

Modern Türk Düşüncesinde Pozitivist Felsefe Ve Eleştirisi

Yakup Kahraman*

Modern felsefe doğa bilimlerindeki gelişmelerin etkisiyle alan ve içerik olarak bu bilimlerle benzer refleksiyonlar göstermiştir. Bunun sonucunda ise pozitivist felsefe sistemleştirilmiş ve özellikle 19. Yüzyılda etkinliğini arttırmıştır. Bu felsefi yapı tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi “olan”ı yönetsel bir perspektifle ele almakta, zamansallık ve mekansallığın kattığı anlam boyutlarını bir kenara bırakarak anlamaya çalışmaktadır. Böylelikle pozitivism evrensel, genel-geçeri yani kendince bilimsel olanı yakalayabileceğine inanmaktadır. Fakat Ortega Y. Gasset’in dediği gibi bir insanın çevreye, var olana bakış açısı başka bir insanın bakış açısından farklıdır ve bu gayet olağandır. Bunun dışında herhangi bir bakış açısından aynı görülecek olan bir gerçeklik saçmadır. Ona göre kozmik gerçeklik sadece verilen bakış açısından görülebilir. Perspektif gerçekliğin bileşenlerinden biridir. Gasset’e göre hiç kimse aynı şeyleri aynı görmemektedir. Çünkü herkesin konumu farklıdır ve olayları da farklı şekillerde görür. Bunun sebebi de her kişinin çevresine, ihtiyaçlarına, hislerine, isteklerine, entelektüel meşguliyetlerine bağlı olarak görüşlerinin değişmesidir (Dobson, 1989: 145). Şüphesiz burada Gasset’in vurgulamaya çalıştığı şey var olanın bütün boyutlarıyla otantikliğidir. Bu otantikliğin kavranabilir bir zemine gelmesi ise onun fenomenolojik-hermenötik refleksiyonla anlaşılmasına bağlıdır. Pozitivist felsefe işte bu otantikliği bilimci perspektiften bir kaos olarak algıladığı için o bütünlüklü bir bakış açısı olarak gördüğü bilimsel

* Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr.

yönteme sığınmıştır. Bu felsefi yapı bilimin bütün ilke ve yöntemlerini içselleştirerek varlığı ve yaşamı anlamlandırmaya çabalamıştır. Bu refleksiyonun cumhuriyet döneminde hem ideolojik hem de düşünsel olarak benimsendiğini söyleyebiliriz.

Pozitivist Felsefenin Paradigmatik Yapıya Dönüşümü

Cumhuriyetin başlangıç döneminde baskın paradigma toplumsal pratikle ilişkili sosyal bilimlerdeki içeriğin doğa bilimlerini model olarak yeniden yapılanması gerektiği inancıdır. Modernleşme ile pozitivist yöneme göre şekillenmiş sosyal bilimler arasında mutlak bir ilişkinin olduğunu düşünen cumhuriyet dönemi düşünürleri, doğa bilimlerinin başarı göstermesinin nedeni olarak gördükleri bu yöntemsel yaklaşımların yaşam ilkesi olarak kabul edilmesi gerektiğine inanıyorlardı. Bu döneme katkıda bulunan, düşünce zeminini şekillendiren kişilerin ortak özelliğinin bilim ve teknolojiye, pozitivistliğe olan hayranlıkları olduğu düşünüldüğünde bu hayranlığın; Türk toplumuna ait yaşamsal zeminin teorik çerçevesini belirlediğini, evrenselci ve bireyi yok sayan bir anlayışa, teoriyi pratiğe önceleyen bir yapının oluşmasına neden olduğunu söyleyebiliriz.

Avrupa'da, sosyal bilimleri doğa bilimleriyle paralel işlevsellikte gören pozitivist yaklaşım cumhuriyetin ilk yıllarında toplumun dönüşümünü sağlamada teorik zemin olduğu, hem yöneticilerin toplum tasavvurlarını belirlemede hem de bu tasavvurların harekete geçirilmesinde etkili bir ideolojik araç görevi gördüğü için Cumhuriyetin yönetim ideolojisi dahi pozitivist yöntemin otoriter tavrıyla şekillenmiştir (Toker ve Tekin, 2002: 84). Pozitivist felsefenin metafizik bilgiye dolayısıyla dine bakışı cumhuriyet modernleşmesini yapan irade üzerinde etkili olmuş, siyasal bir laisizmin teorik zemini buna göre oluşturulmuştur. Bu yaklaşım tarzını benimseyen düşünürlerinde reel gerçeklikleri yok sayarak tepeden inmece yaşamsal dizayn çabası içerisinde olduklarını, toplumu tanıma, anlama ve yönlendirme işini buna göre yaptıklarını görmekteyiz.

Bu dönemde toplumsal değişim, toplum adına, toplumun iyiliği için devlet eliyle getirilecekti. Söylemde ise kopuşun gerekliliği vurgulanmaktaydı. Toplumun kendine içkin bir dönüşüm potansiyeli olduğu teslim ediliyordu. Fakat söz konusu "iyi"nin gerçekleştirilmesi için devletin öncülüğüne ihtiyacı vardı. Bu "iyi", ancak Osmanlı geçmişinin toplumsal, siyasal, kültürel yapısını aşarak ve bu geçmişi silerek gerçekleştirilebilirdi. Bunun için ise, hedef alınan "geleneği" kurumlardan ve toplumdan çıkartıp atmak ve toplumun "hakiki gelenek"ini toplum için oluşturmak gerekmekeydi (Coşar, 1999: 71). Toplum tıpkı incelenen fiziki bir nesne konumunda

değerlendirilmekte, bütün etkileşimleri, geçmişten getirdikleri rahatlıkla izlenebilmekte idi. Bu inancın sonucu olarak toplumda istenilmeyen unsurların ayıklanabileceği düşünülüyordu. Bu geleneğin oluşturulma çabasının dönemin düşünürlerinde yoğun bir şekilde görüldüğünü söyleyebiliriz.

Bu düşünürlerden Mehmet Saffet, toplumun yapısında fizik yasalarının mevcut olduğunu düşünmüş, toplumu tanıma işinin, doğaya uygulanan yöntemlerin topluma uygulanmasıyla yapılabileceğini savunmuştur (Engin, 1933: 135-136). Comte'un teorik yapılanması ışığında toplumsal süreci anlayan Mehmet Saffet, son dönem Osmanlıdan Cumhuriyet dönemine geçişi bu teori ışığında değerlendirmekte ve Cumhuriyet döneminde yapılan inkılaplarla birlikte pozitif evreye girdiğimizi savunmaktadır (Engin, 1938: 18). İsmail Hakkı Baltacıoğlu da bu süreci pozitivist şablona göre anlamakta ve bilginin sürekli bir ilerleme olduğuna inanarak modern toplum olmanın ölçütlerini bilimsel ilerleme ile paralel değerlendirmektedir. H. Nimetullah Öztürk, Cumhuriyet dönemindeki devrimlerin teorik temellerini, Comte'un yönetsel birlik bağlamında ele alarak milli vahdet kavramına dayandırmakta idi (Öztürk, 1944: 9-14).

Pozitivist yaklaşımı toplumun dönüşümünde teorik zemin olarak kabul eden ve doğa bilimci içerikle donatılmış sosyal yaşamı hakikatin kendisi olarak tasarlayan aydınlar Cumhuriyet döneminde kendi kökenlerinden sıyrılarak Avrupa medeniyetinin aktarımının öznesi olmayı tercih etmişlerdir. Aktardıkları medeniyetin özü de pozitivist bilim sonucu elde edilen moderniteye dayalı evrensel değerlerdir. Bu düşünürlere göre anılan evrensel değerler bütün insanlığın kabullenmesi gereken değerlerdir. Dolayısıyla Cumhuriyetin ilk dönemlerinden itibaren pozitif bilim anlayışının mevcut kurumların ve toplumsal dönüşümün sağlanması için teorik bakımdan önemli bir işlev gördüğü söylenebilir (Arslan, 1995: 568-569).

Devleti oluşturan elitist yapının geleneksel ve tarihsel olanla bağlantısını kesme yönündeki siyasi modernleşme politikasının bir sonucu olarak pozitivist bilim içeriğine sahip bir toplum hayali kurgulanmış, gerçekte var olan reel, meşru toplum görmezden gelinmiş, bu yapının otantikliği meşru kabul edilmemiştir (Çaha, 2001: 288). Bu bakımdan kendi pratik zeminlerinden toplumsal dönüşüm için bir yapı ortaya çıkaramayan Cumhuriyet dönemi aydınının imdadına devlet yetiştirilmiştir. Devletin himaye altına aldığı, bilimi toplumsal değişimin, toplumsal kurtuluşun tek çaresi olarak gören düşünürler tarafından, Batı'daki modernizmin alt yapısı olan bilimci içerikle donatılmış sanata, edebiyata, hukuka ve diğer alanlara ait görüşler olduğu gibi düşünce geleneğimize aktarılmıştır (Davutoğlu, 2001: 371). Böylece Meşrutiyet döneminde de belirli bir aydın grubunun hayali

olan bilimci içerikle donatılmış kurumlara ve yapıya sahip toplumsal zemin oluşturmak, Cumhuriyet döneminin siyasi ve sosyal en etkin düşüncesi olmuştur (Mardin, 2007: 141). Bu düşüncenin bir yansıması olarak Ziya Gökalp'ın pozitivist bilim içeriği ile donatılmış sosyoloji anlayışı, dönemin siyasileri tarafından benimsenmiş ve "hayatta en hakiki mürşit ilimdir" şeklinde seslendirilmiştir (Bolay, 2006: 238).

Pozitivist ideolojiden beslenen Cumhuriyet dönemi aydını, toplum için yapılması gereken doğrunun ne olduğunu bildiğine, bunu başkalarına da aktarmanın ve toplumu bu bakımdan istenilen hizaya getirmenin bir ödev olduğuna inanmaktadır. Bilimci yapıyı savunan bu düşünür tipi kendi doğrusunun dışında başka doğruların olabileceğine inanmamakta, evrensel olduğunu düşündüğü bu doğruları topluma dayatmakta ve yol göstermekte de ısrarlıdır. Dogmatik bir yaklaşımla ve pozitivist bilime göre düzenlenmiş olan toplum tasarımına inanmasının bir sonucu olarak o, içinde bulunduğu toplumun pratik zeminini görmekten uzak, zihninde biçmiş olduğu elbiseyi topluma giydirmeye çalışmaktadır (Özlem, 1998: 18-19). Hüseyin Batuhan, Doğan Özlem'in betimlediği bu aydın tanımına oldukça uygun bir yaklaşımı sergileyerek içinde bulunduğu toplumun geçmişten getirdiği bütün değerlerine savaş açmış ve pratik zemini görmezlikten gelerek zihnini dogmatik bir şekilde bilimci yapıyla sınırlandırmış, bu yapıya uymayan her düşünce tipini şarlatanlık olarak nitelemiştir. İnsanların bu şarlatanlığa düşmelerinin sebebi de ona göre bilimsel düşünüş alışkanlıklarını edinemeyişleridir. Batuhan, bir felsefeci olarak amacının hayatta en hakiki yol göstericinin bilim olduğuna inanan okuyuculara rasyonel düşünme yöntemleri konusunda fikir vermek için çalışmalar yapmak olduğunu belirtir (Batuhan, 1999a: 17).

Felsefeyi rasyonel düşünme yöntemlerini bulma ile sınırlandıran Batuhan için bu yöntemleri bulmanın en etkili yolu bilim kültürünü insanlara kazandırmaktır. Batuhan, bilim kültüründen, bilimlerin dayandığı ontolojik varsayımların, araştırma yöntemlerinin, elde edilen ürünleri değerlendirme ölçütlerinin bütününün anlaşılması gerektiğini söyler (Batuhan, 1999a: 18). Onun, bu tespitiyle dönemin ideolojik zeminine uygun olarak yaşama ait bütün alanların bilimsel içerikle donatılmasının gerekliliğine inandığını, felsefeyi de bunun bir aracı olarak gördüğünü anlamaktayız.

Nusret Hızır da felsefenin bilimin bir parçası olmasını gerektiğini, görevin de bilimin analizini yapmakla sınırlandırılmasını ister (Hızır, 2007: 43). Nusret Hızır, metafiziğin ortaya attığı önermelerin ampirik olarak tahkik edilememesinden dolayı sözde, görünüşte ve uydurma problemler olduğunu öne sürmektedir (Hızır, 2007: 134). Nusret Hızır'ın bu çıkışının

temel sebebinin herkesin üzerinde uzlaşabileceği somut verileri bularak yaşam standartlarını yükseltici evrensel bilgiyi ortaya koyma çabası olduğunu söyleyebiliriz. Bu çabanın bir benzeri Hüseyin Batuhan'da da vardır.

Hüseyin Batuhan, bilimsel bilginin en önemli özelliğini, bilim toplumu denilen cemaat tarafından yeterince belgelenip kabul edilmesi olarak değerlendirmektedir. Bunun dışında kalan, sezgi, ilham ve vahiy adı altında özel bilme yeteneklerinin ise bilimce mümkün olamayacağına inanır (Batuhan, 1999a: 33-35).

Hüseyin Batuhan, evrensel bir yönetime dayanmayan bilgiyi kabul etmemekte ve insanların günlük yaşamının unsuru olan pek çok şeyi relativitesinden dolayı bilimsellikten uzak olmakla nitelenmektedir. Felsefenin yaşamın bu sorunlarına değinmesine karşı çıkararak, pratik felsefenin açmazlarına değinen Batuhan, bu tip konuları metafiziksel sorun içerisinde görmüş, bunların üzerinde herkesin uzlaşacağı bir doğru olmamasından dolayı kısır sorunlar olarak nitelenmiştir (Batuhan, 1999b: 341-342).

Görüldüğü gibi düşünürler, geçmişten gelen bütün değerleri metafizik sepetinin içine doldurup gereksizliğini, bizi sosyal, düşünsel anlamda geri bıraktığını varsaymışlar, yaşama ait her ne varsa onların alan ve içeriğini bilimsellikle sınırlandırarak sonuca ulaşmaya çalışmışlardır. Cumhuriyet döneminde yaşamsal zeminin teorik çerçevesini çizen bu düşünürlerin pozitivist felsefeye sıkı bağlılıklarının temel sebebinin o dönemdeki Batı medeniyetine giden en kestirme yolun bu bilince bağlılık olduğuna inanmalarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu inançla yeni bir toplum, yeni bir birey ve yeni bir devlet yaratma kaygısı ile pozitivist kökenlere dayalı aydınlanmacı ve bilimci karaktere sahip yapı oluşturulmaya çalışılmış, dolayısıyla teorinin güdümünde pratiğe hükmeden bir tavır sergilenmiştir. Bu temel kaygılarla hareket eden cumhuriyet dönemini idare eden irade, pozitivism'e ait yaklaşımları ve dolayısıyla metodolojisini de tek hakikat olarak görmüş, yeni anlam dünyaları, yeni bir tarih, dil, eğitim, ahlak, hukuk ve sanat anlayışını buna dayalı inşa etmeye çalışmıştır.

Cumhuriyet dönemi ideolojisi, pozitivist yöntem bilincinden kaynaklanan evrensel değerler ve normlara dayalı toplumsal yaşam tarzlarını bürokratik, toplumsal ve entelektüel yaşamın bütün boyutlarına dikte etmeye çalışarak çağdaş dünyayı yakalayabileceğine inanmıştır. "Çağdaş dünyayı yakalama" deyiminin arkasında da zaten bu evrenselci yöntem anlayışının bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu yöntem anlayışı ile Türk toplumuna yaklaşan düşünürler Türk toplumuna özgü değerleri bu refleksi reddetmekte ve bu değerleri kamusal ve sosyal alanın dışına çıkararak, bunun yerine çağdaş dünyanın temelleri olan aklın ve bilimin egemen olduğu, evrensel

bir yaklaşımı getirmek istemişlerdir (Göle, 2000: 23). Anlaşıyor ki bu dönemde toplumun reel gerçeklikleri ilerlemeyi engelleyen ayak bağı olarak algılanmış, yerine kendi gerçekliklerimizle örtüşmeyen bir teorik zemin, pozitivist temalarla inşa edilmeye çalışılmıştır. Peki acaba modern Türk düşüncesinde pozitivist felsefi anlamda ne gibi eleştiriler getirilmiştir?

Pozitivist Felsefe Eleştirileri

Cumhuriyet döneminde pozitivist getiren eleştirilerdeki önemli vurgulardan biri, bu refleksiyonun topluma ait yaşamsal gerçeklikleri ortadan kaldırdığı, evrensel normlar getirme adı altında bireye ait özellikleri ve çeşitli toplumların kendine ait özelliklerini yok sayan bir anlayış olduğudur. Dolayısıyla ilk gelen eleştirilerin pratik kökenli, teoriye göre çizilmemesi gereken bir yaşam alanının varlığına işaret ettiğini söylemek mümkündür. Bize göre bu yaklaşım hermenötik anlama tavrıdır ve düşünce geleneğimizde felsefi çalışma yapan birçok düşünür bu tavırla hermenötik bilincin gelişimine katkı yapmıştır. Bu bakımdan olağan süreci yok sayarak, teorik çerçeveden hareketle Türk toplumuna ait yaşam zemininin, tarih, edebiyat ve sanat gibi alanların düzenlenmesi girişimine getirilen eleştiriler oldukça dikkate değerdir.

Teorik ve soyut kavramları genelleştirerek bütün olay ve olgular için uygulayan bu yöntem bilincinin hayatın mahiyetine yabancı kaldığı, bireysel heyecan ve ümitlerin çok uzağında, bilgiğe uzak olduğunu belirten Abdullah Necati Akder, yaşamı ve olayları anlamının bu metodolojik tek taraflıktan kurtularak mümkün olabileceğini söylemektedir (Akder, 2010: 502). Bize göre Akder, yaşamı tek bir teoriye sığdırma girişimine, yöntemsel birliğin ortak bir bakış açısı getireceğine inanan dönemin paradigmasına karşı farklı yaşam çevrelerini göstermenin esas olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Yaşamı anlamının yolu olarak felsefeyi gören M.Şekip Tunç da metodolojilere sıkışmış, teoriden hareket eden bir bakış açısıyla anlamlar vermenin ve hayatı yorumlamanın pozitivist yöntem bilincini yansıttığına inanır ve bu mekanistik süreci eleştirir. Şekip Tunç, klasik fizik kanunlarına göre şekil alan zihinlerin insani alanı da mekanistik bir süreç şeklinde algılayacağı için yeni hiçbir şey meydana getiremeyeceğini dile getirerek pozitivist yöntem bilincinin hem teorik zeminine hem de uygulamadaki monolojik yapısına eleştiri getirmektedir (Tunç, 2010: 789-790). Şekip Tunç, Gökalp'in sosyolojist yaklaşımındaki "birey yok toplum var" sloganıyla bireyleri toplumsal determinizmin bir ürünü kabul ederek yaratıcı bireylerin önemini onların yetişmesini engelleyen yapısını bu bağlamda eleştirmekte,

bireylerin ruh ve zihin dünyasındaki zenginliğe aykırı olduğunu düşünerek zorbalık olarak değerlendirmektedir (Gündoğan, 2007: 129). Görülmektedir ki pozitivist felsefe, teorik kökenlerine değinilmekle beraber, pratiğe yansımaları da dikkate alınarak eleştirilmekte, farklı yaşam alanlarının kaos meydana getireceği endişesiyle tek metot etrafında şekillendirme girişiminin aksine, bunların birer zenginlik olduğu, yaşamın bu şekliyle varlığını devam ettirmesi, buradan hareketle bir uzlaşının çıkması gerektiği vurgusu bulunmaktadır. Bu vurguyu en güçlü şekilde yapan düşünürlerden biri de Cemil Meriç'tir.

Cemil Meriç, tarihin, yaşamın ve fikirlerin genel yaklaşımlarla değerlendirilme girişimine karşı çıkmaktadır. Bize göre; Meriç'in bu karşı çıkışının temel sebeplerinden biri, teori üzerinden pratiği anlama ve yorumlamanın bizi gerçekliklerden uzaklaştıracağını düşünmesidir. İdeoloji taraftarı olup genel cümleler, kavramlar üzerinden hayatı anlamayı Cemil Meriç asla kabul etmemektedir. Ahmet İnam, felsefenin kaynağını, yaşamda karşılaştığımız sorunlarda bulduğunu, bundan dolayı yaşamdan gelen felsefenin yaşama uygulanabileceğini belirtir (İnam, 1991: 13). Bize göre, Meriç'in tavrı tam olarak budur ve felsefi bir niteliğe sahip olmakla birlikte hermenötik düşünce geleneğimize bu tavır önemli bir katkıdır. Meriç'e göre kavram, kurgu ve düşünce formlarından önce insan, yaşamsal gerçekliklerle karşı karşıyadır ve bu anlamda realite ideolojiden önce vardır. İnsanlar önce birbirleriyle ilişki içerisine girer ve daha sonra bu münasebetlerle ilgili yorum ve anlama çabası sarf ederler. Meriç, kişinin içerisinde bulunduğu yaşamsal koşulların onun düşünmesinden önce geldiğini, beraberinde de düşüncesinin bir yaşam doğrultusunda şekillendiğini belirtir (Meriç, 1996: 286). Kanaatimizce Meriç'in Avrupa modernitesinin alınmasına karşı çıkışının temelinde de bu yatmaktadır. O, kendi değerlerimizi öne çıkarmaya çalışmakta ve Batı kurgusuyla yaşamı düzenlemenin sorunlarına sıkça değinmekte, kuru, teorik çerçeveden ibaret olan ideolojilere, kendi tarihsel tecrübesinden beslenmeyen, ortak bir anlam ufkunun eseri olmayan teorik çerçevelere karşı çıkmaktadır (Cündioğlu, 2006: 152).

Meriç şuur ve hayat arasında önceliği hayata vererek kurguyu bir tarafa bırakmakta, yaşamsal gerçekliklerin teoriye sığmayan bir yapısı olduğuna, eğer teorik bir çerçeve olacaksa da bunun kendi ortak geçmişimizin bir ürünü olması gerektiğine dair bir inanç beslemektedir. Burada Meriç'e şunu sorabiliriz: yaşamı teorilerden yola çıkarak anlamayacaksak kendi değerlerimizi, yaşam gerçekliklerimizi nasıl bir zemin içerisinde değerlendireceğiz?

Realite büyük bir bütündür ve çeşitli parçalardan oluşmaktadır. Bu parçalar yaşama ait perspektiflerdir. Her birey, her anlayış kendi yaşam perspektifi ile olayları, hayatı anlama çabası içine girecektir. Meriç'e göre de üretkenler tüketenler, elleriyle çalışanlarla kafalarıyla çalışanlar, fabrikadakilerle tarladakiler, bu yaşamsal realiteye kendi yaşamsal şartlarından bakacaklardır. Dolayısıyla ideoloji bütünü kucaklayamaz, sosyal ilişkileri bozarak, sakatlayarak aksettirir (Meriç, 1996: 286). Görülmektedir ki Meriç, her insanı kendi yaşam evreni içinde anlamaya çalışan bir düşünce ufkuна sahiptir. İnsanlar arasında işbölümünün gelişmesiyle, bu farklı bakış açılarını toplayarak bir bütün haline getirmeyi denemek ideoloji yapmaktır, ki Meriç'e göre böyle yapılan düşünce eğilimleri gittikçe pratikten uzaklaşır, yani realiteden kopar (Meriç, 2009: 287).

Topluluklar ve insanların kendi tecrübelerinin etkisi altında olduğunu, her toplumun kendine ait bir geçmişi, geleneği ve yaşam kültürünün varlığına olan inancından anlıyoruz ki Meriç, evrensel ilkelerin belirlenimleri doğrultusundaki çabayı realiteden kopmak olarak değerlendirmektedir. Çünkü realite, insanın karşısına her zaman farklı şekillerde çıkar. Cemil Meriç, ideoloji eleştirisini bu anlama çabası içerisinde yapmaya çalışmış, zihinlerin kalıplar içerisinde sıkışarak hayatı anlamasını delice bir eylem olarak tasvir etmiştir (Meriç, 1993: 90). Meriç, bu kalıplardan ve genellettirmelerden kurtulmak için nasıl bir yol izlemektedir?

Meriç, yöntemsel yaklaşımların, peşin hükümler içermesi ve hakikati örten bir yapısı olması dolayısıyla sistematik ve metodolojik strese girmeden denemeler yaparak fikirlerini ortaya koymuştur. Denemeler, Meriç'e geniş bir hareket alanı sağlamış ve düşünmenin gerçek doğasını bulmasında yardımcı olmuştur. Düşünce geleneğimizde hermenötik bilincin konumlanmasında bu çaba oldukça özgündür. Ona göre düşünmek, insan üzerine düşünmek, mutlaka yasak bölgelerden birkaçına dalıp çıkmakla mümkündür (Meriç, 2009: 355). Bize göre, onun yasak bölge olarak nitelendiği şeyler yöntemsel perspektifle sınırlandırılmayacak alanlardır. Meriç'in yöntem bilincini aşarak insana ait gerçeklikleri bulma çabası dönemin pozitivist yöntem bilincine dair paradigmatik yapı karşısında önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla Meriç'in doktriner bir yapısının olmadığını ve hazır reçeteler, belirli disiplinler aracılığı ile yani teoriyi yine teori ile aşmadığı söylenebilir (Muşta, 1993: 56-57).

Cemil Meriç, pozitivist felsefenin kavram genelleştirmeleri ile yaptığı açıklama çabalarının aksine her kavramın bir tarihsel seyri olduğu, kavramların içeriğinin toplumun geçirdiği evrelere göre şekil aldığından hareketle bir kavramı ele alırken pozitivist yöntem bilincinde olduğu gibi

genelleyici değil tarihselci ve fenomenolojik bir yöntemle anlamaya çalışmaktadır. Örneğin entelektüel kavramını ele alan Meriç, her ideolojinin ve her toplumun entelektüel tarifinin kendi tarihsel süreçleri doğrultusunda şekillendiğini, bundan dolayı genel bir tanım şekline dönüştürülemeyeceğini söyler (Meriç, 2008: 22). Burada Meriç'in entelektüel tanımı da oldukça önemlidir. Bu tanımla, onun felsefe yapma tarzının ipuçları da ortaya çıkmaktadır. Ona göre entelektüel; zamanın irfanına sahip olan, kendi kültürel değerlerini ve dünyadaki düşünce akımlarını bilen, peşin hükümlere iltifat etmeyerek olayları kendi kafasıyla inceleyip değerlendiren kişidir. Cemil Meriç, tanımladığı bu kavrama sadık kalmış ve dönemin pozitivist yöntem örgüsünün ona sunduğu peşin hükümleri tek tek irdeleyerek içinde bulunduğu değerleri, kendi yaşamsal tecrübelerinin ışığında yorumlamaya çalışmıştır.

Meriç'in pozitivist mesafe aldığı ve ön anlamalarında bu bilinci barındırmadığının en iyi örneği belki de onun, olayları kendi bakış açısıyla sunduğuna ve bu bakış açılarının eleştirilmesi gerektiğine, çünkü hakikatin kendisi olamayacağına dair mütevazı tavrıdır (Meriç ve Çavdar, 1998: 96). Kanaatimizce bir hakikat arayıcısı olarak, hakikati kendi evinde yani üzerinde durduğu pratik kökenlerde bulan Meriç'in realiteyle iç içe bir anlam yakalama arayışı, cumhuriyetin ilk yıllarında realiteyi görmezden gelerek çizilen pozitivist yöntem bilincine ait ideolojik kalıpları aşma çabasıdır. Bu aşma çabasının benzerini biz Hilmi Ziya Ülken'de de görmekteyiz.

Hilmi Ziya Ülken, teori ile pratiğin birleştirilmesi gerektiğini, bu ikisinin birbirinden ayıramayacak bütünü ifade ettiğini düşünür (Ülken, 1998: 7-8). Hilmi Ziya Ülken, bu anlayıştan yola çıkarak tarihi, toplumsal ve bireysel gerçeklikleri, pozitivist yöntem bilincine göre düzenleyemeyeceğimize inanır. Ona göre toplumsal yapıdaki ilişkiler tek bir nedene indirgenemeyecek kadar komplekstir. Bir teknik buluş bile toplumların yapısına göre farklılıklar göstermektedir (Ülken, 1957: 154). Buradan anlaşılıyor ki o, indirgemeci bir yaklaşımla, teorik şablonlarla toplumu ve tarihi anlama imkânımızın olmadığını, her toplumun farklı tarihsel hafızası ve anlam ufğunun olduğunu düşünmektedir. Teoriden hareketle pratiğe hükmetme iddiasında olan ahlak nazariyelerini eleştiren Ülken, bunların çoğunun realiteyi hafife alması ve her türlü gerçekten kaçınması yüzünden başarılı olamayacağını ortaya koyarak bize göre hem pozitivist yöntemin içeriğine eleştiri getirmiş hem de bu tavra karşı farklı bir metodolojik zemin arayışına girmiştir (Ülken, 2001: 77). Bu arayışta onun, ideolojik saplantıların ötesinde yaşamı yorumlayabileceği pek çok metodolojiden yararlanmaya çalıştığını görmekteyiz (Bolay, 1974: 78). Görülmektedir ki Ülken, Meriç

gibi denemelerle metodolojik kalıpları aşma yerine, metodolojileri eklektize ederek yaşamsal gerçeklikleri yorumlama yoluna gitmek istemektedir.

Hilmi Ziya Ülken eklektik bir tarz benimseyerek kendi kültürel öğelerini araştırıp bunları Batı düşüncesiyle kaynaştırarak modernleşmeyi yakalayabileceğimizi düşünmüştür. Onun Türk düşüncesi üzerine yaptığı araştırmaların amacı işte bu çağdaş dönüşümün fikri temellerini kurmaktır. Türk düşüncesindeki Kuramsal temelin eksikliğini gidermek için Ülken, Batı düşüncesindeki birçok yaklaşımı pratikle uyuşturmayı denemiştir (Kongar, 1982: 159). Bu uyuşturma denemesinde geçmişten gelen düşünce yapımızı inceleyerek yeniden kendi dönemindeki anlam ufkuyla yorumlamıştır (Kaynaradağ, 2002: 384). Bu fikri temelleri kurarken o, mesafe koymaya çalıştığı pozitivist yöntem bilincinin kaziyelerinden hareket etmekten de çekinmemiş, çağdaşlaşma yolunda önemli bir rol biçtiği felsefenin bilimsel zeminde hareket ederek topluma yön gösterebileceğini, ortaya koyduğu bulguların uygulanabilir ve evrensel olması ile toplumun modern seviyeye gelebileceğini düşünmüştür (Ülken, 1968: 44). O, çağdaşlaşma ile bilimsel temellerden hareket eden felsefeyi paralel değerlendirmiş ve bu sayede toplumun ilerleyeceğini ve çağdaş uygarlık seviyesine ulaşacağını düşünerek konformist bir yaklaşım sergilemiştir (Vergili, 2006: XXIV-XXV). Görmekteyiz ki Ülken, dönemindeki ideolojik zemini benimseyerek bilim, modernite ve çağdaş uygarlık arasında sıkı ilişkinin olduğuna inanmış, fakat realitenin önceliğinin farkında olarak, modernitenin pratik zemini dışlayarak değil onunla uzlaşacak bir yapıyla ele almaya çalışmıştır.

Positivist yöntem bilincine dayalı yaklaşımla toplumu dönüştürme çabası sonucu özellikle manevi değerlerin dışlanmaya başlamasından rahatsız olarak yaşamsal gerçeklikleri teori merkezli, tek yönlü bir ilişki çerçevesinde anlamaya eleştiri getiren Nurettin Topçu da, tıpkı Meriç ve Ülken'de olduğu gibi hiçbir teorik çerçevenin içinde bulunduğu toplumsal realiteyi tam olarak kavrayamayacağını bilinciyle felsefe yapma çabası içerisine girmiştir. Ahmet İnam'a göre felsefi düşünmenin temeli teorik değil yaşamsal kaygılardır. Bundan dolayı nasıl yaşamalıyım sorusu ile nasıl bir etkinlik içinde olmalıyım sorusunu o, eşdeğer görmektedir (İnam, 1992: 17). Topçu'nun kalkış noktasının da içinde bulunduğu yaşamsal realiteler olduğu söylenebilir. Topçu, kendi felsefi yapılanmasında yaşamsal kaygıları öne çekerek teorik çerçeveyi de buna göre oluşturmayı denemiştir. Kanaatimizce o; teori-pratik diyalektiğinde özgürlüğe olan düşkünlüğünden dolayı sınırlarını kestireme de, pratiği biraz daha öne çekmiştir.

Cumhuriyet döneminde pozitivist teoriyi sistemleştirerek toplum yapısını buna göre yeniden kurgulayan Ziya Gökalp'in, determinist mantığın

yol göstericiliğinde bireyi toplumun menfaatleri doğrultusunda yok sayan toplumsal determinist sosyolojisine ve buna bağlı olarak toplumun teorik zeminini kurma çabasına Topçu, bireyin bütün özgürlüğünü yok saydığı için karşı çıkmış, bireyi toplum içinde yok sayan, ahlaki bireylerin toplumdaki ilişkilerine indirgeyen pozitivist yapıya önemli eleştiriler getirmiştir (Topçu, 2005: 35). Topçu, genellemelere dayalı ahlaki yaklaşımlar içerisinde bireyin kaybolduğunu, hareketlerinin, varoluşunun özgünlüğünün görülemediğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bundan dolayı o, cumhuriyet döneminde, “milletin vicdanı” genellemesiyle bireyi ortadan kaldıran pozitivist felsefeye dayalı genellemeci yaklaşıma karşı çıkmış ve bireyin yeteneklerini ortaya koyabileceği teorik zemin arayışına girmiştir.

Topçu, modernleşmeyi ve bu modernleşmeyi sağlayacak olan teknik ve teknolojik unsurları eleştirerek döneminde teknolojiyi en büyük hedef olarak gören paradigmatik bilince ters bir refleksiyon ile manevi değerleri öne çıkaran bir teorik zemin oluşturmaya çalışmıştır. Bize göre onun oluşturmaya çalıştığı teorik zeminin önemi modernitenin dayatmasına alternatif, realiteyle uyumu gözetme çabasıdır. Ziya Gökalp, teknolojik gelişmeyle birlikte toplumun eşitleneceğini iddia ederken Topçu tam aksine bunun eşitsizliklere neden olacağını belirterek kültürel değerlerin gelişimine dikkat çekmiş, Cumhuriyet dönemindeki çoğu düşünürün aksine aydınlanmacı ve modernist teoriden beslenen dünya görüşlerini eleştirmiş ve keskin bir reddiyeyi temsil etmiştir (Yılmaz, 2009: 487). O, teknolojiyi bu bağlamda değerlendirerek insanı boyun eğdirerek hapseden, tektipleştiren yapısına değinerek eleştirmiş ve Heidegger'in oluş metafiziğini anımsatan bir yorumlama tarzı getirmiştir (Mollaer, 2008: 162-163).

Nurettin Topçu, dönemindeki pozitivist felsefeye karşı geliştirdiği düşüncesinde ruhçu ve mistik yönü öne çıkararak, manevi yönü ağır basan bir insan tasavvurundan hareketle felsefi bir sistem kurmayı denemiştir (Doğan, 2006: 364-365). Bundan dolayı onun romantik temelli bir felsefi yaklaşımı benimsediğini söyleyebiliriz (Öğün, 1992: 64-65). Kanaatimizce Nurettin Topçu, pratik, varoluşsal yapının ve buna bağlı oluşumların kuru bilginin üzerinde bir öneme sahip olduğunun farkındadır. Bundan dolayı teorik zemini sezgisel düşünme üzerine kurgulamış olsa da bu zeminin yaşamsal öğeleri bütünüyle kapsayamayacağına inanmaktadır.

Topçu, hareket felsefesi anlayışında pratik ile teoriğin birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğuna değinmiştir. Bu yaklaşımıyla o, pozitivist felsefenin dikte ettiği tabiat determinizmine ve bunun sosyal alandaki refleksiyonu olan sosyal uysallığa karşı isyan ahlakını ortaya koymuş, bu ahlakın görevini de kişinin kendi ahlak kuralını kendisinin keşfetmesi

olarak nitelemiştir (Topçu, 2006: 211-212). Topçunun bu ahlak anlayışının en önemli özelliği ise pratiğin teoriiyi şekillendirebilen bir gücü olduğunu da göz önüne alması, yani ahlakın bilgi alanının üzerinde ve kendi bilgisini, kendisi tayin edebilen bir yapıya sahip olmasıdır. Görülmektedir ki Topçu, kurgunun değil yaşamın kurguyu yönlendirme gücüne inanmıştır. Hâlbuki pozitivist felsefe varlığın zamansallığı ve mekânsallığı göz ardı ederek sabit bir nesne konumuna indirgeyerek onu anlamaya çalışır. Bu yönetsel perspektife düşünce geleneğimizde sistemli eleştiri getiren en önemli düşünürlerden birisi de Kamıran Birand'dır.

Birand'ın pozitivist yöntemlerin, bireysel gerçeklikleri, topluma ait özgün yapıları, tarihsel farklılıkları yok sayan, indirgeyen yapısı karşısında, bunları birbirine karıştırmadan nasıl bir metodoloji ile ortaya konulabileceği sorunundan hareket ettiğini söyleyebiliriz. O, ayrı ayrı devir ve kültür çevreleri içerisinde yaşayan insanlar arasında derin farklılıkların olduğunu, dolayısıyla yaşamlarla yüzleşmeden ortaya konulan ilkelerin, tarih, kültür, ulus gibi bağlardan bağımsız olabileceği düşüncesinin ortadan kalktığını belirtir (Birand, 1998: 25-26). Birand'ın bu tespitinden anlamaktayız ki o, insanın icra ettiği veya insana ait hiçbir değer çerçevesi çizilmiş evrensel bir forma oturtulamayacağına inanmakta ve yaşama ait bütün gerçeklikleri kendi otantik yapısı içerisinde anlamak istemekte, insani pratikleri anlamaya çalıştığı gibi bunların kaynaklarını da deşifre etmenin yolunu aramaktadır. Bunu ise tarihi pozitivist unsurlardan arındırarak göstermeye çalışmıştır.

Tarihe konu olan bütün ferdi olguların olmuş, bitmiş ve donmuş varlıklar değil, tersine oluş halinde olan ve hareket içinde bulunan varlıklar olduğunu söyleyen Birand, nedensellik ilkesini kabul etmez ve tarihsel alanda bu ilkenin yerine gelişmeyi koyar. Birand, pozitivist yöntemin tarih ve değerleri yaşamadan, anlaşılardan belirli kurallara indirgemesine itiraz ederek bunların nasıl anlaşılacağı üzerinde durmuştur. Birand, tarihe ait bütün olguları, kendi oluşları ve kendi akışları içinde takip etmek ister ve bu süreci gelişme olarak adlandırır (Birand, 1998: 94-95). Pozitivizmin ilerleme ile açıklamaya çalıştığı insani alanla ilgili tavrın yanlışlığına dikkat çeken Birand, ilerlemede bir hedefin var olduğunu ve diğer her şeyin bu hedef için bir vasıta olduğu anlayışı yattığını belirtir. Hâlbuki insani olan her şey kendi başına bir değer ifade etmektedir. Anlaşıyor ki Birand, pozitivist yöntem bilincindeki gibi yaşama ait gerçekliklerin anlamlarını ortaya çıkarılabileceğini varsaymaktadır. Onu bu yöntem bilincinden ayıran fark ise genelleyici bir yöntemin yerine her bir yaşam unsuru için, ona ait, o gerçekliği anlayabileceğimiz bir yasanın bulunabileceği inancıdır.

Pozitivist yöntemleri eleştirip, bu yöntemlerin sosyal bilimler alanına girmemesi gerektiğini söylerken, sosyal bilimleri doğa bilimlerinin antitezi olarak algılayan, manevi ilimlerde de bir hakikat kavramının olabilirliğine değinen Birand, bu kavramın doğa bilimlerindeki içerikten farklı şekillenmesi gerektiğini, genel-geçer olamayacağını belirtmiştir (Birand, 1998: 30-31). Onun bu yaklaşımı düşünce geleneğimizde sistematik olarak ilk pozitivizm eleştirisi olması bakımından oldukça önemlidir.

Sonuç

Pozitivist felsefe bilincin tarihsel koşullardan rahatlıkla sıyrılabileceğini, böylece yaşamın getirdiği bütün unsurlara istediği anda müdahale edebileceğini, istediğini geliştirebileceğini, istediğini ise ayıklayabileceğini varsaymakta idi. Bu varsayımın temeli ise bütün bir var olanı nesnel alan ile sınırlandırarak tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi elinin altında olan olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki yaşam, bütün boyutlarıyla nesnel olarak izlenebilecek, müze ortamında sergilenebilecek, başı ve sonu belli bir alan değildir. Cumhuriyetin ilk dönemlerinden itibaren pozitivist felsefeyi benimsemiş olan düşünürler ise yorumlamalarında bu felsefenin temel özelliği olan olgusal, evrensel, genel-geçer, determinist ilkeleri toplum, yaşam, siyaset, din, sanat vs. alanlarında sergilemeye çalışmışlardır. Bu felsefi yapının özellikle cumhuriyetin ilk dönemlerinde çok etkin olmakla birlikte 90'lı yıllara kadar düşünce geleneğimizin içerisinde önemli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz. Bu anlayışın karşısında ise yaşamın, dilin, varlığın özerkliğini savunan, var olanın sadece olgusal olan ile sınırlanamayacak bir yapısının olduğunu ve değerlerin, sanatın, edebiyatın pozitivist içerikten arındırılması gerektiğini savunan önemli bir düşünür topluluğu bulunmaktadır. Bu düşünür topluluğu kendi felsefi yapılanmalarını pozitivist felsefeye karşı konumlandırmışlardır ve özgün bir felsefi yapı ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

- Akder, A. N. (2010). Bir Aksiyon Problemi Olarak Felsefe. (Ed.) Recep Alpyağıl, *Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak*, İstanbul: İz Yayınları.
- Arslan, H. (1995). Pozitivizm, Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi. (Ed.) Sabahattin Şen, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul: Bağlam Yayınları
- Batuhan, H. (1999a). *Bilim ve Şarlatanlık*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Batuhan, H. (1999b). *Uğur Felsefe Öğreniyor*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Birand, K. (1998). *Kâmiran Birand Külliyyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bolay, S. H. (1974). Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken. *Diyaret Gazetesi*, Cilt:5, Sayı: 104,
- Bolay, S. H. (1974). *Türk Düşüncesi Üzerine Gezintiler*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Coşar, S. (1999). Türk Modernleşmesi: Aklileşme, Pataloji, Tıkanma. *Doğu-Batı Dergisi*, Sayı:8, 59-71
- Cündioğlu, D. (2006). *Bir Mabel İşçisi: Cemil Meriç*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Çaha, Ö. (2001). *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Davutoğlu, A. (2001). *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Dobson, A. (1989). *An Introduction to the Politics and Philosophy Jose Ortega Y. Gasset*. New York: Cambridge Univ. Press.
- Doğan, M. (2006). Nurettin Topçu'nun Hareketi. *Hece Dergisi*, Sayı:109, 360-366.
- Engin, M. S. (1933). *Muasır Avrupa İçtimaiyatı*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi.
- Engin, M. S. (1938). *Kemalizm İnkılaplarının Prensipleri*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.
- Göle, N. (2000). *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gündoğan, A. O. (2007). *Bergson*. İstanbul: Say Yayınları.
- Hızır, N. (2007). *Felsefe Yazıları*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- İnam A. (1991). Gencin Kendini Aramasında Felsefenin Rolü. *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı:1, 12-17
- İnam A. (1991). Felsefe Ahlakı Üzerine Bazı İlk Düşünceler. *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı:2, 15-22.
- Kaynardağ, A. (2002). *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Kongar, E. (1982). *Türk Toplum Bilimcileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Mardin, Ş. (2007). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler I*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Meriç, C. (1993). *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2008). *Mağaradakiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2009). *Jurnal*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2009). *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, E. ve Çavdar, A. (1998). *Cemil Meriç ve Bu Ülkenin Çocukları*, İstanbul: İz Yayınları.
- Muşta, M. C. (1993). Düşünür olarak Cemil Meriç. *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı:8, 53-58.
- Öğün, S. S. (1992). *Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Özlem, D. (1998). *Bilim, Tarih ve Yorum*. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Öztürk, H. N. (1944). *Dilde Osmanlıcadan Türkçeye*. İstanbul: Marifet Basımevi.
- Sezer, B. (1989). Türk Sosyologları ve Eserleri I. *Sosyoloji Dergisi*, Sayı:1, 1-96.
- Toker, N. ve Tekin, S. (2002). “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: Kanunsuz Cumhuriyetten Kanunsuz Demokrasiye”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, cilt: 3, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Topçu, N. (1999). *Yarımkı Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2005). *Felsefe*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2006). *İsyan Ahlakı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tunç, M. Ş. (2010). “Önsöz”, *Türkiye’de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak*, (Ed.) Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1957). *Felsefeye Giriş*, Cilt I, Ankara: Ank.Ün. İl. Fak. Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1968). *Varlık ve Oluş*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Ülken, H. Z. (1998). *İnsani Vatanseverlik*, İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2001). *Ahlak*, İstanbul: Ülken Yayınları.
- Vergili, A. (2006). *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Yılmaz, F. (2009). “Türk Sağı ve Ekonomi Fikri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt:9, İstanbul: İletişim Yayınları.