

İbn Rüşd'ün Epistemolojisi

Işıl BAYAR BRAVO*

ÖZET

Felsefenin önemli disiplinlerinden biri olan epistemolojiyle ilgilenen İslam düşünürü İbn Rüşd'e göre bilgi, ne sadece duyulara ne de sadece akla dayanır. Duyulardan gelen malzemeyi aklın işlemesinden sonra ortaya çıkan yargıya bilgi denir. Bilgiler arasında derece bakımından fark vardır: bu dercelendirme duyulardan –somuttan/tekilden- başlayıp akıl bilgisine –soyuta/tümele doğru gider. Bilgi her zaman bir varolan hakkındadır. Varolanı olduğu gibi gösteren yargılar doğru/kesin bilgi adını alır.

Tanrı'nın bilgisi ise ne duyulara dayanır ne de akla. Bilgimizin nedeni olan varolanlar, O'nun nedeniyle vardır.

Anahtar Kelimeler: *bilgi, duyu, akıl, Tanrı'nın Bilgisi, nedensellik*

Ibn Rushd's (Averroes') Epistemology ABSTRACT

For Ibn Rushd, the muslim thinker dealing with the epistemology or theory of knowledge that is one of the essential disciplines of philosophy, knowledge is dependent upon neither only senses nor only intellect. Knowledge is the judgment that is made after the intellect processes the material supplied by the senses. Now, there are different degrees of knowledge; that is, knowledge starts from the senses, i.e., from concrete or particular, and runs to knowledge of the intellect, i.e., to abstract or universal. Knowledge is always about an existent or a being. The propositions or the judgments that designate the existent as it is are called true or certain knowledge.

However, the knowledge of God is dependent upon neither senses nor intellect. Existent things, which are the causes of our knowledge are there for the sake of Him.

Key Words: *knowledge, sense, intellect, the Knowledge of God, causality.*

Antik Yunancada bilgi sözcüğünün karşılığı olarak kullanılan *epistemed*en türetilen epistemoloji (bilgi felsefesi), felsefenin temel disiplinlerinden biridir. Bilgi felsefesi disiplini, felsefede hakkında en fazla tartışılan disiplinlerdendir. Felsefe tarihinde bilgi problemiyle uğraşmayan neredeyse hiçbir filozof yoktur. Bu temel disiplinin temel sorularından olan “bilgi nedir?”, “bilginin kaynağı nedir?”, “doğru bilgi olanaklı mıdır?”, “bilginin türleri nelerdir?” ... gibi sorularla hemen her filozof hesaplaşmıştır. Bu filozoflardan birisi de İbn Rüşd'tür.

İbn Rüşd'e göre bir şeyi bilmek demek, onun nedenlerini bilmek demektir. İbn Rüşd burada aslında üstadı Aristoteles'i izlemiştir. Aristoteles'e göre “işte bu bilim (*felsefe*) ilk ilkeler ve nedenleri araştıran bir bilimdir”.¹ İlk ilkeler ve nedenler ise dört tane: maddi neden, formel neden, etkin neden ve erek neden. İbn Rüşd,

* SDÜ Felsefe Bölümü öğretim üyesi, ishilbayar@yahoo.com

¹ Aristoteles, *Metafizik I*, (çev. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1983. s. 87.

Aristoteles'in saydığı bu dört nedeni aynen kabul eder. Bunlardan en önemlisi, bir şeyin yokluktan varlığa gelmesini sağlayan; yani şekilsiz maddeye form vererek erek nedeni gerçekleştiren etkin nedendir.² Maddi, formel ve erek neden, etkin nedene bağımlıdır, ama etkin neden bağımsızdır. Her şeyin nedeni olan etkin neden (ilk fail) ile duyulur dünyada görülen ve güçleri sınırlı olan nedenler (failler) arasında ad ortaklığı dışında hiçbir benzerlik yoktur.³ İlk Akıl adını da alan İlk Fail (Tanrı), özü bakımından saf eylemdir, nedendir ve etkin bir bilgidir. Dolayısıyla O'nun bilgisi insanın bilgisiyle karşılaştırılmaz.⁴ İlk Fail, nedenler zincirinin sonunda yer alır. Felsefenin amacı onun bilgisine ulaşmaya çalışmaktır. Asıl bilginin, iradenin sahibi odur. Onun bilgisi mükemmeldir ve bu bilginin tezahürü olan her şeyi bilir, bunun karşısında bizim bilgimiz eksiktir.

İlk bilgimiz, duyulur dünyadan edindiğimiz bilgilerdir. İnsan duyulur dünyayı (bilinenleri), duyuları aracılığıyla derece derece bilir. Bilgi ile bilinen arasında, bilinenin maddede bulunması, bilgininse maddede bulunmaması dışında hiçbir farklılık yoktur.⁵ İnsanın bilgisi varolana ilişkindir.⁶ Bu bilgi, varolana uygun olduğunda doğru bilgi adını alır.⁷ Bunu *Yorum Üzerine*'ye yazdığı yorumda şöyle dile getirir:

... eğer biri belirli bir şeyin beyaz olduğunu söylüyorsa ve söylediği doğrudysa, ruhun dışında beyaz (bir şeyin) olması gerekir⁸.

Bilgi her ne kadar ruhun dışındaki bir şeye ilişkinse ve doğruluğu bu şeye uygunluğu sayesinde ortaya çıkıyorsa da, sonuçta o ruhun bir ürünüdür. Çünkü bütün yargıları kendilerine ayırabileceğimiz iki tür olan "evetleme" ve "değilleme" ruhun yerine getirdiği işlevlerdir, ruhta ortaya çıkarlar.⁹ Bundan dolayı bilginin nasıl ortaya konduğunu açıklayabilmek için hem bu ürün ortaya çıkana kadar ruhun içinde geçen süreçleri hem de bu süreçler sonunda ortaya çıkan ürünün gerçekliğe karşılık geldiğinin güvencesinin nasıl sağlandığını anlatmak gerekmektedir. İbn Rüşd bilgiyi ortaya çıkaran ruhtaki işlemleri Aristoteles'in *Rub Üzerine*'sine yazdığı yorumda anlatır. Burada ruhun beş yetisinden söz edilir: algı, imgelem, maddi akıl, etkin akıl, spekülâtif akıl.

Bilgi edinmede önce duyular, sonra akıl rol oynar. Duyular her insanda farklı güce sahiptir. Örneğin sağlıklı kişilerdeki görme yetisi, hastalıklı olanların görme yetisinden, gençlerin görme yetisi de yaşlıların görme yetisinden daha güçlüdür.¹⁰ Tam bu noktada İbn Rüşd, Aristoteles'in şu sözlerine yer verir "...eğer yaşlı bir kimse gencin sahip olduğu bir göze sahip olsaydı, gencin görmesi gibi görürdü"¹¹ İnsanlar arasındaki duyu güçlerinin bu şekildeki farklılığı yanında duyu yanılmaları da söz konusudur. Bu yanımlardan dolayı suyun içine daldırılmış düz bir çubuk, kırılmış gibi görünür, sıcak

² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ), Samsun, 1986. s. 83 ve s. 122.

³ İbn Rüşd, 1986, s. 94.

⁴ Catarina BELO, "Averroes on God's Knowledge of Particulars", *Journal of Islamic Studies*, cilt 17, sayı 2.s. 177-99.

⁵ İbn Rüşd, 1986, s. 102.

⁶ İbn Rüşd, 1986, s. 241.

⁷ İbn Rüşd, 1986, s. 254.

⁸ Bu bölümü İbn Rüşd *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* kitabında, Aristoteles'in, *Yorum Üzerine* kitabı böl. 30'dan aktardığını bildirmektedir.

⁹ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, (çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1996, 17a 10-35.

¹⁰ İbn Rüşd, 1986, s. 310.

¹¹ İbn Rüşd, 1986, s. 310 (*De Anima*'nın 408b, 20-25'inden aktarılmıştır).

bir sudan çıkan el, ılık bir suya sokulduğunda, su olduğundan daha soğuk hissedilir ve “yerküreden yaklaşık olarak yüzyetmiş kez daha büyük olan güneş, göze bir ayak büyüklüğünde görünür”¹² Ayrıca duyularla algılanan suretler görecelidir. Örneğin, renk kendi özü nedeniyle cisimde vardır. Rengin, görmenin bir nedeni olması, başka bir şeye bağlı olmasından ileri gelir: görme ancak bir ilişki içinde bir varlığa sahiptir.¹³

Duyular bilginin ilk kaynağıdır, çünkü onlar sayesinde biçimleri cisimlerden soyutlarız.¹⁴ İbn Rüşd’e göre duyular nesnelere varlık bakımından dereceleri vardır. Üst derecedeki nesneye ait bilgi, bir alt derecedekinden daha soyuttur. Örneğin, rengin varlık bakımından birbirinden üstün birtakım derecelerinin bulunduğu görülür: en düşük derece cisimdeki varlıktır. Rengin bundan daha üstün varlığı ise gözde bulunan varlıktır, çünkü varlık, kendi özünü kavrayan rengin varlığıdır. İlk maddedeki varlığı, cansız bir varlık olduğundan kendi özünü kavrayamaz. Rengin imgelemde de bir varlığı bulunmaktadır ve bu varlık, onun görme gücündeki varlığından daha üstündür. Yine, onun anımsama yetisinde imgelemde olduğundan daha üstün bir varlığı vardır. Son olarak akılda bütün varolanlardan daha üstün bir varlığı vardır.¹⁵ Bu anlatılanlardan anlaşılacağı üzere, sadece duyular aracılığıyla doğru bilgi edinme söz konusu olamaz. Yukarıda belirtildiği gibi duyular, bilgi edinmede ilk basamağı oluşturur, bunlar üzerine ortak duyu (el-Hissu’l-müşterek), imgelem (el-kuvvetü’l-mütehayyile) ve anımsama (hafıza) iç duyuları işlemeye başlar. Bu yetilerden gelen malzemeleri akıl işler, bu nedenle akıl, iç ve dış duyu yetilerinin üzerindedir.

İç duyulardan ilki olan ortak duyu, beş duyunun sağladığı veriler hakkında hüküm verir¹⁶ ve beş duyunun algıladığı nesnenin tüm niteliklerini birarada değerlendirerek nesnenin dış dünyadaki konumuna uygun olarak zihinde bir imge oluşmasını sağlar. Dış duyulardan elde edilen izlenimler, iç algı yetisiyle daha soyut bir hal alır. Örneğin, gözün algıladığı renk, ortak duyunun algıladığı renkten farklıdır.¹⁷ Aristoteles de bu nedenle “ortak duyu sayesinde görülen beyaz nesnenin, sadece beyaz bir nesne olmayıp onun aynı zamanda belli bir kişi ya da çalgıcı olduğuna karar verilebilir” der.¹⁸

İbn Rüşd’e göre imgelemin nesnelere, maddeye bağımlı olan kavramlardır. İmgelem gücü duyuların tek tek algıladığı suretleri dış dünyada bulunması mümkün olmayan bir biçimde bir araya getirebilir. Örneğin, kanatlı bir at düşünebilir. Ona göre imgelemin bilgisiyle yetinmek sıradan insanlar için söz konusudur.¹⁹

Hayvanlarda da imgelem gücü vardır. Bu güç sayesinde hayvanlar örneğin kurdun koyuna göre düşman olduğuna, koyunun ise dost olduğuna hükmedebilirler. Dolayısıyla hayvanlar için onların anlamaları duyu ve imgeleriyle sınırlıdır denilebilir. Buna karşın insan bunlardan başka akla da sahiptir.

¹² İbn Rüşd, 1986, s. 113.

¹³ İbn Rüşd, 1986, s. 126.

¹⁴ Gülnihal Küken, *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1994. s. 126.

¹⁵ İbn Rüşd, 1986, s. 121.

¹⁶ İbn Rüşd, 1986, s. 315.

¹⁷ İbn Rüşd, 1986, s. 138.

¹⁸ İbn Rüşd, 1986, s. 138 (*De Anima*’nın 111, 1, 425b, 14-17 kısmından aktarılmıştır).

¹⁹ İbn Rüşd, 1986, s. 136.

Anımsama yetisi, imgelerin depolandığı yerdir ve beynin arka tarafında bulunur.²⁰

Özetle, algı, duyularımız aracılığıyla bize ulaşan dış dünyaya ait verileri sağlar. Algı, düşünmenin hammaddesinin ulaştırıcısıdır. Bu hammaddenin işlenmiş halini zihne sunan imgelemdir. İmgelemin ürünleri olan imgeler tek tek şeylere ilişkin olmak bakımından tekildir, ama bu tekillerin formlarını sunmak bakımından tüemeldir. Yani İbn Rüşd'ün “maddi akıl” diye adlandırdığı yeti bu bireysel imgeleri, onların formlarından yola çıkarak, soyut ve tümel kavramlara dönüştürür.²¹

Maddi aklın kendisi maddi bir şey olduğu için ya da herhangi bir cisme bağlı olduğundan ‘maddi’ diye nitelenmez; bu nitelenmenin işaret ettiği şey, bu yetinin, algı ve imgelemin maddi dünyadaki şeylere ilişkin verileriyle doğrudan ilişkide olduğudur. Bu yeti, maddi dünyanın verilerinden yola çıkarak onların imgelerinde var olan tümelleri alır. Ama maddi akıl bu tümelleri alma işini kendi başına gerçekleştirmez, çünkü o, örtük olarak söylendiği gibi, yalnızca alıcı, yani edilgin bir yetidir.²² Onun için imgelerdeki tümelleri aydınlatıp seçilir kılan yeti, etkin akıldır. Böylece etkin aklın iki işlevi ortaya çıkar: 1) maddi akli düşünülür olanları alabilecek biçimde hazırlar, 2) imgedeki düşünülür olanı maddi akıl tarafından alınabilecek biçimde yapılandırır. Maddi akıl, etkin akıl tarafından etkinleştirildiğinde imgelemdaki düşünülür olan formları alan yetidir.

Yukarıda sayılan iç duyuların üstünde bulunan akıl, insanın canlılık niteliği yanında bir diğer niteliğidir. İnsan, tekilleri (cüz’ileri) duyularıyla kavarken, tümelleri (küllileri) aklıyla kavrar.²³ Aklın işlevi, tümel kavramlara ve öze ulaşmaya çalışmaktır.

Buraya kadar anlatılanlar, dünyadaki tek tek şeyleri düşüncemize nasıl konu yaptığımıza ve kavramlaştırdığımıza ilişkindir. Soyut ve tümel kavramlara ulaşabilmek, ancak etkin aklın imgelemdaki imgelerle doğrudan temasıyla olanaklıdır. Bir şeyi anlamak demek, etkin aklın belirli bir insanın zihniyle doğrudan ilişkiye girmesi demektir. Bu söylenenler açısından bakıldığında, duyu verileri bilginin hammaddesini sağlarken etkin akıl bu bilginin biçimsel kısmını sunar; biz de bu sayede biçimsel olarak bildiğimiz şeylerin kaynağının örneksel olarak nesnel birşeyde olduğuna emin oluruz. Etkin aklın ve doğrudan imgelerdeki tümel yanları alan maddi aklın birlikte iş görmesi aracılığıyla, bilgimizi doğru yapan şey kişisel yargılarımızdan bağımsız hale gelir. İbn Rüşd’e göre nesnel, bizim düşüncemizden bağımsız olarak var olma anlamında nesneldir ve onlar hakkındaki yargılarımız doğru olduğunda, bu, onlar hakkındaki iddiamızın bizden bağımsız olarak onların gerçekte olduğu biçime karşılık geldiği anlamına gelir.

Spekülatif akılsa, maddi akıl ile etkin aklın birlikte çalışması sonucu ortaya çıkan kavramları birbirine bağlayan gerçekliğin biçimsel yapısını bilmemizi sağlayan yetidir. Bu yeti hem gerçekliğin biçimsel yapısına ilişkin yargıları hem de bu yargıların ortaya konmasına dayanak oluşturan aksiyomatik yargıları ortaya koyar. İbn Rüşd bu yetiyi hem ‘edinilmiş’ hem de ‘üretilmiş’ akıl diye adlandırır, çünkü bu yetinin iş görebilmesi için soyutlamanın ve tümelleştirmenin etkin aklın ışığı aracılığıyla en üste çıkarılması ve

²⁰ İbn Rüşd, 1986, s. 307.

²¹ Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, Oxford/New York, 1992, s.266.

²² a.g.e., s.267.

²³ İbn Rüşd, 1986, s. 279.

bu soyutluklar ile tümelliklerin ortaya konmasıyla spekülative aklın etkin akıl tarafından etkinleştirilmesi gerekir. Bu yetinin 'edinilmiş' ya da 'üretmiş' akıl diye nitelenmesinin nedeni de, onun üzerinde iş gördüğü bu malzemenin kendisi için etkin akıl tarafından üretilmiş olmasıdır.

Bu söyledikleriyle İbn Rüşd ruh ile ruhun dışındakiler arasındaki özdeşliğin nasıl sağlandığı, tümelin bilgisine ve tümeller arasındaki ilişkilerin bilgisine nasıl ulaşıldığını açıklar.

Tüm bunları akıl ve onun işlevleri sayesinde yaparız. Aklın üç işlevi vardır: ilki soyutlama (tecrid), ikincisi birleştirme (terkib), üçüncüsü de hüküm vermedir. Herhangi bir nesne algılandığında, onun düşünülür formu maddeden soyutlanır. Akıl sadece basit kavramları maddeden soyutlamakla kalmaz, onları birleştirir ve aralarında bağlantılar kurarak doğru ve yanlış hükümlere varır.

İbn Rüşd'e göre akıl, teorik (nazari) ve pratik (ameli) olmak üzere iki kısımda incelenir. Her insanda bulunan pratik akıl, insanın varlığı için zorunlu ve faydalı olan sanatların kaynağıdır. Bu akıl duyulara ve imgelere dayanarak hükümde bulunduğundan, bu hükümler duyu algıları ve imgelem oluşunca oluşmakta, bozulunca bozulmaktadır. İnsan pratik akli sayesinde bir toplumda yaşamak, faziletli olmak, cesaret göstermek gibi ahlaki eylemlerde bulunur. Teorik aklıyla da zorunlu kavramları bilir ve teorik bilimleri öğrenir.

İbn Rüşd'e göre aklın işlevini yerine getirebilmesi için varolanların olması gerekir, çünkü akıl sadece varolanlar üstüne düşünür: "... bizim bilgimiz varlıkların eseridir"²⁴ ve "bilinenden sonra gelmektedir"²⁵. Akıl tümelleri, tümel formları kavrar, ancak bunların gerçeklikte varlıkları yoktur.

Tanrı bilgisine ise ne duyular ne iç duyu ne de akılla ulaşılabilir. Tanrı'nın bilgisi derece bakımından en üsttedir ve insan zihni tarafından bilinemez.²⁶ İnsanlar tekilerden soyutlama yaparak tümele ulaşır. Oysa O'nun bilgisi ne tekildir ne de tümel; tikel değildir, çünkü duyu deneyini/duyu bilgisini içermez, tümel değildir, çünkü tekilerden soyutlanmamıştır. O'nun bilgisi derece olarak en üsttedir ve bu bilgiye insanlar ulaşamaz.²⁷ 'Bilgi' sözcüğü hem "Tanrı'nın Bilgisi" hem de "insanın bilgisi" için kullanılır, ama buradan anlam bakımından bir ortaklığın olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Buradaki sadece her ikisi için de aynı sözcüğün kullanılmasıdır: Tanrı'nın Bilgisi, varolanların nedenidir, buna karşın varolanlar bilgimizin nedenidir.²⁸

Tanrı'nın bilgisi yalnızca bizim teklere ilişkin bilgimizden değil, bizim kendileri aracılığıyla bilgi ortaya koyduğumuz tümellerden de farklıdır. Onun bilgisi ne tümel ne tekil diye nitelenebilir²⁹ Burada kastettiği şudur: İnsani bilgi soyutlamalar içerir; yani, yararları deneyimlerimizi düzene sokmak olan genel kavramlar sayesinde çeşitli deneyimlerimizi örgütleriz. Yani onları deneyimlerimiz aracılığıyla oluştururuz ve yine

²⁴ İbn Rüşd, 1986, s. 257.

²⁵ İbn Rüşd, 1986, s. 239.

²⁶ Belo, a.g.e., 177-199.

²⁷ Belo, a.g.e., s.177.

²⁸ Charles Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introductions of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, (Islamic Philosophy and Theology: Texts and Studies, 1), Leiden, E.J. Brill, 1984. s. 197.

²⁹ *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, çev. Simon van den Bergh, Cambridge University Press, 1987, Cambridge, s. 345.

deneyimlerimizi anlamlandırabilmek için onlardan yararlanırız. Diğer yandan, insan sınırlı bir varlık olduğundan, oluşturmuş olduğu tümeller çoğu zaman edindiği yeni deneyimleri anlamlandırmakta yetersiz kalır. Oysa Tanrı için tümellerin doğurabileceği böylesi bir sınırlılık sözkonusu olamaz. Çünkü onun bilgisi yaratusına eşittir. İbn Rüşd bu söylediklerinden şu sonucu çıkarır: “İnsanın anlama yetisi için ötesine geçemeyeceği bir sınır olduğundan bu bilginin yapısını anlayabilmekte yetersiz kalır”³⁰ İbn Rüşd’e göre Tanrı’nın bilgisi ortaya çıkardıklarıyla özdeşken, insanın bilgisi soyutlama etkinliği ve bu etkinliğin ortaya çıkardığı genel kavramlar dolayısıyla Tanrı’nın yaratılardan oldukça uzak ve kopuktur; bilgimiz ne kadar tümelleşirse tamlıktan da o kadar uzaklaşır³¹ Bundan dolayı, Tanrı’nın bilgisi ne bizim teklere ilişkin bilgimize ne de bunlardan oluşturduğumuz tümellere ilişkin bilgimize benzer, ama teklere ilişkin bilgimize benzetmek daha uygun olur. Çünkü Tanrı teklerin yapısında ne olduğunu bilir: yani onların neye göre yaratılmış olduğunu bilir.

*Tanrı'nın bilgisi bizimkinin üstündedir ve onun bilgisinin varolanla bağı bizim varolana bağımıza kıyasla daha üstündür. İki tür varoluş olmalıdır, bir üstün, bir aşağı; ve üstün varoluş aşağı olanın nedeni olmalıdır*³²

Tanrı zaten varolan her şeyin nedeni olduğundan, bir şeyin ne olduğu da onun yapısına (yani onu ortaya çıkaran ve onda etkiler ortaya çıkaran nedene) bakılarak bilindiğinden, Tanrı her tek şeyin ne yaptığını ve ne olduğunu bilir. Böylece İbn Rüşd, Tanrı’nın varolanları –özü bu varolanların nedeni olduğu için- onların özünü bilmek yoluyla bildiğini söyler.

Özetle, Tanrı’nın neleri bilebileceği ve bu bilginin nasıl bir bilgi olduğu konusunda İbn Rüşd, Tanrı’nın özlerin, her türlü ezeli şeyin ve dünyada hüküm süren bağlantıların, ilkelerin bilgisine sahip olduğunu ileri sürer. Onun bilgisi değişimin egemen olduğu fenomenler dünyasıyla özdeş değildir, çünkü fenomenler Tanrı’nın yerleştirdiği zorunlu bağları göstermektedir. Dünyada gerçekleşen tek tek olaylar dünyanın yapısından kaynaklandığından ve Tanrı da bu yapıyı tam olarak bildiğinden, bu yapının olanaklı kıldığı gelip geçici olayların yapısının ne olduğunu da tam olarak bilir. O, tek tek her şeye nüfuz etmiş olan özleri bildiğinden, tek teklerin ne yaptığını, ne yapmakta olduğunu ve ne yapacağını bilir. Bilgisi, bizimki gibi, olup bitenin bizde oluşturduğu deneyimlerle sınırlı değildir.

İbn Rüşd’ün, gerek insanın gerek Tanrı’nın bilgisiyle ilgili olarak dile getirdiklerinin dışında, bilgi görüşü açısından önemli bir diğer konu nedensellik ile ilgili söyledikleridir. Akıl, ona göre, varolanları nedenleriyle kavrar: “... duyulur nesnelere gözlenen etkin sebeplerin varlığının inkarı bir safsatadır. Böyle bir şeyi söyleyen kimse, ya diliyle gönlündekini inkar etmektedir ya da bu konuda kendisine ilişkin safsataya dayalı bir kuşkunun peşindedir. Bunu reddeden kimsenin, her fiilin mutlaka bir faili bulunduğunu kabul etmesi mümkün değildir”³³

Sonradan varolanların, etkin, maddi, formel ve erek olmak üzere dört nedeni olduğu bilinmektedir. Akıl varolanları bu nedenleriyle birlikte kavrar. Bu nedenle “...

³⁰ *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, çev. Simon van den Bergh, Cambridge University Press, 1987, Cambridge, s. 344-5.

³¹ a.g.e., s. 345.

³² a.g.e., 463.

³³ İbn Rüşd, 1986, s. 292.

nedenleri reddeden kimse, akli reddetmiş olur".³⁴ Nedenleri yok saymak bilgiyi yok saymak demektir. Çünkü bu durumda asıl bilgiyle bilinebilen herhangi bir şey bulunamaz; bulunsa bile böyle bir şey sanıya dayalı olur. Ayrıca onun kanıtı ve tanımı bulunmayacağı gibi, kanıtları oluşturan öze ilişkin yüklem kategorileri de ortadan kalkar.³⁵ İbn Rüşd nedensellikte açıklanamayan büyü, simya, astroloji gibi alanları doğa bilimlari olarak kabul etmez.³⁶

İbn Rüşd'e göre doğal nesnelere üzerine konuşuyorsak, bunlar hakkında bilgimiz olabilmesi için nesnelere sabit ıralayıcı özellikleri ve nitelikleri olduğunu kabul etmemiz gerekir. Şeylerin her biçimde davranabileceklerini kabul edersek, 'adlandırma' denen eylemi gerçekleştiremeyiz ve dünyada olup bitenleri birbirinden ayıramayız.³⁷ Çünkü mantık neden ve etkilerin varlığını içerir; bu etkilerin bilgisiyse ancak nedenlerin bilgisi aracılığıyla mükemmelleştirilir. Nedenlerin reddedilmesi bilginin reddedilmesini içerir; bilginin reddedilmesi ise bu dünyada hiçbir şeyin gerçekten bilinemeyeceğini imler. Bu durumda elimizde kalan ne "kanıt" ne "tanım"dır, yalnızca kanıdır.³⁸ İbn Rüşd'e göre bir varlığın nedensel özellikleri/nedenleri, o varlığı kendisi aracılığıyla anlayacağımız özsel yandır. Eğer şeylerden onun nedene bağlı özelliklerini soymaya kalkarsak, elimizde hiçbir şey kalmaz. Bir şeyin neliğine ilişkin bilgi onun ne yaptığına ve etkinliğinin çevresinde bulunan diğer şeylerin etkinliğine nasıl bağlandığına bakılarak ortaya konulur.³⁹

İbn Rüşd'e göre zorunlu nedensel bağlantı alışkanlık sonucu oluşmaz. Bunu alışkanlığın farklı bağlamlarda kullanılmasını ele alarak incelemeye çalışır: alışkanlık bir açıdan şeylerin doğal devinimini belirleyen varlık olarak Tanrı'nın alışkanlığıymış gibi görünür: oysa alışkanlık "eyleyen tarafından edinilen ve durumların genelliği içerisinde etkinliğinin yinelenmesini zorunlu kılan bir gelenek"tir ve Tanrı'nın alışkanlığı olduğu düşünülemez. Çünkü İslam Tanrı'da bir değişikliğin olabileceğini kabul etmez ve onun davranışı bizimkinden değişmezlik bakımından ayrılır. Başka bir açıdan alışkanlık şeylerin yinelenmesinden ortaya çıkan bir durummuş gibi gösterilmektedir. Oysa şeylerin bir doğası vardır ve bu doğaları gereği hep aynı şekilde davranırlar. Pamuk ateşe tutulduğunda, yanıcı bir doğası olduğu için yanar, alışkanlık nedeniyle değil.

İbn Rüşd'e göre bilgilerimiz nedensellik ilişkisi sayesinde ortaya çıkar: "... duyulur nesnelere gözlenen etkin nedenlerin varlığının inkarı bir safsatadır".⁴⁰ Her eylemin, bir etkin nedeni vardır; bununla birlikte faillerini ve etkin nedenlerini algılayamadığımız birtakım eserler de vardır. Böyle bir durumda nedenlerini bilmediğimizden algılayamadığımız, bu nedenle de doğal olarak tarafımızdan bilinmeyenlerin dışında kalan nesnelere nedenleri, zorunlu olarak duyularımızla kavranıyor demektir. Bu, kendiliğinden bilinenle bilinmeyen arasında bir ayırım yapmaktan dolayıdır. Çünkü deney yaparak sonuçlarına ulaştığımız bilgiler, pratik amaçlar için faydalıdır, ama bunlar kesin bilgi olmayabilir. Örneğin, "ateş her zaman

³⁴ İbn Rüşd, 1986, s. 292.

³⁵ İbn Rüşd, 1986, s. 292.

³⁶ İbn Rüşd, 1986, s. 284.

³⁷ *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, çev. Simon van den Bergh, Cambridge University Press, 1987, Cambridge, s. 520.

³⁸ a.g.e., s.522.

³⁹ a.g.e., s.520-2.

⁴⁰ İbn Rüşd, 1986, s. 290.

yakar” diye kesin olarak dile getiremeyiz, çünkü iki varolan arasında olan biten sonsuz sayıdaki ilişkiden biriyle meydana gelir ve çoğu zaman bir ilişki diğerine engel oluşturabilir. Bu nedenle ateşin duyarlı bir cisme yaklaştırıldığında onu mutlaka etkileyeceği kesin olarak bilinemez: talk taşı gibi duyarlı bir cisimle ateşin ilişkisini engelleyen bir güce sahip bir varolanın olması hiç de imkansız değildir, fakat bu durum, ateşin, ateş adına ve tanımına sahip olduğu sürece yakma özelliğinin kaldırılmasını gerektirmez.⁴¹

Yukarıda anlatılanlara dayanarak İbn Rüşd'ün nedensellik ilkesine inandığını iddia edebiliriz. Dünyadaki her şeyin neden-sonuç ilişkisiyle anlaşılabilir yapıda olduğunu dile getirir:

Eğer tek tek her varlığın kendine has bir fiili bulunmasaydı, kendine has bir tabiatı da bulunmazdı, kendine has bir tabiatı olmayınca da kendine has ne bir adı ne de bir tanımı bulunur ve dolayısıyla bütün nesnelere bir tek şey olabileceği gibi bir tek şey olmayabilirdi de. Bir tek tabiat kabul edilmediğinde, varolanın tabiatı da kabul edilmiyor demektir. Varolanın tabiatı kaldırıldığında da yokluk gerekmektedir.⁴²

Neden-sonuç arasındaki ilişki süreklidir, zorunludur.⁴³ Bu durum belirli bir düzenliliği bereberinde getirir. Bu düzenlilik onu yaratan bir varolana işaret eder.

Alemdaki tertip, nizâm ve neticelerin, nedenler üzerine kurulmuş olması esas, varlıkların ilim ve hikmete dayanan birer eser olarak meydana geldiğine delil teşkil eder.⁴⁴

İbn Rüşd'e göre nedensellik zincirinin olanaklı kıldığı bilgimiz her zaman bir varolan hakkındadır. Yani bilgilerimizin ortaya çıkması aslında öncelikle varolanlara dayanması sayesinde mümkündür. Ona göre kesin ve doğru bilgi (el-ilm el yakin) bir şeyi olduğu gibi bilmek sonucu ortaya çıkar.⁴⁵ Doğru bilgi ancak hakkında olduğu varolanların dayandığı nedenleri bilmekle mümkün olur. Bu nedenle nedenselliği reddetmek, bilgiyi reddetmek anlamına gelir, ki bu da aklı reddetmek demektir.

Nedensellik zorunludur, içinde rastlantısallığı barındırmaz. Ona göre rastlantı sonucu varolan bir şey zorunlu olamaz.

Sonuç olarak İbn Rüşd'e göre bilgimiz her zaman nedensellik ilkesine dayanır ve hep bir varolan hakkındadır. Ayrıca bilgi edinmek için hem ona yönelen bir özneye hem de öznenin yöneleceği varolan(lar)a ihtiyaç vardır. Bu yönelme ilişkisi olanı olduğu gibi yansıttığında, doğru bilgi adı verilir.

Bilgilerimiz duylardan başlayıp akıl bilgisine doğru yükselir. Bir şeyi bilmek demek, onun nedenlerini bilmek anlamına gelir. Ancak Tanrı'nın bilgisi, insan için bilinemez niteliktedir. Hatta 'bilgi' terimi Tanrı için kullanıldığında bu hem 'anlamsız' hem de 'kavranamaz' bir durum olur.⁴⁶

İbn Rüşd'ün bilgi hakkındaki görüşleri üstadı Aristoteles'in bilgi hakkındaki görüşlerine oldukça benzemektedir, ayrıca o, kendisinden sonra gelenlerin bilgi görüşlerini de etkilemiştir.

⁴¹ İbn Rüşd, 1986, s. 291.

⁴² İbn Rüşd, 1986, s. 291.

⁴³ İbn Rüşd, Felsefe Din İlişkileri (Fasu'l-Makal), (el-Keşf an Minhaci'l-Edille), (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, 1985. s. 239.

⁴⁴ İbn Rüşd, 1985, s. 295.

⁴⁵ İbn Rüşd, 1986, s. 296.

⁴⁶ KOGAN, Barry S., *Averroes and the Metaphysics Causation*, Albany, State University of New York Press, 1985. s. 230.

Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi

Emel KOÇ*

ÖZET

Gabriel Marcel, teist varoluşçuluğun Fransa'daki ünlü simalarından biridir. Ona göre insan, tamamlanmış, son halini almış bir ürün olmayıp, oluş halindeki bir varlıktır. Yani insan somut bir durumdan bir diğerine geçecek surette daima yolculuk (seyir) halinde olan 'gezgin bir varlık', Marcel'in ifadesiyle bir homo viator'dur. Homo viator, bir umut insandır. Umut, onun için bir yaşam biçimidir. Umut, insanın dünya içindeki fiziksel seyri açısından olduğu kadar, kendini gerçekleştirme amacıyla Mutlak Varlığa yönelme sürecindeki metafizik seyri açısından da büyük önem taşır. Zira umut, kişinin kendini gerçekleştirme yolundaki kararlılığıdır. Mutlak gerçeklikle doğrudan bütünleşmeyi yani 'katılımı' temel alan Marcel felsefesinde kişi, umut ederek onayladığı ve tüm samimiyetiyle kendisine yöneldiği ya da umutsuzca reddederek yollarını ayırdığı Varlıkla ilişkisine göre kendi ontolojik anlam ve değerini fark edebilecektir. Umut, Varlık Sırrına bir katılım biçimi olduğu için o, insan varoluşunun ontolojik derinliğinin de bir göstergesidir.

Anahtar Kelimeler: *Umut, Umutsuzluk, Arzu, Tutsaklık, Sabır*

The Philosophy Of Gabriel Marcel As A Hope Metaphysics

ABSTRACT

Gabriel Marcel is one of the famous faces of the theist existentialism of French. According to him, mankind is not a completed and finalized being; it is an existing being. In other words, mankind is a "travelling existence" that is always on a journey from one concrete condition to another and according to Marcel's expression mankind is a homo viator. Homo viator is a man of hope. Hope is a life style for mankind. Hope is very important for mankind not only for his physical journey on earth, but also for his metaphysical journey of tending himself to the Absolute Being intending himself to his own actualization. For, the hope is the determination of mankind of actualization of him. The person in the philosophy of Marcel that is based on direct integration with the reality, in other words "the participation", will be able to realize his ontological meaning and value according to the relationship with the Absolute Being he tends or regrets hopelessly. Because hope is a way of participation to the Secret of Being, it is an indicator of the ontological depth of the human being.

Key Words: *Hope, Despair, Desire, Captivity, Patience*

Gabriel Marcel (1889-1973)'in yapıtlarına ve hatta yaşamına damgasını vuran tema ya da temaların neler olduğunu sorgularsak, bunlardan ilkinin umut olduğunu söyleyebiliriz. 1930 ile 1960'lı yıllar arasında G.Marcel, istikrarla umut teması üzerinde

* Doç.Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi Teknikokullar/ANKARA
E-mail: emelkoc20@yahoo.com

durmuş, umudun varoluşsal önemini birçok çalışmasında ya doğrudan doğruya umudun önemine dair ifadelerle başvurarak ya da felsefesindeki diğer kavramlarla umudu doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkilendirerek vurgulamıştır. Ancak onun bu konuda kaleme aldığı en önemli* çalışmanın *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope* (Gezgin İnsan: Bir Umut Metafizizine Giriş) adlı yapıtındaki *Sketch of a Phenomenology and a Metaphysic of Hope* (Bir Fenomenoloji Taslağı ve Bir Umut Metafizizi) isimli deneme¹ olduğu söylenebilir. Gerek adı geçen yapıtın gerekse denemenin ismi Marcel'e göre, 'durum içindeki varlık' olan insanın dünya içindeki fiziksel seyri açısından olduğu kadar, 'kendini gerçekleştirme' amacıyla Mutlak Varlığa yönelme sürecindeki metafizik seyri açısından da umudun önemine dikkatimizi çekmektedir.

Marcel'e göre insan, olmuş, tamamlanmış bir ürün olmayıp, oluş halindeki bir varlıktır. Yani o, somut bir durumdan bir diğerine geçecek surette daimi yolculuk halinde olan, *gezgin bir varlık*, Marcel'in ifadesiyle bir *homo viator*'dur. Homo viator, bir umut insanıdır. Umut, onun için bir yaşam biçimidir. O, geleceğe, yaşama, çevresine ya da başkalarına karşı umut içinde bir bekleyiş halindedir. Bu bekleyiş onu Mutlak Gerçekliğe götürecek olan bir varlık koşuludur. İnsanda varoluş duygusunu oluşturan şey umuttur. Bu sebeple umut, homo viator'un fizik ve metafizik yolculuğunun zorunlu bir parçasıdır; yani yolculuk boyunca yolculuğun rotasını diğer edimlerden çok umut belirleyecektir. Homo viator, her geçen gün kendisine yabancılaşan bir dünyada umut yoluyla kendisine ve dünyaya yabancılaşmayı reddederek yönünü tayin edebilecektir.

Dolayısıyla bu yolculuk esnasında insan nihai noktaya ulaşabilmek ya da yolunu kaybedebilmek seçenekleriyle karşı karşıyadır. Bu durumdaki insan Marcel'e göre *umut* ya da *umutsuzluk* arasında bir seçim yaparak kendi varlığını tam anlamıyla onaylayabileceği gibi onu reddedebilir de. Başka bir deyişle, Mutlak Gerçeklikle doğrudan bir bütünleşmeyi yani 'katılımı' temele alan Marcel felsefesinde kişi, umut yoluyla başkasına (ben-olmayana) açılmaya hazır bulunduğunu, kendisini tüm samimiyetiyle vererek başkasıyla bir ilişkiye girebileceğini gösterebileceği gibi, kendi ben'ini merkeze alıp, ben-olmayana kapılarını kapatarak, umut ve güven duygularından yoksun bir biçimde çaresizliğe düşerek kendisini gerçekleştirmekten vazgeçebileceğinin ipuçlarını da verebilir.² Şüphesiz Marcel felsefesinde insanın (ruhun) kurtuluşu, ancak 'umudun ontolojik derinliğini' tanımakla mümkün olabilecektir.

Umudun Marcel felsefesinde varoluş açısından önemi onun "...eğer çalışmalarımda, tüm diğerlerine hükmeden bir kavram varsa, o şüphesiz, sır olarak anlaşılabilir...umut kavramıdır"³ ifadeleriyle de teyit edilmektedir.

*Umut, Marcel'in pek çok çalışmasının konusunu oluşturmuş olsa da, onun bu konuda yukarıda adı geçen yapıtının yanı sıra bir diğer temel çalışması *Desire and Hope* adını taşımaktadır.

¹Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, (Tr. Emma Craufurd), Harper and Brothers, New York, 1962, p.29-67.

²Roger Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (Çev. Murtaza Korlaelçi), Erciyes Üniv.Yayımları, Kayseri, 1994, s.86-87.

³Gabriel Marcel, *Philosophical Fragments*, (Tr.Viola Herms Drath), University of Notre Dame Press, Indiana, 1965, p.19.