

Türkiye Özelinde Felsefenin Neliğine İlişkin Eleştirel Bir Soruşturma¹

Muhammet ÖZDEMİR²

Özet: Felsefe, en temelde insani sorunlara bir tür tanıklık etmektir. Bunun anlamı insanın her varolduğu anda yeni bir felsefi içerimin söz konusu olmasıdır. İnsan olmanın tek bir biçimi yoktur. Bu nedenle farklılıklar nesnel gerçekliği daima önkoşullarlar. Buna göre, felsefe yapmanın da tek ve otonom bir yolu yoktur. Türkiye koşullarında felsefe yapmanın çıkış noktası bu ülkenin özgüllükleri olmalıdır. Bunu sağlamak üzere yeni bir yöntem tartışması ve tarih için yeni bir yaratım kaçınılmazdır. Bu çalışmada Türkçe tanıklıklar dolayımında mümkün bir felsefenin içerimleri tartışılmaktadır. Türkiye'de insan üzerine konuşmanın nesnel yolu, Türkçe düşünmeyi başarabilmekle kendini ortaya koyar. Bu da ancak Türkçe tanıklıkların geriye dönük olarak anlamlandırılmasıyla mümkün olmaktadır. Böyle bir felsefe, nihai noktada bu toplumun özgüllüklerine göreli bir içeriği imlemektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Yöntem, Tarih, İnsan, Farklılık, Özgüllük.

1 Bu çalışmanın, John R. Searle'ün Türkçeye *Zihin Dil Toplum* adlandırmasıyla çevrilen eserinin sağladığı düşünsel sahanaklardan ilham aldığını belirtmemiz gerekir. Çünkü bu eserde yazar, bizim kabul edemeyeceğimiz aydınlanmacı bir vizyona sahip olsa da sistemlerin bitimine koşut gerçekçiliği yeniden yaratma işini bir girişim olarak çok başarılı bir biçimde sergilemektedir. Bkz. Searle, John R., *Zihin Dil Toplum*; çeviren: Alaattin Tural, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

2 Arş. Gör., Artvin Çoruh Üniversitesi Felsefe Bölümü, muhammetozdemir33@yahoo.com.

Giriş

Bu yazının temel sorunsalı, tektip kültür yazımlarına göreli bir felsefe tarihine atıfta bulunan mümkün felsefi içerimler ile öyküsünü ait olduğu insan biçiminde arayan yerel bir felsefe tanımı arasında, felsefenin mahiyetine ve muhtevasına ilişkin bir soruşturmada bulunmaktır. Çalışmanın bu zemindeki önemli bir amacı, kendinde bir erdem mi, yoksa insanlar ve insanlık için olmak üzere algılanan bir erdem mi olduğu konusunda felsefenin neliğine ve niteliğine ilişkin bir çözümleme girişiminde bulunmaktır.

İnsanın kendisi üzerinden bütün varolanlara yayılmak üzere özel bir düşünme tutkusunu olarak olgusallaştığı öne sürülen felsefenin, erdemli bir şey olduğu da kabul edilmiş bulunmaktadır. Varlık üzerine düşünme biçiminde kendini gösteren bu erdemli eylemin, hiçbir dolayımında insandan bağımsızlaşamayacağı ve daima öznenin varoluşuna göreli kalacağı da itiraz konusu olmamalıdır.³ Her bir öznenin varoluşuna bağımlı olarak olgusallaşan insani bir yaratım için, onun nesnel bir uzlaşımı göstermek üzere sadece düşüncenin kendisi için ortaya konulan bir eylem olarak görelilikten uzak ve nesnel bir gerçekliğinden söz etmek de kesinlikle tartışmaya açık olacaktır.⁴ Bu noktada tarihsel deneyimlerin bütünlüğünden arındırılmamak önkoşuluna bağlı kalınarak, varoluşun kendine göreliliğinden taviz vermemek kaygısı ile düşüncenin kendi soyluluğunu koruma endişesi arasındaki felsefenin neliği değerlendirmelerinin yeniden sorunlaştırılması gerekmektedir. Böylece sıradan bir söylem olmaksızın bir esaslar bilgisi olarak yeniden bir metafizik⁵ üretmek üzere yeterince olanağa sahip bulunmak için bir yol bulunabilecektir. Bu çalışma, bu önemli sorun üzerine olabildiğince kapsamlı yayılmış bir değini ve soruşturma olarak düşünülmüştür.

3 Bkz. Störig, Hans Joachim, *Dünya Felsefe Tarihi*; çeviren: Nilüfer Epeçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 19-25.

4 Bkz. Thilly, Frank, *Felsefenin Öyküsü Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*; çeviren: İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2007, s. 5-8.

5 Metafizik için birçok tanımlamada bulunmak mümkün görünmektedir. Fakat biz bu mümkün tanımsal içeriklendirmelerden "ilkeler veya esasların bilgisi olarak tümel bir bilim" tanımını özellikle tercih etmiş bulunmaktayız. Bkz. Ahmet Cevzici, *Metafiziğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. 4-17, özellikle s. 14-17.

1- Yöntem Sorunu

Tüm yöntemlerin nihai kertede bir görecelikten kurtulamayacakları ve insan aklının, yatkınlık bakımından mümkün bütün yön-temsel içeriklere eşit ölçüde elverişli bulunduğu izleği⁶ korunarak bu başlığın altının doldurulması mümkün görünmektedir. Fakat yaşamın düşünceden beklediği uygulanabilir çözümün doğruyu belirlediği bir dünyevi koşullar bütününde böyle bir yol takip edildiğinde, yaşamın kendiliğine yeterince samimi yaklaşmış olmayacaktır.⁷ Bu nedenle çeşitli gereksinimlerle olgusallaşan varoluşun kendiliğine bağımlı kalınmak kaydıyla bir yöntem sorunlaştırmasından söz etmek zorunludur. Fakat bu sorunlaştırmanın da öznenin özgül varoluş koşullarına olan göreliliği teslim edilmek durumundadır.⁸

Felsefeye ait herhangi bir sorunsalı tartışmak üzere bir yönleme olan ivedi gereksinim kabul edildikten sonra yöntem üzerine konuşmanın iki temel yolu bulunmaktadır. Yol seçeneklerinin ikiye sınırlanmış olması, özgül koşulları Türkiye'nin dilsel ve kültürel durumuna bağımlı olan bir öznenin varoluşuyla ilişkilidir. Türkiye'nin kendine özgü koşulları küresel olan bakımından anlamlandırıldığında (çünkü yazmak olarak bildiğimiz eylemin bir tarafı yazardır, bir tarafı da küresel olandır, bu bakımdan bu ülkenin küresele göreliliği bir değerlendirmesi birçok şeyi önceleyecektir) buna göre Türkiye'nin koşullarından söz ettiğimizde, bu ülkenin, ilkin dünyanın buraya göreliliğini sağlayacak nitelikte gelişmemiş veya kendini kabul ettirememiş olduğunu belirlememiz gerekmektedir.⁹ Buradan hareketle öznenin düşüncesini sağlayacak yerel deneyimlerinin de, hâlihazırda dünyayı ilgilendirmediğini teslim etmek gerekir. Bu durum, öznenin yöntem tavrında özelleşmek üzere, verili felsefi yöntemlerden daha fazlasının dünyaya önerilmesi hakkının önceden yok olma-

6 Bkz. Feyerabend, Paul, *Yönteme Karşı*; çeviren: Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 280-283.

7 Bkz. Searle, John R., *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*; çevirenler: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 197-201.

8 Bkz. Searle, John R., *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, s. 189.

9 Bkz. Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi*; çevirenler: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 11. Baskı, 2002, s. 177-178.

sına neden olmaktadır. Bu üçüncü olasılık ortadan kalkınca geriye iki yol kalmaktadır ve bu iki yol da aslında öznenin kendi deneyimlerinin dünya tarafından yeniden takdir edilmesi gereksinimine göreli kalacak şekilde olgusallaşmaktadır. Bu göreli varoluş, öznenin kendi tarihinden başlayarak düşünmesine ve üretildiği andan itibaren sonsuza değin bu defa kendini üretmeye önkoşullanacak felsefi söylemin titizlikle ortaya konulmasına neden olacaktır.¹⁰ Yani buradaki öznenin sorunlaştırılabilecek türden felsefi yöntemi, onun tarihsel özgüllüklerinden arındırıldığı ölçüde kendisine yabancılaşmasını öngerektirecektir. Bütün bunlar olmadığında bu öznenin kendisi üzerine düşünmesini koşullayan olumsuz etkenlerden duyulan rahatsızlığın anlamı sonsuza değin reddedilecektir. Dolayısıyla bu nokta, dünya olarak önvarsayılan verili yöntemlerden birini, sözeğeli tarihselcilik, yapısalcılık, yapıbozum veya hermeneutikten birinin özellikle tercih edilmesini salık veren bir konumlanmanın düşünülen özne için anlamsızlaşmasının bir önkoşuludur.

İşte yöntem üzerine konuşmanın birinci yolu, öznenin kendini anlamsızlaştırması pahasına verili yöntemlerden birinin benimse-nilmesini temin edecek şekilde hâlihazırdaki dünyanın kabulü olarak olgusallaşır. İkinci yol ise verili dünyaya razı olmamak biçiminde kendini gösterecektir.¹¹ Birinci olasılığın küresel baskınlığa göreli sonsuz seçenek olanağı bir yana, ikinci tavrın da sayısı yine ikiye sınırlı yöntem imkânı bulunmaktadır. Şimdi felsefi düşünebil-mek için iki yöntem vardır. Bunlardan birincisi, razı olunmayan dünyanın etkileyici bilgilendirme koşullarına gönderme yapar ve kendi özgüllüklerini aydınlanmaya göreli olarak anlamlandırır. İkincisi ise, rahatsız olunduğu için kabul edilmeyen bu dünyanın bilgilendirme şartlarına da itiraz eder ve içeriği belirgin olmayan bir bilgilendirme kıstası yaratmış olmak pahasına kendi özgüllüklerini bir hareket noktası olarak alır. Bir kez daha temelde birbirinden ay-

10 Üretilmiş bütün felsefi söylemler daha sonra bireyi önkoşullandırıcı bir etki yapmaktadırlar. Bununla ilgili yerinde bir temas, bütün kurumsal bağlamlar üzerinden sergilenebilir gibi görünmektedir. Bkz. Searle, John R., *Zihin Dil Toplum*, s. 127-132.

11 Temelde bu iki yöntemsel içerimin soruşturulduğu güzel bir eser için bkz. Özel, İsmet, *Üç Mesele*, İstanbul: Şüle Yayınları, 2011.

rilan bu iki yöntemden birincisinde özne, aydınlanmayı olumluyacak bir önkoşullu anlamlandırma içeriğine girer; ikincisinde ise aynı özne, doğrusal olmayan ve teması kendi özgüllüklerinin yeterliliğini ispat endişesiyle örülmüş bir yeni tarih yaratır.¹² Bu bakımdan tarihsel bir deneyim olabilir, bunun dışında yazılı metin olabilir, ülkemizin geçmiş kendiliklerinin her birinin aydınlanmayı bir ileri nokta olarak önvarsayacak şekilde olumsal bulunması da, bunun tersine olumsuz bir biçimde yargılanarak mahkûm edilmesi de aslında birinci yöntemin bir tezahürü olarak kalacaktır.¹³ Buna göre sözgelimi Osmanlı deneyiminin imparatorlukların en kusursuzu ve adaletlisi olduğunu söylemek¹⁴ ile Türkiye ve bütün İslâmların Osmanlılar yüzünden geri kalmış olduklarını söylemek¹⁵ arasında bir fark kalmamaktadır. Çünkü hareket noktası olarak alınan aydınlanma ve verili etkin dünya, hoşnut bir varoluş için daima bir varoluş başlangıcı olarak olumlanmaktadır. Yani yine örneğin Gazzâlî'nin kaleme aldığı *Tehâfütü'l-Felâsife*'de son derece haklı olduğunu öne sürmek¹⁶ ile İslâmların bu düşünür yüzünden geri kaldıklarının id-

12 Yaratılan yeni tarihin öznenin tarihsel özgüllüğüne göreliliğinin sağladığı sorunlar burada saklı olmakla beraber benzer sorunlar bütün yaratımlar için geçerli olmalıdır. Bu konuda bir takım ölçütler uydurulabilir, ama neticede tarihe gönderimli bütün içerimler aslında gönderimini salt kendine yapan birer yeni yaratımdır. Alman idealist filozofu Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in tarih felsefesindeki sıkıntılar bunu örnekler niteliktedir. Bkz. Walsh, W. H., *Tarih Felsefesine Giriş*, Ankara: Hece Yayınları, 2006, s. 170-178.

13 Aydınlanma dolayımında Batı felsefesi deneyimi içerisinde kendini gösteren düşünsel devinimlerin çeşitliliğine burada işaret etmek gerekir. John R. Searle bu konuda oldukça özet ve faydalı bir tanıklık ortaya koymaktadır. Bkz. Searle, John. R., *Zihin Dil Toplum*, s. 9-15. Benzer bir teması bilim tarihi özelinde ve modernlik kültürü için olmak kaydıyla oldukça ironik bir işleyiş içerisinde Steven Shapin de yapmış bulunmaktadır. Bkz. Shapin, Steven, *Bilimsel Devrim*; çeviren: Ayşegül Yurdaçalış, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000, s. 1-18.

14 Bu konuda iyi bir örnek olması bakımından Yavuz Bahadıroğlu'nun çalışmasına bakılabilir. Bkz. Bahadıroğlu, Yavuz, *Biz Osmanlıyız*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2006.

15 Türkiye ve İslamların esasında bir takım politik, ekonomik, askeri ve bilimsel zihniyetlerdeki hatalar nedeniyle Osmanlılardan dolayı geri kaldıkları tezi verili tarihlerin ve toplumbilimlerinin ortak izleğini meydana getirmektedir. Bu konuda güzel bir değini için bkz. Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslâm*; çeviren: Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları, 2. Baskı, 1997, s. 214-234.

16 Bunun örneğini Mübahat Türker'in incelemesinde bulmak mümkün görünmektedir. Bu araştırmacı, Aristotelesçi felsefeye karşı olmasından ve bu bağlamda metafiziksel kesinlikle bilimsel bilginin arasını iyice ayırmış olmasından dolayı Gazzâlî'nin aydınlanmaya daha yakın olduğunu önvarsayarak bu düşünürün davasında İslâm filozoflarına haklı ol-

dia edilmesi¹⁷ arasında ikinci yönteme göre bir fark bulunmamaktadır.¹⁸ Çünkü kıstas olarak alınan başlangıç noktası, her iki sonucu da anlamsızlaştırmakta ve böylece işlevsizleştirmektedir. İşte bu anlamsızlaştırma ve işlevsizleştirme ikinci yöntemin bu ülkedeki bir özne için en azından daha kullanılabilir olarak algılanması için bir neden olarak ortaya çıkmaktadır. Ne var ki, ikinci yöntemde de hâlihazırda olmayan kendiliklerin önvarsayılmasıyla idelerden ibaret bir kurgunun gerçekliğine inanılması riski bulunmaktadır.¹⁹ Çünkü burada muhakkak bir Doğu-Batı, özel olarak da bir Türkiye İslâm'ı-Modernlik karşıtlığı kendini iyiden iyiye dayatmaktadır. Yeni tarihin her ortaya konuluşunda özneyi önkoşullayan yeni bir belirginlik içeriği yaratıldığı gibi,²⁰ aslında verili olandan yeterliliği daha açık bir geri dünyanın kabul ettirilmesine yoğunlaşılacaktır. Her ne olursa olsun betimlemeyle değer yaratmayı öngören birinci yaklaşıma göre değer yaratarak betimlemeyi salık veren ikinci yöntem Türkiye'de düşünmeye çalışan bir özne için daha tercih edilebilir olacaktır. Çünkü verili dünyadan duyulan geçmişi çok uzun rahatsızlığın giderilmesinin en mümkün ve akla yatkın yolu, sıkıntılı diğer tarafın (Batı'nın) edilgence beklenilmesi olmamalıdır.²¹

Böylece burada belirtmek gerekir ki, bu yazıda benimsenen ve

duğunu düşünmektedir. Bkz. Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münâsebeti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

17 Bunun en iyi örneklerini Faslı Müslüman düşünür Muhammed Âbid el-Câbirî'de bulabiliriz. Bkz. el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*; çeviren: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi, 3. Baskı, 2001, s. 321-333 ve a.mlf., *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*; çevirenler: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 3. Baskı, 2001, s. 603-624.

18 Bkz. Griffel, Frank, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 2009, s. 4-17.

19 Öznenin kendisini tarihten koparması ve üretilen söylemin kendiliğinin hakikat olduğuna inanılması riski her zaman önemlidir. John R. Searle bu riski, "üst-görüngücülük tehlikesi" başlığı altında değerlendirir. Bkz. Searle, John R., *Zihin Dil Toplum*, s. 69-74.

20 Bkz. Levinas, Emmanuel, 'Varlıkbilim Temel midir?', *Sonsuza Tanıklık* içinde; hazırlayanlar: Zeynep Direk, Erdem Gökçayan, çevirenler: komisyon, İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2010, s. 76-77.

21 Bu noktada Gaston Bachelard, felsefi bilginin şemalaştırılmış deneyleri kendisine başlangıç gördüğü andan itibaren zarar gördüğünü öne sürmektedir. Bkz. Bachelard, Gaston, *Uzamanın Poetikası*, çeviren: Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2008, s. 305.

salık verilen felsefi yöntem, Türkiye'nin ve diğer İslâmların kültürel tarihlerine bağımlı olduğu ölçüde aslında modernliğin ve demokrasinin mümkün en iyi olduğu anlayışının kabul edilmemesi tavrına da görelidir.²² Yani felsefenin neliğine ve içeriğine yönelik soruşturma burada öznenin kendilik koşullarınca belirlenmektedir. Çünkü özne verili dünyadan ve çevresel koşullarının olumsuzluğundan rahatsızdır. Ayrıca hâlihazırda gelişmişliği teslim edilen birçok yöntemin ait olduğu felsefenin, buradaki öznenin kültürel tarihiyle ne bir koşutluğu ne de bu tarihe verdiği bir anlam bulunmaktadır. Bu ikinci durumun bir nedeni, hâkim felsefelerin, daha önce örnek olarak verilen Osmanlılar ve Gazzâlî gibi özgüllüklerden haberdar olmaya gereksinim duymamasıdır.²³ Hangi kültürel tarihten haberdar olunmasının daha doğru olacağını öğreten kurgunun da herhangi bağlayıcı bir akılsal referansı bulunmamaktadır. İşte bu ayrımın ardından böyle bir radikal kopuşun meşru zemini bulunabilmektedir. O halde felsefenin neliğine (mahiyet) ve içeriğine (muhteva) yönelik bu soruşturmada, sorunun yöntemle ilişkili kısmının cevabı verilmiş olmaktadır. Burada kendi varoluşuna göreli rahatsız öznenin yöntemi, öncelikle yeni bir tarih ve metafizik yaratacak bir önkoşullanmaya girişmesidir. Bu girişime referanslı bütün çözümler, öznenin burada doğruluğu varsayılan yont-

22 Modernliğin ve demokrasinin mümkün olan en iyi insani içerim olup olmadığı konusundaki güzel bir tartışmanın izlenmesi için bkz. Davutoğlu, Ahmet, 'Demokrasi ve Sekülerizmin Sınırları' başlıklı tebliğ, *İslâm ve Demokrasi* içinde, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000, s. 87-111.

23 Nitekim eldeki felsefe tarihlerinde İslâmların felsefeye dair deneyimlerine ve düştükleri dipnotlara ya çok az yer verilir veya hiç yer verilmez. Öte yandan İslâmların felsefi deneyimlerini hiçe sayan bu bakış açısının özgül bir hakikati imlediğini önvarsayan Türkçe çalışmalarda da durum bundan farklı değildir. Genelde İslâm felsefesi denildiğinde akla gelen sadece ve özellikle Gazzâlî'nin felâsifeye yaptığı eleştirilerdir. Örnek birer çalışma olarak bkz. Störig, Hans Jöachim, *Dünya Felsefe Tarihi*; Leamann, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*; çeviren: Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000 ve Türkçeden bir örnek olarak İslâm felsefesinin tamamına 15 sayfa ayırmış olduğu halde sadece St. Thomas Aquinas'ın felsefesine 36 sayfa ayırmış bulunan bir Ortaçağ felsefesi çalışmasına bakılabilir. Bkz. Çotuksöken, Betül & Babür, Saffet, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1993, özellikle s. 135-150 ve 263-307. Bu konuda olumlu örneklerin de bulunduğunu göz ardı etmemek gerekir. Bunun da güzel bir örneğini de Ahmet Cevizi'nin çalışması oluşturmaktadır. Bkz. Cevizi, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

me olan bağılılığını somutlaştıracaktır ki, aslında felsefenin nelğine ve içeriğine ilişkin sorunun bir cevabı burada bulunabilir.

2- Yeni Bir Felsefe Tarihi

Felsefenin kurumsal gerçekliği ve bu kurumsal gerçekliğin mümkün içerikleri hakkındaki bir soruşturma, yarattığı yeni tarihte felsefenin durumu için farklı bir kurguyu önvarsayar.²⁴ Çünkü rahatsızlık duyulan bir dünyanın verili dokusundaki bütün içerimlerin nihai durumla bir ilişkisi bulunmaktadır. Öznenin verili felsefe tarihinde kendi özgülüklerine göreli bir yer bulması gerekmektedir. İslâmlar söz konusu olduğunda eldeki felsefe tarihlerinin İslâmlar-dışı bir kurguya sahip olduğunun daima anımsanması gerekir. Çünkü verili tarih tasarımında Müslüman deneyimlerin herhangi bir karşılığı bulunmamaktadır. Bu noktada öznenin takdir hakkına doğru düşünsel bir talepte bulunabilmesinin yolu ancak yeni bir tarihle mümkün olabilecektir.

Öncelikle, mevcut felsefe tarihlerinin öznenin deneyimlerine ve etkinlik gücüne göreli kalacak şekilde uzlaşım esasına bağlı olarak evrenselleşmiş olduklarını belirtmekte fayda vardır. Bu durum o denli belirgindir ki, belirli bir andaki bir filozofun etkinlik gücüne bağlı olarak tarihlendirme sonsuza değin sürekli yenilenebilir ve aslında hiçbirini bir diğerinden bunların tümünü ilgilendiren ortak bir ölçütle ayırılmaz. Üretilen bütün tarihler daima bir arka plan kuralları olarak işleyen görünmez bir metafiziğe bağımlı kalırlar. İleri olarak algılanmayan bir öznenin haklı taleplerinin meşru olarak kabul edilebilmesi, bu öznenin kendini de var kıldığı bir tarih kurgusuna gönderme yapar. Bu nedenle arka planda işleyen tutarlı bir kurallar bütününe bağımlı kalınarak yeni bir felsefe tarihinden söz etmenin olasılığı tahmin edilenden daha güçlüdür. Bu kuralların içeriğini çoğunlukla belirleyen daha önce tartışılan yöntemin kendisi-

24 Gerçekçilik tavrına saldıran filozofları sorunlaştırdığı bir değerlendirmesinde John R. Searle bu noktayı ihmal etmez. Bkz. Searle, John R., *Zihin Dil Toplum*, s. 15-30.

dir. O halde yeni felsefe tarihinin İslâmların özgüllüklerine göreli olması gerekmektedir.

Aşağıdaki paragraflar içerisinde daha analitik bir tarzda üzerinde durulacağı gibi esas olarak felsefe, insan ve yaşam üzerine düşünmenin bir yoludur.²⁵ Modernlerde daha baskın bir Yunan deneyimi geçiği nedeniyle felsefenin içeriği hem sorunlaştırmalar hem de mümkün yöntemler bakımından Yunan tarzına gönderme yapıyor olabilir. Fakat anlamlardaki paralel yaygınlık, bu anlamların sadece bir deneyime göreli adlandırılmasının bir sabite meydana getirdiğini göstermez.²⁶ Bunun anlamı şudur: İnsan ve yaşam üzerine düşünme bütün toplumsallıkların ortak deneyimidir ve bu ortak deneyimlerde birbirine paralel anlam tarihleri gelişir. Biri diğeriyle etkileşimde bulunduğu sürece iki veya sayısı daha çok toplumdan hangisinin asıl emek sahibi olduğunu fark etmek güçleşir. Yunan tarzında bile birçok felsefe biçimi vardır ve bu biçimler içerisinde kalmak kaydıyla mümkün bir kombinasyondan bir tanesi modernliği yaratmış gibi görünmektedir.²⁷ Kendine dışsal bir yöntemi benimsememek koşuluyla soruşturmada bulunabilen bir özne bir şekilde doğrusal olmayan bir tarihi önvaryarak hareket edecek ve verili Yunan mucizelerine başkaldıracaktır.²⁸ Çünkü insan ve yaşam üzerine yapıla gelen bir soruşturma alanının hâlihazırdaki baskın içerimleri kesinlenebilmiş olsaydı, sorunların bitmesi gerekirdi; fakat böyle olmamıştır. İşte bu nedenle bir kurallar bütününe sürekli gönderimde bulunmak önkoşuluyla yaratımların mümkün biçimlerinin bir sınırı olmamalıdır.²⁹ İslâmlarda varolmuş bir özne için de aynı olanaklar söz konusudur.

25 Bkz. Tunalı, İsmail, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2009, s. 13-14, 24-25; Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Bursa: Sentez Yayın ve Dağıtımçılık, 3. Baskı, 2009, s. 15-18.

26 Avrupa merkezci yaklaşımların Yunan deneyimlerini merkeze taşıyarak Doğu toplumlarının deneyimlerini bilinçli olarak işlevsizleştirdiği sorunu üzerine güzel bir çalışma için bkz. Bernal, Martin, *Kara Atena*; çeviren: Özcan Buze, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998.

27 Bkz. Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*; çeviren: H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları, 5. Baskı, 1993, s. 3-4.

Bir önceki dipnotta anılan çalışma bu konuda güzel bir örnektir.

29 Bkz. Heinemann, Fritz, 'Metafizik', *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde; derleyen ve çeviren: Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2. Basım, 1997, 144-147.

Buna göre mümkün bir yeni felsefe tarihinde iki önemli esasan söz etmek gerekmektedir. Birincisi, felsefe tarihi doğrusal değildir. Yani başlangıçların kolaylıkla tayin edilmeksizin daima mümkün olduğu ve bilfiil bulunduğu bir tarih kurgusunu kabul etmek gerekir.³⁰ Böylece ilerleme gibi birçok doğrusallık esasına dayalı ölçüte karşı durulmuş olacaktır. Bu karşı duruş önemlidir; çünkü bazı liberal düşünürlerin söylediklerinin tersine³¹ olarak bütün insanların eşit ölçüde insan olmak hakkı vardır ve bu karşı duruş, bu saklı eşitliğin bir önkoşuludur. Başka türlü Aşıl'ın kaplumbağayı hiçbir zaman yakalama olanağından söz edilemez.³² Birbirine bazen paralel, sürekli yeni başlangıçların söz konusu olduğu ve çoğunlukla döngüsel felsefi özgüllüklerin bulunduğunu kabul etmemiz gerekir. İkincisi ise, ana tavırlar olarak felsefelerin bütününe üç temel davranma tarzının altına yerleştirmemiz mümkün görünmektedir. Bu üç tavır, varoluşsal bir tutuma gönderme yapmaktadır; yoksa sözgelimi bilgi veya iyiyi sorunsayan herhangi bir felsefi içerim, bu üç temel mümkün kombinasyonlarına göreli bir karmaşıklık da sergileyebilir. Bu üç ana tavır, gerçekçilik (realizm), özvarlık tasarımcılık (idealizm) ve özörgülemacılıktır (sofizm).³³ Bu üç ana tavır arasında gidip gelmek üzere kurgulanmış bir tarihin anlamı, bunlar

30 Böyle bir tarih kurgusu insanın gereksinimlerine koşut bir biçimde olgusallaşan yeni bir 'şimdi' algısına gönderme yapmaktadır ve bu konuda insan yeteri kadar özgür davranabilir. Bkz. Bachelard, Gaston, *Sürenin Diyalektiği*, çeviren: Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010, s. 47-67.

31 Liberalizmin görece tutarlılığını ve işlevselliğini tartışmaya açan Margaret Canovan, aslında bütün insanların eşit olmadıkları gibi, insan haklarına sahip olma konusunda da eşit statülü bir durumun söz konusu olamayacağını belirtir. Bkz. Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri*, çeviren: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 72-73.

32 Sokrates öncesi antik dönem filozoflarından Zenon'a ait olan bir paradoks burada ironik bir şekilde anlamın desteklenmesi için kullanılmıştır. Söz konusu paradoks için bkz. Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Basım, 2009, s. 251-253.

33 Felsefe tarihi araştırmalarında farklı felsefi kurgular için birbirinden farklılaşan temellere göreli sınıflandırmalar yapılmıştır. Çağdaş Avrupa felsefesi için bir güncelleme yapan ve ana felsefi tavırları akla ve bilime göreli olarak belirleyen J. M. Bochenski'nin çalışması bunun bir örneğini oluşturmaktadır. Burada çağdaş dönem Avrupa felsefesinde temel ve tali bir takım akımlardan söz edilmektedir. Bkz. Bochenski, J. M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çeviren: Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım, 1997, s. 28-32.

arasında bir takım kombinasyonların olamayacağı değildir. Sözelimi akılcılık ve deneyicilikle somutlaşan gerçekçilik ile (yani dışarıdaki doğanın ve ötekinin varlığının koşulsuz kabulü ile), duyumsuzluk ve üst-fikirlilik (idecilik) şeklinde somutlaşan özvarlık tasarımcılık (yani doğanın ve ötekinin varlığını kendi zihinsel temeline bağlayan ana tavır) arasında idealist-deneyci bir tutum biçiminde kendini gösteren bir tür uzlaştırmadan söz edebilmek mümkündür.

Yeni bir felsefe tarihindeki bu iki temel ile ikincisindeki üç ana tavır yaklaşımını biraz açmakta fayda varmış gibi görünmektedir. Öncelikle doğrusal olmayan bir tarih bilinci ve varsayımı, her ne kadar makul bir öneri gibi görünse de esas itibarıyla insan psikolojisinin doğrusal zaman izleğine terstir. Doğrusal zaman tasavvuru, geriye dönük olarak modernlikten önce de var olan bir şeydir. Sözelimi İbn Sînâ, Platonik idealar görüşünü eleştirirken, bu görüşün ilk ortaya çıktığı dönemde, daha önce Yunan'da başlamış bulunan felsefi düşünmenin henüz duyulurlar seviyesinde seyrettiğini ve akledilirlere yeterince nüfuz edilememiş olması nedeniyle böyle bir kuramın üretildiğini, dolayısıyla bu görüşün hatalı olduğunu söylemektedir.³⁴ İbn Sînâ'nın zihninde de işleyen bir doğrusal zaman fikrinin bulunması, doğrusal zamana göreli bir yeni kıstas üretmenin modernliğe özgü olmadığını göstermektedir. Bunun bir alışkanlık olduğunu öne sürerek de³⁵ önce-sonra algısından kurtulmamız gerektiğini yeterince gerekçelendirmiş olamayız. Fakat herhangi bir zamanda üretilen felsefenin hala tarihin içerisinde olduğunu ve bu noktada filozofların, sözelimi Alman idealist filozofu Hegel'in denediği gibi,³⁶ tarihin üzerine çıkararak konuşamayacaklarını belirtmek gerekir. İnsani ortak duygulanımların felsefenin temel sorunları olduğunu dikkate alarak, varlık, sevgi ve gurur gibi birçok temel sorunsal üzerine söylenmişlerin birbirlerini hala tüketemediklerini

34 Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ Metafizik II*, çevirenler: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 55-56.

35 Fiziksel sürenin oluşturulmuş ve insanların alıştırıldığı bir yayılım olduğu izleğinin serimlendiği bir değini için bkz. Bachelard, Gaston, *Sürenin Diyalektiği*, s. 68-75.

36 Bkz. Löwith, Karl, 'Hegel Felsefesi', *Tarih Felsefesi* içinde, çeviren: Doğan Özlem, s. 309-359, özellikle s. 335-341.

göz önünde bulundurduğumuzda, doğrusal olmayan bir zaman algısını sağlamak için değişmeyen sabitlerden hareket edebiliriz gibi görünmektedir. Bu noktada birer sabit de varlık ve hakikat kavramları olabilir gibi görünmektedir. Yunan tarzı felsefe söz konusu olduğunda varlık ve hakikat etrafında üç temel tavrın bulunduğunu söyleyebilmek için yeterince hakkımız varmış gibi duruyor. Çünkü Sokrates öncesi filozofların tartışmalarının yansımalarını sofistler, Platon ve Aristoteles üçgeninde kemikleşmiş bulabilmekteyiz.³⁷ Hakikati doğada aramak düşüncesine koşut gerçekçiliği andıran oluş ve değişim varlıkbilimi ile aynı hakikati insanın kendi bütünlüğünde ve gerçekliğin değişmezliğinde aramak düşüncesine sahip, idealizmi çağrıştıran varlıkçı varlıkbilim arasında hakikatin ölçütünün sonsuza değin bulunamayacağı ana fikriyle yola çıkan özellikle Protagoras ve diğer sofistler de, felsefenin kaderini belirlemiş gibi görünmektedirler.³⁸ Sofistler ve Platonik idealar dünyasıyla ilgili yorumların önyargılı oluşu bir yana bırakılırsa Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin bu bakımdan bütün felsefeyi içerdiğini söylemek mümkün görünmektedir. Buna göre felsefe tarihi boyunca gerçekçi Aristoteles'in, idealist Platon'un ve görececi/analitikçi Protagoras ile sofistlerin sürekli yeniden üretildiklerini söyleyebiliriz. Bu tekrarın veya döngüsellüğün bir makul nedeni, zihnin yaşanılan yaşama göreliliği ve çoğunlukla hayatın zihin içerisinde yaşandığı gerçeği olmalıdır.

Birbirinden esasta ayrılan bu üç ana felsefi tutumdan realizm ve idealizmin kurucu, sofizmin ise mümkün bütün kuruculukları tartışmaya açıcı pratiklerinin bulunduğu göz önünde bulundurularak, insan için doyumun yaşanılanlara göreliliği ihmal edilmezse felsefi döngüsellik için bir zemin bulunabilir. Böyle bir kurguya gö-

37 Kuşkusuz bu tartışmaya açık değerlendirmemizde Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin etkisinde kalmış bir durumdayız. Çünkü felsefe tarihinin en değerli kaynaklarından bir tanesi bu eserdir ve eser içerisinde sofistler ve Platon'la beraber yazar olarak Aristoteles'in kendisi okurun en fazla dikkatini çeken figürler olarak olgusallaşmaktadır. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Basım, 1996.

38 Yunan aydınlanmasının sofistlerle ilişkilendirilmesindeki haklılığı Ahmet Arslan da teslim etmektedir. Bkz. Arslan, Ahmet, 'Önsöz', *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2008, s. xiii.

re modern felsefe de üç ana tavır arasında yinelenen veya mümkün bir uzlaştırmaya girişen süreçlerle anlamlandırılabilir gibi görünmektedir. Batı felsefesi tarihi için olmak üzere temelde ve kabaca XVII. yüzyıl felsefesi kurucu bir gerçekçiliğin hâkim olduğu, XVIII. yüzyıl felsefesi de kurucu bir idealizmin hâkim olduğu dönemler olarak nitelenebilir gibi görünmektedir. XIX. yüzyılda gerçekçilikle idealizmin birbirine koşut bulduklarını; fakat XIX. yüzyılın sonundan itibaren XX. yüzyılda sofist felsefelerin belirginleştiğini söyleyebiliriz.³⁹ Değerlendirme ve kuruculukların gönderimlerini aldıkları yerlerin onları realist veya idealist nitelikli yaptığı ile kuruculuk karşıtı veya kuruculuğu görecelik üzerinden tartışmaya açan bütün felsefelerin sofist nitelikli olduklarının kabul edilmesi gerekmektedir. Fakat bunların bir kurgu olabilmelerinin ötesinde felsefeye koşut olmak üzere gerçek yaşamda da bir karşılıkları vardır ve bu, her zaman bir üst söylem değildir.

Metafiziklerin daima bir yaratılmışlığa ve uzlaşımaya dayalı olmaları koşulunda elbette bu kurgunun da tartışmaya açık birçok yönü vardır. Fakat söz konusu üst kurgunun tartışmaya açık yönünün keşilmesi için bir gerekçemiz var gibidir. Şu veya bu şekilde mümkün bir dizgenin gerçek yaşamın akışına olan uygunluğunun, insan algısına olan yakınlığıyla bir ilişkisi de her zaman teslim edilmek durumundadır.⁴⁰ Yani aklın birçok yaratıma olduğu gibi buna da ihtiyatlı yaklaşmasının önünü kesen etken, yine yaşamın ve deneyimlerin kendi sıcaklıkları olacaktır. Son çözümlemede bütün bunların tümü insan zihninin içerisinde var olduklarından daima hakikate ilişkin bir eksikliği öngerektirir; fakat hayatın hakemliği insanın daha tercih edilebilir olana eğilimli olmasını sağlar. İslâmların içerisinde var olmuş felsefeye önkoşullanmış bir özne için de hayat daima sıcak, doğru ise sabittir. Mevcut haliyle Hegel'in tarih felsefesini çağrıştıran döngüsellığe referanslı diyalektik kurgumuz, tarihin

39 Bu değerlendirmede John R. Searle'ün eldeki bir felsefi modern dönemler yorumunun mümkün yeniden üretimlerinden birinin saklı olduğuna işaret edilebilir. Bundan farklı ve aydınlanmacı bir perspektif için bkz. Searle, John R., *Zihin Dil Toplum*, s. 9-15.

40 Bkz. Searle, John R., *Bilinç ve Dil*; çevirenler: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 135-136.

içerisinde var olmak yönüyle bütün kusurları taşıyor olsa da, deneyimlenen hayatın sıcak verilerine göre de tarihin üzerine çıkmak veya hep tarihte kalmak olanağına kavuşacaktır. Fakat bu bir yazgısal karamsarlığı önkoşullamamaktadır. Çünkü temel kaygısı, İslâmlar için merkezde bir anlam yaratabilme arzusudur. Böylece felsefe tarihiyle felsefe yapmanın arasının açılması engellenebilecektir. Başka türlü örneğin İslâm felsefesi tarihi çalışan bir öznenin tarih mi yaptığı yoksa felsefe mi yaptığından emin olabilmek için bir yol bulunamayacaktır. Böylece çağdaş felsefelerin modernlikten önce olanlara göre esastan ne denli farklılaşıp farklılaşmadıkları tartışmaya açılarak, İslâmların Batısal deneyimlere ne kadar mecbur olup olmadığına ve hatta bu edilgenlerin kendi özgüllüklerinin ne denli merkezde bulunup bulunmadıklarına karar verebilmek için bir yol bulmak mümkün olacaktır. Çünkü merkezin kurucu bir söyleme ve bu söylemin de hakikate olan yakınlığı veya uzaklığı, İslâmlarınkinden hangi kıstasa göre farklılaşmaktadır diye sormak gerekmektedir ve bu sorunun cevabında kullanılabilir bir kurguya yönelik radikal bir eleştiri, merkezle ilgili bütün önkoşullanmaları işlevsizleştirecektir. İşte bu nokta öznenin yeni bir felsefe tarihine duyduğu gereksinimin ve bu konudaki mümkün bir kurgunun işlevsel değerlendirilmesinin yapılması zorunluluğunun hem başlangıcı hem de sonucudur.

3- Felsefe İçin Yeni Bir Tanım

Yöntem ve tarih değişisinden sonra felsefenin neliğine ve içeriğine dair bir sorunlaştırma için yeterli bağlamın meydana geldiğini söyleyebiliriz. Ayrıca felsefenin girişteki gibi arınmış kendilik mi yoksa insan için deneyimlere bağımlı bir erdem mi olduğu konusundaki soruya sadık kalan bir tanım gereksinimi, bu oluşan bağlam içerisinde anlamlı bir yer edinmektedir.

Kuşkusuz felsefe için felsefe ile herkes için olanaklı olamayacağından belirli bir insan topluluğu için felsefe arasındaki parçalanmışlık, felsefeden ne anlaşılması gereğiyle birlikte düşünülmelidir.

Bu nokta, felsefenin evrenselliğine olan iyimser inancın hangi insanı kendilikleri paranteze almak durumunda kaldığını gösterme olanağı verecektir. Çünkü hâlihazırda bütün iç farklılaşmalarına ve zenginliklerine rağmen İslâmların tarihine ve kültürüne sadece bir fantezi olarak değinebilen,⁴¹ İslâmlar açısından oldukça dışsal ve merkezi çok belirgin bir çeşit felsefenin evrenselliğinden söz edebiliyoruz. Yunan tarzında olmak kaydıyla Batısal deneyimlere gönderimli Kıta Avrupası ve Kuzey Amerika felsefelerinin ortak felsefesidir bu. Sözgelimi Osmanlı divan edebiyatı şairi Fuzulî'nin ürünlerine yapılan değinilerin bir Batılı için ne kadar önemli olduğu sorusu eğer anlamsızsa, mevcut koşullarda bu şairin Türkiye akademisyenlerince değerlendirilmesinin de bir anlamı yoktur; çünkü değerlendirme ölçütleriyle bu ölçütlerin ait oldukları dünya arasındaki ilişki, değerlendirilenin kendisini aslında işlevsizleştirmektedir. Ahmet İnam'ın ima ettiği gibi bize ait bir mevcut dünya varsa bir tarihimiz de vardır; ama ötekine göreli bir anlamlandırılmamız varsa tarihimiz gibi bizim deneyimlerimiz de olmamalıdır.⁴² İşte bütün bunlar felsefenin neliği ve içeriğiyle son derece ilişkilidirler.

Daha önce bazı araştırmacılar, felsefe yapmanın kendi anlamsal karşılığıyla Yunan tarzına bağımlı Batı felsefesini birbirinden ayırmaya eğilimli olmuşlardır.⁴³ Felsefe adlandırmasının kökenindeki aidiyetin, bütün düşünsel içerimlerin de aynı aidiyeti imlemesini gerektirdiği algısına karşı çıkan bu düşünceye göre belirli bir kurallar bütününe referansla yapılan bütün samimi insan-üzerine düşü-

41 Bu konu daha çok Edward William Said'e referansla asıl anlamını bulabilir. Bkz. Said, Edward W., *Orientalism*, New York: Pantheon Books, 1978. Ayrıca Yücel Bulut da Türkçede aynı soruna dair güzel bir güncelleme yapmış bulunmaktadır. Bkz. Bulut, Yücel, *Orientalizmin Kısa Tarihi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2004.

42 Bkz. İnam, Ahmet, 'Nasıl Bir Bilim Düşmanıyım?', Alan Chalmers'in *Bilim Dedikleri* adlı eseri içerisinde; çeviren: Hüsamettin Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 3. Basım, 1997, s. 7-12.

43 Yunan kaynaklı felsefenin dışındaki mümkün felsefe içerimlerine ilişkin güzel bir işleyiş için bkz. İsmail Erdoğan, 'Felsefenin Menşei ile İlgili Görüşler', <http://www.filozof.net/Turkce/felsefe-tarihi/362-felsefe-felsefenin-mensei-felsefenin-tarihi-kaynaklari-yunan-mucizesi-hermes-ilahi-mense-yunan-hint-fars-felsefi-kaynaklari-eski-hint.pdf> (erişim tarihi: 16.07.2011). Fung Yu-Lan'ın Çin felsefesi özelinden hareketle felsefenin neliğine ilişkin kısa değinileri de bizim için önemlidir. Bkz. Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*; çeviren: Fuat Aydın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 4-8.

nümler birer felsefedir.⁴⁴ Buradaki aidiyet itirazı ve insan üzerine samimi düşünüm vurgusu dikkati çekmektedir. Aslında filozoflara göre büsbütün veya yer yer farklılaşan felsefelerin ortaya çıkış serüvenleri açısından bakıldığında insan üzerine düşünümü, her bir filozofun kendisi üzerine düşünümü olarak daha anlamlı kılmak mümkün görünmektedir.⁴⁵ Bir esasların bilgisi veya var olanın var olmak bakımından esaslarının bilgisi olan metafiziğin, Karl R. Popper'ın gösterdiği şekilde bir kişinin deneyimlerine göreliliği gerçeği, felsefeyi bir öz düşünüm olarak anlamamızı haklı kılacak niteliktedir.⁴⁶ Çünkü hayatla karşılaştığında bir şeyden rahatsız olarak onu sorun haline getiren tek bir birey, önce kendisini sonra öteki insanları ve doğayı soruşturarak bir takım esaslara ulaşmaktadır. Bu esaslar onun dehasından beslendiği ölçüde metafizik haline gelebilmekte ve soruşturmanın içeriğini tayin eden bakış açısının ayrıntıları da bu bireyin var ettiği bir kurallar bütününe göndermede bulunmaktadır.⁴⁷ Bütün bu zihinsel eylemin asıl amacı, rahatsız olunan şeyle ilgili verili bir kuralı veya olguyu yerinden edecek bir evrime doğru sağduyunun yönlendirilmesi arzusudur. Çünkü sağduyu, ortak bir paylaşım olarak bütün insanların bir uzlaşma içeriğidir ve dünya ona yapılacak müdahalelerle yeniden yaratılmış olmaktadır. Buradan hareketle felsefenin öncelikle ve özellikle bir öz düşünüm olduğunu ve verili dünyalara göreli konumlandığını belirlemekte fayda vardır. Bir anlamda bireyin sağduyunun şekillenmesinde yeniden düştüğü dipnotların her biri bir metafiziği meydana getirmekte; fakat bu şe-

44 Genel olarak felsefeyle özel bir bağlam olarak Batı felsefesini birbirinden ayıran izleğe katılan, Yale Üniversitesi Felsefe Bölümünden Karsten Harries'le mektuplaşmalarımızda bu akademisyenin genel bir felsefe içeriklendirmesini esas aldığımız fark ettiğimizi burada anmamız gerekmektedir.

45 Bkz. Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*; çeviren: Mehmet Karasan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997, s. 30-31.

46 Karl R. Popper, *Türkçeye Açık Toplum ve Düşmanları* şeklinde iki cilt halinde çevrilen eserinde Platon, Hegel ve Karl Marx'ın felsefelerini bu düşünürlerin yaşamöykülerine göreli olacak biçimde yeniden anlamlandırma girişiminde bulunmaktadır. Bu çalışmada okurla paylaşılan ayrıntılar felsefelerin dünyadaki gerçek yaşamdan alındıklarını göstermektedir. Bkz. Popper, Karl R., *Açık Toplum ve Düşmanları*; birinci cildi çeviren: Mete Tunçay, Ankara: Sevinç Matbaası, 1967; ikinci cildi çeviren: Harun Rıza Tepe, Ankara: Sevinç Matbaası, 1968.

kilde var olan felsefelerin her biri de aslında toplum içerisindeki bir kişinin deneyimlerinden ilham almaktadır. Yalnız bu bir kişi, kendi üzerine yaptığı düşüncelerle aslında kendisiyle doğa ve toplum arasındaki varlık ilişkilerini yeniden düzenlemektedir. Böylece filozofların neden buldukları dönemin veya öncesinde yaşadıkları bir dönemin temel sorunlarının kavramsal bir temellendirilmesini ortaya koymuş oldukları sorusunun da anlaşılabilir bir cevabı bulunmaktadır. Burada felsefe, insanı ve yaşamı anlamının bir yoludur.

Şimdi felsefenin ortak duygulanımı yeniden kurmak veya şekillendirmek ya da tartışmak için insan ve yaşam üzerine olgusallaşan bir özdüşünüm olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Yalnız mümkün bir özdüşünümde öznenin, daha önce değinilen yöntem ve tarihe göreli durumu oldukça önemlidir. Çünkü öznenin özdüşünümü ancak ait olduğu varoluşsal bütünlük içerisinde bir anlam bulabilir. Bu bütünlük, öznenin kendi tarihine, kültürüne ve diline gönderme yapmaktadır.⁴⁸ Felsefeyi mümkün kılacak gerçek bir sıkıntının varlığı öznenin varoluşsallığına bağımlı olduğu ölçüde bu felsefenin işlevselliğinden söz etme olanağı bulunacaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, tamamlanmış ve bitmiş bir felsefe yoktur ve bütün felsefeler aslında daima tarihin içerisinde dirler.⁴⁹ Dolayısıyla günümüzde geçmişi değerlendirmesi yönüyle en üste çıkarılan bir filozofun da kullanma tarihi dolduğunda, bu genelde yeni bir filozofun onu eleştirmesiyle olur, sonraki filozof için geçerli olmak üzere önceki benzer izlekler tekrarlanacaktır. Bu durum, her felsefenin kendi tarihsel özgüllüğü içerisindeki işlevselliğiyle düşünüldüğünde aşılabilecektir.⁵⁰ Aksi takdirde felsefe yapmanın reel bir karşılığından bahsetmek imkânsızlaşacaktır.

47 Bkz. Heinemann, Fritz, 'Metafizik', *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, s. 144-147.

48 Bkz. Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*; çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 3. Baskı, 2006, s. 413-421. "Bir dilin gramatikal düzenleri, onun içinde söylenebilmek her şeyin *a priori*'sidir." s. 417.

49 Bkz. Derrida, Jacques, *Gramatoloji*; çeviren: İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2011, s. 21-22.

50 Her felsefenin doğru ve geçerli olduğu koşullar belirli bir bağlamla sınırlıdır. Bkz. Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 286-294.

Buna göre, öncekine veya başkalarına göre daha doğruyu söyleyen bir filozoftan ziyade özgül bir tarihe daha uygun konuşan bir filozoftan söz etmemiz gerekmektedir. Realizm, idealizm ve sofizm arasındaki felsefi döngüsellik herhangi bir başlangıcı sırasında da iş başındaki temel etken yaşam ve tarihtir. Belki dilin ancak bu üç seçeneğe izin vermiş olması dolayısıyla ana tavırlar bunlar olarak ortaya çıkmıştır veya günümüzün koşulları böyle üçlü olgusal bir saptamayı mümkün kılmaktadır. Her ne olursa olsun içerisinde bulunduğumuz dönemin hâkim felsefesi sofizmdir⁵¹ ve kuruculuğa yöneltilen itirazların haklılığının kalıcı kılınarak korunmasıyla yeni bir kurucu sistemde belki bu defa döngüsellikten kurtulmak mümkün olabilecektir. Fakat elbette bu yazının asıl konusu, bu döngüsellik nasıl aşılabileceği değildir. Bunun yerine bu dönemde hâkim felsefi tavrın bizim toplumumuzda da edilgenlikler nedeniyle kısmi bir karşılığının bulunduğu; ama bu karşılığın tezahürünün İslâmlara göreli olması dolayısıyla mümkün bir özdüşünümde Türkiye'deki deneyimlerin bir çıkış noktası sayılması gereğidir. Heykeltıraşın kabaca duran bir taş kütesinden kendisini ilgilendiren şekli yaratması gibi özdüşünümde bulunan bir filozofun da yanı başında duran dilden kendisini ilgilendiren sorunları bulup çıkartması gerekmektedir. Dilin anlamlarla sağladığı mümkün ifade kombinasyonlarından birine yapılan kurallı bir uğrama sayesinde bir toplumun sorunlarının dile getirilmesinden söz ediyoruz. Felsefe dediğimiz eylem böyle bir şeydir. Bu noktada felsefe, insanlar için vardır ve sıkıntının muhatabı olanlara göreli bir felsefi yaratımdan bahsettiğimizi belirtmek gerekir. Yani bu yazının hemen başında sorduğumuz sorunun cevabında felsefe, salt kendisi için olan fantezi türünden bir eylem değildir ve zaten böyle bir felsefe de olamaz. Çünkü felsefe, insan ve yaşam üzerinde düşünürken verili bir sıkıntıdan yola çıkar. Buna göre başka felsefeler yabancı sorunların dile getirilmiş özgüllüklerini imlerler. Ortak insani sorunların küresel yaygınlığı bir vakıadır; ama bu sorunların farklılıklara göreliliği ölçüsünde her bir farklılığın kendi çö-

51 Örnek özgül bir bağlam olarak John R. Searle'ün tanıklığı bu iddiayı doğrulayan bir referans olabilir. Bkz. Searle, John R., *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*.

zümünü yaratması gereği de bir vakıdır. Çünkü farklı tek bir deneyimin baskın tanıklığı bütün felsefeye bir dipnot olabilir.

Bu kadar akışkan bir zeminde bir kültürün kendi farklılığından ödün vermesinin edilgenlik dışında bir açıklaması olamayacağı için İslâmların koşulladığı bir tarihin ürünü olan insanların tanık oldukları sorunlara göreli özdüşünümde bulunmaları gerekmektedir. Farklı tanıklıklar ve görecelikler ile zenginliğini ortaya koyan felsefenin özgül tarihinde İslâmların tecrübelerinin de muhakkak bir yansıması bulunmalıdır. Türkiye'den bir öznenin felsefe tarihine koyabileceği bir şerh, ancak öznenin ait olduğu İslâmlara gönderimle mümkün olabilecektir. Çünkü tarihin bu kısmında gerçek bir tanıklık söz konusudur ve tarih, burada bir rahatsızlığın çetelisini tutmaktadır zaten. Batısal bir tanıklığa göreli Batısal felsefelerin burada anlamsal bir aktarımı sağlamaktan özneyi daha başlangıçta mahrum ettiğine sürekli değinmek artık gereksizdir. Öznenin burada kendi varoluşuna yoğunlaşması gerekir ve bunun anlamı da tanık olduğu sorunların dolaysız aktarılmasında kendi yaratımına ve bu yaratımda da kendi kültürüne gönderimde bulunuyor olmasıdır. Bu bakımdan felsefe, özne tarafından sorunların yeni yaratılmış veya içten bir gelenek içerisinde edinilmiş bir takım kavramlarla dile getirilmesinden başka bir şey değildir. Felsefe, daima tarihin içerisinde kalmak ve tarihe ait olmak, böylece insanla ilgili bir şey söyleyebilmektir. Elbette kendisiyle ilgili bir şey söylenen insanın anlamsal karşılığının ne olduğu sorusu da sanıldığı ölçüde tarihin dışında bir değerlendirmeye gönderme yapmamaktadır.

4- Felsefe ve İnsan Sorunu

Felsefe nihai noktada insana göreli ve insan içindir. Yukarıdaki çözümlerinin ardından bu önerme üzerine yeniden düşünmenin mümkün dolayimleri Türkiye özgüllüğünden beslendiğinde tartışmanın daha esaslı değinilerinin olması kaçınılmazdır. Öncelikle doğa ve varlık üzerine düşünme eylemi ne doğaya ne de varlığa özel bir şey kazandırmaz. Bunun yerine doğa ve varlık içerisinde özel bir kendilik olarak insana bir faydası olabilir. Yani felsefeyi ilk defa

başlatan ve ona görece bir onur kazandıran içsel dinamizm, daima insanla ilgili bir temelde karşılığını bulmaktadır.⁵² Bu noktada sorunsanan insan önemlidir. Felsefenin mümkün evrenselliği, ölçüt olarak alınmış bir insanın veya toplumsal olarak birçok insanın baskın tanıklığına göre olgusallaşacaktır. İyi ve kötü, güzel ve çirkin, dahası tümel bir tarzda varlığın kendisi, hep bir tanıklığa göre yeneden tarihe ait olmakla beraber bu dünyada yaratılmış olmaktadır. İşte bütün bunlarda en ortak ölçütün özellikle insan olduğunun ihmal edilmemesi gerekir.⁵³

Batısal bir tanıklıktan çevirilmemiş Türkçe bir sorunsamanın öncelikle Türkçe sorunları bulunan insana görece olması gerekmektedir. Bu noktaya gönderimli olabildiği ölçüde bir felsefenin Türkiye’de yeni bir dünyaya değini olanağı yaratılacak, diğer yandan mevcut sıkıntılar için işlevsel bir çözüme endeksli bir özdeşünümden söz edilebilecektir. Dil üzerine düşünmekle kendini çağdaşlaştıran bir felsefenin Türkçeden yola çıkarak dile taşıdığı tanıklıklar çevirinin anlamsız yabancılaşmasını engelleyebilecektir. Bu bağlam içerisinde Türkçenin yaşadığı tarihsel kırılmaların ve uğradığı saldırıların etkinliği, tanıklık yeterince sıcak olduğu müddetçe bertaraf edilebilir.⁵⁴ Çünkü insanın varolmasından söz ettiğimiz her tarihte sorun tanıklığı sonsuza değin varlığını sürdürür. İşte burası asıl verili olması gereken önko-

52 Varoluşu özel bir soruşturmaya tabi tutan Martin Heidegger, bir “dünya-içinde-olmak” üzere anlamının varolmak olduğunu belirtir. İnsanın kendisi ve değeriyle kurduğu bütün varlık ilişkileri için bu basit değini önemlidir. Bkz. Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çeviren: Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s. 152.

53 Bizim buradaki değerlendirmemizin Protagoras’ın “Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanların var olmalarının ve var olmayanların var olmamalarının.” sözünde dile gelen felsefi tavırla her zaman aynı yönde olmadığını belirtmek gerekir. Değerlendirmelerin birbirlerini çağrıştırmalarının dışında kastedilenler birbirinden epeyce farklıdır. Protagoras felsefesinin ayrıntılı bir tanıtımı için bkz. Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, s. 25-44.

54 Tuğrul Şavkay’ın Türk dil devrimine yönelik soruşturması, modern Türkiye’de meydana gelen harf inkılabının amaçsız arka planını bütün açıklığıyla ortaya koyduğu gibi bu topluma nasıl bir ölüm yaşatıldığını gerçeğini de teslim etmektedir. Bkz. Şavkay, Tuğrul, *Dil Devrimi*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002. Önemli bir düşünce tarihçisi olan İsmail Kara felsefe-Türk dili ilişkilerinde söz konusu inkılabın artçı gelişmeleri nedeniyle görece umutsuz ve karamsar bir tutum takınmaktadır. Bkz. Kara, İsmail, *Başlıksız Sunum, Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar* içinde; yayına hazırlayan: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2. Baskı, 2010, s. 11-27.

şullanmayı imlemektedir. Yani felsefe yapmanın erken veya geç bir vakti yoktur, felsefe her zaman mümkündür ve bu ülkedeki bir özne, buradaki insanı ilgilendiren her dilsel içerik ve dilden uzaklaştırılmış tanıklıktan hareket ederek geçmiş özgüllüklerinin verili sıkıntılarla mümkün bir diyaloguna girişebilir. Bu noktada Türkiye'nin insanı verili bir çıkış merkezi olarak alınmak durumundadır.

Alesdair McIntyre gibi etikte önemli kabul edilen bir düşünür tarafından Aristoteles ve St. Thomas Aquinas (1225-1274) felsefeleri, mümkün bir felsefi içerimde anlamlı birer tanıklık olarak alınabiliyorken,⁵⁵ Türkiye'de felsefe araştırmacıları sözgelimi Ebû Nasr el-Fârâbî (öl. 950) ve İbn Sînâ'yı (öl. 1037) herhangi bir şekilde gerekli bir tanık olarak görmemektedirler.⁵⁶ Bu durum, çeviri bir duyarlılığa gönderimde bulunmanın ötesinde öznenin felsefeye ve aslında kendisine yabancılaşmasının bir dışavurumudur. Böylelikle Türkiye özgüllüğünde insanların asıl tanıklıkları, başkalarının tanıklıklarına katılabildikleri ölçüde değerlendirilebilmektedir. Bu çalışmanın başında da değinildiği gibi, küresel olan karşısında yerelin tanıklığındaki bu verili suskunluk veya susturma, bir dönem Durmuş Hocaoğlu'nda kendini gösterdiği gibi, bir tür karamsarlığa da neden olmaktadır. Çünkü bu akademisyen, "bizim bir filozofumuz olmadı ve bunun nedeni de saklı değildir, sorun bizde" izleğini dile getiren bir söylemle aslında suskun tanıklıkların, çeviri tanıklıklarla nasıl haksızlığa uğratıldıklarının acımsı bir karamsarlığını olgusallaştırmaktadır.⁵⁷

55 Alesdair McIntyre düşüncesinin St. Thomas Aquinas dolayımında Aristoteles felsefesine çok şey borçlu olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumun sergilendiği örnek bir eser olarak bkz. McIntyre, Alesdair, *Erdem Peşinde*; çeviren: Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

56 Bu durum, Türkiye'de sıkça yakınılan bir takım sorunlarla kendisi arasında bir döngüsellik sergiler. Felsefecilerin Arapçayı bir felsefe dili olarak olumlamamaları nedeniyle İslâm felsefesi ve Osmanlı düşüncesi çalışmaları daima İlahiyatçılara bırakılmış bulunmaktadır. Bu olgusal durum da, meslekten İlahiyatçı felsefecilerin Türkiye'nin halkına ve insanına görece daha duyarlı ve yakın olmasını sağlamış görünmektedir. Bu genel bir şeydir, elbette istisnaları da mevcuttur.

57 Durmuş Hocaoğlu, olabildiğince gayretli bir yazar ve akademisyendi. Hem bir fizikçi hem de bir felsefeci yönü bulunan bu aydında modern Türkiye'nin olumsuz koşullarında içerilen özgüllüklerin bir yerleşikliği endişesi varlığını daima korumuştur. Konumuzla ilgili kendisiyle yapılan faydalı bir röportaj için bkz. <http://www.durmushocaolu.com/dh/html/roportaj/roportaj7.asp> (erişim tarihi: 16.07.2011).

İşte buradan itibaren bu yazının daha anlamlı bir izleği ortaya çıkmaktadır: Buradaki insanın tanıklıklarına duyarlı olduğu ölçüde bir düşünsel eylem için felsefe tümel başlığını kullanabiliriz. Böylelikle felsefenin ne olmaması gerektiğine değil, ne olması gerektiğine ilişkin bir temasta bulunmakla aslında mümkün bir felsefe için ilk uğrak zeminlerine gönderimde bulunulmuş olmaktadır. Felsefe dediğimiz veya bundan sonra da felsefe olarak görebileceğimiz öz-düşünümsel etkinlik, merkezi buradaki tanıklıklar olan bir sorunlaştırma ve yeniden varolma alanı seçmelidir kendisine. Geriye dönük olarak tanıklıkların anlamlandırılması yoluyla üretilen anlamların her biri aslında bir felsefi içerim olarak bu toplumda felsefi bir karşılık bulacaktır. Bu bakımdan felsefenin asıl niteliği ve içeriği, onun insana duyarlı ve içsel sorunların kavramsallaştırılmaları yoluyla yeniden ortak tanıklığa taşınması yoluyla belirlenmektedir.

Sonuç Yerine

Bu yazının temel sorunu, felsefenin neliği ve içeriği üzerine, özel amacı ise, felsefenin kendisi için olan bir erdem mi yoksa insanlar için olan bir eylem mi olduğu üzerine bir sorunlaştırmada bulunarak Türkiye’de felsefe yapmayı anlamlandırabilmektir. Bu bağlamda öncelikle felsefede yöntem sorununa, bundan sonra da yöntemle ilişkili felsefe tarihi sorununa yer verildi. Ardından felsefe için yeni bir tanımdan söz edilerek nihai olarak da Türkiye’deki insan için felsefenin anlamına değinildi. Bütün bu soruşturmalar, insanın ve elbette bütün felsefelerin, hiçbir zaman tarihi aşamaları gerçeğine koşut küresel olana göre oldukça ihmal edilen yerel tanıklıkların insanilikleriyle ilişkilendirildi. Böylece bu soruşturmanın kendisi de Türkiye için bir gerçeğe tanıklık etme olanağına erişti.

Felsefe olarak kabul edilen düşünce eyleminin olgusal içeriğini belirleyen en temel değişken, tarihsel insan ve onun yaşama olan tanıklığıdır. Bu tanıklık, sanıldığı ölçüde evrensel olamadığı gibi farklılığı sağlayan bütün insani unsurlara da görelidir.⁵⁸ Her bir in-

58 Bkz. Searle, John R., *Zihin Dil Toplum*, s. 49-55.

san bireyi insan olmak konusunda eşit ölçüde varoluşsal hakka daha doğuştan sahip bulunmaktadır. Buna göre felsefenin bu ülkedeki kavramsal duyarlılıklarının içerimini çeviriler ve burayı öteki olarak tanımlayandan alımlamalar belirlememelidir. Böyle bir değerlendirme, bir karşıtlıklar ve birbirine görece soğuk yaklaşan ikilikler yarattığı ölçüde aslında ihmal edilmiş bir farklılığın hakkının teslimine yoğunlaşmaktadır.

Türkiye'den bir özne için özdüşünümde esas olan, kendisinin bu dünyaya nasıl tanık olduğudur. Bu bilinç, farklılığa duyarlı ve kendine haksızlık etmeyen mümkün bir felsefe için gerekli hareketliliği başlatacaktır. Şimdi öznenin var olduğu özgüllüklerin verili yaşıntılarla bir arada değerlendirilmesi deneyimi, Kıta Avrupası aydınlanmasına göreli olmayan bir metafiziğe gönderme yapmalı ve bu koşulla bir tarih yaratmalıdır. Bu tarihi yaratanın kendisi, gerçek tanıklıkların sıcaklığına bağımlı olduğu koşutlukta burası için bir felsefe üretebilecektir. Felsefe aynı zamanda sorunların anlaşılabilmesi ve çözümlenebilmesi için mümkün olacak yolların bir ilk adımdır. Bu noktada birçok tarih vardır ve farklılıklar kendilerine göreli tarihlere bağımlı kaldıkları ölçüde özne olmayı başarabilmektedirler. Buradaki tanıklıkların kararlılığı ölçüsünde bir nesnel gerçeklik zemini bulabileceğimizi ihmal etmememiz gerekmektedir. Çünkü birbirine göre herhangi bir ortak kıstas bakımından değerlendirilme olasılığı bulunmayan farklı kendiliklerin her birinin kendi nesnellliğini yaratma gerekliliği ivedi bir sorundur. Böylece buradaki felsefenin Türkçe bir tanıklık olarak anlaşılması gerektiğinin altını çizmek gerekmektedir. Yani felsefe, biz bu algımızı ve yaratımımızı daima bir evrensel payda olarak önvarsaymalıyız, Türkçe sorunlar üzerine bir özdüşünüm geliştirmek ve bu özdüşünümü merkezde tutabilmektir.

Kaynakça

- Ahmet Cevizci, *Metafizığe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001
- Aristoteles, *Metafizik*; çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Basım, 1996
- Arslan, Ahmet, 'Önsöz', *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2008
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Basım, 2009
- Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri*; çeviren: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları, 2007
- Bachelard, Gaston, *Sürenin Diyalektiği*; çeviren: Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010
- Bachelard, Gaston, *Uzamanın Poetikası*, çeviren: Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2008
- Bahadıroğlu, Yavuz, *Biz Osmanlıyız*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2006
- Bernal, Martin, *Kara Atena*; çeviren: Özcan Buze, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998
- Bochenski, J. M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*; çeviren: Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım, 1997
- Bulut, Yücel, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2004
- Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Bursa: Sentez Yayın ve Dağıtımçılık, 3. Baskı, 2009
- Cevizi, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2010
- Çotuksöken, Betül & Babür, Saffet, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1993
- Davutoğlu, Ahmet, 'Demokrasi ve Sekülerizmin Sınırları' başlıklı tebliğ, *İslâm ve Demokrasi* içinde, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000
- Derrida, Jacques, *Gramatoloji*; çeviren: İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2011
- Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*; çeviren: Mehmet Karasan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*; çeviren: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi, 3. Baskı, 2001
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*; çevirenler: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 3. Baskı, 2001
- Feyerabend, Paul, *Yönteme Karşı*; çeviren: Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*; çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 3. Baskı, 2006
- Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*; çeviren: Fuat Aydın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009
- Griffel, Frank, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 2009
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*; çeviren: Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008
- Heinemann, Fritz, 'Metafizik', *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde; derleyen ve çe-

- viren: Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2. Basım, 1997
- İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ Metafizik II*; çevirenler: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005
- İnam, Ahmet, 'Nasıl Bir Bilim Düşmanıyım?', Alan Chalmers'in *Bilim Dedikleri* adlı eseri içerisinde; çeviren: Hüsamettin Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 3. Basım, 1997
- Kara, İsmail, Başlıksız Sunum, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar* içinde; yayına hazırlayan: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2. Baskı, 2010
- Leamann, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*; çeviren: Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000
- Levinas, Emmanuel, 'Varlıkbilim Temel midir?', *Sonsuza Tanıklık* içinde; hazırlayanlar: Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çevirenler: komisyon, İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2010
- Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi*; çevirenler: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 11. Baskı, 2002
- McIntyre, Alesdair, *Erdem Peşinde*; çeviren: Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001
- Özel, İsmet, *Üç Mesele*, İstanbul: Şûle Yayınları, 2011
- Popper, Karl R., *Açık Toplum ve Düşmanları*; birinci cildi çeviren: Mete Tunçay, Ankara: Sevinç Matbaası, 1967
- Popper, Karl R., *Açık Toplum ve Düşmanları*; ikinci cildi çeviren: Harun Rıza Tepe, Ankara: Sevinç Matbaası, 1968
- Said, Edward W., *Orientalism*, New York: Pantheon Books, 1978
- Searle, John R., *Bilinç ve Dil*; çevirenler: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005
- Searle, John R., *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*; çevirenler: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005
- Searle, John R., *Zihin Dil Toplum*; çeviren: Alaattin Tural, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006
- Shapin, Steven, *Bilimsel Devrim*; çeviren: Ayşegül Yurdaçalış, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000
- Störig, Hans Joachim, *Dünya Felsefe Tarihi*; çeviren: Nilüfer Epceli, İstanbul: Say Yayınları, 2011
- Şavkay, Tuğrul, *Dil Devrimi*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002
- Thilly, Frank, *Felsefenin Öyküsü Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*; çeviren: İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2007
- Tunalı, İsmail, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2009
- Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslâm*; çeviren: Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları, 2. Baskı, 1997
- Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münâsebeti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956
- Walsh, W. H., *Tarih Felsefesine Giriş*, Ankara: Hece Yayınları, 200
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*; çeviren: H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları, 5. Baskı, 1993

Abstract: -A Critical Investigation of the Nature of Philosophy in Particular of Turkey-
The basis of philosophy is to witness a kind of humanitarian problems. This means that every human being that exists now is that a new philosophical implications. There is no single way of being human. Therefore, the objective reality is preconditioned by differences. According to this information, there is no way which is a single and autonomous of doing philosophy. Specificity of this country should be the starting point of doing philosophy, in Turkey today. To achieve this, a new method and date for discussion of a new creation is inevitable. In this study, it is through eyewitness accounts of Turkish discussed possible implications of a philosophy. Turkish thinking is to achieve an objective way to talk to people in Turkey. It is possible only to make Turkish sense retrospectively. Such a philosophy has implications for the final point refers to a relative specificity of this society.

Key Words: Philosophy, Method, History, Human Being, Difference, Specificity.