

Felsefe Dünyası



Murtaza KORLAELÇİ

İslam Düşüncesinde Felsefenin Rolü

Galip VELİU

Royce's Critique of Kant's Epistemology

Hasan ASLAN

Toplum Bilimlerinde Değer Sorunu

H. Ömer ÖZDEN

Aşk'ın (Sevginin) Gücü

İsmail KÖZ

Antikçağ'da Mümkün Modalitesi'nin Tanımındaki Bazı Problemler

İsmail ERDOĞAN

Aristoteles ve Farabi'nin Felsefesinde Rastlantı'nın Yeri

Ali TAŞKIN

Francis Hutcheson'da Ahlâk Duyusu Kavramı ve Motivasyon Kuramı

Hasan ÇİÇEK

İki Sevgi Filozofu: Mevlana ve Jaspers

Osman ELMALI

Fârâbî'de Toplum Felsefesi

Cihan CAMCI

Heidegger'de Etik Deneyim

M. Kazım ARICAN

Spinoza Felsefesinde İnsan

Müfit Selim SARUHAN

Kindî ve Beş Cevher

Medar ATICI

Türkçe'ye Çevrilmiş Felsefe Metinlerinin İncelenmesi

İbrahim ÇAPAK

Stoa Mantığında Önermeler

Meral İŞILDAK

Geleneğin Yansıttığı Herakleitos Portresi ve Werner Jaeger'in Yorumu

Nazım HASIRCI

Tümel Önerme

Kenan GÜRSOY, Tarık Necati ILGICIOĞLU

Türkçe'de Bir Felsefe Tarama Sözlüğü

FELSEFE DÜNYASI

2005/2 Sayı: 42

YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR

ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu
Prof. Dr. Necati ÖNER
Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Doç. Dr. İsmail KÖZ

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve
TÜBİTAK /ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ
P.K. 21 Yenışehir / ANKARA
Tel&Fax: 0.312 231 54 40

Fiyatı: 12 YTL (KDV Dahil)

Banka Hesap No:
Vakıfbank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı
Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
OSTİM Örnek Sanayi Sitesi 1. Cad. 358. Sk. No: 11 Y.Mahalle / ANKARA
Tel: 0.312 354 91 31 (Pbx) • Fax: 0.312 354 91 32

İÇİNDEKİLER

Murtaza KORLAELÇİ	
İslam Düşüncesinde Felsefenin Rolü	1
Galip VELİU	
Royce's Critique of Kant's Epistemology	11
Hasan ASLAN	
Toplum Bilimlerinde Değer Sorunu	22
H. Ömer ÖZDEN	
Aşk'ın (Sevginin) Gücü	30
İsmail KÖZ	
Antikçağ'da Mümkün Modalitesi'nin Tanımındaki Bazı Problemler	46
İsmail ERDOĞAN	
Aristoteles ve Farabi'nin Felsefesinde Rastlantı'nın Yeri	65
Ali TAŞKIN	
Francis Hutcheson'da Ahlâk Duyusu Kavramı ve Motivasyon Kuramı	86
Hasan ÇİÇEK	
İki Sevgi Filozofu: Mevlana ve Jaspers	103
Osman ELMALI	
Fârâbî'de Toplum Felsefesi	113
Cihan CAMCI	
Heidegger'de Etik Deneyim	126
M. Kazım ARICAN	
Spinoza Felsefesinde İnsan	145
Müfit Selim SARUHAN	
Kindî ve Beş Cevher	166
Medar ATICI	
Türkçe'ye Çevrilmiş Felsefe Metinlerinin İncelenmesi	175
İbrahim ÇAPAK	
Stoa Mantığında Önergeler	183
Meral İŞILDAK	
Geleneğin Yansıttığı Herakleitos Portresi ve Werner Jaeger'in Yorumu	197
Nazım HASIRCI	
Tümel Önerme	218
Kenan GÜRSOY, Tarık Necati İLGICIOĞLU	
Türkçe'de Bir Felsefe Tarama Sözlüğü	231

İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE FELSEFENİN ROLÜ*

Murtaza KORLAELÇİ**

Konumuza, “düşünme” ve “düşünce”nin ne olduğunu tanıtmakla girmenin uygun olacağını düşünüyorum. Konumuzun bu önemli iki kelimesinin tanımlarını şöyle ifade edebiliriz:

Düşünme: “Birleştirmek, parçalamak ve karşılaştırmaktır.”¹ İlmî manada ele alındığı zaman “düşünme, akıl yürütme veya akıl yürütme zinciridir. Akıl yürütme ise hükümler arasında bağ kurarak, zihnin bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmesidir.”²

Düşünmeyle uğraşan bilimlerden psikoloji, düşünme olayını; bilgi teorisi, bilginin meydana gelişinde düşünmenin rolünü; metafizik, düşüncenin varlıkla bağlantısını; sosyoloji de toplumdaki yerini araştırır.³

Düşünmenin ortaya çıkış şekilleri değişik isimler alır. Takiyettin MENGÜŞOĞLU (1905-1984) na göre, “eğer düşünme tipik olmayan bir durumu hemen kavarsa, düşünmenin bu görüntü şekline “zeka” adını veriyoruz. Eğer düşünme belli problemleri tasarlar, onları kavramlarla anlatır ve bunlar üzerinde reflexiona dayanan açıklamalar yaparsa, düşünmenin bu şekline de “akıl” adını veriyoruz. Eğer düşünme, algılama alanında olan bir olayı hiçbir reflexion yapmadan doğrudan doğruya kavarsa düşünmenin bu şekline de “anlama” adını veriyoruz. Eğer düşünme, olup biten her şeyi, yahut içinde bulunduğumuz bir durumu doğrudan doğruya, yani hiçbir kavrama başvurmada “his” ederse düşünmenin bu şekline “seziş” adını veriyoruz. Eğer düşünme, hiçbir kayıt ve şarta bağlı olmadan ortaya çıkarsa, düşünmenin bu şekline de “hayal” adını veriyoruz. Eğer düşünme reel olanla ilgili olan algı-aktını, bu akttan sonra yeniden canlandırırsa, buna da “tasavvur” adını veriyoruz.”⁴

Maturidî (ö 333/944)’ye göre, aklın bilinmeyeni idrak etmesi için tek yol, dış duyu organlarıdır. Akıl tek başına idrâk edemez. Allah dış duyu organlarını, bilinmeyenleri düşünmek için bir vasıta olarak yaratmıştır. Düşünme olmadan Allah’ın birliğinin, iradesinin, ilminin, hikmetinin, öldükten sonra dirilmenin, Allah’ın güç ve kudretinin manası

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesince 21 Mayıs 2004 tarihinde Kahramanmaraş’ta düzenlenen 2. Kutlu Doğum Sempozyumuna tebliğ olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr., A.Ü. İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi.

¹ Ernest Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, Çeviren: Macit Gökberk, İstanbul 1972, s. 3.

² Necati ÖNER, *Klasik Mantık*, Ankara, 1970, s. 3.

³ Bedia AKARSU, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1984, s. 51

⁴ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İst. 1983, s. 63

anlaşılamaz.⁵ Düşünmenin önemini ise Peygamber Efendimiz, “bir saat düşünmek, bir yıl ibadet etmekten-diğer bir lafızla-60 yıl ibadet etmekten hayırlıdır,”⁶ şeklinde belirtmiştir.

Düşünce: Düşünmenin belli bir biçim almasıdır. Arapça tefekkür, tedebbür ve teemül⁷ kelimesiyle karşlanır. Paul Foulquié ise düşünce için şöyle bir sıralama yapıyor:

A-Çok geniş anlamda: Ruhta cereyan eden her şey.

B-Sübjektif anlamda:

1-Düşünmek aksiyonu.

2-Bizzat düşünmek yeteneği.

C-Objektif anlamda: Zihnin güncel objesini oluşturan şey; hayaller de dahil her çeşit zihni temsil, düşünülen şey.⁸

Aklî fenomenlerin bütününe⁹ isim olarak verilen düşünce, “özel şekilde organize olmuş madde olarak beynin en yüksek ürünü; onun aracılığı ile objektif dünyanın kavramlar, yargılar ve teoriler vs. halinde yansıdığı aktif süreç. (...) Düşünce her faaliyetin temel ön gereğidir, çünkü, faaliyet düşüncenin icmal edilmesi ve sindirilmesinin bir sonucudur.”¹⁰

Düşünme ve düşünceyle ilgili zikredilen hususlar Kur’an ve sünnet ölçü alınarak cereyan ederse ortaya çıkan sonuç İslâm düşüncesi olarak isimlendirilir. İslâm düşüncesinde felsefenin rolünü ortaya koyabilmek için felsefenin tanımını ve İslâm dini ile ilişkisini kısaca belirtmek yarar sağlayacaktır. Bu cümleden olarak:

Platon (M.Ö. 427-347)’a göre: “Felsefe, doğruya varmak, var olanı bilmek için düşüncenin yöntemli bir çalışmasıdır.”¹¹ Felsefeyi “varlık olmak bakımından varlığın ilmidir” şeklinde tarif eden Aristoteles (M.Ö. 384-322)’e göre felsefe, hakikatin bilgisidir.¹² Aristoteles aynı zamanda felsefenin, var olanın ilk temellerini ve ilkelerini araştıran bir bilim olduğunu da söyler.

Elmalılı’ya göre felsefe, genel veya küllî bir konu dairesinde felsefi nazariye ve sistemleri, yeni bir buluş veya eskisinin devamı olarak, özel bir sistem şeklinde, tartışma konusu yapmak ve buna karşıt olan sistemleri de tenkit etmektir.¹³

Heinz Heimsoeth’e göre felsefe: “Dünya karşısında alınan belli tavrın, derinleşen bir

⁵ Maturîdî, *Tefsir-i Te’vilat*, Raşit Efendi Kütüphanesi, No. 47, Varak 303 (308). (Bu eserin, Raşit Efendi Kütüphanesindeki nüshasının varakları çift rakam taşıyor. Bunun için çift rakam veriyoruz.)

⁶ Aclunî, *Keşfü'l-Hafa ve Müzîlü'l-ilbas*, Amma İstehera Mine'l-Ehâdis Alâ Elsinetinnas, cilt I, Beyrut 1351, s. 310.

⁷ Gazâlî, *İhya-i Ulûmi'd-Din*, Çeviren: Ali Arslan, Cilt 10, İst.1974, s.213.

⁸ Paul Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris 1992, s.524.

⁹ İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1341, s.499

¹⁰ M.Rosenthal ve P. Yudin, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, 1972, s.126.

¹¹ Prof.Dr. Bedî AKARSU, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ank.1979, s.78.

¹² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Doç.Dr. Ahmet Arslan, C.I, İzmir, 1985, s.150.

¹³ Paul Janet – Gariel Seailles, *Mezahip ve Metalip*, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır, İst.1978, s.XXXII.

varlık bilincinin kavramlara ve düşüncelere bürünen düşünsel ilişkilerinin bir ifadesidir.¹⁴ (...) Bir şeyi hakikî anlamda bilmek, açıklamak, kavramak, temel şeyleri birbiriyile ilişkileri içinde görmek, yani onları bir sistem haline koymak da felsefenin ve filozofun öz varlığı ile ilgili bir niteliktir.”¹⁵

Vermeye çalıştığımız tanımlardan hareketle felsefe için şöyle bir tanım kullanmanın uygun olacağı düşüncesindeyim: Felsefe, varlık, bilgi ve değer alanlarında; rasyonel, objektif, şumullü ve tutarlı düşünmektir. Bu tanım açısından bakılınca felsefenin kullanılmadığı bir alan düşünmek biraz zor görünmektedir.

İfade etmeye çalıştığımız kısa tanımlardan sonra, felsefenin İslâm düşüncesindeki rolünü anlaşılır bir şekilde ortaya koymak için bir de hak dinin, İslâm dinin, ne olduğunu belirtmek gerekecektir. İslâm düşüncesinin ölçüsü kabul ettiğimiz Kur’an ve sünnet, İslâm dininin değişmez temel kaynaklarıdır. Emile Boutroux’ya göre “felsefe bazı yönleriyle, bizzat dinden doğmuştur.”¹⁶ Bir bakıma felsefenin de kaynağı olan dinin bazı tanımlarını da şöyle ifade edebiliriz:

“Din, Aşkın Varlıktan, yani Allah’tan kaynaklanan değerler sistemidir.”¹⁷ İkbâl (1873-1938) göre, “din, içtenlikle kabul edildiği ve tam manası ile kavrandığı takdirde karakter ve kişiliği büsbütün değiştirebilecek güçte bir genel hakikatler sistemidir.”¹⁸ Jacqué Maritain (1882-1973)’e göre, “hakikî din, ne insan, ne dünya, ne medeniyet ve ne de kültür kaynaklı olmayıp, Allah tarafından vahyolunmuştur. Hakikî din her medeniyet ve kültüre aşkındır. Hakikî din, her medeniyet ve kültürün en üstün yaratıcısı ve koruyucusudur. Hakikî din evrenseldir.”¹⁹

Kur’an-ı Kerim’de Allah İslâm dinini şöyle belirtiyor: “Bugün sizin için dininizi ke-male erdirdim, üzerinize olan nimetimi tamamladım. Ve sizin için din olarak İslâm’a razı oldum.”²⁰ Bu ayetle tamamlandığı belirtilen Kur’an-ı Kerimdir. Dolayısı ile İslâm dini Kur’an’ın muhtevî olduğu ayetlerin tamamıdır. Her ayet Allah’ın koyduğu yasadır. Allah’ın koyduğu yasalarda bir değişiklik olamaz ve bu yasalar insanlar tarafından da değiştirilemez. Bu husus bizzat Allah tarafından defalarca teyit edilmektedir. Bu husustaki bazı ayetleri şöyle sıralayabiliriz:

“Rabbinin kitabında sana ne vahyolunuyorsa onu oku. O’nun sözlerini değiştirecek yoktur. Sen de O’ndan başka bir sığınak bulamazsın.”²¹ “İsrail oğullarına sor: Biz onlara ne kadar açık ayetler vermiştik. Fakat Allah’ın nimetini her kim kendine geldikten

¹⁴ Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri* çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İst. 1986, s.12-13.

¹⁵ A.g.e., s.20.

¹⁶ Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Yard.Doç.Dr. Hasan Katipoğlu, İst.1988. s.2.

¹⁷ Necati Öner, *Millî Zihniyet ve Millî Birlik*, Ankara, 1986. s.20.

¹⁸ Muhammet İkbâl, *İslâm da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İst.1984, s.18.

¹⁹ Jacqué Maritain, *Religion et Culture*, Paris 1952, s.29.

²⁰ Kur’an, 5/Maide 3.

²¹ Kur’an, 18/Kefh, 27.

“Allah’ın kanununda sen bir değişiklik bulamazsın.”²² “Onlar için dünya hayatında bir müddet de müjdeler var. Allah’ın kelimelerinde asla bir değişiklik yoktur. İşte Allah’ın kanunudur.”²³ “Daha öncekiler hakkında Allah’ın kanunu budur. Allah’ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın.”²⁴ “Allah’ın öteden beri süre gelen kanunu budur. Allah’ın kanununda sen bir değişiklik bulamazsın.”²⁵ “Senden evvel gönderdiğimiz bütün peygamberler için de sünneti (kaide) koymuşuzdur. Sen bizim sünnetimizde herhangi bir değişiklik bulamazsın.”²⁶ “Böyle iken ayetlerimiz birer açık delil olarak Kur’anlarda okunduğu zaman bize kavuşmayı ummayanlar: “Bundan başka bir Kur’an getir veya bunu değiştir” dediler. De ki Onu, kendiliğinden değiştirmem, benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım. Rabbime isyan edersen şüphesiz büyük bir günün azabından korkarım.”²⁷

Zikredilen ayetlerde ve benzeri diğer ayetlerde belirtilen Allah’ın koyduğu yasalar-daki değişmezlik insanlığın kurtuluş ilkesidir. Felsefenin görevi, bu değişmez yasaları değiştirmek değil, bilakis bu değişmez ilkeleri esas alarak, bu ilkelerden uzaklaşmayı, rasyonel, objektif, şumullu ve tutarlı bir şekilde önlemektir.

Montesquieu (1689-1755)’nün dediği gibi “devletler vardır ki orada Kanunlar hiç-tir, yahut hükümdarın keyfi ve geçici arzusundan ibarettir. Bu devletlerde dinî kanunlar dahi hiçbir ehemmiyeti haiz olmazdı: Halbuki cemiyet-i beşeriye sabit ve muayyen ba-zı şeylere muhtaçtır; sabit ve muayyen olan şey de işte dindir.

Beşerî kanunların tabiatı, vuku bulan hadiselerin cümlesine tabi olmalarını ve insan-ların meramları değiştiği nispette değişmelerini gerektirir; bilakis dinî kanunların tabiatı asla değişmemektir. Beşerî kanunlar “iyi” fikrine, din “daha iyi” fikrine mübtenidirler. İyinin başka hedefi olabilir, çünkü müteaddid iyiler var; fakat “daha iyi” yalnız bir ta-nedir ve binaenaleyh değişmez. Kanunları değiştirmek pekala mümkündür, çünkü onlar hakkındaki fikrimiz “iyi” olmaktan ibarettir; fakat müessesat-ı diniyye daima “en iyi” addolunur.”²⁸ En iyinin daha iyisi olmadığı için Allah’ın koyduğu yasaların değişmesi mümkün değildir.

İnsanın ihtiyaçları değişir, fakat tabiatı değişmez. Dolayısı ile insanın tabiatı ile ilgi-li olan yasalar da değişmez. Allah’ın koyduğu değişmez yasalardan hareketle insanın de-ğişen ihtiyaçları için, asr-ı saadet göz önüne alınarak yeni hükümler konur. Gelişmeyi, bu değişmeyen esaslar üzerinde yapılan çalışmalar sağlar. Allah “ipliğini sağlamca eğir-dikten sonra bozan kadın gibi olmayın”²⁹ buyurarak boş yere, bozmak için, yapılan ça-

²² Kur’an, 2/Bakara, 211.

²³ Kur’an, 10/Yunus, 64.

²⁴ Kur’an, 33/Ahzap, 62.

²⁵ Kur’an, 48/Feth, 23.

²⁶ Kur’an, 17/İsra, 77.

²⁷ Kur’an, 10/Yunus, 15.

²⁸ Montesquieu, *Ruhu'l-Kavanin*, cilt II, çev. Hüseyin Nâzım, İst.1339, s.111.

²⁹ Kur’an, 16/Nahl, 92.

İşmayı cahillik kabul etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın koyduğu hükümlerde bir geçicilik ve değişirlik kabul etmek Allah'ı bilgisiz ve cahil kabul etmek olacağından O'nu inkara eşit sayılacaktır. Kur'an-ı Kerim için bir tarihsellik düşünmek, Kur'an-ı inkar etmek demektir. Allah koyduğu hükümleri, geleceği ve gaybı bilemeyen cahil bir insanın koyduğu geçici yasaymış gibi kabul etmek, onları inkara eşittir.

Akıl, bir peygamber değil Allah'ın insana lutfettiği bir yetenektir, insan için sorumluluk kaynağıdır. Akıl beş duyu verileriyle çalışır ve daima sınırlıdır. Gözün her şeyi görmediği, burnun her kokuyu alamadığı, kulağın her sesi işitemediği gibi, akıl da her şeyi bilemez. Akıl daima kabul ettiği iki öncülünden hareketle bir sonuca ulaşır. Eğer öncüller yanlışsa, aklın verdiği hüküm de yanlış olur. Allah'ın koyduğu hükümlerde, ilkelerde yanlışlık söz konusu olamaz. Eğer akıl, metafizik alanda doğru hüküm verecekse vahyi esas almaya mecburdur. Zira Kur'an'ın kendisi kalp gözüdür. Bu göz için içine girmedikçe, metafizik sahada ilerlenemez. Bu husus Kur'an'da şöyle ifade ediliyor: "Bu (Kur'an) insanlar için kalp gözleridir. Kesin olarak inanan bir kavim için de hidayettir, rahmettir."³⁰ "Gerçekten size Rabbinizden basiretler (kalp gözü) geldi. Artık kim kalp gözüyle görürse kendi lehine, kim de körlük ederse kendi aleyhine olur. Çünkü bu hususta ben sizin üzerinize muhafız değilim."³¹

İnsanı diğer canlılardan ayıran en büyük özellik olan aklın görevi "nübüvveti tasdiğe delâlette bulunmak, kendinin, nübüvvet gözüyle idrâk edemediğini kabul etmektir. O bizim elimizden tutar ve bizi (...) nübüvveti teslim eder. Aklın hududu ve sınırı buraya kadardır."³² Allah'a kulluk edebilmek için O'nun emirlerini kesin bir vahiyle almak ihtiyacımız vardır. Bütün insanların vahye sahip olmadığını kesin olarak görüyoruz, bu nedenle peygambere ihtiyacımızın olduğunu kabul etmek zorundayız. "Hakikatte Peygambersiz bir din mümkün değildir. (...) Hak dinin menşei Peygamberliktir. (...)

İnsan akli, mutlak hakikati ihata edemediği için, bütün ilâhî hakikatleri kendisinden çıkarmaya kalkışır, küstahlık etmiş olur. (...) Akıl mutlak hakkın bütün hududunu çizemez. Fakat akıl demek, mutlak hakkın, mutlak muhalden ayrıldığı hududu bilmek demektir."³³ Bu sınırlı olan akıl ile Vahiy çalıştığı zaman, daima yanlışlığı imkansız vahiy esas alınır, akıl hatasını ona göre düzeltir. Akıl, Allah değildir. Akıl, sosyal fiziğin değişmeyen ilkeleri olan vahyi anlayıp açıklamak için Allah'ın insan cinsine bahşettiği son derece önemli bir yetidir. Gazâlî'nin ifadesiyle "nasıl işleme duygusu renkleri, görme duygusu sesleri anlamaktan âcizse, aklın ötesinde kalan haller de akıl ile idrâk edilemez."³⁴

Hıristiyan dünyasında Peygamberlik olmadığı için Peygamberlik felsefesi yapılmamıştır.

³⁰ Kur'an, 45/Casiye, 20.

³¹ Kur'an, 6/En'am, 104.

³² Gazâlî, *Dalâletten Hidayete*, çev. Doç. Dr. Ahmet Suphi Furat, İst. 1978, s. 83.

³³ Paul Janet - Gabriel Seailles, a.g.e., s. XLII.

³⁴ Gazâlî, a.g.e., s. 89.

maktadır. Hıristiyan dünyasında Allah'ın varlığı felsefesinin konusu oluyor. Peygamberlik için içine girdirilmiyor. Oysa Peygamberlik de felsefenin konusu olmalıdır. Din felsefesindeki bu önemli noksanlığı Müslüman düşünürler gidermek zorundadır. Bunun için de akli Peygamber kabul etmek değil, peygamberliğin felsefi olarak akıl ile ortaya konulması gerekir. Önce Peygamberlik hususunda Allah'ın neler buyurduğunu kısmen de olsa belirtmek önemlidir:

“Andolsun ki Allah, inananlara âyetlerini okuyan, onları arıtan, onlara kitap ve hikmeti öğreten, kendilerinden bir peygamber göndermekle iyilikte bulunmuştur. Halbuki onlar önceleri apaçık bir sapıklıkta idiler.”³⁵ “Biz hangi peygamberi gönderdikse, sırf Allah'ın izni ile itaat edilmek üzere gönderdik. Eğer onlar nefislerine zulmettikleri zaman, sana gelseler de, Allah'tan günahlarının bağışlanmasını dileselerdi, peygamber de kendileri için af dilemiş olsaydı, hiç şüphesiz Allah'ı, tevbelerini çok çok kabul edici ve son derece esirgeyici bulacaklardı.”³⁶ “Kim peygambere itaat ederse şüphesiz Allah'a itaat etmiş olur. Kim de yüz çevirirse; ey habibim biz seni onlara muhafız olarak göndermedik.”³⁷ “Kim Allah'a ve Peygamberine itaat ederse, bu gibi kimseler, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, sıddıklarla, şehitlerle, iyilerle birlikte dirler. Onlar sa ne güzel arkadaşlırlar.”³⁸ “Ey iman edenler, Allah'a itaat edin. Peygamberine ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin; Allah'a ve âhiret gününe gerçekten inanan mü'minler iseniz. Bu, hem daha hayırlı hem de netice itibarıyla daha güzeldir.”³⁹ “Ey iman edenler, Allah'a itaat edin ve peygambere itaat edin de amellerinizi heder etmeyin.”⁴⁰ “Ey iman edenler Allah ve Resulünün önüne geçmeyin. Allah'tan korkun, çünkü Allah, işitendir, bilendir.”⁴¹ “Gerçekten Allah'ın Resulünde sizin için, Allah'ı ve ahiret gününü arzulayanlar ve Allah'ı çok zikredenler için (takip edecekleri) pek güzel bir örnek vardır.”⁴² “...Kim Allah'a ve Resulüne itaat ederse, o gerçekten büyük bir kurtuluşa ermiştir.”⁴³ “Allah'ın Resülü ne getirmişse onu alınız, sizi neden men etmişse ondan da sakının.”⁴⁴

Kur'an-ı Kerim'de, Peygamberimiz ve peygamberlikle ilgili 428 civarında ayet bulunmaktadır. Allah'ın son derece önem verdiği bir makamı hiçe sayarak akli onun yerine geçirmeye çalışmak ancak deistlikle açıklanabilir. Bilindiği gibi deizmin sonu da ateizme varır.

³⁵ Kur'an, 3/Alî İmran, 164.

³⁶ Kur'an, 4/Nisa, 64.

³⁷ Kur'an, 4/Nisa, 80.

³⁸ Kur'an, 4/Nisa, 69.

³⁹ Kur'an, 4/Nisa, 59.

⁴⁰ Kur'an, 47/Muhammet, 33.

⁴¹ Kur'an, 49/Hucurat, 1.

⁴² Kur'an, 33/Ahzâp, 21.

⁴³ Kur'an, 33/Ahzâp, 71.

⁴⁴ Kur'an, 59/Haşr, 7.

İslâm düşüncesinde felsefe desteğini dinde bulduğu için kısa zamanda gelişmiştir. "Allah hikmeti dilediğine verir. Kime de hikmet verilmişse şüphesiz ona çok hayır verilmiş demektir. Bunu akıl sahiplerinden başkası düşünemez."⁴⁵ Müslüman filozof bu ayette geçen imtiyaza sahip olabilmek için bütün çaba ve gücünü kullanmıştır. "İnsan için ancak çalıştığı için karşılığı vardır"⁴⁶ ilkesi gereğince de büyük Müslüman filozof ve düşünürler yetişmiştir. Böylece İslâm düşüncesi aydınlığını tüm dünyaya saçmıştır. Kindî (796-866), Farabi (872-950), İbn Sina (980-1037), Gazâlî (1508-1111) ve İbn Rüşd (1126-1198) gibi Müslüman filozoflar, felsefe sahasında önemli eserler vererek İslâm ve dünya düşüncesine çok büyük hizmetlerde bulunmuşlardır.

Gazâlî'nin, İslâm düşüncesini durdurduğu söylentisi tamamen gerçek dışıdır. Gazâlî, orijinal düşünür olmak için çalışmış ve her Müslüman düşünürün orijinal olmasını istediği için ilmî ölçüler getirmiş, bu ölçüleri göze alamayan düşünürler bir bakıma Gazâlî'yi suçlamıştır. Oysa Gazâlî, felsefeyle uğraşmayı farz kabul ediyor ve şöyle diyor: "Yakinen anladım ki bir bilimde, o sahadaki en âlim kimsenin seviyesine gelip de onu aşacak derecede, o ilme vakıf olmayan kimse, herhangi bir bozukluğa muttalî olamaz. İnsan ancak bu şartlar altında iddia ettiği eksikliklerde haklı olabilir. Ben İslâm âlimleri içinde inayet ve himmetini buna teksif etmiş olan birini görmedim. (...) Nihayet anladım ki, mezhebi anlamadan ve künhüne varmadan reddetmek, karanlığa taş atmaktır."⁴⁷

Bu fikri savunan bir insanın felsefeye değil, tembelliğe, bilgiçlik taslamaya, dedikodu üretmeye düşmanlığı olabilir. Kur'an ve sünneti esas aldığı için Gazâlî'nin düşüncesi durdurduğunu iddia etmek, bir bakıma Kur'an ve sünnet düşmanlığı yapmaktır. Bu tutum ise haçlı zihniyetinin bariz bir vassıdır.

Felsefenin İslâm düşüncesindeki rolünü belirleyen açık ifadeler Kâtip Çelebi (1609-1657)'nin şu sözleridir: "Felsefe ve hikmet ilimleri, İslâmın fethinden sonra Osmanlı Devletinin orta devrelerine kadar Anadolu'da da faydalı oldu. (...) Gerileme devri başlayınca, bazı müftülerin, felsefeyi tedrisattan kaldırıp, onun yerine **Hidaye** ve **Ekmel** derslerini koymaları sebebiyle ilimlerin rüzgarı durdu. İlimler bütünüyle yok oldu."⁴⁸

Kâtip Çelebinin belirttiği husus çok önemli bir gerçeğe işaret etmektedir. Osmanlı Medreselerinde Tefsir, fıkıh, hadis, kelâm akaid ve hatta Mantık dersleri kalkmamıştı. Kaldırılan sadece felsefe dersleriydi. Felsefenin tedrisattan kalkmasıyla medreselerdeki ilmin duraklaması, felsefenin İslâm düşüncesindeki önemini yeterince ortaya koymaktadır.

Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942)'a göre çeşitli ilimlerin toplumsal kıymetini verebilecek şey felsefî çalışmadır. "Felsefî içtihadın dinî içtihad ile mutlak tesanüdü de umu-

⁴⁵ Kur'an, 2/Bakara, 269.

⁴⁶ Kur'an, 53/Necm, 39.

⁴⁷ Gazâlî, a.g.e., s.47.

⁴⁸ Kâtip Çelebi, *Kesf-ü-Zunun an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünun*, cilt I, İst. 1971, s.680.

mî hayatın nizam ve ahengini temin eder.⁴⁹ (...) Çok zaman olur ki, ciddî ve saf avamın bazı hadiselerden hissettikleri neticeleri münevver sayılan havas, ruhlarındaki nifak ves-vesesinden dolayı hissedemezler. Bu yüzden, havasın dine hakiki bir aşkla sarılması lâzım gelir ki, bu aşk ve sarılma sayesinde, havas arasındaki zıddiyetler çekici anlaşmalara dönüşsün ve toplumun selâmet ve saadeti devam edebilsin. Bu ise ilim ve fenler ile felsefenin; felsefe ile dinin karşılıklı emniyeti sayesinde husule gelir.”⁵⁰

Görüldüğü gibi toplumun kurtuluş ve saadeti, aydınların hakîki bir aşkla dine sarılmalarına, felsefenin bilimlerde ve dinde gereken rolünü oynamasına bağlayan Elmalılı şöyle bir değerlendirme yapıyor: “İlimde ve felsefede asıl iş, birbirinden farklı malumatı yığmak değil, o malumatlar arasındaki münasebetleri tensik ederek mutlak bir çoğunluğa varmak demektir. (...) Fakat bir meslek kitabında bu gayeye ermek için bütün felsefe tarihini de bilmek iktiza eder.”⁵¹

Buraya kadar vermeye çalıştığımız hususlar felsefenin İslâm düşüncesindeki rolünü, kısmen de olsa aydınlatmaya yeter gibi görünüyor. Bununla beraber, konumuz gereği gelenek (örf, âdet) hakkında az da olsa bazı bilgiler vermeye çalışmak, gelenek ve yenileşme bakımından uygun olacaktır. Gelenek (tradition) kelimesine lügat açısından bakarsak:

Paul Foulquié’ye göre **gelenek**:

A-Primitif anlamda, Hukukta ve dinî törenlerdeki usul ve sırada, varlığını sürdüren şey.

B-Somut anlamda: (Özellikle ahlâkî veya ruhî düzende): Hatıralar, örfler, inançlar gibi kuşaktan kuşağa açıklanan veya aktarılan şey.⁵²

André Lalande (1867-1963)’a göre **gelenek**:

A-Orijinal ve aktif anlamda iletirme.

B-(Büyük veya küçük) bir toplumda, ve özellikle bir dinde, ister sözle, ister yazı ile, isterse davranış biçimiyle olsun canlı bir şekilde iletilmiş olan şeydir.⁵³

Armand Cuvillier’e göre **gelenek**: Örfler, kurumlar, inançlar, hatıraların vs. sosyal hayata, sözle yazıyla veya fiillerle iletilmesidir.⁵⁴

İsmail Fennî (1855-1946)’ye göre **gelenek**: “Rivayet, nakil, hadis-i me’sur, sünnet, taklit, haber, anane.”⁵⁵

Bedia Akarsu’ya göre **gelenekçilik**: “1- Geleneklere aşırı değer verme eğilimi. 2- Eskimiş olana, alışkanlıklara, eski inanışlara yakınlık duyan yaşama tutumu. 3-(Özel an-

⁴⁹ Paul Janet, Gabriel Séailles, a.g.e., s.XXXIV.

⁵⁰ A.g.e., s.XXXV.

⁵¹ A.g.e., s.XXXIII.

⁵² Paul Foulquié, a.g.e., s.733.

⁵³ André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie*, Paris 1980, s.1140.

⁵⁴ Armand Cuvillier, *Nouveau Vocabulaire Philosophique*, Paris 1970, s.188.

⁵⁵ İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1341, s.719.

lamda) 19. yüzyılda Fransa'da Katolik bilginlerce (Banald de Maistre v.b.) Aydın-
lama'ya karşı geliştirilen, doğruluğun genellikle, özellikle kilise geleneğiyle
bilinebileceğini öne süren öğretidir.⁵⁶

Ömer Nasuhî Bilmen'e göre geleneğin eş anlamlısı olan **örf** ve **âdetin** tanımları şöy-
ledir: Örf, akılların tanıklığı ile meşhur olup tabii olarak kabul edilen herhangi güzel bir
şeydir. Her tarafta geçerli olup, ortaya koyanı belli olmazsa buna "umûmî örf", sadece
bir bölgeye mahsus ve belli bir gruba ait olursa "özel örf" ismini alır.

Âdet, "nefislerde müstakir, selim tabiatlarca makbul olan mütekerrir umurdan ibaret-
tir. Örf ile müteradif gibidir. Âdete "teamül" de denir."⁵⁷

Çeşitli tanımlarını vermeye çalıştığımız gelenek adı altında, Kur'an ve sünnet hedef-
leniyorsa geleneğin değiştirilmesi Müslüman toplumları yıkar. Fakat gelenekle Kur'an
ve sünnetin dışındaki insan kaynaklı görüşler hedefleniyorsa burada değişiklik yapılır,
eski, kötü bir şeyse, Kur'an ve sünnete, insan aklına muhalif bir şeyse yıkılıp yerine
yenisi kurulur. Eskiye eski olduğu için değil kötü olduğu için atmak; yeniye de yeni ol-
duğu için değil iyi olduğu için almak, takip edilmesi gereken güzel bir ilkedir. El-
malılı'nın ifadesiyle: "Her ilmin bir nakilciliği, birde akılcılığı vardır. Ne nakil ilimleri
akıl hissesinden müstağni, ne de akıl ilimleri nakilden varestedir. **Terakkî**, geçmişteki
kıymetlerden müstağni olmak değil, onları yeni değişiklikler ve keşiflerle daha
mütekâmil kıymetlere ulaştırmaktır. Başka bir deyişle geçmişlerin servetine geleceklerin
servetini zammeylemektir."⁵⁸

Görüldüğü gibi gelişmek için geçmişin, bizi biz yapan değerlerini yıkmak değil, bu
değerlere, günün bilim ve tekniğinden yararlanarak aynı doğrultuda ilaveler yapmak
esastır. Fizik âlemindeki Allah'ın müsaade ettiği müddetçe değişmeyen tabii yasalar ol-
madan günümüz tekniği nasıl gelişemezse; bu âleme tabii yasaları koyan Allah'ın koy-
duğu değişmeyen metafizik ve sosyal ilkeler olmadıkça insanlık, huzur, refah, saadet ve
mutluluğa ulaşamaz.

Résumé

Le rôle de la philosophie dans la pensée islamique

La pensée enveloppe tous les phénomènes de l'esprit. Elle est un raisonnement ou
une chaîne de raisonnements. Sans la pensée on ne comprend pas le sens de l'unité
d'Allah, de sa volonté, de sa connaissance, de sa sagesse, de se ressusciter, de la force et
de la omnipotence d'Allah. Si la pensée se déroule dans la mesure de Coran et de
Tradition, elle prend le nom de la pensée islamique.

⁵⁶ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara 199, s. 81.

⁵⁷ Ömer Nasuhî Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İslahat-ı Fikriyye Kamusu*, C.1, İstanbul 1967, s. 17.

⁵⁸ Paul Janet-Gabriel Seailles, a.g.e., s. XXXIII.

La religion d'Islam ordonne de penser et de faire éloge de la sagesse. Dans l'un des versets concernant la pensée, Allah dit: "... Tirez-en Leçon ô vous doués de clairvoyance!" (Haşr:2). Allah fait éloge de la sagesse comme celui: "Allah donne la sagesse à qui il veut. Or, à qui conque la sagesse est donnée, un grand bien est donné. (Mais) ne s'amendent que ceux doués d'esprit." (Baqara: 269; Régis Blachère, Le Coran, Paris 1956, p.72).

Les grands penseurs musulmans, comme Kindî, Farâbî, Avicenne, Gazâlî et Averroès, qui reçoivent pour essence ces versets ont montré un succès excellent en philosophie. Avec ces philosophes musulmans la pensée Islamique a vécu son âge d'or. D'après Katip Çelebi, avec la suppression de la philosophie dans les écoles islamiques, la science a été supprimée complètement dans le monde musulman.

ROYCE'S CRITIQUE OF KANT'S EPISTEMOLOGY

Galip Velio*

Özet

Bu çalışmanın amacı, Royce'un yapısal epistemolojik temelli bir fikir arayışında bir nesil bilim adamlarının bilimsel bilgisinin bir diğerine aktarılmasını incelemek ve bilimsel gelişmeyi mümkün kılmaktır.

Epistemolojik açıdan bu çalışma, Kant'ın vecizesindeki "muhtevası olmayan düşünceler boştur, kavramsız sezgiler kördür" ifadesine Royce'un yaptığı açıkları incelemektedir.

Göreğimiz gibi, Royce, bir nesil ve diğeri arasında bilimsel bilgi köprüsü bulmak için yorumlama boyutunu ve sezgiyi getirmektedir.

Bu, J.E Smith'in toplumsal sonsuz terimini, bir topluluk olarak bilimadamlarının sonraki nesillerinin yorumu sürecinde bir temel olarak kullanıp, bireysel bilimadamlarının sonlu ve sınırlı bilgisi olarak sistematik bilgiye ve onun bireysel bilgisinin yayılması ve aktarımı olasılığını da beraberinde getirir

Royce Kantın meşhur "sezgi kavramı" paradigması ve Pierce in araştırmacılar topluluğu kavramının sonsuz ihtimallere yayılmasını teklif etmektedir.

It is well known that for Kant "thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind".¹ So in order to have knowledge, we must make our concepts sensible and make our intuitions intelligible. For, "the understanding can intuit nothing, the senses can think nothing. Only through their union can knowledge arise."² Concepts, for Kant, are mere forms of thought, and through them alone no determinate object can be known. Thus, knowledge is possible only in so far as we have experience. Kant distinguishes between experience and sensations. For Kant experience is constituted by a combination of form and content. Sensations are those that provide the content of experience, while the form is provided by the mind. The form, of such a dual combination, of experience in general is provided by the mind in two ways: with the forms of sensibility; namely, space and time, and with categories as the pure concepts of the understanding.³ Only under two conditions the knowledge of an object can be possible; the

* Doç. Dr. Fatih Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

¹ Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), 93.

² Ibid.

³ Ibid.,121.

first one is intuition, through which the object is given as appearance, and the second one is a concept through which the object is thought corresponding to this intuition. An a priori concept which is not related to experience (intuition) is counted only as the logical form of a concept "not the concept itself through which something is thought."⁴ Royce launches his objection against Kant here by arguing that: (Kant) "did not really succeed in escaping from the classical dualism with regard to the process of cognition."⁵ Royce is in agreement with Kant and he accepts the view that perception and conception are used in the process of understanding, but this knowledge without the aid of interpretation as a third cognitive process, cannot be counted as complete knowledge. What differentiates interpretation from conceptions and perception is that the proper object of an interpretation can be something of the nature of mind or else it can be a process which goes on in a mind, or it can be "a sign or expression whereby some mind manifests its existence and its processes".⁶ Royce's conclusion is that neither conceptualists, nor intuitionists and, nor yet, the Kantians, who comprise the synthesis of both positions, provide a satisfactory answer to the problem of the continuity of knowledge, which can be expressed also as the problem of a basis for *transfinite knowledge*. This epistemological problem is important not only in this respect, but also in providing satisfactory solutions to some of problems in philosophy of science, such as, the nature of science and scientific knowledge. An epistemology remains as an "individual epistemology", if it cannot cope with this problem; i.e. how knowledge becomes a basis for the scientific ideas and the knowledge of the subsequent generations. Royce's unique answer for this is his doctrine of interpretation, which will be elaborated fully later. Now we shall try to demonstrate how Kant's epistemology remains a model for an individual epistemology.

Kant's epistemology is based on the concept of an individual scientist, which is represented in his transcendental epistemology as the "I". The thinking subject is not taken into a wider scrutiny of the knowledge that is already present in Royce's community of investigators. Therefore, in Kant's model of epistemology the transcendental subject represents the individual self. An epistemology, which is modeled around the concept of an individual subject, is an individual epistemology, and as such it is bound to remain without the consent of a community of scientists. For, only decisions that are accepted by a community as true can be counted as the basis for further progress in science. Moreover, an epistemology that does not deal with the question of how knowledge becomes a basis for scientific progress in general, and also how it can become knowledge of the society in general, is somehow bound to perish with the individual scientist. Even if some pieces of knowledge remain to be recognized by the community of inves-

⁴ Ibid., 129.

⁵ Josiah Royce, *The Problem of Christianity* (Chicago: Henry Regnery, 1968), 120.

⁶ Ibid., 129.

tigators from such a model of epistemology, which is sometimes possible, yet its total framework is bound to be lost. Hence, we consider Kant's epistemology a finite individual epistemology in this sense. For he is not interested in whether a decision of the transcendental ego is accepted by the others as such; or at least he does not recognize that such a knowledge is also open in an epistemological operation of other minds to a wider scrutiny. Hence, Kant is not interested in the problem of what happens to knowledge left behind the transcendental subject after death. For this reason Peirce takes this problem and tries to solve it by means of his doctrine of the community of researchers, or investigators, in order to account for how scientific knowledge is accepted by a wider insight as such. He thus developed a new epistemology on this model which we call "indefinite epistemology" and try to elucidate what we mean by it within the context of our main problem. The indefinite epistemology claims that the truth of knowledge is decided by the community of researchers in the long run.

Peirce thought that continuity is a primary feature of the world; moreover continuity is also a basic law of the human mind that makes progress in science possible. This process of continuity is applied, in Peirce's view, in all empirical sciences. The same thing happens with our ideas also. Our mental life, according to Peirce, represents a continuation of ideas and not a number of particular ideas or a series of events.⁷ The idea of continuity encourages Peirce to pass into the idea of the community. For Peirce we are not interested in what we can infer from a special number of cases, but rather in what happens in the long run. Peirce's probability belongs to a kind of indefinite inference. We are concerned in what happens in the indefinite number of cases in our inference. So far as Peirce is concerned, our interest must not be limited; on the contrary, they must embrace the whole community. The community that is engaged with those indefinite inferences is, for Peirce, the community of researchers. This community also has to be unlimited and it "must extend to all races of human being with whom we can come into immediate or mediate intellectual relation".⁸ Since in Kant laws of nature are entertained by the transcendental subject individually in Peirce this transcendental subject is transformed into the community of researchers. Thus, Peirce transforms Kant's model of individual epistemology into an *indefinite epistemology*; an epistemology, the decisions of which are always dependent upon the investigation of the community of researchers in the long run. For Peirce "...the reality depends on ultimate decision of the community...In this way, the existence of thought now depends on what is to be hereafter, so that it has only a potential existence, dependent on the future thought of the community."⁹

⁷ Charles S. Peirce. *Collected Papers*, vols. 1-6 ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss (Cambridge: Harvard University Press, 1931-35), vols. 7, 8 ed. by Arthur Burks (Cambridge: Harvard University Press, 1958), 6: 109; henceforth, our reference for this work will be abbreviated as CP.

⁸ *Ibid.*, 2: 398.

⁹ CP, 5: 316; see also John E. Smith, "C. S. Peirce: Community and Reality" in *Themes in American Philosophy* (New York: L. Harper, 1970), 228.

Personal decision and experiences of individual person should be communicated in dialogue with the community. We have always to compare, test and contrast our ideas. An isolated idea cannot be counted as adequate. Science, for Peirce, is a process of inquiry and it cannot be understood apart from this process. The goal of science can be achieved only by the work of the community. In Peirce there is a clear distinction between empirical reality, and reality as a notion arrived at in the long run, by the community of scientists. Peirce's theory of signs is crucial for Royce's theory of interpretation. For he takes Peirce's notion of triadic relation of signs to apply to his theory of interpretation. According to this notion, interpretation involves a triadic relation of signs, which includes three elements in an interpretation: subject, object and interpretant.¹⁰ The authority which decides on the truth of the interpretant is the "community of researchers" in the long run. So Peirce takes interpretation to be primarily a triadic relation of signs. Royce promotes this view by adding that this process involves to three persons.

Royce's strategy in order to work out his epistemology of the community of interpretation is three fold:

a). He follows Kant as far as his epistemology is concerned in terms of intuition-concept, only to a certain point;

b). He accepts Peirce's critique of Kant's transcendental philosophy, reaching his doctrine of the community of researchers; and

c). Royce modifies both, Kant's and Peirce's position. This critique or modification is, in turn, dealt with in a two fold way:

i). Royce expands Kant's epistemological construction of intuition-concept to include interpretation;

ii). He emphasizes Peirce's community, but not as an individual epistemological entity, on the contrary, as generations who try to preserve and hand down the accumulated knowledge to the next generation, which is done in the name of interpretation.

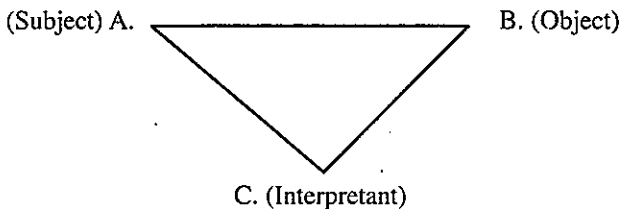
Interpretation as an Element in Knowledge -Transference

Interpretation, according to Royce, is a model of knowledge that introduces an additional epistemological dimension to perception and conception. Understanding, on the basis of perception and conception exclusively, is inadequate because knowledge reaches beyond seeing and cognizing; it demands, furthermore, the unification of life in terms of interpretation. The unification of parts and whole can never be provided by perception, or conception, alone. It is the meaning of the whole of an organism that is of interest in Roycean terms. Perception and conceptuality restrict intelligibility to the percept and its relation to the concept, but does not extend its plausibility in terms of an extended interpretation. Royce does not regard philosophy merely as the work of conception or

¹⁰ J. H. Cotton *Royce on the Human Self* (Cambridge:Harvard University Press, 1954), 228.

perception, but as an enterprise of interpretation. We should point out that Royce's interpretative enterprise aims at the interpretation of epistemic behavior of human beings, rather than mere textual analysis in the style of Gadamer. In this, Royce is closer to the philosopher-archaeologist R.G.Collingwood.¹¹ Philosophers according to Royce: "...have actually devoted themselves in the main, neither to perceiving the world, nor to spinning webs of conceptual theory, but to interpreting the meaning of civilizations which they have represented, and to attempting the interpretation of whatever minds in the universe, human or divine they believed to be real".¹² Of course, perception and conception are used in the process of understanding, but we need also interpretation, without which the real process of cognition cannot be completed; and it is through interpretation that knowledge is transferred from one scientific community to the next. With interpretation we are able to unify and clarify our ideas about ourselves, and our ideas about the world, of which we are a part. Each individual, in Royce's view, can verify assertions by reference to his own percepts and never to anyone else. Common objects are, therefore, the result of interpretation, which shows to reveal an infinite character. The fact is that interpretation never stands by itself; it always needs another interpretation to satisfy itself, which has been termed "meta-interpretation" by Royce. It is this idea of the interpretation of the interpretation, for short Meta – interpretation, that lands interpretation per se its "infinite character". For instance, the individual ,says Royce: "has made his discovery, but it is a scientific discovery only in case it can become, through further confirmation, the property and the experience of the community of scientific observers."¹³ Thus, knowledge demands interpretation, or, as he calls it "community of interpretation." In other words, knowledge based on self evidence cannot be considered as knowledge exclusively, until it has been subject to analysis by others.

Peirce's theory of signs is essential to Royce's theory of interpretation. Peirce says that interpretation involves a triadic relation of signs, subject, object and interpretant.¹⁴



¹¹ See, example, R. G. Collingwood. *The Idea of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1952); also *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1947), Collingwood is considered to be the pioneer of "informal logic", i.e. the logic of "questions and answers."

¹² PC, 2: 255.

¹³ PC, 231.

¹⁴ J. H. Cotton. *Royce on the Self* (Cambridge: Harvard University Press, 1952), 228.

As it is seen in the above table, Royce claims that this process involves three “persons”; let us say the student A is studying a text by B, e.g. Kant in this case, and C is the teacher teaching this text. Hence, in the example of this student studying a text by Kant and guided by a teacher involves ‘A’ the student, ‘B’ Kant, the writer and ‘C’ the teacher. The teacher mediates between Kant and the student through the Kantian text. This process of mediation means that, for instance, if a student is faced with a difficult passage of Kant and an instructor mediates Kant’s text to the student, extended interpretation of Kant ensues. For Royce, this mental process, which involves three members, differs from perception and conception in three respects:

- a) Interpretation is a conversation, and not a lonely enterprise.
- b) The interpreted object is itself something which has the nature of a mental expression. Pierce uses the term “sign” to name this mental object which is interpreted.
- c) Since the interpretation is a mental act, and it is an act which is expressed, the interpretation itself is, in its term, a sign.¹⁵

Interpretation is always oriented to the future and this gives to the process of interpretation an infinite character. The category of the future, therefore, becomes an important feature of the philosophy of Royce. Every interpretation is always addressed to somebody, and this continues into the infinite. The process of interpretation is a social process which is at least ideally endless. This process “can be terminated only by an external and arbitrary interruption, such as death or social separation.”¹⁶ Hence, the very possibility of a basis for transfinite knowledge is interpretation. But this conclusion is not sufficient as yet to prove this possibility. Hence, we ask, what element is it, in interpretation that proves or rather expresses this possibility more vividly? We shall try to show how Royce’s epistemology answers this question.

The method of the process of interpretation is a comparative method. To compare and to interpret are, for Royce, two names for the same cognitive process.¹⁷ Comparison is always triadic, for two different thinkers, A and B, for instance, we can ask wherein does A resemble B, or wherein is their difference? The differences or resemblances can never be their own interpretations, because interpretation needs always a third without which there cannot be interpretation. Royce illustrates this by the “mirror-script”. For instance, if you are confronted with a piece of writing that you cannot read, and then hold up to a mirror and you will be able to read it. With the mediating third you are able to read it, and what makes the difference clear is the mediating third. The function of the mediating third is the same as the function of the community in Kuhn’s period of normal science. However the community, in which the scientist functions, judges, verifies or tests

¹⁵ *PC*, 2: 148.

¹⁶ *Ibid.*, 150.

¹⁷ *Ibid.*, 280.

the paradigm, represents the mediating third; with this function, the community enters into the process of interpretation. According to Royce, the primary concern of man is to engage for more fruitful interpretations of universe. Interpretation needs always three terms and the result is a sign which calls for the process to be repeated. Royce explicitly points out that "by itself the process of interpretation calls, in ideal, for an infinite sequence of interpretations".¹⁸ Interpretation can be terminated only with a final interpretation, which would claim absolute truth. Alfred North Whitehead, the philosopher-mathematician, once called this "the fallacy of the perfect dictionary". But this finality, according to Royce, is not possible because "the social process involved is endless".¹⁹ With interpretation we are able to clarify our ideas about the world and ourselves. Each individual, according to Royce, can verify assertions by reference to his own precepts and never to any one else. All common objects are the result of interpretation. The time order is known to us through interpretation and it is neither a conceptual nor yet a perceptual order. Interpretation differs from perception and conception essentially, in its being a social process. How this is so will be examined now.

The three terms involved in the process of interpretation appear as three selves between which exist certain chasms, and the will to interpret is that which bridges these chasms and "undertakes to make of these selves a community".²⁰ In Royce's view, we can best conceive the divine nature in the form of the community of interpretation. Every sign which has to be interpreted can be interpreted in the form of the community of interpretation, since every act of interpretation involves three persons and those three together form a community. This is why we interpret his theory of interpretation to be primarily a social process. For, again, he argues in this connection to prove that the basis of the community is to be found in the nature of interpretation, and interpretation denotes a cognitive process, because the mediator between two ideas functions like a mind and the result is another sign, which is in need of being interpreted. John Smith, a foremost authority on Royce, illustrated this point by the following example.²¹ We have three signs in understanding, for example, an Egyptian text;

1. The text itself,
2. An English translation, and
3. The translator.

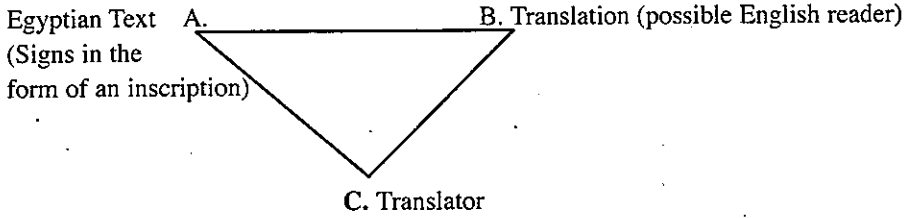
We can illustrate Smith's example on the following diagram.

¹⁸ Ibid., 150.

¹⁹ Ibid., 149.

²⁰ Ibid., 208.

²¹ John E. Smith. *Royce's Social Infinite* (New York: Columbia University Press, 1950), 83.



Therefore, a mediator is required, because

1. B' can produce no cash value for A's mind,
2. B' cannot identify A's mind with any universal abstract idea he knows. So there is a third type of cognition, a mediator 'C', which functions like a dialectic mind, and is capable of interpreting 'A' by providing the equivalent of 'A', in a language understandable by 'B'.²²

All events in the universe are signs followed by acts of interpretations and this constitutes the history of the universe. For, says Royce, as Bergson rightly asserts: "The world of any present moment of time is a summary of the result of all past experience. This view of Bergson's however, is no mere intuition, but is itself an interpretation."²³ Therefore, concludes Royce, our memories are signs of the past; our expectations are signs of the future.

All varieties and problems that appear in our experience are signs, and since signs always need interpretation, the truth of all the events in the universe consists in the truth of the interpretation which these signs obtain. According to Royce "my idea of myself is an interpretation of my past linked also with an interpretation of my hopes and intentions as to my future."²⁴ The community, on the other hand, is actual when the process of interpretation leads to two or more selves to recognize that a common element is part of their individual pasts, when they recognize that, then Royce concludes: "They may be said to constitute a community with reference to that particular past or future event".²⁵ Interpretation thus demands an infinite series of distinct individual acts and: "If then real world contains the community of interpretation just characterized, this community of interpretation expresses its life in an infinite series of individual interpretations, each of which occupies its own place in a perfectly real order of time".²⁶

Therefore, every person who wants to confirm or negate a discovery is involved in the process of interpretation, because he seeks to contrast and compare.

- a). The available evidence with,

²² Ibid.

²³ PC, 2: 285.

²⁴ Ibid.,42

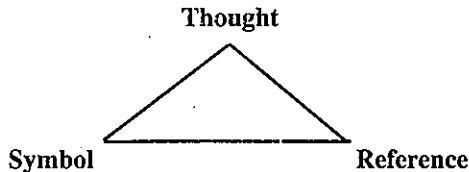
²⁵ Ibid.,50

²⁶ Ibid.

b). The assertions which he is attempting to test (sign), and the result of this process will be,

c). A further interpretation standing in need of the same critical analysis from which it has resulted, and so on.²⁷

Thus, Royce conceives of a chain of interpretation, as the 18th century philosophers did, in terms of the famous model known as “the chain of being”. Every being was linked to every being in a hierarchical structure. Ultimately all beings were linked to the omnipotent Being-God. In the chain of interpretation we must understand Royce’s model as transformative structures that constitute the condition for every member of a community to come to terms with himself or herself in terms of interpretations, past, present, and anticipated future. The chain of interpretation, therefore, is counted as the life of the scientific community by Royce. When the web of interpretation breaks down, as we pointed out, the community ends, and what remains are beings who do not know, who they are nor what they are doing. Every interpretation is in need of a meta-interpretation and the world of interpretation includes an infinite series of acts of interpretation. So, for Royce, we can have knowledge about the universe and ourselves only with the unending chain of interpretation. Royce’s fundamental postulate is that “the world is the interpretation of the problems which it presents”.²⁸ Since every interpretation, as we have just mentioned, is a sign and calls for a new interpretation, the sequence of these signs and interpretations constitutes the history of the universe. In order to clarify the Roycean idea of a transfinite basis for knowledge we may use the so-called “Semiological Triangle”²⁹



Semiology, or the doctrine of signs, was extensively explored by Peirce.³⁰ Royce immediately understood the significance of Peirce’s application of sign- theory to epistemology. According to this model, the thought represents that which has been signified;

²⁷ *RSI.5*. Also see in this connection A. O. Lovejoy. *The Chain of Being* (Baltimore, John Hopkins University Press, 1968)

²⁸ *PC.2*: 323

²⁹ Cf. Charles Jencks. “ Seismology and Architecture” in *Meaning in Architecture*.ed. by Charles Jencks and G.Baind (New York: Brazillier, 1970), 15 f. The Semiological triangle was adopted from the linguistics of Saussure and the structuralism of Barthes and Levi-Strauss.

³⁰ See Charles S. Hardwick, ed. *Semiotic and Signifiers: The Correspondence Between Peirce and Victoria Lady Welby* (Bloomington: Indiana University Press, 1977).

the symbol acts as a signifier, and the referent is the percept on the thing denoted. If we apply this semiological model to Royce's community of interpretation the result is as follows: The referent becomes a paradigm of a generation of scientists which act upon it in the context of Kuhn's normal science. The symbol is the community of scientists as signifiers who signify a concept, such as truth, in terms of content. The interpretation adds to the signified, or thought, in reference to the thing, or object denoted. Thus, the interpretation in Royce's sense is able to adjust the triangle-thought, symbol, and referent in such a way, as to make it functional for each generation of scientists. In a brief sketch, what this means is that since each generation of scientists experience the world in a different context with various conditions, the interpretative process bridges the chain from one generation to the next. The whole process of interpretation continues to include the interpretation of interpretation, in short, meta-interpretation. The sign, as a referent, takes on a multi-dimensional meaning. Since one generation can only elicit a limited number of meanings contained in a sign, precisely because of the mortality factor, interpretation helps to continue a chain of meanings. It is this chain of meanings that expresses the possibility of a transfinite basis for knowledge of a community of interpretation in each subsequent generation of scientists. In these matters, no doubt, Royce showed original insight and thereby was able to suggest a subtle connection between epistemology, logic, and human existence, or mortality.

Neither Kant nor Peirce addresses the problem of mortality of the individual scientist. Yet, this is exactly Royce's critique: on the one hand, Kant's epistemology cannot explain progress of accumulated knowledge in terms of Kuhnian Paradigm, because he holds on to his doctrine of the "thing-in-itself" which, he claims, we can never know. Thus, for Kant the "mortality of knowledge" of the transcendental subject is not seriously considered. For Peirce the thing-in-itself is a fiction, since Peirce rejects absolute truth and holds that truth can be acquired "in the long run".³¹ Here, Royce agrees, but insists that, if we can attain truth in the "long run", how is this truth transferred from one generation to the next? Royce also rejects the Kantian "thing-in-itself", but on different grounds than Peirce. For Royce knowledge is empirically mortal, but transcendently immortal. This means, again, rejecting Kant's idea that we can never know a thing as it really is, but only its representation. Royce holds that our empirical knowledge is real, but limited to the morality of the individual or a generation. Nevertheless, knowledge can go beyond its immediate morality within the process of interpretation of the facts, and result attained by a previous generation. Thus, for Royce interpretative knowledge is also transcendental knowledge in terms of a transcendental community of scientists.

The greatness of Royce lies in synthesizing the insights of the German idealistic tra-

³¹ VUC,24-26. Peirce seems to apply here the common American usage "in the long run" for the technical term 'probability'.

dition, the transcendental vision of Kant, despite his critique, and the conceptual pragmatism of C.S. Peirce thereby transforms several traditions in western philosophy into an existential pragmatic vision of transfinite epistemology. This was no small feat.

Abstract

The aim of the paper is the study of Royce's quest for an idea of a *structural epistemological* basis, in order to explain how the scientific knowledge of a generation of scientists is "transferred" to the next, so as to make scientific progress possible. In terms of epistemology the paper investigates how Royce expounds upon the Kantian dictum: "Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind". As we shall see, Royce introduces the dimension of interpretation, besides concepts, and intuitions in order to find a "bridge" between a generation and the next one to transfer scientific knowledge. This confronts the systematic knowledge as the mortality and limitation of knowledge of the scientist as an individual and the possibility of extending and transferring his individual knowledge, to use J.E. Smith's term, as a base onto a "social infinite"; i.e. through the process of interpretation of subsequent generations of scientists as a community. Royce suggests Kant's well known notion of "intuition concept" paradigm and Pierce's concept of community of researchers be extended into infinite possibilities.

TOPLUMBİLİMLERİNDE DEĞER SORUNU

Hasan ASLAN*

I

Yeniçağ deneyciliği ile usçuluğu arasındaki *epistemolojik* çekişme, doğa bilimlerinin bilginin *paradigması* olmasıyla sonuçlanınca, doğa bilimleri dışındaki diğer alanlar da doğa bilimlerine öykünerek kendilerine metodolojik bir temel sağlayabileceği inancına kapıldı. Söz konusu öykünmeyi, Yeniçağ felsefesinin *özne* ile *nesne* arasında kurduğu yöntemsel ayrıma dayanan bilginin bu yeni *paradigmasıyla* koşut giden *pozitivist bilim felsefesi* anlayışı daha da körükledi.¹

Pozitivistler bilimsel araştırmanın *nesnelliliğini* sağlamak için bilim adamını nesnesinden yani gözlemleyeni gözlenenenden, kuramı olgudan kesin bir biçimde ayırdılar. Bilimsel bilginin nesnelliliğini o bilginin elde edilmiş sürecinin nesnelliliğine oturtmaya çalıştılar. Bunu da *öznenin nesneye* herhangi bir “değer” yansıtmasını ortadan kaldırmanın *epistemik* yollarını kurgulamada aradılar. Bilimsel bilginin öznenen yansıyan herhangi bir *değerle yüklü* olamayacağını ileri sürüp bilimsel bilginin bu bakımdan öznenin bütün tekilliğinden arınmış *değer yüksüz* nitelikte bir bilgi olduğunu tasarladılar.

Özellikle 19. yüzyıl pozitivismi, “değer”i insanın duygu, etkilenme gibi deneyimleri olarak öznenin öznel özellikleri saydılar. “Değer”in nesneden çıkan bir şey olmayıp bütünüyle öznenin ürünü olduğunu ileri sürdüler. Ayrıca, değer özneler arası yargılar yerine *idiosyncratic* beğenilere dayandığından, taşıdığı *öznelliğin* bilimin peşinde olduğu *evrenselliği* bozacağını varsaydılar.

Yirminci yüzyılda ise Mantıkçı Pozitivistler *değer yüksüzlük* savını katı bir biçime soktular. Olgulara ilişkin tümcelerle olgulara ilişkin olmayan tümceleri birbirlerinden ulamsal olarak ayırdılar. Ünlü *doğrulanabilirlik ilkesiyle*, gözlem ya da deney yoluyla doğrulama ya da *yanıtılama* şansı olmayan bütün önermeleri anlamsız saydılar. Matematikğin, mantığın tümcelerini de *totolojiler* olarak “anamlı” kılıp kurtardıktan sonra, etik, estetik gibi alanların tümcelerini, *değer yüklü* tümceler alanına, diğer bir deyişle, bilşsel içeriği olmayan “anlamsız” tümceler alanına ittiler.²

Bu yolla Mantıkçı Pozitivistler bilimi *değer yüküllükten* arındırmak istediler. Man-

* Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

¹ Bu konuya ilişkin geniş tartışma için bakınız: Delanty, Gerard & Strydom Piet *Philosophies of Social Science*. Open University Press, 2003.

² Ayer, A. J. *Logical Positivism*, London, George Allen & Unwin, 1959.

tıkçı pozitivistlerin savunduğu *değer yüksüzlük* anlayışına göre bilimin konusu olgulara dayandığından, bilim adamının çalışmak için hangi konuyu seçtiği hiç de önemli değildir. Sonuçta ortaya çıkacak olan *nesnel*, bilimsel bilgidir. Bu bakımdan ayrıca bilim adamının çalışmasının sonuçlarının “iyiye” ya da “kötüye” kullanılması bilim adamını “bağlamaz”. Bu anlamda katı bir *değer yüksüzlük* yaklaşımı artık açıkça savunulmuyor. Ancak pozitivistlerin doğa bilimleriyle toplumbilimlerini birlikte kucaklayacak bir birleşik bilim düşüncesine olan bağlılıkları içten içe sürmektedir.

II

Değerden bağımsız nesnel bilgi düşüncesi Greklere kadar geri gider. Platon gerçek bilgiyi (*episteme*) samdan (*doxa*) ayırarak, Protagorasçılara ve kuşkuculara karşı nesnel, mutlak bilginin olanaklılığını savundu. Bacon bilimsel bilginin nesnelliğini bozan *idol-leri* saptayıp, bilim adamının bunlardan kendisini nasıl kurtarması gerektiğinin yollarını gösterdi. 19. yüzyılda ise *ideolojinin* bilimsel bilginin nesnelliğini çarpıttığı dile getirildi. 19. ile 20. yüzyıl pozitivist bilim anlayışının karşı çıktığı *değer yükümlük* kavramı, *doxa*, *idol*, *ideoloji* kavramıyla kan bağına sahiptir.³

Pozitivizmin *değerden bağımsız* bir toplumbilim yaklaşımı, insanı tarihten, kültürden sıyrılmış bir varlık olarak ele alıp, doğa bilimlerinin nesnesine benzer bir araştırma nesnesine dönüştürmek ister. Pozitivizmin doğa bilimlerinde *nesnel bilginin* yöntemsel olanaklılığını, doğa bilimlerinin görünür başarısına başvurarak ileri sürmesi, toplumbilimlerinde de doğa bilimlerindekine benzer bir nesnelğin sağlanabileceği inancını güçlendirdi.

Weber, açıkça toplumbilimlerinin *yansızlığını*, *değer yüksüzlüğünü* savunan ilk kişidir. Din ile politikâ karşısında bilimin özerkliğini savunan Weber’in temel çabası toplumbilimlerinde *nesnel bilginin* olanaklılığını göstermektir. Bunun yanı sıra, Weber bütün değerlerin bilimden elde edilebileceğini öne süren *bilimcilik* yaklaşımına da karşıdır. Bilim adamı bir insanın “ne yapması” gerektiğini söylememeli. Bilim adamı “değer yargısı” üretmemeli. Weber’e göre bilim, “nereye gideceğimizi” değil, “nasıl gideceğimizi” gösterir. Bilimsel olgulardan “kesin yargılar” çıkartamayız. Ancak, Weber’e göre “değerler” araştırma probleminin seçimini etkileyebilir.

Toplumbilimleri, nesnesinin doğası gereği iki yönlü bir *değer yükümlük* sorunu baskısı altında görünür. Birinci baskı, toplumbilimcinin doğa bilimcininki gibi nesnesiyle bir uzaklık ilişkisi sağlayabilmesi için kendi değer yargısını nesnesinden kurtarmaya yönelik baskı. Pozitivizm bu sorunu yöntem sorununa indirgeyip, bilimsel yöntemin belirli bir nesnelliği korumayı başararak bu sorunu aştığını ileri sürdü. Peki, toplumbilimci nesnesiyle arasında doğa bilimlerindekine benzer bir nesnellik ilişkisi kurabilir mi? Bu soru ikinci baskıyla ilgilidir. Toplumbilimcinin nesnesinin doğa bilimcinin nesnesinden

³ Proctor, Robert N. *Value-free Science? Prutiy and Power in Modern Knowledge*. Cambridge, MA&London: Harvard University Pres. 1991.

ulamsal ayrılığıdır. Toplum bilimcinin, nesnesini kendi değer yargısından bağımsız oluşturabilme sorunudur bu.

Toplum bilimlerinde uzunca bir süre bu sorunlara Kantçı yaklaşımla çözüm arandı. Kant, *fenomen* alanını, *moral* alandan ayırır. *Fenomen* alanını mekanik ilkeler kontrol ederken *moral* alanı vicdan kontrol eder. *Moral yargılar* arasında bir sıradüzen varsayan Kant, iyi niyeti ulaşılacak amaç olarak görür. Bunun da bütün insanlar için evrensel olduğunu ileri sürer.

Kantçılar her ne kadar Kant'ın etik yaklaşımını değişik biçimlerde yorumlasalar da *olgulara ilişkin yargılar* ile *değerlere ilişkin yargılar* ayrımı bütün Kantçı yorumlarda içkinliğini sürdürür. Kantçılar bütün *fenomenlerin* bilimsel çalışmaya konu edilebileceğini, dolayısıyla insanın toplumsal, psikolojik yönünü kapsayan *fenomen yaşantısının* da bilimsel çalışmanın konusu edilebileceğini düşündüler. Böylece toplum bilimlerinde "olgu" kurulmuş oldu. Yeni Kantçı bakış açısından insan eylemleri iki düzeyde ele alınır. Birincisi bilimin doğrudan nesnesi olan *fenomen* olarak deneyimlenen eylemler diğeri ise *fenomen olmayan*, gözlemlenmeyen, doğruluk, haklılık gibi etik değerlendirmenin konusu olan eylemler.

Kantçı yaklaşımın toplum bilimlerindeki önemi, *fenomen* alanını kuran öznenin evrensel olarak bütünüyle biçimsel bir özne olarak kurgulanmasından ötürüdür. Doğa bilimlerinin başarısı mantıksal, epistemik bir özneye sağlanan açıklama gücüne dayanıyordu. Kantçı yaklaşıma göre, özne, içeriğinin bağlamından sıyrılıp kendi başına kavranabilir, anlaşılabilir. Her ne kadar Kant *fenomen* dünyasının salt kuramsal bir özneye indirgenemeyeceği kanısına varmış olsa da salt bilişsel bir öznenin olanaklılığı için geniş bir kavram donanımı sağlamıştı.⁴

Toplum bilimlerinde *olgulara ilişkin yargılar* ile *değerlere ilişkin yargılar* ayrımını keskinleştiren Max Weber'dir.⁵ Kantçılar gibi Weber de *olgular alanı* ile *değerler alanı* ayrımını yapar. Bilimin çalışma konusu olarak da *olgular alanını* görür. Bilim Weber'e göre *olgulara ilişkin* önermelerden oluşur, *değerlere ilişkin* önermelerden değil. Olgular alanına ilişkin sorun da Weber'e göre, dünyada hangi olguların olduğu, olgular arasında yasa benzeri ilişkilerin nasıl oluştuğu ve bunların neyi açıkladığıdır? Öte yandan değer yargıları, olguların hoş giden yargılarıdır. Bu değerler ayrıca olguların hoş giden ya da gitmeyen yönünün değerlerdir. Olguların "istenilen ya da istenilmeyen" durumuyla ilgili yargılardır.⁶ Değerler alanıyla ilgili sorunlar, belirli bir durumda ne yapılması gerektiğiyle, iyinin ne olduğuyula, neyin haklı olduğuyula ilgilidir.⁷

Weber'in yöntembilim şemasında toplum bilimcinin *değerden bağımsız* nasıl çalışacağı sorundur. Toplum bilimci, kendi değer yargılarını bilimsel çalışmasına bulaştırma-

⁴ Kant, I. *Critique Pure Reason*. London, Macmillan, 1950.

⁵ Weber, Max. *The Methodology of Social Sciences*. Glencoe, Free Press, 1949.

⁶ A.g.e., s. 1-10.

⁷ A.g.e.

dan çalışmasını yürütebilir mi? Weber'e göre toplumbilimci her ne kadar insan eylemlerindeki, kurumlarındaki değerleri çalışma konusu edinse de bu değerleri beğenip beğenmediğini, onaylayıp onaylamadığını belirtmek toplumbilimcinin işi değildir. Weber "toplumbilimlerinin olgusunu", "doğa bilimlerinin olgusuna" benzetir. Bunun yanı sıra toplumbilimcinin "kültürel önemi" olan konuları ele alması gerektiğini ileri sürer.⁸ Kültür kavramı bir değer kavramıdır. Olgusal gerçeklik toplumbilimciye "kültür" olarak görünür.⁹

Weber, her ne kadar *değer yüksüz* bir toplumbilim yaklaşımının katı savunucusu olsa da, *değer yüklü* bir toplumbilim yaklaşımından kurtulamamıştır. Toplumbilimcinin konusunu seçiminde belirli değerlerden içsel olarak etkilediğini dile getiren Weber, toplumbilimleri için doğa bilimlerindeki yöntemle benzer bir yöntem kurmaya çalıştı.

III

Bu sorunun bir başka görünümü Popper'in yaklaşımında ortaya çıkar. Popper kendisini pozitivist olarak suçlayan Adorno ile Habermas'a, kendisinin pozitivist olmadığını, metafizik gerçekçi olduğunu ileri sürerek karşı çıkar.¹⁰ Popper, pozitivistliği salt *doğrulamacı* anlamda düşünüyor. Adorno ile Habermas mantıkçı pozitivistliğin, dolayısıyla Popper'in düşünce dizgesinin daha temelinde olan Kantçı varsayımı eleştirir. Popper, gözleme ya da olgulara değil kurama öncelik verir. Ne var ki kuram ile gözlem arasındaki ayrım hem pozitivistlerin hem de Popper'in yaklaşımının belirleyici özelliklerindedir.

Popper'a göre bilimsel yöntem hipotezler ile bu hipotezlerin reddedilmesine dayanır. Bilim adamının amacı hipotez ileri sürüp bu hipotezleri *yanıtlamaya* çalışmak olmalıdır. Bilimsel önermeler yanıtlanabilir savlar olmalıdır.¹¹ *Yanıtlama* işlemi kuram ile olgu arasında bir bağ sağlar. Bir kuramın sınanması, ister yanıtlanmayla isterse bir hipotezi desteklemeyle sonuçlansın, kesinlikle karar vermemiz gereken "temel" bir önermeye ulaşmalıyız. Eğer karar verecek bir "temel önerme"ye ulaşamazsak sınama bir işe yaramaz, dahası sınama diye bir şeyden söz edemeyiz.¹²

Popper pozitivistliği eleştirirken bu "istenmeyen sonuca" varmıştır:¹³ Kuramların kaderini belirleyen *kararlardır!*¹⁴ Bu durumda açıklanmak istenen *olgu* ile *kuram* arasında ussal bir ilişki görmek olanaksızdır. Gözleme dayanarak bir kuram türetmek de daha baştan Popper'in "bütün gözlemlerin kuram yüklü olduğu" varsayımından ötürü olanaksız-

⁸ A.g.e., s. 76.

⁹ A.g.e.

¹⁰ Popper, Karl. "Reason or Revolution?" *The Positivist Dispute in German Sociology*. Trans. Glyn Adey and David Frisby. London: Heinemann, 1976, s. 229-300.

¹¹ Popper, Karl. *Conjectures and Refutations*. New York: Harper and Row, 1968, s. 17.

¹² Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. York: Harper and Row, 1959, s. 43-44.

¹³ Habermas, Jürgen. "The Analytical Theory of Science and Dialectics", *The Positivist Dispute in German Sociology*.

¹⁴ Popper, 1959, s. 108.

dır. Kuramın olguya uygunluğunu *kararla* belirlemek, olgu ile kuram arasında *içsel* bir ilişkinin olmadığını gösterir. Kuram, olguya *dışsal* kalır.¹⁵ Dolayısıyla bir kuramın kabul edilmesini olgu ile kuram arasındaki *içsel* bir uygunluğun zorunluluğu değil, olguya ilişkisi olmayan *dışsal* bir karar belirliyor. Bu zayıflık usdışılıktan başka bir şey değildir. Habermas bu durumu “yöntemin herhangi gerçek bir araştırma sürecinden, toplumsal işlevinden kopartılmasının intikamı” olarak dile getirir.¹⁶ Burada sözü edilen intikam Popper’in vardığı “karar verme” sonucunun usdışılığıdır.¹⁷

Popper’in “karar verme” yaklaşımıyla *değer yüksüzlük* arasındaki ilişki nedir? Bunun yanıtı pozitivist değer kavramının ne olduğunda yatar. Pozitivizm genel olarak üç varsayıma dayanır. İlki, doğa bilimlerinin yöntemsel araçları model alınarak, insan değerleri de toplumsal olgu olarak çalışma nesnesi yapılabilir. İkincisi, toplumbiliminin amacı, doğa bilimlerinde olgu gibi *yasalara* ulaşmaktır. Üçüncüsü de, toplumbiliminin yalnızca araçsal bilgi sağlayan teknik bir özelliği olduğudur.¹⁸

Bu varsayımlar toplumbilim bilgisinin tamamlanmamış, görel olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla herhangi bir değerle kıyaslandığında da toplumbilim bilgisinin yansız olmasından ötürü bu bilginin herhangi bir politikayla *içsel* ilişkisi olmayacaktır.¹⁹ *Olgu* ile *değer* arasındaki *ulamsal* ayırım toplumbilimciyi normatif bir konum almaktan ya da “ne yapılması gerektiğini” ileri sürmekten alı koyar. Toplumbilimcinin işi toplumsal gerçekliğe ilişkin önermeler oluşturup onları sınamaktır, toplumsal bir eylemde bulunmak ya da taraf tutmak değil.²⁰

Weber, “olan” ile “olması gerekeni” birbirinden ayırarak bu durumu katı biçimde savundu. Böylece *değer* kavramı pozitivist toplumbiliminde ayrı bir ulam olarak insanların düşünceleri ya da duygularından oluşur. Bu pozitivist toplumbilimcilere göre *değer* kavramı iki anlamda kullanılır. Birinci anlamda, insanın düşünceleri, duyguları nesnelere bağlanır. İkinci anlamda da ise, insanların, grupların, ya da toplumların şeyleri, olayları nasıl yargıladıklarından söz edilir. Pozitivistler bilimin özerkliğini korumak için *değerlerin* varlığını kabul ederler. Ancak bu *değerlerin* bilimin bilişsel sürecine *dışsal* olduğunu söylerler. Popper’in bilimin tümdengelimsel olarak işlediği savı da *değerleri* bilimin bilişsel sürecinin dışında tutmanın ince bir yoludur. Popper’in bilimde *değer* sorununa önerdiği *çözüm*, *değerleri* elemek değil, *değerler* ile bilimsel biliş arasında ayırıştırma yapmaktır.²¹

15 Habermas, a.g.e., s. 133.

16 Ag.e.

17 Ag.e.

18 Sewart, J. J. “Critical Theory and the Critique of Conservative Method”, *Theoretical Perspectives in Sociology*. Ed. Scott G. McNall, St. Martin's Press, New York, 1979, s. 310-322.

19 Ag.e.

20 Ag.e.

21 Popper, K. “The Logic of the Social Sciences”, *The Positivist Dispute in German Sociology*, s. 96-97.

Popper değer sorununa yaklaşımı Weber'inkiyle benzerlik taşır. Weber gibi Popper da iki alandan söz eder: *Değerler alanı, bilimsel doğrular alanı*. Weber olguları değerlerden ayrı bir kategoriye koydu. Benzer bir biçimde Popper da bilimsel doğruları değerler alanından ayrı, salt bilimsel ilgi alanına koyar. Bir bilimsel savın doğruluğu sorununu o bilimsel savın çeşitli bilim dışı konulara uygunluğu, yararı sorunundan ayırır.²² Bu bilim dışı konulara örnek olarak Popper, insan, sağlığını, ulusal savunmayı, saldırgan bir ulusal politikayı, sanayinin yayılmasını verir.²³ Dolayısıyla değerleri bu şekilde anlarsak, bilim moral, çıkarıcı bir alan dışında, yani *değer yükütlükten* kurtulmuş bir çaba olarak görünür. Bilim dizgesi Popper'a göre, yansız bilim sürecine dışsal olan amaçlar tarafından yönetilir.²⁴

Habermas Popper'ın görüşlerini eleştirir. Popper'ın "temel sorunu"na önerdiği *karar verme* çözümünü Habermas "temel sorunu"ndan daha sorunlu görür. Habermas, Popper'ın *karar verme* çözümünün başarısızlığını göstermek için, Popper'ın karar verme çözümünü "mahkemedeki karar alma" süreciyle karşılaştırır. Şu örneği verir. Bir mahkemede yargıç karar verme işinde bir olgusal durumun gerçekleşme şeklinde uzlaşır. Bu "karar verme" süreci Popper'a göre bir "temel önerme"yi kabul etmeyle aynıdır. "Karar verme" sürecinde yargıçlar tarafından göz önünde bulundurulmuş ceza yasası normları olgusal bilimsel hipoteze karşılık gelir. Hukuk yasası normları soruşturulan olaya uygulanır, bilimsel yasa benzeri hipotezler de gözlemlenen olgusal durumlara uygulanır. İki durum da, yasa sistemlerinin uygulanabilmesi için kurulu bir olgunun varlığını önceden varsayar. Ancak, bu kurulu olgular zaten kendilerine uygulanmış yasaları önceden varsayar. Bu durum bir *döngüdür*.²⁵ Habermas, eğer genel kuralların hangi olguları kapsadığına önceden açıkça karar verilmemişse, herhangi bir kimsenin bu genel kuralları uygulayamayacağını ileri sürer. Aynı zamanda bu olgular da bu genel kurallar uygulanmadan, bu genel kuralların uygulanacağı olgular olarak belirlenemez.²⁶

Popper "olgu" ile "kararı" birbirinden bağımsız olarak ele aldığından, olguya uygulanabilir bir "temel önermeye" karar verme süreci de olguya "dışsal" kalır. Bu bakımdan bir "temel önermenin" bir olguya uygulanabilirliği olgunun yapısından ötürü değil,

²² A.g.e., s. 96.

²³ A.g.e.

²⁴ Thomas Kuhn da "bilimde dışsal ve içsel faktörler" ayrımıyla benzer bir görüşü savunmuştur. Bak. "Objectivity, Value Judgement, and Theory Choice" *Essential Tension*. The University of Chicago Press, 1977. Kuhn'un "olağan bilim" ile "olağan dışı bilim" ayrımı Popper'ın "salt bilimsel sorunlar" ile "bilimsellik dışı sorunlar" ayrımına denk gelir. Bak. *The Structure of Scientific Revolutions*. The University of Chicago Press, 1970. Kuhn "olağan bilim" döneminde salt bilişsel konularla ilgilendiğini (bilimin içselliği) olağan dışı bilim döneminde ise bilim dışı sorunların başat olduğunu, değerlerin dışsal etkenler olarak bu dönemde işe karıştığını ileri sürer. Kuhn, Kant ile Weber çizgisinde deskriptif ve normatif içerikleri özerk olarak birbirinden ayırarak Popper'la yakınladır.

²⁵ Habermas, a.g.e., s. 152.

²⁶ A.g.e.

“karar vermeyele” ilişkili “keyfi” bir durumdur. Bu durum da Habermas’a göre, olgunun yapısını göz ardı eden bir yöntemdir.²⁷ Popper’in burada ayırdında olmadığı şey, kural- ların uygulanabilirliği, eğer tesadüf değilse, “az da olsa yapısı önceden anlaşılmış bir ol- gu gerektirdiğidir”.²⁸ “Bu döngü herhangi bir “önsel” ya da “olgusal” yaklaşım yön- temiyle kırılmaz, bunun yerine “sosyal yaşam dünyasının” doğal *hermeneutiği*yle bir- likte *diyalektik* olarak keşfedilir.”²⁹ Popperci bilim kuramı “temel önermenin kabulü için kuralların uygulanmasını başta olanaklı kılan” *hermeneutik* ön-anlamayı gizler.³⁰ Haber- mas, analitik ampirik çözümleyici bilim felsefesini eleştirerek, “gerçekliğin” yöntemle garanti edilemeyeceğini göstermek ister.³¹

Pozitivist toplumbilim yaklaşımına yöneltlen eleştiriler her ne kadar pek çok yönden yerinde olsa da, henüz toplumbilimlerindeki metodolojik soruna son verecek bir yak- laşım görünürde yok. *Hermeneutik* yaklaşımın ya da *eleştirel* yaklaşımın toplumbilim- leri için uygun bir yöntem olduğunu savunanlar olsa da bu yaklaşımlar toplumbilim- lerine *paradigma* olmaktan çok uzaktalar. Bu bakımdan, toplumbilimlerindeki, Weber’in deyişiyile, “metodolojik bunalım” daha süreceğe benziyor.

Abstract

The Problem of Value in Social Sciences

The problem of value freedom in social sciences has been raised by Kant and stud- ied as an issue of methodology by Max Weber. Positivists have claimed that value free- dom in social sciences could be achieved through imitating the methodology of physical sciences. Popper defended the possibility of the value freedom in social sciences by dis- tinguishing facts from values. Habermas criticized Popper’s distinction between fact and value as involving positivism. I argue that it is not possible to make any distinction bet- ween fact and value in without presupposing positivist methodology of science that is not proper for social sciences.

Keywords: Value, Fact, Positivism, Kant, Weber, Habermas. Popper.

Kaynakça

- Ayer, A. J. *Logical Positivism*, London, George Allen & Unwin, 1959.
Delanty, Gerard & Strydom Piet. *Philosophies of Social Science*. Open University Pres, 2003.
Habermas, Jürgen. “The Analytical Theory of Science and Dialectics”, *The Positivist Dispute in German Sociology*. Trans: Glyn Adey and David Frisby, London: Heinemann, 1976.
Kant, I. *Critique Pure Reason*. London, Macmillan, 1950.
Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. The University of Chicago Pres, 1970.

²⁷ A.g.e., s. 133.

²⁸ A.g.e., s. 134.

²⁹ A.g.e.

³⁰ A.g.e., s. 156.

³¹ A.g.e., s. 155.

- Kuhn, Thomas. "Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice" *Essential Tension*. The University of Chicago Pres, 1977.
- Popper, Karl. "The Logic of the Social Sciences", *The Positivist Dispute in German Sociology*. Trans: Glyn Adey and David Frisby, London: Heinemann, 1976.
- Popper, Karl. "Reason or Revolution?" *The Positivist Dispute in German Sociology*. Trans: Glyn Adey and David Frisby, London: Heinemann, 1976.
- Popper, Karl. *Conjectures and Refutations*. New York: Harper and Row, 1968.
- Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. York: Harper and Row, 1959.
- Proctor, Robert N. "Value-free Science?" *Purity and Power in Modern Knowledge*. Cambridge, MA&London: Harvard University Pres. 1991.
- Sewart, J. J. "Critical Theory and the Critique of Conservative Method", *Theoretical Perspectives in Sociology*. Ed. Scott G. McNall, St. Martin's Press, New York, 1979.
- Weber, Max. *The Methodology of Social Sciences*. Glencoe, Free Press. 1949.

AŞK'IN (SEVGİNİN) GÜCÜ*

H. Ömer ÖZDEN**

Yaşadığımız evren, özel olarak da insan, sevgiye hem çok şey borçludur, hem de sevgiye muhtaçtır. Sevgi, doğumdan ölüme kadar tüm hayatımıza damgasını vurmuş kapsamlı bir sözcüktür. Yaşantımızda kapladığı alanın genişliğinden dolayı da en eğitimlisinden, en eğitimsiz olanına kadar herkes aşktan veya sevgiden bir şeyler anlar ve konuşur.

Anlam bakımından hayli zengin (çok anlamlı) sözcüklerden olan aşk, barındırdığı bu anlam zenginliğinden dolayı, İlkçağ'dan itibaren çeşitli filozof ve mütefekkirler tarafından değişik yorumlara tabi tutulmuş, felsefenin neredeyse bütün problem alanlarında değerlendirilmiş, kimilerince insanın olmazsa olmaz değerlerinden, vazgeçilmez erdemlerinden biri kabul edilirken, kimilerince de kaçılması, sakınılması gereken bir tutku veya iyileştirilmesi gereken bir hastalık olarak kabul edilmiştir.¹

Üzerinde çok konuşulmasına ve farklı değerlendirmeler yapılabilen bir olgu olmasına karşılık aşk; renk, ses, sevinç, üzüntü, zaman, mekân ve tek tek bireyler gibi tanımlanamayanlar arasında yer alır.² Onun tanımlanamamasının nedeni, öncelikle bir duygu olduğu, ikinci olarak da tecrübeyle anlaşılabilirdiği içindir. Mademki aşk tanımlanamaz, o halde aşk hakkında konuşulamaz mı? Esasen “duygulanım olarak aşk, bir yaşam sorudur; duyuların, estetiğin ve şiirin alanındadır, kavramlarla işi olmaz.”³ Çünkü aşk, nefret, acı gibi duygular, yaşanarak anlaşılabilen olgular olduğu için, subjektif niteliklidirler ve genel-geçer tanımlarının yapılması söz konusu olamaz. Bununla birlikte bu türden duygular -tecrübe alanında olgu niteliği kazandıkları ve tecrübeler de tanımlanamadığı için- tanımlanamasalar da benzetme veya betimleme yoluyla anlatılabilir, anlamlandırılabilirler. Benzetme, betimleme ve anlamlandırma yoluyla, aşk da dâhil olmak üzere

* Bu metin, 08.11.2003 tarihinde Türk Ocakları Erzurum Şubesi'nde, 17.12.2003 tarihinde Atatürk Üniversitesi Ağrı Eğitim Fakültesi'nde ve 09. 04. 2004 tarihinde Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde sunulan "Sevgi Felsefesi" isimli konferansın makaleleştirilmiş halidir.

** Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Başkanı.

¹ Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yoşal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2003, s. 119-120.

² Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi (Aristoteles, İbni Sînâ ve Port-Royal Mantıkçıları İle Sınırlandırılmış Olarak)*, MEB. Yayınları, İstanbul, 1993, s. 67; İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatırlarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa, 1999, s. 101; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 1986, s. 42;

³ Eric Blondel, *Aşk*, Çeviren: Esra Özdoğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 11.

tanımlanamazlar hakkında konuşulabilir. Ama bu konuşmalar, pek de kolay olmaz. Çünkü kü genel olarak tanımlanamayanlar, aynı zamanda soyut kavramlardır. Bu zorluğuna rağmen aşk, felsefenin ilgilendiği konulardan biridir. Zaten felsefenin gerçekleştirmek istediği birçok şeyden biri de zorlukları aşma çabası değil midir?

Betimleme yoluyla aşk, çoğunlukla duyguların, arzuların, bir istencin, tutkulu bir biçimde bir nesneye veya bir varlığa, önüne geçilemez bir bağlılıkla yönelmesi; yaşamın ve bütün varlığın bir adanmışlık tarzında ortaya çıktığı davranışlara karşılık gelen duygulanım olarak ifade edilebilir.⁴ Bu bir tanımlama değil, bir anlamlandırma. Aşk'ın sözlükteki anlamının sarmaşık olduğu bilinmektedir. Aşkı tadan kimsenin, bu duyguyla adeta sarmaşık gibi kuşatıldığı belirtilerek aşk'ın, şiddetli ve aşırı bir sevgi olduğuna işaret edilmekte ve aşk "bir kimsenin kendisini tamamen sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona düşkün olması"⁵ şeklinde anlamlandırılmaktadır. Yine aşk'ın sarmaşık anlamından yola çıkılarak, "bahçeye düşen sarmaşık tohumu nasıl bütün bahçeyi sarıp sarmalar, hatta dışarı taşarsa; gönle düşen aşk tohumu da bütün bedeni sarıp sarmalar, oradan etrafa yayılır. Nice fidanlar, selviler, çınarlar, bir sarmaşık tarafından sarılınca gitgide sarmaşık dalları arasında görünmez oluyorsa, aşk sarmaşığı da insan fidanını öyle kaplayıp görünmez eyler, yok eder. Sarmaşığın özelliği, sarıldığı ağacı içten içe kurutması, bitirmesi, sonunu hazırlamasıdır. Nitekim aşk da insanı sarınca onu içten içe eritip yok eder"⁶ şeklinde betimlemeler ve benzetmeler de yapılmaktadır. Daha birçok aşk betimlemesine rastlamak mümkündür. Bunların yanında romantik, platonik, erotik aşk; dost, yurt, evlat-ana-baba, doğa, sanat aşkı; daha felsefi düşünüldüğünde bilgelik, hakikat, erdem, iyi, güzel, Tanrı aşkı vs. gibi aşk şekillerine de rastlamak mümkündür.

Aşk üzerine düşünce üreten bir çok filozof bulunduğu gibi, şiiirlerinin ana düşüncesi olarak aşk'ı seçen, eserlerindeki düşünce boyutu, duygunun önüne geçen, şiiirlerinde fevkalade bir metafizik, epistemolojik, etik ve estetik derinlik bulunan Yunus Emre (1240?-1320?), Mevlânâ (1207-1273) gibi şair düşünürler de bulunmaktadır.

Yunus Emre, aşk'ın tanımlanamaz olduğunu,

"Aşka tanışık sığmaz, değme can göğe ağmaz"⁷

gibi dizelerle anlatmaya çalışmaktadır.

Büyük Türk mutasavvıfı ve düşünürü Mevlânâ da Mesnevî'sinde "aşkı şerh etmek ve anlatmak için ne söylersem söyleyeyim... asıl aşka gelince o sözlerden mahcup olurum. Dilin tefsiri (anlatışı) gerçi pek aydınlatıcıdır, fakat dile düşmeyen (söze gelmeyen) aşk daha aydındır. Çünkü kalem, yazmada koşup durmaktadır, ama aşk bahsine gelince; çat-

⁴ Bkz: Güçlü-Uzun S- Uzun E- Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, s. 120; Blondel, a.g.e., s. 12.

⁵ Süleyman Uludağ, "Aşk" Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 4, İstanbul, 1991, s. 11.

⁶ İskender Pala, *Kitâb-ı Aşk*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2005, s. 26-27.

⁷ *Yunus Emre Divanı*, Hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1986, s.21, 31/3. (Bu eser için buradan itibaren -Yunus Emre, Divan- isimlendirmesi yapılacaktır.)

lar, âciz kalır. Akıl, aşkı anlatmada yetersiz kaldı. Aşk, âşıklığı yine aşk şerh etti.”⁸ dizeleriyle aşk’ın yaşanarak anlaşılabilirliğini belirtirken, “Aşk, fazilette, ilimde, defterde, kağıtlarda değildir... Aşk’ın dalı ezelde, kökü ebeddedir ve bu ağacın dayandığı ne arş, ne toprak vardır, hatta ne gövdesi!”⁹ gibi gazellerinde de aşk’ın tanımlanamazlığına işaret etmektedir.

Türk dünyasının yetiştirmiş olduğu en büyük filozoflardan biri olan İbni Sinâ (980-1037) da aynı kanaattedir.¹⁰ Aşk, tanımlanamayan bir sözcüktür ama her şeyin özü, mahiyeti ve hatta İbni Sinâ’ya göre hüviyeti durumundadır.¹¹

Evrende sevginin dokunmadığı hiçbir şey adeta yok gibidir. Hatta sevginin dokunmadığı şey, varlık bile kazanamaz. Bu bakımdan büyük şairimiz Fuzulî,

“Aşk imiş her ne var âlemde,
İlim bir kâl u kâl imiş ancak”¹²

diyerek aşktan başka her şeyin bir dedikodudan ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Benzer ifadeleri Şeyh Galib’in (1757-1799) *Hüsn ü Aşk*’ında da buluyoruz. O, sözün en güzelinin, aşk hakkında konuşmak olduğunu, “aşktan başka hiçbir şeyin de bu değerli sözün yerini tutamayacağı” anlamındaki,

“Hiç aşktan özge şey revâ mı
Sarfetmeye gevher-i kelâmı”¹³

dizelerinde dile getirmekte ve sözün de sevgiyle söylenmesi gerektiğini belirtmektedir.

Yunus Emre’nin de

“Bu yir ü gök ü arş ü ferş aşk dadı ile kayımdur
Bünyâdı aşkdur âşika her bir arada eli var”¹⁴

“Evvel yir gök yoğunken varıdı aşk bünyâdı
Aşk kadimdür ezeli, aşk getürdi ne varım”¹⁵

dizeleriyle varlığın gerçek sebebi ve var olanlara dinamizm kazandıran bir güç olarak kabul ettiği aşk, varlığın oluşunda da ilk hareket noktasıdır. Aşk, varlığın özü olduğuna göre; her şeye hareket kazandıran veya durduran, inandıran, sevindiren, cefa çektiren, doğurtan hep odur, yani her şey aşk’ın eseridir. Her şeye anlam kazandıran, aşk’tır.

Evrende sevginin olmadığı hiçbir yer ve hiçbir zaman dilimi bulunmamaktadır. İlkçağ’ın plüralist filozofu Empedokles (MÖ 492-432), oluşun gerçek sebebinin sevgi ol-

⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, Çeviren: Veled İzbudak, MEB. Devlet Kitapları, 6. Baskı, İstanbul, 1973, c. I, s. 9-10.

⁹ Asaf Halet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Hece Yayınları, Ankara, 2002, s. 167.

¹⁰ İbni Sinâ, *Risâle fi Mâhiyeti'l-Aşk*, Neşreden: Ahmed Ateş, İstanbul, 1953, s. 8.

¹¹ İbni Sinâ, a.g.e., s. 8.

¹² Fuzulî, *Külliyât-ı Divân-ı Fuzulî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1308, Kıt’alar kısmı, s. 214.

¹³ Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk*, Hazırlayanlar: Orhan Okay-Hüseyin Ayan, Dergah Yayınları, İstanbul, 1975, s. 44.

¹⁴ Yunus Emre, *Divan*, s. 19, 27/3.

¹⁵ Yunus Emre, a.g.e., s. 143, 202/8.

duğunu, sevginin dört ana unsuru belli oranlarda bir araya getirerek oluşu hazırladığını, bozuluşun ise sevginin zıddı olan nefretten kaynaklandığını ve bozuluşun, dağılmaktan ibaret olduğunu belirtmektedir. Buna göre sevgi, bir araya getiren, birleştiren ilkedir ve nefretle aralarında sürekli bir çatışma bulunmaktadır. Sevgi galip geldiğinde varlıklar meydana gelmekte, nefret üstün olduğunda ise birlik bozulmaktadır.¹⁶ Yine İlkçağ'ın ünlü düşünürü Platon'a (MÖ 427-347) göre de kaostan sonraki en ilk varlık, sevgidir. Bunu politeist anlayış içerisinde izah etmeye çalışan Platon'un meşhur teolog Hesiodos'tan naklettiğine göre ilkin kaos varmış, sonra toprak ana, sonra da Eros yani Sevgi Tanrısı var olmuş. Platon, bir anadan ve bir babadan olmayan tek ve eşsiz tanrının Eros olduğunu belirtmektedir. Yine Platon, Parmenides'ten (MÖ VI. yy. son yarısı - V. yy. ilk yarısı) de "ana tanrının ilk düşüncesi sevgi oldu" cümlesini aktarmaktadır.¹⁷ Platon'a göre hiçbir şey insanı sevgi kadar güzel yaşatmaz; bunun nedeni de Platon'a göre Sevgi Tanrısı'nın sevenlere üfllediği güç, yani sevgidir.¹⁸ Platon'un dediklerine bakılırsa çok tanrılı sistemde bir sevgi tanrısı var. Platon ileriki yıllarında üstün bir tanrıdan söz ettiğine göre bu üstün veya tek tanrının bir de sevgi yönü olduğu açığa çıkıyor. Gerek Batı düşünürleri, gerekse Doğu düşünürleri, aşk'ın ontolojik yönünü ele alırken, genel olarak Tanrısal aşkı ön plana çıkarmışlardır.

Demek ki varlık kazandırmada, bunu teolojik terimle ifade edecek olursak yaratmada da sevgiye önemli bir pay düşüyor. O halde sevgi, varlık kazandıran bir etkidir. Nitekim Yunan düşünürü Platon ile büyük Türk düşünürleri Farabî (870-950), İbni Sinâ ve Yunus Emre'ye göre de Tanrı'nın yaratma eylemini harekete geçiren, aşk'tır. Daha doğrusu Tanrı, aşk'ın bizzat kendisidir. Farabî ve İbni Sina gibi düşünürlerimiz Tanrı'nın hem aşk (sevgi), hem âşık (seven), hem de ma'sûk (sevilen) olduğunu kabul etmektedirler.¹⁹ Bunların açıklaması nasıl yapılabilir? Tanrı, öz bakımından aşk'tır, aşk'ın bizzat kendisidir. Ancak aşk'ın bir öznesi olduğu gibi, bir de yüklemine bulunması gereklidir. Bu duruma göre Tanrı, öz bakımından sevginin kendisi olan, sevgi eylemini kendi özünde gerçekleştiren, dolayısıyla kendini seven (âşık), hem de bu eyleme konu olan, dolayısıyla da kendisi tarafından sevilendir (ma'sûk). Oysa sözü edilen sevgi veya aşk, varlığın kendisine duyduğu sevgi değil, başkasına duyulan sevgidir. Öyleyse sevginin konusu ve yüklemi, başkası olmalıdır. Başkası olmadan sevginin açığa çıkması söz konusu olamaz. Bu açıdan Tanrı, kendi varlığındaki sevgiyi, başkasına yüklemek istemiş ve

¹⁶ Bkz. Walter Kranz, *Antik Felsefe-Metinler ve Açıklamalar*, Çeviren: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, s. 109-111; Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, Çeviren: Oğuz Özügöl, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 1994, c. I, s. 171.

¹⁷ Eflatun, *Söhlen*, Çeviren: Azra Erhat, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul, 1972, 178a-b.

¹⁸ Eflatun, a.g.e., 178d, 179a.

¹⁹ Farabî, *Kitâbu Ârâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, Nşr: Albert Nasrî Nader, 6. Baskı, Beyrut, 1991, s. 54; Farabî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, Çeviren: Nafiz Danışman, MEB. Yayınları, İstanbul, 1990, s. 28; İbni Sinâ, *en-Necât*, Kahire, 1938, s. 245; H. Ömer Özden, *İbn-i Sinâ-Descartes/Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996, s. 144.

ya başkasıyla paylaşmak istemiş ve aşka konu, yüklem ve özne olacak başka varlıklar meydana getirmiştir. Bu var etmede asıl etken de sevgidir. Çünkü başkasının meydana gelmesi, sevgi olmadan gerçekleşemez. Tanrı, aşk'ın kendisi olduğu için varlık kazandırdığı bütün varlıklara bu öz'den, yani sevgiden katmıştır. Sevgi, başkasıyla paylaşmak olduğu için, sevgi ile irade birleşmiş ve sevgi varlığa dönüşmüştür. Yunus bunu,

"Asılda âşık u ma'sûka birdür

*Bu birden gerçi kim yüzbin göründi"*²⁰

mısralarıyla anlatmaktadır. Sevgi ve onun getirdiği özen olmazsa rasgele bir varlık meydana gelir. Oysa "Tanrı güzeldir, güzeli sever." Mademki Tanrı güzeli sever, öyleyse varlık kazandırdığı nesnelere de güzeldir. Diğer taraftan, var olanlar da Tanrı'nın kendilerine verdiği sevgiyle Tanrı'yı severler. Bu bakımdan Tanrı, hem kendi özü dikkate alındığında kendisi tarafından sevilendir; hem de varlıklar tarafından sevilendir. Evren de Tanrı'nın sevgisinin bir açılımından başka bir şey değildir. Çünkü varlık birdir. Yani sevenle sevilen arasında bir ayrılık, bir fark yoktur.

Bu anlatım, pananteizm (vahdet-i vücûd), yani varlığın birliği öğretisinin ifadesidir. Buna göre de nesnelere, Tanrı'nın varlığının bir açılımından başka bir şey değildir. Fransız düşünür Malebranche'dan (1632-1715)²¹ önce mutasavvıf Muhyiddin İbni Arabî (1165-1240) "varlıkta ancak Allah vardır. Ondan başkası ise hayali varlıktır", "varlıkta ancak Bir vardır: Suyun rengi kabının rengidir"²² gibi ifadeleriyle ve Yunus Emre,

"Allah benim didüğüne virmiş virür aşk varlığın

*Kimde ki var bir zerre aşk Çalab varlığı andadır"*²³

tarzındaki şiirleriyle, bu felsefeyi benimseyen düşünürler olarak görünmektedirler.

Bu açılımın en önemli varlığı da insandır. Bu noktaya ulaştığımızda, sevginin ikinci bir boyutuyla karşılaşırız. İlki, Tanrı ve başkası arasındaki sevginin en önemli sonucu olan insanın meydana gelmesiydi. İkincisi de insan ve başkası arasındaki sevgidir. İnsan ve başkası arasındaki sevginin de çeşitli türleri bulunmaktadır. Bunun ilk basamağı da insanın, kendi cinsinden olan varlıklara duyduğu sevgidir ki bunun da ilk adımında insanın kendi benine duyduğu sevgi bulunmaktadır. İnsanın kendisini sevmesi, doğal bir duygudur. Her insan kendi varlığını ve benliğini sever, sevmelidir de. Ancak bu duygu, kontrollü olmalı ve ben'in yanında başkasına da yer olmalıdır. Eğer insanın kendi benine duyduğu sevgi, kontrol altına alınamazsa, insanın kendisini parantez içerisine veya çizgileri kendisinden ibaret olan ve kendisinden başkasına yer olmayan bir çember içine

²⁰ Yunus Emre, *Divan*, s. 231, 325/8.

²¹ Bkz: Malebranche, *Metafizik ve Din Üzerinde Görüşmeler*, Çeviren: Bedia Akarsu, MEB. Yayınları, Ankara, 1997, Birinci ve İkinci Görüşmeler, s. 41-96; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1980, s. 290-292.

²² Nihat Keklik, *Muhyiddin İbn'ül-Arabî / el-Fütûhât el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 405.

²³ Yunus Emre, *Divan*, s. 48, 71/5.

alması durumu ortaya çıkar ki bunun felsefî literatürdeki karşılığı egoizm, yani bencilliktir. Egoistlik, kendisinden başkasını sevmemek veya sevememek, kendisinden başkasını düşünmemek, başka ifadeyle ben parantezi veya çemberinin dışına çıkamamak, dolayısıyla da etrafında kendisinden başka varlıkların bulunduğu da farkına varamamaktır. Böyle bir tutumu benimsemek, ben merkezli bir dünya oluşturmak demek olup, tüm varlıkların kendisi için var olduklarını kabul etmek demektir. Oysa sevgi, başkasına duyulan olumlu bir duygudur. Sevgi, parantezi açıp, ben çemberinin dışına çıkmak, ben'i aşip, başkasına ulaşmaktır. Sevgi olumsuzluğun değil, olumlulukların kaynağıdır; bu olumluluğa da ancak başkasına sevgi besleyerek ulaşılabilir.

Sevgide asıl olan, insanın, kendisi için hissettiği olumlu ve güzel duyguları başkası için de hissetmesidir. Öyleyse sevginin asıl amacı, insanlar arasında iyilik ve güzellikleri önce ortaya çıkarmak, sonra da bunları birer yaşam biçimi haline getirmektir. Öyleyse sevgi, bencillikten kurtulmaktır, diğerkâmlıktır, fedakârlıktır. Bu özveri, basit olan duygulardan başlayıp giderek daha karmaşık ve üst değerlere doğru yükselen özgeci bir anlayışa ulaşmaktır. Sevgide esas olan derlemek, toplamak, bir araya getirmek, ayrılıklardan uzaklaşmak, birbirine yönelmek, birlik ve beraberlik oluşturmaktır. Bunun karşıtı, nefret ve kindir. Ayrılığı körükler, birlik ve beraberliği yok eder, dağıtıcı ve yıkıcıdır.

İnsanın başkasına duyduğu sevginin çeşitli şekilleri bulunduğunu belirtmiştim. Bunlar arasında belki de ilk sırayı cinsel veya tinsel aşk veya erotik aşk olarak nitelediğimiz, karşı iki cinsin birbirine duyduğu sevgi almaktadır. Bu tür aşk'ta asıl olan sevenlerin kavuşmaları, bu sevgiyi evlilikle taçlandırmalarıdır. Ahlakî olan da budur. Toplumun ayakta kalmasında ve güçlü bir toplumsal yapı oluşturmada evlilik ve aile kurumu çok önemlidir. Evliliğin sevgiye dayalı olması, eşlerin birbirini çok sevmesi ve birbirleri için özveride bulunmaları bir birlik oluşturmakta ve aileyi, dolayısıyla da toplumumuzu güçlü hale getirmektedir. Sevgiye dayalı evlilikler, hem bu birliğin oluşturulmasına, hem de hedeflenen iyiliklerin ortaklığına dayanır. Sevgiyle birbirine bağlanmış olanlar arasında neşe, sevinç, keder, zenginlik, yoksulluk, evlat, ana-baba her şey ortaktır. Buradan itibaren eşlerin birbirini sevmesi, sadece kendisi için iyi ve yararlı olanı istemek değil, eşi ve varsa çocukları için de istemektir. Bu konuda Hegel'den (1770-1831) "aşk, birleşme bilincini..., ötekiyle oluşturduğum ve ötekinin de benimle oluşturduğu birliği belirtir. Aşkta bağımsız, özerk bir kişilik olmayı istemem, öyle olsam kendimi tamamlanmamış, eksik hissederdim" tarzında ifade ettiği düşünceler aktarılmaktadır. Buna göre eşlerden biri tek başına iyi bir şeye sahip olmak isteyemez. İsteddiği iyi şeyi hem kendisi, hem de eşi için istemelidir. Var olan her şeyi paylaşmayı, o iyiye eşini de ortak etmeyi istemelidir. Eş demek, paylaşan demektir, mutluluk için, ortak zenginlik için payına düşeni veren, onu paylaşan kişidir.²⁴ İşte bu ortaklığı kavrayan ve yaşayan iki sevgili arasında başkalık kalmaz ve adeta tek varlık haline gelirler. İki farklı beden olmaktan çıkıp, adeta aynı

²⁴ Blondel, *Aşk*, s. 23.

şeyleri düşünen, aynı duyguları paylaşan, aynı şeyleri isteyen tek bir ruh ve beden haline gelebilirler. Belki bu durum, ideal bir sevgi olarak düşünülebilir. Ama zaten felsefi açıdan sevgiden beklenen de budur.

Her ne kadar ütopyalarda aile bağlarının, devlete karşı sorumlulukları azaltacağı belirtilerek aile kurumuna karşı tepki duyuluyorsa da bu tavır, ütopyaadan ileri gidememiştir. Batı felsefesinin önemli simalarından biri olan Bertrand Russell (1872-1970), "toplumsal gruplar içinde, en güçlü ve içgüdüsel olarak en zorunlusunu, geçmişte olduğu gibi bugün de ailedir"²⁵ ifadesiyle evliliğin ve aile kurumunun gerekliliğini ifade etmektedir. Bu kurumun devamlılığının sağlanmasında, eşler arasında aşk ve sevginin bulunması, önemli ilkelere dendir.

Söz bu noktaya geldiğinde akla şu sorunun gelmesi beklenir: Birbirini seven iki insanın mutlaka fikir birliği içinde olması gerekli midir? Elbette iki insanın mutlaka aynı şeyleri düşünüp hissetmesini beklemek yanlış olur. Zaten ayrılık ideal olandır. Öyleyse farklı düşünce ve duyguların olması normaldir. Ancak birlikteliğin devamı için, sevginin bir saygı ve hoşgörü ortamı hazırlaması gereklidir. Saygı ve hoşgörü, fikir ayrılıklarına tahammül etmeyi öğretir. Birbirlerini seven insanlar, birbirlerinin fikirlerine de saygı gösterince birlikte yaşama ortamı kendiliğinden gelişir.

Sevgi, saygı ve hoşgörüye dayanan evlilikler topluma dinamizm kazandıran aile kurumunu oluştururken, bütün toplumlar için bir tehlike oluşturan evlilik dışı birliktelikler, topluma zarar veren oluşumlardır. Bu zararlara B. Russell da "aile kurumu yerine daha değişik bir yapısı olan yeni bir şey getirilecek olsa, belki de bu yeni kurum, peşinden bir çok korkunç kötülükleri de sürükleyecektir"²⁶ ifadesiyle işaret etmekte ve ailenin ahlakî açıdan önemini de vurgulamaktadır. Aile dışı birliktelikler, Türk toplum yapısını da derinden zedeleyen, tamiri güç yaralar açan yanlışlıklardır. Türk toplumunun temel dayanağı olan aile kurumunu korumak, sevginin yozlaşmasını önlemek açısından da önemlidir. Çünkü evlilikle sonuçlanmayan birliktelikler, kısa zamanda yıpranarak, bu duygunun saygınlığını yitirmesine de neden olabilir.

Yine Türk aile hayatının en önemli varlığı, bu sevginin meyvesi olan çocuktur. Çünkü sevgi doğurgandır. Ebeveynin çocuklarına, çocukların da ebeveynine olan sevgisi, karşılıksızlık duygusuna dayanır. Yani birbirlerine ihtiyaç duydukları için değil, insan olmanın gereği olduğu için, anne-baba-çocuk üçgeninin açları sevgidir. Russell da aile kavramının çağrıştırdığı en önemli olgunun, çocuk olduğu kanaatinde. Aile, çocuksuz olduğu sürece, kendine özgü, bireysel bir yapıya sahiptir. Ama çocuk olduktan sonra toplumsal bir boyut kazanır. Bu sevginin oluşmasında, ihtiyaç duygusuna hiç yer yoktur demek de yanlış olur; çünkü çocukların küçükken anne-babaya duydukları ilgi, onlara duy-

²⁵ Bertrand Russell, *Authority and The Individual*, George Allen and Unwin Ltd., Second Impression, London, 1955, s. 14.

²⁶ Bertrand Russell, *İnsanlığın Geleceği*, Çeviren: İlhami Kaya, Divan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1993, s. 118.

duğu ihtiyaca dayalıdır. Ancak giderek kendine yeter hale gelen çocuğun ailesine duyduğu sevgiyi, olsa olsa sevgi ihtiyacıyla açıklayabiliriz. Buna göre sevgi de yadsınamayacak olan ihtiyaçlardandır.²⁷ Hatta Russell'a göre çocuk, aile içindeki sevginin paylaşılmasını da sağlayarak bencillik duygusunu önlemektedir. "Günümüzde aile, ortaya çıkardığı duygular bakımından da önemlidir. Hem erkek hem de kadın, çocukları varsa, yaşamlarını ona göre ayarlarlar ve çocuklar bazı durumlarda kadın ve erkeğin bencil davranmalarını engellerler."²⁸

Sevgi, saygı ve hoşgörünün bitmesi, yine toplum hayatımızda onarılması güç yararlardan biri olan boşanmayı gündeme getirmekte ve bundan hem aile kurumu, hem de özellikle çocuklar darbe almaktadır. Maalesef günümüzde evlilikler kadar boşanmalar ve o kadar olmasa da kurumsal olmayan birliktelikler ve yine kurumsal olmayan ayrımlar cereyan etmektedir. Bunun sonucu olarak da toplumumuzda mutsuz insanların sayısı artmaktadır. Bu insanlar, mutluluğu farklı yerlerde aramaya kalkışınca da madde bağımlılığı da dâhil pek çok yasal olmayan durumla karşı karşıya kalınmakta, özellikle çocuklarımız, yasa dışı yollara sürüklenmektedir. Bunu önlemenin yollarından biri evliliğin saygınlığını korumaktır.

Toplumun en küçük modeli olan ailedeki sevgi, saygı, hoşgörü anlayışını, toplumun tamamına uygulayabiliriz. Birkaç insandan oluşan aile içinde bile fikir ayrılıkları olabildiğine göre, birçok insanın bir araya gelmesinden oluşan büyük ölçekli toplumlarda bu farklılıkların daha fazla olacağı açıktır. Toplumlardaki karşılıklı ilişkiler, belli kurallar çerçevesinde işlemektedir. Bazen bu kurallara rağmen anlaşmazlıklar görülebilir. Bu türden anlaşmazlıkları, memnuniyetsizlikleri ve toplumda görülen her türlü problemi çözüme kavuşturacak ve ortadan kaldıracak olan en etkili formül, insanların birbirlerini sevip saymalarını, birbirlerine saygı göstermelerini sağlamak olsa gerektir. Sevgi ve saygı, kuralların işlerliğine katkıda bulunur. Sevgiyi bir yaşam felsefesi haline getirenler, birbirini anlar, birbirlerine destek olur, birbirlerini aldatmaya çalışmazlar. Bu duygular, sağlıklı bir toplumsal yapının dinamiklerindedir.

Temelinde sevginin bulunduğu, herkesin birbiri için yaşadığı ve birbirine güvenip dayandığı toplum, ideal bir toplumdur. Türk toplum hayatında bunun örneklerine sıkça rastlanır. Köylerde uygulanan imece sistemi, böyle bir toplum yapısının en güzel örneklerinden olsa gerektir. Birbirlerine sevgiyle bakan, yardımlaşan, dostça el uzatan, ayıplarını kapatan, hatalarını görmezden gelen, başkalarına faydalı olmaya çalışan toplumlarda, varsa bile sıkıntılar er-geç çözüme kavuşur. Bunun aksi olan durumlarda ise huzur, yerini kargaşaya, güvensizliğe ve nefrete bırakır; sevgi ortadan kalkar.

²⁷ Russell'ın çocuk konusundaki görüşleri için bkz: Osman Elmalı, *Bertrand Russell'da Ahlak Felsefesi*, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005, s. 125 vd.

²⁸ Bertrand Russell, *Marriage and Morals*, Unwin Boks Ltd., Eleventh Impression, London, 1951, s. 145.

"Eğer aşkı seversen cân olasın
Kamu derdüne dermân olasın"²⁹

diyen Yunus, Türk toplum hayatının dayandığı ahlakî ilkelerin; yardımseverlik, iyilikseverlik, fedakarlık, başkasının derdiyle dertdaş olmak, başkasının menfaati ve yararı için kendi çıkarını terk etmek gibi özgeci bir ahlak anlayışını ifade ettiğini bizlere göstermektedir. Sevgi temelinden yükselen bu tür bir özgeci ahlakın yansımaları olarak tarihimizdeki ahilik teşkilatını ve vakıf kurumunu örnek olarak gösterebiliriz.

Toplum içinde iyi işlerde birbirine destek olan, yardım eden insanlar, birbirlerine toplumsal bağlarla olduğu gibi duygusal bağlarla da bağlıdırlar. Bu duygusal bağın en önemlisinin, ben ve öteki arasında cereyan eden sevgi olduğunu belirtmiş ve bunun sosyal hayattaki yansımalarından olan ve kavuşmayla (*vuslat*) sonuçlanan çeşidi olan evlilikten söz etmiştik. Ancak tensel aşkla başlayan her sevgi, mutlaka vuslatla sonuçlanmayabilir. Birbirini çok seven iki insan, bazen asla kavuşamayabilir. Kimi eserlerde iki sevgilinin birbirine kavuşamaması tarzındaki aşkların anlatıldığı ve "literatüre '*Platonik (Eflatunî) Aşk*' adıyla geçen bu anlayış, geçici güzelliklere değil, güzellik idee'sine, salt güzelliğe duyulan aşk'ın ifadesidir."³⁰ Kaynağını Platon'un *Şölen (Symposion)* ve *Phaidros* adlı eserlerindeki anlatımdan alan bu anlayışa göre sevme olgusu, üç aşamalı bir düzen doğrultusunda iki insan arasında başlayıp 'idealar dünyası'nda sona eren bir serüven olarak anlatılır. Bu maceranın ilk aşamasını, bir insanın başka bir insana duyduğu sevgi oluşturur. Genel olarak bu sevgi, bir kızın erkeğin güzelliğine veya erkeğin bir kızın güzelliğine sevdalanması olarak görünür. Bu, tutkulu bir aşktır ve âşık, sevgilisinin zarar görmesinden korkar. İkinci aşamada bu tek kişiye duyulan aşk, yerini bütün insanlardaki güzelliği görme şekline dönüşür ve tek kişideki güzellik, tüm insanlıkta hatta tabiatda da görülmeye başlanır. Üçüncü aşamada ise insanlığa duyulan bu sevgi, yerini formların sevgisine bırakır; ruhun, bir zamanlar bilip de kaynaktan uzaklaştığı için unuttuğu gerçek varlığa ve gerçek sevgiye ulaşılır. Çünkü Platon'a göre gerçek güzellik ve aşk, güzel ideasının bulunduğu idealar dünyasındadır.³¹ O halde Platon'a göre "sevgi ya da aşk, Güzellik Ideasına yükseliş süreci olarak tanımlandığında sevgi-aşk ve güzellik arasında doğrudan bir bağlantının bulunduğu açıkça görülür."³² Nitekim Platon, aşka konu olan bu güzelliğin, aşk'ın yüceliğine uygun olarak gelip geçici değil, doğumsuz, ölümsüz olduğunu, bütün güzelliklerin ondan pay aldığını, görelî değil, mutlak bir güzellik olduğunu ve sevginin yüce sırlarına erdiğini ifade etmektedir.³³

29. Yunus Emre; *Divan*, s. 150, 212/1.

30. Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, Ötügen Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1996, s. 61.

31. Platon, *Şölen*, 210b-d, 211a-c; *Phaidros*, 250d ve devamı. Genel olarak Platonik aşk veya Platoncu aşk teriminin, XV. Yüzyılda Platon'un bütün eserlerini Latince'ye çeviren İtalyan Marsilio Ficino (1433-1499) tarafından ilk kez dile getirildiği kabul edilir. Bkz: Güçlü-Uzun S.-Uzun E.-Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1142.

32. Emel Koç, "Platon Ve Yunus Emre Düşüncesinde Sevgi Ve Aşk", *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Derneği Yayını, Ankara, 200/2. Sayı: 32, s. 41.

33. Platon, *Şölen*, 211a-b.

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Platon, aşkı *Phaidros* isimli diyalogunda önce insana özgü bir duygu olarak incelemekte ve aşk'ın, insanı halden hale sokabilecek bir güçte olduğuna, sevenin sevdiği için her şeyi yapabileceğine, aşk'ın çok ilerlemiş durumlarda ruhsal bozukluklara yol açabileceğine hatta zarar verebilecek durumlara ulaşabileceğine dikkat çektikten sonra³⁴ yine aynı diyalogda bu kez aşk'ın Tanrısal boyutunu öne çıkarmakta ve "aşk bir Tanrı veya Tanrılık bir şey ise –ki bundan şüphem yok- kötü bir şey olamaz"³⁵ diyerek aşk'ın yüce bir duygu olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim Platon'un, *Symposium (Şölen)* isimli diyalogunda, aşk'ın ontolojik boyutunu ele alıp onun tanrısal yönüne vurguda bulunduğunu belirtmiştik. Yine belirttiğimiz gibi Platon'un, *felsefi aşk*'ı öne çıkaran bu ifadeleri, kendisinden sonra, estetik boyutu ağır basan *Platonik aşk*'ın ortaya çıkışında etkili olmuştur.

Platon'daki bu aşk aşamaları, İskender Pala'nın yorumunda aşk'ın türleri olarak karşımıza çıkmaktadır:

"Aşk beşeridir;... Gözden girer, gönülde yaşar... Aşk platoniktir; sohbetle başlar, zahmet getirir. Zihinden girer, gönülde yaşar... Aşk ilâhîdir; imanla başlar, vahdete götürür. Gönülde doğar, gönülde yaşar."³⁶

Aristoteles'in (MÖ 384-322) de ahlak anlayışında aşkı, ifrat derecesindeki tutku olarak göstermesi³⁷ ve mutluluğu, aşırılıklardan kaçarak ölçülü olmada, ölçülü olmayı da orta olanı bulmakta görmesi³⁸, bunun da ancak akla uygun yaşamakla elde edileceğini belirterek "akla uygun yaşamak, tutkuya göre yaşamaktan"³⁹ daha iyi olduğunu belirtmesi, Platon ve Aristoteles'ten ciddi oranda etkilenmiş olan İslam filozofları ve mutasavvıflarının da aşka temkinli yaklaşımları sonucunu doğurmuş, iki insan arasında yaşanan aşka "*mecazi aşk*", Tanrı'ya ulaştırılan aşk'a da "*gerçek aşk*" adını vermişler, cinsel aşkla başlayan tüm aşk hikayelerine edebi, felsefi, epik (destansı) bir görünüm kazandırmışlar, Yusuf ile Züleyha, Ferhat ile Şirin, Kerem ile Aslı gibi aşk hikayeleri yazmışlardır. Bu tür aşkların ve aynı zamanda *Platonik aşk*'ın da en güzel örneğini teşkil eden Leyla ile Mecnun hikâyesi ve bu hikâyeyi ölümsüzleştiren şairimiz de hiç şüphesiz bütün ömrünü aşk ve ıstırap anlatarak geçirmiş olan Fuzulî'dir (?-1556).⁴⁰ Bu tarz hikayelerin tamamında birbirlerine aşık olan kız ve erkek, çeşitli engellemelerle ıstırap çekmekte, sonra bu kişisel aşk önce onlara ıstırap çektirenlerin bile sevilmesine ve ardından da Tanrı aşkı'na dönmektedir. Bunu kendi hayatına uygulayan Fuzulî,

³⁴ Eflatun, *Phaidros*, Çeviren: Hamdi Akverdi, MEB. yayınları, İstanbul, 1997, 231c ve devamı, 242e.

³⁵ Eflatun, *Phaidros*, 242e.

³⁶ Pala, *Kitâb-ı Aşk*, s. 17.

³⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, IX. 1171a 10.

³⁸ Aristoteles, a.g.e., II. 1104a 20-25.

³⁹ Aristoteles, a.g.e., IX. 1169a 5.

⁴⁰ Fuzulî'nin *Platonik aşk*'ı anlattığı Leyla ile Mecnun isimli eserinin konumuza uygun analizleri için bkz: İskender Pala, "Âh Mine'l-Aşk" (Aşkın Öz Yurdu ve Has Bahçesinde Bir Temaşa), *Cogito, Aşk*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Ocak 2004, 8. Baskı, Sayı:4, s. 88.

*"Bende Mecnun'dan füzûn âşıklık istidâdı var
Âşık-ı sâdik benem Mecnun'un ancak adı var"*⁴¹

demekte ve gerek kendi aşkı'nın, gerekse Mecnun'un aşkı'nın gerçek aşka yönelik olduğunu ve kendi varlıklarının Tanrı'nın varlığında eriyip yok olduğunu bir gazelinin şu beyitleriyle dile getirmektedir.

*"Vâdî-i vahdet hakikatte makâm-ı aşktır
Kim müşâhhas olmaz ol vâdîde sultandan gedâ"*⁴²

Bu tür aşk'ta da bir vuslat vardır; ama bu kavuşma, karşı iki cinsin kavuşması değil, varlığın kaynağı olan ve ondan başka gerçek varlık olduğu kabul edilmeyen Tanrı ile buluşmadır. Bunun en güzel örneği de Mevlanâ'nın "*şeb-i aruz*" diye nitelediği vuslat anlayışıdır. Böyle bir aşk'ta artık ben ve öteki ayrılığı ortadan kalkmakta ve Tanrı ile bir olunmaktadır.

İnsanda, egoizme götüren bir benlik duygusu bulunmakta ve bu da onu gerçeklikten uzaklaştırarak daha basit gayelere götürmektedir. Öyleyse öncelikle insanın, bu benlik duygusunu yenmesi, bunun için de insanın kendisini tanıması gerekir. İnsanın kendisini ve çevresini tanımasını sağlayacak olan da bilgi sahibi olmasıdır. Bilgi olmadan, tanıma olamaz. İşte bu noktada sevginin bir başka türüyle karşılaşırız. O da ben'in öteki yerine bilgiyi koyması, yani bilgiyi sevmesidir.

Bilginin insana kazandırdığı pek çok şey vardır. Bilginin yöntemli olarak kullanılması bilimi, bilim de tekniği doğurduğu için, bundan insanlık büyük ölçüde yararlanır. Nitekim bugün hayatımızı kolaylaştıran birçok buluş, bilginin metotlu kullanımından elde edilmiştir. Fakat bilginin insana kazandırdığı başka bir şey daha olmalıdır ki bu, çok daha önemlidir. O da insanın kendisini tanıması ve keşfetmesidir. Bu açıdan Sokrates, (MÖ 469-399) "*çindeki sese kulak vermek*"⁴³ ifadesini kullanırken, Yunus Emre,

*"İlim ilim bilmekdür, ilim kendin bilmekdür
Sen kendini bilmezsin, yâ nice okumakdur"*⁴⁴

diyerek bilginin ilk hedefinin insanın kendisini tanıması olduğunu göstermektedir. Bunun gerçekleşmemesi durumuna karşı da hayretini gizleyemeyerek, 'ya nice okumaktır' demektedir. Çünkü insanın kendisini bilmesiyle başlayan bilgi yolculuğu, insanı gerçeği bulmaya ve tanımaya götürecektir.

Bu, aynı zamanda insanın kendi kişiliğini bulması ve gerçekleştirmesidir. Kendi varlığını ve kişiliğini gerçekleştiren ve tanıyan insan, Sokrates'in içinde duyduğunu iddia ettiği sese kulak vererek hem kendi kişiliğini oluşturmuş, hem de "ben"den, "üstün

⁴¹ *Fuzûlî Divanı*, Hazırlayanlar: Kenan Akyüz, Süheyl Beker, Sedit Yüksel, Müjgan Cumbur, Akçağ Yayınları, 1975, 75. gazel, s. 167.

⁴² *Fuzûlî Divanı*, 1. gazel, s. 131.

⁴³ Eflatun, *Sokrates'in Savunması*, Çevirenler: Azra Erhat - Sabahattin Eyuboğlu, Remzi Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 1971, 31c-d.

⁴⁴ Yunus Emre, *Divan*, s. 51, 7711.

ben'e yani gerçek aşka doğru yükselmiş olur. Yunus'un

*"Gerçek âşık oldumsa gel aşk kitabından oku
Cân gözünü açtın ise hakikat bulasın Hakk'ı"*⁴⁵

dizeleri bunu anlatmaktadır. Hem kötülüklerden uzaklaşmak, hem de gerçek aşka ulaşmak için, bu benlik duygusundan uzaklaşmak veya onu iyilik yolunda eğitmek gereklidir.

Benliğini yenip kişiliğini bulan insan, Tanrısal ideyle birleşmiş olur. İşte bu noktada Sokrates'in iç dünyasındaki sesi duyması ve bunun Tanrısal bir ses olduğunu belirtmesi gibi Yunus da

*"Beni sorman bana bende değülven
Sûretüm boş yürür tondan içeri"*⁴⁶

diyerek içinde hissettiği Tanrısal varlığa ve Onun sevgisine işaret etmektedir.

Sevginin insandaki konağı, insanın özü olarak niteleyebileceğimiz "*gönül*"dür. Bu özü yakalayabilenler, gerçek anlamda insan sayılabilir. İnsan, gönülün önemini kavarsa, insanı insan yapan değerlerin *gönülden* geçtiğini bilirse, hem kendi insanlığını, hem de başkalarının aynı değerde olduğunu kavramış hale gelir. *Gönül* yapmak, Yunus'a göre her işin başlangıç noktasıdır. Onun felsefesinin anahtar kavramı olan aşk ile, sevgi ile açılan kapıdır gönül. Bu kapıdan girenler, gerçek anlamda insanlığı kavramışlardır.

*"Yunus Emre der hoca, gerekse var bin hacca
Hepisinden eyice bir gönüle girmekdür"*⁴⁷

diyen Yunus, insana ve bütün varlıklara saygı duymanın, gönüllü hoş tutmanın, yapılan bir çok ibadetten daha büyük bir ibadet olduğunu, Tanrı'ya giden yolun yalnızca bilinen ibadetlerden ibaret olmayıp öncelikle *gönülden* geçtiğini belirtmektedir. Böylece Yunus Emre ibadet kavramının sınırlarını, darlıktan kurtarıp çok daha geniş bir hareket alanına taşımaktadır. Mutluluğu elde etmenin de gönül kazanmaktan geçtiğini

*"Uçmak uçmak didüğün, kulları yiltedüğün
Uçmağın sermayesi bir gönül utmak gerek"*⁴⁸

dizeleriyle anlatan Yunus Emre'ye göre, *gönül* kırmanın da tam aksine mutsuzluğa yol açacağını

*"Bir kez gönül yıkdunsa bu kılduğın namaz değül
Yetmişiki millet dahı elin yüzün yumaz değül"*⁴⁹

mısralarıyla dile getirmektedir.

Sadece belirli hareketlerden ibaret görülen, içi doldurulmamış, özden uzak olan ve günlük yaşamımızda izleri görülmeyen, insanı sevmeye yol açmayan ibadetlerin fayda-

⁴⁵ Yunus Emre, *Divan*, s. 229, 323/1.

⁴⁶ Yunus Emre, *Divan*, s. 222, 314/4.

⁴⁷ Yunus Emre, *Divan*, s. 51, 77/5.

⁴⁸ Yunus Emre, *Divan*, s. 79, 114/4.

⁴⁹ Yunus Emre, *Divan*, s. 91, 131/1.

sı yoktur. Her türlü bedensel dinî ibadetini yerine getirip, günlük ibadetlerinin üstüne nafile dediğimiz ek ibadetler yapıp hatta bununla yetinmeyerek özel ibadet yolları deneyen, fakat başkalarına iyi davranmayan, insanları aldatan, kendi çıkarlarını başkalarının çıkarlarından üstün tutanlar, insanı ve varlığı sevmeyenler, ibadetin asıl anlamını anlamamış, insanlığı özümseyememişler demektir. Çünkü insan gönlü yapmakla ibadet yapmak doğru orantılı, insan gönlü kırmakla ibadet yapmak ters orantılıdır.

"Bin kez hacca vardımisa bin kez gaza kıldımisa

*Bir kez gönül sıdunısa (kırdınisa) gerekse var yollar dokı."*⁵⁰

"Düriş (çalış), kazan yi yidiür, bir gönül ele getiür

*Yüz Ka'be'den yiğrekdiür, bir gönül ziyâreti."*⁵¹

Gönül neden bu kadar önemlidir? Çünkü gönül, adeta Tanrı'nın evidir, makamıdır; Onun anlaşılıp anlamlandırıldığı yerdir. Gönül aynı zamanda insanın da anlaşıldığı, insanın insan olmasının anlamlandırıldığı en hassas yerdir. Yunus bunu,

"Gönül Çalab'ın tahtı, gönüle Çalab baktı

*İki cihan bedbahtı kim gönül ykarısa"*⁵²

dizeleriyle ifade etmektedir. Gönle değer verenler, gönül yapanlar, gerçek anlamda insanlığı bilenlerdir; insanlığın anlamını kavramış olanlar ancak, gönle önem verirler. Gönlün ne olduğunu bilenler, iç huzurunu tesis edip mutluluğu yakalarken, gönül kıranlar mutsuz olurlar, kendileriyle barışık olmazlar.

Gönlün anlamını kavrayamayanlar, insanları birer eşya yerinde görebilirler. İnsanların her türlü duygularından ve değerlerinden kendi çıkarları lehine yararlanmaya kalkışabilirler. İnsanların en fazla saygı gösterdiği kurumlardan biri din olduğu gibi, istismara en açık olan da yine dindir. Dinî duygu ile gönül arasında güçlü bir bağ bulunması gerekir. Ancak kimileri, pragmatist bir yaklaşımla dinî duyguları kendi çıkarları uğruna kullanarak insanları aldatma yolunu seçmekte ve bundan kişisel faydalar elde etmektedirler. Bu tutum, gönlün anlamının kavranamamış olmasından kaynaklanabileceği gibi, dinin anlamının da anlaşılammış olmasından, daha doğrusu insanlığın anlamının kavranamamasından da kaynaklanmaktadır. Aslında bu tutumu aşmanın yolu da bilgiden ve eğitimden geçmektedir.

Şüphesiz sevginin yalnızca anlatmaya çalıştığımız türlerinin bulunduğunu söylemek, sevginin sınırlarını daraltmak olur. İnsan sevgisinin yanında çevre sevgisi ve saygısını da varlığın bütününe duyulan sevginin içerisinde görebiliriz. Ama bunların da anlamını bulduğu başka sevgiler de bulunmaktadır. Onlar olmadan, baştan beri anlattığımız sevgilerin hiç birinin yaşanamayacağı sevgilerdir bunlar. Bunlar, sevgilerin en güzeli olan vatan ve bayrak sevgisidir. Vatan sevgisi, uğruna canların feda edilebileceği en ulvî

⁵⁰ Yunus Emre, *Divan*, s. 201, 282/6.

⁵¹ Yunus Emre, *Divan*, s.207, 291/2.

⁵² Yunus Emre, *Divan*, s. 163; 233/5.

sevgilerdendir. İnsanın vatanı uğrunda gözünü kırpmadan canını feda edebilmesi, sadece sevginin gücüyle açıklanabilir. Geçmişte ve günümüzde uğruna nice yüz binlerin, milyonların şehit olmaktan kaçınmadığı güzel ülkemizi, vatanımızın her köşesinde nazlı bir esintiyle dalgalanan bayrağımızı sevmek, sanıyorum millî bir ibadet olarak değerlendirilmelidir. Çünkü "vatan sevgisi, imandandır." Vatanımızın, ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü korumak, devam ettirmek ve onu gelecek nesillere daha mamur bir halde devretmek için bu sevginin daha fazla yaşanıp yaşatılması gerekmektedir. Vatan uğrunda hiç çekinmeden can vermek, vatan sevgisinden ve sevginin gücünden başka ne ile açıklanabilir. Türk ulusunun birer ferdi olarak hepimizin, ulu önder Atatürk'ün (1881-1938) gösterdiği hedef olan "çağdaş uygarlık seviyesine yükselmek, hatta bu seviyeyi aşmak"⁵³ yolunda, yine Atatürk'ün belirttiği gibi çok çalışmaya ihtiyacımız bulunduğu gibi, Yunus Emre'nin

"Gelün tanışık idelüm, işin kolayın tatalum
Sevelüm sevillelüm, dünyeye kimesne kalma"⁵⁴
dizelerindeki sevgi felsefesine, Mevlânâ'ya nispet edilen,
"Gel gel gel, ne olursan ol yine gel!,
İster kâfir, ister putperest, ister Mecusi ol, gel
Bizim dergâhumuz
Ümitsizlik dergâhu değildir.
Yüzbin kere tövbeni bozmuş olsan da
Gene gel..."⁵⁵

ifadelerindeki hoşgörü anlayışına her zaman ihtiyacımız bulunmaktadır. Elbette her toplumda iyilerin yanında kötüler de olacaktır. Kötü olmadan iyi anlaşılmaz. Asıl olan, iyinin kötüye oranla daha fazla duruma getirilmesidir. Bunu sağlamada Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Velî (1208?-1271), Yunus Emre gibi gönül dostlarının önemli katkılarının olabileceği muhakkaktır. Onların sevgi felsefelerini tüm dünyaya tanıtarak, dünyamızı sevgiyle yaşanır hale getirmeliyiz. Unutmamalıyız ki nefret, ayırıcı ve yıkıcıdır; sevgi ise birleştirici, derleyici, toplayıcı ve kucaklaştıracıdır.

Abstract: Love's Power

Love is a phenomenon that cannot be defined but that can be lived. Even if it cannot be defined, a lot of things can gain meaning with it. It is possible to see love in each stage of its emergence. For instance, for Empedokles it is love that gathers together dispersed elements in the beginning of the universe. For Plato the first thought of God is love and what makes people live is this love that they get from God.

⁵³ Utkan Kocatürk, *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara, 1999, s. 212.

⁵⁴ Yunus Emre, *Divan*, s.56, 83/5.

⁵⁵ Ziya Elitez, *Mevlana'dan Altın Öğütler*, Kozmik Kitaplar, İstanbul, 2004, s. 36.

According to such Turkish philosophers as Farabi, İbni Sina and Yunus Emre love originates from God. Because God means love. He added love to every creature that he created. Every creature is the result of the love of God and this concept is the best among the created.

Human beings become happy if they are aware of love. Love is of many types. Love of child, parents, nation, and so on. There is also love for the opposite sex. Love is the principle that unites the opposites. It is the principle that provides unity and conformity in the society.

Another dimension of love is the philosophical love that is also called Platonic love. This type of love starts with the intimacy for the opposite sex, goes on to include the whole humanity and gains a direction towards absolute beauty. Therefore, love has both ontological and ethical and aesthetic dimensions. And love gives life to the entire universe.

Key Words: Love, God, human, universe, lover, Platonic love, knowing himself, marriage.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997.
- Ayvazoğlu, Beşir, *Aşk Estetiği*, Ötüken Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1996.
- Bingöl, Abdülkuddüs, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi (Aristoteles, İbni Sînâ ve Port-Royal Mantıkçıları İle Sınırlandırılmış Olarak)* MEB. Yayınları, İstanbul, 1993.
- Blondel, Eric, *Aşk*, Çeviren: Esra Özdoğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.
- Capelle, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografılar)*, Çeviren: Oğuz Özügül, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1994.
- Çelebi, Asaf Halet, *Mevlânâ ve Mevlevilik*, Hece Yayınları, Ankara, 2002.
- Elitez, Ziya, *Mevlana'dan Altın Öğütler*, Kozmik Kitaplar, İstanbul, 2004.
- Elmalı, Osman, Bertrand Russell'da Ahlak Felsefesi, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hattarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa, 1999.
- Eflatun, *Phaidros*, Çeviren: Hamdi Akverdi, MEB. yayınları, İstanbul.
- Eflatun, *Sokrates'in Savunması*, Çevirenler: Azra Erhat – Sabahattin Eyuboğlu, Remzi Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 1971.
- Eflatun, *Şölen*, Çeviren: Azra Erhat, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul, 1972.
- Farabi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, Çeviren: Nafiz Danışman, MEB. Yayınları, İstanbul, 1990.
- Farabi, *Kitâbu Ârâ-i Ehli'l-Medinetü'l-Fâzıla*, Nşr: Albert Nasrî Nader, 6. Baskı Beyrut, 1991.
- Fuzûlî Divanı*, Hazırlayanlar: Kenan Akyüz - Süheyl Beker Sedî Yüksel - Müjgan Cumber, Akçağ Yayınları, 1975.
- Fuzulî, *Külliyât-ı Divân-ı Fuzûlî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1308.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul, 1980.
- Güçlü, Abdülbaki-Uzun, Erkan-Uzun, Serkan-Yolsal, Ümit Hüsrev, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2003.
- İbni Sînâ, *en-Necâr*, Kahire, 1938.
- İbni Sînâ, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Aşk*, Neşreden: Ahmed Ateş, İstanbul, 1953.
- Keklik, Nihat, *Muhyiddîn İbn'ül-Arabî / el-Fütühât el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.
- Kocatürk, Utkan, *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara, 1999.
- Koç, Emel, "Platon ve Yunus Emre Düşüncesinde Sevgi Ve Aşk", *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Derneği

Yayını, Ankara, 200/2, Sayı: 32, s. 41.

Kranz, Walter, *Antik Felsefe-Metinler ve Açıklamalar*, Çeviren: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984.

Malebranche, *Metafizik ve Din Üzerinde Görüşmeler*, Çeviren: Bedia Akarsu, MEB. Yayınları, Ankara, 1997.

Mevlânâ, *Mesnevi*, Çeviren: Veled İzbudak, MEB. Devlet Kitapları, 6. Baskı, İstanbul, 1973.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 1986.

Özden, H. Ömer, *İbn-i Sînâ-Descartes/Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996.

Pala, İskender, "Âh Mine'l-Aşk" (Aşkın Öz Yurdu ve Has Bahçesinde Bir Temaşa), *Cogito, Aşk*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Ocak 2004, 8. Baskı, Sayı:4.

Pala, İskender, *Kitâb-ı Aşk*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2005.

Russell, Bertrand, *Authority and The Individual*, George Allen and Unwin Ltd., Second Impression, London, 1955.

Russell, Bertrand, *İnsanlığın Geleceği*, Çeviren: İlhami Kaya, Divan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1993.

Russell, Bertrand, *Marriage and Morals*, Unwin Boks Ltd., Eleventh Impression, London, 1951.

Şeyh Galib, *Hüsni ü Aşk*, Hazırlayanlar: Orhan Okay-Hüseyin Ayan, Dergah Yayınları, İstanbul, 1975.

Uludağ, Süleyman, "Aşk" Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 4, İstanbul, 1991.

Yunus Emre Divanı, Hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1986.

ANTİKÇAĞ'DA MÜMKÜN MODALİTESİ'NİN TANIMINDAKİ BAZI PROBLEMLER

İsmail KÖZ*

1-Mümkün Modalitesinin Modal Kavramlar Arasındaki Yeri

Bir önermede bazan konu ile yüklem arasındaki bağ, bir kayıtle sınırlanır. Önermenin doğruluğu o kaydın doğruluğuna bağlıdır. İşte o kayda önermenin modalitesi denir. Böyle bir kayıtlama iki şekilde anlaşılabilir: 1)Ya çok sayıda modaliteden bahsedilir ve modalitelerin sayısı zarfların sayısından fazla olur. Mesela "Sokrates iyi münakaşa ediyor" önermesinde hüküm "iyi" ile bir kayda tabi tutulmuştur. Bu şekilde zarflarla değiştirilen hükümlerin sayısı sınırsızdır. Aristoteles tefsircilerinden Ammonios, Philopon ve Boece modaliteyi bu anlamda anlamışlardır; Modalite bu anlamda önermeye birleşen herhangi bir zarf olmaktadır; 2)Ya da Aristoteles'de olduğu gibi önermelerde, konu ile yüklem arasındaki bağ, kayıtlayan belli sayıda modaliteden bahsedilir. Necati Öner'e göre, mantıkçılar genelde bu ikinci yolu kabule etmişlerdir.¹

Önermenin bir cüzü sayılan modaliteyi ifade eden terim, önermenin yüklemine bitişir ve yüklem için varlığının niteliğine delalet eder. Bu anlamda modalite yüklem konuya olan bağıntısının derecesini göstermek için önermenin üç elemanına eklenen bir terimdir. O halde modaliteler yüklem konuyla olan münasebetini sağlayan bağla ilgilidir.² Netice itibarıyla modalitenin tam bir tanımını yapacak olursak "modalite hüküm üzerine verilmiş hükümdür" de³ diyebiliriz.

Mantıkta modalite meselesini ilk defa ele alan Aristoteles'tir. Ancak buna rağmen o, ne modalite kelimesini kullanmış ne de onun tanımını yapmıştır. Mod veya modal kelimelerine, ilk defa "hükümlerin modu" deyimini kullanan Boece'de rastlıyoruz.⁴ Öner, mantıkçıların modalitelerin sayı ve anlamları üzerinde tam bir ittifak halinde olmadıklarını belirtir.⁵

Bunun nedenlerinden en önemlisi Aristoteles'de modalite konusunun pek açık olmasıdır. Organon'un II. Kitabında mümkün, imkansız, zorunlu ve olumsal (contingent)

* Doç. Dr., A.Ü. İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı, koz@divinity.ankara.edu.tr

¹ Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, İstanbul, 1995, s. 120 vd.

² Refik el-Acem, el-Mantık İnde'l-Farabi, Beyrut, 1985, s. 155; krş. Bolay, Naci, İbn Sina Mantığında Önermeler, Erzurum, 1981, s. 81

³ Öner, A.g.e., s. 120

⁴ Necati Öner, Klasik Mantık, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., 6. bsk., 1991, s. 77; Öner, 1995, s. 120

⁵ Öner, 1995, s. 120

önermelerden bahsediyor. Bu dört hüküm şekli Ortaçağ batı mantıkçıları tarafından kabul edilen modalite çeşitleridir. Organon'un III. Kitabı olan *Birinci Analitiklerde* ise Aristoteles her önermenin ya bir arı ya bir zorunlu ya da bir "contingent" yüklemeli olduğunu belirtir. Ancak Aristoteles yorumcuları ile başlayan modalite tanımına göre, o zorunlu ve olumsal diye iki modalite çeşidi kabul etmiştir.⁶ Ancak bu konu tartışmalıdır. Aristoteles *Birinci Analitikler* birinci kitap 24. Bölümde öncüllerin niteliğinden bahsederken zorunlu, assertorik ve olumsal zikrettikten sonra, diğer 'attribution' modlarını da dikkate almak gerektiğini belirtmektedir. *Birinci Analitikler* birinci kitap 29. Paragrafta hipotetik ve modal kıyaslarda orta terim araştırması yaparken zorunlu, olumsal ve assertorik'i zikrettikten sonra da diğer bütün "attribution modlar" için de aynı olacaktır demektedir. Tricot, birinci ifadedeki "diğer modlar" dan Aristoteles'in mümkün ve imkansız, ikinci ifadeden ise zorunsuz ve imkansız kastettiğini söylüyor. Rondelet ise Aristoteles'in bu ifadelerine ek olarak Philo'nun tanıklığına dayanıp onun çok sayıda modalite kabul ettiği fikrine varıyor.⁷

Öner'e göre Aristoteles, hangi prensibe göre modaliteleri seçip işlediğini açıklamamıştır. Öner, bu anlamda batı mantıkçıları arasındaki farklı anlayışları karşılaştırarak skolastiğin bir önermeyi değişikliğe uğratan modalitelerin mümkün, olumsal, imkansız ve zorunlu olarak dört çeşit kabul ettiklerini belirtir. Bunun karşısında ise Goblou'tun modaliteleri ikiye indirdiğini belirtmektedir. Goblou, olumsal ve mümkünü formel olarak birbirinden ayırmamaktadır. İmkansız ise olumsuzluğun zorunluluğudur. O halde mümkün ile olumsal bir; zorunlu ile imkansız da bir olmak üzere iki modalite kabul etmek gerekir.⁸ Bütün bunlardan dolayı modalite konusunda herkes tarafından kabul edilen bir sistem yoktur.

2-Mümkün Modalitesinin Tanımındaki Tartışmalar

Mantıkta dört modalite vardır. Bunlar: zorunlu, olumsal, mümkün ve imkansız. Şimdi bunların tanımlarını şu şekilde sırayabiliriz: Zorunlu, olduğundan başka türlü olması mümkün olmayandır. Olumsal, var olması açısından mümkün olandır. Şöyle ki geçmişte meydana gelen olmayabilirdi de. Zira burada var olduğu zaman onun varlığını ve yokluğunu gerektiren bir zorunluluk yoktur. Mümküne gelince o gelecekte olacak olması açısından mümkündür. O henüz var değildir, ancak herhangi bir zaman varolabilir. İmkansız ise varlığı asla mümkün olmayandır. Buna göre zorunlu yokluğu mümkün olmayan; imkansız varlığı mümkün olmayandır.⁹

Bizler modalitelerin bazısının tanımını bazısından çıkarabiliriz, çünkü bazısının tanımını bazısının bilinmesiyle mümkün olmaktadır. Mesela, "K'nın doğru olması zorunludur", önermesi "K'nın yanlış olması mümkün değildir", önermesi ile denktir; "K'nın

⁶ Öner, 1995, s. 121

⁷ A.g.e., s. 122

⁸ Öner, A.g.e., s. 122-126

⁹ İsmail Abdülaziz, Nazariyyetu'l- Müvecciheti'l- Mantkiyye, Kahire, 1993, s. 11

doğru olması mümkündür” önermesi de “K’nın yanlış olması zorunlu değildir” önermesi ile denktir.¹⁰

Bu modalitelerle ilgili kavramların bazısını diğer bazılarına göre tanımlayabildiğimizi söylemiştik; tanımları yapılırken olumsuzlama yöntemiyle grup oluşturulmaktadır. Şöyle ki, mümkün zorunlu olmayan, zorunlu imkansız olmayan, olumsal mümkün olup zorunlu olmayan şeklinde¹¹ tanımlanır.

a) Aristoteles’de Mümkün Modalitesinin Yorumu

Aristoteles’te zorunluluk ve imkan modalitelerinin analizine pek rastlamıyoruz; sadece bu terimlerin olumsuzlama yöntemiyle birbiriyle tanımlandığını görüyoruz: Mümkün, zorunlu-olmayan diye tanımlanırken, bunun karşısında da zorunlu imkansız-olmayan diye tanımlanır. Olumsal ise o halde mümkün ve zorunlu-olmayan diye tanımlanabilir.¹² Aristoteles’in modaliteleri tanımlamasına gelince diyebiliriz ki, o modal kavramları işlerken ilkin zorunluyu zikrediyor. “Zorunlu” terimi onun düşüncesinde şu anlamlara gelir: “Olduğundan başka türlü olamayan bir şeyle ilgili olarak da onun öyle olmasının zorunlu olduğunu söyleriz”.¹³ Bütün diğer zorunluluklar herhangi bir biçimde zorunlunun bu anlamından türerler.

Aristoteles imkansız kavramını da zorunlulukla bağlantılı olarak izah eder. İmkansız, karşıtı zorunlu olarak doğru olan şeydir. Örneğin karenin köşegeninin, kenarı ile ölçülebilir olması imkansızdır. Çünkü böyle bir önerme yanlıştır ve onun karşıtı, yani karenin köşegeninin kenarı ile ölçülemez olması sadece doğru olmakla kalmaz aynı zamanda zorunludur. O halde onun ölçülebilir olması sadece yanlış değildir, aynı zamanda zorunlu olarak yanlıştır. Mümkün, karşıtı zorunlu olarak yanlış olmayandır. Örneğin bir insanın oturuyor olması mümkün iken, onun oturuyor olmaması ise zorunlu olarak yanlış değildir. Bu nedenle mümkün zorunlu olarak yanlış olmayan şey anlamına gelir. Bir başka anlamda varolma imkanına sahip olduğunun söylenmesi doğru olandır.¹⁴

Aristoteles imkansız kavramının gerçekliğinin olup olmadığını araştırıyor. Ona göre mümkün gerçekleşebilir olduğu ölçüde varolduğundan mümkünün gerçekleşmeyeceğini söyleyemeyeceğimiz için onu imkansızdan ayırıyoruz. Başka bir deyişle, eğer bir şey mümkünse, ve hiçbir zaman varolmayacaksa, imkansız da hiçbir zaman gerçekleşmeyecek olan olduğu için mümkün ile imkansız arasında hiçbir fark olmayacaktır. Filozofumuza göre, varolmayan ancak varolması veya varlığa gelmesi mümkün olan bir şeyi var farz ettiğimizde hiçbir imkansızlık çıkmamaktadır. Oysa mesela karenin köşegeninin kenarı ile ölçülmesini düşündüğümüzde bundan farklı olur. Çünkü bu ölçüm imkansız-

¹⁰ A.g.e., s. 11

¹¹ William Kneale- Marta Kneale, The Development of Logic, Oxford, 1962, s. 86-88; Abdülaziz, a.g.e., s. 23-

24

¹² Kneale, a.g.e., s. 85; Abdülaziz, a.g.e., s. 23

¹³ Aristoteles, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, c. I, Bornova-İzmir, E.Ü.Ed. Fak.Yay., 1985, s. 248-249

¹⁴ Aristoteles, a.g.e., s. 269-270

dır. O halde yanlış ile imkansız aynı şey değildir.¹⁵ Aristoteles ontolojik temeli mümkün ve imkansızın ölçüsü olarak göz önüne alır. Kuvveyi tanımlamak için fiile müracaat eder ve fiili, zıddı olan mümkünle açıklar.¹⁶

Aristoteles olumsalın tanımını *Organon*'da şu şekilde yapar: olumsal zorunlu olmayan ve varolmasında, imkansızlık olmaksızın varlığı farz edilendir. Zorunlu ve olumsalın çeşitleri olduğu gerek batı ve gerekse İslam mantıkçılarını ilgilendirmiş; üzerinde uzun uzadıya durulmuştur. Ayrıca olumsal ve mümkünün birbirinden farklı olup olmadığı da tartışma konusudur. Bu iki kavram ayrı ayrı modalite türü müdür yoksa aynı modaliteyi mi ifade etmektedirler?

Aristoteles *Önerme* kitabının 13.Bölümünde mümkün ve olumsal arasında açık bir ilgi kurmuştur. Bu konudaki güçlük aslında metnin kendisindeki muğlaklıktan kaynaklanmaktadır. Aristoteles'te olumsal terimi anlam olarak açık değildir. O, olumsal ve mümkün terimlerini eş anlamlı olarak kullanır, hatta bu iki terimi birbirinin yerine kullanmıştır, denebilir. Fakat *Birinci Analitikler*'de bu iki terim için belirli iki varlık alanı üzerinde durmaktadır. Öncüllerde mümkün terimi geçtiğinde daima olumsalı kasteder; sonuçta geçtiğinde ise bazen mümkünü kasteder.¹⁷ "Aristoteles'in kullandığı 'Toendec-homenon' kelimesi bazen 'possible'(mümkün) bazen de 'contingent'(olumsal) diye tercüme edilmiştir. Tricot'dan başka Hamelin, Andre Darbon 'contingent' diye tercüme etmişler; diğer taraftan Serrus, P.Janet ve G. Seailles de aynı kelime için 'possible' yahut 'contingent' demektedirler. Bu durum Aristoteles'te mümkün ile olumsalın tam açıklıkla birbirinden ayrılmadığını göstermektedir. Öner'in belirttiğine göre Rondelet şöyle diyor: "Contingent ve possible Aristoteles için aynı cinstir. Birbirinin eşdeğeri olarak alınabilir. Aralarında fark yoktur."¹⁸

Rondelet, Aristoteles'in zorunlu ve mümkün için verdiği misallere dayanarak ona göre üç türlü zorunluluğun yanında üç türlü mümkünün de olduğuna işaret ederek şu şekilde bir gruplandırma yapar:

- 1)Gelecekte zorunlu olarak gerçekleşmeğe mecbur olan
- 2)Yalnız konuşulduğu anda mevcut olan,
- 3)Mutlak olması yönünden zorunlu olarak varolan ve olmağa mecbur olan.

Mümkün de geleceğe göre üç türüdür:

- 1)Eğer gelecek hadise zorunlu ise ona mümkün denir.
- 2)Gelecek hadise mutlak olarak önceden kestirilemez ve iki ihtimal de eşit olursa ona da mümkün denir.
- 3)Eğer belirsizlik mutlak değilse, iki alternatiften biri için bazı amiller varsa şu alter-

15 Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, c. II, Bornova-İzmir, E.Ü.Ed. Fak.Yay., 1993, s. 32

16 Aristoteles, a.g.e., s. 35, 3 nolu dip not

17 Kneale, 1962., s. 85

18 Öner, 1995, s. 134, 8 nolu dip not

natif muhtemeldir deriz, buna da mümkün denir.¹⁹

Aristoteles'e göre mümkün ise gerçekte mutlak bir terim değildir. Bazen mümkün fiil halinde olması yönünden gerçeği ifade eder. Mesela bir adam gerçekte gezdiği için gezebilir denildiğinde olduğu gibi. Genel olarak bir şey, mümkün olması tasdik edilenin daha önceden fiil halinde gerçekleşmiş bulunmasından ötürü mümkündür.²⁰ Aristoteles'te mümkün, bazen zorunluluğun olumsuz hali bazen de imkansızlığın olumsuz hali olmaktadır. Ona göre mümkünü, zorunlu-olmayan ve imkansız-olmayan şey olarak kabul edebiliriz. Aristoteles'in bazı durumlarda zorunluyu ve fiili durumu mümkün gibi saymasından anlıyoruz ki, ona göre bir şey ortaya çıkmışsa imkansız değildir; yine fiili durumu zorunlu saymasından da anlıyoruz ki, bir şey madem ki ortaya çıkmıştır, onun bu ortaya çıkışı zorunludur.²¹

Burada Aristoteles'in kastettiği aslında mümkünün genel anlamıdır, bir başka ifadeyle İslam mantıkçılarının 'imkan-ı am' dediği imkandır. Bir şeyin önceden bilfiil olarak bulunmuş olması onun imkanını düşündürür; bir şey bir defa gerçekleştiği zaman o şeyin imkansız olmadığını açıkça anlarız; buradan onun mümkün bir şey olduğunu çıkarırız. Şöyle ki, bir şey imkansız değil ise mümkündür veya zorunludur; zorunlu da imkansız olmadığı için mümkündür.

Aristoteles'in modalite anlayışı, zamanla pek çok tartışmalara sebep olmuştur; bunun yanında klasik mantığın ilk çağda en çok tartışılan konularından biri olan modal kavramların daha farklı yönlerde gelişmesine katkıda bulunacaktır. Bu konuda Aristoteles ile en çok çatışanlar Megaralılar ve Stoahılar olmuşlardır.

Antikçağ geç dönemde iki büyük mantık akımı vardır. Biri Aristoteles'e dayanan Peripatetic okul diğeri Chrysippus tarafından Megaralıların öğretilerinden geliştirilen Stoacı okuldur.²² Diodorus Cronus (350-307)²³ ve Philo, Megara okulunun modalite teorisi'nin temelini oluşturur. Bu teorinin erken başlangıç tarihi Diodorus Cronus'un Master Argument'ine bağlıdır. Onun bu teorisi Antikçağda Megaralı ve Stoalı filozofların çoğunun dikkatini çekmiştir.²⁴

Şimdi kısaca bu iki akımın modalite teorilerini inceleyeceğiz.

Theophrastos ve Abelard'ın görüşleri Aristocu görüşü temsil eder. Theophrastos'ta Aristocu olmasına rağmen bazı noktalarda hocasını tenkit etmiştir. O, Aristoteles'in modalite teorisini, kavramlarını muhafaza ederek yenilemiştir. Hatta denilebilir ki,

¹⁹ A.g.e., s. 121-122

²⁰ Aristoteles, Organon II Önerme, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Bsk., İstanbul, 1989, s. 41

²¹ M.Tahir Yaren, İbn Sina Mantığına Giriş, Ankara, 1966, s.75

²² Kneale, 1962, s. 113-114

²³ Diodorus Aristoteles'in çok genç bir çağdaşdır; Aristoteles'den 15 yıl sonra ölmüştür. Bkz. Jaakko Hintikka, "The Master Argument of Diodorus", American Philosophical Quarterly, vol. 1, Num:2, April, USA, 1967, s. 102

²⁴ Frederic Seymour Michael, "What is the Master Argument of Diodorus Cronus?", American Philosophical Quarterly, USA, Vol. 13, Number 3, Haziran, 1976, s. 229

modalite konusu onda Aristocu olmayan unsurları da içermektedir. Çünkü modalite konusunda hocasına çok önemli ilavelerde bulunmuştur. Theophrastos modalite teorisini daha basit hale getirmeye çalışmıştır. Theophrastos Aristoteles'in modalite terimlerinin kurgusunu reddeder ve modalitenin bağı sınırladığı fikrine de katılmaz.²⁵

Abelard modal kavramların incelenmesine önem verenlerden biridir. O, mümkün ve olumsalın eşit olduğunu düşünür; ancak bu görüşünü bizzat Aristoteles'ten almasına rağmen yine de olumsal için yeni bir tanım getiriyor gibidir. Bu tanımda mümkünü zorunlu-olmayan biçiminde sınırlandırmak taraftarı değildir.²⁶

Megaralı ve Stoacı mantıkçıların mümkün modalitesi ile ilgili görüşleri konuyla ilgili önemli tartışmaları içermektedir. Bu tartışmalarda Diodorus'un "Master Argument" i çok önemlidir. Onun bu teorisi mantık tarihinde önemli bir rol oynamıştır. Bu nedenle Diodorus'un büyük ünü mantıkçı olarak önce bu delile dayanmaktadır. Ancak bu delil bazı problemler içermektedir. Onun akilyürütme biçimi bilinmesine rağmen bu delil hakkında bazı bilinmezler vardır.²⁷

Master Argument'in temel önermelerini ve yorumlarını şöyle zikredebiliriz: Bu ana delil şu üç önerme ve bu önermeler arasında farklılık ve uyumsuzluk olduğu fikri üzerine kuruludur:

- 1) Geçmişte varolan ve doğru olan her şey zorunludur.
- 2) İmkansız imkandan çıkmaz.
- 3) Ne şimdi varolan nede olacak olan, mümkündür.²⁸

Diodorus, zorunluyu varolan ve yok olmayacak olan; imkansızı, yok olan ve varolmayacak olan; mümkünü, varolan veya varolacak olan, zorunsuzu şu anda zaten varolan ancak yok olabilecek olan diye tanımlar.²⁹ William Kneal'e göre bu tanımların formundan açıkça anlaşılıyor ki, Diodorus olguları mümkün, imkansız, zorunlu ve zorunsuz diye düşünmüyor; çünkü Diodorus, modal nitelemelerin yüklemeler gibi konulara, doğru ve yanlış atfettiğini düşünür.³⁰ Bu ifadelerden açıkça anlaşılıyor ki, Diodorus zorunluyu geçmişte ve şimdi doğru olan, gelecekte de doğru olacak olan diye; mümkünü ise, gerçek olmuş olan, şimdi varolan veya gelecekte varolacak olan diye tanımlamak istemektedir.³¹

Diodorus bu üç önerme arasında uyumsuzluk olduğu fikrine dayanarak, "Varolmayan ve varolmayacak olan, mümkün değildir, bir başka ifadeyle ne şimdi nede gelecekte doğru olmayacak olan hiçbir şey mümkün olmaz tezini kurmak için, ana delilin ilk iki ön-

²⁵ Abdülaziz, 1993, s. 38-40

²⁶ A.g.e., s. 95

²⁷ Jaakko Hintikka, "Aristotle and The "Master Argument" of Diodorus", American Philosophical Quarterly, Volume 1, Number 2, April, USA, 1964, s.101,

²⁸ Michael, 1976, s. 229; Hintikka, A. g. m., s. 102-106; Abdülaziz, 1993, s. 50-51; Kneale, 1962., s. 119

²⁹ Kneale, A. g. e., s. 117-118; Abdülaziz, A. g. e., s. 49

³⁰ Kneale, A. g. e., s. 117-118

³¹ A.g.e., s. 133

cülünün rasyonelliğini kullanmaktadır. Aslında Master Argument, Diodorus tarafından mümkünün “Şimdi olan veya gelecekte olacak olan” olarak tanımının kurulması için düzenlenmiştir.³² Diodorus ilk iki önermenin doğru olduğunu kabul edince, buna bağlı olarak üçüncü önermenin yanlış olması zorunlu olarak ortaya çıkar.

“Master Argument”in bu üç önermesinin yorumu ve birbiriyle uyumlu olup olmadığı çok tartışılan bir konudur. Daha önce de belirtildiği gibi Diodorus ilk iki önermeyi doğru kabul edip üçüncü önermeyi uyumsuz kabul ederek kendi bu iki önermeye uyumlu olacak üçüncü bir mümkün tanımı geliştirmektedir.³³ Diodorus “Master Argument”inde mümkünün gelecek zamanın belli bir parçasında gerçekleşeceğini düşünmektedir. Eğer bu düşünce Diodorus’un sisteminin 2. ve 3. Önermesiyle imkansız yapılırsa o zaman ortaya çıkacaktır ki, öncüllerin orijinal grubu uyumsuzdur.³⁴

William Kneal’e göre “Master Argument”in önermelerinden yalnızca bir tanesi itirazı mümkün olmayan bir önermedir. Bu önermeyi de modal mantığın temel tezi kabul eder ve zaten Aristoteles tarafından bilindiğini belirtir. Acaba neden 1. Önerme (geçmişte doğru olan her şey zorunludur) genel bir şekilde kabul edilir ve 2. Önerme (imkansız mümkündür) ile birlikte, üçüncü önerme (ne şimdi varolan nede gelecekte varolacak olan mümkündür) nin inkarını içeriyormuş gibi ele alınıyor? Belki de ilk önermeyi kurmak için Diodorus, geçmişin sabit, değiştirilemez olması gibi önemsiz zayıf bir görüşe başvurmuştur. Şunu söylemek makul görünüyor: Şu an başka türlü olamayacağından, olmuş olan zorunludur. Aristoteles’in de *Önerme* kitabında görüldüğü gibi bu relatif bir zorunluluktur. Fakat zorunluluk fikri dikkatlice incelendiğinde William’a göre, “Master Argument”te ileri sürüldüğü gibi, geçmişe mutlak bir zorunluluk atfetmek akla uygun gibi gelebilir. Bununla birlikte Diodorus Cronus’un tezinin bir karışıklık taşıdığına dikkat etmek gerekir. William Şu yorumu getiriyor: Geçmiş hakkında her doğru önerme zorunludur; veya geçmiş zaman hakkında her doğru önerme zorunludur. Eğer bir ifadeyi ikinci anlamda ele alırsak zorunlunun Diodorus tarafından verilen tanımına göre doğru değildir.³⁵

Bütün bunlardan sonra indirgemeci olma özelliği gösteren “Master Argument”in akılyürütme biçiminin ilk adımının ne olduğu anlaşılabilir. O da şudur: 3. Önerme ile asla gerçekleşmeyen imkânın bununla birlikte hakikatte gerçekleştiğidir. Bu şekilde Diodorus, imkansızlığı bu iddiadan çıkarmıştır.³⁶

Bundan sonra “Master Argument”in bu üç önermesinden bahsederken 1. Önerme için P¹, 2. Önerme için P², 3. Önerme için P³ sembolü kullanılacaktır. Şimdi bu üç önermenin nasıl uyumsuz olduğu ve bu uyumsuzluğu kabul etmeyenlerin görüşlerini ele alacağız:

³² Kneale, a.g.e., s. 119; Hintikka, A.g.m., s.102

³³ Kneale, A. g. e., s. 117-118; Abdülaziz, A. g. e., s. 49

³⁴ Hintikka, a. g. m., s. 106

³⁵ Kneale, 1962 s. 119

³⁶ Hintikka, a.g.m., s.104

Delillé ilgili bazıları da öncüllerin uyumsuz bir set oluşturmadığını ileri sürerek, sebeplerini açıklamaya çalışmışlardır. Çünkü ilk bakışta bu set uyumsuz gözüküyor. P¹'in anlamı şöyledir: "Geçmişte doğru bir önerme zorunludur. P³ önermesinin anlamı da şöyle olacaktır: "Mümkün olan bir önerme var fakat ne var ne de olacak". Bu P³ önermesinin uygulama alanı şimdiki ve geleceği içerir. Çünkü geçmiş hakkında hiçbir şey söylemiyor. Şimdi bundan ne gibi bir sonucun çıkacağı araştırılmalıdır. Mümkün olan fakat ne şimdi ne de gelecekte olmayan bir önermenin geçmişte doğru olması P³ önermesine uygundur.³⁷

Bu ifadelerden, "Master Argument" in uyumsuz bir set oluşturmadığı düşüncesini elde ediyoruz. Çünkü eğer P³ önermesi geçmişte doğruluğu dışarıda bırakmazsa diğer iki önermeyle çelişmiş olmayacak ve Diodorus'un uyumsuzluk teorisi yıkılacaktır. Oysa, Diodorus'a göre P³ önermesi üçlü formülasyonda geçmişte doğruluğu içermemektedir.

P³ önermesi imkanı açık bırakmasına rağmen, diğer iki önerme eşlik edince bu imkan ortadan kalkabilir. Şimdi P³ önermesinin ifadesi olarak ne şimdi ne de gelecekte doğru bir önerme, Master Argument'in diğer iki önermesi arasında, geçmişte doğru mümkün bir önerme olursa, bu önerme (geçmişte doğru önerme-P³) geçmişte doğru olduğu için; "Master Argument" in P¹ önermesi ile zorunludur; zira yalnızca doğru değildir, zorunlu olarak doğrudur. Zorunlu olarak doğru olduğu için şimdi de doğrudur. Fakat, P³ önermesine göre, önerme şimdiki halde doğru değil. Bu nedenle P³ önermesinde varolan önermenin geçmişte varolduğu faraziyesi bir çelişkiye yol açar. P² önermesine göre şimdi doğru olmayan geçmişte de doğru olmuş olamaz. Buradan şu sonuç çıkar: P³ önermesinde ifade edilen bir önerme sadece şimdiki halde doğru-olmayan değil, geçmişte de doğru-olmayandır. Şimdi bu zorunluluk yorumunu vererek P³ ve P¹ önermesini de katarak şu yapıyı kurabiliriz: Şu anda doğru olmayan geçmişte de doğru değildir; bundan çıkan sonuç şudur: şimdi doğru olmayan ve gelecekte doğru olmayacak olan hiçbir zaman varolmayacaktır. Buradan P³ (şimdi varolmayan ve gelecekte varolmayacak olan bir mümkün önerme) ile birlikte şunu çıkarabiliriz: "P^{3*}" gibi hiçbir zaman varolmayan mümkün bir önerme vardır. "P^{3*}" önermesi Diodorus'un iddia ettiği gibi P³ önermesinin takviye edilmiş şeklidir. Rescher'e göre Diodorus "Master Argument" inde kullandığı önermelerin doğru olmadığını göstermek için P¹, P², P³ önermeler grubundan oluşan setin uyuşmaz olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.³⁸

P^{3*} önermesine göre hiçbir zaman varolmayan fakat mümkün olan bir önerme vardır. Bu önermeye "Po" önermesi diyelim. Po önermesi hiçbir zaman varolmadığı için, olumsuz her zaman varolandır. Po önermesinin olumsuz her zaman varolan olarak geçmişte de varolandır ve bu yüzden de P¹ önermesiyle zorunludur. Eğer Po'ın olumsuzu zorunluysa Po imkansızdır. Bununla birlikte P^{3*} ile Po mümkündür. Bu nedenle P¹

³⁷ Michael, 1976, s. 229

³⁸ Michael, a.g.m., s. 230 .

ve P3* arasında bir çelişki vardır. "Master Argument"ın öncüllerinin uyumsuzluğunu göstermek için kullanılan bu akilyürütmede bir nokta daha vardır. O da P2 önermesine hiç değinilmemesidir. Öncüller arasındaki uyumsuzluk yalnızca P1 ve P3* önermeleri kullanılarak gösteriliyor. Rescher tarafından bu garip ve şüpheli karşılanmıştır.³⁹

Bazılarına göre P2 önermesini şöyle yorumlayabiliriz: P2 önermesine göre "Master Argument"te imkansız imkandan çıkmaz. Bu hüküm iki farklı yoruma açıktır. 1)İmkansız, imkanı takibetmez şeklinde yorumlanabilir. Bu takibetme zamansal bir ardarda gelişi ifade ediyor. 2)İmkansız, imkandan sonuçlanmaz; bu da birinci yorumda olduğu gibi zamansal olarak değil de mantıksal olarak takibi anlatır. Birinciye P2 önermesinin zamansal yorumu ikinciye de mantıksal yorum denir. İmkansız mümkünden sonra gelmez, onu takibetmez şeklinde olan zamansal yorum şu anlama gelir: İmkansız asla "mümkün" olan olmaz. P2 nin mantıksal yorumu da şu şekilde ifade edilir: İmkansız bir önerme mümkün bir önermeden neşet etmez.⁴⁰

Rescher'e göre P1 ve P3 önermesi olgusal önermelerdir. P2 önermesi ise imkansızlığı ifade ettiği kabul olunursa mantık prensibidir. Rescher'e göre P2 önermesinin temporal (zamansal) yorumu daha makul görünüyor. Ancak P2 nin zamansal yorumunu birinin yaptığına dair bir verinin olmadığını söylüyor. P2 nin zamansal yorumu o zaman P1 in sonucu olur ve P2 nin zamansal yorumunu inkar etmek sırf P1 i reddetmek içindir.⁴¹ Bu nedenle Diodorus'un bütün söylediğinin özeti "İmkansız mümkünden sonuçlanamaz", sonra "Mümkün olan daima mümkün olacaktır,"⁴² düşüncesidir.

Diodorus'un modalitelere zaman kavramını sokması pek çok kişinin bu konuya dikkatini çekmiştir. Bu yüzyılda pek çok felsefeci ve mantıkçı Diodorus'un bu delili üzerinde durmuştur. Onun, delilini ispatlarken kullandığı yolu tefsir etmek için pek çok araştırma yapılmıştır. Bunun için Zeller, Compleston ve Rescher, Diodorus'un modal kavram anlayışını zaman açısından yorumlamışlardır.⁴³

Diodorus'un görüşleri eskiçağda determinizm veya fatalizmi içerdiği şeklinde anlaşılmıştır.⁴⁴ Bununla birlikte Diodorus'un kullandığı akıl yürütme tarzı yine de Aristoteles'inkine benzetilmektedir. Hintikka'ya göre Aristoteles ile Diodorus arasında önemli oranda uygunluk vardır. Gerçekte bu delilin 1. ve 2. Öncülleri ve bu öncüllerin açık sonucu (Şimdi olan veya gelecekte olacak olan mümkündür) Aristoteles tarafından ele alınmış doktrinlerdir.⁴⁵

39 Nicholas Rescher, "Aversion of The Master Argument of Diodorus", The Journal of Philosophy, USA, vol. 63, 1966, s. 230

40 Rescher, a.g.m., s. 233-234

41 Rescher, A. g. m. s. 235

42 Rescher, a.g.m., s. 230; Abdülaziz, 1993, s. 52-53

43 Rescher, a.g.m., s. 231; Abdülaziz, A.g.e, s.52-53

44 Kneale, 1962 s. 118; Abdülaziz A.g.e., s. 50-51; Hintikka, A. g. m., s. 118

45 Hintikka,a.g.m., s. 102

William Kneal'e göre ise Diodorus "Master Argument"ini Aristoteles'in modalite teorisine karşı geliştirmiştir. Onun çalışması özellikle Aristoteles'in *Önerme* kitabının 9. Bölümdeki tezine karşı yöneltilmiştir. Diodorus'un geliştirdiği bu teörinin önemli bir özelliği gerçek kontenjanı reddetmesidir. Bu şekilde Diodorus Aristoteles'in "potansiyalite" teorisini reddetmek için bir yol bulmak istemiştir.⁴⁶ Çünkü Diodorus'a göre gelecek hakkındaki tüm doğru önermeler zorunludur. Diodorus bu görüşü Aristoteles'in kabul ettiği "geçmişin zorunluluğu" görüşünün bir sonucu olduğunu iler sürer. Diodorus'un sisteminin amacı belki de bütün doğru önermelerin istisnasız zorunlu olduğunu ispatlamaktır.⁴⁷

Aristoteles'in "Geçmişte veya şimdi doğru olan zorunlu olarak doğrudur", fikrini kabul ettiği belirtilir.⁴⁸ O zaman da bu ilkedен şu sonuç çıkar: Şu anda yok olan imkansızdır. Aristoteles Hintikkaya göre imkansızlığı burada bulmaktadır.⁴⁹ Bu açıdan Aristoteles'in düşüncesinde zaten olmuş bitmiş bir şeyde kontenjanlık yoktur; şu anda varolan her şey geçmiş her şey gibi aynı şekilde zorunludur. Aristoteles, varolan varolduğu zaman zorunludur, varolmayan varolmadığı zaman zorunlu olarak var değildir demektedir. Bu nedenle onun görüşünde geçmiş ve şimdi aynı kategoride gruplandırılır. Gelecek ise bunların tersidir. Görüldüğü gibi o, kontenjanı ve mümkünü gelecekte aramıştır,⁵⁰ Diodorus ise bu düşüncenin yanlışlığını iddia ederek bir şeyin mümkün olmasını sağlayan şeyin gelecek olmadığını, mümkünün her zaman mümkün, zorunlunun her zaman zorunlu olduğunu söylemektedir. Bu itibarla Diodorus'un modal kavramların değişmezliği onun modalite anlayışının temelinde yatan anlayıştır. Modalitelerin kendi doğruluk değerini değiştirmemesi aslında bütün modaliteleri özellikle zorunlu ve mümkünü birbirine yakınlaştırmaktadır. O zaman bu ayırım yalnızca zihni bir ayırmadır, ontolojik olarak varlıklar zihindeki gibi modal olarak ayrılmaz.

"Master Argüment"in en önemli ve anlaşılması en güç öncülü 2. Öncül (imkansız mümkünden çıkmaz) dür. Bu öncül Aristoteles'in mümkün kavramıyla yakından ilgilidir. 1., 2., ve 3. Öncüller Aristoteles'de vardır, bu nedenle yeni degillerdir. Aristoteles mümkünün tanımı olarak şu ifadeyi kullanır: "Zorunlu olmayan ve fakat varlığının farzedilmesinde imkansızlık çıkmayandır."⁵¹ Aristoteles'e göre her mümkünün yalnızca imkansızlığı içermeyen varolacağı farzedilmiyor aynı zamanda onun, zamanın belli bir anında gerçekleşiyor olduğunun düşünülmesi de gerekir. Ayrıca müşahede ediliyor ki, imkansızlığın matematik ispatının ilk adımı zamanın belli bir anında gerçekleşen bazı imkanlar tezi ile ortaya konmuş oluyor.⁵² Buradan çıkarılacak sonuç şu olmaktadır: İm-

46 Kneale, a. g. e., 122-123

47 A.g.e., s. 133

48 Hintikka, a.g.m., s. 107

49 A.g.m., s. 107

50 A.g.m., s. 103, 11 nolu dip noi.

51 A.g.m., s. 103

52 A.g.m., s. 105

kansız modalitesi de tanımlanırken imkan modalitesine müracaat edilmektedir. Yani eğer mümkünün herhangi bir vakitte gerçekleşeceği düşünülür ise imkansızın hiç bir vakitte gerçekleşmeyeceği düşünülür. Bu da kısır döngüyü ortaya çıkarır.

Mümkün kavramı ile ilgili de bir kısır döngü gözüküyor, çünkü tanımında zorunlu ve imkansız modalitelere müracaat edilmiştir. Bu nedenle pek tatmin edici bulunmuyor. Onun bu ifadesini mümkünün gerçek bir tanımı olarak görsek de görmesek de şu açıktır ki, bu mümkün oluşun mantıksal özelliğinin açık bir müşahedesidir. Daha doğrusu mümkünün tanımı adsal tanım gibi gözüküyor. Bununla beraber zorunlu ve imkansız modalitesinin anlamı daha açıktır. Bu açıklık nedeniyle mümkün bu iki kavram vasıtasıyla tanımlanmaktadır.

Diodorus'tan farklı olarak diğer Megaralı mantıkçı Philo çeşitli modaliteler arasında önermenin doğruluğu yada yanlışlığını sağlayan tabiatı vasıtasıyla bir ayırımı yapılabileceğini düşünür. William Kneale, Boethiustan naklen modal terimlerin Philo'daki favori tanımlarını şöyle sıralamaktadır: mümkün olma, bir hükmün asli tabiatıyla doğruluğu ifade etmesidir. Mesela "Bu gün şunu okuyacağım" diyorum, eğer bunu hiçbir dış şart engellemezse o zaman bu şey gerçek olarak doğrulanabilir. Aynı şekilde buna benzer olarak Philo zorunluyu, doğru olan ve asla yanlışlığı kabul etmeyen; zorunsuzu da yanlış kabul edebilen; imkansız kendi asli tabiatı icabı asla doğruluğu kabul etmeyendir, şeklinde tanımlıyor. Öyle görünüyor ki, o imkanı temel modal kavram olarak ele almış ve onu kendinde yeterli ve kendi kendine uygunluk olarak tanımlamıştır.⁵³

Mates ve William Kneal'e göre Stoacıların modaliteye bakış açısı (Chrysippus'un temsil ettiği) Philo'nunkinden daha karmaşıktır. Stoacıların modal tanımları şu şekildedir: mümkün dış şartların, varolmasını engellememesi şartıyla gerçek olmayı kabul edendir; imkansız, gerçek olmayı kabul etmeyendir; zorunlu gerçek olan ve yanlış olmayı kabul etmeyen ya da yanlış olmayı kabul etmesinin dış şartlarla engellenmesidir; zorunsuz ise eğer dış şartlar engellemezse gerçek olan ve yanlış olabilendir.⁵⁴ Chrysippus'un görüşleri Diodorus'ununkinden farklıdır. O, zorunlunun tanımında tereddüt eder, mutlak zorunlu ve relatif zorunlu ayırımı yapar. Chrysippus'un zorunluluk tanımının iki alternatif içerdiği görülmektedir; zorunlu hem yanlışlığı kabul etmeyendir, hem de gerçek olandır. Bununla birlikte eğer dış şartlar kendisini alıkoymamış olsaydı yanlış olmuş olabilendir. Fakat aşikardır ki, burada mutlak ve relatif zorunluluk arasında bir ayırımı başlangıcı vardır. Chrysippus bu ayırımı yapmaktadır. Ona göre bazı basit olaylar (Sokrates bir gün ölecektir) diğer olaylardan bağımsız olarak önceden belirlenmiştir. Diğer olgular (Oedipus Laius'tan doğacaktır) yalnız bileşik olgularla bağlantılı olarak önceden belirlenmiştir. Çiçero'ya göre, bağlantılı olaylar Chrysippus tarafından "condestinate" diye isimlendirilmiştir. Açıkça onlardan biri hakkındaki bir önerme diğer önermey-

⁵³ Hintikka, a.g.m., s. 122; Abdülaziz, 1993, s. 58

⁵⁴ Kneale, 1962, s. 123; Abdülaziz, a. g. e., 61

le bağlantı halinde zorunlu olacaktır.⁵⁵

Modal kavramların açıklamalarını dikkate aldığımızda Philo ve Stoacıların verdiği tanımların devri (circular) olduğunu görürüz. Zira anahtar terim kabul ve reddetmedir; Yani bir şeyi kabul edebilme kabiliyeti ve kabul edememe hali modal kavramları gerektirir. Böyle bir devrilik zorunlu olarak bir yanlışlığı değildir.⁵⁶

Chrysippus doğru, yanlış, zorunlu ve bunun gibi terimleri önermelere uygulamıştır, hükümlere değil. Fakat o, Diodorus'u tenkit etmeye çalışmıştır. Çünkü Diodorus, "Master Argument"ın ilk öncülünde böyle yapar görünüyor. Onun ikinci öncülü böyle değil; imkansız bir hükmün, mümkün bir hükümden çıktığı söylenebilir. Chrysippus relatif ve mutlak arasındaki ayırımdan başka zorunluluk ve imkansızlık arasında da ayırım yapar. Çiçeroya göre o, "zorunludan çıkan kendinden zorunludur" genel hükmünü inkar etmiştir. Bu inkar, imkansız mümkünden çıkar iddiasıyla uygundur. Stoacılar göre kesin hükümler çok özel bir halde zorunlu ve imkansız olabilir: Bu şekilde "Ben varım" önermesinin zorunlu olduğu "Ben yokum" önermesinin de imkansız olduğu söylenir.⁵⁷ Bu örnekle modalitelerin önermelere ya da hükümlere uygulanması arasındaki farkı açıklayabiliriz. Chrysippus, modaliteleri önermelere uygulamıştır. Şimdi "Ben varım" önermesi doğru olduğu zaman zorunludur. Bu önermeden "Ben yokum" hükmü çıkmaz. Çünkü çelişkili bir durumdur. Ancak formel anlamda önermeyi ele alırsak çıkarımsal olarak "Ben varım" önermesinin zorunluluğundan "Ben yokum" önermesinin imkansızlığını çıkarırız. İşte bu anlamda Chrysippus imkansız mümkünden çıkmaz ve zorunludan çıkan kendinden zorunludur önermesini kabul etmiyor⁵⁸. Fakat burada bir başka problem ortaya çıkmaktadır. Zorunlu ile imkansız arasındaki ilişki türü imkansız ile mümkün arasındaki farklıdır. Zorunlu, varlığın zorunluluğu iken imkansız da yokluğun zorunluluğunu ifade etmektedir. Bu nedenle aralarında tek boyutlu bir anlam birliğı vardır. Ancak imkansız ile mümkün arasında hiçbir açıdan bir uyum yoktur. İşte bu yüzden Chrysippus'un imkansız mümkünden çıkar görüşü kabul edilir değildir. Bir diğer husus imkansızın çelişğı zorunlu olmalıdır ya da zorunlunun çelişğı imkansız olmalıdır görüşü yukarıdaki anlam beraberliğinden dolayı tenkit edilebilir gözüküyor. Bu nedenle imkansızın çelişğı bize göre mümkün; zorunlunun çelişğı de zorunsuzdur.

Mümkün Modalitesinin Tanımının Doğurduğu Ontolojik Sorunlar

Stoacılar da Aristoteles zamanında imkan ile fiil (actüel) arasında farkın olmadığını iddia etmişlerdir. Yine aynı şekilde Megaralılar, imkan kavramını ve oluş kavramını ortadan kaldırmaya ve kuvve ve fiili özdeş kılmaya çalışmaktadırlar. Aristoteles ise bu fikirlerle karşı çıkmaktadır.⁵⁹ Aristoteles'in Megaralıların kuvve ve fiili özdeşleştirmesine

⁵⁵ Kneale, a.g.e., s. 123-124

⁵⁶ A. g. e., s. 125

⁵⁷ Abdülaziz, 1993, s. 42-43

⁵⁸ A.g.e., s. 44

⁵⁹ Aristoteles, 1993, s. 29, 1 nolu dip not; Kneale, 1962, s. 117-118

karşı çıkmasının nedeni şudur: Ona göre bir şey varolma kuvvesine sahip olabilir ama varolmayabilir; varolmama kuvvesine sahip olabilir, ama varolabilir.⁶⁰ Aristoteles Megaralılar'a karşı şu fikirleri ileri sürer: Eğer kuvveden yoksun olan imkansız olan ise meydana gelmemiş olan, hiçbir zaman meydana gelemeyecek demektir, böylece de meydana gelme kuvvesine sahip olmayan bir şeyin olduğunu veya olacağını söylemek yanlış olacaktır. Çünkü imkansızın anlamı budur. İmkansız meydana gelme kuvvesine sahip olmayandır. Eğer kuvve ve fiil birbirine karışırsa meydana gelmeyen meydana gelmeye muktedir olmayan olur ve o zaman hiçbir şey meydana gelmez. Buna bağlı olarak da her türlü değişme ortadan kalkmış olur.⁶¹ Aristoteles'e göre mümkün olan her şey fiil haline gelmeyebilir. O halde varolma gücüne sahip olan bir şey varolabilir veya olmayabilir. Aynı şey hem varolma hem de olmama gücüne sahiptir ve olmama gücüne sahip olan bir şeyin varolmaması mümkündür.⁶²

Aristoteles'in bu konudaki akılyürütmesini şöyle formüle edebiliriz: Zorunlu olarak varolan şeyler bilkuvve var olmadığından zorunlu varlıklar her zaman özü gereği olan şeylerdir. Oysa bilkuvve varlıklar hem varolabilirler hem de olmayabilirler. İlk varlıklar zorunlu olarak varolan varlıklardır. O halde ilk varlıklar bilkuvve varlıklar değildir, bu nedenle de fiil kuvveden önce gelir.⁶³ Aslında Aristoteles burada başlangıçta fiil ve kuvveyi bir birinden ayırmayıp bilkuvve olan bir şey yoktur, ikisi özdeştir; bilfiil olmayan bir şey var değildir, bir güç (kuvve) ancak bilfiil olunca ortaya çıkar diyen Megaralılar'ı tenkid ederken, şimdi fiili kuvveden önce geçirip aslında kuvve diye ara bir varlığı pek de makbul saymadığını dile getirmektedir. Megara okulunun görüşü kendi içinde daha basit ve anlaşılır görünüyor.

Megaralıların yapmaya çalıştığı şey ise Aristoteles'in gerçek imkan teorisini reddederken modal kavramlara yer bulmaya çalışmalarıdır. Bu en azından daha sonraki jenerasyondan Diodorus Cronus'un amacıydı. Bu durumu Aristoteles "possible" ve "actual" arasındaki ayrımın inkarı olarak yorumlamıştır.⁶⁴

Aristoteles'e göre Megaralılar'ın akıl yürütmesi hareketi ve oluşu ortadan kaldırmaktadır. Ayakta duran daima ayakta duracak; oturan da daima oturuyor olacaktır. O eğer, oturuyorsa kalkamayacaktır. Çünkü ayağa kalkma kuvvesine sahip olmayanın ayağa kalkması imkansızdır.⁶⁵

Megaralılar ayrıca sınırsız olarak hatta gelecek olaylara bile uyguladıkları çelişmezlik ilkesinin mutlak değerini ortaya atmaktadırlar. Onlar için iki gelecekte ancak biri mümkündür ve diğerini çelişigi olarak dışarıda bırakır. Doğru olan doğrudur, ezeli ve

⁶⁰ Aristoteles, a.g.e., s. 31

⁶¹ A.g.e., s. 30

⁶² A.g.e., s. 47-46

⁶³ A.g.e., s. 48, 2 nolu dip not

⁶⁴ Kneale, 1962, s. 118

⁶⁵ Aristoteles, a.g.e., s. 30

ebedi olarak doğrudur; yanlış olan yanlıştır ve ezeli ebedi olarak yanlıştır. Her şey ezeli-ebedi olarak belirlenmiştir. Her şey ya zorunludur veya imkansızdır. Başka bir deyişle varolan ile varolmayan arasında hiçbir geçiş, hiçbir ara varlık veya durum yoktur.⁶⁶

Aristoteles'in düşüncesinde ise doğru ve yanlış, nesnelere uygun düşmek veya düşmemekten ibarettir, onlar mümkünlerle değil, fakat şu andaki veya geçmişteki gerçek olanla ilgilidir. Belirsiz (gelecek) olan söz konusu olduğunda ise çelişmezlik ilkesi de belirsiz olmakta, mutlak olmamaktadır. Böylece gelecekteki olayların imkanı korunmaktadır. Çünkü gelecekle ilgili olarak iki çelişik önermeden biri diğeri kadar doğru olabilir.⁶⁷

Ayrıca Megaralıların aksine Aristoteles varlık ile varolmama arasında "oluş" demek olan aracı bir durumun mevcut olduğunu ve varolan ile varolmayan arasında da "olan"ın varolduğunu belirtir. Aristoteles bu aracı durumu ne varlık ne de yokluk olan aracı bir durum diye yorumlar. O halde onun varlık anlayışında gerçek bir varoluş veya yok oluş söz konusu değildir, sadece birinci durumdan ikinci duruma sürekli bir geçiş sözkonusudur.⁶⁸ Aristoteles varlık ile varolmamak ve varolan ile yok olan arasındaki oluşu anlatırken şu tezi ileri sürer: Her oluşta olan bir şeyin ve bu olan şeyin kendisinden olduğu bir şeyin olması ve bu dizinin en son teriminin meydana gelmemiş bir şey olması zorunludur. Çünkü bu dizi sonsuza gitmez; varolmayandan hiçbir şey varlığa gelmez. Gerçekleşmiş bir şey olma imkanına sahip olmayan bir şeyin, oluş içinde olması mümkün değildir. Gerçekleşmiş bir şeyin ise gerçekleşir gerçekleşmez varolması zorunludur.⁶⁹

Aristoteles'e göre daha önce hiçbir şeyin varolmaması durumunda oluş imkansızdır. Meydana gelen şeyin bir parçasının daha önceden zorunlu olarak varolması gerekir. Çünkü madde oluşun için öznesi olmasından dolayı bir parçadır.⁷⁰ İmkan olarak maddi varlıkta sebat olduğu kadar değişme; birlik olduğu kadar çokluk da vardır. Bundan dolayı maddi varlık hem gerçek hem imkandır. Başka bir deyişle olmak ve olacak olmak onun iki manzarasıdır. Maddi varlık bu iki kutuplu vasıflarıyla evrimdedir. Evrimi olmak devam eden bir şeyin olacak olana doğru açılması, daima yeni imkanların gerçekleşmesi demektir.⁷¹

Diodorus'un görüşleri eskiçağda determinizm veya fatalizmi içerdiği şeklinde anlaşılmıştır.⁷² Şimdi varolmayan varolamaz ve her ne varolursa zorunlu olarak varolur, görüşünü incelersek şunu görürüz. Bu durumda imkaniyet ve fiiliyet arasında bir ayrım, fark kalmaz. Eğer birisi iddia ederse ki, "P mümkündür" acaba o, P nin şimdiki halde mi yoksa gelecek bir zamanda oluşunu mu kastediyor? Burada Hintikka ikinci durumu ka-

⁶⁶ A.g.e., s. 29, 1 nolu dip not

⁶⁷ A.g.e., s. 29, 1 nolu dip not

⁶⁸ A.g.e., s. 152, 4 nolu dip not

⁶⁹ A.g.e., s. 175

⁷⁰ A.g.e., s. 338

⁷¹ Hilmi Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1968, s. 351

⁷² Hintikka, 1964, s. 118; Abdülaziz, 1993, s. 50-51

bul ediyor. Eğer şimdiki halde oluşu kesdedilirse ne gibi sonuç çıkarılır? Bir şey, konuşmanın yapıldığı o anda halihazırda varoldukça, o şey mümkündür, demek yanlıştır. Çünkü bu anlamda imkaniyet ve fiilyet birleşir. Bu ise determinizmin bir formudur ve bazı Megaralıların özellikle Diodorus'un kesin olarak kabul ettiği görüşlerdir. O halde Diodorus'un ve tabiki Megaralıların bu determinist görüşe sahip olduğu aşikardır.⁷³ Bilindiği gibi Aristoteles için mümkün gelecekle ilgilidir. Diodorus ise mümkünün doğasında şimdi olmak olduğunu kabul eder. Çünkü, ona göre, şu anda olmamak geçmişte ve gelecekte de olmamayı gerektireceğinden imkansıza varılır. Oysa Aristoteles ise tam tersini düşünmektedir.

Aristoteles, Megaralıların imkan kavramının fiiliyet kavramından ayrı bir şekilde kullanılmasına karşı çıktıklarını beyan eder.⁷⁴ O ise buna karşı mümkün kavramının fiiliyetten farklı olduğunu ve bu ikisini bir kabul etmenin bazı saçma sonuçlar çıkaracağını söyler. Megaralılar acaba kendilerini nasıl savunuyor? Ve acaba onlar determinizm anlamına gelecek delillerini imkan kavramının actuel anlamında kullanımıyla nasıl uzlaştırıyorlar? Hintikka Aristoteles'in ve karşıtlarının görüşlerini formüle ederek şu şekilde açıklar:

Hintikka'ya göre "Bir t zamanda P yoktur (not P at to)" önermesi "Bir t zamanda P mümkün değildir" önermesine delalet eder. Bir başka ifadeyle her ne zaman P yoksa, o zaman P mümkündür demek yanlıştır. Aristoteles'in "P nin olması imkansızdır" önermesine getirdiği yorum şöyledir: Konuşmanın yapıldığı anda P vardır demek yanlıştır ve daha sonraki zamanda da P vardır demek gene yanlıştır anlamını içerir. Bu Hintikkanın bahsettiği ikinci yorumu ifade eder. Bu ikinci yoruma göre, "P mümkündür" önermesi doğrudur, gelecek bir zamanda herhangi bir vakitte P doğru olacak olduğu zaman. Daha da öte bu görüşe göre, "P şu anda vardır" demek bütün gelecek zamanlarda doğru olursa P zorunludur, demek de doğrudur. Aristoteles Megaralıları tenkit ederken bu çeşit bir imkan kullanmaktadır.⁷⁵ Aristoteles'e göre "P mümkündür" önermesi "P vardır veya P olacaktır" önermesi tarafından ifade edilir ve hatta ona eşittir. "P şu anda mümkündür" demek basitçe şu anlama gelir: "P vardır demek gelecek herhangi bir zamanda doğru olacaktır." "Şu anda P zorunludur" demek ise şu anlama gelecektir: "P vardır demek daima doğru olacaktır"⁷⁶

Şimdi şu modal önermeler arasındaki ilişkileri görelim: "P mümkündür" önermesi (zamansal olarak belirlenmediği yerde) şu anlama gelir: "P nin doğru olması veya doğru olacak olması mümkündür." Daha önce de belirtildiği gibi bu yoruma göre, "P mümkündür", doğrudur, P gelecek herhangi bir zamanda doğru olacak olduğu zaman. Aynı şekilde eğer P gelecekte daima doğru olacaksa "P zorunludur" önermesi de doğru ola-

⁷³ Hintikka, a.g.m., s. 108

⁷⁴ Hintikka, A. g. m., s. 110

⁷⁵ A.g.m., s. 109

⁷⁶ A.g.m., s. 109

caktır. Fakat bunun tersi asla sonuç olarak çıkmaz. Fakat Diodorus döndürme ile yapılan çıkarımları elde edebilmek için "P mümkündür" önermesini "P vardır veya olacaktır" önermesiyle eşit tutmayı gerekli görmüştür.⁷⁷

Hintikka şunu belirtir: eğer zamansal olarak belirlenmemiş bir P önermesinin yerine zamansal olarak belirlenmiş "P bir 'to' zamanda vardır" önermesini alacak olursak, veya "P mümkündür" önermesini "P nin şu anda olmuş olması mümkündür" şeklinde anlarsak o zaman "Master Argument" saf determinizm şekline transfer edebiliriz. Pek muhtemeldir ki, Diodorus'un "Master Argument"i ilk Megaralıların determinizm delillerinin temeli olarak çok aşırı bir yorumdur.⁷⁸ Fakat Hintikka, Diodorus'un imkan kavramının actualite kavramından farklı olduğunu düşündüğünü belirtir. Gerçekte, ona göre herhangi bir zaman diliminde meydana gelen bir şeyle ilgili hakiki bir imkan yoktur. Biz, "Bir şey şu anda mümkündür" dediğimizde sadece "O doğrudur veya doğru olacaktır" demiş oluruz. Yoksa şu anda meydana gelmekte olan hakkında konuşmuş olmayız, fakat gelecekte meydana gelen aynı şeyler hakkında konuşuruz.⁷⁹

Şunu belirtmelidir ki, determinizm şuna delalet eder: Şu anda varolmayan imkansızdır. "Master Argument"in dayandığı temel nokta ise değişecek olan bir şeyin olması mümkün değildir, bir başka ifadeyle değişen bir şey yoktur, düşüncesidir. İşte bu tam determinist bir görüştür.⁸⁰

Öte yandan imkan ve gerçeklik ayrımı Aristoteles için sadece psikolojik veya mantıksal bir ayrım değildir; o varlığın kendisinde bulunan ontolojik bir bölmeye tekabül eder. Mümkün sadece düşünülebilir olan değildir; o ikinci dereceden bir gerçekliktir.⁸¹ Aslında gerçek ile mümkün ikilemi varlığın çözülmesi gereken başlıca problemlerinden biridir. Ülken'e göre bu konu çağdaş felsefenin de önemli bir problemidir.⁸²

Aristoteles mümkünü şöyle izah ediyor: Kuvve olarak kendisine sahip olduğu söylenen fiile geçişi hiçbir imkansızlık içermeyen şey mümkündür. Mümkünün bu tanımında kısırdöngü görenler vardır. Çünkü bu tanım asıl anlamında bir tanım değildir. Onun anlamı şudur: gerçekleşme anında A, B olma gücüne sahiptir, A, bundan dolayı ortadan kalkmamak şartıyla veya bir başka deyişle B A'nın özünün kendisiyle uyumsuzluğa düşmemek şartıyla. Bu, Skolastiklerin çelişik olmayan her şeyi içine alan mantıksal mümkünleridir.⁸³ Ülken'e göre bu görüş tamamen zihinci idi. Mümkün burada yalnız akılcı bir gerçekleşme; bir nevi güçlerin idealizasyonu oluyordu. Mümkün olan her şey, aklın kavrayabileceği bir gücün gerçekleşmesi gibi olmaktadır. Bu suretle matematik alanda

⁷⁷ A.g.m., s. 109

⁷⁸ A.g.m., s. 110

⁷⁹ Hintikka, a.g.m., 110

⁸⁰ A. g. m., s. 112

⁸¹ Abdülaziz, 1983, s. 23

⁸² Ülken, 1968, s. 162

⁸³ Aristoteles, 1993, s. 31, 2 nolu dip not.

sayıların kendi kanununa göre gerçekleşmesi onun imkanı; tabiatta vakaların yeter sebep ve süreklilik ilkelerine uygun olarak gerçekleşmeleri de onların imkanı olmaktadır. Oysa bu şekilde anlaşılan imkan önceden hazırlanmış planlı bir alemin kendi planının kanunlarına göre gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Ülken'e göre mümkünü bu zihinci görüş içinde anlamamak gerekir. Ona göre mümkün, geçmişten, güç (potansia) ten çıkararak geleceğe, fiile doğru gideceği yerde aslında doğrudan doğruya gelecekten, olacak olandan, yeniden çıkmalı. Mümkün, olmakta olan varlığın gelecekte gerçekleşecek hareket lahzaları gibidir. Böyle bir gerçekleşme önceden gerektirilemez, geçmişten çıkarılamaz. Sırf zihni değildir, zihinle kavranamayan bir tarafı vardır. Bunun için de mümkünün tam akılla kavranabilir olduğunu söylemek doğru değildir. Bu sebeple yalnız akli olanın mümkün olduğu şeklindeki görüş de yanlış olmaktadır.⁸⁴

Aslında modalitelerin gerçek tanımını yapmak zordur. Mümkün, zorunlu ve imkansız modalitelerinin tanımı kısır döngü (devr-circle) içermektedir. Çünkü, mümkün modalitesi tanımlanmak istendiğinde zorunlu veya imkansız modaliteleri de kullanılmaktadır. Aynı şekilde zorunlu modalitesi tanımlanırken bu tanımda da mümkün veya imkansız müracaat edilmektedir. İmkansız modalitesi tanımlanırken de aynı şey sözkonusudur. Mesela mümkün modalitesi tanımlanırken ya zorunlu olmayan veya, henüz mevcut olmadığı anda ve gelecekteki herhangi bir vakitte de imkansız olmadığı zamanda yok (madum) diye tanımlanır. Sonra zorunlunun tanımı yapılmak istendiğinde ya yokluğunu düşünmenin imkansız olduğu, bir başka ifadeyle yok olmasını düşünmek mümkün değildir şeklinde tanımlanır ya da olduğundan başka türlü olmasını düşünmek imkansız olandır diye tanımlanır. Bu tanımlarda bazen mümkün bazen de imkansız tek başına öne çıkararak önemli olur. Şöyleki, mümkün tanımlanırken önce ya zorunlu veya imkansız modalitesi kullanılır; İmkansız da tanımlanırken zorunlu modalitesiyle şöyle tanımlanır: Yokluğu zorunlu olandır. İmkansız mümkünle de tanımlanabilir. O zaman da imkansız, varolması mümkün olmayandır şeklinde tanımlanmaktadır. Aynı şekilde modaliteleri yeniden tanımlarsak imkansız, olması mümkün olmayandır veya olmaması zorunlu olandır; zorunlu olmaması imkansız olan veya olmaması mümkün olmayandır. Mümkünün tanımını yapacak olursak yeniden şöyle tanımlayabiliriz: olması yada olmaması imkansız olmayandır; veya olması ya da olmaması zorunlu olmayandır. İşte bütün bu tanımlar gösteriyor ki, bu tanımlarda devr (circle) vardır.⁸⁵

Burada önemli bir problem ortaya çıkmaktadır. Acaba tanımlarında böyle kısır döngü olan modalitelerden hangisi veya hangileri temel alınmalıdır. Ve bu noktada tercih neye göre yapılmalıdır. Açıklık ve kesinliğe ya da kapsama mı? Yani hangi modalitenin anlamı diğerinden daha açık ve hangi modalite diğerini kapsıyabiliyor?

⁸³ Aristoteles, 1993, s. 31, 2 nolu dip not.

⁸⁴ Ülken, a.g.e., s. 163

⁸⁵ İbn Sina, (Şifa) İlahiyat, Takdim. İbrahim Madkur, Tahkik, Said Zade, Kahire, 1964, s. 35-36

Modal kavramların tanımlarını ne tür bir tanım olarak alacağımız konusunda şunları söyleyebiliriz. Bunlar acaba gerçek tanım mı? Yoksa adsal tanımlar mı? Önce kısaca tanım konusuna değinmek yerinde olacaktır. İslam mantıkçıları ile Batı mantıkçılarının gerçek ve adsal tanımlara verdikleri anlamlar farklıdır. Birinciler ayırmada varlık sahalarını; ikinciler tanımı yapanın tanımı yapılan karşısındaki görüş açısını esas almışlardır. İslam mantıkçılarına göre önemli olan tanımı yapılan varlık sahasıdır. Tanımı yapılanın varlığı ya zihin dışındadır; veya tanımı yapılanın varlığı yalnız zihindedir. Birincilerin tanımına gerçek tanım, ikincilerin tanımına da adsal tanım denir. İslam mantıkçıları gerçek tanım denenen nesnelere tanımı ile, adsal tanım arasında asıl fark tanımlananın gerçeklik dünyasında var olup olmamasından ileri geliyor. Eğer tanımlananın gerçeklik dünyasında yeri varsa ve biliniyorsa bu tanım gerçek tanımdır. Tanımlananın gerçeklik dünyasında varlığı yoksa veya gerçeklik dünyasında var olup da bilinmiyorsa (ki yine yok sayılır) bunun tanımı da adsal tanımdır. Necati Öner'in, Gelenbevi'den adsal tanımla ilgili söyledikleri konumuzu aydınlatacak mahiyettedir. Ona göre 1- Gerçeklik dünyasında varolan bir şeyin varlığı bilinmezden önce yapılan tanımı adsal tanımdır. 2- Bizzat kendisi var olmayıp fakat varlığı mümkün olan şeyin tanımı da adsal tanımdır. 3- Bizzat kendisi var olmadığı gibi varolması da mümkün olmayanların tanımı da adsal tanımdır.⁸⁶

Buradan anlaşılmalıdır ki, kesinlikle imkansız modalitesinin tanımı adsal bir tanımdır. Mümkün modalitesinin tanımı da geçmişte veya gelecekte yokluğunu düşündüğümüzde adsal tanım olarak kalır. Geriye zorunlu modalitesi kalmaktadır ki bu modalitenin gerçeklikte yokluğunu düşünmenin imkansız olmasından tanımı gerçek tanımdır diyebiliriz. Ayrıca modal kavramların tanımlarının tanım şartlarına uyup uymadığı konusunda ise döngüsel olduğundan bu şartların tam anlamıyla yerine gelmediği söylenebilir. Çünkü tanımda bir şey kendisinden daha müphem bir şeyle tanımlanamamalıdır. Tanımda kısır-döngü (devr-i batıl-cerçle vicieux) bulunmamalıdır. Yani bir şeyi, bilinmesi kendisine bağlı başka bir şeyle tanımlanamamalıdır.⁸⁷

Suç olarak şunu söyleyebiliriz ki, modalite konusunda herkes tarafından kabul edilen bir sistem yoktur. Bununla birlikte, Aristoteles'den sonra modalite teorisi konusunda tam bir sistem kurma çabası içinde İslam mantıkçıları görebiliriz. İslam mantık araştırmalarında modalite teorisi'nin çok önemli bir yer tuttuğunu görüyoruz. Bu teori onuncu yüzyılda Bağdat mantık ekolünde hararetli tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalar daha çok mümkün modalitesi etrafında olmuştur, denebilir. Mümkün modalitesi teşkil ettiği önemli dini konumuna göre determinizme ve ilahi bilgiyle alakası açısından İslam mantıkçıları tarafından çok önemsenmiştir. Onlar imkanı reddedenlere karşı bu modaliteyi savunmuşlardır. Biz bu konuyu etraflıca ele almayı şimdilik bir başka çalışmamıza bırakıyoruz.

⁸⁶ Öner, 1991 s. 38-40

⁸⁷ Öner, A.g.e., s. 44

Abstract

Modal Difficulties in Definiton of "Possible" Notion in Antiquity

What is the possibility and possible ? Yet anyone responding to this question must understand the meaning of possible being, contingent being and necessary being. In this paper we wish to discuss the analysis of modal terms especially "possible" concept. The explanation and analysis of modal terms is a matter of dispute among Ancient logicians.

We are unable to define modal terms adequately. One might say that the definition of modal terms is only nominal definition. In due to the fact that there is a negative character of the definition of modal notions, we could only describe a modal concept at the level of nominal definition. Some logicians asserts that definition of modalities is really circular, because modality can only be defined with each other. There is not determinate number of modal terms among the logicians, nevertheless the standard logical modalities might be arranged as follows in Aristotle's Second Book *Peri Hermeneias*: possible, impossible, necessary and contingent. According to mediavel logicians these four concepts are standart modalities.

Megarian and Stoic philosophers held that all truths about the world are necessary. Some of the Megarians including Diodorus held deterministic views. Diodorus formulated his deterministic views in an argument entitled "The Master Argument". Aristotle's criticism of the Megarians turns on the concept of possibility.

Key Words: modal terms, nominal definition, possible, impossible, necessary, contingent, actual, potantiality.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz, İsmail, *Nazariyyetu'l- Müvecciheti'l- Mantkiyye*, Kahire, 1993
- *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, c. II, Bornova-İzmir, E.Ü.Ed. Fak.Yay., 1993
 - *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, c. I, Bornova-İzmir, E.Ü.Ed. Fak.Yay., 1985
 - *Organon II Önerme*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, 2. Bsk., İstanbul, 1989
- Bolay, Naci, *İbn Sina Mantığında Önermeler*, Erzurum, 1981
- Hintikka, Jaakko, "Aristotle and The "Master Argument" of Diodorus", *American Philosophical Quarterly*, Volume 1, Number 2, April, USA, 1964
- İbn Sina, (Şifa) *İlahiyat*, Takdim. İbrahim Madkur, Tahkik, Said Zade, Kahire, 1964
- Kneale, William-Kneale Marta, *The Development of Logic*, Oxford, 1962
- Michael, Frederic Seymour, "What is the Master Argument of Diodorus Cronus?", *American Philosophical Quarterly*, USA, Vol. 13, Number 3, Haziran, 1976
- Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, İstanbul, 1995
- *Klasik Mantık*, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., 6. bsk., 1991
- Refik el- Acem, *el-Mantık İnde'l-Farabi*, Beyrut, 1985
- Rescher, Nicholas, "Aversion of The Master Argument of Diodorus", *The Journal of Philosophy*, USA, vol. 63, 1966
- Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1968
- Yaren, M.Tahir, *İbn Sina Mantığına Giriş*, Ankara, 1996

ARİSTOTELES VE FARABİ'NİN FELSEFESİNDE RASTLANTI'NIN YERİ

İsmail ERDOĞAN*

GİRİŞ

Rastlantı terimi fizik, biyoloji, felsefe ve diğer bilimlerde sıkça kullanılan ve üzerinde çok konuşulan konuların başında gelmektedir.

Arapça tesâdüf kelimesinin karşılığı olan rastlantı, önceden kestirilemeyen, isteğe, kurala veya belli bir sebebe dayanmaksızın bir olayın ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Rastlantı kavramının batı dillerindeki karşılığı ise *chance* olup, şans, talih, tesâdüf, fırsat, ihtimal gibi anlamları da içermektedir.

Felsefede ise rastlantı, etkin sebebi bilinmeyen, izahı yapılamayan ve oluşu tahmin edilemeyen olaylar için kullanılır. Bu noktada, rastlantı kavramına ait temel iki anlam-sal ayırmadan söz etmek gerekir. Bunlardan birincisi, epistemik (bilgiye özgü) rastlantı olup, bilinmeyen bir nedenden ötürü ortaya çıkmış olan olaylar için kullanılmaktadır. İşte mevcut algı ve bilgi yeteneğimizi aşan bir nedenden dolayı ortaya çıktığını tahmin ettiğimiz bu olayı, epistemik rastlantı olarak değerlendiririz. İkincisi ise, gerçekte hiçbir neden olmaksızın ortaya çıktığına inandığımız rastlantısal olaylardır ki, bunu da ontik (varlığa özgü) rastlantı olarak değerlendirebiliriz.¹

Ahlâk felsefesinde de rastlantı, Bernard Williams ile Thomas Nagel'in Aristoteles'in (M.Ö.384-322) bu terim hakkındaki görüşlerinden esinlenerek 1970'lerde ortaya koydukları "*ahlâki rastlantı*" kuramıyla gündeme gelmiştir.

Rastlantı kavramını anlayabilmek için önce onun, zorunluluk, nedensellik ve determinizm arasındaki yerini belirlemek gerekir. Çünkü hiçbir kavram tek başına tam olarak açıklanamaz. Bu yüzden ilgili kavramları yerli yerine oturtup, aralarındaki bağlantıları tespit etmek ve incelenen kavramın bunlar arasındaki konumunu ortaya koymak gerekir. Bu bağlamda önce adı geçen kavramların kısaca tanımını yaparak tarihi arkaplanına bir göz atmak istiyoruz.

Düşünce tarihi boyunca "zorunluluk" ve "rastlantı" taraftarları arasındaki tartışmalar, hiçbir zaman son bulmamıştır. Bu tartışmalardaki temel sorun, zorunluluk ve rastlantının mutlak karşıtlıklar, karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan zıtlıklar olarak ele alınmasıdır. Böylece, her iki görüş de, doğanın karmaşık ve çelişik işleyişini açıklamakta yeter-

* Yrd. Doç. Dr. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Öğretim Üyesi

¹ S. Hayri Bolay, *Felsefe Terimleri ve Doktrinleri Sözlüğü*, İstanbul 2004, 353.

siz kalan iki zıt fikir olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu görüşlerden birincisi olan zorunluluk anlayışı, doğadan tüm tesadüfleri ayıklama çabasının bir sonucu olarak mekanik bir bakış açısına yol açmıştır. Bilim alanında Newton(1642-1727) tarafından temsil edilen ve mekanik felsefe de denilen bu düşüncede zorunluluk, mutlak bir ilke düzeyine yükseltilmişti. Bu felsefe, mükemmel ölçüde basit, tüm çelişki, düzensizlik ve aykırı eğilimlerden uzak olma iddiasını taşımaktadır.

Batı düşüncesinde özellikle XVIII. Yüzyılda revaçta bulunan mekanizm fikrinin, atom teorisinin öncüsü olarak görülen Demokritos'a(M.Ö.460-370) kadar uzandığı kabul edilir. Demokritos'a göre atomların hareketlerinin ardında hiçbir bilinçli "amaç" yoktur. Doğa, tamamen mekanik bir şeydir. Ancak bu, her şeyin "rastlantısal" bir biçimde oluştuğu anlamına gelmez, zira her şey doğanın değişmez yasalarına göre olup biten her şeyin ardında bir doğallık yani bir neden bulunmaktadır. Bu neden ise atomların öncesiz ve sonrasız olan hareketidir. Çünkü atomlar, kendi başlarına ve her yöne doğru, büyüklüklerine göre hızlı ya da yavaş bir biçimde hareket ederler. Bu hareket kargaşası içinde, atomların rastlantısal değil, zorunlu olarak birbirlerine çarpıp basınç yapmaları, birleşip ayrılmaları sonucunda doğadaki çeşitli olaylar ortaya çıkar. Bu zorunluluğun bazen bir düzen içinde, bazen hiçbir yasaya indirgenemeyecek şekilde gerçekleştiğini belirten Demokritos, Anaksagoras'ta(M.Ö.500-428) görülen ereksel (teleolojik) yaklaşıma karşı çıkmıştır.²

Zorunluluğun insan iradesi konusunda da ele alındığı ve insan hürriyetini kabul etmeyen determinist bir görüşün olduğu bilinmektedir. Söz konusu görüşü savunanlara örnek olması bakımından Plotinus'un şu ifadeleri dikkat çekicidir: "*Bütün fikirlerimiz daha önceki bir nedenler zinciri tarafından belirlenecek; yaptıklarımız ise bu fikirler tarafından belirlendiği için, kişisel eylem sadece laftan ibaret kalır. Eylemlerimiz bu nedenler tarafından önceden belirlendiği sürece, bizim aracı olmamız, özgürlüğümüzü kurtarmaya yetmez*"³

Zorunluluğu savunanların tam aksine, tüm olgu ve olayların hiçbir sebebe bağlı olmaksızın tamamen rastlantı ürünü olduğunu iddia eden filozoflar da bulunmaktadır. Bu görüşü savunanların başında, tabiattaki hiçbir şeyin zorunlu olarak değil bilakis rastlantı sonucu meydana geldiğini savunan Empedokles(M.Ö.490-435) gelmektedir. Ancak Empedokles, rastlantı eseri meydana gelen olayları, nefret ve sevgi kavramlarıyla açıklamaya çalışır. Ona göre evrende nefret egemen olduğunda öğeler birbirlerinden ayrı düşer ve bir dağılma olur; sevgi egemen olduğunda ise, her şey birlik içinde olur. Nefret ve sevgiyi canlılar alemi için de temel alan Empedokles'in biyolojisinde de, metafizik hiçbir şey olmayıp, her iş bir tesadüf veya şans eseri ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, ya-

² Pamela M. Huby, "Epicureanism And Free Will", *The Dictionary Of The History Of Ideas*. Studies Of Selected Pivotal Ideas, II, (Ed. Philip P. Wiener), New York, 1973-74, 136.

³ Plotinus, *The Enneads*, İngilizce'ye çev. Stephen Mac Kenna, London, Faber and Faber Limited, 1966, 158.

şam koşullarına ayak uydurabilen varlıklar hayatta kalırlar ancak onların varlıklarını devam ettirmeleri de bir gayeye matuf olmayıp, tamamen şans ve rastlantı sonucudur.⁴

Empedokles'ten sonra da aynı görüşü temellendirmeye çalışanlar arasında Epikürçü-ler olarak adlandırılan filozofları görmekteyiz. Onlara göre de alemde bulunan her şey, tamamen bir rastlantı sonucu oluşmuştur.⁵

Empedokles ve Epikürçüler bu görüşüyle, evrim teorisini ileri süren Darwin(1809-1882) ve Schopenhauer(1788-1860) gibi teorisyenlerin müjdecisi olarak da görülebilir. Ancak, evrimi savunanların görüşlerinde yeni bir rastlantı anlayışını da görmekteyiz. Bu anlayışa göre, özellikle biyoloji ile ilgili konularda, canlılığın başlangıcı, sonsuz ihtimallerden birisinin rastlantı sonucu oluşmasıyla birlikte, bu rastlantısal başlangıçtan sonrası artık bir zorunluluk olarak gelişmektedir. Mesela, canlılık belirtisi, bir DNA'nın yapısına yerleştikten sonra, mekanik olarak aslına uygun biçimde eşlenir ve çevirisi yapılır, yani milyarlarca defa çoğaltılmış ve aktarılmış olur. Çünkü bu durum, artık salt rastlantı ilkesinden çıkıp, zorunluluğun kaçınılmaz alanına girmiştir.⁶ Jacques Monod'un (1910-1976) bu görüşlerinden hareketle onun, doğal nesnelere belli bir amacın olmadığı, ancak sun'î şeylerde bir gayenin bulunduğu şeklinde bir fikir sahibi olduğunu anlayabiliriz.

Materyalist –evrimci bilim adamlarının bu görüşünü, bir ilk neden dolayısıyla Tanrı düşüncesinden kurtulma psikolojisinin bir gereği olarak görmek gerekir.⁷

Benzer örnekleri çoğaltabiliriz. Mesela, bir tren rayının bakımsızlığı ve ihmal edilmesi yüzünden trenin raydan çıkıp kaza yapması bir rastlantıdır. Ancak bu ihmalin giderilmemesi durumunda trenin raydan çıkması artık bir zorunluluk haline gelir.

Yukarıda belirttiğimiz iki örnekten birincisinde artık geriye dönüş söz konusu olmazken, ikincisi arızı bir durum olduğu için tekrar aslı haline dönüş söz konusudur.

Rastlantı ile ilgili görüşlerden hareketle Charles Sanders Peirce (1839-1914)'in ortaya attığı yeni bir terimden de bahsetmek gerekecektir. Çünkü Peirce, Aristoteles'in rastlantı ve talih anlamında kullandığı "tyche"/ "tuche" kelimesinden hareketle tükizm (tycheism) diye yeni bir terim türetmiştir. Rastlantısalcılık olarak dilimize çevirebileceğimiz bu fikre göre rastlantı, evrende en etkin olan temel bir faktör ve nesnel bir gerçekliktir. Bu sebeple doğa yasalarındaki mekanikçi görüşe şiddetle karşı çıkan Peirce, evrende sürekli ve değişmez bir yasanın bulunduğunu ve bu yasanın evreni yetkin, rasyonel ve simetrik bir sistem haline getirdiğini savunmaktadır. Bu anlamda tükizm, evrenin, kaostan kozmosa doğru geliştiğini ileri süren bir metafizikten, doğa yasalarının istatistiksel yasalardan başka bir şey olmayıp, düzensizlikleri, açıklanması mümkün olmayan

⁴ Aristoteles, *Fizik*, 196a-15-25 (çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul, 2001, 69).

⁵ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1991, 89.

⁶ Jacques Monod, *Rastlantı ve Zorunluluk*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Ankara, 1997, 111.

⁷ Geniş açıklama için bkz: Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, Ankara, 1996, 139 vd.

olgular olarak değerlendiren bilim felsefesine kadar geniş bir alanda kullanılmaktadır.⁸

Bahsettiğimiz bu görüşleri savunanlara göre, rastlantı ve zorunluluk bir birine zıt olan iki ayrı kutba ait kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu iki zıt görüşün aşırılıkları, bazı filozof ve bilim adamları tarafından biraz daha esnek hale getirilmek suretiyle tabir yerindeyse bir sentez yapılarak, daha ılımlı bir hale getirilmeye çalışılmıştır. Onlara göre doğayı anlayabilme yolunda, rastlantı ve zorunluluğun oynadığı rolleri bilmek önemlidir. Ancak her şeyi zorunluluk ya da rastlantı eseri olarak açıklamak her zaman doğru bir izah tarzı olmamaktadır. Her iki kavramın aşırılıklarını yontarak bir biriyle biraz daha yakınlaştırmak ve böylece kavramlar arası geçişte bir kolaylık sağlamak gerekir diye düşünüyoruz.

Konunun önemine binaen, felsefe tarihinin birinci ve ikinci öğretmenleri olarak kabul edilen Aristoteles ve Farabî'nin(872-950) zorunluluk anlayışlarında rastlantının yerini inceleyip, bu iki filozof arasında kısâ bir karşılaştırma yapmanın gerekli olduğunu görmekteyiz. Çünkü Aristoteles ve onun şakirdi durumunda olan Farabî, daha çok zorunluluk fikrini savunan filozoflar olarak bilinmekte ve onların görüşleri de genelde bu teori üzerinde kurulmaktadır. Ancak her iki filozofun da zorunluluk görüşleri içerisinde yer vermek zorunda kaldıkları tesadüfî ya da rastlantısal şeylerden bahsettiğini görmekteyiz.

I- ARİSTOTELES'E GÖRE RASTLANTI

Aristoteles'in felsefesinde rastlantının yerini anlayabilmek için, oluşu açıklamakta kullanılan ve rastlantının da içinde bulunduğu nedensellik ve zorunluluk gibi üç önemli kavramı ve aralarındaki ilişkiyi göz önünde bulundurmamak gerekir. Ancak, onun anlayışında nedensellik ilkesini oluşturan nedenlerden birisi olan gayelilik, rastlantıyla bağlantılı olduğu için ayrı bir öneme sahiptir.

Gaye, Aristoteles'in, eşyanın oluşmasındaki dört neden olarak belirttiği etkenlerden dördüncüsüdür.⁹ Bundan dolayı Aristoteles'e göre alemde boş ve gayesiz bir şey bulun-

⁸ Max Jammer, "Indeterminacy In Physics" *The Dictionary of the History of Ideas*, Studies of Selected Pivotal Ideas, II, (edit. Philip P. Wiener), New York, 1973-74, 587. Bilim felsefesindeki rastlantı ve zorunluluk tartışmaları için bkz: Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev., Murat Temelli, 1994, 315-39.

⁹ Aristoteles, eşyayı daha iyi anlamak ve onun nasıl oluştuğunu kavramak için bir çok sebebin bulunduğunu, ancak bunların genel olarak dört temel sebebe indirgeneceğini belirtmektedir. Bunlardan birincisi, maddî nedendir. Aristoteles bu sebebi, "bir nesnenin onda içkin olup da, ondan oluştuğu şey" olarak tanımlamaktadır. Mesela, bronz heykelin, gümüş vazunun maddî sebebidir. İkincisi ise formel nedendir. Formel neden ise, Aristoteles'in deyimiyle, "bir nesnenin ne olduğunun tanımı, bunun cinsleri ve kavramdaki parçalar"dır. Yani, formel neden, bir şeyin neliği (mahiyet) veya cevheridir. Mesela, heykelin, bronzun sureti olması gibi. Üçüncü neden ise, etken nedendir. Bunu ise Aristoteles, "değişmenin (metabole) ya da durağanlığın ilk başlangıcının kaynağı" olarak tanımlamaktadır. Mesela, baba çocuğun etken nedenidir. Dördüncü neden ise, gaye neden yani amaç (telos)'tır. Bunu da Aristoteles, "ereksel neden" olarak tanımlamaktadır. Mesela, bir insanın gezentiye çıkması için bir sebebinin bulunması gerekir. Bunlardan birisi sağlık olabilir. (bkz. Aristoteles, *Fizik*, 194b, çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul, 2001, s. 61-63, Aristoteles, *Metafizik*, 1013-a- 1013-a, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1996, 236-239)

madığı için, her şey bir amaca göre düzenlenmiştir. Aristoteles bunu, tıpkı bir sanatkarın bir sanat eseri üretirken yaptığı çalışmaya benzeterek şöyle demektedir: "...sanatta ereksel neden varsa doğada da var. Birinin kendi kendini tedavi etmesi durumunda bu çok açık, çünkü doğa tam buna benziyor. Sonuçta doğanın ereksel bir neden anlamında bir neden olduğu açık."¹⁰

Yukarıdaki ifadelere baktığımızda Aristoteles'in sisteminde, âlemde tesadüf ve gelişmiş güzel bir şey olmayıp, her şeyin bir amaca yönelik sebebinin bulunması gerektiğini anlamaktayız. Ancak biraz sonra da belirteceğimiz gibi, Aristoteles'in özellikle âlemdeki oluşu bir sanatkarın eserine benzetirken söylediği bir başka sözü de dikkate almak gerekir. Çünkü Aristoteles bu sözüyle, nedensellik kurallarına uymayan bazı şeylerin de bulunduğunu kabul etmekte ve bunun arızî bir durum olduğunu belirterek şöyle demektedir: "Talihî yadsıyan eski görüşe uygun olarak, oluşan nesnelere her birinin bir nedene bağlanmasının olanaklı olduğunu bilmez değilsek bile, talih eseri ve rastlantıyla oluşan ve var olan bir çok nesne var."¹¹

Bundan dolayı Aristoteles'e göre rastlantı, araştırılmaya ve üzerinde konuşulmaya değer bir konu olarak kabul edilmektedir¹²

Rastlantı'ya geçmeden önce zorunluluk kavramı ve Aristoteles'in bundan ne anladığına da kısaca değinmek gerektiğini düşünüyoruz.

Felsefi anlamda zorunluluk, nedensellik de denilen neden ve sonuç arasındaki ilişkiyle sıkı sıkıya bağıntılıdır. Bu ilişki ise mantıksal, uzlaşımsal (conventional) ve olgusal olmak üzere üç türlü değerlendirilmektedir.

Aristoteles, zorunluyu birkaç anlamda kullanmaktadır ya da birkaç kısma ayırmaktadır. Birincisi, bir şart olarak kendileri olmaksızın yaşamının mümkün olmadığı şeyler anlamında zorunluluktur. Mesela, solunum ve yiyecek bir hayvan için zorunludur. İkincisi, kendileri olmaksızın iyi olanın ne var olabileceği ne de varlığa gelebileceği veya kötülüğün ne uzaklaştırılabileceği ne de ortadan kaldırılabileceği koşullar anlamında zorunluluktur. Mesela, ilaç almak hasta olmamak için zorunludur. Üçüncüsü, zorla yapılan şey veya zorlama anlamına gelen zorunluluktur. Dördüncüsü ise olduğundan başka türlü olamayan bir şeyle ilgili olarak da onun öyle olmasının zorunlu olduğunu söyleyebiliriz.¹³

Fizik'te ise Aristoteles zorunluluğu üç kategoriye ayırır. Bunları da şu başlıklar altında değerlendirmek mümkündür:

Birincisi, mutlak zorunluluk: Yani maddesel ve ereksel olarak zorunluluktur. Mesela, testerenin demir gibi madenlerden yapılmış olması mutlak bir zorunluluktur. Çünkü eğer bir şey testere olacaksa ve belli bir iş görmesi amaçlanıyorsa, onun demirden olma-

¹⁰ Aristoteles, *Fizik*, 199-b, çeviri, 89.)

¹¹ *Fizik*, 196-a, çeviri, 69.

¹² *Fizik*, 196-b (çeviri, 71).

¹³ *Metafizik*, 1015-a, çeviri, 241-44.

si bir zorunluluktur. Burada hem maddenin bulunması hem de onun bir şey için kullanılması zorunludur.

İkincisi, şarhlı zorunluluktur. Üçgen ile açı ilişkisindeki zorunluluktur. Açının belli bir tanımı vardır ve üçgende iç açılarının toplamının da 180° olması zorunludur. Buradaki zorunluluk, üçgenin açığa bağlı olduğu ve açının üçgene bağlı olmadığı bir zorunluluktur. Çünkü üçgenin ortadan kalkması açığı engellemez, ancak üçgenin üçgen olabilmesi için iç açılarının toplamının 180° olması gerekir. Halbuki açının açı olabilmesi için üçgen içerisinde bulunması gerekmez.

Üçüncüsü ise doğal zorunluluktur. Bu da, bir şeyden başka bir şey yapmak için gerekli olan şeylerin zorunluluğu anlamındadır. Mesela, bir evin yapılabilmesi için belli şeylerden oluşması gerekir. Çünkü ev bir "şey"dir ve onun oluşması için başka bir "şey"lerin bulunması zorunludur.

Ancak Aristoteles'e göre üç kısma ayrılan zorunluluklar bir birleriyle tamamen bağımsız olmayıp, aralarında bir takım benzerlikler de bulunmaktadır.¹⁴ Bu sebeple Aristoteles'in zorunluluk anlayışını, sadece kör bir mekanizm ve zorunluluk olarak değerlendirmek yanlıştır. Çünkü onun zorunluluk anlayışında, ılımlı bir determinizm bulunduğu şeklinde görüşler de vardır.¹⁵

Aristoteles'in, zorunluluk ve nedensellik görüşleri kapsamında özel bir yere sahip olan rastlantının, onun bir çok eserinde yer aldığını görmekteyiz. Retorik¹⁶ ve Nicomachean Ethics¹⁷ adlı eserinde bazı olayların şans ve rastlantı sonucu meydana geldiğini belirten Aristoteles, Organon'da mantıksal rastlantıdan bahsetmiş¹⁸ ve özellikle *Fizik ve Metafizik* adlı eserlerinde de, zorunluluk ve rastlantının doğası tartışmasına uzun bir yer ayırmıştır. Metafizik'te bütün yapılan ve gerçekleşen şeylerin ya sanattan ya bir güçten veya düşünceden ileri geldiğini belirten Aristoteles, ayrıca bunlar arasında bazen rastlantı ve şans eseri şeylerin de bulunduğunu kabul etmektedir.¹⁹

Aristoteles'e göre tabiatta esas olan rastlantı değil sebeplilik ve zorunluluktur. Çünkü bu kadar muhteşem olan eserin rastlantı sonucu kendi kendine meydana geldiğini söylemek mümkün değildir.²⁰ Hiçbir şey sebepsiz ve amaçsız gerçekleşmez ve her şeyin de geriye doğru uzanan ve sebebi olmayan bir sebepte son bulması gerekir. Bu durum bir kural olup, özsel bir durumdur. Zorunluluğu bu şekilde zafî bir olgu olarak ka-

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. *Fizik*, 200a-200b, çeviri, 89-93.

¹⁵ Bkz. Cavit Sunar, *İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*, Ankara, 1973, 57-63; S. Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1993, 65.

¹⁶ Aristoteles, *Retorik*, İstanbul, 1995, çev. Mehmet H. Doğan, 1391-b (çeviri, 130), 1401-b (çeviri, 156)

¹⁷ Aristotele, *Nicomachean Ethics*, BOOK I,10, translated by W. D. Ross. Ayrıca bkz. Kent Johnson, "Luck and Good Fortune in the Eudemian Ethics", *Ancient Philosophy* (Mathesis Publications), Vol. 17(2), 1997; 85-102.

¹⁸ Aristoteles, *Organon- IV* (İkinci Analitikler), çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul, 1996, 77-78.

¹⁹ *Metafizik*, 1032-a, (çeviri, 329); 1070-a (çeviri, 488).

²⁰ *Metafizik*, 984b-10, (çeviri, 95.)

bul eden Aristoteles, rastlantıyı ise ya diğer sebeplerin yoksunluğu²¹ ya da sebeplilik kuralını delen arızî bir durum olarak görmekte ve arızîlik ile rastlantı arasında bir bağlantı kurmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla rastlantı öze ait bir durum olmayıp, tamamen arızî²² ve sürekli olmayan istisnaî bir özelliktir. Mesela, hekimin bir hastayı tedavi etmesi zafî bir durum, ancak heykeltraşın bir hastayı tedavi etmesi arızî bir durum olup, rastlantı olarak kabul edilir.²³

Aristoteles, rastlantıya bağlı olarak meydana gelen olayları birkaç şekilde ele almaktadır. Bunlardan birincisi, zorunlu bir şekilde vuku bulmayan ve tabiatın alışlagelmiş kaidelerine de uymayan olaylardır. Bu anlamda rastlantı, mutlak olarak "bir şey için" olup da bilinemeyen bir nedenden ötürü başka türlü meydana gelen şeyler için kullanılır. Mesela, eğer bir insan, yediği bir şeyi hazmetmek için gezmeğe çıkmış ancak bu gezintide düşüp bir yerini kırmış ise, işte buna rastlantı denir. Çünkü o insanın amacı bir yerini kırmak olmayıp, yediğini hazmetmekti. Ne var ki, beklenen bu amaca karşılık, meydana gelen bambaşka bir şeydir. İşte bu olay, yani gezintiye çıkan birisinin bir yerlerinin kırılması ne zorunlu ne de çok sık rastlanılan bir durum olmayıp, tamamen rastlantı sonucu meydana gelmiştir.

Aristoteles rastlantı için bir çok örnek daha vermektedir. Mesela, bunlardan birisi şudur: Eğer metruk bir yerde oturulacak şekilde kalmış bir sandalye gördüğümüzde, bu sandalyenin üzerine oturmamız tamamen rastlantıdır. Zira bu sandalye oraya oturulmak amacıyla bırakılmamıştır.²⁴

Aristoteles'in bu sözlerinden, onun rastlantıyı, meydana geliş amacı bilinemeyen ancak meydana geldikten sonra başka bir amaç için gerçekleşen olaylar olarak yorumlamak mümkündür. Biraz önce verdiğimiz örnekleri göz önüne alırsak bunun böyle olduğuna hükmedebiliriz. Çünkü, bir sandalyenin metruk bir şekilde bulunmasının amacını bilemeyiz. Veya en azından bu sandalye oraya birilerinin oturması amacıyla bırakılmış değildir. Belki başka bir amaçla bırakılmıştır. Bunu bilmek mümkün değildir. Ancak bu sandalye üzerine gezintiye çıkmış olan bir insan oturursa, sadece gerçekleşen olayı bilebiliriz. Çünkü biz, sandalyenin burada bulunmasının gerçek amacını bilmediğimiz gibi, gezintiye çıkmış olan bir adamın da gerçekte sandalyeye oturmak gibi bir amacının ol-

²¹ *Metafizik*, 1070a-5, (çeviri, 488.)

²² Aristoteles'e göre arızî, bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru tasdik edilebilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman olan şeydir. Aristoteles buna, ağaç dikmek için çukur kazan bir kimsenin, hazine bulmasını örnek olarak vermektedir. Çünkü ne bu olaylardan birisi zorunlu olarak diğerinin sonucudur veya diğerinden sonra gelir, ne de bir kimse ağaç dikerken daima ya da çoğu zaman hazine bulur. İşte bu durumu bir nedene bağlamak mümkün olmayıp, tamamen rastlantı olarak değerlendirmek gerekir. Arızî'nin bir başka anlamını ise Aristoteles, bir şeye bizzat kendisinden ötürü ait olan ancak, onun özü içine girmeyen şey olarak belirtmektedir: Mesela, bir üçgenin iç açılarının iki dik açığa eşit olmasıdır. Bu tür bir arızî öncesiz-sonrasız olabilir, ancak diğer türden hiç bir arızî böyle değildir. Bkz: *Metafizik*, 1027b-30-35 (çeviri, 300).

²³ *Metafizik*, 1027b-30-35 (çeviri, 300).

²⁴ *Fizik*, 197-b, (çeviri, 77).

madığını biliyoruz. Ama neticede olay gerçekleşmiştir. İşte bu tamamen rastlantısal bir olaydır.

Aristoteles rastlantıyı bir başka anlamda ise, zorunlu olarak meydana gelmeyen, fakat bir zorunluluktan arızî olarak vuku bulan şeyler olarak tanımlamaktadır. Mesela, ısı'nın etkisiyle buharın yükselmesi ve yükseldiği zaman da soğuyarak yağmura dönüşmesi zorunlu bir durumdur. Ancak yağmurun yağması esnasında bir tarlanın ekili durumda bulunması ve bu yağmurdan ekinlerin istifade etmesi ise arızî bir durum olup rastlantıdır. Aynı şekilde, dolu yağması sonucu bir tarladaki ürün yok olmuş ise, dolunun yağmasının nedeni bilinir, çünkü bu olay tabiat kanunlarının zorunlu bir sonucudur. Ne var ki, ürünün yok olması zorunlu bir olay olmayıp, arızî olduğu için rastlantı olmasına rağmen, sanki dolu bu amaçla yağmış gibi algılanabilir.

Aristoteles'in bu örneklerinden de anlıyoruz ki, rastlantı denilen şeyin bizzat kendisi zorunlu ve bir amaç için olmayıp, arızî bir durumdur. Onun varlığını devam ettirmesi ise "bir şey için" olmuş gibi olmasına rağmen, sebebini ne bir ilkeye ne de bir nedene indirgeyemeyiz. Bunun sebebini, ancak bunların dışında aranması gerekmektedir.²⁵ Dışarıda aranması gereken sebebini ise bilinemeyeceğini belirten Aristoteles, bilmenin ispata bağlı olduğunu, halbuki tesadüfe bağlı olarak meydana gelen şeylerin ispat yolu ile bilinmesinin mümkün olmadığını belirtir. Çünkü ispat, ancak zorunlu ve çoğu zaman meydana gelen şeyler içindir. Halbuki rastlantı bu iki durumun da dışındadır.²⁶

Anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles'in rastlantıyı iki türlü değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Birincisi ontik anlamda ve diğeri ise epistemik anlamda bir rastlantıdır. Yani bazı rastlantılar var ki, sebebi bilinir ancak amacı bilinemez. Bunları epistemik rastlantı kategorisine dahil edebiliriz. Mesela, Aristoteles'in verdiği örneklerden, yağmur yağması sonucu ekinlerin etkilenmesi bu tür rastlantıdır. Yağmurun yağma sebebini biliriz, ancak ekinin o esnada orada ekili olmasının sebebini bilemeyiz. Çünkü ekinin orada ekili olması zorunlu olmayıp, tamamen bir rastlantıdır.

Diğer rastlantı ise, ne sebebi ne de amacı bilinemeyen rastlantılar olup, biz bunları ancak meydana geldikten sonra bilebiliriz. Bu tür rastlantılar ontik denilen rastlantılardır. Bunu ise Aristoteles'in, kırdan gezen birisinin, metruk bir sandalyeyle karşılaşması örneğiyle açıklayabiliriz. Zira, ne bu kişinin gezmesi, ne de her gezintiye çıkanın bir sandalyeyle karşılaşması zorunludur. Çünkü gezintiye çıkan bu kişide bir sandalye ile karşılaşacağını bilmemektedir. Bunu ancak gerçekleştikten sonra öğrenebiliriz.²⁷

Bu anlatılan şeylerin tamamı olay vuku bulduktan sonra değerlendirilen ve sebebi araştırılan rastlantısal olaylardır. Ancak Aristoteles'e göre gelecekle ilgili de rastlantı sonucu meydana gelebilecek olaylar bulunmaktadır. Bu olayların sebepleri de önceden bi-

²⁵ *Metafizik*, 1027b- 10-15 (çeviri, 303); *Fizik*, 197b- 5-20 (çeviri, 75-77).

²⁶ Aristoteles, *Organon* IV İkinci Analitikler, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul, 1996, 77-78.

²⁷ *Fizik*, 197-b, (çeviri, 77).

linemediği için, bunların meydana gelmesi zorunlu ancak meydana geliş biçimi rastlantıya bağlıdır. Mesela, her canlının öleceğini bilmekteyiz. Çünkü bu bir zorunluluktur. Ancak onların ölümüne sebep olan şeyleri önceden bilmemiz mümkün olmadığı için ölüm sebeplerini rastlantı olarak değerlendirmek durumundayız. Diyelim ki bir adam zorunlu olarak ölecektir ve onun ölümünün de mutlaka bir sebebi vardır. Fakat bu sebebin ne olduğu belli değildir. Ancak insanların ölüm sebeplerine genel olarak baktığımızda öne çıkan iki sebebi görmektedir. Bunlar da hastalık ve cinayettir. Bu iki sebebin bizzat kendisi ise başka bir olayın sonucudur. Yani cinayet ve hastalığın olması için de başka bir sebebin olması gerekir. Bu sebepleri bir ilke olarak kabul edebiliriz ancak bu ilkelere kendilerini başka bir ilkeye indirgememiz mümkün olmayacaktır.²⁸

Aristoteles'in rastlantı, şans ve talih gibi kavramları da yan yana ve zaman zaman da aynı anlamlarda kullandığını görmektedir. Ancak bu kavramların aynı anlama gelmediğinin farkında olan Aristoteles,²⁹ bunların aralarında temel bazı anlam farklılığının bulunduğunu izah etme ihtiyacı hissetmektedir.

Rastlantı, şans ve talihi birbirinden ayıran bazı özellikleri belirten Aristoteles, şans; doğa gereği ortaya çıkan ve düşüncenin sonucu olarak meydana gelen olaylardan çok az bir kısmının tesadüfi olarak meydana gelmesi olarak tanımlar. Çünkü nasıl ki varlık özü gereği veya arızî olarak varlık olmak üzere kısımlara ayrılırsa, nedenler de bunun gibi özü gereği ve arızî olmak üzere iki kısma ayrılır. Şans ise, normal olarak bilinçli bir seçim sonucu belli bir amacı gerçekleştirmek üzere meydana gelen olaylarda etkisi bulunan tesadüfi bir nedendir. Bundan dolayı şans ve düşüncenin aynı şeylere ait olduğunu belirten Aristoteles, hiçbir seçimin düşünceden ayrı olarak mevcut olamayacağını ileri sürmektedir. Ancak bir farkla ki, şansa bağlı sonuçları meydana getiren nedenlerin belirsiz olduğunu söyler. Bundan dolayı da şans, insanî hesaplama gelmeyen bir şey olup, arızî anlamda bir nedendir. Gerçekte ise şans, hiçbir şeyin nedeni değildir. Sonucun iyi ya da kötü olmasına göre iyi veya kötü şans vardır. Yoksa şansın kendisinde iyilik ya da kötülük bulunmaz.

Şansı arızî bir neden olarak gören Aristoteles, onun da bir nedeninin olduğunu ve bunun da Akıl ya da Doğa olduğunu söyler. Çünkü hiçbir arızî varlık özü gereği meydana gelmediği gibi, arızî bir neden de özü gereği meydana gelmeyip, onun da mutlaka bir nedeninin olması gerekir.³⁰

Talih ile rastlantıyı da zaman zaman birlikte değerlendiren ve zaman zaman da birbirinden ayıran Aristoteles, önce bunların var olup olmadıklarını ele alarak araştırmaya

²⁸ *Metafizik*, 1027b-10-15, (çeviri, 303).

²⁹ *Metafizik*'te varlığın nedenlerini belirtirken şans ile rastlantıyı ayrı ayrı nedenler olarak göstermekte ve şöyle demektedir: "Çünkü varlık ya sanattan, ya doğadan, ya şanstın veya tesadüften doğarlar". Bkz: 1070a- 5.

³⁰ *Metafizik*, 1065-a 1065-b (çeviri, 465-66). Şans hakkında geniş açıklama için bkz: Vincenzo Cioffari, "Fortune, Fate, And Chance". *The Dictionary Of The History Of Ideas, Studies Of Selected Pivotal Ideas*, II, (Ed. Philip P. Wiener), New York, 1973-74, 225-237.

başlar. Ancak o, kendisinden önce bu konuda fikir belirten filozofların görüşlerini verdikten sonra kendi görüşünü açıklamaktadır. Aristoteles'e göre bir kısım filozoflar, hiç bir şeyin talih eseri olarak ya da şans ve rastlantı sonucu meydana gelmeleri mümkün olmayıp, her şeyin belli bir nedeni vardır. Mesela, bir kişi, şans eseri çarşıya çıkar ve orada daha önce karşılaşmak istediği ancak hiç beklemediği birisine rastlarsa, bu karşılaşma tesadüf olmayıp, o kişinin alış veriş yapmak istemesinden dolayı meydana gelmiştir. Buna benzer diğer şeyler için de durum aynıdır. Onların da meydana gelmesi bir rastlantı olmayıp, belli bir nedene bağlıdır. Çünkü talih ve rastlantı diye bir şey yoktur. Eğer olsaydı, mutlaka eski bilgelere birisi buna değinir ve onu da oluş ve yok oluş nedenlerinden birisi olarak görürdü. Demek ki onlar da talih ve rastlantı diye bir şeye inanmıyorlardı. Bir kısım filozoflar ise talih ve rastlantı eseri bir şeylerin olduğunu ileri sürmektedirler. Ancak onlar bunu, dostluk, kin, akıl, ateş ya da bu tür bir şey olarak görmüyorlardı. Aristoteles'e göre onların talih ve rastlantı diye bir şeyin olmadığına inandıklarını ya da var olduğuna inanıp da bir yana bıraktıklarını anlamak mümkün değildir. Ancak onlar yine de bu tür şeylerden söz etmekteydiler. Mesela, Empedokles bunlardan birisidir. Ona göre, havanın yukarıda bulunması her zaman söz konusu olmayıp, onun yukarıda olması bir rastlantıdır. Bundan dolayı da evrenin oluşumunu rastlantı eseri olarak havanın bu biçimde yükselmesiyle açıklamaktadır. Aynı şekilde hayvanların organlarının da rastlantı sonucu oluştuğunu söylemektedir.

Bazı filozofların ise gökyüzü ve bütün evrenin nedeninin, her şeyi karıştırıp, şu anki düzene sokan şeyin sarmal rastlantı olduklarını iddia ettiklerini belirten Aristoteles, aynı kişilerin hayvanlarla bitkilerin talih eseri oluşmadığını iddia etmelerini bir çelişki olarak görmektedir. Çünkü hem tanrısal olan şeylerle gökyüzünün rastlantı eseri olduğunu iddia edeceksin, hem de bitki ve hayvanların nedeninin başka bir şey olduğunu söyleyeceksin. Halbuki, aklın bunun tam karşıtı olması gerekir. Yani bitki ve hayvanların tesadüf eseri, gökyüzü ve bazı tanrısal şeylerin bir nedene bağlı olarak gerçekleşmesi gerekir.³¹

Aristoteles'in rastlantı eseri meydana geldiğini belirttiği olayları Mustafa Namık (Çankı) gibi bazı felsefeciler, tabiatı gereği sefalet ve noksan olan maddeden kaynaklanan olaylar olarak yorumlamaktadırlar. Namık'ın iddiasına göre Aristoteles'in nedensellik anlayışındaki ilk iki neden olan maddî ve formel nedenlerden kaynaklanan olaylarda bazı farklılıklar bulunmaktadır. Mesela, bir varlığın mahiyetinde, kendisinde hiç değişmeyen bir durum bulunmaktadır. Bu suretin eseri olup, o varlığın (mesela, insanın da ima insan suretinde) devamını sağlamaktadır. Bir de o varlığın mahiyetinden kaynaklanmayan, ancak gerek kendi noksanlığından gerekse başka nedenler yüzünden meydana gelen olaylar bulunmaktadır. Bu ise maddenin eseridir. İşte bunlar rastlantıya bağlı (ittifakî) olaylardır. Rastlantıya bağlı olaylar da, her türlü gayelilik fikri haricinde ve hare-

³¹ Fizik, 195-b 196-b (çeviri, 67-71).

ket şeklinde olmak itibariyle zorunlu olaylardır. Ancak önceden belirlenemedikleri için de herhangi bir sınırlandırmaya da dahil edilemezler.

Namık'ın açıklamalarına göre surete bağlı olan nedenlerden meydana gelen şeylerin bilgisinden bahsedilebilir, çünkü bunun neticesi hiç değişmeyip hep aynı kalır. Yani her türden, o türün devam edeceği kesin olarak bilinir. Çünkü bu özsel bir durumdur. Ancak maddî nedenlerden kaynaklanan olaylar arızî oldukları için önceden bilinemezler ve bundan dolayı da bunların ilmi olmaz. Çünkü bilgi kesinlik ister. Halbuki arızî şeyler kural dışı oldukları için onlar hakkında kesin bir bilgiden bahsedilemez. Bu açıklamasından sonra, işi kötülük problemine getiren Namık, kötülük ile madde arasında bir bağlantı kurmaktadır. Yani noksanlık ve kötülük, suretten değil, maddî nedenden kaynaklanmakta olup, arızî bir durumdur. Çünkü aslolan kötülük değil, iyiliktir.³²

Namık'ın bu iddialarını Aristoteles'te aynen görmek mümkün değildir. Ancak Aristoteles'in iyilik ve kötülük hakkındaki açıklamaları ile Namık'ın iddiaları arasında bir uzlaşma sağlamak mümkündür. Çünkü Aristoteles, iyilik ve kötülüğü, doğası, bilkuvve ve bilfiil olma ve bunların önceliği bakımından ele almaktadır. Bu anlamda bilkuvve olan şey iki zıt özelliği beraberinde bulundurmaktadır. Halbuki bilfiil olan bu zıtlardan sadece birisini gerçekleştirmektedir. Bilfiil ile bilkuvveden ise bilfiil olanı daha iyidir. Bundan dolayı Aristoteles'e göre iyi, fiili kuvvesinden daha iyi olan şey, kötü ise amacı fiili zorunlu olarak kuvvesinden daha kötü olan şeydir. Zira kötü, doğası gereği kuvveden sonra gelir ve duyusal şeylerden de bağımsız olarak var olması mümkün değildir.³³

Aristoteles'in talih ile rastlantıyı da zaman zaman birbirinden ayırdığını belirtmiştik. Ona göre talih ile rastlantının arasındaki en belirgin ayırım, rastlantının kapsamının daha geniş olması, talih'in ise biraz daha dar olmasıdır. Bu anlamda talih eseri olan her şey aynı zamanda bir rastlantıdır, ancak rastlantı eseri olan her şey talih değildir. Çünkü, talih eseri olan şey, şanslı olmanın ve genelde bir eylemin söz konusu olduğu olaylarla ilgilidir. Mesela, şanslı olmak mutlulukla aynı ya da ona yakın bir şeydir. Mutluluk ise bir eylemdir. Dolayısıyla eylemin muhtemel olmadığı şeylerde talih eseri bir şey yapmak da beklenemez. Bu anlamda talihli olmak, akıllı varlıklar olan insanlar içindir. Bunun dışında kalan hayvan, bitki, küçük çocuk, deli ve cisimler için talih olarak adlandırılan bir şeyden bahsetmek mümkün değildir. Eğer böyle olsaydı Protarkhos'un da dediği gibi şöyle demek doğru olurdu: "Kendilerinden sunak yapılan taşlar talihli, çünkü saygı görüyorlar, oysa onların akrabaları ayaklar altında".

Halbuki, rastlantı hem aklen olgunlaşmış insan dışındaki canlılar için hem de pek çok cansız cisimler için söz konusudur. Rastlantı ile talih arasındaki bir başka fark ise, doğa gereği oluşan nesnelere, eğer bir olay doğaya aykırı olarak meydana gelmiş ise buna rastlantı denir. Rastlantı ile oluşan şeyin nedeni dışarı, talih eseri olan şeyin nedeni ise kendi içerisinde. Ancak her ikisi de, devinim ilkesinin kaynağı olan nedenler içinde

³² Mustafa Namık, *Arisio*, (Sanayi-i Nefise Matbaası), 1931, 67-68.

³³ *Metafizik*, 1051a-15, (çeviri, 414).

olup, ya doğa gereği olan ya da düşünmeye bağlı olan nedenlerden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı arızî oldukları için, kendi nedenlerinin kendi dışlarında olmaları ve bu nedenlerin de kendilerinden önce olmaları gerekmektedir. İşte bu nedenlerin bilinemeyeceğini belirten Aristoteles, bunların nihaî nedenlerinin ilk hareket ettirici olan Tanrı'ya raci olmaları gerektiğini belirtir.³⁴

Her ilkededen her nesne için aynı sonucun çıkmadığını belirten Aristoteles, bazen bir ilkededen bu ilkenin gereği olduğu düşünülen geliş güzel bir sonucun çıkmasını talih olarak yorumlamaktadır. Mesela, başı darda olan birisini, hiç beklenmedik bir anda bir kimsenin kurtarmasını, o kişinin şansına bağlamak gerekir. Bu arızî bir durumdur ancak, her zaman ya da çoğu zaman böyle olursa bunu talihe bağlamak mümkün değildir. Çünkü şans ya da talih dediğimiz şey, sürekli olan ya da çoğu zaman gerçekleşen bir şey değildir.³⁵ Aristoteles'e göre bizim rastlantı eseri olarak gördüğümüz şeyler, "ereksen nedenin hataları" olarak kabul edilmelidir. Aynı şeyleri sanatsal veya üretime bağlı hatalar olarak da değerlendirilebiliriz. Ancak talih ya da şans eseri dediğimiz şeyler daha çok insanla ilgili olduğu için onları bir menfî anlamda hata olarak değerlendirmek doğru olmaz.³⁶

Aristoteles'in talih ve kendiliğinden olan şeyler hakkındaki görüşlerini değerlendiren bazı felsefeciler bu tür olayları, nedeni bulunmayan olaylar olarak değil tam tersine mutluluk ya da mutsuzluğa yol açan bir takım nedenleri gösteren kavramlar olarak yorumlamışlardır. Aristoteles'in, çarşıya çıkıp borçlu olduğu kişiyle karşılaşip borcunu ödeyen bir insan örneğindeki olay her ne kadar rastlantı olarak görülse de aslında bu olayın bir nedeni vardır ve bu da talihtir. Dolayısıyla talih gerçektir. Ancak talih, irade ve niyet gibi bir neden olmayıp, daha çok arızî olarak çıkagelen bir nedendir.³⁷

II- FARABİ'YE GÖRE RASTLANTI

Aristoteles gibi nedensellik ve zorunluluk fikrini benimseyen Farabî de, bu sistemi içerisinde rastlantıya yer vermek zorunda kalmıştır. Çünkü ona göre de sebebi bilinmeyen ya da sebebi olmayan bazı olaylar meydana gelmektedir. Bu tür olaylar da bir realite olduğuna göre ele alınıp incelenmesi gerekmektedir.

Rastlantı konusundaki görüşlerini daha çok *Daâvî Kalbiye*, *Kitabu't-Tenbîh*, *Şerhu'l-Farabî likitabi Aristûtâlis fi'l-İbâre* ve *Fazîletü'l-Ulum ve's-Sinâa (en-Nüket fi mâ Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu min Ahkâmi'n-Nücü)*³⁸ gibi eserlerinde inceleyen Farabî, bu eserle-

³⁴ Fizik, 197b-197a (çeviri, 77-79).

³⁵ Fizik, 199b (çeviri, 87-89).

³⁶ Fizik, 199b (çeviri, 87).

³⁷ Emile Brehier, *Felsefe Tarihi*, I (İlk ve Ortaçağ, 1. Fasikül), çev. Miraç Katurcıoğlu, İstanbul, 1969, 161-62.

³⁸ Farabî'nin *en-Nüket* adlı eseri Haydarabad'da yapılan baskılarında *Fazîletü'l-Ulum ve's-Sinâa* adıyla birkaç defa basılmış (h. 1340, 1345 ve 1368), ancak eserin hiçbir yerinde herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Bundan dolayı bu eser farklı bir eser olarak görülmektedir. Aynı eseri Kıvameddin Burslan ve Hilmi Ziya Ülken "Fazîletü'l-Ulûm" (Farabi, İstanbul, (trs), s.58-73) adıyla Türkçe'ye çevirmişlerdir. Hilmi Ziya da bu iki eserin aynı eser olduğunu diğer çalışmalarında belirtmiştir. (bkz: "Farabi Meselesi", *Farabî Tetkikleri-1*, İstanbul, 1950, 12.) Ayrıca Ahmet Ateş de aynı eserin *en-Nüket* olduğunu belirtmektedir. Bkz. "Farabi'nin Eserlerinin Bibliyografyası", *Farabî Tetkikleri-1*, İstanbul, 1950, 122.

rinde bahsettiği görüşleriyle, kendisinin felsefî sistemini oluşturan zorunluluk anlayışıyla çelişir gibi gözükmektedir. Ancak daha sonra da belirteceğimiz gibi, onun fikirleri arasındaki çelişki görünüşte olup, gerçekte böyle bir çelişkiden bahsetmek mümkün değildir. Ayrıca onun zorunluluk ve nedensellik anlayışının sınırları da dikkate alındığında, bu çelişkili gibi görünen durumun aslında bir çelişki olmadığı daha iyi bir şekilde ortaya çıkaracaktır.

Farabî'nin rastlantı hakkındaki görüşlerine geçmeden önce şunu belirtmemiz gerekir ki, Farabî, rastlantı kavramını tesadüfî kelimesinin değil, "ittifakî" kelimesinin karşılığı olarak kullanmaktadır. İttifakî ise, tesadüften farklı olup, "tevafuk" kelimesiyle aynı kökten gelmektedir. Tevafuk ise lügatte; birbirine denk gelme, âhenk ve uyum içinde olma gibi anlamlara gelmektedir.³⁹

Aynı kökten gelmesine rağmen Farabî gibi bazı filozofların kullandığı ittifakî ile tevafuk terimleri farklı anlamlar içermektedir. Bu bağlamda tesadüf, tevafuk ve ittifak kelimeleri ve aralarındaki anlam farklılığına kısaca işaret etmemiz gerekmektedir.

Sahip olduğu anlamlar itibarıyla tevafuk, tesadüf kelimesi ile eş anlamlı olmayıp; tesadüf, sahipsizliği ve kendi başınlığı ima ederken, tevafuk, farkında olmasak da her şeyin bir takdire bağlı olduğunu, bir kader çerçevesinde gerçekleştiğini ve bir ilâhî maksat, bir ilâhî hikmete binaen meydana geldiğini ifade etmek için kullanılır.

İttifak ise, günlük olarak kullandığımız rastlantı kelimesi ile aynı anlama gelmekle birlikte, felsefî bir terim olarak sadfe ve müsadife kelimeleriyle anlamdaş olup; arazî olarak meydana gelen ve sebebi açık olarak bilinmeyen şeyler anlamına gelmektedir.⁴⁰ İttifakî'nin Farsçası "baht", Yunancası ise, Aristoteles'in rastlantı anlamında kullandığı tyche, tuche, tukh kelimeleridir.⁴¹

Farabî'nin rastlantının karşılığı olarak tesadüf değil de ittifak kelimesini kullanması, bu kavrama özel bir anlam yüklemeye çabasından gelmektedir. Eğer Farabî, meydana gelen her hangi bir olay için ittifak kelimesini değil de tesadüf kelimesini kullansaydı, bu hiçbir gayesi olmayan ve tamamen başı boş olarak meydana gelen bir olay ya da olguyu ifade etmiş olurdu. Halbuki Farabî, ittifak kelimesini kullanmak suretiyle, rastlantıyı, sebebi bilinmeyen ancak nedensiz de olmayan ve bir gayeye matuf olan bir olay veya olguyu ifade etmek istemektedir. Zaten, biraz sonra da belirtileceği gibi, kendisinin açıklamaları da bunu açıkça belli etmektedir.

Farabî'nin özellikle insan fiilleri konusunda da belirteceğimiz gibi, rastlantı eseri olan şeyleri tamamen başıboş olaylar olarak kabul etmeyip, bunların insanlara iradî eylemler gerçekleştirilmesi için tanınmış bir alan şeklinde yorumladığını görmekteyiz.

³⁹ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1988, 1099.

⁴⁰ Seyfeddin el-Âmidî, *Kitabu'l-Mübîn fî Şerh-i Elfâz-i'l-Hükemâ ve'l-Mütakellimîn*, (el-Mustalihu'l-Felsefî İnde'l-Arab içinde, haz. Abdülemir el-A'sam, Kahire, 1989), 383; *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, Kahire, 1403/1973, 3, 185.

⁴¹ Abdurrahman Bedevî, (İbn Sina, el-Burhan, Kahire, 1977), 259.

Üstadı Aristoteles gibi Farabî de, rastlantıyı açıklamadan önce, alemde meydana gelen olayları iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi sebebi belli olan ve zorunluluk ilkesine göre gerçekleşen olaylardır. Bunların nedenleri de Aristoteles'in belirttiği gibi fail, madde, suret ve gaye olmak üzere dört sebebe indirgenmektedir.⁴² Çünkü Farabî de Aristoteles gibi, oluş ve bozuluş aleminde ister tabii, isterse iradi olsun, meydana gelen her olayın mutlaka bir sebebi olduğu görüşündedir.⁴³ Mesela, karın erimesinin sebebi ısının artmasıdır. Isının artmasının sebebi de güneştir. Diğer bazı olaylar ise rastlantı diyebileceğimiz ve tamamen arızî olup zafî olarak malum bir sebebi bulunmayan olaylardır.⁴⁴ Mesela, güneş doğarken veya batarken bir insanın ölmesi bu tür bir olaydır. Bu olayın sebebini güneşe bağlamak mümkün değildir. Bunlardan birincisi bilinmeye ve kontrol altına alınmaya uygun olup, ona muttali olunabilir. İkincisini ise bilmeye, kontrol altına almaya ve muttali olunmaya çalışmak mümkün değildir.⁴⁵

Farabî'nin, rastlantı kavramını açıklarken, aslında bu işi biraz da insan hürriyeti ve dini kaygılardan dolayı dile getirdiği gibi bir izlenim edinmekteyiz. Çünkü ona göre âlemde, sebebi bilinmeyen rastlantı eseri olan şeyler olmasaydı, korku ve ümit (havf ve recâ) ortadan kalkardı. Bu ikisinin ortadan kalkması demek, insanî işlerde, dinde (şeriat) ve siyasette nizamın kalmayacağı anlamına gelir. Çünkü korku ve ümit olmasaydı, kimse yarın için bir şey tedarik edemez, halk idarecilerin sözünü dinlemez, yöneticinin gözü halkı tutmaz, kimse başkasına iyilikte bulunmaz, Tanrı'ya kulluk edilmez ve hiçbir iyilik yapılmazdı.

Farabî bu görüşünün gerekçesini ise şöyle izah etmektedir: Yarın ne olacağını bilen kimse, hiçbir beklenti içerisinde olmaz. Böyle olduğunu bilen bir kimsenin yarın için çalışması ise beyhude bir iş olup ahmaklıktır. Çünkü onun bu çalışmasının neticede kendisine hiçbir faydası olmayacaktır. Bu durumda da insan, psikolojik olarak aşırı stres ve baskı altında kalacak ya da bazı beklentiler içine girecektir. Bu ise kişinin yaşantısını alt üst edip, huzurunu kaçırmaya yetecektir.

Bu sözleriyle Farabî'nin katı determinizme karşı çıktığını ve ılımlı bir determinizm içerisinde olduğunu anlamak mümkündür. Çünkü Farabî, meydana gelen olayları önceden bilinen ve bilinmeyen olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, illiyet prensibi gereği meydana gelmeden önce bilinmesi mümkün olan şeylerin ilmidir. İkincisi ise, meydana gelmesi önceden bilinmeyen ilmidir ki, biz bunu ancak meydana geldikten sonra bilebiliriz.⁴⁶ Birinciye örnek olarak ateşin yakması gösterilebilir. Zira ateş atılan bir madde eğer yanıcı ise, onun yanmasını önceden bilebiliriz. Ancak burada bir

⁴² Farabi, *Daâvî Kalbiye*, Haydarabad, 1349, 9.

⁴³ Farabi, *Kitabu'l-Füsus*, Haydarabad, 1345, 17.

⁴⁴ Farabî, *Şerhu'l-Farabî likitabi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, editör ve takdim, Wilmelm Kutsch- Stanley Marrow, Beyrut/Lübnan, 1986, 86.

⁴⁵ Farabi, *Faziletu'l-Ulûm ve's-Smâat*, Haydarâbâd, 1367/1948, 3.

⁴⁶ Farabi, *Faziletu'l-Ulûm*, 4.

hususla dikkat çeken Farabî, ateşin yakıcılığı, suyun ıslatması ve karın soğutmasının zorunlu olmayıp, ancak müteakibliyet gereği olduğunu söylemektedir. Yani ateşin yakıcı olma gibi bir özelliğine karşın, ateşe atılan şeyin de yanıcı olması gerekir ki, yanma eylemi gerçekleşebilsin. Bu ikisi bir araya gelmedikçe de ateşin yakıcılığının zorunluluğundan bahsetmek mümkün değildir.⁴⁷

Bu görüşleriyle Farabî'nin, tabiat kanunlarını zorunlu olmaktan çıkarıp mümkün kılmak için, yalnızca determinizmin gerçekleşmesi için yeterli şartları tartıştığı şeklinde iddialar da bulunmaktadır.⁴⁸

Farabî'nin rastlantı eseri olarak ortaya çıkan olaylar ile ilgili görüşlerini anlayabilmek için, onun nedensellik anlayışını da göz önünde bulundurmak gerekir. Zira, rastlantısal olarak meydana gelen olaylar da tamamen tesadüf eseri olmayıp, bir illete bağlı olarak gerçekleşen olaylardır. Farabî bu görüşünü, önce nedenlerin ve sonra da bu nedenlere bağlı olarak meydana gelen olayların bilinmesi sonucu gerçekleşeceğini iddia etmektedir. Bu yüzden de nedenleri uzak ve yakın şeklinde iki kısma ayıran Farabî, bizim ancak yakın bir nedene bağlı olan olayları bilebileceğimizi, nedenleri uzak olan olayları ise bilme imkanımızın olmadığını belirtmektedir. Nedeni yakın olan olaylara, güneşin yaydığı ısı neticesinde havanın ısınmasını örnek olarak gösterebiliriz. Çünkü hem tecrübelerimiz hem de aklımız bu olayın nedeninin açıkça ortada olduğunu göstermektedir. Nedeni uzak olan olaylarda ise, bir olayın gerçekleşmesi için birkaç olayın peş peşe gelmesi, olayı karmaşık bir hale getirmektedir. Buna örnek olarak Farabî şöyle bir olay anlatmaktadır: Güneşin, ışıkları ulaştığı her yeri ısıttığını biliriz. Bu yerler içerisinde nemli bir alanı düşünelim. Burası da ısınmaktadır. (Burada yakın neden güneştir.) Bu ısınma neticesinde nemli yerlerden buhar yükselerek bulutları meydana getirir. (Bunun nedeni ise ısının artmasıdır.) Bulutlardan da yağmur oluşur ve tekrar yeryüzüne düşer. (Bunun nedeni de ısınan havanın soğuk bir tabakaya denk gelmesidir.) Yağmurun yağması sonucu, havada bir değişim olur ve bazı varlıklar helak olurlar. (Mesela, aşırı yağmur nedeniyle sel basabilir, heyelan ve hatta tufan bile olabilir.) Diyelim ki bu bölgede çok zengin insanlar yaşamaktadır ve bu insanlar yukarıda belirtilen nedenden ötürü helak olurlar ve hazineleri öylece kalır. Daha sonra da o bölgeye bir kavim gelip, onların mirasına konar.

Şimdi bu olayların birisi hariç tamamı bir sebebe bağlıdır ve bu nedenler de bilinmektedir. Sadece son olay yani bir kavmin zenginleşmesi, sebebi bilinmeyen tamamen rastlantıya dayalı bir olay olup, Aristoteles'in de belirttiği gibi arızî bir durumdur.

Biz bu olayı ancak meydana geldikten sonra öğrenebiliriz. Buna karşılık diğer olaylar, nedenleri yakın olduğu ve nedensellik ilkesine bağlı olarak gerçekleştiği için, önceden de bilinebilir türden olaylardır. Yani, güneşin ısıtma özelliğini, bu ısınma sonucu bu-

⁴⁷ Farabî, *Faziletü'l-Ulûm*, 5.

⁴⁸ İlhan Kutluver, *Determinizm*, DİA, IX, İstanbul, 1994, 217.

lut ve yağmurun oluştuğunu, yağmurun da yer yüzünde bir etkilenme meydana getirdiğini bilmek mümkündür. Ancak bunun sonucunda bir kavmin zengin olacağını söylemek asla mümkün değildir. Bunun aksini iddia edenlerin akıllarından şüphe etmek gerekir.⁴⁹

Farabî'nin yapmış olduğu açıklamalar ve verdiği örnekleri de göz önüne aldığımızda, nedenlerin çoğu kez belli bir amaç doğrultusunda ancak bazen de amaç dışı sonuçlarının olduğunu görmekteyiz. Bir nedene bağlı olarak vücuda gelen şeyler, her zaman ya da çoğu kez ya tabii ya da iradî olarak meydana gelirler. Ancak bir nedenden ender de olsa arazî olarak hasil olan şeyler de bulunmaktadır ki bunlar da rastlantı eseri meydana gelen olaylardır.⁵⁰

Görüldüğü gibi Farabî'nin özellikle tabiat ile ilgili işlerde her şeyin bir sebebinin bulunduğunu ve belli bir amaca doğru yöneldiğini savunduğunu görmekteyiz. Bütün nedenlerin üstünde ise İlk Neden olan Tanrı bulunmakta ve her şey ondan kaynaklanmaktadır. Ancak bazen ara nedenler denilen nedenlerden meydana gelen fakat ya amacı olmayan ya da amacı tam olarak bilinemeyen şeylerin meydana geldiği de görülmektedir. Ve bu da bir realitedir. İşte bunların meydana gelmesi, Farabî'nin zorunluluk, nedensellik ve determinizm ilkesinin çerçevesini belirlemektedir.

Tabiatla görülen özsel ve arızî olayların benzerinin, insan fiilleri için de geçerli olduğunu belirten Farabî, özsel eylemlerin, arkasında rasyonel düşünce bulunan bir iradeye bağlı ve arızî eylemlerin ise böyle bir düşünceye dayanmadan gerçekleşen eylemler olduğunu söyler. İşte bizim rastlantı dediğimiz eylemler, Farabî'ye göre bu ikinci tür eylemlerdir. İnsanın bazen rastlantı eseri olarak iyi ve güzel işler yapması, bir irade ve amaca yönelik olmadığı için, bir anlam taşımamaktadır. Çünkü bir eylemin değerinin olabilmesi için onda bir kasıt bulunması ve bu kasıtın da saadetin elde edilmesi amacıyla yönelik olması gerekir. Zira saadet, ancak hiçbir zorlama olmaksızın hür bir irade ile ve daima güzel şeylerin yapılması suretiyle elde edilir.⁵¹

Farabî'nin bu görüşlerini insandaki irade ve eylem hürriyeti açısından değerlendirdiğimiz zaman, onun katı bir determinizm fikrini benimsediğini söylemek zordur. Çünkü Farabî, insanı, iradesini kullanmada ve gerçekleştirmede tamamen hür olarak görmektedir. Ancak bu hürriyeti kullanmada hiçbir sebebin bulunmadığını söylemek de mümkün değildir. Her ne kadar haricî bir zorlama yoksa da bir iç zorlamadan bahsedebiliriz. Zira, eğer bir türlü davranma özgürlüğümüz var ise, başka türlü de davranma özgürlüğümüzün olması gerekir. Bu özgürlüğü kullanmak için de mutlaka bir nedenin var olması lazımdır. Buna da iç zorlama diyebiliriz. Yani kişinin bir hedefe yönelmesi için kendi kendisini zorlamasıdır bu.

Görüldüğü gibi Farabî, insanı tamamen çepeçevre saran bir determinasyon anlayışı-

⁴⁹ Farabî, *Faziletü'l-Ulûm*, 9-10.

⁵⁰ Farabî, *Da'vî Kalbiye*, 6.

⁵¹ Farabî, *Kitabu'l-Tenbih*, Haydarabad, 1346, 4.

na sahip olmayıp, ona iradesini kullanması ve yaptığı eylemlerin bir değer taşıması için temyiz ve irade özgürlüğü verildiğine inanmaktadır. Hatta Farabî, iyi ve çirkin her şeyin müktesep olduğunu açıkça belirtir. İnsanın huy kazanması mümkün olduğu gibi, huyunu değiştirmesi de mümkündür.⁵²

Ancak onun yukarıdaki görüşüne tezat olan bazı görüşleri de bulunmaktadır. Mesela, Füsûs'ta, insanın dış nedenlere dayanmaksızın hiçbir fiile başlayamadığı ve bu nedenlerin ise tertibe, tertibin takdire, takdirin kazaya dayandığını, kazanın emirden meydana geldiğini ve dolayısıyla her şeyin mukadder olduğu ileri sürülmekte ve hatta insanın ihtiyarının da kendisinden olmadığı belirtilmektedir. Bu görüşünü de insandaki ihtiyar denilen yetiyi inceleyerek ispatlamaya çalışan Farabi, bu noktada, kişinin ihtiyarının ya sonradan meydana geldiğini (hâdis) ya da yaratılıştan beri kendisinde bulunduğunu araştırmaktadır. Ancak her iki durumda da ihtiyar dediğimiz şeyin mutlaka bir sebebi bulunmaktadır. Bu sebepler de nihayetinde hiçbir sebebe ihtiyacı olmayan bir sebepte son bulmak zorundadır. İşte bundan dolayı, iyilik ve kötülük her ne varsa hepsi ezeli bir iradeden doğan nedenlere dayanmaktadır.⁵³

Bu iddialara baktığımızda Farabî'nin cebri bir anlayışa sahip olduğu ve görüşleri arasında da bir paradoks bulunduğu görünmektedir. Yani insan hem özgür hem bağımlı, ya da bir açıdan bakıldığında özgür başka bir açıdan bakıldığında ise bağımlı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Farabî'nin görüşlerindeki bu paradoksu ortadan kaldırmak için, Aristoteles'in el-İbâre (De Interpretatione)'sine yazdığı şerhindeki bazı açıklamalara bakmamız gerekmektedir. Kanaatimizce Farabî bu paradoksu söz konusu eserde çözmeye çalışmaktadır. Onun zorunlu kavramını ikiye ayırması burada da karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği gibi bunlardan birincisi kendi kendine zorunlu (vâcib lizâtihi) ve ikincisi ise başka bir şeyin neticesine bağlı olarak zorunlu (vâcib ligayrihi)'dur. Gelecekle ilgili bir hüküm ise bu ikinci anlamda zorunludur. Mesela, eğer biz bir kişinin yolculuğa çıkacağını kesin olarak biliyor isek, o kişi kesinlikle seyahate çıkacak demektir. Ancak bu zorunluluk, o kişinin yolculuğunun kendi kendine zorunlu olduğu ve yolculuğa çıkmayıp evde oturma iradesine sahip olmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla bizim bilgimiz burada belirleyici ve zorlayıcı bir ilke olmayıp, tamamen o kişiye bağlıdır.

Her şeyin mukadder olduğu görüşünü de bu bağlamda irdeleyen Farabî'ye göre, Tanrı'nın bizim gelecekte gerçeklik kazanacak olan eylemlerimizi bilmesi, o eylemdeki imkanı ve dolayısıyla bizim özgürlüğümüzü ortadan kaldırmaz. Olacak olanların Tanrısal bilgiye göre gerçekleşmesi, onları mümkün olmaktan çıkarıp zorunlu kılmaz. Bu bağlamda bir eylem bir bakımdan zorunlu ancak başka bir bakımdan ise mümkün olabilir.⁵⁴

⁵² Farabi, *Kitabu'l-Tenbih*, 7.

⁵³ Farabi, *Füsüs*, 17.

⁵⁴ Farabî, *Şerhu'l-Farâbi likitabi Aristütâlis fi'l-İbâre*, 97-100.

Farabî'nin bu izah tarzı her ne kadar dinî hassasiyetleri de göz önüne alarak düşünülmüş bir çözüm şekli olarak görülse de, problem Tanrı'nın ilmi bakımından ele alındığında yine de tüm çelişkilerin ortadan kaldırıldığını söylemek zordur. Çünkü Farabî'ye göre, Tanrı'nın ilmi, objesini var kılan bir bilgidir.⁵⁵ Halbuki biraz önceki açıklamalarda Tanrı'nın ilmi, bu şekilde değil de, olayları müdahale etmeden takip eden bir varlığın bilgisine benzetilmektedir.⁵⁶

Bütün bu görüşlerinden hareketle Farabî, insanın eylemlerini gerçekleştirmek için kendisine bir irade ve ihtiyar özgürlüğünün verildiğini belirtmekte ve bu özgürlüğü de determinizm anlayışı içerisinde bir yere oturtmaya çalışmaktadır. İşte bu "yer", zorunluluk kurallarının işlemediği ve tamamen arızî bir şey olan rastlantıya bağlı eylemlerin gerçekleştiği yerdir. Bundan dolayı insan yaptığı eylemlerden sorumlu olmaktadır.

Farabî'nin hem irade ve ihtiyar hürriyetinden bahsetmesi hem de determinasyona sahip olduğunu gösterebilecek görüşlerini, iradî bir determinasyon⁵⁷ olarak da yorumlayabiliriz.

Farabi, tıpkı Aristoteles gibi, nedenselliğin asıl ve rastlantının arızî olduğunu belirtirken, kötülük hakkındaki görüşlerini de bu çerçeve içerisinde ele almaktadır. Yani, Farabî'ye göre alemde asıl olan kötülük değil iyiliktir. İyilik, varlığın kemali olup bir gayeye bağlıdır.⁵⁸ Kötülük ise, varlıkta mükemmelliğin olmamasıdır. Diğer bir deyimle, doğal kötülük arızîdir.⁵⁹ Bu sebeple tabii eşyada bulunan noksanlık ve kötülük, madenin tam nizamı kabulden aciz olması ve bir takım zaruretlerin neticesidir.⁶⁰

Bu görüşüyle Farabî, kötülüğü duyusal şeylerden (madde) bağımsız olarak bulunması mümkün olmayan şey⁶¹ olarak gören Aristoteles ile fikir benzerliği içerisinde değerlendirmek mümkündür.

Rastlantı sonucu meydana gelen şeyler hakkında diğer bazı İslam filozoflarının da görüşlerine rastlanmaktadır. Mesela, Farabî ile çağdaş sayılabilecek düşünürlerimizden Amiri'nin rastlantı (ittifakî) ile ilgili görüşleri, Farabî'nin görüşlerine benzetilmektedir. Ona göre de alemde sebebi bilinmeyen ve rastlantısal olarak kabul edilebilecek arızî bir takım hadiseler bulunmaktadır. Amiri'ye göre bu tür olaylar, Aristoteles ve Farabî'nin kabul ettiği dört neden görüşünün dışında gerçekleşmektedir.⁶²

İbn Sina da Farabî gibi bazı olayların rastlantı (ittifakî) sonucu meydana geldiğini kabul etmektedir. Ona göre de rastlantı sonucu meydana gelen olaylar, sürekli olmadığı

⁵⁵ Farabi, *Uyumu'l-Mesail*, (Kitabu'l-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn Eflatun el-İlahî ve Aristoteles içinde, yay. Abdurrahîm el-Mekkâvî, Mısır, 1320/ 1907), 57.

⁵⁶ Benzer açıklamalar için bkz: Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, 132-35.

⁵⁷ Bkz: Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, 2000, 125.

⁵⁸ Farabî, *Kitabu'l-Ta'likât*, Haydarâbâd, 1326, 9.

⁵⁹ Farabi, *Talikat*, 11, Krş. Farabi, *Fusûlü'l-Medenî*, (çev. Hanifi Özcan), İzmir, 1987, 59.

⁶⁰ Farabî, *Ta'likat*, 9.

⁶¹ *Metafizik*, 1051a-15, (çeviri, 414).

⁶² Amiri'nin görüşleri için bakz. Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, İstanbul, 1992, 127-29.

gibi çoğunlukla da gerçekleşmeyen olaylardır. Bu sebeple İbn Sina, rastlantı eseri meydana gelen olayları kabul etmekte ancak onları doğal olaylar olarak değerlendirmektedir.⁶³

İslam filozofları içerisinde rastlantı sonucu olayların meydana geldiği fikrine karşı çıkan filozoflar da yok değildir. Bu filozofların başında ise Kindî gelmektedir. Ona göre varlıkta rastlantı yoktur ve her olay nedensellik bağı ile birbirine ve o bağıın son halkası da Tanrı'ya bağlıdır.⁶⁴

SONUÇ

Aristoteles ve Farabi'nin rastlantının mahiyeti hakkındaki görüşleri arasında bir paralellik olduğu görülmesine rağmen, alemde rastlantının niçin bulunduğu hakkındaki görüşleri bir birine uymamaktadır. Her iki filozof da rastlantıyı daha çok fizik kanunları etrafında incelemektedirler. Bu incelemede, rastlantıyı arızî bir durum olarak kabul ederek bunların gerçekleşmesini dış nedenlerin etkisine bağlamakta, zorunluluğu ise aynı olgu ve olayların iç nedeni olarak görmektedirler. İnsan eylemleri hakkında da rastlantıya yer veren iki filozoftan Aristoteles, bu tür rastlantının olabileceğini ve sebebinin açıklanamayacağını belirtirken, Farabi bu sebebin açıklanmasını daha çok dinî inancının etkisiyle izah etmeye çalışmaktadır. Bu izah ise, biraz önce de belirttiğimiz gibi, insanın sorumlu bir varlık olması ve bundan dolayı da özgür hareket etmesi fikrine dayanmaktadır. Özgür hareket alanı ise rastlantı diyebileceğimiz olayların olduğu alandır. Ancak Aristoteles'in böyle bir dinî kaygısı olmadığı için, onun rastlantısal olaylar üzerine yapabileceği temel bir açıklaması bulunmamaktadır.

Aristoteles'in, alemde meydana gelen olaylardan bir kısmının, nedenler zincirinin kesilmesi suretiyle tesadüfe bağlı olarak oluştuğunu söylemesi, alemde rastlantı sonucu bazı olay ve varlıkların oluşma imkanının bulunduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Rastlantıya yer vermesinden hareketle Aristoteles'in ılımlı bir determinizme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü o, alemdeki gayeliliğin ve organizasyonun mükemmel olduğunu göstermek için, tabiatta tesadüf denilen bir şeyin olmadığını söylerken, sıkı bir determinizm fikrini savunuyor gibi görünmektedir. Ancak rastlantıyı da incelenmesi gereken önemli bir husus olarak belirterek, bu anlayışıyla çelişkiye düştüğü izlenimini vermektedir. Halbuki Aristoteles, kendisinden önceki bazı filozofların savunduğu gibi, ne her şeyi rastlantı olarak görmenin ne de materyalistlerin mekanizm anlayışlarının doğru olmadığını ve ikisi arasında bir yerde durarak, alemdeki olayları gayelilik açısından izah etmeye çalışmaktadır. Bunu yapmak suretiyle de hem rastlantı hem de sıkı determinizm fikrini yumuşatmaktadır.⁶⁵

Aristoteles'in sadece zorunluluk görüşlerini benimseyen bazı İslam filozofları

⁶³ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ (Metafizik)-I*, çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker, İstanbul, 2004, 160-61.

⁶⁴ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, çev. Mahmut Kaya, (Felsefi Risaleler içinde), İst, 1994, 36.

⁶⁵ Bkz. Ahmet Arslan, (Metafizik, 302, 2. dipnot.)

arasında mutlak bir mekanizm anlayışının oluşmasına karşılık, atomcu görüşler de Gazalî ile birlikte fizikteki indeterminist telakkilerin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Felsefeciler ile kelamcıların, insan iradesi ile ilahî irade arasındaki ilişkiyi açıklamada çektikleri bazı güçlükleri de bu çerçevede belirtmek gerekir. Çünkü her iki grup da insan iradesini ne tamamen yok sayıyor ne de tamamen hür bir iradenin olabileceğini kabul ediyorlar. Kelamcılar, cebir ve kader kavramları yüzünden insan iradesine yer açmakta zorlanırlarken, filozoflar evrensel determinizm fikriyle ilahi iradenin yeterince vurgulanmasında güçlük çekmişlerdir.⁶⁶

Netice olarak, şunu söylemek mümkündür: Zorunluluk, nedensellik ve determinizm gibi görüşleri savunan filozofların açıklamakta zorluk çektikleri veya hiç açıklayamadıkları durumlarda, bu olayları rastlantı olarak ele aldıklarını ve bunu da temel bir olgu değil de arızî/istisnâî şeyler olarak tanımladıklarını görmekteyiz. Böylece onlar, hem genel sistemlerini savunmakta hem de bu sisteme dahil olmayan durumları kural dışı ancak sistemin genel yapısına zarar vermeyen bir özellik olarak tanımlayarak, fikirleri içerisinde bir bütünlük bulunduğunu göstermeye çalışmışlardır.

ABSTRACT:

The Chance in the Philosophy of Aristotle and Farabi

The term chance is frequently used in physics, biology, philosophy and other sciences and it is one of the subjects that have been much discussed. Because of its importance we will firstly show the place of the term "chance" in the doctrine of necessity of Aristotle the first teacher and Farabi, second teacher and then to make a short comparison between their opinions. Although these two philosophers' metaphysics is based on necessity, nevertheless they speak of chance as something essential. But, it seems, as accidental status of the things. Yet they also seem to have used the term "chance" for the events with unknown causes.

Key words: Chance, Tyche, Necessity, Determinism, Aristotle, Farabi

KAYNAKLAR

- el- ÂMİDÎ, Seyfeddin, *Kitabu'l-Mübîn fi Şerh-i Elfâzi'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimîn*, (el-Mustalihu'l-Felsefi İnde'l-Arab içinde, haz. Abdülemir el-A'sam, Kahire, 1989).
- ARİSTOTELES, *Fizik*, çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul, 2001.
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1996.
- ARİSTOTELES, *Organon IV/İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul, 1996.
- ARİSTOTELES, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, (YKY), 1995.
- ARİSTOTLE, *Nicomachean Ethics*, BOOK I, 10, translated by W. D. Ross.
- ATEŞ, Ahmet, "Farabi'nin Eserlerinin Bibliyografyası", *Farabi Tetkikleri-1*, İstanbul, 1950.
- AYDIN, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik*, Ankara, 1996.
- AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987.
- AYDINLI, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, 2000.

⁶⁶ Kutluer, 220.

- BEDEVİ, Abdurrahman, (İbn Sina, *el-Burhan*, Kahire, 1977).
- BOLAY, S. Hayri, *Aristo Metafiziği İle Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1993.
- BOLAY, S. Hayri, *Felsefe Terimleri ve Doktrinleri Sözlüğü*, İstanbul, 2004.
- BREHİER, Emile, *Felsefe Tarihi*, I (İlk ve Ortaçağ), çev. Miraç Katircioğlu, İstanbul, 1969.
- BURSLAN, Kıvameddin - Hilmi Ziya Ülken, *Farabi*, İstanbul, (trs).
- CIOFFARI, Vincenzo, "Fortune, Fate, And Chance", *The Dictionary Of The History Of Ideas, Studies Of Selected Pivotal Ideas*, II, (Ed. Philip P. Wiener), New York, 1973-74.
- DAVIES, Paul, *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev., Murat Temelli, 1994.
- DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1988.
- FARABİ, *Da'vî Kalbiye*, Haydarabad, 1349.
- FARABİ, *en-Nüket fi mâ Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu min Ahkâmî'n-Nücûm* (el-Mecmû', Kahire, 1325 içinde)
- FARABİ, *Faziletü'l-Ulûm ve's-Sünât*, Haydarâbâd, 1367/1948.
- FARABİ, *Fusûlü'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1987.
- FARABİ, *Kitabu'l-Füsûs*, Haydarabad, 1345.
- FARABİ, *Kitabu't-Tenbih*, Haydarabad, 1346.
- FARABİ, *Kitabu't-Ta'likât*, Haydarâbâd, 1326.
- FARABİ, *Şerhu'l-Farabî likitabi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, editör ve takdim, Wilmelm Kutsch- Stanley Marrow, Beyrut/Lübnan, 1986.
- FARABİ, *Uyumu'l-Mesail*, (Kitabu'l-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn Eflatun el-İlahî ve Aristoteles içinde, yay. Abdurrahîm el-Mekkâvî, Mısır, 1320/ 1907).
- HUBY, Pamela M., "Epicureanism And Free Will", *The Dictionary Of The History Of Ideas*, II, New York, 1973-74
- İBN SİNA, *Kitabu's-Şifâ (Metafizik)*-I, çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker, İstanbul, 2004.
- JAMMER, Max, "Indeterminacy In Physics", *The Dictionary of the History of Ideas*, New York, 1973-74.
- JOHNSON, Kent, "Luck and Good Fortune in the Eudemian Ethics", *Ancient Philosophy* (Mathesis Publications), Vol. 17(2), 1997.
- KINDİ, *İlk Felsefe Üzerine*, çev. Mahmut Kaya, (Felsefi Risaleler içinde), İstanbul, 1994.
- KOMİSYON, *el-Mu'cemû'l-Felsefi*, Kahire, 1403/1973.
- KUTLUER, İhan, "*Determinizm*", DİA, IX, İstanbul, 1994.
- MONOD, Jacques, *Rastlantı ve Zorunluluk*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Ankara, 1997.
- MUSTAFA NAMIK, *Aristo*, (Sanayi-i Nefise Matbaası), 1931.
- PLOTİNUS, *The Enneads*, İngilizce'ye çev. Stephen Mac Kenna, London, Faber and Faber Limited, 1966.
- SUNAR, Cavit, *İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi*, Ankara, 1973.
- TURHAN, Kasım, *Amiri ve Felsefesi*, İstanbul, 1992.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Farabi Meselesi", *Farabî Tetkikleri-I*, İstanbul, 1950, 12.)
- WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1991.

FRANCIS HUTCHESON'DA AHLÂK DUYUSU KAVRAMI VE MOTİVASYON KURAMI

Ali Taşkın*

Giriş

Francis Hutcheson (1694–1746) Britanya Ahlâk felsefesi tarihinin önemli isimlerinden birisidir. Etik ve ekonomide David Hume (1711–1776), Adam Smith (1723–1790); “ahlâk duygusu” öğretisinde Immanuel Kant (1724–1804) gibi filozofları etkilemesine karşın, yeterince tanınmasını adı geçen filozofların çok büyük üne sahip olmalarının engellediği görüşü hâkimdir.¹ İskoçya'nın entelektüel yaşamının seçkin bir dönemini oluşturan süreç Hutcheson, Smith, Hume gibi aralarında öğretmen-öğrenci, hatta arkadaşlık ilişkileri bulunan isimlerin yer aldığı İskoç üniversitelerinin, tıp, kimya, biyoloji ve jeoloji gibi bilimlerde İngiliz üniversitelerini gölgede bıraktığı, çok etkili ilerlemelerin sağlanmaya başladığı bir zaman dilimidir.²

Hutcheson, İngiliz ahlâkçı filozof Shaftesbury (1671–1713)'nin görüşlerini sistemleştirmiş; dönemin önemli ahlâkçılarından Joseph Butler (1692–1752)'la paralel düşünceler geliştirmiş; ahlâkî güdüdeki bencillik teorisinin eleştirilmesi hususunda onu etkilemiştir.³ Hutcheson, hem İskoç aydınlanmasına üniversiteler bazında yeni bir ruh ve heyecan veren uyarıcı bir öğretmen, hem de liberal siyasal ve dinsel görüşlere sahip bir yenilikçidir.⁴ Bir diğer İskoç düşünür Dugald Stewart (1753–1828) Hutcheson'un entelektüel etkisine işaret ettiği bir yorumda, İskoçya'da, uzun bir uyuma döneminden sonra, metafiziksel felsefenin halkın dikkatine Hutcheson'un dersleri ile yeniden sunulduğunu belirtir.⁵

Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde, Hutcheson'un kuramına

* Yrd. Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

¹ Bkz. Henning Jensen, *Motivation and Moral Sense in Francis Hutcheson's ethical Theory*, Netherlands 1971, s. 1; Thomas Mautner, *Francis Hutcheson on Human Nature, Reflections on Our Common Systems of Morality on the Social Nature of Man*, Great Britain 1993, için önsöz, s.3.

² W.L.Taylor, *Francis Hutcheson and David Hume As Predecessors of Adam Smith*, Durham, USA 1965, s. 5

³ Copleston, Butler'i anlatırken “...iyilikseverliğin ve yokluğunun, tek tek düşünüldüklerinde, hiçbir biçimde erdemin ve erdemsizliğin bütünü olmadıklarını belirtmek yerinde olabilir, derken adını zikretmiyorsa da büyük bir olasılıkla Hutcheson'u düşünmektedir, der. Bkz. Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, İngiliz Görgüculüğü*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1991, s. 254–255.

⁴ William Robert Scott, *Francis Hutcheson His Life, Teaching and Position in The History of Philosophy*, Cambridge, 1900, s. 12.

⁵ bkz. Taylor, *a.g.e.*, s.7.

işaret ederek, "ahlâk duygusu"nun mutluluğu sağlamada bir aracı olabileceğini kabul eder. "Başkasının mutluluğunu paylaşma ilkesini, Hutcheson'la birlikte, onun kabul ettiği ahlâk duygusuyla aynı türden saymak gerekir "ifadesiyle onu zikreder.⁶

Ülkemizde yeterince tanınmayan filozofun kısaca da olsa tanıtılmasına katkı sağlamak bu çalışmanın ele alınma nedenlerinden biri olmakla birlikte asıl amaç, ahlâk felsefi tarihinde Hutcheson'un özgünlüğünü ortaya koyan *ahlâk duygusu* (moral sense) kavramı ve *ahlâkî güdülenme* (motivasyon) kuramını ilk olarak ele aldığı "*Reflections on The Common Systems of Morality*" (*Ahlâklılığın genel Sistemleri Üzerine düşünceler*) adlı küçük hacimli eserini dikkatlere sunmaktır. Bu çalışma, Hutcheson'un *A System of Moral Philosophy* adlı klasik eserinin ana temasını oluşturan, ahlâk felsefesinin temel argümanlarını ele aldığı önemli bir çalışmadır. Bu arada, onun ahlak felsefesinde ele aldığı görüşler arasındaki bütünlüğü sağlamak amacıyla gerektiğinde diğer eserlerine de başvurulacaktır kuşkusuz.

I. Hutcheson Etiğinin Çıkış Noktası

İnsan Doğasının Bilimi

Hutcheson, felsefesinin merkezine *insan doğası*'ni koymakla, hem antik çağlardan beri sürdürülen geleneğe uyararak, insanı tanımanın felsefenin temel sorunlarından biri olduğunu göstermiş, hem de on sekizinci yüzyıla da hâkim olan teolojik ahlak temellendirmelerine karşı çıkmasıyla aydınlanma felsefesinin öncülerinden birisi olduğu düşüncesini pekiştirmiştir.⁷ İnsan üzerine akıl yürütmelerin, aydınlanma felsefesinin başlangıcında *insan doğasının bilimi* başlığı altında bütün yönleri ile ele alınan bir disiplin haline dönüştüğünü söylemek mümkündür. Nitekim Britanya'da, özellikle Thomas Hobbes (1588–1679)'la başlayıp, John Locke (1632–1704), Hutcheson ve Hume'la devam eden, felsefenin başına insan doğasını yerleştirme düşüncesi, insanın biyo-psişik yapısını ilgilendiren yönlerini de felsefi bir bakış açısı ile mercek altına almayı gerektiriyordu. Hobbes önemli eserlerinden birisi olarak kabul edilen *Leviathan*'ın girişinde insanı tanımanın önemine işaret ederken şunları yazıyordu: "...*Kendini tanı!* Bu söz, şimdi kullanıldığı gibi, iktidardaki insanların aşağıdakilere yönelik barbarca tavırlarını onaylamak için veya düşük sınıftan insanları kendilerinden daha iyi olanlara karşı terbiyesizce davranmaya teşvik etmek için, bir insanın düşünce ve duygularının bir başka insanın düşünceleri ve duygularına benzerliği nedeniyle, her kim kendine bakar ve *düşündüğü, sandığı, akıl yürüttüğü, unduğu, korktuğu*, vs. zaman ne yaptığını ve hangi nedenlerle yaptığını düşünürse, o insanın, işte böylelikle, benzer durumlarda diğer insanların düşüncelerini anlayabileceği ve bilebileceğini bize öğretmek için söylenmişti. Arzu, korku, umut gibi bütün insanlarda aynı olan duyguların benzerliğinden söz ediyorum."⁸ *Human Nature or The Fundamental elements of Policy* (

⁶ Bkz. Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, 1995, s. 60

⁷ J. K. Cameron'dan aktaran Mautner, bkz Hutcheson, *a.g.e.* içerisinde, s. 33.

⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçim ve Kudreti*, çev. Semih Lim, İstanbul 2004, s. 18.

İnsan Doğası ya da Politikanın Temel İlkeleri) başlıklı müstakil bir çalışma da yapmış olan Hobbes buradan insan doğasının tanınmasının biricik önemli konu olduğu sonucuna varıyordu, doğal olarak. Ama Hobbes'in ünlü "İnsan insanın kurdudur" (homo homini lupus) sözü, onun genel olarak insanda rekabet, güvensizlik üçüncü olarak da şan ve şeref duygusu gibi temel kavga nedenleri bulunması nedeniyle söylenmiş bir söz oluyordu.⁹ Hobbes, hırs ve mücadele ile kazanma, kıskanma gibi ahlâken kötü kabul edilen hasletlere eğilimin insanda hâkim unsur olduğunu, tarihin ve gözlemlerin bize bunu gösterdiğini, bu nedenle insanın bu vahşî doğasına dur diyecek bir gücün gerekliliğine temel yapıyordu. Bir başka ünlü düşünür Hume ise, insan doğasının bütün zorluklarına karşın öncelikle ele alınması gereken bir konu olduğunu belirtiyor, daha açık bir ifade ile insan doğasını bilimlerin başkenti olarak değerlendiriyordu.¹⁰ Hutcheson'dan etkilenen Hume biraz daha ileri giderek, bu bilim kurulmadan hiçbir bilimin argümanlarının sağlam temellere oturamayacağını iddia ediyordu. Nitekim o, *A Treatise on Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme)* adlı eserine alt başlık olarak "Deneysel akıl yürütme yönteminin moral konulara uygulanmasına bir girişim" ifadesini koyarken birincil amacının insan doğasını söz konusu pozitif yöntemle açıklama denemesini hedeflediğini belirtiyordu. İnsan doğasına yönelmenin doğal sonucu, gerek bilgi kuramında, gerekse ahlâkta metafiziksel akıl yürütmelere dayalı bir sistem ortaya koymak olmuştur. Ortada insan doğası gibi çözülmesi güç bir konu olduğu gerçeğini kabul etmek gerekiyordu.

Hutcheson'un hem ahlâk felsefesine, hem de kurgusal felsefe anlayışına etki eden bir diğer düşünür de Locke olmuştur. Esasen Britanya görgücülüğünden ayrı düşünülecek olan Hutcheson'un felsefesinin çoğu bölümünde olduğu gibi, motivasyon teorisinde de Locke'un programını aynen takip ettiğini belirten, onun motivasyon teorisinin incelenmesi gibi önemli bir çalışmaya imza atan Henning Jensen, erdemli davranışların Locke'un "reflection" (içgözlemsel) sözcüğünü kullanımına, *tutku (passion)* ve *duygulanımlar (affection)* diyerek ona paralel argümanlar geliştirdiğini söylerken, Hutcheson'un zihninin Locke'un iki konuda etkisinden kurtulamadığını belirttiğini görüyoruz. Ancak Jensen, Hutcheson'un felsefesinde, Locke'un felsefesinde bulunmayan birçok özellik bulunduğunu da belirtmeden geçemez.¹¹

Jensen, Hutcheson'un motivasyon kuramının kaynakları ve karakteristik özellikleri ile ilgili değerlendirmelerini yaparken, onun motivasyon kuramının ahlâk felsefesi için en değerli katkısı olduğunu teslim etmekle birlikte, yenilik olması bakımından özgünlüğünü öne sürmenin isabetsizliğine değinir. Çünkü o, insanın sosyal tabiatını tanımlarken hayırseverliğin (benevolence) bencilliğe dayandırılmayacağı argümanını Shaftesbury'nin etkisinde dile getirdiği kanısındadır. Aynı şekilde, aklın eylemlere motivasyon

⁹ Hobbes, *a.g.e.*, s. 94

¹⁰ Hume, *A Treatise of Human Nature, (Hume'e Philosophical Works içerisinde)* London, 1964, s. 5.

¹¹ Henning Jensen, *Motivation and Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory*, Netherlands 1971, s. 9.

sağlamadığını da Aristoteles (384-322)'in yardımına başvurarak açıklar. Yine, Jensen, Hutcheson'un "eğilim" (calm desire) öğretisini Platon (427-347), Malebranche (1638-1715), Butler gibi filozofların etkisiyle geliştirdiğini ilave eder. Ancak, Jensen'e göre, Hutcheson'un katkısını yenilik olarak değil de, zihinde canlı tutulma, yeniden ele alma olarak değerlendirirsek onun bu noktada özgün bir kuramcı olduğunu söylememiz gerekir. Üstelik Etik tarihinin, Butler'le birlikte, psikolojik egoizm ve psikolojik hedonizme karşı meydan okuyan keskin savunucu ve yorumcularından birisi olarak değerlendirilmesinin de olası olduğu kanısındadır, Jensen.¹²

Hutcheson'un iyi anlaşılması ve bağlantılarının saptanması açısından üzerinde durulması gereken bir diğer önemli isim yukarıda adı geçen Shaftesbury'dir. Shaftesbury'nin sistemli bir ahlâk öğretisine sahip olmadığını belirtmemiz gerekir. Ancak, Hobbes'e yönelttiği ince eleştiriyi¹³ ve Mandeville'nin eleştirilerine hedef olmasını göz ardı etmezsek, onun önemli görüşlere sahip olduğunu anlamak mümkün olacaktır. Shaftesbury'nin, diğerkâmlık (altruizm) insanın doğasında vardır, dolayısıyla insanın bencil olmasından çok özgeci yani hasbî olması esastır, şeklinde ifade edilebilecek görüşü, "Eylemin zembereği şahsi ve egoistik öz-çıkardır ve toplumun kamusal iyi'si, şahsî bireyin kendisinin-kindenden başka herhangi bir iyiye aldırışsızlığının sonucudur. Zevk ve lüks peşinde koşmanın ekonomik teşebbüsü teşvik etmesinin genel refah düzeyini yükseltmesi mutlu bir tesadüftür" diyen Bernard de Mandeville (1670-1733) tarafından eleştirilmiştir. McIntyre'nin ifadesi ile o: "İnsanlar gerçekte Shaftesbury'nin varsaydığı tarzda erdemli olsalardı, toplumsal hayat asla ilerlemezdi. Şahsî erdem bir kamusal iyi olduğu nosyonu, kendilerini daha başarılı bir mertebeye yükseltmek için çıkarılıklarını moral beyanların arkasına gizlemek isteyenlerin ortaya attıkları şahsî erdem iddialarından ortaya çıkar,"¹⁴ sözleriyle bu görüşünü ortaya koymuştur. Hutcheson'a ün kazanmasını sağlayan etkinliklerinden birisi de Mandeville'nin yukarıda özetlenen görüşlerine karşı verdiği cevaplardır. İlk iki incelemesinin (Treatise) başlık sayfalarında Shaftesbury'nin Mandeville'e karşı görüşlerinin ele alındığını belirtmekle yetinelim¹⁵

II. Ahlâk Duyusu

Hutcheson, önce İskoç aydınlanmasının, sonra da Avrupa'ya yayılan on sekizinci yüzyıl aydınlanma felsefesinin öncülerinden olduğu nitelmesini aydınlanmanın genel karakterine uygun bir *ahlâk duyusu* kavramı ile özgün bir *motivasyon* kuramı ortaya koyması ile kazandığını söylemek mümkündür. Hutcheson bu öğretiyi kurarken, Hobbes

¹² Jensen, *a.g.e.*, s. 8.

¹³ Bkz. Necla Arat, *On sekizinci yüzyıl İngiliz Felsefesinde Etik ve Esretik Değerler arasındaki İlgili Sorunu*, İstanbul, 1979, s. 68.

¹⁴ Alasdair MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi, Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Hakkı Hünler & Solmaz Zelyut Hünler, İstanbul 2001, s. 185.

¹⁵ Bkz. Francis Hutcheson, *On Human Nature, Reflection on Our Common Systems of Morality On The Social Nature of man*, ed. Thomas Mautner, Cambridge 1993, editörün notu, s. 37

ve takipçilerinin ahlâkîliğinin temelini "bencilik" (egoizm)'i yerleştirme düşüncesine karşı, "özgeciliğin" (altruizm) insan doğasında esas öge olduğu düşüncesini koymuştur. Bu temel savı ortaya koyarken Hutcheson'un çıkış noktası *ahlâk duyusu* kavramıdır. Yeni sayılabilecek bu öğreti çeşitli tartışmalara yol açmakla birlikte Hobbes'in tek yanlı ahlâkî egoizmini dengeleme gibi bir işlevi de yerine getirmiş olacaktır.

Hutcheson, görgücülüğün ana argümanları ile ele alınan ve düşüncelerin oluşmasında doğrudan etkili olan, acı-tatlı, ekşi-tuzlu gibi insan özgülükleri için kullanılan algı türleri ile ahlâkî iyi-kötü duygularını aynı karakterde görmektedir. Bu insanî hasletler ve duygular, balın keskin tadını ya da Pelin ağacının tadını algılayan tat alma duyusunun algılarına benzerler. Ahlâkî duyuların da beş duyunun gerçekleşmesine paralel bir biçimde istem dışı gerçekleştiklerini savunan Hutcheson: "Eğer biz, zihnimizin idealleri almakla ilgili bütün belirlenimlerinin, aynen haz ve acı duyusu gibi, irademizden bağımsız olarak gerçekleştiğini söyleyebilirsek, ahlâkî algıların (*moral perceptions*) da aynı şekilde iradeden bağımsız olarak gerçekleştiğini rahatlıkla söyleyebiliriz,"¹⁶ der. Ancak filozof bunun açıklanmasının kolay olmadığını da itiraf eder.

Hutcheson'a göre, doğuşundan itibaren sahip olduğu *ahlâk duyusu* insanın kendi mutluluğu ile başkalarının mutluluğunu paralel kılan bir duyguyu sağlayan duyu çeşididir. Bu yorumuyla Hutcheson, iyi-kötü, yararlı-yararsız, haklı-haksız ayırımını da *ahlâk duyusu* ile anlayabileceğimizi öne sürer.¹⁷ Hutcheson, *ahlâk duyusu* kavramını açıklamak için önce beş duyuyu, sonra da genel olarak "dış duyular" diye ifade edilen, nesnelerin düzenlilik, uyum, birliktelik gibi insana haz veren olumlu fiziksel yapıları konusunda bilgi veren duyuları ele alır. Hutcheson'un, bundan sonra ele aldığı bir diğer duyu türü ise "iç duyular"dır.

Dış duyular (external sense) görme, duyma, koku alma, tat alma ve dokunma duyuları, herkesin bildiği gibi insana istem dışı bir duygu verir. "Aydınlık bir ortamda, gözlerimin önünde bulunan bir kâğıt parçasını, irademim herhangi bir yönlendirmesi olmaksızın görürüm. Hatta bu görme eylemine istesem de engel olamam," der Hutcheson. Aynı örneği, sağlıklı yapıya sahip kulağın ortaya çıkan bir sesi duymasına da uygulayabiliriz der. İkinci grupta yer alan duyu çeşidi, "iç duyular" (internal sense) dır ki, biz bunlar aracılığıyla bir bütünlük ve uyum içerisinde bulduğumuz herhangi bir şeyin mutluluğunu yaşama gücünü buluruz kendimizde.¹⁸ Hutcheson'un ahlâkî ilkelere getirdiği yenilik buradan başlar esasında. Bu ilkeleri üçüncü olarak takip eden, Hutcheson'un "kamu duyusu (public sense)" dediği duyu çeşidi vardır. Ahlâk felsefesi tarihinde önemli bir yer tutan yararçılık (utilitarizm) kamu duyusu anlayışı ile oluşturulan bir ahlâkî öğretimdir. Yararçılığın bir diğer önemli ayağı olarak, kamu duyusunun içerisinde değerlendirilebi-

¹⁶ Bkz. Francis Hutcheson, *An Essay on The Nature And Conduct of Passions and Affections*, Yorkshire (Great Britain), 1972, s. 4

¹⁷ Hutcheson, *essay*, s.5.

¹⁸ *A.g.e.* s. 5.

lecek, egoizmin de tam karşısında yer alan diğerkâmlık (altruizmin)'ın köklerini buluruz burada. *Kamu duygusu* aynı zamanda Hume'un, "başkalarının sevincine ve üzüntüsüne ortak olmak" olarak ifade edeceği "duygudaşlık" (sympathy) ile eş anlamlı bir kullanıma sahiptir.¹⁹ Kamu duygusu (Publick Sense) kavramını Hume'dan önce Hutcheson kullanır. Kamu duygusu onun felsefesinde şöyle tanımlanır: "başkalarının mutluluğu ile mutlu, hüznü ile hüznü olmak gibi bir ortak noktada buluşmaktır". Filozof *System* adlı eserinde bu kavramın yerine eş anlamlı olarak "duygudaşlık" (sympathy) kavramını kullanmıştır.²⁰

Hutcheson'un dördüncü duyu türü olarak ele aldığı "*ahlâk duygusu*" (moral sense)"dur. Hutcheson bunu da beş duyu ile aynı anlamda kullanır. Ahlâk duygusu ile gerek kendimizdeki gerekse başkalarındaki erdem ve erdemsizliği algılarız.²¹ Kendi çıkarımıza bakmaksızın eylemleri bir kararlılıkla yerine getirmemiz gerektiği konusunda kendimizi belirlememiz gerekmektedir. Bu belirlenime aykırı davranan kişi kesinlikle rahatsız olacaktır Hutcheson'a göre. Copleston, onun bu düşüncesini kendisinden aktardığı bilgilere dayandırarak şöyle ifade etmektedir: "Önerilen değişik eylemler arasında seçimimizi belirleyebilmek, ya da hangisinin en büyük ahlâksal üstünlük taşıdığını bulabilmek için eylemin ahlâksal niteliklerini karşılaştırmada *ahlâk duygumuz* tarafından şöyle yargıda bulunmaya götürülürüz: Eylem doğması beklenen mutluluğun eşit derecelerinde erdem mutluluğun ulaşacağı kişilerin sayısı ile orantılıdır... Öyle ki, en büyük sayı için en büyük mutluluğu yaratan erdem iyi, benzer olarak sefaletle yol açan ise en kötüdür." Burada yararcılığın açık bir öncelenişini görüyoruz. Gerçekten de, Hutcheson yararcı ahlâk felsefesinin kaynaklarından biridir."²²

Hutcheson'un listesinde beşinci sırada "şeref duygusu (sense of honour)" yer alır. Bu duyu, yaptığımız herhangi güzel bir eylemin onaylanması anlamına gelen "beğenme" veya mutluluğu ifade eden başka bir erdemi zikretme ya da tam aksine kötü bir eylem sonucunda meydana gelen hoşnutsuzluğu anlatan, kızgınlık, kınama, gücenme gibi "utanma" duygularının zikredilmesine yol açan duyu olarak ifade edilebilir.

Türleri anlatılan bu duyular doğal olarak kendileri ile ilgili nesnelere yönelirler. Sözgelimi, görme yetisi görsel nesnelere yönelirken, ahlâk duygusu erdem (virtue) ve erdemsizliğe ilişkin bir alana yönelir. Hutcheson'a göre bu arzular zihnimizin doğasından gelen bir şeydir. Biz bu duyular yardımıyla eşyanın varlığı-yokluğu ya da kalan niteliklerini algılarız.²³

¹⁹ Bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1997, s. 342.

²⁰ ayrıntılı bilgi ve yorum için bkz. Jensen, *a.g.e.*, s. 18-19.

²¹ Hutcheson, *Essay*, s. 5

²² Copleston, *a.g.e.*, s. 252.

²³ Hutcheson, *Essay*, s. 6

III. Ahlâklılığın Genel Sistemleri Üzerine Düşünceler

A. Motivasyon Kuramı

Hutcheson, *The London Journal*'ın editörüne gönderdiği bir mektupta: "Efendim, Ahlâklılığımızın genel sistemleri üzerine bazı düşünceler içeren bir mektup gönderiyorum. Eğer beğeninizi kazanan bir örnek olarak değerlendirirseniz, lütfen bunu insanlarla paylaşınız. Ayrıca, okuyucuları da, *Güzellik ve Değer İdelerimizin Kaynağı Üzerine Bir Araştırma* başlığı ile yakında çıkacak olan, içerisinde Antik filozofların ilkelerine göre ahlâklılığın temelleri konusunda bir denemenin yer aldığı eserimden de haberdar et" diyerek gönderir.²⁴ Bu eser 1725 yılında *The London Journal*'da Philanthropos imzasıyla yayımlanır.²⁵ Hutcheson'un bu eseri, diğer eserlerinin bir araya getirilmesi ile elde edilen "Toplu eserler" e alınmamıştır.²⁶ *Ahlâklılığın Genel Sistemleri Üzerine Düşünceler*, Hutcheson'un küçük bir makalesi olmasına karşın ahlâki davranışın kaynağı üzerine temel görüşlerini ifade etmesi bakımından önemlidir. Eser Hutcheson'un ahlâk kuramının da bir özeti olarak da kabul edilebilir.

Hutcheson çalışmasına Roma okulundan edebiyatçı filozof Horace (65-8)'dan alındığı bir şiirle başlar. Shaftesbury'nin ahlâk anlayışı ile paralellik kurulabilecek bazı özellikler taşıyan şiirin konusu bir mizansene dayandırılmıştır; şiir şöyle:

Hırsızlık yaparak firar eden bir köle yaptığını inkar etseydi efendisi ona şöyle derdi:

"Sen hak ettiğin ödülünü almış oldun, kesinlikle kırbaçlanmayacaksın.

Ben asla kimseyi öldürmedim.

Sen haça gerilip pirelere yem edilmeyeceksin,

Ben iyi ve dürüst bir adamım dediğimde,

Komşum Sabine başını eğmek suretiyle beni onaylar.

Kurt için çukur, şahin için tuzak, turna balığı için ağ kaçılacak bir şeydir.

İyilik kötülükten nefret eder; çünkü o iyiliği sever;

Fakat sen yalnızca cezadan kurtulmak amacıyla suçu kabullenmekten kaçındın.

Belki bundan kurtulurum ve yanıma kar kalır diyerek günaha girdin.²⁷

Anlayabildiğimiz kadarıyla şiir, "bireyi kişisel çıkarı için ahlâklılığa zorlayan doğal ya da sivil ceza tehdidinde bulan"²⁸ Hobbes'e karşı ince bir eleştiridir

Metni üç bölüm halinde toplam yirmi bir paragrafta toplayan Hutcheson'un, ilk beş paragrafı giriş niteliğinde, ikinci on paragrafı ahlâki güdülenme (moral motivasyon) kuramının açıklanması, diğer beş paragrafı ise ahlâki ilkelerin neler olduğunu belirtmek için yazdığını görüyoruz.

Hutcheson ilk dört paragrafı, *London Journal* editörüne hitaben yazdığı önsöz, yuka-

²⁴ Bkz. Hutcheson, *Reflections*, s. 96.

²⁵ Mautner, *a.g.e.*, s. 91

²⁶ *A.g.e.*, s. 91.

²⁷ Hutcheson, *Reflections*, s. 96.

²⁸ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, Bursa, 2002, s. 24.

rıdaki şiir, mizansende adı geçen kölenin karşısında yer alan kahramanı ve davranışını yerdığı, isim vermeden de eleştirdiği Hugo Grotius (1583-1645) ve Puffendorf (1632 – 1694) gibi rasyonalist ahlâk kuramcıları ile birlikte onların ardıllarını eleştirmeye ayırmıştır.²⁹

Hutcheson, beşinci paragrafta, “ahlâklılığın ilkeleri” ile ilgili iki önemli soru ortaya atar. Birincisi motivasyonla ilgili olan ve Hutcheson, bütün erdemin Tanrıya saygı ve hemcinslerimize karşı duyulan sevgiden kaynaklanan duygulanımlar olduğu kabul edilirse, moral sistem için şu iki öne sürümün ortaya çıkabileceğini söyler: Önce, ahlâki ilkelerin herhangi bir tasarısı bu duygulanımları heyecanla ortaya çıkarmada en etkili yol olacak, bu da aynı zamanda erdemin en doğru temellendirilmesi kabul edilecektir kuşkusuz. İkinci olarak: Davranış kuralları bizi Tanrının onaylanmasına ilişkin bir rotaya yönlendirecek ve bu insanlık için en yararlı şey olacaktır. Bunlar ise ahlâklılığın doğru ilkeleri olacaktır.³⁰ Hutcheson’un böyle bir temellendirmeye evet demesi düşünülemez kuşkusuz. Filozof, bu değerlendirmeleri şu önemli sorulara dönüştürür: Birincisi: Niçin insanlar ahlâklılıktır, ya da ben niçin ahlâklılı davranmalıyım? İkincisi de: Hangi eylemler doğrudur? Sorularıdır. Bu iki sorudan birincisi için açıklamalarını Hutcheson çalışmanın 6–15 paragraflarında, ikinci soru ile ilgili görüşlerini de 16–21 paragraflarda yapmaktadır.

Hobbes’in ahlâki egoizmine karşı çıkararak, iyiye yönelmenin bencillik duygusuna dayandırılmayacağını öne süren Hutcheson, aynı şekilde, ahlâki erdemlerin kaynağı olarak akli esas alan rasyonalistlere de karşı çıkar. Diğer taraftan, Tanrı ya da eş-dost sevgisinin insanları ahlâklılığa ittiği görüşünün de temelsiz olduğunu yine bu bölümde göstermeye çalışmaktadır. Hutcheson karşı çıkışını şu sözlerle sürdürür: “Yarar göz önünde bulundurulduğunda duygulanımlarımızın rasyonel kaynaklara bağlanması düşüncesi zayıf bir düşüncedir; çünkü tabiatının gereği olarak, ikiye bölünmeyle bile olsa insan başkalarına şirin gözükme suretiyle çıkar elde etmeye çalışır. Aksi halde, hangi güç insanların birinin diğerini sevmesini sağlayabilirdi, derler rasyonalistler. Yine onlara göre, bazı uyanık zekâlılar riyakârlıkla sevgi gösterisinde bulunmak suretiyle izleyenlerin nefretini kazanmama yönünde hareket ederler. Buradan sonuç olarak çıkarılacak iddia, rasyonalistlere göre insanı erdeme yönlendiren yalnızca menfaat düşüncesi olmaktadır.”³¹ Ama Hutcheson’a göre erdeme yönelik bir motivasyonun kaynağı bencillik olamaz. Aynı şekilde, Tanrı aşkı ya da eş-dost sevgisinden öznel bir kazanım düşüncesi çıkarmak söz konusu olamaz.³² Hutcheson’un şikayet ettiği husus Puffendorf gibi ahlâkçıların, bencilliği iyi davranışın tek mümkün motivasyon kaynağı olarak görmeleridir. Hutcheson Puffendorf’un sözlerinden yola çıkarak bütün rasyonalist bakış açısına sahip ahlâk-

²⁹ Bkz. Mautner, *a.g.e.*, s. 96-97.

³⁰ Hutcheson, *Reflections.*, s. 97.

³¹ *A.g.e.*, s. 98

³² *A.g.e.*, s. 98

çıları eleştirmektedir. Bu konuda sözü yine Hutcheson'a bırakmak konuyu etraflıca aydınlatma açısından daha uygun olacaktır kuşkusuz, şöyle diyor yazar: "Şimdi gelin bizim meşhur ahlâkçılarımızın, nasıl hiç durmadan ahlâklılığın tanrı ve toplum sevgisine ya da sempatisine göre temellendiği görüşlerine bir göz atalım: Ahlâk yazarlarının büyüklerinden birisine (Puffendorf) göre (bunu onların temel argümanlarını bilen birisi rahatlıkla tahmin edebilir): 'Bizim bütün dünyevi mutluluğumuz, insanların birinin diğeri ile ilişkilerini dikkate aldıkları, ya da sıkı kurallarla ilişkilerini sürdürmek durumunda kaldıkları topluma bağlıdır, ki insanlar içerisinde hiçbir şahıs bir diğeri hesaba katmaksızın davranışta bulunmaz.' Üstelik toplumun övgüsünü hak edecek kurallara uymaya özen gösterir. Bu güzel iltifatlara ulaşmada hiçbir şey Tanrı inancı kadar etkili değildir. Biz tanrıya gösterdiğimiz ihtiram ve yerine getirdiğimiz ibadetler nedeniyle toplumun iyi takdirlerini kazanır ve yaptığımız iyi davranışların da ödülünü bekleriz."³³ Hutcheson, Puffendorf'un görüşünü özetledikten sonra, Ahlâkçılarımız dediği rasyonalistlerin, iyi davranışın motivasyonunu yalnızca menfaate dayamakla büyük hata yaptıklarını belirterek, Puffendorf'un, haklılığına Tanrı inancını kanıt göstermesine de şiddetle karşı çıkar. Hutcheson, ne inancın ne de menfaatin ahlâkın temellendirilmesinde biricik yol olmadığını ısrar eder. İnsanın doğal eyleminin hayırseverlik ve özgeci(altruist) duygular olduğunu öne çıkaran Hutcheson esnek bir noktada bulunulması gerektiğini savunurken, Puffendorf, kesinlikle bir Tanrı inancı olmaksızın bir vicdanın olmayacağını, vicdan olmayınca da sağlıklı bir toplum düzeninden söz edilemeyeceğini öne sürer. Puffendorf belki de bunu Tanrı'nın varlığına, var olması gerektiğine bir kanıt olarak kullanmaktaydı.³⁴ Kuşkusuz Hutcheson, bu özetlenen görüşlerin ahlâkçıların büyük bir çoğunluğunca kabul görmediğini not eder ve onların bu yanlışlığı tamir etmek için uğraştıklarını zikreder.

Fakat son yaklaşımla mahcup edilen ahlâkçılar bunu nasıl onaracaklardı? Hutcheson, ahlâkçıların öncelikle Tanrının varlığı, gücü ve evreni nasıl mükemmel bir şekilde idare ettiği konusunda rasyonel argümanlar sunduklarını zikreder. Düşünürün, kastettiği ahlâkçılara dayandırarak aktardığı temel düşünceler, sıradan herkesin bildiği Tanrısal sıfatlardan başka bir şey değildir. Örneğin "O şanı yüce olmanın biricik temsilcisi, mütevazı, şan ve şeref sahibi, kötülöklere karşı hiddetli, yasalarını ihlal edenleri cezalandırma da acelecidir. Onun doğal yasaları bir anlamda tarafımızdan tabiatımızın meydana getirilmesini sağladığı yasalardır." Hutcheson'a göre insanlar aracılığıyla oluşturulan ilâhî yasaların temel nedeni onların iyiliğine işler yapmakla ilgilidir. O, eskilere oranla biraz daha ılımlı olduğunu söylediği son dönem bazı ahlâkçıların şunu kanıtlamaya çalıştıklarını savunur: "Tanrının insanların mutlu olmasına yönelik niyetlerine uygun davranarak insanlara iyilik yapmaya çalışan biz insanlar onun teveccühünü ve yardımını kazanma-

³³ A.g.e., s. 98.

³⁴ A.g.e., s. 93.

yı umarız. Aynı şekilde, karşıt bir davranışta bulunursak onun hoşnutsuzluğunun bir bedeli olarak birçok olumsuz sonucu beklememiz gerektiği gibi bir duyguya kapılırız.”³⁵ Hutcheson’a göre bu argümanlarla yapılan son yorumlarında da ahlâkçı yazarlar, Tanrının iyiliğin temsilcisi olması gerektiği düşüncesinden yola çıkarak iyiliğe doğru yönelmenin nedeni olarak dinsel duyarlılıkları görürler. Sözü edilen ahlakçılara göre bu yönelimin doğal sonucu erdeme ulaşmak olarak değerlendirilmektedir. Hutcheson: “Onlar bunun, metafiziksel bir argümandan öte bir şey olduğu hususunun üzerinde fazla durmazlar. Öne sürümlerini hızla geçerek bir sonuca varmada aceleci davranırlar,” der.³⁶ Hutcheson’a göre güçlük şuradadır: Tanrı insanların, rüşvet, terör gibi korktukları önemli konuları uzaklaştırmada kendi gücünü kullanmak suretiyle onlara yardım edecek düşüncesiyle ona ve onun emri doğrultusunda insanlığa iyi işler yapmada kendini mecbur hissedecektir. Bununla da kalmayıp insanlar ebedi cenneti ve mutluluğu kazanacak, aynı zamanda ebedi lanetlenme ve cehenneme atılma kaygısını da bertaraf etmiş olacaktır. Hutcheson sorar “fakat hangi tür sevgi hangi tür motivasyonla elde edilecektir?” İnsanî davranışların, yalnızca yarar kaygısıyla elde edilecek iyilik motivasyonunu ele alırken biraz kuşkulu davranmamız gerekiyor, çünkü bu ikiyüzlülükten daha iyi bir davranış olacaktır, der Hutcheson.³⁷ Bu aşamada alternatif bir görüş ortaya koyan Hutcheson’a göre Tanrı, katı bir evren yöneticisi, keskin ve otoriter bir adalet sağlayıcı olarak görülmemelidir yalnızca. Tersine, bütün evreni merhametiyle kuşatıcı, iyiliksever, hoşgörülü, müşfik, üniversal bir “baba” gibi görülmelidir de. Çünkü o bütün evrenin ayırım yapmadan kuşatıcısı, iyiliğini temin edici, evrendeki hikmetli varoluşun ve insanı mutlu etmek amacıyla sanatkârane uyumun yaratıcısı olarak düşünmenin yanında, bizleri her birisiyle ayrı bir zevk aldığımız, hayatımızı sürdürmede bir çok kolaylıklar sağlayan duyuları yaratandır. Acaba biz bu nimetlerin farkında mıyız diye sorsak daha iyi ederiz der Hutcheson. Hatta bunlarla yetinmeyip, anlama yetisine sahip olmamız, arkadaşlığa, toplumsallığa ve aileye karşı sevgi ve sempati beslememiz de yine onun vergisi ile olduğu kanısındadır. Hutcheson, insan doğasının mantıklı olarak acıdan ve zarardan çok kendimizi korumak için, bize sevgi besleyenlere yönelik yarara ve iyilik yapmaya mecbur edildiğinden kimi ahlakçıların habersiz olduklarını öne sürer. Bu satırlardan Hutcheson’un yararçı (utilitarian) bakış açısını açıkça görmek mümkündür. İnsan için esas olanın iyi niyet ve yararlı olma isteği olduğunu söyleyen düşünür şöyle devam eder: “Dünyadaki en duyarsız insanlar hariç, dünyanın ve cennetin bütün bir ailesi olarak insanlığı düşünüp, bu insan davranışlarını genişletebilir, önyargıdan uzak bir zihinle bu sonsuz derecede iyiliği ve sevgiyi hoşgörülü bir ebeveynin bir ihsanı olarak genelleştirebilirdik.”³⁸

İnsanları genelde hoş davranış timsali olarak görmenin zorluğunu kabul eden Hut-

³⁵ A.g.e., s. 98.

³⁶ A.g.e., a. yer.

³⁷ A.g.e., s. 99.

³⁸ A.g.e., s. 100.

heson: "Hemen herkes, sahtekârlıkları ve çeşitli kötülükleri işlemiş olmalarını gözlemlemek suretiyle insanların itham edildiğini görüp, bilerek Bunları bilerek, onların tamamıyla lehinde bir yargıda bulunmanın zorluğu nedeniyle bizi dünyayı hiç tanımama durumunda bırakabilir,"³⁹ der. Ancak, insanları ahlâki sistemin yaptığından dışında, daha güzel bir temsilci olarak tanımsızın onlar hakkında iyi, saygılı hoşnut edici bir tanımlamayı gözardı etmiş olabiliriz; çünkü güçlü insanî bir mizaç terkedilmiş, dışlanmış kişileri merhamet ve iyi dileklerle karşılayabilir. Ancak, eğer insanlar gerçekten betimlendiği kadar kötü olurlarsa, bu dileklerin sevimsiz, umutsuz ve zayıf olacağını bilmek gerektiği görüşündedir Hutcheson. "Bay Hobbes'tan sonra, ahlâkçılarımızın çoğu bu konuda önemli sözler söylemişlerdir," der. "Onlar bize, kurt koyuna karşı nasıl duygular beslerse, insanlar da birbirlerine karşı aynı duygular içerisinde derler. İnsanlar, küstah, kibirli, bencil, hain, aç gözlü, haris, şehvet düşkün, kindar oldukları gibi, biri diğerinin zararından emin olamaz toplum hayatında. Onların hayatında iyiliğe götürücü tek motivasyon kendi yararını sağlamaya yönelmesidir."⁴⁰ İnsan doğasının şirret ve bencil olarak tanımlanmasına şiddetle karşı çıkan Hutcheson der ki: "Biz, neredeyse hiçbir zaman insan doğasının olumlu yanını işitmeyiz onlardan. Onlar asla, insanların başkalarına karşı kibar duygular sağlayan içgüdü sahibi oluşundan, doğal şefkatten, acıma duygusu ve sevecenlik gibi erdemlerden, toplum sevgisinden, bağışlama duygusundan, herhangi bir insan topluluğuna karşı arabuluculuk görevini severek üstlenmesinden söz etmezler. Aynı şekilde, doğal, güzel bir eylem yapması sonucunda diğer insanlar tarafından takdir edilen ve onurlandırılan insanlardan da hiç söz etmezler." Kaldı ki ona göre iyi ve erdemli diyebileceğimiz davranışlar toplum hayatında hâkim edimlerdir.

Hutcheson, önyargıyı ve sözü geçen ahlâkçıların iddialarını bırakırsak, bütün davranışların erdeme ve sevgi kazanmaya yönelik olacağını, ötekilerin mutluluğunu da isteyen bir davranış olacağını müşahede ederiz derken,⁴¹ kendini beğenmenin ya da bencilliğin kötülüğün kaynağı olmasının söz konusu olamayacağını da belirtmiş olur. Kuşkusuz insanın doğasında zayıf noktalar da vardır. Ancak yine de insanların en büyük ve önemli davranışlarının başkalarına karşı sevgi beslemekten öte bir şey olmadığını söylemeliyiz. Biz, arkadaşlık ve dostluk, millet ve vatan sevgisi, minnettarlık, her türlü kötülükten kaçınma isteği gibi herkesçe erdem kabul edilebilecek duyguların insanlarda çok daha güçlü olduğunu gözlemekteyiz. Kısaca belirtmek gerekirse, insan doğasında az sayıda kin ve nefret görebilmemize karşın, çok daha fazlasıyla, sevgi ve acıma duygusunun sonucu olan güzel davranışlar görürüz.

Ahlâklı ve de erdemli olmanın temelinde, bazı ahlâkçıların öne sürdükleri gibi, eş dost ya da akraba sevgisi olduğu fikrine de karşı çıkar Hutcheson. Onun bu konudaki gö-

³⁹ A.g.e., a.yer.

⁴⁰ A.g.e., a.yer.

⁴¹ A.g.e., a.yer.

rüşlerini de şu şekilde özetlemek mümkündür: “Bu ahlâkçıların, komşu ve akraba sevgisinin bizi sevgi kavramına götürdüğüne ilişkin metodlarına gelince, bu konuda ben bazı kuşkulara sahibim. Eğer beklentiler ya da yasa korkusu bu soylu davranışı sağlamış olsaydı, bu yolla vatanseverlik, arkadaşlık ve dostluklar kazanmış olurduk. İnsan sevgisiz olsa, onun toplumsal yaşamında içten gelen uyumluluk olmasa, ülkelerin karşı karşıya kaldığı tehlikelere nasıl göğüs gereceklerdi? Burada dinî korkular ve sakındırmaların insanları kötülük yapmaktan alıkoynabileceklerini, bunun olası olduğunu kabul ettiğimi belirtmekle birlikte, eğer çıkar ya da bencillik bu tür davranışların motivasyon kaynağı olsaydı, toplumu için ölümü bile göze alacak hiçbir insan bulamazdık diye düşünmek gerekir.⁴²

Hutcheson, politik ve sosyal etkenlerin ahlâklılık üzerindeki etkisini de tartışmaktadır. Politik ve sosyal kaygılar herhangi bir menfaat ve gelir karşılığı üzerine temellendirilerek ahlâkın itici gücü yapılamaz ona göre. İnsan doğasını en iyi anlamanın yolu onun ülke sevgisinden geçer. Bu duygu insanları anayasaya ve diğer yasalara uymaya sevk eder. Burada ne yasa korkusu ne de herhangi bir yarardan söz edilebilir. Bu, insanların birbirlerine olan güven ve saygı duyma gereğinden doğar.

Hutcheson: “Bir kere şunu belirtmek gerekir ki, menfaat duygusu bizi motive eden bir duygu değildir bu böyle biline” der ve şu örneği verir: “Fakir vatandaşlarımız insanların iç duygularını filozoflarımızdan daha iyi bilmektedirler. Onlar kendilerine yardımda bulunmasak bile, bizi asla lanetleme yoluna gitmezler. Atasözü haline gelmiş olan şu: *Tanrı senden razı olsun ve seni mükâfatlandırsın* sözü hiçbir zorlamayla söylenmiş bir söz olamaz, malum. Bir kadın, ya da çoğu çocuklar bu içtenlikle ve doğru sözü söyledikleri zaman daha çok etkili oluyorlar.⁴³

Hutcheson tavrını biraz yumuşatarak şöyle demektedir: “Burada söylenenlerle, ödüllendirme ve cezalandırmalar tamamen yararsızdır demek istenmiyor, onları ahlâkı daha da güzelleştirme ve yaşamdan daha iyi tat alma, bencilliği aza indirme çabaları olarak toplumda kötülükleri önlemek için bir kontrol mekanizması olarak görebiliriz. Ancak burada yine de doğru dürüst insan unsurunun toplumu şekillendirmenin biricik unsuru olduğu bir gerçektir.⁴⁴

Hutcheson’un *Illustrations* adlı eserinin giriş bölümünde bazı Hıristiyan ahlâkçılara karşı yazdığı “kişisel mutluluk olasılığı seçimin temel güdüsüdür” sözü kendisinin ahlâkın kaynağı konusundaki görüşünü ortaya koymasına yeterli bir kanıttır.⁴⁵

B. Ahlâki İlkeler

Hutcheson’un şu ana kadar üzerinde durduğu soru, bir kimse niçin iyi davranır ya da davranmaktadır sorusu idi. *Düşünceler’in (Reflections)* ikinci bölümünde doğru nedir?

⁴² A.g.e., a.yer.

⁴³ A.g.e., a.yer.

⁴⁴ A.g.e., a.yer.

⁴⁵ Bkz. Mautner, a.g.e., s. 36.

Sorusuna yanıt aranmaya çalışılmaktadır.

Ahlâklılık üzerine ikinci konuya gelince, ahlâkçılar menfaatin bazı belirli ödevler ve kurullarla düzenlenmesi gerektiğine inanırlar, der Hutcheson. Hatta bazı bilim adamlarımızın bizi buna yönlendirirken, iyi davranmanın Tanrıya karşı bir sorumluluk ve ödev duygusundan kaynaklandığını ileri sürdükleri bir gerçektir. O, ahlâkçıların bu konuyu çok yüzeysel bir şekilde ele aldıklarını öne sürer.⁴⁶ Çalışmamızın konusunu oluşturan *Düşünceler*'i bir önsöz ve değerlendirme ile yayımlayan Thomas Mautner, ironik sayılabilecek bir üslupla, Hutcheson'un, kendisinin de adı geçen konuyu etraflıca işlemediğini belirtmeden geçemez.⁴⁷

Kendimize karşı olan görevlerimize gelince, onlar bizlere ihtiraslarımıza bazı sınırlamalar koymamız için bazı direktifler verirler. Çünkü o ihtiraslar bizleri yasaları ihlal etmeye zorlarlar ve bunun sonucunda da ceza almamıza neden olurlar. Bu ihtirasların birçoğu bizzat tabiatları gereği kötü, şiddetli acıyı ve eziyeti davet edicidirler. Bütün bunlar hiç kuşkusuz akıl ve deneyim sonunda sabit olmuş hakikatlerdir. Fakat, bir tutku yararı nedeniyle her zaman esnek olmaz. Üzüntüsünün gereksizliğini ve ona bir yarar sağlamayacağını kendisine göstermene rağmen, derin üzüntü içerisindeki bir insan hemen buradan felaha ulaşamaz, bu üzüntüsünün kendisi için zararlı ve tehlikeli olduğunu kabul eder üstelik. Asabılık, cimrilik, kıskançlık korku vb birçok kötü ihtirası veya tutkuyu olumsuzluklarını bilsek de kolayca kendimizden uzaklaştıramayız. Onları uzaklaştırmanın biricik yolu onların objelerine fikir vermektir yalnızca. Acı çeken ve mahzun olan zihinlere onların hâlâ mutlu olabileceklerini göster! Tamir edilme şansının hep olabileceğini, onun her ne pahasına olursa olsun yaşamın hoşlanılabilecek fırsatları sunabileceğini de göster. Eğer o bir dostunu kaybettiği için ağlıyorsa, ölümün kötü bir şey olmadığını, başka arkadaşlıkların ve dostlukların da kurulabileceğini anlat. Bu hüznün daha kolay uzaklaştırılmasını sağlayacaktır. Öfkeli adama, gücendirici ve kırıcı eylemlerin bir dikkatsizlik ve zayıflıktan çıktığını göster.⁴⁸

Hutcheson bu önerileri ile stoacıların özellikle de Roma Stoasından Marcus Aurelius (121-180)'un etkisinde kalır gözükmektedir. Hutcheson, ettiği bu bölümünün Skolastiklerce ihmal edildiğini hatta hiç ele alınmadığını belirtir ve şöyle der: "Skolastikler, "en yüksek iyi (summum bonum)" konusunu tartışmalarında üstünkörü geçtikleri için ahlâk felsefesinin bu bölümü ihmal edilmiştir," der.⁵⁰

Sonuç olarak Hutcheson, zamanının hâkim ahlak anlayışına ciddi eleştiriler getirerek şunları söyler: onların bütün söyledikleri yanlış; çünkü gerçekleri yanlış betimlediler. Onlar ahlâken de kötü idiler; çünkü köleliği ve ticarî kafayı geliştirmeyi cesaretlendirdi-

⁴⁶ Hutcheson, *Reflections*, s. 104.

⁴⁷ bkz. Mautner, s. 94.

⁴⁸ Hutcheson, *Reflections*, s. 104.

⁴⁹ bkz. Mautner, s. 94.

⁵⁰ Hutcheson, *Reflections*, s. 104.

ler. Onlar zararlı idi; çünkü ahlaklı davranmayı ilke edinenleri ümitsizliğe, böyle davranmayı aklından geçirmeyenleri ise kinizme yönlendirmişti.⁵¹

Hutcheson, daha önce verdiğimiz, Horatios'dan yaptığı alıntıya atıfta bulunarak, eleştirdiği bütün sistemlerin adı geçen şiirde de değinilen "hapishaneden ve darağacından kaçınmayı başarmanın bizzat erdem olduğu" gibi ironik bir ifadeyle denemeyi bitirmektedir.

IV. Hutcheson'un Etkileri

Hutcheson, ahlâkî konuları deneye dayalı bakış açısı ile ele almada da öncü düşünürlerden birisi olarak kabul edilir. Britanya'da on yedinci yüzyıla damgasını vurmuş olan, epistemolojide ve metafizikte rasyonalist eğilimlere karşı ampirik temellendirme henüz etik ve sosyal felsefeyi kapsamamıştı. Bu alanlardan, özellikle etik alanında yenilik Hutcheson tarafından yapılmıştır.⁵² Hutcheson etik kuramını Shaftesbury'ye borçlu olmakla birlikte Hume'un da hazırlayıcısı olarak görülür.⁵³ Hume'un başyapıtı olarak görülen *Treatise*'de konuya ilişkin olarak, deneyimin yetkili kılındığı yerden başka hiçbir yerde vargı çıkarmamaya söz verir,"dedikten sonra şu ifadeleri kullanır "...Bu vesile üzerine, kendi aralarında birçok noktada ayrılışlar da, tümü de insan doğası üzerine doğru araştırmalarını bütünüyle deneyim üzerine dayandırmada anlaşıyor görünen Mr. Locke, Lord Shaftesbury, Dr. Mandeville, Mr. Hutcheson, Dr. Butler'dan söz eder."⁵⁴ Hatta Hume'un Ahlâk felsefesinde Hutcheson'un etkisinin hissedilmediği çok az yer bulunduğunu iddia edenlere de rastlanmaktadır.⁵⁵ Bu etkiyi Hume'un *Treatise*'sinde görmek mümkündür, şöyle ki: "Ahlâkın eylemler ve duygular üzerinde bir etkisi olması, onun akıldan çıkarılamayacağını gösterir. Yalnız başına aklın böyle bir etkisi söz konusu olamaz. Ahlâk tutkuları (passions) uyarır dolayısıyla eylemleri yaptırır ya da engel olur. Akıl bu noktada kendi başına güçsüzdür. Öyleyse ahlâkın kuralları aklımızın neticesi değildir."⁵⁶ Hume gibi bir filozofun zikretmekten geri durmadığı Hutcheson açıktır ki, deneye dayalı yöntemi etik alanına uygulamada başarı sağlamış birisidir. Hutcheson'un bu katkısı, sıkı ampirizmine karşın Locke'un bile Clarke ve Cudworth (1659–1708) gibi rasyonalist ahlâkçıların yöntemlerine az da olsa pirim verdiği dikkate alınırsa, sıkı bir şekilde onların karşısında yer alan Hutcheson'un, kesin olarak bir yenileşmenin öncüsü olarak nitelemeye layık görülmesi gerektiği yönünde görüşler vardır.⁵⁷ On sekizinci yüzyılın

⁵¹ A..g.e., 95.

⁵² Bkz. Jensen , a.g.e.,s. 1.

⁵³ Bkz. Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume a Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, London, 1941, s. Vii; Alexander Broadie, *The Tradition of Scottish Philosophy*, Edinburgh, 1990, s. 95

⁵⁴ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1997, s. 546.

⁵⁵ Bkz. A. N. Prior, *Logic And The Basis of Ethics*, Oxford Clarindon Press 1949, s. 31.

⁵⁶ Hume, *İnsan Doğası*, s. 399.

⁵⁷ Bkz. Jensen, a.g.e., s. 1, Ayrıca Hutcheson'un rasyonalistlere yönelttiği eleştiriler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Jensen, a.g.e., s. 68-80.

ortaları, insan davranışlarında doğru ve yanlışın saptanmasında aklın belirleyici olduğu temel savına dayanan ahlaki rasyonalizmin etkin olduğu bir dönemdi. Bu hakimiyeti yeni bir duygulanım kuramı ile (sentimental) yıkmaya çalışan iki öncü Hutcheson ve Hume olmuştur.⁵⁸ Hutcheson'un etkisi Britanya ile sınırlı değildir kuşkusuz. Kıta Avrupası'nda özellikle de Almanya'da yaygın bir şekilde okunmuştur. *Inquiry into The Original of Our Ideas of Beauty and Virtue (Güzellik ve Erdem İdelerimizin Kökeni Üzerine Bir İnceleme)* adlı eseri 1749'da Fransızcaya, 1762'de Almanca'ya çevrilmişti.⁵⁹

V. Hutcheson'a Yöneltilen Bazı Eleştiriler

Her filozof ve felsefe sisteminde olduğu gibi, bir aydınlanma düşünürü özellikleri taşıyan Hutcheson da çeşitli eleştirilerin hedefi olmuştur. Dinî bir görev üstlenmesine karşın, ahlaki temellendirmede dini argümanlar yerine duygulanımı ve ampirik yöntemi esas alması nedeniyle öncelikle ortodoks teologların tepkilerini çekmiştir. İkinci olarak da, ampirik temellendirme yönteminin karşısında yer alan ahlâkçılardan tepkiler gelmiştir. Siyasi bazı nedenler de düşünürün eleştiri hedefi olması sonucunu getirmişse de diğerlerine göre pek önemli gözükmemektedir.

Hutcheson'un nispeten ılımlı dini yorumları Ortodoks teologlar tarafından kesin bir dille reddedilmiştir. Tartışma, daha çok teolojik antropolojik noktada, özellikle de insanlığın bütünüyle ahlaksız, günahkâr ve bencil olup olmadığı konusunda yoğunlaşmıştır. Hutcheson'un bu konudaki tavrı insan doğasının böyle olmadığı yönündedir. Hutcheson'a yönelen bir diğer tepki de Thomas Reid, kısmen Hume ve Kant'dan gelen moral epistemolojik eleştiriler olarak zikredilebilir. Bunun da temelinde Hutcheson'un rasyonalist temellendirmeye karşı çıkması yer almıştır. Nitekim Kant'ın ahlaki deneysel yöntemle dayandırılmasının söz konusu olamayacağına ilişkin düşüncelerini zikretmek bunu kanıtlamak için yeterlidir.⁶⁰

Yukarıda zikrettiğimiz iki önemli eleştiri konularının dışında zamanımız felsefecileri tarafından dile getirilmiş olan iki eleştiriye de yer vererek son vereceğiz. Bunlardan ilki Hutcheson'un motivasyon kuramı hakkında değerli bir eser vermiş olan Jensen, ikincisi ise MacIntyre'nin eleştirisi olacaktır.

Jensen, Hutcheson'un "ahlâk duygusu" ile "motivasyon kuramı"nın birleştirilmesinin kavramsal bir faciaya neden olduğundan söz eder ve Hutcheson'un, ahlâk duygusunun nasıl motivasyonu etkilediğini açıklarken aklî temellendirmeyi reddetmek için nasıl saçkınlıklara ve paradokslara düştüğünün açık olduğunu belirtir.⁶¹

Hutcheson'u Shaftesbury ile Hume arasında *ahlâk duygusu* kavramının en büyük kuramcısı olarak gören MacIntyre'e ise "en üst düzeyde insan için en çok mutluluk sağla-

⁵⁸ Arthur N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford Clarendon Press, 1961.

⁵⁹ Bernard Peach, "Editors Introduction", Francis Hutcheson *Illustrations on Moral Sense* Cambridge 1971, s. 6.

⁶⁰ Bkz. Kant, *a.g.e.*, s. 60.

⁶¹ Bkz. Jensen, *a.g.e.*, s. 6.

yan devletin iyi, aynı tarzda mutsuzluğa vesile olan devletin kötü olduğu” düşüncesiyle yarırcılığın babası kabul ettiği Hutcheson’u şöyle eleştirir: “Hoşlanma uyandıran tasvip edilen bir tepki uyandıran özgülükler hayırseverlik özgüleridir. Tasvip ettiğimiz şey, kendilerinde eylemler değil karakter özelliklerinin görünümleri olarak eylemlerdir ve bizim tasvibimiz basitçe istenen tepkinin uyanmasında bulunur gibidir. Fakat acaba neden öz-çıkardan ziyade hayırseverliği tasvip ederiz? Bu soruya Hutcheson’un vereceği bir cevap yoktur. Hutcheson sadece böyle yaptığımızı öne sürer.”⁶²

Sonuç

Francis Hutcheson, ahlâk felsefesine getirdiği ahlâk duygusu kavramı ile bir yenilik yapmıştır. O, ahlâklılığın temeline ne rasyonalistlerin yaptığı gibi akli, ne de dindarların öne sürdüğü gibi Tanrı’yı koymuştur. Hutcheson’a göre ahlâklılığın temeli doğuştan gelen bir yetidir. İnsan doğasında esas olan bencillik değil özgeciliktir. Hutcheson, “en yüksek sayıda insanın en yüksek derecede mutluluğunu sağlama”nın ahlâklılığın temel güdüsü olması gerektiği düşüncesiyle daha sonra Jeremy Bentham (1748–1832) ve J. Stuart Mill (1806–1873) tarafından sistemleştirilecek olan “yararıcılık” (Utilitarianism)’in öncüsü olmuştur. Hutcheson, liberal görüşlere sahip olmakla, ortodoks teologlar tarafından sert eleştirilere maruz kalmakla birlikte, Hobbes’la başlayan sekülerleşme çabalarının ahlâkî motivasyon alanına uygulanmasında katkıda bulunanlardan biri olmuştur. Bu davranışı Hutcheson’un önce İskoç aydınlanmasının, sonra da on sekizinci yüzyıl Avrupa aydınlanmasının öncülerinden sayılmasını sağlamıştır. Hutcheson’ felsefe tarihinde hak ettiği kadar yer almamasına karşın, Hume, Adam Smith ve Kant gibi her biri alanında haklı üne sahip filozofları etkilemiştir. Hutcheson, ahlâk-estetik ilişkisinin analiz edilmesinde görüşlerine başvurulmuş ilk örneklerden birisidir aynı zamanda.

Abstract

Francis Hutcheson was one of the most influential philosophers in the history of British moral philosophy. Hutcheson’s case , might be described as the application of empirical methods to field of ethics. He inspired David Hume, Adam Smith. In histories of philosophy, Hutcheson is regularly mentioned together with Shaftesbury as a representative of teory of a moral sense. Hutcheson is one of the typical enlightenment philosophers. This study aimed to introduce Hutcheson’s ethical theory in frame of Reflections on The Common Systems of Morality that was omitted in the new edition of the collected Works to Turkish readers.

Key words: Hutcheson, moral sense, altruism, egoism, utilitarianism, Hobbes.

⁶² MacIntyre, *a.g.e.*, s. 185-186.

Kaynakça

- Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, Bursa, 2002.
- Arat, Necla, On sekizinci yüzyıl İngiliz Felsefesinde Etik ve Estetik Değerler Arasındaki İlgisi Sorunu, İstanbul, 1979
- Broadie, Alexander, *The Tradition of Scottish Philosophy*, Edinburgh, 1990.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi, İngiliz Görgüçülüğü*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1991
- Hobbes, Thomas *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçim ve Kudreti*, çev. Semih Lim, İstanbul 2004
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, London, 1964.
- Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1997.
- Hutcheson, Francis, *Illustrations on Moral Sense* Cambridge 197
- Hutcheson, Francis, *An Essay on The Nature And Conduct of Passions and Affections*, Yorkshire (Great Britain), 1972
- Hutcheson, Francis, *On Human Nature, Reflections on Our Common Systems of Morality on the Social Nature of Man*, ed. Thomas Mautner, Great Britain 1993
- Jensen, Henning, *Motivation and Moral Sense in Francis Hutcheson's ethical Theory*, Netherlands 1971, s. 1;
- Kant, Immanuel *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, 1995.
- MacIntyre, Alasdair, *Etik'in Kısa Tarihi, Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Hakkı Hünler & Solmaz Zelyut Hünler, İstanbul 2001
- Prior, Arthur N. *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford Clerandon Press, 1961
- Scott, William Robert, *Francis Hutcheson His Life, Teaching and Position in The History of Philosophy*, Cambridge, 1900
- Smith, Norman Kemp, *The Philosophy of David Hume a Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, London, 1941
- Taylor, W.L. *Francis Hutcheson and David Hume As Prodecessors of Adam Smith*, Durham, USA 1965.

İKİ SEVGİ FİLOZOFU: MEVLANA VE JASPERS

Hasan ÇİÇEK*

Giriş

Sevgiyi düşünce sistemlerinin temeline alan; onu bireyler arasındaki ilişkilerin, iletişimin ve toplumsal barışın oluşması ve devamı için olmazsa olmaz bir şart olarak gören; farklı medeniyet ve kültürlerin saliki olmalarına rağmen, zaman zaman aynı dili kullanan¹ Mevlana (1207-1273) ve Karl Jaspers (1883-1969)'in sevgi konusundaki düşünceleri arasındaki paralellikler, bu makalenin konusudur.²

Farklı çağlarda yaşamalarına rağmen, iki düşünürü farklı konularda, aynı ya da benzer görüşler geliştirmeye iten bazı faktörlerden söz etmek olasıdır.

İki filozofu birbirine benzer şeyler söylemeye iten etmenlerden biri, belki de her ikisinin durduğu zemin arasında bulunan paralelliktir. Mevlana, İslam düşüncesinin anlatım modellerinden biri olan tasavvufi söylemin doruklarından. O, "dışa dönük bakış"ı değil, "içsel bakış"ı temel alan, "bilme"den ziyade "olma"yı, dolayısıyla insanın kendini tanımasını/bilmesini hedefleyen; sırf kabule dayalı bir hayatı önermeyip, aynı ölçüde olumsuz tutumlara, şartlandırmalara karşı duruşu öngören; insanı dönüştürme ve ona şahsiyet kazandırma eyleminde "ben"i temel alan bu düşünce anlayışının öncülerinden olarak; bu zeminde görüşlerini serd eder.

* Yrd. Doç. Dr. Y.Y.Ü. Felsefe Tarihi Öğretim Üyesi e-mail: hcicek@yyu.edu.tr

¹ Mevlana'dan esinlenerek, bu terimi "aynı duyguları paylaşma" anlamında kullanıyorum. Aynı dili kullanma konusunda Mevlana, asırlar öncesinden şu saptamayı yapar:

"Nice Hindli, nice Türk vardır ki, dildeşirler.

Nice iki Türk vardır ki, birbirlerine yabancı gibidirler...

Gönül birliği, dil birliğinden daha iyidir." Bkz. Mevlana, *Mesnevi, C.I*, çev. Veled İzbudak, İstanbul, 1991, s.97 Başka bir beyitte de "Dildeşinden ayrı düşen, yüz türlü nağmesi olsa bile dilsizdir" diyerek, aynı duyguları paylaşmanın ve bunu ifade etmenin önemini belirtir. Bkz. Mevlana, *Mesnevi, C.I*, s.3.

² Jaspers'in eserlerinde, Mevlana'nın herhangi bir yerde referans olarak verildiğine rastlanmamakla beraber; Mevlana'nın eserlerinin çok erken tarihlerde Almanca'ya çevirilerinin yapılmasından dolayı, Jaspers'in Mevlana'dan habersiz olabileceğine ihtimal vermek zor gibi görünüyor. Mevlana'nın eserlerinin 1818'den itibaren Almanca'ya çevrildiği hesaplanırsa, bu kanı daha da kuvvetlenir. Annemarie Schimmel'e göre, Mevlana'nın ilk şiiri, Hammër tarafından 1818'de yayınlanan *Geschichte der Schönen-Redekünste Persiens* (Perslerin Hitabet Tarihi) adlı eserindeki örneklerle Almanca'ya çevrilir. Daha sonra müsteşrik Friedrich Rückert, 1822'de Mevlana'nın 60 kadar şiirini, Almanca bilen okuyucuya sunar. Ayrıca 1838'de Avusturya'lı şarkiyatçı Rosenweig-Schwannau, Divan-ı Kebir'den gazelleri; G. Rosen ise, *Mesnevi*'nin 1. ve 2. ciltlerini Almanca'ya çevirir. Böylece Almanya'da ve diğer batı ülkelerinde entelektüel çevreler, Mevlana'nın bir çok eserinden haberdar olur. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Annemarie Schimmel, "Garbin Mevlana Görüşü", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.3, Sayı: III-IV, Ankara, 1954, s.27-29; bkz. Hasan Çiçek, "Karl Jaspers'in Siyaset Anlayışı", Doktora tezi, Ankara, 2003, s.101

Jaspers'in temsilcisi olduğu varoluşçuluk da, insanın kendini tanımasını, gerçekleştirmesini, kişilik bulmasını, toplumda bir varlıktan öte şahsiyet kazanmasını hedefler. Onun da çıkış noktası "ben"dir. Hatta teist varoluşçularda, tasavvuftaki içsel bakışa benzer bir bakış da vardır. Varoluşçular, insanı yalnızlaştırıcı mevcut yapılanmalara ve insanı ihmal eden anlayışlara karşı direnirler. Tasavvuf düşünürlerinde olduğu gibi, varoluşçularda da insanın kendisi hakkında bir bilince ulaşması ve kendini bil/gerçekleştir/mesi,³ "birey/shahsiyet" olmanın felsefi tabanını oluşturur.

Varoluşçular da Şark kültüründeki dile benzer bir dil kullanırlar. Bu nedenle Kamıran Birand'ın varoluşçuluğu, "bir Hint felsefesi gibi"⁴ görmesi boşuna değildir. Belki de Jean Paul Sartre (1905-1980) hariç tutulursa, varoluşçular batıya özgü rasyonalist felsefe dilini değil de doğuya özgü Mevlana veya Yunus Emre (1240-1320) ile özdeşleşen "gönül dili"ni kullanma eğilimindedirler. Marcel (1889-1973), Heidegger⁵ (1889-1976) Jaspers ve aynı zamanda onların öncüleri sayılan Kierkegaard (1813-1855) ile Nietzsche (1844-1900), benzer kavramlarla felsefe yapar gibidirler.

Mevlana ile Jaspers'in aynı zaman ve mekanda yaşamamalarına rağmen, birbirine yakın düşüncelere sahip olmalarını sağlayan bir diğer unsur da benzeşen hayat hikayeleri olabilir. Mevlana, insanı hiçbir değer tanımayarak, kendileri dışındaki halklara aşırı baskı uygulayarak ve zulüm ederek ünlenen Moğolların, uğradıkları yerleri talan ettikleri bir dönemde yaşar; benzer biçimde Jaspers, Hitler'in aşırı baskısını, onun totaliter ve otoriter yönetim anlayışının sonuçlarını deyim yerindeyse iliklerine kadar hisseder.⁶

Bu ve benzer özellikler, iki filozofu insanlar arası iletişimin en teşvik edici unsuru olan sevgi konusunda ve diğer entelektüel çabalarda benzer fikirlere sahip olmayı sağlamış olabilir. İki düşünür, sevgiyi felsefe sistemlerinin temeline alarak, insanın soyluluğuna yakışan erdemleri yücelterek, ortak bir noktada buluşur. Bu nedenle makalede, Mevlana ve Jaspers'in sevgi anlayışlarındaki benzerliğe dikkat çekilmek istenmektedir.

Sevgi

Platon(M.Ö.427-347)'un dediği gibi "tutku, aşk vb. şeyler tek bir adla anıldığında belirsizlik ve zorluk çıkar(ır)"⁷ da, tarih boyunca farklı şekillerde tanımlanıp sınıflandırılrsa da sevgi, özü itibariyle şunu ifade eder: Eşyaya, insana veya başka varlıklara yakınlık, bağlılık.

İnsan olmanın temel niteliklerinden biri olduğundan çağlar boyunca bir çok düşünür sevgi kavramına ilgisiz kalmayarak, bu olgunun adeta felsefesini yapmışlardır. Örneğin

³ Bkz. Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaeçi, Kayseri, 1994, s.70

⁴ Bkz. Kamıran Birand, "Existencialisme Üzerine II", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XII, Ankara, 1964, s.110-111

⁵ Bu konuda bkz. Paul Hühnerfeld, *Heidegger Bir Filozof Bir Alman*, Çev.Doğan Özlem, Ankara, 1994, s.19

⁶ Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Jaspers, *Schicksal Und Wille*, München, 1967, s.36 vd

⁷ Platon'un sevgiyi üç şekilde sınıflandırması ve genel olarak sevgi anlayışı için bkz. Platon, *Yasalar*, C.II, çev.Candan Şentuna-Saffet Babür, İkinci Baskı, İstanbul, 1998, s.61-62

söz konusu olguya ilgi duyanlardan biri olan Gazali, sevginin insanın bütün organlarıyla ilgili olduğunu savunur ve sevgiyi bir metaforla izah etmeyi tercih eder. Buna göre sevgi, “temiz bir ağaç, kökü sağlam, dalları göklere doğru yükselmiş, meyveleri ise gönüllerde, dil ve azalarda görülür.”⁸ Böylece sevgi bütün organlara sirayet ederek, kendini davranışlarda da ortaya koyar. Burada sevginin özellikleri ve kaynağı hakkında ip uçları veren düşünür, onun insan için önemini ve gereğini de ortaya koymaktadır.

Sevgi kavramına ilgi duyan onu araştıran bütün düşünürler sevginin birey ve toplum için değerini vurgulamak isterler. Bütün sevgi tanımlamalarında insanın birine veya bir şeye ya da bir varlığa gönülden bağlılığı ve bundan dolayı da fedakarlığı vurgulanır.⁹

Mevlana'nın Düşünce Sisteminde Sevginin Yeri

Mevlana, sevgiyi ve hoşgörüyü düşünce sisteminin temelini alarak, ya da düşüncelerini sevgiyle temellendirerek, düşünce tarihindeki özgün yerini alır. O, Mesnevi’de “sevgi ve merhamet insanlığın, hiddet ve şehvet ise hayvanlığın vasıflarıdır”¹⁰ diyerek sevgiyle ilgili kanaatini ve onun insanın temel bir niteliği olduğunu ortaya koyar ve insan için her dem gerekli olduğunu da “büyükler baldır, çocuklara sür”¹¹ ifadesi ile dile getirir.

Mevlana, Mesnevi’deki beyitlerinde sevginin gücünü izah ederek, insan için önemini şu şekilde ortaya koyar.

“Sevgiden acılıklar tatlılaşır, sevgiden bakırlar altın kesilir.

Sevgiden tortulu, bulamk sular, arı duru bir hale gelir.

Sevgiden dertler şifa bulur.

Sevgiden ölü dirilir, padişahlar kul olur.”¹²

Mevlana'nın düşünce sisteminin asli unsuru olan sevgi, onun hayatında da belirginleştiği şekliyle evrendeki varlıklarla ve insanla sınırlı olmayıp, Tanrı'ya yönelmeyi de öngörür. O, âlemdeki varlıkların ve insanın sevgisinden, Tanrı'nın sevgisine ulaşmayı, aşk olarak niteler ve bunu Tanrı'ya inanmanın bir kanıtı ve yolu olarak görür.¹³

⁸ Bu konuda bkz. Gazali, İhyâ Ulumi'd-Din, çev. Ahmet Serdaroğlu, C.IV, İstanbul 1992, s.592

⁹ Sevgi kavramı hakkında genel olarak, Türkçe’de yararlanılabilecek literatür için bir seçki: Platon, *Yasalar*, çev.Candan Şentuna-Saffet Babür, C.II, İkinci Baskı, İstanbul, 1998, s.61-62; Platon, *Şölen*, çev.Azra Erhat-S.Eyüboğlu, 3.Baskı, İstanbul, 1972; Farabi, *El Medinetü'l Fazıla*, N.Danışman, İstanbul, 1989, s.28; Spinoza, *Etika*, çev.H.Ziya Ülken, 2.Baskı, İstanbul, 1965, Bölüm.IV, Önerme 44, s.325- 327; Schopenhauer, *Aşkın Metafizigi*, çev.Selahattin Hilav, 4.Basım, İstanbul, tarihsiz; Himi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, İstanbul, 2001, s.259-261; Leo Buscaglia, *Sevgi*, çev.Nejat Ebcioğlu, İstanbul, 1987; Erich Fromm, *Sevme Sanatı*, çev.İşitan Gündüz, İstanbul, 2003; Ahmet İnam, “Andelib-i Gûyânın Yolculuğu Olarak Aşk”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı:26, Ankara, 2004, s.69-109; Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev.Ahmet Cevzici, Ankara, 1988; Raşit Küçük, *Sevgi Medeniyeti*, Ankara, 1991, Hikmet Selçuk, *Sevgi Kavramı*, İstanbul, 2002; Veysel Sönmez, *Sevgi Eğitimi*, Ankara, 1987;

¹⁰ Mevlana, *Mesnevi*, C.I, s.3

¹¹ Mevlana, *Mesnevi*, C.VI, s.317

¹² Mevlana, *Mesnevi*, C.II, s.117

¹³ Bkz.Hasan Çiçek, “Mevlana'nın Mesnevi'sinde Tanrı'nın Varlığının Kanıtları”, *Dini Araştırmalar*, S.15, s.199

Düşündürtümüz, sevgiyi insan için ayırıcı bir özellik olarak görerek, “*kimin aşka meyli yoksa, o, kanatsız bir kuş gibidir, vah ona!*”¹⁴ diyerek söz konusu duyguyu tatmayanı/bilmeyeni hoş görmez. Mevlana, beyitlerinde sevgisiz-aşksız yaşamının keyifsizliğini, değersizliğini sürekli dile getirir. Bir örnek olması bakımından Mecâlis-i sab’a’daki şu beyitlere bakmamız yeterlidir:

*“Baht sana yâr olur, yâver kesilirse
Aşk seninle işe güce girişir.
Aşksız ömrü hesaba sayma;
O, sayıdan dışarıda kalacaktır çünkü.”*¹⁵

Mevlana eserlerinde sürekli sevgiyi ve aşkı vurgulayarak kendinden sonraki düşünür ve yazarları da etkileyerek ölümsüzleşir.

Karl Jaspers’in Düşünce Sisteminde Sevginin Yeri

Jaspers’in felsefesinde “varoluş” a ulaşmak için gerekli bir koşul olarak görülen iletişim(kommunikation)in ve bireye varoluşunu kazandıran etmenlerden biri olan mücadele- (kampf)nin temeli sevgiye dayanır. İletişim ve sevgi bu anlayışta karşılıklı bir ilişki içindedirler. Çünkü “*iletişim kuramayan sevgi, sevgi değildir;*”¹⁶ aynı zamanda “*egzistansiyel iletişim olmaksızın bütün sevgiler şüphelidir.*”¹⁷ Ama “*sevginin, kendisi iletişim değildir. Sevgi, iletişimin kaynağıdır, onunla aydınlanır.*”

Jaspers’e göre bu kavramlar birbirine öylesine bağlıdır ki, birinin olmadığı hallerde diğeri de yoktur. Filozof bu bağlılığı, “*iletişimin kesin olarak bittiği yerde sevgi de biter; çünkü orada hile (yanılma) vardır; sevginin gerçek olduğu yerde, iletişim bitmez, bilakis şeklini değiştirmek zorundadır*”¹⁹ ifadesiyle dile getirir. Jaspers, böylece felsefesinin temel kavramlarından biri olan iletişim için sevgiyi zorunlu görür. Hatta “*Felsefenin ereği, ancak iletişim içinde erişilir. olabilir, bütün erekların anlamı da gerçek erek içinde en son temele oturtulmuştur: Varlığın kavranması, sevginin aydınlatılması, dirliğin eksiksiz bir duruma gelmesi*”²⁰ diyerek felsefenin amaçlarından birinin sevgiyi aydınlatmak olduğunu ileri sürer.

Jaspers’in varoluş felsefesinde mücadele de temel bir role sahiptir. Çünkü bu felsefede mücadelesiz bir yaşam hayatiyetini sona erdirmiştir.²¹ İnsanlar birbirleriyle mücadele içindedirler fakat bu, sevgiyi kaybetmeksizin aslında sevgi içinde bir mücadeledir.²² Jaspers, “*gerçek canlı bir sevgi kavgasız, kendi kendine gelişemez*”²³ diyerek, bu

¹⁴ Mevlana, *Mesnevi*, C.I, s.3

¹⁵ Mevlana, *Mecâlis-i Sab’a*, Çev. ve Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Konya, 1965, s.43

¹⁶ Jaspers, *Philosophie II Existenz-erhellung*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956, s.72

¹⁷ A.g.e., s.72

¹⁸ A.g.e., s.71

¹⁹ A.g.e., s.72-73

²⁰ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, Çev. İ.Zeki Eyüpoğlu, 4.Baskı, İstanbul, 2000, s.58

²¹ Jaspers, *Psychologie Der weltanschauungen*, 5.Auflage, Springer Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1960, s.257-258

²² A.g.e., s.127

²³ A.g.e., s.257

mücadelenin sevgi için de, bir koşul olduğunu savunur.

Jaspers'e göre insan mücadelenin mutlak olduğunu kavramadığında, tepkide bulunur. Adeta buna surat asar. Bunun hiçbir anlamı yoktur. Çünkü insan mutlaka mücadele içinde yaşar. O, bu durumu "mücadele her türlü varoluşun temel biçimidir"²⁴ şeklinde dile getirir. Adeta "mücadele her yerdedir, yalnız karşılıklı mücadele altında gelişerek, yaşam süreci olarak, sevgi içinde mücadele vardır."²⁵ İnsan sevgi kadar iktidar tutkusu da taşır. Bu tutkuyu yenmenin yolu, "sevgi dolu bir mücadele içinde birlikte yaşayabilmekten geçer."²⁶ Biz insanlar melek değiliz, canavar da. Aynı zamanda "insanda yenilemez kötülük de var"²⁷dir; fakat içinde hakikatin geliştiği, sevgi dolu bir mücadelenin içinde birlikte yaşayabilir²⁸ ve kötülüğün üstesinden gelebiliriz. Sadece eksiksiz hakikat kendini sevgiye açar.²⁹ Sevgi dünyada sessiz bir yapım, kin ise varoluş içinde söndürücü, ayırıcı olarak, varoluşu da yıkmaya çalışarak etkisini sürdürür.³⁰ Fakat sevgiyi yayararak, kini ortadan kaldırarak, insana yakışana ulaşabiliriz. Çünkü yalnızca sevgi varoluşumuzu taşır. Biz sevgimizde bizi dolduran ve bize doyum sağlayan kesinliği yaşarız.³¹

Görüldüğü gibi insanların birbirleriyle mücadeleleri sevgi içindedir; bu mücadele kavgaya varmaz, kin oluşturmaz. Bu mücadelede iletişim de varsa olumlu sonuçlar elde edilir. "İletişim içindeki mücadele eşsiz bir dayanışmadır"³² diyen Jaspers için, insanın soyluluğuna yakışan, "sevgi dolu bir mücadele içinde, birlikte yaşayabilmektir."³³ Mademki insan sevgiyle ve başkalarıyla ancak insandır; Jaspers'in deyimiyile "biz kendi sevdiklerimizde kendimiz oluruz,"³⁴ o halde insan sevgisiz yaşayamaz.

Sevgi nedir? Şeklindeki bir soruya Jaspers, net bir tanım vermez. Çünkü ona göre, deneysel ve kişisel bir realite olduğundan genel geçer bir tanımla yapılamayacağı gibi, dünyanın dışında bir kökeninin olması dolayısıyla bilinemez bir yönü de bulunmaktadır.³⁵ Burada, Jaspers, sevginin görece olduğuna, bunun yanında metafizik bir kökene de sahip bulunduğuna vurgu yapmış olmaktadır. Adeta sevgi tanımlanamaz ama gücü ve önemi fark edilen temel bir duygudur. Çünkü "insan, sevgide yalnız benlik savından vazgeçer; her türlü öfkeden sıyrılır, kırıcı olmanın kendini beğenmişliğini denetim altına alır."³⁶ İnsan

24 Jaspers, *Psychologie Der Weltanschauungen*, s.257

25 A.g.e., s.257

26 A.g.e., s.257; Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.119; Jaspers, *Philosophie II*, s.235

27 Jaspers, *Die Geistige Situation Der Zeit*, 5.aufgabe, Berlin-Newyork,1979, s.88

28 Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.119

29 A.g.e., s.146

30 Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.84

31 Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.146

32 Jaspers, *Philosophie II*, s.65

33 Jaspers, *Psychologie Der Weltanschauungen*, s.257; Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.119; Jaspers, *Philosophie II*, s.235

34 Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.61

35 Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, çev.Sedat Umran, İstanbul, 1995, s.151

36 Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.312

sevgisiz kendini başkalarından ve toplumdan soyutlar, güzel ve iyi değerlerden uzaklaşır. Bu yüzden insanı, toplumdan ve insanlığından uzaklaşmaktan kurtaracak olan da sevgidir.

Jaspers'e göre insan yaşadığı çağın yalnızlaştırıcı ve insanlığından uzaklaştırıcı özelliklerinden de sevgiyle sınırlanabilir. Çünkü kendini unutmusluk teknik dünyanın getirdiği bir olaydır. Bu dünya saatle düzenlenmiş, insanı gittikçe daha az insan durumuna getiren, özümleyici ve boşuna koşturucu işlere ayrılmış; insanı, kendini bir burada, bir şurada değişen, işe koşulan bir makine aygıtı diye sezdiği sınıra getirir.³⁷ Bu keşmekeşten kurtulmanın, insan olma bilincine ulaşmanın yani varoluş (egzistans) olmanın yolu sevgidir. Çünkü ancak sevgi olunca varoluştan, özgürlüğünden emin olunabilir.³⁸

Jaspers, Paulos'un sevgiyle ilgili sözlerini alıntılar ve bunları düşüncelerine dayanak kılar: "*Sevgi sabırlıdır ve hoşgörülüdür, dostçadır, sevgi kendini sevdirmek istemez (gayretkeşlik etmez) iyiye ve kötüye yönelik bir amacı, içinde taşımaz.*"³⁹ Ama Jaspers, erotik tutkuyu sevgiden ayırır ve konuya şu açıklığı getirir: *İnsan haysiyetinin bilincindedir, sanki seksüel/cinsel olanda, ondan bu haysiyeti alan bir şey gizlidir. Onun tutukluluğu ondan gelir.*⁴⁰ Halbuki aşta zamanın içinde devamlılık iradesi vardır.⁴¹ Aşk, karar sayesinde evliliğe girer ki, bu karar ahlâkın ve evlilik hukukunun gerektirdiklerinden daha çoğudur.⁴² Bundan sonra dünya realitesinde, durumların üstesinden ortaklaşa gelebilecekleri sevgi içinde mücadele başlar.⁴³ Sonra yol çeşitli ömür aşamalarından geçer. Gençliğin o canlı güzelliği uçup gider. Ama şimdi bir ömür süren görüntüde varoluşsal olarak yaşlılığın güzelliğinde sadece anımsanan gençlikten daha çoğu bulunur. Adeta bu kararda bir vefa vardır ve ömür boyunca devam eder. Jaspers burada insanlar arasında sevginin ebedî olabileceğine değinir ve bu konuda Paulos'un "*sevgi asla tükenmez*"⁴⁴ cümlesini düşüncelerine dayanak olarak kullanır.

Varoluş felsefesinin gidip ulaşacağı dayanak *Aşkınlık* olduğundan Jaspers, "*en derin temasın Aşkında*"⁴⁵ olduğunu söyler ve bu temasın olması için de sevgiyi şart koşar. Böylece o da sorunların çözümü için "*bir aşk felsefesi*"⁴⁶ geliştirerek Mevlana ile benzerlikler sergiler.

İki Filozofta Sevgi

Genelde mutasavvıfların özelde Mevlana'nın, Tanrı'nın, kendisine yönelen "*insana,*

³⁷ A.g.e., s.128

³⁸ Jaspers, *Die Geistige Situation Der Zeit*, s.54

³⁹ Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, s.148

⁴⁰ A.g.e., s.149

⁴¹ A.g.e., s.152

⁴² A.g.e., s.154

⁴³ Jaspers, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, s.152

⁴⁴ Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, s.149

⁴⁵ Jaspers, *Philosophie II*, s.71

⁴⁶ Bkz. Nejat Bozkurt, *Çağdaş Felsefelerden Kesitler*, İstanbul, 1990, s.131

*bir lutfü*⁴⁷ve "*Tanrı'nın sıfatı*"⁴⁸ olarak gördüğü sevgiyi, Jaspers de ilahî kaynaklı olarak görür ve şöyle der: "Sevginin kökeni dünyada değildir, deneysel realite olarak tanıtılamaz olduğundan, realist onun varolduğunu yadsır. O araştırmanın bir konusu olmaz. Bir başka yerden gelmişçesine onun bilincine varıldığından, onu metafizikî sevgi diye adlandırırız. Onun varolup olmadığını ve zaman ve mekan içinde iki insan arasında bir reel durum olup olmadığını hiç kimse bilemez."⁴⁹ Ayrıca Jaspers, "*sevgi varoluşun Aşkın varlıkla olan ilişkisinden doğar, gelişir. Sevgi varoluşa; düşmanlık, yok oluşa sürükler*"⁵⁰ diyerek sevginin Tanrısal olduğuna inancını sürekli vurgular.

Mevlana'da asıl olan İlâhî aşktır ve fani olanın sevgisi de insanı bu aşka ulaştırınca daha makbul ve anlamlıdır.⁵¹ Böyle bir aşk ayırımı Jaspers de yaparak iki cins sevgiden söz eder ve bunun ilkinin reel olarak adlandırılabilceğini, çok güçlü ve zorlayıcı olduğunu ve cinslerin çoğu kez içinde sevgilerini gördükleri bir ayna olduğunu belirtir.⁵² Ona göre bu duygu olan *eros* Platon için felsefe yapmanın muharrik gücüdür. Diğer sevgi ise Tevrat'ın yüksek neşidesinde cismani olarak sürüklenen aşk neşideleriyle Tanrı'ya yönelik olarak dile getirilen sevgidir.⁵³ İlki insanın insana ve evrende olanlara yönelik sevgisi iken ikincisi ise insanın Aşkın varlığa olan sevgisidir ve Jaspers bunu *metafizikî aşk*, olarak niteler.⁵⁴

Mevlana'nın aşksız geçen hayatı, yaşanmamış kabul ettiğine⁵⁵ benzer biçimde, Jaspers de aşksız hayatı hoş görmez. Jaspers sevgi ile ilgili bir radyo konuşmasına, aşk olmadan hiçbir şeyin anlamlı olamayacağını anlatan Paulus'un aşk övgüsü ile başlar: "*Eğer ben insanların ve meleklerin diliyle konuşsaydım, ama sevgim olmasaydı o zaman ses çıkaran bir maden ve ses veren bir çingirak olurum ve bütün gizleri ve bütün bilgileri bilseydim ve tüm inançlar benim olaydı, ama sevgim olmasaydı, bu takdirde yine de bir hiç olurum. Eğer ben bütün malımı yoksullara verseydim ve bedenimi yaktırsaydım, ama sevgim olmasaydı, bunun bana hiç yararı olmazdı.*" Jaspers bu düşüncelere katıldığını belirtir ve ekler: "*Bu sözler unutulmaz. Biz bu koroya katılıyoruz. Aslında ne isek, sevgimizin içinde oyuz ve varız. İçimizde ağırlığı olan her şey kökeninde sevgidir.*"⁵⁶

Jaspers adeta bizim kültür mirasımızdaki, sevginin yaratıcı, sevgisizliğin de yok edici olarak kabul edilmesine benzerlik arz eden bir anlayışa sahiptir. Ona göre Aşkın Varlık'a yaklaşmak ne kadar iyi ise, O'ndan uzaklaşmak da o kadar kötüdür. Tıpkı, "*Tan-*

47 Bkz. Mevlana, *Mesnevi C.III*, s.191

48 Bkz. Mevlana, *Mesnevi, C.V*, s.179

49 Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, s.151

50 Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.83

51 Bkz. Mevlana, *Mecalis-i Sab'a*, s.36; Mevlana, *Fîhi Mâfih*, çev.M.Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul, 1990, s.326

52 Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, s.149

53 A.g.e., s.149

54 Bkz. a.g.e., s.152-153

55 Bkz. Mevlana, *Mecalis-i Sab'a*, s.43

56 Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, s.147

rı'dan uzak düşen/in kötü"⁵⁷ olacağına dikkat çeken Mevlana gibi, Jaspers de "kin Aşkın varlıktan çözülüşü içinde, kendi benliğinin noktalandığı yere batar, varoluşu yıkma-ya çalışır"⁵⁸ diyerek, insanın Aşkın Varlık'tan uzaklaşmakla, varoluşundan böylelikle de insanlığından uzaklaşacağını vurgular. Jaspers, "simgesel ve Aşkın Varlık'tan yoksun kalan, tını boş bırakan, insana yetmeyen, tersine onu aşırı tutku ve can sıkıntısı, korku ve vurdumduymazlık içinde kendi başına koyan bir dünyada birey biraz başıboşluğa itilmiş, kendi başına bırakılmıştır,"⁵⁹ derken de aynı konunun yani Aşkın olandan yoksunluğun negatif oluşunun altını çizer. Sevgi o kadar önemli ki sanki şu önermeyi sevgiyle ünlenmiş Mevlana kurar: "Tanrı sadece dolaylı olarak gösterir kendini ve insandan insana sevgi olmayınca, imkansızdır görünmesi."⁶⁰ Böylece İnsanın Tanrı'ya ulaşması için de sevginin şart olduğunu belirtir.

Mevlana'da insandan eşyaya ve Tanrı'ya kadar aşk baştan sona kişiye özeldir, Onda aşk, bir teorinin ürünü olmayıp, tecrübenin sonucunda ulaşılmış son derece şahsi bir şey⁶¹ olduğu için tamamen bireyseldir. Jaspers'te de Tanrı'ya ulaşmaya kadar bütün aşamalar kişiye özeldir. Bunun için varoluşçular insanın tecrübelerini anlatmasının zor olduğunu sadece yaşanarak öğrenilebileceğini belirtirler. Bu nedenle Jaspers, "sevgi her defasında biriciktir"⁶² diyerek sevginin bu özelliğini anlatmak ister.

Mevlana'ya göre aşk kahredicidir; çünkü insan onun eline düşünce kahrolur.⁶³ Bu nedenle Mevlana aşkı şu beyitlerle dile getirerek bu konudaki görüşünü pekiştirmek ister. "Aşk, denizi bir çömlek gibi kaynatır, dağı kum gibi ezer, eritir. Aşk gökyüzünü çatlatır, yüzlerce yarık açar, yeryüzünü titretir."⁶⁴ Bunun gibi Jaspers de aşkın bu gücüne ve direncine inanır. Jaspers için de aşk, "tutkulu"⁶⁵ bir tutum olduğundan, acımasız ve gaddardır."⁶⁶

Her ikisi de sevginin bir gereği olarak vefayı yaşamlarında sergileyerek, adeta Mevlana'nın "seni dostundan ayıran sözü dinleme, o sözde ziyan vardır ziyan!"⁶⁷ buyruğuna uyarlar. Çünkü Mevlana dostu Şems'ten ayrılması istendiğinde hangi tepkiyi verdiğise, Jaspers aynı tepkiyi eşinden boşanması ve dostlarından ayrılması istenince⁶⁸ verir.

57 Mevlana, *Mesnevi C.II*, s.118

58 Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s.83-84

59 A.g.e., s.128

60 Jaspers, *Felsefeye Giriş*, s.42

61 Bkz.Halife Abdulhakim, "Mevlana Celaleddin Rumi", *İslam Düşüncesi Tarihi*, Editör: M.M.Şerif, Türkçe Baskının Editörü: Mustafa Armağan, İstanbul, 1991, s.54

62 Jaspers, *Philosophie II*, s.71

63 Bkz. Mevlana, *Mesnevi*, C.VI, s.75

64 Mevlana, *Mesnevi*, C.V, s.223

65 Jaspers burada tutkuya olumlu bir anlam yükleyerek, Hegel'in "tutku insanın değerli bir şey yaratmasının koşuludur; ahlak dışı değildir" anlayışına yakın durur. Bkz. Hegel, *Tarihte Akıl*, s.102

66 Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, s.127

67 Mevlana, *Mesnevi*, C.III, s.33

68 Yaşadığı dönemdeki yönetim, Jaspers'in eşinden ayrılmasını ister, ama o, reddeder. Bkz. Jaspers, *Schicksal Und Wille*, s.36

Böylece ikisi de vefayı hayatlarında yaşayarak gösterirler. Jaspers'e göre, insanların birbirlerine karşı ilgili oldukları yerde, vefalı kişisel dayanışma, açık gerçek iletişimde, gerçek dostluklar vardır.⁶⁹ Jaspers bu vefayı ölüm ve sürgün tehdidine rağmen yaşantısında gösterir. Onun eşine karşı vefasını Jeanne Hersch, "bu insanların yıkılmayan vefası, az kişilerde bulunan bir kudrettir"⁷⁰ şeklinde belirtir.

Sonuç

Din, dil, ırk ve renk farkı gözetmeksizin herkesi barışa, kardeşliğe ve sevgiye çağıran Mevlana gibi, Jaspers de onun ve Kant(1724-1804)'ın yolundan giderek "ebedi barış"⁷¹la ilgili umutlarını hep diri tutar. İkisinin yaşadığı dünya şartları ile günümüz arasında barış açısından pek fark görünmemektedir. Bu nedenle onların önemseydiği bu çağrı ve umut, güçlü ve egemen olanların hiçbir ilke ve değer tanımadan insan onurunu ve soyluluğunu yok ederek dünyayı kana buladıkları her şiddet ve dehşet çağında anlamlı ve dikkate değer olmaktadır.

Modern zamanlarda insanın kaybettiği ama çokça ihtiyaç hissettiği sevgi ve ilgiyi, iki düşünür de insanın ayırıcı bir niteliği olarak değerlendirirler. Bu anlayışın, "boş laf" olmaktan öte bir gerçeklik olarak her iki düşünürün de hayatında yer ettiğini görmek mümkündür.

Her ikisinin de maruz kaldığı hayat şartları çok olumsuz olmasına rağmen, onlar birlikte yaşadıkları insanlara sürekli iyi ve doğru olanı yapmayı empoze ederek insanlık vicdanında ölümsüz bir yer edinmişlerdir. Mevlana, Moğolların ağır baskı ve işgalini, Jaspers de Nazilerin totaliter ve otoriter baskı ve zulümlerini yaşamalarına rağmen, hırçın, tahrik edici ve saldırgan olmak yerine; tek çözümün barış içinde hoşgörüyü, sevgiyle iletişim olduğunu, ısrarla ama vakarla haykırırlar. Bu yüzden "sevgi filozofu" olarak nitelenmeyi hak ediyorlar. Çünkü ikisinin de çıkış noktası ve vardığı yer, insan; onun sevgisi ve *Aşkın Varlık* ile olan ilişkisidir.

Abstract: Two Philosophers of Compassion: Mevlana And Jaspers

Mevlana and Jaspers ground compassion in the basis of their thoughts. Both of them thought of compassion as a prerequisite for social communication and peace. Mevlana and Jaspers lived in different epocs and in different settings; howerer both valued compassion and tackled it in their works. So we can consider both of them as philosphers of compassion.

Key words: Mevlana, Jaspers, Compassion, Communication, Existence.

⁶⁹ Jaspers, *Die Geistige Situation Der Zeit*, s.177

⁷⁰ Jeanne Hersch, *Karl Jaspers Eine Einführung In Sein Werk*, 4.Auflage, München-Zürich, 1990, s.9

⁷¹ Immanuel Kant'ın ebedi barış konusundaki görüşleri için bkz. Kant, "Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", *Seçilmiş Yazılar* içinde, çev.Nejat Bozkurt, İstanbul, 1984, s.225-248

KAYNAKÇA

- BİRAND, Kamran, "Existencialisme Üzerine II", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XII, Ankara, 1964, s. 110-111.
- BOZKURT, Nejat, *Çağdaş Felsefelerden Kesitler*, İstanbul, 1990
- BUSCAGLIA, Leo, *Sevgi*, çev.Nejat Ebcioğlu, İstanbul, 1987
- ÇİÇEK, Hasan, "Mevlana'nın Mesnevi'sinde Tanrı'nın Varlığının Kanıtları", *Dini Araştırmalar*, Sayı.15 (5), Ankara, 2003, s.199-208.
- GAZALİ, *İhyâu Ulûmî'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, C. IV, İstanbul, 1992
- FROMM, Erich, *Hayatı Sevmek*, çev.Ali Köse, İstanbul, 1997
- HEGEL, *Tarihte akıl*, çev. Önay Sözer, 3.Baskı, İstanbul, 1995
- HERSCH, Jeanne, *Karl Jaspers Eine Einführung In Sein Werk*, 4.Auflage, München-Zürich, 1990, s.9
- HÜHNERFELD, Paul, *Heidegger Bir Filozof Bir Alman*, Çev.Doğan Özlem, Ankara, 1994
- İNAM, Ahmet, "Andelibî Güyânın Yolculuğu Olarak Aşk", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı:26, Ankara, 2004, s.69-109
- JASPERS, Karl, *Philosophie I Philisophische Weltorientierung*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956
-, *Philosophie II Existenzerhellung*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956
-, *Philosophie III Metaphysik*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956
-, *Von Der Wahrheit*, 4.Auflage, München-Zürich, 1991
-, *Psychologie Der weltanschauungen*, 5.Auflage, Springer Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1960.
-, *Die Geistige Situation Der Zeit*, 5.auflage, Berlin-Newyork,1979
-, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, çev. Sedat Umrar, İstanbul, 1995
-, *Kleine Schule Des Philosophischen Denkens*, 10.Auflage, München-Zürich, 1985
-, *Rechenschaft Und Ausblick*, Reden Und Aufsätze, München, 1951
-, *Felsefe Nedir?*, çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, 4.Baskı, İstanbul, 2000
-, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, 2.Baskı, İstanbul, 1981
- KANT, Immanuel, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, 1984
- KÜÇÜK, Raşit, *Sevgi Medeniyeti*, Ankara, 1991
- MEVLANA, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak, İstanbul, 1991
-, *Mecalis-i Sab'a (Yedi Meclis)*, çev ve haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Konya, 1965, Konya Turizm Derneği Yayını
-, *Fihî Mâfih*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul, 1990
-, *Divan-ı Kebir*, Haz..Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara, 1982
- PLATON, *Yasalar*, C.II, çev.Candan Şentuna-Saffet Babür, İkinci Baskı, İstanbul, 1998
- SELÇUK, Hikmet, *Sevgi Kavramı*, İstanbul, 2002
- SCHİMMEL, Annemarie, "Garbın Mevlana Görüşü", *A.Ü. İ. F. Dergisi*, C.3, Sayı: III-IV, Ankara, 1954, s.27-29
- SCHOPENHAUER, *Aşkın Metafiziği*, çev.Selahattin Hilav, 4.Basım, İstanbul, tarihsiz
- SÖNMEZ, Veysel, *Sevgi Eğitimi*, Ankara, 1987
- ŞERİF, M.M.(Editör), *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının Editörü: Mustafa Armağan, C.3, İstanbul, 1991,
- ÜLKEN, Himi Ziya, *Bilgi ve Değer*, İstanbul, 2001
- VERSENYİ, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev.Ahmet Cevzici, Ankara, 1988;
- VERNEAUX, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, Kayseri, 1994.

FÂRÂBÎ'DE TOPLUM FELSEFESİ

Osman ELMALI*

Giriş

İnsanların var oldukları ilk günden beri topluluk halinde yaşadıkları, açık bir gerçek olarak onaylanmaktadır. Bazen küçük gruplar, çoğu zaman da büyük topluluklar halinde varlıklarını sürdüren insanların, buna niçin ihtiyaç duydukları konusunda ileri sürülen tezler birbirinden farklıdır. Genel olarak 'toplum teorileri' olarak isimlendirilen bu tezlerden bazıları insanların bir arada bulunmalarına 'güç'ü temel yaparken (kuvvet teorisi), bazıları da insanların varlıklarını sürdürmede yardımlaşmak zorunda olduklarını öne sürerek, birbirleriyle gizli bir anlaşma yaptıklarını, topluluk halinde yaşamının temelinde ise bu anlaşmanın olduğunu (sözleşme teorisi) kabul etmektedirler.

Toplum olgusunu inceleme, irdeleme işini ta bu noktadan başlatan ve bu konuyu enine boyuna ele alan düşünür sayısı, felsefe tarihi içerisinde oldukça fazladır. Felsefi yönemi kullanarak, toplum olgusuyla ilgili düşüncelerini ortaya koyan filozoflar, elbette kendi kanaatlerini ileri sürmüşlerdir. Ancak bu kanaatler bazen oldukça çarpıcı bilgileri içermekte ve dikkat çekmektedir. İşte tam ad ve künyesi Ebu Nasr Muhammed bin Tarkan bin Uzluk el- Fârâbî el- Türki el-Hakim el- Meşhur¹ olan Fârâbî de (870-950), bu konuda yazdıkları dikkat çeken filozoflardandır. Ontoloji, epistemoloji ve siyaset felsefesi ile ilgili düşünceler ortaya koymuş olan Fârâbî'nin, daha çok siyaset felsefesi ile ilgili konuları içeren "Kitab-u A'rai Ehli'l Medineti'l Fazile" ve "Es- Siyaset'ul Medeniyeye" isimli kitaplarının satır aralarında önemli bir toplum felsefesi, toplumla, toplum olmakla, gelişmiş toplum ve geri kalmış toplumların özellikleriyle ilgili, oldukça ciddi tezler bulunmaktadır.

Fârâbî'de Sözleşme Teorisi

Fârâbî'nin, her şeyden önce, insanların neden bir arada buldukları, yani toplum halinde yaşadıklarıyla ilgili düşüncelerini, öngörülerini ortaya koymak gerekmektedir. Ona göre, her insan yaşamak ve varlığını sürdürmek için, hatta basit bir varlık olmaktan kurtulup mükemmelleşebilmek için, doğuştan-yaratılıştan birçok şeye muhtaç olmakla birlikte, bunların hepsini birey olarak, tek başına elde etmesi mümkün değildir. Her insan

* Yrd. Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

¹ Farabi'nin buraya alınan künyesi ile ilgili olarak krş. Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, et-Tab'atül Hamise, thk. Albert Nasri Nadir. Darü'l Meşrik, Beyrut, 1986, s. 13. (Çevirmenin önsözünden alıntı); De Lacy O'leary, D.D., *Arabic Thought and Its Place In History*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1968, s. 143.

diğerleriyle bir araya gelme ihtiyacıdır. Dolayısıyla toplum halinde yaşamak zorunda olan insan, kendini gerçekleştirmek ve yaşamını sürdürmek için diğer insanların yardımına muhtaçtır. İşte insanların toplum halinde yaşamaları, temelde bu nedenin bir sonucudur.² Anlaşıldığı kadarıyla Fârâbî, toplumun oluşmasında, yukarıda belirtilen 'sözleşme teorisini' benimsemektedir.³ Ancak toplumun meydana gelmesinde belirtilen neden söz konusu olsa bile, diğer yandan toplumun devamlılığı konusunda Fârâbî başka faktörlerin varlığından da söz etmektedir. Ona göre, insanları birbirine bağlayan, onların birlikte yaşamalarına ve birlikteliğin sürdürülmesine neden olan etkenlerden biri de sevgidir. İnsanlardaki bu sevginin kaynağı Tanrı'dır. Çünkü Tanrı'nın cevheri, kendi özelliğinden dolayı, kendisinden meydana gelmiş (sudur etmiş) varlıkların anlaşma, kaynaşma ve birlikteliklerini gerektirir.⁴ Toplumun varlığını devam ettirmesindeki bir diğer faktör de, doğaları, yetenekleri birbirinden farklı olan insanların, bu farklı yetenekleri doğrultusunda ürettikleri mal ve hizmetleri birbirlerinin hizmetine sunmalarıdır.⁵ Filozofa göre, toplum halinde yaşamak bir zorunluluk ise de amaç mutluluktur.⁶ Zaten filozofun erdemli şehir, erdemli toplum tanımlamasının çağrıştırdığı temel düşüncenin bu olduğu da rahatlıkla anlaşılabilir.

Fârâbî'de Toplum Türleri

İnsanların zorunlu olarak bir arada yaşamalarını, toplum haline gelip, toplum olmayı sürdürmelerini bu şekilde gerekçelendiren Fârâbî, insanların oluşturdukları toplulukları temelde iki kategoriye ayırmaktadır: Tam anlamıyla toplum haline gelmiş olanlar (kâmil toplum) ve henüz toplum haline gelememiş olan topluluklar (eksik toplum).⁷ Fârâbî'nin toplumla ilgili olarak bu sınıflandırması, günümüzde modern toplumbilimin önemli konularından biriyle ilgilidir. Filozofun toplum sınıflandırması, toplumbilimin teorik olarak cemaat (community- gemeinschaft) toplumu ve cemiyet (society- gesellschaft) toplumu şeklinde yaptığı sınıflandırmaya uymaktadır. Fârâbî'nin tam olmayan veya eksik topluluk olarak isimlendirdiği toplum tipi, bugünkü anlamıyla cemaat (community) toplumu, tam toplum diye adlandırdığı toplum tipi ise cemiyet (society) toplumu

² Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 117; Cemil Saliba, *el-Felsefet'ül Arabiyye*, Dar'ül Kitâbü'l Lübnan, Beyrut, 1986, s. 167.

³ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1957, s. 171.

⁴ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 58; Charles E. Butterworth, "Ethics in Medieval Islamic Philosophy", *The Journal of Religious Ethics*, Fall83, Volume 11, Issue 2, pp. 226-230.

⁵ Burhan Ulutan, *Farabi Felsefesi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1999, s. 98.

⁶ Roger Arnaldez, "Farabi'nin Erdemli Şehri ve Ümmet (Umma)". Çev. Kenan Gürsoy, Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 42, ss. 119-138.

⁷ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 117, 118. (Farabi'nin bu tanımlamalarıyla ilgili farklı çevirilerinde bu kavramlar, 'kâmil toplum', 'eksik toplum', 'mükemmel toplum' ve 'kusurlu toplum' olarak çevrilmiştir. Biz çalışmamızda bu kavramları, 'gelişmiş toplum' ve 'gelişmemiş toplum' olarak çevirdik.

karşılığı olarak alınabilir.⁸

Filozofumuz, tam toplum dediği cemiyet toplumunu da üçe ayırmaktadır: Büyük toplumlar, orta toplumlar ve küçük toplumlar⁹ Fârâbî'ye göre büyük toplumlar, birbirleriyle ilişkilerde bulunan ve birbirlerine yardım eden birçok ulustan oluşmaktadır.¹⁰ Düşünür, dikkat çekici bir biçimde, yeryüzündeki bütün insanları, bütün dünya insanlarını bir toplum saymakta ve büyük toplum olarak tanımlamaktadır. Bütün dünya insanların bir toplum olabileceği tezinin, telekomünikasyon ve ulaşımın, filozofun yaşadığı dönemle, hatta geçmişte herhangi bir dönemle karşılaştırılamayacak kadar geliştiği günümüzde yeni yeni ileri sürüldüğü göz önüne alınırsa, Fârâbî'nin öngördüğü bu kategorinin gerçekten dikkat çektiği söylenebilir. Ancak şunu da vurgulamak gerekmektedir: Fârâbî, küresel bir devletten değil, yalnızca küresel bir toplumdaki insanları bahsetmiştir. Başka devletlerde yaşayan insanları da, kendi toplumundaki insanlar kadar insan görmüş ve bütün dünya insanların yardımlaşp, dayanışma içinde olabileceklerini düşünmüştür. Bu konuda küçük bir karşılaştırma yapmak gerekirse, Fârâbî'nin Platon'dan etkilendiğini,¹¹ ama yalnızca toplum felsefesindeki bu detayla bile Platon'dan oldukça farklı düşündüğünü söyleyebiliriz. Çünkü Platon'un, sadece site devletinden ve site toplumundan bahsetmesine karşılık Fârâbî, bir dünya toplumundan, küresel bir toplumdaki insanları bahsederek teritoryal anlayışın ötesine geçmeyi başarmış, bütün dünyayı kendi döneminin şartları içerisinde, dışarıdan izleyebilmiştir. Ancak vurguladığımız gibi, Fârâbî'nin sözünü ettiği, yorumculardan bir kısmının ileri sürdüğü gibi küresel bir devlet değil, küresel bir toplumdur.¹² Aslında Fârâbî'nin, küresel bir devletten bahsetmediği kendi ifadelerinden de anlaşılabilir. Ona göre, kesin anlamda yetkin insan toplulukları, yani gelişmiş toplumlar uluslara ayrılmıştır. Gelişmiş bir toplum diğerinden iki doğal özellikte ayrılır: doğal yapısı ve doğal karakteri. Diğer yandan Fârâbî, gelişmiş toplumların, kendilerini ifade ettikleri araçlarla da birbirlerinden ayrıldığını ve bazı ulusların küçük diğer bazılarının ise daha büyük olduğunu ifade etmektedir.¹³

Fârâbî'nin bir diğer gelişmiş toplum kategorisi ise, orta toplum dediği, yeryüzündeki devlet veya milletlerdir. Diğer yandan cemiyet toplumu anlamında filozofun ortaya koyduğu ve üzerinde en çok durduğu toplum ise, küçük toplum olarak adlandırdığı, bir

⁸ Society ve community toplumları ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji (Tolumbilim)*, 4. Baskı, Der Yayınları, İstanbul, 1991, s. 33-36.

⁹ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 117.

¹⁰ Farabi, *Es-Siyaset'ul Medeniyye veya Mebadi'ul Mevcudat*, Çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 36.

¹¹ Fauzi M. Najjar, "Al-Farabi's Harmonization of Plato's and Aristotle's Philosophies", *The Muslim World*, Volume 94, January 2004, p. 30, 31; Steven J. Lenzner, "Strauss's Farabi, Scholarly Prejudice and Philosophic Politics", *Perspectives on Political Science*, Fall99, Vol. 28 Issue 4, pp. 194-203.

¹² Farklı yorum için krş. Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 117; Necip Taylan, *İslam Felsefesi*, 3. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1991, s. 189.

¹³ Farabi, *Es-Siyaset'ul Medeniyye veya Mebadi'ul Mevcudat*, s. 36.

devlet veya millet içerisinde bulunan şehirlerde yaşayan insanların oluşturdukları toplumdur.¹⁴

Gelişmiş toplumları (tam toplum) bu şekilde sınıflandıran Fârâbî, yukarıda belirttiği gibi, günümüzde cemaat (community) toplumu olarak isimlendirilebilecek ve kendisinin 'eksik toplum' olarak adlandırdığı toplumu da alt başlıklar halinde sınıflandırmış ve tanımlamıştır. Ona göre, köy halkı, mahalle halkı, aynı sokağı paylaşan insan topluluğu ve ev halkı bu kategoriye dahildir.

Ancak bunların müstakil topluluklar olduğunu bilmenin yanı sıra, birinin diğerine bağlı ve bağımlı, birinin diğerinden bir parça olduğunun da göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Buna göre ev, sokağın ve mahallenin, mahalle ve köy şehrin, şehir milletin (devletin), devlet de dünya toplumunun bir parçasıdır. Fârâbî'ye göre, bir arada yaşamının amacının, mutluluğu elde etmek olduğu göz önüne alınarak söylenirse, en yüksek mutluluk ve iyilik, şehirden küçük olan topluluklarda değil, ancak tam toplum olan şehir ve daha üst toplumlarda elde edilebilir.¹⁵ Fârâbî, devleti ve dünyayı daha gelişmiş, daha mükemmel toplumlar olarak görmesine rağmen, değerlendirmelerinde şehir toplumunu esas almıştır. Bununla birlikte, iyilik ve mutluluğun şehirden daha küçük topluluklarda değil, en az şehir toplumunda gerçekleşebileceğini belirtmekle, şehirden daha büyük toplumlarda (devlet, dünya) bunun olmayacağını söylememektedir. İfade ettiğimiz gibi, belki iyilik ve mutluluğun gerçekleşmesinde alt düzey olarak şehir toplumunu öne çıkarmaktadır.¹⁶ Çünkü Fârâbî'ye göre, iyi niyetle mutluluğa ulaşmak için çalışan şehir toplumları erdemli ve mutlu bir milleti, yine mutluluğa ve erdeme ulaşmak için elele vererek çabalayan milletler de mutlu bir dünyayı kurabilirler.¹⁷ İşte yukarıda sözünü ettiğimiz küresel toplum anlayışını Fârâbî bu anlamda ve bu amaç için ileri sürmektedir. Bütün dünya tek bir toplum gibi elele vererek, gelişmiş ve mutlu bir topluma dönüşebilir. Ama bu, bütün devlet ve milletlerin işbirliğini gerektirmektedir. Bununla birlikte Fârâbî'ye göre reel anlamda tek bir dünya toplumunun ve tek bir küresel dünya devletinin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.

Filozofumuza göre, toplumların mutluluğu elde etmelerinde elbette teker teker her bireye görev ve sorumluluk düşmektedir. O, 'iyi'nin de 'kötü'nün de insanların özgür istençleriyle elde ettikleri şeyler olduğunu vurgulamakta¹⁸ ve en az şehir büyüklüğünde

¹⁴ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 118.

¹⁵ Muhammad Ali Khalidi, "Al-Farabi on the Democratic City", *British Journal For The History of Philosophy*, Aug2003, Volume 11, Issue 3, pp. 379-394.

¹⁶ Farabi, *Es Siyaset' ul Medeniyye veya Mebadi' ul Mevcudat*, s. 36.

¹⁷ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 117, 118.

¹⁸ Farabi, *Es- Siyaset' ul Medeniyye veya Mebadi' ul Mevcudat*, s. 39. Farabi'nin, insanı irade sahibi bir varlık olarak gördüğüne dair bu ifade bile yeterli olmakla birlikte, bu konuda farklı yorumlar ve ayrıca Farabi'de insan iradesi ve Tanrı iradesi arasındaki ilişki konusunda detaylı bilgi için bkz. Fehruallah Terkan, "Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of Al-Farabi's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts". *The Muslim World*, Volume 94, January 2004, pp. 45-64.

bir toplumda yaşayan insanların erdemli bir toplum oluşturabilmek için, 'iyi'yi isteme 'iyi niyetine' sahip olmaları gerektiğini belirtmektedir. Bir toplumun bireyleri ancak iyi niyetle yardımlaşarak erdemli, gelişmiş bir toplum oluşturabilirler. Fârâbî'ye göre erdemli toplum, aynı zamanda mutlu bir toplumdur. Yani erdem ve mutluluk, verilen değil, çabayla elde edilen şeylerdir.¹⁹ Bir insanın, doğal olarak, doğuştan dokumacı veya katip olmasının imkansızlığı gibi, doğuştan erdemli veya erdemsiz olması da mümkündür.²⁰

Filozof, erdemli şehir toplumunu (gelişmiş toplum) insan vücuduna benzetmektedir. İnsan vücudunda var olan mükemmel uyum gibi, gelişmiş toplumda da aynı şekilde bir uyum söz konusudur. Vücuttaki bütün organların, yaşamın devamlılığı için, birbirleriyle mükemmel uyumu ve yardımlaşmalarında olduğu gibi, gelişmiş toplumda da, toplumun varlığının devamı için bir yardımlaşma vardır. O, vücudun çeşitli organlara sahip olması analojisiyle, gelişmiş toplumu meydana getiren unsurların da farklı olduğunu vurgulamıştır. Vücudu yöneten beyin ve kalp, gelişmiş toplumu yöneten ise yönetici (reis)dir. Fârâbî'ye göre şehir toplumunda yaşayan insanlar, medeniyetin getirdiği uyumla, toplumun huzuru, iyiliği ve mutluluğu için yöneticinin samimi amaçlarına uygun eylemlerde bulunmak zorundadırlar. Fârâbî, gelişmiş toplumla sağlıklı insan vücudunun tıpatıp birbirine benzediğini ifade etmekle birlikte, şu farkı da belirtmektedir: İnsan vücudunun organları, yaptıkları eylemler ve birbirleriyle uyumları doğal olmasına rağmen, gelişmiş toplumda durum tam olarak aynı değildir. Ona göre, gelişmiş toplumun unsurları doğal olmakla birlikte, bu unsurların gelişmiş toplumla ilgili olarak yaptıkları hizmet ve eylemler, nitelik ve tarz olarak vücut organlarında olduğu gibi doğal değil, iradidir.²¹

Fârâbî, mükemmel, erdemli ve gelişmiş bir toplumun, kurumsallaşmış olan toplum olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, insan vücudunda kalbin ilk önce oluşması ve kendinden sonra gelen organların oluşmasına, güçlenmesine ve belli bir sıralamaya göre vücutta yer almalarına sebep olması ve bu organların herhangi birinde bir problem, hastalık meydana geldiğinde, bu problemi gidermek için devreye girmesi gibi, gelişmiş toplumun ve kurumlarının oluşmasını sağlaması ve hiyerarşiyi düzenlemesi, hiyerarşik olarak oluşmuş bu toplum yapısındaki aksama ve problemleri düzelterek aracı, çareyi temin edebilmesi için de aynı şekilde gelişmiş toplumdaki yöneticinin veya yönetimin oluşmasının önceliği gerekmektedir.²² Fârâbî'ye göre, gelişmiş toplumun kurumsallaşmış toplum olduğu, onun gelişmiş toplumlarda bulunması gerektiğini ileri sürdüğü iş kolları ve bu iş kollarının niteliğinden de anlaşılmaktadır. Ona göre, gelişmiş toplumda sosyal bilimciler, filozoflar, yöneticiler, şairler, müzisyenler, yazarlar, matematikçiler,

¹⁹ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 118.

²⁰ Farabi, *Füsulü'l - Medeni*, Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987, s. 31

²¹ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 118,119.

²² Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 120; Bayraktar Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, Doğu Yayınları, İstanbul, 1983, s. 109,110.

pozitif bilimlerle uğraşanlar (fizik, astronomi vb.), askerler (ordu), kolluk kuvvetleri ve her türlü parasal işle uğraşan insanlar (tüccar, mal ve hizmet üreticileri) bulunmalıdır.²³ Düşünürümüze göre bunun tersi gelişmemiş, geri kalmış toplum özelliğidir. Ona göre, bir toplumda gelişmemişliğin bir göstergesi de, zorunlu ihtiyaçları karşılamak için yalnızca bir üretim aracının kullanılmasıdır; örneğin çiftçilik yaparak toplumdaki bütün ihtiyaçlar karşılanmaya çalışılır.²⁴ Anlaşılacağı gibi Fârâbî burada kurumsallaşmayı, kalabalıkların toplum haline gelebilmesi için zorunlu görmektedir. Belki de şehir toplumlarından daha küçük toplum birimlerine eksik topluluk demesinin nedeni burada yatmaktadır. Çünkü küçük topluluklarda toplumun gerekli bütün unsurlarını ve kurumlarını oluşturacak yeterli sayıda insan veya nitelikli insan bulunmamaktadır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Fârâbî'nin toplumu hiyerarşik bir yapıya sahiptir.²⁵ Ona göre, insan vücudunda önemli fonksiyonlar icra eden organların varlığı yanında, onlara göre daha önemsiz işler yapan başka organların varlığı gibi, gelişmiş toplumda da oldukça önemli işler yapan yönetici veya yöneticilik kurumu yanında daha basit işler yapan başka kişi veya kurumlar da vardır. Ancak Fârâbî'ye göre, tıpkı vücuttaki herhangi bir organın yaptığı görevin basitliğinden dolayı kendisinin önemsiz bir organ olarak değerlendirilemeyeceği gibi, gelişmiş bir toplumda birisinin veya bir kurumun basit işler yapmakla görevlendirilmesi, bu işleri icra eden kişi veya kurumun basitliğini göstermez. Fârâbî bu konuda yaptığı analojiyi genişleterek, yani toplumda hiyerarşik bir yapı olduğunu vurgulamak için Tanrı-evren ilişkisini de örnek olarak kullanmıştır. Ona göre, İlk Sebep'in diğer varlıklarla olan ilişkisi, gelişmiş toplum yöneticisinin, diğer görevleri yerine getirenlerle olan ilişkisi gibidir. Bütün varlıkların İlk Sebep'in buyruğu ve erki altında olması ve teleolojik olarak O'nun çizgisinde olmaları gibi, bir toplumdaki bütün üyeler de erksel olarak bir hiyerarşi içinde olmakla birlikte, teleolojik olarak da yöneticinin çizgisindedirler.²⁶ Çünkü Fârâbî, demokrasiden çok, monarşiye yakın bir yönetim biçimi düşünmüştür.²⁷

Fârâbî'nin toplum anlayışında bu kadar katı bir hiyerarşik yapının olması onun, Platon'un etkisiyle, yöneticiye verdiği aşırı önemden kaynaklanmış gibi görünmektedir. Çünkü Fârâbî'nin lideri, erdemli şehrin, gelişmiş toplumun yöneticisi, gelişigüzel, sıradan biri olamaz.²⁸ Bilindiği gibi, onun lideri için sonraki yorumcular doğrudan 'peygamber filozof' benzetmesi yapmışlardır.²⁹ Fârâbî, toplum anlayışındaki bu sınıflı yapı

²³ M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, c. I, Allgauer Heimatverlag GmbH, Kempten, 1963, s. 715.

²⁴ Farabi, *Es-Siyaset' ul Medeniyye veya Mebadi' ul Mevcudat*, s. 53.

²⁵ Charles E. Butterworth, *agm*, s. 229, 230.

²⁶ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 121-123.

²⁷ Dimitri Gutas, "Farabi's Knowledge of Plato's Laws", *International Journal of The Classical Tradition*, Winter98, Volume 4, Issue 3, pp. 405-412.

²⁸ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 123.

²⁹ Abdulhak Adnan (Adnan Adıvar), "Farabi", *İslam Ansiklopedisi*, c. IV, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988, ss. 451-469; Macit Fâhri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1987, s. 102.

konusunda da Platon'dan etkilenmiş olabilir.³⁰ Fârâbî'nin toplumundaki güçlü hiyerarşik yapı içinde, herkes kendi işini yapmalıdır. Örneğin bir kere yönetici olmuş olan kimse, artık başka birinin yönetimi altına giremez. Çünkü toplumsal bir sınıf olarak yönetici sınıfı, diğer bütün toplumsal yapı, kurum ve grupların üstündedir.³¹ Her ne kadar Fârâbî Platon'dan etkilenmiş olsa da Fârâbî'nin Platon'dan, yönetici konusunda bir farkını belirtmek gerekmektedir. Fârâbî'nin toplumunda da yönetici Platon'un toplumunda olduğu gibi tartışılmaz ise de, Fârâbî'de Platon'dan farklı olarak aynı anda birden çok yönetici olabilir. Fârâbî'nin öne sürdüğü yöneticilik şartlarının tamamı eğer bir kişide bulunmuyorsa, bu şartlardan bazısı bir, diğer bazısı da başka bir kişide bulunuyorsa, o takdirde ikisi birden yönetici olabilir. Hatta bu sayı Fârâbî'de altıya kadar çıkabilmektedir.³²

Fârâbî'de Gelişmiş ve Gelişmemiş Toplum Özellikleri

Filozofumuz, gelişmiş ve gelişmemiş toplumların özelliklerini kapsamlı bir şekilde açıklama yoluna da gitmiştir. Ona göre, gelişmiş toplumlarda homojen bir yapı vardır; bu tür toplumlarda birlik ve beraberlik duyguları güçlüdür; hatta onlar, bir tek ruh gibidirler.³³

Gelişmiş toplumlarda bireylerin yukarıda bahsedilen özelliklerine ilişkin iki tür eylemden bahsedilebilir: Bunlardan biri, bireyi şehir (medeni) toplumundaki diğer bireye bağlayan beraberlik, diğeri ise bireyi ait olduğu topluluğa bağlayan beraberlik. Fârâbî'ye göre, bu iki tür beraberlik önemli bir mutluluk kaynağıdır. Şehir toplumundaki bireyler bu iki tür beraberliği artırmak için çalıştıkça, ruhsal anlamda yüksek bir seviyeye ulaşacak ve giderek daha erdemli hale gelecektir. Gelişmiş toplumda (erdemli şehirde) yaşayan insanların birbirlerini anlayışla karşılamaları, birbirinin anlayışı içinde eriyecek düzeye ulaşmaları, mutluluğun en üst seviyesidir.³⁴

Fârâbî, gelişmiş toplum özelliklerinden birini de bir Tanrı'ya inanma ve o Tanrı'nın özelliklerini bilme olarak belirlemiştir. Gelişmiş toplumların, daha sonra, diğer metafizik ve fizik varlıkları ve özelliklerini de öğrendiklerini hatta bilmeleri gerektiğini düşünen³⁵ filozof, anlaşılacağı gibi, bu varlıkları tanıma konusunda da hiyerarşik bir sıralama düşünmüştür.

Burada önemli olan nokta Fârâbî'nin gelişmişlik şartı olarak bilmeyi, bilgiyi öne çıkarmasıdır. Ona göre gelişmiş toplumlar, genel bilgi seviyeleri yüksek, aydınlanmış toplumlardır. Elbette bu bilgi türü, o gün için geçerli olan bilgi türüdür. Filozof kendi döne-

³⁰ Muhammad Ali Khalidi. agm.

³¹ Farabi. *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 123-125.

³² Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 129-130; Farabi'nin 'yönetici' anlayışıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Patricia Crone, "What Was Al-Farabi's 'Inamic' Constitution", *Arabica*, Jui2003. Volume 50, Issue 3, pp. 306-321.

³³ Farabi. *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 134.

³⁴ Farabi. *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 134,135.

³⁵ Farabi. *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 146.

minin şartları içerisinde bir entelektüalizm öngörmüştür.³⁶ Yoksa filozofun günümüzdeki düzeyde bir entelektüalizmden söz etmediği açıktır. Ancak buna rağmen dikkat çeken husus, Fârâbî'nin, kendi döneminde geçerli olan bilgi anlayışıyla da olsa bilgili, aydınlanmış bir toplumu, gelişmiş saymasıdır. Çünkü takdir edilir ki bugün de gelişmişliğin koşulu olarak bilgi birinci sırada yer almaktadır.

Fârâbî'ye göre diğer bir gelişmişlik göstergesi de, toplumdaki bireylerin sürekli iyi işlerle uğraşması, iyilik yaparak, iyi olmayı kendilerinde var olan bir özellik haline getirmeleridir.³⁷

Fârâbî, bir başka özellik olarak, gelişmiş toplum bireylerinin kavga ve savaştan yana olmadıklarını, barışçıl insanlar olduklarını, yaşamının kavga etmeden ve savaşmadan da pekala mümkün olduğuna inandıklarını ve asıl bunların hem formel hem de immanent insani değerlere sahip gerçek insanlar olduklarını ifade etmektedir.

Diğer yandan filozofumuz eserinde gelişmemiş toplumların özelliklerine, gelişmiş toplumların özelliklerinden daha çok yer vermiştir. O, gelişmiş (erdemli) toplumlarda olmayan özellikleri, kendisinin 'cahil şehir toplumu' (biz gelişmemiş toplum olarak isimlendireceğiz) diye adlandırdığı toplumun özelliklerini sayarak ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre gelişmemiş toplumların farklı türleri olmakla birlikte, bunlardan hiçbirisi, ortak özellik olarak toplumun genelinin mutluluğunu tanımayan, düşünmeyen moral düzeyleri düşük toplumlardır.³⁸ Güçlü bir mülkiyet duygusunun hakim olduğu bu tür toplumlarda altruist bir düşünce yapısı yoktur. Çoğunlukla ben merkezci düşünen bireylerin bulunduğu bu toplumlar, yaşamın amacı olarak mal biriktirmeyi, yemeyi, içmeyi, saygın ve itibarlı olmayı, başkalarını ezmeyi, aşırı özgürlükçülüğü, bir tür sorumsuzluğu öngörürler. Filozofa göre bu tür topluluklar hayatı hedonist bir yaklaşımla algılamak ve bu tür toplumların hemen hemen idealleri yoktur. Bunlar gününbirlik yaşayan ve dolayısıyla mutluluğu da tikelerde arayan, genel mutluluk anlayışından habersiz veya ilgisiz olan, diğerkâmlıktan uzak bencil insanların oluşturduğu toplumlardır.³⁹

Ona göre, gelişmemiş toplumun bireyleri, savaşı ve kavgayı isteyen ve yapan, dolayısıyla formel olarak insan gibi görünseler de gerçekte insanlıktan uzak varlıklardır. Çünkü gerçek insan olmak, erdemli olmaktan geçer.⁴⁰

Erdemli olmayan, gelişmemiş toplumların bir diğer özelliği ise, bunların sürekli kötü işler yaparak, kötülüğü kendilerinde var olan bir özellik haline getirmeleridir. Ona göre, iyi ve kötü özellikler, bireylerde zaman içerisinde immanent hale gelirler. Dolayısıyla erdemli olmayan, gelişmemiş toplumlarda yaşayan insanlarda, kötülük immanent ha-

³⁶ Ammar al-Talbi, "Al-Farabi", Paris, Unesco: International Bureau of Education, Volume, XXIII, no, 1/2, 1993, pp. 353-372.

³⁷ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 139

³⁸ Muhammad Ali Khalidi, agm.

³⁹ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 131,132.

⁴⁰ Charles E. Butterworth, agm, s. 228; Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 166,167.

le geldiğinden, insanların doğaları bozulur ve artık kötülük yapmaktan hoşlanır, zevk alır hale gelirler; güzel ve iyi şeylerden tiksindir hatta onları hayal bile edemez duruma düşerler. Çünkü onlar, doğalarının bozulduğunun, problemlili hale geldiklerinin farkında bile değildirler.⁴¹ Böylece o, gelişmemiş toplumların maddeci bir yapıya ve inanca sahip olduklarını, kendilerinde metafiziğe dayalı iyilikle ilgili immanent özellikler bulunmadığını, buna bağlı olarak da ruhen eksik kaldıklarını iddia etmektedir.⁴²

Fârâbî, gelişmemiş toplumdaki insanların pek çoğunun inatçı, kıskanç, düzenbaz ve hakikat diye sundukları, kendi amaçlarına hizmet eden bir takım sahte gerçekleri ispatlamaya çalışan insanlar olduklarını ifade etmektedir. Ona göre bu tür insanlar, gelişmiş toplumların insanı, müntesibi olamazlar. Çünkü Fârâbî'ye göre, gelişmişlikle erdem arasında yakın bir bağ vardır.⁴³ Bu toplumlar ayrıca, yukarıda belirtildiği gibi, itibar, zevk ve sahip oldukları mülkü artırma amacı güden, ancak bunları elde edebilmek için hakikati saptıran ve erdeme götüren gerçekleri çürütmeye çalışan toplumlardır.⁴⁴

Filozofa göre, gelişmemiş toplumların bireylerinin bir özelliği de individualist olmalarıdır. Bu anlayıştaki toplumlara göre, yaşayan her varlığın amacı kendi yaşamıdır; diğer varlıklar arasında en çok yaşam hakkı kendisine verilmiştir. İnsanlar, bu anlamda, adeta hayvanlara benzerler. En güçlü olan, yaşam hakkına en çok sahip olmandır.⁴⁵ Bu individualizmden dolayı, gelişmemiş toplumlarda, gelişmiş toplumlarda olan hiyerarşik yapı da yoktur. Her insan kendi iyiliğini, kendi gücüyle elde eder; başkalarının zararına veya kötülüğüne de olsa kendi faydası için savaşır. En mutlu insan, bu savaş sonunda bütün rakiplerini yenip, onların elinden gerek duyduğu her şeyi alan ve onları mağlup eden insandır.⁴⁶ Görüldüğü gibi, Fârâbî'ye göre gelişmemiş toplumlarda bulunan bir başka özellik de, hiyerarşiyi tanımamalarından dolayı, gelişmiş toplumlarda olması gereken, kanuna karşı saygı bulunmamaktadır. Diğer taraftan, medeni toplum haline gelemediklerinden dolayı, aşırı bir individualist eudaimonizm söz konusudur. Yani bu tür toplumlar, eylem pragmatizmini benimsemiş olduklarından, kendilerine faydasız veya zararlı gördükleri her şeyi kötü saymakta ve kendilerine faydalı olan her şeyden yararlanmaya çalışmaktadırlar.⁴⁷

Fârâbî'ye göre gelişmemiş toplumdaki individualizmin düzeyini ortaya koyabilmek için onun şu düşüncelerini de buraya almak gerekmektedir: Gelişmemiş toplumlardan bazılarında, insanların bir toplum oluşturup, bir arada yaşamasına ve toplumdaki temel yapının oluşmasına neden olan, güçtür. Bu tür toplumların anlayışına göre, iki

41 Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 139-141.

42 Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 142.

43 Charles E. Butterworth, agm

44 Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 148-150.

45 Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 151.

46 Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 102-103; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 1946, s. 243.

47 Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 151.

kişi birbiriyle ancak zorunluluk halinde anlaşır ve ihtiyaç olduğunda birleşirler. Bunlar anlaşmış ve birleşmiş olduklarında bile, biri galip diğeri mağlup durumdadır. Onların birliklilikleri ise ihtiyaç veya kendisine karşı birleştikleri tehlike devam ettiği sürece devam eder; bittiğinde ise biter. Çünkü, gelişmemiş toplum müntesiplerine göre, esasen insan insanın düşmanıdır.⁴⁸ Dikkat çekeceği gibi bu düşünce, Fârâbî'den çok sonra yaşamış olan T. Hobbes'un 'homo homini lupus- insan insanın kurdudur' şeklindeki ünlü düşüncesiyle tıpatıp örtüşmektedir. Ancak Fârâbî, bu düşünceyi eleştirmekte, hatta 'cana-varlık hastalığı- daü's sebüüyyü' olarak tanımlamaktadır.⁴⁹ Filozof, bu tür toplumları ayrıca, primitif toplumlar olarak görmektedir.⁵⁰

Filozofumuza göre, gelişmemiş toplumlarda, insanların toplum oluşturmaları konusundaki bir diğer anlayış da güçlü olanın diğer insanları ezerek, onları sindirerek kendine köle yapması ve bu köleleri kullanarak da diğer insanları egemenliği altına almak suretiyle bir birliklilik, bir topluluk oluşturduğu şeklindedir. Bu anlayışa göre, en güçlü olan, kendi istekleri doğrultusunda diğerlerini istediği gibi kullanır, onlar üzerinde her türlü tasarruf hakkına da sahiptir.⁵¹ Daha önce belirttiğimiz gibi, toplumun oluşması konusunda sözleşme teorisini kabul eden Fârâbî, gelişmiş toplumları medeni insanların oluşturabileceğini, insanların birbirlerine güç dayatarak değil, insani özelliklerini öne çıkararak ilişki içinde olmaları gerektiğini öngörmekte ve bu konuda güç teorisini kabul eden toplumları, gelişmemiş toplum olarak ele alıp eleştirmektedir.

Gelişmemiş toplumdaki bir diğer özellik ise, Fârâbî'ye göre, klan türü bir milliyetçilik anlayışını kabul etmeleridir. Ona göre gelişmemiş toplumlar, insanların birlikte yaşamalarına, yani toplum halinde bulunmalarına neden olarak, aynı atadan gelmiş olmayı gösterirler. İnsanlar arasındaki nefret veya sevgiyi, bu kan bağı belirler. Filozofumuza göre bazıları da yine, birbirlerinden kız alıp vermenin, yani akrabalık bağlarının, toplum halinde bulunmanın nedeni olduğunu düşünerek aynı şekilde, bunu kan bağına sağladığını ileri sürerler. Yine klan topluluklarını çağrıştıracak şekilde, gelişmemiş toplumlar, toplum haline gelmenin başka bir nedeni olarak da, kendilerini başarıya ulaştırdığını ve kendisi sayesinde güçlendiklerini düşündükleri ve kendilerine, bilgisiz toplumların iyi olarak niteledikleri bazı faydalar sağlayan bir liderin etrafında toplanmayı görürler.⁵² Diğer yandan Fârâbî, gelişmemiş toplumların bireylerinin, toplum olabilmeyi, aynı yer ve semtte oturmak şeklinde anlayacak kadar, toplum olma mantalitesinden uzak olduklarını, bu teritoryal bakış açısının ve bir arada uzun süre bulunmanın, aynı probleme sa-

⁴⁸ Farabi, *Es-Siyaset'ul Medeniyye veya Mebadi'ul Mevcudat*, s. 54, 55, 60; Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 153.

⁴⁹ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 153.

⁵⁰ Muhammad Ali Khalidi, agm.

⁵¹ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 154.

⁵² Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 154-155.

hip olmanın da toplum olmaya yetmeyeceğini düşünmektedir.⁵³

Filozofumuza göre, gelişmemiş, yani medeni olmayan toplumlarda devletlerarası veya gruplar arası hukuk kavramı da yoktur. Bu tür toplumlar, başka toplum veya grupları ezerek, onların ellerindeki her şeyi almaya çalışırlar. Çünkü gelişmemiş toplumlara göre, mutlu ve bahtiyar olmanın yolu budur. Gelişmemiş toplumlarda, aynı şekilde, bireyler arası hukukun da bir önemi yoktur. Adalet, kavga ederek, doğal dağ kanunlarını kullanarak yenmek, ezmek ve kendi yararını korumaktan ibarettir. Çünkü bunların anlayışına göre, birilerinin yok olması veya belli bir alandan silinmesi, diğerlerine yaşam alanı oluşturur ve onların yaşama veya daha rahat yaşama şansını artırır.⁵⁴

Diğer yandan, gelişmemiş toplumlarda hiçbir şekilde hümanizm söz konusu değildir. İnsani değerler (merhamet, yardımlaşma vb.) gelişmemiştir veya yoktur. Bireyler veya gruplar arasında dışarıdan bakıldığında var olduğu düşünülen karşılıklı anlayış, aslında zorbalıkta eşitliğin varlığına dayanmaktadır. Zorbalıkta eşitlik söz konusu olduğu için birbirlerine zarar veren birey veya gruplar, bunun sonsuz sürüp gitmemesi için, karşılıklı tavizlerle mücadeleyi ve birbirlerini gaspı geçici bir süre durdururlar. Ancak bir tarafın kendini diğerine göre daha güçlü hissetmesi durumunda kavga yine başlayacaktır. Yani, Fârâbî'ye göre, gelişmemiş toplumlarda var olduğu düşünülen insani değerler tamamen korku ve zayıflığa dayanmaktadır.⁵⁵

Fârâbî, gelişmemiş toplumlarla ilgili sosyo-psikolojik tahliller de yapmaktadır. Ona göre gelişmemiş toplumların bireyleri, bazı erdemli eylemlerden kısmen iyi özellikler kazanmışlardır. Ancak erdemsiz, yani kötü eylemlerden kazandıkları kötü özellikler ruhta öncekilerle karşılaşınca, onların ruhsal yapıları bozulur. Böylece psikolojik olarak ıstırap duymaları kaçınılmaz olur. İşte ruhtaki bu iyilik ve kötülük çatışması mutsuzluğun kaynağı haline gelir. Bu tür çatışmalar yaşayan insanların bulunduğu bir toplum da, bütün olarak mutsuz bir toplum haline gelmiş demektir. Ancak ona göre, gelişmemiş toplumlardaki bireyler, seküler uğraşlarından dolayı bu durumun farkında değillerdir. Başka bir deyişle, seküler uğraşlardan ve maddeden kendilerine gelen duyumun sürekliliğinden dolayı, onlar asıl mutluluğu değil, sahte mutluluğu elde ederler ve mutlu olduklarını sanırlar. Ama bütün bu aldatmacadan sıyrılıp kendi kendileriyle baş başa kalınca, ruhlarındaki ıstırapı ve mutsuzluğu hissederler. Fârâbî'ye göre bu durum hasta veya üzgün insanın durumuna benzer. Üzgün insan meşgul olduğu sürece, duyuların verileriyle kendini avutur ve üzüntüsünü unuttur; aynı şekilde hasta insan da bir takım şeylerle meşgul olduğu sürece acısını unuttur. Ancak uğraşlar bittiğinde üzüntü ve acı kendini hissettirir.⁵⁶ İşte gelişmemiş toplumlardaki insanların günlük uğraşları da onlara mutsuzluk-

⁵³ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 156.

⁵⁴ Farabi, *Es-Siyaset' ul Medeniyye veya Mebadi' ul Mevcudat*, s. 54; Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 157.

⁵⁵ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 158,159,165.

⁵⁶ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 143.

larını unutturmakta, fakat mutsuzluklarını yok etmemektedir, yalnızlık anında bu mutsuzluk açığa çıkmakta, kendini hissettirmektedir.

Filozofumuza göre, gelişmemiş toplumlarda çok kutsal kurumlar dahi yıpranmış ve asıl amacından sapmıştır. İnsanların ruhunu terbiye etme, insanları kötülüklerden alıkoyma, onları iyiliğe yöneltme iddiasındaki sosyal kurumlar, sahtekârların eline geçmiştir. Aslında bütün amaçları dünya nimetlerini elde etmek olan, gelişmemiş toplumlardaki bu tür sosyal kurum önderleri, dünya nimetlerini korkusuzca istemekten, kendi gücünü kullanarak, hiçbir şeye aldırmandan ve hiç kimsenin yardımına ihtiyaç duymadan elde etme konusunda korkak veya güçsüz olduklarından, bu tür sosyal kurumları kullanarak, insanları tuzağa düşürür, onların samimi duygularını kullanır ve ellerinde dünyalık ne varsa onlara el koymaya, bağluların elinden onları almaya çalışırlar. Kullandıkları kurumların kutsallığından dolayı yaptıkları bütün kötülükler ise hoş görülür. Bu yüzden de itibar, önderlik, mal ve zevk veren türden her şeyi ele geçirmek hususunda herkesten daha üstün durumdadırlar.⁵⁷

Fârâbî'nin gelişmemiş toplumlardaki bu insanlarla ilgili benzetmesi de ilginçtir. Ona göre, yurtçılar avlarını ele geçirmek için nasıl hile ve kurnazlığa başvururlarsa, bu tür kutsal kurumlara önder olmuş samimiyetsiz insanlar da dünyalık nimetleri ele geçirmek için aynı şekilde hile ve kurnazlıklara başvururlar. Filozofumuza göre, ilginç bir durum ise, gerçekten, içtenlikle iyi olmaya çalışan, kötülüklerden uzak kalan, aldatmayan iyi insanlar, gelişmemiş toplumlarda, mağdur, aptal, akılsız, yararını algılamaktan aciz insanlar olarak değerlendirilirler.⁵⁸

Gelişmemiş toplumların özelliklerini bu şekilde ortaya koymaya çalışan Fârâbî, gelişmemişliğin kısa süre içerisinde tersyüz olmayacağını, sonradan gelen kuşakların, bütün bu durumları normal durumlarımış gibi algılayıp, öğrenecekleri için, gelişmemişliğin sürüp gideceğini de düşünmektedir.⁵⁹

Sonuç

Sonuç olarak Fârâbî, yüzyıllar önce gelişmişliğin ve geri kalmışlığın, önemli maksimlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Maksimlerin önemli olmasının nedeni, tamamının özünde insan faktörünün vurgulanmasıdır. Çünkü gelişmişlik bir bakıma insanlık kavramına yapılan katkıyla doğru orantılıdır. Gelişmiş toplumların birincil niteliği olan medeniyet, insanlık kavramını içeren, kendisiyle nitelenen toplumların bireylerinin insanlıktan ne kadar nasip aldıklarına vurgu yapan bir kavramdır. Maddeye şekil verme hüneri (teknoloji), insanlık için kullanıldığı sürece medeniyete katkıda bulunabilir. Yoksa Fârâbî'nin ifade ettiği gibi, 'canavarlık hastalığına' yakalanmış, altruist olmaktan uzak ve bireyleri aşırı bireyselleşmiş bir toplumun, konkre varlık açısından hangi geliş-

⁵⁷ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 160,161.

⁵⁸ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 161,162.

⁵⁹ Farabi, *Kitab-u Arai Ehli'l Medineti'l Fazile*, s. 158.

mişlik düzeyine sahip olursa olsun, insanlık kavramından uzaklaştığı ve bu gelişmişliği insanlığın lehine kullanmadığı sürece medeni, daha doğrusu Fârâbî'nin ifade ettiği anlamda gelişmiş sayılamayacağı açıktır.

Abstract: Fârâbî's Community Philosophy

Fârâbî is an important philosopher of political and ontological philosophy. Besides Fârâbî's works, example "Kitab-u Arai Ehl'il Medinet'il Fazile" and "Es-Siyasetü'l Medeniye", there is information of important community philosophy. Fârâbî examined developed and undeveloped communities in his mentioned works. This paper examines Fârâbî's thoughts in this matter.

Key words: Fârâbî, developed community, undeveloped community.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdulkhak Adnan (Adnan Adıvar). "Fârâbî", İslam Ansiklopedisi, c. IV, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988.
- al-Talbi, Ammar. "Al- Fârâbî", Paris, Unesco: International Bureau of Education, Volume, XXIII, no, ..., 1993, pp. 353-372.
- Arnaldez, Roger. "Fârâbî'nin Erdemli Şehri ve Ümmet (Umma)", Çev. Kenan Gürsoy, Uluslar arası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 42, ss. 119-138.
- Bayraklı, Bayraktar. *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğu Yayınları, İstanbul, 1983.
- Butterworth, Charles E. "Ethics in Medieval Islamic Philosophy", The Journal of Religious Ethics, Fall83, Volume 11, Issue 2, pp. 224-239.
- Crone, Patricia. "What Was Al-Fârâbî's 'Imamic' Constitution", Arabica, Jui2003, Volume 50, Issue 3, pp. 306-321.
- D.D., De Lacy O'leary. *Arabic Thought and Its Place In History*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1968.
- Erkal, Mustafa E. *Sosyoloji* (Tolumbilim), 4. Baskı, Der Yayınları, İstanbul, 1991.
- Fâhri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1987.
- Fârâbî. *Es- Siyaset' ul Medeniye veya Mebadi' ul Mevcudat*, Çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980.
- Fârâbî. *Fusulü'l - Medeni*, Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987.
- Fârâbî. *Kitab-u Arai Ehl'il Medineti'l Fazile*, et- Tab'atül Hamise, thk. Albert Nasri Nadir, Darü'l Meşrik, Beyrut, 1986.
- Gutas, Dimitri. "Fârâbî's Knowledge of Plato's Laws", International Journal of The Classical Tradition, Winter98, Volume 4, Issue 3, pp. 405-412.
- Khalidi, Muhammad Ali. "Al-Fârâbî on the Democratic City", British Journal For The History of Philosophy, Aug2003, Volume 11, Issue 3, pp. 379-394.
- Lenzner, Steven J. "Strauss's Fârâbî, Scholarly Prejudice and Philosophic Politics", Perspectives on Political Science, Fall99, Vol. 28 Issue 4, pp. 194-203.
- Najjar, Fauzi M. "Al-Fârâbî's Harmonization of Plato's and Aristotle's Philosophies", The Muslim World, Volume 94, January 2004, pp. 29-44.
- Saliba, Cemil. *el- Felsefe'ül Arabiyye*, Dar'ül Kitâbü'l Lübnan, Beyrut, 1986.
- Sharif, M. M. *A History of Muslim Philosophy*, c. I, Allgauer Heimatverlag GmbH, Kempten, 1963.
- Taylan, Necip. *İslam Felsefesi*, 3. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1991.
- Terkan, Fehrunallah. "Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of Al-Fârâbî's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts", The Muslim World, Volume 94, January 2004, pp. 45-64.
- Ulutan, Burhan. *Fârâbî Felsefesi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1999.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1946.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1957.

HEIDEGGER'DE ETİK DENEYİM

Cihan Camcı *

Heidegger düşüncesinde etik ilk bakışta öne çıkmayan, genellikle yorumcularının doğrudan yönelmediği bir yer tutar. Ama bu etiğin tuttuğu yerin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Bence tam aksine, tam da *yer tutuş* bağlamında etik, Heidegger düşüncesiy-le deneyim alanının sınırlarına yaklaşır. Evet, Heidegger etiğin metafizik sınırlar içinde tartışılabileceğini açıkça söyler ama bilemediğimiz, bilinemezliğinde bıraktığımız etiğin metafizik olanaklılığının, etiğin bu dünyada kendisine bir yer açarak deneyimlenebilirliğe yaklaşmasının olanaklılığı olduğunu da anlatır bir yandan.

Bu yazıda etik-metafizik ilişkisinin Heidegger düşüncesinde yeniden kurulmasını ve bu ilişkinin Yunan düşüncesinden yola çıkarak aşkınsal özneciliğin (*transcendental subjectivity*) deneyim kavramına –aşkınsal fenomenoloji de dahil olmak üzere– indirgemeci yaklaşımını aşmaya çalışan yönünü tartışacağım. Bu bağlamda, etik deneyimin Heidegger'de, henüz-değil ama olmak zorunda olan (*Not-yet but ought-to-be*) olarak, yani etiğin kendisini yine kendi içinden kaynaklanan bir zorunluluk olarak açtığı yerde oluşun oluş olarak meydana gelmesini (*Almanca Ereignis*) ele alacağım. Buradaki zorunluluğun, Kant'ın kendi içinde aşına olamayacağımız, bilemeyeceğimiz yerde bıraktığı kendinde şey, (*thing-in-itself*) öznenin bilişsel yapısından ve anlayıp yorumlama olanağından önce kendisini açan bir zorunluluk olduğunu göstermeye çalışacağım. Bu zorunluluğun, fenomenin kendi içinden gelen ışığın açığa çıkışı gibi aşinalık kazanmasına edilgen bir açıklıkla tanıklık edeceğimiz yerin, aynı zamanda bizim içinde yaşadığımız alan, yani *ethos*' olduğundan yola çıkarak, metafiziğin kapsayıcılığını, şiddet ve karşı şiddet doğuran etkisini açacağım. Böylece etik-metafizik ilişkisinin şiddet dolayımı ile belirli bir jeo-politiğin ayrıcalıklı kılınması, Alman Dasein'inin Yunan düşüncesinin hakikate en yakın yerde olana komşuluk etmesinin mirasçısı olması gibi Heidegger'e yöneltilen eleştirilere değineceğim. Bu eleştirilerin haklılığına karşın, Habermas'ın 1935'te söylediği gibi Heidegger'den Heidegger' karşın yaşadığımız alanı demokratikleştirebilecek bir olanak bulup bulamayacağımızı Derrida'ya gönderme yaparak tartışacağım.

Bizi Nietzsche'nin unutmamızı istediği şeyi hatırlamaya çağıran Heidegger, nihilizmden öteye geçme arayışıyla yeni bir ontolojik proje geliştirdi. Bu projesi etik - metafizik ilişkisinin gelip dayandığı etiğin temelindeki –bir sır olarak gizli kalmış olan- ontolojik statüyle bir hesaplaşma içeriyordu zorunlu olarak. Bizi kuşatan ötekiliğimizin,

* Yrd. Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

yani dilin, bizim aşına olduğumuz ve aşına olmadığımızla deneyimimizi sınırlayan belirlenimi yokmuş gibi yapabileceğimiz bir hesaplaşma olamazdı bu. Etiğin gizli ontolojik statüsünün açığa çıkışı, yani oluşu bize dilin içindeki günlük yaşam pratiklerimizden öteye geçmeye çağıran bir oluş ve dilin sınırları, Derrida'nın deyimiyle Heidegger'i ikili bir bağlılık (*double-bindedness*) içinde bırakıyordu. Heidegger dilin, ontik sınırların bilinebilirliğine kendisini açarken aynı anda geri çeken bir oluş biçiminden ve insanın bu deneyimin kıyısında, yaşadığı yaşam alanının içinde bir yerde durup aşına olamadığına yönelmesinin, bizi aşkınsal öznecilik ve fenomenolojide deneyimin olanaklılık koşullarını sorgulamaya götüreceğini düşünüyordu. Aşına olamadığının kendisini açmak için bu yaşam alanında bir yer açmasını, bir yeri fethetmesinin riskini –heyecanlı, gerilimli, endişeli bir duruşun ve özgürlüğün insana sahip olmasına izin veren bir *evet!* deyişin riskidir bu- etik ve metafizik ilişkisinin kuruluşunda bize duyurmasının nedeni buydu. Bu ilişkinin olanaklılığını yukarıda söz ettiğim oluş biçimi ve risk alma bağlamında bir deneyim olarak tartışacağım. Bunu yapmak için Heidegger'de, özellikle 1930 sonrası, etik ve metafizik ilişkisini insanların ötekiliğiyle, aşına olmadığı, bilinemez olanla karşılaşması anlamında ele almaya çalışacağım. Bu karşılaşma için etik deneyim kavramını kullanıyorum.¹

Etik deneyim anlayışı, diyebiliriz ki, deneye dayalı ve özne merkezli felsefe anlayışında kendisine bir yer edinmekte zora düşen etik ve estetik nedeniyle, modern yaşamda etik kavramların yeniden bir yer tutma olanağı arayışı olarak gündeme geldi. Değer, adalet, sorumluluk gibi kavramlar hem yaşamda gerekli olan, hem de özne merkezli felsefe anlayışının onların bu gerekliliklerini ontolojik bağlamda, yani *oluşları*² bağlamında tartışamamasından dolayı ontolojik yaklaşımın onlara verdiği yeri yitirmiş olan kavramlardır bir bakıma.

Etik deneyim, bu kavramlar bir yer tutuyormuş gibi yapmayı denediğimiz bir deneyimdir. Bize olmayanın izini hâlâ varmış gibi sürdürdüğümüz bir yola çıkış, bir arayış olanağı sağlayan bir karşılaşma deneyimi...

Bu anlamda bir deneyim özneyi merkez alan düşünce geleneğine bir meydan okumadır. Etik deneyim düşünen öznenin yaşamdan yalıtılmış, hesaplayan ve düşüncenin olanaklılığıyla özgürlüğe –bilme ve eyleme özgürlüğüne- sahip olan ayrıcalıklı konumunu sarsan bir meydan okumadır. Özneyi, ayrıcalıklı merkezi yerinden ötekiliğe karşı edilgen ve böylece sorumlu, açık-uçlu bir yere, bir yer tutuşa çağıran bir meydan okuma... Bu açıdan baktığımızda etik deneyim, insanın oluşu ve şeylerin tek tek oluşlarının arasındaki bütünselliği, ortak özü (*common essence*), oluşun kendisini aramayı, oluşun kendisini açışındaki güç ve şiddete kendimizi açarak deneyimlemek demektir.

¹ Kavramın ayrıntılı tarihsel tartışması için bkz.: Wood David, *Questioning Ethics, Contemporary Debates in Philosophy*, sayfa 105, Routledge, London, 2002.

² Oluş sözcüğünü *Becoming* anlamında değil, Almanca *Sein*, İngilizce *Being* kavramlarını karşılamak için kullanıyorum. Varlık sözcüğünü, Türkçe'de kullanımının İngilizce *Entity, Thing*, Almanca *Seiende* sözcükleriyle karıştırılabileceği için tercih etmedim.

Özne merkezli Felsefede Etiğin Yeri

Bu meydan okumayı daha iyi anlayabilmemiz için Heidegger'in Kant ve sonrasında deneyimin olanaklılık koşulu arayışına eleştirisine dönüp bakmalıyız. Kant sonrası Alman düşüncesinde ve romantizmde, insan anlayışının yaşamın içinde olan bir oluş olarak başlamaması, bu yaşama girmeyen anlama olanaklılığının öznenin yöneldiği nesnenin kesin bir bilgisine ulaşmasının koşulu olarak düşünülmesi aşılmaya çalışılıyordu. Kant ve sonrasındaki düşünceye göre, şeylerin tek tek oluşlarının fenomenolojik anlaşılma olanağının kendisi bir ontolojik statüye, yani oluşa sahip olamazdı. Bu nedenle, yani öznenin anlama olanaklılığının, ya da bir başka deyişle bilişsel yapısının (*cognitive structure*) ontolojik statüsü tartışılmadığı için insanın oluşu ve şeylerin tek tek oluşu arasında bir bütünselliği düşünemiyorduk. Anlama ve oluş arasındaki ilişki, teorik bir yönelime indirgenmiş ve hesaplaşılmadan bırakılmıştı Heidegger'e göre. Bu ilişkiyle hesaplaşmak gerekliliği bizi; zamanla (*temporality*) yönelim (*intentionality*) arasındaki ilişkiye götürür. Heidegger'in meydan okuması zorunlu olarak etiğin metafizik sınırlar içinde tartışılmasını gerektirdiği için, anlama ve oluş ilişkisini özne merkezli felsefede eksik olan anlama ve oluş ilişkisi bağlamında düşünmeliyiz. Etiğin kendisine yaşamın içinde yer bulabilmesi sorununa bu noktadan gidebiliriz.

Etik kendisine yer bulmakta zorlandı çünkü düşünce biçimimiz uzun bir süredir özne merkezli felsefeyle biçimleniyor, dış dünyada ne olduğunu ölçüp biçerek anlamaya çalışıyor. Modern düşünce, öznenin karşısına aldığı nesnelere bilgisine nasıl kesinlik kazandıracağını, nesnelere bilgisinin nasıl olanaklı olduğunu araştırıyor. Böylece öznenin dış dünyayı bilmesinin olanaklılık koşulu olarak –Kant'ın söylediği gibi algının saf önsel (*a-priori*) formları- zaman ve uzay, dış dünyadaki nesnelere olup olamayacağını belirliyor. Deneyimleyemediğimiz etik Kant'ın bizden saygı duymamızı istediği bir ide statüsünde, bilemesek de inanmamızı talep ettiği, bize yabancı, aşına olmayan, dolayısıyla da bilebildiğimiz, aşına olduğumuz, deneyimlenebilen dünyada yeri olmayan bir statüde kalıyor. Heidegger bu statüye “gizli ontolojik statü” diyor ve şöyle açıklıyor:

Böylece, modern çağda düşüncenin kendi kendisine yeten akıl olarak belirleyicilik kazanmaya başlamasıyla oluş ve yapmalısın (*ought*) buyruğu arasındaki ayırım tamamlanmış oldu. Bu süreç Kant'ta tamamlandı. Kant için şeyler doğadır –başka bir deyişle, belirlenebilir ve belirlenmiş olan her şey matematiksel-fiziksel düşünce tarafından belirlenebilir. Akıl tarafından ve akıl olarak belirlenmiş olan kategorik buyruk doğanın karşısıdır.³

Zaman ve Oluşan Bilinç

Böylece özneyi merkeze koyan felsefe *yapmalısın* buyruğunun ontolojik statüsünü olgulara, doğaya karşı konumlandırıyor. Zaman yönelime öncül bir form olarak gizli bir

³ Heidegger Martin, *Introduction to Metaphysics*, Translation Gregory Fried and Richard Polt, Yale University Press, 2000, s. 212, Türkçesi Cihan Camcı. (Bundan sonra IM)

ontolojik statüye sahip olmalı ki, deneyimin olanaklılık koşulu olarak epistemolojik gerçeklik doğanın, yani tek tek şeylerin bilgisine kesinlik kazandırıp kendisi bu tür bilmenin dışında kalabilsin. Husserl'le birlikte, öznenin bu pre-fenomonolojik diye tanımlayabileceğimiz gizli oluşundan, yönelimde *oluşan* bir bilinç anlayışına geçtiğimizi söyleyebiliriz. "Şeylerin oluşunun anlaşılması (Almanca *seinverstaendnisse*) insan varoluşunun temel ve karakteristik bir özelliğidir"⁴ diyen Heidegger için fenomonolojik düşüncedeki "oluşan bilinç", tek tek şeylerin anlaşılma olanağının oluşu ile anlayan öznenin oluşu, ve bu ikisinin arasındaki ilişki açısından çok önemli bir role sahipti elbette. Burada karşı çıktığı ise şudur:

Fenomonoloji, yönelimin yöneldiği nesnesinin oluşuna doğru, aşkınsal bir olanakla yöneliminin zamansallığını unutmış görünüyor. Zaman, Kant'ta olduğu gibi Husserl'de de öznenin ve tek tek şeylerin anlaşılması için bir çerçeve olarak tasarlanmıştır. Bu bize öznenin bilişsel yapısında (*cognitive structure*) öznenin burada oluşunun (Almanca *Dasein*), varoluşunun (*existence*) ve zamansallığının (*temporality*) ötesinde, zaman üstü (*supertemporal*), özsel (*essential*) aşkınsal bir olanak, ontolojik bir statü olduğu düşüncesinin sürdüğünü gösteriyor.

Husserl bilincin özünün (*essence*) yönelim olduğunu söylemişti. Yani bilinç bir şeylerin bilincidir; bir şeylere doğru yola çıkıştır. Bilincin kendisi bu yola çıkıştan, yönelim halinden *önce* bir oluşa sahip değildir. Bilincin oluşunun yönelimle oluşmuş bir şey olması ve buna öncül ontolojik bir statüsü, özü olmaması şu demektir: Özne deneyimlerken olur. Aşkınsal bir biliş de öznenin bilişsel yapısında özsel bir olanaksa, o zaman öznenin özseliği (*essence*) varoluşunda (*existence*) simültane olarak olmakta olan bir şey demektir. Bu da, öznenin özünün varoluşu dışında, ötesinde aşkınsal bir noktası, Arşimet'çi bir dayanak noktası yok demektir.

Öz (*Essence*) Varoluştadır (*Existence*)

Heidegger'e göre öz varoluştadır, varoluşun kendisidir ve burada, dünyada olmak, (*being-in-the-world*) yani *Dasein*'dir. Bu yaklaşım, *essence existence'dir* anlamına geliyor. (Burada önemli bir ayrımla Heidegger *existence* sözünü *Dasein* için kullanırken, sıradan şeylerin mevcudiyeti için *presence* (Almanca *vorhandenheit*) sözcüğünü tercih eder.⁵ Heidegger için, öznenin özseliği, tek tek şeylerin anlaşılma olanağının oluşu ile anlayan öznenin oluşu arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelmemizde oluştuğuna, *Dasein*'in varoluşunda simültane olarak oluştuğuna göre, özümüz hem en çok bizim olan hem de bizi kuşatan dilin sınırlarının ötesinde bir *yerde* kalan ötekiliğimizdir. Aradaki farka ontik-ontolojik fark diyoruz. İşte etik deneyim bu farklılıkta sınırlarımızın ötesinde kalan ötekiliğimize uzanışımızdır. İlk bölümde etiğin tuttuğu yer açısından insanın oluşu

⁴ Rorty Richard, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, 1998, page 151.

⁵ Bu ayrımın ayrıntılı tartışmasını ve *Dasein*'in ayrıcalıklı pozisyonunu Levinas'ın *Martin Heidegger and Ontology* adlı makalesinde bulabiliriz. <http://jhupress.jhu.edu/journals/diacritics/v026/26.1levinas.html>

ve şeylerin tek tek oluşu arasında bir bütünselliği tartışmamamızın Heidegger'in etik deneyim yaklaşımında önemli olduğunu söylemişim. Öznenin özünün varoluşu dışında, ötesinde aşkınsal bir oluşu olamayacağına göre Dasein etik deneyimini, yani ötekiliği ile karşılaşmasını, ontik alandan ontolojik alana geçme çabasını, ontik sınırlarının içinde yaşar. Bu bağlamda etik deneyim olanaksız bir deneyimdir.

Bu olanaksızlık, ya da Derrida'nın dediği ikili bağlılık, geç dönem Heidegger'de etiğe yer açma çabası içinde, Dasein'ı yer aldığı ötekilikten ontolojik farklılığın deneyimlenemez kıldığı ötekiliğine kendini açma yolculuğuna götürür. *Ethos*'un insanın yaşam alanında yer tutuş olarak yorumlanması bu anlamda, ontik-ontolojik farka karşın bizi kuşatan ve aşına olduğumuz ötekiliğimizin içinde aşına olmadığımız ötekiliğimize kendimizi açmamız demektir. Bu yolculuksa bir dil yolculuğudur.

Ötekiliğimiz Dildir

Ötekiliğimiz, konuşan dildir. Kavramlarla yaşamı domine etmeye çalışan merkezi rolümüzü bırakıp kendimizi açık uçlu bir deneyimde yanıt vermeye açtığımız dildir.

Erken dönem Heidegger'de bizim kendimizi içinde bulduğumuz dil, günlük konuşmalarımız ve gündelik işlerimiz, eylemlerimiz içinde uyumlu birlikte yer aldığımız, yaşadığımız ötekiliğimizdir. Akıp giden yaşamın üzerine düşünmeden, yaşamın içinde, uyumlu bir birliktelikle yanıt veren bir yerden başlar deneyim. Dil bu bağlamda yaşadığımız ve oluşun bize yakınlaştığı yerdir. Yersiz yurtsuzluğumuz bu yakınlıktan uzaklaşıp onu unutuşumuzdandır. Oluşa komşu olduğumuzu hatırlamalıyız! Bu bir öteye-geçme, insanın kendisini içinde bulunduğu anlamı, bizim kullanmamızla oluşan anlamı aşma deneyimidir. Etik deneyim yaşam dünyası olarak bizi kuşatan dilin sınırlarını hiçlikle yüzleşerek aşma deneyimidir. İnsan, kendisini içinde bulunduğu dilin sınırlarını aşma deneyimini düşüncesiyle sahip olduğu özgürlüğüyle, yani "Yapabiliyorsun, öyleyse yapmalısın!" buyruğuyla⁶ değil, tam aksine bize sahip olan özgürlüğe kendisini açarak, yanıt vermeye çalışarak yaşayabilir. Özgürlüğün bize sahip olduğunun farkına varmamız yaşamla olan uyumlu iletişimimizin kesintisiyle uğradığı bir anda olur. Bize aşına olma-yanla karşılaşmaya cesaret etmemiz, özgürlüğün bize sahip olmasına izin veren bir edil-

⁶ Burada Kant'ın kendi kendisinin sebebi olan iki nosyonundan – duyu ve kendiliğindenlik- kendiliğindenliğin (spontaneity) nedenselliğin oluşu (being of causality) olarak belirlenimin ötesine geçme olanağı, yani özgürlük idesi anlamında öznenin sahip olduğu (saf aşkınsal ide) bir şey olduğunu kastediyorum. Kategorik buyruk böylece, örtük te olsa ontolojik bir temele, ama yine özne merkezli bir özgürlük idesine dayanır. Kant "Vardır!" diyemediği bu kozmolojik ideye varmış gibi saygı duymamızı ister. Bu tartışmanın ayrıntıları için bkz: Bowie Andrew, *Aesthetics and Subjectivity from Kant to Nietzsche*, Manchester University Press, 2003. Derrida Jacques, *Before the Law, Acts of Literature*, Translated and Edited by Derek Attridge, Routledge, New York, 1992. Kant Immanuel, *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kept Smith, palygrave, 1929, sayfa 465 A 534 *Solution of the Cosmological Idea of Totality in the Derivation of Cosmical Events from Causes in the Antinomy of Pure Reason* (2. Edition) ve A.C. Ewing'in bu konudaki yorumu, Ewing, A.C., *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, University of Chicago Press, Reissue Edition, 1996.

genlik, açıklık ve *oluşun* olmakta olan şeylerde akıp giden uyumlu gündelik *oluşunun*⁷ kesintiye uğradığı bir deneyime kendimizi bırakmamızla olanaklı olur. Bu edilgenliği ve kendini açmayı, özgürlüğe sahip olmanın aksine, kendimizi özgürlüğe bırakmayı anlamak için Dasein'in anlama ve oluş ilişkisine bakmamız gerekiyor.

Anlama ve Özgürlük

Buraya kadar Heidegger'in söylediklerini özetlemek istersek şu başlıklar altında toplayabiliriz:

- 1- Öz varoluştur.
- 2- Varoluş burada-oluş ta (Dasein) anlaşılabilir.
- 3-Dasein, yani burada olmak, umursamak (*care*) ve olurken anlamaya çalışmaktır. Diğer şeylerden farklı olarak varoluş Heidegger için "Oluşun kendisini gösteren işareti (*designation*) olarak yalnızca Dasein'a ait olacaktır".⁸
- 4- Dasein oluşan ve anlamaya çalışan bir bilinç olarak inşa edilir.
- 5- İşte bu Dasein'ın kendisini içinde bulduğu ve içinde oluşup anlamaya çalıştığı şey dildir.

6- Oluş kendisini Dasein'ın birlikte yer tuttuğu şeylerde, dilin içinde açıp sunarken Dasein zamanın bilişsel yapısında pre-fenomonolojik oluşunun sağladığı bir anlama özgürlüğüne sahip değildir.

Dasein, yalnızca o, olan ve anlayan bir şeydir. Ama bu anlamının kendisi de oluşur. Yukarıda söz ettiğim anlamda pre-fenomonolojik bir çerçeve olarak zamanın dışında bir olanak değil, zamanın kendisi olarak, zamansallığı olarak (*temporality*) bir oluş ve olanaktır Dasein. Zamansallık, oluşun kendisini açışının anlaşılmasında Dasein'ın ufkudur. Yukarıda Dasein'ın kendi oluşunun da zamansal olduğunu söylemiştim. Böylece Dasein anlamaya, maruz kaldığı bir zamansal oluş dolayımı ile edilgen başlar. Özgür değil belirlenmiştir. Heidegger buna *Zamansal (Temporal)* belirlenim diyor:

"Böylece oluşun kipleri (*mode*) ve özelliklerinin anlama sahip olmalarının yolu temelde zamanda belirlenmiştir; biz buna *Zamansal* belirlenim diyeceğiz."⁹ Bir başka de-

⁷ Burada "oluşun şeylerde oluşu" Türkçe'de kulağa anlamlı gelmiyor. Heidegger için kimi İngilizce yorumcuların büyük harfli *Being* olarak çevirdikleri oluş sözcüğü, Almanca *das Sein* geleneksel ontolojik anlamında değil, yani olmakta olan şey her neyse onun *isness*'i anlamında değil, *şeylerin mümkün bir insan iletişimine açık oluşları* (Almanca *anwesen*) anlamındadır. Bu *das Sein = das Anwesen* demektir. Yani İngilizce düşünürsek *Being*, oluş, şeylerin tek tek oluşlarının oluşu olarak *becoming* anlamındadır aynı zamanda. Metafizik'in temel sorusu Heidegger için bu "oluşun şeylerde oluşunu bize deneyimlenebilir, verili bir oluş biçimi olarak mümkün kılan nedir?" sorusuydu. Bu verililiğin (*givenness*) olarak oluşun ötesinde bir arayış olduğu için ontik-ontolojik farklılığın ötesinde bir arayıştır. Buna bence pre-metafizik bir orijin noktası arayışı diyebiliriz. Bu arayışı Heidegger'in Yunanca söylem (*saga*) konusunda, daha çok ta Parmenides ve Heraklitos yorumlarında buluyoruz. Ontolojik farklılık gereği bize ulaşılamaz olana en yakın yerde bulunma ve tanıklık etme arayışı olarak bu *öte* arayışı bu yazının temel konusu zaten.

⁸ Heidegger Martin, *Being and Time*, Translated by, John Macquarrie and Edward Robinson, Blackwell Publishers, sf 67, Oxford, 1995. (Bundan sonra BT).

⁹ BT, sf 40.

yişle Dasein özgürlüğe, öznenin ötekiliğiyle, karşısına aldığı nesne ile karşılaşmasına öncül olan, saf aklın idesi olan bir olanak olarak sahip değildir. Özgürlük Dasein'in kendisini içinde bulduğu olanaklılıklardan birisi olarak Dasein'a sahiptir. Dasein bunu fark etmek durumundadır. İnsan Heidegger için olasılıklarını, kendisini içinde yaşarken bulduğu dünyadaki kaderine ve tarihine yabancılaştıran bir bilişle (*contemplation*) değil; kaybolduğu yerden geri çağrılışını duyarak fark eder. Heidegger *Being and Time*'da bu geçişi *existentiel- existential* ilişkisinde kurar. *Existentiel* bir kavrama, otantik olmayan bir oluş biçiminde insanın, günlük yaşam pratiklerini yaşarken kendisini kaybolmuş, yersiz-yurtsuz hissetmesine ve dilin sınırlarının ötesinde bir yerde kalan ötekiliğimize, özümüzün yer tuttuğu *existential* bir kavrama biçimine açılır.¹⁰ Bu deneyim Dasein'ın diğer tüm olan şeyler içinde yalnızca kendisinin olan olanaklılığı ile ilişkiye girdiği deneyimdir. Ontik alanda deneyimlenemeyen bu olanaklılık Dasein'ın henüz-değil (*not-yet*) ama olması gereken (*but-ought-to-be*) olanağıdır. Ontik-ontolojik farklılıkta kendisini açan ve bu açışında zorunlu olarak gizli kalan bu olanaklılık, Dasein'ı günlük yaşamın içinde *onlar* olmaktan öteye, varoluşundaki özelliğin kendisini *biz* olmaya iten bir olanaklılıktır.

Burada *ought*, yani etiğin zorunluluğu, Dasein'ın varoluşundaki özelliğin ortaklığı (*common essence*) ile *existential* kavramaya yönelmesinde henüz değil ama olması gereken olarak (*not-yet-but-ought-to-be*) oluşta kendisine bir yer açar. İşte bu yer açılışına, özgürlüğün bize sahip olmasına izin vererek kendimizi açmamız, son bölümde tartışacağım farklı bir hiçlik deneyimidir.

Batıdaki çürümüşlüğü, yozlaşmışlığın aşılması için ilham alacağımız, cesaret bulacağımız bu olanaklılık kendimizi bu hiçlik deneyimine, oluşun kendisini kendisi olarak açışına en yakın yerde meydana gelmesine bırakmamızdır. Modern insanda eksik olan tutkuyu, bu deneyimin en güzel örneğini oluşturan Yunan tragediyalarında bulabiliriz. Oluşun kendisini kendisi olarak açışının en yakın olduğu yere, şiirsel düşünme aracılığıyla ulaşmaya çalışmalı, bu yola çıkış deneyimini göze almalıyız.

Letter on Humanism'de Heidegger Heraklit'i yorumladığında bu yola çıkışın çarpıcı bir anlatımıyla karşılaşırız. Etik, *ethos*'un "yer tutuş" anlamında yorumlanmasıyla unutup yitirdiğimiz orijinal anlamına yaklaşır Heidegger'e göre.

Ethos

Bu anlamda Heidegger'in etik deneyimi Kant'ta olduğunu söylediği "gizli" ontolojik statünün açığa çıkmasına yönelmiş bir deneyimdir. Karşısına aldığı nesnelere kategorize etmeye yönelmiş bir deneyimden farkı, bu deneyimin kendimizi fırlatılıp atılmış olduğumuz dünyada *bizi* – "artık *biz* zamanı" diyen Heidegger, Kant'çı aşkınsal öznenin, *ben*'in yerine *bizi* geçirir - kuşatan ve bize öncel olan ötekiliğe kendimizi açarak yaşadığımız bir deneyim olmasında. Bize sessiz bir çığlık gibi kendini açan oluşun (duyu-

¹⁰ Bu ilişki için bkz. BT ikinci bölüm, 61-62 ve 63'üncü bölümler, sf. 349-364.

lamayacak olan) sesini duymaya çağıran davetin deneyimi ... Bu deneyimde aşına olmayan aşına olanın olduğu yerde olabilmek, kendisine bir yer açabilmek olanağı bulacaktır Heidegger'e göre. Böylece etik, unuttuğumuz orijinal anlamını, gizli oluşun, yani "gizli ontolojik statünün" aşık oluşu gibi yeniden bulacaktır. Heidegger'in Heraklitos'u yorumlamasını bu bağlamda okuyabiliriz:

Herakleitos'un yalnızca üç sözcükten oluşan bir söyleyişi *ethos*'un özünü (*essence*) açığa vuran bir yalınlıkta şöyle der: *ethos anthropoi daimon*. Bu genellikle "İnsanın karakteri onun tinidir (*daimon*)." olarak çevrilir. Bu çeviri Yunanca değil modern düşünüyor. *Ethos* sözcüğü insanların bulunduğu yer, açık alan anlamındadır. Bu açık yaşam alanı, insanın özüne ait olanın, insana ulaşmasına ve ona yakın olarak yer tutup insana görünmesine olanak verir. İnsanın olduğu yer onun özüne ait olanın gelişini içerir ve saklar. Herakleitos'un söyleminde bu *daimon* tanrıdır. Fragman şöyle der: "İnsan bir yerde yaşar (*dwells*) ve insan olarak kaldıkça burası tanrıya yakın olan yerdir."¹¹

Heidegger etik deneyimin nesnesini (artık özne merkezli felsefede olduğu gibi öznenin karşısına aldığı ve ancak böyle anlamlı olabilen nesne değil tabii ki...) içinde bulunduğumuz dünyaya, her gün birlikte yer aldığımız nesnelere uyum içinde olduğumuz yere indirir. İndirir diyebiliriz ama dikkatli olmak koşuluyla ... Aşına olmadığımız, Herakleitos'un fragmanında tanrının kendisini açması, bir perdeyi çeken görünmeyen elleriyle kurulabilir. Kendisini aşına kılmaya yaklaşmasıyla *burada-olmaya* iner. Ama bu, *transcendental* ya da eleştirel-ontolojinin yaptığı gibi oluşu kavrama indirgemek değildir. Aynı zamanda, -bu nokta bize Heidegger'in geç dönem düşüncesindeki dönüşümü gösteriyor-, gündelik hayatın yapıp etmeleri içinde, amacımıza yönelik, pratik ilgilerimize yönelik yapıp etmelerimiz, oluşumuz ve düşüncemiz içinde bir duruşla, bir anlama biçimiyle, sıradan bir ruh haliyle deneyimlenebilir bir oluşu indirgemek de değildir. Aşına olmadığımız ötekiliğimiz dildir. Oluşun oturduğu ev olan dil, gündelik yaşantımızın dolayımı olduğundan ve bizi kuşatan, bize öncel, kendisini konuşan bir dil olduğundan, kendisini aşına kılanı, etik olanı deneyimlediğimiz olanaklılıktır. Oysa yukarıda bunun olanaksızlığını ontik sınırlılığımız bağlamında tartışmıştık. Sorun dilin gündelik yaşamımızı kuşatırken karşılaştığımız, deneyimlediğimiz ontik sınırlılığın ötesine geçme zorunluluğunda ya da olanaklılığında, yani oluşun kendisinde, ontolojidedir. Daha doğrusu bu iki alanın farkında ... Yani ontik-ontolojik farkta. Etik deneyim işte bu farkın çizdiği sınırla ontik olandan ayrılan ve kendisini açan oluşu cevabi bir uzanış, yola çıkış, arayıştır. Bu arayışta bize görünen şeyi ontik-ontolojik fark bağlamında, 1- neliği ve nasıllığı içinde görünen şey, 2- bu görünen şeyin görünüşü olarak düşünmeliyiz. Bunun için Heidegger'in fenomen kavramına ve bu kavramın oluşla (bize ulaşabilen, elde edilebilir oluş, yani *Being as Ousia*) ilişkisini nasıl yorumladığına bakmalıyız.

¹¹ Heidegger Martin, *Letter on Humanism. Basic Writings*, Edited by, David Farrell Krell, Routledge, 2002, London, s. 256. Türkçesi Cihan Camcı. Bundan böyle LH.

Fenomen ve Görünüm

Heidegger varoluşsal analiz (*existential analysis*)'in ön koşulu olarak *existentiell*'i yani ontik alanı, yani dünyada oluşu kuşatan günlük dil işleyişinin belirlenimini bize öğ-retirken, bizim anlam sınırlarımızı çizmiş oluyordu. Alman düşünce geleneği Descar-tes'ten devraldığı özne ve karşısına düşünsel olarak koyduğu nesnenin (*gegenstand*) ta-sarımından oluşan (*representation*) ikili yapısını sürdürüyor, düşünsel yeti ve işleyişin uzayda yer kaplayan nesnelere (*extension*) anlamını ve oluşunu bilmenin olanaklılık ko-şulu olarak koşullanmamış bir koşul olduğunu kabul ediyordu. Bu, dünyada olmanın dü-şünsel olmayan (sözgelimi arzu, dehşet) itkilerini ve yönelim nedenlerini ikincil gören bir gelenek olarak felsefede ağırlığını hissettiriyordu. Hâlâ da hissettiriyor. Bu ağırlık oluşu bilmenin nesnesi olan, doğal olan nesneye feda ediyor, bilinebilen ve bilinemeyen arasında kesin bir ayırım tasarlarlarken bilinemeyene uzanma ve deneyimlerle olanağını reddediyordu. Oluşun kendisi tek-tek olmakta olan şeylerde bulunamayan, yer tutama-yan, aşına olamadığımız ve bilemediğimiz bir kavramdı. Öyleyse özne merkezli bu dü-şünce, "görünen ve bilinen neyin görünüşü ve bilinişi" sorusu, görünüşün ve aşık olu-şun kendisinin sorusu sorulmadıkça, yalnızca görünüşe yönelik bir deneyimlemeyle sı-nırlı kalıyordu. Aslında deneyimin sınırlarını çizen Kant da, görünüşün görünmeyen bir şeyin görünüşü olduğunu, görünen ve oluşunu bilip deneyimleyebildiğimiz tek-tek şey-lerin oluşunu itiraf ediyor gibiydi Heidegger'e göre:

Böylece görünüm deyiimi iki anlama gelebilir: Birincisinde *görünmek* kendisini anons eden ve göstermeyen; ikincisinde ise bu anonsu yapan, bu *görünmede* görünenin görünmeyene işaret edici. Kant'ın kullandığı anlamda "görünüm" terimi bu ikili yapıyı gösterir. Ona göre *görünüm*ler, ilk olarak ampirik sezginin (*intuition*) nesnelidir: On-lar (görünüm) böyle bir sezgide kendini gösterendir. Ama kendisini gösteren şey ("fe-nomen" teriminin gerçek anlamında) aynı zamanda kendisini bu görünümde *saklayan* bir şeyin açığa çıkışıdır (*emanation*), bu görünümün kaynaklandığı bir şeyin açığa çı-kışı; anons eden bir açığa çıkış.¹²

Heidegger, *Being and Time*'da bu pasajdaki Kant eleştirisi ile görünüm (*appearan-ce*) sözcüğünün fenomen kavramını (*phenomenon*) karşılamadığını öne sürüyor. Görü-nümü, Kant'ın kesinlikli bilmeyi yanılsamadan (*illusion*) ayırmak için bir sınır olarak deneyime getirmesi Heidegger için epistemolojik indirgemeciliğin tikanışıdır. Fenomo-noloji bu noktada dursaydı, görünen tek tek şeylerin ampirik sezgi (*intuition*) sınırında oluşlarını deneyimlemenin ötesini düşünemeyecekti. Oysa fenomen kavramı bize bunun fazlasını söz veren, sunan bir kavram. Görünüm bir referans ilişkisini anlatır. Bu refe-rans ilişkisi, fenomen kavramını Yunanca düşündüğümüzde kendisini açan, gösteren bu açış ve kendini gösterme, kendi içinden olanaklı olan bir oluş olarak anlaşıldığında an-lamlıdır ancak. Heidegger bu noktada özne merkezli felsefenin anlam ve yanılsama ay-

¹² BT, sf. 50.

rımının sorunlu bir ayırım olduğuna işaret ediyor ve yine *Being and Time*'da, fenomenin "Kendisini kendi içinde gösteren ve ayrı, farklı bir biçimde karşılaşılabilecek bir *anlama işareti*"¹³ olduğunu söylüyor.

Bu karşılaşma yaşanan bir deneyime (Almanca *erlebnis*) karşılık gelen ve bizim oluşun kendisine doğru yöneldiğimiz bir karşılaşmadır. Peki ama nasıl? Görünüm ve Fenomen arasındaki ilişkiyi Heidegger Almanca'da *erscheinen*, görünmek yüklemiyle karşılıyor. Görünmek görünümün oluşa ait, ona bağlı ve ondan ortaya çıkan anlamında kullanılıyor. Fenomen bu bağlamda oluşun oluşu gibi anlayabileceğimiz, görününe olanak veren şeydir.

Görünüm-fenomen ilişkisine daha yakından bakmak için Heidegger'in bizi Yunanca düşünmeye çağırmasının *erscheinen* yüklemiyle ilişkisini düşünmemiz gerek. Fenomenin olanak verdiği şey bize aşına olmaya açılan, ulaşılabilir, elde edilebilir bir oluşturm (*Being as Ousia*). Bu *Ousia* olarak oluş Heidegger'e göre iki anlama geliyor.

1- Elde edilebilen, aşına olabileceğimiz, görünür olarak mevcudiyete neliği (*whatness*) ve nasıllığı (*howness*) içinde gelen şey.

2- Bu mevcudiyete gelişin, oluşun oluşu.

Birinci anlamda *Ousia*, bize görünür ve aşına, ulaşılabilir olmasının, yani ikinci anlamda oluşun oluşunun, ontik sınırlar içinde, görünür oluşunun otantik anlamda kökenidir. İkinci anlamda görünüm, birinci anlamdaki zamansal olmayan, *extension* anlamında bir uzamda anlaşılacak olan oluşun zorunlu bir sonucudur.

Heidegger *Logos*'u bu anlamda uzamı fetheden, anlaşılabilir, aşına olabileceğimiz, zamansal oluşların olması için yer (*topos*) yaratan bir öncelik olarak yorumlar. Özellikle *Introduction to Metaphysics*'te perspektifler üstü bir *anlama* ya gönderme yapar.¹⁴ *Logos* ve *Phusis* ilişkisini bu anlamaya çalışma, (*apprehension*) –edilgen, yanıt veren ve sorumlu bir etik deneyim olarak düşünebileceğimiz, özne merkezli anlamının eksikliğini vurgulayan bir anlamadır bu–uzanma, kendini açma bağlamında tartışır.

Logos ve Phusis

Oluş-fenomen-görünüm ilişkisi, oluş-*Phusis-Idea* ilişkisine benzer bir ilişkidir aslında. *Idea* kavramını anlarken Batı literatürü onun anlamını oluş olarak yorumladı. Oysa *idea* (*eidōs*) görünebilende görünen demektir. Bu görünebilende görünende bize bir görünüm, bir bakış açısı, bir perspektif sunulmuştur. Batı düşünce tarihi bu sunulan görünümün sunulmasını, yani oluşunu (*be-ing*) düşünmekten kaçınıp Yunan söylemindeki oluş sorununu bir yana bıraktı. Ama geri dönmek zorunda kalacağımız, geri çağrıldığımız, bırakamayacağımız bir bıraktığı bu, unuttuğumuz ve hatırlamak zorunda olduğumuz bir bıraktığı... Nietzsche ise, Heidegger'in ihanet edip etmediği kaygısını çok ta duy-

¹³ BT, sf 54.

¹⁴ Bu anlamının ayrıntılı açıklamaları için bkz: *Introduction to Metaphysics*'te *Restrictions of Being* bölümünün *Being Thinking* ilişkisinin anlatıldığı kısmı.

madan dediği gibi- oluşu anlamsız bir sözcüğe indirgeyip bizi nihilizme mahkum etti.¹⁵

Sunulanan sunuluşunu Yunanca düşüneceğiz! Böylece oluşun kendisini açan büyü-
süyle, aşkınsal bir öznenin bilişsel tutumuyla uzaklaştığı bir deneyimin sınırlarını aşma-
yı deneyeceğiz. Sunulananın, görünenin, aşına olabildiğimizin içinde, başka bir yerde de-
ğil, ona dahil olan yerde, bizim önümüzde sunulan oluşla edilgen ve sorumlu bir karşı-
laşma, etik bir deneyim yaşayacağız. Şimdi bunu biraz daha açmak için Heidegger'in *ei-*
dos-phasis ilişkisini nasıl yorumladığına bakalım:

Idea sözcüğü görünebilir olanda görünen anlamına gelir. Bize sunulan karşılaştığı-
mız her ne ise onun şu anki görünümü, *eidōs*'udur. Bir şeyin görünümü, söylediğimiz gi-
bi o şeyin kendi içinden kendisini bize sunması, var etmesi, mevcudiyete getirmesi (*pre-*
sents), yeniden sunması, yeniden var etmesi (*represent*) ve olduğu gibi önümüzde dur-
masıdır; görünüm bir şeyin kendi içinden ve kendi olarak kendisini var-etmeye-gelme-
sidir (*comes-to-presence*), bu da Yunanca anlamıyla olmak (*is*) demektir. Bu duruş, ken-
disinden var olmaya gelenin, öne çıkanın sürekliliğidir (*constancy*), *Phusis*'in süreklili-
ği.¹⁶

Peki bu oluşun oluşu ve bizim perspektifimiz ile olan sınırı, farklılığı, yani ontik-ont-
olojik farklılığı nasıl olacak da aşacağız? Oluş (*Being*) belirlenmişlik (*determined-*
ness) olarak anlaşılabilirliği dışında düşünceye ulaşabilir mi? Şimdi bu gerilimli soruya
Heidegger'in *Phusis* yorumu açısından bakmayı deneyelim: *Phusis*'in zamansal, geçici
bir olay olarak olması, vuku bulması ontik-ontolojik ayrımı destekler. *Phusis* bize aşına
olanı kurarken aynı zamanda da geri çekilerek aşına olmayan olarak kalır. Heidegger bi-
ze etik deneyimi estetikle bağlayan şu öneriyi yapacaktır: Oluşun örtük, aşına olmayan,
yabancı anlamına kendimizi yeniden düşünüşle açalım. Düşünüşe akraba olan şiirsel dü-
şünüşle!

Ethos, Şiirsel Düşünüş ve Ought

(Almanca *Dichten*) Şiirsel düşünüş, oluş ve düşüncenin ikili ilişkisinde unutilan,
orijinal olan ve görünümün bize ulaşması olarak, sesinin kulağımıza ulaşması olarak
oluş olana uzanır ve örtünün kaldırıldığı *yeri* deneyimlemek için *evet!* der. *Etik zorunlu-*
luğun, kendisini oluşta açtığı ve yer tuttuğu, bizim gündelik yaşama dünyamızda kendi-
ni uzatıp geri çektiği yerde, uçurumun kıyısında edilgen ve sorumluluğa davet edilmiş
bir halde, olanaksızlığın olanaklılıkla sınırında, oluşun kendisini dışarı açışını deneyim-
leyelim! İşte bu *yer extension* anlamında, (üzay ya da mekân) anlamında bir yer değil,
olmayanın oluşunun içinde "henüz-değil" olarak duyulamayacak sesine kulak verdiği-
miz yerdir.

¹⁵ Bunun için Nietzsche'nin şu sözünü düşünebiliriz: "Oluş en evrensel ve en boş kavramlardan biridir." Ga-
damer'den alıntılan Guignon Charles, *Being as Appearing*, (*A companion to Heidegger's Introduction to*
Metaphysics içinde) sf 35, Yale University Press, 2001 London. Bundan böyle CIM.

¹⁶ I.M, s. 192 - 193.

Henüz-değil ama olmak zorunda olan (*Not-yet-but-ought-to-be*) olarak oluş *Introduction to Metaphysics*'te *ought*'un, yani etiğin kendisine yine kendi içinden kaynaklanan bir zorunluluk olarak açtığı yerdir. Yukarıdaki alıntıda *Phusis* bu yerde oluşun oluş olarak meydana gelmesini (Almanca *Ereignis*) anlatıyor. Bu zorunluluk Kant'ın kendi içinde aşına olamayacağımız, bilemeyeceğimiz yerde bıraktığı kendinde şeyler, (*thing-in-itself*) öznenin bilişsel yapısından ve anlayıp yorumlama olanağından *önce* kendisini açan bir zorunluluktur. İşte fenomenin kendi içinden gelen ışığın açığa çıkışı gibi aşınalık kazanmasına edilgen bir açıklıkla tanıklık edeceğimiz yer, aynı zamanda bizim içinde yaşadığımız alan, yani *ethos*' tur.

Bence, *ethos* burada olmaya yaklaşırken şiirselleşir. Bunu anlamak için Heidegger'de şiirin, kendisini yine kendi içinden kaynaklanan bir zorunlulukla açanın (*alethia*) şiddeti karşısında yaşadığımız yersiz-yurtsuzluğun, (*unheimlichkeit*) bizi ortak özelliği duymaya nasıl yönelttiğini anlamamız gerekiyor. Bu yönelim, yani etik deneyim Heidegger'in gerçek gerili, (*true anxiety*), *dehşet* ve şiddetin yaratıcılıkla ilişkisini açıklamak için, Almanca aralarında etimolojik bağlantıyı kullandığı *das Gewaltige, das Überwältigende, das Walten* (İngilizce sırasıyla *the violent, the over-whelming, the sway* olarak karşılayabileceğimiz) sözcüklerinde duyulabiliyor. Bu sözcükler bize:

1- Evsiz ve yersiz kalarak oluşun üzerimizde ağırlığını hissettiğimiz (*over-whelming*) şiddetine *Biz* olarak kendimizi açışımızı vurgular.

2- Böylece alışkın olduğumuz, bize aşına olan günlük yaşamı ve dili *yanıt veren* (*responsive*) bir eylemle terk etmeye kalkışırız. Bu, maruz kaldığımız oluşun şiddeti karşısında sınırları aşmak için şiddete yönelmemiz demektir. Aşına olmadığımızla yüzleşmek için insanlığın benliğinin (*selfhood of humanity*) şiddet eyleminde bulunan (*violence doing*) temel özelliğinin, oluşun belirlenimi altında nasıl yükselip kendisini aştığını ve yeni bir hümanizm yaratmaya yöneldiğini görmeliyiz! Bu yükselişin yeri, içinde kendimizi oluşun kendisini açışına en yakın bulacağımız yer, evdir (*home, site*). *Tarihsel olarak burada-oluştur* (*Being here historically!*). Heidegger şiddet uygulayanlar olarak yaratıcılar olduğumuzu söyler.¹⁷ Bu yaratıcılık dile karşı şiddet uygulayarak bizi ontolojik farklılığın ötesine çağırır.

3- Bu bağlamda sanat Yunanca *techne* sözcüğünün içerdiği empatik anlamda yaratma olanağıdır ve oluşun kendisini açışına en yakın yer olarak sanat eserinde yer tutuşudur aslında. Böylece *ethos*, henüz-değil ama olmak zorunda olan (*Not-yet but ought-to-be*) oluş anlamında bir zorunluluk olarak kendisine sanat eserinde yer açar.

4- Şiir modern yaşamda yitirdiğimiz bir oluş biçiminin kendisini sunuşuna en yakın olabilmemizin olanağı olarak en önemli sanattır. Aslında, Nietzsche'deki müziktir bu anlamda şiir. *Ethos*'un kendisine *ought* olarak yer açması ve bu açılımda şiddetin, özellikle Yunan tragediyalarında, sözcüğü *Oedipus*' ta, şiirsel söylemde oluşun bize en yakın

¹⁷ IM, s. 198.

biçimde, *kapalı olmama hali*'nde (*Entschlossenheit*) deneyimlenmesi, *ethos*'un şiirselleşmesi demektir.

Goethe'de değil, Hölderlin'de... *Ethos*'un şiirselleştiği bu yer oluşu unuttuğumuz yer, *extension* olarak durduğumuz ve teknik, hesaplayan, bilimsel bilgi (*episteme*)nin karşısına *idea* yı nesne olarak, yani karşıda duran olarak (Almanca *gegen-stand*) koyduğumuz, öznenin ayrıcalıklı ve izole olduğu bir yer değildir.

Polis-Apolis

Bu yer evde olma konforunun ötesinde deneyimleyebileceğimiz, yaratıcılığın *extension* anlamında yerin anlamını, sınırlarını aştığı yerdir. Aynı zamanda ayrıcalıklı ve izole *ben*'den *biz*'e geçtiğimiz yer olarak *Polis*'tir. Heidegger *Sanat Eserinin Kökeni*¹⁸ adlı metninde, sanat eserinde açığa çıkan hakikatle duyabileceğimiz aşinalığın bizi mahrem deneyimin sınırlarından öteye, *Polis'ten Apolis*'e taşıyabileceğini özellikle vurgular.¹⁹ Nietzsche'ci nihilizmin oluşu anlamsız bir sözcüğe indirgeyişine Heidegger, sanatın hakikatin meydana gelmesi, oluşması olduğunu söyleyerek karşı çıkar. Hakikatin dünyada bizi sınırlayan ontik alanın değillenmesi, hiçlenmesi olarak kendisini bize duyulur kıldığı yer, olmayanın oluşunun içinde *henüz-değil* olarak duyulamayacak sesine kulak verdiğimiz yer, tüm sanatların özü olan²⁰ şiirdir. Oluş, kendisini, *değil*'i olduğu dünyadaki sıradan, günlük şeylerin arasında, yani burada-oluş'ta, yaşam alanında sıradan şeylere isim vererek açarken, onların oluşlarının ortak özünü yansıtır. Heidegger buna *yansıtan söyleyiş* diyor (*projective saying*). "Yansıtan söyleyiş şiirdir."²¹ diyor Heidegger ve hemen arkasından bu söyleyişin *orijinal mücadele*'nin ve böylece tanrıların uzaklığının ve yakınlığının söyleyişi olduğunu anlatıyor.²² Şiir, insana fenomenin kendi içinden gelen ışığın açığa çıkışı gibi aşinalık kazanmasına edilgen bir açıklıkla tanıklık edeceğimiz yerde, yani *ethos*' ta oluşa bir geçit (*passage*) sağlar. *Ethos* şiirselleşir böylece.

Polis tarihin olageldiği, vuku bulduğu yerdir. *Apolis* bunun sınırlarını aşma deneyimi olarak yaratıcılığın şiddetle iç içe geçtiği bir yer (ya da yersizlik) deneyimidir bu anlamda. *Logos* ve *Phusis*'in bir ve aynı olduğu, oluşun olmakta olanda (*ousia*) kendini şiirsel düşünceye açtığı yer... İşte bu yer, Derrida'ya göre *Logos*'un bizi içine çeken kapsayıcı, bütünsel ve toptancı, tekilliği kendisiyle ilişkisi bağlamında anlamlı bulan bir ulaşılamaza ulaşma ödevidir insanlığa. Önemli olan şu ki, bu belirli bir *biz* e, belirli *bir yer* de verilmiş bir ödevdir. Nihilizmin ötesine geçmek için risk almak durumunda olan ve böylece bir cemaat (*community*)²³ olan *biz*'e, indirgeyici bir rasyonellikle değil, irras-

¹⁸ CIM, sf, 216.

¹⁹ Heidegger Martin, *The origin of the Work of Art, Basic Writings*, Edited by, David Farrell Krell, Routledge, 2002, London, sf 193. (Bundan böyle OWA).

²⁰ OWA, sf 197.

²¹ OWA, sf 198.

²² OWA, sf 198.

²³ Bu sözcüğün geçtiği metnin IM'de İngilizcesi şöyle: "Humanity is not this (an "I" and an individual) any more than it is a *We* and a community." IM, sf 153.

yonel, metaforik bir açıklılla verilmiş bir ödev. Şiir ve metafor oluşun anlamına giden patika olarak insanlığın büyük dönüşüm ödevidir bu anlamda. Ama bu *ethos*'un şiirselleşmesi olarak anlayabileceğimiz deneyim bir dehşet deneyimidir aslında. Bu sarsıcı, şiddetle kendisini açan oluş *biz*'im şiddetle gündelik yaşam pratiklerimizin ötesine açılmamızı ve kendini kendinden görünür kılanın bize en yakın olduğu yerde olmamızı talep eder.

“Evet!” demenin edilgenliği ve akıl dışının Diyonizyak coşkusu Nietzsche için hakikatin anlamını metaforların gezgin ordusunun dışında aramaktan vazgeçiş anlamına geliyordu. Nietzsche’de aktif unutmada deneyimi bizi nihilizmden dışarıya çıkarmıyor, boş bir sözcük haline gelmiş olan oluşla yaşamın ilişkisi kurulamıyordu. Heidegger, oluşun anlamı üzerine yeniden düşünme ödeviyle bizi unutmaya değil hatırlamaya çağırırken - belki de Richard Rorty’nin iddia ettiği gibi²⁴ Nietzsche’yi akademik jargona çeviren bir felsefe profesörü olarak kalmamak için - yeni bir hümanizm tanımı yapmaya yönelir. Heidegger’in ontolojik projesini bu yeni hümanizm anlayışı ile anlamamız gerekiyor. Artık tek bir bireyin izole edilmiş bilişsel anlama ve kavramlaştırmasına dayanan bir hümanizm yerine, *Yunan tutkusunu bu dünyada yaşamak* dediği bir hümanizme geçmeliyiz Heidegger’e göre.

Şiddet, Hümanizm ve Jeo-Politik

İşte şiddet bu bağlamda Heidegger’deki etik deneyimde öne çıkar. *Phusis, Introduction to Metaphysics*’te üç anlamda kullanılır. Bunlardan ilki, Yunanlıların düşündüğü anlamda kendisini kendisinden gelen bir zorunlulukla görünümüne sunan, açan ve aşına kılan fenomen anlamındadır (*unconcealment*, Yunanca *alethia*). İkincisi, bu aşinalıkta yine zorunlu olarak görünümün, kendisini açanın gizli kalmak zorunda olan Oluşun (*Being of beings*) oluşu (*be-ing*) olarak ve üçüncü olarak en önemlisi, bu oluş biçimlerini belirleyen *polemos* olarak tanımlanır. Heidegger Heraklitos’un 53. fragmanını *Introduction to Metaphysics*’te yorumlarken *polemos*’u tüm olan şeylerin oluşlarının oluş biçimi olarak yorumlar.²⁵ Onun için *orijinal mücadele* diye çevirebileceğimiz (*original struggle*, Almanca *Ur-Kampf*) bir tanım kullanır. Bu vahşi güçlerin yükselişleri²⁶ ve kapsayıcı şiddeti (*overwhelming violence*) yükselirken, yalnızca bu şiddete kendilerini açıp şiddetle eyleme geçmekten çekinmeyecekler gerçek şairler, gerçek papazlar, gerçek yöneticiler ve gerçek yaratıcılar olabilecekler ve ancak onlar şehirsiz ve yersiz *apolis* hale gelebileceklerdir.²⁷ Heidegger’e göre yalnızca Yunanlıların derin bir farkındalık geliştirdikleri bu gerçek yaratıcılık bizi *biz* yapacak ve yalnızca onlara “...Oluş’un kendisi kendisini *phusis* ve *logos* olarak aşına kılacaktır.”²⁸

²⁴ Rorty Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Oxford University Press, 1991.

²⁵ IM, sf 64-65.

²⁶ IM, sf 163-164.

²⁷ IM, sf 163.

²⁸ IM, sf, 175.

Heidegger'de etik deneyim bize Nietzsche'ci nihilizmden bir çıkış, sorumluluk, adalet, ötekine karşı umursama duyan yeni bir hümanizm açılımı getirebiliyor mu? Fenomenolojinin deneyim ve eylemlerimizi temellendirme önceliği (*quaestio juris*) ile aşkınsal özneciliği, (*transcendental subjectivity*) tüm anlamlara öncel ve onların anlamlı ve geçerli olabilmesinin olanaklılık koşulu olarak kabul etmesini, yani indirgemeciliğini aşan bir deneyim ve eylem olanağı sunabiliyor mu?

Kant'taki uzam anlayışında kendisine bir yer edinemeyen etik, *Logos - Phusis* olarak kendisini açıp geri çekilirken bir yer yaratarak gizli ontolojik statüsünü aşık kılabilir mi?

Bu sorulara evet diyebilmemiz için, geç dönem Heidegger'deki düşüncesinin Batının kaderine dair yeni bir ontoloji projesi içinde anlamını buluyor olmasına ve bu projenin etiği ancak metafizik sınırlar içinde olanaklı kılmasına da evet diyebilmemiz gerek. Ve bu projenin politik sonuçlarının risklerine de... Bizi Yunanca düşünmeye çağıran Heidegger'in ufuk açıcı, çarpıcı özgünlükteki heyecanlı yorumlarıyla davet ettiği yola çıkışın ilham veren olanaklarıyla birlikte içerdiği risklerine...

Oluşun oluşunun sorusu yaratıcılığa açık olmak ve dilin sınırlarının belirlenimini aşmayı denemek için zorunlu olarak şiddet içeren bir sorudur. Ve ancak şiddet içeren bir açıklıkla uzanabileceğimiz bir kendini açış ve geri çekiş sorusudur. Ötekiliğe davet edilmişimiz ve ötekiliğe uzanışımız, tek-tek ötekilerle iletişimimizi önceleyip belirleyen zorunlu bir şiddet içerir. Yaratıcılığa ulaşmak için içine girmek ve risk almak zorunda olduğumuz, müziğin yerine şiiri geçirerek nihilizmden öteye geçmeye çalıştığımız ama Nietzsche'ci yıkıcılığa hep borçlu kalan bir şiddet... Heidegger etik deneyim yoluyla *bizi*, batının kaderini yeniden düşünebilmemiz için kendimizi açtığımız ötekiliği, oluşun özsel ortaklığı (*essential commonness*) içinde olanaklı kılan, böylece bir indirgemecilikten uzaklaşmak için bir başka indirgemeciliğin (belirli bir yer ve tarihte olan *biz* ve pre-fenomonolojik bir çıkış noktasının yerine pre-metafizik bir yer anlamında) riskine açıldığımız bir "*Evet deyiş*" e çağırır. Bu karşılaşmanın yeri, oluşun anlam sınırlarını aşan kendisini açışı, ama her açışında zorunlu olarak örtük kalması nedeniyle geri çekilişi, yani Nietzsche'nin bizi mahkum ettiği nihilizmin anlam sınırlarını aştığı yerdir. Oluş anlamsız bir sözcüğe indirgendiğinde unutulmuş anlamın kendisini şiddetle görünür kıldığı yerdir.

Sonuç Olarak

Sonuç olarak etiğin yeri – OWA' da söz edilen Yunan tapınağının duruşunu düşünelim, ya da *Building Dwelling Thinking*'teki köprü'nün birleştiriciliğini – olmayan bir yerdir. Hiçliktir. Ama pre-metafizik bir görünüş ve geri çekiliş olarak hiçliktir. Bununla birlikte sanat eserinin bize yakınlaştırdığı oluş gibi hiçlik te "dil'in doğru kavramı" ve "şiirin sanat alanındaki ayrıcalıklı konumu" ile ancak dil ile olanaklıdır. Bu anlamda hiçlik, *phusis*'te aşkınsal öznenin bilişsel yapısını bozar; pre-fenomenolojik bir olanağı (zaman ve uzamın saf algı formları olarak gizli ontolojik statüsünü) pre-metafizik bir olanakla,

orijinal mücadelenin kendi içinde açığa vurulan oluşunun (*be-ing*) olanağıyla değiştirir. Gizli ontolojik statü açığa çıkar ve nesneyi karşısına alıp anlamlandıran bilişsel olanaklılığın *öncesinde* kendisini şiddetle görünür kılar. Eğer “oluşun-kendisi kendisini *phusis* ve *logos* olarak aşına kılıyorsa” ve *phusis* logosun bir araya getirici kapsayıcılığını *phusis*'in kapsayıcı şiddeti olarak sunuyorsa, sanat eserinin bize yakınlığına ulaşma yolunda kendini dehşet ve korku olarak açığa vurur.

Heidegger'de etik deneyim hiçlikte, Nietzsche'ci nihilizmden – Nietzsche'de en yüksek değerlerin kendilerini değersizleştirerek yaşamın anlamını yitirdiği nihilizmden – ve Hegel'ci nihilizmden – Hegel'in kavramın kendisinin bilgisine ulaşma yolunda *mutlak bilinç*'te tarif ettiği mutlak olumsuzluktan farklıdır. Heidegger, Hegel'in dehşet deneyiminden (*angst*), Nietzsche'nin ise, görünüm ve belirlenimin hiçlik değil gerçeklik olduğu ve bunun ötesinin değer için Arşimet'çi bir dayanak noktası oluşturmasının yanılsama olduğu, her şeyin görünüm ve belirleniminin gücünün oyunundan ibaret olduğu görüşünden yararlanır.

Ama bence asıl olarak Nietzsche'ci nihilizmden öteye gidebilmek için, yani sorumluluk, adalet ve ötekine karşı bir umursama getirebilmek için yaslandığı yeri, *dehşet'i* Kierkegaard'cı masumiyette bulur. Kierkegaard dehşeti deneyimleme halini anlatırken şöyle diyordu:

“Bu halde (state) barış ve dinginlik var; ama aynı zamanda başka bir şey daha var... Nedir o o halde? Hiçbir şey? Peki hiçbir şey nasıl bir etki ortaya çıkarır? Dehşeti yaratır (*beget*)...”²⁹

Bununla birlikte Heidegger, edilgenlik, kırılganlık (*vulnerability*) ve yanıt veren sorumluluk (*responsive responsibility*) kavramlarını Hıristiyanı bağlamda değil, daha çok pre-Sokratik Yunan söyleminin şiirsel düşüncesinde yorumlar. Özellikle Sophocles'in trajik söylemi unutulmuş olan oluş'un, şiddetle kendisini açmasının davet ettiği dehşet ve karşı şiddet deneyimi bizi, “Batının tinsel çöküşüne” karşı çıkmaya çağırır. Heidegger, IM'de Batının, Rusya ve Amerika'nın umutsuz ideolojilerine karşı Alman – Avrupalı Dasein'da Yunan mirasını sahiplenmesi gerektiğini vurgular. Böylece, burada oluş'ta kendisini aşına kılan oluş, yukarıda söz ettiğim *Biz*'e belirli bir jeo-politik içinde açılır.

Theodore Kisiel, bu jeo-politik durumu Max Weber'in devlet otoritesinin meşruiyetini sağlayan rasyonel – bürokratik ve karizmatik özelliklerini tamamlayan bir Alman – Dasein'ı olarak yorumlar. Kisiel'e göre Hölderlin'in şiirsel söylemi, - ata toprakları (*fatherland*) ve anayurt (*homeland*) gibi – Weberian gelenekselliğe vurgu yapar ve Yunan Dasein'i ile Alman Dasein'ını buluşturan, oluş'un tarihsel yanlış yorumlanmalarını aşan Alman şiirsel söyleminin oluş'a isim verme gücünü gösterir.

Böylece ethos'un şiirselleşmesi, Yunanca *polis* sözcüğünün trajik ve dehşet uyan-

²⁹ CIM, sf. 229.

diran *Antigone'de* Almanca'ya, devlet (*Staat*), ya da şehir (*Stadt*) olarak değil, Alman Dasein'in Yunan tinine, Yunan mirasına sahip çıkabileceği bir tarihsel yer (*historical site*, Almanca *Stätte*) olarak aktarılmasında görülebilir.

Ethos'un burada-oluş'u, Alman jeo-politiğinde Batının kaderi olarak Nietzsche'nin nihilizminden öteye geçer. Ethos "bu şairlerin ve düşünürlerin topraklarında" yitirdiği ontolojik statüsüne yeniden kavuşur ve böylece *extension* anlamında uzam ve zamanın öznel bilişsel yapılarının sınırlarını, kendi akışları içinden gelen bir olanakla, - Yunanca *Peras* kavramının kendi sınırlarını aşma olanağının esinlediği gibi - dehşet, şiddet ve şiirde duyulabilir olan bir yaratıcılıkla yıkar. *Polis'ten Apolis'e*, Kierkegard'çı bir dehşetin pre-Sokratik şiirsel yorumuyla geçerken, sınırlar ve coğrafi belirlenim oluş'un, *Phusis* olarak kendisini açısında anlamını yitirir. *Bizi* sınırların aşıldığı bir farkına varma (*apprehension*) biçiminde, Alman jeo-politiğinin genişleyip yayılmacı oluşumuna götürür.

Bence Theodor Kiesel, başka pek çok yorumcu gibi bir ölçüde doğru okuma yapıyor. Hans Sluga'nın Carl Schmitt'e referansla söylediği gibi, etik - estetik deneyimin politik açılımı "Tüm politik ayrımların insan tarafından yaratıldığı"³⁰ düşüncesini içerir. Oluşun kapsayıcı bütünlüğünü gücü karşısında Alman jeo-politiği, nihilizmin, aşkınsal önceliliğin ve aşkınsal fenomenolojinin ötesinde yeni bir hümanizme ulaşır.

Yine kabul etmemiz gereken bir nokta, Heidegger'in *Letter on Humanism'de* Hölderlin'in *Remembrance (Andenken)* şiirine gönderme yaparak, Alman özü (*German essence*) aracılığıyla dünyanın yeniden şekillenebileceğinden³¹, Goethe'nin kozmopolitan şiirinden değil, Hölderlin'in Alman taşrasını yakalayan şiirinden yola çıkarak, Yunan düşüncesinin bize gönderdiği düşünsel mirasa erişebileceğimizden³² bahseder.

Bununla birlikte, yine L.H'de, *Being and Time'daki* iki ünlü cümlesini birbiriyle ilişkilendirirken, *techne'nin* teknolojik düşüncede eksik kalan yönünü vurgular. Bu iki cümleden biri: "Yalnızca Dasein oldukça oluş vardır", diğeri ise "Oluş saf ve yalın aşkınlıktır" diye çevrilebilir. "Vardır!" sözcüğü Almanca *Es gibt'in* karşılığı olarak İngilizce'de, *There is / It gives* diye karşılanıyor. Türkçe, *olan - kendini sunandır* diye çevrebileceğimizi düşünürsek, Heidegger'in *Being and Time'dan* bu yana gelen düşüncesinde öznenin aşkınsal-egemen pozisyonunun edilgen ve umursayan bir oluş biçimine tahvil edildiğini görebiliriz. "İnsan oluşun çobanıdır"³³ sözü Dasein'a, Dasein oldukça olan (*be-ing*) oluş'un (*being*) olurken (*be-ing*) özünü hatırlatması, onu umursamaya ve çobanlığa çağırmasını anlatıyor. Oluş, *es gibt* olarak, *burada-olan, kendini-sunan* bir ötekilik olarak insana sunuluyor.

Şimdi, sormamız gereken soru şu: Heidegger'in *Being and Time'dan* beri Oluşun

³⁰ CIM, sf, 242.

³¹ LH, sf,242.

³² LH, sf, 243.

³³ LH, sf, 261.

oluşu (*be-ing of Being*), aşkınsalın aşkınlığı, etiğin oluşu, (*ought*) kavramlarında sürdürdüğü ontolojik projesine baktığımızda, şiddet ve şiddetin jeo-politik sonuçlarının dışında, belki de Heidegger'e karşın, farklı bir etik olanak görebilir miyiz?

Oluş'un kendisini olmak zorunda olandan (*but-ought-to-be*) kopuk düşünebilmek, *henüz-değil*'i (*not-yet*) açık uçlu bir halde bırakabilir. Böylece ethos'un şiirselleşmesi, olmak zorunda olan oluş'un kapsayıcı bütünlüğüne, Alman jeo-politiği'nin, oluş'un Yunan düşüncesinden gönderilen hakiki anlamına ulaşma misyonuna ve şiirin bu misyonda örtük kalandan, anlaşılabilir olana bir aktarma aracı olarak Alman diline indirgenmesinin dışında düşünülebilir. Ötekilik, farklılık ve çoğulluk olarak, dehşetle karşılaştığımız ve karşı şiddeti davet eden özsel ortaklık dışında deneyimlenebilir. Dehşetin yerini hayret, gülümseme, farklılığın ironik farkındalığı alabilir. Chantal Mouffe'nin *ethos'un demokratizasyonu* diye tanımladığı, ötekiliğin burada-oluş'ta farklılık olarak umursanması böylece olanaklı olabilir.

Heidegger'de Heidegger'e karşın, ethos'un şiirselliğini demokratizasyon için bir şans olarak düşünebilirsek, *Polis*'i, Simon Critchley'in Hannah Arendt'e referansla söylediği gibi farklılıkların bir arada olabildiği kamusal bir alan olarak düşleyebiliriz.

Heidegger, ethos'u bir habitat olarak düşünmemize olanak vererek, etik-estetik deneyimde insanın ötekiliği ile yüzleşmesinin, onu hiçliğin bir adım ötesine taşıyabileceğini bize öğretti. Ancak, mahrem ve kamusal arasında geçit (*passage*) sağlayabilecek olan şiiri, şiddet ve karşı şiddet geriliminde düşündü. "Sanat, hakikatin işe koyulması olarak şiirdir." dedi³⁴ ve hakikatin kendisini, olduğu gibi anlama çabasını, ötekiliği oluşun şiddetinin kendisini açtığı yerde, yani ortak özde (*common essence*) buluşma olarak gördü.

Oysa bu yer, farklılıkların ortak akılda özdeşleştirilme sürecinin bir adım ötesine geçebilme fırsatı olarak, demokratizasyon için, ortak aklın kapsayıcılığını aşarak açılan bir olanak olarak düşünlenebilirdi. Bence hala düşünlenebilir.

Bu düşü koruyabilmek için yapmamız gereken şey belki de, Heidegger'in etik-estetik deneyimini mahremin kamusalla ilişkisini, kendisini *Es gibt* olarak açanın zorunluluğunda (*essential*) değil, Derrida'nın *Es gibt*'in karşılığı olarak önerdiği *Ilya la Cendre*'nin (kendisini sunarken geri çekilenin kendisi değil, geride bıraktığı izi) açık uçlu şiirselliğinde aramaktır. Derrida'nın Heidegger yorumlarında, kendisini sunanın oluşunu metafiziğin kapsayıcılığının dışına çıkarmak için varmış gibi yapma deneyimini bulabiliriz. Böylece, zorunluluktan zorunlu olmayabilen (*non-essential*) bir umursama etiğine, oluşun oluşunu anlamayı askıya aldığımız açık uçlu bir *henüz-değil* deneyimi ile geçebiliriz. Heidegger'in umursama etiğini *henüz-değil*'in açıklığında anlamak, ötekiliği farklılık olarak kabul edip, mahrem-kamusal arasında zorunlu olmayan bir ilişki için

³⁴ OWA, sf, 199.

sanatı, hakikatin işe koyulması olarak değil, Derrida'nın söyleyişi ile "sınırı işe koyan"³⁵ bir olanak olarak anlamak demektir. Bu anlayışta, kendisini sunarken aynı zamanda silen bir oluşun boşluğu, metafiziğin kuşatıcı ve kapsayıcı indirgeyciliğinden öte bir yerde deneyimlemeye çağırılır. Bu anlayış, teknik düşünen insanın boşluğunu doldurmak için metafizik bir zorunluluğun değil, yine Derrida'nın sözcükleriyle, " sonsuz çeşitlilikteki seslerin tonlamalarının"³⁶ çağrısına kulak vermektir.

Abstract

In this article I will discuss the experience of the ethical in later Heidegger. I will focus on the *place* of the ethical in Heidegger with regard to the lack of the ontological status of it in Kant. Thereby, I will refer to the conditions of the possibility of experienceability in Kant and post-Kantian philosophy in order to clarify the epistemological ground of ethics and show that the experience of the ethical has a *secret* ontological status that requires questioning from Heideggerian point of view. Then, I will discuss temporality of the *isness*, or the being of the intentionality and the notion of life-world as pre-bias of this *isness*. The shift from a central and transcendental subjectivity whose cognitive structure is supposed to have a pre-phenomenological *isness* to the constitution and receptive responsibility of subject as being-in-the-world, marks an alternative attempt to access the necessarily inaccessible as a consequence of the ontological difference for Heidegger. I argue that this attempt that relies on a Greek and especially pre-Socratic interpretation of what remains concealed in the unconcealment of Being as *phusis*, due to the use of *phusis* and its togetherness with logos, in the final analyses, the experience of the ethical calls for a violence-doing *we* for later Heidegger. I think, despite the richness and originality of Heidegger's interpretation of *ethos* and its coming to be in the habitat that human beings dwell, the creativity and openness of the experience of the ethical retains an attempt to remember and become proximate to a pre-metaphysical origin that refers to a new but violence doing humanism.

Nevertheless, besides the totalitarian political consequences of Heideggerian experience of the ethical, like his claim of the German Dasein inheriting the Greek originality and his favoring German geo-politics as a result of this, I claim that Heidegger still very inspiring. Similar to young Habermas, I think, Heidegger against Heidegger can be read for a more hopeful way of applying ethical and aesthetical to the habitat that we share with other and for a more democratic understanding of *ethos*.

³⁵ Derrida Jacques, *Positions*, translated by Carlson D.G., Routledge, London, 1992, sf, 12.

³⁶ Derrida Jacques, *Cinder*, translated by Lukacher Ned, University of Nebraska Press, Lincoln-London, 1991, sf, 14.

SPİNOZA FELSEFESİNDE İNSAN

M. Kazım Arıcan*

Giriş

Bu çalışmada XVII. yüzyılın önemli filozoflarından biri olan Benedict de Spinoza'nın (1632-1677)¹ insan anlayışını tahlil etmeye çalışacağız. Buna göre Spinoza insanı varlıklar içinde nasıl bir konumda değerlendirmektedir? İnsanın mahiyeti nedir? Tanrı ile ilişkisi nasıldır? Tanrı ve insanın mahiyet farklılığı var mıdır? varsa bu ne şekildedir? gibi sorular çerçevesinde konuyu analiz etmeye gayret edeceğiz.

1) Varlıklar İçinde İnsan

Spinoza'nın felsefesinde insanın konumunu ortaya koyabilmek için öncelikle onun varlıkları tasnifini kısaca görmemiz yerinde olacaktır. Spinoza varlığı tanımlamaksızın, doğrudan varlık tasnifiyle felsefesine giriş yapmaktadır.² O, var olanları, *kendinde olan* (in themselves) ve *başka şeyde olanlar* (in other things) şeklinde tasnif eder.³ Bir anlamda bu, *kendi başına var olan* ve *kendi başına var olamayan* ayrımıdır. Spinoza'nın böyle bir tasnifle, kendinden önceki filozoflardan farklı bir tasnif yapmadığı görülmektedir.⁴

Bu tasnifteki varlıklardan ilki Spinoza'nın cevher teorisine (substance), ikincisi ise tavrı teorisine (modus) işaret etmektedir.⁵

Buradaki tasnifine benzer şekilde ve buna ilave olarak, Spinoza'nın varlığı, temelde; yaratılmamış (uncreated) ve yaratılmış (created), nedeni olmayan (uncaused) ve nedeni

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Spinoza'nın hayatına ve genel felsefesine ilişkin daha geniş bilgi için bkz. M. Kazım Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

² Jean-Luc Marion, "The Coherence of Spinoza's Definitions of God in Ethics I, Proposition 11", *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*, Edited by Yirmiyahu Yovel, (Spinoza by 2000 The Jerusalem Conferences), E.J. Brill, Leiden 1991, içinde, s. 61.

³ Spinoza, Baruch, *Ethics*, I, Translated by Andrew Boyle, Introduction by T. S. Gregory, Heron Books, 1934, s. 2 (Axioms I).

⁴ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, s. 493 (XII/1071a); Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, AÜİF yayınları, Ankara 1968, s. 106 vd; Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, AÜİF yayınları, Ankara 1972, s. 95 vd; Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara 1983, s. 83, 100, 128, 129 vd, 139, 142, 153 vd; Hayrani Altuntaş, *İbn Sina Metafiziği*, (2.Baskı) AÜİF yayınları, Ankara 1992, s. 51 vd; Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gaz-zalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB yayınları, İstanbul 1993, s. 39 vd, 113 vd, 125 vd, 236 vd.; Kazım Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü: Yanyalı Es'ad Efendi (Bir Rönesans Denemesi)*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997, s. 127, 128; Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, I, Vol. I, Meridian Book, New York 1961, s. 62, 63;

⁵ Bkz. Spinoza, *Ethics*, I, Prop. IV, Proof, s. 3.

olan (caused) diye tasnif ettiği⁶ ve öncükileri cevher, sonrakileri ise tavır olarak adlandırdığı⁷ da görülmektedir. Dolayısıyla Spinoza'nın, varlığı, yaratılmış ve yaratılmamış şeklinde tasnif ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre varlığının nedeni bizatihi kendisi olan varlık yaratılmamış varlık olurken; varoluşunu başka bir varlığa borçlu olan varlık ise yaratılmış varlık olmaktadır.

Öte yandan Spinoza varlıklar arasındaki farkı ve ayrımı ortaya koyabilmek için iki farklı terim ortaya koymaktadır: *Yaratıcı Tabiat* (Natura Naturans) ve *yaratılmış tabiat* (natura naturata). Bu iki terim zaman zaman birbirinden farklı şekillerde "tabiatlaştıran tabiat" ve "tabiatlaşan tabiat" şeklinde ifade edilmektedir.⁹ Ancak biz, Spinoza'nın bizatihi kendi eserlerindeki ve özellikle mektuplarındaki¹⁰ kullanıma daha uygun olarak bu terimlerin "Yaratıcı Tabiat" (creating nature) ve "yaratılmış tabiat" (created nature) şeklinde ifade edilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Çünkü diğer anlayışta Spinoza'nın Tanrı için iki ayrı nitelediği vurgulanmış olmaktadır. Oysa o, bu iki farklı terimle varlığın iki farklı türüne dikkat çekmektedir.

Nitekim Etika'da açıkça görüleceği üzere Tabiatlaştıran Tabiat (Natura Naturans/creating nature), zorunlu, sonsuz ve mutlak anlamda tek hür varlık olan Tanrı'yı ifade ederken; tabiatlaşan tabiat (natura naturata/ created nature)¹¹ ise, mümkün, zorunsuz, sonlu ve meydana getirilmiş varlıklar olan tavırları ifade etmektedir. Dolayısıyla, tabiatlaştıran tabiat denildiğinde, Spinoza bununla, kendi başına var olan, kendi başına tasarlanan, ezeli ve sonsuz bir özü ifade eden cevheri ya da hür neden olarak tanımlanan Tanrı'yı anlatmak istemektedir.¹²

Tüm bu bilgiler ışığında kısaca belirtmek gerekirse Spinoza varlığı, kendi kendine var olan ve kendi kendine var olamayan şeklinde iki kısma ayırmaktadır. İlki Tanrı'yı ifade ederken, ikincisi sonlu ve meydana getirilmiş varlıkları ifade etmektedir. Buna gö-

⁶ Joseph Ratner, *Spinoza on God*, UMI, New York 1997, s. 8.

⁷ Ratner, *a. g. e.*, s. 9, 10.

⁸ Spinoza, *Short Treatise on God, Man and his Well-Being*, Translated by A. Wolf, 1910, Spinoza Electronic texts, 3/18/1999: <http://home.earthlink.net/~tneff/build3.htm#TOP?/~tneff/short.htm>. s. 80, 81.

⁹ John Hick, *Evil and the God of Love*, Collins, 1975, s. 24.

¹⁰ Bkz. Spinoza, Letter IX, *The Letters*, Translated by Samuel Shirley, Introduction and Notes by Steven Sarbone, Lee Rice, and Jacob Adler, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 1995, içinde.

¹¹ Spinoza'nın burada dile getirdiğimiz düşüncesi Natura Naturans ve Natura Naturata ayrımıdır. Bu iki terimin Türkçeye çevrilmesi sonucunda Tabiatlaştıran Tabiat ve meydana getirilmiş tabiat/tabiatlaşan tabiat ifadeleri ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla burada ifade edilmek istenen anlam, Spinoza'nın yoktan yaratma anlamında bir yaratma fikrine sahip olması değildir. Özellikle felsefe tarihinde panteist olmakla şöhret bulmuş Spinoza söz konusu olduğunda, ilâhi bir dindeki anlamıyla ya da daha özde İslam dinindeki anlamda bir yoktan yaratma terimini kullanmak mümkün ve kolay olmasa gerekir. Spinoza'daki bu ayırım için bkz. Mehmet Bayraktar, *Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının İslami Kökenleri*, AÜİF Dergisi, Cilt: XL, Ayı Basım, Ankara 1996; M.Kazım Arıcan, *Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının Anlamsal İçeriği Üzerine Tartışmalar*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt:4, Sayı:4, 2004, <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt4/makele/arican.pdf>

¹² Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XXIX, Note, s. 24.

re Tanrı, kendi kendisine var olan, özü varlığı kuşatan, ezeli-ebedi İlahi sıfatlara sahip, zorunlu, yüce ve mükemmel bir varlıkken; meydana getirilmiş varlıklar ise özü varlığı kuşatmayan, sonlu, mümkün, tikel, tekil, zorunsuz ve Tanrı tarafından meydana getirilen varlıklardır.¹³

Spinoza'nın söz konusu anlayışı gereği Mutlak olarak sonsuz ve zorunlu varlık olarak yalnızca cevher ya da Tanrı var olduğu için, her şey Tanrı'dadır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ya da kavranamaz.¹⁴ Dolayısıyla, Tanrı dışında hiçbir cevher olmayacağından, var olan her şey Tanrı'nın hal ve değişimi ya da tezahürü olan bir tavır (mode/modus) olmaktadır.¹⁵ Hal böyle olunca tavır, hem Tanrı'nın bir hal ve değişimini ifade etmekte, hem de Tanrı olmadan var olamayan ve anlaşılabilen bir varlığı dile getirmiş olmaktadır.

Bu bağlamda Spinoza'ya göre, insan da, özü varlığı kuşatmayan sonlu varlıklardan- dır. İnsanın da içinde olduğu yaratılmış varlıklarla Tanrı arasındaki farklılığa daha önce dile getirilen Zorunlu varlık ve zorunsuz varlık, meydana getiren varlık ve meydana getirilmiş varlık, Tanrı ve tavır gibi ayrımlarla işaret etmiştik. Bu tespitleri yaptıktan sonra, insanın mahiyeti ve Tanrı-insan ilişkisine ilişkin konuları incelemeye çalışacağız.

2) İnsanın Mahiyeti

İnsan acaba nasıl bir varlıktır? Kendi başına bağımsız ve yetkin bir varlık mıdır? Spinoza'ya göre insanın varlıklar içinde ve Zorunlu varlık karşısında konumu nedir?

Spinoza'ya göre insan sınırlı bir varlıktır. Özü varoluşu kuşatmaz. Dolayısıyla insanın zorunlu olarak varolması gerekmez. İnsanın var olabilmesi mümkün olduğu gibi var olamaması da mümkündür.¹⁶

Yukarıda varlıklar içinde insanın konumunda belirtildiği üzere insan Tanrı'ya bağımlı bir varlıktır. Tanrı gibi insanın özü var oluşu kuşatmaz. Zira Tanrı zorunlu varlık, insan ise mümkün varlıktır. Dolayısıyla insanın var olabilmesi ve var olamaması eşdeğer olarak imkan dahilindedir.

Ancak bazı açılardan insan Tanrı'ya benzemektedir. Söz gelişi Tanrı'da olduğu gibi insanın zihni de bedeni ile ilişkilidir. Yani, nasıl ki Tanrı'nın düşünce ve uzam sıfatı birleşmişse, insandaki zihin de bedenle o şekilde birleşmiştir.¹⁷

Spinoza'ya göre, insan, ruh ve bedenden oluşan cisimsel ve tensel, aynı zamanda düşünün¹⁸ bir varlıktır. Yani o, ruh (mind) ve beden (body), düşünce ve hayız olmanın

¹³ Spinoza'nın varlık, cevher ve tavır teorisine ilişkin olarak daha geniş bilgi için bkz. Kazım Arıcan, *a.g.e.*, s. 25 vd; Mustafa Yıldırım, "Descartes ve Spinoza'nın Cevher Anlayışının Karşılaştırılması", *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe (Seçilmiş Metinler)*, Derleyen: Betül Çotuk-söken, Türk Felsefe Kurumu, Ankara 2001, s. 570-573.

¹⁴ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XV, s. 11.

¹⁵ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XV, Proof, s. 11 ; Spinoza, *Short Treatise*, s. 61.

¹⁶ Bkz. Spinoza, *Ethics*, II, Axioms I, s. 38.

¹⁷ Bkz. Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XX, Proof; Prop. XXI, s. 57, 58; *Ethics*, III, Prop. II, Proof, Note, s. 86, vd.

¹⁸ Spinoza, *Ethics*, II, Axioms I, s. 38.

mutlak olarak özdeş olduğunu belirtmektedir.¹⁹ Bu nedenle, “insanın özü zorunlu olarak varoluşu kuşatmaz, yani tabiat düzenine göre insanın varolabilmesi ve var olamaması eşit olarak mümkündür”.²⁰ Çünkü Spinoza’ya göre, Tanrı’nın meydana getirdiği şeylerin özü varlığını kuşatmaz.²¹ Bu nedenle, Tanrı, varlıkların yalnızca varlığının başlangıç nedeni değil, aynı zamanda onların varlığının sürüp gitmesinin de nedenidir. Böylece, Mutlak olarak var olabilen yalnızca Tanrıdır.²² Demek oluyor ki Tanrı, insanın hem varoluşunun nedeni, yani onun var edicisi, hem de onun varlığının sürüp gitmesinin ve yavaşmasının nedenidir.

Spinoza, Descartes’daki ruh-beden düalizmini²³ monizme indirgemektedir. Yani Spinoza’da öznelik olarak telakki edilen ruh ile beden birleştirilmiştir. İnsanda zihin ile beden birleştiği gibi, ilâhî zihin ve uzam da her varlıkta birleşmiş durumdadır.²⁴ Uzam ile düşünce arasında, neredeyse ikisinin aynı şey olmasını gerektirecek derecede bir ilişki olmasından dolayı, bu ikisi arasındaki ilişki, yalnızca insanda söz konusu olmayıp, her varlık derecesinde bulunmaktadır.

Spinoza’ya göre, var olan her şey, Tanrı’nın uzam ve düşünce sıfatı altında, O’nun bir tezahürü ya da değişimi olarak algılanmaktadır.²⁵ Panteizme imkan tanıyan bu kanaate göre,²⁶ Tanrı, âlemde, her yerde mevcut olan bir ilke durumuna gelmektedir. Yani, “her şey Tanrı’dadır ve Tanrı sayesinde vardır”.²⁷ Böylece O, her şeyin nedenidir. Öyle ki, Tanrı her şeyin etkin nedeni veya özü olarak meydana gerirci²⁸ tabiat (Natura Naturans) olduğu için, âlemdeki nesnelere ya da tavırlar da O’nun etkileri veya söz konusu sıfatlarının tavırları olan meydana getirilmiş tabiat (natura naturata) dır.²⁹ Bu anlamda

¹⁹ Celestine J. Sullivan, *Critical and Historical Reflections on Spinoza's "Ethics"*, UMI, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1958, s. 10.

²⁰ Spinoza, *Ethics*, II, Axioms I, s. 38.

²¹ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XXIV, s. 21.

²³ Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz: R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çeviren: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 29 vd; R. Descartes, *Aklını İyi kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Aramak İçin Metod Üzerine Konuşma*, Çev. Mehmet Karasan, MEB yay. İst. 1997, s. 35 vd.

²⁴ Spinoza, *Ethics*, II, Prop. VII, s. 41, 42; *Ethics*, V, Preface, s. 199 vd.

²⁵ Bkz. Spinoza, *Ethics*, II, Prop. VII, s. 41.

²⁶ Spinoza’nın panteist olmasına ilişkin daha ayrıntılı bilgi ve tartışmalar için bkz. Murtaza Korlaelçi, *Panteizm ile Vahdet-i Vücut’un Mukayesesi*, Erciyes Üniv. Yay. No: 29, Kayseri 1992, s. 74 vd. Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s.16 vd.

²⁷ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XV, s. 11.

²⁸ Spinoza eserlerinde yaratma kavramını kullanmaktadır. Ancak bunu neden olma kavramıyla aynı anlamda kullanmaktadır. Dolayısıyla ‘yoktan yaratma’ anlamında bir yaratma değil ‘neden olma anlamında’ bir yaratma kavramı söz konusudur. Şu halde yaratma kelimesinin monoteist dinlerdeki anlamsal içerikteki bir yaratma olmadığını tekrar vurgulamak isteriz. Spinoza’ya göre Tanrı zorunlu varlık olduğu için, Onun ‘yaptığından başkasını yapabilme’ anlamında bir seçme, irade ve hürriyete sahibi olamamaktadır. Dolayısıyla Spinoza’da yoktan yaratma değil zorunlu olarak Ondan çıkma (sudur) söz konusudur. Daha geniş bilgi ve tartışmalar için bkz. Arıcan, *a.g.e.*, s. 149 vd.

²⁹ Bkz. Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XXIV, XXV, s. 21; Prop. XXIX-XXXI, s. 23-25

insan zihni subjektif olarak Tanrı'nın tabiatının mahiyetindedir, O'na iştirak eder.³⁰ Dolayısıyla, âlemde olup biten her şey, Spinoza'ya göre, Tanrı'nın bir ifadesidir. Zira, O'nun tek ve ezeli-ebedî olması bunu gerektirmektedir.

2) Tanrı- İnsan İlişkisi

Öncelikle belirtmek gerekir ki her hangi iki şey arasında bir ilişkiden söz edilebilmesi için bu iki şeyin birbiriyle ya olumlu ya da olumsuz bir bağının bulunması veya bu iki şeyin birbirini etkileyen bir hususun söz konusu olması gereklidir.

a) Tanrı ve İnsanın Mahiyetlerinin Farklılığı Üzerine

Spinoza'ya göre acaba Tanrı ile insan arasında mahiyet açısından bir fark var mıdır? Yoksa genel monist sistemi gereği her şey tek ilkeye mi indirgenmektedir? Panteist bir telakki ile her şeyin Tanrı mı olduğu ya da Tanrı'da mı olduğu ileri sürülmektedir?

Spinozaya göre var olan her şey Tanrı'nın bir tavrı olarak, Tanrı'da olduğu ve ancak O'nun sayesinde var olduğu için, Tanrı tavırların yani var olan her şeyin aşkın ve geçici nedeni değil içkin ve kalıcı nedenidir.³¹ Dolayısıyla tüm şeyler, Tanrısal bilincin bir parçası olarak belli bir tavir ya da tezahürdür.³²

Böyle bir ilişki çerçevesinde Spinoza'ya göre, insan zihni ile Tanrı'nın sonsuz zihni arasında da önemli bir ilişki söz konusudur. "Her şeyin Tanrı'da ve Tanrı sayesinde var olması" ilkesi gereğince, insan zihni de Tanrı'nın sonsuz zihninin bir parçasıdır.³³ Yani, bireysel insan zihni Tanrı'nın düşünce sıfatı altında ortaya çıkan Tanrısal bilincin bir tezahürü ve tavrı olmuş olmaktadır.³⁴

Bu noktada Spinoza felsefesinin çok dikkatli analiz edilmesi önem arz etmektedir. Çünkü Spinoza klasik panteizmin her şeyi tek ilkeye indirgemesi gibi "her şey Tanrı'dır ya da Tanrı her şeydir" düşüncesinin aksine çağdaş ekol olan pan-enteizmle örtüşen "her şey Tanrı'dadır" fikrini savunmaktadır.³⁵ Dolayısıyla onun doğrudan Tanrı ve âlem ya da Tanrı ve tüm var olanların özdeşliğini savunduğunu ileri sürmek kolay bir iddia ola-

³⁰ Benedict De Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, Translated from the Latin With an Introduction by R.H.M. Elwes, Dover Publications, Inc., New York 1951, s. 14.

³¹ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XVIII, s. 18.

³² Bkz. Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XI, Proof and Note, s. 45, 46.

³³ Bkz. Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XI, Cor. S. 46; *Ethics*, IV, Prop. IV, s. 147; *Ethics*, IV, Appendix VII, s. 192.

³⁴ Bkz. Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XI, Note, s. 46.

³⁵ Spinoza'daki bu ayrım yaratma bağlamında bir ayrım değildir. Bu durum hiçbir şekilde onda yoktan var etme anlamındaki monoteist dinlerdeki 'yoktan yaratma' fikrine işaret etmemektedir. Zaten Spinoza'daki zorunluluk anlayışı onun Tanrı anlayışında da teist anlamda Tanrı'nın Zât olması fikrine yükseltememektedir. Dolayısıyla Spinoza felsefesindeki söz konusu olan bazı kavramlar her ne kadar teizmdeki ya da monoteizmdeki kavramlara benzese de, bunların içeriği Spinoza felsefesinde teizmdeki anlamlardan farklı şekillerde doldurulmaktadır. Ayrıca bkz. Arıcan, a.g.e., s. 150, 152.

mamaktadır.³⁶ Çünkü her şey Tanrı'dadır demek, her şey ancak Onun sonsuz tabiatının kanunlarına göre meydana gelir,³⁷ ancak Onun sayesinde vardır³⁸ ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz veya kavranamaz anlamına gelmektedir.³⁹ Kısacası böyle bir anlayışa göre, Tanrı dışında hiçbir cevher olamayacağından dolayı, var olan her şey Tanrı'nın hal ve değişimi ya da tezahürü olan bir tavır (modus) olmak durumundadır.⁴⁰ Bu gibi fikirler, insanı, varlıkların özdeşliği fikrine sürüklüyor

İnsan, reel varlığı açısından uzam sıfatının bir tavrı iken; insan fikri ya da insanla ilgili bir fikir, düşünce sıfatının tavrıdır. Ama sonuçta, her şeyin Tanrı'nın bir ifadesi olması gibi, insanla ilgili her iki husus da Tanrı'nın bir ifadesidir.⁴¹ Daha açık ifadesiyle, insan ruhî açıdan sonsuz düşüncenin (düşünce sıfatının) bir tezahürü; bedenî açıdan ise sonsuz uzamın bir değişimidir. Her fikir bir cisme karşılık geldiği gibi, her ruh da bir bedene karşılık gelmektedir.⁴²

Spinoza'ya göre, birçok kişi, Tanrı'nın tabiatı ile insanın tabiatını karıştırmaktadır. Çünkü onlar, Tanrı'da sırf insan duygulanışlarını varsayarlar ve bu da duygulanışların ruhumuzda nasıl meydana geldiğini bilmedikleri zaman olur.⁴³ Bu hususta, Spinoza, Tanrı'nın insan gibi algılanıp düşünülmesine karşı çıkmakta, bu yanlışlığın sebebinin Tanrı ve insan tabiatının doğru olarak bilinmemesine bağlamaktadır. Spinoza'ya göre, Tanrı, asla cisimsel ve tensel değildir. Çünkü, cisim ve ten ancak maddî varlıklar için söz konusudur. Mutlak olarak sonsuz bir varlık olan Tanrı için böyle bir düşünce saçma olacaktır. Cisim ve ten ancak insan varlığı için söz konusudur. Bu sebeple, Tanrı ve insan tabiatı birbirine kesinlikle benzemektedir.⁴⁴

Spinoza'nın felsefesinde Tanrı ve insanın ayrı tabiatları olduğu tüm netliği ile ortaya

³⁶ Burada dile getirilen *her şey Tanrı'dadır* ifadesi, panteizm ve pan-enteizm tartışmalarının ve farklılığının mihenk taşıdır. Felsefe geleneği içinde panteizm, "*her şey Tanrı'dır*" ya da "*Tanrı her şeydir veya şeydedir*" ilkesini savunurken; pan-enteizm, "*her şey Tanrı'dadır*" düşüncesini temel alır. Dolayısıyla farklılık ve tartışma, *her şeyin Tanrı* (all thing is God) veya *her şeyin Tanrı'da* (all thing is in God) olması noktasında odaklanmaktadır. Buna göre birinci ilkeyi benimseyenler panteist, ikinciye benimseyenler pan-enteist olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Erdem, *a.g.e.*, s. 1-4; *Encyclopædie of Religion and Ethics*, Vol. IX, A.E. Garvie, "Pantheism" maddesi, edited by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York 1995, içinde, s. 609; *The Encyclopedia of Religion*, Vol.11, Charles Hartshorne, "Pantheism and Panentheism", mad., Editor in Chief Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987., içinde, s. 165, 169, 170; Paul Harrison, *The Element of Pantheism: Understanding the Divinity in Nature and the Universe*, Element Books Limited, Boston 1999, s. 1-3, 6-8; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay. İst. 1992, s. 188, 190; Charles Hartshorne and William L. Reese, *Philosophers Speak of God*, The University of Chicago Press, Chicago 1953, s. 506.

³⁷ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XV, s. 11; Note, s. 14, 15

³⁸ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XVII, Proof, s. 15.

³⁹ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XV, s. 11.

⁴⁰ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XV, Proof, s. 11 ; Spinoza, *Short Treatise*, s. 61.

⁴¹ Bkz. Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XV, s. 53; Prop. XXIII, s. 58, 59; Prop. XXV, s. 60; Prop. XXXVI, Proof, s. 65; Prop. XLVII, Proof, s. 73; Prop. XLVIII, s. 74, 75.

⁴² Bkz. Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XIII, s. 47; Prop. XXIII, s. 58; *Ethics*, III, Prop. II, s. 86, vd.

⁴³ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. VIII, Note II, s. 5.

⁴⁴ Bkz. Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XV, Note, s. 11.

çıkılmaktadır. Tanrı, insanın varlığını ve özünü meydana getiren, kuşatan ve var eden bir varlıktır. Bu bağlamda Spinoza, şu ifadelere yer vermektedir: “Cevherin varlığı insanın özüne ait değildir, ya da diğer bir ifadeyle cevher insanın şeklini meydana getirmez. Cevherin varlığı, zorunlu varlığı kuşatır. O halde, şayet cevherin varlığı insanın özüne ait olsaydı, cevherin varlığı verilmiş olduğu varsayılınca, aynı şekilde insan da zorunlu olarak verilmiş olacaktı ve sonuç olarak insan zorunlu olarak var olacaktı ki bu da sağlamadır”⁴⁵ ve yine, “insanın özü Tanrı'nın sıfatlarının bazı tezahürleri (modifications) üzerine kurulmuştur. Çünkü cevherin varlığı insanın özüne ait değildir. Öyle ise sonraki Tanrı'da var olan ve Tanrı olmadan var olmayan ve algılanamayan bir şeydir, veya belirli ve gerektirilmiş bir tarzda Tanrı'nın tabiatını ifade eden bir tezahür ya da tavidir”⁴⁶. Bu ifadeler gereğince, Mutlak olarak tek Cevher Tanrı'dır. Tanrı'nın dışındaki cevherler ise, Tanrı'da olan ve Tanrı olmadan var olamayan, Tanrı'nın tavır, tezahür ve duygulanışlarıdır. Yani Tanrı sayesinde var olabilen varlıklardır. İnsan da, bu anlamda sonlu ve 'Tanrı olmadan var olamayan' bir tavidir.

Spinoza, bununla birlikte, filozofların, Tanrı'nın her şeyin nedeni, diğer bir ifadeyle şeylerin gerek özlerinin gerekse varlıklarının nedeni olmadığı yönündeki düşüncelerini eleştirmektedir. Zira filozoflara göre,⁴⁷ insan, kendi özünün ve varlığının nedenine sahip olmuş olacaktır; insanın yaratılışında Tanrı'nın hiçbir rolü bulunmayacaktır. Bunun aksine, Spinoza, Tanrı'nın her şeyin özünün ve varlığının nedeni olmasından hareketle, Onun, insanın özünün ve varlığının nedeni olduğunu belirtir. Zira, insanın özünün varlığını kuşatmaması, aksine Tanrı'nın her şeyi kuşatması bunu gerektirmektedir.⁴⁸

b) Tanrı'yla İlişkinin Egzistansiyel Boyutu

Tanrı insan ilişkisinde Spinoza'nın felsefesini belirleyen en temel nokta ve onun kendisine özgü olabilecek en önemli farklılığı bu ilişkinin egzistansiyel boyutuna dikkat çekmesi⁴⁹ ve buna oldukça fazla önem vermesidir.

Spinoza'ya göre, insan zihninde veya ruhunda ilk var olan şey Tanrı düşüncesidir. Ona göre, “insan zihninin fiili varlığını teşkil eden (constitutes) ilk şey, fiili olarak var olan tekil bir şeyin fikrinden (ideâ) başka bir şey değildir”.⁵⁰ Böylece, Spinoza'nın düşüncesine göre, Tanrı'nın insanın hem özünün hem de varlığının nedeni olması sonucunda, insan zihninde ilk var olan şey Tanrı idesidir. Dolayısıyla, insan, varoluşuyla birlikte Tanrı fikrine sahip olmaktadır. Spinoza, bu düşüncesiyle, bir anlamda, Kierkegaard varoluşçuluğuna önceden işaret etmektedir. Daha önce zikrettiğimiz gibi, ona gö-

⁴⁵ Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XV, Prof, s. 44.

⁴⁶ Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XV, Corollary, s. 44.

⁴⁷ Spinoza burada hangi filozofları kastettiğini açık ve seçik olarak belirtmemektedir. Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XVII, Note, s. 16.

⁴⁸ Bkz. Spinoza, *Ethics*, Part II, Prop. X, Note, s. 44-45.

⁴⁹ Ahmet Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Yay. Bursa 2001, s. 104.

⁵⁰ Spinoza, *Ethics*, Part II, Prop. XI, s. 45.

re, Descartes'da olduğu üzere ve ondan aldığı etkiyle insan, fitrî olarak Tanrı fikrine sahiptir.

Spinoza, söz konusu varoluşçu düşüncesi gereği olarak "her kim kendisini ve kendi duygulanışlarını (emotions) açık ve seçik olarak bilirse Tanrı'yı sever ve kendisini ne kadar iyi bilirse, duygulanışlarını ne kadar iyi bilirse Tanrı'yı da o kadar iyi bilir"⁵¹ demektedir. Öncelikle insanî varoluşun anlam ve amacını bulmayı amaçlayan⁵² Spinoza, insanın kendi varlığını ve var oluşunu bildiği takdirde Tanrı'yı bileceğini ve seveceğini düşünür. Çünkü ona göre, insanda ilk var olan şey, Tanrı fikridir. Dolayısıyla, o, insanın kendisini, kendi varlığını ve duygulanışını açık ve seçik bilmekle Tanrı'yı bileceğine, Ona ulaşacağına ve böylece Onu seveceğine işaret etmektedir. Spinoza, burada, insanın kendisini bilmekle kalmayarak, bunun bir adım ötesi olan Tanrı'yı bilmeye ulaşmasına dikkat çekmektedir.

Spinoza'ya göre insanın özü, Tanrı'nın sıfatlarının sonucunda meydana gelmektedir. Yani insan, Tanrı'nın yaratma ve kudret gibi sıfatlarının etkisiyle meydana gelmiştir. Ancak Tanrı'nın söz konusu bu sıfatları zorunlulukla bağlantılıdır. Zorunlu olarak yaratma ve kudret anlayışı, teist anlamdaki hür olarak yaratma ve kudret sahibi olmaktan oldukça farklıdır.⁵³ Dolayısıyla, bu anlamda insanın özünü kuran, insanın meydana gelişine neden olan, Tanrı'dır. Yine, ona göre, insanda ilk meydana getirilen de, zihin (fikir)dir.⁵⁴

Spinoza'ya göre, insanda fiil halinde var olan veya insan ruhunu oluşturan ilk şey fiildir. İnsanın özünü kuran bu ruh, Tanrı'nın sonsuz zihninin bir parçasıdır. Bu yönüyle insanın Tanrı'dan gelen bir yönü vardır. Spinoza'ya göre, temelde insanın var olmasının nedeni Tanrıdır, ama tamamen Tanrı'ya benzememekle ve O'nun aynısı olmamakla birlikte insan ruhu Tanrı'dan bir parçadır.⁵⁵

Buradaki düşüncelere dayanan bazı Spinoza yorumcularına göre, Spinoza, insan zihninin (mind), yaratılmış bir cevher (created substance) olmadığını ileri sürer. Bireysel insan zihni, Tanrı'nın yalnızca belirli bir duygulanışıdır -tezahürüdür- (modification). Descartes da ise, insan zihni, yaratılmış düşünen bir cevherdir (created thinking substance).⁵⁶

Spinoza'ya göre, insanın tabiatı, her şeyden önce, "ruh (mind) ve bedenden ibarettir ve insan bedeni (the human body) onun hakkındaki duygumuza göre vardır"⁵⁷. Dolayı-

⁵¹ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XV, s. 209, 210; *Etika*, V, Önerme XV, s. 310.

⁵² Cevzici, *a. g. e.*, s. 104.

⁵³ Spinoza'nın Tanrı'ya ilişkin kudret, yaratma, irade ve bilme gibi sıfatlar hakkındaki düşünceleri için bkz. Arıcan, *a. g. e.*, s. 117-149

⁵⁴ Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XI, Proof, s. 45-46.

⁵⁵ Spinoza, *Ethics*, II, s. 46. Spinoza, burada dile getirilen konunun çok hassas bir konu olduğunu, okuyucuların burada sıkıntıya düşebileceğini ve akıllarına bir çok şey gelebileceğini belirtir. Bunun için okuyuculardan kendisini sabırla ve bir bütünlük içinde okumalarını ister.

⁵⁶ Stuart Hampshire, *Spinoza*, Penguin Books, Harmondsworth 1951, s. 82-83.

⁵⁷ Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XIII, Corollary, s. 47.

sıyla, Spinoza'ya göre, insan tabiatı, ruh ve bedenden mürekkeptir. Bu ikisi birleşiktir, yani birbirinden ayrılmaz. Ruh beden birliğinin doğru algılanması, kendi tabiatımız hakkında uygun ve doğru bilgiye bağlıdır. Şayet, kendi tabiatımız hakkında doğru ve yeterli bir bilgiye sahip değilsek, ruh beden birliğini, upuygun ve seçik olarak bilemeyiz. Ruh beden birliği, yalnızca insan varlığı için söz konusu değil, farklı derecelerde de olsa tüm canlılarda söz konusudur. Ayrıca, Tanrı her şeyin nedeni olduğu için ve her şey hakkında bilgisi olduğundan dolayı, insanın bedeni hakkında bir fikri ve bilgisi vardır. Yine, ona göre, insan ruhuyla başka ruhlar arasındaki yetkinlik derecesini belirtmek ve onun Tanrı'yla ilişkisini ortaya koymak için, insan bedeninin tabiatını bilmek zorunludur.⁵⁸

Spinoza'nın daha önce ifade ettiği gibi, hem beden hem ruh basit değil, bileşiktir. Tanrı ise basit bir varlıktır. Spinoza'ya göre, sonlu varlıklar bileşik; ezeli ve ebedi olan Tanrı ise basittir. Bunun sonucu olarak, ona göre, "bedene sahip olan her ferdin fikri zorunlu olarak Tanrı'dadır".⁵⁹ Görüldüğü üzere, hem ruhi hem de bedeni formu açısından mürekkep olan insan, bu niteliğiyle Tanrı'ya bağımlıdır ve Tanrı tarafından meydana getirilmiş olmaktadır.

Spinoza'ya göre, var olan her şey, Tanrı tarafından meydana getirilmektedir. Tanrı da en yetkin varlıktır. Ancak, yetkin olan bir Tanrı'nın var ettiği varlıkların yetkin olmaması veya Hume'un aktardığı gibi,⁶⁰ âlemden bunca kötülük nedir denildiğinde, Spinoza, bunun izafilikten kaynaklandığını belirtir. Yani, temelde her şey kendi tabiatı gereği yetkindir, ama kişilerin duyularına göre birisi için iyi gözükürken aynı şey, diğer kimse için kötü gözükebilir. Dolayısıyla, Tanrı'nın neden olduğu her şey tabiatı itibarıyla iyidir, ancak kişilerin duyularına göre, bu, iyi veya kötü diye nitelendirilmektedir.⁶¹

Spinoza'ya göre, yine, benzer şekilde, mutlak anlamda tek yetkin olan Tanrı'dır. Ona göre, Tanrı, insanı eksik yarattı iddialarının aksine, insan kendi bütünlüğü içinde yetkin yaratılmıştır. Fakat Tanrı'ya nispetle yetkin değildir. Tanrı'ya nispetle insan yetkin değildir. Kendi bütünlüğü içinde yetkindir. Ayrıca Tanrı, insanın kendini geliştirip, daha yetkin kılacağı tabii kanunlar ve tabii bir düzen kurmuştur. Bu imkanı kullanabilen biraz daha yetkin olacaktır. Dolayısıyla, insan potansiyel olarak daha yetkin olmaya elverişli bir konumda meydana getirilmiştir. Spinoza, insanların ön yargıları sebebiyle kendilerini eksik gördüklerini belirterek, ince bir düşünce ve tefekkürle insanların bunun

⁵⁸ Spinoza, *Ethics*, II, s. 47-48.

⁵⁹ Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XV, Proof, s. 53.

⁶¹ Spinoza, *Ethics*, I, Appendix, s. 36.

⁶⁰ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Ankara 1995, s. 209. Burada bu dilemma şu şekilde sunulur: "(Tanrı) kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde O erksizdir. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor, hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?"; karşı. Pike, Nelson, "Hume on Evil", *Logical Analysis and Contemporary Theism*, Edited by John Donnelly, Fordham University Press, New York 1972, içinde, s. 143-160; Hick, a. g. e., s. 5 (dipnot 1).

⁶¹ Spinoza, *Ethics*, I, Appendix, s. 36.

böyle olmadığını anlayabileceğini vurgulamaktadır.⁶²

Daha önce belirttiğimiz gibi, Spinoza'ya göre; Tanrı, insan bedeninin fikrine sahiptir ve insan bedenini bilir.⁶³ Aynı şekilde, ona göre, insan ruhunun bilgisi ve fikri de, Tanrı'da vardır. Dolayısıyla, ruh ve beden Tanrı'ya bağlıdır ve Ona nispet edilir.⁶⁴

Spinoza'ya göre, Tanrı-insan ilişkisinde, ilk önce Tanrı'da insanın ruh ve bedenine dair fikir ve bilgi vardır. Daha sonra, insan da, kendisinde doğuştan Tanrı fikri ve bilgisi var olduğunu keşfetmektedir. Hasılı, Spinoza'ya göre, hem Tanrı'da insanın ruh ve beden bilgisi hem de insan da Tanrı'nın varlığının fikir ve bilgisi vardır.

Bu sonuca göre, Spinoza felsefesinde, ruh ve ruh fikrinin varlığı, aynı düşünce gücünün aynı zorunluluğu ile Tanrı'dadır.⁶⁵ Yine, beden duygulanışlarının fikirleri insan ruhudadır ve insan ruhunun özünü meydana getirmeleri bakımından da Tanrı'dadır. Bu fikirlerin fikirleri, insan ruhunun bilgisine ya da fikrine sahip olmak bakımından Tanrı'da vardır. Dolayısıyla, ruhun fikri veya bilgisi beden fikri veya bilgisiyle aynı tarzda Tanrı'dan çıkar ve Tanrı'ya nispet edilmektedir. Yani Tanrı'ya dayanmaktadır.⁶⁶ Spinoza'nın genel felsefesi içinde bir çok ifadesi panteizm olarak yorumlanmaya müsait olmakla birlikte, buradaki düşünceleri onun idealist panteizmi⁶⁷ olarak yorumlanabilmektedir.

Spinoza'ya göre, Tanrı, yalnızca insanın ruh ve beden bilgisine sahip olmayıp, tüm şeyler hakkında da upuygun bilgiye sahiptir.⁶⁸ Aynı şekilde, ona göre, bütün bilgiler, Tanrı'ya nispet edilmeleri bakımından doğru ve uygundur.⁶⁹ Bütün fikirlerin Tanrı'ya nispetle doğru olması,⁷⁰ onların Tanrı'ya uygunluğu açısından mutlak olarak doğru olmasını ifade etmektedir.⁷¹ Dolayısıyla, her konuda olduğu gibi bu konuda da her şeyin ölçüsü Tanrı'dır.⁷²

Spinoza yorumcularından Joachim'e (1868-1938) göre, Spinoza'nın dile getirmiş olduğu upuygun bilgi, Tanrı'nın bilgisine işaret etmektedir. Çünkü, Tanrı'sız ne bir şey var olabilir ne de algılanabilir. Bu nedenle, özgür insan için en nihai gaye Tanrı'yı ya da O'nun upuygun bilgisini bilmektir.⁷³

Diğer taraftan, Spinoza'ya göre, sezgisel bilgi sayesinde insan, varlıklarla ve Tanrı'yla doğru ve sağlıklı bir ilişki kurmaktadır. İnsan, sezgisel bilgiyle hem upuygun ve

62 Spinoza, *Ethics*, I, Appendix, s. 36.

63 Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XIX, Proof, s. 57.

64 Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XX, s. 57.

65 Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XXI, Note, s. 58.

66 Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XXII-Prop. XXIII Proof, s. 58.

67 Bkz. Korlaelçi, a.g.m., s. 67.

68 Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XXX, Note, s. 62.

69 Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XXIX, Corollary, s. 62.

70 Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XXXII, s. 63.

71 Bkz. Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XXXII, s. 63; Prop. XXXVI, Proof, s. 65; Prop. XXXVIII, s. 65; Prop. XXXIX, Proof, s. 66.

72 Bkz. Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XXXII, s. 63; Prop. XXXIII, Proof, s. 63.

73 Bkz. Harold Henry Joachim, *A Study of The Ethics Of Spinoza*, Clarendon Press, Oxford 1901, s. 270, 271.

açık seçik bilgilere ulaşarak⁷⁴ doğruyu yanlıştan ayırmayı bilmektedir⁷⁵ hem de Tanrı hakkında doğru bilgilere ulaşarak⁷⁶ Onun ezeli ve sonsuz özü hakkında upuygun ve yetkin bilgiler elde etmektedir.⁷⁷ Bu sayede, ona göre, insan ruhunun, kendi bedenini ve fiil halinde var olan dış cisimleri yanında,⁷⁸ Tanrı'nın ezeli ve sonsuz özü hakkında upuygun bir bilgisi oluşmaktadır.⁷⁹

Spinoza, son tahlilde, Tanrı-İnsan ilişkisini, insanın Tanrı'nın iradesine ve Onun rızasına göre hareket etmesine dayandırmaktadır. Ona göre, insan, Tanrı'nın iradesine göre hareket ettiği zaman, Tanrı'nın isteğine göre hareket etmiş olacaktır ve böylece yetkin insan olacaktır. Dolayısıyla, insanın yetkinliği, Tanrı'nın iradesine olan yakınlığına, bağlılığına ve Onun yetkinliğini anlamasına bağlıdır. Bu sayede insan, üstün erdem ve mutluluk sahibi olmaktadır ki, bu da, onun dindarlığının derecesini göstermektedir.⁸⁰

Spinoza'ya göre, yukarıdaki gibi, Tanrı'yla doğru bir ilişki kuran kişi, kimseden nefret etmemeyi ve kimseyi hor görmemeyi, hiç kimseye kızmamayı, kimseyle alay etmemeyi ve kimseye hasetle bakmamayı sosyal hayat için önemli görürken,⁸¹ bireysel olarak da, her şeyden memnun olmayı, komşusuna yardım etmeyi, zayıflıkla, tarafıllıkla ya da yanlış inançla hareket etmemeyi, yalnız akılla hareket etmeyi ilke edinir.⁸² Ona göre, bu ilkeler, topluma faydalı olduğu kadar, yurttaşların yönetilmeleri ve yöneltmeleri için gereken şartları öğretmektedir. Bu da, onların köle olmalarını değil, en iyi şekilde hür olarak yaşamalarını sağlamaktadır.⁸³

Sonuç olarak, Spinoza'ya göre, Tanrı-İnsan ilişkisinde yukarıda sözü edilen ilkeler çerçevesinde hareket etmek, bireysel açıdan olduğu kadar, sosyal ilişkiler açısından da faydalıdır.

c) Tanrı'yla İlişkinin Epistemolojik ve Aşk Boyutu

Spinoza ezeli-ebedi bir mutluluğun Tanrı'ya ilişkin bilgiyle ve Tanrı aşkıyla elde edileceğini düşünür.⁸⁴ Dolayısıyla o, bu ilişkide bilgisel ve aşk boyutuna dikkat çekmektedir.

Tanrı-İnsan ilişkisinde Spinoza, insan açısından insanın Tanrı'yı bilmesini ve sevmesini gerekli görmektedir. Böylece, ona göre, insan tarafından Tanrı'nın bilinmesi ve sevilmesi Tanrı-insan ilişkisinin bir parçası olmaktadır.

⁷⁴ Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XLI ve Proof, s. 69.

⁷⁵ Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XLII ve Proof, s. 69.

⁷⁶ Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XLVI, Proof, s. 73.

⁷⁷ Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XLVI, s. 73.

⁷⁸ Bkz. Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XLVII, Proof, s. 73, 74.

⁷⁹ Bkz. Spinoza, *Ethics*, II, Prop. XLVI, s. 73; *Ethics*, I, Appendix, s. 31, 32.

⁸⁰ Spinoza, *Ethics*, II, Prop. Önerme XLIX, Note, s. 81.

⁸¹ Spinoza, *Ethics*, II, Prop. Önerme XLIX, Note, s. 81.

⁸² Spinoza, *Ethics*, II, Prop. Önerme XLIX, Note, s. 81.

⁸³ Spinoza, *Ethics*, II, Prop. Önerme XLIX, Note, s. 81.

⁸⁴ Cevizci, a. g. e., s. 104.

Spinoza, insanın daima Tanrı'nın lütfuna muhtaç olduğunu düşünür. Bu sebeple, ona göre, insanın en yüksek erdemi, Tanrı'yı bilmek ve sevmektir. İnsanın fıtratı Tanrı'yı bilmeye yöneliktir. İnsan, fıtratına uygun hareket ettiği ve kendi özünü tanıdığı sürece Tanrı'yı bilecek ve sevecektir. Nitekim, Spinoza, Etika'nın II. bölümünün XLVII. Önermesinde "insan ruhunun, Tanrı'nın ezeli ve sonsuz özünün upuygun bilgisine sahip"⁸⁵ olduğunu ifade etmektedir. Yani, ona göre, insan, doğuştan Tanrı'nın özünü bilmeye yeteneklidir. Çünkü insan fıtrî olarak Tanrı fikrine sahiptir. Bu yetenek potansiyel olarak her insanda vardır, kimi insanlar kendi ruhi ve bedeni yapılarını yeteri derecede tanıyarak bu yeteneği keşfedebilir, ama kimi insanlar ise kendi kendisine yabancı olması sebebiyle bu yeteneğini ortaya çıkaramamaktadır.

Bu çerçevede Spinoza'ya göre, insan ruhunun "Tanrı'nın ezeli ve sonsuz özü hakkında onun upuygun bir bilgisi vardır".⁸⁶ Bunun gereği olarak da, "Tanrı'nın sonsuz özü ve ezelliliği bütün insanlarca bilinmektedir".⁸⁷ Kısacası Spinoza'ya göre, Tanrı hakkında, tüm insanlar bir bilgiye sahiptir ve Tanrı tüm insanlarca bilinmektedir. Çünkü, her şey Tanrı'ya bağlıdır ve her şey Onun tarafından meydana gelmektedir. Her şeyi takdir eden, lütfeden O'dur. Her şey Tanrı'da olduğu ve Tanrı tarafından tasarlanmış bulunduğu için, bu bilgiden biz birçok şeylerin upuygun yetkinliğini ve faydasını göstereceğimiz üçüncü cins bilgiyi elde edebiliriz. Yani ancak Tanrı'yı bilmekle en kıymetli bilgi olan üçüncü cins bilgi yani sezgisel bilgi elde edilmiş olur ki, bu sayede kişi erdem ve yüce mutluluk sahibi olmaktadır.⁸⁸

Daha açık ifadeyle Spinoza'ya göre, "ruhun (mind) üstün iyiliği Tanrı bilgisidir ve ruhun üstün erdemi Tanrı'yı bilmektir".⁸⁹ Ona göre, insan Tanrı'yı bilmekle, üçüncü cins bilgiyi elde etmiş olmaktadır. Bu bilgi de insanı erdemli kılan bilgidir. Çünkü, "ruhun tanıyabileceği (understand) üstün obje, yani O olmadan hiçbir şeyin var olamayacağı ve tasarlanamayacağı mutlak surette sonsuz varlık, Tanrı'dır. Bundan dolayı ruha üstün surette faydalı olan şey, ya da iyilik, Tanrı bilgisidir. Yine, ruh yalnız bildiği için ve böylece yalnız mutlak olarak erdemle bir şey yaptığı söylenebildiği için aktiftir. O halde ruhun mutlak erdemi öyle ise bilmektir. Fakat ruhun tanıyabileceği en yüce şey Tanrı'dır. Bu nedenle ruhun en yüce erdemi Tanrı'yı tanımak ya da bilmektir".⁹⁰ Ruhun Tanrı'yı bilmesi, teist anlamdaki aşkın varlık olan Tanrı'nın bilinmesi anlamında değildir. Daha önce geçtiği üzere, Spinoza felsefesinde 'Tanrı'dan bir parça olan insan ruhunun'⁹¹ yi-

⁸⁵ Spinoza, *Ethics*, II, Prop. Önerme XLVII, s. 73.

⁸⁶ Spinoza, *Ethics*, II, Prop. Önerme XLVII, Proof, s. 73, 74.

⁸⁷ Bkz. Spinoza, *Ethics*, II, Prop. Önerme XLVII, Note, s. 74; krş. Spinoza, *Ethics*, II, Prop. Önerme XLVI, Proof, s. 73.

⁸⁸ Bkz. Spinoza, *Ethics*, II, Prop. Önerme XLVII, Proof, Note, s. 73-74; krş. Spinoza, *Ethics*, II, Prop. Önerme XLVI, Proof, s. 73.

⁸⁹ Spinoza, *Ethics*, IV, Prop. XXVIII, s. 159.

⁹⁰ Spinoza, *Ethics*, IV, Prop. XXVIII, Proof, s. 159.

⁹¹ Spinoza, *Ethics*, II, s. 46.

ne O'nu bilmesi anlamındadır.

Spinoza'ya göre, insan tekil şeyleri ne kadar iyi bilir ve anlarsa, Tanrı'yı da o kadar iyi bilir ve anlar.⁹² Daha önce belirtildiği gibi, Spinoza'ya göre, insanın yüce erdemi, şeyleri üçüncü bir bilgi tarzı ile, yani sezgisel bilgiyle bilmektir⁹³ ve biz şeyleri ne kadar bu tarz bilgi ile bilirsek Tanrı'yı o kadar iyi biliriz.⁹⁴ Şu halde, Spinoza için, en yüce erdem, Tanrı'yı bilmektir. Her kim üçüncü tarz bilgi olan sezgisel bilgi ile şeyleri bilirse en yüksek insanî yetkinliğe yükselir ve bunun sonucu olarak en yüksek sevinç ile duygulanır ve kendisine en yüksek memnunluk doğar.⁹⁵

Demek oluyor ki, Spinoza'ya göre, Tanrı, en iyi şekilde ancak sezgisel bilgiyi ifade eden üçüncü bilgi tarzı ile bilinebilmektedir. Yani insan Tanrı'yı ne kadar bilirse, erdemi de o derece yüce olmaktadır. Esasen, her insan ruhunun Tanrı'yı bu bilgi tarzıyla bilme-yebileceği vardır.⁹⁶

Spinoza'ya göre, insanın bu dünyadaki amacı, erdem sahibi olmaktır. Yetkin insanın en temel özelliği erdem peşinde koşması ve erdemli olmasıdır. Çünkü, Spinoza için, "erdem-göre hareket etmek, akıl düsturuna göre hareket etmektir ve akla göre yapmaya çalıştığımız her şeyi bilmektir. Bu nedenle erdem peşinde giden kimselerin üstün iyiliği Tanrı'yı bilmektir".⁹⁷ Dolayısıyla Spinoza'ya göre, erdemli olmak aynı zamanda akıl düsturuna göre yaşamak demektir. Bu gibi fikirleriyle bir bakıma Aristoteles ve Stoacıların etkisini ortaya koyan filozofu göre erdem sahibi olan kişinin en önemli vasfı akıldan kullanması, akla daha fazla önem vermesidir. Erdem peşinde koşmak ise, akıl düsturuna göre hareket etmektir. Erdem ve akıl ilkesiyle hareket eden kişi nihayetinde Tanrı'yı bilecektir ve temel gayesi de bu olacaktır. Sonuçta, Spinoza'ya göre, "Tanrı'nın ezelî ve sonsuz özüne ait upuygun bir bilgiye sahip olmak, insan ruhunun özüne aittir".⁹⁸ Böylece, insanın gayesi, Tanrı'yı bilmek olmaktadır. Zira, ona göre insanın özü bunu gerektirmektedir.

Bununla birlikte, Spinoza, "erdem peşinde koşan bir kimsenin kendi kendisi için arzu ettiği iyiliği, o kimse başka insanlar için de isteyecektir ve o Tanrı hakkında ne kadar bilgi elde ederse, bu iyilik de o kadar olacaktır"⁹⁹ demektedir. Dolayısıyla, erdemli bir kimsenin önemli bir özelliği de, kendi kendisi için istediği bir iyiliği, başka kimseler için de istemesidir. Öyleyse, Tanrı bilgisi ve Tanrı sevgisi büyük olan kimsenin, kendisi için istediği iyiliği başka insanlar için istemesi de o kadar büyük olacaktır.¹⁰⁰

⁹² Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XXIV, s. 214.

⁹³ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XXV, s. 214.

⁹⁴ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XXV, Proof, s. 214, 215.

⁹⁵ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XXVIII, Proof, s. 215.

⁹⁶ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XXVI, Proof, s. 215.

⁹⁷ Spinoza, *Ethics*, IV, Prop. XXVI, Proof, s. 165.

⁹⁸ Spinoza, *Ethics*, IV, Prop. XXVI, Note, s. 165.

⁹⁹ Spinoza, *Ethics*, IV, Prop. XXXVII, s. 165.

¹⁰⁰ Spinoza, *Ethics*, IV, Prop. XXXVII, Another Proof, s. 166.

İnsanların kendileri için istedikleri iyiliği başkaları için istemesi, Spinoza'ya göre, kendi sevdikleri şeyi başkalarına zorla sevdirmeleri anlamına gelmemelidir. Yani hiçbir kimse, kendi sevdiği şeyin başkalarının da sevilmesini zorlayamaz. Kişinin kendi yaratılışına uygun olan bir şey başkasının yaratılışına uygun olmayabilir.¹⁰¹ Bu hususta Spinoza, açık bir şekilde şöyle demektedir: “Başkalarını akla göre yöneltmeye çalışan kimse, içtepi ile değil, insanca ve tatlılıkla hareket eder ve kendi ruhunda tam bir uyum halindedir. Tanrı hakkında fikre sahip olmamız veya Tanrı'yı bilmemiz bakımından bizim nedeni olduğumuz bütün etkiler ve bütün arzuları “Din”e atfediyorum. Aslı aklın düsturuna göre yaşamamızdan gelen iyilik yapma arzusuna ahlâk (Piety) diyorum. Yaşayan insanı aklın düsturuna bağlı olarak ele alan, başkalarına da dostluk bağı ile bağlanan arzuya, namusluluk (Honesty) diyorum. Akıl düsturuna göre yaşayan insanları övenlere namuslu, tersine, dostluğun korunmasına karşı koyanlara aşağı (âdi) diyorum. Böylece, toplumsal yapının temellerinin neler olduğunu da gösterdim”.¹⁰²

Spinoza'ya göre, insana düşen ödev; kendi zihinsel ve aklı gücünü yetkinleştirmeye çalışmak, böylece üstün mutluluğu elde etmektir. Ona göre bu, ancak Tanrı hakkındaki sezgili (sezgisel) bilgidен doğar ve kişi Tanrı'yı, O'nun sıfatlarını ve kendi tabiatının zorunluluğundan ileri gelen etkileri bilmekle kendini olgunlaştırır.¹⁰³ Ancak, Spinoza'ya göre, korku ve kötülükten kaçınmak için iyilik yapmak, akılla yöneltilen insanın vasfı değildir. Aksine, akılla yöneltilen insan, Tanrı'yı bildiği ve sevdiği için, tüm insanları da doğal olarak sevecek ve kendisi için istediğini diğer insanlar için istemeyi erdem in ve aklın düsturunun bir gereği olarak görecektir.¹⁰⁴

Spinoza'ya göre insan, “bedenin bütün tezahürlerini, ya da şeylerin bütün hayallerini Tanrı fikrine referans vererek oluşturur”¹⁰⁵ ve bunun sonucunda da her şey Tanrı fikrine uygun tarzda meydana gelmektedir.¹⁰⁶

Spinoza'ya göre, gerçek anlamda kendisini, kendi duygulanışlarını bilen kimse Tanrı'yı bilecek ve sevecektir. O halde, kendi duygulanışını keşfeden, yani kendi kendisini gerçek anlamda bilen kişi, Tanrı'yı bilecektir. Tanrı'yı bilen de, üstün mutluluğa ulaşacak ve Tanrı sevgisiyle dolacaktır.¹⁰⁷ Spinoza, bu konuda şöyle demektedir: “Her kim kendisini ve kendi duygularını açık ve seçik olarak bilirse, ve bu Tanrı fikrinin birlikte bulunmasıyla oluşan sevinç içindedir. Bundan dolayı o, Tanrı'yı sever ve aynı şekilde, kendisini ne kadar iyi bilirse, duygulanışlarını ne kadar iyi bilirse, Tanrı'yı da o kadar

101 Spinoza, *Ethics*, IV, Prop. XXXVII, Note I, s. 166.

102 Spinoza, *Ethics*, IV, Prop. XXXVII, Note I, s. 166, 167.

103 Spinoza, *Ethics*, IV, Appendix, IV, s. 192.

104 Spinoza, *Ethics*, IV, Appendix, XXXI, s. 197.

105 Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XIV, s. 209.

106 Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XIV, Proof, s. 209.

107 Bkz. Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XV ve Proof, s. 210.

çok sever".¹⁰⁸ Spinoza'ya göre, bu sevgi o kadar büyük ve etkili olmalıdır ki, tüm ruh bunu hissetmelidir. Yani, Tanrı'ya karşı sevgi, ruhta en büyük yeri almalıdır.¹⁰⁹ Zira, böylece, tüm beden bu sevgiyi yaşayacaktır.

Öyle anlaşılıyor ki Spinoza kişinin kendini bilmesi ile Tanrı'yı bilmesi arasında olumlu bir ilişki kurmaktadır. Tanrı'yı bilmeyi ve sevmeyi, öncelikle kişinin kendisini sağlıklı olarak keşfetmesine ve doğru anlamasına bağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle insanın kendini gerçek anlamda tanıması, Tanrı'yı tanımasına götürmektedir.

Bununla birlikte, Spinoza'ya göre, Tanrı'ya karşı olan sevgi ne haset, ne de kıskançlık duygusuyla bozulabilir.¹¹³ Zira, Tanrı'ya karşı bu sevgi aklın ilkelerine göre arzu edebileceğimiz yüce bir iyiliktir ve bu arzu herkeste ortaktır. Bu sebeple bu yüce iyilik arzusu ne bir haset ne de bir kıskançlık duygulanışı ile kirlenebilir.¹¹⁴

Spinoza'ya göre, bizler, bizde bulunan Tanrı fikrinin upuygun ve mükemmel olmasından dolayı ve Tanrı düşüncemiz nispetinde etkin olmaktadır. Öyle ki, Tanrı fikrine sahip olan kişi, bu yüzden kederlenmez.¹¹⁵ Aynı şekilde, hiç kimse Tanrı'ya karşı kin besleyemez¹¹⁶ ve Tanrı'ya karşı sevgisi de kine çevrilemez.¹¹⁷ Çünkü Tanrı'dan gelen her şey iyidir. Önemli olan, kişinin Tanrı'dan geleni bu gözle görebilmesidir.¹¹⁸ Dolayısıyla, Tanrı'dan bize gelen şey keder de olsa, biz kederin nedenini bildiğimiz takdirde ve Tanrı'nın kederin nedeni olduğunun bilincine vardığımız zaman, söz konusu keder bize sevinç verecektir. Özetle belirtmek gerekirse, Spinoza'ya göre, Tanrı'dan gelen ve Tanrı'nın nedeni olduğu her şey güzeldir ve bizim için sevinç kaynağıdır; velev ki bu, keder ve acı olsun.

Spinoza'ya göre, Tanrı'yı seven kimse, Tanrı'nın da kendisini sevmesi için gayret gösteremez.¹¹⁹ Dolayısıyla ona göre, insan, karşılık bekleyerek Tanrı'yı sevmeyecektir. Tanrı'yı, yalnızca Tanrı olduğu için sevecektir. Şayet insan, böyle bir çaba yapabilmiş ol-

¹⁰⁸ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XV, Proof, s. 210.

¹⁰⁹ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XVI, s. 210.

¹¹⁰ Walter Bernard, *The Philosophy of Spinoza and Brunner*, Spinoza Institute of America, Inc., New York 1934, s. 35, 37, 39.

¹¹¹ Başlı başına, "Tanrı'yla Birlik" konusunda daha geniş bilgi için bk., Robert Oakes, "Union With God", *Faith and Philosophy*, Vol.7, No.2, April 1990, s. 165-176.

¹¹² Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, II, s. 281, 282.

Walter Bernard (1805-?), Spinoza'daki, Tanrı sevgisi ve Tanrı'nın zihinsel sevgisi ifadelerini "mistisizm" olarak isimlendirir. Ona göre, mistisizmin temel kavramı "sevgi"dir. Mistiğin Tanrı'yla birliği de sevgi boyutunda gerçekleşmektedir.¹¹⁰ H.A.Wolfson (1887-1974) da, Spinoza'ya göre, Tanrı sevgisinin Tanrı'yla birlik (union with God)¹¹¹ olduğuna dikkat çekmektedir.¹¹²

¹¹³ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XX, s. 211.

¹¹⁴ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XX, Proof, s. 211.

¹¹⁵ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XVIII, Proof, s. 210.

¹¹⁶ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XVIII, s. 210.

¹¹⁷ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XVIII, Corollary, s. 210.

¹¹⁸ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XVIII, Note, s. 210, 211.

¹¹⁹ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XIX, s. 211.

saydı, saçma bir şekilde onu seven Tanrı'nın Tanrı olmamasını da isteyebilecekti.¹²⁰ Oysa Spinoza'nın düşüncesine göre, Tanrı'nın hiç kimseye karşı ne sevgisi ne kını olabilir. Çünkü Tanrı hiçbir sevinç ve keder duygulanışına sahip olmadığı için, hiç kimseye karşı kını ve sevgisi söz konusu olamaz.¹²¹ Öyle anlaşılıyor ki Spinoza, Tanrı'nın insan duygulanışlarına indirgenmesi açısından ve Tanrı'yı seven insanın Tanrı'nın Tanrı olmasını isteme cüreti gösterebileceği düşüncesinden hareketle, insanların Tanrı'dan kendilerine karşı herhangi bir sevgi ve kını beklememesi gerektiğini düşünür. İnsan duygulanışlarındaki sevgi ve kını gibi bir duygulanışı Tanrı'ya atfetmek, Tanrı'nın tabiatına uygun olmaz ve böyle bir düşünce de saçma olur. Bununla birlikte, buradan hareketle Spinoza'nın, Tanrı'yı şuurlu, bilinçli ve zât olan bir varlık olarak telakki ettiğini söylemek kolay olmasa gerektir.

Bu noktada Spinoza'nın Tanrı anlayışına ilişkin olarak kısaca şunları belirtmemiz yerinde olacaktır: Spinoza Tanrı'yı mutlak cevher, tek ve yegane varlık olarak telakki ederek monizme varmaktadır. Beraberinde o, zorunlu varlık olduğunu ön plana çıkardığı Tanrı'nın uzam ve düşünce sıfatlarından hareketle âlemde var olan şeyleri, Tanrı'nın bir tezahürü ya da görünümü olarak kabul etmektedir. Spinoza'nın yukarıda dile getirilen düşünceleri, onun içkinciliğe yaklaştığını ve kolay bir şekilde panteizmden soyutlanamayacağını da göstermektedir. Keza, bu yazıda da zaman zaman görüldüğü üzere, Spinoza, Tanrı'nın bilme, kudret ve yaratma gibi sıfatlarını kabul ediyor ve bunları kendince izah ediyor gözükmektedir. Ancak tüm bu sıfatlarda, Tanrı'nın zorunluluğundan dolayı, O'nun hür, iradeli, şuurlu, bilinçli ve amaçlı olmasından söz edilmediğinden, Spinoza'nın bu düşüncelerini klasik teizmle ya da monoteizmle de uyuyor görmek mümkün değildir. Bu nedenle, onda, teizmin temelini oluşturan zât ve irade sahibi olan hür ve yoktan yaratan aşkın bir yaratıcı fikrine de yer bulmak mümkün olmasa gerektir,¹²²

Spinoza, Tanrı'nın bilinmesi ve sevilmesi konusunda, yalnızca insanların Tanrı'yı bilmesi ve sevmesini ele almaz, aynı zamanda Tanrı'nın kendi kendisini sevmesini de inceler. Ona göre, "Tanrı, kendisini sonsuz zihinsel sevgi ile sevmektedir".¹²³ Spinoza'ya göre, Tanrı mutlak olarak sonsuz olduğundan dolayı, Tanrı'nın tabiatı sonsuz bir yetkinlik halinde gelişmekte ve bu, O'nun kendi kendisinin fikri ile, yani kendi nedeninin fikri ile birlikte olduğuna işaret etmektedir. Bu da zihinsel sevgi ile anlatılmak istenen şey-

¹²⁰ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XIX, Proof, s. 211.

¹²¹ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XVII, Corollary, s. 210.

¹²² Bilindiği üzere Spinoza'nın felsefesinin başlangıcı da sonu da Tanrı anlayışı ile iç içedir. Onda her konu her problem Tanrı anlayışı merkezinde ele alınmaktadır. Spinoza'nın insan anlayışında da bu durum söz konusudur. Konumuzla ilişkisi açısından ve konunun sınırları dışına çıkmamak kaydıyla onun Tanrı anlayışına burada kısaca değinmek durumunda kaldık. Ayrıca takdir edileceği üzere, özel olarak Spinoza'nın insan anlayışına hasredilen makalenin sınırlılığından dolayı da onun Tanrı anlayışını burada tamamen ortaya koymak mümkün olmasa gerektir. Genel hatları ve çizgileriyle onun Tanrı anlayışına işaret edebilmekteyiz. Konuya ilişkin olarak daha geniş bilgi için bkz. Arıcan, *a.g.e.*, s. 157 vd.

¹²³ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XXXV, s. 219.

dir.¹²⁴ Görüldüğü üzere, Spinoza, Tanrı'nın mutlak olarak sonsuz olmasından ve sonsuz bir yetkinlikte bulunmasından dolayı, kendi fikri ile birlikte olacağını ve bunun sonucunda da Tanrı'nın kendisine olan sevgisinin, sonsuz bir zihinsel sevgi olacağını dile getirmektedir.

Şu halde, Spinoza'ya göre, insan ruhunun Tanrı'ya olan sevgisiyle, Tanrı'nın kendi kendisine olan sevgi arasındaki ilişkisi nedir? Sorusu dikkati çekebilir. Spinoza, böyle bir soruya şu şekilde cevap vermektedir: "Ruhun (the mental) Tanrı'ya karşı zihinsel sevgisi, sonsuz olması bakımından değil, fakat bir çeşit ezelliğe sahip gibi görülen insan zihninin özü ile açıklanabilmesi bakımından, Tanrı'nın kendi kendisini sevdiği Tanrı sevgidir; yani ruhun Tanrı'ya karşı sevgisi Tanrı'nın kendi kendisini sevdiği sonsuz sevginin bir parçasıdır".¹²⁵ Ona göre, ruhun bu sevgisi, ruhun etkilerine bağlıdır. Yani ruhun kendisini neden olarak Tanrı fikri ile birlikte göz önüne aldığı bir etkidir. Dolayısıyla bu, Tanrı'nın insan ruhu ile açıklanabilmesi bakımından, kendi kendisinin asıl fikri ile birlikte göz önüne aldığı bir etkidir. Bu nedenle ruhun bu sevgisi, Tanrı'nın kendisini sevdiği sonsuz sevginin bir kısmıdır.¹²⁶ Diğer bir ifadeyle, insan ruhunun Tanrı'ya olan sevgisi, Tanrı'nın kendi kendisini sevdiği sonsuz zihinsel sevginin bir parçası olmaktadır.¹²⁷

Bu düşünceler bağlamında, Spinoza'ya göre, Tanrı kendisini sevmesi bakımından insanları sever ve bunun sonucu olarak da Tanrı'nın insanlara karşı sevgisi ve Kendisine karşı zihinsel sevgisi ile, bir ve aynı şey olmaktadır.¹²⁸ Spinoza, bu düşüncelerinin, Kutsal Kitaplarda da bu şekilde dile getirildiğini belirtmektedir. Ona göre, Kutsal Kitapta, kurtuluşumuz, yüce mutluluğumuz ve hürriyetimiz Tanrı'ya karşı sabit ve ezeli bir sevgide veya insanlara karşı sevgide yatmaktadır. Sonuçta, bu sevgiye ya da bu yüce mutluluğa, Kutsal Kitaplarda, şan ve şeref denmektedir.¹²⁹

Spinoza, Tanrı'nın bilinmesinin ve sevilmesinin, ancak ikinci ve özellikle de üçüncü tarz bilgi sayesinde olabileceğine inanmaktadır. Ona göre, ruh, şeyleri ne kadar ikinci ve üçüncü bilgi tarzı ile bilirse, duygulanışların o kadar az etkisinde kalır.¹³⁰ Bunun sonucu olarak, Spinoza'ya göre, ruhta açık ve seçik bilgi ve Tanrı sevgisi ne kadar fazla ise, ölüm korkusu da o kadar azdır. Yani üçüncü bilgi tarzıyla en yüksek memnunluk elde edildiği için, insan ruhunun bedenle birlikte kendiliğinden mahvolacak kısmı kalacak

¹²⁴ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XXXV, Proof, s. 219.

¹²⁵ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XXXVI, s. 219.

¹²⁶ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XXXVI, Proof, s. 219.

¹²⁷ Spinoza bu hususta İncil'de Yuhanna'nın birinci mektup 4:13'de dile getirilen şu ifadesiyle hem fikirdir: "Biz Tanrı'dayız (dwell in God) ve O bizdedir, çünkü O, bize kendi Ruhundan vermiştir". "The First Epistle of John (4:13)".

¹²⁸ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XXXVI, Corollary, s. 219.

¹²⁹ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XXXVI, Note, s. 219, 220.

¹³⁰ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XXXVIII, s. 220.

kısmına göre önemsiz bir tabiatta olacaktır.¹³¹ Demek ki, Spinoza'ya göre, bir kişide Tanrı bilgisi ve sevgisi ne kadar fazla ise, onda ölüm korkusu o derece azdır. Çünkü ona göre, Tanrı'ya ait ezeli bilgi ve sevgiye ulaşan kimse, ölüm dahil hiçbir şeyden korkmayacaktır.¹³²

Spinoza, böyle bir bilgi ve sevgi sonucunda elde edilen ölüm korkusuzluğu ve ruh metinliğinin, kişinin sağlam bir beden ve ruh yapısına sahip olmasına dayandığını önemle vurgular.¹³³ Bu hususta, ona göre, ruhun yetkinliği de önemli bir rol oynamaktadır.¹³⁴

Sonuçta, Spinoza'ya göre, insanın hem Tanrı'yı bilmesi ve sevmesinde hem de hürriyet konusunda önemli olan nokta, insanın varoluşsal olarak bilinçli ve şuurlu olmasıdır.¹³⁵ Neyi, niçin yaptığını, hangi zihinsel ve ruhsal konumda bulunduğunu bilmesidir. Bunun dayanağı da, ona göre, Ahlâk ve Din'dir.¹³⁶

Esasen, Spinoza, yukarıdaki düşünceleriyle, hem din hem felsefe anlayışını özet olarak ortaya koymaktadır. Dinin ve ahlâkın insan ruhunun gelişiminde olumlu bir katkısına işaret etmekte ve Tanrı'ya ve O'nun kanunlarına boyun eğmenin, iddia edildiği gibi insanın hür olmasına engel teşkil etmediğine, bilakis Tanrı'ya boyun eğmenin ve O'nunla olumlu bir ilişkide bulunmanın, kişiyi kendi tutkularının, şehvet ve arzularının kölesi olmaktan kurtaracağına dolayısıyla da hür kılacağına işaret etmektedir. Aynı şekilde, insanlardaki ölüm ve ölüm sonrasındaki hayat konusundaki korkular yanında, ruhların bedenle birlikte yok olmadığı düşüncesi, Spinoza'ya göre, hiçbir gelecek hayat olmayacağı düşüncesinden dolayı kişileri kendi şehvet ve arzularıyla hareket etmeye götürmekte ve daima talihe ve kadere boyun eğdirmektedir. Bununla birlikte bireylerin her birinin kendi duygularıyla hareket etme arzusu her birinin kendisine sınırsız hürriyet anlayışını doğuracağından dolayı, böyle bir anlayış bireylerin birbirinin haklarına ve hürriyetlerine müdahale etmeye, hatta kargaşa ve çatışmalar yaşanmasına kadar gitmektedir.¹³⁷

Spinoza'nın, buraya kadar olan satırlarda dile getirdiği ruhun ezeliyeti düşüncesi, bir anlamda ruhun ölümsüzlüğünü ifade etmektedir. Pollock'a (1845-1937) göre, Spinoza'daki ölümsüzlük fikri, Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) en önemli yorumcusu olan İbn Rüşd (1126-1198) ve İbn Rüşd'çülerin düşüncelerini takip etmektedir.¹³⁸

Netice olarak, Spinoza'ya göre, insanın umutsuzluk, mutsuzluk, kargaşa ve bunalım-

131 Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XXXVIII, Note, s. 221.

132 Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XXXIX, Note, s. 221, 222.

133 Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XXXIX, Proof, s. 221.

134 Bkz. Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XL ve Corollary, s. 222.

135 Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XLII, Note, s. 224.

136 Bkz. Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XL, note, s. 222; V, Prop. XLI; Proof; Note, s. 223.

137 Bkz. Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XLI, Note, s. 223.

138 Sir Frederick Pollock, *Spinoza: His Life and Philosophy*, second edition, Duckworth and co., London 1899, s. 270, 271, 272; krş. Thomas Carson Mark, *Spinoza's Theory of Truth*, Columbia University Press, New York, 1972. s. 118, 119 vd.

dan Tanrı sevgisi ile kurtulması mümkündür. Zira ona göre, en yüce mutluluk Tanrı'ya karşı sevgiden ibarettir ve bu sevginin kendisi üçüncü bilgi tarzından doğmaktadır. Bu sevgi etkin olması bakımından insan ruha aittir ve bundan dolayı o, gerçek erdemdir. Bununla birlikte, ruh bu Tanrısal sevgiden ya da bu yüce mutluluktan ne kadar haz alırsa o kadar bilen olur. Yani onun duygulanışlar üzerindeki gücü ne kadar büyük olursa, kötü olan duygulanışların o kadar az etkisi bulunur. Bu nedenle, ruhun, Tanrısal sevgi, onunla elde ettiği yüce mutluluk sayesinde, şehvet arzularını azaltma gücü vardır.¹³⁹

Sonuç

Spinoza'nın genel felsefisi içinde insan anlayışı onun Tanrı anlayışından ayrı ele alınamamaktadır. Varlıklar içinde Tanrı, Mutlak cevher olarak var olmak için başka bir varlığa gerek duymayan kendi kendisine, zorunlu ve sonsuz bir varlıktır. İnsan ise var olmak için başka bir varlığa gerek duyan, kendi kendisine olamayan, mümkün, sınırlı ve sonlu tavırlar içinde telakki edilen bir varlıktır.

Spinoza, insanın ruh ve bedenden meydana geldiğini, bu ikisinin birbirini etkilediğini ve ölümlü bedeninin yok olduğunu ancak ruhun ölmediğini açıkça dile getirir. Ona göre, Tanrı'nın bilenmesinde ve sevilmesinde, insanın kendi ruh ve beden yapısını ya da kendi duygulanışlarını bilmesi önemli bir rol oynamaktadır. Bu sayede insanın yegane amacı, olgun, yetkin ve erdemli bir insan olmaktır.

Spinoza düşüncesinde; bizim, aklın tabii ışığıyla elde etmiş olduğumuz bilgi, sırf Tanrı'nın bilgisine ve O'nun ezeli emirlerine bağlıdır.¹⁴⁰ O halde, Spinoza'ya göre, bizim için en yüksek iyi ve mükemmellik, yalnızca Tanrı'nın bilgisine dayanmaktadır ve bizim için en yüksek iyi ve en yüksek mutluluk, bu durumda, Tanrı'yı bilmek ve Tanrı'yı sevmekle aynı şeydir. Dolayısıyla, Tanrı'yı sevmek, insan için en büyük mutluluk, bütün insanî eylemlerin en son amacı, en son ereği olmaktadır.¹⁴¹

Abstract: The Concept of "Man" in Spinoza

This article aims to analyse Spinoza's concept of man by reference the following questions: What is the place and nature of man in Spinoza's philosophy? How are we to conceive man's relation to God? Is there an ontological difference/ distinction between Divine and human nature?

Key words: God, Substance, Man, Human, Nature, Mind and Body

¹³⁹ Spinoza, *Ethics*, V, Prop. XLII, Proof, s. 224.

¹⁴⁰ Richard Mason, *The God of Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 92.

¹⁴¹ Bkz. Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, s. 178, 179, 180, 188.

Kaynakça

- Altuntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafizigi*, (2.Baskı) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1992.
- Ancan, M. Kazım, M. Kazım Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- _____, 'Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının Anlamsal İçeriği Üzerine Tartışmalar', *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt:4, Sayı:4, 2004,
- Aristoteles, *Metafizik*, Çeviren Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara 1983.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1992.
- Bayraktar, Mehmet, *Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının İslamî Kökenleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XL, Ayrı Basım, Ankara 1996.
- Bernard, Walter, *The Philosophy of Spinoza and Brunner*, Spinoza Institute of America, Inc., New York 1934.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafizigi ile Gazzali Metafiziginin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993.
- Cevzici, Ahmet, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Yay. Bursa 2001.
- Descartes, Rene *Felsefenin İlkeleri*, Çeviren: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997.
- _____, *Aklını İyi kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Aramak İçin Metod Üzerine Konuşma*, Çeviren: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997.
- Encyclopaedie of Religion and Ethics*, Vol. IX, A.E. Garvie, "Pantheism" maddesi, edited by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York 1995.
- Erdem, Hüsamettin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Penguin Books, Harmondsworth 1951.
- Harrison, Paul, *The Element of Pantheism: Understanding the Divinity in Nature and the Universe*, Element Books Limited, Boston 1999.
- Hartshorne, Charles, and William L. Reese, *Philosophers Speak of God*, The University of Chicago Press, Chicago 1953.
- Hick, John, *Evil and the God of Love*, Collins, 1975.
- Hume, David, *Din Üstüne*, Çeviren Mete Tunçay, Ankara 1995.
- Joachim, Harold Henry, *A Study of The Ethics Of Spinoza*, Clarendon Press, Oxford 1901.
- Korlaelçi, Murtaza, *Panteizm ile Vahdeti Vücut'un Mukayesesi*, Erciyes Üniversitesi Yayınları No: 29, Kayseri 1992, Ayrı Basım.
- Marion, Jean-Luc, "The Coherence of Spinoza's Definitions of God in Ethics I, Proposition 11", *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*, Edited by Yirmiyahu Yovel, (Spinoza by 2000 The Jerusalem Conferences), E.J. Brill, Leiden 1991, içinde.
- Mark, Thomas Carson, *Spinoza's Theory of Truth*, Columbia University Press, New York, 1972.
- Mason, Richard, *The God of Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Oakes, Robert, "Union With God", *Faith and Philosophy*, Vol.7, No.2, April 1990.
- Pike, Nelson, "Hume on Evil", *Logical Analysis and Contemporary Theism*, Edited by John Donnelly, Fordham University Press, New York 1972.
- Pollock, Sir Friderick, *Spinoza: His Life and Philosophy*, second edition, Duckworth and co., London 1899.
- Ratner, Joseph, *Spinoza on God*, UMI, New York 1997.
- Sarıkavak, Kazım, *XVIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü: Yanyalı Es'ad Efendi (Bir Rönesans Denemesi)*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997.
- Spinoza, Baruch, *Ethics*, Translated by Andrew Boyle, Introduction by T. S. Gregory, Heron Books, 1934.
- _____, *Etika*, Çeviren Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yayınları, İstanbul, 1984.
- _____, *Short Treatise on God, Man and his Well-Being*, Translated by A. Wolf, 1910, Spinoza Eletronic texts, 3/18/1999: <http://home.earthlink.net/~tneff/build3.htm#TOP?/~tneff/short.htm>.
- _____, *The Letters*, Translated by Samuel Shirley, Introduction and Notes by Steven Sarbone, Lee

- Rice, and Jacob Adler, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 1995.
- Spinoza, Benedict De, *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, Translated from the Latin With an Introduction by R.H.M. Elwes, Dover Publications, Inc., New York 1951.
- Sullivan, Celestine J., *Critical and Historical Reflections on Spinoza's "Ethics"*, UMI, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1958.
- The Encyclopedia of Religion*, Vol.11, Charles Hartshorne, *Pantheism and Panentheism*, mad., Editor in Chief Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987, içinde.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Vatandaşlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968.
- _____, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza, I-II*, Meridian Book, New York 1961.
- Yıldırım, Mustafa, "Descartes ve Spinoza'nın Cevher Anlayışının Karşılaştırılması", *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe (Seçilmiş Metinler)*, Derleyen: Betül Çotuksöken, Türk Felsefe Kurumu, Ankara 2001.

KINDÎ VE BEŞ CEVHER

Müfit Selim SARUHAN*

Sunuş:

Kindî, İslâm felsefesinde teoloji/kelâmdan felsefeye geçişin temsilcisi olmuş bir isimdir. 790-860 yılları arasında yaşayan Kindî, bir yandan İslâm inançlarını materyalist, maniheist, agnostik oluşumlara karşı savunma misyonunu, öte yandan da sistematik bir şekilde felsefe literatürünü İslâm dünyasına kazandırma öncülüğünü sağlamıştır. Kelâmdan felsefeye geçişin bir temsilcisi olduğundan ki, felsefe ve dini uzlaştırma çabasının da bir öncüsü konumunda olmuştur¹

Bu makalenin temel hareket noktası olan *Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Hamse*, İslâm düşüncesinin Batı düşüncesine olan etkisinin örneklerinden sadece biridir. Kindî'nin Arapça olarak kaleme aldığı bu çalışma zaman içinde Latince'ye kazandırılmış fakat Arapça orijinali de zaman içinde kaybolmuştur. Son dönemlerde Ebû Rîde, Latince nüshayı esas alarak bu eseri Arapça'ya kazandırmıştır. Bu bilimin etkisinin ve serüveninin ilginç bir örneğidir.

İbn Ebî Usaybia tarafından adı zikredilen *Risâle fi'l-Cevâhiri'l-Hamse* bilinmeyen bir mütercim tarafından "De Quinque Essentiis" adıyla gerçekleştirilen Latince tercümesinden yedi adet el yazması günümüze kadar ulaşmıştır.²

Kindî'nin felsefi yetkinliğinin bir örneği olan bu küçük eserin Latince'sinde Kindî'nin eserlerinin başına koyduğu dua cümleleri yer almaz. Bu tutumun kaynağında Latince mütercimin tasarrufu yer almaktadır. Ortaçağdaki farklı inançlara karşı geliştirilen hoşgörüsüz ortamda³ adı geçen eseri Latince'ye aktaran mütercimin zihninde eserin insanların istifadesinde olması ve eserin önyargısız okunma ortamını sağlama güdüsünü bulmaktayız.

Ebû Rîde, Kindî'nin felsefi risâlelerini tahkik ve neşrettiği⁴ "*Resâilu'l-Kindî el-Fel-*

* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi

¹ İbn Nedim, el-Fihrist, neşr. Gustaw Flügel, Beyrut, 1964. s. 376; İbn Cülcül, Tabakâtu'l-Etibba ve'l-Hükema, Beyrut 1985, thk. Fuad Seyyid, s. 74; Alper, Ömer Mahir, İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi, İstanbul 2000, s. 33-74.

² Karlığa, Bekir, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 2004, s. 2004, s. 302. Vatikan (Latin 2186, f. 17); Oxford (Bodleian, Digebianus, 217 f. 96); Viyana (Bibl. Fratrum Praedicatorum, 151, f. 135); Olisipionensis (Bibl. Nat, f. 6, 2299); Paris (Bib. National, Latin, 14700, f. 337); Berlin (Latin, Fol. 662, f. 10); Prag (Bibl. Capituli Metropolitani L. LXXVII, 1323, f. 48)

³ Kaya Mahmut, *Kindî, Felsefi Risaleler*, İstanbul, 2002, s. 134

⁴ Rasâ'il al-Kindî al-Falsafiya (*Philosophical Treatises of al-Kindî*), ed: M. A. Abu Ridah, 2 vols in I, Cairo 1953, Türkçe çeviri Mahmut Kaya, *Felsefi Risâleler*, İstanbul 2002.

sefiyye"nin ikinci cildinin hemen başında şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

"Kindî'nin bu risâlesi (*Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Hamse*) Latince çevirilerde yer almakta olup, bildiğimiz kadarıyla Arapçası bulunmamaktadır. İslâm felsefesi ile ilgilenenlere Kindî'nin bütün eserlerini senelerden beri sunmaya çalışmaktayız. Bu eserinin de kazandırılması için bu risâleyi Latince'den Arapça'ya çevirdik. Bu risâle, Batı'da ortaçağın ilk devirlerinden beri elyazması halinde biline gelmektedir Albino Nagy, Kindî'nin diğer risâleleri ile birlikte bu risâleyi geçen asrın sonlarında neşretmiştir. (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters; Band II, Heft V, Münster 1897. Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qub Ben Ishaq al-Kindi.*)⁵

Kindî, tarih içinde Arapça dan Latince ye ve Latince den de yüzyıllar sonra asıl diline Arapça'ya kavuşan söz konusu kitabında *Kitâbu'l-Makûlât*'ına göndermede bulunarak felsefenin teorik ve pratik, nefsin de akıl ve duyu olmak üzere ikiye ayrıldığını hatırlatır. Felsefe, nefsin düzeni, veya onun ifadesiyle, nefsin nazımıdır. Nefs'teki bilgi, akıl ve duyu olduğu gibi, felsefe de teorik ve pratik olarak bölümlenir. İlim, akıl ile ilişkili iken, pratik/amel ise duyu ile ilgilidir. Nefsin, akli kısmı yaratılmış eşya ile ilâhî şeylerin bilgisine ayrılır. Ona göre, maddeden hiç ayrışık olmayan şeylere cevheriyyat (cismaniyyat), maddeye hiç ilişik olmayanlara da ilâhiyyat denilmektedir.⁶

İslam felsefesine açılan ilk sistematik kapı olması dolayısıyla Kindî'nin cevher hakkındaki görüşleri hakkında bir değerlendirme yapmak bu açıdan önem taşımaktadır. Onun literatürü diğer Meşşai filozoflara ve Latince'ye kazandırılmasıyla da batı felsefesine nüfuz etmiştir.

Kindî'nin cevher hakkındaki görüşlerini tespit etmeye geçmeden genel olarak cevher hakkında bir değerlendirme yapmak önem taşımaktadır.

Cevher Üzerine

Bir şeyin temeli, taşıyıcısı varlık, destek olan anlamlarında kullandığımız cevher kelimesinin aslı gevher'dir. Farsça'dan dilimize cevher olarak geçmiştir. Cevher kelimesinin çoğulu olan cevâhir kelimesi, değerli taşları ifade için de kullanılmıştır. Batılı kaynaklarda kullanılan terim ise Latince kökenli substantia'dır. Bu kelime, altta duran anlamına gelen Grekçe hypostasis'in karşılığıdır. Plato ve Aristoteles tarafından cevher anlamında kullanılmış olan hypokeimenon' ise altta duran, bir şeye temel ve destek olan anlamına gelmektedir.⁷

Felsefe tarihinde cevher, hem mantığın hem de metafiziğin içinde işlenen bir terimdir. Mantıkta on kategorinin birincisidir. Diğer kategorilerin esasıdır. Kategori, yüklemi ifade eden bir kavramdır. Tanımı kolaylıkla yapılabilecek bir şeyden çok, tasvirle belir-

⁵ Ebû Rîde, a. g. e., II, 5

⁶ *el-Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Hamse*, Ebû Rîde neşri, c. 2, s. 9.

⁷ Kutluer, İlhan, "Cevher" maddesi, *İ.A.*, c. VII, İstanbul, 1993 s. 450; Witt, C.; *Substance and Essence in Aristotle*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1989 p. 24; *Metaphysics*, IV, 2, VII, I; Allen, R. E., *Studies in Plato's Metaphysics*, London: Routledge, 1965 p. 34

lenebilecek bir şeydir. İslam Felsefesi bağlamında bir belirleme yapmak gerekirse, İbn Sina'nın vurgusuyla, tariflerin yapılmasında yardımcı olan unsurlardır.⁸ Kindi'nin ifade- siyle, el hamil ve'l mahmul/konu ve yüklemidir. Farabi daha çok, kategorileri varlıkların cinsleri olarak görür.

Cevher hiçbir şeye dayanmayan bütün ârâzların kendine yüklediği kategoridir. Bir- birine zıt ârâzları kabul etmekle beraber değişmeden bir ve aynı kalır.⁹

Aristoteles cevheri, ne bir konunun yüklemi olan ne de bir konuda bulunan şey ola- rak tanımlar. Cevherler, somut ve ferdi varlıklar için ilk cevherler olarak adlandırılırlar. İnsan veya at ferdi cevherdirler. İnsan, insan türüne, insan türü canlı cinsine aittir. Bu tertipte tek tek insanlar ilk cevherler, tür ve cinsler ise ikinci cevher konumundadırlar.

Aristoteles, hakiki varlıkların fertler olduğunu ve ikinci cevherlerin ancak birinciye yakınlıkları ölçüsünce hakiki olabileceğini savunmuştur. İlk cevherlere daha yakın olan türler, cinslere göre daha hakiki cevherlerdir. Ona göre, cevherlerin, zıtları olmadığı gi- bi, cevherde bir artma ve azalmada söz konusu değildir.¹⁰

Kindi sonrası İslam Felsefesinin en önemli siması Fârâbî, Tanrı'yı cevher olarak gör- mektedir. Bu cevher, bölünme kabullenmez. Cevheri açısından bilfiil akıldır. Bu cevher- den bütün varlık taşar. Ondan fezeyan eden semavî akıllar da cisim olmayan cevherdir- ler.¹¹ Kindi ise, Tanrının türü olmadığını, zaman olmadığını, mekan, kül, cüz, cevher ve araz olmadığını vurgulamak suretiyle, Tanrıya cevher denilemeyeceğini¹² belirtmekle İbn Sina'yı etkilemiştir.

İbn Sinâ, varlığı, başka bir mevzuda bulunan ve bir şeyde bulunmayan olmak üzere ikiye ayırır. Bir mevzuda bulunmayan varlık, cevherdir.¹³ İbn Sinâ, Fârâbî'nin Tanrı'yı cevher gören anlayışına katılmaz. Mantık ilmi açısından bir cins veya tür olarak kavra- nan cevher, mahiyet ve vücûd ayırımı yapılan varlıklar için kullanılır. Tanrı ise varlığın- da mahiyet, tanım, cins ve tür kabul etmez. İbn Sinâ bu sebeple Tanrı'yı cevher olarak kabul etmez.¹⁴

Kindî ve Beş Cevher

Yâkub bin İshâk el-Kindî, cevher kavramını tabiattaki oluş/kevn ve bozuluş/fesadı açıklamak gayesiyle ele alarak, değişmeleri cevher ve ârâz'a ait değişiklikler cinsinden değerlendirmiştir.¹⁵

⁸ Tahir Yaren, *İbn Sina Mantığına Giriş*, Ankara 1999, s. 16

⁹ Kutluer, a. g. m. s. 450

¹⁰ Aristoteles, *Kategoriyalar*, çevr. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul 1995, s. 15; Çapak, İbrahim, "Klasik Man- tıktaki Kategoriler Teorisi" *Felsefe Dünyası*, 40, Ankara 2004/ 2, s. 110

¹¹ Fârâbî, *Âra'u Ehli'l-Medineti'l-Fadîlâ*, 37-62.

¹² Kutluer, a. g. m. s. 451; Kindi, *Resail*, s. 161

¹³ İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, I/57-60.; Kutluer, a. g. m. s. 452

¹⁴ İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, II/348-349; Kutluer, a. g. m., 452; Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, 208-217; Von Den Berg, "Djawhar" *El²* (İng.) II/493-494; Aristoteles, *Metafizik*, Ahmet Arslan çevirisi, İstanbul 1996, II/216-217.

¹⁵ *Resail*, II/216-217.

Kindî, *Risâle fi'l-Hudûdî'l-Eşyâ ve Rusûmihâ* adlı felsefî kavramların tariflerini ele aldığı risâlesinde cevheri şöylece tanımlar:

"Kendi kendine yeterli olan, ârâzları taşıdığı halde kendisi değişmeyen, niteleyen değil nitelenendir. Bir görüşe göre cevher, oluş ve bozuluş gibi her bir nesnenin özünde artışı gerektiren şeyi kabul etmeyendir. Öyle ki, o artış bilindiği zaman cevherin özüne dahil olmayan cüz'î cevherlerin her birine ârız olan şeyler de bilinmiş olur."¹⁶

Kindî, bu tanımda cevher için "yeterlilik, değişmezlik, niteleyicilik" gibi üç temel özelliği vurgulamaktadır.

Kindî, *Risâle fi Ennehû Tücedû Cevâhirûn lâ Escâme* adlı risâlesinde ise, cisimsiz cevherlerden söz eder. Bu risâlede önce cismi tanımlayarak, onun en, boy ve derinlik olmak üzere üç boyutu bulunduğunu belirtir.

Cevher hakkında, *Fi'l-Hudûd*'ta dile getirdiği ifadelerin yanı sıra buna ilaveten, cevherin *mûtevatî* nitelik ya da *mûteşâbih* olarak nitelendiğini vurgular. Buna göre *Mûtevatî geçişli* nitelik, niteleyenin nitelenene adını verdiği durumdur. *Mûteşâbih* nitelikte ise, ad verme durumu olsa bile tarifini vermemesi söz konusudur. Kindî risâlesinin sonunda cevher hakkında onun türünün olmadığını, manevî bir cevher olduğunu söyleyerek, cisimsiz birçok cevherin olduğunu kaydeder.¹⁷

Kindî, beş cevher saydığı, *heyûla, sûret, hareket, mekân ve zaman* hakkında sırasıyla değerlendirmelerde bulunurken, bir metafora başvurur. Buna göre, "heyula, geminin yapıldığı tahtalardır. Geminin iskelet ve boyutları, merdiven, kapı ve diğer varlıklardan onu ayıran kısımları formdur. Aynı şekilde gemi, bir mekanda bulunmaktadır ve onun bir mekanda hareketi söz konusudur ve o, bir zaman sürecinde hareket etmektedir. Bu cevherler gemide bulunduğu gibi, aynı şekilde duyuyla algılanan diğer maddi nesnelere de bulunmaktadır".¹⁸

Kindî'ye göre, heyûla ve suret, her şeyin varlığını sağlayan ilkeler olduklarından hareket, zaman ve mekandan önce açıklanmalıdır. Heyûla ve suret, basit ilkelerdir ve kendilerini önceleyen bir ilke bulunmamaktadır. Dört unsur, hayvan, bitki, oluş ve bozuluşla ilgili olanların ilkesi olduğu gibi, heyula ve suret dört unsurunda ilkesi olma durumundadır.¹⁹

Heyûla ve Suret, doğal ve yapay cisimlerin ilkesi durumunda iken, ilke durumunda olmayan cisimlerin genel özelliklerinden hareket, mekan ve zaman kategorilerini cevher kavramı içinde ele alan Kindî, nin *Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Hamse'sini* Kaya Türkçe'ye kazandırırken, cevher yerine *terim* ifadesini kullanmayı doğru bulmaktadır.²⁰

¹⁶ A.g.e., Terc. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler*, s. 59.; Şulul Cevher, *Kindî Metafiziği*, İstanbul 2003, s. 113

¹⁷ Kindî . a.g.e., s. 130.

¹⁸ Kaya çevirisi, s. 281

¹⁹ aynı eser s. 281; Ebu Ride Neşri, s. 18

²⁰ Kaya, a. g. e.

Heyûla:

Batı dillerinde, *hyle*, olarak kullanılan ve Grekçe, *üle* kelimesinden Arapçaya heyûla olarak giren bu kavram, Grekçe, orman, ağaç, bunlara dayalı hammadde, anlamlarına gelmekteyken, felsefi anlamını Aristoteles'te bulmuştur. O, heyûlayı, tamamen belirsiz, cisme ilintisel olan değişmeyi kabul edici güç halinde bir cevher olarak ifadeledirirken, güç halindeki, bu cevherin tek başına fîli bir varlığı olmadığını vurgulamaktadır.²¹

Kindî'nin heyûladan bahsettiği bölüm Latince'ye *Sermo de Hyle* başlığını taşımaktadır. Heyûla, Kindî düşüncesinde cinslerin cinsidir. Kendisini önceleyen hiçbir cins yoktur.

Kindî, heyûlayı nitelikleri kabul edip, fakat kendisi nitelik olmadığı için kabul edilmeyen, tutup tutulamayan şey olarak, formu koruyan ve kendisinin korunmasına gerek olmayan şey olarak tanımlar.²²

Heyûla ortadan kalkacak olursa, onun dışındaki şeyler de ortadan kalkar. Onun dışındakiler ortadan kalktığında heyûlanın kendisi ortadan kalkmaz. *Risâle fi'l-Hudûd*'ta ise heyûlayı "şekilleri kabul eden pasif güç" olarak tarif eder.²³

Kindî'ye göre, heyûlanın tanımı yoktur. Fesadı olmaksızın zıtları kabul edendir.²⁴ Zıtlıkları kabul etmekle birlikte bozuluşa uğramaz.

Kindî'nin heyûlanın tanımı olamayacağını ifade etmesi son derece ilginç bir noktadır. Ona göre, tanım, kendisinin üstünde cins bulunan şeyler için yapılır. Bu açıdan heyûlanın tanımından ziyade ancak özellikleri ortaya konulabilir.

Sûret:

Kindî'ye göre sûret/şekil/form, birçok eşya arasında ortak bir isimdir. Sûret, duyu ile ilgili ve cins ile ilgili olmak üzere iki kısma ayrılır. Duyu ile ilgili sûret sayesinde, bir şey cevher, nitelik, nicelik ve on kategori açısından diğer şeylerden ayrılır. Her şeyi tutan bu surettir. Basit heyûlada bir güç bulunmaktadır. Bu güç sayesinde varlık, heyûladan kaynaklanır. Söz konusu bu güç sûret'tir. Bir cins altında bulunan sûret ise, basit ilkelere olmadığı için Kindî tarafından açıklanmaz.

Göz, sûret sayesinde eşyayı temyiz eder. Nitelik, nicelik ve on kategori taşıyan cevherdir. Bir şeyi, o yapan özelliştir. Sûret, kuvve olarak vardır. Örneğin sıcaklık ve kuruluk -ki bunlar basittirler- bir araya geldiklerinde ateş oluşur. O halde heyûla, sıcaklık ve kuruluk gibi iki basittedir. Sûret ise ateştir.²⁵

Hareket

Kindî, *Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Hamse*'de hareketi altıya ayırır: Bunlar Oluş, Bozuluş,

²¹ Kaya, a.g.e. s. 212 ; Karadeniz, Osman, "Heyula" I.A. c 17. İstanbul 1998, s. 294

²² Aynı eser, 18. Latincesi "Et est ut dicamus quod hyle est quod suscipit et non suscipitur. Et hyle est quod retinet et non retinetur."

²³ *er-Risâle fi'l-Hudûd*, 58.

²⁴ *el-Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Hamse*, 18.

²⁵ "Sermo de Fgorma", *el-Kavlû fi's-Sûra*, 18.; ayrıca Kaya, a. g. e. s. 282

Dönüşüm, Artma, Azalma, Yer değiştirme yani bir yerden diğer bir yere nakil'dir²⁶. *Risâle fi'l-Hudûd*'ta da "bir nesnenin zât durumunun değişmesi"²⁷ olarak tanımladığı hareketi bir değişim olarak görür.

Kindî, *Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Hamse*'de sırasıyla hareket çeşitleri hakkında değerlendirmelerde bulunur. Buna göre, nasıl ki insan sıcaklık ve soğukluktan ibaret olduğu gibi, Kevn/oluş ta cevherde olur. İnsanın toprak olmasında olduğu gibi, fesat/bozuluş da sadece cevherde olur. Artma ve azalma nicelikte olur. Bir cismin niceliğinin artması ve azalması şeklinde olur. 10 zira' olan bir cismin 9 zira' olması eksilme, 11 zira' olması artma hareketidir. Dönüşüm ise, cevherde olan niteliklerde olur. Beyaz bir şeyin siyaha, soğuk bir şeyin sığağa, tatlı bir şeyin acıya dönüşmesinde olduğu gibi bir dönüşüm hareketidir.²⁸

Yer değiştirme hareketi de ya dairesel ya da doğrusaldır. Bir cismin parçalarının ve merkezinin ya da bütünüün yer değiştirmesidir.

Feleklerin hareketini ise dairesel hareketlere örnek olarak verirken, doğrusal hareketi de su ve yeryüzünün ortaya doğru, hava ve ateşin de ortadan hareketini verir. Doğrusal hareketin yedi kısmı olduğunu söyleyerek bunları *sağ, sol, ön, arka, üst ve alt* olarak sınıflar ve bu hareketlerin keyfiyet açısından değişken olduğunu ilave eder.²⁹

Mekân

Kindî, *Risâle fi Hudûdi'l-Eşyâ ve'r-Rusûmihâ*'da mekânı şöylece tanımlar:

"Cismin sınırlarıdır. Bir görüşe göre, kuşatanla kuşatılanın son sınırlarının birleşmesinden ibarettir."³⁰

Kindî, *Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Hamse*'de ise mekân konusunun kapalılığı yüzünden filozoflar arasında ihtilafı bir konu olduğunu dile getirir. Aristoteles'in mekan vardır ve apaçıktır görüşünü aktarır.³¹ Bu eserinde ayrıntılı olarak mekan konusundaki ihtilafı ayrıntılı olarak vermemesine rağmen *Risâle fi Hudûd/Tarifler* risalesinde bu konudaki farklı görüşleri şöylece sıralar:

- Mekânın olmadığını söyleyenler,
- Mekânın cisim olduğunu söyleyenler; Platon gibi.
- Mekânın varolup cisim olmadığını söyleyenler,³²

Kindî, boşluğu mekândan hareketle tanımlayarak, boşluğu kendisinde bir şeyin yer

²⁶ "Sermo de Motu", *el-Kavlû fi'l-Hareke*, 22.

²⁷ A.g. e., 59.

²⁸ Kindî, *el-Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Hamse*'de, 24'te bu değerlendirmeyi yaparken, *el-Kitâb fi'l-İbâneti ani'l-İlleti'l-Kâribeti li'l-Kevnî ve'l-Fesâd* adlı risâlesinde de "beyaz tenli adamın renginin, yolculuk, hastalık veya daha başka sebeplerle değişmesi" örneğini verir. (95)

²⁹ Risâleyi Latince'den Arapça'ya çeviren Ebû Ride zaman zaman Latince metnin zorluklar içerdiğini belirterek parantez içinde eklemeler yapmaktadır. Bkz. *el-Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Hamse*, 26.

³⁰ A.g. e., 60;

³¹ "Sermo de Loco", 28.

³² *Fi'l-Hudud*, s. 187

tutmadığı mekân olarak tavsif eder.

Kindî, mekânı cisim olarak görenlerin görüşünü değerlendirmeye tâbi tutar; mekân cisimse, cisim o zaman cismi kabul edendir. Cisim kabul eden ve edilendir. Ebediyete kadar da böyle olması yanlıştır. Kindî'ye göre mekân cisim olmayıp kuşatanla kuşatılanın karşılaşmasından ibarettir. En, uzunluk ve derinlikten oluşan heyûla cisim olarak adlandırılır. Derinlik olmaksızın, en ve uzunluğa sahip olan heyûla, yüzey olarak derinlik ve en olmaksızın uzunluğa sahip olursa hat olarak adlandırılır.

Kindî'ye göre mekân, en, uzunluk ve derinliği olan bir heyûla olmayıp derinliği olmaksızın uzunluğu ve eni olan bir heyûladır.³³ Bu özelliğiyle mekân, diğer mekân olmayan şeylerden ayrılır.

Zaman

Kindî, hareket konusundaki değerlendirmelerinden sonra beşinci cevher olarak gördüğü zaman meselesi üzerinde durur.³⁴

Kindî, mekân konusundaki görüşlerin farklılığı gibi, zaman konusunda da filozofların ihtilafı olduklarını, zamanı hareketten ibaret görenlerle hareket olarak görmeyen filozoflar olduklarını söyler.

Kindî, zamanı hareketten ibaret görenlerin yanlış görüşte olduklarını söyler.³⁵ Zaman, her şeyde bir yönden bulunur, hızlılık ve yavaşlık harekette bulunan iki şeydir ki, ancak zamanla bilinir. Yavaş ve yavaşlık denilen şey, uzun bir zamanda hareket eden şeydir. Hız ve hızlılık ise kısa bir zamanda hareket eden şeydir.³⁶

*"an'ın geçmişi geleceğe bağlayan bir şey olduğu söylenebilir. Ancak ikisi arasındaki ki an'ın sürekliliği yoktur. Çünkü biz onun varlığını düşünmeden önce o sona ermektedir. İşte bu an, zaman değildir. Fakat bir an ile diğer an arasındaki mesafe akılda tasarlanacak olursa, ikisinin arasında zamanın bulunduğunu varsayabiliriz. O halde bu, zamanın öncelik ve sonralıktan başka bir şey olmadığını delili sayılmalıdır."*³⁷

An, zamanın sınırındır, geçmiş ile gelecek arasında ortak bir sınırın adıdır. An, bir zaman değildir. Aklımızda bir andan diğerine düşünüldüğünde aralarında bir zamanın bulunduğu olur. Zaman adetten, sayıdan başka bir şey değildir.³⁸

Kindî, dilbilimcilere göre adedin münfasıl ve müttaşıl olarak ikiye ayrıldığını zamanın ayrıntı (münfasıl) değil, birleşik (müttaşıl) bir aded olduğunu da ifade eder. Ardından da müttaşıl olarak adlandırılan zamanı, geçmiş ile geleceği birbirine bağlayan varsayılan bir an olarak tanımlar.³⁹

³³ A. g. e., 30

³⁴ "Sermo de Tempore", 32.

³⁵ Bkz. Kindî, *er-Risâle fî Vahdâniyyeti İllâh ve Tenâhî Cirmi'l-Âlem*.

³⁶ *el-Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Hamse*, 32.

³⁷ Kaya çevirisi, s. 285

³⁸ Ebu Ride neşri s, 34.

³⁹ Aynı eser, 34.

Kindî, zamanı, âlemin varoluş süreci olarak değerlendirmekle birlikte, zamanı cisim ve hareketten de bağımsız görmez. Ona göre zamanın hareketin sayısı olması hareketle özdeş olduğu anlamına gelmez. Zaman hareketin sayısının oluşturduğu bir süreçtir.⁴⁰

SONUÇ

Kindî'nin felsefeye dair yazdığı eserler, İslam Felsefesinin teşekkülünü belirlemiş kendinden sonra gelen Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'e kaynaklık etmiştir. Meşşai İslam filozofları içinde en şanslı kişi kendinden önceki Kindî, Farabi, ve İbn Sina'nın felsefi birikimden yararlanması açısından İbn Rüşd olarak görülebileceği gibi, İslam Felsefesinin perdesini açması ve kendi birikimleri ve Yunan Felsefesinden doğrudan yararlanmaya gidişi ve onlar üzerinde değerlendirme yapması açısından da Kindî, en etkili ve yararlı İslam Filozofu olarak değerlendirilebilir.

Diğer Meşşai filozoflar Kindî'ye onun bıraktığı felsefi birikim, literatür için şükran borçlu olmuşlardır. Onun, İlk Felsefe Üzerine (*Kitab fi'l-Felsefeti'l Ula*) Tarifler Üzerine (*Risâle fi'l-Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ*) adlı ve bir çok eseri kendinden sonraki filozofların sitemlerini kurmaları ve felsefeyi özümsemeleri açısından bir elifba niteliğini taşıyan kitaplar olarak görünmektedir. En eskide olmak, düşüncenin saflığını, akıcılık ve orijinalliğini niteleyen bir özellik olması açısından da Kindî daha çok referans kaynağı olmayı hak etmektedir. Kindî, düşüncesinde, nefis, fizik evrenle metafizik evrenin arasında bir konumda yer almaktadır. Böylece nefis, kendisinde letafet bulunmayan yoğun maddeden, yoğunluğun bulunmadığı maddesel olmayan, latif aleme geçiş sağlayabilmektedir.

Beş Cevher hakkında yaptığı değerlendirmelerden ortaya çıkmaktadır ki, heyûlânın tanımı yapılamaz ancak özellikleri ortaya konulabilir.

Heyûla suretsiz, suret de heyûladan bağımsız değildir. Madde, hareket ve zamanın varlıkları beraberdir. Mekan cisim değildir. Zaman hareketin sayısının oluşturduğu bir süreçtir. Kindî'nin bu açık ve saf belirlemeleri daha sonra İslam Filozoflarının eserlerinde tez ve antitezlerle değerlendirilmeye devam etmiştir.

Abstract

Al-Kindi and Five Substances

In the border of this article I deal with al Kindî's views on five substances. It is well known that al Kindî is being considered first representative of Islamic Philosophy. One of his book "*Kitâbu'l-Cevâhiri'l-Hamse*" as Abu Ride hinted did not exist and survived in Arabic language and above mentioned book from Latin translation translated to its first written Arabic text. Adventure of the book of "*Kitâbu-Cevâhiri'l-Hamse*" from this point very interesting. His views on substances will be examined on the base of this book and other books of al al Kindî. According to him, material, time and motion can not

⁴⁰ Bkz. Kindî, *er-Risâle fi Vahdâniyyeti İlâh ve Tenâhî Cirmi'l-Âlem*.

separated each other. Space is not material. And time is the process of number of the motion.

Keywords: al-Kindi, Substances, Motion, Time, Space, Matter, Islamic Philosophy.

KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul 2000,
Allen, R. E., *Studies in Plato's Metaphysics*, London: Routledge, 1954
Aristoteles, *Kategoriye*, çevr. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul 1995
Aristoteles, *Metafizik*, Ahmet Arslan çevirisi, İstanbul 1996, I- II
Çapak, İbrahim, "Klasik Mantıkta Kategoriler Teorisi" *Felsefe Dünyası*, 40, Ankara 2004/2,
Fârâbî, Âra' Ehl el-Medîne el-Fâdıla, (neşr. Alber Nadir) Mısır ırz., Türkçe çeviri (Ahmet Arslan, *el-Medinetu'l-Fâdıla*, Ankara, 1991)
İbn Nedim, el-Fihrist, neşr. Gustaw Flügel, Beyrut, 1964.
İbn Cülcül, *Tabakâtu'l-Etibba ve'l-Hükema*, thk. Fuad Seyyid Beyrut 1985
İbn Sina *eş-Şifâ*, tahk. G. C. Anawati, Kahire, 1945.
Karadeniz, Osman, "Heyula" TDV. A. c 17. İstanbul 1998
Karlığa, Bekir, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004
Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983
Kaya Mahmut, *Kindi, Felsefi Risaleler*, İstanbul, 1994/2002
Kindi. *Rasâ'il al-Kindî al-Falsafiya (Philosophical Treatises of al-Kindî)*, ed: M. A. Abu Ridah, 2 vols in I, Cairo 1953,
Kutluer, İlhan, "Cevher" maddesi, TDV. İ.A., c. VII, İstanbul, 1993
Şulul Cevher, *Kindi Metafiziği*, İstanbul 2003
Witt, C.; *Substance and Essence in Aristotle*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1989
Tahir Yaren, *İbn Sina Mantığına Giriş*, Ankara 1999

TÜRKÇE'YE ÇEVİRİLMİŞ FELSEFE METİNLERİNİN İNCELENMESİ

Medar Atıcı *

Türkçe'ye çevrilmiş felsefe yapıtlarının ana hatlarıyla değerlendirilip eleştirilmesi, kuşkusuz, uzun yıllara yayılması gereken, üstelik yalnız birkaç kişiyle sınırlı olmayıp, bütün felsefecilerin katılabileceği, çeviriler sürdükçe sürecek olan bitimsiz, eksikli ama zorunlu bir çaba. Bu çabaya bir örnek olarak, Galatasaray Üniversitesi Bilimsel Araştırma Başkanlığı'nın desteğiyle, 1930 yıllarından başlayarak günümüze kadar yayınlanmış 127 adet çeviri kitabı üniversitemizin kütüphanesine getirdik ve Türkçe'ye çevrilmiş birçok felsefe metni ile ulaşabildiğimiz ölçüde asıllarını, günümüzün teknolojisinden yararlanarak elektronik ortamda arşivledik. Sayılarını gün geçtikçe arttırdığımız bu metinlerdeki kavramların geçtiği pasajları, bilgisayar programlamasıyla ayıklayarak bir tarama sözlüğü ortaya çıkardık. Bu yolla metinlerin kavramsal incelemelerine hız kazandırıp, metinlerarası karşılaştırmalı çalışmalarda kolaylık sağladık. Bununla birlikte, Türkçe'ye çevrilmiş felsefe metinlerinin tümünü inceleyip değerlendirdiğimizi söylemek olanaksız. Her biri ayrı bir özenle ele alınmayı hak eden bu metinlerin yeterince değerlendirilmesi için, birçok felsefecinin ortak katkılarıyla en az on yıllar gerekecektir. Bu bakımdan çalışmamızın birçok eksiği olduğu açıktır. Yine de elimizdeki bilgiler, Latin harflerinde basılan ilk çevirilerden günümüze kadar geçen sürede felsefe çevirilerine ilişkin genel saptamalar yapmamıza olanak sağlıyor. İlk olarak "çeviri" eyleminin ne olduğuna kısaca değinip, dilimizdeki çevirilere ilişkin genel birkaç noktayı belirledikten sonra, özellikle 20. yüzyıl boyunca yapılmış olan felsefe çevirilerini tarihsel arkaplanları ışığında değerlendirmeye çalıştık.

Çeviri metin, ister istemez yazarının kaleminden çıkmış bir metin değil de yazarın dilini genellikle sonradan öğrendiği bir başkasının dilinde yeniden yazılmış, ikinci bir metindir. Bu bakımdan hiçbir çeviri, dar anlamıyla salt aktarıcı ya da yansıtıcı da değildir. Bir dilde yaratılmış olanı bir başka dile çevirmek, onu çevrilen dilde yenibaştan yaratmaktır. Ancak çevirilerdeki bu sonradanlık, onların özgün metinlere ya da anadilde yazılmış metinlere oranla değerce ikinci derecede bir öneme sahip oldukları anlamına gelmez. Çünkü, bir metnin değeri; hangi dilde yazıldığına bakmakla değil de hangi dilde yazılmış olursa olsun, hangi anlamları taşıdığına bakmakla tartışılabilir. Sonuçta anadilin de bir çeviri gerçekleştirdiğini, dilin kendisinin başlı başına bir çeviri olduğunu, hatta insan-kültür yaşamının bütünüyle çeviri olarak değerlendirilebileceğini vurgulayan Nermi

* Galatasaray Üniv. Fen-Ed. Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

Uygur'a başvurarak şunları belirtebiliriz: "İnsanın öbür adı çevirici olmalı. Yaşamak çevirmektir. Çevirerek yaşar insan... Dilden başka, kültürü tüm kotarmalar; teknik araçlar, töresel alışkanlıklar, dinsel törenler, yönetim tutumları da birer çeviri. Matematik de, tek tek bilimler de, çeşit çeşit sanatlar da öyle... Demek ki çeviri: insanın kendince, çevresine bir anlam~verme eylemi. Çeviriyle damgasını basıyor insan evrene."¹ Bu bakımdan insanın yine insana bastığı bir damga olarak, dilden dile çeviri, insanlar ve kültürler arasındaki anlam köprüleri oluşturmada göz ardı edilmez bir önem taşır. Yabancı olanı tanıdık kılan çeviri, yabancı olanı anlamaya ve onu kendi kültürüne katmaya dönük bir çaba olarak, yabancı olanın yakınlığını da içinde taşır. İnsanın dünyayla, yaşamla ilişkisinde kendisi dilinde açığa çıkardığı anlamın başka dillere aktarılması, başka dillerde yeniden anlamın kavuşması, insanlar arasındaki duygu ve düşünce ortaklığını zenginleştiren temel olanaklardandır.

Felsefe dili açısından Türkçe'yi, çeviri metinlerdeki görünüşleriyle incelemek, aynı zamanda Türkçe'nin biçimlendiği ve taşıdığı kültürün, yabancı kültürlerle olan ilişkisine de değinmeyi gerektirir. Kısa bir bakışla: Türkçe'nin yabancı dillerle olan ilişkisinin daha ilk yazılı belgeleri olan Orhun Yazıtları (M.S. 8.yüzyıl)'ndan başlayarak görülmeye başlarız. Bu yazıtlar arasında belli başlı öneme sahip olan Kültigin ve Bilge Kaan yazıtları hem yapımlarında hem de üstlerindeki yazılarda Çin kültürünün izlerini taşır. Çince ve Türkçe olarak yazılıp Göktürklerin tarihini anlatan bu yazıtların bir bölümü de Türklerle Çinliler arasındaki dostluğu yücelten sözleri taşır. Türkçe, Göktürk yazısından sonra başlıca Uygur, Arap ve Latin alfabelerinde yazıya geçmiştir.² Nermi Uygur, bu olguda yola çıkarak Türkçe'nin "başka-olan"la ilişkisini şöyle değerlendirmiş: "Nitekim Türkçe, bir bakıma, oldukça saygı gösterir "yaban" diye nitelediği başka'ya, yabancı'ya. Yabancı'yı konuk olarak ağırlamada özveriden çekinmez. Yabancı: bilgi, yenilik, değişim kaynağıdır Türkçe için. Çeşitli nedenlerle kaç kez abecesini değiştirmiştir; bununla, topluma kültüre nice yararlar sağlamayı içine rahatlıkla sindiren bir dildir Türkçe."³

Yalnız alfabe bakımından değil, sözcük bakımından da yabancı dillerle kaynaşmış olan Türkçe, Osmanlı döneminde ağırlıklı olarak Arapça ve Farsça; Cumhuriyet döneminde ise Latin kökenli bir terminolojiye başvurmuştur. Latin harflerine geçişin öncesinde, 19. yüzyıla

¹ Nermi Uygur, *Tadı Damağında*, s.444. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995. Ayrıca, Nermi Uygur'un çeviri üzerine değerlendirmelerini bulabileceğimiz kitaplar ve bölümlerinin başlıcaları şunlardır: *Dilin Gücü*: Kitabın bütününde çeviri sorunu işlenmişse de özellikle "Dil ve Çeviri", "Babil Kulesi" ve "Aritmetikler" bölümlerinde dilden dile çeviri doğrudan konu edinilmiştir, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997; *Türk Felsefesinin Boyutları* "Felsefe Yayınları" bölümü, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1998; *Tadı Damağında*, "Çeviri" bölümü, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995; *Başka Sevgisi*, "Başka Sevgisi Nasıl Gerçekleşir", "Hafız", "Dilden Esen Başka'lar" bölümleri, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996; *İçimin Sesi* "Hakkı yenen çevirmen yazarlar" bölümü, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.

² Bkz. Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, Boğaziçi yayınları, 20. baskı, İstanbul 1996, s.9,10 ve s.19 ("Kültürün Abidesi, Güney cephesi §12.)

³ Nermi Uygur, *Başka Sevgisi*, s.105.

ortalarından başlayarak Latin kökenli bir terminolojinin büyük ölçüde yerleştiği görülür. Tanzimat döneminde gerçekleştirilen çevirilerin, bu dönemin kültürünü derinden etkilemiş olduğunu söyleyebiliriz. Hugo, Molière, Shakespeare, Montaigne, Montesquieu, Rousseau, Voltaire gibi Avrupa düşüncesinin önde gelen yazarlarının yapıtlarının Osmanlıca'ya çevirilmesiyle birlikte roman, tiyatro, deneme, eleştiri gibi türler, edebiyata katılmaya başlamıştır. Aynı dönemde ortaya çıkan gazete ve dergilerle birlikte, bu metinler ve onların taşıdığı değerler daha geniş bir toplumsal bilinçe yayılmıştır. Bu çevirilerin ağırlıklı Fransızca'dan yapılmış olması, Fransızca'nın, kökeninde yer alan Latince'den aldığı birikim ve güçle, kendi ifadesini şiirlerden destanlara, tiyatrolardan denemelere, mantıktan felsefeye işlemiş olmanın zenginliğini taşımıştır. Rönesans'tan beri, birçok başka dilin içinde de temel bir kültür dili olarak yaşamış ve yaşamakta olan Fransızca, özellikle Fransız Devriminin ardından, bu dilde taşınan değerlerin bütün Avrupa'da yankılanışı ve giderek yaygınlaşması sonucunda 19. yüzyıl Osmanlı düşünce ve edebiyatını da çok yönlü etkilemiştir.

Bu dönemi izleyen yıllarda sayıları artan Fransız okulları ve 1481 yılından beri Osmanlı sarayının temel eğitim öğretim kurumu olan ve devletin çeşitli kademelerinde görev yapacak kişileri yetiştiren Galata Sarayı'nın⁴ 1838 tarihinden başlayarak Fransızca-yı eğitim öğretim dillerinden biri olarak işlemeyle birlikte Fransızca giderek yaygınlaşmış 1970'lere kadar felsefe, edebiyat, hukuk, siyaset alanının temel başvuru dili olarak kalmıştır. Felsefe alanındaki metinler de, özgün dilleri Eski Yunanca, Latince ya da Almanca bile olsa, genellikle Fransızca'dan dilimize çevrilmiştir. Günümüzde de Fransızca'nın hem günlük konuşma dilinde hem de felsefe, hukuk, siyaset gibi uzmanlık dillerinde pek çok sözcüğünü ve terimini kullanmaktayız. Bununla birlikte, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında Fransızca'nın dilimizdeki etkisi, günümüzle karşılaştırılmaz ölçüdedir. Felsefe metinlerinde Fransızca sözcükler gerek Türkçe okunuşlarıyla gerekse Fransızca'daki yazılışlarıyla sıkça yer alırlar. Öyle ki örneğin 1930'lu yılların çeviri metinlerindeki felsefe kavramlarının neredeyse tamamı ya Arapça - Farsça ya da Latince - Fransızca kökenlidir.⁵ Yabancı dillerden gelen sözcüklerin ağırlığı, özellikle Cumhuri-

⁴ Galatasaray Eğitim-Öğretim Kurumu'nun tarihçesi için bkz. <http://www.gsu.edu.tr>

⁵ Örnek: "...felsefeyi kâinat ilminden ayırmak, bu ilmin işareti altında takip edilen *logico-critique* (mantık-in-tikadî) bir çalışmanın kudretli vasıtalarından kendini mahrum etmek olacaktır." Hans Reichenbach, *İlmî Felsefe*, çev. Ziya Somar, Dün ve Yarın Tercüme Külliyyatı, İstanbul 1935, s.28; ya da "Bir ruh vetüresinin parçalarına ait kanunları bilmek meselâ, Fourier'nin karışık bir periyodik hadiseyi, elemanter - ormonik ihtizazların sadece bir cemedilmesi neticesi gibi gösteren usulünde olduğu gibi, yalnız toptan hesap ederek, bütünü yapılsı halini bize bildiremez." A.g.y.s.42; ya da "Aristo metafizikının diğer bir esası da kuvve (*Puissance*) ve fiil (*Acte*) nazariyesidir. Buna göre, her şey kuvveden fiile geçmek suretile değişir... Yeniden hiçbir şey meydana gelemez. Bilkuvve (*virtuel*) mevcut olanlar bilfiil (*actuel*) zuhur ederler. Bilkuvvelik (*virtualité*) fikri bu metafizikte merkezi bir rol oynar." Aristoteles, *Metafizik*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dün ve Yarın Tercüme Külliyyatı, İstanbul 1935, s.11; ya da "O halde gayri Oklidisî hendese, *non-archimédien* ölçü *Einstein* le beraber *non-newtonien* mihanik, *Bohr* le beraber *non-maxwellien* fizik, *non-commutative* ameliyeleri olan ve *non-pythagoricien* ismi verilen hesap gibi yeni akidelerin kıyası mukassimli *dilemme* kıymeti üzerinde ısrar edeceğiz." Gaston Bachelard, *Yeni İlmî Zihniyet*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dün ve Yarın Tercüme Külliyyatı, İstanbul 1935, s.10.

yet'in kuruluşunu izleyen yıllarda yapılan devrimlerle birlikte, Türk dili ve tarihine yönelik araştırmaların sonunda giderek azalmaya başlamıştır. Türk dilinin kökenine ilişkin yapılan araştırmalarla, dildeki yabancı sözcüklere Türkçe karşılık bulma arayışı 1930'lu yıllarda bir seferberliğe dönmüştür. Türk Dil Kurumu'nun Halkevleriyle birlikte yürüttüğü bu çalışmaların sonucunda Türkçenin kendi yapısının araştırılması, sözcük türetme olanaklarının değerlendirilmesi, anlatım zenginliğinin açığa çıkarılması olanaklı olmuştur. Hem felsefeci hem de filolog olan Suat Baydur, bu dönemi şöyle değerlendirir: "Önce 'Güneş-Dil teorisi'nin ortaya atılışı, Avrupa dillerindeki birçok kelimenin asıllarının Türkçe olduğu ispatı, öte yandan arası-ulusal tarzında ('international' karşılığı olarak) acayip kelimelerin⁶ kuruluşu gibi bir 'ifrat ve propaganda gürültüsü' devresi diyebileceğimiz bir devreden sonra ilmi sistemli ve metodlu çalışmaya geçildiğini görüyoruz. Birçok derlemeler ve sözlükler, taramalar bu faydalı çalışmanın meyveleridir."⁷

Dili ve kültürü tarihsel gelişimi içinde kavramaya çalışırken, biri diğerinden ayrılmaz olan bu iki varlığın çokyönlü gelişimini daraltan tekyanlı bakışaçarından elden geldiğince kaçınmak, nesnel bir araştırma için zorunluysa da, araştırma konusu ile araştıran öznenin birbiriyle örülmüş olması, nesnellik için gerekli mesafenin alınmasını engelleyebilir. Bu bakımdan dile, kültüre, insana dönük bütün araştırmalarda, Baydur'un sözleriyle 'ifrat ve propaganda'ya kolayca düşülebilir. Dilin yeniden yapılandırıcı ve yaratıcı işleyişinin tarihselliğinden ayrı tutulamayacağından yola çıkan Baydur, yaşadığı dönemi değerlendirirken şunları belirtmiş: "Türk kültür hayatındaki son on-on iki yıllık gelişme Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra yapılan reformlardan hız almıştır. XIX. yüzyılın reformlarıyla başlayan dönem Türkiye'de Doğu-İslâm müesseseleriyle Avrupa'dan alınan müesseselerin yan yana yaşadıkları bir geçiş dönemidir ve bu devir Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışına kadar süregelmiştir. Cumhuriyet'in kuruluşuyla girilen reformlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun mirası olan ikiliğe (dualismaya) son vermiş, Türkleri kesin olarak batı kültürü ve medeniyeti çevresine sokmuştur."⁸

Baydur'un bu sözleri, doğu ile batıyı birbirinin karşıtı olarak kurmuş olan ve karşıtları uzlaşmazlıkla belirleyen bir geleneğin bakışaçısını yansıtır. Bu açıdan, karşıtlardan birinin varlığı ötekini bütünüyle dışlar. Ancak, demin de belirtildiği gibi, dil ve kültür sözkonusu olduğunda indirgemeci yaklaşımların yanılığa düşme olasılıklarının yüksek olduğu açıktır. Nitekim Baydur, kurumsal düzenleniş bakımından Cumhuriyet'le birlikte "kesin olarak" batı kültürü ve medeniyetine girdiğimizi söylemiş olsa da, bir kültür ortamından bütünüyle sıyrılıp, bir başka kültür ortamına geçişin yalnız biçimsel değişim-

⁶ Örnek: "Hans Reichenbach 1930'da Rudolf Carnap'la beraber bir (Annalen der Philosophie) yı çıkarmaktadır. Bu mecmua bir "ilmi felsefe" meydana getirmek ister ve her türlü önemli çalışmalarını kabul ederek böylece fikirlerin arasıulusal alım verimini kolaylaştırır." Hans Reichenbach, A.g.y., s.24.

⁷ Suat Yakup Baydur, Dil ve Kültür, İstanbul 2003, s.13.

⁸ Suat Baydur, "Avrupa Kültürü ve Biz" Türk Dili Dergisi, Sayı 11, 1952, A.g.y. içinde s.110.

lerle gerçekleşmediğini de görmektedir. Örneğin, dil devrimini izleyen çalışmalarda, Arapça, Farsça ve Türkçe'nin bir karışımı olan Osmanlıca'nın halktan kopukluğunu ve Türkçeyi ihmal edişini eleştiren Baydur, içinde yaşadığımız kültür ortamını anlayabilmek ve bu alanda yaratıcı olabilmek amacıyla, derinlikli bir öğrenim için, günümüzde yaşayan dillerin kökenleriyle bilinmesinin gerekli olduğunu da düşünür ve klasik dillerin eğitiminin zorunluluğuna dikkat çeker: "Doğu-İslâm kültürü içindeyken okullarımızda Arapça, Farsça okutuyorduk. Batı kültürü içine yerleşmemiz için bütün Avrupalılar gibi okullarımızda Hellence ve Lâtince öğretmek zorundayız. Gençlerimizin anadillerini iyice öğrenmemiş olarak üniversiteye geldiklerini yana yakıla anlatırken bu bilgisizlikte ve düşüncelerini açık olarak yazabilmek eksikliğinde Arapça ile Farsça'nın yerlerini boş bırakmış olmamızın büyük bir payı olduğunu unutmamalıyız."⁹ Arapça ve Farsça'nın boş bırakılan yerlerini Hellence ve Latince'nin almasını bir zorunluluk olarak gören Suat Baydur, içinde yaşadığı geçiş döneminin bilgi ve güç hedefinde Batı'ya dönük anlayışını temsil ediyordu.

Cumhuriyet kurumlarının Avrupa'daki kurumlar örneğinde yapılandırılışı, Avrupa kültüründe ortaya konulmuş olan anlamların Türkiye Cumhuriyeti'nin kültürüne aktarılması da büyük ölçüde metin çevirilerine dayalı olarak gelişmiştir. Avrupa dillerinde yazılmış olan edebiyat ve felsefe metinlerinin yanı sıra, özellikle Cumhuriyet'le birlikte hukuk metinlerinin çevirisi Cumhuriyet'in yasalarının oluşturulmasında ağırlıklı yer tutmuş, toplumun yapıcı düzenlenişi ve işleyişinde kurucu rol oynamıştır. Bu dönemde yapılan felsefe çevirilerinde de bir yandan Osmanlıca ve Latince kökenli sözcükler ağır basarken, öte yandan, Türkçenin kendi olanaklarından yola çıkan ve gündelik dilin yakınlığıyla felsefe kavramlarına geçiş yapmayı kolaylaştıran sözcükler de göze çarpar. Daha 1930'lu yıllarda kullanılan *tamalgı, nicelik, nitelik, duygulanım, olgu, olumsal, gerçek* gibi terimler, günümüz felsefe dilinin temelindedir. Örneğin Suat Baydur'un itiraz edilebilir bulduğu "*okul, savunmak, genel, kutsal*" sözcüklerinin¹⁰ hepsi, yine bugünkü dilimizin içinde yer alan, hepimiz için bildik, anlamlı, kullanışlı sözcüklere dönüşmüştür. Bu yıllarda yapılan felsefe çeviri çalışmaları içinde özellikle Semiha Cemal'in yaptığı çevirileri görüyoruz: 1928 yılında Platon'un *Phaidon* diyalogunu *Fedon: ruhun bekası* başlığıyla çeviren Cemal, 1932 yılında François Thurot'nun *Epiktetos* incelemesi ile Platon'un *Alkibiades* diyalogunu; 1936 yılında da yine Platon'dan *Gorgias*'ı ve *Aşk veya Ziyafet* başlığıyla da *Symposion*'u çevirmiştir, bu diyalog 1937'de Şaziye Berin Kunt tarafından *Ziyafet ya da Aşk* başlığıyla bir kez daha dilimize çevrilir. 1938 yılında Halil Vehbi Eralp, Alfred Weber'in *Felsefe Tarihi*'ni dilimize kazandırır. 1930 yılları boyunca, Aristoteles, Heidegger, Reichenbach'dan yapılan çevirilerin yanında Leibniz, Russell,

⁹ Suat Yakup Baydur, *a.g.y.* s. 49, "Hellence Lâtince Sözcükler ve Adlar", *Ulus*, 24. VIII. 1949.

¹⁰ Suat Yakup Baydur, *a.g.y.*, İstanbul 2003, s. 14. "Bir filolog gözüyle dilimizin tuttuğu yol".

Haeckel gibi düşünürlerin metinleri Lise yardımcı ders kitapları olarak çevrilmiştir.¹¹

Bu yıllarda büyük ölçüde yabancı dillerden kavramlarla işlenen felsefe dilimiz, Milli Eğitim Bakanlığı'nın özellikle 1940'lı yıllarda artarak gelişen çevirileriyle giderek Türkçe kavramlara ağırlık kazandırmaya başlamıştır. Nermi Uygur, özellikle 1940-1955 dönemini, "Milli Eğitim Bakanlığınca gerçekleştirilen çeviri atılımından ötürü, felsefe klasiklerinin yayın dünyasında nicelik ve nitelikçe önemli bir aşamaya ulaştığı çağ"¹² olarak belirler. Ağırlıklı olarak felsefe öğretmenleri ile öğretim üyelerinin yapmış olduğu bu çevirilerin yanısıra, Eski çağ düşünce ve edebiyatının temelini oluşturan Homeros ve Hesiodos gibi mitoloji ozanlarının, Sophokles, Euripides gibi tragedya yazarlarının, tarihçi Thukydides'in, şair Catullus'un çevirilerinin yapılması da felsefe dilimizi birçok yönden zenginleştirmiştir.

1955 yılından sonra, Milli Eğitim Bakanlığı yayınlarının çıkardığı felsefe çevirileri azalırken, özel yayınevlerinden çıkan çevirilerde çeşitlenme görülür ve günümüze gelinceye dek bu çeşitlenmenin giderek arttığı gözlenir. Milli Eğitim Bakanlığı, 1980'lerin sonlarına doğru, daha önce yayınlamış olduğu felsefe çevirilerini yeniden basar; yine 1990'ların sonunda, Cumhuriyet yayınları bu kitapların bir bölümünü, günümüz Türkçe'sine dönüştürülmüş olarak yeniden yayımlar. Bu çeviriler örneğinde, üzerinde durulması gereken birkaç noktayı belirtebiliriz: Bütün çeviriler, çeviri olmaları bakımından bir özgün metnin çevirisi olduğundan, hangi metnin çevirisini okuduğunu bilmek de okuyucunun en temel hakkıdır. Çeviriyi yapan kişi ve yayınlayan kuruluşlar, bu bilgiyi okura vermeyi bir ödev olarak görmelidir. Oysa, Türkçedeki felsefe çevirilerinin çoğunun, bu temel bilgi bakımından eksik kaldığı görülür. Özellikle antik metinlerin ilk çevirilerinde karşılaşılan bu eksiklik, günümüzde de sürmektedir. Çeviri metnin hangi kaynaktan çevrildiğini belirtmek, o metnin hangi yabancı dilden yapıldığını belirtmektir. Ne yazık ki, çeviri tarihimizde, örneğin pek çok antik metnin çevirisi, ağırlıklı olarak Fransızca, İngilizce ya da Almanca'dan yapılmışsa da sanki Eski Yunanca ya da Latince'den yapılmış gibi algılanır. Doğrudan Eski Yunanca ya da Latince'den yapılan çevirilerde bile, o metinlerin diğer ulusal dillere yapılmış çevirilerini gözden geçirmek nerdeyse bir zorunluluktur. Bu bakımdan, yalnız özgün metin değil, yararlanılan diğer çevirilerin de belirtilmesi, çalışmanın güvenilirliğine dayanak sağlar. Bu doğrultudaki çevirilerin ancak 20. yüzyıl sonlarında gerçekleştiğini ve sayılarının da çok fazla olmadığını söyleyebiliriz. Çoğunlukta olan metinler, ne yazık ki tam bir künye açıklığı taşımıyorlar. Örneğin Milli Eğitim Bakanlığı yayınlarından çıkmış olan çevirilerin günümüz diline uyarla-

¹¹ Bu belirlemeler için kütüphane taramaları yanında, Türkiye Felsefe Kurumu tarafından hazırlanan *Türkiye Felsefe Yayınları Kaynakçası Kitaplar-Makaleler 1928-1999*, (Hazırlayanlar: O.Faruk Akyol,- Sanem Yazıcıoğlu Öge, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2000.) başlıklı çalışmadan yararlanılmıştır.

¹² Nermi Uygur, *Türk Felsefesinin Boyutları*, s.50.

narak yapılan baskılarının¹³ bir kısmında, benzer eksikliklerle karşılaşılıyor.

Milli Eğitim Bakanlığı'nın 1940'lı yıllardan başlayarak yayınladığı kitapların, dildeki değişimler göz önüne alınarak günümüz Türkçesine uyarlanması, kuşkusuz saygı duyulacak bir çaba. Ancak, böylesine devasa bir çalışmanın tek bir kişi tarafından gerektiği gibi gerçekleştirilmesinin olanaksızlığı da açık. Bununla birlikte, yeniden basılan bu kitaplarda, ilk çevirmenlerin adından başka yalnız yayına hazırlayanın adı geçiyor; günümüz Türkçe'sine kimin tarafından çevrildiği bildirilmiyor. Bu durumda, yayına hazırlayanın bunları tek başına gerçekleştirdiğini düşünüyoruz ama bu durumda da birbirinden farklı ve her biri uzmanlık gerektiren alanlarda yazılmış metinlerin hepsi, tek bir kişinin denetimine bırakılıyor ki bunun yol açacağı eksikleri görememek, çeviriye gereken önemi vermemek oluyor. Ayrıca, aşağı yukarı altmış yıllık bir zamanın ardından yeniden dilimize kazandırılan bu kitapların, en azından ilk basım tarihlerinin belirtilmesi beklenirdi ama bu tarih ancak birkaçında yer almıştır.

Bu biçimsel eksikliklerin yanında, içerik bakımından da pek çok boşluğumuz olduğunu görüyoruz. Birçok felsefe metninin henüz Türkçe'ye çevrilmemiş olmasının yanında, çevrilmiş olan metinlerin de, her zaman tamamının çevrilmediği bir gerçek. Kuşkusuz bu eksikliklerde, çevrilmesi beklenen metinlerin çokluğunun yanında, bunları çevirecek kişilerin azlığını göz önünde bulundurmak gerekir ve bu konudaki boşluğumuzu hızla doldurabilmek amacıyla, kimi zaman metinlerin özet olarak çevrildiğini ya da bir kitabın ancak bir ya da birkaç bölümünün çevrildiğini sıklıkla görüyoruz. Ancak, kültürdeki boşluklar hızla kapatılmak istendiğinde, ortaya çıkan çalışmaların güvenilirliği sağlam olmayabiliyor, böylece iyiniyetli bir girişim başarısızlıkla sonuçlanabiliyor. Bu noktada Nermi Uygur'un yapmış olduğu şu saptamanın, ne yazık ki geçerliğini sürdürdüğünü görüyoruz: "Yıllardan beri bu çevirilerle oldukça sıkı bir ilişki kurmuş durumdayım; bir bölümünü -içten gelen teşekkürle- sürekli bir öğretim aracı olarak kullanmaktayım. Bu çeviriler konusunda ne gereksizce kılıkkıyarma eğilimine kaptırdığımı sanıyorum kendimi, ne de insafa sığmayan eleştirilerle alışverişim var; onun için açıkça söyleyebilirim: Gerek Milli Eğitim Bakanlığınca gerekse özel yayınevlerince piyasaya sunulan bu çevirilerin büyük bir kısmı herçeşit güvenilirlikten uzak. Terminoloji bakımından karanlıklar, bulanıklıklar, tutarsızlıklarla dolu."¹⁴

Temel felsefe metinlerini Türkçe'ye kazandırmak için gereken onyıllar boyunca, yabancı bir dil bilmeden felsefeye yönelen insanların ulaşabildikleri tek kaynak olan çeviriler günümüze gelinceye kadar geçen sürede çoğalıp çeşitlenmiştir. Bu metinleri Türkçe kavramlarla dilimize dönüştürmeye başlamanın üstünden nerdeyse yüzyıl bile geçmediği için, felsefe terimlerimiz, günümüzde de henüz felsefecilerin uzlaştığı ortak bir terminolojiye birçok yönden kavuşamamıştır. Bununla birlikte, belli kavramlarda da

¹³ Cumhuriyet Yayınları, Dünya Klasikleri Dizisi, yayına hazırlayan: Egemen Berköz.

¹⁴ Nermi Uygur, *a.g.y.*, s. 52.

uzlaşmıştır. Ancak çevirilerin giderek çoğalmasıyla, farklı çevirmenlerin aynı kavramlara bulduğu farklı karşılıkların da sayısı çoğalmıştır. Bunun sonucunda, felsefe çalışmalarının açıklık dayanağı olan kavramlar karışıklığa yol açmıştır.

Bütün bu bulanıklıkların aydınlığa kavuşabilmesi için, felsefe çevirilerinin konunun uzmanları tarafından yapılması ve olanaklı olduğu ölçüde özgün metnin yazıldığı dili bilenlerce gerçekleştirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Ancak ne kadar titizlik gösterilse de, sonuçta hepimizin yaptığı çevirilerde yukarıda sıralanan olumsuzlukları bulmak olanaklı; bu nedenle, çevirilerin birkaç kişi tarafından gözden geçirilip, konuyla ilgili uzmanlara okutulması ve böyle bir denetimden sonra yayınlanması, güvenilir çeviriler için bir zorunluluk olarak görülüyor. Üniversitelerin bünyelerinde kurulabilecek olan enstitü ya da araştırma merkezleri, böyle bir çalışmanın sorumluluğunu üstlenebilir ve okuyuculara, özellikle de yeni yetişen öğrencilere akademik değerlendirmeden geçirilmiş metinlerin ulaştırılmasını sağlayabilir.

Günümüzde, daha önceki yıllara oranla pek çok felsefe metninin çevirisini bulabiliyoruz; özellikle modern ve çağdaş düşüncenin metinlerine ağırlık veren bu çevirilerin yanında, örneğin Ortaçağ dönemine ait çevirilerin de eskiye oranla daha fazla üzerinde durulduğunu görmekteyiz. Felsefe tarihinin farklı dönemlerinde yetişip uzmanlaşmış kişilerin sayıları arttıkça, temel metinler bakımından boşluklarımız da giderek azalacaktır. Yine günümüzde, birkaç kişinin birlikte yaptığı çeviri çalışmalarının da sayısının arttığı görülüyor; bunlar, düşünce alanında ortaklaşa çalışmaların birer örneğini oluşturmaları bakımından ayrı bir değer taşıyorlar, özellikle lisans ve lisansüstü öğrencilerini de çalışmalarına katan öğretim üyelerinin gerçekleştirdiği çeviri çalışmaları, felsefe alanındaki pek çok eksikliğin üstesinden, dayanışma içinde birlikte çalışarak gelebileceğimizi gösteriyor.

STOA MANTIĞINDA ÖNERMELER

İbrahim Çapak*

Giriş

Adeta Aristoteles mantığına bir alternatif olarak ortaya çıkan Stoa¹ mantıkçıları, gerçek mantıkçının her zaman için bilge olduğunu belirtirler; onlara göre her konu ancak mantık alanındaki çalışma sayesinde kavranır. Sözcüklerin doğruluğu, yasaların insan eylemlerine ilişkin düzenlemeleri mantık olmadan anlaşılamaz.² Nitekim Khryssippos (m.ö. 280-206) felsefeyi bir bahçeye, mantığı bu bahçeyi çevreleyen ve koruyan bir duvara; fiziği bitkilere, ahlakı da meyvelere benzetir. Poseidonius'da (m.ö. 135-50) mantığı, iskelete; fiziği, et ve kana; ahlakı da ruha benzetmektedir.³

Stoahlara göre mantık dendiğinde hemen akla gelecek olan şey, önermeler konusudur. Çünkü önermeler ve önermeler arası ilişkiler Stoa mantıkçılarının en çok üzerinde durdukları konulardır. Bu bakımdan "Stoik çıkarım önermelere dayanır, Aristotelesçi çıkarım ise kavramsaldır". Hatta bu konuda önermeyi, konuşmanın temel formu sayan Frege ve bazı çağdaş mantıkçıların Stoa mantığından etkilendiği ifade edilmektedir.⁴ Önerme konu, yüklem ve bağdan oluşur. Onlara göre önermenin oluşturulmasından son derece önemli bir işlev gören yüklem, "bir şey hakkında söylenen şey; bir ya da birta-

* Dr., Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Mantık Anabilim Dalı. capakibrahim@hotmail.com

¹ Stoa okulunu Kıbrıslı Zenon (336-264) kurmuştur. Öğrencileri önceleri Zenoncular olarak biliniyordu; sonra, bir okula kurulduğu yere göre ad verme geleneğine uyularak "Stoalılar" şeklinde adlandırıldılar. Zenon, Polygnotos'un resimlerinden ötürü *boyalı sundurma* (Stoa) ya da *Peisianaks sundurması* denen yerde bir aşağı bir yukarı yürüyerek ders veriyordu, amacı buraya aylakları sokmamaktı. Çünkü Otuzlar zamanında burada bin dört yüz Atinalı öldürülmüştü. (Polygnotos, öldürülen Atinalıların anısına burayı resim tabloları ile donatmıştır ve burası *boyalı sundurma* *tesimlerle kaplı* anlamına gelen *poekile* olarak isimlendirilmiştir). Stoa okulu, "Gölgede oturanlar", "Gölgelik Ashabı" ve "Ruhaniyyun" gibi adlarla da anılmıştır. Okulun tarihçesi, üç büyük döneme ayrılır: İ.Ö. III. Yüzyılda Kıbrıs'lı Zenon, Kleantes (331-232) ve Khryssippos'un (280-210) yer aldığı *Eski Stoa*; İ.Ö. II.-I. yüzyıllarda, öncüllüğünü Diogenes, Panetius (185-112) ve Posidonius'un (135-51) yaptığı *Orta Stoa*; İ.S. I.-II. yüzyıllarda Seneca (İ.Ö.4.- İ.S. 65.), Epictetos (50-130) ve Marcus-Aurelius'un (121-180) öncüllüğündeki "İmparatorluk Stoası" olarak da isimlendirilen *Son Stoa*. Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Çev. Candan Şentuna), İstanbul, 2003, s. 304; Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, (çev. Medar Atıcı), İstanbul, 1997, s. 13,16; Niyazi Öktem, "Stoisizm", İst. Üni. Hukuk Fak. Mecmuası C. XL, Sayı, 1-4, İst. 1974, s. 593-4; Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, (çev. Osman Tunç), İstanbul, 1999, s. 225.

² Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Çev. Candan Şentuna), İstanbul, 2003, s. 330.

³ von Freytag Löringhoff, *Mantık*, (çev. T. Mengüşoğlu), İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., s. 29. Bkz. Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, (çev. Medar Atıcı), İstanbul, 1997, s. 35-36.

⁴ Çiğdem Dürüşken, "Stoa Mantığı", *Felsefe Arkivi*, İstanbul, 1991, sayı, 28, s. 307.

kim şeylerle ilgili olarak oluşturulmuş bir durum ya da isim çekiminde doğru çekim ekine bağlı olarak, bir yargı oluşturmak üzere eksik bildirimdir” şeklinde tanımlanabilir. “Gemiyle kayalar arasında yol almak” örneğinde olduğu gibi, bazı yüklemeler yalıdır. Bazıları etken, bazıları edilgen, bazıları da ne etken ne edilgendir. Etken yüklemeler, bir yüklem oluşturmak üzere isim çekim eklerinden biriyle kurulmuş yüklemelerdir; “duyuyor”, “görüyor”, “sohbet ediyor” gibi. Edilgen yüklemeler, “duyuluyorum”, “görülüyorum” örneklerinde olduğu gibi edilgen son ekle kurulurlar. Dönüşlü yüklemeler, edilgen oldukları halde “(saçımı) kesiyor” örneğinde olduğu gibi etken görünürler. Çünkü saç kesilen, eyleme kendini de katmaktadır. Ne etken ne edilgen yüklemeler ise “düşünmek”, “gezinmek” terimlerinde olduğu gibi etkenlik veya edilgenlik ifade etmezler.⁵

Biz bu çalışmamızda, Stoa mantıkçılarınca son derece önemsenen önermenin mahiyeti, çeşitleri ve bunların doğruluk değerlerini ele alarak, kısaca modal önermeler üzerinde durmaya çalışacağız.

1. Önerme

Stoacılar göre yanlış ve doğru olabilen her ifade, bir önermeyi (aksioma) dile getirir.⁶ Diğer bir ifade ile önerme, “doğru ya da yanlış olan şeydir; ya da kendi içinde bütünlüğü olan ve kendi içinde kendisi için olumsuz bir şeydir”. Önerme terimi, kabul etmek ya da reddetmek anlamına gelen Grekçe “aksiö” fiilden çıkmıştır. Aulus Gellius, konuyla ilgili şu ifadelerle yer verir: “tam bir anlam taşıyan ve bu yüzden doğru ve yanlış olan herhangi bir cümleye Stoacı mantıkçılar “aksioma” derler”.⁷ Khrysippos’a göre önerme “ ‘Dion yürüyor’ örneğinde olduğu gibi, kendi içinde olumluyan veya reddeden tam bir ifadedir. Cicero da Stoacıların önerme tanımının “doğru ve yanlış olan ifade” şeklinde olduğunu belirtir.⁸ Nitekim, “Dion yürüyor” diyen, Dion’un yürütüğünü kabul etmektedir. Dolayısıyla, eğer gerçekten Dion yürüyorsa, önümüzdeki önerme doğrudur; ama yürümüyorsa önerme yanlıştır.⁹

Önerme; soru, sorgu; emir, yemin, dilek, şart (koşul), seslenme ve önermeye benzer bildirimlerden farklıdır. Nitekim önerme, konuşurken doğru ya da yanlış olanın açıkladığı şeydir.¹⁰ Soru, tıpkı önerme gibi, kendi içinde bütünlüğü olan, ama cevap gerektiren bir şeydir; örneğin, “Şimdi gündüz mü?” ifadesi, ne doğru ne yanlıştır; “Şimdi gündüz” ifadesi bir önerme; “Şimdi gündüz mü?” ifadesi ise sorudur. Sorgu, soruya “evet” diye işaretlerle yanıt verilemeyen, “O yerde oturuyor” şeklinde cevaplanabilen şeydir.

⁵ a.g.e., s. 324

⁶ Dürüşken, a.g.m., s. 298. Bkz. İbn Sina, *en-Necat*, Mısır, 1938, s. 12.; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *el-Mantık*, Beyrut, 1980, s. 129.

⁷ Laertios, a.g.e., s. 324; Benson Mates, *Stoic Logic*, Los Angeles, 1953, s. 28; Willim Kneale ve Martha Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1988, s. 145.

⁸ Dürüşken, a.g.m., s. 299.

⁹ Laertios, a.g.e., s. 324. Bkz. Çiğdem Dürüşken, a.g.m., s. 298.

¹⁰ Laertios, a.g.e., s. 324; Kneale, a.g.e., s. 144-145.

Emir, konuşurken emrederek muhataptan yerine getirmesi istenen şeydir. "Sen İnakhos'un sularına git" gibi.

Seslenme, konuşan biri varsa, ona yönelmedir; "Anlı şanlı Atreusoğlu, erler çobanı Agamemnon" gibi.

Önermeye benzer bildirim, bir önerme ifadesi içeren, ama fazladan eklenmiş bir parça ya da duygusallıkla önerme türünün dışında kalan şeydir; "Parthenon gerçekten güzel" ve "Sığırtmaç Priamosoğullarına ne kadar da benziyor" gibi.

Kuşku ifade eden cümle, önermeden farklı olan, birinin konuşurken kuşkusunu ortaya koyduğu şeydir. "Yoksa acıyla yaşam aynı soydan mı?" gibi.

Önermeler, doğru ya da yanlış olabilirken, soru, sorgu ve benzeri cümleler ne doğru ne de yanlıştırlar.¹¹

2. Önerme Çeşitleri

Stoa mantıkçıları önermeleri oluşturan cümleleri iki gruba ayırırlar.

1 - Eksik önerme: Sadece bir fiilden oluşan cümledir. "Yazıyor" gibi.

2 - Tam önerme: Doğru ve yanlış ifade eden cümledir. "Dion yazıyor" gibi. Tam önermeler de kendi aralarında basit (atomik) ve basit olmayan (molekuler) olmak üzere ikiye ayrılır.¹²

A- Basit Önermeler

Basit önerme, bir mantıksal bağlantının yardımı olmaksızın konu ve yüklemden oluşan şeydir.¹³ Diogenes Laertios'a (M.S. III. y.y.) göre olumlu, olumsuz, yoksun kılıcı, açıklayıcı, belirtili ve belirtisiz önermeler, basit önermeler arasında yer alır. Şimdi bunları ele alalım.

Olumlu ve olumsuz önerme: Olumlu önerme, kendisinde olumsuzluğu gösteren herhangi bir ifadenin olmadığı önermedir. "Dion Atina'dadır" gibi. Olumsuz önerme, olumsuzluk veren bir parça ve yüklemden kurulmuş önermedir; "Hiç kimse gezinmiyor", "Şimdi gündüz değildir" gibi. Diogenes'a göre olumsuz önermenin çifte olumsuzluk şeklinde bir çeşidi daha var. Ona göre çifte olumsuzluk, olumsuzun olumsuzluğudur; örneğin, "Gündüz olmaması olanaksızdır" önermesi çifte olumsuzluk ifade eder ve "Şimdi gündüzdür" anlamını taşır.

Yoksun kılıcı önerme: Yoksun kılıcı bir parça ve yargı gücünde bir önermeden oluşur; "Bu adam insanlara karşı sevgisizdir" önermesi gibi.

Açıklayıcı önerme: Yalın halde bir özne ve yüklemden kurulan önermedir; "Dion geziniyor" gibi.

Belirtili önerme: Yalın halde bir belirten (işaret zamiri) ve yüklemden kurulu öner-

¹¹ Laertios, *a.g.e.*, s. 326. Bkz. Morris R. Cohen ve Ernest Nagel, *An Introduction Logic and Scientific Method*, New York, 1934, s. 27-28; Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul, 1996, s. 108.

¹² Laertios, *a.g.e.*, s. 324; Anton Dumitriu, *History of Logic*, Kent, 1977, V.1, s. 235.

¹³ Mates, *a.g.e.*, s. 27,29. Bkz. Laertios, *a.g.e.*, s. 326.

medir; "Bu adam geziniyor" gibi.¹⁴ Belirtili önermeler işaret yoluyla ifade edilirler "Bu adam yürüyor", "Bu adam oturuyor" önermeleriyle konuşmacı ilgili kişiyi işaret eder.¹⁵

Belirtisiz önerme: Bir ya da birkaç belirtisiz zamir ve yüklemden oluşan önerme çeşididir. Belirsiz önerme bir belirsiz edatı ifade etmekle ilgilidir; "Biri geziniyor", "Biri-leri yürüyor" gibi.¹⁶

Sextus (M.S II. y.y.), belirtili (definite), belirtisiz (indefinite) ve arada bulunanlar (intermediate) olmak üzere üç çeşit basit önermeden söz eder. Sextus'un söz konusu ettiği belirtili ve belirtisiz önermelere yukarıda yer verdiğimiz için burada sadece "arada bulunan önermelere" değineceğiz. Sextus'a göre arada bulunan önermeler, ne belli (particular) bir objeye işaret ettikleri için belirtisiz, ne de tamamıyla işaret yoluyla (deictically) ilgili olmadıkları için belirtilidir; "Sokrates yürüyor" veya "Sokrates oturuyor" gibi. Stoacılar göre belirtili ve belirtisiz önermeler birbirleriyle ilişkilidir. Çünkü belirtili önermenin yerini tutan doğru olmadıkça, belirtisiz önerme doğru olamaz. Örneğin, "Bu şahıs yürüyor" önermesi bazı belirli şahıslar için doğru olmadıkça "Biri-leri yürüyor" önermesi doğru olmaz. Aynı şekilde, arada bulunan önermeler ve belirtili önermeler birbirleriyle ilişkilidir. Eğer arada bulunan bir önerme doğru ise bazı belirli şahıslar için belirti-

¹⁴ Laetios, *a.g.e.*, s. 325-326. Bkz. Dürrüşken, *a.g.m.*, s. 299.

¹⁵ Mates, *a.g.e.*, s. 30.

¹⁶ Laetios, *a.g.e.*, s. 325; Mates, *a.g.e.*, s. 30. Anton Dumitriu, Stoa mantıkçılarına göre önermeleri şöyle tasnife tabi tutmaktadır:

1 - Eksik önerme: "Yazıyor".

2 - Tam önerme: "Dion yazıyor". Tam cümleler kendi aralarında ikiye ayrılırlar.

A - Basit önermeler: Basit cümleler niteliklerine ve niceliklerine göre ikiye ayrılır:

a - Niteliklerine göre:

1 - Olumlu

a. Basit önerme: "Dion yürüyor" gibi.

b. Belirtici önerme: "O (işaret edilen kişi) yürüyor" gibi.

2 - Olumsuz

a. Asıl olumsuz önerme: "Sabah değildir."

b. Negatif kelimelerle yapılan olumsuz önerme: "Hiç kimse yürümüyor."

c. Olumsuzluk bildiren önerme: "Bu insanları sevmeyen bir adamdır."

d. Tam olumsuz önerme: "Sabah değil değildir."

b - Niceliklerine göre

1 - Belirli önerme: "İşaret ettiğim adam oturuyor" gibi.

2 - Belirsiz önerme: "Biri oturuyor" gibi.

3 - Orta tip önerme: "Sokrates oturuyor" gibi.

B - Basit-olmayan önermeler: Bu cümleler şu şekilde sıralanabilir:

a. Şartlı önerme: "Eğer gündüzse, hava aydınlıktır."

b. Bileşik önerme: Gündüz olduğundan, hava aydınlıktır.

c. Bağlayıcı önerme: "Gündüzdür ve hava aydınlıktır."

d. Ayrık önerme: "Ya gündüzdür ya gecedir."

e. Sebep önermesi: "Hava aydınlıktır çünkü gündüzdür."

f. Karşılaştırmalı önerme: "Geceden çok gündüzdür. (Gecenin tersine gündüzdür)". Bkz. Dumitriu, *History of Logic*, s. 235-237; Dürrüşken, "Stoa Mantığı" s. 298-300.

li önermenin yerini tutan doğrudur.¹⁷ Khryssippos'a göre, ortada bulunan bir önerme, sadece eğer doğru olan belirtili önermenin yerini tutan referansla bazı belli insanlar söz konusu ise doğru olabilir. Örneğin, eğer "Dion Atina'dadır" önermesi doğru ise "Bu adam Atina'dadır" önermesi de doğru olur. Fakat "Dion öldü" önermesi "Bu adam öldü" önermesinin doğruluğunu göstermez.¹⁸

Stoalılar basit önermelerden sayısız kompleks önerme türetmişlerdir. Plutarkhos, Khryssippos'un on tane basit cümleden bir milyonun üzerinde kompleks cümle oluşturabileceğini belirttiğini söyler.¹⁹ Ayrıca Khryssippos'un 40,000 çeşit sonuç çıkarma şekli öğrettiği zikredilir. Stoalılar, basit olmayan önermelerin her çeşidini içine alan pek çok örneği ele alarak, bunlar içinde adeta kendilerini kaybetmişlerdir.²⁰

Stoalılar basit önermeler üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduktan sonra, bu tip önermelerin birbirine eklenmesiyle oluşturulan basit olmayan (kompleks) önermeleri ele alırlar.

B. Basit Olmayan Önermeler

Basit olmayan önerme, iki veya ikiden fazla önermenin "eğer", "ve", "mademki", "hem hem de" gibi bağlarla birbirlerine bitişmesi ile oluşan önermedir.²¹ Basit olmayan önermeler arasında şartlı önermeler, sonuç bildiren önermeler, birleşik ve ayrık önermeler, neden bildiren önermeler, üstün oluşu gösteren önermeler bulunur.²² Bu tür önermeler, sürekli olarak bir önermede bulunan bir bağ veya bağlarla bilinir. Bağ, önermenin parçası olmakla beraber, konuşmanın çekimsiz olan parçasıdır. Bundan dolayı, basit olmayan önermeler, içerdikleri bağların temeline bağlı olarak sınıflanırlar.²³ Basit olmayan önerme çeşitleri kısaca aşağıdaki gibi açıklanabilir:

Şartlı Önermeler: Şartlı önerme, "eğer" bağlacı ile kurulan basit olmayan bir önerme çeşididir. "Eğer" bağlacı ile birbirinden farklı iki önerme bir araya getirilir. Bu bağlaçla ikinci bir bölümün birinciyi izlediği bildirilir; örneğin, "Eğer gündüzse, hava aydınlıktır" önermesi şartlı bir önermedir ve tali olan "hava aydınlıktır" önermesi, mukaddem olan "eğer gündüzse" ifadesini takip etmektedir.²⁴

¹⁷ Mates, *a.g.e.*, s. 30. Bkz. Dürüşken, *a.g.m.*, s. 299.

¹⁸ Mates, *a.g.e.*, s. 30.

¹⁹ Anton Dumitriu, *History of Logic*, Kent, 1977, C.I, s. 237.

²⁰ Freytag Löringhoff, *a.g.e.*, s. 26.

²¹ Mates, *a.g.e.*, s. 27,29,32. Bkz. Diogenes Laertios, *a.g.e.*, s. 326.

²² Laertios, *a.g.e.*, s. 326; Bkz. Benson Mates, *a.g.e.*, s. 33.

²³ Mates, *a.g.e.*, s. 32.

²⁴ Laertios, *a.g.e.*, s. 325,327; Mates, *a.g.e.*, s. 33,44; Dumitriu, *a.g.e.*, C.I, s. 237. Bkz. İbn Sina, *a.g.e.*, s. 13; H. Ziya Ülken, *Mantık Tarihi*, İstanbul, 1942, s. 78. Aristoteles, *Organon* adlı altında toplanan eserlerinde şartlı önermelerden yapılan kıyaslara yer vermemiştir. Şartlı önermeleri ilk önce ele alan ve onlardan kıyas teorisini kuranlar Stoalılar, özellikle Khryssippos'dur. Bkz. N. Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1996, s. 112. Bkz. Mates, *a.g.e.*, s. 44; Ali Sami Neşşar, *Menahicü'l Bahs İnde Müfekiri'l İslam*, İskenderiye, 1947, s. 46,47.

Stoalı mantıkçılar, her geçerli argümanın şartlı (hipotetik) bir önermeye dönüştürülebileceğini ifade ederler. Örneğin, “Hava aydınlıktır” demek yerine “Eğer gündüzse, hava aydınlıktır, gündüz olduğundan hava aydınlıktır” denebilir. Yani “Bütün S ler P dir” diyeceğime “Bir obje S ise, P dir de” diyebilirim. “Eğer gündüzse, hava aydınlıktır; gündüzdür” ifadelerinin ikisi de doğruysa, o zaman “hava aydınlıktır” sonucu çıkar. Bu kullanımı Stoalıların argüman oluşturma tekniklerinde önemli bir rol oynamıştır. Stoalıların mantık sistemi şarta bağlı dedüksiyonla ilgilidir.²⁵ Bu arada şartlı önermeler konusunda Stoalı mantıkçılar arasında farklı bir takım görüşler de mevcuttur. Benson Mates, *Stoic Logic* adlı eserinde bunlara ayrıntılı bir şekilde yer vermektedir.²⁶

Sonuç bildiren önermeler: “Mademki” bağlacıyla bağlanan, bir mukaddem ve taliden oluşan önermelerdir. Örneğin, “Mademki gündüz, öyleyse aydınlıktır”. Bu gibi önermelerdeki bağla talinin, mukaddemi izlediği ve mukaddemin gerçek bir olgu olduğu ifade edilir.²⁷

Birleşik önermeler: “Hem hem de, olduğundan, olduğu için” gibi birtakım birleştirici bağlaçlarla bir araya getirilmiş önermelerden oluşur. “Şimdi hem gündüz, hem aydınlıktır”, “Gündüz olduğundan, hava aydınlıktır” gibi.²⁸

Bağlantılı önermeler: “Ve” bağlacı ile kurulan önerme çeşididir. “Gündüzdür ve hava aydınlıktır” önermesi gibi.²⁹ Galen (M.S.120-175), “Khryssippos takipçilerinin, dikkatlerini hakından konuşulan şeyden daha çok konuşma tarzında odaklaştırdıklarını, “birleşik” terimini bağlaçlarla birleştirilen -ister diğer önermeyi takip etsin ister uyumsuz olsun bütün önermeler için kullandıklarını ifade ederek Stoalıları bu konuda eleştirir.³⁰

Ayrık önermeler: Ayrık önermeler, “ya, ya da” bağlaçlarıyla birbirinden ayrılmış önermelerdir. Bu bağlaçlarla önermelerden birinin yanlış olduğu ortaya çıkar.³¹ Ayrık önermede her iki taraf birden ne doğru ne de yanlış olabilir. Bir taraf doğru ise diğer taraf mutlaka yanlıştır. Stoa mantığında konu ile ilgili meşhur olan örnek şudur: “Ya gecedir ya da gündüzdür (gecedir veya gündüzdür)”. Eğer gündüz ise gece değildir, eğer gece ise gündüz değildir.³² Ayrık önermelerin parçaları yer değiştirdiğinde anlam değişmez. Örneğin, “Ya gündüzdür yada gecedir” in “Ya gecedir ya da gündüzdür” den farkı yoktur.³³ Galen, “Ya gündüzdür ya da gecedir” ayrık önermesinin “Eğer gündüz değilse

²⁵ Dürtüşken, s. 307; von Löringhoff, *a.g.e.*, s. 26; Ernst von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, (çev. Macit Gökerberk), İst. 1994, s. 136-137.

²⁶ Bkz. Mates, *a.g.e.*, s. 44-48.

²⁷ Laertios, *a.g.e.*, s. 327; Mates, *a.g.e.*, s. 54.

²⁸ Laertios, *a.g.e.*, s. 327. Bkz. Cohen ve Ernest, *a.g.e.*, s. 44. Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara, 2004, s. 112-113.

²⁹ Mates, *a.g.e.*, s. 33,54; Dumitriu, *a.g.e.*, C.I, s. 237. Bkz. Özlem, *a.g.e.*, s. 118.

³⁰ Mates, *a.g.e.*, s. 54.

³¹ Laertios, *a.g.e.*, s. 327. Bkz. Mates, *a.g.e.*, s. 33; Dumitriu, *a.g.e.*, C.I, s. 237.

³² Mates, *a.g.e.*, s. 33. Bkz. Cohen ve Nagel, *a.g.e.*, s. 45.

³³ Mates, *a.g.e.*, s. 53

gecedir" şartlı önermesi ile aynı anlamda olduğunu ifade eder.³⁴

Neden bildiren önermeler: "Gündüz olduğu için aydınlıktır" önermesinde olduğu gibi "için" bağlacıyla kurulan önermelerdir. Bu tür önermelerde mukaddem talinin nedenidir.³⁵

Üstün oluşu gösteren önermeler: "Şimdi geceden çok gündüzdür" önermesinde olduğu gibi "..dan,...e göre" bağlacı ile kurulan önermelerdir. Diğer bir ifade ile üstünlük gösteren bağlaç ve önermelerin arasına konmuş "-den" soneki ile kurulmuş olan önermedir.³⁶ Bu tür önermelerde bir karşılaştırma ve ihtimaliyet söz konusudur.

Aşağı oluşu gösteren önermeler: Üstün oluşu gösteren önermelerin tersidir. "Şimdi gündüz olduğu kadar gece değildir" önermesi gibi.³⁷ Mates, üstünlük ve aşağılık ifade eden önermelerin neden bildiren önermelerin çeşitleri olduğunu ve bu tür önermelerin başında "daha çok, daha az" gibi sözcüklerin yer aldığını ve ihtimaliyet ifade ettiklerini zikreder. "Büyük ihtimal ile geceden daha çok gündüzdür", "Az ihtimal ile geceden daha çok gündüzdür" gibi.³⁸

Karşıt önermeler: Önermeler doğru ve yanlış oluşlarına göre, birbirlerine karşıt olabilirler. Bu durumda bunlardan biri öbürünün olumsuz şeklidir. Örneğin, "Şimdi gündüz" ve "Şimdi gündüz değildir" önermeleri birbirine karşıttır.³⁹

3. Önermelerde Doğruluk

Önermelerin doğruluğu, önermenin o anki durumuna bağlıdır. Yani "Bu adam oturuyor" önermesi eğer ilgili şahıs/özne önermenin ifade edildiği anda oturuyorsa doğrudur. Diogenes, konuyla ilgili "gündüzdür" (it is day) örneğini vermektedir. Ona göre "gündüzdür" önermesi eğer gündüz ise doğrudur. Eğer gündüz değil ise yanlış bir önermedir.⁴⁰ Diodorus Cronus, önermeleri farklı zamanları içeriyormuş gibi düşünür. O, her önermeye uygun zaman (at *t*) ifadesini ekler: "Kar şu zamanda beyazdır (snow is white at *t*)", "Ot şu zamanda yeşildir", "Şu zamanda gündüzdür" gibi.⁴¹ Eğer önerme söylenen zamana uygunsa doğru, değil ise yanlış olur.

Stoalı mantıkçılar, "doğruluk" kavramı önermeler için son derece önemlidir. Onlar doğruluk kavramını bir önermenin "sunum"una uygulanır. Bir önermenin sunumu eğer doğru bir şekilde yapıyorsa sunum doğru olur. "Gündüzdür" dediğimde eğer gerçekten gündüz ise hem önerme hem de önermenin sunumu doğru olur. Ancak önerme ile ilgili yapılan yanlış sunum, önermenin yanlışlığını göstermekle beraber bazen önermenin su-

³⁴ Mates, *a.g.e.*, s. 55,57; Dumitriu, *a.g.e.*, C.I, s. 238.

³⁵ Laertios, *a.g.e.*, s. 327; Mates, *a.g.e.*, s. 33,55; Dumitriu, *a.g.e.*, C.I, s. 237.

³⁶ Laertios, *a.g.e.*, s. 327. Bkz. Dumitriu, *a.g.e.*, C.I, s. 237.

³⁷ Laertios, *a.g.e.*, s. 325,327

³⁸ Mates, *a.g.e.*, s. 33. Bkz. Kneale, *a.g.e.*, s. 148.

³⁹ Laertios, *a.g.e.*, s. 327.

⁴⁰ Mates, *a.g.e.*, s. 36. Bkz. Ernst von Aster, *a.g.e.*, s. 140.

⁴¹ Mates, *a.g.e.*, s. 37.

numu doğru yapılırsa bile önerme yanlış ise sunum da yanlış olabilir. Örneğin, bir kısmı suyun altında olan bir kürek gördüğümde, sunumunu doğru bir şekilde yaparak “kürek eğridir” diye bilirim. Fakat kürek eğri olmadığı için, önerme ve sunum yanlıştır.⁴²

Siplicius, şu ifadelerle bir önermenin doğru veya yanlışlığının nasıl kanıtlanabileceğini gösterir: “eğer yarın bir deniz savaşı olacaksa, onun olacağını söylemek doğrudur. Eğer olmayacaksa, onun olacağını söylemek yanlış olur. Bir savaş ya olur ya da olmaz. Bu durumda onun olacağını söylemek ya doğru yada yanlış olacaktır.”⁴³ Buna göre “Sokrates ölüdür” dersem, bu ya doğru ya da yanlış bir önermedir; üçüncü halin imkansızlığı ilkesi gereğince, doğru ya da yanlıştan farklı bir şey olmaz. Ama Diodorus, bu ilkeyi, geçmişle ya da şimdiki zamanla ilişkili olan önermelere değil de gelecekle ilişkili önermelere uygular. Ona göre “yarın bir deniz savaşı olacaktır” ve “yarın bir deniz savaşı olmayacaktır” önermelerinden biri doğru öteki yanlıştır. Buna göre gelecek olan olaylarda hiçbir belirlenimsizlik olmadığı için mümkün kavramı söz konusu olmaz. Geleceğe ilişkin bir önerme zorunlulukla doğru ya da zorunlulukla yanlıştır.⁴⁴

Stoalılara göre çeşitli ifadeler, “ve”, “yahut”, “sonra”, “eğer” gibi edatlarla birbirine bağlanarak yeni bir ifade kurulabilir. Kurulan bu ifadenin doğru olup olmadığı, önermenin parçalarına bağlıdır. Örneğin, “Şimdi gecedir ve burada bir bülbül ötüyor” önermesi, eğer onun birinci kısmı olan “Şimdi gecedir” ve ikinci kısmı olan “Burada bir bülbül ötüyor” önermelerinin her ikisi de doğru ise doğrudur. Bu şekilde Stoalılar yeni bir bilimin kurucusu olmuşlardır. Bu, mantıkta mantıkçıların “ifadelerin hesabedilmesi” adını verdikleri, mantığın matematiğe dayanan temel bölümüdür.⁴⁵

Sonuç bildiren bir önermelerin doğruluk değeri: Sonuç bildiren bir önerme, doğru bir öncülden hareket edip bunu izleyen bir terimle sona eriyorsa, doğrudur. Örneğin, “Mademki gündüz, öyleyse güneş yerin üstündedir”. Ama yanlış bir öncülden hareket eden ya da öncülünü izleyen bir terimle sona ermeyen bir sonuç önermesi yanlıştır. Örneğin, “Mademki gece, Dion geziniyor” önermesi gündüz vakti söyleniyorsa yanlıştır.⁴⁶

Neden bildiren önermelerin doğruluk değeri: Stoalılara göre neden/sebep bildiren önerme doğru bir öncülle başlayıp birinci öncülün sonucunu açıklayan bir ifade ile bitiyorsa ve birinci öncül ikinci öncülün sonucuysa, doğrudur. Örneğin, “Gündüz olduğu için, hava aydınlıktır” gibi neden bildiren bir önermede görüldüğü gibi, “gündüzdür” ifadesinden zorunlu olarak “hava aydınlıktır” gibi bir ifade doğmaktadır. Fakat “hava aydınlıktır” öncülünden “gündüzdür” öncülünü çıkarmak mümkün değildir. Ayrıca, neden bildiren önerme yanlış bir öncülle başlayıp birinci öncülü açıklayan bir ifade ile bitmezse veya birinci öncül ikinci öncüle uymuyorsa, yanlıştır; “Gece olduğu için, Dion yürü-

42 Mates, *a.g.e.*, s. 33-34.

43 Mates, *a.g.e.*, s. 29.

44 Brun, *a.g.e.*, s. 80-81.

45 von Löringhoff, *a.g.e.*, s. 26.

46 Laertios, *a.g.e.*, s. 327.

yor” gibi.⁴⁷

Şartlı ve ayırık önermelerin doğruluk değerleri: Stoacılar basit olmayan önerme tipleri içinde en çok şartlı ve ayırık önermeler ile uğraşmışlardır. Prantl bunun nedenini, bu tip önermelerin Stoa'nın aşırı derecedeki şekilciliğine ve keskin empirizmine bağlar. Stoacıların şartlı ve ayırık önermelerin doğruluklarına ilişkin öğretileri bugün matematik-mantığın doğruluk işlemleri olup önermeler sisteminde önemli bir yer tutar.⁴⁸

Stoa mantığında şartlı bir önerme üç şekilde doğru, bir şekilde de yanlış sonuç verir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Doğru ile başlayıp doğru ile bittiğinde doğru. Örn: “Gündüzse, hava aydınlıktır.”
 2. Yanlış ile başlayıp yanlış ile bittiğinde doğru. Örn. “Yeryüzü uçuyorsa, yeryüzünün kanatları vardır.”
 3. Yanlış ile başlayıp doğru ile biterse doğru. Örn. “Yeryüzü uçuyorsa, canlıdır.”
 4. Doğru ile başlayıp yanlış ile bittiğinde yanlış. Örn. “Gündüzse, gecedir.”
- Bunlar tablo halinde şöyle gösterilebilir:

<u>Mukaddem</u>	<u>Tali</u>	<u>Sonuç</u>
D	D	D
Y	Y	D
Y	D	D
D	Y	Y

Stoacılar, ilk üç çıkarıma “geçerli çıkarım”, dördüncü çıkarıma ise “geçersiz çıkarım” derler.⁴⁹

Khrysispos ve Diogenes Laertios, yukarıdaki doğruluk tablosuna beşinci bir durum daha eklemektedir. Diogenes Laertios'a göre talinin karşıtı mukaddeme uymuyorsa, şartlı önerme doğru olur. Örneğin, “Eğer gündüzse aydınlıktır” önermesi doğrudur. Çünkü talinin karşıtı olan “Aydınlık değil” ifadesi, mukaddemdeki “Şimdi gündüz” ifadesine uymuyor. Buna karşılık, şartlı bir önerme, talinin karşıtı mukaddem ile uyumsuz değilse, yanlıştır. “Eğer gündüzse, Dion geziniyor” gibi. Çünkü “Dion gezinmiyor” ifadesi, “Şimdi gündüz” ifadesi ile uyumsuz değildir.⁵⁰ Şartlı önermelerin doğruluğu İskenderiye’de bir çok tartışmaya ilham kaynağı olmuştur. Nitekim, Callimachus “Çatılardaki kargalar bile hangi şartlıların doğru oldukları hakkında ötüyorlardı” demektedir.⁵¹

Diogenes Laertios'a göre şartlı önermenin doğruluk değeri şöyledir: Doğru doğruyu izler; örneğin, “Şimdi gündüz” ifadesini “aydınlıktır” ifadesi izliyor. Yanlış da yanlış iz-

⁴⁷ Laertios, *a.g.e.*, s. 327; Dumitriu, *a.g.e.*, C.I, s. 241.

⁴⁸ Dürüşken, *a.g.m.*, s. 300.

⁴⁹ von Löringhoff, *a.g.e.*, s. 27; Dumitriu, *a.g.e.*, C.I, s. 239. Kneale, *a.g.e.*, s. 123. Dürüşken, *a.g.m.*, s. 301; Çiğdem Dürüşken, “Cicero’da Mantık”, *Lucerna*, İstanbul, 1991, sayı, 1, s. 27.

⁵⁰ Diogenes Laertios, *a.g.e.*, s. 327; Anton Dumitriu, *a.g.e.*, C.I, s. 240.

⁵¹ Benson Mates, *a.g.e.*, s. 42.

ler; “Şimdi gece” yanlış ifadesini “karanlıktır” ifadesi izliyor. Doğru yanlış izler; örneğin, “Yer uçuyor” ifadesini “yer vardır” ifadesi izliyor. Ama yanlış doğruyu izlemez; nitelik, “yer vardır” ifadesini “yer uçuyor” ifadesi izleyemez.⁵² Sextus Empiricus’un konuyla ilgili görüşleri Diogenes’inkiyle paralellik arz etmektedir.⁵³

Stoa mantıkçılarının, ayrıntı önermelerin doğruluk değerleri hakkındaki görüşleri ise kısaca şöyledir: Stoa mantığında iki tip ayrıntı önerme vardır.

1. Birbirine “veya” bağlacı ile bağlı iki önermeden yapılan ve günümüzde ayrıntı denilen önerme tipi. Örnek, “Zevk ya kötüdür ya iyidir veya ne iyidir ne de kötüdür” gibi.⁵⁴ Aulus Gellius’un (M.S.120-175) vermiş olduğu bu örnekten de anlaşılacağı gibi, bu tip cümlelerde verilen önermelerden biri doğru, diğerleri ise yanlış olmak zorundadır.

2. Mukaddem ve talinin ikisi birden doğru ya da ikisi birden yanlış olabilen önerme tipi. Kapsamlı ayrıntı cümle de denilen bu cümle tipinde bir veya birden fazla önermenin birlikte doğru veya birlikte yanlış olması gerekir.⁵⁵

Stoahlardan bazıları eğer ayrıntı önermenin parçaları uyumsuz ise onu doğru olarak kabul etmezler. Önermelerin parçalarının uyumsuzluğunu şu örnek verir:

Ya güzel bir kadınla ya da çirkin bir kadınla evleneceksin
Eğer o güzel ise, onun güzelliğini diğerleriyle paylaşacaksın
Eğer çirkin ise o senin için bir ceza olacaktır
Fakat bu ikisi de arzulanmış şeyler değildir
O halde evlenme.⁵⁶

Bileşik önermelerin doğruluk değeri: Latinlerin “coniunctum” veya “capulatum” dedikleri cümle tipinde, öncüllerden biri yanlış olup diğerlerinin hepsi doğru olsa bile sonuç yanlış olur. Bir bileşik eğer iki parçası da doğru ise doğrudur. Eğer bir veya birden fazla parçası yanlış ise bütün birleşik önerme yanlış olur. Gellius, konuyla ilgili şu örneği verir: “Paulus’un oğlu olan P. Scipio iki kez konsül seçildi, zaferden dolayı şeref kazandı, kensor oldu ve kensorluğu sırasında L. Mummius’un çalışma arkadaşısıydı” gibi doğru öncüllere “ve Hannibal’i Afrika’da yendi” gibi yanlış bir önerme eklendiğinde, bütün önerme yanlış olur.⁵⁷

Sextus, Stoahlardan konuyla ilgili görüşlerini şu ifadelerle dile getirir:

Günlük hayatta küçük bir kısmı yırtık ve çoğunluğu sağlam olan bir perdeye sağlamdır demeyiz. Fakat tersine küçük bir parçası yırtık olursa bütün perde için yırtıktır deriz. Bunun gibi birleşik bir önermenin bir parçası yanlış ve birkaç parçası doğru ise bir parçasının yanlış olmasından dolayı bütün birleşik önermenin yanlış olduğu söylenecektir.⁵⁸

⁵² Laetios, *a.g.e.*, s. 330; Mates, *a.g.e.*, s. 44; von Löringhoff, *a.g.e.*, s. 26.

⁵³ Bkz. Mates, *a.g.e.*, s. 44; Dumitriu, *a.g.e.*, C.I, s. 239.

⁵⁴ Dürüşken, “Stoa Mantığı”, s. 301.

⁵⁵ Mates, *a.g.e.*, s. 52-54; Dumitriu, *a.g.e.*, C.I, s. 240.

⁵⁶ Mates, *a.g.e.*, s. 52.

⁵⁷ Mates, *a.g.e.*, s. 54; Dumitriu, *a.g.e.*, C.I, s. 240-241; Dürüşken, *a.g.m.*, s. 302.

⁵⁸ Mates, *a.g.e.*, s. 54.

4. Önermelerin Modalitesi

Stoalı mantıkçılar, modal önermeleri mümkün, imkansız, zorunlu ve zorunlu olmayan önermeler şeklinde ele alırlar. Diogenes Laertios, modal önermeleri şöyle tanımlamaktadır: Dış koşullar gerçeklikle karşılaşmadıkça, doğru olabilen bir önerme mümkündür. "Diokles yaşıyor" gibi. Doğru olamayacak bir önerme imkansızdır. "Yeryüzü uçuyor" gibi. Doğru olmasının yanı sıra yanlış olamayacak ya da yanlış olabilen, ama dış koşulların yanlış olmasını önlediği önerme zorunludur. "Erdem yararlıdır" gibi. Doğru olduğu halde, dış koşullar engel değilse, yanlış da olabilen önerme zorunlu değildir; "Dion geziniyor" gibi. Doğru olmak için birçok olasılığı olan önerme mantıklıdır; "Yarın hayatta olacağım" gibi.⁵⁹

Philo'ya göre bir önerme "eğer tabiatında doğruluğa yatkın ise" mümkün olur. Böylece "Ben bugün Theocritus'un *Bucolics*'ini okumaya gidiyorum" önermesi mümkün bir önermedir. Çünkü tabiatı ilgili olduğu sürece eğer dış koşullar gerçekleşmeyi engellemezse bu önerme doğru bir şekilde açıklanabilir. Philo'ya göre "Zorunluluk" tabiatında yalıcılığa (falsehood) yatkın olmayan, doğru olan, "Zorunlu olmayan" ise tabiatında yalana yatkın olan şeydir". Philo, "mümkünün ya var olduğunu ya da hiçbir zaman olmayan fakat var olma imkanı olan şey olduğunu söyler". Öyle görünüyor ki Philo, mümkünü bir şeyin olup olmayacağıyla değil, tabiatı gereği olma imkanının olup olmamasına göre açıklamaktadır. "İmkansız" ise tabiatına göre doğruluğa yatkın olmayan şeydir.⁶⁰

Yukarıda da ifade edildiği gibi Diodorus, "bir önerme ya doğru ya da yanlıştır" prensibini, geçmişle ya da şimdiki zamanla ilişkili olan önermelere değil de gelecekle ilişkili önermelere uygular. "Yarın bir deniz savaşı olacaktır" ve "yarın bir deniz savaşı olmayacaktır" önermelerinden biri doğru öteki yanlıştır. Diodorus'a göre gelecek olan olaylarda hiçbir belirlenimsizlik olmadığı gibi, mümkün kavramı için de hiçbir yer yoktur. Gelecekte ancak zorunlu olan ya da imkansız olan için yer vardır.⁶¹ Hamelin konuyla ilgili Aristoteles'in şu görüşlerine yer vermektedir: "Aristoteles, hakikat tanımını hatırlatarak, 'söylemler, şeylere uygun olduklarında doğrudurlar' der. Henüz bir olayın var olmadığı anda ve hatta zorunsuz olduğu için, nedeninin içinde bile oluşumu söz konusu değilken, onun hakkındaki hiçbir söylem ne doğru ne de yanlış olabilir ve şu karşıt söylem doğrusya öteki yanlıştır denilmez."⁶²

Khryssippos göre yalnızca doğru olan ya da doğru olacak olan mümkün; olup bitmeyecek olan olaylar imkansız ve olup biten veya geçmişte olan her şey zorunludur. Bir olgunun geçmişe ve zorunluya dönüştüğü belli bir ana kadar, öteki olguların mümkün olduğunu olumlayabilmek için Stoalılar üç diyalektik çözüme başvururlar, bunlardan son

⁵⁹ Laertios, *a.g.e.*, s. 327-328. Bkz. Mates, *a.g.e.*, s. 41; Dumitriu, *a.g.e.*, C.I, s. 241. Kneale, *a.g.e.*, s. 123.

⁶⁰ Mates, *a.g.e.*, s. 40. Kneale, *a.g.e.*, s. 122.

⁶¹ Brun, *a.g.e.*, s. 80-81.

⁶² Brun, *a.g.e.*, s. 81.

ikisi Khryssippos'a aittir:

1) Bir önermenin zorunlu olabilmesi için, sürekli doğru olarak kalması gerekir, oysa yarın bir deniz savaşı olacak dendiğinde, yarın olmadıkça bu önerme sürekli dile getirilebilir, ama yarından sonra bu önerme doğru olmaktan çıkar; her zaman için doğru olmadığından, asla zorunlu değildir.

2) Mümkün olan asla olup bitmeyebilir, örneğin: asla olup bitmeyecek olsa da, şu değerli taş çatlayabilir.

3) Varsayımsal önermelerde gelecek, şimdinin mantıksal ve gerçek bir çıkarımı olarak belirir, ama bu önermeleri, zorunlu sonuç bağlantısı olmaksızın birbirine bağlanmış olgulardan başka bir şeyi sunmazlarmışçasına dile getirmek olanaklıdır. Önceki önerme olumsuz bir biçimde sunulursa bu mümkündür, böylece tamamlanmasıyla zorunluya dönüşecek olan olumlu bir olgu olarak verilmemiş olur. Örneğin, *biri büyük sıcakların başında doğduysa denizlerde ölmeyecektir* demek yerine *hiç kimse yoktur ki, büyük sıcakların başında doğup, denizde ölmesi gereksin* diyelim, ilk önerme olumsuz olduğundan, Diodorus'un zorunlu olanak öne sürdüğü ve kahine duyulan inanç sonucunda da zorunluymuşçasına değerlendirilmesine yol açacak herhangi bir olguyu dile getiremez.⁶³

Diodorus'a göre "mümkün ya olan ya da olacak olandır". Bu tanım kadim bir çok filozof tarafından çeşitli yerlerde zikredilir. Fakat sadece Boethius (480-525), Diodorus'un "mümkün" tanımını "imkansız", "zorunlu" ve "zorunlu olmayan (nonnecessary)" terimleriyle bağlantılı olarak verir. "Mümkün ya doğru olan ya da doğru olacak olan" şeklinde olmalıdır. "İmkansız yanlış olan, doğru olamayacak olan şeydir"; "Zorunlu doğru olan, yanlış olmayacak olandır"; ve "Zorunlu olmayan (nonnecessary) ya yanlış olan yada yanlış olacak olandır."⁶⁴ Öyle görünüyor ki Diodorus, imkansız, zorunlu ve zorunlu olmayan önermelerin tanımlarını mümkün önermelerle bağlantılı olarak düşünmektedir ki o, bunu doğrulamak için bir argüman kurma çabasıdır. Diodorus, aşağıdaki üç önermenin hepsinin doğru olamayacağını tartışır:

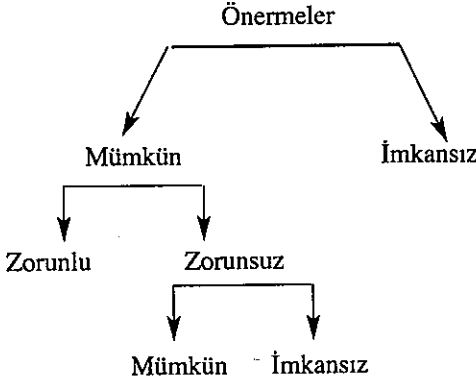
- 1) Geçmiş hakkında doğru olan her önerme zorunludur
- 2) İmkansız olan bir önerme mümkün olan bir önermeyi takip etmeyebilir
- 3) Mümkün olan bir önerme vardır, fakat o, ne doğrudur ne de doğru olacaktır.

⁶³ Brun, *a.g.e.*, s. 82-83.

⁶⁴ Mates, *a.g.e.*, s. 37. Bkz. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1988, s. 117. Boethius'a göre gelecekteki şeyin kendisi, tanımsal bilgiye ilişkin olarak göz önüne alınırsa zorunlu, ama kendi doğası içinde düşünüldüğünde tümüyle özgür ve bağımsızdır. Ona göre iki tür zorunluluk vardır: biri, bütün insanların ölümlü olmasının zorunlu olması gibi doğal bir zorunluluk, ikincisi ise birinin yürüdüğünü bilmek şartıyla, onun yürümesinin zorunlu olması gibi şartlı zorunluluk. Birinin bildiği bir şeyin onun bildiği biçimden başka şekilde olması olanaksızdır, ama bu şart öteki yalın zorunluluğu kendinde taşımaz. Çünkü zorunluluğu kılan, nesnenin kendi doğası değil, ona eklenen şarttır. Nitekim yürürken ilerlemesinin zorunlu olmasına karşın, kendi iradesiyle yürüyen kişiyi ilerlemeye zorlayan hiçbir zorunluluk yoktur. Bkz. Boethius, *Felsefenin Tesellisi Üzerine* (De Consolatione Philosophiae), *Ortaçağda Felsefe* içinde (çev. Betül Çotuksöken, Saffet Babür), İstanbul, 1993, s. 108-109.

Epictetus, Diodorus'un ilk iki önermeyi üçüncüsünden daha makul göründüğünü ifade eder. Epictetus'un mümkün tanımı "ya doğru olan yada doğru olacak olan" şeklindedir. Cleanthes ve onun okulu, birinci önerme çeşidini reddederek, ikinci ve üçüncü önerme çeşitlerini kabul eder. Khrysispos ikinci çeşidi reddederek birinci ve üçüncü çeşidi kabul eder.⁶⁵

Mates, Boethius'un bize sunduğu Stoic tanımları anlamadığını ileri sürer. Ona göre Boethius, Stoalıların modal önerme taksimini şöyle tasvir eder: "Stoalılara göre bazı önermeler mümkün, diğerleri imkansızdır; mümkün önermelerin bazıları zorunlu bazıları da zorunlu olmayandır ve tekrar zorunlu olmayan önermelerin bazıları mümkün bazıları da imkansızdır. Mates'e göre burada mümkün zorunlu olmayanın hem cins hem de tür olarak kabul edilmiş, bu ise doğru değildir.⁶⁶ Söz konusu modal önermeler şöyle bir tablo ile gösterilebilir:



Sonuç olarak, Stoalılar önermeleri son derece önemsemişlerdir. Onlar "önerme doğru ve yanlış olabilen şeydir" demekle yetinmemişler, önermelerle ilgili kendilerinden sonraki bilim adamlarını da etkileyecek önemli adımlar atmışlardır. Örneğin, önermelerin basit olan ve basit olmayan şeklindeki ayrımıyla yetinmemişler; bunların her birinin sınıflarını örnekleriyle birlikte zikretmişlerdir. Nitekim basit önermeleri bir takım bağlarla birleştirerek binleri ifade edecek önerme sayısına ulaşmışlardır. Onlar önermeler konusunda Aristoteles'i takip etmek yerine ona alternatif sayılabilecek bir takım adımlar atmışlar, Aristoteles'in yer vermediği ayrık ve şartlı önermelere özel bir önem vermişlerdir. Ayrıca onların önermeleri tümel ve tikel ayrımına tabi tutmamaları dikkat çekicidir. Stoalıların önermeler konusunda tümel ifadelerden kaçınmaları onların daha çok fertlerde yoğunlaştıklarını göstermektedir. Stoalı mantıkçılar, önermelerin çeşitlerinin yanı sıra her çeşidin doğruluk değeri üzerinde de durarak, bir önermenin hangi

⁶⁵ Mates, *a.g.e.*, s. 38.

⁶⁶ Mates, *a.g.e.*, s. 37. Tablo için bkz. Mates, *a.g.e.*, s. 37.

durumda doğru veya yanlış olabileceğine dikkat çekmişlerdir. Stoahılar, modal önermeleri mümkün, imkansız, zorunlu ve zorunlu olmayan olmak üzere dört gruba ayırarak, bunların tanım ve örnekleri üzerinde durmuşlardır. Dikkatle incelendiğinde Stoalı mantıkçıların Aristoteles'ten farklı bir takım konuları da ele aldıkları ve kendilerinden sonra bazı filozofları etkiledikleri görülür.

Abstract

Propositions in Stoic Logic

This article examines the proposition in Stoic logic. Firstly we define and classify propositions and discuss their fundamental properties. Proposition's most basic property is that of being true or false and not both. Propositions are classified as atomic and molecular; each of these classes in turn is divided into several subclasses. Secondly, we examine the truth of propositions. Thirdly, we deal with all types of Stoic modal propositions, which can be classified in four main categories: possible, impossible, necessary, nonnecessary.

Keywords: Stoic, logic, proposition, possible, necessary, impossible, types of the proposition, Diodorus, Diogenes.

Kaynakça

- en-Neşşar, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, (çev. Osman Tunç), İstanbul, 1999.
- *Menahicu'l Bahs inde Müfekkiri'l İslam*, İskenderiye, 1947.
Dumitriu, Anton, *History of Logic*, Kent, 1977.
Mates, Benson, *Stoic Logic*, Los Angeles, 1953.
Boethius, *Felsefenin Tesellisi Üzerine* (De Consolatione Philosophiae), *Ortaçağda Felsefe* içinde (çev. Betül Çotuksöken, Saffet Babür), İstanbul, 1993.
Dürüşken, Çiğdem, "Cicero'da Mantık", *Lucerna*, İstanbul, 1991, sayı, 1.
- "Stoa Mantığı", *Felsefe Arkivi*, İstanbul, 1991, sayı, 28.
Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (Çev. Candan Şentuna), YKY İstanbul, 2003.
Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul, 1996.
Ülken, H. Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul, 1942.
İbn Sina, *en-Necat*, Mısır, 1938.
Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara, 2004.
Brun, Jean, *Stoa Felsefesi*, (çev. Medar Atıcı), İstanbul, 1997.
Cohen, Morris R.-Nagel, Ernest, *An Introduction Logic and Scientific Method*, New York, 1934.
el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *el-Mantık*, Beyrut, 1980.
Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1996.
Öktem, Niyazi, "Stoisizm", *İst. Üni. Hukuk Fak. Mecmuası* C. XL, sayı, 1-4, İst. 1974.
von Freytag Löringhoff, *Mantık*, (çev. T. Mengüşoğlu), İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yayınları.
Kneale, Willim- Kneale, Martha, *The Development of Logic*, Oxford, 1988.

GELENEĞİN YANSITTIĞI HERAKLEİTOS PORTRESİ VE WERNER JAEGER'IN YORUMU

Meral Işıldak*

Herakleitos'un (M.Ö.540-480) öğretisi özgün bir öğreti olmakla birlikte, onda belli bir formülasyonda bir araya gelen, ancak ilk kez onun tarafından ifade edilmeyen düşüncelerin etki ve izleri de bulunmaktadır. Onun kendine özgü bir tarzda yanıtladığı soruların ve ele aldığı problemlerin hangi kaynaklardan geldiği konusu W. Jaeger için önemli bir konudur ve bu nedenle, Herakleitos'un düşüncesi ile öncellerininki arasındaki bağlantıların neler olduğunu ve nasıl bir gelişim çizgisi izlediklerini araştırır.

Jaeger'a göre, doğa filozoflarının yapmaya çalıştıkları şey, var olan her şeyin kendisinden kaynaklandığı ilk töz ya da prensip olan arkeyi bulmaya çalışmaktır. Bu düşünürler, her şeyin altında yatan taşıyıcının ne olduğu sorusunu yanıtlamaya çalışmaktaydılar. Ksenophanes (M.Ö.570-475), bu ilkenin tek Bir, Tanrı olduğunu söylemiştir. Parmenides de (M.Ö.540-470) Bir olanı aramış ve Varlığın Birliğini göstermek için, duyular dünyasındaki çokluğun yalnızca bir görüntüsten ibaret olduğunu kanıtlamaya çalışan ve büyük bir yankı uyandıran bir iddia ileri sürmüştür.¹

Jaeger, İlk bakışta, Herakleitos'un kendi Birlik anlayışı ile bu düşüncelerin nasıl bir etkileşim içinde olabileceklerini kavramanın biraz zor olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle, derli toplu bir anlatımla, fazla bir detaya girmeden, Herakleitos'un içinde yaşadığını sürdürdüğü düşünsel atmosferde hangi görüş ve fikirlerin², ne tür varsayımlarla ortaya çıktıklarını ve ne tür etki ve tepkilere neden olduklarını kısaca bir gözden geçirmenin yararlı olacağını düşünür. İlk olarak Jaeger, Miletlilerin görüşe çıkan bunca çokluğun altında bulunduğu inandıkları "Birlik İlkesi" olarak "Arkhe" arayışları üzerinde durur. Bu ilkeyi, doğrusal bir çizgi izleyen, bir noktadan başlayıp, belli bir yöne doğru giden evrensel gelişim sürecinin başlangıç noktasında bulunan ve maddi olan "Arkhe" olarak tanımlar. Miletli düşünürlerin arkhe anlayışlarının karakteristik özellikleri başlıca bunlardır. Bu anlayışta, temelde yatan kabul, her şeyin başında, henüz evren yokken, tek bir maddi tözün var olduğu ve her şeyin bu temel tözden çıkarak, yavaş yavaş içinde yaşanan evrenin oluştuğudur. O halde, böyle bir ön kabul ile başlayan düşünürlerin amaç-

* Dr., Adnan Menderes Üniversitesi, Felsefe Bölümü

¹ Jaeger, Werner, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford At The Clarendon Press, Translated For The Gifford Lectures, From The German Manuscript, By Edward S. Robinson, Printed In Great Britain, 1948. s. 122.

² A.g.e. s. 122.

ları doğal olarak, her şeyin kendisinden meydana geldiği bu ilk ana maddenin hangisi olduğunu bulmak olacaktı.³ Var olan diğer her şeyin kendisinden çıktığı, ama kendisinin daha ilk baştan itibaren mevcut bulunduğu bu arke neydi? Jaeger, Miletli düşünürlerin temel yönelimlerini böylece belirler ve bu düşünürlerin ileri sürdükleri su, aperion, hava gibi yanıtlara hiç girmez. Onun ilgilendiği şey, bu tür bir akıl yürütmenin Herakleitos'ta nasıl bir etkilenim doğurmuş olabileceğini anlamaya çalışmaktır. Bu düşüncenin Herakleitos'a ne gibi çağrışımlar yaptırmış olabileceği onun için önemlidir. Demek ki, Herakleitos'un içine doğmuş olduğu düşünsel atmosfer, zaten, zıtların ardı arkası kesilmeyen bir surette birbirlerine dönüşümü olarak devamlı bir varlığa geliş ve varlıktan kesilme sürecini içinde barındırmaktadır ve bu görüşleri Herakleitos bizzat tek tek kendi geliştirmiş olmayıp, hazır olarak önünde bulmuştur. İçinde zıtları barındıran ve baştan beri var olan tek töz, "Bir" anlayışı Herakleitos'la başlamış değildir. Bir'den kendisini oluşturan zıtlıkların çıkması, onlardan da kendilerini oluşturan başka zıtlıkların meydana gelmeleri ve bu arada daha önce ortaya çıkanların varlıktan kesilmeleriyle, yerlerini daha sonra gelene bırakmaları ve bunun böylece devam etmesi, Herakleitos'un öğretisinin de ana hatlarını belirlemiştir⁴.

Jaeger'a göre, bu noktaya kadar Miletli düşünürlerin bir devamı olan Herakleitos'un özgünlüğü bu noktadan sonra başlayacaktır. Şeylerin bu ardı arkası kesilmeyen aralıksız hareketlerini tıpkı bir "Akış" a benzetmesi ve "Yukarı doğru giden ve aşağı doğru giden" bir akıştan söz ederek, bu iki zıt yolun bir ve aynı yol olduğunu söylemesi, artık onun özgünlüğünün başladığı bir noktadır. Bu düşüncüyü O, kendi kozmolojik görüşüne uygulamış ve kendi kozmolojik görüşüne en uygun unsurun "Ateş" olacağını düşünmüştür. Biraz ileride daha geniş bir biçimde açıklanacağı gibi, Jaeger'a göre, Herakleitos'un "Ateş"i, tüm evrenin temelinde yatan yok edilemez ana ilke olarak belirlemesinin nedeni, Miletli düşünürlerin izlediği çizgiyi izlemesi değildir. O, kendi kozmolojik görüşlerini ileri sürebilmek için en uygun madde olarak görmesi nedeniyle "Ateş"i, öğretisinin merkezine koymuştur⁵. Herakleitos'un fragmanlarında ileri sürülen düşüncelerin bilime fazla bir katkısı olmamıştır, çünkü onun amacı bir fizik kuramı geliştirmekten çok, kendisinden önce geliştirilmiş olan ve evrendeki fiziksel süreçleri açıkladığını ileri süren kuramları eleştirmektir. Ateşi ana madde olarak belirlerken onu motive eden unsur, evrensel süreçlere ilişkin mevcut açıklamalardan farklı olarak, kendisinin geliştirdiği ve zıtların karşılıklı olarak hiç kesintisiz değişimlerini ve birbirlerine dönüşümlerini ana tema

³ A.g.e. s. 122.

⁴ Popper, evrensel akış doktrininin Herakleitos'la birlikte ortaya çıkmış olmayıp, daha önce de var olduğunu öne sürenlerin, aslında, her ne kadar kendileri bunun farkında olmasalar da, Herakleitos'un orijinalliğine tanıklık ettiklerini düşünmektedir. O, bu düşüncüyü öne sürenlerin, aradan geçen 2400 yıllık süreye rağmen, hâlâ, Herakleitos'un asıl demek istediği şeyi, yani bir tekne ya da bir yapı, kısacası kozmik bir çerçevenin içinde sürüp giden bir akış ile, bizzat bu kozmik çerçevenin kendisini de kucaklayan akış arasındaki farkı kavrayamadıklarını düşünmektedir. (Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 1. s.196.)

⁵ Jaeger, W. *The Theology of the Early Greek Philosophers*, s. 122.

olarak içeren kendi açıklamasında kullanabileceği en uygun unsur olarak ateşi görmesiydi. Bu noktada Jaeger, onun ateşi, kendinden önceki düşünürlerden farklı bir şekilde, sadece bir ana madde olarak görmediğine dikkat çekmektedir. Ateş, onun gözünde, her şeyin kendisinden çıktığı ilk ilkedden ibaret olmakla kalmayıp, onun asıl önemi, kendi *aralıksız değişim ve dönüşüm süreci olarak* ileri süreceği kozmolojik görüşünde açıklayıcı bir ilke olarak oynayacağı önemli rolden kaynaklanmaktadır.⁶

“Bu evren, bir tanrı ya da insan tarafından meydana getirilmiş değildir; daima var olmuş, şimdi var olmakta ve gelecekte de daima var olacak olan, belli ölçüler içinde kendi kendine yanan ve bu ölçüleri aşması önlenmiş, daimi bir ateştir.”⁷

Jaeger’ın örnek olarak ele aldığı bu fragman, kendi içinde tartışılmayı gerektiren önemli noktaları barındıran bir fragman olmakla birlikte, burada bu tartışmalara hiç girilmeyecektir. Aynı şekilde, söz konusu fragmanın Stoacıların “Evrensel Yangın” öğretilerinde oynamış olabileceği düşünülen role ilişkin de herhangi bir açıklamaya da girilmeyecektir, çünkü Jaeger, burada, tüm bu açıklamaların dışında farklı bir noktaya dikkat çekmektedir. Miletlilerde “Arkhe” arayışı ile belirlenen düşünsel süreçten Herakleitos’un da etkilenmiş olduğu açıktır, ancak artık onun arayışı, bir “Arkhe” arayışı değildir. Onun da diğer Miletli filozoflar gibi, var olan her şeyin temelinde bulunan bir ana madde seçtiği doğrudur ancak, adı geçen filozoflardan çok farklı bir arayışın içindedir o ve seçtiği bu madde, Miletli Filozofların öğretilerinin bir uzantısı olarak oynayacağı rolden çok, bambaşka bir açıklama modelinde kullanılmak üzere seçilmiştir. İşte Jaeger’ın dikkat çekmek istediği şey de, onun bu sessiz sedasız dönüşümüdür.⁸

Ateş’in, artık bir “Arkhe” olarak, Herakleitos’un düşüncesinde oynadığı rol, Miletli düşünürlerde “Arkhe”nin oynadığı rolden çok farklıdır. Öncellerinden farklı olarak, Herakleitos’un öğretisinin merkezi noktası arkhe ya da ateş değildir artık. Onun öğretisinin temel ve merkezi noktası, *sürekli değişim ve dönüşümü* açıklamaya odaklanmıştır. Artık ateş, bu *kesintisiz değişimi* temele alan bir evren modeli geliştirirken kullanılacak iyi bir açıklayıcı ilke olmaktan daha fazla bir şey değildir. Jaeger’ın iddiası budur.⁹ O, Herakleitos’ta, Platon (M.Ö.427-347) ve Aristoteles’in (M.Ö.384-322) ona ilişkin olarak yazdıklarına dayanarak anlayamayacağımız bir değişimin gerçekleştiğini, ancak belirttiğimiz iki büyük filozofun eserleri dışında başka kaynaklara ve açıklama modellerine başvurulmadıkça, bu değişimin farkına varılamayacağını düşünmektedir.¹⁰ Jaeger’a göre, Platon ve Aristoteles’in tanıklığı ile yetindiğimiz ve onların açıklamalarını temel açıklama modeli olarak kabul ettiğimiz takdirde, Herakleitos’a ilişkin göreceğimiz tablo, Thales ile başlayan ve Arkhe arayışı ile belirlenen bir sürecin devamından başka bir

⁶ A.g.e. s. 122-123.

⁷ A.g.e. s. 122.

⁸ A.g.e. s. 122.

⁹ A.g.e. s. 122.

¹⁰ A.g.e. s. 122.

şey olmayacaktır. Karşılaşacağımız bu tabloda, arayış aynı arayıştır. Değişen tek şey, arkhe'nin bu kez "su", "sonsuz" ya da "hava" değil de "ateş" oluşudur. Jaeger'a göre, bu tanıklıklar bize Herakleitos'u böyle anlatacaklardır, çünkü kendileri de öyle görmüşlerdir.¹¹ Jaeger, bunun böyle olmadığını anlamaya başlamasının ancak, ağırlığı bu tanıkların sözlerine vermekten vazgeçerek, doğrudan Herakleitos'un kendi sözlerine odaklandıktan sonra mümkün olabildiğini ve Herakleitos'a ilişkin olarak olup bitenin, bize anlatılmış olandan çok daha fazlasını barındırdığını anlamasının da ancak bundan sonra gerçekleştiğini belirtir. Jaeger, Herakleitos'un öğretilerine ilişkin olarak, Ateş üzerinde fazla durmamızın, doğrudan doğruya onu kendinden önceki bir düşünsel aşamaya geriye geriye döndürmek anlamına gelmesinden dolayı, onu anlamamızı önleyeceğini ve bizi yanıltacağını düşünmektedir.¹² Oysa Herakleitos, o aşamada değildir artık. Onun üzerinde yoğunlaştığı şey ana madde değil, bir süreçtir. Ateş, artık Herakleitos'un gözünde, her şeyi meydana getiren ana madde olmaktan çok, evrende hüküm süren aralıksız değişim ve dönüşümün taşıyıcı ilkesi olarak önem taşımaktadır. Dolayısıyla Herakleitos ile birlikte doğa felsefesinde ağırlık noktası "Arkhe" arayışı olmaktan çıkmış, yerini "Değişim" sorununa bırakmıştır ve bildiğimiz gibi çok kısa bir süre sonra Parmenides ile birlikte "Varlık" sorunu belirginlik kazanacaktır. Herakleitos'un amacı evrende hüküm süren değişim ve dönüşümü açıklamaktır. Evrenin daima olmuş olan ve daima var olacak olan, her şeyin kendisinden geldiği ve yine kendisinde yok olacağı sürekli yanan bir ateş olması... Var olan her şeyin yanarak ateşe dönüşmesi yani yok olması... Stoa'lılarda evrensel yangın görüşlerine yol açan ifadeler bunlardır. Oysa Herakleitos'un ifadeleri kesin tanımlar içine sıkıştırılabilecek, belli ve tek bir anlamla sınırlı ifadeler değildir. Jaeger'a göre, Herakleitos bunları söylerken, Dünya tarihinde yaşanacak bir periyoda işaret etmeyi düşünmemektedir. "Bir gün tüm dünya yok olacak" demek değildir onun amacı. Tüm şeyler ateşle karşılıklı bir değiş tokuş içindedir, ateş tüm şeylere dönüşür, tüm şeyler ateşe. Tıpkı altının her şeyle, her şeyin altınla değiş tokuş edilmesi gibi.¹³ Ateşten her şeyin çıkması ve her şeyin ateşe dönmesi belli bir zaman periyodunu değil, aralıksız devam eden bir süreci işaret etmektedir aslında. Bu dönüşümler, dünyada devamlı olup biten, aralıksız devam eden süreçlerdir. "Ateşin dönüşümleri, önce deniz; denizin yarısı toprak, yarısı hava."¹⁴ Burada anlatılan, elementlerin aralıksız çember şeklindeki dönüşümleridir ve bu fragman, Herakleitos'un öğretilerinde merkezi bir önem taşıyan zıtlar öğretisinin, özellikle onun kozmolojisinde de dikkati çekecek şekilde vurgulandığını göstermektedir. Ondan önceki filozoflar, doğayı çizgisel bir yön içinde, bir temel ögeden çıkıp, ayrışma ve seyrekleşip yoğunlaşma gibi süreçlerden geçerek tüm şeylerin ortaya çıkışını anlatıyorlardı. Dünyanın oluşumu, bir temel öge ve ayrımlaşma ile,

¹¹ A.g.e. s. 122.

¹² A.g.e. s. 122.

¹³ A.g.e. s. 122.

¹⁴ A.g.e. s. 123.

yoğunlaşp seyrekleşme gibi fiziksel süreçler kullanılarak açıklanıyordu. Burada söz konusu olan, çizgisel bir süreçti. Bir başlangıç vardı, gelişme ve sona erme söz konusu idi.

Miletli filozoflardan farklı bir arayışın içinde olduğu için, Jaeger'a göre, Herakleitos, böyle bir süreçle ilgilenmemiştir. Herakleitos, var olan her şeyin, kendi içlerinde zıtlarını barındırdığının farkındadır ve bu nedenle, sözünü ettiğimiz çizgisel sürecin nasıl bir şey olduğunu sormamıştır bile. Zaten ona göre, var olan tek tek şeylerin her biri, sadece tek ve bir şey değillerdi. Herakleitos, kendisiyle bir ve aynı sanılanın, sadece kendisiyle bir ve aynı olmayıp, kendi içinde, o anda olmadığı, ama ileride olacağı şeyi, yani zıddını da barındırdığını fark etmişti. Dolayısıyla O, bireysel olarak var olan bu tek tek şeylerin var olmalarını sağlayan şeyin, kendi içlerinde barındırdıkları bu karşıtlık, zıtlık olduğunun farkındaydı.¹⁵

Jaeger'ın bu düşünceleri bize, Herakleitos'un, "görünmeyen uyum" ve "görünen uyum"a ilişkin sözlerini ve görünmeyen uyumun, görünenden üstün olduğuna ilişkin düşüncesini çağrıştırmıştır. Şimdi onun, "var olan her şeyin, kendi içinde o an var olmayanı da barındırdığı"na ilişkin sözlerini, "insanların, kendisi ile bir ve aynı sandıkları şeyin, aslında kendisi ile bir ve aynı olmadığına; onun aynı zamanda, şimdi olmayıp da ileride olacağı şey de olduğuna" ilişkin düşüncesiyle birlikte bir kez daha düşünelim. Bu durumda demek ki, insanların "kendisi" sandıkları şey, kendisinde; "kendisi olmayanı" da barındıran bir şeydi. "Özdeş" gibi görünen şey, kendinde bir "çelişkiyi" taşıyan şeydi ve dahası, o "özdeş" in var olma nedeni bu "çelişki" idi. Bu anlatılanların, "görünen" ve "görünmeyen" uyum ile ilgisini kuracak olursak, 'görünmeyen uyum olan çelişkinin', 'görünen uyum olan özdeşlikten' üstün olduğunu savunurken, Herakleitos'un anlatmaya çalıştığı şey, artık iyice netleşir. Bu saptamayı yaptıktan sonra, aklımıza gelecek ilk soru, Herakleitos'un farkında olduğu bu bilgiyi, çevresindeki insanlara nasıl anlatacağı olacaktır. Bu soru hem dil, hem de düşünsel olarak bulunulan genel düzey açısından hayati bir öneme sahip bir sorudur ve bir çok yorumcunun da belirtmiş olduğu gibi, Herakleitos'u fazlasıyla zorlamıştır. Gerçekten de bugün bile, uzun bir gelişme ve çok titiz ve ayrıntılı bir düşünme sürecinden sonra ulaşabilen noktaya, o dönemde henüz felsefi bir özellik ve incelik kazanmamış bir dil kullanarak, diyalektik düşüncenin gerektirdiği kıvraklıktan yoksun zihinlere, *gördükleri şeyin sadece duyularına gösterdiklerinde kalmayıp; baktıkları o şeyde duyuların değil, ancak düşüncelerin gösterebileceği şeyleri de görmeye çalışmalarını* söylemenin nasıl bir şey olacağı bir düşünülduğünde, o dönemde Herakleitos'un yaşadığı güçlüğü boyutlarını anlamak oldukça kolaylaşacaktır.

Dolayısıyla Jaeger'a göre, Herakleitos'un amacı, çizgisel bir yön izleyen fiziksel bir süreci anlatmak değildir. Herakleitos, var olan her şeyi oluşturan şeyin, "zıtlıkların birliği" olduğunu ve bizzat bu zıtlıkların birliğinin ebedi olarak kendini yeniden ürettiğini anlatmak istemektedir.¹⁶ Zıtların birliği, akış... Herakleitos, var olan her şeyin kendi

¹⁵ A.g.e. s. 123.

¹⁶ A.g.e. s. 123.

içinde, olmadığı şeyi de barındırdığını görmüştür. Varlık denilen, kendisiyle bir ve aynı sanılan şeyin içinde, “kendisiyle aynı olmayan şey” de vardır ve var olan o şey, “o şey” olarak kalmayacak, az sonra, bir an önce olmadığı şey olacaktır. Kısacası, Herakleitos’a göre, aslında var olan tek şey “Varlık” değil, “Oluş” tur.¹⁷

Jaeger’e göre Herakleitos da, aslında mevcut olan bir düşünceden hareket etmiştir, ancak bunun üzerine kendi yepyeni düşüncesini kurmuştur. O, mevcut düşünceyi temel olarak almış, ama orada kalmamış, o temelin üzerine yepyeni bir bina inşa etmiştir. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, Jaeger, Herakleitos’ta da bulunan dönemin ortak düşünce ve kabullerinin ilk nerelerde kök saldıığını ve Herakleitos’ta belli bir formulas-yonda bir araya gelen düşüncelerin hangi kaynaklardan çıkmış olduklarını, söz konusu bu düşüncelerin hangi arayışların ürünleri olduklarını ve hangi sorulardan doğduklarını sorgulamanın önemli olduğunu düşünmektedir. Jaeger’ın düşüncesine göre, eğer Herakleitos’u otoritelerin değil, bizzat kendi düşüncelerinden hareketle anlamak istiyorsak, öncelikle onun içinde bulunduğu kültürel ve düşünsel atmosferi, bu atmosferdeki birikimi ve bu birikimin Herakleitos’ta nasıl bir etki doğurmuş olabileceğine ilişkin az da olsa bir fikrimizin bulunması zorunludur. Jaeger, Herakleitos gibi bir düşünürün sadece fragmanlarından hareketle anlaşılabilmesinin pek mümkün olabileceğine inanmaz. Çünkü özellikle günümüzden hareketle Herakleitos’u anlamaya çalışan araştırmacının önünde, araştırdığı düşünürü görmesini önleyecek perde işlevi gören ve kaldırması gereken pek çok engelin bulunduğunu düşünmektedir. Bu engellerden birinin o dönemde kullanılan dil ile ilgili olduğunu belirtmiştik. Dil ile ilgili bu problem hem Grekçe’nin gramer yapısıyla hem de henüz felsefe sorunlarını dile getirebilecek kadar gelişmemiş olmasıyla bağlantılı idi. Bu duruma bir de Herakleitos’un anlatım biçimi dahil edilince, sorun gittikçe içinden çıkılmaz hale geliyordu. Bunlar zaten bilinmektedir. Şimdi bu noktada Jaeger, bu sayılanlara ek olarak, bir de o dönemde düşünsel atmosferi oluşturan öğeleri önce ayırlaştırmanın ve sonra her bir öğeyle Herakleitos arasında, olması mümkün etkilerin neler olabileceğini hesaba katmanın zorunluluğundan söz etmektedir. Kişisel olarak kendisi, sözünü ettiği bu ön hazırlıklar yapılmaksızın Herakleitos’u layıkıyla anlayabilmenin mümkün olmayacağına inandığı için, saydığı bu ön hazırlıkları gerçekten yapmış, bu arada okuyucunun da dönemin düşünsel atmosferi ile Herakleitos arasında olması mümkün etkilenimler konusunda daha net bir bakış açısına yerleşmesine de imkan hazırlamıştır. Jaeger’ın, “Zıtların Birliği” ilkesinden hareketle, bu ilkenin Herakleitos’tan önce de var olduğunu belirterek başlattığı ve bu noktaya kadar getirdiği açıklamaların nedeni işte budur. Jaeger, Platon ve Aristoteles gibi büyük ve tartışılmaz felsefe otoritelerinin Herakleitos’a ilişkin olarak sundukları tablonun, Herakleitos ile örtüşmediğini, onun asıl büyüklüğünü oluşturan özelliklerin, bu tabloda neredeyse hiç yer almadığını düşünmektedir. İleri süreceği düşüncelerin alışılmış kanılara ters düşeceğini bildiği için,

¹⁷ A.g.e. s. 123.

bu düşünceleri belirtmeden önce, onları ileri sürerken dayandığı gerekçelerin neler olduğunu belirtmeyi gerekli görmüştür. Platon ve Aristoteles'in eserlerine bakacak olursak, orada göreceğimiz Herakleitos, Miletli Doğa Düşünürlerinin bir devamından başka bir şey değildir. Bu düşünürlerin felsefelerinin odak noktası olan arkhe arayışı, aynı şekilde Herakleitos'ta da devam etmiştir. O'nu farklı kılan şey, diğerlerinden farklı olarak Ateşi seçmesidir. Ancak, eğer bir düşünülecek olursa, burada Herakleitos'a ilişkin gerçek bir farklılık söz konusu değildir, çünkü söz konusu dönemi düşünceleri ile yönlendiren her düşünürün seçtiği Arkhe farklıydı. Hiç biri diğerinin belirlediği ana maddeyi yeterli görmemiş, her biri kendi farklı önerisini getirmişti. Demek ki Platon ve Aristoteles ile onların düşüncelerini sürdüren diğer yazar ve yorumcuların dışına çıkmadığımız sürece biz, Herakleitos'u sadece ve sadece Miletli Doğa düşünürlerinin son üyesi olarak, onlarla aynı kaygılar içinde, benzeri bir çıkış noktasından hareketle, yine benzeri arayışları sürdüren bir filozof olarak düşünmek durumundayız. Oysa Jaeger, O'nun, özelliklerinin bu sayılanlardan ibaret olmadığını düşünmektedir. Daha da ileri giderek, aslında günümüze kadar ulaşan geleneksel görüş içinde bize aktarılmış olan bilgilerde, Herakleitos'un asıl büyüklüğünü oluşturan hiçbir önemli hususiyetinin bulunmadığını ileri sürmektedir.¹⁸ Jaeger'a göre, Herakleitos'un odaklandığı şey "Arkhe" değil, "Oluş"tur. Ona göre, tüm evrensel oluşumun aslı, bir ana madde değil, bir süreçtir.¹⁹ Zaten onun Ateşi seçmesinin nedeni de budur. O, bir "madde" olması kadar, aynı zamanda bir "süreç" de olması nedeniyle, her iki çok değerli niteliği de kendinde taşıyan bir ilkedir çünkü. Dolayısıyla O, Miletli bir düşünür olarak içinde bulunduğu kültürel ve düşünsel atmosferde mevcut düşünceden hareketle, kendi özgün kuramını oluşturmuştur. Ateş artık onun kuramında bir "arkhe" değil, bir "süreç" in sembolüdür. "Zıtların Birliği" onun öğretisinin merkezindeki olgudur. Nehir örneği, şeylerde mevcut sürekli akışı anlatan bir benzetmedir. Birliği oluşturan, zıtların aralıksız ve daimi akışıdır, tıpkı nehir gibi; ikinci kez adım atıldığında artık nehir değişmiştir, tıpkı adım atanın değiştiği gibi.

Jaeger'ın bu eleştirisi, aslında Platon ve Aristoteles'ten çok, Herakleitos'un yalnızca Platoncu ve Aristotelesci felsefelerde anlatılan yönlerini dikkate almakla yetinen Antik Dönem yazar ve yorumcularına yöneliktir. Onun itiraz ettiği asıl nokta, bu yazarların Herakleitos'a ilişkin anlattıklarının Platon ve Aristoteles'in yorumlarından derlendiğinin bilinmesine rağmen, sadece bu anlatılanlarla yetinilmesi ve bu yorumların sanki onun doğru birer portresi imişler gibi kabul edilmiş olmalarıdır. İşte Jaeger'ın itiraz ettiği husus budur. Bu antik yazarlar, Herakleitos'un yalnızca Platoncu ve Aristotelesci felsefelerden anlatılan yönlerini göz önüne almışlar, onun öğretisini bir bütün olarak kendi tamlığı içinde ele geçirme, anlama ya da kavrama çabası içine hiç girmemişlerdir. Platon ve Aristoteles'in kalkış noktaları ve bakış açılarıyla sınırlamışlardır kendilerini. Bu

¹⁷ A.g.e. s. 121-123.

¹⁸ A.g.e. s. 123.

bakış açılarını ya da sınırları aşarak, Herakleitos'u aslında olduğu gibi görebilmek çabasına girmemişlerdir. Kısacası, Jaeger'a göre onlar, kendi çabaları ile Herakleitos'u anlamaya çalışmak yerine, bu konuda daha önce düşünüp, karar vermiş ustaların açıklamalarını esas kabul etmişler ve onların tanıklıklarıyla yetinmişlerdir.²⁰

Jaeger'a göre Herakleitos'un böyle bir tavırla ele alınması, onun kaçınılmaz bir biçimde, Thales, Anaximander, Anaximenes gibi doğa filozoflarının içinde yerini alması ve bu düşünürlerden ayrıldığı tek noktanın, kendi ilk prensibi olarak ateşi seçmiş olmasından ibaret olduğu şeklinde bir yaklaşım içinde ele alınmasıyla sonuçlanmıştır. Herakleitos'u diğerlerinden farklı kılan tek şeyin, onun ilksel öge olarak ateşi seçmiş olması şeklinde bir anlatım, Jaeger'a göre, çok eksik olması bir yana, gerçeklerle uyum içinde olmaktan da uzak bulunmaktadır.²¹

Herakleitos ile Parmenides arasında kurulmuş olan ilişkinin Jaeger'ın dilinden anlatımı ise şöyledir: O, Parmenides'in görüşüne tamamen karşıt bir doktrin ileri sürerek, Varlığın filozofu lakabına karşıt olarak, Oluşun filozofu olarak anılmıştır. Platon ve Aristoteles'e göre onun düşüncesinin ulaştığı en üst nokta, tüm var olanlara ilişkin ileri sürdüğü "sonsuz akış" teorisidir. Platon, kendi İdealar Kuramını geliştirirken, Herakleitos'u, bu geliştirdiği kuramın Duyular Dünyası ile ilgili kısmının gerektirdiği kadarıyla ve onu, yalnız ve yalnız bu yönüyle ele almıştır.

Jaeger'a göre, Antikçağdan beri yazar ve yorumcuların başvuru kaynağı olarak yönelindikleri ve açıklamalarını temele aldıkları Platon'un kendisi, hiç bir zaman Herakleitos'u kendi bütünlüğünde anlama çabası içine girmemiş, onu kendi geliştirmek istediği, doğru bilginin, gerçeğin biricik ve tartışılmaz konusu olan İdealar Kuramının penceresinden, bu pencerenin izin verdiği kadarıyla görmüş, bununla yetinmiştir.²² Dolayısıyla Jaeger'a göre, Herakleitos'un öğretisi, mutlak gerçekliğin, yani İdealar Dünyasının oluşturulmasında tıpkı duvarlardaki tuğlalardan biri gibi, yalnızca kurucu öğelerden biri olarak göz önüne alınmış ve Herakleitos, Platon'un kendi büyük eserinde zirveye ulaşmaya çalışırken üzerinden atlanılan, geçilen bir yol olmuştur. Felsefe Tarihinde Herakleitos, önemli bir aşama olarak yerini almıştır, ancak Jaeger'a göre bu yer, meydana getirilmeye çalışılan tek ve tartışılmaz gerçekliği oluşturma çabası içinde zirveye giden yolda, üzerinden geçilmesi, aşılması gereken bir yerdir.

Jaeger'ın ana hatlarıyla belirtilen düşüncelerini, Platon'a ilişkin birikimimizle bir arada düşündüğümüzde, ilk aklımıza gelen nokta, Herakleitos'un kuramı karşısında Platon'un tepkisinin, "Sürekli değişen bir dünyada herhangi bir şeyin bilgisinin edinilmesinin imkansız olacağına" ilişkin itirazı gelmektedir. Platon'un bu düşüncesi, Herakleitos ve Parmenides'in ileri sürdükleri önermelerle birlikte göz önüne alındığında, aslında, sü-

²⁰ A.g.e. s. 110.

²¹ A.g.e. s. 110.

²² A.g.e. s. 110.

rekli değişen dünya kadar, hiç değişmeyen bir dünyada da, var olana ilişkin bir bilginin söz konusu olamayacağı açıktır. Burada kanımızca Jaeger'ın esas itiraz ettiği nokta, Platon'un önem verdiği *doğru bilginin* edinimi konusunda her iki öğretinin de, tek başlarına alındıklarında, sonuç olarak kendisinin kabul edemeyeceği bir noktaya varacak olmalarıdır. Aslında Platon'un kendi özgün katkısıyla bir sentez içinde, her iki düşünürden de bazı etkilenimler almış olduğunu ve son çözümde, bunların önem bakımından hiyerarşik bir sınıflandırmaya tabi tutulmalarının yanlıtıcı olacağını da bilmekteyiz, çünkü her bir katkının kendine özgü bir değeri bulunmaktadır. İşte bu noktada, konuya ilişkin ifadelerine dayanarak, bizim düşüncemize göre Jaeger'ın dikkati çekmeye çalıştığı husus, Platon'un, Parmenides'in görüşüne verdiği önem ve değeri, Herakleitos'tan esirgemiş olduğuna ilişkin düşüncesidir. Jaeger, Platon'un kuramındaki katkılar bakımından eşit olarak yararlandığı öğelere, eşit saygı ve itibar göstermediğini düşünmektedir. Ona göre, Parmenides, Mutlak Gerçekliğe giden yolda, zirveye yakın yüksekliklere yerleştirilirken; Herakleitos, zirveye giden bu uzun yolda, üzerinden ilk geçilmesi zorunlu olan Görünümler Dünyasında bir yerlere konmuş ve aşıldıktan sonra geride bırakılan bir yol gibi görülmüştür.²³ Ona verilen değer, Platon'un "Görünümler Dünyası"na verdiği değerden fazla olmamıştır çünkü²⁴ Jaeger bu noktada hemen, Herakleitos'un aslında düşündüklerinin neler olabileceği sorusunu sorar. Gerçekten, onun tüm çabası yalnızca, iki kısma ayrılan bir dünyanın, hemen aşıp geçilmesi gereken ilk kısmını açıklamaya mı yönelmişti? Yoksa acaba O, dünyanın tümünü bir bütün olarak ele alıp, tümünü açıklamaya çalıştığı bir kuram geliştirme çabası içinde miydi?

Benzer bir biçimde, Herakleitos'un "Akış Teorisi", genelde ele alınan İonya Doğa Felsefesi'ne yapılan metafiziksel katkılar olarak görülmüş, parlak, şaşırtıcı bir hüner olarak değerlendirilmiş ve bu noktada, bu görüş üzerindeki irdeleme ve düşünme çabaları son bulmuştur.²⁵

Bu sorgulama ve anlama çabalarına bağlı olarak Jaeger, konuya ilişkin görüşlerini net olarak ifade eden bir açıklama yapar. Ona göre, zaman içinde bir çok okul, yazar ve yorumcu, kendini Platoncu ve Aristotelesci kalkış noktaları ve bakış açılarından özgürleştirerek, mümkün olduğu kadar tüm çaba ve ilgilerini bizzat günümüze dek ulaşan mevcut fragmanların kendilerine yöneltip, onları, ama sadece onları, kendi bütünlükleri içerisinde anlamaya çalışmalarının gerekliliğinin farkına varmışlardır. Anlamışlardır ki, eğer Herakleitos'u anlamak istiyorlarsa, yapmaları gereken şey, sadece Platon ve Aristoteles'in eser ve açıklamalarıyla yetinmeyip, bizzat Herakleitos'un kendi fragmanlarına yönelmektir.

Bu noktada, Herakleitos'un düşüncelerinin doğru ve aslına uygun anlaşılmasına iliş-

²³ A.g.e. s. 110.

²⁴ A.g.e. s. 110.

²⁵ A.g.e. s. 110.

kin olarak diğer yorumcuların görüşlerine bakmakta yarar bulunmaktadır.

Kathleen Freeman'a (The Pre-Socratic Philosopher;1959.s.106) göre, erken dönemlerde, Herakleitos'un fragmanları üzerinde çalışırken yorumcuları en çok zorlayan nokta, Herakleitos'un açıklamalarının karanlığı olmuştur. Freeman'ın sözünü ettiği bu yorumcular, karşılaştıkları zorluklardan dolayı, bu fragmanları okuyanları, yani kendilerini değil, Herakleitos'u sorumlu tutmuşlardır. Freeman, Herakleitos'u inceleyen yorumcuların, bu düşünürün hiçbir şeyi net bir şekilde açıklamadığı görüşünden yola çıkarak onun yazılarını, anlamlarını daha açık kılmak gerekçesi ve başka kelimelerle ifade etme eğilimi ile davrandıklarını düşünmektedir.²⁶ Aristoteles ve onu izleyerek diğer yorumcular, bu belirsizliği, noktalama işaretlerine ve bağlayıcı ifadelerin eksikliğine bağlamışlardır. Kimileri Herakleitos'u bu karanlık tavrı bilerek kullanmakla itham ederek, bu anlaşılma zıtlığının onun bilinçli bir seçimi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunu ileri sürenlere göre Herakleitos'un amacı, kitabındaki anlamların yalnızca onları yakalayabilecek kadar yetenekli olanlarca anlaşılabilmesidir. Freeman, Solon'un hazırladığı kanun kitabını, kendi mahkeme jüri üyelerine bir iş sağlamak için özellikle belirsiz ve karanlık yazmakla suçlandığını hatırlatarak, benzeri bir suçlamanın Herakleitos için de yapıldığını, ancak onun, kimi zaman da kendini çok açık ve parlak bir şekilde ifade ettiğini, öyle ki en anlayışı kıt insanlarca bile onun ruhunun yükselişlerinin kolayca anlaşılabilirliğini düşünen yorumcuların bulunduğunu da belirttikten sonra,²⁷ Herakleitos'un kapalı ve anlaşılması güç ifadelerinden yakınların düşüncelerini aktarmaya devam etmiştir. Bu düşüncelere göre, Herakleitos, bayağı insanlardan oluşan sürünün kitabını okumasını istememiş ve özellikle bu nedenle fazlasıyla kapalı ve anlaşılmaz bir dil ve üslup kullanmıştır.²⁸ Aslında bu düşüncede hatırı sayılır bir doğruluk payının bulunmadığını söylemek pek mümkün değildir, çünkü Herakleitos'un düşüncelerinde derinleştikçe görülecektir ki, Herakleitos, insanların genel bir eğiliminin farkındadır. Buna göre insanlara, o güne kadar kendi çabaları ile fark etmedikleri bazı gerçekler açık ve anlaşılır bir dille anlatıldığında, onlar bu gerçeğin ifade ettiği asıl şeyi anlamaktan çok uzak olmakla birlikte, sözel anlatımın basitliği nedeniyle anlatılmak istenen şeyi anladıklarını sanmaktadırlar. Anlama düzeyleri sözel ifade ile sınırlı kalmaktadır. Oysa Herakleitos'un yazılarında işaret ettiği şeyleri gerçekten anlamak için daha fazla bir çaba göstermek, bu ifadelerin altında anlatılmaya çalışılan şeyin ne olduğu konusunda fazlaca düşünmek gerekmektedir. İçinde bulunulan paradigmanın sınırları dışında kalan bir gerçekliğin anlaşılabilmesi için sözel ifadenin çok ötesine geçmek, onun derinliklerini anlamaya çalışmak gerekmektedir. Herakleitos'un istediği de budur, ancak insanların çoğunun bu zihinsel çabayı

²⁶ Freeman, Kathleen. *The Pre-Socratic Philosophers-A Companion to Diels Fragmente Der Vorsokratiker*. Second Edition, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1959. s. 106.

²⁷ A.g.e. s. 106.

²⁸ A.g.e. s. 106.

göstermeyeceğini çok iyi bilmektedir. Sürü ya da yığın olarak nitelediği bu insanları kendi düşüncelerinden uzak tutma gibi bir niyet onda gerçekten vardır. Çünkü bu insanlar onu anladıklarını söyleyeceklerdir, ancak ya hiç anlamamış olacaktırlar ya da bir şeyler anlayacaklardır, ama onun anlatmak istediklerini anlamayacaklardır.

Freeman'a göre, Diogenes Laertius (M.S.II.yüzyıl)²⁹, Herakleitos'u bilimsel içeriğinden soyutlayarak anlatmıştır ve Hermann Diels'in (1848-1922)³⁰ bize bildirdiğine göre, Diogenes Laertius'un çalışmaları da Theophrastus'a dayanmaktadır. Theophrastus'un³¹ yararlandığı asıl kaynak ise, Aristoteles'in "Metafizik" adlı eseridir. Dolayısıyla, bugün bizim elimizdeki Klasik Dönemden kalan yorumların izinde geriye doğru gidersek, karşımıza Aristoteles çıkacaktır. Freeman'a göre doksografik geleneğin altında yatan yetersizliğin önemli nedenlerinden biri budur³². "Theaetetus" adlı diyalogunda çağdaş Herakleitosculara ilişkin olarak keskin hicivler geliştirmiş olan Platon, onun özellikle "Akış" ve "Görecelik" doktrinlerinden etkilenmiş olmakla birlikte, onun kozmogonisini detaylı bir şekilde tartışmamıştır. Freeman'a göre, Herakleitos, Aristoteles'ten çok, Platon gibi bir düşünür tarafından anlaşılabilir ve dolayısıyla anlatılabilir türde bir filozof idi.³³ Onu asıl anlayıp anlatabilecek kişi Platon olmasına karşın, bize kadar gelen nakillerde karşımıza çıkan kişinin Aristoteles olmasından dolayı, Herakleitos, bugün karşımızda anlaşılması güç bir filozof olarak durmaktadır.

Freeman, Platon'un Herakleitos'u ciddi bir şekilde okuyup incelediğini düşünmektedir, ancak yukarıda düşünceleri anlatılan Jaeger, onun bu düşüncesine katılmamaktadır. Jaeger, ne Platon'un ne de Aristoteles'in Herakleitos'u başlı başına onun eserlerine başvurarak incelediğini düşünmektedir. Jaeger'a göre adı geçen iki büyük düşünür de Herakleitos'u, daha çok çağdaşları sofistlerden ulaşan bilgiler ışığında değerlendirmişler; bizzat onun kendi yazılarına başvurmamışlardır.

²⁹ Diogenes Laertius'un *Filozofların Hayatları* adlı eseri, *biyografik* felsefe tarihinin ilk örneklerinden biridir. Başka eserlerden alıntularla oluşturulan, dolayısıyla pek orijinal olmayan bu derlemede, filozofların *hayatlarına* ilişkin verilen bilgiler de her zaman doğru olmamakla birlikte, yine de onun bu eseri, ilgili dönem filozoflarına ilişkin mevcut çok az eserden birisi olması nedeniyle büyük önem taşımaktadır. (Prof.Dr. Ahmet Arslan'ın *İlkçağ Felsefe Tarihi I:Başlangıçlarından Atomculara Kadar* adlı eserinin giriş bölümünde, Yunan Felsefesine ilişkin bilgimizin kaynakları ile ilgili geniş ve ayrıntılı bir açıklama bulunmaktadır. E.Ü. Yay., İzmir, 1995.)

³⁰ Diels, Sokrates öncesi dönemi filozoflarının günümüze dek ulaşan tüm fragmanlarını *Die Fragmente Der Vorsokratiker* adlı eserinde bir araya getirmiş, Yunanca ve Latince fragman ve bilgileri Almanca'ya çevirmiştir. Onun bu çalışması, Sokrates öncesi döneme ait fragmanlar üzerine farklı dillerde yapılan çok sayıda inceleme ve yorumun dayandığı temel kaynak olmuştur.

³¹ Theophrastus, Aristoteles'in çağdaşı ve öğrencisidir. Yazmış olduğu *Fizikçilerin Görüşleri* adlı eserden, her ne kadar günümüze yalnızca bazı alıntılar ulaşmış olsa da, ardından gelen yazarlarca, onun eserinden sıkça alıntılar yapılması nedeniyle, kaybolan parçalar da dolaylı olarak günümüze ulaşmıştır. Theophrastus'un adı geçen eseri, filozofların *görüşlerine* ağırlık veren bir eser olması bakımından, *doksograflerin* ilk örneği olarak kabul edilmektedir.

³² Freeman, K. *The Pre-Socratic Philosophers*, s. 108.

³³ A.g.e. s. 108.

G. S. Kirk ve J. E. Raven de (*The Presocratic Philosophers*;1963.s.186), Herakleitos'un önermelerinin inkar edilemeyecek bir şekilde kapalı ve anlaşılması güç olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre de, büyük bir olasılıkla bu önermeler bilerek anlaşılması güç bir şekilde kurulmuşlardır. Kirk ve Raven, bu önermelerin, onun felsefesinin iç bağlantılarını kavrayan ve tutarsızlıklarını gösteren Platon ve Aristoteles tarafından da belirtilmiş olduğu gibi, üzerlerinde çok da titiz bir şekilde durulmadan kurulmuş önermeler olduklarını belirtirler.³⁴ Theophrastus'un "De Sensu" adlı eserinde, Herakleitos'un cümlelerinin bitirilmemiş ve birbirlerini tutmayan, çelişkili önermelerden oluştuğundan ve önce gelen ifadenin sonraki ile bağdaşmadığından yakındığını belirtirler.³⁵

Stoalı düşünürlerin tahriflerine de değinen Kirk ve Raven, bu düşünürlerin, Herakleitos'un önermelerini bozarak, bu önermelere ilişkin soru işaretlerinin artmasında önemli rollerinin bulunduğunu belirtirler. Stoalı düşünürler, Herakleitos'u, özellikle fizikle ilgili görüşleri açısından, kendilerinin antikiteden gelen otoriteleri olarak kabul etmiş ve bir çok bakımdan, onun öğretilerine uygun görüşler geliştirirken, bir yandan da onun sözlerini kendi öğretilerinin perspektifinden yorumlamışlardır. Örneğin doğaya uygun yaşama ideali, Herakleitos'dan esinlenerek geliştirdikleri görüşlerden biridir. Ancak diğer yandan Stoalı düşünürler, Herakleitos'un, ateşin var olan her şeyi tükettiğine ilişkin açıklamalarını, kendi geliştirdikleri ve Herakleitos'un açıklamalarına oranla çok daha fazla radikal olan, dünyanın ateş tarafından periyodik olarak tüketileceğine ilişkin kuramlarına uyarlamaya çalışmışlardır.³⁶ Herakleitos'a ilişkin olarak en önemli ve güvenilir kaynaklarımız olarak kabul edilen Platon ve Aristoteles'in eserlerinde Herakleitos'un fragmanlarına kelimesi kelimesine sadık kalarak yapılmış olan alıntılarının sayısı neredeyse yok denecek kadar azdır. Ayrıca her iki düşünür de, öncelleri olan bu düşünürü gerçekten doğru yorumlamak ve değerlendirmek, ona ilişkin olarak objektif bir değerlendirme yapmak konusunda fazla titiz davranmamışlardır.³⁷ Platon, ona ilişkin olarak pek de sık olmayan değinmelerinde daha çok esprili hatta biraz alaycı bir tavır içinde, en çok, ona atfedilen "tüm şeyler akış içindedirler" ifadesini vurgulamıştır. Aristoteles'in bize bildirdiğine göre, Platon, gençliğinde Kratylos'un görüşlerinden etkilenmiştir. Deneğim dünyamızda ağırlıklı bir rol oynayan ve tüm presokratik düşünürleri etkileyen "Değişim" olgusu, doğal olarak Herakleitos'u da fazlasıyla etkilemiştir. Kirk ve Raven'e göre de, aslında, Platon'un Herakleitos'a ilişkin görüşlerinde yanlış olması mümkündür, zira onun Herakleitos'a karşı yaptığı eleştiri ve yorumlarında, özellikle V. yüzyılın Sofistik aşırılıkları etkili olmuşlardır. Platon, Sofistlerin aşırılıklarına karşı duyduğu tepkinin etkisiyle, Herakleitos'u da Sofistlerle aynı kefeye koymuştur. Bu noktada, gençle-

³⁴ Kirk,G.S.-Raven,J.E. *The Presocratic Philosophers-A Critical History With A Selection Of Texts*,Cambridge, At The University Pres, 1963. s. 186.

³⁵ A.g.e. s. 186.

³⁶ A.g.e. s. 186.

³⁷ A.g.e. s. 186.

re, sorgulamaksızın hiç bir şeyi kabul etmemelerini öğretmeye çalışan Sokrates'in, gelenekleri sarsan ve yıkan sofistlerle aynı kefeye konularak yargılanması ve ölümüne mahkum edilmesinin hatırlanması yararlı olacaktır. Bu tarihsel olgu, bize o dönemi fazlasıyla etkileyen ve sarsan Sofistlerin, sadece toplum ve halk üzerinde değil, yine o dönemden başlayarak günümüze dek etkisini ve önemini muhafaza eden düşünürler üzerinde de oldukça büyük etkide bulduklarını düşündürmektedir. Platon'un ve ondan sonra da Aristoteles'in Herakleitos'a bakışlarını etkileyecek kadar büyük bir etkidir bu. Aristoteles de, Platon'da hazır bulunduğu görüşü, suçlamalarında daha da ileri giderek sürdürmüştür. Aristoteles'in Herakleitos'a yönelttiği en büyük suçlama, onun "zıtların bir ve aynı olduğu"nu ileri sürmesi ve böylece çelişme yasasını inkar etmiş olmasıdır. Aristoteles'e göre Herakleitos, bir ve aynı şeyin, aynı zamanda hem olduğu hem de olmadığı şey olduğunu iddia etmiştir. Kirk ve Raven'e göre, bu açıklama, düşüncenin tarihsel gelişimine aykırı bir şekilde, Aristoteles'in kendi mantıksal standartlarına göre geliştirmiş olduğu, tarihsel ve düşünsel gerçeklerle uyuşmayan bir yorumdur. Çünkü Herakleitos'un "aynı" sözcüğü ile tümüyle "aynı" ya da "ayrı" olmayı kastetmediği, üstelik bu akışı zamana yaydığı, bir şeyin aynı zamanda hem olduğu hem de olmadığı şey olduğunu iddia etmediği açıktır. Kirk ve Raven'e göre, doğrudan doğruya onun ifadelerine başvurulduğunda kolayca görülecek olan bu durumu Aristoteles'in görmemiş olması ya da belki de görmek istememesinde, dönemin havasının ve hocasının görüşlerinin etkili olması mümkündür.³⁸

Antik dönemin yazar ve düşünürlerine ait bu değerlendirmelerde mevcut olan ve gerçeği tam yansıtmayan bu yorumlar nedeniyle, Kirk ve Raven'e göre, Herakleitos'un hâlâ varlıklarını sürdüren kendi fragmanlarını temele alarak, onun düşüncesinin yeniden inşasına girişmek daha emniyetli olacak gibi görünmektedir. Ne var ki buna girişen kişi, sınırlı bir kavrayıştan öteye geçemeyecektir. Çünkü Herakleitos söylemini, diğer filozoflarda genelde alışlageldiği gibi formel aklın kategorilerini kullanarak belirten bir filozof değildir. Son çözümde şeylerin fiziksel bir kurucusu olan ateş, karşımıza kimi zaman maddenin bir formu, kimi zaman "Logos" ya da fiziksel alemin kurucu ve düzenleyici ilkesi olan "Yasa", kimi zaman davranış tarzının bir ilkesi, kuralı, yasası olarak çıkmakta, bazen ise aynı şey "Tanrı" olmakta, kısacası Herakleitos'un fragmanlarında, aynı şey, farklı zamanlarda, farklı isimlerle ifade edilmektedir.³⁹

Jonathan Barnes (*The Presocratic Philosophers*;1981.s.57) ise Herakleitos'u büyük ölçüde Patristiklerin aşırı dindarlığının ve Stoacıların tahrif eden, değiştiren ve ne yazık ki bozan gözlüklerinin ardından gördüğümüze dikkatimizi çekerek bizleri uyarır.⁴⁰ Barnes'a göre bir takım yorumcuların onun dilinin bozukluğunu ve anlaşılmağını abart-

³⁸ A.g.e. s. 187.

³⁹ A.g.e. s. 187.

⁴⁰ Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, Routledge&Kegan Paul, Second Edition, April 1981. s. 57.

miş olmaları mümkündür ve bu çok normaldir, ancak çözülemez bir sorun değildir. Barnes, metne dayalı geleneğin çaresiz, düzeltilemeyecek bir şekilde bozuk olduğunu düşünmenin yersiz olduğunu düşünmektedir.⁴⁰ Ona göre Stoacı ve Hıristiyan eklemeler ve katkılarının tespit edilmesi ve metinden ayıklanması mümkündür ve zaten bu çalışmalar yapılmaktadır. Ayrıca yine Barnes'a göre biz Herakleitos'un fragmanlarını anlamak için çaresiz bir biçimde bu yorumcuların görüşlerine bağlı değilizdir. Barnes, doksografi geleneğine bağımlı kalmak zorunda olmaksızın Herakleitos'u yeniden anlamaya çalışmak için, elimizde filozofun kendisine ait yeterince ifade ve sözcüklere sahip olduğumuzu düşünmektedir. Dolayısıyla onun elimizde bulunan kendi ifadelerini temele alıp, Hıristiyan ve Stoacı yorumları göz ardı ederek Herakleitos'u yeniden anlamamız mümkündür.⁴¹ Stoa ve Hıristiyan yorumları, onu anlamak için yapılmış yorumlardan bazılarıdır ve kendilerince yardımları da olmuştur, ancak bunlar kesin başvuru kaynağı olmak durumunda değildir. Barnes, Herakleitos'u anlamak için sadece onun elimizde bulunan fragmanlarının ve kendi sözcüklerinin yeterli olduğunu düşünmektedir.

Barnes ayrıca, Herakleitos'un "karanlık"lığının da fazla abartılmış olduğu kanısındadır. Onun yazılarının anlaşılmasındaki güçlük, ona göre, çoğunlukla yanlış anlaşılma ve yanlış sunulmuştur. Onda can sıkıcı bir belirsizliğin olduğu doğrudur ancak bu, yalnızca onun için değil, tüm presokratik düşünürler için geçerli olan bir durumdur. Onun metaforlu anlatımlara eğilimli olduğu ve sık sık paradokslar ileri sürdüğü de doğrudur, ancak anlatımını belirgin kılmak ve onun hakkını vermek için başvurduğu bu yol zararsızdır ve paradoksal önermelerinin tümünün anlaşılmaz olmadığı da bir gerçektir.⁴²

Barnes'in açıklamalarından da anlaşılabilirliği gibi, fragmanlarındaki ifadeler anlaşılma güçlüğü içerseler de, aslında Herakleitos'un amacı karanlık olmak, gölgede kalmak, anlaşılmamak değildir. O gizlemeye çalışmaz. Düşüncelerini bilmece haline getirme çabası içinde de değildir. Sadece ilk duyuşta anlaşıldığının sanılmasını istemez. Dile getirilen ifade gizil olarak bulunan anlamın anlaşılmasına karşın, sırf açıklığı nedeniyle vasat bir zihnin artık onu anlaşılma olarak kabul edeceğinin ve durup üzerinde düşünmeyeceğinin, dolayısıyla onu hiç anlamadığı halde anladığını zannedeceğinin çok iyi farkında olduğu için kendi bildirimlerini bu akıbetten korumak ve uzak tutmak amacıyla o ne gizler ne de açıklar, sadece işaret eder. Asıl ulaşmak istediği sorgulayıcı zihinler, bu işaretleri duyup geçmeyecek ve altında yatan hazineleri çıkarmak için tıpkı bir altın arayıcısı gibi çok kazacak, sorgulayacaktır.

Dolayısıyla Herakleitos, bazı zamanlar benzerlikler, aynılıklar ve metaforlar ya da paradoksal ifadeler kullanmış olsa da, onun bu işaretlerini aslına sadık olmaksızın yorumlama çabası gereksiz bir çabadır ve ne yazık ki sıkça yapılmıştır. Barnes'ın da anlatmaya çalıştığı gibi böyle yapanlar, aslında yüzeyde işaret edilen sözcüklerin altında çok

⁴⁰ A.g.e. s. 58.

⁴¹ A.g.e. s. 58.

⁴² A.g.e. s. 58.

daha derin anlamların barındığını düşünerek böyle yapmışlar ve onun ifadelerini sözcüğü sözcüğüne vermek yerine, o ifadenin içerdiğini düşündüğü şeyleri yazmışlardır. Barnes'a göre bu yorumcuların gözden kaçırdıkları nokta, Herakleitos'un söylediği sözcük ne ise onu söylemek istediğidir. O, söylemek istediğini söylemiştir ve bu yeterlidir. Onu her okuyan ondan kendine göre bir şey anlayacaktır; ancak kendi anladığı şeyi Herakleitos'un anlatmaya çalıştığı şey olarak sunmak başka bir şeydir. Bu fazladan bir çabadır, istenmeyen gereksiz bir çaba ve ne yazık ki sıkça yapılmıştır. İşte Barnes'ın anlatmaya çalıştığı şey budur. O'na göre bu durumun bilincinde olmak önemlidir ve bu bilinçle Herakleitos'u, elimize ulaşan kendi sözcüklerine göre anlamaya çalışmak her zaman mümkündür.⁴³

"İnsanlar ebedi olan bu evrensel yasayı (söz), adını duymadan önce de duyar duymaz da kavramıyorlar. Her şey bu yasaya göre gerçekleştiği halde, her birini doğasına göre ayırıp açıklayarak ne olduklarını duyurduğum bu tür sözlerde ve eserlerde kendilerini denemeye kalkıştıkları zaman, sanki bunu sezmemişler gibi bir izlenim yaratıyorlar. Öteki insanlar ise uykuda ne yaptıklarını nasıl anımsamıyorlarsa, aynı şekilde uyanırken de ne yaptıklarını bilmiyorlar."⁴⁴

İşte bu satırlarda Herakleitos, çoğunluğun hiç bir zaman kavrayamadıkları kanıtlanmış olan sözlerden bahsetmektedir. Onlar o sözü işitirler ancak o sözü işittikleri anda da tıpkı hiç işitmemiş zamanlarında oldukları kadar anlayışsız ve kavrayışsızdırlar. Yani o sözü işitmeleri bir anlam taşımamaktadır, çünkü duymaktadırlar; ama anlamamaktadırlar. Herakleitos, aynı şeyin kendi sözcüklerinin başına da gelmesini ve bu sözcüklerin hiç anlaşılma olmalarına karşın sanki anlaşılma gibi düşünülmesini istememiştir. Bu nedenle O, yazılarını, yalnızca onları okuduklarında anlayabilecek yetenekte olanları düşünerek yazmıştır ve tek istediği, bu yetenekli ve sorgulamadan kaçınmayan insanlardır anlaşılabilirlik.

Barnes'ın bu düşüncelerine Jaeger da katılmaktadır ve bu nedenle, Herakleitos'u otoritelerin ağızından değil, onun bizzat kendi sözcüklerinden hareketle anlama ve inceleme çabasına, bu fragmanlardaki söylem biçiminin alışılmamışlığı ve yadırgatıcılığı konusyla başlar. Basitçe söylenirse eğer, gerçekten Herakleitos'un üslubu tamamen farklı ve kendine özgüdür, o kadar ki, onunla karşılaştırabileceğimiz ya da ona benzetebileceğimiz herhangi bir üslup, söz konusu dönemde mevcut değildir. Onun üslubu, Jaeger'a göre, ne Parmenides'in, ne Xenophanes'in, ne Anaximander'in ve ne de Anaximenes'in üsluplarına benzemektedir. O, en karmaşık sorunları ele alarak, onlara ilişkin kendi etkileyici ve parlak çözümlerini, son derece keskin bir şekilde formüleştirecek, yepyeni bir felsefi üslubun yaratıcısı olarak felsefe tarihinde yerini almıştır. Kuşkusuz, aforizma denilen özlü sözleri ondan önce de kullananlar olmuştur. Eserlerinin belli yerlerinde, anlat-

⁴³ A.g.e. s. 58.

⁴⁴ A.g.e. s. 58.

mak istediklerini özlü bir şekilde dile getiren ilk kişi değildir o, ama bize ulaştığı biçimiyle tüm eserini bu biçimde yazan ilk filozoftur. Burada, onun filozof olduğunu belirten sözcük özellikle kullanılmıştır, çünkü o güne dek, eserlerinde aforizmalara rastlandığı açıklanan isimler, daha çok sanat ve şiir alanındandırlar.

Gerçekten de, Herakleitos'un eserinden elimize ulaşanlar arasında, derli toplu ve bir konu ve anlam bütünlüğü içinde olan tek bir bölüm bile bulunmamaktadır. Mevcut olanların tümü birbirlerinden ayrı, kopuk kopuk ve izole edilmiş bir halde bulunan cümleler ya da sözcük gruplarıdır. Bu fragmanlardan bazılarının cümle olduklarını söylemek bile pek kolay değildir.⁴⁵ Mevcut olan cümleler ise, özlü ve kısa, kimi zaman yuvarlanmış ve ne demek istediği pek net anlaşılamayan ifadelerle doludur. Ancak burada, yanıtlanması artık neredeyse olanaksız bir soru bulunmaktadır. Acaba Herakleitos'un elimize ulaşan bu kadar çok sayıda ve belirtmiş olduğumuz gibi kısa, kopuk ve özlü cümleleri bir tesadüf sonucu mudur? Bu cümleler, aslında onun bir konu ve anlam bütünlüğü içinde ele alıp incelediği konulara ilişkin pasajlardan, ilginç ve çarpıcı bulunarak ya da bilmediğimiz herhangi bir başka nedenle seçilmiş parçalar mıydı? Yoksa böyle konu ve anlam bütünlüğü içinde, herhangi bir konuyu baştan sona ele alıp irdeleyen bir eser mevcut olmayıp, söz konusu kısa ve özlü anlatım, tam da onun irdelediği konulara ilişkin yaklaşımını ve kendini ifade ediş tarzının bir yansıması mıydı? Jaeger burada, iki ihtimal üzerinde durmaktadır. Düşüncesine göre, Herakleitos'un kitabı, ya bütünüyle sözünü ettiğimiz bu form içinde yazılmıştı ya da bu tür özlü deyişlerin zengin bir biçimde kullanıldığı bir kitaptı ve o kitaptan elimizdeki parçaların bizlere ulaşmasına vesile olan yazarlar, uzun anlatımlardan alıntılar yapmak yerine, kısa, çarpıcı ve konuyu özlü bir biçimde dile getiren bu ifadelerden fazlasıyla etkilenerек onlar üzerinde yoğunlaştılar. Jaeger'in zihnini kurcalayan soru budur.⁴⁶ Ancak, kendisinin de belirtmiş olduğu gibi, bu iki şıktan hangisinin doğru olduğunu belirleyebilecek bir durumda olmamız bir yana, biz, tüm seçeneklerin bu iki şıktan ibaret olup olmadığını, düşünemediğimiz başka etki ve nedenlerin söz konusu olup olmadığını bilmekten bile çok uzağız. Belki de aforizma türünde, kısa ve en özlü yoldan bir şeyleri anlatmak şeklindeydi onun tarzı ve belki tüm eseri bu tarzda yazılmıştı. Bunun böyle olup olmadığı konusunda, belirtmiş olduğumuz gibi herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Bildiğimiz tek şey, ondan bize ulaşan fragmanlardan bir çoğunun arasında bir anlam bütünlüğü bulmakta ya da fragmanlar arasında bir bağlantı kurmakta fazlasıyla zorlandığımızdır. Özellikle arka arkaya gelen cümleler söz konusu olduğunda, bu durum daha da geçerlik kazanmaktadır. Bir kaç örnek vermek gerekirse:

"Karakter, insanın cini."⁴⁷

⁴⁵ Jaeger, *The Theology of Early Grek Philosophers*, s.111.

⁴⁶ A.g.e. s.111.

⁴⁷ A.g.e. s.111.

"Kuru-parlak, en akıllı ve en iyi ruh."⁴⁸

"Yukarıya doğru yol ve aşağıya doğru yol bir ve aynı."⁴⁹

"Görünmeyen uyum görünebilenden daha iyi."⁵⁰

"Bir adam benim için on bin, eğer o en iyisi ise."⁵¹

Herakleitos'un maksimleri, gündelik pratik hayatta uygulananlar ile tamamen zıtlık içindedir. Onun yapılmasını buyurduğu şeyler, toplumda geçerli olan bilgeliğin önerdiği şeylerin tümüyle dışındadır, toplumla hiç bir ortak paydası yoktur. Toplumda, ortak birimden süzülüp gelen ve bilgece olduklarına inanılan şeylere, O, büyük bir küçümseme ile bakmış ve onları yadsımıştır. Bu, o güne dek düşünüldenden, çok farklı şeyleri dile getiren ifadeler, kendi içlerinde farklı sanılan bir çok anlamları bir araya getiren güçlü, çarpıcı ve etkileyici ifadelerdir. Ancak belli bir konu ve anlam bütünlüğü içinde sunulmayı, her biri diğerinden farklı içerikte olduğu, farklı bir konuyu ele aldığı ve çoğu kez, art arda gelen fragmanlar, birbirlerine karşıt anlamları içlerinde barındıkları için, bu fragmanların hem kendi içlerinde ne anlattıklarını anlamak, hem de en sonunda tüm bu ifadeler bir araya getirildiğinde Herakleitos'un felsefesinin özünü çıkarmak, gerçekten uzun ve yorucu çabalar gerektirmektedir.⁵²

Fragmanların başında Herakleitos, söz olarak bahsettiği şeyin, alenen ilan edip bildirdiği şeyler olduklarını belirtir. Bu kadar aşık bir biçimde dile getirmesine karşın, insanlar onu anlamakta başarılı olamamışlardır. Gerek bu sözleri duymadan önce, gerekse ilk kez duyduklarında olsun, insanlar onu anlayabilmekten çok uzak kalmışlardır. Her ne kadar bu söz, yani "Logos", söz olarak Herakleitos'a ait olsa ve onun ağzından söylenese de, aslında bu söz, insanlar arasından bir insan olarak Herakleitos'a ait değildir. Her zaman geçerli olan sonsuz gerçeği ve realiteyi açıklayan, dolayısıyla kendisi de sonsuz olan bir sözdür bu.⁵³

Jaeger, söz konusu fragmanı, özellikle onda kullanılmış olan dili ve söylem biçimini dikkate alarak inceler. Ona göre bu dil, bir öğretmen ya da bir bilgine ait olmayıp, daha çok uyur gezerler arasında bir peygamber kadar uyanık bir adamın, bu farkındalık ve coşkunun etkisi içinde kullanacağı bir dildir. "Uyumak, uykuda olmak, çeşitli uyandırma girişimleri karşısında bile hâlâ uyumaya devam etmek" ya da "uyanmak, farkına varmak" gibi ifadeler, Herakleitos'un onları bir çok kez kullanmasından dolayı, fazlasıyla önem verdiği belli olan kavramlardır. Örneğin bir başka fragmanda o, uyuyanların ev-

48 A.g.e. s.111.

49 A.g.e. s.111:

50 A.g.e. s.111.

51 A.g.e. s.111.

52 A.g.e. s.111.

53 Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, s.57 (Bkz.: s. 17'de, 46. no'lu dipnot ile belirtilen fragman.)

renine zıt olarak, bir "uyanmışlar evreni"nden söz etmiştir.⁵⁴ Uyanma kavramı onun zih-
ninde fizyolojik olmaktan çok, akılsal, düşünme ile ilgili olarak bir önem taşımaktadır
ve fragmanlarında da bu anlamda kullanılmaktadır. Zaten o, fragmanlarının daha en
başında açıklar bunu. İnsanların, olgu ve olayların gerçekte nasıl olup bittiklerine ilişkin
herhangi bir zihinsel farkındalıktan tümüyle yoksun olduklarını, öyle ki, onların içinde
buldukları durumu, uyku halinden ayırmanın neredeyse mümkün olmadığını belirtir.
Bu iki ayrı insan tipini, birbirinden bu kadar net ve kesin bir çizgiyle ayıran bu ifade kar-
şısında biz yine, o peygambersi tonu hissederiz. Biliriz ki burada sözü edilen iki tipten
biri, tüm dünyayı sırtında, tek başına taşıdığını hisseden konuşmacının, yani Herak-
leitos'un kendisidir.⁵⁵ Diğer tip ise, kendisinin dışında kalan ve dünyada olup biten her
şeyin, kendisiyle uyum içinde bulunduğu yasayı ve düzenin işleyiş biçimini dile getiren
sözlerini anlamakta başarısız olan insanların tümüdür. Şurası kesindir ki, Herakleitos'un
gerçekleri bildirmesi, herhangi bir tanrının isteği değildir; bu daha çok her şeyin ken-
disiyle uyum içinde olup bittiği ilkenin isteğidir. Herakleitos'un bizzat kendisi de, diğer
var olan her şey gibi bu ilkenin buyruklarına uyararak, onun işleyiş biçiminin gerçekte
nasıl olduğunu insanlara bildirmektedir. O, düşünsel idrak sahibi bir kişi olarak, doğ-
runun ve gerçeğin peygamberidir.⁵⁶ O da Parmenides gibi insanlara gerçekleri açık-
lamaktadır, ancak ona bu bilgileri veren bir tanrıça değil, her şeye hükmeden yasanın
kendisidir ve insanlara bildirdiği şeyler salt kuramsal olmaktan çok uzaktır. Jaeger bura-
da, iki filozofun kullanmayı tercih etmiş buldukları sözcüklere ilişkin olarak bir sap-
tama yapmayı uygun görür. Felsefi Aklın etkinliklerinden biri olan doğru düşünmeye
işaret etmek istediği zaman Parmenides'in kullanmayı seçtiği sözcük, bilgi anlamına
gelen "noein" sözcüğüdür. Herakleitos ise, düşünme eylemini ifade eden "phronein"
sözcüğünü kullanmıştır. "Doğru düşünme" ya da "doğru sezgi" anlamlarında kullanılan
bu grek terimi, salt kuramsal bir etkinlik olmayıp, insanların pratik davranışlarıyla ilgili
bir anlamı da içinde barındırmaktadır. Jaeger, belirtmiş olduğumuz bu açıklamasına
ek olarak, bu sözcüğün daha çok pratikteki davranışları ima etmek üzere kullanıldığını
da belirtmeyi gerekli görür. Dolayısıyla Herakleitos'un kullandığı sözcük, ahlak ve din-
le doğrudan doğruya ilgili bir sözcüktür. Burada Jaeger'in belirtmiş bulunduğu hususlar
konusunda biraz durup düşündüğümüzde yapacağımız ilk saptama, Parmenides'in daha
çok zeka ve akıl ile bağlantılı olan "noein" sözcüğünü kullandığını, buna karşın Herak-
leitos'un ise ahlak ve benzeri manevi oluşumları dışlamaksızın akıl ve düşüncenin öne-
mini vurguladığı olacaktır.⁵⁷ Herakleitos'un insana yaklaşımı, insanın tek boyutu ile
sınırlı değildir. Herakleitos, insanın sadece akıl yönünü göz önüne alarak, yine insana öz-

⁵⁴ Jaeger, W. *The Theology of the Grek Philosophers*, s.112.

⁵⁵ A.g.e. s.113.

⁵⁶ A.g.e. s.113.

⁵⁷ A.g.e. s.113.

gü diğer yön ve yetileri göz ardı eden bir tutumdan çok, insanı daha geniş bir açıdan ve sahip olduğu diğer boyut ve yetenekleri de göz önüne alarak geliştirmiştir düşüncesini.

Dolayısıyla Herakleitos, Jaeger'a göre, gerçekliğin arayışında olmak teriminden yalnızca Dünyaya ve doğanın işleyişine ilişkin bilgi ve kavrayış sahibi olmayı anlamakla yetinmemiş, ayrıca edindiği bu bilgi ve kavrayışın insanların yaşamlarına yepyeni bir anlayış getirerek, bu yaşamların yenilenmesini, tazelenmesini de isteyen ilk filozoftur. Onun "uykuda olan" ve "uyanmış kişi" benzetmeleri, anlatmaya çalıştığı "Logos" tan beklediği katkının ne olduğunu açıkça ortaya koymaktadırlar. Onun arzusu, ikinci bir Prometheus olup, insanlara en son amaçlarına ulaşmanın daha akıllıca ve ustaca yöntemlerini öğretmek değildir.⁵⁸

Herakleitos, insanlara doğruları söylemenin acısını fazlasıyla yaşamış filozoflardan birisidir. Çünkü O, insanlara, yaşamlarını sürdürürlerken tam bir uyanıklık ve farkındalık içinde bulunmalarının zorunluluğunu belirtip, bu uyanıklığın gerektirdiği davranış ve düşünme biçimlerini dillendirmeye başladığı an, toplumun içleri boş kanı ve yargılarından oluşmuş dirençlerinin bir blok haline gelerek karşısına dikildiğini görmüştür.⁵⁹ Jaeger'a göre, tüm bunlar bir arada düşünüldüğünde, Herakleitos'un neden dolayı insanları "kalabalıklar" sözcüğü ile adlandırdığını anlamak hiç de zor olmayacaktır, çünkü o, görmek ve duymak istemeyen yığınların kanılarından oluşmuş kaskatı bir blok karşısında tek başınadır. İnsanların düşünsel dünyalarını belirleyen bu kaskatı yargılarının içlerine nüfuz edebilmenin yolunu bir türlü bulamamanın çaresizliğini yaşamış ve bu çaresizliği fragmanlarında büyük bir içtenlikle aksettirmiştir.⁶⁰ Eğer karşısındaki insan, görmek ve anlamak istemiyorsa, yapılabilecek hiç bir şey olmadığını, Herakleitos bizzat yaşayarak görmüştür. Zaten onun "uykuda olmak" sözcüğü ile ifade ettiği durum, tam da budur. Herakleitos, kendisinin görüp, kavrayışına ulaştığı zenginlikleri paylaşabilmek arzusuyla çevresinde ki insanlarla iletişime girmenin yollarını aramış, bulamamış ve en sonunda böyle bir iletişimin mümkün olmayacağı sonucuna varmıştır. Sorgulamayı bir kez bile düşünmeksizin sımsıkı yapıştıkları kanı ve yargılarının uyku halinde tuttuğu bu insanların kendisini anlamaya hiç bir zaman istekli olmayacaklarını fark etmiştir. O, sadece, içinde buldukları koşul ve zorunlulukların her biri için geçerli olduğunun bilinci içinde bulunan ve sayıları ne yazık ki yok denebilecek kadar az olan insanlara ulaşabileceğinin, dolayısıyla tüm ilişkilerinin bu bir avuç insanla sınırlı kalmak durumunda olduğunun farkındadır. Konuştukları dil ve üzerinde konuşulan konu, yalnızca bu insanlarla birlikte iken "ortak" olabilmektedir. Her biri kendi özel bilgelik ve akla sahip olduğuna inanan ve bu nedenle kendi akıl ve bilgilerinin dışında kalan her söze kulaklarını tıkayarak, o güne dek erişebilmiş oldukları kavrayışın dışında kalan hiç bir

⁵⁸ A.g.e. s.113.

⁵⁹ A.g.e. s.114.

⁶⁰ A.g.e. s.114.

şeyi anlamaya istekli olmayan, zaten her şeyi yeterince bildiklerinden hiç kuşku duymayan, oysa hiç bir şey bilmeyen insanların kendi düş dünyalarında yaşamaya devam ettiklerini bizzat yaşayarak görmüştür o. Onların, her birinin kendi düşlerinden oluşturmuş oldukları ve sadece kendilerinin bilip anlayabildikleri, başka insanların bilgi ve anlayışına kapalı olan bu dünyalarına ulaşabilmesi ve nüfuz edebilmesi için filozofun yapabileceği hiç bir şey yoktur. Düşlerini birer gerçek sanarak yaşayan bu insanların bizzat kendileri, o güne dek edinmiş oldukları kanı ve yargıları sorgulama kararını kendi içlerinde vermedikleri müddetçe, dışardan herhangi bir insanın onlara ilişkin olarak yapabileceği hiç bir şey yoktur. Kısacası Herakleitos, düşünme edimini başlatma kararının yalnızca ve yalnızca her bireyin kendisine bağlı olduğunu, ve bu kararı o bireyin kendisi vermedikçe, onun dışında hiç kimsenin onun yerine bu kararı verip de bu edimi başlatamayacağını görmüştür. Jaeger, Herakleitos'un, iç görünümün tüm insanlarda bulunduğu, aslında tüm insanların bu yetiye sahip olduğunu iddia eden fragmanını da, bu düşüncelerin bir devamı olarak görmektedir.⁶¹ Düşüncelerin doğrulukları ve gerçeğe uygun olmaları, onların herkes tarafından paylaşılmakta olan ortak zorunluluklarca belirlenmelerine ve gözlemlenir gözlemlenmez birbirleriyle bağlanarak, herkes tarafından doğrulukları kabul edilip, onaylanabilecek sonuçları üretebilmeleriyle mümkün olabilecek bir süreçtir. Diğer bir deyişle, doğru düşünmenin karakteristik özelliği, olgu ve olaylara uykuda imiş gibi değil, uyanık gözlerle bakan tüm insanların, kendilerini belirleyen zorunlulukları fark etmeleri ve her birinin bu konuya ilişkin dile getirdikleri şeylerin, diğer insanların dile getirmiş olduklarına uyması, onlarla birleşmesidir. Zaten felsefeyi, insanların bireysel ve özel basit kanı ve sanılarından ayırt eden özellik de budur ve felsefenin kendisi de hiç bir surette bir çok insanın bir araya gelerek oluşturdukları, ortak özellikler taşıyan görüşlerin ifadesi olmayıp, tam tersine o her zaman belirli şahısların kendi özel akıl yürütme ve sorgulamalarının sonucunda ulaştıkları kendi düşüncelerinin dile getirilmesi olmuştur. Dolayısıyla felsefenin kendisi de özel ve bireysel bir düşüncenin ürünüdür.

Abstract

In this paper, it is aimed at reconsidering Heraclitus's ideas if they are connected with Milesian School and at seeing if the portrait of Heraclitus drawn in accord with him is consistent with his original thoughts. I will also refer to the historians of philosophy such as Kathleen Freeman, Jonathan Barnes, G.S.Kirk and J.E.Raven who are seen as specialists of the subject at hand. Besides, in this study my essential aim is to expose, in the mentioned subject above, to the views of Werner Jaeger which are not yet translated in our language.

⁶¹ A.g.e. s.114.

BİBLİYOGRAFYA

- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi I:Başlangıçlarından Atomculara Kadar*, E.Ü. Yay., İzmir, 1995.
- Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, Routledge& Kegan Paul, Second Edition, April 1981.
- Freeman, Kathleen, *The Presocratic Philosophers A Companion to Diels Fragmente Der Vorsokratiker*, Second Edition, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1959.
- Freeman, Kathleen, *Ancilla To The Pre-Socratic Philosophers*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.
- Jaeger, W. ,*The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford At The Clarendon Press, Translated For The Gifford Lectures, From The Germen Manuscript, By Edward S. Robinson, Printed In Great Britain, 1948.
- Kirk, G.S., Raven. J.E. *The Presocratic Philosophers A Critical History With A Selection Of Texts*, Cambridge, At The University Press, 1963.
- Kirk, G.S., *Heraclitus The Cosmic Fragments Edited With An Introduction And Commentary*, Cambridge, At The University Press, 1954.
- Popper, Karl., *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 1, Remzi Kitabevi, 2.Basım, 1989, İstanbul.

TÜMEL ÖNERME

Nazım Hasırcı*

Mantık, konusu ve amacına göre çeşitli şekillerde tanımlanmaktadır. Bu tanımlardan bir tanesi de “Mantık, bilinenden bilinmeyenin elde edilmesine vasıta olan bilimdir”¹ şeklinde ifade edilmektedir. Bu yönüyle mantık sahip olduğumuz bilgilerden yeni bir bilgi elde etmemize imkan sağlayan alet durumundadır. Bilindiği gibi mantık terim, önerme ve akıl yürütme olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Mantıkta asıl amaç, bir akıl yürütme türü olan kıyası incelemektir. Kıyas önermeye, önerme de terime dayanır. Biz bu çalışmamızda önermenin daha doğrusu tümel önermenin kıyastaki yerini, önemi ni ve onun nasıl elde edildiğini inceleyeceğiz.

Önerme, iki veya daha fazla terimle yapılmış doğru ya da yanlış olabilen sözdür, yani bir hükümdür.² Aristoteles (M.Ö. 384-322) önermeyi şöyle tanımlar; “Bir şey hakkında bir şeyi tasdik veya inkar eden sözdür.”³ Bu tanıma göre önerme, her hangi bir hüküm içermeyen doğru veya yanlışlığından bahsedilemeyen dua, emir ve soru ifade eden cümlelerden ayrılır. Bütün önermeler konu, yüklem ve bağdan oluşur. ‘Her insan akıllıdır’ önermesinde, “insan” konuyu, “akıllı” yüklemi, “dır” ise bağı gösterir. Burada bağın işlevi önemlidir. Bağ, bir birinden ayrı duran terimler arasında ilişki kurma imkanı sağlamaktadır. Dolayısıyla önerme, en az iki terim arasında var olan bir ilişkiyi bildirmektedir. Bağın bir şeyin “var” olduğunu ifade eden ontolojik bir işlevinin bulunduğunu söylemek mümkündür.⁴ ‘Masa vardır’ dediğimizde buradaki “dır” hem masanın ontolojik olarak “var” olduğunu bildirme hem de konuyu yükleme bağlama gibi iki işlevi birlikte yüklenmiştir. Ernst von Aster’e göre ise bağın dört anlamı vardır: Bağ, “konunun bir kavrama ilişkin olduğunu, bir niteliği olduğunu, başka objelerle bağıntısı olduğunu ve var olduğunu anlatabilir.”⁵ Mantık açısından bağın ontolojik ve epistemolojik işlevinden ziyade iki terimi bir birine bağlama işlevi önemlidir.

Önerme her şeyden önce sentaks kurallarına uygun olmak zorundadır. O sentaks kurallarına uygun bir biçimde kurulduğu zaman bir anlam taşıyabilir. Çünkü yalnızca anlamlı olan önerme doğru veya yanlış olabilir. Önermenin doğruluk ve yanlışlığı, bildir-

* Dr. Araştırma Görevlisi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı

¹ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986, s. 3-4; Irving Copi, *Introduction to Logic*, New York, 1961, s. 5.

² Öner, a.g.e., s. 45

³ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1996, s. 3.

⁴ Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul, 1999, s. 129.

⁵ Ernst von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1994, s. 109.

diği şeye uygunluğu veya uygunsuzluğunu ifade eder. Örneğin, 'İnsan akıllıdır' önermesi doğru, 'İnsan akıllı değildir' önermesi yanlıştır. Bunu da ancak kanıtlama ve tecrübe yoluyla anlarız.⁶ Önermeler doğruluk değeri açısından ikiye ayrılır: Birincisi, doğruluk değeri olgusal olan önermelerdir. Bunlar tabiattaki varlıkları ve onların birbiriyle ilişkilerini, tecrübeye dayalı bir şekilde doğru olarak ortaya koyan önermelerdir. İkincisi de doğruluk değeri mantıksal olan önermelerdir. Bu tür önermeler, tecrübeye başvurmaksızın sadece formuna bakarak doğruluğunu kavradığımız önermelerdir.⁷ Mantık önermelerin içeriklerini dikkate almaz, onların formlarıyla ilgilenir.

Önerme, konusunun niceliği yönünden tekil, tikel ve tümel olarak sınıflandırılır. 'Ahmet zekidir' önermesinin konusu tek bir varlığı göstermesi bakımından tekil, formu açısından ise tümeldir. Çünkü, tekil önermede konu bütün kaplamıyla alınır.⁸ Mantıkta tümellik, konuyu bütün olarak almak demektir. Yukarıdaki önermede yüklem, konunun bütünü için söylenmiştir. Dolayısıyla zikrettiğimiz önerme tümel bir önermedir. Tikel önermelerde ise, konu bir kısmıyla alınmış veya yüklem konunun bir bölümü için söylenmiş ve tasdik edilmiştir. O halde nicelik, önermenin formel bir özelliği olup, onun tümel veya tikel olduğunu gösterir. Buna göre nicelik yönünden önerme, tümel ve tikel olmak üzere ikiye ayrılır. Tümellik konunun bütün kaplamıyla, tikellik konunun kaplamının bir kısmıyla alınmış olmasını ifade eder.⁹ Tekillik ise konunun kaplamına işaret etmez; o sadece konunun tekliliğini gösterir.¹⁰

Verilen hükmün niteliği yönünden de önerme, olumlu-olumsuz şeklinde sınıflandırılır. Olumlu önerme yüklemde bildirilenin konuda bulunduğunu, olumsuz önerme ise yüklemde bildirilenin konuda bulunmadığını ifade eder.¹¹ Olumlu önerme, olumsuzza göre daha güçlüdür ve olumsuzdan daha çok şey bildirir. Olumlu önermelerde bir belirlilik hatta belirleme vardır, olumsuz önermede ise konuda olmayan bir durumu söyleme söz konusudur.¹² Epistemolojik değerleri açısından da olumlu önermeler olumsuzdan daha üstündür. Çünkü olumsuz önermenin bilgi değeri, olumlu kadar olamaz. Biz varlıklarda hangi niteliklerin bulunmadığını değil hangi niteliklerin bulunduğunu bilmek isteriz.¹³ Bu şekliyle de olumlu önerme olumsuzdan önce gelir. Yine "olumlu bir önerme kendinden önce mutlaka başka bir önermeye dayanmak durumunda olmadığı halde, olumsuz önerme kendinden önceki bir başka önermeye dayanır."¹⁴ Olumsuz önerme, 'Ahmet zeki değildir' önermesinde olduğu gibi, olumlu bir önermenin ileri sürdüğünü olumsuzlamak için kullanılır.

⁶ Aster, a.g.e., s. 111.

⁷ İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999, ss. 116-117.

⁸ Öner, a.g.e., s. 51.

⁹ James Edwin Creighton, *An Introductory Logic*, London, 1919, s. 87.

¹⁰ Özlem, a.g.e., ss. 138-139.

¹¹ Creighton, a.g.e., s. 86; Aster, a.g.e., s. 114.

¹² Özlem, a.g.e., s. 140.

¹³ Özlem, a.g.e., 141.

¹⁴ Emiroğlu, a.y.

Belirsiz önermeye gelince, bunun niceliğe göre mi yoksa niteliğe göre mi sınıflandırıldığı hususunda klasik mantıkçılar ile İmmanuel Kant (1724-1804) arasında farklı bir yaklaşım vardır. Kant belirsiz önermeyi nitelik bakımından ele alır. Ona göre belirsiz önerme, 'A B değildir' şeklindeki bir önermede B yüklemine de olumsuz olduğu bir önermedir. Yani belirsiz önerme, yüklemi olumsuz olan olumsuz önermedir. Bu önerme anlam bakımından olumlu form bakımından ise olumsuzdur. Örneğin, 'Canlı ölümsüz değildir' önermesinin anlamı olumlu, formu olumsuz olan belirsiz bir önermedir. Buradaki belirsizlik önermenin formuna değil anlamına bağlı bir özelliktir.¹⁵ Klasik mantıkta ise belirsiz önerme, niceliğe göre sınıflandırılmış ve eğer hüküm "konunun fertleri üzerinde olup nicelik bildirmesse"¹⁶ belirsiz önerme denilmiştir. Örneğin, 'İnsan ölümlüdür' önermesi böyledir. Klasik mantıkçılar belirsiz önermeyi, bazen tümel bazen de tikel önerme gibi kabul etmişlerdir.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalar doğrultusunda önermelerin, nicelik ve nitelik yönünden dört kategoriye ayrıldığını söylemek mümkündür:

A Tümel olumlu	Her insan canlıdır.
I Tikel olumlu	Bazı canlılar insandır.
E Tümel olumsuz	Hiçbir insan dört ayaklı değildir.
O Tikel olumsuz	Bazı hayvanlar dört ayaklı değildir.

Klasik mantıkçılara göre, yukarıdaki dört önerme çeşidinin en mükemmeli tümel olumlu önermedir.¹⁷

Önermelerle ilgili önemli bir husus da, önermelerin dağıtıcılığı konusudur. Mantık, önermede yer alan terimleri içlemleri açısından değil kaplamaları bakımından ilişkiye sokmakla ilgilenir. Dolayısıyla önermelerin dağıtıcılığı konusu, önermeler arası ilişkiler, kıyas kuralları ve şekillerinin sonuç verme şartlarını doğrudan ilgilendirmekte olup mantıkta önemli bir yere sahiptir. Bu konu şu iki mantık aksiyomuna dayanır:

a) "Bütün olumlu önermelerde yüklem, kaplamasının bir kısmı ile alınmıştır."¹⁸ 'Her öğrenci zekidir' önermesi, öğrencinin bazı zekilerden olduğunu ve zeki teriminin öğrenciyle sınırlı olmadığını gösterir.

b) "Olumsuz önermelerde yüklem bütün kaplamıyla alınmıştır. Çünkü olumsuz önermede konu, yüklem bütünü kaplamasının dışında bırakılmıştır."¹⁹ 'Hiçbir at iki ayaklı değildir' önermesinde, at iki ayaklılar sınıfının dışında bırakılmıştır. Burada yüklem olan "iki ayaklı" terimi tümel olarak alınmıştır.

Bu iki aksiyom, tümel olumlu önermeye yapılan bazı eleştirilere cevap verme imka-

¹⁵ Özlem, a.g.e., s. 139.

¹⁶ Öner, a.g.e., s. 50; Creighton, a.g.e., s. 88.

¹⁶ Öner, a.g.e., s. 50; Creighton, a.g.e., s. 88.

¹⁷ Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedât*, İstanbul, 1293, s. 70.

¹⁸ Öner, a.g.e., s. 96.

¹⁹ Öner, a.g.e., s. 96.

nı sağlamaktadır: William Hamilton, (1788-1856) önermede yüklem niceliğinin de dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir. O tümel önermenin; a) konusu ve yüklemi tümel, b) konusu tümel yüklemi tikel olmak üzere ikiye ayrılabilceğini ileri sürmektedir.²⁰ Benzer şekilde Salih Zeki (1864-1921) de, tümel önermeyi eleştirerek onun yüklemnin tümeli mi yoksa tikeli mi gösterdiğinin belirsiz olduğunu, tümel önermenin hem 'Her B her H dir' hem de 'Her B bazı H dir' şeklinde anlaşılabilceğini ifade etmektedir. Salih Zeki tümel önermenin mantığın en önemli ve en çok kullanılan önermesi olduğunu ifade ederek, mantığı bu tür bir belirsiz önerme kullanmakla itham etmektedir.²¹

Yukarıdaki iki aksiyomdan birincisi, durumun onların iddia ettikleri gibi olmadığını, olumlu önermede yüklem daima tikel olduğunu göstermektedir. Aksi taktirde ne önermeler arası ilişkiler konusu ele alınabilir ne de böyle bir tümel önermeyle kıyas yapma imkanı olabilir. Bu durumda tümel olumlu önerme, belirtildiği gibi iki farklı türde değil Her B bazı H dir şeklinde bir tek anlamda kabul edilmelidir. Daha sonra ki mantıkçılar, Hamilton'un bu konudaki görüşlerini kabul etmemişlerdir.²² Salih Zeki'ye gelince, onun, klasik mantığın zikrettiğimiz aksiyomunu gözden kaçırmış olduğunu düşünmek mümkündür.²³ Bu açıklamalar doğrultusunda, en mükemmel önerme kabul edilen tümel önermenin ve onunla yapılan çıkarımların değerini düşürme gayretlerinin yerinde olmadığı söylenebilir.

Klasik mantığın önerme anlayışına başka bir eleştiri de sembolik mantıkçılar tarafından yapılmıştır. Onlara göre klasik mantığın önermeleri, tek değişkenli fonksiyonlara yer verirler fakat birden fazla değişkenli fonksiyonlara imkan tanımazlar. Klasik mantıkta 'Ali Veliden büyüktür' önermesinden formel olarak 'Veli Aliden küçüktür' önermesini çıkaramayız. Oysa bu durum sembolik mantık yoluyla gösterilebilir.²⁴ Çünkü x ve y arasında bir ilişki varsa, bunun aksi olan y ve x arasında da bir münasebet var demektir.²⁵ Dolayısıyla onlar, klasik mantığın, sadece şekilden ibaret olup teknik elverişlilik ve yeni ihtiyaçlar karşısında yetersiz kaldığını ileri sürmüşlerdir.

Önerme hakkında yaptığımız bu açıklamalardan sonra, asıl konumuz olan önermenin kıyas yapmadaki yeri ve önemini ele alacağız.

Bilindiği gibi klasik mantıkta asıl amaç kıyası incelemektir. Aristoteles kıyası şöyle tanımlar: "Kıyas bir sözdür ki kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey, sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkar."²⁶ Bu kıyas tanımının

²⁰ Öner, a.g.e., s. 53.

²¹ İsmail Köz, *Salih Zeki'nin Mantık Anlayışı*, Ankara, 1992, s. 80. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)

²² Öner, a.g.e., ss. 97-99.

²³ Köz, a.g.e., s. 81.

²⁴ Rudolf Carnap, *Eski ve Yeni Mantık*, çev. Macit Şükrü, (Felsefe Yıllığı II içinde), İstanbul, 1935, ss. 251-252.

²⁵ Bkz. Carnap, a.g.m., s. 252 vd; Nusret Hızır, "Yeni Mantığın Öncüsü Leibniz," DTCF Dergisi, C. III, Sayı 4, Ankara, 1945, ss. 438-439.

²⁶ Aristoteles, a.g.e., s. 5.

diğer bir şekli de şöyledir: "Kıyas, önermelerden terkip edilmiş bir delildir ki, her ne vakit o önermeler ortaya konsa, ondan bizzat diğer bir önerme lazım gelir."²⁷ Bu tanımlara göre, kıyasa, doğru kabul edilen öncüllerden belli bir ilişkiye dayanarak sonucun zorunlu olarak çıktığı bir akıl yürütme türü²⁸ diyebiliriz.

Her kıyasta büyük, küçük ve orta olmak üzere üç terim; yine büyük, küçük ve sonuç dediğimiz üç önerme vardır. Önermeler kıyas yapmak için kullanıldığı zaman öncül ya da sonuç adını alırlar. Sonuç önermesinin konusunu içinde bulunduran önermeye küçük, yüklemine içinde bulunduran önermeye de büyük öncül denilir. Bu durumda kıyasın büyük ve küçük öncülleri, tümel ve tikel oluşlarına göre değil kapsadıkları terimlerin durumuna göre isim alırlar.

Biz kıyası, Aristoteles'in deyimiyle "...bir şeyin başka bir şeye ait olduğunu veya olmadığını (ortaya) koyarak"²⁹ yaparız. Büyük, orta ve küçük terimden, orta terim küçük terimi, büyük terim de orta terimi içine aldığı ya da almadığı durumlarda, onları belli bir ilişki içerisinde sokarak kıyası oluştururuz.³⁰ Terimlerin en geneli, büyük terim olup bütünü oluşturmaktadır ve diğerleri onun içinde bulunmaktadır.³¹ Anlaşılacağı gibi burada, bir işlem-kaplam, sınıf-üye, cins-tür ilişkisi vardır. Kıyas da bu ilişkinin vuku bulup bulmamasına göre yapılır. Kısacası o, "bir cins-tür, sınıf-üye ilişkisine sokabildiğimiz kavramlar ve bu kavramları içeren önermeler için söz konusudur."³²Kıyas bu şekildeyle sınıflar mantığına dayanmaktadır.

Kıyas, *ya hep ya hiç*, Latince ifadesiyle *dictum de omni et nullo* yani bütün için doğru olan parçaları içinde doğrudur ya da tam tersi bütün için doğru olmayan parçaları için de doğru değildir prensibine dayalı olarak yapılır. Bu prensip, "bir sınıfın onayladığı ya da onaylamadığı her şey, bu sınıfın kapsadığı her şey tarafından da onaylanır ya da onaylanmaz,"³³ veya "dağıtılmış (distributed) bir terime olumlu ya da olumsuz olarak her ne yüklenirse benzer şekilde onun kapsadığı her şeye de yüklenebilir,"³⁴ şeklinde tanımlanmaktadır.

Aristoteles'e göre, bir konunun bir sınıfın bütünü tasdik edilmişse o sınıfın her durumu da tasdik edilmiştir, yine onun içerdikleri de aynı durumdadır.³⁵ O kıyasın şu şekilde yapıldığını belirtir; "...küçük terim orta terimin bütünlüğü içinde bulunacak, orta terim de büyük terimin içinde bulunacak veya bulunmayacak şekilde bir takım münase-

²⁷ Ahmet Cevdet, a.g.e., s. 61.

²⁸ Öner, a.g.e., s. 105; Özlem, a.g.e., s. 38.

²⁹ Aristoteles, a.g.e., s. 4.

³⁰ Aristoteles, a.g.e., s. 9.

³¹ L.S. Stebbing, *A modern Introductory to Logic*, U.S.A., 1961, s. 86.

³² Özlem, a.g.e., s. 163.

³³ John Stuart Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, London, 1967, s. 114.

³⁴ Morris R. Cohen and Ernest Nagel, *An Introductory to Logic and Scientific Method*, New York, 1934, s. 87; Stebbing, a.y.

³⁵ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1996, s. 13.

betler bulunduğu zaman, uçlar arasında gerekli olarak yetkin kıyas vardır.”³⁶

Ya hep ya hiç prensibi Aristoteles için her türlü kıyasın temelidir. Ona göre diğer iki şeklin³⁷ birinci şekilden bağımsız olarak geçerliliği yoktur. Birinci şekil, bütün kıyas şekillerinin en üstünüdür. Çünkü ilmin en öz vasfı olan “niçin” ve özün bilgisi, ancak bu şekilde elde edilebilir. Birinci şekil, “niçinin araştırılmasına koyulan bütün ilimlerin ispatlarında vasıtalık eder.”³⁸ Yine diğer şekillerden çıkarılacak sonuç önermeleri, doğrudan öncüllerden çıkmazlar; onlardan doğrudan çıkan ve birinci şeklin şartlarına uyan, yani yukarıda formüle edilen prensibe uygun düşen önermelerden çıkarlar.³⁹ Bu prensibin, kıyasın diğer şekillerine doğrudan uygulanamaması nedeniyle onların geçerliliği ancak birinci şekle indirgenerek tespit edilebilir. Bu durum birinci şeklin diğerlerine oranla daha çok kullanıldığını göstermektedir. Aynı zamanda sadece birinci şekil, dört kategorik önermeyi sonuç olarak verebilir.⁴⁰ Tüm bunlardan dolayı birinci şekle mükemmel hatta “miyar-ul ulum”⁴¹ denilirken, diğerlerine mükemmel olmayan şekiller denilmektedir.

Zikrettiğimiz prensibe göre yapılan kıyasta sonuç öncüllerden zorunlu olarak çıkar. Öncüller doğru kabul edildiğinde sonuç da zorunlu olarak doğru olur. Fakat biz öncülleri nitelik ve niceliklerine dikkat etmeksizin gelişi güzel bir şekilde alamayız. Onları ancak belirli kıyas kurallarına göre alıp düzenleyebiliriz. Bu kurallardan bir tanesi de “iki tikel öncülden sonuç çıkmaz” şeklindedir. Eğer öncüllerin her ikisi de tikel olursa kıyas taki orta, küçük ve büyük terim her hangi bir ilişkiye sokulamaz. Dolayısıyla da bu öncüllerden bir sonuç çıkartmak mümkün olmaz. Örneğin:

Bazı canlılar iki ayaklıdır;

Bazı canlılar sürüngendir;

?

Yukarıdaki tikel öncüllerden ‘Bazı sürüngenler iki ayaklıdır’ sonucu çıkartılamaz. Bu durum kıyasın öncüllerinden bir tanesinin mutlaka tümel önerme olması gerektiğini, tümel önerme olmaksızın her hangi bir kıyas yapılamayacağını gösterir. Aynı zamanda kıyasın sonucunun, tümel önermeye dayalı olarak gerçekleştiğini de ortaya koyar.

Kıyas orta terimin bulunduğu yere göre şekillere, öncüllerinin nitelik ve niceliğine göre de modlara ayrılmıştır. Böylece dört şekil ve on dokuz mod elde edilmiştir. *Ya hep ya hiç* prensibinin ikinci, üçüncü ve dördüncü şekillere doğrudan uygulanamaması, kıyasın büyük öncülünün daima tümel olmadığını, bazen tikel bir önermenin de büyük öncül olabileceğini göstermektedir. Üçüncü şekilden *Disamis* ve *Bocardo*, dördüncü şekil-

³⁶ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 9.

³⁷ Aristoteles, üç kıyas şekli kabul etmektedir. Dördüncü şekil kıyasa sonradan eklenmiştir.

³⁸ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 40.

³⁹ David Ross, *Aristoteles*, çev. A. Arslan- İ.O. Anar- Ö. Kavasoğlu- Z. Kurtoğlu, İstanbul, 2002, s. 52.

⁴⁰ Öner, a.g.e., s. 122

⁴¹ Ahmet Cevdet, a.g.e., s. 70.

den de *Dimaris* modları böyledir. Bunu aşağıdaki örnekle gösterebiliriz:

- O Bazı öğrenciler çalışkan değildir;
- A Her öğrenci zekidir;
- O Halde bazı zekiler çalışkan değildir.

Yukarıdaki kıyas, üçüncü şeklin *Bocardo* modunda yapılmıştır ve büyük öncüllü tikel bir önermedir. Fakat görüldüğü gibi böyle hallerde küçük öncül tümel önerme olmalıdır.

Yaptığımız açıklamalardan şu ortaya çıkmaktadır; kıyasta büyük ya da küçük öncül konumunda olsun mutlaka bir tümel önerme bulunmalıdır. Daha doğrusu tümel öncül olmaksızın kıyas yapmak mümkün değildir. Eğer kıyasın iki öncülü de tümel önerme olursa, onun değeri daha da artmaktadır. Örneğin yukarıda birinci şeklin en üstün mod olduğunu belirtmiştik. Birinci şeklin belki de en önemli yönü, tümel olumlu önermeyi *Barbara* moduyla sonuç olarak vermesidir. Yani bu modun üç önermesinin de *AAA* şeklinde tümel olumlu olmasıdır. Tümel olumlu önermenin, dört kategorik önermenin en mükemmeli olarak kabul edildiğini biliyoruz. Buna göre en üstün şekil birinci şekil iken, birinci şekilden *Barbara* modu da en üstün mod olma konumundadır.

Bu durum tümel önermenin kıyastaki yeri ve önemini göstermekle birlikte, tümel önermeye nasıl ulaştığımız sorusunu da ortaya çıkartmaktadır. Tümel önermenin nasıl elde edildiği sorusuna çok farklı şekillerde cevaplar verilebilir. Biz burada önemli gördüğümüz birkaç hususa dikkat çekeceğiz.

1. Tümel önermeyi oluşturmanın en önemli metodu, şüphesiz ki *tikelden tümele*, *parçadan bütüne geçiş* şeklinde ifade edilen tüme varımdır. Aristoteles bu konuda şöyle der: "Gerçekte, biz ancak tüme varım veya ispat yolu ile öğreniriz. İspat ise bütüncül ilkelere itibaren, tüme varım da bölümcül hallerden itibaren yapılır. Ama bütüncüllerin bilgisini tüme varımdan başka yolla elde etmek imkansızdır."⁴² Ona göre, "tümel önermeleri oluşturma sürecinde önce tüme varımın ismini düşünmeliyiz ve esas itibariyle tümel önermeyi yorumlamak olan işlemin geri kalanına, genel kullanımıyla tümünden dememiz gerekir."⁴⁴ Bu ifadeler bize tümel önermeyi öncelikle tüme varım yoluyla elde ettiğimizi göstermektedir.

Tüme varım genel olarak iki şekilde yapılmaktadır: Birincisi tam tüme varım, ikincisi de eksik tüme varımdır. Tam tüme varımı ilk defa Aristoteles incelemiştir. O genel hatlarıyla şu şekilde tanımlanmaktadır:

Tam tüme varım, bir bütünü meydana getiren parçaların tamamını ve ya bir sınıfı oluşturan bireylerin hepsini incelemek suretiyle, o bütün veya sınıf hakkında hüküm vermektir. Buna şekilsel, biçimsel ve formel tüme varım da denilir.⁴⁵ Tam tüme varımda sonuç zorunludur. Aristoteles şöyle der:

⁴² Aristoteles, *ikinci Analitikler*, s. 49.

⁴³ Benzer şekilde John Stuart Mill (1806-1873) de, bütün tümünden gelişsel bilimlerin tüme varımsal olduğunu söylemektedir.⁴³ Mill, a.g.e., s. 141.

⁴⁴ Mill, a.g.e., ss. 133-134.

⁴⁵ Aster, a.g.e., s. 148; Öner, a.g.e., s. 174; Emiroğlu, a.g.e., s. 218.

Tüme varım veya tüme varımlık kıyas, uçlardan birine dayanarak öbürünün orta terime yüklendiğini çıkarmaktan ibarettir. Söz gelimi, B, A ile G arasında orta terim olmak üzere, A'nın B'ye ait olduğu G vasıtasıyla ispat olunacaktır. İşte gerçekte, tüme varımlarımızı biz böyle yaparız. A'nın uzun yaşamak, B'nin safradan mahrum olmak, G'nin de, söz gelimi, insan, at ve katır gibi uzun ömürlü fertler demek olduğunu kabul edelim. O zaman A, G'nin bütününe aittir; çünkü safrasız her hayvan uzun yaşar. Fakat B (safradan mahrum olmak) da her G'ye aittir. Öyleyse G, B ile aksolunur ve orta terimin G'den daha çok kaplamı olmazsa, gerekli olarak A, B'ye ait olur.⁴⁶

Tüme varım Aristoteles'in kullandığı terimlerle şu şekilde yapılır:

İnsan, at, katır uzun ömürlüdür;

Bütün safrasız hayvanlar insan, at ve katırdır;

O halde bütün safrasız hayvanlar uzun ömürlüdür.

Burada sonucun kesin, aynı zamanda da tümevarımın mümkün olması için; küçük terim (safiratsız hayvanlar) ile orta terim (insan, at ve katır)in eşdeğer olması gerekir. Çünkü birinci önermenin konusu olan insan, at ve katırın yerine, sonuçta konu olarak bütün safrasız hayvanlar alınmıştır. Bunun anlamı şudur, bu tür tüme varımda sayımın tam olması gerekir.⁴⁷

Tam saymaya dayanan tüme varım, iki şekilde eleştirilmektedir: (a) bu tür akıl yürütme şekli verimsizdir. Yukarıdaki örnekte de olduğu gibi bütün safrasız hayvanların insan, at ve katır olduğunu tek tek sayarak çıkartmak basit bir totolojidir, yeni bir şey vermez.⁴⁸ (b) Tam sayım, her zaman mümkün olmaz, ancak basit koleksiyonlar tamamen sayılabilir. Örneğin bir sınıfta bulunan öğrenciler, gezegenler vs. bu hallerde tam tüme varım uygulanabilir, fakat bir "tür" böyle değildir. Türler, verilmiş sınırlı fertler olmayıp sınırsız daima çoğalan fertler topluluğudur. Onların tam sayımı, pratik bakımdan gerçekleşemez. Bu gibi durumlarda tam değil, eksik tüme varım denilen akıl yürütme şekli kullanılır.⁴⁹

Bu eleştiriler karşısında Aristoteles'in tüme varım anlayışı farklı bir şekilde de yorumlanmaktadır. Aristoteles tüme varımı "tikelden tümele geçiş"⁵⁰ olarak da tanımlar. O şöyle der: "Biz ferdi varlıkları idrak ediyoruz, fakat idrakin asıl konusu tümel olandır, mesela, insan, Kallias diye adlandırılan insan değildir."⁵¹ Bu durumda Aristoteles'e göre tümel, hem bütün hem de zorunlu anlamına gelir. Böyle olunca, tüme varım yalnızca bütüne geçiş değil aynı zamanda zorunluyu, özü yakalamak olur. "Yani biz fertlerden türü çıkarmıyoruz, fakat fertte türü görüyoruz."⁵² O halde Aristoteles için tüme varım, as-

46 Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 183.

47 Öner, a.g.e., s. 179.

48 Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara, 1974, s. 140; Jules Lachelier, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1986, s. 5.

49 Bkz. Öner, a.g.e., s. 179; Emiroğlu, a.g.e., s. 221; Özlem, a.g.e., s. 43.

50 Aristoteles, *Topikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1996, s. 22.

51 Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 135.

52 Lachelier, a.g.e., s. 7; Ayrıca, fert-tür ilişkisi için bkz. İsmail Köz, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe Bilim İlişkisi" *AÜİF Dergisi*, C. XLIII, Sayı (2002) 2, Ankara, 2002, ss. 362-363.

ında bir akıl yürütme şeklinden ziyade tikel örneklerin gözden geçirilişiyle zihnin, tümeli doğrudan sezmesi,⁵³ kavraması yani tükelden tümele sıçraması sürecidir.

Ona göre tüme varım çok büyük bir öneme sahiptir. Çünkü mantığın özünü teşkil eden kıyasın temelinde tüme varım vardır. Kıyas, bir takım genel kurallardan, ilkelerden hareket eder. Aristoteles'te doğuştan fikirler olmadığına göre,⁵⁴ genel fikirler nasıl elde edilir? Aristoteles bu soruyu şu şekilde cevaplar: "Bize ilkeleri bildirenin gerekli olarak tüme varım olduğu açıktır."⁵⁵ Sonuç olarak, Aristoteles'e göre tüme varımın doğasında, insanı tikel bilgidan tümel bilgiye yöneltme vardır⁵⁶ ve biz, bu tümel bilgiler ile kıyas yaparız.

Tüme varımın ikinci şeklinin eksik tüme varım olduğunu belirtmiştik. Eksik tüme varım, en çok kullanılan akıl yürütme yollarından birisidir. Tarihin başından günümüze değin, ister belli bir bilimsel birikime sahip olsun isterse olmasın, hemen her insan tarafından kullanılmakta ve ona göre bazı çıkarımlar yapılmaktadır. Bu tüme varımın en büyük özelliği şudur; onunla bir bütünü oluşturan öğelerin tamamı değil de bir kısmı araştırılarak tümel bir sonuca ulaşılır. O, genel hatlarıyla aşağıdaki gibi tanımlanır:

Bir bütünü meydana getiren parçaların, hepsine değil de bir kısmına dayanılarak, o bütünü hakkında hüküm verme veya bütünüün bağlı bulunduğu kanunlara ulaşma sürecine eksik tüme varım denilir.⁵⁷

Yaygın düşünceye göre bu tüme varıma, batı dünyasında ilk defa Francis Bacon (1561-1626) dikkat çekmiştir. Bacon şöyle der, "görevimiz yorum yapmanın tam anahtarı olan doğru ve meşru bir tüme varım olmalıdır."⁵⁸ Bu sözüyle o, tüme varımı Aristoteles'in anlayışından farklı bir duruma taşır.

Eksik tüme varımın en büyük özelliği meydana gelen olayları saymaya dayanmasıdır. Dolayısıyla bu tüme varıma basit sayımsal tüme varım da denilmektedir. Eksik tüme varım, genel anlamda geçmişte gördüğümüz düzenliliklerin gelecekte de var olacağını beklemek şeklinde tasvir edilebilir. Çocukluğumuzdan beri çevremizdeki varlıkların, şu anda gözümüzün gördüğü, elimizin dokunduğu şekliyle gelecekte de meydana geleceği hususunda taşıdığımız inanç,⁵⁹ bu tür bir tüme varımdır.

Eksik tüme varım, örneklerin basit sayımıyla başlar ve kendisinden önce hiçbir şeyin yapılmadığını farz eder.⁶⁰ Burada bir örneğin bütün niteliklerinin diğer örneğin de nitelikleri⁶¹

⁵³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996, s. 142. (dipnot); Ross, a.g.e., s. 59; Atademir, a.g.e., ss. 137-140.

⁵⁴ Bkz. Aristoteles a.y.

⁵⁵ Aristoteles, *ikinci Analitikler*, s. 136.

⁵⁶ Ross, a.g.e., s. 58.

⁵⁷ Bkz. Mill, a.g.e., s. 188; Copi, a.g.e., s. 361; Öner, a.g.e., s. 175; Emiroğlu, a.g.e., s. 219; Özlem, a.g.e., s. 41.

⁵⁸ Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara, 1999, s. 111.

⁵⁹ Aster, a.g.e., s. 153.

⁶⁰ Lachelier, a.g.e., s. 17.

⁶¹ Copi, a.g.e., s. 361.

olduğu şeklinde bir düşünce vardır. Yani *A* ve *B* gibi iki olgunun defalarca bir arada bulunduğu basit sayım yoluyla saptanır ve 'Her *A*, *B*'dir' şeklinde bir genelleme yapılır.⁶² Bu tüme varım, analogiye çok benzer fakat daha genel bir sonucu içerdiği⁶³ için ondan farklı bir niteliğe sahiptir. Eksik tüme varım, tabiatın tek düze olduğunu ve bunun hiçbir zaman değişmediğini farz eder. O, gözlenen *A* örneklerinden istisnasız olarak *B*'nin çıkartıldığı, 'Her *A*, *B*'dir' sınırsız genellemesinin, sadece sorundaki tikel durumlarda geçerli olduğunu öngörür.⁶⁴ Dolayısıyla bu tür tüme varımın doğruluğu her zaman değişebilir.

Eksik tüme varıma göre, geçmişte gördüğümüz örneklerin tek düze olması, onların gelecekte de aynı şekilde meydana geleceğine dair beklentimizin nedenini oluşturmaktadır.⁶⁵ Biz şimdiye kadar gördüğümüz örneklerden genelleme yapıyoruz, fakat bu genelleme yarın için de geçerli kanıt olabilir mi? Gazali (1058-1111) ve David Hume (1711-1776) bu tür tüme varımın, zihnin şimdiye kadar doğru olanların bundan sonra da doğru olacağını bekleme alışkanlığı olduğunu belirtmekte ve ona geçici olarak güvenmemiz gerektiğini söylemektedirler.⁶⁶

Mill'e göre ise, eksik tüme varımın sağlam olmayışı genellenenin genişliği ile ters orantılıdır. O bu hususta şu düşünceyi ileri sürer: "Bu sürecin yetersizliği, gözlenen olgunun genişliğindeki sınırlama ve özelleştirme oranıyla ilişkilidir. Alan genişlediği zaman ... bu metot, çok çok az hata yapar."⁶⁷ Mill'in ifadelerine göre, gözlenen olgunun sayısı ne kadar çok artarsa, eksik tüme varıma güvenimiz de o oranda artar. Fakat bizi kesin zorunlu sonuçlara götürür mü? Eğer tüme varım, bazen doğru bazen de yanlış sonuç veriyorsa, onun geçerli bir yöntem olmadığı açıktır. O halde eksik tüme varım geçerli kabul edilecekse bu, Mill'in söylediği gibi olamaz, yalnızca "veriler sonucu olası kılıyor denilebilir."⁶⁸ Acaba şimdiye kadar yediğim ekmeğin beni beslemiş olmasından dolayı, şimdiden sonra yiyeceğim ekmeğin de besleyeceğinden emin olabilir miyim? Hume'a göre, "sonuç hiçbir zaman zorunlu görünmemektedir."⁶⁹ Yine aklımıza Bertrand Russel (1872-1962)'in ünlü "tüme varımsal düşünen hindi" benzetmesi gelmektedir. Bir çiftçi, hindiyi yıl boyunca besler ve hindi, ulaştığı tüme varımsal sonuçla her gün besleneceğine inanır. Fakat çiftçi, hiç beklenmedik bir anda, yılbaşı gecesi onu keser.⁷⁰ Russel, bu örnekle basit sayımsal tüme varımın, yanlış sonuçlara götürdüğünün ispatlanabileceğini,⁷¹ dolayısıyla da geçmiş-

⁶² John Skroupski, *John Stuart Mill*, London, 1991, s. 169.

⁶³ Roy Harrod, *Foundations of Inductive Logic*, New York, 1956, s. 7.

⁶⁴ Skroupski, a.g.e., s. 171.

⁶⁵ Bertrand Russel, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, İstanbul, 2000, s. 58.

⁶⁶ Bkz. Gazali, *Tehafüt el-Felasife*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul, 1981, s. 159; David Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding" *Theory of Knowledge*, ed. D.C. Yalden-Thomson, Toronto-Canada, 1951, s. 43.

⁶⁷ Mill, a.g.e., s. 373.

⁶⁸ Bertrand Russel, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, İstanbul, 1996, s. 40.

⁶⁹ Hume, a.g.e., s. 33.

⁷⁰ Russel, *Felsefe Sorunları*, ss. 58-59.

⁷¹ Bertrand Russel, "John Stuart Mill" *Mill: A Collection of Critical Essays*, ed. J.B. Schneewind, London, 1968, s. 5.

teki tecrübenin geleceğe ilişkin beklentilere neden olduğu düşüncesinin doğru olamayacağını ifade etmektedir. Bu durumda eksik tüme varımın ulaştığı doğruluğun oranı ne kadar çok olursa olsun bizi olasılıktan öteye götüremeyeceği açıktır.

Yukarıdaki açıklamalara göre, eksik tüme varımla ulaşılan bilginin dolayısıyla da onun sonucundan meydana gelen tümel önermenin içeriksel olarak zorunlu doğru olmadığını ancak olası doğru olabildiğini söyleyebiliriz. Fakat şunu da biliyoruz ki kıyas öncüllerinin içeriğiyle uğraşmaz. O, sonucun, kabul edilen öncüllerden zorunlu olarak çıkıp çıkmadığıyla ilgilenir ve kıyas kuralları bunu sağlamak için konulmuştur. Kıyas bu yönüyle formal bir özellik taşımakta⁷² hatta sembolik mantığa temel teşkil etmektedir.

2. Tümel önermeyi elde etmenin diğer bir yolu da hipotez yapmak olabilir. Bilgilerimizin birliği amacıyla bir hipotez tümel öncül olarak kabul edilebilir.⁷³ Hipotez, bilimsel önermeleri açıklamada önemli bir yere sahiptir.⁷⁴ O bilimde "kılavuz düşünce"⁷⁵ olarak görülür ve pratikte oldukça sık bir şekilde kullanılır.⁷⁶ Modern bilim önce bir hipotez oluşturur, yeni olgular başka bir hipotez gerektirinceye kadar onu hipotetik olarak uygular⁷⁷ ve asıl gücünü hipotezden alır.⁷⁸ Newton, Galileo gibi bilim adamları çalışmalarını genellikle bu şekilde yapmışlardır⁷⁹ ki, yerçekimi kanununun keşfi bunun en güzel örneklerindedir.

Bilindiği gibi hipotez, tümel bir genellemedir ve tümden gelişimsel metotla çıkarıma yani kıyas yapmaya imkan sağlar. Bir hipotez; hipotez oluşturma, sonuç çıkartma ve sonucun doğruluğunu tecrübeyle kontrol etme şeklinde üç aşamadan meydana gelir.⁸⁰ Hipotezin en önemli fonksiyonu, araştırmamızı olgular arasında var olan düzene yöneltmesidir.⁸¹ Buna göre her ne zaman A gözlendiğinde B 'de gözlenirse, B daima A 'yı takip eder şeklinde bir hipotez ileri sürebilir⁸² ve onu tümel öncül kabul ederek şu şekilde bir şartlı kıyas yapabiliriz:

Her ne zaman A gözlendiğinde B de gözlenirse, B daima A 'yı takip eder;
 A gözlendiğinde B de gözlenmektedir;
O halde B daima A 'yı takip etmektedir.

⁷² Bkz. İsmail Köz, "Aristo Mantığında Formalizm Tartışması" *Felsefe Dünyası*, Sayı 34, Ankara, 2001/2, ss. 36-60.

⁷³ Cohen and Nagel, a.g.e., s. 179.

⁷⁴ Bkz. Copi, a.g.e., ss. 426-427

⁷⁵ Aster, a.g.e., s. 168.

⁷⁶ Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, Ankara, 2000, s. 81; Harrod, a.g.e., s. 8.

⁷⁷ Herber L. Searles, *Logic and Scientific Method*, New York, 1968, s. 234; Russel, a.g.m., s. 5.

⁷⁸ Reichenbach, a.g.e., s. 81.

⁷⁹ Bkz. Creighton, a.g.e., s. 236.

⁸⁰ Wesley C. Salmon, *Logic*, New Jersey, 1984, s. 129.

⁸¹ Cohen and Nagel, a.g.e., s. 201.

⁸² Harrod, a.g.e., s. 8.

Günümüzde bazı bilim adamları, bilimsel düşüncüyü tümenden gelişsel bir şekilde izah etmekte ve bilimsel araştırmanın mantığını hipoteze dayandırmaktadırlar.⁸³ Bilimin tecrübeden değil hipotezden yola çıkması gerektiğini ileri sürmektedirler. Onlara göre, önce bir hipotez oluşturulmalı ve meydana gelen olay ile karşılaştırılmalıdır. Eğer ortaya çıkan durum, hipotezi doğruluyorsa hipotez kabul edilmeli, aksi taktirde yeni bir hipotez yapılmalıdır.⁸⁴ Böylece bilimi tümenden gelişsel bir temele dayandırarak hipotezin sürekli daha doğru olanı bulmaya yönelik olarak kullanılabileceğini düşünmektedirler.

3. Tüme varım ve hipotezden başka tümel önermeye ulaşmanın diğer yolu da, onu, resmi bir kanunun ifadesi şeklinde kabul etmek olabilir.⁸⁵ Örneğin, Türkiye’de yirmi yaşına gelen her erkeğin askerlik yapmakla yükümlü olduğu hükmünü ele alalım: Eğer Mehmet bey, şu anda askerlik görevini yapıyorsa, yukarıdaki kanunu tümel öncül kabul ederek onun en az yirmi yaşında olduğu sonucunu çıkartabilirim.

4. Yine dinî ve ahlâki kurallar da tümel önerme olarak kabul edilebilir. Örneğin, Kur’anda sarhoşluk veren içeceklerin yasaklandığı hükmünü büyük öncül, şarabın sarhoşluk vermesini de küçük öncül kabul ederek, şarabın yasaklanmış olduğu sonucunu çıkartabiliriz.

Bu saydıklarımızın dışında genellik ifade eden her hüküm tümel önerme olabilir. Bunlar tarihsel belgeler, rivayetler, güvenilir kişilerin sözleri vb. yollar ile elde edilebilir. Fakat biz burada önemli olduğunu düşündüklerimizi zikretmekle yetinmek istiyoruz.

Sonuç olarak bu çalışmada önermenin genel yapısına, tümel önermenin kıyas için ne kadar önemli olduğuna ve onun nasıl elde edildiğine dikkat çektik. Kıyas, prensip ve kuralları gereği tümel bilgidен yola çıkan bir akıl yürütme türüdür. Bu da, tümel önerme olmaksızın hiçbir şekilde kıyas yapılamayacağını göstermektedir. Tümel önermeyi, elde etmenin en önemli metodu eksik ve tam tüme varımdır. Dolayısıyla kıyasın tüme varıma dayandığı söylenebilir. Tümel önerme, tüme varımdan farklı yollarla da elde edilebilir. Tümel önermenin içeriği elde edilmiş metoduna göre doğru ya da yanlış olabilir. Ancak kıyas, öncüllerinin içeriği ile uğraşmaz, onların nitelik ve niceliklerine dikkat eder. O, kabul edilen öncüllerden sonucun zorunlu olarak çıkıp çıkmadığıyla ilgilenir.

Abstract

The Universal Proposition

This study aims to examine; important and value of the universal proposition in the syllogism and how is reached to it. In order to achieve this purpose, we consider in at first how syllogism is made. According to principle of dictum de omni et nullo, syllogism is not done but for the universal proposition. Secondly the essay statements met-

⁸³ Bkz. Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1968, ss. 112-135.

⁸⁴ Karl Popper, "Kestirimler ve Çürütmeler" *Sağduyu Filozofu Popper*, Derleyip çeviren, Cemal Güzel, Ankara, 1996, s. 195.

⁸⁵ Nagel and Cohen, a.g.e., s. 179.

hods of attaining to the universal proposition. The universal proposition is reached by with induction, hypothesis and expressions of law, religious and ethical etc.

Key Words: syllogism, premise, universal proposition, dictum de omni et nullo, induction, hypothesis, law.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedât*, İstanbul, 1293.
- Aristoteles, *Birinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1996.
- , *İkinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1996.
- , *Topikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1996.
- , *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996.
- Aster, Ernst von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1994.
- Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara, 1974.
- Bacon, Francis, *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara, 1999.
- Carnap, Rudolf, "Eski ve Yeni Mantık," çev. Macit Şükürü, (Felsefe Yıllığı II içinde), İstanbul, 1935.
- Cohen, Morris R., and Nagel, Ernest, *An Introductory to Logic and Scientific Method*, New York, 1934.
- Copi, Irving, *Introduction to Logic*, New York, 1961.
- Creighton, James Edwin, *An Introductory Logic*, London, 1919.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999.
- Gazali, *Tehafüt el-Felasife*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul, 1981.
- Harrod, Roy, *Foundations Inductive Logic*, New York, 1956.
- Hızır, Nusret, "Yeni Mantığın Öncüsü Leibniz," DTCF Dergisi, C. III, Sayı 4, Ankara, 1945.
- Hume, David, "An Enquiry Concerning Human Understanding" *Theory of Knowledge*, ed. D.C. Yalden-Thomson, Toronto-Canada, 1951.
- Köz, İsmail, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe Bilim İlişkisi" *AÜİF Dergisi*, C. XLIII, Sayı (2002) 2, Ankara, 2002.
- , "Aristo Mantığında Formalizm Tartışması" *Felsefe Dünyası*, Sayı 34, Ankara, 2001/2.
- , *Salih Zeki'nin Mantık Anlayışı*, Ankara, 1992. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)
- Lachelier, Jules, *Tümevarımın Temeli Hakkında*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1986.
- Mill, John Stuart, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, London, 1967.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986.
- Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul, 1999.
- Popper, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1968.
- , "Kestirimler ve Çürütmeler" *Sağduyu Filozofu Popper*, Derleyip çeviren, Cemal Güzel, Ankara, 1996.
- Reichenbach, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, Ankara, 2000.
- Ross, David, *Aristoteles*, çev. A. Arslan- İ.O. Anar- Ö. Kavasoglu- Z. Kurtoglu, İstanbul, 2002.
- Russel, Bertrand, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, 2000.
- , *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, 1996.
- , "John Stuart Mill" *Mill: A Collection of Critical Essays*, ed. J.B. Schneewind, London, 1968.
- Salmon, Wesley C., *Logic*, New Jersey, 1984.
- Searles, Herber L., *Logic and Scientific Method*, New York, 1968.
- Skroupski, John, *John Stuart Mill*, London, 1991.
- Stebbing, L.S., *A modern Introductory to Logic*, U.S.A., 1961.

“TÜRKÇE’DE BİR FELSEFE TARAMA SÖZLÜĞÜ”*

Kenan Gürsoy, Tarık Necati Ilgıoğlu**

Galatasaray Üniversitesi Bilimsel Araştırma Başkanlığı’nın desteğiyle, Türkçe’de telif edilmiş felsefe metinlerinden bir kısmı elektronik ortamda bir veri tabanı olarak arşivlenmiştir. Bu metinlerde ihtivâ edilen terimlerin geçtiği cümleler bilgisayar programlamasıyla ayıklanarak bir tarama sözlüğü teşkil edilmiştir. Teşkil edilmiş olan tarama sözlüğünün arama motoru, beklenileceği üzere, formel sentaktik bir yapı ihtivâ ettiği için terimlerin manâları hususunda hassas değildir. Bir terimin farklı metinlerde ve hatta aynı metinde aynı manâdaki kullanımları ile farklı manâlardaki kullanımları arasında bir tefrik yapamaz. Bir arama motoru terimin delâlet ettiği şey itibâriyle kör olduğundan, sâdece terimi tesbît eder. Tarama sözlüğünün temîn edeceği sâdece aynı terimin bir veya birden çok metinde yer aldığı cümlelerin dökümünü yapmaktır. Bu sayede, tarama sözlüğü aynı terimin kimler tarafından hangi metinlerde zikredildiğini tesbît etmek, aynı terimin delâlet ettiği farklı şeyler olabileceğinin görülmesine yardım edebilecek muhtelif dökümler yapmak ve bir terimin bir metin dahilindeki diğer terimler ile nasıl tayîn edildiğini görmek imkânını sağlar.

Tarama sözlüğü projesini yürütmekteki gayemiz, kendi dilimizde ifâdelerini bulmuş felsefe veyâ fikriyatların aslı metinleri ile berâber diğer dillerde ifâdelerini bulmuş felsefe veyâ fikriyatların aslı metinlerine elektronik ortamda teşkil edilmiş veritabanları üzerinden erişimi sağlamak ve bu metinlerde geçen terimlerin bulunmasını kolaylaştırmaktır. Proje bu vechesiyle “Türkçe’ye Çevrilmiş Felsefe Eserlerinin Eleştirisi” projesiyle örtüşmektedir. Bu örtüşmenin mâhiyetinin ve diğer dillerde ifâdelerini bulmuş felsefe veyâ fikriyatları kendi dilimizde, telif eserler vâsıtasıyla ifâde etmenin ve üzerlerine konuşmanın, dil itibâriyle hangi kayıt ve tahdîdler altında olduğunun bir nebze olsun açılması gerekmektedir.

Bu sebepten bir kaç hatırlatmayla başlamakta fayda var: Diğer dillerdeki terimlere kendi dilimizde bir mütekebil atfederken, teklîf edilen terimlerin dilimizde ifâdesini bulan felsefe veyâ fikriyatlar açısından nelere delâlet ettiği ve delâlet edilenlerin hangi sile dahilinde bulunduğu dikkate alınmalıdır. Bu sûrette bakıldığında faaliyet mütekebili dilde aramanın ötesine geçer. Mesele kimi zaman felsefe veyâ fikriyatta mütekebili ol-

* Bu yazı Galatasaray Üniversitesi Araştırma Fonu tarafından desteklenerek gerçekleştirilen aynı adlı çalışmanın raporudur.

** Prof. Dr. Kenan Gürsoy, Yrd. Doç. Dr. Tarık Necati Ilgıoğlu, Galatasaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

mayanın dildeki müteakabilini bulma meselesine bağlanır. Öte yandan belli bir felsefe veya fikriyat dahilinde olanın o felsefe veya fikriyatın ifâde edildiği dildeki terimine müteakabil olarak teklîf edilen terim, dilimizde ifâde edilen bir felsefe veya fikriyat dahilindeki bir şeye delâlet ettiğinden ve her iki şey arasında farklar bulunabileceğinden, dil yoluyla bir şeyin yerine başka bir şeyi ikame etmiş oluruz ki, bu kendi dilimizde ifâdesini bulmaya çalıştığımız felsefe veya fikriyatı sahip olmadığı bir veche ile tasvîr etmektir. O felsefe veya fikriyat üzerine değil, o zannedilen nev zuhur bir felsefe veya fikriyat hakkında konuşmaya başlar ve dil vâsıtasıyla analogiler kurmaya kalkarız. Ama meselemizin o felsefe veya fikriyata münhasır olanı ele alıp, onun hakkında kendi dilimizde konuşmayı temîn etmek olması gerekir. Bu cihetten bakıldığında mesele, basit bir tercüme meselesi olarak görülmemek, sâdece diğer dillerde yazılmış metinlerin dilimizdeki tercümeleri üzerinden ele alınmamak durumundadır. Bir başka dilde ifâdesini bulmuş felsefe veya fikriyatı ifâde edildiği dil üzerinden okumuş olanların bu felsefe veya fikriyatı dair olarak dilimizde telif ettiği eserlerin de aynı hassasiyetle değerlendirilmesi icab eder. Dolayısıyla bir felsefe veya fikriyatın ifâde edildiği dildeki metinlerinin, bu metinlerin dilimizdeki tercümelerinin, bu metinlere dair dilimizde telif edilen eserlerin ve hem tercümelerde hem de bu nevi teliflerde teklîf edilen terimleri ihtivâ eden ve belirli bir felsefe veya fikriyatın ifâdesi olan metinlerin berâber ele alınmaları gerekir.

Buna bağlı olarak dikkat çekmek istediğimiz bir husûs da metinlerde anılan terimlerin kökenlerine dair çalışmadır. Bu nevi bir çalışma, bir felsefe veya fikriyatı anlamak için kâfi gelmeseydi ve hatta kimi kez hatalı yönlere sevk etme ihtimalini taşısa da, madem ki, karşı karşıya olduğumuz metinlerdir ve bu metinlerde bir şeye delâlet etmek için belli bir terim kullanılmıştır, terimin kökeniyle alâkasının tesbît edilmesi ehemmiyet arz etmektedir. Kasedettiğimiz şudur ki, kimi vakit terimin kökenini tesbît etmek onun delâlet ettiği şey veya delâlet ettiği şeyin rabt edildiği şeye dair bir kanâat sâhibi olmamızı temîn edebilir.

Sorularımızı misaller üzerinden tesbît edebiliriz.¹ Platon ve Aristoteles'in metinlerinde sıkça rast geldiğimiz 'ἀλήθεια' [aletheia], olumsuzluk belirten α [a] öneki ile saklı olmak manâsına gelen λαθ [lath] kökünden müteşekkildir. Buna bağlı olarak, sâdece etimolojik bir analiz ile 'ἀλήθεια' nın saklı olanın açılması olduğu söylenilir. 'ἀλήθεια' nın ifâde ettiğini, bu terimin müteakabili olarak zikredebileceğimiz, kökeni 'hakk' olan 'hakikat' ifâde eder mi? Kezâ bu metinlerde geçen ve görme, seyretme, nazar etme manâlarına gelen 'θεωρία [theōria] görmek manâsındaki 'ὁράω' [ho-

¹ Yararlanılan kaynaklar:

Anatole Bailly, Dictionnaire Grec Français, Hachette, Paris, 2000.

Fransiscus à Mesgnien Meninski, Thesaurus Linguarum Orientalum Turcicae-Arabicae-Persicum, Lexicon Turcico-Arabico-Persicum, Simurg, İstanbul, 2000.

Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Aydın Kitabevi, Ankara, 1988.

rað] ile râbitası mevcûddur.² Bu manâsı ile 'θεωρία' nın ifâde ettiğini mütekabile-
rinden biri olarak teklif edilen 'kuram' ifâde eder mi?³ Oldu, husûle geldi manâlarında-
ki 'kâne'den gelen 'mümkün'⁴, kâdir olmak, kudreti hâiz olmak manâsındaki 'pos-
sum'dan gelen 'possibilis'in mütekabili olarak alındığında aynı şeyi ifâde eder mi? So-
rularımızı tersinden sormak da mümkündür. Görülebileceği üzere, terimlere mütekabil
bulma meselesi dilin imkânlarının eksikliğine rabt edilir ise, o vakit, aynı kuvvetle baş-
ka diller için de ifâde imkânlarına dair eksikliklerden bahsetmek kabil olur.

Ayriyeten, terimler husûsundaki karışıklığın, tercüme edilen metinlerde mevcûd ol-
mayan eşesli ve eşanlımlı kullanımların tercümede ihdâs edilmesinin bir çok metnin
tercümesi için geçerli olduğunu da tesbât etmemiz gerekir. Aristoteles'in [He prôtê filo-
sopia] metninin Tredennick tarafından yapılan tercümesini ele alırsak:

ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοῦνομα, ἡ πρὸς τὴν
ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν
κινήσεων μάλιστα· δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα
ἢ κινήσεις εἶναι.⁵

"The term "actuality," with its implication of "complete reality," has been exten-
ded from motions, to which it properly belongs, to other things; for it is agreed that ac-
tuality is properly motion."⁶

ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι
ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχεία· τὰ γὰρ δύο οὕτως
ἐντελεχεία οὐδέποτε ἐν ἐντελεχείᾳ, ἀλλ' ἐὰν
δυνάμει δύο ἦ,⁷

² Θεωρία [theōria] kelimesi köken itibâriyle θεᾶ [thea] ve 'ὄραω' [horaō] kelimelerinden müteşekkildir.

³ Platon itibâriyle, daki görme esâsını görmeyen tabîidir ki, 'θεωρία' nın mütekabili olarak 'kuram' ı teklif edebilir. Ancak hipotezlere dayalı olan faaliyet 'kuram' ismiyle anıldığı, nazarî olandan ayrıldığı ve kuramsal olana da nazarî denilmediği ölçüde, 'kuram' da 'nazariyât' da dilimizde yer bulur.

⁴ 'Mümkün' kelimesinin 'kâne' üzerinden 'mekân' ile karabetine de analiz açısından dikkat etmek gerekmektedir.

⁵ Aristoteles, *Ἡ πρώτη φιλοσοφία* Θ 1047a30; Aristotêle, *Metaphysics Books I-IX*, with an english translation by Hugh Tredennick, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Edinburgh, 1996, s. 438.

⁶ Aristotle, *Metaphysics Books I-IX*, with an english translation by Hugh Tredennick, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Edinburgh, 1996, IX, iii, 9, s. 439.

⁷ Aristoteles, *Ἡ πρώτη φιλοσοφία* Ζ 1039a4; Aristotle, *Metaphysics Books I-IX*, with an english translation by Hugh Tredennick, The Loeb classical Library, Harvard University Press, Edinburgh, 1996, s. 380.

“Substance cannot consist of substances **actually** present in it; for that which is **actually** two can never be **actually** one, whereas if it is potentially two can be one.”⁸

ὁμοίως τοίνυν δῆλον ὅτι καὶ ἐπ’ ἀριθμοῦ ἔξει,
εἴπερ ἔστιν ὁ ἀριθμὸς σύνθεσις μονάδων, ὥσπερ
λέγεται ὑπὸ τινῶν ἢ γὰρ οὐχ ἓν ἡ δυάς, ἢ οὐκ
ἔστι μονὰς ἐν αὐτῇ ἐντελεχεία.⁹

Clearly then the same will also hold good in the case of number (assuming that number is a composition of units, as it is said to be by someone); because either 2 is not 1, or there is not **actually** a unit in it.¹⁰

τῶν δὲ κατ’ ἀριθμὸν οὐκ εἰσὶν ἐνέργειαι ἀλλ’ ἡ δὴ
τρόπον ἐν ἑτέροις εἴρηται αἱ δὲ κατὰ κίνησιν
ἐνέργειαι οὐχ ὑπάρχουσιν.¹¹

Numerical relations, on the other hand, are not **actualized** (except as has been described elsewhere); they have no **actualizations** in respect of motion.¹²

Yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı üzere metinde kullanılan ‘ἐντελέχεια’ [entelekheia] (‘kemâl’) terimi hem ‘complete reality’ hem de ‘ἐνέργεια’ [energeia] (‘faâliyet’) teriminin mütekabili olarak da kullanılan ‘actuality’ terimi ile karşılanmaktadır. Eğer ‘ἐντελέχεια’ ve ‘ἐνέργεια’ nın ne olduğunu ve aralarında bir fark bulunup bulunmadığını, var ise bu farkın ne olduğunu *Ἡ πρώτη φιλοσοφία*¹³ metni üzerinden anlama imkânına sâhib olunduğu kanaatini hâiz olanın, bahsettiğimiz tercüme çerçevesinde, aralarındaki farkı (tekrar edelim, eğer mevcûd ise) hak ettiği sûrette ve tamamıyla tesbît etmenin kabil olmayacağını da teslîm etmesi gerekir. Çünkü, bahse konu olan tercüme kimi cümlelerde bir tefrîke sâdik kalsa da, bazı cümlelerde bir

⁸ Aristotle, *Metaphysics Books I-IX*, with an english translation by Hugh Tredennick, The Loeb classical Library, Harvard University Press, Edinburgh, 1996, VIII, xiii, 8, s. 381.

⁹ Aristoteles, *Ἡ πρώτη φιλοσοφία* Z 1039a11; Aristotle, *Metaphysics Books I-IX*, with an english translation by Hugh Tredennick, The Loeb classical Library, Harvard University Press, Edinburgh, 1996, s. 380.

¹⁰ Aristotle, *Metaphysics Books I-IX*, with an english translation by Hugh Tredennick, The Loeb classical Library, Harvard University Press, Edinburgh, 1996, VIII, xiii, 10, s. 381.

¹¹ Aristoteles, *Ἡ πρώτη φιλοσοφία* 1021a20; Aristotle, *Metaphysics Books I-IX*, with an english translation by Hugh Tredennick, The Loeb classical Library, Harvard University Press, Edinburgh, 1996, s. 262.

¹² Aristotle, *Metaphysics Books I-IX*, with an english translation by Hugh Tredennick, The Loeb classical Library, Harvard University Press, Edinburgh, 1996, V, xv, 6, s. 263.

¹³ Aristoteles, *Ἡ πρώτη φιλοσοφία, Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, *Metaphysica*, el-felsefet’ül-ülâ, mâbad et-tabîye, kitab-ül-huruf.

mütekabili diğerinin yerine kullanarak aralarındaki farkı isimlendirme seviyesinde iptal etmiştir.

Benzeri bir meseleye Kemp Smith'in *Kritik der reinen Vernunft* tercümesinde de rastlamaktayız.

„... die erste Bedingung, nämlich die, unter der allein **Gegenstände** angeschaut werden können, in der Tat den **Objekten** der Form nach a priori im Gemüt zum Grunde liegen.“¹⁴

“... the first condition, namely, that under which alone **objects** can be intuited, does actually lie *a priori* in the mind as the formal ground of the **objects**.”

[*Objekten*. Here, as elsewhere, Kant employs *Objekt* and *Gegenstand* as equivalent terms.]”

Tetkik ettiğimiz cümlesine yazdığı dipnotta Kant'ın '*Objekt*' ve '*Gegenstand*'ı, başka yerlerde olduğu gibi, eşdeğer olarak kullandığını iddiâ etmekte¹⁶ ve bu sebebden her iki terime de '*object*'i mütekabil olarak atfetmektedir. Kant'a göre '*Gegenstand*' ile '*Objekt*' terimlerinin aynı şeye delâlet edip etmediği elbette tartışılmaya açıktır. Fakat metinde geçen iki farklı terimi başka bir dilde tek bir terim ile karşılamak okura bu konuda düşünme fırsatı dahi vermemektir. Aynı şeye delâlet ediyorlar ise aynı şeye delâlet etmek için neden iki farklı terimin kullanıldığını, farklı şeylere delâlet ediyorlar ise delâlet etikleri şeylerin farkını, en azından metin vâsıtasıyla teşhîs edebilme imkânını kapatmaktadır.

Aynı meseleyi Tremesaygues ve Pacaud'nun *Kritik der reinen Vernunft* tercümesinde de takîb edebilmekteyiz.

„Daher ist das Schema eigentlich nur das **Phänomenon**, oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Übereinstimmung mit der Kategorie.“¹⁷

«C'est pourquoi le schème n'est proprement que le **phénomène**, ou le concept sensible d'un objet, en tant qu'il s'accorde avec la catégorie.»¹⁸

„Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt **Erscheinung**“¹⁹

¹⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, A93/B125, s.133 -134. “İlk şart, yani, mütekabillerin görülebilmemesinin şartı, zihinde, nesnelere formel zemîni olarak a priori surette bilfiil bulunur.”

¹⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, St. Martin's Press, New York, 1965, s. 126.

¹⁶ Ki, '*Gegenstand*', '*Objekt*', '*oppositum*', '*objectum*', '*ἀντικείμενα*' ve '*προβλημα*' nin kökenlerine baktığımızda aynı şeyi ifade edip etmediklerini ele almak gerekir.

¹⁷ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, A146/B186, s. 204. “Kalıp gerçekte sâdece fenomen, veyâ bir mütekabilin, kategori ile uyum içinde olan, hissî kavramdır.”

¹⁸ Emanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et P. Pacaud, Press Universitaire France, Paris, 6^e édition «Quadrige», 2001, s.155.

¹⁹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, A20/B34, s. 64. “Bir empirik görünümün belirlenmemiş mütekabiline tezâhür denir.”

«On nomme *phénomène* l'objet indéterminé d'une intuition empirique.»²⁰

'*Erscheinung*' ('tezâhür') ve '*Phänomenon*' ('fenomen') terimlerinin burada yer verdiğimiz tanımlarından da anlaşılabilirliği gibi, Kant'a göre tezâhür hissetmenin *a priori* formu olan uzay haricinde hiçbir şarta, dolayısıyla her hangi bir kavramsal belirlenime tâbi değilken, bir hissî kavram olarak fenomen, kavram olması bakımından her kavram gibi müdrikenin kategorilerine tâbidir. Bunların tek bir terim ile karşılanması Kant'ın metninin esâsı bakımından anlaşılmadığının ifâdesi olduğu gibi, bu tercümeyle marûz kalan ve Kant'ın meselesini bu metinden anlamaya çalışan okurun bütün yollarının kapatılmış olduğunun da göstergesidir.

Kemp Smith tercümesinde, '*Gegenstand*' ile '*Objekt*'in farklı şeylere delâlet ettiğinin gösterilmesi hâlinde '*object*' teriminin; Tremesaygues ve Pacaud tercümesinde ise, gösterildiği üzere, '*phénomène*' teriminin eşesli olarak kullanıldığı söylenebilir. Misalleri çoğaltmak mümkündür. Bu misallere karşı olarak, aynı metinlerin bahse konu olan dillerde daha dikkatli tercümelerinin mevcûd bulunduğu söylenebilir. Lâkin bu tercümelere karşı da ihtiyatlı olmak gerektiği kanaatine sahibiz. Yukarıdaki misalleri vermekteki esâs maksadımız meselenin sâdece bir dilin ifâde imkânlarına ve o dilde ifâde edilmiş olanlara has olmadığını göstermektir. Belki de bize has olan uzunca bir müddet tercümelerin tercümeleri ile iktifâ etmiş olmak ve bu gayreti hala sürdürüyor olmaktır.

Neticede tekrar edersek, "Türkçe'de Bir Felsefe Tarama Sözlüğü Çalışması" projesinin gayesi, felsefe metinleri üzerine çalışacak araştırmacıların teşkil edilen veritabanları vâsıtasıyla çalışmalarına hız kazandırmak, tercümelerle beraber dilimizde ve diğer dillerde ifâdesini bulmuş felsefe veyâ fikriyatların aslî metinlerine ulaşılmasını ve bu sâyede tercümelerde ihdâs edilmiş ancak aslî metinlerde mevcûd bulunmayan eşesli ve eşanamlı terimlerin tesbît edilmesini temîn etmek ve diğer dillerde ifâdesini bulmuş felsefe veyâ fikriyatların dilimizdeki dakîk ifâdelerini bulmak husûsunda fayda sağlamaktır.

²⁰ Emanuel Kant, Critique de la raison pure, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et P. Pacaud, Press Universitaire France, Paris, 6^e édition « Quadrige », 2001, s. 53.

Felsefe Dünyası Dergisi'ne Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar

1. Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.
2. Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.
3. Gönderilen yazı bir bildiri ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.
4. Yazılar A4 boyutunda, kağıdın sadece bir yüzüne, 11 (on bir) punto ve 1,5 (bir buçuk) satır aralığı ile yazılmalıdır.
5. Sayfa marjları (boyutları) üstten 4 (dört), alttan 4 (dört), sağdan 3,5 (üç buçuk) ve soldan 3,5 (üç buçuk) olmalıdır.
6. Yazılar metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplam 20 (yirmi) A4 sayfasını geçmemelidir.
7. Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kusursuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile yazılmalıdır.
8. Gönderilen yazılar 2 (iki) nüsha çıktı ve 1 (bir) disket kaydıyla P.K. 21 Yenişehir/Ankara adresine ya da aşağıdaki elektronik posta adreslerine gönderilmelidir;
topdemir@hotmail.com
koz@divinity.ankara.edu.tr
9. Yazıların sonuna, 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.
10. Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (key words) özeti altına yerleştirilmelidir.
11. Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez.
12. Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

a. Makale;

Yazarın adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası)

Ahmet İnam, "Bir Ağıt Olarak İnsan", *Felsefe Dünyası*, 35, Ankara 2002, s. 8.

Yazarın adı Soyadı, "Makalenin Adı", Çeviren: *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Anders Wedberg, "Platon'un Aritmetik Felsefesi", Çeviren: Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, 27, Ankara 1998, ss. 114-129.

b. Kitap;

Yazarın adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.
Necati Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, ss. 26-27.

Yazarın adı Soyadı, "Makale Adı", *Kitabın Adı*, Editörü: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Mehmet Aydın, "Türklerde Felsefe", *Türk Düşünce Tarihi*, Editör: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara 2001, s. 14.

Yazarın adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Çeviren: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, Çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 23.

c. Tekrar eden referanslar için;

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitap için; a.g.e., sayfa numarası.

Öner, a.g.e., s. 23.

A.g.e., s. 44.

Aralıklı gelen eserler için; Yazarın Soyadı, basım tarihi, sayfa numarası.

Öner, 1967, s. 38.

d. Ansiklopedi maddeleri;

Yazarı bilinen maddeler için;

Yazarın Adı soyadı, "madde başlığı", *Ansiklopedinin Adı*, Cilt , Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarı bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için;

"madde başlığı", *Ansiklopedinin Adı*, Cilt , Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

13. Makalenin sonuna Kaynakça ilave edilmelidir.

KAYIPLARIMIZ

Dernek üyelerimizden Prof. Dr. Saffet Bilhan ve Tuncar Tuğcu'yu kaybetmiş bulunuyoruz. Kendilerine Allah'tan rahmet, ailelerine baş sağlığı dileriz.

Türk Felsefe Derneği

Yönetim Kurulu