşmamız kafasını kızdırmaya başladığı anda, önce ben ona bakmışım da, onun için kendimde cevap verecek güç bulabildim” (Platon 2016: 42). Tedirgin olduğunu ifade etmesine rağmen Sokrates’in konuşmasını sürdüreceği bellidir ancak baskı altında kalmadan, eleştirinin derinleşmesine imkân sağlayarak konuşmasını nasıl sürdürecektir? Burada konuşmaya başlamadan önce mesafe alınan kişi-fikir ile arasındaki sınırın korunması gerekir. Öyle ki bu uzaklık ile aynı zamanda mesafe alınan ile temasta sürecektir. Bu bağlamda Sokrates Thrasymakhos’a söylediklerini anladığını belirtir ve aslında onların yapmak istediğinin doğruluğun ne olduğunun araştırmak olduğunu ifade ederek konuşmanın sınırını belirler. Ancak araştırmanın yönlendirme, baskı ya da düşünceleri kuşatma cihetiyle yapılmaması gerektiğini de şu sözlerle belirtir:

“Bilmez olur musun ki, birine “Kaç kere kaç on iki eder? Diye sorsan, ondan sonra “ama bak arkadaş, bana iki kere altıymış, üç kere dörtmüş, altı kere ikiymiş, dört kere üçmüş falan demek yok, böyle saçma sapan cevaplar istemem ben! Diye de adamı bağlasan; böyle bir soruya yalnız o değil, herhalde kimse cevap veremez” (Platon 2016: 43). Tutumunu aynı sertlikle devam ettiren Thrasymakhos yasak ettiği cevaplardan birini verdiği takdirde Sokrates’in cezalandırılmasını ister. Sokrates ise bu baskı altında bile araştırmasına devam edeceğini ve düşünüp, tarttıktan sonra o cevap doğru ise söylemekten çekinmeyeceğini ifade eder. Bu açıdan eleştirel düşünebilme yeteneğinin zorlama-baskı ile olamayacağı zaten belirtilmiştir. Ancak araştırmanın devam edebilmesi Sokrates’in cesaret ile devam edeceğini söylemesiyle ilerler. Ve sorduğu sorular ile irdelenen kavramın sınırları tayin edilir ancak hiç kimseyi de kendi sözlerini söylemediği için yargılamaz. Oysaki Thrasymakhos o sahne içerisinde mesafe almadan kuşatıcı-muhatabı baskı altına almaya çalışan uslubu ile mesafe alınarak irdelenmesi gereken kavramın derinleşmesini zorlaştırmaktaydı. Thrasymakhos öfkeli ve tavırlı bir tutum ile konuşmaya başlar belli ki bunu sürekli yapmaktadır ki bunu arkadaşları tarafından belli süre engellenmesinden çıkartmaktayız. Sokrates ile arasındaki mesafeyi

koruyamayan Thrasymakhos kendi düşüncelerini zorla kabul ettirmeye çalışarak eleştirel düşünmenin yönünü kendi isteği doğrultusunda belirlemeye çalışır. Sokrates ise bu tutum karşısında tedirgin olduğunu belirtse de eleştirel düşünmenin imkânının devam etmesini sağlayacak cesaretle adım atar ve Thrasymakhos'un düşüncelerine ve uslubuna karşı etkilenmeden ilerlemeye çalışır. Bunu yaparken onun söylediklerini ona karşı soruya dönüştürerek de eleştiren kişinin eleştirisine cevap üretmesini sağlayacak mesafenin sınırı belirlenmiş olur ve uzaklık tesis edilir, bu uzaklığın idraki ile sınır korunur ve zorlama baskı olmaksızın mesafe alınan ile temas gerçekleşerek eleştirel düşünebilme zemini gerçekleşmiş olur.

Eleştirinin ön koşulu olarak ileri sürdüğüm “mesafe alma” fikrimi temellendirmeye çalıştığım kesitten yola çıkarak şu şekilde özetlemek mümkündür. Eleştiri olabilmesi-yapılabilmesi için ön koşul eleştiren ile eleştirilenin arasındaki “mesafe”dir. Bu mesafe sınır ile korunur ve uzaklığın/aranın idraki ile gerçekleşir. Temas ise bu sınır ile gerçekleşir. Mesafe almanın ön koşulu ise cesarettir.

Kaynakça

1. “Kubbealtı Lugatı”, erişim: 26 Temmuz 2023, <https://lugatim.com>.
2. “Nişanyan Sözlük”, erişim: 26 Temmuz 2023, <https://www.nisanyansozluk.com>.
3. Platon (2016). *Devlet*, çev. Hüseyin Demirkıran, İstanbul: Işık Yayınları.
4. “Türk Dil Kurumu Sözlükleri”, erişim: 26 Temmuz 2023, <https://sozluk.gov.tr>.

Arda Denkel’de Eleştirel Düşünce ve Epistemizm Eleştirisi

Semih Akça*

Özet

Dış gerçeklik hakkında felsefi tartışmalar epistemolojinin en önemli tartışma konuları arasındadır. Bu tartışmalar, gerçekliğin zihinden bağımsız bir şekilde var olduğunu savunan gerçekçilik ve gerçekliğin zihinden bağımsız olarak var olamayacağı veya yumuşatılmış bir biçimde var olsa bile bilinemeyeceğini savunan gerçeksizcilik olmak üzere iki farklı ana akım çerçevesinde şekillenir. Arda Denkel’in öne sürdüğü şey ise gerçeksizciliğin altyapısını oluşturan epistemizm görüşünün çelişkili olduğudur. Kavranılanı kavrayışta eriten, yani algılananın algı gibi zihinsel olduğunu bu nedenle gerçekliğin zihinden bağımsız olamayacağını öne süren epistemizm, bu görüşü nedeniyle son radde olarak tekbencilik veya öznel idealizme erişmek zorundadır. Aksi taktirde epistemizm çelişkili olmaktan kurtulamaz. Bu çalışmanın amacı Arda Denkel’in epistemizm eleştirisini incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, Deney, Algı, Dış Dünya, Gerçekçilik, Epistemizm

* Bu çalışma Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalında, Prof. Dr. Hasan Aydın’ın danışmanlığında Semih Akça’ya ait devam eden tezin ‘Epistemizm’ ile ilgili kısmından, yine Prof. Dr. Hasan Aydın’ın önerisiyle üretilmiştir.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, semih.akca55@gmail.com

Critical Thought and Criticism of Epistemism in Arda Denkel

Abstract

The problem of the possibility of knowledge is the first question of epistemology. Various philosophers answer this question as whether knowledge is possible, impossible or unknowable. The inability of philosophers to reach a consensus, indicating a lack of agreement, transforms this issue into a more comprehensive area of discussion. Rationalism and empiricism emerge as two prominent streams regarding the source of acquiring knowledge. In addition to these streams, intuitionism, which asserts that a human faculty rejecting the reliability of reason and experience can serve as a source of knowledge, and synthesis, which suggests the necessity of combining reason and experience as sources, provoking different debates. These discussions are shaped within two main streams: ‘Realism’, which argues that reality exists independently of the mind, and ‘antirealism’, which claims that reality either cannot exist independently of the mind or if it does, it cannot be known in its unmediated form. What Arda Denkel proposes is that the foundation of antirealism, namely ‘epistemism’ is contradictory. According to Denkel, knowledge is about apprehensions concerning things apprehended. Confusing apprehension with the apprehended leads to ‘idealism’. Pythagoreans, who reflect subjective mental contents onto external objectivity by aligning apprehension with the apprehended, assert that things can only be apprehended through numbers because the order of things can be expressed with numbers. Eleatics, on the other hand, consider apprehension and the apprehended as the same thing, arguing that everything that can be thought of has existence, and that something that does not exist cannot be thought of. Denkel refers to the attitude of dissolving the apprehended in apprehension as epistemism. Epistemism links the objective reality of the external world to subjective mental contents. While Descartes is the founder of this approach, Berkeley is its most consistent advocate. Berkeley’s dictum “Esse est percipi” is precisely an epistemist dictum. Denkel makes an important distinction regarding epistemism: if epistemism is not confused with perceptual realism as in Descartes or Kant, it leads either to solipsism or subjective idealism. Otherwise, epistemism cannot escape contradiction because it holds that reality is only reality within our knowledge. Ultimately, it leads to an idealist ontology. Accordingly, epistemism, the foundation of antirealism, becomes solipsism at the extreme end under the umbrella of antirealism, and softened versions lead to subjective idealism, neutral monism, and similar attitudes. The purpose of this article is to examine Denkel’s criticism of epistemism.

Keywords: Knowledge, Experience, Perceptions, External World, Realism, Epistemism

Giriş

İnsan doğası gereği merak eden bir canlıdır ve çevresi, kendisi, dünya gibi hemen hemen her şey hakkında bilgi edinmek ister. Bilgi peşinde olmayan, merak etmeyen herhangi bir insan yoktur demek oldukça zordur. Her ne kadar felsefe Antik Yunan'da varlık hakkında tartışmalarla ortaya çıkmış olsa da, varlık hakkında bir bilgi arayışı olarak ortaya çıktığını, yine burada bilginin ve bilmek isteğinin ön planda olduğunu söylemek mümkündür. Burada vurgulamak istediğimiz şey Antik Yunan doğa filozoflarının bilginin nasıl elde edileceği, bilginin doğruluğunun ölçütleri gibi konular hakkında değil varlığın bilgisini elde etme amacıyla oldukları, epistemoloji alanında değil ontoloji alanında uğraş verdikleridir. Bilgi konusu felsefi bir sorun olarak sofistlerle ortaya çıkar. Daha sonra özellikle Platon, Aristoteles gibi filozoflarla birlikte felsefenin alanlarından biri haline gelen epistemoloji öne çıkmaya başlar.

Epistemolojiyi Ahmet Cevizci şöyle tanımlar: "... bilgiyi genel olarak ele alan, bilgiyle ilgili problemleri araştıran, bilginin kaynağını, doğasını, doğruluğunu, sınırlarını inceleyen [felsefe] dalı." (A. Cevizci 1999: 307). Bu noktada bilgi hakkında soruşturma yapmakla bir şeyin bilgisine erişmek arasındaki ayrım görülmektedir. Epistemolojinin ilk sorusu Ahmet Arslan'ın da dediği gibi bilginin mümkün olup olmadığıdır. Filozofların hepsinin bu konu hakkında aynı görüşte olduklarını söyleyemeyiz. Bilginin mümkün olduğunu düşünen veya mümkün olmadığını düşünen dogmatik olarak adlandırılan filozoflar ile bilginin mümkün olup olmadığının bilinemeyeceğini düşünen kuşkucu olarak adlandırılan filozoflar vardır. (A. Arslan 2021: 40). Filozofların farklı görüşlerde olmaları da bize bilginin mümkünlüğü hakkında ortak bir paydada buluşulmadığını gösterir. Hatta filozoflar arasında bilginin kaynağı hakkında bile bir uzlaşma söz konusu değildir. Bilginin ana kaynağını akıl olarak belirten Platon, İbni Sina, Descartes, Spinoza, Leibniz gibi filozoflar akılcı (rasyonalist); bilginin ana kaynağını duyu ve deney olduğunu öne süren Locke, Hume gibi filozoflar deneyci (empirist) olarak adlandırılır (A. Arslan 2021: 42) ve bu iki akım birbirleriyle çatışma halindedir. Lakin bilginin kaynağı hakkında ki tartışmalar yalnızca bu iki akımla sınırlı değildir. Akla ve deneye güvenmeyen ve insani yetinin bilgiye kaynak olduğunu öne süren Plotinos, Gazzali ve Bergson gibi sezgicilerle (A. Arslan, 2021 41), bir başka akım olarak yalnızca akıl veya yalnızca deneyin yetmeyeceğinden dolayı akıl ve deneyi birleştiren Aristoteles, Kant gibi sentezciler de farklı

tartışmalara kapı açar. Yani bilgi konusu yüzyıllardır felsefenin güncel ve tartışmalı konularından biridir. Bilgi konusu hakkında ki tartışmalar ilerleyerek dış dünyanın bilgisi hakkında yoğun ve hararetli bir tartışma odağına dönüşür. Bu tartışma dış dünyanın gerçekliğinin bilinebileceği (gerçekçilik) ve bilinemeyeceği (gerçeksizcilik) gibi akımlar ortaya çıkarır. Bu çalışmada öncelikle dış dünyanın bilgisi sorununun ne olduğu açıklanmaya çalışılacaktır. Daha sonra gerçeksizcilik akımının altyapısı oluşturan ve Arda Denkel'in epistemizm adını verdiği tutum incelenerek Denkel'in epistemizm eleştirisi üzerinde durulacaktır.

1. Dış Dünyanın Bilgisi

Epistemolojinin bilginin mümkünlüğü olan ilk sorusunu ileri taşıyan dış dünyanın bilgisi sorundur. Bilgi hakkında filozofların arasında ortak bir uzlaşma olmadığı gibi dış dünyanın bilgisi hakkında da ortak bir görüş yoktur. Belirli akımlarla kategorileştirilen filozoflar kendi akımlarının yöntemlerini bu sorunun çözümü için de kullanırlar. 'Dış dünya gerçekten var mıdır?' sorusuna rasyonalizm, nesnelerin varlığını insan aklına bağlayarak dış dünyanın gerçekliğine yanıt verir. Empirizm, nesneyi duyusal bir varlık olarak ele alıp dış dünyanın gerçekliği hakkında deneyim aracılığı ile söz edebilir. Kuşkuculuk ise bu iki yanıtı da eleştirerek nesnenin bilgisinin erişilemez olduğunu söyler. Bu görüşlerden hareketle dış dünyanın gerçekten var olup olmadığı sorunu aslında görünüşteki nesnelerin gerçek nesnelerin kendisi olup olmadığı sorunuyla örtüşür. Bu sorunu daha iyi çözümlemek açısından Bertrand Russell'a kulak vermekte fayda var.

Russell, *Felsefe Sorunları* adlı kitabının "Görünüş ve Gerçek" bölümünde, 'görünüşün', 'gerçeğin' bir belirtisi yani görünen şeyin gerçeğin kendisi olup olmadığını hatta görünüş gerçeğin kendisi değilse gerçeğin varlığının bilgisine ulaşabilmenin mümkünüğünü tartışmak için masa nesnesini ele alarak, görünüşteki masanın gerçekte bir masa olup olmadığını tartışır. Felsefe tarihinden filozoflara göndermeler yaparak bu sorunu çözümlemeyi amaçlayan Russell'a göre masa şaşırtıcı bir soruna dönüşür (B. Russell 2019: 33). Bunun yanı sıra Russell, Leibniz ve Berkeley'in gerçek bir masanın var olduğunu kabul etmelerine rağmen gerçek bir masanın ne türden bir şey olduğu sorusuna cevapsız kaldıklarını söyler (B. Russell, 2019 32). Yani Russell'ın emin olduğu tek şey gerçek bir masanın görüldüğü şey olmadığıdır ve bu durum çeşitli varsayımlar ortaya çıkarır (B. Russell 2019: 33). Russell, bu varsayımlar hakkında şunu belirtir:

Leibniz bize onun bir ruhlar topluluğu olduğunu söyler; Berkeley Tanrı’nın zihnindeki bir ide olduğunu söyler; ağırbaşlı bilim de şaşırtıcılıkta onlardan geri kalmaz ve masanın, zorlu bir devim içindeki elektrik yüklerinin büyük bir birimi olduğunu söyler.

Bu şaşırtıcı olasılıklar arasında, şüphe de ortaya çıkıp belki de masa diye hiçbir şey olmadığını öne sürer. (B. Russell 2019: 33)

Russell’dan aktardıklarımıza göre epistemolojide dış dünyadaki nesnelerin gerçekliğin kendisi olup olmadığı konusunda her ne kadar belirli tarafları tatmin edici yanıtlar verilmiş olsa da herhangi bir kesin sonuç çıkamamıştır denilebilir. Yine de dış dünya hakkında en güvenilir bilgileri, biliminde yönteminin kaynağı olduğu için deneyci tutum verir. Çünkü insan doğası gereği anlığa ve bilince sahip bir canlıdır. Bilinçli olan insan dış dünya hakkında bir bilinç içeriğine yani tasarıma sahiptir ve bu tasarımlar çoğunlukla duyular aracılığıyla elde edilir. Böylelikle kazanılan tasarımlarla bilinç içerikleri, dolayısıyla dış dünyaya dair deneysel bir bilgi elde edilir. Fakat bu tasarımlar yani bilinç içerikleri dış dünyanın kendisi değil bir anlamda yansımasıdır (A. Denkel, 2011: 28). Fakat burada algılanan ve gerçek olan arasında bir ayrım ortaya çıkar. Yansıma olan bilinç içerikleri yani algılanan, deneyimlenen gerçeğin kendisi midir? Denkel bu durum hakkında, bilinç içerikleri ve gerçekliğin ayrımı yapıldığı andan itibaren deneysel bilgi için şunu belirtir: “Bir kez anlık içerikleri dış dünyadan ayırt edildikten sonra, insanın tasarımlarından, yani anlık içeriklerinden bağımsız olarak dış dünyaya doğrudan açılması ve onu böylece doğrudan tanınması deneysel açıdan olanak dışı kalmaktadır.” (A. Denkel 2011: 29). Çünkü yine Denkel’e göre: “İnsan, dış dünyanın deneysel bilgisi konusunda duyu deneyleri ve algısı ile kesin olarak sınırlanmış bir varlıktır.” (A. Denkel 2011: 29). Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda deneysel bilginin dış dünya hakkında doğru olup olmadığını sınamak zordur. Eğer dış dünyaya dair bilginin doğruluğu, deneysel bilgi olup olmadığına bağlı olarak sınırsa şu söylenebilir: Örneğin hava bugün güneşli dediğimizde bu bilgi deneyime bağlı ise bilginin deneysel açıdan doğruluğunu deneysel olmayan bir varsayıma dayandırmaktayız. Bu varsayımı açıklayacak olursak, bu durum havaya baktığımızda elde ettiğimiz algının gerçekliği olduğu gibi yansıtıyor olması gerektiği varsayımdır. Yani Denkel’e göre deneysel bilginin dış dünya hakkında bir bilgi olması aslında deneysel olmayan bir varsayımı temel almaktadır (A. Denkel 2011: 30-31).

Dış dünyaya dair bilgi elde etmenin ve elde edilen bu bilginin

doğruluğunu sınamanın yani eldeki bilginin gerçekliğe karşılık gelip gelmediğini gösterebilmenin zorluğu problemi felsefede genel olarak gerçekçilik (*realism*) ve gerçeksizcilik (*anti-realism*) olmak üzere iki akım ortaya çıkarır. Gerçekçilik dış dünyanın bilgisine erişilebileceğini fakat deneyimlenen bir nesnenin algı içeriğindeki halinin o nesnenin gerçek halinden farklı olduğunu öne sürer. Yani algıdaki nesne, algılanan nesnenin gerçek halinin yalnızca bir tasarımıdır ve dil, algı, bilgi ve bilimin görevi, dış dünyayı tasarımlamaktır. Gerçeksizcilik ise dış dünyanın asla erişilemeyeceği olduğu yönündedir. Gerçeksizcilik dilin, algının ve bilginin içeriği ile dış nesne arasındaki ayrımı kabul etmez. Çünkü insan, algıladığı nesnenin ötesini bilemez. gerçeksizciliğin altyapısını oluşturan ise epistemizmdir (A. Denkel 2003c: 500-501).

2. Epistemizm

Algıladığımız şeyleri sanrı ve gerçek arasında ayırabiliyor oluşumuz dünyanın tekbenciliğin (*solipsism*) betimlediği gibi olmadığını kanıtlayarak Tekbencilik yaklaşımını zayıflatır. Sanrı olmayan bir kavrayış, algılayış; kavranılan, algılanan şeyden ayırt edilebilmelidir. Çünkü örneğin bir kâğıdı algılarken kavranılan şey dış ve nesnel bir kâğıtken, kavrayış, öznel ve anlıksaldır. Denkel'e göre bilgi, bu kavranılan şeylerle ilgili olan kavrayışlardır (A. Denkel 2003b: 475). Kavrayış ve kavranılan şeyi birbirine karıştırma, birbiriyle örtüştürme sonucu idealizm ortaya çıkar. Bu örtüştürmeyi ikiye ayırarak örnekler ileri sürülebilir.

Kavrayışı kavranılanla örtüştürerek öznel zihin içeriklerini dış nesnellığe yansıtan Pythagorasçılar şeylerin düzeninin sayılarla ifade edilebileceği için düzeni sayılar aracılığıyla kavrarız derken Elealılar kavrayışı ve kavranılanı aynı şey olarak görerek düşünülebilen her şeyin bir varlık olduğunu, var olmayan bir şeyin düşünölemeyeceğini öne sürer. Platon'un nesnel idealizmi ile birlikte doruğa ulaşan bu yaklaşım 19. Yüzyılda tekrar canlanmıştı (A. Denkel 2003b: 476). Bir örnek verecek olursak Heisenberg'in çağdaş fiziğin kesinlikten ve somutluktan uzaklaştığı ve modern fiziğin parçacıklarının soyut şeyler olduklarını öne sürmesi onun Pythagorasçı – Platoncu bir tutum benimsediğini gösterir. Çünkü bu düşünce biçimi parçacıkların soyut olarak kavranıyor oluşunun somut olarak gözlemlenemeyeceği ve soyut bir kavrayış olduğundan dolayı soyut şeyler olması gerektiği tam olarak kavrayışı kavranılanla örtüştürmedir (A. Denkel 2020: 289-290).

Bu örtüştürmeyi tam tersi bir biçimde yani kavranılanı kavrayışta eritme tutumuna ise Denkel, epistemizm (bilgiselcilik) adını verir. Epistemizm, dış dünyanın nesnel gerçekliğini, öznel zihin içeriklerine bağlar. Bu akımın kurucusu Descartes iken en tutarlı savunucusu da Berkeley'dir. Örnek verecek olursak Berkeley'in "Esse est percipi" (Var olmak algılanmaktır) uslamlaması tam olarak epistemist bir uslamlamadır. Epistemizmle ilgili Denkel burada önemli bir ayrım yapar: Eğer epistemizm, Descartes ya da Kant'ta olduğu gibi algısal gerçekçilik ile karıştırılmamışsa ya tekbencilige ya da öznel idealizme, sonuçta idealist bir ontolojiye ulaşır (A. Denkel 2003b: 476). Buradan hareketle de epistemizmin ontolojik bir görüş olduğu sonucuna ulaşılabilir. Çünkü epistemizm, gerçekliğin yalnızca bilimiz dahilinde gerçeklik olduğu görüşündedir. Yani bir varlığın bilgisi yalnızca kavranılabildiği kadar vardır ve varlığın bilinebilirliğinden farklı bir doğası olamaz (A. Denkel 2003b: 477). Oysaki burada Denkel'e göre bir hata vardır: Varlığın bilinebilirliğinden farklı bir doğaya sahip olup olmadığı da bilinmeyecektir ve bu durumda epistemizmin kendi kendisini de yadsıması gerekir. "Kavrayış kavranan şeyle karıştırılıyor olmasa, kavrayışın nitelikleri, kavrayıştaki sınırlılıklar, kavranan şeyin kendisine yüklenmezdi. Çünkü bir açıklamanın doğru olması, *açıklamanın* kendi doğasına özgü özelliklerin *açıklanan* şeye yüklenmesini geçerli kılamaz. Doğru olan bir algının *kendi* özelliklerini, algılanan şeye yüklemek geçerli olamaz." (A. Denkel 2003b: 477). Çünkü algının doğru olması, algılanan şeyin algı gibi zihinsel olması gerektiği anlamına gelmez. Kavrayışın sınırlılık ve niteliklerinin kavranılan şeyde de bulunduğunu savunabilmek için, bunu kavrayıştan bağımsız bir şekilde temellendirmek gerekmektedir (A. Denkel 2020: 291). İşte epistemizmin en büyük hatası varlığa dair bilgiyi deneyle edinerek bilimiz dahilinde tanıyabileceğimize rağmen, bilgiyi ve varlığı, kavrayış ve kavranılanı birbiriyle aynı kabul etmektir. Epistemizm'in daha iyi anlaşılabilmesi için şu iki sava göz atılabilir:

- A) Varlık, ancak onu bilebileceğimiz ölçüde ve onun bilgisi çerçevesi içinde söz konusu olabilir.
- B1) Bilgi içeriğinin ötesinde ve dolayısıyla da onun dışında kalan kendiliğindeki bir varlık (anlıktan bağımsız bir gerçeklik) söz konusu olamaz.
- B2) Kendiliğindeki varlık (dış gerçeklik) söz konusu olsa bile bilinemez.

C) Bilinen, yani bilginin konusu, kendiliğindeki varlık (dış gerçeklik) olamaz. (Denkel, 2003c: 500).

Denkel'e göre tutarlı fakat aşırı olan epistemizm, A önermesinden B1 önermesini çıkartarak C sonucuna ulaşır. Yumuşatılmış epistemizm ise A önermesinden B2 önermesinin çıkartarak C sonucuna ulaşır. Aşırı epistemizm, dış gerçekliğin var olamayacağını savunurken, yumuşatılmış epistemizm, dış gerçeklik var olsa bile bilginin konusu olamayacağını savunur (Denkel, 2003c: 501). Yani biri olumsuz diğeri olumlu iki adet sav elde etmiş olduk. Var olduğu söylenebilenin yalnızca bilgi içeriğinin, algının dünyası olduğunu öne süren olumlu savdır. Bu sava göre gerçeklik bilebildiğimiz ölçüde var olabilir. Olumsuz sav ise bu savın doğruluğundan çıkartılır. Bu sava göre bilginin ötesinde bilgidен, anlıktan bağımsız nesnel bir varlık ya da gerçeklik bilinemez (Denkel, 2003a: 466).

Buradan hareketle diyebiliriz ki epistemizm dış gerçekliğin varlığını ya yadsır ya da bilinçten bağımsız olduğu düşüncesini reddeder. Bilinçten bağımsız nesnel bir dış gerçekliği reddeden, bilinç ve dış gerçekliği birbiriyle örtüşüren epistemizm bu noktada tekbencilik veya öznel idealizm içerir (A. Denkel 2003a: 465-466). Tekbencilik ya da idealizm ile örtüşmek istemeyen epistemistlerden bazıları ise pozitivist ve pragmacı yansız tekçilikleri benimseyerek, varlığın nesnel duyu verilerinden oluştuğunu, bu duyu verilerinin anlalsal ya da fiziksel olmadığını öne sürerler. Bu da onları tekbencililiğin ve öznel idealizmin karşılaştığı sıkıntılar ağına düşürür. (A. Denkel 2003a: 467). Denkel bu sıkıntıları gidermek için epistemistlerin şu iki soruyu yanıtlaması gerektiğini öne sürer:

(i) Yaşamımız boyunca bilincimize akıp duran bu algı; bu duyum nereden kaynaklanıyor? Her istediğimiz algıyı algılayamadığımıza ve algı da istencimizden bağımsız bir düzen ve tutarlılığa sahip olduğuna göre, bunu biz kendimiz yaratıyor olamayız. Öyleyse, algının nedeni nedir?

(ii) Algının, üzerinde düşünüldüğünde şaşkınlık uyandıracak ölçüde bir düzenliliği ve tutarlılığı vardır. Örneğin aynı yere baktığımızda aynı şeyi görürüz. Aynı şeyin kimi nitelikleri hiç değişmez: 'Limon' adıyla bağdaştırdığımız ve göze sarı görünen o nesne dilimize de ekşi gelir. Kalınken giderek incelmış gibi görünen metal parçalarının ucu dokunma duyusuna sivri ve keskin gelir. Duman olan yerde ateş de buluruz. Bütün bu düzen ve tutarlılık tek tek bizler dışındaki tüm insanlar için de geçerlidir. Aynı yerde

hepimiz aynı şeyi görürüz. Algı ve bilginin doğruluğunu bile bu düzene dayanarak saptarız. Şimdi eğer algı bir dış nesnel gerçekliği yansıtmıyorsa, bu düzen ve tutarlılık neden dolayıcıdır? (A. Denkel 2003a: 467-468).

İdealizm gibi ‘su katılmamış’ epistemizm, bu iki soruyu Tanrı’nın ve dinin arkasına sığınarak yanıtlar verir ve bu sayede tekbencilikten kurtulur. Ancak yine de verdikleri yanıtlar Tanrı ve dinin arkasına sığınmak açısından felsefi değildir. Pozitivizm ise bu soruları yasaklı sorular olarak görür. Dilci Felsefe adı altında bu soruların anlamsız sorular olduğunu, daha güncel tarzda ise bu soruların modasının geçmiş sorular olduğunu öne sürerek sorulardan kaçır. Oysa ki Denkel’e göre bu sorular felsefenin en önemli sorularındandır ve pozitivizm bu sorulardan kaçarak felsefe yapmaktan da kaçır. Bu kaçışın sonucu da tabii ki tekbenciliktir. Eğer epistemizm, tekbencilikten kurtulmak için kendini yumuşatarak gerçekçiliğe karşı ödün verirse ortaya Denkel’in ‘minimal gerçekçilik’ adını verdiği görüş çıkar (A. Denkel 2003a: 468). Yine Denkel’e göre adının gerçekçilik içeriyor olması epistemist bir görüş olmadığı anlamına gelmez (A. Denkel 2003a: 468).

Minimal gerçekçiliğin tekbencilik ve öznel idealizmden farkı, dış gerçekliği onaylamasıdır. Fakat buna rağmen epistemist halinden öden vermeyerek dış gerçekliğin doğasının bilinemeyeceğini öne sürer. Denkel bunun da çelişik bir görüş olduğunu göstermek için üç adet önerme öne sürer:

- “1- Algı içeriği, düzenli ve tutarlı olan zengin bir çeşitlilikten oluşur.
- 2- Algının nedeni dış gerçekliktir.
- 3- Algı içeriğinin düzen ve tutarlılığı, ona neden olan dış gerçekliğin düzen ve tutarlılığını yansıtır.” (A. Denkel 2003a: 469-470).

Minimal gerçekçilik bu önermelerden 1 ve 2’yi onaylamasına rağmen 3’ü reddeder. Denkel’e göre bu çelişiktir. Çünkü dış dünyada bir düzen ve tutarlılık vardır. Algıya gelen nesnelerin düzen ve tutarlılığı aynı şekilde dış gerçeklikte de bulunması gerekir ve dış dünya ve algıdaki dünyanın ayrımı doğru bir ayrım olamaz. Çünkü algı ve dış gerçeklik arasında bir karşılıklılık yani nedensellik bağı vardır (A. Denkel 2003a: 469).

Özetle daha önce de belirttiğimiz gibi gerçeksizciliğin altyapısı olan epistemizm, gerçeksizcilik çatısı altında en uç noktada tekbencilığe, yumuşatıldıkça öznel idealizm, yansız tekçilik gibi tutumlara dönüşür

(A. Denkel 2003c: 501). Epistemizm savunucularının kendilerinden ödün vermeyi reddederek tekbencilik ya da öznel idealizm çatısı altında olmaktan kaçınmaları çelişkiden kurtulamayacaklarını göstermektedir. Oysaki Denkel'e göre "Tekbencilik veya İdealizm dışında, çelişkisiz bir Epistemizm'e yer yoktur." (A. Denkel 2003a: 473).

Sonuç

Görüldüğü gibi, dış gerçeklik hakkında ortak biz uzlaşısı söz konusu değildir. Gerçekçilik ve gerçeksizcilik akımlarının tartışmaları bu konu hakkındaki en hararetli tartışmalardır denilebilir. Fakat gerçeksizciliğin temelinde yatan epistemizmin çelişkili olmasına rağmen bunca yıl varlığını sürdürebilmesi ve kendine azımsanamayacak kadar taraftar toplamış olması hayranlık uyandırıcıdır. Epistemizm, kavranılanı kavrayışta eriterek örtüştürmeleri nesnelliği öznelliğe dönüştürerek dış gerçekliği öznelleştirir. Kavrayış ve kavranılanı birbiriyle örtüştürme yani kavrayışın özelliklerini kavranan şeye yüklemek Denkel'e göre hatalıdır. Çünkü doğru bir algının özelliklerini algılanana yüklemek ve algının doğru olması algılananın algı gibi zihinsel ve öznel olduğu anlamına gelmez. Epistemizm'in sonucunun tekbencilige veya öznel idealizme ulaşmak zorunda oluşu tam olarak bundan dolayıdır. Fakat Denkel'in sıkı bir şekilde eleştirdiği nokta epistemizm savunucularının kendilerinden bu ödünü vermeyerek tekbencilik veya öznel idealizm çatısı altında olmayı reddetmeleridir. Tekbencilik veya öznel idealizmle örtüşmek istemeyen pozitivist ve pragmacı yansız tekçilikleri benimseyen epistemistler tekbenci ve öznel idealizmin düştüğü sorunlardan kurtulduklarını zannetmiş olsalar da aynı sorunlara düşmüşlerdir. Duyumların ve algının bir düzenliliğe ve tutarlılığa sahip olduğu, nesnelerin herkesçe aynı duyumlara ve algıya neden olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Algının, bu düzen ve tutarlılığın nedeninin ne olduğunu yanıtlamak felsefenin bir görevidir. Berkeley gibi epistemistler bu soruya karşı Tanrı'nın ve dinin ardına sığınarak felsefi olmayan yanıtlar vererek kendisini kurtarmış olsa da özellikle pozitivistliği benimsemiş epistemistler bu sorulara bahaneler bularak yanıtlamaktan kaçmıştır. Tekbencilik veya öznel idealizmden kaçmak için bu sorulardan kaçmış olmaları sonlarının yine buna bağlandığı gerçeğini değiştirmez. Denkel'e göre bu sondan kaçınmak için epistemizm gerçekçiliğe karşı ödün vermek zorundadır ve bunun sonucu olarak minimal gerçekçilik ortaya çıkar. Fakat minimal gerçekçilikte çelişkilerden kurtulabilmiş değildir. Her ne kadar

yumuşatılmış bir epistemizm olsa da bu sorulara verdiği yanıtlar çelişki içermektedir. Oysa ki epistemizmin çelişkiden kurtulabilmek için bu soruları yanıtlayamıyor oluşunun nedeni yine epistemizmin kendisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Tekbencilik veya İdealizme ulaşmayan çelişkisiz bir epistemizm var olamaz.

Kaynakça

1. Arslan, Ahmet (2021). *Felsefeye Giriş*, Ankara: Serbest Akademi.
2. Cevizci, Ahmet (1999). *Paradigma: Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
3. Denkel, Arda (2003a). “Minimal Gerçekçilik”, *Düşünceler ve Gerekçeler*, Haz. Derya Karagöz-İjlal Kastal, İstanbul: Doruk Yayıncılık, s. 465-474.
4. _____ (2003b). “Epistemizm”, *Düşünceler ve Gerekçeler*, Haz. Derya Karagöz-İjlal Kastal, İstanbul: Doruk Yayıncılık, s. 475-498.
5. _____ (2003c). “Bilgi ve Nesne-1: Epistemizm ile Gerçekçilik Arasında Çağdaş Tartışmalar”, *Düşünceler ve Gerekçeler*, Haz. Derya Karagöz-İjlal Kastal, İstanbul: Doruk Yayıncılık, s. 499-534.
6. _____ (2011). *Bilginin Temelleri*, İstanbul: Doruk Yayıncılık.
7. _____ (2020). *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, Haz. Ayşegül Denkel, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
8. Russell, Bertrand. (2019). *Felsefe Sorunları*, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul: Say Yayınları.

Husserl'den Heidegger'e Eleştirel Bir Düşünce Geleneği Olarak Fenomenoloji

Sümeyye Yılmaz Emin*

Özet

20.yy'ın başlarında Husserl felsefeyi doğa bilimsel tutumun yarattığı krizlerden kurtulmak adına kesin bir bilim haline getirmek için öz görüleme yöntemi olarak tanımladığı fenomenolojiyi öne sürmüştür. Felsefenin asli ereğinin şeylerin kendisine gitmek olduğunu söyleyen Husserl, epoché yöntemiyle nesnenin saf görünüşüne ulaşmayı hedefler. Husserl'in nesnenin nasılsa öyle verildiği şeklindeki öz tanımı, görünüş ve gerçekliği birbirine denk kılan anti-metafizik karakterde bir öz yaklaşımıdır. Epoché doğal tavrın bulanıklaştırdığı bu öze ulaşmanın yegâne basamağıdır. Husserl'in ardıllarından Heidegger ise alētheia kavramını Platon'da anlaşıldığı halinden dramatik olarak farklı bir kavrayışla ele alarak epoché fikrini dönüştürmüştür. Böylece gizlenme ve açığa çıkmanın şeylerin kökensel hareketinden meydana geldiğini iddia etmiştir. Bu makalenin konusu kriz ve kritik odaklı fenomenolojinin karakterinin Heidegger'de geçirdiği dönüşümü Husserl uğrağından hareketle izlemek ve fenomenolojinin bu iki filozofun felsefi diyalogundan hareketle nasıl bir eleştirel düşünce pratiği örneğini teşkil ettiğini göstermektir. Bu makalede Husserl'de radikal bir eleştiri geleneği olarak fenomenolojinin nasıl başladığı, Heidegger'in Husserl'de bilincin içkinliğini, Platon'da ise alētheia'yı orthotēs bakımından anlamasını eleştirirken izlediği fenomenolojik yöntemin ne tür bir eleştirel düşünceye ve dahası fenomenolojik bir eleştiriye yol açtığı argümantatif bir örüntü ortaya çıkarılarak izlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Husserl, Heidegger, Epoché, Alētheia, Metafizik, Fenomenolojik Yöntem, Fenomenolojik Eleştiri.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, suyilmaz.emin@gmail.com

Phenomenology as a Critical Tradition of Thought from Husserl to Heidegger

Abstract

In the early 20th century, Husserl introduced phenomenology, which he defined as “the method of essence comprehension”, to make philosophy a precise science to get rid of the crises created by the natural scientific attitude. Husserl, who says that the main goal of philosophy is to go to the things themselves, aims to reach the pure appearance of the object with the epoché method. Husserl’s definition of essence as the object is given as it is, is an anti-metaphysical approach to essence that equates appearance and reality. Epoché is the only step to reaching this essence blurred by natural behavior. Heidegger, one of Husserl’s successors, transformed the idea of epoché by taking the concept of *alētheia* in a dramatically different way from the way it was understood in Plato. Thus, he claimed that concealment and revelation arise from the originary movement of things. The subject of this article is to trace the transformation of the character of crisis- and critique-oriented phenomenology in Heidegger through Husserl and to show how phenomenology constitutes an example of the practice of critical thought based on the philosophical dialogue of these two philosophers. This article will trace how phenomenology as a radical tradition of criticism begins in Husserl, and what kind of critical thought and, moreover, a phenomenological critique Heidegger’s phenomenological method in criticizing Husserl’s understanding of the immanence of consciousness and Plato’s understanding of *alētheia* in terms of *orthotēs* leads to by revealing an argumentative pattern.

Keywords: *Husserl, Heidegger, epoché, alētheia, metaphysics, phenomenological method, phenomenological criticism.*

Giriş

Emre Şan'ın “Nedir Şu Fenomenoloji” adlı söyleşisinde ifade ettiği üzere fenomenoloji geleneğinin kendinden önceki ve halihazırdaki düşünce pratiklerine karşı eleştirel bir tutum bir içinde olduğu söylenebilir. Fenomenoloji eleştirel bir felsefe olmasıyla beraber aynı zamanda otokritik bir felsefe olma niteliğini taşır. Nitekim fenomenoloji fenomenologlar tarafından metot ve içerik açısından daima yeniden tanımlanan bir felsefe geleneği olmuştur. “Fenomenoloji nedir ve nasıl yapılır?” gibi sorular ucu açık bırakılarak süreç içinde şekil almıştır. Böylece fenomenoloji hep bir otokritik olması, kendinden öncekileri eleştirmesi ve kendi yöntemini de durmadan yenilemesiyle karakterize olmuştur (Şan, 2022). Fenomenolojinin kendi metodolojisine ve kendi dışındaki düşünce pratiklerine karşı eleştirel tavrı bizim için fenomenolojinin bir eleştirel düşünce örneği oluşturması için yeterli ve sağlam bir kaynak sağlar. Husserl ve Heidegger hattı üzerinden çeşitli felsefi hamlelerle fenomenolojiyi kriz ve kritik odaklı bir eleştiri geleneği olarak okuma fikri konusunda Emre Şan'ın “Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Husserl ve Heidegger” adlı makalesi bizim için yol gösterici olmuştur. Heidegger'in Husserl eleştirisinde ise Klaus Held'in “Heidegger'e Göre Fenomenolojinin Temel İlkesi” makalesi araştırmamızda bir diğer yol gösterici makedir.

Çalışmanın ilk bölümünde fenomenolojiyi radikal bir eleştiri geleneği olarak okuyarak fenomenolojinin kurucu ismi Edmund Husserl'in ortaya koyduğu bilimler krizi ve buna çözüm olarak öne sürdüğü kesin bir bilim olarak felsefe projesi işlenecek, bu proje kapsamında filozofun kavramsallaştırdığı özlerin görüşünü mümkün kılan epoché yöntemi ve metafizik eleştirisine yer verilecektir. İkinci bölümde Husserl'in öğrencisi Martin Heidegger'in fenomenolojisinde kriz odağının varlık sorusunun unutulmasına çevrilmesi konu edilecektir. Ardından Heidegger'in Husserl eleştirisi kapsamında Husserl'de özlerin görüşünün epoché yöntemi ile imkan bulmasından Heidegger'de özlerin alētheia hamlesiyle varolanda kaynaksal bir aradalıkla bulunuşuna dönüşümü işlenecektir. Alētheia'nın varolanın bizatihi varlık kipi olmasını Heidegger'in Platon okuması üzerinden temellendirmesi ve son kısımda varolanın yapısında tanımlanan gizlenmişlik boyutunun ne tür bir metafiziği geride bırakıp ne tür bir metafiziğe imkan tanıdığı ele alınacaktır. Böylece bu makalede iki filozoftan yola çıkarak fenomenoloji geleneğinin deneyimden itibaren bir betimleme ve analiz sayesinde felsefede nasıl bir eleştirel düşünce pratiğini canlandırdıklarının izini sürülecektir.

1. Radikal bir Eleştiri Geleneği Olarak Fenomenoloji

1.1.Husserl'in Kriz Tespiti ve Eleştirileri

Bir krizin tespiti ve ardından krizin çözümü için bir kritik etme süreciyle ayırt edilen fenomenolojinin kurucu ismi Edmund Husserl, Emre Şan'ın "Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Husserl ve Heidegger" adlı makalesinde kavramsallaştırdığı üzere Avrupa insanlığının içinde bulunduğu üç kriz tespit etmiştir. Bunlar, bilimlerin krizi; dolayısıyla bir bilim olarak felsefenin krizi, Avrupa insanlığı varoluşunun amacını kaybettiğinden anlamın krizi ve bu kriz ile beraber neşet eden kültür krizidir (Şan, 2017, s. 241). Husserl'in bilim dünyasındaki bilme krizi olarak adlandırdığı kriz bir tür eleştirel düşüncenin doğmasına ön ayak olmuştur. Buna göre Husserl halihazırdaki bilimsel düşünce pratiklerini doğalcı, nesnelci ve psikolojist olmakla eleştirir. Düşünüre göre krize yol açan bu düşünce pratiği, Aydınlanma akılcılığının naif nesnelci tutumuyla beraber aklın yanlış bir şekilde kullanımıyla ortaya çıkmıştır. Husserl'in kavramsallaştırdığı doğalcılık ve psikolojizmin ne olduğu sorulduğunda, doğalcılığın "varolanın yapısını doğa yasalarıyla kavramaya çalışan" bir düşünce pratiği, psikolojizmin ise "psşik olanın yasalarını ampirik bilincin yasalarıyla kavramaya çalışan" bir düşünce pratiği olduğu söylenebilir (Şan, 2017, s. 240). Husserl *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*'de doğalcılığın karakteristiğini şu sözlerle açıklar:

Popüler materyalizmden başlayarak, en yeni olan duyu monizmine, energitizme kadar, aşırı tutarlı natüralizmin bütün türlerinde karakteristik olan tutum, bir yandan bilinci doğallaştırmak, buna bağlı olarak, bütün içerikleriyle bilinç verilerini doğasallaştırmaktır; öte yandan da idelerin doğallaştırılması, böylece de mutlak ideal olanın ve normlarının doğallaştırılmasıdır (Husserl, 1995, s. 38).

Emre Şan'ın "Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Anlam, Eylem ve Olay" adlı seminer videosunda özetlediği üzere bilimselci tutum doğayı ve ruhu, özneyi ve nesneyi aynı şeylermiş gibi tek bir potada düşünür. Psikoloji disiplindeyse insan ruhu nicelikselleştirilerek formel bir şekilde ele alınır ve hakikatle bağı kesilir. "Doğa bilimlerinin nesnelci yöntemini sorgulamadan edinen psikoloji, insanın bilinç yaşamını nedensel yasalara ve doğalcı tutumun açıklamalarına indirger"(Şan, 2017, s. 245). Bu şekilde aklın doğallaştırılması Husserl'e göre Avrupa insanlığını bir krize sokar. Zira bilimin nesnelci tutumu öznel alanı yok sayarak nesnel dünya olarak

tanımladığı alanı bütün varolanların dünyası olarak görür. Böylelikle bilimin insan dünyasına gösterdiği doğa imgesi ile insanın kendi yaşamına yönelik sezgisi arasında derin bir kopuş yaşanır. Dünya hakkında bilimsel ve teknik açıklamalar artış gösterirken öznenin yaşamsal dünyası tutkular ve duygular gibi öznel bir alana hapsedilir. “Bu durum gerçek ve anlamlı olanın birbirlerinden tamamen ayrılmasına sebep olur. Sonuç olarak tekniğin ve bilimin egemen olduğu modernlik, yaşam dünyasının anlamının bütüncül kaybına yol açar” (Şan, 2017, s. 243).

Böylece Husserl çağının problemlerini eleştirel bir biçimde değerlendirerek kendi felsefesinde yepyeni tekliflerle felsefeyi içinde bulunduğu açmazdan kurtarmaya çalışır. Bu yenilikler bizim için bir eleştirel düşünce pratiğini gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda Husserl'in felsefesi doğalcı tutumun yaşam dünyasının anlamını ıskalamasını, metafizik yaklaşımları, doğalcılığı fenomenolojik analiz yoluyla radikal bir biçimde eleştirir. Fenomenoloji fenomenolojik betimleme yardımıyla bilimin radikal kesinlik iddiasını sorunsallaştırarak bu kesinliğinin temellerini sorgular. “Bu yüzden fenomenoloji kesin olan ve kesin olma iddiasında olan arasındaki ayrımı ortaya koyan eleştirel bir felsefe” olarak karşımıza çıkar (Şan, 2017, s. 240).

1.2. Husserl'in Kesin Bilim Olarak Felsefe Projesi

Husserl, fenomenolojik felsefeyi kesin olan ile kesin olmayan arasındaki ayrımın kriteri olan bir bilim olarak ele alır. Bu bilimin temeline başarı hedefine ek olarak “şeylerin kendisine dönme” ilkesini de yerleştirir. Bu ilke bütün ön varsayımlardan arınmış haliyle “yaşam dünyasının (*Lebenswelt*) varlık anlamını ortaya çıkarma”yı amaçlar (Şan, 2017, s. 241). Husserl *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji*’de duyu deneyimi aracılığıyla anlam ve varlık kazananın, “sorgulanmayan bir kesinlikle basitçe orada [*vorhanden*], şu ve bu belirli gerçek nesnelerin [*Realitäten*] içeriğine sahip olanın”, tüm bilimlerin bilişsel zemininin ve tüm nesnel bilginin en alt katmanının “dünya” olduğunu ifade eder (Husserl, 1970, s. 76). Buna göre yaşam dünyası bir “kesinlikler zemini” olarak ortaya çıkar. Bilimin teori ve hipotezlerinin tümü bu zeminden hareketle ortaya konulur. Yaşam dünyası deneyimi bilimi kesinliği içinde ele almayı ve anlamını fark etmeyi sağlar. Bilim ise “bu deneyimin ancak ikincil bir ifadesidir”(Şan, 2017, s. 244).

Husserl felsefeyi bir kesinlik ölçütü olarak görürken ve bu kesinliğin zeminine de yaşam dünyasını yerleştirirken bilinci de doğal psikolojiden farklı bir zeminde ele alır. Husserl'e göre bilincin varlığı, doğalcı bilimin fiziksel bir nesnesi olarak ele alınamaz. Bilinç anlamıyla ilişkili bir varlık statüsündedir. Doğalcı bir psikoloji bilinci fiziki dünyayı aşan bir alan olarak fark etse de onu fiziki varlığın bir katmanı gibi inceleyerek ruhsal olanı fiziki olandan ayıramaz ve bilinci tam anlamıyla kuşatamaz (Şan, 2017, s. 246). Psikoloji “bilincin doğal ilişkiler içindeki varoluşunu incelerken, fenomenoloji, saf bilinçle uğraşıp onu fenomenolojik tavrıyla ele alır” (Küçükalp, 2006, s. 44).

Husserl *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe* 'de “varlığı bilincin bir korelatı” olarak görüp bilimsel bilgi elde etmedeki araştırması nesnesinin bilincin özüne yönelik olması gerektiğinin altını çizmiştir (Husserl, 1995, s. 43). Böylece Husserl fenomenolojiyi “özgü görüleme yöntemi” olarak ortaya koymuştur. (Öktem, 2005, s. 29). Deneyim alanına dair zorunlu yapıları içeren özlerin bilgisi empirik görüden çıkartılamayan ideal bir anlam birliği olduğundan onlara erişim özel bir metot gerektirir (Topakkaya, 2009, s. 123). Husserl *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge: Eine Einleitung in die Phänomenologie (Kartezyen Meditasyonlar ve Paris Dersleri: Fenomenolojiye Giriş)* kitabında bu özel bilgi edinme yönteminden ilki olan epoché'yi kavramsallaştırır. Epoché benin kendisini saf olarak tanımladığı radikal ve evrensel bir yöntemdir (Husserl, 1982, s. 8, 21). Bu yöntem neticesinde doğal tavır askıya alınarak nesnenin saf verilmesine odaklanılır. Epoché dışsal nesneleri meydana getirilmiş korelatlar olarak bilinç için görünüşlerinde araştırmamıza olanak sağlar (Zahavi, 2018, s. 86).

Bilinç alanına içkin özlere ulaşmak için doğalcı tavır askıya alınmalıdır. Peki doğalcı tavır nedir? Şan'ın “Nedir Şu Fenomenoloji?” adlı söyleşinde dile getirdiği üzere doğalcı tavır; zihinden, deneyimden bağımsız bir gerçekliğin varoluşuna dair örtük inancımızdır. Bu realist varsayım o kadar temeldir ki teori öncesi gündelik tavrımıza işaret eder. Bu tavır içerisindeki varsayım ne kadar açık ve doğru gözüktükçe de Husserl felsefeye başlamak için böyle bir varsayımı olduğu gibi kabul etme fikrine karşı çıkar. Doğalcı tavır her şeyi maddi ve nedensel ilişkilerle açıklandığı dogmatik bir tavidir. Epoché gerçekliğin dışlaması değil gerçekliğe dair bir tavır değişikliğidir (Şan, 2022). Fenomenoloji doğal şeylere değil onların saf fenomenler olarak bilince verilme tarzını araştırır (Şan, 2020). Bilinç akışını betimlemek

için genel tez olan doğalcı tutum ve realist tavır bir tavır değişikliğine işaret eden epoché yöntemiyle askıya alınır. Epoché yöntemiyle amaç olgusal varoluştan bağımsız içeriğin eidetik görüde verilmesini betimlemektir. Böylece tüm mümkün deneyimler için geçerli olan bir apaçıklığa epoché ile erişebilir (Şan, 2022).

Husserl özlerin kesinlik zemini olan deneyimden itibaren betimlemeye çalışır. Zira Husserl'de deneyimin kendisinde rasyonalite vardır. Duyumsanır dünya da rasyoneldir. Bu sebeple deneyime başvurmamız ve ona güvenmemiz gerekir. Fenomenoloji nesnelerin tözsel doğalarıyla değil onların görünüşlerinin verilmiş tarzlarıyla ilgilenir. Bu görünüş geleneksel temsil teorisiyle anlaşılamaz (Şan, 2022). Deneyimin a priori yapılarının ortaya konması görü alanında gerçekleşir. Görü modern bilimin bile çürütemeyeceği bir kesinlik alanıdır. Husserl *Ideen I* §24'te, ilkelerin ilkesini şöyle tanımlar: “Asli olarak verilen görüyü tüm bilginin kaynağı -hiçbir otoritenin (modern bilimin bile) sorgulayamayacağı bir kaynak- olarak tanıyalım”. Ardından filozof şöyle devam eder: “Her özsel temsili görü, bize ‘görü’de başlangıçta sunulan her şeyin, olduğu gibi sunulduğu, aynı zamanda yalnızca orada sunulduğu sınırlar içinde kabul edilmesi gerektiğine dair meşrulaştırıcı bir biliş kaynağıdır” (Husserl, 1983, s. 44). Artık bu noktada özlerin saf olarak verilmesi (*given in purity the essences*) anti-metafizik bir karakterdedir. Böylece fenomenoloji kendisini, şeylerin kendilerini açığa çıkarttıkları ve zihnin bir müdahalesinden önce kendilerini sundukları metafiziksel olarak nötr bir bölgede konumlandırmıştır (Thévenaz, 1962, s. 53).

Diğer bir bilgi edinme yöntemi ise fenomenolojik redaksiyondan sonra gelen fenomenolojik refleksiyondur. Refleksiyon residiumdan arta kalan mutlak bilinç alanına yöneliktir. Fenomenolojik saf bendeki içkin özler son bir yöntem olan fenomenolojik betimleme ile incelenir (Husserl, 1995, s. 20). Husserl'in fenomen olarak belirttiği, artık şeylerin salt görünüşü değil nesnenin dolaysız verilisidir. Husserl bu anlamda nesneye dair iki dünya teorisini reddeder. Husserl'e göre bize görünen dünya tek reel dünyadır. Görünüşün ardındaki gizli dünyayı vaz eden her iddia yalnızca spekülasyondur ve kategorik bir hataya dayanır. Şeylerin görünüşü gerçekte oldukları şeyin ayrılmaz bir parçasıdır. Husserl'de görünüş ve gerçeklik ayrımı görünüşler dünyasına ait kılanarak muhafaza edilir (Zahavi, 2018, s. 93). Yani görünüş ve gerçeklik ayrımı nesnelere doğal tavırla yaklaşmak ve epoché yöntemiyle yaklaşmak arasındaki ayrımda gözlenir. Öz gerçekliğin

sınırların içinde gizlenir. Özü kavramak için realiteden feragat edilmelidir. Husserl bu öze gitmenin intüisyon aktı ile mümkün olduğunu söyler. Artık özün sembolü ile değil bizatihi kendisiyle muhatap kılınırsız (İpşiroğlu, 1939, s. 156,157). Fakat salt öze ulaşmak fenomenolojik redüksiyonu gerektirir. Bu hareket ile süje bilincine içkin alanla bağ kurar. Böylece Husserl felsefe tarihinden bu yana tartışılalagelen görünüş ve gerçeklik ilişkisine epokhe üzerinden yeni bir bakış getirir.

Husserl döneminin bilimsel tutumundan ortaya çıkan bilme krizini tanımlayarak bu tutumun sonuçlarını radikal bir biçimde eleştirir. Ardından filozof kesin bilginin ölçütü olarak felsefeyi bir otorite haline getirmeyi amaçlar. Kesin bilgi kesinlikle zemini olan yaşam dünyasındaki deneyimden itibaren araştırılır. Nesne deneyimdeki bir görüde ne ise o haliyle saf olarak verilir. Felsefi bir tutum olan fenomenoloji ise şeylerin kendisine dönerek bu yaşam dünyasının varlık anlamını betimler. Yaşam dünyasının anlamı ise bilinçle ilişkilidir. Husserl’de varlık bilincin bir korelatı olduğundan kesin bilgi bilinç alanında aranmalıdır. Husserl’in burada iki farklı eleştirisinin ardından iki temel hamlesi görülebilir. Filozofun ilk hamlesi Avrupa’nın içindeki bulunduğu bilme krizinin nedenlerini tespit ederek eleştirmesi ve kesin bir bilim olarak fenomenolojiyi ortaya koyması hamlesidir. İkinci hamlesi ise felsefe tarihindeki görünüş-gerçeklik ayrımının altını oyarak bir metafizik eleştiri yapması ve görünüşü gerçeğe bir arada ele alma hamlesidir. Husserl’in ardıllarından Heidegger ise bu eleştirel düşünce geleneğini devam ettirir. Husserl’in kriz tanımı daha çok bilme krizi üzerinden şekillenirken Heidegger’in kriz tanımı ise varlığın unutuluşu üzerinden şekillenecektir. Araştırma odağını varlık üzerine sabitleyen Heidegger bu noktada varlığı bilincin korelatı olarak gören selefi Husserl’i eleştirecek ve varlığı ve bilinci bir bütün olarak barındıran alētheia’yı mümkün kılan zemini dünya olarak ortaya koyacaktır. Öyleyse Heidegger’in kriz tanımı ve eleştirilerine ve filozofun bu eleştiriler üzerinden ortaya koyduğu özgün alētheia yorumunun nasıl ortaya çıktığına daha yakından bakmamız gerekmektedir.

2. Heidegger’in Kriz Tespiti ve Husserl Eleştirisi

Heidegger’e gelindiğinde kriz tespiti Husserl’den farklılık arz edecektir. Husserl ve Heidegger’in arasındaki felsefi diyalogu kriz perspektifinden ele alan Emre Şan’ın “Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Husserl ve Heidegger” adlı makalesinde yaptığı Heidegger’de kriz okuması bu

bölümde bize yol gösterecektir. Böylece fenomenoloji geleneğinin eleştirel bir refleks ile ortaya koyduğu felsefe yapma biçiminin bir eleştirel düşünce örneği teşkil etmesi Heidegger'in kriz tanımı ve ardından bu krizin ortaya çıkma koşullarına dair eleştirileri ve Husserl'e yönelik felsefi hamlesiyle daha belirgin hale gelecektir.

Heidegger *History of the Concept of Time: Prolegomena (Zaman Kavramının Tarihine Prolegomena)* isimli seminerinde bilimlerin muhatap olduğu iki tür krizden söz eder. Bunlardan ilki, insanın bilimlerle kurduğu ilişkide anlamı kaybetmesinden ileri gelen “anlamın krizi”dir. Ancak Heidegger için bilimlerin kendi içinde temel kavramlarına ilişkin güvensizlikten kaynaklanan daha temel bir kriz vardır: “temeller krizi” (Şan, 2017, s. 248). Bu kriz bilimlerin araştırdıkları konuyla olan temel ilişkisinin sorgulanır hale gelmesinden kaynaklanır (Heidegger, 1985, ss. 2-3). Şan'ın belirttiği üzere Heidegger, Husserl'de bilimlerin doğalcı tutumu sebebiyle meydana gelen anlamın krizini önemse de bilimlerde ortaya çıkan temeller kriziyle daha yakından ilgilenir. Filozofa göre bilimler gibi felsefenin de ele aldığı konularla ilişkisi muğlaklaşmıştır. Felsefenin konusu “belli bir nesne ya da nesne alanı değil, varlıktır ve onun krizi özel bir krizdir (Şan, 2017, s. 249).

Heidegger 1927'de *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Fenomenolojinin Temel Sorunları)* dersinde felsefenin varlığı varolanlardan ontolojik fark itibariyle ayıran “varlığın bilimi (*Wissenschaft vom Sein*)” olduğuna değinir (Heidegger, 1927, s. §3, 19). Ancak 1929-1930'da verdiği *Die Grundbegriffe der Metaphysik (Metafiziğin Temel Kavramları)* dersinde Heidegger, felsefenin diğer bilimlerle karşılaştırılamayacak (*Unvergleichbarkeit*) bir alan olduğunu savunarak ilk sayfada şöyle der: “Felsefe ne bir bilimdir ne de dünya görüşlerinin ilanıdır” (Heidegger, 1983, s. §1, 1). Ardından ilerleyen sayfalarda “felsefeyi bilim fikriyle yargılamak, onun en içsel özünün en feci şekilde bozulmasıdır” (Heidegger, 1983, s. §1, 3) diyerek Husserl'in kesin bir bilim olarak felsefe projesinden uzaklaşır (Şan, 2017, s. 249). Şan'ın yorumuna göre Heidegger'de kriz, cevaplanması veya düzeltilmesi gereken bir fikir değildir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eseri cevaplardan ziyade sorularla, bilhassa da “varlık (*Sein*) ve varolanlar (*Seiendes*) arasındaki ontolojik fark sorusuyla ilgilidir”. Batı metafiziği Varlık sorusunu daima varolanlardan hareketle incelenmiştir. Bu sebeple Heidegger'de kriz varlık sorusunun artık sorulamıyor olmasından ileri gelir (Şan, 2017, s. 249). Heidegger'e göre klasik metafizik varolanlara

yönelik bir hakikat arayışı üzerinden icra edilir ancak bu “varolanların verilmişliğini, yani Varlığı tümüyle göz ardı eder”. Modern insan tekniğin bilme faaliyetinin yegane aracı olduğu bir ortamda varolanlara ve doğaya tümüyle hakim olmak ister ve hakikati ondan çekip çıkarmaya çalışır. Doğayla teknik vasıtasıyla kurulan bu ilişkide bilmemeye yer yoktur. Ancak Heidegger’e göre varolanları mümkün kılan ve varolanlarla teknik bir ilişki kurulmasını sağlayan şeyin kendisi kavramsallaştırılamaz ve bilinmeye direnç gösterir. Hakikatin bilinebilmesi be ortaya çıkabilmesi “ancak bu bilinmezin kendisini bir giz olarak geri çekmesi ile mümkün hale gelir”. Heidegger’de hakikatin ötsel olarak hakikat-olmayana bağlıdır. Heidegger’de feslefi uğraşın amacı “mutlak bir hakikate tabi olmak yerine asla tam olarak bilenemeyecek olan gizin tecrübesine varmaya” çalışmaktır (Esenyel, 2020, s. 188).

Heidegger *Einleitung in die Philosophie (Felsefeye Giriş)* derslerinde hakikati (*Wahrheit*) gizlenmemişlik (*Unverborgenheit*) ve açıklık, ifşa (*Erschlossenheit*) olarak tanımlar (Heidegger, 1996, s. §21, 149). “Dünya-içinde varolanın keşfedilmişliği, dünyanın açıklığı üzerine temellenir” (Heidegger, 2008, s. 233). Şan’a göre “açıklık ve kapalılık arasındaki gerilim, hakikat fikrinden yola çıkarak unutuşun anlaşılmasını ve fenomenolojinin kriz betimlemesinde bulunmayan yeni ufukların açılmasını sağlar” (Şan, 2017, s. 250). Heidegger Husserlci eleştirel perspektifi korusa da kriz tanımı ve bu krize yönelik tutumu selefinden farklılaşır. Kriz bilimler krizi ve bir bilim olarak felsefenin krizi değildir. Zira Heidegger felsefeyi bilim olarak değil “bağımsız ve nihai bir şey” olarak görmektedir (Heidegger, 1983, s. §1, 3). Kriz Heidegger’de varlık sorusunun unutulması olacaktır. Artık filozofun fenomenolojisinin odağı olan varlıktan; Husserl’deki gibi bilincin korelatı olması bakımından değil, dünya içinde olmaklık bakımından bahsedilebilir. Bu noktada filozofun hocası Husserl’i eleştirerek ortaya koyduğu alētheia hamlesinin arka planına daha yakından bakılması gerekmektedir.

Heidegger’in kendi özgün felsefesini oluşturmada en önemli yol uğraklarından biri Husserl’dir. Bu bağlamda Heidegger’in nesneden metafizik boyutu elemesi ve varolanlardaki çifte hareketi ortaya koyması Husserl’de “şeylerin kendisine” (*sachlichkeit*) gitmek düsturunda “şeyleri”-klasik özcülükten farklı bir şekilde ele alarak- apaçıklık (*evidenz*) ilkesi uyarınca saf olarak verilen olarak tanımlamasından ve “şeylere” epoche ile ulaşma yönteminden etkilenir ve kendi felsefesinde bu fikri dönüştürür. Fenomenolojinin inceleme nesnesi bilince içkin özlerdir (Öktem, 2005, s.

34-35). Heidegger tarafından Husserl'de varlığın bilincin korelatı olması fikri eleştirilmiştir. Heidegger ancak dünya-içinde-varolma bakımından bir var'dan ve bir özne'den bahsedilebileceğini vurgular (Heidegger, 2006, s. 122). Dolayısıyla Heidegger fenomenolojisi bilincin ilk determinasyonunun onun dünya ile bağıntısı olduğunu imler. Burada dünya bilincin bir korelatı değildir o açıklık boyutu olarak anlaşılan dünyanın görünmesini mümkün kılan bir dünyada varlık anlamında *Dasein*'dir. Dünya bu itibarla bilince aşkın olarak Husserl'in içkinliğine düşmez (Held, 2010, s. 231). Böylece Heidegger fenomenolojinin araştırma odağını dünya içinde olmaklık bakımından "varlık" üzerine sabitler. Artık araştırılacak olan varlığı mümkün kılan olarak dünya/doğadır.

Bilincin yönelmişliği apaçıklık temeline dayanır (Held, 2010, s. 215). Husserl fenomenin kendini gösterdiği cihete nazaran görünmenin bilince içkin tarafına ağırlık vererek dünyanın verililik kiplerinin sadece bir yüzüne vurgu yapmıştır. Ancak açıklık boyutu ne sadece özneye ve ne de sadece nesneye yüklenenebilecek bir boyuttur, o verililik kiplerinin toplamı olarak dünya ufkudur. Açıklık boyutu olarak dünya özne ve nesnenin bir aradalığının kaynağıdır (Held, 2010, s. 222-223). Ne var ki Husserl, dünyanın açıklık niteliğini bilincin içkinliğine hapsederek kendinde-bilinç ve kendinde varlığın kökensel bütünlüğe eriştiği ögenin söz gelimi *alētheia*'yı mümkün kılanın, verililik kiplerinin tümünü içeren dünya olduğunu görememiştir (Held, 2010, s. 226). Bu noktada Heidegger'in Pre-Sokratiklerde kendi anladığı gibi bir *alētheia* kavrayışının olduğunu iddia ettiği şeklindeki özgün *alētheia* yorumu devreye girer. Heidegger, *Platon'un Hakikat Doktrini* adlı makalesinde kavramı Antik Yunan'a tekrar giderek aslına irca ettirdiğini savunur. İşte bu merhalede Heidegger'in ne ölçüde fenomenolojik geleneğin içinde kaldığı ve ne derecede onu dönüştürdüğü sorusu daha bir anlam kazanmaktadır.

2.2. Heidegger'in Platon Okuması ve *Alētheia*'nın Dönüşümü

Heidegger *Platon'un Hakikat Doktrini* adlı makalesinde Platon'da gizlenmemişliğin özünü nasıl belirlendiğini tespit etmek için "mağara alegorisi"nin gerçek anlamına gidilmesi gerektiğini söyler (Heidegger, 2016, s. 35). Alegorinin asli anlam kazısıyla Heidegger'in amacı Grekçede bizim hakikat olarak çevirdiğimiz gizlenmemişliğin (*alētheia*'nın) Batı düşünce tarihinde şeyin kendisiyle onun zihindeki temsilinin mütakabiliyeti olarak anlaşılmasının izini sürmektir (Heidegger, 2016, s. 35). Heidegger'e göre

Platon alētheia'yı idea'nın boyunduruğu altına sokmuştur. Bu bağlamda idea kendini gösteren şeylere gizlenmemişlik bahşeder ve onun kavranmasını mümkün kılar. Burada Platon hakikatin özünün gizlenmemişlik olarak kendi özsel bütünlüğü içinde açıklanmadığını aksine ideanın özüne doğru yön değiştirdiğini vurgular (Heidegger, 2016, s. 43).

Heidegger Platon'un bu hamlesiyle alētheia'nın kendi özsel imkanını ideaya bağlamasından ötürü farklı bir ontoloji yapma yoluna gittiğini ve alētheia'nın bu özsel imkanını es geçerek onu dönüştürdüğünü düşünür. Esasen Eski Yunan'da gizlenmişlik bir kendini gizleme hareketi anlamında “varlığın özüne” işler, hakikat ise gizlenmişlikten zorla çekip alınmış olan şeydir (Heidegger, 2016, s. 38). Ancak Platon “İşte, nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır (Platon, 2010, s. 509a)” diyerek alētheia'nın bu özsel imkanını bir bakıma tahrif ederek bu imkânı iyi ideasına yükler. Mağara istiaresinde gizlenmemişliğe doğru uzanan yolda “yapay ateşin aydınlattığı yerden, güneş ışığının aydınlığına çıkış ve tüm ışığın kaynağından, mağaranın karanlığına geri dönüş” gibi aşamalar vardır (Heidegger, 2016, s. 39). Bu aşamalarda mühim olan bakışın doğruluğudur. Bu anlamda orthotēs bakışın doğruluğuna ilişkindir. Bakışın doğruluğunun en yüksek mertebesine en yüksek ideaya bakılabildiğinde erişilir. Anlayış (*idein*), kendisini bu yolla kanalize ederek varolanın “görünür biçimi”ne uyum sağlar. *Epistēmē* artık şeyin kendisiyle uygunluğu (*homoiōsis*) olarak vazedilir. Böylelikle, idea'nın alētheia üzerindeki egemenliği, hakikatin özünde bir dönüşüme yol açar. Gizlenmemişlik hala varolanların özelliği olarak kalmıştır ancak o bakışın doğruluğuna bağlıdır (Heidegger, 2016, s. 43).

Platon'da hakkında konuşulan şey alētheia iken kastedilen *orthotēs*'dir ve bu ilişki normatif bir karakterdedir. Hakikat ideanın tahakkümü altında artık bir ve aynı zamanda gizlenmemişlik ve doğruluktur (Heidegger, 2016, s. 44). Hakikatin özündeki bu iki manaya Aristoteles'te de rastlanır. Şeyler gizlenmemişlik olarak hakikati barındırır, ancak “yanlış ve doğru şeylerin içinde değil ... enine boyuna düşünmede vardır” (Aristoteles, 2015, s. 1027b16). Artık zihindeki şeyin olgulara mütekabiliyeti ölçüsünde doğruluktan bahsedilir. “Hakikatin özünün” bu determinasyonu saklısızlık manasıyla alētheia'ya gitmez; o bundan böyle yanlışın karşıtı olarak görülen doğruluk anlamında kullanılır (Heidegger, 2016, s. 45).

Bu andan itibaren, hakikatin özünün hem temsili hem de ifadenin doğruluğu olarak nitelendirilmesi, tüm Batı düşüncesi için normatif bir hâle gelir. Varolanın bu şekilde yorumlanmasının bir sonucu olarak, mevcut olmak, artık Batı düşüncesinin başlangıcında olduğu gibi, gizlenmiş olanın, gizlenmemişliğe doğru yükselişi değildir; ki orada bizzat gizlenmemişlik, açığa çıkma olarak, mevcut olmanın temel özelliğini oluşturur (Heidegger, 2016, s. 45).

Platon'dan beri varolanın bilinmesi bakışın doğruluğuna mahkumdur. Platon mağara alegorisinde hakikati metafizik bir çerçeveye oturtmuştur. Düşünüş şeylerin ötesine yani idealara doğru gider. Bunlar duyuyüstü şeylerdir. İdeaları mümkün kılan ideaların ideasının alanındadırlar. Bu idea “en yüksek ve ilk sebep olan” iyi ideasıdır. Platon, onu takiben Aristoteles bu ideaya *to theion* (ilahi olan) adını verir. Bundan beridir varolanın varlığı hakkında düşünmek metafiziksel bir faaliyeti gerektirir. Mağara alegorisinde hakikatin özünün, temsili doğruluğuyla eşleştirilmesiyle özne varolanların hepsini idealara uygun olarak düşünür ve realiteyi değerlere uygun olarak yorumlar. Dünyanın tümüyle “değerler” açısından hesaplanması bize hakikatin özünü unutturur (Heidegger, 2016, s. 48).

Böylece Heidegger'e göre Platon alētheia'yı bakışın doğruluğuyla eşleyerek hakikate erişimin en yüksek iyi ideasına yönelmekle olduğunu vazettiğini bundan hareketle ontolojisini böyle bir metafizik çerçeveye oturttuğunu düşünür. Böylece Platon alētheia'nın nesnedeki kökensel hareketini çarpıtarak hakikati idealar dünyasına gönderimde bulunarak tanımlamıştır. Heidegger Platon'dan bu yana yapılan metafiziği onto-teoloji olması bakımından eleştirir (Çüçen, 2019, s. 602). Heidegger Platon karakterli bütün metafiziği eleştirirken yeni bir metafizik imkanın peşine düşer.

Heidegger Platon'dan beri yapılagelen metafiziğe rağmen bir tür metafizik yapma imkanından bahseder ve *Metafizik Nedir?* adlı kitabına şöyle başlar: “Metafiziğe kendi kendini tanıtmaya için hakiki imkanı hazırlıyoruz” (Heidegger, 2003, s. 31). Heidegger'in metafiziği eleştirmesi ve ona yeni bir yol haritası çizme girişimi böylece başlamış olur. Bu zamana kadar yapılan hata; varolan ve varlık arasında ilişkinin yanlış değerlendirilmesidir. Varolanları sadece açığa çıkma cihetinden ele alınıp gizli kalma ciheti yani hakikat gözden kaçırılmıştır (Çüçen, 2019, s. 602).

Platon ontolojik anlamda varolanları idealarla ve teolojik anlamda ideayı da ilahi bir kökenle ilişkilendirerek onto-teoloji yapmıştır (Çüçen, 2019, s. 602). Bu noktada metafizik fiziksel olanı aşmış ve fiziksel olan fizik olanının üstünde bir mertebede düşünölmeye başlanmıştır. Varolanla varlık eş düzeyde değil hiyerarşik bir düzeyde bağıntılandırılarak birbirinden koparılmıştır. Varlığın unutulmuşluğu varolan ve varlığın bu şekilde ayrıştırılarak hakikatinden uzaklaştırılmasıyla ortaya çıkmıştır (Çüçen, 2019, s. 603). Varlık hakkında soru sormak metafizik bir sorudur ancak bu, yapılagelen metafizik ayırım yerine varolan ile varlığı beraber ele alan yeni bir metafizik gerektirmektedir (Çüçen, 2019, s. 604).

Heidegger Yunanlıların varolana *phusis* (doğa) dediklerini söyler. Doğanın düzeneğinde varlık ve oluş bir arada olduğundan işleyiş halinde olan açığa çıkmaya doğru devinerek kendini gizlenmişlikten kurtarır. Doğa varolanların ona ait olduğu zemin olarak açığa çıkma ve gizlenme olarak hakikate de sahiptir. Ancak alētheia'nın bu kökensel hareketi ve imkânı unutulmuştur. Aslında Husserl'in epoché yöntemi ile birlikte Klaus Held'e göre Husserl'de "şeylerin kendisine gitmek" düsturu Heidegger'in varolanların kökeninde bulduğu gizlenmişliğin açığa çıkması olarak okunabilir. Zira özlerin görüngülerini araştırmak ancak ve ancak o özler gizli ise bir anlam ifade eder. Ancak Husserl, Heidegger'den farklı olarak gizlenmişliği, bilincin kendini doğal tavra nesnel bir şekilde sabitlemiş olmasına bağlar (Held, 2010, s. 232). Heidegger ise Husserl'deki epoché'yi dönüştürerek şeylerdeki kökensel bir hareket tespit eder ve hareketin kaynağını doğada bulur. Doğanın varolanın varlığına götürmesinden hareketle varolan ile varlık arasındaki bu yeni ayırım varolanı yani fiziği aşarak varlığa gitmek bakımından bir metafiziği yeniden devreye sokar (Çüçen, 2019, s. 605). Zira Heidegger'e için "metafizik varolanı olduğu gibi ve evrenselliği içinde, müdrikeye tekrar kazandırmak için var olanın ötesini araştırmak demektir" (Heidegger, 2003, s. 51). Böylece varolanın varlıkla bir ayırım vasıtasıyla düşünölmesi, değişen varolan için değişmeyen bir kaynak aranmasını dışlayarak metafiziği teolojik yorumdan arındırır (Çüçen, 2019, s. 605).

Heidegger felsefeyi metafiziğin harekete getirilmesi olarak tanımlar. Felsefe de metafiziğin içinde üç momente uğrayarak kendisini harekete geçirir: tamlığı içinde varolana yer açar, hiçliğe kendini teslim eder ve sonunda bu boşlukta sallanan metafizik şu soruyu sormaya zorlanır: Niçin varlık var da hiçlik yoktur (Heidegger, 2003, s. 55-56)? Bu soruyla felsefe

faaliyeti başlamış olur. Görüldüğü üzere Heidegger için metafizik ve felsefe birbirine düğümlenmiştir. Varolanın varlığı bir köken sorusudur ve bizi görünüş ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi sorgulamaya iter. Sonuç olarak varlığın hep bir hareket-karşı hareket içinde bir açığa çıkma olduğuna hükmederiz. Heidegger'in fenomenolojisini Husserl'in fenomenolojik yönteminden ayıran tam da fenomenolojik olarak açığa çıkan gizlenmiş cihetiyle bir arada düşünmektir. Bu dönüşümde varolan ve varlık bir oluşa aittir (Çüçen, 2019, s. 605). Metafizik, bir oluş halinde varoluşa ait kılınmıştır, bu sebeple metafizik vazgeçilebilir değildir (Çüçen, 2019, s. 611). Bu anlamda metafiziğin bu yeni kavranışıyla fenomenoloji açığa geleni açılma hareketi içinde anlayan, varolana uygun bir düşünme yöntemi olarak ortaya çıkmaktadır (Çüçen, 2019, s. 616).

Sonuç

Husserl 20. yüzyılın başında bilimlerin doğalcı, nesnelci ve psikolojist tutumunun yol açtığı anlam krizini tespit etmiş ve felsefeyi kesin bir bilim olarak öne sürmüştür. Felsefede ise fenomenolojik yöntem ile fenomenler arasındaki zorunlu yapıları betimlemek için “kesinlikler zemini” olarak gördüğü yaşam dünyası deneyimini esas almıştır. Filozof bu deneyimdeki zorunlu yapıları barındıran özlerin bilince saf verilişlerini betimlemek için epoché yöntemiyle doğalcı varsayımı askıya almayı hedeflemiştir. Husserl deneyimdeki görüde ortaya çıkan fenomenleri oldukları gibi yani görünüşleri tek gerçeklik olarak kabul ederek klasik görünüş-gerçeklik ayrımını ve iki dünya teorisini reddetmiştir. Görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrım artık fenomenlere doğal tavır veya epoché yöntemi ile yönelme arasındaki ayırmda gözetilmiştir. Ancak Husserl bunu yaparken bilinci varlığa önceleyerek onu ontolojik olarak mutlak ve temel zemine taşımıştır. Varlığı tümüyle bilincin korelatı olarak gören Husserl Heidegger'e göre apaçıklık boyutunu bilincin içkinliğine hapsedmiştir.

Husserl'in ardıllarından Heidegger ise fenomenolojinin eleştirel tutumunu devam ettirerek kriz betimlemesinin odağını varlık üzerine sabitlemiş ve felsefenin karşılaştırılmazlığını savunarak onun bir bilim olarak ele alınmasına karşı çıkmıştır. Böylece Heidegger Husserl ile başlayan fenomenolojinin kriz ve kritik mirasını teslim alıp krizin tanımını değiştirmiş ve Husserl'in kesin bir bilim olarak felsefe projesini eleştirmiştir. Ardından Heidegger, Platon'un mağara alegorisine dönerek Platon'un alētheia'yı bakışın doğruluğuna eşitlemesini ve alētheia'nın imkanından

doğan metafiziğe teolojik yorum getirmesini eleştirmiş ve kavramı Antik Yunan'daki aslı anlamına irca ettirerek alētheia'nın varolanın yapısında gizlenme ve açığa çıkma olarak iki kipte ortaya çıkan kökensel hareket olduğunu ifade etmiştir. Böylece Heidegger alētheia hamlesiyle Husserl'in bilincin içkinliğine hapsettiği açıklık boyutunu nesnedeki kaynaklı bir aradılığı bulunduran doğaya ait kılmış, böylece fenomenolojinin şeylerin kendisine gitmek düsturundaki anti-metafizik karakteri de korumuştur. Heidegger'in bilinç yerine açıklık boyutunu sağlayan olarak doğaya işaret etmesi fenomenolojinin Husserl'de solipsizm tehlikesine düşme ihtimaline karşı kurtarıcı bir hamle olarak görülebilir. Varolanın varlığı sorusundan hareketle felsefeye metafiziği bir oluşa gelmenin zemini olarak tekrar kazandırmak Husserl'deki öz ontolojisini dönüştürerek metafiziğe yer açmıştır. Fenomenolojinin odağını Varlık'a çevirmiştir. Bu itibarla Heidegger'in fenomenolojisi metafizik temelli bir fiziksel gerçeklik kurma ülküsünü içinde barındırmaktadır.

Husserl'den Heidegger'e kriz olarak tanımladıkları odağa göre fenomenolojik yöntemin değişimini gösteren epoché veya alētheia gibi felsefi hamleler bizlere ortaya çıkan krizlere bir çözüm olarak sunulan kavramlar ve tanımların nasıl dinamik bir süreç içinde eleştirilip dönüştürüldüğünü göstermektedir. Husserl ve ardılı Heidegger'in yukarıda belirli bir bağlam içerisinde verilen betimleyici, cevaplayıcı, dönüştürücü ve eleştirel fenomenoloji yapma biçimleri eleştirel düşünce pratiğinin fenomenolojinin karakteristik özelliği olduğuna örnek teşkil eder. Husserl'in dönemin bilim pratikleriyle, Heidegger'in ise Husserl ve Platon ile girdiği eleştirel diyalog bazı benzer kaygıları sürdürüp bazı kaygıların odağının fenomenolojik bir manevra ile değiştirildiğini gözler önüne serer. Husserl ile Heidegger'in fenomenoloji yapma biçimindeki dinamik eleştirel yapı, yaşanan zamanın düşünsel gündemiyle iç içedir ve fakat hem bugün ile hem de geçmişle hesaplaşma refleksini daima koruyarak ilerler. Bu da fenomenolojide varolan eleştiri geleneğinin soyut olduğu kadar somut problemlere de bir cevap bulma kaygısında olduğuna işaret eder.

Kaynakça

1. Aristoteles. (2015). *Metafizik*. (Y. G. Sev, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
2. Esenyel, A. (2020). Felsefe Bilmemeye Katlanabilir mi? Heidegger'de Hakikatin Bir Hakikat-Olmayan Olarak İfşa Edilmesi. *Temaşa Felsefe Dergisi*, 13, 188-201.
3. Çüçen, A. K. (2019). Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri. A. Gür içinde, *Heidegger'in Metafizik Anlayışı*. Bursa: Sentez Yayınları.
4. Heidegger, M. (1927). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
5. Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann. <https://doi.org/10.5771/9783465140931>
6. Heidegger, M. (1985). *History of the Concept of Time: Prolegomena* (T. J. Kisiel, Çev.). Bloomington: Indiana University Press.
7. Heidegger, M. (1996). *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
8. Heidegger, M. (2003). *Metafizik Nedir?* İstanbul: Kaknüs Yayınları.
9. Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman* (K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
10. Heidegger, M. (2016, Haziran). Platon'un Hakikat Doktrini. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*(30), 43.
11. Held, K. (2010). Heidegger'e Göre Fenomenolojinin Temel İlkesi. Ö. Aktok, & M. Bal içinde, *Heidegger* (E. Günok, Çev., s. 213-242). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
12. Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (D. Carr, Çev.). Evanston: Northwestern University Press.

13. Husserl, E. (1982). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* (D. Cairns, Çev.; 7. bs). Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
14. Husserl, E. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. (F. Kersten, Çev.) Lahey: Mastinus Nijhoff Publishers.
15. Husserl, E. (1995). *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*. (T. Mengüşoğlu, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
16. İpşiroğlu, M. Ş. (1939). Fenomenoloji. *Felsefe Semineri Dergisi*(1), 153-164.
17. Küçükaltın, K. (2006). *Husserl*. İstanbul: Say Yayınları.
18. Öktem, Ü. (2005). Fenomenoloji ve Edmund Husserl'de Apaçıklık (Evidenz) Problemi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*(45,1), 27-55.
19. Platon. (2010). *Devlet*. (S. Eyüboğlu, & M. Cimcoz, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
20. Şan, E. (2017). Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Husserl ve Heidegger. *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, 8, 238-263.
21. Şan, E. (2020). *Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Anlam, Eylem ve Olay* [Video]. Akbank Sanat. <https://www.youtube.com/watch?v=MWD663whSpU&t=47s>
22. Şan, E. (2022). *Nedir Şu Fenomenoloji?* [Video]. AkademiFR. <https://www.youtube.com/watch?v=s9Zrg6vRcx8&t=236s>
23. Thévenaz, P. (1962). *What is Phenomenology?* (J. M. Edie, Çev.) Chicago: Quadrangle Books.
24. Topakkaya, A. (2009). E.Husserl'de Noema ve Noesis kavramları. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(7), 121-136.
25. Zahavi, D. (2018). *Husserl'in Fenomenolojisi*. İstanbul: Say Yayınları.

Bertrand Russell’ın Eleştirel Düşünce Alanına Katkıları

Svıtlana Nesterova Coşkun*

Özet

Eleştirel düşüncenin bilgileri, fikirleri ve argümanları mantıklı ve sistematik bir şekilde analiz etmeyi, sorgulamayı ve değerlendirmeyi amaçlayan bir etkinlik olduğu kabul edilir. Teorik olduğu kadar pratik boyutun da önemli olduğu eleştirel düşüncenin gelişimine felsefe tarihi boyunca birçok düşünürün katkısı olmuştur. Ancak bu alanda, 20. yüzyılın önemli filozoflarından biri olan Bertrand Russell’in çalışmaları ayrı bir öneme sahiptir. Genel olarak doğruluk, anlam ve dil sorunsalı üzerine odaklanan analitik Felsefe geleneğinin temsilcisi olarak Russell, çalışmalarında doğru akıl yürütme ve argüman analizi yöntemlerini geliştirerek eleştirel düşünceyi destekleyen önemli teorik altyapıyı geliştirmiştir. Bununla birlikte, Russell, bilim ve felsefede olduğu kadar, gündelik yaşamda da her tür inanç ve kabulleri sorgulama gerekliliğini vurgulayarak geniş kitlelerin eleştirel düşünceyi benimsemesini teşvik etmiştir. Daha da önemlisi Russell, teorik çalışmalarla sınırlı kalmaksızın, kendi yaşamında da eleştirel düşünceyi uygulayarak daima doğruluk için mücadele eden toplumsal bir aktivist ve vatandaş örneğini göstermiştir. Bildirimiz, Russell’in eleştirel düşünce alanına katkılarını belirleyerek özellikle düşüncenin nesnelliğini ve düşünce özgürlüğünü etkileyen faktörler üzerindeki fikirlerini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çalışmamız, düşünürün başta *Sorgulayan Denemeler* (1928) ve *İnsanların Düşünmesine İzin Verin* (1941) gibi kitaplara dahil edilmiş araştırma ve denemelerine dayanarak, rasyonel tutum, bilgi, eğitim, otorite ve propaganda gibi kavramlar üzerinde odaklanmaktadır. Russell için eleştirel düşünme, her şeyden önce entelektüel bir etkinliktir. Bu etkinliğin gerçekleştirilebilmesi için bireyin bazı entelektüel becerilerin yanı sıra kararlılık ve dürüstlük gibi ahlaki niteliklere ihtiyacı vardır. Dolayısıyla Russell’in eleştirel düşünce anlayışı hem epistemolojik hem de ahlaki boyutu içerir. Russell’a göre mevcut eğitim sistemleri bireylerin düşünme kabiliyetini geliştirmek yerine onları pasif ve kolay yönetilen kitleye

* Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, scoskun@bartin.edu.tr

dönüştürmektedir. Devlet ve eğitim sisteminin başında bulunan otorite, doğası itibariyle, düşünce özgürlüğü de dahil olmak üzere çeşitli bireysel özgürlüklerin bastırılmasını öngörür. Yaklaşık bir asır önce Russell, teknolojik ilerlemenin hem devletin gözetim gücünü artırdığına hem de bireyin bu güce direnme yeteneğini zayıflattığına dikkat çekmiştir. Aynı zamanda düşünür, reklamcılık, propaganda ve medyadaki yeniliklerin, bireyin düşünme ve kendi adına karar verme yeteneğini ve arzusunu zayıflattığı konusunda uyarıda bulunmuştur. Bu eğilimlere karşı koyma ve bireysel muhakeme yeteneğini koruma mekanizmasını araştıran Russell'ın düşünceleri günümüzde de güncelliğini korumaya devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bertrand Russell, eleştirel düşünce, kuşkuculuk, rasyonellik, otorite, eğitim, propaganda.

Bertrand Russell's Contributions to Critical Thinking

Abstract

Critical thinking generally refers to activities whose purpose is to analyze, critically discuss, and evaluate information, ideas, and arguments in a logical and systematic manner. For this field, the practical dimension is as important as the theoretical one. Throughout history, many philosophers have contributed to the development of critical thought. However, the work of Bertrand Russell, one of the major philosophers of the 20th century, is of particular importance. First, being a prominent representative of the movement of Analytic philosophy, which usually focuses on the problems of truth, meaning and language, Russell developed an important theoretical framework for the field. His contributions include proper methods of reasoning and argument analysis. However, in addition to this, Russell also encouraged the public to use critical reasoning, emphasizing the need to question all kinds of beliefs and assumptions in everyday life, as well as in science and philosophy. More importantly, Russell did not limit himself to theoretical studies and set an example of a social activist and citizen who always fights for the truth by applying critical thinking in his life. Our article aims to evaluate Russell's contributions to the field of critical thought, especially his ideas about the factors influencing the objectivity of thought and freedom of thought. To conclude, our study focuses on concepts such as rationality, knowledge, education, authority, and propaganda, drawing on the thinker's research and essays included in books such as *Skeptical Essays* (1928) and *Let the People Think* (1941). For Russell, critical thinking is primarily an intellectual activity. To carry out this activity, a person needs some intellectual skills as well as moral qualities such as determination and honesty. Thus, Russell's understanding of critical thought includes both epistemological and ethical dimensions. According to Russell, modern education systems, instead of improving people's thinking abilities, turn them into passive and easily controlled masses. The authority as the head of the state and the education system inherently provides for the suppression of various individual freedoms, including freedom of thought. Nearly a century ago, Russell noted that technological progress both increases the surveillance power of the state and weakens the individual's ability to resist that power. At the same time, the thinker warned that innovations in advertising, propaganda and the media undermine the ability and desire of a person to think and make decisions for himself. Russell's thoughts on how to counteract these tendencies and preserve individual reasoning continue to be relevant today.

Keywords: Bertrand Russell, critical thinking, skepticism, rationality, authority, education, propaganda.

Giriş

Eleştirel düşünce, entelektüel ve kültürel olarak ortaya konulan bilgiler, fikirler ve argümanlar hakkında mantıklı ve sistematik analiz yapmayı, sorgulamayı ve değerlendirmeyi amaçlayan bir etkinliktir. Diğer yandan, Glaser'ın tanımına göre “eleştirel düşünme, kişinin deneyim alanına giren sorunları ve konuları düşünceli bir şekilde değerlendirmeye istekli olma tutumudur” (A. Fisher 2011: 3). Bu anlamda, bireyin gündelik yaşamında attığı adımların ve davranışlarının temellendirmesinin konu eden eleştirel düşünme böylece mantığın olduğu kadar etik ve siyaset alanlarının da ilgi odağında kalmaktadır. Teorik olduğu kadar pratik boyutun da önemli olduğu eleştirel düşüncenin gelişimine felsefe tarihi boyunca birçok düşünürün katkısı olmuş olsa da 20. yüzyılın önemli filozoflarından biri olan Bertrand Russell'ın (1872-1970) çalışmaları bu alanda ayrı bir öneme sahiptir. Genel olarak doğruluk, anlam ve dil sorunsalı üzerine odaklanan analitik Felsefe geleneğinin temsilcisi olarak Russell, çalışmalarında doğru akıl yürütme ve argüman analizi yöntemlerini geliştirerek eleştirel düşünceyi destekleyen önemli teorik altyapıyı geliştirmiştir. Bununla birlikte, Russell, bilim ve felsefede olduğu kadar, gündelik yaşamda da her tür inanç ve kabulleri sorgulama gerekliliğini vurgulayarak geniş kitlelerin eleştirel düşünceyi benimsemesini teşvik etmiştir (Brink & Rempel, 1978: 27-29). Daha da önemlisi Russell, teorik çalışmalarıyla sınırlı kalmaksızın, kendi yaşamında da eleştirel düşünceyi uygulayarak daima doğruluk için mücadele eden toplumsal bir aktivist ve sorumlu vatandaş tutumunu sergilemişti. Bu açıdan Russell, kesinlikle “eleştirel düşünür”¹ olarak anılmaya hak kazanarak, bir kamusal entelektüel örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bildiride, Russell'ın eleştirel düşünce alanına katkılarını değerlendirme amaçlanmaktadır. Bir yandan bunu yapmak kolay değil,

¹ Çağdaş araştırmacılara göre eleştirel düşünür sıfatını kullanmaya hak eden kişi aşağıdaki eylemlerde bulunmalıdır: “Hayati soruları ve sorunları gündeme getirmek, bunları açık ve kesin bir şekilde formüle etmek; ilgili bilgileri etkili bir şekilde yorumlamak için genellemeleri yapmak ve değerlendirmek; iyi gerekçelendirilmiş sonuçlara ve çözümlere varmak, bunları ilgili kriter ve standartlara göre test etmek; alternatif düşünce sistemleri çerçevesinde açık fikirli bir şekilde düşünmek, bunların varsayımlarını, olası sonuçlarını ve pratik sonuçlarını gerektiği gibi tanımak ve değerlendirmek; ve karmaşık sorunlara çözüm bulma konusunda başkalarıyla etkili bir şekilde iletişim kurmaktır” (Paul ve Elder 2016: 12).

çünkü Russell, günümüzde yaygın olan “eleştirel düşünce” terimini kullanmaz. Bu terim ancak 1940-1950’li yıllarda kullanılmaya başlanır. Russell, eleştirel düşünce bağlamında “düşünmede sorgulayıcı tutum”, “kararlı eleştiri”, “eleştirel araştırma”, “eleştirel değerlendirme” ve “dogmatik olmayan eleştirel duyarlılık” gibi birçok farklı terim kullanır (Hare 2001: 8). Ayrıca Russell’ın konuya ilişkin düşünceleri birçok esere dağılmış durumdadır. Düşünüre göre eleştirel düşünme ideali felsefenin, bilimin, rasyonelliğin, liberalizmin ve eğitimin dokusunda saklıdır ve düşünürün görüşleri söz konusu bu konuları tartışırken ortaya çıkar. Çalışmamızda, Russell’ın başlıca *Sceptical Essays* (1928), *Let the People Think* (1941) gibi çalışmaları üzerinde yoğunlaşarak, onun eleştirel düşünme olarak nitelendirdiğimiz entelektüel sürecinin özelliklerini ve gelişmesini etkileyen toplumsal koşullar ele alınacaktır.

Russell’a Göre Eleştirel Düşünce/Düşünme Anlayışı

Russell için eleştirel düşünme, her şeyden önce entelektüel bir etkinliktir. Bu etkinliğin gerçekleştirilebilmesi için bireyin bazı becerileri ve yetkinlikleri kazanması gerekir. Diğer yandan, bir eylem olarak eleştirel düşünme belirli bir motivasyona ihtiyaç duyar, çünkü bir beceriye sahip olma durumu bu becerinin gerekli durumda uygulamasına otomatikten yol açmaz. Bunun için kişi ayrıca ahlaki tutum, kararlılık ve hatta cesarete sahip olmalıdır. Bu açıdan Russell’ın eleştirel düşünce anlayışı, epistemolojik olduğu kadar ahlaki boyutun da önemi üzerinde vurgu yapar.

Eleştirel Düşüncenin Rasyonel Temelleri

Eleştirel düşünce sorunsalı bağlamında bilgi kavramı merkezi bir yere sahiptir. Eleştirel düşünme etkinliğinin, yaşamsal sorunların çözümünde doğru kararların alınmasına güvenilir bir zemin sağlayacak bilginin elde edilmesini amaçladığı söylenebilir. Nesnel ve doğru olan bilginin, düş, inanç, doğma gibi bilgi türlerinden ayırt edebilmesi için öncelikle belirli değerlendirme kriterlerinin geliştirilmesi gerekir (L. Vaughn 2013: 4). Genellikle bu süreç, bilgi kaynakları, edinme metotları, kullanım maksatları konusunda bilinçlenmeyi kapsar. Başka bir ifadeyle bu süreç, bilginin özniteliklerinin sorgulanmasını ve bilgiye karşı refleksif tutumun benimsemesini içerir. Bu açıdan eleştirel sorgulamada, kanıtları ve argümanları değerlendirmek için kişi bilinçli ve bilgili olmalıdır. Russell’a göre, eleştirel düşünme ayrıca neyin eleştirel düşünce sayılacağına dair eleştirel düşünmeyi içermelidir.

Söz konusu refleksif tutum, aynı zamanda insanın kendi argümanlarına yönelik eleştiri girişimlerimizi eleştirmeyi gerektirir. İnsanın yanılabilir bir varlık olmasına dair bir farkındalık; eleştirel düşünmenin önemli esasını oluşturur. Russell’a göre, inançlarımızın hiçbirisi tam olarak doğru sayılmaz; hepsinde en azından bir dereceye kadar belirsizlik, bir hata ihtimali mevcuttur. Kendi önyargılarımızı tespit etmeyi ve tepkilerimizi kontrol etmeyi öğrenmemiz kadar, başkalarının inançlarına baktığımız aynı tarafsızlıkla kendi inançlarımıza da bakmayı öğrenmeliyiz.

Bilimsel bilgi ideali ne kadar kesinlik derecesini pekiştirmeyi öngörse de, Russell eleştirel sorgulama için temel yaklaşımın kuşkuculuk olduğunu iddia eder: “William James “inanma arzusu” konusunda öğütler vermiştir. Ben, şahsen “kuşku duyma arzusunu” öğütlemek isterdim” (1995:169). “Liberalizmin On Emri” (B. Russell 2000) isimli bildirgede “Hiçbir şeyden kesinlikle emin olmayın!” diye bir buyruğa yer veren düşünür, yine de söz konusu kuşkuculuğun yapıcı olması gerektiğini savunur. Tembel şüphecilğe (veya dogmatik şüpheyeye) kapılmadan kanıtlarla desteklenen inançlara dayanmanın daha makul bir davranış olduğunu vurgular ve çocukları yıkıcı biçimde eleştirel olmaya yönlendiren uygulamalara karşı çıkar (1916:156). Böylece Russell’ın, insana has bilme arzusunu olumsuz etkileyen tam bir şüphecilik ile tam bir dogmatizme karşı çıktığı söylenebilir. Russell, eleştirinin her iddiayı reddetmeyi veya çürütmeyi amaçlayan eleştiri değil, nesnel incelemeye dayanabilen ve gerçekliği tespit etmeyi hedefleyen eleştiri olduğunu ileri sürer. Russell’ın savunduğu yapıcı şüphe doktrini şudur: “Doğru olduğuna dair herhangi bir kanıt bulunmayan önermeye inanmak sakıncalıdır” (1995:1). Bu tür bir kuşkuculuk, başta inançlarımızı sorgulamayı ve tartmayı, bazı otoritelerin, hatta filozof veya bilim insanlarının fikirlerine direnme durumlarını kapsar ve insanı araştırmaya teşvik eder.

Kuşkucu tutumun tetiklediği eleştirel sorgulama Russell’a göre, rasyonel düşünme kriterlerine göre gerçekleşecek şekilde mantıksal ve olgusal olmalıdır. Rasyonel akıl, geçerli olduğuna inandığı kanıtlar yoluyla ikna etmeye çalışır ve fikirleri oluştururken gözlemi ve tümdengelimini mümkün olduğu kadar çok, sezgiyi ise mümkün olduğu kadar az kullanır (B. Russell 1993: 74). Russell için rasyonel tutum, “gerçek olgulara ilişkin kanılarımızı özelemlere, önyargılara, geleneklere değil, kanıtlara dayandırmaktan ibarettir” (1995: 44). Rasyonel düşüncenin dogmatizme karşı temel bir araç olduğunu birçok çalışmada dile getiren Russell,

insanda şaşmaz bir rasyonalite yetisinin bulunduğu varsaymaz. O, tam bir rasyonelliğin ulaşılamaz bir ideal olduğunu, rasyonel kesinliğin bir derece meselesi olduğunu söyler (1956: 353-356). “Bilim alanında tam kabul görmüş bir sonucu kesin doğru olarak değil, ama rasyonel bir eylem için yeterince olası bir temel olarak kabule hazırım” (B. Russell 1995: 2). Düşünre göre, insani bilgi daima farklı derecede olasılık derecesini içerir. Rasyonel insan, bilimsel yöntemleri uygulayarak hata olasılığını ölçebilir ve kesinlik derecesini arttırabilmek ilave incelemelerde bulunabilir (1956: 398-399). Ona göre, rasyonel tutumu sergileyen bir kişi kesinliğin olanaklı olmadığı durumlarda olasılığı en kuvvetli görüne büyük ağırlığı verir, atılamayacak ölçüde olasılığı olanları da varsayım olarak aklında tutar; çünkü bunların tercihini gerektiren bazı kanıtlar sonradan ortaya çıkabilir (1995: 44). Buna göre Russell, elde ettiğimiz bilgi kesinlik arz etmezse de kuşkudan felç olmadan bu bilgiye dayalı olarak yaşamayı öğrenmemiz gerektiğini vurgular.

Yukarıda özetlediğimiz epistemolojik esaslar Russell'ın eleştirel düşünme görüşünün çerçevesini oluşturmaktadır. Fakat Russell'ın çalışmaları, bu teorik varsayımların belirli becerilere dönüştürülüp, somut davranışlara ve pratik eylemlere yol açmasının beklentisini içerir. Russell'ın çalışmalarında, rasyonel tutum benimseyen kişi için önemli yetenekler tespit edilir. Şöyle ki, kişinin kendi görüşlerini oluşturma yeteneği, kendisinin ve başkasının iddialarındaki varsayımları belirleme ve sorgulama yeteneğini, tarafsız değerlendirme ve sonuca varma yeteneğini içerir (W. Hare 2001: 8-9). Bunlar, örneğin propaganda söyleminde yanıltıcı hususları tespit etme, kendini kaptırmadan reklama dayanma, sorular sorma ve doğruluğu temellendirme gibi eylemlerde açığa çıkar. Eleştirel düşünme için gerekli entelektüel beceriler öğretilerek kazandırılmalıdır. Örneğin, aşağıdaki örnekte gösterildiği gibi gazete okuma sanatı öğretilmelidir:

Öğretmen, yıllar önce geçmiş ve politik tartışmalara yol açmış olan bir olayı ele almalı; çocuklara önce bir tarafı destekleyen gazetelerde yazılanları, sonra karşı taraftakileri destekleyenlerin yazdıklarını, en sonra da gerçekten ne olup bittiğini tarafsız bir şekilde aktaran yazıları okumalıdır. Deneyimli bir okuyucunun her iki taraftaki önyargılı haberlerden gerçekten ne olduğunu nasıl çıkarabileceğini göstermeli; gazetelerde yazılanların az veya çok gerçek dışı olduğunu öğrencilerin anlamasını sağlamalıdır. Bu öğreti sonunda edinilen kuşkuculuk, iyi niyetli insanların idealist

yönlerine seslenen bu türden soytarıların dalaverelerine karşı, ilerideki yıllarda öğrencilere başışıklık kazandıracaktır (B. Russell 1995: 186).

Göründüğü gibi, Russell'ın önerdiği yöntem, günümüzde Eleştirel Düşünme, İnfornel Mantık gibi derslerde geniş olarak uygulanmaktadır (L. Vaughn 2013; J. Moon 2008). Russell'a göre bu yöntem, tarih gibi (yoruma dayanan) derslerde kullanılmalıdır. Düşünüre göre, yaygın kandırma yöntemlerinin öğretilmesi, insanları "zihinsel ilk günah olan" irrasyonellikten ve saf dillilikten büyük ölçüde kurtarabilir (1995: 187, 172).

Eleştirel Düşüncenin Duygusal ve Ahlaki Boyutu

"İnsan rasyonel olabilir mi?" isimli yazısında Russell, rasyonalizmin kendisini sorgulayarak onun uygulama alanlarını sınırlandırmaya çalışır. Rasyonel akıl yürütmenin, her derde derman olmadığını vurgulayan düşünür, yaşamımızın önemli bölümlerinden bazılarının "mantığın işe karışmasıyla mahvolduğunu" dile getirir (1995:14). Rasyonel düşünmenin tamamıyla duygusallığın yerini alamayacağı, hatta duygu ve mantık arasındaki çizginin düşünüldüğü kadar kesin olmadığını söyler (1995: 180). "İnanca yer açmak için bilgiyi bir yana bırakmak gerektiğini" (I. Kant, 1993: 29) söyleyen Kant'a benzer bir şekilde Russell, yaşamımıza ilişkin kararlarda rasyonel bilginin yanında bazı duygulara da mutlaka yer vermemiz gerektiğini söyler. Russell, bir yandan nefret, kıskançlık ve öfke gibi entelektüel dürüstlüğü engelleyen duygulardan uzaklaşmak gerektiğini tembihlerken (1974: 31), aynı zamanda duyguları olmayan bir kişinin hiçbir şey yapamadığını ve hiçbir şey başaramadığını söyler. Her ne kadar Russell tutkuların tehlikelerle dolu olduğuna inansa da tam bir tarafsızlık pozisyonunu savunmaz, çünkü tarafsızlığın kayıtsızlığa ve dolayısıyla eylemsizliğe yol açacağına inanır. Russell'a göre bir felsefeci yaşamın (ve yaşanan felaketlerin) sadece bir gözlemcisi olmamalıdır (1997, 459-463).

Eleştirel sorgulama, kişinin kendisinin yanılabilceği, diğer insanların iddialarının ise haklı çıkabileceği varsayımını kabul etmesini gerektirir. Bu ise, belirli düzeyde empati ve hatta sempati duygularını aşılama ihtiyacını gündeme getirir. Bilginin birikimsel bir süreçte oluşup, bir insandan ziyade bütün insanlığın ortak ürünü olduğunu kabul ettiğimizde hem bilimsel hem de gündelik yaşamın amaçları açısından başka insanlara karşı hoşgörüyü yaygın hale getirmek önem taşımaktadır. Russell bu bağlamda,

“kıskançlıklara ve sınırlamalara dayalı olmayan, dopdolu bir yaşam arzusuna ve başka insanların birer engel değil, birer yardımcı olacağının idrakine dayalı yeni bir ahlak oluşturmaya” ihtiyaç olduğunu vurgular (B. Russell 1995: 17).

Görüldüğü gibi bilgiye eleştirel yaklaşım belirli entelektüel yetkinlik ve yeteneklerin yanı sıra bazı ahlaki vasıfların bulunmasını zorunlu kılar. Russell’a göre, gerçekliği açıklama sürecinde rasyonel bir yaklaşım tek başına yeterli olmayabilir: “Kurnaz bir adam, benimsenme olanağı gördüğü herhangi bir konuda, o konu lehinde yeterince rasyonel olan kanıtlar bulabilir.” (1995: 180). Düşünür, çağdaşlara nutuk verirken özellikle entelektüel dürüstlüğe vurgu yapar. “Gerçek sakıncalı olsa bile titizlikle dürüst olun, çünkü onu gizlemeye çalıştığınızda daha sakıncalı duruma düşebilirsiniz” (Russell 2020). Sözler ve iddialar maddi üretim açısından sıfır maliyetlidir, ama etkileyciliği olduğu kadar bedeli de yüksek olabilir. Bundan dolayı insanın kişiliğini karakterize eden dürüstlük, tutarlılık, alçak gönüllülük gibi vasıflar, bir iradenin ve hatta cesaretin var olmasına bağlıdır.

Russell’a göre, entelektüel beceriler otomatik tepkiler olmadığından bunları harekete geçirmek için bir yandan duygusal istekliliğe, diğer yandan ahlaki kararlılığa ve hazırlığa ihtiyacı vardır. Eleştirel sorgulamayı teşvik eden duygular arasında Russell, gerçeği keşfetme arzusu (hakikat arayışı) ve hatalı görüşlerden kurtulma arzusu gibi motivasyonları sıralar. Aynı zamanda eleştirel düşünme becerilerinin gündelik yaşamda kullanımını sağlamak için onların uygulanmasını alışkanlık haline getirmek gerekir. Söz konusu alışkanlıklar arasında tarafsız araştırma alışkanlığı, kanıtları tartma alışkanlığı, kişinin kendi görüşünü oluşturma alışkanlığı yer alır. Russell, kişinin kendi görüşünü oluşturma alışkanlığını bir tür özyönetim, belli bir irade bağımsızlığı olarak tanımlar.

Eleştirel düşünme etkinliğinin şartı olarak yukarıda tanımladığımız beceriler ve tutumların, insana özgü birdoğal yetenekten ziyade benimsenmesi ve geliştirilmesi gereken niteliklerin olduğu açıktır. Bunun için Russell’ın, eğitim-öğretim süreçlerinin ve ilgili sistemlerin incelemesine büyük önem atfetmesi tesadüf değildir. Russell, eğitimi, belirli zihinsel alışkanlıkların ve hayata ilişkin belirli bir bakış açısının kazanılmasından sorumlu kurum olarak tanımlar. Ne var ki, kendi çağının toplumunda kazanılan becerileri ve alışkanlıkları incelerken mevcut durumun istenilenden çok uzak olduğunu görmüştür. Russell, “Eğer rasyonel kuşku koşulunun iyi bir şey olduğu

kabul ediliyorsa, dünyada bu kadar çok irrasyonel kesinliğin var olma nedenleri nedir?” (1995: 172) sorusuna cevap ararken, eleştirel düşünceyi etkileyen bazı toplumsal koşulların analizini yapmıştır. Russell’ın bu konudaki değerli tespitlerine aşağıda yer verelim.

Russell’da Eleştirel Düşünce ve Özgürlük

Gerek bir etkinlik gerekse bir yetkinlik olarak eleştirel düşünce, özgürlük nosyonuyla yakın ilişkilidir. Tarafsızlık, entelektüel özerklik, bilgi kaynaklarına erişim, kişisel görüş belirleyebilme becerisi gibi eleştirel düşünmenin olmazsa olmaz unsurları ve özellikleri belirli ölçüde özgürlük gerektirir. Bu açıdan eleştirel düşünce, özgür düşünce olarak tanımlanabilir. Özgür düşüncenin analizine birkaç çalışmayı atfeden Russell, öncelikle bu tür düşüncenin özgür bir bireyin düşüncesi olduğunu vurgular. Peki, özgür olmak ne demektir? Russell için “özgür” olan şey veya kişi bir dış zorlamaya maruz kalmayandır. Ona göre, düşünce, birtakım dış yönlendirici etkenlerden bağımsız ise özgürdür (B. Russell 1995: 164, 192). Bireyin (ve onun düşüncesinin) özgürlüğünü sınırlayan etkenlerin arasında Russell başta hukuki ve ekonomik yaptırımlar, eğitim ve iletişim sistemlerinin uyguladığı yönlendirmelerin yer aldığını söyler. Ona göre, “*Bu faktörlerden üçü içlerinde en etkili olanlarıdır: eğitim, propaganda, ekonomik baskı*” (1995: 172).

Russell’e göre, ekonomik ve cezai yaptırımlar bireyin düşünsel özgürlüğünü sınırlayıp belirli konuların konuşulmasını ve sorgulanmasını kısıtlayan en önemli faktörlerdir: “Eğer bir fikrin açıklanması insanın geçimini kazanmasını olanaksız kılıyorsa düşüncenin özgür olmadığı açıktır. Eğer bir düşüncenin dile getirilmesinden dolayı hapse düşme, işini kaybetme veya terfi alamama gibi durumundan endişeleniyorsanız özgür değilsiniz (B. Russell 1995: 166). Russell’a göre, cezai yaptırımlar çok yaygın olmazsalar da ara sıra bunun gibi örneklerle rastlanır. Bununla birlikte, ekonomik yaptırımlar insanların düşünme özgürlüğünü sınırlandırmada daha yaygın ve daha etkilidir: “Eğer uygulamada bazı fikirler insanı açlığa mahkûm ediyorsa, bu fikirlerin yasalarca cezalandırılmamaları pek zayıf bir tesellidir” (1995: 184). Buna benzer bir şekilde, eğer bir vatandaşın bir görev verilirken veya onu işe alırken onun siyasal, dinsel ve ahlaki düşünceleri dikkate alınmıyorsa fikir özgürlüğünden bahsedilemez. Bu uygulama, insanlara fikirlerinden dolayı zulmetmenin çağdaş biçimidir. Russell’a göre bu durum, tek işverenin devlet veya bir monopolist bir şirket olması durumunda daha da acı bir hal alır (1995: 164-166).

Kanımızca, Russell'in belirlediği ilk iki etken, düşünce özgürlüğünden ziyade, ifade özgürlüğüne işaret eder. Bununla birlikte, üçüncü faktör olarak gösterdiği propaganda, gerçekten insanın algılarını ve değerlerini çarpıtmayı amaçladığı için düşüncelerini ve davranışlarını kontrol altına alır. Russell propagandanın en yaygın ve etkili formları arasında, eğitimin ve medyanın bulunduğunu ifade eder.

Propaganda Olarak Eğitim

Russell, eğitim sisteminin öğrencileri hayata hazırlamakla yükümlü olduğunu söyleyerek öğrenme sürecinde başta rasyonel sorgulayıcı düşünme beceri ve alışkanlıkların kazandırılması gerektiğine inanır. Ancak, çağdaş eğitim sisteminin hedef ve uygulamalarına baktığımızda mevcut durumun söz konusu ideal ile dramatik bir şekilde çeliştiği görürüz. Russell bu durum hakkında, "Eğitimin, rasyonalizmin ve düşünce özgürlüğünün önündeki başlıca engellerden biri olması gibi paradoksal bir durumla karşı karşıyayız" der (1995, 179).

Russell mevcut eğitim sistemlerinin özgürce düşünen ve davranan bireyler yetiştirmek yerine, iktidarın amaçları doğrultusunda kolayca yönetilen ve yönlendirilen pasif vatandaşlar yetiştirdiğini vurgular: "Sıradan kişilerin kendi başlarına düşünmeleri istenmez; çünkü düşünen insanları yönetmek güçtür; yönetime sorunlar çıkarırlar" (1995: 178). Bu bağlamda Russell, eğitimin "siyasal silah" olduğunu söyler (1916: 144). Düşünür, "*ilkokullarda inceden inceye düzenlenen bir kandırmaca sistemi olmadan, demokrasinin kamuflajını korumak olanaksız olurdu*" (B. Russell 1995: 173) diye bir tespitte bulunur.

Russell'a göre eğitimin iki amacı vardır. Birincisi dilbilgisi, matematik gibi alanlarda kesin bilgiler aktarmaktır; ikincisi ise öğrencilere kendi başlarına bilgi edinme ve sağlıklı değerlendirme yapmaya olanak veren zihinsel alışkanlıklar kazandırmasını sağlamaktır. Bunlardan birincisini bilgi (*knowledge*), ikincisine de zekâ (*intelligence*) adı veren düşünür, zekanın sadece teorik yararı olup pratik bir yararı olmadığına kabul edildiğine dikkat çeker. Öne göre, zekânın gelişmesine yeteri kadar önem vermeyen sistem insanların otoriteye boyun eğmesini sağlayacak şekilde düzenlemiştir: "*Bizim eğitim sistemimiz okuyabilen, ancak çoğunlukla olayları değerlendirmeyi ve bağımsız bir görüş edinmeyi beceremeyen gençler yetiştirir. Daha sonra, bu genç insanlar, yaşamları süresince, onları her türlü saçma önermelere inandırmaya yönelik ifadelerin saldırısına uğrarlar*" (B. Russell 1995: 179).

Russell söz konusu üzücü durumun sebebini, eğitim sistemlerinin devletin tekelinde bulunmasına bağlamaktadır. O, bütün gelişmiş ülkelerde ilk öğretimin devletin sorumluluğunda bulunduğuna ve iktidarın çıkarlarına göre işlediğine dikkat çeker. Ona göre bu durum, başta düşünce özgürlüğünü olumsuz etkilemektedir: "...zihinsel konularda bu durum bir felakettir; gelişme, özgürlük ve entelektüel girişim olanaklarını kökünden yok eder. Bütün bunlar ilköğretimi tümüyle tek bir örgütün idaresine bırakmanın doğal sonucudur" (1995: 176). Eğitim sisteminin tek otoritenin elinde bulunması durumu sadece eğitsel sürecin yönünü ve amacını dönüştürmekle sınırlı kalmaz, eğitimin içeriğini de çarpıtarak gerçeklik algısını değiştirir: "Öğretilenlerden bazılarının doğru olmadığı, onları düzenleyen yetkililerce de bilinir" (B. Russell, 1995: 172). Russell'a göre, değişik devletlerin eğitim sistemleri savunmasız çocukların böyle temelsiz iddialara inandırılması biçiminde işler. Rasyonel ve nesnel esaslardan uzaklaşma eğilimi, değişik "milli hakikatlerin" ortaya çıkmasına yol açar (B. Russell 1948: 179). Neticede "bu çocuklar doğruluk ve hak uğruna savaştıkları sanısıyla, sinsî çıkarları korumak uğruna ölmeyi göze almaya hazır" haline gelirler (B. Russell 1995: 173). Görüldüğü gibi, mevcut sistem bireylerin hem sosyal ve entelektüel gelişimini hem de fiziki yaşamını değersizleştirip tehdit altında bırakmaktadır.

Eleştirel düşünme problematiği açısından önemli olan ve Russell'ın özellikle eğitim ile ilişkili olarak incelemeye aldığı başka bir konu ise otorite olgusudur. Otorite kavramı, genel olarak birey, toplum, bilgi, değerler gibi birçok toplumsal unsur arasındaki ilişkilerin diyalektikliğine işaret eder. Bilgi edinme süreci bağlamında ise otorite merkezi konuma sahiptir, çünkü insanın yaşam boyu devam eden öğrenimi aynı zamanda temel otorite oluşturan anne-baba, hoca, bilim, din, devlet gibi figür ve kurumlarla ilişkilidir. Russell'a göre, bunların, çocuğun iyiliğini gözeteceğine pek güvenilemez; çünkü hepsi çocuğun kendi iyiliği ile ilgisi olmayan amaçlara yönelmesini istemektedir: "Devlet çocuktan ulusal saygınlığı yüceltmesini ve iktidardaki yönetimi desteklemesini bekler. Kilise çocuktan rahiplerin gücünü artırmaya hizmet etmesini bekler. Rekabetçi bir dünyada öğretmen okuluna genellikle devletin ulusuna baktığı gözle bakar ve çocuktan okulu yüceltmesini bekler. Ana-baba çocuktan aileyi yüceltmesini bekler" (B. Russell 1995, 216). Russell'a göre, özgün bir şekilde düşüncelerini üretebilen özgür bir birey yetiştirmek için öncelikle bireye değer atfetmek, onun haklarını belirleyip korumak gerekir. Ona göre, "otorite, kontrol ettiği insanların iyiliğini düşünenlerin elinde olsaydı göreceli olarak daha zararsız

olurdu. Ancak böyle bir durumu güvence altına alacak bir yöntem henüz bilinmemektedir” (1995: 203). Bu bağlamda Russell, çocuk haklarının kabul edilmesinin tutkulu savunucusu olmuştur (1916, 145-146).

Medya ve Propaganda

Russell’a göre, çağdaş iletişim araçları üzerinden yayılan propaganda insanların düşüncesini şekillendiren en etkili formlardan biridir. “Çarpıtılmış söz” anlamına gelen propaganda günümüzde de eleştirel düşünmenin en önemli kısıtlayıcılarından sayılmaktadır (H. D. Lasswell 1927: 627). Nazi propagandasının Alman halkı üzerindeki dramatik etkisinin görünür hale gelmesinden çok öncesinde Russell, yeni medya ve haberleşme kanallarının propagandanın yayılmasını kolaylaştıracağını ve pekiştireceğini öngörmüştür. 1922 yılında Moncure Conway Konferansında sunduğu “Özgür Düşünce ve Resmi Propaganda” isimli bildiride Russell, hemen hemen bütün gelişmiş ülkelerin yönetimlerinin reklamcılar tarafından geliştirilmiş yöntemlerin kamuoyu oluşturmak için kullanılmaya başladığına dikkat çekmektedir. Düşünüre göre, bu şekilde uygulanan propaganda, iki tehlikeyi meydana getirmektedir: “Bir kere, ciddi kanıtlar öne sürmekten çok, inançlarımızın irrasyonel kaynaklarını harekete geçirir. İkinci olarak da para veya güç kullanarak en çok reklam yapana haksız bir üstünlük sağlar” (Russell, 1995, 180). Bahsedilen iki zararlı etki, görünüşte propagandanın farklı boyutlarına işaret etmesine karşın, her ikisi de temelde geniş kitlelerin düşünme ve sağlıklı karar alma süreçlerini zedelemektedir. Şöyle ki, özellikle devletin resmi yayın organları aracılığıyla sunulan bilgi, irrasyonel ve temelsiz iddialar içerse bile, devletin otoritesine dayandığı için meşrulaşır. Kitleler açısından bu husus, argümanların kendilerini değilse de onların kabul edilebilme eylemini bir dereceye “rasyonelleştirir”. Diğer yandan, maddi ve idari imkanları kullanarak bu argümanları yayma sıklığı, etkisini pekiştirdiği için, karşıt veya alternatif görüşlere erişebilme olanaklarını sınırlandırmaktadır. Bu bağlamda Russell “gerçek düşünce özgürlüğü var olacaksa, değişik görüşler arasında fırsat eşitliğinin olması zorunludur” (1995: 182) der ve düşünce özgürlüğünü eşitlik gibi siyasi bir düzleme yerleştirir.

Sonuç

Russell’ın eleştirel düşünce alanına katkısını, öncelikle bu tür bir etkinliğin entelektüel ve ahlaki boyutlarını belirlemesinde ve detaylı incelemesinde görmek mümkündür. Ona göre, dogmatizm ve önyargı da

dahil olmak üzere çok sayıda kötülüğün ortaya çıkmasını engellemeye hizmet eden eleştirel düşünme, çeşitli becerilerin, eğilimlerin ve tutumların kullanımını gerektirir. Russell'ın yaşadığı dönemde meydana gelen toplumsal süreçler günümüzde yaşadıklarımızla çarpıcı benzerlik göstermektedir: totaliter rejimlerin güçlenmesi, ayrımcılık ve adaletsizliğin artması, toplumsal mutabakatın azalması, kitleleri yönlendirmek için yeni teknolojilerin uygulanması ve bütün bunlara bağlı olarak dünyanın gündemindeki lokal ve global savaşlar. Russell bütün bu felaketlerin bireylerin düşünme alışkanlıklarıyla yakından ilişkili olduğunu iddia ettiği için, bu durum onun açıklamaları ve çözüm önerilerini daha da değerli kılmaktadır.

Yaklaşık bir asır önce Russell, teknolojik ilerlemenin hem devletin gözetim gücünü artırdığına hem de bireyin bu güce direnme yeteneğini zayıflattığına dikkat çekmiştir. Aynı zamanda düşünür, reklamcılık, propaganda ve medyadaki yeniliklerin, bireyin düşünme ve kendi adına karar verme yeteneğini ve arzusunu zayıflattığı konusunda uyarıda bulunmuştur. Bu eğilimlere karşı koyma ve bireysel muhakeme yeteneğini koruma mekanizmasını araştıran Russell'ın düşünceleri günümüzde de güncelliğini korumaya devam etmektedir.

Russell'a göre, yaşanan sorunlar, sadece yetersiz veya çarpıtılmış bilginin kullanımından kaynaklanmaz, çoğu insanların ahlaki kusurlarından kaynaklanır. Bilgisizlikten veya saflıktan meydana gelen hataların yanı sıra, bilinçli ve kasıtlı olarak işlenen suçların da bulunduğu inkâr edilmez bir gerçektir. Ne var ki, ona göre “insanoğlu ahlaki kusurları giderecek bir yöntemi şimdiye kadar bulamamıştır; vaazlar ve öğütler eski kötülükler listesine bir de ikiyüzlülüğün eklenmesinden başka bir işe yaramamıştır.” Bu durumda, yeryüzünde yaşanan sorunları azaltmak için elimizde bulunan en elverişli yöntem, insanlara akli kullanmasını öğretmek ve teşvik etmektir. “...aklı kullanmak, işinin ehli her eğitimcinin bildiği yöntemlerle kolayca geliştirilebilecek bir özelliktir. Bu nedenle, erdemli olmayı öğretecek bir yöntem keşfedilinceye kadar, ilerleme ahlaktan çok aklin geliştirilmesinde aranmalıdır.” (B. Russell 1995:187). Bu nedenle eleştirel düşünmeye ihtiyaç vardır. Ancak eleştirel düşünce özgür ortamda gelişir ve gerçekleşebilir. Bu konudaki görev ve sorumluluk, başta eğitimciler ve eğitim sisteminin hedeflerini belirleyen siyasi yönetime düşmektedir.

Kaynakça

1. Brink, Andrew & Rempel, Richard A. (1978). "The Importance of the Essayist on Social Issues", The Journal of Bertrand Russell Studies 33/13, p.13-29.
2. Fisher, Alec (2011). Critical Thinking: An Introduction, 2.Edition, Cambridge: Cambridge University Press.
3. Hare, William (2001). "Bertrand Russell on Critical Thinking", Journal of Thought 36/1, p.7-16.
4. Lasswell, H. D., The Theory of Political Propaganda , The American Political Science Review, Vol. 21, No. 3 (Aug., 1927), pp. 627-631. Published by: American Political Science Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1945515>
5. Moon, Jennifer (2008). Critical Thinking: An exploration of theory and practice, London & New York: Routledge Taylor & Francis.
6. Paul, R., & Elder, L. (2016). Critical thinking competency standards. Peaking: Foreign Language Teaching and Research Press.
7. Russell, Bertrand (1916). Principles of Social Reconstruction, London: G. Allen & Unwin.
8. Russell, Bertrand (1948). "The Ancestry of Fascism". Let the People Think, London: Watts&Co, p.61-79.
9. Russell, Bertrand (1956). Human Knowledge: Its Scope and Limits, London: G. Allen & Unwin.
10. Russell, Bertrand (1964). İnsanlığın Geleceği, Çev. İsmail Hallı Oğuz, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
11. Russell, Bertrand (1993). Aylaklığa Övgü, Çev. Mete Ergin, İstanbul: Cem Yayınevi
12. Russell, Bertrand (1997). "The duty of a philosopher in this age", The Collected Papers Bertrand Russell, Volume 11, p. 455-463.
13. Russell, Bertrand (1998). Sorgulayan Denemeler, Çev. Nermin Arık, İstanbul: Tübitak.

14. Russell, Bertrand (2020). "Liberal Decalog", The Collected Papers of Bertrand Russell, Volume 26: Cold War Fears and Hopes, 1950–52 (A.G. Bone, Ed.) (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003104735>.
15. Vaughn, Levis (2013). The Power of Critical Thinking, New York: Oxford University Press.

Eleştirel Düşüncenin İki Odağı: Felsefe ve Bilim

Ülker Öktem

*Soruşturulmayan, üzerinde düşünülmeyen bir hayat,
yaşanmaya değer.*
Sokrates

Özet

Konumuz, eleştirel düşüncenin odağında yer alan, aynı zamanda entelektüel kültürün de iki temel ögesi olan felsefe ve bilimdir. Bu iki temel öge, felsefe ve bilim, her ikisinde de eleştirel düşünce olması bakımından birbirlerine yaklaşırlar. Esasında, varlık, bilgi ve değer alanlarında kapsamlı ve eleştirel bir düşünce olan, bilgelik sevgisi anlamına gelen felsefe de, bilim gibi bir bilgi türüdür. O bakımdan, yani bir bilgi türü olmak bakımından, bilimle aralarında bir fark yoktur. Ama, genellikle, insanın, var olanlar karşısındaki tavır alışı olarak nitelendirilen felsefe, kuşkusuz doğa bilimleri, tabii bilimler ve sosyal bilimler gibi bir bilim değildir. O, her şeyden önce, kazanılmış bilgiler üzerine bir bilgidir; bir refleksiyondur. Zihnin önceden elde etmiş olduğu bilgiler üzerine yeniden dönerek, onları bir eleştiri ve değerlendirme süzgecinden geçirmesidir. Felsefenin özü, herhangi bir bilgiye sahip olmaktansa, o bilginin aranmasıdır. Bu nedenle, felsefede yanıtlardan, yani kurulan sistemlerden ziyade, sorular ve sorunlar önemlidir. Felsefenin amacı ise, insana, her şeyin; varlığın, bilginin ve değerın aslını, özünü bildirmektir. Felsefe, varlığı varlık olmak bakımından kavramak isteyen insanoğlunun düşünsel bir eylemidir. Esasında, felsefe de bilim de farklı yöntem ve araçlarla gerçeğin ne olduğunu araştırırlar. Felsefe, gerçeği, bilim gibi özel bir açıdan değil, sadece gerçek olması açısından varlığı varlık

* Bu metnin bir özeti, Cumhuriyetimizin kuruluşunun yüzüncü yılı dolayısıyla Ankara’da 26-28 Ekim 2023 tarihleri arasında Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Tübitak, Ankara Büyükşehir Belediyesi, İstanbul Üniversitesi Mantık, Uygulama ve Araştırma Merkezi ile Mantık Derneği tarafından düzenlenmiş ve Ankara Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığında yapılmış olan ‘Her Yönüyle Eleştirel Düşünce’ adlı XIII. Mantık Çalıştayında bildiri olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, uoktem@ankara.edu.tr

olmak bakımından, aklın ilkeleri aracılığıyla, özüne varmak üzere, ispat etmek amacıyla; bilim ise, gerçeği, çeşitli özel açılardan, örneğin sayı, sayı çeşitleri, uzunluk, ağırlık, ısı, elektrik, ses, ışık, tuz, asit, baz, sinir, kemik, kas, hücre... vs. gibi özel açılardan, yine aklın ilkeleri aracılığıyla, ispat etmek amacıyla ele alır inceler.

Biz, burada, öncelikle, bu iki temel entelektüel kültür ögesi ve tarihleri üzerinde kısaca duracak; sonra, her ikisini, kendi tarihleriyle ilişkilendirerek aralarındaki fark ve benzerlikleri söz konusu edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Entelektüel Kültür, Felsefe, Bilim, Felsefe Tarihi, Bilim Tarihi, Eleştiri

Two Focal Points of Critical Thinking: Philosophy and Science

Abstract

Our topic is philosophy and science, both of which are in the heart of critical thought. The very two components, philosophy and science, are closely connected as they are the elements of critical thought. Philosophy, which is an extensive and critical thought in the fields of knowledge, ontology and evaluation, is one of the sorts of knowledge like science. Therefore, philosophy and science are the same in the methods they apply to handle knowledge. On the other hand, philosophy, which is generally described as man's attitude towards those that exist, can hardly be considered as a branch of natural, social and biological sciences. Philosophy is, primarily, the sort of in-depth study of acquired knowledge, a sort of reflection. It is the activity of the mind in acquiring knowledge and the return of the mind to the knowledge acquired. The hub of philosophy is to focus on the knowledge that has already been acquired, not to obtain new information. Therefore, questions asked and problems faced are more important in philosophy rather than the answers given, namely the systems constituted, Philosophy is to teach man the truth of existence, knowledge and value of everything. Philosophy is the mental activity of a human being who tries to grasp existence from the point of view of existing. Both philosophy and science examine what the truth is from different points. Philosophy studies the truth for the sake of the truth, whereas science employs an approach peculiar to the nature of the study. The nature of the philosophical approach is abstract and the nature of science is concrete. Philosophers reach the truth through mental principles and science through concrete examples. For example, numbers, numerical systems, length, weight, heat, electricity, sound, light, salt, base, nerve, bones, tissue all of which are studied according to the principles peculiar to nature of the science. For Philosophy mental principles are required.

This study will be primarily concerned with these two basic elements of intellectual culture and their histories (history of philosophy and history of science) and will consider the similarities and differences between them through connecting to their own histories.

Keywords: Intellectual Culture, Philosophy, Science, History of Philosophy, History of Science, Critic.

Giriş

Felsefe ve Bilim, hem eleştirel düşüncenin odağında yer alır, hem de entelektüel kültürün yani bilimin ve felsefenin etki alanına giren kültürel kısmın iki ögesidir. Esasında, her ikisi de bir tür bilgidir ama gündelik bilgi ya da sağduyu bilgisi gibi bir bilgi türü değildir. Felsefe, özünde eleştiri bulunan bir bilgi türüdür; varlık, bilgi ve değer hakkında eleştirel bir düşünce, eleştirel bir insan faaliyetidir. Özünde eleştiri bulunan bu bilgi türü, varlıkla birlikte, aynı zamanda özü de araştırır. O, algılanan dünyanın ve yaşamın bütünü hakkında evrensel bir bilgidir. Bu bilgi türünün diğerlerinden farkı, içerisinde karşıt görüşleri barındırmasıdır. Bu hususu Gusdorf *hiçbir felsefe, felsefeye son veremedi* sözüyle gayet açık bir şekilde vurgulamıştır.

Felsefe ve bilim, kullandıkları yöntemler sayesinde gündelik bilgiyi aşan, özel bir bilgi türüdür. Bir bilgi türü olmak bakımından, felsefe ile bilim arasında bir fark yoktur. Elbette bilimde de felsefede de amaç bir ve aynı, yani ‘doğru, sağlam bilgiyi bulmak’ veya ‘doğru, sağlam bilgiye ulaşmak’, insana her şeyin; varlığın, bilginin ve değerın aslını, özünü bildirmektir. O halde, bu iki düşünsel uğraş arasında fark nerededir? Fark, ele aldıkları meselelerde, bu meseleleri çözmek ve elde ettikleri sonuçların doğruluğunu denetlemek için kullandıkları yöntemlerdedir.

1. Felsefe Nedir?

Felsefenin ne olduğu sorusu, felsefenin tarihî olarak ne olmuş olduğu sorusundan bağımsız olarak cevaplandırılmaz. Tarih boyunca, filozoflar, ta Pythagoras’tan Jaspers’a varıncaya kadar, felsefenin ne olduğu, ne olması gerektiği konusunda farklı farklı hatta bazen taban tabana zıt görüşler ileri sürmüşler, fakat hiçbir filozofun felsefe tanımı, felsefe hakkındaki anlayışı, tamamen bir başka filozof tarafından kabul görmemiştir. Örneğin ilk İslam filozofu el-Kindi onu ‘insanın kendisini tanımasıdır’ diye tanımlarken, bir diğer İslam filozofu Farabi, ‘var olmaları bakımından varlıkların bilinmesi’ olarak tanımlamış; on sekizinci yüzyıl Aydınlanma filozofu Kant, ‘kendisini akla dayanan nedenlerle meşru kılmak veya haklı çıkarmak iddiasında olan bir zihinsel etkinlik’ olarak; Egzistansiyalist filozof Karl Jaspers ise, onu egzistansiyalizmin ruhuna uygun olarak ‘yolda olmaktır’ diye tanımlamıştır; yani, o, henüz, tamamlanmış, bitmiş bir etkinlik değildir. Hal böyle olunca, günümüzde de herkesin üzerinde anlaşabileceği, genel geçerliliği

olan kesin bir felsefe tanımına ulaşamayacağı sonucuna kolayca varılır. Felsefenin herkesin üzerinde anlaşabileceği, genel geçerliliği olan, kesin bir tanımına ulaşılmasa da, biz, onu, genel olarak –herhangi bir felsefi izm’e düşmemek için- sadece ilgi alanlarını belirterek şöyle tanımlayabiliriz: **‘Felsefe, varlık, bilgi ve değer hakkında eleştirel bir düşünce, eleştirel bir insan faaliyetidir.’** Nitekim, büyük felsefe tarihçilerinden, evrensel bir felsefe tarihinin yazarı olan Emile Brehier de bu eserin girişinde, felsefenin ne olduğu problemini “dogmatik” olarak ortaya koymak yerine “historik”, yani “tarihi” olarak ortaya koymanın en doğru yol olacağını belirtmektedir. Çünkü, Brehier’in burada gayet güzel bir biçimde gösterdiği gibi, gerek filozofların kişilikleri ve her devrin, filozoflarından istediği şeylerin farklılığı, gerekse felsefi sistemlerin içlerinde doğdukları ahlaki, kültürel, sosyal ve dinsel ortamla bağlantıları ve bu bağlantılar içinde diğer ana kültür alanları (bilim, sanat, din,... vs.) ile olan ilişkilerindeki farklı tutumları bir ve basit bir felsefe tanımı yapmamızı engelleyici niteliktedir.(E. Brehier 1969:5; A. Arslan 1986: 91) Fakat, genel olarak, onun, önceden kazanılmış bilgiler üzerine bir bilgi, yani zihnin, elde etmiş olduğu bilgiler üzerine yeniden dönerek, onları bir tenkit ve değerlendirme süzgecinden geçirmesi (reflexion) olduğu; özünü ise, herhangi bir bilgiye sahip olmaktansa, o bilginin aranmasının, o bilginin amaç edinilmesinin teşkil ettiği söylenebilir. (S. Tekeli, M. Türker, E. Kahya, K. Gürsoy, A. Öner, N. Baykurt 1982: 10)

Felsefe, Yunanca ‘bilgelik sevgisi’ anlamına gelen ‘philosophia’ kelimesinin Arapçalaştırılmış halidir. Bilgelik ya da hikmet, her şeyin esasını, özünü bilmektir. Sınırlı ve sonlu bir varlık olan insanın, her şeyin esasını, özünü bilemeyeceği yani, hikmet sahibi, bilge kişi olamayacağı, bu tür bilgiye, ancak, Tanrıların sahip olabileceği, daha İlkçağda Pythagorasçılar tarafından tespit edilmiş, bu yüzden, felsefeye “bilgelik sevgisi”, felsefe yapan insana da “bilgeliği seven” anlamına gelen “filozof” denmiştir. Sokrates’in, uğruna ölümü göze aldığı, insan hayatının anlamı ve değerine ilişkin derin bir bilgi olan, kendisine sahip olana, mutluluk ve kurtuluş sağlayacağı, hayatına anlam ve değer katacağı varsayılan **bilgelik**, bilen varlıkla (özne ya da süje) bilinen varlık (nesne ya da obje) arasındaki ilişkiden doğan **anamlı ve değerli bir bilgidir**. Bu ilişkide bilen mi yoksa bilinenin mi ağır bastığı, bilginin imkanı veya imkansızlığı, bilginin kaynağı, alanı, kapsamı ve sınırlarının ne olduğu, felsefenin bilgi kuramı yani epistemoloji alanının özel konusudur. Felsefi düşünce, **eleştirel** bir düşüncedir; kendisine veri olarak aldığı her tür malzemeyi aklın eleştiri

süzgecinden geçirir. Bu malzeme, doğrudan, kendisine yöneldiği varlık alanından; ontolojiden (varlık olmak bakımından varlığın biliminden) sağlanabileceği gibi, ki bu takdirde metafizik yapılı; bilim, sanat, din, tarih, ahlak, hukuk, doğa, toplum, siyaset... gibi başka entelektüel etkinliklerden de sağlanabilir. Bu takdirde, bilim felsefesi, sanat felsefesi, din felsefesi, tarih felsefesi, ahlak felsefesi, hukuk felsefesi, doğa felsefesi, toplum felsefesi, siyaset felsefesi...vs. yapılı. Felsefi düşünce, analitik ve sentetiktir. Günümüzde ‘Analitik Felsefe’ olarak bilinen, yirminci yüzyılın ilk yarısında Mantıkçı Pozitivizm ve daha sonraları Viyana Çevresi diye adlandırılan akımın Alfred Jules Ayer, Carnap, Reichenbach, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, G. E. Moore vb. gibi, her türlü kurgusal (spekülatif) temellendirmelere ve metafiziğe karşı çıkan, ‘felsefe bilimsel yöntemle ele alınmalı ve bilimin olgularıyla desteklenmelidir’ kanaatini taşıyan belli başlı temsilcilerinin yapmış oldukları gibi, filozof, kendisinin de içinde bulunduğu evreni anlamak ve kavramak için kendisine sunulan deney, algı ve sezgi sonuçlarından oluşan her türlü bilgiyi ya da malzemeyi kendi bilgi, deney, algı ve sezgi yetilerine göre yeniden düşünür ve analiz eder, aydınlığa kavuşturur. İşte bu, felsefenin analitik yanıdır. Ancak, filozof, bununla yetinmez, evreni, düşünsel anlamda, parçalanmış, parçalara ayrılmış bir halde bırakmaz. Onu, çözümlenmiş, aydınlığa kavuşturulmuş malzemedен hareketle yeniden inşa eder; kurar, birlik ve bütünlüğe kavuşturur. İşte bu da felsefenin sentetik ya da sistemleştirici işlevidir. Örneğin Platon, Aristoteles, İbn Sina ve Hegel gibi filozoflar, evreni, bütün parçaları birbirleriyle uyumlu bir bütünlük arz eden mimari bir yapı olarak yeniden kuran sistemci filozoflar olarak kabul edilirler.

İnsanoğlunun varlık, bilgi ve değer konularında bireysel, eleştirel, bütüncül, tutarlı ve birleştirici bir düşünsel eylemi, varlığı, bilgiyi ve değeri açıklama gayreti ve çabası olan felsefenin araştırma alanı son derece geniştir ve bu alana giren objeler de son derece fazladır. Var olana ilişkin sorduğu sorularla bilim, teknik, din ve sanat gibi her türlü bilgiyi aşmaya ve temellendirmeye yönelmiş bir insan eylemi olan felsefenin kuşkusuz kendine özgü belirli bir konusu ve amacı vardır. Filozof, var olan bir şeyin anlamını bilmek, kavramak ister; o bunu tek tek şeylerde, ya da bu şeylerin varlık bütününde, evrende, birbirleriyle olan ilişkileriyle birlikte kavramaya çalışır.

Dünya karşısında alınan belli bir tavrın, derinleşen bir varlık bilincinin kavramlara ve düşüncelere bürünen düşünsel ilişkilerinin bir ifadesi olan

felsefenin insan yaşamında kendisine özgü iki yönlü bir yeri vardır. İster Tanrısal (ilahi) ister beşeri (insani) olsun, eşyanın doğru bilgisini edinmek ve bu bilgiye göre davranmak felsefe ise, bu takdirde, o, bir bakıma dünya görüşü tarzında bilinçli, bilgili ve uyanık bir yaşama erişmek, düşünce yoluyla varlığın derinliklerine inmek isteyen herkesi ilgilendirmekle birlikte, esasında bir dünya görüşü olmadığı, yani ‘herhangi bir konu üzerinde düşünceler’ manasına gelmediği, belli bir uzmanlık alanı olduğu için asla herkesi ilgilendirmez. (H. Heimsoeth 1986: 12). Eğer, kendisini akla dayanan nedenlerle meşrulaştırmaya çalışan bireysel, eleştirel, refleksif, bütüncül ve tutarlı bir düşünme çabası olan felsefe, bir dünya görüşü olsaydı, o zaman Sümerlilerin de felsefeleri olduğu söylenebilirdi. Oysa biz, dünya hakkında bütüncül, sistemli, akılsal bir tasarım geliştirme çabasına; felsefeye ve böyle bir çabada bulunan, bu çabayı temsil eden bir insan tipine; filozofa henüz Mısır ve Mezopotamya’da rastlamıyoruz. Mısırlılarla Mezopotamyalıların ilimleri vardı fakat gerçek anlamda, yani mitoloji dışında felsefeleri yoktu. (A. Sayılı 1966: 30). Ancak Sümerlilerin dünya görüşleri, hayat anlayışları, mitolojileri, kozmogonileri, teogonileri olduğu aşikardır. Sadece, onların bu dünya görüşlerine, mitolojilerine, hayat anlayışlarına ‘felsefe’ denmesinin ne derece uygun olduğu tartışmalıdır. Sümerliler, kelimenin tam anlamıyla, bir felsefe sistemi geliştirememişlerdir. Bu evren hakkındaki düşünceleri ve dinsel araştırmaları asla felsefi bir anlatım ve sistematik bir açıklama şeklini almamıştır. (S. N. Kramer 1990: 63; 85)

Felsefede mitolojik-dinsel dünya tasavvurunu aşan bazı unsurlar ve özellikler vardır; filozof, araştırdığı şeyleri temellendirmek ve kanıtlamak ister. Sokrates öncesi Yunan felsefesinin yeni, orijinal ve düşünce tarihinde adeta bir devrim teşkil eden ‘akılsallık’, ‘doğallık’ ve ‘pozitiflik’ kavramlarıyla ifade edilebilen yanı da budur. Kısacası, Sokrates öncesi Yunan felsefesi akılsaldır, doğaldır ve pozitiftir. Bununla birlikte, felsefe öncesi mitolojik dinsel düşüncenin de bir ölçüde akılsallığa sahip olduğu kabul edilebilir. Oysa, Yunan felsefi düşüncesinin akılsallığını teşkil eden şey, onun, dünyayı büyük ölçüde doğal kavramlarla tasvir etmeye çalışan bir bakış açısına dayandırmak istemesinde yatmaktadır. Onun pozitifliği ise, verilmiş olandan kalkarak, dünyayı açıklamak ve tasvir etmek, insani ve ilahi olan da içinde olmak üzere, her şeyi doğal olanla açıklamak ve değerlendirmek çabasından ileri gelmektedir. (A. Arslan 1995: 2-3)

Felsefenin can damarı soru sormak, araştırmak ve düşünsel denemeler yapmaktır. Herhangi bir insanın hatta bir bilim insanının algılanan, kavranan,

kanıtlanan şeylerle genellikle yetindiği yerde, bu algılanan, kavranan, kanıtlanan şeyler hakkında düşünmek, soru sormak yani onları problem haline getirmek felsefenin alanına girer; filozofun uğraşısıdır. Felsefede yeni ve özgün bir sorunu ortaya atmak, en azından bir felsefi soruna yeni bir cevap vermek kadar değerlidir. Esasında, felsefenin problemleri çok eski olan ama daima yeni baştan ve yeni bir biçimde ortaya atılan problemlerdir. Bir problemin çözümü için getirilen deliller, buna karşı yapılan itirazlar, verilen yanıtlar ve yanıtlara yanıtlar... kısacası var olanlara ilişkin olan bu felsefe problemleri hiçbir zaman nihai bir şekilde halledilemezler. Bu da onların ebedi bir karaktere sahip olduklarına işaret eder. Problemlerin sürekli olarak gündemde kalması, onların şeklen tekerrür etmesidir. Ancak bu, onların değişmez, daima yerli yerinde duran problemler olması demek değildir. Eğer böyle olsaydı, felsefe anlamını kaybeder ve hayatta her anlamsız şey gibi çoktan silinip giderdi; unutulurdu. Oysa, dikkat edilecek olursa, içerikleri bakımından bu problemler hiçbir zaman tekerrür etmezler; daima daha zengin, daha kesin, daha somut anlamlar kazanırlar; daima yeni bir içerikle zenginleşerek, yeni bir anlamla derinleşerek gelişirler. Bu nedenle, örneğin Husserl'in fenomenolojisi adeta, yeniden canlanmış bir Platonizm'dir. Carnap'ın Yeni Pozitivizmi ise, sanki yeniden canlanmış bir Pozitivizmdir. Böyle olmakla birlikte, Yeni Pozitivistlerin kavramları, Auguste Comte'un ve diğer Pozitivistlerin tanımadığı, bilmediği modern fiziğin kavramlarına dayanmaktadır. Aynı şekilde, Kant'la Bergson felsefelerinde de tıpkı Elealılarla Herakleitos'un felsefelerinde olduğu gibi farklar vardır. Bergson'un felsefesi de eskilerin tanımadığı modern bilimin, modern filolojinin, psikolojinin ve biyolojinin esaslarına dayanmaktadır. Bu da bize, filozoflar arasında Platon ve Husserl'de olduğu gibi ne kadar büyük bir çağ farkı olursa olsun, felsefede ele alınan meselelerin şeklen olmasa da, içerik bakımından gittikçe zenginleştiğini göstermektedir. (E. v. Aster 1939: 9-10). Örneğin, Yunan felsefe tarihinde, o zamana kadar ciddi bir biçimde felsefenin alanı içinde ele alınıp, üzerinde düşünülmeyen kültür, ahlak ve siyasetle ilgili konuların Sofistler ve Sokrates tarafından felsefi olarak ele alınıp tartışılması, felsefe tarihi bakımından çok önemli bir ilerleme sayılır. (A. Arslan 2022: 28). Ama, bu, felsefenin yerinde saydığı anlamına da gelmez. Şöyle ki: İlerleyen bilgi kümesi olma özelliği, sadece bilimde vardır ve onun bu özelliği, objektif olarak, objektif yolla tespit edilmiştir. Bu nedenle, kuşkusuz, bugün Hipokrat tıbbından çok daha ileride olduğumuzu rahatlıkla söylemek ve bunu görmek mümkündür. Ama Platon'dan daha

ileride olduğumuzu söylemek hiç de mümkün değildir. Bu, yığılan, birikici (kümülatif) bir bilgi türü olan felsefenin yapısından, önermelerinin diyalektik, genel, doğru ama zorunlu olmayışından kaynaklanmaktadır. Felsefenin önermeleri bilimin önermeleri gibi apodeiktik, genel ve doğru olmakla birlikte, zorunlu olmadığından, felsefede varılan sonuçlar da zorunlu değil, olasıdır. Bu yüzden, felsefede bilimde olduğu gibi herkes tarafından kabul edilen, genel geçer bir tek doğru; dolayısıyla, ele alınan meselelerin bir tek çözümü yoktur. Felsefede ne kadar “izm”, yani bu meselelere çözüm getirmek üzere kurulmuş ne kadar sistem varsa, o kadar da çözüm şekli vardır.

Felsefenin önermelerinden kaynaklanan bu durumu, yirminci yüzyıl filozoflarından Whitehead *günümüz felsefesi ancak Platon felsefesine düşülen dipnotlardır* diyerek gayet güzel bir şekilde vurgulamıştır. Whitehead’in bu tespiti oldukça yerindedir. Öyle ki; Whitehead bu sözlerle asla tevazuda bulunmamış, tam tersine, felsefenin yapısını dile getirmiştir. Onun bu sözünü, felsefe eğitimi almış, dolayısıyla felsefenin yapısını çok iyi bilen bir kimsenin, felsefecinin anlamaması ya da ‘felsefenin durağan (statik) ve yerinde sayan bir yapıya sahip olduğu’ şeklinde, yanlış anlaması mümkün değildir. Çünkü felsefe durağan değil, aksine dinamik ve kümülatif bir yapıya sahiptir ve meseleleri hiçbir zaman nihai bir şekilde halledilemeyeceği için ebedidir, Felsefe meselelerinin ebedi bir karakter taşımalarından dolayı, örneğin 1916-1917 yıllarında Dârü’l-fünûn’da okutulan felsefe derslerinde ele alınan ve tartışılan meselelerle, günümüzde, iki binli yıllarda, tartışılan meselelerin şeklen aynı, içerik bakımından farklı olduğu söylenebilir. Bu hususu, yirminci yüzyıl Fransız filozofu Paul Janet de *Platon’dan Kant’a kadar felsefede hiçbir ilerlemenin olmadığını söylemek güçtür* diyerek vurgulamıştır. (Ü. Öktem 1997: 49)

1.1. Toplumumuzda Felsefenin Varlığı

Bugün, toplumumuzda gereken itibarı göremese bile, biz, felsefenin Tanzimat öncesinde, Osmanlı’da kelim, tasavvuf ve falsafa (Hellen-Helenistik dönem (M.Ö.600-300/300-30) felsefe eserlerinin İslam Kültürüne kazandırılmış yanı) üçlüsü halinde var olduğunu, gerek on beşinci yüzyılda Fatih’in kurmuş olduğu Sahn-ı Seman medreselerinde, gerekse onun gelişmiş şekli olan Süleymaniye medreselerinde matematik, astronomi ve tıp gibi akli bilimlerin yanında yine bu bilimler (akli bilimler) arasında sayıldığını biliyoruz.

3 Kasım 1839'da ilan edilen Tanzimatla birlikte, Batı'ya kapılarını açmış olan Osmanlı İmparatorluğuna oradan, ilkin, on sekizinci yüzyıl **Aydınlanma devri devlet felsefesi**, daha sonra da Pozitivizm, Realizm, İdealizm, Materyalizm, Tarihi Materyalizm, Rasyonalizm özellikle Descartes ve Descartes'çılık, Entüisyonizm (Sezgicilik), Bergson ve Bergson'culuk, Evolüsyonizm (Evrincilik) ve Romantizm gibi çeşitli felsefe akımları girmiştir. Aydınlanma devrinde devlet, her şeyden önce, bireylerin hak ve özgürlüklerini korumak amacıyla meydana getirilmiş bir güven aracı olarak kabul edilmiştir. On sekizinci yüzyıl Aydınlanma devri filozof ve düşünürleri, siyasi görüş ve düşünceleriyle yeni bir sosyal düzenin kurulmasına, devletlerin laik ve demokratik bir yapıya dayanmasına büyük ölçüde katkıda bulunmuşlar; özellikle, Montesquieu ve J. J. Rousseau gibi ünlü filozoflar bu görüşleri daha fazla geliştirmişler ve sonunda, 1789 Fransız Devrimini hazırlamışlardır. İşte, o zamanın Avrupa'sını Aydınlanmadan Fransız Devrimine götüren fikir ve görüşlerin bazıları, Tanzimatla birlikte ülkemize de girmiştir.

Bilindiği üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nda, o zaman için yepyeni olan *özgürlük, eşitlik*, ve *adalet* kavramlarını geniş halk kitlelerine yayan, bireyin doğal hak ve özgürlüğünü savunan ve daha sonra, Cumhuriyetle birlikte gerçekleşecek olan devrimler üzerinde hiç de küçümsenemeyecek etkileri bulunan Şinâsi, Nâmık Kemâl ve Ziya Paşa gibi aydınlarımız, özellikle Lametrie, Voltaire, J. J. Rousseau, d'Alembert ve Diderot gibi Fransız ansiklopedist ve aydınlanmacılarının etkisinde kalarak devlet felsefesiyle uğraşmışlardır. Devlet felsefesine ilişkin olarak Nâmık Kemâl, Osmanlı Devletinin yeni baştan düzenlenmesi, *özgürlük, adalet* ve *eşitliğe* dayanan bir devletin kurulması meselesi üzerinde önemle durmuştur.

Tanzimatın ilân edildiği on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısına rastlayan dönemde, Avrupa'da, *Romantizm* hâkimdir. Romantik dünya görüşü, bu devrin sanat, edebiyat ve felsefesine âdeta damgasını vurmuştur. Osmanlılar ise, daha ziyade, Fransız Romantizminin etkisinde kalmışlardır. Romantizm, esasında, kendisinden önce Avrupa'da hâkim olan bir düşünce çığırına, yani on sekizinci yüzyıl Aydınlanma felsefesine tepki olarak doğmuştur. Bununla birlikte, özellikle Fransız Romantikleri, Victor Hugo'nun temsil ettiği sonraki gelişmiş Fransız Romantizminin önde gelenleri, siyasi düşünce ve görüşlerinde, yeniden *Aydınlanmaya* bağlanmışlardır. Ünlü Fransız Romantik düşünürü Victor Hugo'nun Romantizminden etkilenen Tanzimat düşünürlerinden Namık Kemal, Romantik edebiyat anlayışının

etkiyle romanlar yazmış ve tiyatro eserleri vermiştir. (K. Birand 1955: 10-11).

Tanzimat döneminde ilgi, düşünce, görüş ve yazılarıyla Fransız devrimini hazırlayan Aydınlanma devri filozoflarına yönelmiş, onlardan çeviriler yapılmıştır. Ziya Paşa, Rousseau'dan *Emile*'i çevirmiştir. Bu çevirilerden bir bölümü, 1881'de *Mecmua-i Ebuzziya*'da yayınlanmıştır. (Z.Paşa (1881). 'Emile' : *Mecmua-i Ebuzziya* 14, s.484-489). Münif Paşa, on sekizinci yüzyıl ansiklopedistlerinin yaptığı çalışmalara benzer çalışmalar yapmış; bir dergi çıkartmış, dernek kurmuştur. *Muhâverât-ı Hikemiye (Felsefe Konuşmaları)* adlı kitabını, 1859'da, Voltaire, Fontenelle ve Fenelon'dan çevirdiği diyaloglardan oluşturmuştur. Münif Paşa, *Mecmua-i Fünûn ve Hazine-i Evrak* adlı dergilerde çeşitli felsefi makaleler de yayınlamıştır. 1878'de, üçüncü kez açılışında Dârü'l-fünûn'da felsefe derslerinin yer almasında Münif Paşa'nın bu makalelerinin de etkisi olmuştur. Hatta Münif Paşa'nın *Mecmua-i Fünun*'da yayınladığı "Darü'l-Fünun Dersleri" adlı bir de makalesi vardır. (Münif Paşa 'Darü'l-Fünun Dersleri' *Mecmua-i Fünun*, 1/8, s.325-327; H.Z.Ülken 1979: 65)

Ali Suavi (1839-1878) ise, *Ulûm ve Muhbir* gazetelerini çıkartmıştır. *Kâmusu'l-Ulûm ve'l Maarif* adlı bir tür küçük ansiklopedi meydana getirmiştir. *Tarih-i Efkâr (Fikirler Tarihi)* başlığı altında ilk felsefe tarihi bilgisini, kendi gazetesi olan *Ulûm*'da yayınlamıştır. Bu yazılarında Ali Suavi, Sokrates öncesi Yunan filozoflarının görüşlerini oldukça geniş bir biçimde anlatmış, İslâm felsefesiyle karşılaştırmalar yapmıştır. (H. Z. Ülken 1979: 85; H. Z. Ülken 1940: 757; İ. Sungu, 1940: 777)

Ahmet Mithat (1842-1912), başlangıçta materyalizme meyilli iken, daha sonra, İslâm ahlâkına ve doktrinine kuvvetle bağlanmış; Draper'in *Din ve Bilim Çatışması* adlı kitabını dilimize kazandırmıştır. *Tarih-i Hikmet* adlı bir kitap kaleme almış, böylece, kısa da olsa, bir felsefe tarihi kitabı denemesi yapmıştır. Ayrıca, kendi çıkarmış olduğu *Dağarcık* dergisinde, tercüme ve telif bazı felsefi makaleler yayınlamıştır. Bu dergide yayınlamış olduğu *Felsefe ve Felasife* adlı yazısında şunları söylemiştir: *Felsefe* kelimesi, aslında, Yunanca philo / sophia kelimelerinden oluşmuştur. *Felsefe*, bugüne kadar çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Örneğin, bazıları, onu, "felsefe, insanlığın özü üzerinde düşünce yürütmektir" diye, bazıları "felsefe, insanın evrenle olan ilişkisini düşünmekten ibarettir" diye, bazıları da "evrenin bütün kısımlarının birbiriyle olan bağlantı ve ilişkileri üzerinde

düşünmektir” diye tanımlamışlardır. (A. Mithat ‘Felsefe ve Felasife’, *Dağarcık*, 1/2, s.80-86; 1/4, s.121-124; H.Z. Ülken 1940: 111-115)

Bundan sonra, Ahmet Mithat, Thales’ten Sokrates’e kadar bir felsefe tarihi bilgisi vermiş ve şöyle demiştir: Dünyada hiçbir filozof olmamıştır ki, evrende bir manevi kuvvetin hüküm sürdüğünü görmemiş ve onu anlamamış olsun. Bunu, hepsi görmüşler ama, onun özünü tayin etme bakımından birbirlerinden ayrılmışlardır. Bundan sonra da, yine bu yazısında, “feylesof” deyince, herkeste dinsiz veya kayıtsız bir insan fikri uyandığını belirtmiş ve “filozofun mu bilim adamı, yoksa bilim adamının mı filozof” olduğu konusundaki tartışmalardan söz etmiştir. Daha sonra din ile felsefeyi karşılaştırmış ve Nasıl ki felsefe, her yerde hakikati ararsa, din için de aranan hakikattir demiştir. Felsefenin Sergüzeşt-i Ahvâli (A. Mithat, Felsefenin Sergüzeşt-i Ahvali, *Dağarcık*, 1/5, s.155-160; 1/6, s.162-166; 188-192.) adlı yazısında ise, dar görüşlülük ve taassup yüzünden fikir özgürlüğüne karşı yapılan baskılardan söz etmiştir. Amacı, dilde sadeleşmeyi sağlamak olan Ahmet Mithat, bu derginin yanı sıra, İttihat, Matbaa-i Amire, Takvim-i Vekâyi ve Tercüman-ı Hakikat (1876) gazetelerinin de kuruculuğunu yapmış ve diğerlerinde olduğu gibi, bu sonuncusunda da çeşitli makaleler, hikâyeler ve romanlar yayınlamıştır.

1815’te Mühendishaneye matematik profesörü olarak tayin edilen İshak Hoca ve Tamanlı Rıfkı Efendi, matematiğe ilişkin ilk ciddi çevirileri yapmışlar, Vidinli Tevfik ise, ülkemizde, matematik ile felsefe arasındaki ilişkileri göstermiştir. (H.Z. Ülken 1940: 757-775). Aynı zamanda, Vidinli Tevfik, Ahmet Muhtar Paşa ve Yusuf Efendi ile birlikte, 1864’te “Cemiyet-i Tedrisiye-i İslâmiye” cemiyetini kurmuştur. Daha sonra, bu cemiyete, Nâmık Kemâl de katılmıştır. 1860’ta ise, “Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye” kurulmuştur.

Felsefede atılmış ilk adımlardan bir diğeri, İbrahim Ethem’in 1895’te dilimize çevirdiği Descartes’ın *Discourse de la Methode*’udur. (H. Z. Ülken, 1979: 223)

Mantık alanında da bu dönemde, çeşitli eserler dilimize kazandırılmıştır. Ali Sedat ve İsmail Gelenbevi, bu çevirilerde önemli rol oynamışlardır. İlk çevrilen eser, İtalyan Gallupi’nin *Miftâhu’l-Fünûn*’udur. Dilimize kimin çevirdiği bilinmeyen, ama, eski mantıkla yeni mantığı ilk defa yan yana getirmesi ve Batı felsefesine kapı açması bakımından dikkate değer bir eser olarak nitelendirilen *Miftâhu’l- Fünûn*, 1868 ve 1872’de olmak üzere iki kez basılmıştır. (H. Z. Ülken 1979: 221 ve N. Öner, 1967: 35)

Felsefe, I. ve II. Meşrutiyet dönemlerinde olduğu gibi, Cumhuriyet döneminde de varlığını sürdürmüş ve sürdürmektedir. (Ü. Öktem, Cumhuriyet ve Felsefe, *Araştırma* 16, 39-58).

1.2. Felsefe Ne İşe Yarar? Ne Sağlar? Ne Kazandırır?

Bu sorular, esasında, felsefenin ne olduğuna ilişkin sorulardan ancak birkaçıdır. Doğru düşünmenin kalıplarını veren mantıkla birlikte felsefe, günlük yaşamda elbette gereklidir. O, kimilerinin zannettiği gibi bulutların üzerinde uçan ve ne idüğü belirsiz, anlamsız ve gereksiz bir deli zırvası, ukalalık, akademik bir gevezelik değildir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, felsefe, tıpkı bilim gibi, günlük yaşamda daima bizimle beraberdir. Çünkü o, bizim düşünsel bir ürünümüzdür. (Ü. Öktem, *Günlük Yaşamda Felsefe*, *Araştırma* 17, 81-92).

Felsefe, Astroloji gibi, faydasız, boş bir uğraş değil, günlük yaşamda farkına varılamayan, bundan dolayı da özel bir kelimeyle adlandırılamayan objelere ve ‘varlık’, ‘oluş’, ‘öz’, ‘görünüş’, ‘gerçeklik’, ‘zorunluluk’, ‘olasılık’, ‘zaman’, ‘mekan’ gibi kavramlar arası ilişkilere dikkat etmemizi sağlayan **bir düşünsel eylemdir**. Düşünsel bir eylem ve deneyime dayanarak bilgeliğe ulaşma çabasının bir ifadesi olan felsefe, sadece bilgi olmaya, *sophi*aya varmak için varoluş bilincinin derinleşmesine, ilgilerin genişlemesine yönelik egzistansiyalist bir çaba değil, aynı zamanda bu uğurda yapılan **bir zihin jimnastiğidir; zihnin gelişmesi için gerekli bir yoldur**. Bir şeyi bilmek, anlamak, açıklamak, kavramak, temellendirmek, birbirinden apayrı ve dağınık olarak algılanan şeyleri birbiriyle ilişkileri içinde görmek, yani onları bir sistem haline koymak, felsefenin öz varlığıyla ilgili bir niteliktir. Bu yüzden filozoflar, bilimlerin ötesinde kendileriyle bütünün kavranabileceği esas ideleri ararlar. Onlar teoriler, hipotezler kurarlar, temellendirme ve kanıtlamalarla kendi içerisinde birlik ve tutarlılık gösteren bir sisteme varmaya çalışırlar. Örneğin, ‘Felsefe’ yerine ‘felsefi bilim’ deyimini kullanan Fransız filozofu Paul Janet (1823-1899), felsefede de tıpkı bilimde olduğu gibi teoriler ve hipotezler kurulabileceğini ifade etmiş; felsefede de tartışma alanı dışında kalmış, doğruluğu herkesçe kabul edilmiş olan önermelerin varlığı tespit edilirse, felsefenin **bilimsel olan meseleleri** de ispat edilmiş olacaktır’ demiş ve geometri gibi bir bilim kabul ettiği ‘çözümü istenen meseleler bilimi’ olarak nitelediği felsefenin bilimselliği konusunda ısrar etmiştir. (Ü. Öktem 1997: 59).

Olaylara ve olgulara bütüncül bir görüşle bakmak, eleştirel bir zihne sahip olmak ve hoşgörünün gerekliliğinin bilincinde olmak, bize felsefenin sağladığı geniş bir ufuktur. İnsanın kendisiyle hesaplaşması ve eleştirel bir tavırla neyin erdem, neyin erdemsizlik, neyin hak neyin haksızlık olduğunu açık olarak belirlemesi, ancak felsefe sayesinde olmaktadır. Hak bildiği değerler uğrunda ömrünü tüketmiş olan Antik Yunan'ın ünlü filozofu Sokrates'in de dediği gibi, *hoşgörülü, olgun ve kendini bilen bir insan yetiştirmek için felsefeye ihtiyaç vardır*. İnsanın her devirde, içinde yaşadığı evreni ve kendisini tanımak ve anlamak amacıyla yapmış olduğu araştırmadan başka bir şey olmayan felsefe, aynı zamanda, mutlak olana ulaşma ve bu sayede mutluluğa kavuşma yollarını da gösterir.

Felsefe, olanın olduğu gibi bilinmesini, insanın var olanlar karşısında kendine uygun bir tavır almasını, bir konuya bütüncül olarak yaklaşmasını, dogmatizm ve fanatizmden kurtulmasını yani düşünsel olarak olgunlaşmasını ve tevazu sahibi olmasını da sağlar. Nitekim, felsefenin bu yönünü vurgulamak için Modern felsefenin kurucusu Fransız filozofu Rene Descartes, *felsefesiz yaşamak, gözü kapalı yaşamaktır* derken, ünlü fizyolog Claude Bernard da aynı fikri destekleyici mahiyette olmak üzere *jimnastik sayesinde bedenimiz güçlendiği gibi, bir zihin jimnastiği sayılan felsefe sayesinde de aklımız güçlenmektedir* demiştir. (N. Öner 1995: 20).

Felsefe, entelektüel kültürün gelişmesi için onun tüm öğelerinin bütüncül bir görüşle ele alınmasında ve toplumun gelişip yükselmesinde önemli bir rol oynar. Bu hususa, on yedinci yüzyıl düşünürlerinden Katip Çelebi de dikkati çekmiş, Osmanlı İmparatorluğunun gerilemesine başlıca sebep olarak, felsefe derslerinin medreselerdeki eğitim-öğretimden kaldırılmasını göstermiştir.

Felsefe, sağladığı şeyler daima göz önünde bulundurulursa, sadece kendisiyle uğraşanlar için değil, aynı zamanda diğer kültürel alanlarda zihni faaliyetlerde bulunanlar için de gereklidir. Çünkü insan, doğası gereği, kendisini ve evreni sorgulamaktan hiçbir zaman kurtulamaz. Aristoteles bu hususu, *'felsefe yapmamak için bile felsefe yapmak gerekir'* diyerek vurgulamıştır. O halde, felsefe, filozof için olduğu kadar bilim insanı, din adamı, politikacı ve sanatkar için de elzem ve kaçınılmazdır. Bu takdirde bilim felsefesi, din felsefesi, siyaset felsefesi ve sanat felsefesi gibi çeşitli felsefi disiplinler ortaya çıkar. Bu disiplinlerde başarılı olanlar ise bilimi, dini, siyaseti ve sanatı en iyi bilenlerdir. Örneğin fizik felsefesi yapabilmek

için öncelikle yeterli düzeyde fizik bilgisine ihtiyaç olduğu aşıkardır. Aynı şekilde din felsefesi yapabilmek için öncelikle yeterli düzeyde din bilgisine, siyaset felsefesi yapabilmek için siyaset bilgisine, sanat felsefesi yapabilmek içinse sanat bilgisine ihtiyaç vardır. Bütün bunlardan anlaşılan felsefenin bilimi, dini, siyaseti, sanatı bile kendisine inceleme konusu yapabilecek durumda olduğudur. Bu da, aynı zamanda onun, bilimden hem daha geniş, hem de daha üst düzeyde bir etkinlik olduğunu gösterir. Böylece, felsefenin, bilime, dine, sanata ve siyasete de yarar sağladığı anlaşılır. Felsefenin bilime sağladığı yarar onu daha ileri götürmesidir. Şöyle ki: Bilim felsefesini ele alacak olursak, o, daha sonra gelecek olan bilim insanlarının, çalıştıkları alanda araştırma yapma imkanlarını arttırır, görüşlerini zenginleştirir. Bu da son derece önemlidir. Aynı şekilde, bilim, din, sanat ve siyaset de felsefeye dayanır. Şöyle ki: asırlar önce yaşamış ünlü bir hekim olan Galenos'un *Erdemli Bir Hekimin Filozof Olması Gerekir* adlı eserinin başlığı bile bize bunu gayet iyi bir şekilde anlatır. (M. Türker, 'Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsali Olarak Galenos' *Erdem* 4/11, s.507-527; *Türkiye I. Felsefe- Mantık-Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, s.297-304). Yine, her ideoloji de felsefeye dayanır. İdeologlar, felsefeden aldıkları fikirlerle ideolojilerini kurar ve bunları gazete, dergi, kitap, konferans gibi araçlarla çeşitli kitlelere yayarlar. Bir ideolojinin savunucusu olanlar, çoğu kez adlarını bile duymadıkları filozofların fikirleri peşinde koşarlar. (N. Öner 1995: 29)

Şu halde, anlaşılmış olmalıdır ki, felsefe, boş ve anlamsız, kaçınılması gereken, küçümsenen bir uğraş olmayıp, bilakis toplumda kendisine her zaman ihtiyaç duyulan eleştirel, düşünsel bir eylemdir.

1.3. Felsefe-Felsefe Tarihi /Bilim-Bilim Tarihi İlişkisi

Felsefenin ve bilimin doğuş ve gelişme seyirlerini en doğru ve en sağlam biçimde, kuşkusuz, onların tarihleri yani Felsefe Tarihi ve Bilim Tarihi verir. *Felsefe, felsefe tarihine münhasır kalmalıdır* görüşünü ileri sürenlere karşı, hatırı sayılır bir felsefe tarihçisi Ernest von Aster'in şu sözleri oldukça dikkat çekicidir:

Matematik tarihini dikkate almaksızın matematik meselelerini halledebiliriz. Ama felsefe tarihini dikkate almaksızın, felsefe meselelerinin incelenmesi asla mümkün değildir. Bunun nedeni, felsefe meselelerinin ebedî bir karakter taşımalarındandır. Felsefe Tarihi, ölünün değil, canlının, hâl-i hâzırın tarihidir. O, eski

sistemleri katalogize eden, eskilerin söylediklerini bize nakleden bir bilim olduğu müddetçe, tarih değil, kronoloji olur. Bu bilimin tarih olabilmesi için, yeni bir ruhla, eski meseleleri yeniden yaşaması, felsefe tarihinin bizzat “felsefe” olması gerekmektedir. Üstelik, felsefe, insanın, her devirde, kendi kendisini anlamak ve tanımak amacıyla, yapmış olduğu bir araştırmadan başka bir şey değildir. Böyle bir araştırmanın ise, tarihe ve tarihî bir temele dayanması zorunludur. (E.v. Aster 1939: 10).

Hakikaten, felsefe yapmak ya da felsefe alanında çalışmak, Ernest von Aster’in de belirttiği gibi, geçmişteki başarı ya da başarısızlıkları da sürekli olarak göz önünde bulundurmaya, onlar üzerinde düşünmeyi gerektirir; felsefede meselelere, her devirde geçmişle ilişkisi çerçevesinde yaklaşılar ve bu suretle onlar yeni bir görüş açısından değerlendirmeye tabi tutulur; yanıtlanmaya çalışılır. İşte bu nedenle, felsefe tarihi göz ardı edilerek felsefe meselelerinin incelenmesine; felsefe yapmaya asla imkan yoktur. Bu da, can damarı soru sormak, araştırmak ve düşünsel denemeler yapmak olan felsefe ile felsefe tarihinin objektif olarak bağlılığından, çözümlerine de imkan olmamasından kaynaklanan bir durumdur. (H. Heimsoeth 1986 : 10). Çok eski olmakla birlikte, daima yeni baştan ve yeni bir biçimde ortaya atılan felsefe meselelerine, ancak geçmişle ilişkisi çerçevesinde yaklaşıldığı takdirde, “bilinmeyenin bilgisi” edinilir; meselelerin yeni bir yönden aydınlatılabilmesini sağlayacak yeni bir görüş getirilebilir. (T. Mengüşoğlu 1983: 99). Bu nedenle, günümüzde felsefe yapmak ve güncel felsefi meseleleri anlamak için öncelikle Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi, Antik Yunan’ın büyük filozoflarının varlık, bilgi ve değer hakkındaki düşüncelerini, ortaya koydukları fikirleri, kavramları, savları bilmek zorunludur. Öyle ki, hiçbir filozof yoktur ki, kendisinden önceki filozoflarla ve onların felsefeleriyle bilinçli bir şekilde hesaplaşmamış, onlardan etkilenmemiş ve kendisinden sonraki filozofları etkilememiş olsun; örneğin Hegel, kurmuş olduğu sistemini, neredeyse, başta İlkçağın ünlü diyalektikçisi Herakleitos olmak üzere, Platon, Aristoteles, Plotinos gibi kendisinden asırlar önceki bütün filozofların görüşleriyle, felsefeleriyle hesaplaşarak geliştirmiştir. İşte bu yüzden, felsefe yapacak olan kişi, felsefe tarihi kitaplarını incelemeli, kaliteli, verimli bir felsefe eğitimi almalıdır. Bu hususu, on sekizinci yüzyıl öznel idealist Alman Aydınlanma filozofu Kant da *felsefeyi değil, felsefe yapmayı öğrenmek, düşünceleri değil, düşünmeyi öğrenmek öğretimin amacı olmalıdır* diyerek çarpıcı bir biçimde dile getirmiştir. Zira, ona göre, öğrenilebilecek felsefe yoktur; ancak felsefe yapmak öğrenilebilir.

Şimdi, yüce Atatürk'ün Hayatta En Hakiki Mürşit (Yol Gösterici) olarak nitelendirdiği ve direktifleriyle 1935'te kurdurttuğu, akademik personeli olmaktan gurur duyduğum Dil ve Tarih Coğrafya Fakültemizin de alnında yazılı olan bu sözündeki bilimin ne olduğunu incelemeye geçebiliriz.

2. Bilim Nedir?

İnsanoğlunun evreni anlama ve açıklama gayretlerinin bir modeli olan, Latince “Scientia”, “bilgi” anlamına gelen, ama, bugün, sadece belli bir bilgi çeşidini yani bilimi, *bilimsel bilgiyi* kastederek kullanılan bu sözcüğün kapsama alanı oldukça genişlemiş ve çeşitlenmiştir. Öyle ki, bugün ‘bilim’ denince, tepkimeye giren atomlardan, zihinsel süreçlere, matematiksel termodinamik kanunlardan, ekonomideki hızlı gelişmelere, son derece mikroskobik virüsler üzerindeki çalışmalardan, galaksi dışındaki nebulara, kültür ve kristallerin doğuş ve yok oluşlarından, atomlar ve evrenlerin doğuş ve yok oluşlarına kadar her şey anlaşılmaktadır. Bu nedenle, günümüzde, artık, hiç kimse onun, belli bir yanından daha fazlasını elde edemez. Bilimi temele alan bilimsel etkinlikler, esasında, medeniyet tarihi ile başlar. İlk medeniyetler, M.Ö.5000-4000 yıllarında Mısırlılar ve Mezopotamyalılar tarafından kurulmuştur. Bu medeniyetlere baktığımızda, onların, matematik, astronomi ve tıp alanlarında gayet gelişmiş bilgilere sahip olduklarını görürüz. İşte, temelini, Mısırlılar ve Mezopotamyalılarda bulan ve günümüzde oldukça genişlemiş ve çeşitlenmiş olan bilimsel konular, acaba bir formül altında toplanabilir mi? Elbette. Bilim insanlarınca, bunların tümü, yapılan sistemli ve tarafsız deney ve gözlemlerle, gözlem sonuçlarının denenmesi ve sınıflandırılmasıyla bir formül altında toplanabilmekte, yani genel kurallar ya da “kanunlar” çıkarsanabilmektedir. Daha sonra, bu kanunlar, yapılan sonraki gözlemlere de uygulanarak yeni gözlemlerle, kabul edilen kanunlar arasında bir uygunsuzluk olup olmadığı tespit edilmekte; olduğu takdirde, başarısızlıklar, genellikle kanunların değiştirilmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu değişiklikler, henüz yapılmamış sonraki gözlemlere de rehberlik etmekte ve bu, böylece sürüp gitmektedir.

Acaba, bilimin ne olduğunu belirlemek, yani onu tanımlamak, ‘bilim nedir?’ sorusuna herkesin üzerinde birleşebileceği bir yanıt verebilmek mümkün müdür? Tıpkı felsefede olduğu gibi, belki de değildir. Zira, hiç durmadan değişen ve gelişen, birtakım yasa ve kuralların bütününden ibaret olan örgün, yani önermelerinin mantıksal bir ilişki içinde olduğu, sağlam ve güvenilir bir bilgi türünün, kısacası ‘bilim’ in tanımlanması çok

zor olmakla birlikte, yine de, çok eski zamanlardan beri tanımlanmaya ve sınıflandırılmaya çalışılmıştır. Örneğin, zamanımızdan iki bin beş yüz yıl önce yaşamış Antik Yunan filozofu Aristoteles onu, *nedenlerin bilgisi* (Aristoteles 2018: 40), Modern Çağ İngiliz filozofu Francis Bacon, *formların bilgisi* (F. Bacon 2000:55; H. Batuhan ‘Tarihsel Bakımdan Felsefe ve Bilim’, *Türkiye I. Felsefe Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, s.318), yirminci yüzyılın ünlü fizik bilgini Einstein ‘*her türlü düzenden yoksun duyu verileriyle mantıksal olarak düzenli düşünce arasında uygunluk sağlama çabası*’ (A. Einstein 1940: 91 ve C. Yıldırım 1979: 15) ; yine aynı yüzyılın ünlü filozofu Russell ise, ‘*gözlem ve deneye dayalı, akıl yürütme yoluyla önce evrene ilişkin olguları, sonra bu olguları birbirine bağlayan yasaları bulma çabası*’ (B. Russell 1997: 8 ve C. Yıldırım 1979: 15) olarak tanımlamışlardır. Bu durumda, genel olarak söylemek gerekirse, *bilim, olaylar ve olgular arasındaki bağıntıları denetimli gözlem ve gözlem sonuçlarına dayalı, mantıksal düşünme yolundan giderek olguları açıklama gücü taşıyan hipotezler (açıklayıcı genellemeler) bulma ve bunları doğrulama metodudur* denilebilir (C. Yıldırım 1979: 16). Bilim, bu sayısız olayları ve olguları az sayıda birtakım bağıntılara indirgeyerek birbirine bağlar ve böylece evreni akılla kavranabilir bir hale getirir.

O halde, karakteristik özelliği gereği, teori ile deney arasında sürekli bir mekik dokuma halinde olan *bilim, aksiyom, postüla, tanım, hipotez vb. gibi önermelerden atlamasız çıkarışlarla yapılmış önermeler ağı veya deneyimsel yöntemle dayanarak, bu ağ örneğine göre kurulmuş, önceden kestirmeye elverişli veya belgelere dayalı, artan, biriken, ilerleyen, ilerleten, sistemli ve tekniğe temel veren önermeler bütünüdür*. (M. Türker ‘Bilimsel Üzerine’, *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri*, s.26). Kökleri, Platon’a hatta Pythagoras’a kadar giden, Modern Çağ’da ise, en ünlü temsilcilerini Descartes, Spinoza, Leibniz gibi, *filozof-bilim insanlarında* bulan bir görüşe göre, ‘**gerçek bilim**’, akıl yoluyla bulunan ve doğruluğu yine akılla kanıtlanan **zorunlu önermelerden** oluşur; dolayısıyla, zorunlu olmayan, muhtemel önermelerden kurulu bir bilim olamaz. Nitekim on sekizinci yüzyıl Alman Aydınlanmasının önde gelen isimlerinden Kant, “*metafizik, bir bilim olarak mümkün olamaz*” derken, işte tam da bu noktaya işaret etmiştir. Yine, bir bilim tarihçisi olan Burt, kimyaya bilimsellik vasfını Robert Boyle’un kazandığını; bunu başarmak için başvurduğu yöntemin de, duyuşal (empirik) olguların, akıl yoluyla analizinin dakik deneyle denetlenmesi olduğunu vurgulamıştır. (H. Batuhan ‘Tarihsel Bakımdan

Felsefe ve Bilim', *Türkiye I. Felsefe Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, s.317). Burt, Newton'un da bilimsel çalışmalarında, metafizikten kaçınmak için elinden gelen her şeyi yaptığını, özellikle, olgulardan doğrudan doğruya türetilmeyen, 'açıklayıcı önermeler' diye adlandırdığı varsayımlardan hoşlanmadığını, onun '*hypothesis non fingo*' ('varsayımlarda bulunmuyorum') sözünü, bu tavrına destekleyici mahiyette kanıt olarak getirmiştir. Ancak, Newton, belki de bu tavrından ötürü, evrensel çekim kuvvetini bir türlü açıklayamamış, bunu, yirminci yüzyılın başlarında, salt teorik, hatta spekülatif denebilecek çabalar sonunda Einstein, 'Genel Rölativite Teorisi' ile açıklamayı başarmıştır. Bu nedenle, bu teorinin, bilimsel olmaktan çok felsefi bir teori sayılması gerektiğini ileri sürerek itiraz edenler de olmuştur. Fakat bugün, elimizde, bir teorinin bilimsel veya felsefi sayılmasıyla ilgili bir kriter yoktur. Ayrıca, Einstein'ın 'Genel Rölativite Teorisi', günümüzde, daha çok bilim insanlarınca tartışılmakta ve teorik-fizik kürsülerinde okutulmakta olduğu için ister istemez "bilimsel" kabul edilmiştir. (H. Batuhan (1985) Tarihsel Bakımdan Felsefe ve Bilim, *Türkiye I. Felsefe Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, s.316). *Bilim, insanın düşünce ve muhayyilesinden fıskıran yeni buluşlarla daima tazelenmekte devam eder. Zamanla ilerlemesi ve yeni keşiflerle beslenerek gelişmesi bilimsel bilginin en seçkin vasıflarından biridir.* (A. Sayılı 1990: 30). *Medeniyette ileriliğin bir ölçüsü, bilimin ilerlemesine ayak uydurabilme ve bilimsel buluşlara, bunların toplum hayatındaki etki ve yankılarına intibak edebilme kabiliyetidir.* (A. Sayılı 1990: 84)

On yedinci, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda bilim insanlarının çoğu, olgu ve olaylara dar Pozitivist açıdan bakarak "bilim" den, sadece, gözlemlenebilir olayları inceleyip aralarındaki ölçülebilir yani matematiksel formüllere dökülebilir ilişkileri bulmaya yönelik empirik araştırmaları kastetmişler ama bugün, artık bu dar pozitivist anlayışın yerini, aşağıda sunduğumuz üzere, çok daha geniş, kapsamlı bir görüş almıştır:

Bilim, olgusaldır, mantıksaldır, objektiftir. Eleştiricidir. Genelidir, genelleyicidir, seçicidir. Genel geçerlidir, süreklilik arz eder. Hayal gücüne dayanır, yaratıcılık gerektirir ve ele aldığı olgular ve olaylar her ne zaman ve her nerede olursa olsun tekrarlanabilir, vardığı sonuçlar zaman ve mekâna göre değişmez. O bakımdan, bilim, hiçbir dil, din veya ırka mal edilemez. O, insanlığın gerçekten ortak malıdır. Bilim, ayrıca, kendi kendini düzeltme veya

mükemmelleştirme kabiliyetine de sahiptir. Bilimin asıl amacı ise, insanın emrine sağlam bilgi sunmak ve bu suretle ona yarar sağlamaktır. (A. Sayılı ‘ Bilim Tarihi Perspektifi İçinde Bilgi ve Bilim’, Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri, s.23)

Burada verilen bilim tanımlarına, özellikle Einstein’ın ve Russell’ın tanımlarına dikkat edilecek olursa, her ikisinin de olgulardan ve mantıksal akıl yürütmelerden söz ettikleri görülür. Ancak, Einstein, bilime, rasyonalist açıdan; Russell ise, empirik açıdan yaklaşır. Einstein’a göre, bilim, aklın düzenleyici niteliğini, yani, mantığı kullanarak karmaşık olan olgular dünyasını anlaşılır kılmaya çalışırken; Russell’a göre ise, bilim, zaten düzenli olan doğadaki bu düzeni bulmaya ve dile getirmeye çabalar. Bu durumda, ona göre, akıl, karmaşık olan olguları düzenleme görevini değil, gözlem yoluyla tespit edilmiş olan bu olgular arasındaki ilişkileri bulma görevini üstlenmiştir. Anlaşıldığı üzere, Russell, Einstein’ın tam tersine, doğayı düzenli saymakta; bilimi de, bu düzeni bulma ve dile getirme çabası olarak değerlendirmektedir. Şu halde, bilim, ne salt aklın, ne de katıksız gözlem ve deneyin sonucudur. Bu da demektir ki, bilim, aklın ve duyu verilerinin uygun biçimlerde birleşmelerinden oluşur. O, ne sadece gözlemlerden endüksiyon yoluyla genel sonuçlar çıkartmaktır ne de, salt a priori dedüktif yöntemlere dayanan bir uğraştır. Bu önemli hususu, on sekizinci yüzyıl Alman Aydınlanmasının özne idealist filozofu Kant da *bilgilerimizin içeriğini duyu verilerimiz, biçimlerini ise, aklın verileri olan kategorilerimiz, kavramlarımız oluşturmaktadır* anlamına gelen *görüşüz kavramlar boş, kavramsız görüşler kördür* ünlü sözüyle dile getirmiştir. (T. D. Weldon 1958:135 ve M. Gökberk 1974: 411).

L. W. Hull gibi bazı bilim insanları, bilimin sınırlı ve ayrıntılı meselelere yöneldiğini; örneğin, evreni anlama meselesini, hem ayrıntılı olan bilimsel yaklaşımla hem de kuşatıcı olan felsefi yaklaşımla, iki değişik düşünsel yoldan giderek çözümlemenin mümkün olduğunu belirtmektedir. Bu durumda, ona göre, bir insan, araştırmalarını çok sınırlı meseleler üzerinde yoğunlaştırıyorsa, bilim insanı; geniş, kapsamlı meselelere yöneltiyorsa, filozof sayılmalıdır. Kanımızca, bu oldukça belirsiz bir ölçüttür; çünkü tıpkı İlkçağ Yunan’da olduğu gibi, ki İlkçağ Yunan Doğa filozofları da, bilindiği üzere, öncelikle doğa bilgini, doğa araştırmacısı; sonra, filozofturlar, gerek on dokuzuncu, gerek yirminci yüzyılda, Huxley, Whitehead, Russell gibi ve gerekse içinde bulunduğumuz yirmi birinci yüzyılda, her iki türden meselelerle uğraşan bir çok araştırmacı vardır. O takdirde, bunlar,

bilim insanı mı filozof mu sayılacaklardır? Hull’a göre, tabii ki, öncelikle özde bilim insanıdır. Ancak, bugün bilim insanları, sadece, ‘solucanın sindirim sistemi nasıl işler?’, ‘güneş yeryüzünden ne kadar uzaktır?’, ‘Işık hızı geçtiği ortama göre nasıl değişir?’ türünden sorulara değil, aynı zamanda, ‘ışık nedir?’, ‘maddenin en son parçaları nelerdir?’, ‘evren ne zaman ve nasıl oluşmuştur?’, ‘hayatın kaynağı nedir?’ tarzındaki sorulara da yanıt aramaktadırlar. Bu türden soruları soranlara, eskiden ‘filozof’ deniyordu. Ama, şimdi, aynı soruları bilim insanları yeniden sorduklarına göre, onlara da filozof mu denilecektir? Nitekim, Milattan önce birinci yüzyılın sonlarına doğru, Strabon, bugün bizim doğa bilimleri dediğimiz konularda araştırma yapanlara ‘filozof’ dendiğini yazmaktadır. (H. Batuhan ‘Tarihsel Bakımdan Felsefe ve Bilim’, *Türkiye I. Felsefe Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, s.316).

Antik Yunan’da, Aristoteles, her türlü teorik bilgi edinme arzu ve çabalarının bir ifadesi olan felsefenin, İlk Felsefe, Fizik ve Matematik olmak üzere, başlıca üç bilgi dalını oluşturduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde, Theophrastus’un bir kitabına ‘Fizikçi Filozofların Görüşleri’ adını vermiş olması da bunu göstermektedir. Gerçi, Modern Bilimin ilk önemli ürünlerini vermeye başladığı on yedinci yüzyılın başlarında, ilk defa Galilei, ‘*Discorsi et Dimostrazioni Mathemathice Intorno Nuove Scienze*’ adlı kitabının başlığında ‘felsefe’ yerine ‘bilim’ deyimini kullanmıştır.

Ancak, gerek Kıta Avrupa’sının gerekse Ada’nın yani İngiltere’nin büyük araştırmacıları, yaptıkları işi nitelerken ve yazdıkları kitapların başlıklarında ‘felsefe’ sözcüğünü kullanmakta devam etmişlerdir. Örneğin, Descartes, bugün, ‘bilimsel’ dediğimiz konulara ayırdığı iki önemli kitabına ‘*Felsefenin İlkeleri*’ ve ‘*Felsefe Denemeleri*’ adlarını vermiştir. İngilizler ise, ‘felsefe’ sözcüğünü, genellikle ‘deneysel’, ‘doğaya ait’ anlamında kullanmışlardır. Bugün bile, bazı İngiliz Üniversitelerinde, teorik-fizik kürsülerinin ‘Doğa Felsefesi’ adıyla anıldıklarını biliyoruz. (H. Batuhan 1991: 311). Örneğin Henry Power, 1664’te yayınladığı eserine ‘*Experimental Philosophy*’ ; Newton da 1667’de yayınlanan şaheserine ‘*Philosophia Naturalis*’ adını vermiştir. Newton bazen ‘*Experimental Philosophy*’ deyimini de kullanmıştır. Robert Boyle’un iki eseri de ‘*Mechanical Philosophy*’ (1674) ve ‘*Experimental Natural Philosophy*’ (1663) adlarını taşımaktadır. John Dalton’un kimya araştırmaları ile ilgili eserine ‘*New System of Chemical Philosophy*’ (1808) adını verdiğini;

ondan bir yıl sonra yayınlanan Lamarck'ın ünlü eserinin de '*Philosophie Zoologique*' (1809) başlığını taşıdığını biliyoruz. Bütün bu kullanımlardan, bugün, 'bilim' dediğimiz faaliyetlere, 'felsefe'nin bir alt türü gözüyle bakıldığı anlaşılmaktadır. İngiliz filozoflarının genellikle 'felsefe' ile 'bilim' arasında özce bir ayrım görmediklerini Hume'un '*Moral Philosophy*'ye deneysel yöntemleri dahil etmek isteşinden de anlamak mümkündür. İngiltere'de, 'felsefe' sözcüğü yerine 'bilim' sözcüğünü ilk kullanan William Whewell (1840) olmuş, ondan sonra da sözcük literatürde daha sık kullanılmaya başlanmıştır. Ancak, çok ilginçtir ki, bu gelişmeye, belki de bütün zamanların en büyük 'deneysel' fizikçisi olan Faraday gibi bazıları itiraz etmişlerdir. O, kendisine 'bilim adamı' (scientist) yerine 'doğa filozofu' (natural philosopher) denmesi konusunda ısrar etmiştir. Bütün bunlardan, 'felsefe' ve 'filozof' deyimlerinin, o dönemde, İngiltere'de henüz prestijini yitirmediğı, küçümsemediğı; tam tersine oldukça revaçta olduğu anlaşılmaktadır.

Fizik, kimya gibi bugün 'pozitif' diye nitelendirdiğimiz bilim dallarındaki hızlı, hatta bazen göz kamaştırıcı gelişmelerle birlikte *bilimin* gittikçe artan bir saygınlık kazanması karşısında, Auguste Comte ile birlikte, felsefede de 'pozitivist anlayış' baş göstermiş, bu anlayış, Wittgenstein'in *Tractatus*'unda en aşırı ifadesini bulmuştur. Şöyle ki: Onun için, bilimsel olmayan yöntemlerle doğruyu aramak, neredeyse abesle iştigalden başka bir şey değildir; yani ona göre, felsefe anlamsızdır. Özellikle kendi araştırma alanının önemine ve kendi kullandığı yöntemlerin üstünlüğüne fazla inanan insanların, başka alanlarda değişik yöntemlerle çalışanlara karşı küçümsemeyle baktıklarını, tarihteki pek çok örnekten, biliyoruz. Genellikle, 'bilim dediğın matematik gibi kesin olmalı, olgusal bilim de neymiş? 'tezini savunan matematikçilerle empirik bilimlerde çalışanlar arasında; çığır açıcı buluşları kendilerine mal eden teorik fizikçilerle bu buluşların empirik sonuçlarını denetleyen deneysel fizikçiler arasında; fizikçilerle kimyacılar, kimyacılarla biyologlar, biyologlarla psikologlar, psikologlarla sosyologlar, sosyologlarla tarihçiler, tarihçilerle vakanüvisler arasında ve kendilerine *bilim insanı* sıfatını yakıştıran bazı kendini bilmezlerle bazı felsefeciler arasında zaman zaman buna tanık oluyoruz. İşte, bu bilim insanı geçinenler, bilimin de başlangıçta, tıpkı felsefenin giriştiğı şiddetli tartışmalara benzer tartışmalara girişmiş olduğundan endişe duymamaktadırlar. Bu tartışmalardan biri, teorik bilim ile uygulamalı bilim arasındaki tartışmadır. "Pozitif bilim" ile "Belirlenmemiş bilim" ya

da başka deyişle, “Felsefe” arasındaki tartışma her ne ise, teorik bilim ile pratik bilim arasındaki tartışma da aynen odur. Bilim insanlarını, filozoflara karşı koymaya iten, gerçek ve somut şeylerden alınan zevk her ne ise, uygulamacıları, yani salt teorinin ne işe yaradığını soran iş insanlarını ve ziraatçıları da bilim insanlarına karşı koymaya iten şey, esasında yine odur. (H. Batuhan ‘ Tarihsel Bakımdan Felsefe ve Bilim’, *Türkiye I. Felsefe Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, s.312).

Wittgenstein, filozofları, oldum olası *çözümленemez bir takım meselelerle* boş yere vakit geçirmekle itham etmiştir. Çünkü aşırı pozitivist biri olarak, ona göre, bilimin yöntemini uygulamayan her düşünsel uğraşı, boş ve anlamsızdır. Wittgenstein, böylece felsefeyi yadsımış, deneysel bilimi ise, baş tacı etmiştir.

Acaba, felsefenin meseleleri gerçekten *çözümленemez* midir? Bunu 20.yüzyılın başlarında yaşamış ünlü Fransız filozofu P. Janet, bilim ve felsefeyi karşılaştırdığı ‘*Metafizik ve Psikolojinin İlkeleri*’ adlı eserinde uzun uzadıya tartışmıştır. Şöyle ki: ona göre, “*çözümü istenen, çözümленmemiş meseleler bilimi*” olmak bakımından bir bilim, yani felsefe, her ne suretle olursa olsun vardır ve var olmak durumundadır. Bunu hiç gözden kaçırmamak gerekir. Şöyle ki: felsefi bir meselenin çözümü sırasında, kuruntusal da olsa, bir sonuca ulaşılabilir; ama, ele alınan meselenin kuruntusal olduğu iddia edilemez. Örneğin, “bir kuyruklu yıldızın gezegenimize etkisi nedir?” meselesi kuruntusal bir meseledir; ama, “evren ezeli midir değil midir?” yani “evrenin bir başlangıcı var mıdır yok mudur?” meselesi, çözümü mümkün olmayan bir mesele olsa bile, kuruntusal bir mesele değildir; çünkü elbette bu başlangıç ya vardır ya da yoktur. Aynı şekilde, insan, ya seçme hürriyetine sahiptir ya da değildir. Yine, evrenin bir sebebi (Tanrı) ya vardır ya da yoktur. Hatta, evrenin bulunduğu durumu göz önüne alarak, insan, “bu antinomilerin çıkmazından kurtulabilirim” zannına kapılsa bile, yine de, bu meselelerin çözümünü mümkün hale getirebilmek için, öncelikle, onların ortaya konulması şarttır. Sonlu bir zaman ve mekandan, sonsuz bir zaman ve mekanı düşünme, ölüm ile hayatın gizemini inceleme, yalnız, insanın elinden gelebilen şeylerdendir. Fakat bu gibi meselelerin *çözümленemez* olduğunu kabul edelim. Yine, hangi türden meselelerin *çözümленemez* olduğunu da bilmek lazımdır. Çünkü *çözümленemez* olduğu iddia edilen meseleler içinde, *çözümленebilir* olanları da bulunabilir. Dolayısıyla, bu *çözümленemez* olan meselelerin listesini yapmak gerekir. Bu iş yapılırken de, zaten yine, ister istemez bu meseleler ortaya konulmuş

olur. O halde, konusu, çözümü istenen meseleleri belirlemek ve kısımlara ayırmaktan ibaret olan bir bilim tasavvur ediyorum demektir. Bu bilim, yani felsefe, boşluğun haritasını yapacak ve bilinmeyenin coğrafyası olacaktır. Burada, çözümü istenen meseleler, bilimsel yolla uygun bir plana göre ortaya konulacak, aralarındaki genel ve özel oranlar belirlenecektir. Böylece, birbirlerine bilimsel ve sistematik bir tarzda bağlı olan ve bir silsile teşkil eden birtakım meseleler ortaya çıkmış ve bu meselelerle ilgili bilim (felsefe) de, “pozitif” adını almaya layık, kendisiyle uğraşılmaya değer bir bilim olarak belirginleşmiş olacaktır. *Demek ki, felsefe, çözümlememiş meseleleri bilimsel yöntemle çözmeye çalışan pozitif bir bilimdir.* Ona göre, her ne kadar, felsefe, “*çözümlememiş meseleleri olan bir bilim*” olmakla birlikte, aynı zamanda, *bilimin tarzına uygun bir şekilde düzenlenmiş bir meseleler kataloğudur.* Bu nedenle, felsefede, çözümü istenen bir mesele ile bir faraziye aynı şeydir. Çünkü, bir mesele ortaya atılırken, sadece bir soru sormakla kalınmaz, aynı zamanda her zaman olmasa da, genellikle, çözümü mümkün bir mesele ortaya atılmış olur.

Demek ki, çözümlenemez meselelerden bahsedilirken ne kesin, ne şüpheli, ne akla uygun hiçbir surette çözümü olmayan meselelerden değil, ulaşılması mümkün olan, bulundukları konum henüz sabit olmayan veya içlerinden birini tercih müşkül olan, benzer şekilde çözümü mümkün olan meseleler kast olunmaktadır. P. Janet’e göre, bir faraziye, çözümü istenen bir mesele gibi, şüpheyile karışıktır. Fakat bu şüphe, bir veya birçok çözümü istenen şeklin sınırı içinde mahsur kalmış, sınırlı bir şüphe olup, çözümü istenen meseleyi seçmeye bile yer bırakmayacak boş, mutlak, belirli olmayan bir şüphe değildir. *Felsefede tartışılan meseleler, hep var olanlara ilişkindir; dolayısıyla, var olanlara ilişkin bir silsile oluştururlar; yani felsefe meseleleri birer faraziyeden ibarettir.* O, bunu, felsefi meselelerden bazı örnekler vererek şöyle açıklar: “Evrenin bir başlangıcı var mıdır yok mudur?” diye sormak, meselenin, biri, başlangıcın olduğuna, diğeri, olmadığına yönelik iki faraziyeye imkan sağladığını tasavvur etmektir. Yine, aynı şekilde, “İnsan seçme hürriyetine sahip midir değil midir?” diye sormak da, bir yandan, seçme hürriyetini, diğer yandan, determinizmi farz etmek demektir. Benzer olarak, “Ruh ölümlü müdür ölümsüz müdür?” diye sormak ise, öte dünyadaki hayat ile yok oluş faraziyelerinden birini düşünmek demektir. Janet, “irade nedir?” gibi bir şeyin mahiyetine ilişkin sorular da sorulabileceğini, bu türden soruların ise, hiçbir suretle çözümlenemeyen meselelere göstergen olmadığını; ama, böyle olduğunu

söyleyenlerin de bulunabileceğini belirtir. O, böyle bir sorunun, ilkin insana hiçbir şeyi farz etmiyormuş gibi görüldüğünü, fakat esasında, şunları farz ettiğini ifade eder: “Bir kere iradenin ne olduğunu sormak, onu reddetmenin mümkün olup olmadığını sormak demektir. Dahası, onun herhangi bir eylemin yansıması olup olmadığını sormak ve nihayet onun, sadece zihninin onayından ibaret bir şey olup olmadığını sormak demektir.” (Ü. Öktem 1997: 18-45).

Neyse ki, bili insanlarının ya da filozofların hepsi Wittgenstein gibi bir davranış sergilememişlerdir. Bilim Tarihinde, Einstein, Bohr, Heisenberg gibi alçak gönüllü, anlayışlı ve uzlaştırmacı *filozof-bilginlere* veya *bilgin-filozoflara* da rastlamak mümkündür. Bunlar, uzmanlaşmanın ayrılma, bölünme veya kutuplaşmayı gerektirmediğini ve insanoğlunun, bilgi edinme sürecinde denediği bütün yolların, aynı amaca yani ‘doğruyu bulma’ amacına yönelik olduğunu anlamış dehalardır. (H. Batuhan ‘Tarihsel Bakımdan Felsefe ve Bilim’, *Türkiye I. Felsefe Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, s.312). Bunlardan biri de, felsefe ile felsefe yapma yeteneğinin bağlı olduğunu söyleyen 20.yüzyıl Fransız filozofu Paul Janet’tir. Ona göre, felsefe, felsefe yapma yeteneğinin ya sonucu, ya meyvesi ya da aslı ve ilkesidir; ya onu doğurur ya da ondan doğar. Bazı bilim insanları, felsefi meseleleri açık olmayan, belirlenmemiş ve asıl bilimin inceleme alanına sığmaz şeyler olduklarından dolayı, ortadan kaldırmada fayda olduğu inancındadırlar. Oysa, felsefenin ortadan kalkması, felsefe yapma yeteneğinin, arkadan da teori kurma ve yüksek matematik ile fizik ve biyoloji gibi bilimlerin, hatta bilim yapma yeteneğinin bile ortadan kalkmasına yol açar. O halde, felsefeyi yaşatmak ve korumak bütün bilimlerin ortak faydası gereğidir.(Ü. Öktem 1997: 95). Buradan da açıkça anlaşılmaktadır ki, varlık, bilgi ve değer konusunda kapsamlı ve eleştirel bir düşünce olan felsefe, bütün bilimlerin temelindedir. Bu hususu İlkçağın ünlü *filozof-hekimi* Galenos da *Erdemli Bir Hekimin Filozof Olması Gerekir* adlı eserinde belirtmiştir. Galenos’a göre, eğer Hippokrates’i benimsiyorsak Tıp’tan önce felsefe tahsil etmemiz, felsefeyi kullanmamız, ondan yararlanmamız, onu uygulamamız gerekmektedir. (M. Türker ‘Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsali Olarak Galenos’ *Erdem* 4/11, s.507; *Türkiye I. Felsefe- Mantık-Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, s.297).

Felsefe için, *felsefî bilim* deyimini kullanan ve onu, tıpkı bilim gibi sağlam, güvenilir ve kesin bir bilgi türü olarak gören, bunu herkese de

kabul ettirmeye çalışan Paul Janet'e göre, felsefede de tıpkı bilimde olduğu gibi, kesin olarak çözümlenmiş ve tartışmasız meselelerle, objektif bir kriter vardır. Bununla birlikte, Janet, felsefenin bazı dezavantajları olduğunu da farkındadır. Şöyle ki: Bir kere felsefede, doğruluğu herkesçe kabul edilmiş olan meselelerin sayısı, herhangi bir bilim dalındaki bu tür meselelerden oldukça azdır. İkincisi, felsefede doğruluğu herkesçe kabul edilmiş olan malumat kısmı ve çeşitli ekolleri ayakta tutan sistematik düşünceler, faraziyelerle o kadar karışmış bir halde bulunur ki, bu iki unsuru bir diğerinden ayırt etmek son derece güçtür. Yine de, Janet, felsefenin bilimselliği konusunda ısrar eder. Bu hususta şunları söyler: *Eğer, felsefede, tartışma alanı dışında kalmış, doğruluğu herkesçe kabul edilmiş olan önermelerin varlığı ispat edilirse, felsefenin bilimsel olan meseleleri de ispat edilmiş olacak demektir.* Bunun için de, şöyle bir şart koşar: *Eğer, önermeler, birbirine uygun düşen en az iki felsefî sistemin her ikisince de kabul edilirse, göreceli de olsa, bu önermeler, bu iki sisteme göre "bilimseldir" denebilir.* Dolayısıyla, ona göre, diğer bilim dallarında olduğu gibi, felsefede de birtakım sağlam, doğruluğu herkesçe kabul edilmiş ve geçerli hakikatler vardır. Bu yüzden de, felsefenin bilimden aşağı kalır bir yanı yoktur. Üstelik o, geometri gibi bir bilimdir. (Ü. Öktem 1997: 49)

Şu halde, Janet ilkin, *felsefeye bilim denilse ne olur?*, *bilim denilen şey nedir ki?* diye bir tartışma başlatmış, bilimin yöntemini incelemiş, bu yöntemi, yani deney ve gözlem yöntemini kullanmadığı halde, tarih, iktisat, manevî bilimler gibi bilim sıfatını almış nice bilim (dalı) olduğunu belirtmiş, dolayısıyla bilim tanımını, içine felsefeyi de alacak şekilde genişletmek istemiştir. İkinci olarak, *felsefî bilim*, *evrensel bilim* ve *bilinmeyenin bilimi* olarak nitelendirdiği felsefeyi bilim, din ve sanat ile karşılaştırmış ve sonuçta, felsefenin geometri gibi bir bilim olduğu kanaatine varmıştır.

İşte, felsefe için *felsefî bilim* deyimini kullanmakla, felsefeyi *geometri gibi bir bilim* olarak kabul etmekle ve bilimsel yöntemi (deney ve gözlem yöntemini) felsefe için yeterli görmeyerek *yeni bir yöntem* arayışına girmekle fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl'i derinden etkilediği söylenebilen Janet'in, felsefenin kendine özgülüğünü sezmiş olmakla birlikte, onu, bir çeşit *bilim* kabul etmek gerektiği üzerinde ısrarla durmuş olması da son derece dikkate değerdir.

Bilim-Felsefe İlişkisi

Bir bilgi türü ve var olan' a ilişkin doğru bilgiyi elde etmek çabasında olmak bakımından aralarında fark olmayan felsefe ve bilim, her ikisi de, akla dayanan nedenlerle, gerekçelerle kendilerini haklı kılmaya çalışan bilinçli, yöntemli ve sistemli birer araştırma faaliyeti olup, genel ilke ve yasalara varmak ister; genellemeler yaparlar. Ancak, gerçeği, çeşitli özel açılardan, aklın ilkeleri aracılığıyla ispat etmek amacıyla ele alan bilim, daha az kavram ve soyutlamalara yer verir, daha az geneldir ve daha özel konuları inceler. Örneğin matematik onu sayı, sayı çeşitleri, uzunluk..vs. bakımından, fizik ağırlık, ısı, ses, elektrik, ışık.. vs. bakımından, kimya tuz, asit, baz vs. bakımından, biyoloji de onu mide, karaciğer, sinir, kas, kemik, hücre, gen..vs. bakımından ele alır ve inceler. (M. Türker 1975: 164-165).

Felsefe, hem olguları hem de değerleri inceleme konusu yaparken, bilim sadece olgularla veya ancak bir olgu olarak değerlerle ilgilenir ama ele aldığı olgular üzerinde 'iyi', 'kötü', 'doğru', 'yanlış', 'haklı', 'haksız' vb. türünden değer hükümleri veremez; onlara anlamlar yükleyemez. Bilimin önermelerinin doğrulanabilmelerine karşılık, felsefenin önermeleri doğrulanamaz. Bunun bir sonucu olarak, bilime dayanarak hesaplamalar yapıp ön deyilerde bulunma imkanına sahip olmamıza karşılık, felsefede böyle bir şey söz konusu değildir. Bilimsel araştırma ve buluşlar yapma yöntem ve usullerinin belli ve öğretilbilir olmalarına karşılık, felsefenin, filozoflar tarafından bile, üzerinde uzlaşılan belli ve standart bir araştırma yöntemi yoktur. Bu da, her filozofun kendine özgü bir felsefe yapma biçiminin olduğu anlamına gelir. Bu durum, yukarıda bahsettiğimiz üzere, Kant'ın *felsefenin değil, felsefe yapmanın öğrenilmesi* gerektiği sözünde ne kadar haklı olduğunu gösterdiği gibi, felsefe yapmayı öğrenmenin bilim yapmayı öğrenmekten çok daha zor olduğunu da hatırlatır. Nihayet, bilime dayanarak onun uygulama alanı olan teknik geliştirilmesine karşılık felsefede böyle bir durum söz konusu değildir. Bununla birlikte, felsefenin tarihte ve hal-i hazırda kendisiyle en fazla ilişki ve etkileşim içinde bulunduğu kültürel faaliyet, bilimdir. (A. Arslan 2022: 31-32).

Felsefe, her şeyden önce insanın kendisini çevreleyen evreni, toplumu, insanın bizzat kendisini tanımak ve bilmek amacına yönelik olduğundan, çeşitli bilimlerin bütün bu konulardaki çalışmalarının sonuçlarından haberdar olmaması beklenemez. Öte yandan, bilimin amacı da doğru bilgiye ulaşmak olduğuna göre, o, doğru bilginin imkanı, koşulları,

kaynakları ve sınırları konusunda kendisine yol gösterebilecek, kendisini eleştirecek ve bilinçli kılacak felsefi soruşturmaların sonuçlarına kayıtsız kalamaz. Bununla birlikte, felsefe bilim değildir. Zaten böyle olması da beklenemez. Kant'ın da açıkça ortaya koymuş olduğu gibi, felsefenin bilimsel bilgi olması hiçbir zaman mümkün değildir. Zira bu, varlığı varlık olmak bakımından, aklın ilkeleri aracılığıyla, özüne varmak üzere kavramak isteyen felsefenin alanını darlaştırır, o yüzden sakıncalıdır; hatta felsefenin ortadan kalkmasına bile neden olur.

Şu halde, felsefe ve bilimin bir bilgi çeşidi olmak bakımından aynı oldukları kabul edilse bile, esasta ayrı oldukları aşikardır. Bu ayrılık nereden kaynaklanmaktadır? Bu ayrılık, yukarıda da bahsettiğimiz üzere, konuyu birinin genel, diğerinin özel açılardan ele alması, uyguladıkları yöntem ve amaçlarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, felsefe, bilimsel bilginin değerini, diğer bilgi türleri arasındaki yerini ve önemini de ortaya koymayı kendisine iş edinir. Bu takdirde, bilim üzerine bir felsefe yapılmış, yani bilimin üstüne düşünülmüş olunur ki, buna *Bilim Felsefesi* denir.

Bilim Felsefesi

Bilim nedir? Bilimsel düşünce nasıl bir düşüncedir? Bilimsel yaklaşım, bilimsel yöntem, bilimsel sonuç nedir? Bilimsel düşüncenin veya yöntemin yapısı, işleyişi nasıldır? Bilimsel sonuçların özelliği, bilimsel yasa nedir? Bilimi diğer etkinliklerden ayıran özellikler nelerdir? Bilimin değeri nedir?.. İşte bu ve benzeri sorular bilim felsefesinin sorularıdır. Bilim insanı bu tür soruları kendisine sormak zorunda olmadığı gibi, onları cevaplamak zorunda da değildir. Zira, bilim insanı bu tür sorular üzerinde düşünmeye, onları cevaplamaya başladığı andan itibaren artık bilim insanı gibi değil, bir bilim felsefecisi gibi iş görmeye başlar. (A. Arslan 2022: 67).

Bilimi felsefi açıdan incelemek isteyen, bilim üzerinde düşünme etkinliğinde bulunan yani bilim felsefesi yapan A. Ayer, R. Carnap, M. Schlick, H. Reichenbach gibi Viyana çevresi filozofları olarak anılan analitik felsefecilerin önde gelenleri, felsefenin sadece bilimlerin sağladığı önermeler üzerinde durması ve kendisine konu olarak sadece bilimi alması gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre, bize evren hakkında anlamlı, yani doğru veya yanlış olduğunun gösterilmesi mümkün olan önermeler sağlayan sadece bilimdir. O halde, felsefenin evren hakkında, olgular hakkında bilimden ayrı herhangi bir önemli ve anlamlı bilgi vermesi söz

konusu olamaz. Bu durumda, felsefe ya eskiden olduğu gibi spekülasyon olarak kalacak, yani doğru olup olmadıkları asla bilinemeyecek metafizik önermelerden müteşekkil olacak veya kendisini sadece bilimin önermelerine hasrederek onlar üzerine düşünme etkinliği yani bilim felsefesi olacaktır. Buradan çıkan sonuç: felsefe, ya konusu bilimsel önermeler olan bir bilim felsefesi ya da hiçbir şeydir. Felsefe, sadece bilim felsefesi değildir. O, bilimlerin geçen yüzyıldan bu yana yapmış oldukları büyük saldırılara, meydan okumalara ve bunların sonucunda almış olduğu büyük darbelere rağmen ortadan kalkmamış ve birtakım arayışlar, teşebbüsler ve dönüşümler içinde yüzyılımızda da eskisi kadar canlı bir biçimde ve kendi istediği yönde ve tarzda varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Yukarıda adları geçen filozofların bu görüşlerine çeşitli felsefe akımlarına mensup filozoflar, önce, ‘bilim’ ya da ‘hiç’ dayatmasına karşı çıkmışlardır. Kant’ın haklı olarak işaret etmiş olduğu gibi, insanın sadece bilen, bilme ihtiyacında olan bir varlık olmadığı noktasına dikkat çekmişlerdir. Felsefenin önermelerinin insan hayatı ve insani ihtiyaçlar bakımından hiç de anlamsız önermeler olmadığını ısrarla hatırlatmışlardır. Auguste Comte’un bilime dayanan bir ‘pozitif din’ bir ‘pozitif ahlak’ kurma girişiminin asla gerçekleşemeyecek, gerçekleştirilememiş, gerçekleştirilmesi de gerekmeyen bir hayal olduğunu vurgulamışlardır. (A. Arslan, 2022: 71).

Sonuç

Felsefe ne dindir, ne mitolojidir, ne dinden ve mitolojiden doğmuştur, ne sanattır ne de bilimdir. O, varlık, bilgi ve değer konularında, eleştirel, bütüncül ve birleştirici bir düşüncedir; varlığı, bilgiyi ve değeri açıklama gayretidir. Kendine özgü belirli bir konusu ve amacı vardır. O, din, sanat, bilim, teknik... vb. gibi her türlü bilgiyi aşmaya ve temellendirmeye yönelik sorular sorar. “Var olan” a ilişkin bu sorular, cevaplardan daha fazla önem taşır. Çünkü, felsefede amaç, on sekizinci yüzyıl Alman Aydınlanma filozofu Kant’ın da *felsefe değil, felsefe yapmak öğrenilir* sözleriyle dile getirmiş olduğu üzere, herhangi bir bilgiye sahip olmak, herhangi bir “izm” e girmektense, o bilgiyi aramaktır. Esasında, “var olan” a ilişkin doğru bilgiyi elde etme çabasında olmak bakımından, felsefe ile bilim arasında fark olmadığı söylenebilir; ama, gerek felsefi bilgi, gerekse bilimsel bilgi, yukarıda bahsedilen yönlerden olduğu gibi, “var olan” a ilişkin sordukları sorularla da birbirlerinden ayrılırlar. Bilim, “var olan” a ilişkin bilgiyi elde edebilmek için, doğrudan doğruya nesnesini inceler. Nesnel alandan elde

ettiği bu bilginin niteliği hakkında herhangi bir soru sormaz; yani, bilginin kaynağı ve temellerini araştırmaz. Oysa, felsefe, özellikle temel disiplini olan *bilgi teorisinde*, bilginin kaynağı ve temelleri ile birlikte onun değişmeyen öğelerini de araştırır. Anlaşıldığı üzere, felsefede bilimde olduğundan daha büyük ölçüde *yaratıcı zekaya*, bilgi birikimine, sezîş ve duygulara ihtiyaç vardır. Felsefe, bilim değildir; ama bilimi bile kendisine inceleme konusu yapabilecek durumdadır ve bu da bizi, onun alan bakımından da bilimden farklı; daha doğrusu, geniş olduğu sonucuna götürür.

Kaynakça

1. Ahmet Mithat, 'Felsefe ve Felasife', *Dağarcık*, 1/2, 80-86; 1/4, 121-124.
2. _____, 'Felsefenin Sergüzeşt-i Ahvalı', *Dağarcık*, 1/5, 148-155.
3. Aristoteles, (2018). *II. Analitikler* (çev. Ali Houshiary), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
4. Arslan, Ahmet (1986). 'Kemal Paşazade'nin Felsefi Görüşleri', *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, s. 87-120.
5. _____ (1995). *İlkçağ Felsefe Tarihi I (Başlangıçlarından Atomculara Kadar)*, Bornova-İzmir.
6. _____ (2022). *Felsefeye Giriş*, Ankara: Tarcan Mtb.
7. Aster, Ernest von (1939). Felsefe ve İstanbul Üniversitesinde Felsefe Tedrisatı, *Felsefe Semineri I*, s.1-14.
8. Bacon, Francis (2000). *The New Organon*, Cambridge: Cambridge University Press.
9. Batuhan, Hüseyin (1991). 'Tarihsel Bakımdan Felsefe ve Bilim', *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, s. 305-323.
10. Birand, Kamıran (1955). *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, Ankara: Son Havadis Mtb.
11. Brehier Emile (1969). *Felsefe Tarihi* (çev. Miraç Katırcıoğlu), Ankara: MEB.
12. Einstein, Albert (1940). *The Fundamentals of Theoretical Physics*, *Science*, Newyork:
13. Gökberk, Macit (1974). *Felsefe Tarihi*, Ankara: Bilgi Yayınevi.
14. Heimsoeth, Heinz (1986). *Felsefenin Temel Disiplinleri* (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), İstanbul: Evrim Mtb.
15. Husserl, Edmund (1995). *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe* (çev. Tomris Mengüşoğlu), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
16. Janet, Paul (1916). 'Felsefe Bir Bilim Midir?' (çev. Ahmet Naim Babanzâde), *Dârü'l-fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, I/1, s.71-96.

17. ____ (1916). 'Felsefenin Yeni Birkaç Tanımı' (çev. Ahmet Naim Babanzâde), *Dârü'l-fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, I/2, s.197-221.
18. ____ (1917). 'Felsefede Kriter (1)' (çev. Ahmet Naim Babanzâde), *Dârü'l-fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, I/5, s.508-533.
19. ____ (1917). 'Felsefede Kriter (2)' (çev. Ahmet Naim Babanzâde), *Dârü'l-fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, I/6, s.598-606.
20. Kramer, S.N (1990). *Tarih Sümerde Başlar* (çev. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara: TTK Mtb.
21. Mengüşoğlu, Takiyettin (1983). *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Evrim Matbaası.
22. Öktem, Ülker (1997). *Paul Janet'in Metafizik ve Psikolojinin İlkeleri Kitabının Bilim Felsefesine Giriş Adlı Birinci Bölümündeki İlk Dört Kısımın Babanzade Tarafından Yapılmış Çevirisi Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Zirve Ofset Matbaası.
23. ____ (2003-2). Günlük Yaşamda Felsefe, *Araştırma*, 17, 81-92.
24. ____ (2003). Cumhuriyet ve Felsefe, *Araştırma*, 16, 39-58.
25. Öner, Necati (1985). 'Sunuş Konuşması', *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri*, s.3-4.
26. ____ (1967). *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara: A.Ü. Mtb.
27. ____ (1995). *Felsefe Yolunda Düşünceler*, İstanbul: MEB.
28. Russell, Bertrand (1997). *Religion and Science*, New York: Oxford University Press.
29. Sayılı, Aydın (1966). *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Ankara: TTK Mtb.
30. ____ (1985). 'Bilim Tarihi Perspektifi İçinde Bilgi ve Bilim', *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri*, s.5-24.
31. ____ (1990). *Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir*, Ankara: Metropol Yayıncılık.

32. Sungu, İhsan (1940). Tanzimat ve Yeni Osmanlılar, *Tanzimat I* (Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle), s. 777-857.
33. Tekeli, Sevim- Türker-Küyel, Mübahat- Kâhya, Esin- Gürsoy, Kenan- Baykurt Nurten- Öner Alev (1982). *Felsefeye Giriş* (Liseler İçin), İstanbul: MEB.
34. Türker Küyel, Mübahat (1975). *Felsefeye Başlangıç*, İstanbul: MEB.
35. ____ (1985). ‘Bilimsel Üzerine’, *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri*, s.25-32.
36. ____ (1989). Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsali Olarak Galenos, *Erdem*, IV/11, s.501-524.
37. Ülken, H.Ziya (1979). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* İstanbul: Kardeşler Mtb.
38. ____ (1940). Tanzimat’tan Sonra Fikir Hareketleri, *Tanzimat I* (Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle), s.757-775.
39. Weldon, T.D (1958). *Kant’s Critique of Pure Reason*, Oxford: Clarendon Press.
40. Yıldırım, Cemal (1979). *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Evrim Matbaası.
41. ____ (1983). *Bilim Tarihi*, İstanbul: Evrim Matbaası.

Eflâtun'un Sofist Diyalogunun Eleştirel Düşünce Açısından Önemi ve Değeri

Yağmur Yıldırım*

Özet

Eleştirel düşünce bir bakıma, bir fikrin, bir yargının veya bir çıkarımın sorgulanmasını, irdelleyip değerlendirilmesini içeren bir düşünce biçimidir. Temel veya geleneksel mantık, zihni düşüncede yanlış düşmekten korumayı amaçlamaktadır. Bilindiği gibi biz klasik Mantık 'ta kavramların doğru kullanımı ve tanımı, tashihi; yargıların nitelik- nicelik ve birbirleriyle olan ilişkileri; geçerli ve geçersiz çıkarım kalıplarını ve yollarını bilmenin eleştirel düşünceye büyük ölçüde alt yapı oluşturduğunu düşünmekteyiz.

Biz bu çalışmamızda Eflâtun'un Sofist diyalogunu eleştirel düşünce açısından ele alıp inceleyecek ve bu açıdan önemi ve değerini ortaya koymaya çalışacağız. Diyalogu eleştirel açıdan ele alırken filozofun muhataba karşı sergilemiş olduğu yaklaşımını, onu konuşturma çabasını, yakaladığı açık veya tutarsızlıkları; bu tutarsızlıkları muhataplarına nasıl fark ettirdiğini, yerine göre onları kuşkuya nasıl sevk ettiğini, zaman zaman dogmatik düşüncelerden onları nasıl uyandırdığını işleyecek, diyalogun tartışma usul ve inceliklerine dikkat çekeceğiz.

Diyalogu eleştirel düşünce açısından incelerken, Eflâtun'un tartışma sırasında muhatapların kullandığı kavramları ve tanımları irdeleme, yargılarını sorgulama, çıkarımlarını tartma, onlara Sokratik yöntemle fikir doğurtma ve tutarsızlıklarını gösterme çalışmamızın ağırlık noktasını oluşturacaktır.

Diyalog yöntemiyle felsefi sorunları tartışan Eflâtun'un bu diyalogu hakkındaki incelememizin günümüzde felsefi etkinliklerde bulunmak isteyenlere, eleştirel bakış kazanmak isteyenlere bir yöntem oluşturması açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Eflâtun, Sofist, Tartışma, Taktik, Eleştiri, Yanlış

* Doktora Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, gzt_yagmur@hotmail.com

The Importance and Value of Plato's Sophistic Dialogue in Terms of Critical Thought

Abstract

In a sense, critical thinking is a way of thinking that involves questioning, examining and evaluating an idea, a judgment or an inference. Fundamental or traditional logic aims to protect the mind from falling into fallacy in thought.

As is known, in classical Logic, we use the correct use of concepts, their definition and correction; quality-quantity of judgments and their relationships with each other; we think that knowing valid and invalid inference patterns and ways provides a great basis for critical thinking. In this study, we will examine Plato's Sophist dialogue from the perspective of critical thought and try to reveal its importance and value in this respect. critically examining the dialogue, we examine the philosopher's approach to the interlocutor, his efforts to make him talk, and any gaps or inconsistencies he detects; we will discuss how he made his interlocutors realize these inconsistencies, how he led them to doubt when necessary, how he woke them up from dogmatic thoughts from time to time, and we will draw attention to the discussion procedures and subtleties of the dialogue.

While examining the dialogue in terms of critical thinking, examining the concepts and definitions used by Plato's interlocutors during the discussion, questioning their judgments, weighing their inferences, getting them to come up with ideas with the Socratic method and showing their inconsistencies will constitute the focal point of our work.

We think that our examination of this dialogue of Plato, who discussed philosophical problems with the dialogue method, is important in terms of creating a method for those who want to engage in philosophical activities today and those who want to gain a critical perspective.

Keywords: Plato, Sophist, Discussion, Tactic, Criticism, False

Giriş

Yazıda, eleştirel düşüncenin tanımı, Eflâton'un düşünce dünyasındaki yeri, onun iki bin dört yüz yıl öncesinden bugüne kadar gelmeyi başaran eserlerinden biri olan **Sofist** diyaloguna yer verilmiştir. Eflâton'un söz konusu diyalogunda bahsi geçen sofistler üzerinde kısaca durmanın faydalı olacaktır. Söz konusu diyalogda muhatapların, filozofumuza nasıl mukabelede bulunduklarını, yapmış olduğu itirazlarını hatta yer yer inatlaşmalarını ve davranış biçimlerini de belirtmeye çalışacağız. Bunu yaparken Eflâton'un, kendisine takınılan tavırlar karşısında nasıl karşı hamlede bulunduğunu göstereceğiz. Bu hamleleri tanım, önerme, bilgi, yöntem, yanlışa düşme veya yanlışa işaret etme, vs. gibi pek çok konunun yanı sıra; tartışmaya soru sorarak başlama, muhataba konuyla ilgili açıklama yaparak onu rahatlatma ve güvenini kazanma, muhatabı konuşturmaya çalışma/onu konuşmaya teşvik etme/cesaretlendirme, önyargıdan uzak durarak tartışmayı yürütme, tartışma esnasında muhatabın kendi kendini tekrar etmesi ve çelişmesini anladığı anda tartışmaya son vermeyi teklif etme veya muhatabı nazikçe uyarma, gibi başlıklar altında işleyip, eleştirel düşünce açısından bunların önemi ve değerini belirlemeye çalışacağız. Son olarak da çalışmamızı, konumuzun bir genel değerlendirmesini içeren sonuç yazısı ile bitireceğiz.

Eleştirel Düşünme

Felsefede **eleştirel düşünce**, bir konu üzerinde akıl yürütme ve analiz yaparak değerlendirme süreçlerini takip eden bir düşünme biçimidir. Eleştirel düşünce biçimi, belli bir konu üzerinde yorum yapma, çıkarımda bulunma ve konunun nasıl açıklanması gerektiği gibi unsurlara yer vermektedir. Bu söz konusu unsurlar birbirine bağlı evrelerin vasıtasıyla bir olgu anlamlandırılmaya, eleştirilmeye ve değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Bahsedilen sürecin ilk aşaması olan analiz de belirlenen konu parçalara bölünerek daha anlaşılır kılınmaya çalışılır. Bu süreç akabinde konunun daha sağlam anlaşılması için genellikle içerisinde **sorular** barındırmaktadır. Tartışmada eleştirinin sağlam ve verimli olmasını sağlamak için soruların sistematik bir şekilde düzenlenmesi gerekmektedir.

Soruların akabinde gelen yorumlama da ise analiz edilen konunun/ bilgilerin ne anlama geldiğini ve bize neler anlattığını çözümlemeyi içermektedir. Bu süreçlerin ardında üzerinde düşünülen konu hakkında

yorum ve analizin bir bileşimi olan akıl yürütme ya da bir çıkarım aşamasına gelinir. Burada da mevcut bilgilerden **öncül, sonuç** ilişkileri bakımından **mantıklı sonuçlar** çıkarılmaktadır.

Eflâtun

Eflâtun MÖ 427 yılında Atina’da dünyaya gözlerini açmış, bir Antik Yunan filozofudur. İslam kültür dünyası sınırları içerisinde ise Eflâtun lakabıyla tanınır. Onun soyağacı çok önemli siyasetçilere dayanır. O, aristokrat bir aileye sahiptir. Filozofun anne- babası o dönemin son derece varlıklı insanlarından, bundan dolayı zorunlu olarak elit bir eğitim tarzı içerisinde yetişmiştir. Eflâtun’un aldığı eğitimden kaynaklı küçük yaşlardan itibaren özellikle edebiyat ve sanata büyük ilgi duymuştur. Hocası Sokrates ile tanıştıktan sonra felsefeye ilgi duymuştur. Onun ‘felsefi söyleminin ‘oluşmasının başlangıcı olarak çok sevdiği hocası Sokrates’ in idam edilmesini gösterebiliriz.

Eflâtun, Yunan felsefesinin asıl kurucusu sayılmaktadır. Diyalog şeklinde ifade ettiği düşünceleri iç içe geçmiş bir şekilde ahlâk, siyaset, epistemoloji ve ontoloji temalarını satır aralarında barındırmaktadır. Eflâtun ‘un felsefesinin temelinde eidos teorisi ya da bir diğer ifade ile idealar teorisi, ruh algısı, ruh ile şehir arasındaki bağlantılar bulunmaktadır. Bunların her biri ahlaki-siyasi reform gerekliliği içerisinde yer almaktadır. Biz onun temelde savunduğu bu görüşleri günümüze kadar gelen Devlet diyalogunda görmekteyiz. Eserde anlatılmak istenen söz konusu reform Devlet diyalogunda anlatılmakta olan ünlü ütopya bağlamında formüle edilmektedir (A. Brancacci, Ed: Umberto Eco, çev: Leyla Tonguç 2017: 395).

Eflâtun, hocası Sokrates’ in düşüncelerini önemser ve ona saygı duyardı. Bu cümlemizin doğruluğunu onun kaleme aldığı eserlerinde görmekteyiz. Zira Eflâtun söz konusu diyaloglarda hocasının görüşlerini devam ettirmiş ve oluşturduğu felsefi sistemin temellendirilmesi ile **Sokratik yöntemi** inşa etmiştir.

Onun; **Sofist, Gorgias, Protagoras, Timaios, Kratylos** ve diğerlerinde olduğu gibi çeşitli konuları veya kavramları kendisine bir ders bilerek Sokratik bir tutumla- **diyalektik yöntem**- hocası Sokrates’i konuşturarak düşüncelerini günümüze kadar ulaştırmayı başarmıştır. Eleştirel düşünme açısından ele alacağımız **Sofist** diyalogunda yer alan

Sofistlerin kim olduğu ve **Sofist** adlı diyaloğun öncelikle kısa bir tanıtımını yapmakta konunun anlaşılabilirliği açısından fayda görmekteyiz.

Sofist ve Sofist Diyaloğu Üzerine

Sofistler, çeşitli konularda uzmanlık eğitimi veren, şehir şehir dolaşan gezici öğretmenlerdir. Onlar becerilerini yaymak için ücret talep ettiklerinden, en geniş anlamıyla felsefeden çok daha yaygın bir alanda eğitim ve hizmet vermeleri olmasaydı, ilk profesyonel filozoflar olarak adlandırılabilirlerdi. Dönemin Atina toplumundaki rolleri günümüzle karşılaştırıldığında onlar modern öğretmenler, danışmanlar, avukatlar, halkla ilişkiler uzmanları ve medya kişilikleri olarak toplumda yer alıp hizmet vermekteydiler (A, Kenny 2006: 29).

Sofistlerin belli bir ikametgâh alanları olmadığı ve gezgin- gezici öğretmen olarak öğrencilerine ders verdikleri bilinmektedir. Onların yazmış olduğu eserler günümüze kadar gelmeyi başaramamıştır.¹ Onlar hakkında bugün sahip olduğumuz bilgilerin pek çoğunu Eflâton'un; **Protagoras, Gorgias, Devlet, Phaidros** ve **Sofist** diyaloglarından tanımaktayız. Ayrıca Eflâton'dan sonra Ksenophon, Aristoteles, Sextus Empiricus, Diogenes Laertius gibi yazarların eserlerinde Sofistlerden yapmış oldukları alıntılar sayesinde bilgi sahibi olmaktayız. Sofistlerin düşünce dünyasına kazandırdıkları önemli gelişmeler olmuştur. Bunlara kısaca değinmek istiyoruz.

Sofistler, Antik Yunan düşünürlerinden farklı olarak dikkatlerinin evrenden ziyade insana çevirmişlerdir. Bir diğer ifade ile onlar, makro kozmostan mikro kozmosa çevirmişler ve insanı, düşünce dünyasının merkezine almışlardır. Böylece toplumdaki insanın kaygılarını, insanın ihtiyaçlarını anlamaya ve anlatmaya amaç edinmişlerdir. Dolayısıyla toplum oluşturmayı başarabilen insanın doğal bir süreç olarak yarattığı kurum ve değerleri oluşturan terimleri açıklama yoluna gitmişlerdir (A. Arslan 2006: 76).

Sofistler, dilin ontolojik alanında etkili çalışmalar yaparak bu alanın özerklik kazanmasını sağlamışlardır. Onlar sistemli dil analiz çalışmaları yaparak Retorik sanatını, eleştiri, siyasi düşünce ve ahlaki değerlendirmelerde kullanarak bu sanatın gelişiminde önemli rol oynamışlardır.

¹ Protagoras'tan sonra ünlü bir Sofist olan Gorgias'ın yazmış olduğu geniş metinler günümüze kadar gelmeyi başarmıştır, fakat onlarda felsefe dışı yazılardır.

Sofist diyalogunda diğer diyaloglarda olduğu gibi karşımıza çıkan bir Sokrates yoktur. Bu diyalogda tartışmayı yürüten ve yöneten Elea’dan gelen yabancı olan bir kimsedir. Eflâton’un, fikir babası olarak gördüğü Parmenides’in öğrencisi olduğu belirtilen ve Yabancı olarak çağrılan kişi diyalogumuzda baş kahraman/konuşmacı olarak görülmektedir. Yabancı’nın, pek çok kişi arasında konuşmacı olarak seçtiği genç biri olan ve tartışmanın rahat yürümesi ve yönetilmesi için “kolay yönetilebilen” diye nitelendirilen bir diğer konuşmacı Theaitetos’ tur. Diyalogda oluşturulan oturumda Sokrates ve Yabancı’yı getiren Theodoros ‘tan başka Sokrates’in genç bir adaşı daha vardır, ama o söze diyalog boyunca hiç karışmaz ve sadece tartışmayı dinlemede kalmaktadır.

Sofist diyalogu Eflâton’un geç dönem diyaloglarından. Bu yüzden bu diyalogda Sokrates’in pek etkisini görmemekteyiz. Diyalogun asıl amacı Eflâton’un üç uzman tipinden biri olarak adlandırdığı sofist tanımlama yoluna gitmesidir.

İncelediğimiz diyalogda Sokratik konuşma yöntemine rastlamak bizi hiç şaşırtmamaktadır. Diyalogda Yabancı’nın muhatabına soru ve cevaplı sorgulama şekli Sokrates’in maieutique/doğurtma yöntemidir.

Sofist diyalogunun araştırma yöntemi (logon methodon) Eflâton’un bilimsel tartışma sanatı – diyalektik- anlayışının tipik örneklerinden sadece biridir (Eflâton. Çev: Ömer Naci Soykan 2021: 16). Ancak birkaç önemli hususu belirtmeliyiz ki Eflâton’un bu eserde kullandığı diyalektik yöntem diğer diyaloglara oranlara daha dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra bir diğer dikkat çeken husus da filozofun tanım yaparken cins- tür ve ayırım noktasında mantıksal tahlilleri kusursuz bir biçimde kullanmasıdır. Diyalogdaki Elealı Yabancı karakterinin Sokrates’e benzer şekilde sorular sorup hakikati bulma yoluna gitmesi de onu diğer diyaloglardan farklı kılmamaktadır.

Diyalektik

Diyalektik düşünme biçimi, Yunanca tartışma sanatı anlamına gelen dialektike ‘tekhne’den türeyen bir terim olarak genelde akıl yürütme yoluyla araştırma ve doğrulara ulaşma yöntemini ifade etmektedir. (Emiroğlu ve Altunya 2018: 92)

Parmenides ile Elealı Zenon, mantık alanıyla ilgilenen ilk düşünürlerdir. Zenon, hocası Parmenides’in savlarını, koşullu çatışkılarını (antinomiler) desteklemek için pek çok paradoks ortaya atar. “Zenon, bu paradoksları geliştirirken, farkında olmadan, doğru kabul edilen bir önermenin

olumsuzunun saçma bir sonuca yol açacağını gösterdiği gibi, mantıkta dolaylı kanıtlama adını verdiğimiz bir kanıtlama türünü de geliştirmiş oluyordu (D. Özlem 2011: 391).

Sofist, Theaitetos, Gorgias, Devlet, Phaidros, Kratylos ve diğer diyaloglarında olduğu gibi her felsefi sohbet “diyalektiğin” yazılı örnekleridir (Plato Edited By: C. Rowe: 2015: xii). Eflâton’un eserlerindeki Sokrates, Sofistlerin soru-cevap diyalektik yöntemini, kendi görüşlerini benimsetmekte kullanabileceğini düşünmektedir. Zira Sofistlerin diyalektik yöntemi kendi çıkar ve amaçları doğrultusunda kullandıkları ve safsata yaptıklarına kanaat getirir. (Platon (Eflâton) çev: M. C Anday 2017: 570) Dolayısıyla o da diyalektiği; karşılıklı konuşma, fikir doğurtma ve alay etme üçlemesiyle kendisine sistemli, planlı ve programlı bir yol ve yöntem çizmiştir.

“Eflâton’un bilimlerin tacı olarak nitelediği diyalektik ile İyi’yi Varlık’ı seyretme aşamasına varan insan, “bütünün ilkesine yükselmiş” olmaktadır. Böylece o bütün ile birlikte parçaları da görür. “Çeşitli bilimlerin hem birbirleriyle hem gerçek varlıkla olan ilişkilerini geniş bir görüşle kavrar. Böylece o evrensel ve gerçek bir söyleme sahip olmuş olur.” (M. A. Ağaoğulları 2013: 208)

Eflâton’un yazmış olduğu her diyaloğun az ya da çok iyi tanımlanmış bir yapısı vardır ve bu da herhangi bir gerçek konuşmadan gerçek farklılıklarını göstermeye başlar. Eflâton’un diyaloglarında ana konuşmacılar kadar muhataplar da onun kontrolü altındadır. Sadece varış noktasını değil, oraya giden yolu da dikte eder. Sokrates’in Protagoras diyaloğunda (Eflâton II, 1975: 328d- 329a) suçladığı gibi, “bir kitap gibi konuşmaktan” kaçınmak istiyor, bunun yerine okuyucularının konuşmayı ilerletirken diyalogdaki gerçek muhataplarla adım adım soru cevap yöntemi ile yürümelerine izin veriyor. Eflâton’un diyalog aslında; eğer bir şey varsa, okuyucu gerçek konuşmaların varsaydığı ve diyaloglardaki muhatapların evrensel ve zorunlu olarak yoksun olduğu yanıt verme özgürlüğüne sahip olduğu ölçüde, Eflâton ile okuyucusu arasındaki sanal “sohbet” gerçek şeye daha çok yaklaşmaktadır.

Sofist Diyaloğunun Eleştirel Düşünme Açısından Önemi

Eleştirel düşünce ve önemi üzerinde çalıştığımız Sofist diyaloğunda Sokrates ve Eleali Yabancı arasında geçen diyalog bir sohbetten ziyade eleştirel **sorgulama** yöntemiyle sürdürüldüğünü görmekteyiz.

Eflâton'un bu diyalogunda Yabancı'nın tartışmaya girmeden önce muhatabına ve onu dinleyenlere tartışmayı **eleştirel** veya **sorgulayıcı** bir şekilde yöneteceğinin sinyalini vermiş olduğunu görmekteyiz. Bu tavrı eleştirel düşünce açısından önemli görmekteyiz.

Theodoros: “Mutlu bir rastlantı bu Sokrates! Çünkü senin şimdi üstünde durduğun konular, buraya gelmeden önce, bizim ona sorduklarımıza çok benziyor. Şimdi sana nasıl yaptıysa, bize de öyle kaçamaklı cevaplar vermişti. Dediğine bakılırsa, bu konuda yeterince bilgi edinmiş, hem de hiçbirini unutmamış.” (Platon, 2017: 217c)

Bir diğer örneğimiz;

Yabancı: “Gelelim öteki bölüme. Öyle görünüyor ki bazıları inceden inceye araştırmaları sonunda şu kanıya varıyor. Bilgisizliğin her türü istenen bir şey değildir. Dahası, bilge olduğunu sanan kimse tümüyle egemen olduğunu sandığı bir alandaki bir şeyi öğretmekten kaçınır. Eğitimi kuşatan sanatın bölümü olarak uyarma sanatı, böyle bir mizaca karşı yalnızca çok az başarılı olur. (Platon, 2017: 230a)

Eflâton'un diyaloglarının hemen hepsinde değişmeyen tek şey onun konuya olan **eleştirel yaklaşımı** olmuştur, ayrıca onun diyaloglarında izlemiş olduğu yol, yöntem ve tekniğin aynı olduğunu söyleyebiliriz.

Tartışmada Diyalektik Yönteme Gönderme Yaparak Muhatabı Etkileme

Sofistlerin diyalektiği herhangi bir konuda karşı tarafın delilini ya da tezini **sözde geçersiz** kılmak için kullanmış olduklarını görmekteyiz. Böylece onlara göre, cedel, karşı tarafı meşhûr olan görüşün karşısına veya şüpheyi yönlendirmek suretiyle, bir yanıltma ya da aldatma aracı anlamında kullanmış olduklarını görmekteyiz.

Sofistlerin bu anlayışının, bir cedel metodolojisi olmaktan daha çok **safsataya** benzemektedir. Dolayısıyla biz, sofistlerin dönemin cedel anlayışını, doğruya ve gerçeğe ulaştıran bir araç olmaktan ziyade, haklıyı haksız, doğruyu yanlış; kısacası, bütün tezleri savunma aracı ya da açıkça bir spekülasyon ve manipülasyon yöntemi olarak kullandıklarını görmekteyiz.

Diyalogda Yabancıya gelindiğinde ise cedel, herhangi bir konuda doğruya ve gerçeğe ulaşmak, kavramları açıklığa kavuşturmak ve onların

kesin tanımını yapabilmek için, tez-antitez biçiminde yürütülen karşılıklı bir söyleşiyi ifade ettiğini görmekteyiz.

Yabancı: “Büsbütün öyle Theaitetos! Ama diyalektik araştırma yöntemi açısından, süngerle yıkanma, ilaç içme...” (Platon, 2017: 227a), Theaitetos: “Bu savla, diyalektik söz dövüşünde başarılı olacağımız apaçık ortada.” (Platon, 2017: 241d)

Tartışmada Sofist ve Bilge Diyalektikçiyi Tanıtma

Filozof burada açık bir şekilde filozof ile sofist 'in ayrımı üzerinde durmaktadır. Zira diyalektik yöntemi hakikate ulaşmada bir araç olarak gören ve kullanan Eflâton'un bu yöntemi kendi amaç ve menfaatleri doğrultusunda kullanan sofistleri eleştirdiğine şahit olmaktadır.

Yabancı: “Bakıyorum ve bana iki türlü insan görünüyor. Bana kalırsa, birincisi, açıkça yetenekli ve büyük kalabalıkların önünde uzun konuşmalarıyla iki yüzlü biri olarak karşımıza çıkıyor. Diğeri ise dost çevrelerinde ve kısa konuşmalarıyla birlikte konuştuğu kişiyi zor durumda kendi kendisiyle çelişmeye iten biri olarak görülüyor.” (Platon, 2017: 268a)

Diyalogda Muhatabı Konu Hakkında Konuşturmak için Ona Soru Sorma ve Onun İlgisini Çekme

Filozofumuz üzerinde çalıştığımız diyalogda Theodoros ve Theaitetos isimli gençleri konu hakkında konuşturmak için tartışmayı muhatabına soru sorarak ilerletmeyi sağlamakla beraber muhatabıyla karşılıklı iletişimde bulunarak beyin fırtınası yapmayı amaçlamaktadır.

Theodoros: “Seni böyle kaygılandıran başlıca şey nedir? Belli ki düşündüğün bir şey var. Buna seni iten ne tür bir zorluktur?” (Platon, 2017: 217a), Theaitetos: “Bu sanat hangisi ola?” (Platon, 2017: 221d)

Tartışmada Muhataba Tartışmanın Yöntemini Sorma

Eflâton muhataplarıyla tartışmaya başlamadan önce fikir yürüteceği konunun yanı sıra muhataplarını karşısına alıp yürüteceği tartışmanın yöntemini sormaktan geri durmaz. Biz onun bu tavrının **sistematik** bir çalışma sistemine sahip olmasından kaynaklandığını düşünmekteyiz.

Sokrates: “Ey yabancı! Bu senden ilk dileğimiz. Hemen bizi geri çevirmeden, şunu söyle: Birilerini aydınlatmak istediğinde bir konuda,

ne tür bir konuşma yolunu tutarsın? Açıklamalarını genellikle, hiç ara vermeksizin uzun uzadıya bir konuşmayla mı, yoksa sorgulama yöntemiyle mi yaparsın?” (Platon, 2017: 217c)

Tartışmada Yanlış Yönteme İşaret Etme

Yukarıda da belirttiğimiz gibi filozofumuz bilimsel tartışma yönteminde her zaman sistemli bir şekilde akıl yürütmüş ve ilerleme sağlamıştır. Hemen her diyalogunda kavram/lar üzerinde yola çıkarak belli bir sonuca varmaya çalışan Eflâton’un, üzerinde çalıştığımız diyalogda sınıflandırma ve ayırım yapma üzerinden önemle durduğunu görmekteyiz. Onun, bu yöntemin taklidine gönderme yaparak sofistleri eleştirme yoluna gittiğine şahit olmaktadır. Ona göre evrende her şeyin belli bir yeri ve sınıfı vardır. Yapılan sınıflandırmalar rast gele değil doğru bir akıl yürütme sonucunda ortaya çıkmaktadır.

Yabancı: “Her şeyi her şeyden ayırma denemesi, yalnızca yersiz değil aynı zamanda hiç eğitilmemiş ve felsefe dışı bir kafanın belirtisidir.” (Platon, 2017: 259e)

Yanlışın Doğasına Dikkat Çekme

Eflâton’un eleştirel düşünce ve önemi açısından ele aldığımız bu diyalogunun ağırlıklı ‘dil’de yoğunlaştığını görmekteyiz. Zira bu diyalogda filozofumuz dil ile varlığı eş değer kılmaktadır. Dolayısıyla “yanlış ve yanlışın doğasına” işaret ederek söz/dil = varlık ilişkisine dayalı olarak yanlışlığı gösterme yoluna gitmektedir.

Yabancı: “Aynı şekilde, yanlış bir sav (söz)’dan da öyle bir şey anlaşılmalıdır ki bu var olanı var olmayan olarak ve var olmayanı var olan olarak deyimlesin, öyle değil mi?” (Platon, 2017: 240e), Yabancı: “...bağıntı varsa, yanlış sanı ve yanlış söz de vardır.” (Platon, 2017: 260c), Yabancı: “Ama yanlışlı varsa aldanma da vardır. Yabancı: “Aldanma varsa, zorunlu olarak gölgeler, kopyalar, görüntülerle dolu her şey vardır.” (Platon, 2017: 260c), Yabancı: “Buna karşılık yanlış olan, gerçek-olan (varolan)’dan ayrı bir şeyi söyler.” (Platon, 2017: 263b).

Buradan yanlışın tek başına sözcükte değil, bağlantıda yani en az iki kavramı ilişkiye sokarken çıktığını anlıyoruz ki “...bağıntı varsa, yanlış sanı ve yanlış söz de vardır.” cümlesi tek başına bir deneme yazısına veya tez çalışmasına konu olacak niteliktedir.

Tartışmada Yöntem Belirleme

Eflâton'un 's sofist nedir?' sorusuna muhatabıyla girdiği araştırmanın sistemli bir şekilde ilerlediğini görmekteyiz. Diyalogda, Yabancı kimliğiyle karşımıza çıkan bilgenin araştırmanın yol ve yöntemini belirlediğini görmekteyiz.

Yabancı: "Bir görüntü resmi olduğu halde hiçbir kopyayı yapamayan sanat için 'görüntü yapan sanat' en doğru ad olmaz mıydı?", Theaitetos: "Elbette olurdu.", Yabancı: "O halde, bana kalırsa resim yapan sanatın iki tarzı var: Kopya eden ve görüntü yapan.", Theaitetos: "Doğru.", Yabancı: "Daha önce ikircikli olduğum konuya, yani sofistin bu iki tarzdan hangisine ait olduğuna gelince, daima açık bir bilgi edinemiyorum. Doğrusu o, bilinmesi güç harika bir adamdır. İşte bu kez de kendine saklanacak bir yer buldu. Onu izlemek neredeyse olanaksızdır." (Platon, 2017: 236c-d)

Eflâton'un pek çok diyaloğunda onun muhatabına anlatmaya çalıştığı konuyu somut hale getirerek daha anlaşılır kıldığını şahit olmaktayız. Onun tartışmaları pek çok diyalogda olduğu gibi üzerinde çalıştığımız eserde de bir **plan** ve bir **düzen** üzere yol almaktadır.

Yabancı: "O halde, dilersen herhangi önemsiz küçük bir şeyi alıp bunu asıl büyük konumuz için bir örnek olmak üzere kullanma yoluna gidelim." (Platon, 2017: 218e)

Tartışmada Muhatabın Seviyeli Olmasının Sağladığı Avantaja Vurgu Yapma

Diyalektik ilmi, İslâm mantıkçılarına göre belli kural ve kaidelere uyularak yapılan bir akıl yürütme şeklidir. Fârâbî'nin belirttiği gibi, cedelin sağlıklı bir şekilde yürümesi için tarafların, konulara hâkim olmasında ve bu sanatı kullanmada birbirlerine eşit ya da denk olması gerekmektedir. Zira taraflardan birinin sanatta iyi diğerinin pasif olması durumunda tartışma zayıf ve kötü sonuçlanır (İ. Emiroğlu, 2016: 198)

Söz konusu diyalogda da görüldüğü üzere Yabancı'nın, Sokrates'ten konuşmayı/tartışmayı yapacağı kişinin kendisinden açık ara zayıf ve pasif bir kişi istemesi Diyalektik yöntem kurallarına aykırı bir durumdur. Tartışmanın sağlam ve daha verimli olabilmesi için tarafların birbirine denk olması gerekmektedir. Diyaloğumuzda tartışmanın sağlam ve verimli olmasından ziyade muhatabın yönetilebilmesi kolay ve iletişime açık bir

kimse tercih edilmektedir. Dolayısıyla biz burada daha önceden sonucu kazanılmaya hazır bir tartışma görmekte zorlanmayız.

Yabancı: “İnsanın karşısında, alıngan olmayan hem de rahat yönetilebilen biri bulunursa Sokrates, karşılıklı konuşma yolu daha kolaydır. Ama yoksa böyle biri, o zaman en iyisi tek başına aralıksız konuşmadır.” (Platon, 2017: 218c)

Tartışmada Muhataba Konuyu Örneklerle Anlatma Yolu Seçme

Filozofumuz eserlerinde muhataplarıyla tartışırken sistemli bir şekilde yol almasının yanı sıra muhatabının ve onu dinleyen kitlenin konuya hâkim olmasını sağlamak için örneklerle yol alarak tartışmayı yönetme yolunu seçmiştir. Onun seçtiği bu teknik konunun daha açık ve anlaşılır olmasını sağlamaktadır.

Yabancı: “Diyelim ki, oltayla balık tutan biri olsun.” (Platon, 2017: 218e), Yabancı: “O halde, sorunu, ona uygun bir örnekle daha açık bir biçimde ortaya koyalım.” (Platon, 2017: 233d)

Tartışmada Konuyu Muhataba Özetleme/Hülasa Etme

Eflâtun’un diyaloglarında konular, kavramlar veya problemler genellikle karşılıklı konuşma/tartışma şeklinde sürdürülür. Sofist diyalogunda görüleceği üzere sofistin kim olduğu üzerine uzun bir konuşma yapılır. Bu diyalogda gözümüze çarpan en önemli hususlardan biri de filozofun konuyu daha anlaşılır kılmak için tartışırken yer yer tanıma ve tasnife başvurmasıdır. O, bunları yaparken muhatabına geri dönüşlerde bulunarak tartışılan konuyu hatırlatır ve konuyu özetler.

Yabancı: “Çok doğru. Şimdi söylediklerimizi özetleyelim.” (Platon, 2017: 224d), Yabancı: Şimdi ortaya çıkan açıklamadan dolayı...” (Platon, 2017: 231b)

Tartışmada Muhatabı Onaylama

Eflâtun’un, Sokrates’in ağızıyla, tartışmada muhatabı yer yer onaylama veya onaylıyormuş ve haklı görüyormuş gibi davranması diyaloglarının hemen hepsinde görülen en yaygın aynı zamanda en etkili bir taktiğidir. O, hemen her diyalogunda, ne kadar hararetle bir tartışma olursa olsun ya da muhatabı kendisini küçük görse veya ukalaca bir tavır sergileme eğiliminde olsa bile o yine de hakikati arama yolundan şaşmayıp doğrunun yanında olup hasmını onaylamaktan geri durmaz.

Onun bu **adil** tavrı sağlam bir karakter yapısına sahip olmasının yanında hasmını önemseyen ve onun psikolojik olarak rahat davranmasına imkân açan bir davranış olduğunu düşünmekteyiz.

Theaitetos: “Kesinlikle. Çünkü apaçık düşünce, başka türlüsüne izin vermez.” (Platon, 2017: 224e)

Tartışmada Haklı Çıkmaya, Muhatabı Galebe Çalmaya Çalışma

İslâm mantıkçılarına göre cedelde hakikate ulaşmak için muhatabına çeşitli taktik ve yöntemlerle yaklaşan Sâil, cevap veren kişinin (mucip) öne sürdüğü zayıf, bozuk öncülleri menetmek için onu bulduğu her açıktan sıkıştırıp galebe çalmak için fırsat kollayacaktır (2016: 192) Bu tutumun sofistte de sergilendiğini görmekteyiz.

Yabancı: “...Ruh hakkındaki kanıları da ayırır: Ruhun kendisine sunulan bilgi hazinelerinden yararlanması için öncelikle yapılması gereken şudur: Karşı- koyan, karşısındakinin bildiğini sandığı şeyleri çürüterek onun kendi kendisinden utanmasını sağlamak; böylece öğrenmeye engel olan boş kuruntuları ondan uzaklaştırıp onu arındırmalı ve o, gerçekte bildiği şeyleri bildiğine inanmalı.”, Theaitetos: “Gerçekten de bu, en iyi ve en akıllı ruh durumudur.”, Yabancı: “Bütün bu nedenlerden ötürü Theaitetos, tüm arınma işlerinde en önemli ve en başta yapılması gereken şeyin çürütme olduğunu kabul etmek zorundayız. Bu denemeden geçmeyen insan, büyük bir kral da olsa en büyük kusurlardan arınamaz be bu nedenle eğitimsiz, kaba biri olur. Gerçekten mutlu olmak isteyen insanın kendini göstereceği en saf ve en güzel şeyleri savsaklamakla o, çirkinliğe bulaşır.”, Theaitetos: “Dosdoğru.” (Platon, 2017: 230d- e)

Tartışmada Konuyu veya Problemi Araştırarak Hakikat Yolunda İlerleme

Eflâton, diyalogda muhatabına kendi haklılığını benimsetmek için belli yöntemler kullanmaktadır. O, eleştiri yapacağı düşünür ya da düşünürlerin görüşlerini irdeleyerek, hakikat yolunda ilerleyerek yol almak gayretindedir.

Yabancı: “En iyisi, herhangi bir biçimde olanaklı olsaydı eğer gerçek ve doğruluk konusunda onları daha iyi yapmamız gerekirdi. Bu olmazsa onları konuşmamızda iyileşmiş olarak gösterelim. Böylece biz, onların şimdi olduğundan daha gerçeğe ve kurala uygun yanıtlar vermek niyetinde olduklarını kabul edelim. Çünkü daha iyilerin bir onaylaması elbette daha

kötülerin onayından çok daha değerlidir. Ama burada bizim için doğrudan doğruya insanların kendileri bir önem taşımaz; biz yalnızca gerçeği araştırıyoruz.” (Platon, 2017: 246d)

Tartışmada Muhataba Cevap Verirken Sistematik İlerleme

Eleştirel düşünce açık ve anlaşılır olmak için zihinde olan düşüncenin belli adımlarla sistematik bir şekilde ilerletilmesi gerekmektedir. Eflâton konuları parçalara ayırıp tek tek açıklamanın daha yararlı olduğunu düşünmektedir. Böylece konuya hem daha hâkim olmakta hem de konunun anlaşılır olduğunu düşünmektedir.

Theaitetos: “Ben bu konuda onlar adına yanıt verecek durumda değilim.”, Yabancı: “Niçin yanıtını madde madde vermeye girişmiyorsun? Böyle her adımda ortaya çıkan sonuçları (muhatap) gözden geçirsin.” (Platon, 2017: 251e)

Tartışmada Kavram ile Doğru Tanıma Varma Çabası

Eserde Yabancı isimli karakterin Theaitetos’a, sofist ‘in doğasını ve onun kim olduğunu bulmak için diyalog boyunca sorular sorup ilerlediğini ve sofistler hakkında tanım yapıp tartışma yürüttüğünü görmekteyiz. Sofistin doğasını araştırmak için çıktıkları yolda **kavram** üzerinde yol almaya çalışırlar.

Yabancı: “...yalnızca adlar üzerinde anlaşmak yerine kavramları belirleyerek şeyin kendisi üzerine tam bir anlaşmaya varmak kuşkusuz her zaman daha iyidir. (Platon, 2017: 218c)”, Yabancı: “...Diyelim ki bu oltayla balık tutan biri olsun.” (Platon, 2017: 218e), Yabancı: “Kavramları (türleri) doğru bir biçimde ayırmayı; ne bir ve aynı kavrama (türe) ayrı anlamları ne de ayrı kavramlara (türlere) aynı anlamı vermemeyi, diyalektik biliminin ödevi olarak açıklamayacak mıyız?” (Platon, 2017: 253d), Yabancı: “İmdi anlaşılmış olduğu gibi değil mi kimi kavramlar (türler) birbirleriyle ortaklığa girmeye hazırdır, kimileri değildir ve kimileri dar kimileri geniş kapsamlıdır...” (Platon, 2017: 254c), Theaitetos: Oysa, kavramların (türlerin) bazen birbirleriyle karışmaya elverişli, bazen elverişsiz olduğunu kabul edersek çok doğru olur.” (Platon, 2017: 256b)

Eflâton, sofistlerin ne olduğunu anlamak için sorduğu soruların getirdiği noktada muhatabı ile tartışırken kavram üzerinden ilerlerken diyalog boyunca sofist hakkın da beş ayrı tanım elde eder. Diyalogda bolca

yapılan tanımlardan bazı örnekler sunuyoruz ki tanım yapmak, tanıma itiraz etmek, tanıma tashih etmek eleştirel düşüncede oldukça önemlidir.

Yabancı: "...bu hukuk tartışması olur. Yabancı: Buna karşın, kısa soru ve yanıtlarla tek tek kişiler arasında olan söz dövüşü sanatına, çelişme sanatı dememiz gerekmiyor mu?" (Platon, 2017: 225b), Yabancı: "Türünün diğer genel kavramları üzerine yapılan tartışmalarla da ilgili ve sanatsal yönü olan türe gelince bunu Eristik (tartışma sanatı) diye adlandırmamız gerekmez mi?" (Platon, 2017: 225c), Yabancı: "Çirkinlik de tüm yanlış biçimlenmiş şeylerde ortaya çıkan ölçsüzlükten başka bir şey midir?" (Platon, 2017: 228a), Yabancı: "O halde, bilgisizlik doğruluğu ele geçirmeye çabalayan ruhun yolunu şaşırtmasından başka bir şey değildir; ruhun doğru bilgiden sapması bundandır." (Platon, 2017: 228d), Yabancı: "Hangileriyle eylemleri deyimliyorsak, onları fiil diye adlandırıyoruz." (Platon, 2017: 262a)

Tartışmada Muhataba Safsatasını Anlatıp Onu İkna Etme

Eflâton eserinde, sofist 'in kim ve ne olduğu üzerinde tartışmaktadır. Theaitetos ile diyalog başından beri doğru ve tam tanıma varmaya çalışan filozof/yabancı akıl yürüterek pek çok tanıma ulaşmıştır. Aşağıda paylaştığımız diyalog (Platon, 2017: 268e) bendinde tartışma Theaitetos ile Yabancı'nın diyalog sonunda sofist hakkında vardıkları sonucu görmekteyiz. Burada sofist 'in konuşma veya tartışma sırasında karşısındaki muhatabı ikilikte bıraktığından onun dalkavuk/hokkabaz olduğu kanaatine varılmıştır. Yabancı'nın muhatabı olan Theaitetos da bu konuda hemfikir olmuş ve onu desteklemiştir. Eleştirel düşüncede kişilerin yanlış yaptıklarını göstermek ciddi bir farkındalığı ve birikimi gerektirir.

Yabancı: "İmdi, konuşmada hokkabazlık yaparak çelişmeye götürücü sanat, sözde bilgelik altında iki yüzlü olan ve de başa doğru gidildikçe, öykünme sanatı içine giren sanat bölümüdür. Öykünme sanatı, görüntü oluşturan etkinliğin bölümü olarak resim yapan etkinlikten; genellikle meydana getirme sanatının tanrısal olmayan, insansal bölümünden ayrılmış etkinlik olarak kendini ortaya koyar. Halis sofistin bu soy ve kandan türemiş olduğunu söyleyen, her bakımdan, tam gerçeği söylemiş olur." Theaitetos: "Hiç kuşkusuz evet." (Platon, 2017: 268e)

Tartışmada Muhatabının Görüşlerini Çürütme Yoluna Gitme

Filozof muhatabıyla tartışırken hakikate varma çabası göstermektedir, dolayısıyla muhatabını ikna etmeye çalışmak için uygun görmediği görüşleri çürütme yoluna gitmektedir.

Sokrates: “Bizim gibi değersiz insanların sözlerini sınamak hem de çürütmek için burada bulunuyor.” (Platon, 2017: 216b), Yabancı: “Karşı-koyan, karşısındakinin bildiğini sandığı şeyleri çürüterek onun kendi kendisinden utanmasını sağlamak...” (Platon, 2017: 230d), Yabancı: “... bunun hiç önemi yok, -eğer bireşime hiçbir varlık katılmamışsa onların söylediği her şey sıfırdır, geçersizdir.” (Platon, 2017: 252b)

Diyalogda, Yabancı ile tartışma yürüten Theaitetos bir noktada kesişirler. Orada filozof/Yabancı muhatabıyla geldikleri noktada ona şu ana kadar vardıkları sonucu tek bir sözcükle çürütüp başladıkları noktaya döndüklerini belirtmektedir.

Yabancı: “Bütün bu nedenlerden dolayı Theaitetos, tüm arınma işlerinde en önemli ve en başta yapılması gereken şeyin çürütme olduğunu kabul etmek zorundayız.” (Platon, 2017: 230e)

Muhatabını Konuşturmak için Ona Karşılaştırmalı Soru Yönelme

Eflâton tartışırken karşısına aldığı Theaitetos’ un konu ile ilgili daha iyi akıl yürütmesini, farklı bakış açısından bakmasını sağlamak için ona karşılaştırmalı sorular sorarak onun düşünmesini sağlamaktadır. Biz bu yöntemin eleştirel düşüncede fikirleri açma, değerlendirme ve eleştirmede bulunmak için önemli bir yöntem ve taktik olduğunu düşünmekteyiz.

Yabancı: “...ey Theaitetos, sanatla ilgisi olmayan biri olarak mı yoksa her zaman ve her yerde gerçek sofistler yanı sıra gerçeği elinde tutan kişiler olarak mı göreceğiz?” (Platon, 2017: 221d)

Eleştiri Taktikler

Kavramları Tartışma ve Vuzuha Kavuşturmaya Çalışma

Kavramlar, Eflâton’un tüm eserlerinde önemli bir yer edinmiştir. Onun eleştirel düşünce ve önemi açısından ele alıp çalıştığımız Sofist diyalogunda “sofist”i, Küçük Hippias’ta “yalan”ı, Minos’ta “Yasa” yı, Theages’t, “Bilgelik”i, Kharmides’t “Fazilet”i, Kriton ‘da “Ödev”i, Gorgias’ta “Retorik” kavramlarını muhataplarıyla beraber beyin fırtınası yaparak kolaydan zora doğru giderek incelediğini- eleştirdiğini ve değerlendirdiğini görmekteyiz.

Yabancı: “...yalnızca adlar üzerinde anlaşmak yerine kavramları belirleyerek şeyin kendisi üzerine tam bir anlaşmaya varmak kuşkusuz her

zaman daha iyidir.” (Platon, 2017: 218c), Theaitetos: “Oysa, kavramların (türlerin) bazen birbirleriyle karışmaya elverişli, bazen elverişsiz olduğunu kabul edersek çok doğru olur.” (Platon, 2017: 256b)

Filozofun tek teke ele aldığı ve çeşitli örnekler vererek ve karşılaştırmalar yaparak anlatmaya ve açıklık getirmeye çalıştığı kavramların onun felsefedeki dehasını ve düşünce alanındaki katkısını ortaya koymaktadır.

Yabancı: “Öyleyse devam. Kavramlar (cinsler, türler) da kendi ortaklıkları bakımından aynı biçimde birbirleriyle bağıntılı olduğundan burada da kesinlikle belirli bir bilime gerek vardır. Bu nedenle hangi kavramların (türlerin) birbirleriyle uyuştukları, hangilerinin birbirlerini dışladıkları sorusu üzerine doğru bilgi vermek istediğinden, bu bilime dayanılarak yargılar, olası kavram (tür) bağıntıları bakımından inceden inceye araştırılır, değil mi? Belirli temel kavramların (türlerin) tüm kavram alanını kuşatıp kuşatmadığı, yani hepsiyle bağıntıya girmeye yetili olup olmadığı biçimindeki soru için de aynı şeyi yapmak gerekmez mi? Öte yandan dışlamalara (ayrılmalara) gelince, acaba burada ayrılmalara neden olan başka tümel kavramlar (cinsler, türler) mı vardır?” (Platon, 2017: 253b)

Yabancı: “Kavramları (türleri) doğru bir biçimde ayırmayı; ne bir ve aynı kavrama (türe) ayrı anlamları ne de ayrı kavramlara (türlere) aynı anlamı vermemeyi, diyalektik biliminin ödevi olarak açıklamayacak mıyız?” (Platon, 2017: 253d), Yabancı: “İmdi anlaşılmış olduğu gibi değil mi kimi kavramlar (türler) birbirleriyle ortaklığa girmeye hazırdır, kimileri değildir ve kimileri dar kimileri geniş kapsamlıdır...” (Platon, 2017: 254c)

Adlandırma ve Belirsizliği Ortadan Kaldırma

Dil, duygu ve düşüncelerimizi ileten araç olmanın yanında çok anlamlılığı ve belirsiz sözcükleri içermesi bakımından da tuzaktır. Aşağıda alıntıladığımız diyalogda Eflâton'un dilde olan çok anlamlılığa göndermede bulunduğunu düşünmekteyiz. Zira o Sofist diyaloğunun 224'e paragrafında olduğu gibi açık seçik konuşmaya önem vermektedir.

Yerine göre avantaj gibi görülen çokanlamlılık Eflâton'a göre tartışma sırasında başvurulduğunda kavramı anlamada ve anlamlandırmada bir engel teşkil edebilmektedir. Haliyle o, sofistlerin çokanlamlılığı kullanarak tartışmalarda muhatabını galebe çalmalarını doğru bulmayıp onlara hokkabaz, şarlatan ve kopyacı demekten geri durmamaktadır.

Yabancı: “Bunun için burada bizler, şimdi seni acı deneyimlerden kurtarmak gerçek şeylerin yanına götürmeyi denemek istiyoruz. İmdi sen bana bu şeyler üzerine sofistle ilgili bilgi ver bakalım: onun gerçeğin bir kopyacısı olarak soytarılar sınıfına ait olduğu henüz bütünüyle anlaşılmadı mı? Ya da onun çelişme yoluyla karşı koyulabilir görüldüğü bütün bu şeyler bakımından gerçek bir bilgiye sahip olup olmadığını henüz bilmiyor muyuz?”

Theaitetos: “Ne denli güzel olurdu, ey yabancı! Ama hayır, yukarıda söylenenlere göre iyice anlaşılmıştır ki o uğraşları şaka yapma olan sayısız insanlardan sadece biridir.”, Yabancı: “O halde onu bir hokkabaz, bir şarlatan ve bir kopyacı olarak görmek gerekir.”, Theaitetos: “Kuşkusuz.” (Platon, 2017: 235a)

Soru Sorarak İlerleme

Eflâton’un hemen her diyalogunda olduğu gibi Sofist adlı diyalogunda da soru sorarak kavram ve konu açıklama yolunu seçtiğine şahit olmaktadır. Filozofun, muhataba soru- cevap şeklinde tartışma yürütme biçimi onun hakikate varma yolunda seçtiği başlıca yöntemlerinden birisidir.

Onun seçtiği bu usul, eleştirel düşüncede önemli bir rol oynamaktadır, zira bir konuyu anlamada, anlamlandırmada veya açmada hatta konunun ayrıntılarını görmede, yer yer kapalı olan kavramları açmada, tutarsızlıkları (sorarak- sorgulayarak) bulma açısından eleştirel düşüncenin can damarını oluşturmaktadır.

Yabancı: “Peki öyleyse. Şimdi biz, sofistin gerçekte ne olduğunu bu örneğe göre kavramayı deneyelim mi?” (Platon, 2017: 221c),

Theaitetos: “Yanılmıyorsam yabancı, sorunun dışında kalan tüm diğer öğretime el sanatları öğretimi denir. Ama burada sorulan öğretime ise bu adın köklerinin asıl kaynağı olarak, bizim burada eğitim deriz.”, Yabancı: “Evet Theaitetos, hemen hemen bütün Helen ülkesinde öyle. Ama biz yine de araştırmamızı sürdürmeliyiz. Şimdi biz, bölünemeyen bir bütünle mi karşı karşıya geldik, yoksa o adlandırmaya değer bir bölünlenmeye izin verir mi?” (Platon, 2017: 229d)

Yabancı: “Öyleyse, bu insanların öğrettiklerini öne sürdükleri çelişme sanatıyla ilgili olan konuya iyice bir bakalım, ama bu incelemede kalkış noktamız şu olmalı: Büyük ölçüde gizli olan Tanrısal şeyler öncelikle

nasıldır? Bu kişiler, öğrencilerini bu alanda çelişme sanatı uzmanı yapmayı biliyorlar mı?” (Platon, 2017: 232c)

Yabancı: “Ama kendi özel toplantılarında, oluş ve varlık hakkında yaptıkları genel açıklamalarına gelince: Çok iyi biliniyor ki çeliştirmede yalnızca hazır cevap olmakla kalmıyorlar, aynı zamanda bu becerilerini başkalarına da öğretmeyi biliyorlar, değil mi?” (Platon, 2017: 232c)

Yabancı: “Gelelim öteki bölüme. Öyle görünüyor ki bazıları inceden inceye araştırmaları sonunda şu kanıya varıyor. Bilgisizliğin her türü istenen bir şey değildir. Dahası, bilge olduğunu sanan kimse tümüyle egemen olduğunu sandığı bir alandaki bir şeyi öğretmekten kaçınır. Eğitimi kuşatan sanatın bölümü olarak uyarma sanatı, böyle bir mizaca karşı yalnızca çok az başarılı olur. (Platon, 2017: 230a), Theaitetos: “Bu düşüncelerinde büsbütün haklılar.” Yabancı: “Bundan dolayı onlar, böyle bir kuruntudan kurtulmak için başka bir yol tutarlar.”, Theaitetos: “Hangi yolu.”, Yabancı: “Düşünmeksizin konuştuğu halde bir şey üzerine doğru yargılar verdiğini sanan birine, o sarsıcı sorularını soruyorlar. Sorularını bir şöyle, bir böyle görünmesinden dolayı, konuşma sanatı gücüyle hem uzlaştıran hem karşı karşıya getirdikleri, o kişinin düşüncelerindeki boşluğu görmek onlar için güç değildir. Böylelikle, aynı anda aynı nesnelerle ilgili olan ve aynı anlama gelse de ayrı nesnelerle aynı bağlantıyı kuran bu düşüncelerin birbiriyle çeliştiğini göstermeyi başarırlar.” (Platon, 2017: 230b)

Soru sormak, açıklama ve bilgi, talep eder, kapalılığı kaldırmayı, açığı veya tutarsızlığı göstermeyi amaçlar.

Theodoros: “Seni böyle kaygılandıran başlıca şey nedir? Belli ki düşündüğün bir şey var. Buna seni iten ne tür bir zorluktur?” (Platon, 2017: 217a)

Tartışmayı faydalı bir şekilde başlatıp ilerletmek için muhataba soru sorarak başlama etkili bir **yöntem**dir. Üzerinde çalıştığımız eserde filozof pek çok yerde bu yöntemi kullanmıştır, fakat biz bir örnek vermeyi yeterli görmekteyiz.

Theaitetos: “Bu sanat hangisi ola?” (Platon, 2017: 221d)

Tartışmada muhatabı istenilen yöne yönlendirme ya da kurnazca bir hamlede bulunmak ve onu seçeneklerle yüz yüze bırakmak ya da karşılaştırma yapmaya sevk etmek önemli bir taktiktir ki eleştirel düşüncede bu taktiğin önemli olduğunu düşünüyoruz.

Yabancı: “Şimdi bu durumda adı geçeni, ey Theaitetos, sanatla ilgisi olmayan biri olarak mı yoksa her zaman ve her yerde gerçek sofistler, yani gerçeği elinde tutan kişiler olarak mı göreceğiz?” (Platon, 2017: 221d)

Benzetme ve Örneklendirme Yollu Anlatım

Eflâtun’un günümüze kadar gelen tüm eserlerinde benzetme yollu bir anlatım şekli seçtiğini görmekteyiz. Benzetme yollu anlatım onun tartışmayı yürütürken muhatabına hakikati göstermek için uyguladığı türlü teknik ve taktiklerden sadece biridir. Bu taktikler onun anlatım zenginliğinin göz kamaştıran örneklerinden biridir.

Yabancı: “Olta balıkçısıyla sofist.” (Platon, 2017: 221d), Yabancı: “...Çünkü bu arınmayı kendilerinde gerçekleştirenler, bu konuda tıpkı hekimlerin bedensel kürlerde yaptıklarının aynını başardıklarını düşünürler.” (Platon, 2017: 230c)

Yabancı: “O halde, sorunu ona uygun bir örnekle daha açık bir biçimde ortaya koyalım.” (Platon, 2017: 233d), Yabancı: “Şunları örneğin; süzmek, kalburlamak, savurmak, ayırmak.” (Platon, 2017: 226b)

Otorite Kişilere Başvurma

Otorite olmuş saygın, bilge kişilere başvurma, Eflâtun’un tartışma sırasında muhatabını ikna etmek amacıyla kullandığı teknik ve taktiklerden biridir. O tartışmada atasözleri ya da büyük ve ünlü gördüğü kimselerin sözlerine başvurup örnekler vererek muhatabını ikna etmeyi ya da muhatabının görüşlerini çürütmeyi başarmıştır.

Yabancı: “Öyle görünüyor ki bu denli ünlü ve değerli eski adamlarla böylesine önemli sorular üzerinde tartışmak için biraz da olsa yer vardır.” (Platon, 2017: 243a)

Araştırarak İlerleme

Eleştirel düşünce ve önemi açısından ele aldığımız Sofist diyalogunun başından sonuna kadar **sistemli bir araştırma ve inceleme** yapıldığını, konu ve kavramların araştırılarak incelendiğini görmekteyiz.

Yabancı: “Öyleyse, bu insanların öğrettiklerini öne sürdükleri çelişme sanatıyla ilgili olan konuya iyice bir bakalım, ama bu incelemede kalkış noktamız şu olmalı: Büyük ölçüde gizli olan Tanrısal şeyler öncelikle

nasıldırlar? Bu kişiler, öğrencilerini bu alanda çelişme sanatı uzmanı yapmayı biliyorlar mı?” (Platon, 2017: 232c)

Yabancı: “Ama burada bizim için doğrudan doğruya insanların kendileri bir önem taşımaz; biz yalnızca gerçeği araştırıyoruz.” (Platon, 2017: 246d)

Basitten Zora Doğru Tartışmayı İlerletme

Eflâton'un diyalogları basit bir biçimde karşılıklı konuşmaktan ibaret edebi bir sanat eseri değildir. Bu kitaplar binlerce yıl öncesinden hem bilgi hem düşünce hem de felsefe yapma tekniği açısından örnek metinler olmuştur.

Eflâton'un kendine özgü tartışma yönteminde öncelikle bir kavram belirlenir ve bu kavram muhatabı ile **araştırılır, irdelenir, eleştirilir** ve belli bir noktaya getirilir. O, tartışacağı kavramı belirledikten sonra örnekler vererek onu somut hale getirip güçlükten kolaylığa doğru ilerleterek muhatabını aydınlatır yahut eleştirir.

Yabancı: “O halde, dilersen herhangi önemsiz küçük bir şeyi alıp, bunu asıl büyük konumuz için bir örnek olmak üzere kullanma yoluna gidelim.” (Platon, 2017: 218d)

Önyargıyı Kırma

Bilindiği gibi önyargılar, gerçekle aramızda büyük engel oluşturur. Tartışma sırasında zor da olsa muhatabının önyargılarını kırma cihetine gidilmelidir. Bu yapılmadan eleştirel düşüncenin yol alamayacağı malumdur.

Yabancı: “...Ruhun kendisine sunulan bilgi hazinelerinde yararlanması için öncelikle yapılması gereken şudur: Karşı koyan ve karşısındakinin bildiğini sandığı şeyleri çürüterek onun kendi kendisinden utanmasını sağlamak; böylece öğrenmeye engel olan boş- kuruntuları ondan uzaklaştırıp onu arındırmak ve o, gerçekte bildiği şeyleri bildiğine inanmalı”. (Platon, 2017: 230d)

Eflâtun'un Muhatabını Red Gerekçeleri

Çelişkiye Dikkat Çekme

Çelişkileri fark etmek ve bunlara dikkat çekerek karşı koymak eleştirel düşüncede ve tartışmalarda haliyle Eflâtun'un diyaloglarında da en sık kullanılan bir yol olup etkisi tartışılmayacak kadar açıktır. Zira muhataba karşı savunmakta olduğumuz görüşümüzü sağlam yıkılmaz bir iradeyle tutarlı bir şekilde savunmak ve sonlandırmak isteriz. Tartışmada muhataba karşı savunmakta olduğumuz görüşümüzde çelişki belirlediği anda otomatik olarak o tartışmayı kaybeden taraf olmaktadır. İslâm mantıkçılarından Fârâbî, cedelin herhangi bir kimseyle konuşurken ya da bir fikri savunurken çelişkiye düşülmemesi ve tartışma sırasında tarafların birbirlerine karşı yenilmemesi hususunda önemli bir işlevinin olduğunu ifade etmektedir (İ Emiroğlu, 1999: 26)

Yabancı: "...düşüncelerin birbiriyle çeliştiğini göstermeyi başarırlar." (Platon, 2017: 230b), Yabancı: "Öyle ki insan zorla kendini, kendi kendisiyle çelişkiye düşmüş görür." (Platon, 2017: 241e), Yabancı: "Ya da öte yandan bir şey eğer hiçbir biçimde dingin değilse onun hareket etmesi gerekmez mi? Ama şimdi var olan bize bu ikisinin dışında kalan bir şey olarak görünüyor." (Platon, 2017: 250d), Yabancı: "Dahası bu kişiler, kendi bilme yöntemleri açısından da en gülünç duruma düşerler. Çünkü onlar, herhangi bir şeyi bir başka şey olarak bir başka şeyin durumuna katılması aracılığıyla göstermeye katlanmak istemezler." (Platon, 2017: 252b), Yabancı: "Ama, hareketin dingin durması ve dinginliğin hareket etmesi ise zorunlu nedenlerden tümüyle olanaksızdır." (Platon, 2017: 252d)

Yanlış Dikkat Çekme ve Yanıltmacaları Yakalama

Yanlış (fallacy) ismi, çok genel kullanılan herhangi bir delili veya belirli bir maksada yönelik olarak sunulan bir tartışmayı belirtmektedir. Yahut aldatmaya, bazı hatalı kanaatlerin doğmasına sebep olan şeyi ifade etmektedir. (2016: 285) Filozofumuzun yanlış deyim ve yanlış sanının birer hakikatmiş gibi öne sürülebileceği üzerinde dururken kopyaların da birer gerçekmiş gibi öne sürülebileceğinin doğal olduğunu savunur. Dolayısıyla o burada yanlış deyim, yanlış sanı veya kopyaların her zaman birer hakikatmiş gibi gösterilebileceğini söylerken bunları yapanların her birini sofist olarak değerlendirmektedir.

Yabancı: “Fakat yanlış deyim ile yanlış sanının gerçekten var olduğu ortaya çıktıktan sonra, var olanın kopyalarının olduğuna ve bu durumun bir aldatma sanatını olanaklı kıldığına artık hiçbir şey karşı koymaz.” (Platon, 2017: 264d)

Yabancı: “Aynı şekilde, yanlış bir sav (söz)’dan da öyle bir şey anlaşılmalıdır ki bu var olanı var olmayan olarak ve var olmayanı var olan olarak deyimlesin, öyle değil mi?” (Platon, 2017: 240e), Yabancı: “...bağıntı varsa, yanlış sanı ve yanlış söz de vardır.” (Platon, 2017: 260c), Yabancı: “Ama yanlış varsa aldanma da vardır. Yabancı: “Aldanma varsa, zorunlu olarak gölgeler, kopyalar, görüntülerle dolu her şey vardır.” (Platon, 2017: 260c), Yabancı: “Buna karşılık yanlış olan, gerçek-olan (varolan)’dan ayrı bir şeyi söyler.” (Platon, 2017: 263b)

Eflâton, Sofist diyaloğunun 225a dan 226. kısma kadar olan bölümde Yabancı ve Theaitetos ‘un konuşmalarında “tartışma sanatını” sınıflandırmaya gitmiştir. Onun buradaki asıl amacı faydalı ve faydasız ya da bir diğer ifade ile **zaman kaybettiren tartışma sanatı** ve **para kazandıran tartışma sanatı** diye iki tartışma türüne yer verdiğini görmekteyiz. Filozof için para kazandıran tartışma sanatı sofist ‘in mugalata yaparak para kazandığı tartışma sanatının kendisidir.

Yabancı: “Türünün diğer genel kavramları üzerine yapılan tartışmalarla da ilgili ve sanatsal yönü olan türe gelince bunu Eristik (tartışma sanatı) diye adlandırmamız gerekmez mi?” (Platon, 2017: 225c)

Sofistlerin kendilerine has özellikleri ve dil becerileri vardır. Onları Eflâton’un eserlerinde dalkavuk, avcı, insanları tuzağa çeken bir balık avcısı olarak görmekteyiz. Zira onların sanatı filozofumuza göre hayal sanatı satmak ve uydurma eser yazmaktan başka bir şey değildir. Filozofumuzun gözünde onları dolandırıcı olarak anlamaktayız.

Sofistlere realist bir gözle bakıldığında onların retorik ve dil üzerinde yoğun çalışmalar yapan ve çabalayan kişiler olduğuna da şahit olmaktayız. Dolayısıyla dili kendi işlerine gelecek ve kendilerine fayda sağlayacak şekilde her türlü kullanım yolunu bulmayı başarmışlardır.

Yabancı: “... yalnızca küçük bir gedik açsak bile...” (Platon, 2017: 241d), Theaitetos: “Doğrusu ey yabancı, başlangıçta sofistten söz ederken, onun yakalanması güç bir av türü olduğunu söylemekte tümüyle haklıydın.” (Platon, 2017: 261a)

O, birçok sofistlik hileye karşı başarılı bir şekilde karşı koymaktadır. Bunlar ayrı bir incelemenin konusu olmaktadır. Biz burada sadece ilinti (accidental /araz) yanlısına karşı nasıl uyarıcı olduğuyla ilgili bir örnek verip tebliğimizi sonlandırmak istiyoruz.

Filozof, ilinti yanlısına işaret ederek gelip geçici durumların üzerinde durmanın vakit kaybetmekten başka bir işe yaramayacağı üzerine dikkat çekmektedir.

Theaitetos: "...Sanırım, insan eğer yeterince uyanık olursa, önemsiz ayrıntılar üzerinde tartışma çıkmaz." (Platon, 2017: 231a)

Sonuç

Eflâton'un günümüze kadar gelen eserlerini onun sergilediği bir düşünce faaliyeti olarak tanımlayabiliriz. Söz konusu eserlerin felsefedeki yeri temelde ahlaki-pratik bir zemin oluşturmaktadır, ama diyalog temelli akıl yürütme eylemi ve karşılıklı konuşma/diyalektik sistemi felsefeye mantıksal-metodolojik ve daha genel anlamda epistemolojik araçlar kazandırmaktadır.

Eflâton'un tebliğimize konu olan Sofist diyalogu, sofistin kim olduğunu, karakterini, onun bilen ve onun bilgeden farkını anlayan, ona bilge kişi denmeyeceğini tartışarak görmemiz açısından önemli görülmektedir. Bir başka deyişle bilinmeyen şeye bir ad (sofist) verip onu irdeleyerek anlamaya ve tanıtmaya çalışmaktadır.

Filozofumuzun hemen her diyalogunda rastladığımız gibi bunda da sistemli bir kavram analizi yaparak tartışmayı yürüttüğünü görmekteyiz. O, burada, bilinmeyi bilmek için ona bir ad verip kavramın belirlenmesini, sınırlarının çizilmesini ve onu çepeçevre kuşatıp onun ne'liği üzerinde kavramsal bir çalışma yürüttüğüne şahit olmaktadır.

Eflâton'un yürüttüğü bu kavramsal çalışma herkesin **sofist** dediği fakat farklı farklı anlamlar çıkardığı 'şeyin' ya da 'kavramın' anlaşılması üzerinedir. Onun bu çalışma sürecinde izlediği yol ve yöntem en basit ve en kolaydan başlayarak daha sonra basitten karmaşığa, kolaydan zora doğru izlediği/gittiği bir düşünme biçimidir. Filozofun izlediği bu yolu hemen her diyalogunda görmek bizi şaşırtmamaktadır. Biz, onun kullandığı bu yöntemin muhatabının zihnini eleştirel düşünme biçimine hazırlayıp açtığını düşünmekteyiz.

Diyalogda ağır bir biçimde tartışılan ve anlamakta zorlandığımız konu Parmenides'e atıfla tartıştığı var olanın varlığı yok olanın yokluğu konusudur. Sofist diyaloğunu bir bütün olarak ele aldığımızda aslında Eflâton'un hocası Parmenides ile bir hesaplasmaya gittiğini görmekteyiz. Zira diyalog bir noktadan sonra sofistin kim ve ne olduğu üzerine olan tartışma bir yana bırakılır ve varlığın varlığı- varlığın yokluğu yönüne dikkat çekilerek tartışma farklı bir noktaya çevrilir. İlginç olan nokta ise Parmenides'in varlık ve yokluk tartışması uzun bir araştırma, eleştirme ve tartışmadan sonra yine sofist kavramıyla noktalanır.

Eflâton'un bu diyalogunda, Parmenides'in ünlü "varlığın varlığı" ve "yokluğun yokluğu" görüşünü öne atmasının uzun uzadıya tartışmasına, bu tartışmada Sofistin ne büyük bir dil cambazı olduğuna ve dalkavukluk yaptığını ve onu tabiri caizse yerin dibine sokmak için sağlam bir kanıt gösterme çabası içinde olduğuna şahit olmaktayız.

Eflâton'un ilk ve son dönem diyaloglarında değişmeyen tek şey onun konuya olan eleştirel yaklaşımı olmuştur. Ayrıca Eflâton'un özellikle ilk ve son dönem diyaloglarında izlemiş olduğu yol, yöntem ve tekniğin aynı olduğunu söyleyebiliriz ki bu da diyalektik yöntemdir. Eleştirel düşünce ve önemi üzerinde çalıştığımız Sofist diyalogunda Sokrates ve Yabancı arasında konuların hiç ara vermeksizin uzun uzadıya bir konuşma değil de sorgulama yöntemiyle sürdürüldüğünü görmekteyiz.

Sofist diyaloğunun en başında taraflar arasında anlaşmalı bir konuşma geçmektedir. Biz burada Sokrates ve Yabancı'nın diyalektik sistemden ziyade bir monolog ile karşılaşacağımızı düşünmekten kendimizi alamayız. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi Yabancı, eserin en başında Sokrates'i manipüle ederek muhatabını kendisinin rahatlıkla yönetilebilen bir kişi olmasının daha iyi olabileceği ve verimli tartışmanın ortaya çıkabileceği üzerinde durmaktadır.

Eleştirel düşünce açısından incelediğimiz **Sofist diyalogu**, sofist' in neliği veya kimliği üzerinde araştırma, sorgulama ve eleştirme üzerinde yürümektedir. Diyalog boyunca, Theaitetos'a, sofist 'in kim olduğu ve ne iş ile uğraştığı üzerine sık sık sorular sormaktadır. Theaitetos 'un konu hakkında verdiği yanıtları yeterli bulmayan filozof onu yer yer açıklayıcı bilgiler almaya, sorularla onu sıkıştırarak konuya açıklama getirmeye zorlamaktadır.

Diyaloğa genel bir gözle baktığımızda Yabancı'nın/Eflâton'un, diyalogun başından sonuna dek izlediği **diyalektik yöntemle** sofist üzerine sırasıyla üç ana tipte odaklaştığını görmekteyiz.

Bunlardan ilki sofistin ikincisi devlet adamının karakteri ve son olarak da filozofa temasıdır. Filozofumuz bu üçü üzerinde tartışmasını yürütüp karara varmaya çalışır ama filozof hakkında kesin kanaate varmamakta hatta hiçbir şey söylememektedir. Bir başka ifade ile incelediğimiz bu diyalogda sofist ve devlet adamının kim olduğu açıklanırken filozofun ne olduğu hakkında bir yorum yapılmamıştır.

Örnek olarak seçtiğimiz Sofist diyalogunun eleştirel düşünce açısından önemi; ilk etapta diyalogda izlenen taktikler açısından dikkatimizi çekmektedir. Bu taktikleri sadece Sofist diyalogunda görmek diğer diyaloglara haksızlık olur.

Bu taktiklerde önce kavram analizi yapıp diyalogdaki önemli kavramları tartışmaya açması, muhataba sorular yöneltmesi, muhatabını yer yer onaylaması, muhatabın yanlışına dikkat çekmesi bir başka ifade ile muhatabının sofistlik hilesine dikkat çekmesi, yer yer benzetme yolu anlatımlara ve örneklerle yer vermesi, muhatabını sıkıştırması veya tartıştığı konuyu açması bu taktiklerden dikkatimizi çeken hususlardır.

Sofist diyalogunun amacı Eflâton'un diğer diyaloglarında olduğu gibi hakikate ulaşma çabasıdır. O, diyalektiği Burhan seviyesinde görmektedir. Dolayısıyla onun diyalektik sisteminin hakikate ulaşmak için kullandığı yegâne araç olduğunu söyleyebiliriz. Eleştirel düşünce açısında incelediğimiz eserde Eflâton, Sofist ve filozof/Sokrates arasında farkı aramaktadır. Her ikisi de kendi davalarında haklı çıkmak için diyalektik sistemi profesyonel düzeyde kullanmaktadır. Fakat yöntemin uygulanışı sonrası ortaya çıkan sonuç karşısında aldıkları tavırlar farklıdır.

Sokrates'in ölümü bile göze aldığı **hakikat** ve **hakikati isteme** inancı ile sofistlerin başarıya/kazanmaya giden her yolun mübah olduğu inancı sonucu değiştirmektedir. Dolayısıyla Sokrates, diyalektik yöntemi hakikate ulaşma çabası için kullanırken sofistin günü kurtarma çabası içinde olduğunu görmekteyiz. Bu durum bize her iki tarafın da sorun karşısında aldıkları tavrı göstermektedir.

Onun hemen hemen her diyalogunda şahit olduğumuz kavram tanımlamaları- açıklamaları ve beraberinde getirdiği tartışmalar

mantıksal bir bütünlükten azade değildir. Onun bu diyalogda hakikate ulaşmak için tartışma sırasında muhatabına karşı girişmiş olduğu itirazlar veya red hamleleri eleştirel düşünce açısından dikkatimizi çekmektedir. Onun yanlıştın doğasına dikkat çekmesi, karşı koyduğu sofistikt taktikler zikredilmeye değerdir. Metinde değindiğimiz yanlıştılar ve muhataba itiraz yolları veya red gerekçeleri bize Aristoteles'in, Mantığı henüz sistemli bir hale getirmeden de filozofun uygulamada mantığı kullandığını gösterir niteliktedir.

Eflâtun'un her diyalogunda açık bir şekilde ifade edilmese de diyaloglarının edebi güzelliğinin yanı sıra mantıksal bir bütünlükten de uzak olmadığı görölmektedir. Diyalogun sonunda kesin bir yargıya varmayıp, konuyu izleyicinin, dinleyenin veya okuyanın bilgelik kapısını açmayı teşvik ederek onun ucu açık yorumuna bırakması diyaloglarının genel tarzı olarak görölmektedir ki bunu eleştirel düşünce açısından oldukça önemli bulmaktayız.

Eflâtun'un diyaloglarındaki usul ve yönteminin sadece Batıda değil, Doğuda da eleştirel düşünceye örnek ve malzeme olması açısından başta Farabi olmak üzere, İbni Sina, Gazali ve İbn Rüş'tün diyalektik düşünme ve cedeli tartışmada önemli katkılarının olduğunu ve bunların da müstakil çalışmlarla açığa çıkartılması gerektiğini düşünmekteyiz.

Kaynakça

1. Ağaoğluları, Mehmet Ali (2013), *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İstanbul: İmge Kitabevi.
2. Arslan, Ahmet (2006), *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
3. Aristoteles (2010), *Metafizik*, Çev: A. Soysal, İstanbul: Sosyal Yayınları.
4. Brancacci, Aldo (2017), *Antik Yunan/Sofistler*, Editör: Umberto Eco, çev: Leyla Tonguç, İstanbul: Alfa Yayınları.
5. Doğan Özlem (2011), *Mantık*, İstanbul: Notos Kitap.
6. Emiroğlu, İbrahim (2006), *Mantık Yazıları*, ‘Cedelin İşleyişi ve Değeri’, Ankara: Elis Yayınları.
7. Emiroğlu, İbrahim ve Hülya Altunya (2018), *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, İstanbul: Litera Yayıncılık.
8. Kenny, Anthony (2006), *A New History of Western Philosophy, Volume 1, Ancient Philosophy*, New York: Oxford University Press.
9. Platon (2021), *Sofist*; Metin Okuma, Çeviren ve Yorumlayan: Ömer Naci Soykan, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayın.
10. Platon (2017), *Diyaloglar/Gorgias*, Çev. Melih Cevdet Anday, İstanbul: Remzi Kitabevi.
11. Plato (2015), *Theaetetus and Sophist*, Edited By Christopher Rowe, Cambridge University Press.

Eleştiri Müslüman Düşünüşünü Güncelleyebilir Mi?

Halil Rahman Açar*

Özet

Bu bildiri, bazı kavramsal çözümlemeler yaparak, Kur'an sonrası dönemde oluşan Müslüman düşünce ekollerinin kültürel ilmi mirasının yeniden değeriendirilmesi gerekliliğine işaret edip, eleştirel düşünebilmenin ve eleştirel bakabilmenin Müslüman düşüncesini güncelleyebileceği tezini savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Eleştiri, İşlam, Müslüman düşüncesi, güncelleme.

CAN CRITICISM UPDATE MUSLIM WAY OF THINKING?

Abstract

This paper, by making some conceptual analyses in the first place, points out that the necessity of re-evaluating the cultural and scientific heritage of Muslim schools of thought that emerged in the post- Qur'anic period and defends the thesis that critical thinking and critical attitude can update Muslim thought.

Key words: Criticism, Islam, Muslim thought, update.

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Bayezit Üniversitesi, hracar@aybu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4232-8093

DOI: DOI: 10.32704/9789751751683.2024.0204

Konu başlığım olan bu sorunun doğru cevabının verilebilmesi aşağıda belirteceğim bazı kelimelerin aydınlatılmasını gerektirmektedir. Bunlar sırasıyla İslam, İslami düşünce, Müslüman düşüncü kavramlarıdır.

İslam, seçilen elçi Muhammed'e ilahi vahiy ile gelen inanç (kuramsal) ve pratiği içeren öğretiyi ifade eder. Burada İslam dininin orijininin ilahi kaynaklı oluşu dikkatten kaçırılmamalıdır. Bu mesajın somut biçimi Kur'an metnidir ve metnin belgeleri içeriklere sahiptir. Vahyedilen mesaj; okunması, anlaşılması, yorumlanması ve uygulanması bakımından açık bir metindir. Kur'an'a ve tezlerine ilişkin tarih boyunca kabullenenler ve kabullenmeyenler tarafından olumlu veya olumsuz ileri sürülen düşüncelerin tümü insani uğraşmayı oluşturmaktadır.

İslam din olarak insana sadece mesajını yöneltmemiştir. Aynı zamanda bağlalarına akıl sahibi inanan bireyler olarak bulundukları yer ve zaman, çağ içinde İslami (İslam ile ilgili) olanı oluşturmalarına imkân tanımıştır. İşte bu yön, İslam dininin insani (beşerî) boyutunu göstermektedir. Her düşünülmüş olan düşüncenin İslami olduğu ileri sürülemez. "Gerekmiyor mu?" diye de düşünülebilir. İnanç, inanış ve pratiklerin İslami veya dini diye bir nitelemenin doğru olması ancak referans alınan metne, metnin dünya görüşüne, değerler sistemine uygunluğu sorgulandığında ortaya çıkabilir.

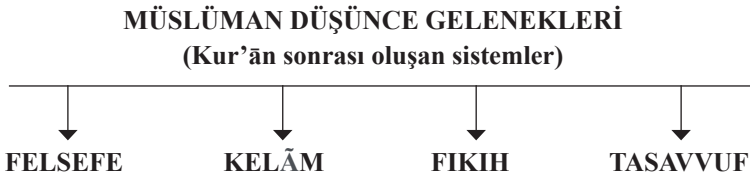
Din ve dini kelimelerinin ciddi farklılığına daha önce bir makalemden açıklık kazandırmıştım¹. Din; İslam bağlamında indirilen veya gönderilen, iletilen iken, dini ise süreçte dinle ilgili oluşan ve oluşturulandır, kurgulanan ve kurumsallaşandır. Muhammed İkbal'in de işaret ettiği gibi "... hakikatte işleyişi bakımından *dinin temel prensipleri*, **akli temele**, pozitif bilim doğmalarından daha fazla ihtiyaç duyar."² Bu ifadeden rasyonel temel arayışının, sadece deney alanıyla sınırlandırılmayacağı anlaşılır.

Belirttiği kavramın neye ait, ilgili olduğunu belirten kelimenin sonuna getirilen (+i) ilavesi arı, saf vahyedilen İslam veya vahyedilen din'e; tarihi süreç içerisinde nelerin İslami ve dini olarak eklendiği

¹ Halil Rahman Açar, "Müslümanların Kur'an'ı Erken Dönem Anlama Çabaları Tefsir Olarak Adlandırılabilir Mi?" *Kur'an ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl*, cilt: I, Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü, 2019, s. 35-36.

² Muhammed İkbal, *Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev., Dr. Ahmet Asrar, İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984, s.18. Bundan sonra bu eser DDYD şeklinde kısaltılarak gösterilecektir.

ve bağdaştırıldığı inceleme, sorgulama, soruşturma (tahkik) konusu yapıldığında anlaşılıyor. Mesela, Kur'an'ın vahiy dönemi (vahyin 23 yılı) ile Kur'an sonrası dönem (elçinin vefatından günümüze kadar uzanan süreç) arasında düşünüş ve uygulama açısından ciddi farklılıklar söz konusudur. Titiz uzman araştırmacılar sahih anlayışa yabancılaşmaları fark etmekte ve yaptığı incelemelerle ortaya koymaktalar³. Tarihi süreçte oluşan *Müslüman akliliklerini* içeren *Müslüman Düşünce Okulları* genelde aşağıdaki şekilde kısaca gösterilir:



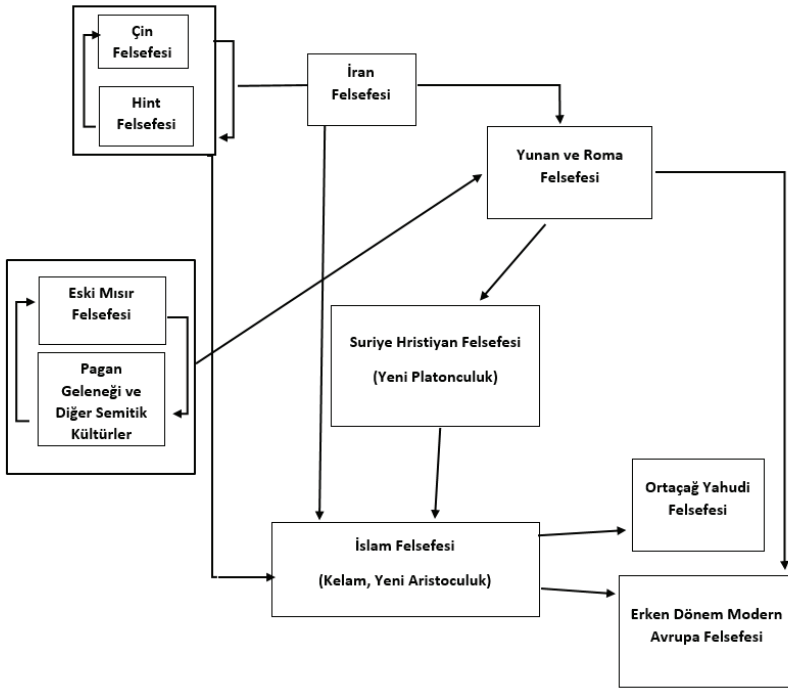
İslam'ın yayıldığı coğrafyalarda daha önceden çeşitli inançlar ve felsefeler mevcut olup, Müslümanlar bu kültür ve felsefi yönelimler ile karşılaştılar ve yukarıda gösterilen dört ana klasik düşünce okulu, Kur'an sonrası sistemler olarak doğdu, oluştu ve yaygınlık kazandı. Oluşan bu felsefi ve kültürel miras, kültürlerarası etkileşim neticesinde İslam'dan daha önce teşekkül etmiş, kurumsallaşmış, yerleşik yönelimlerden birçok sorunu, kavramsallaştırmaları ve tartışmaları aldılar, oluşturdukları sistemlerine kattılar. Okullar oluşum süreçlerinde bazen de kendi esas öğretisine yabancılaştılar.

İslam dininden önce felsefe ve tasavvuf (misticizm) mevcut olduğundan İslam Felsefesi, İslam'ın felsefesi olmadığı gibi, İslam Tasavvufu da Müslüman tasavvufuna (misticizmine) gönderme yapar. İkbâl yine belirtilen eserinde, "Grek felsefesi Müslüman düşünürlerin görüş açılarını bir hayli genişletmesine rağmen genellikle Kur'an ile ilgili görüşlerini karartmıştır." (DDYD, 19) tespitinde bulunur. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* isimli araştırmasında Kur'an sonrası oluşan dört (4) yönelime ilişkin ilginç örnekler vermekte ve bunların değerlendirmelerini yapmaktadır.⁴

³ Ahmet Akbulut, *Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*, Ankara: Otto, 2. Baskı, 2018.

⁴ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev., Süleyman Ateş, Ankara: Kevser Yayınları, s. 44-67.

Yabancı unsurların oluşmakta olan Müslüman kültürüne nüfuz etmesinden dolayı bugün Müslüman düşüncüğü geçmişte oluşan tarihi oluşumların dayanılmaz ağırlığı altında bulunmaktadır. İslami veya dini denilen ancak esasta ana kaynakla ilgisiz birçok düşünce, husus, felsefe, fıkıh, kelâm veya tasavvuf ekolleri yoluyla Müslüman düşüncesini etkisi altına alarak İslami (Islamic) düşünüş şeklini biçimlendirdi.⁵ Düşünce etkileşiminin bilhassa *felsefe* alanında akışını gösteren tanzim edilmiş tablo aşağıda görülmektedir.



Geçmiş ilmi, kültürel miras üzerine ciddi olarak düşünmek ve eleştirerek yüzleşmek durumundayız. Değerli ilim insanımız ve hocam Prof. Dr. Mehmet Said Hatiboğlu tarafından *Müslüman Kültürü Üzerine*⁶

⁵ Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev., Ethem Ruhi Fırlı, Ankara: Umran Yayınları, 1981.

⁶ Mehmet Said Hatiboğlu, *Müslüman Kültürü Üzerine*, Ankara: Kitabiyat 2004.

ve *Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti*⁷ isimli eserlerinde tarihi gerçeklere, akla ve Kur'an'a aykırı birçok rivayeti (aktarımı) ve alimlerin hatalarını inceleme konusu yaparak ortaya koydu. Bu örnekleri burada anmayacağım. Yine kıymetli felsefecimiz ve hocam Prof. Dr. Mehmet S. Aydın *İçe Kritik Bakış*⁸ isimli eserde *düşünme* ve *kritik* yapabilmenin önemine dikkat çekiyor. Bunun için mevcut zihniyet kalıplarının kırılması, zihniyet değişimi ve yaşanan hayat ile *değer* arasında sağlıklı bağın yeniden kurulması gerekiyor. Yapılan araştırmaların gerekli olduğu ancak yeterli olmadığı anlaşıyor.

Bugün Müslüman toplumların beyin ölümünden bahsetmek doğru olmasa da bir akıl tutulmasından, karmaşa ve kargaşasından söz edilebilir. Küreselleşme, dijitalleşme ile yaşanan değişimin, dönüşümün hızı karşısında önceki asırlarda teşekkül etmiş, biçimlenmiş inanış ve kabulleri İslam adı altında sunmanın anlamsızlığı apaçık ortadadır. İslam, vahyeden yüce varlık Allah'a ait, İslami veya dini anlayışlar, kavrayışlar insana, Müslümana ilişkindir. Dönemsel ve mekânsal anlayış ve kavrayışlar, İslam'ın beşeriyete bakan Müslüman düşüncesinin düşünüş yönüdür. Bu nedenle düşünce okullarında tezahür eden, ortaya konulan birikimin İslamiliği ve insaniliği hem referans kaynağına göre hem bugünün gerçekliği karşısında tartışılmalıdır ve eleştirilmelidir.

İslam'da dâhil hiçbir din dogma değildir, dogma kılınırlar. Elçi İsa'nın mesajı Hristiyanlıkta kilise tarafından dogmalaştırılmıştır. Metinler veya mesajlar; kişisel, grupsal veya kurumsal tutum ve davranışlarla dogmatik, sorgulanamaz yapırlar, inançlar oluşturulur. Hiçbir İslami veya dini anlayış sorgulama ve eleştirinin dışında kalmaz. Bu nedenle Müslüman kültürel aklının olumlu ve olumsuz yönleriyle tekrar eleştirel bakışla gözden geçirilmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Bu ancak felsefe ve mantık yoluyla, *eleştirel tutum* benimsenerek başarılabilir.

Doğruyu araştıran insan, aynı zamanda hata yapan varlıktır. İslami veya dini anlayışta hatalar olur, olmuştur da. Yanlış okuma, yanlış anlama, yanlış yorumlama ve yanlış uygulamalar her zaman söz konusudur. Müslüman düşünüşü eleştiri geleneğine yabancı da değildir.

⁷ Mehmet Said Hatiboğlu, *Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti*, Ankara: Otto 2. Baskı 2009.

⁸ Mehmet Gündem, Prof. Dr. Mehmet S. Aydın ile *İçe Kritik Bakış*, İstanbul: İyi Adam yayınları 2. Baskı 2000.

Müslüman Düşünce Okullarının her biri hem karşı Okulları hem kendi ekolü içindekileri eleştirmekten ve hatalı gördüklerini söylemekten, yazmaktan çekinmemişlerdir. Gazali felsefecileri, kalamcılar ve fıkıhçılar tasavvufçuları eleştirmekten geri durmamışlardır. Geçmişte olduğu gibi bugünde İslam'ın ilahi mesajının yeterince anlaşılıp kavranılmamasında düşülen hataların nedenleri arasında yerleşik, yaygın sorgulanmamış inanışların mevcudiyeti, inanca, geleneğe, otorite görülenlere ve duyguya mantıksız vurgu, akıldışı çağrılar ve mantıksız çıkarımlar sayılabilir.

İslam sadece Allah'ın vahyindedir. Hakikat (Truth) değişmez, ancak hakikat olarak anlaşılan doğruya ilişkin anlayışlar değişebilir. Rivayetler olmasa da İslam'da eksiklik söz konusu değildir. Rivayetler, Müslüman kültürüne aittirler. İslam; öğreti ve inanç olarak köken itibarıyla ilahi, anlaşılma ve uygulaması bakımından insansı olması ile ne Doğu'nun ne Batı'nın ruhu ve din anlayışıyla özdeşleşemez.

Güncelleme, bu bağlamda vahyedilen İslam veya dinde değil, İslami ve dini olarak ortaya konulanda, ileri sürülen düşüncelerde, düşünüş biçimlerinde yapılabilir ve yapılmalıdır. Gözden geçirme, eleştiri, değerlendirme; anlayışlarda bir muhakemeye, bir müzakereye, bir eleştirel akliliğe çağrıdır. Tenkidin yol açıcılığı veya yol göstericiliğinden vazgeçilemez. Eleştirel düşünme ve eleştirel düşünce eğitimine öğretim sistemlerinde yer vermeyen toplumlarda **kültür, inanç ve değerler krizi** yaşanır. Çünkü, kültürler de çağla iç içedir. Nesiller; devingendirler, statik kalamazlar. Müslüman birey ve toplumlar için *eleştirel aklilik, eleştirel tutum*, bu krizden çıkış yolu ve alternatifleri oluşturabilir. **Aklını eleştirel kullanabilen**, çağın *bilgi, bilimsel teknolojik gelişmelerini* okuyabilen ve anlayan Müslüman düşünüşü **zihniyet değişikliği yapabilir, güncellemesini** sağlayabilir.

Kaynakça

Açar, Halil Rahman. “Müslümanların Kur’an’ı Erken Dönem Anlama Çabaları Tefsir Olarak Adlandırılabilir Mi?” *Kur’an ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl* kitabı içinde, cilt: 1, Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü, 2019, 33-38.

Akbulut, Ahmet. *Kur’an’a Yabancılaşma Süreci*, Ankara: Otto, 2. Baskı, 2018.

Gündem, Mehmet. Prof. Dr. Mehmet S. Aydın ile *İçeride Kritik Bakış*, İstanbul: İyi Adam yayınları 2. Baskı 2000.

Hatipoğlu, Mehmet Said. *Müslüman Kültürü Üzerine*, Ankara: Kitabiyat 2004.

_____. *Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti*, Ankara: Otto 2. Baskı 2009.

Izutsu, Toshihiko. *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev., Süleyman Ateş, Ankara: Kevser Yayınları.

İkbal, Muhammed. *Dini Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*, çev., Dr. Ahmet Asrar, İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984.

Ülken, Hilmi Ziya. Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru *İslām Felsefesi* Kaynakları ve Etkileri, İstanbul: Cem yayınları 4. Basım 1993.

Watt, Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev., Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara: Umran Yayınları, 1981.

XIII. Mantık Çalıştayı: Her Yönüyle Eleştirel Düşünce

Sonuç Bildirgesi

Mantık Derneği öncülüğünde Türkiye Cumhuriyeti'nin Yüzüncü Yılı vesilesiyle 28 Üniversiteden 67 bilim insanının konuşmacı ve dinleyicilerle birlikte toplamda 100-150 kişinin katılımıyla 26-28 Ekim 2023 tarihleri arasında Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığında gerçekleştirilen ilmi toplantının sonuç bildirgesi aşağıdadır:

Çalıştayda eleştirel düşüncenin mahiyeti, gerekliliği ve kazanımları konusunda Batı felsefe geleneği ve İslam dünyası bağlamında özgün sunumlar gerçekleştirilmiştir. Dinleyicilerin aktif katılımı da çalıştayın son derece verimli geçmesine olanak vermiştir.

Milli Eğitim Temel Kanunu'nun *Genel* ve *Özel Amaçları* Madde 2-2'de "Beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren,, topluma karşı sorumluluk duyan, yapıcı, yaratıcı ve verimli kişiler olarak yetiştirmek..." hedefi, XII. Mantık Çalıştayı'nın ilgi alanını oluşturmuştur. Bu çalıştayda sunulan bildiriler, "dijitalleşme sürecinde İlköğretimden Yükseköğretime kadar Türkiye Eğitim-Öğretim Sistemindeki sorunları çözenin" mümkün olacağına ilişkin inancımızı pekiştirecek yönde olmuştur. Bu amaçla, öğretimin her kademesinde dünyadaki gelişmeler hakkında yeniden düşünmenin kaçınılmaz olduğu anlaşılmaktadır. Bu sürecin gerçekleştirilmesinde **Mantık Derneği** uzun yılların birikimiyle yardımcı olmaya hazırdır.

Türkiye Eğitim-Öğretim Sisteminde unutulana, ihmal edilen, kaybolan ve sonuçta üstü örtülen bir *felsefi boyutu* vardır/olmalıdır; bu boyutun temel dayanaklarından birisi *eleştirel düşünce* ve dolayısıyla da *mantık eğitimidir*. Bu sebeple de öğrencilerin belleme ve belletmeden çok *düşünmeye* ve *muhakeme eğitimine* dönmesini sağlayacak bir ders müfredatının felsefi temellerinin atılması gereklidir.

Bugünün teknolojik gelişme olanaklarının getirdiği, sosyal medya ve internet dünyasında bolca bulunan çarpıtılmış bilgiden (dezenformasyon) korunabilmenin temel koşulu da öncelikle yine *düşünme kurallarının*

öğretilmesi ve muhakeme eğitiminin verilmesidir. Bilginin kaynağını ve doğruluğunu sorgulamak, yeni bilgilere yönelmek zihinsel alışkanlığı, özellikle araştırma ve değerlendirme becerisi kazandırmak suretiyle sağlanabilir. Gençlerimizin aktif düşünebilme alışkanlığına sahip olabilmeleri için eleştirel düşünce yönteminin ve kurallarının bilinmesi ve bu kuralların kullanım alışkanlıklarının kazandırılması zorunludur.

Eleştirel Düşünme dersinin müfredatta ders olarak yer aldığı, fakat seçimlik ders konumunda olduğu bilinmektedir. Bu ders zorunlu kılınmalı, bu dersin yerine başka dersler yapılmamalıdır.

Müfredatın diğer dersleri de felsefe ile ilişkilendirilmelidir. Öğretim kademelerinden İlköğretim öğrencilerinin sahip olduğu potansiyel kabiliyetleri artırmaları için *Sor-Öğren, Düşün-Konuş-Dinle* etkinlikleri çerçevesinde düşündürmeye yönelik bir derse yer vermek ilköğretim için son derece önemlidir. Ortaöğretimde öğrencilerin araştırma merakını, hayretini harekete geçirecek bir *Araştır-Soruştur* dersinin konulması, öğrencilerin dış dünya ve çevreyi eleştirel bir gözle değerlendirme ve anlamalarına olanak verecektir. Lise kademesinde gençlerin sorunlara çözüm olarak sunulan farklı görüş ve düşünceleri farklı pencerelerden görmelerini sağlayabilecek *Münazara* dersinin müfredata konulması, onların günlük yaşamda karşılaşılabilecekleri sorunlar açısından da yararlı olacaktır. Görüşler, yaklaşımlar ve düşünceleri önce analiz ederek anlamak ve sonra çözüm önerileri üzerine düşünmek zihinsel bir tavır alışkanlığı gerektirir. Bu alışkanlık gençlerin kendilerini sözlerle ifade edebilmelerine, sağlıklı iletişim kurabilmelerine ve sorunlara çözüm üretebilmelerine olanak verebilecektir. Bu amaca yönelik edebiyat dersleri elbette yararlıdır; ne var ki kanıtlara dayalı münazara yönteminin kazanılmasında içerikten yoksun bir hitabet tek başına işlevsel olmayacaktır.

Tek tek bilimlerin sağlayacağı uzmanca bilgilerin yararı elbette inkar edilemez. Fakat bu bilgilerin yorumlanıp yeni ufuklara açılabilme becerisinin önemi de inkar edilemez. Bunun yöntemi öncelikle eleştirel düşünce ve bilim felsefesi derslerinin ortaöğretim ve yükseköğretimde okutulmasıdır. Yükseköğretim düzeyinde tüm üniversitelerde felsefeden ve bilimden yararlanarak *muhakeme eğitimi*ni güçlendirici *Eleştirel Düşünce* ile *Bilim Felsefesi* dersleri Türkiye üniversite ve fakültelerinde zorunlu müfredata alınması, yaygınlaştırılması çağcıl bir gerekliliktir. Eğitim-Öğretim kurumlarının her kademesinde niteliği ve verimi artırmak,

günümüzü ve geleceği yakalamak şüphesiz temel hedeflerden birisidir. Küresel dünyada dijitalleşme döneminde bireylerin ilgilerinin çok çabuk dağıldığı, düşünmeden karar verdikleri bir gerçektir; bu sebeple de düşünebilmenin, muhakeme edebilmenin öğrenilmesi kaçınılmazdır. Böyle bir kazanım için *rasyonel felsefi tutumun* benimsenmesini içeren *soruşturma, araştırma, münazara ve eleştirel düşünce* derslerinin öğretim sistemine zorunlu olarak dahil edilmesi ve felsefecilerce verilmesi sağlanmalıdır.

Bilgiye kolayca erişilebildiği günümüz dünyası birçok tehlikeyi de içinde barındırmaktadır. Nitekim bu olanaklar sayesinde bireyler verilenlere kolayca inanmakta, düşünce ve tercihlerinin yönlendirilebilmesini fark edememektedirler. Bu tehlikenin önlemi, soruşturmasını bilen ve verileri eleştiri süzgecinden geçirebilecek *bireyler yetiştirmekle* alınabilir. Dijital çağda bilgiye erişim kadar *bilginin doğruluğun* sorgulanmasının önemi büyüktür. Veri (data) bolluğu çağında; sunulan verilere eşlik eden yalan haber, yanlış bilgiler aracılığıyla bireyler ve toplum yönlendirmektedir. Verilenlerin eleştirilmeden kabulü, algı yönetimine olanak vermektedir. *Çözüm için temel koşul, yeni nesillerin eleştirel olarak düşünebilme becerisini temel felsefi bir ilke olarak kazanmalarındır.*

Toplantıya ev sahipliği yapan Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı'na, etkinliğe destek veren Kültür Bakanlığı'na, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'na, TÜBİTAK ve Ankara Büyükşehir Belediyesi'ne teşekkürlerimizi sunarız.

Prof. Dr. Şafak Ural
Mantık Derneği Başkanı



www.akmb.gov.tr

