

Felsefe Dünyası



Ahmet İnam

Öz Öbeğin Tümleyeni Küme midir? Öz Öbek midir?

Hasan Aslan

Varlık, Teknoloji, Yurtsuzluk

Faruk Karaca

Gazâlî ve İbn-i Sina ile Ölüm Korkusundan Kurtuluş Üzerine

Erturul R. Turan

Bilgi Sezgidir: Heidegger'in Kant Yorumu

Cevdet Kılıç

Bir ile On Arası Sayılar Metafiziği

Hakan Gündoğdu

Kai Nielsen ve Bir Sosyal Eleştiri Olarak Felsefe

Süleyman Dönmez

Simplicius ve Onun İslam Felsefesine Etkileri Etrafındaki Tartışmalar

Nazım Hasırcı

Kıyasta Ya Hep Ya Hiç Prensibi

Ahmet Yayla

Bir Ahlak Eğitimsi Olarak Sokrates: Erdemin Öğretilip Öğretilmeyeceği Sorunsalı

İbrahim Çapak

İbn Hazm Mantığında Kıyas

Fulya Bayraktar

Parmenides Diyalogunun Proclus Yorumu Üzerine

Aynur İlhan Tunç

Sağduyu Etiği : Thomas Reid'de Ahlak Duyusu ve Ödev Kavramı

İsmail Hanoğlu

Sühreverdî Düşüncesinde "El-İtibarat El-Akliyye" : Bilginin Kesinliği Meselesi Üzerine Bir Ön İnceleme

FELSEFE DÜNYASI

2006/1 Sayı: 43

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: 15 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

Ahmet İnam	
Öz Öbeğin Tümleyeni Küme midir? Öz Öbek midir?	1
Hasan Aslan	
Varlık, Teknoloji, Yurtsuzluk	5
Faruk Karaca	
Gazali ve İbn-i Sina ile Ölüm Korkusundan Kurtuluş Üzerine	14
Erturul R. Turan	
Bilgi Sezgidir: Heidegger'in Kant Yorumu	25
Cevdet Kılıç	
Bir İle On Arası Sayılar Metafizigi	31
Hakan Gündoğdu	
Kai Nielsen ve Bir Sosyal Eleştiri Olarak Felsefe	56
Süleyman Dönmez	
Simplicius ve Onun İslam Felsefesine Etkileri Etrafındaki Tartışmalar	69
Nazım Hasırcı	
Kıyasta Ya Hep Ya Hiç Prensibi	84
Ahmet Yayla	
Bir Ahlak Eğitimsi Olarak Sokrates: Erdemin Öğretilep Öğretilemeyeceği Sorunsalı ..	97
İbrahim Çapak	
İbn Hazm Mantığında Kıyas	109
Fulya Bayraktar	
Parmendes Diyaloğunun Proclus Yorumu Üzerine	125
Aynur İlhan Tunç	
Sağduyu Etiği : Thomas Reid'de Ahlak Duyusu ve Ödev Kavramı	142
İsmail Hanoglu	
Sühreverdî Düşüncesinde "El-İtbarat El-Akhiyye": Bilginin Kesinliği Meselesi Üzerine Bir Ön İnceleme	157

ÖZ ÖBEĞİN TÜMLEYENİ KÜME MİDİR, ÖZ ÖBEK MİDİR?*

Ahmet İnam**

Bu çalışmada Russell Paradoksunun çözülmesi için oluşturulan aksiyomatik sistemlerden Von Neumann, Bernays, Gödel ve Morse'un geliştirdiği yapı içinde, Lemmon'un değinmediği bir sorunu irdelemeyi amaçlıyorum.

Kümeler kuramının, sözünü ettiğim sistem içinde, öbekler üzerine kurulduğunu söyleyebiliriz. Öbek, tıpkı \in gibi tanımsız bırakılıyor. Öbek, temelde, Russell paradoksunu¹ çözmek için iki ayrılıyor: 1. Öz öbek ve Küme

Özöbeğin tanımı: $\text{Özö}x \leftrightarrow \forall y (x \neq y)$

Kümenin tanımı: $\text{Küm} x \leftrightarrow \exists y (x \in y)$

Bu yazıda irdelenecek sorun şudur: Acaba öz öbeğin tümleyeni nedir? Sistemde, kümenin tümleyeninin öz öbek olduğu kanıtlanmıştır.²

$$\forall x (\text{Küm} x \rightarrow \text{Özö} \sim x) \quad (1)$$

burada $\sim x$, x öbeğinin tümleyeni anlamındadır.

Örneğin şu önerme bir teorem midir?

$$\forall x (\text{Özö}x \rightarrow \text{Küm} \sim x) \quad (2)$$

ilk bakışta öyle görünüyor. Örneğin E'nin, evrensel öbeğin tümleyeni \emptyset , boş kümedir. x , yerine E yazdığımızda, yukarıdaki önerme doğru oluyor! (Boş küme, \emptyset , aksiyom gereği, kümedir!)

Peki aşağıdaki önerme için ne diyebiliriz?

$$\forall x (\text{Özö}x \rightarrow \text{Özö} \sim x) \quad (3)$$

acaba hangisi teoremdir, (2) mi, (3) mü? (3)'ün yanlış olduğu daha doğrusu en az bir yanlışlayıcı yorumu olduğu, (2)'nin doğrulayıcı yorumundan anlaşılıyor. (3)'de x yerine E yazdığımızda (3) yanlış olur, çünkü $\text{Özö}E$ bir teoremdir, "mantıkça" doğrudur; oysa $\text{Özö} \sim E$, $\text{Özö}\emptyset$ 'e eşittir. $\text{Küm}\emptyset$, aksiyom olduğuna göre, onun değillemesi olan $\text{Özö}\emptyset$ yanlıştır.

* Sevgili Hocam Teo Grünberg, sanırım 1980 yılıydı, beni masasının başına oturtmuş, önce Russell Paradoksunu anlattıktan sonra, "bak bundan şöyle kurtuluyoruz" diyerek, küme ve öz öbek tanımlarını yapmıştı. Şimdilik "birey" ve "öbek" kavramlarının eklendiği bir kümeler kuramında karar kılımta benziyor. (*Sembolik Mantık El Kitabı*, Cilt 3, Metu Press, Ankara 2000, s. 65-127) "Şimdilik" diyorum, hocam her zaman düşüncelerini yeniler, her dem taze düşüncelerle doludur. Bu yazımda ben yalnızca özöbek ve kümeyi göz önüne alan E. J. Lemmon'un monografisine bağlı kalacağım. (*Introduction to Axiomatic Set Theory*, Routledge and Kegan Paul, London, 1968).

**Prof.Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi

¹ Russell paradoksunun kısa bir açıklaması için Türkçe kaynaklardan biri Teo Grünberg, *Sembolik Mantık*, Cilt 3, Metu Pres, Ankara, 2000, s. 88-90.

² Lemmon, Teorem 105.

Acaba (2)'yi yanlışlayan, (3)'ü doğrulayan bir öbek bulunabilir mi? O zaman hem (2), hem (3) teorem olamaz. Böylece Öz öbeğini tümleyenin hem küme hem de yine bir öz öbek olabileceğini göstermiş oluruz!

Bu çalışmada, (3)'ü doğru kılan en az iki öbek olduğunu göstermeye çalışacağım. Bunlar, Öz ve Öğ öbekleridir. Öz ve Öğ öbekleri sıralanmış ikililerden oluşurlar.

$\text{Öz} = \{ \langle x, y \rangle : x = y \}$, bu öbeği özdeşlik öbeği olarak adlandırabiliriz. Bu öbeği oluşturan ön üye x, ard üye y'ye eşittir!

$\text{Öğ} = \{ \langle x, y \rangle : x \in y \}$, bu öbeğe de öğelik öbeği denilebilir. Ön üyenin, ard üyenin ögesi olduğu, sıralanmış ikililerden oluşan bir öbektir. Bu iki öbek de öz öbektir.³

Şimdi Öz'ün ve Öğ'ün tümleyenlerini yazalım.⁴

$$\sim\text{Öz} = \{ z : \forall x \forall y (z \neq \langle x, y \rangle \vee x \neq y) \}$$

(4)

$$\sim\text{Öğ} = \{ z : \forall x \forall y (z \neq \langle x, y \rangle \vee x \notin y) \} \quad (5)$$

Acaba (4) ve (5)'le dile getirilen öbekler öz öbek midir? Bir öbeğin öz öbek olduğunu, şu teorem yardımıyla da kanıtlayabiliriz.

$$\forall x \forall y (\text{Özöy} \wedge y \subseteq x \rightarrow \text{Özöx})^5 \quad (6)$$

(6), bir açıdan şunu söylüyor: Eğer öz öbek olduğunu kanıtlayacağımız öbek, öz öbek olduğu önceden kanıtlanmış bir öbeği içine alırsa, ya da bir başka türlü deyişle, öz öbek olduğu kanıtlanmış bir öbek, öz öbek olduğu kanıtlanacak öbeğin alt kümesi ise, kanıt gerçekleşmiş olur. Öyleyse, acaba $\sim\text{Öz}$ ve $\sim\text{Öğ}$ 'ün alt kümesi olabilecek öz öbek var mıdır? Örneğin:

$$\exists x (x \subseteq \sim\text{Öz} \wedge \text{Özöx})$$

(7)

ve $\exists y (y \subseteq \sim\text{Öğ} \wedge \text{Özöy})$

(8)

doğru mudur?

Yanıt, "evet"tir. Bunun için aşağıdaki önermeleri kanıtlamak gerekiyor:

$$\text{Öğ} \subseteq \sim\text{Öz}$$

(9)

$$\text{Öz} \subseteq \sim\text{Öğ}$$

(10)

(9) ve (10) baktığımızda mantıkça eşdeğer olduğu aşağıdaki teoreme dayanarak söyleyebiliriz.

$$\forall x \forall y (x \subseteq y \rightarrow \sim y \subseteq \sim x)^6$$

Öyleyse birinin kanıtlanması yetecektir! (9)'u kanıtlarsak, Öz öbeğin tümleyeninin öz öbek olduğu iki örnek bulmuş olacağız, böylece (3)'ün doğrulayıcı iki yoru-

³ Lemmon, Teorem 168.

⁴ Tümleyen x, $\sim x$ olarak gösterilir şöyle tanımlanır: $\sim x = \{ z : z \neq x \}$

Buradan $\forall y (y \in \sim x \leftrightarrow \text{Küm } y \wedge y \notin x)$.

⁵ Lemmon, Teorem 100.

⁶ Lemmon, Teorem 46.

munu yapmış olacak, (2)'nin teorem olmadığını göstermiş olacağız. (3)'ün teorem olmadığı zaten gösterilmişti!) Kanıtı çözümleyici çizelge yardımıyla yapıyoruz!

Kanıtlayacağımız sav:

$$\text{Öğ} \subseteq \sim \text{Öz}$$

Öğ ve $\sim \text{Öz}$ 'ü anımsayalım:

$$\sim \text{Öz} = \{z: \forall x \forall y (z \neq \langle x, y \rangle \vee x \neq y)\}$$

$$\text{Öğ} = \{ \langle x, y \rangle : x \in y \}$$

Öğ, şöyle de yazılabilir:

$$\text{Öğ} = \{z: \exists x \exists y (z = \langle x, y \rangle \wedge x \in y)\}^7$$

Kanıtı başlayabilir, 17 satırda bitirebiliriz:

- | | | |
|-----|---|---------------------------------|
| 1. | $\neg \{ \{z: \exists x \exists y (z = \langle x, y \rangle \wedge x \in y) \} \subseteq \{z: \forall x \forall y (z \neq \langle x, y \rangle \vee x \neq y) \}$ | |
| | (Savın Değillemesi) | |
| 2. | Küm $a \wedge \exists x \exists y (a = \langle x, y \rangle \wedge x \in y)$ | 1, Alt küme tanımı |
| 3. | $\neg [\text{Küm } a \wedge \forall x \forall y (a \neq \langle x, y \rangle \vee x \neq y)]$ | 1, Alt küme tanımı |
| 4. | Küm a | 2 |
| 5. | $\exists x \exists y (a = \langle x, y \rangle \wedge x \in y)$ | 2 |
| 6. | $a = \langle b, c \rangle$ | 5, Tikel Özelleme |
| 7. | $b \in c$ | 5, Tikel Özelleme |
| 8. | $\neg \text{Küm } a \vee \exists x \exists y (a = \langle x, y \rangle \wedge x = y)$ | 3, De Morgan |
| 9. | $\exists x \exists y (a = \langle x, y \rangle \wedge x = y)$ | 4,8, Modus Tollendo Ponens |
| 10. | $a = \langle d, e \rangle$ | 9, Tikel Özelleme |
| 11. | $d = e$ | 9, Tikel Özelleme |
| 12. | $\langle b, c \rangle = \langle d, e \rangle$ | 6, 10 |
| 13. | $b = d$ | 12 |
| 14. | $c = e$ | 12 |
| 15. | $b = e$ | 11, 13 |
| 16. | $b = c$ | 14, 15 |
| 17. | $b \in b$ | 7, 16 X 17, Düzenlilik Aksiyomu |
| | (Axiom of Regularity) ⁸ | |
| 18. | Yukarıdaki kanıtta ulaşılan 17. satırda $b \in b$ 'nin mantıkça yanlış olduğunu | |

göstermek için çözümleyici çizelge yöntemiyle kanıtı sürdürüelim.

- | | | |
|----|--|-------------------------|
| 1. | $b \in b$ | (Kanıtlanacak Önerme) |
| 2. | $\forall x [x \neq \emptyset \rightarrow \exists y (y \in x \wedge x \cap y = \emptyset)]$ | (Düzenlilik aksiyomu) |
| 3. | $\{b\} \neq \emptyset \rightarrow \exists y (y \in \{b\} \wedge \{b\} \cap y = \emptyset)$ | (2, Tümel özelleme) |
| 4. | $\{b\} \neq \emptyset$ | (Mantıkça Doğru Önerme) |
| 5. | $\exists y (y \in \{b\} \wedge \{b\} \cap y = \emptyset)$ | 3, 4, Modus Ponens |
| 6. | $f \in \{b\} \wedge \{b\} \cap f = \emptyset$ | 5, Tikel Özelleme |
| 7. | $f \in \{b\}$ | 6 |
| 8. | $\{b\} \cap f = \emptyset$ | 6 |

⁷ Lemmon, Tanım 28.

⁸ Lemmon, Aksiyom 10.

9. $\text{Küm } b$	1
10. $f = b$	7
11. $\{b\} \cap b = \emptyset$	8, 10
12. $b \in \{b\} \wedge b \in b \leftrightarrow b \in \emptyset$	11, Kaplamsallık Aksiyomu
Doğru	Yanlış
13. $b \notin b$	12, Mantıksal Eşdeğerlilik
X	
1, 13	

Böylece, Öz ve Ög gibi iki öz öbeğin tümleyenlerin de öz öbek olduğunu göstermiş olduk. Genel olarak söylendiğinde öz öbeğin tümleyeni küme olabileceği gibi ($\sim E = \emptyset$), öz öbek de olabilir. (ÖzÖz, Özö~Öz, ÖzöÖg, Özö~Ög).

ABSTRACT

Is Complement of a Proper Class, Proper Class or Not?

It is well known that in Von Neumann- Bernays- Gödel version of axiomatic set theory classes are divided into two groups: sets and proper classes. Sets are members of other classes and proper classes are not member of any class. In this paper, it has been proven that complement of a proper class may be a set as well as a proper class. Two examples of proper classes whose compliments are also proper classes are I and E.

Key Words: Axiomatic Set Theory, Von Neumann- Bernays- Gödel, Sets, Proper Classes. Complement.

VARLIK, TEKNOLOJİ, YURTSUZLUK

Hasan Aslan*

İnsanı, dünyayla kurduğu ilişkisi içerisinde tarihsel varoluşu yoluyla anlamaya çalışan Heidegger, Çağımız insanın dünyayla kurduğu ilişkinin ırasını doğaya egemen olma tutkusu olarak görür. Bu doğaya egemen olma tutkusu ise çağımız insanını bir "kapanmışlık", "tutukluluk" ya da "yurtsuzluk" durumuna getirmiştir. Heidegger'e göre insanın, dünya ile ilişkilerinin, yani toplumsal varoluşunun gelip dayandığı bu "kapanmışlık", "tutukluluk" durumu, "onun kendisi ile dünyası, kendisi ile kendini teknolojik üretili üstünde nasıl denetim kurarım diye bilimsel-teknolojik hesaplara girişmesinden" kaynaklanmaktadır". İnsanın içinde bulunduğu bu durum aynı zamanda onun geleceğine de yansımaktadır.¹

Toplum mühendisleri, ya da gelecekbilimciler, insanın geleceğine ilişkin yorumlarda, insan "kendisi için gene kendisi tarafından hesaplanan olanak çemberi içine kapanmış" olarak ele alınır.² Egemen düşünüş biçiminin belirlediği bu yorumlarda, insanın geleceği "şimdinin sürdürülmesi" olarak değerlendirilir.³ Heidegger, söz konusu bu "düşünmenin teknik yorumlanması" sürecinin "yurtsuzluk" sorununa yol açtığını, "yurtsuzluk" sorunun temelinde ise Varlığın anlamı sorunun unutulmuş olmasının yatırdığını düşünür. Çağımızda insan düpedüz "teknik" koşullarda, "teknolojik" bir ortamda, Varlıkla olan bağı yitirmiş, Varlıktan uzaklaşmış olarak yaşıyor.. Heidegger'in sözleriyle, "gezegen ölçeğindeki teknik" insanı toprağından kopararak köksüzleştirmiştir.⁴ Bu anlamda, günümüz "küreselleşme" ya da benzeri kavramlar, bu "köksüzlük"ün büründüğü kavramlardır.

Heidegger, "köksüzlük"e yol açan durum kavranmadıkça çağımız insanının "yurtsuzluk" olarak betimlenen durumu aşmasını olanaksız görür. Bu durum da "kesinlikle bilimsel-teknolojik planlama ve işleyişin yolları ve araçlarıyla" aşılamaz.⁵ Bu durumda "teknolojiyi tutkuyula olumlamak gibi, ona karşı isyan etmek de çözüm değildir".⁶ Diğer bir deyişle, teknolojiye düşman olmak ya da teknolojiye sarılmak çözüm değildir. Yaygın anlayış teknî, kullanımından bağımsız değeriyle, ne iyi ne de kötü; yalnızca yansızdır. Heidegger'e göre tekniği bu şekil yansız bir şey olarak gördüğümüz de, olabilecek olan en kötü tarzda tekniğe teslim oluruz. Bu yüzden çağımızda insana yönelik

* Prof. Dr. Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

¹ Heidegger, "Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu", Çev. Leyla Baydur, Derl. H. Ü. Nalbantoğlu Patikalar: *Martin Heidegger ve Modern Çağ*, Ankara: İmge,1997, s.24.

² A.g.e.

³ A.g.e.,23.

⁴ Martin Heidegger, *Professör Heidegger, 1933'te Neler Oldu?* Çev.Turhan Ilgaz, İstanbul:YKY. 1993, s.26,28.

⁵ Heidegger "Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu", Çev. Leyla Baydur, Derl. H. Ü. Nalbantoğlu Patikalar: *Martin Heidegger ve Modern Çağ*, Ankara: İmge,1997, s.24.

⁶ Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa Yayınları, 1997, s.56.

tehdit, “tek başına insani yapıp-etme” ile giderilemez.⁷ “Kapanmışlık hiçbir zaman insan tarafından aşılamaz; ama insan olmaksızın da aşılamaz. Gerekli olan öncelikle, kapanmışlık içinde neyin egemen olduğu üzerine düşündürmektir. Böyle düşünmenin eylem için başlangıç olmadığı, bizzat insan-dünya ilişkilerinin değişimini başlatabilecek, belirleyici bir eylem olduğu görüşünün benimsenmesi gerekir”.⁸ Yoksa bilimsel, teknolojik devrimlerle, onların hesaplayıcı düşünme tarzına kapılmış olmak, insana yeniden düşünme karşısında kayıtsızlık bedelini ödeyecektir. Varlığı yeniden düşünmeye kayıtsızlığın bedelinin çok ağır olacağına dikkat çeken Heidegger, önemli ölçüde haklı çıkmıştır.

Varlığın unutulmuşu bir bakıma insanın kendini unutulmuşudur. Heidegger’e göre Varlık sorusunun, iktidar hırsı ile çıkarıcı amaçlar doğrultusunda ölçülebilir, dolayısıyla hükmedilebilir, tüketilebilir olana indirgenişi, “Varlık-unutulmuşluğu” sürecinde en önemli evre olmuştur. Bu yüzden modern teknolojinin temelindeki Varolanı denetlemeye, “el-altında-duran” a dönüştürmeye yönelik “hesaplayıcı”, “planlayıcı”, “nesnelleştirici” düşünme biçiminin Varlığı anlaması, insan özünün Varlıkla ilişkisini yerine getirmesi mümkün değildir. Çünkü modern teknikte “dolayumsuz bir şekilde el-altında-olmak” için düzenlenen her şey “kendine özgü bir duruş” a sahip olup “mevcut olma tarzı”ndan öte bir şey belirtmez. Bu açıdan baktığımızda çağımız insanı, Varolanların çok çeşitliliği içinde “Varlık-unutulmuşluğu”nu yaşar. İşte bu düşünme biçiminin çağımızdaki egemen durumu, insanın tehdit altında olduğu anlamına gelmektedir. Ancak Heidegger’e göre insana yönelik asıl tehdit sanıldığı gibi teknikten gelmez; tehlike tekniğin özünden gelir ve “teknik, tekniğin özüyle aynı şey değildir”.⁹ Heidegger tekniğin özüyle, teknolojinin gün gelip insana zarar verebilecek makinelerini, insanı yok edebilecek silahlarını, yani teknik olanı kastetmez. Çağımızda insana yönelik asıl tehdidi teknik olanda görmek, teknolojiyi teknolojik nesnelere özdeş kılmanın bir sonucudur. Bu nedenle “yalnızca teknik olanı tasarladığımız ve öne çıkardığımız ve bununla yetindiğimiz ya da ondan kaçındığımız sürece, tekniğin özüyle bağımızı asla kuramayız”.¹⁰ Heidegger için tekniğin özü hiçbir zaman teknik olan her şeyin ortak adı ya da onlardan birinin adı olmamıştır. Heidegger güncel ya da teknik bir tehditten öte, bu güncel ya da teknik olanı belirleyen tarihsel bir tehditten söz eder.

Bu tarihsellik Varlık olarak insanın varoluşunu gerçekleştirmesini belirleyen şeyde yatar. Bu bakımdan Heidegger teknik-olan olarak teknolojinin tehlikeli olmadığını; tehlikeli olanın modern teknolojinin özünde hüküm süren, “meydan okuma anlamında bir saldırı” karakterine sahip olan “gizini-açma”nın, yani bir bilme biçimi olarak “çerçeveleme”nin tahakkümü olduğunu belirtir.¹¹ Buradaki bilme biçimi aslında bir düşünme biçimidir. Heidegger belli ki, “temsilci düşünce tutumu”nu üzerimizden nasıl atacağımızı düşünür. Artık teknolojiyi teknik olanla temsil etmekten vazgeçmek gere-

⁷ A.g.e., s.96.

⁸ Heidegger, “Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu”, Çev. Leyla Baydur, Derl. H. Ü. Nalbantoğlu, *Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ*, Ankara: İmge, 1997, s.24.

⁹ Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. Çev. Doğan Özlem, İstanbul:Paradigma Yayınları, 1998, s.44.

¹⁰ A.g.e.

¹¹ Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa Yayınları, 1997, s.56.

kir. Çünkü “teknik dünyanın bütününe dair bu temsil yoluyla her şey gerisin geri insana indirgenir ve en iyi halde de teknik dünyanın bir etik talebine ulaşılır”, dolayısıyla “bu temsile bağımlı kalmak, tekniğin yalnızca insan işi olduğu sanısını güçlendirir.” Tekniğin özünde yatan şey açığa çıkarılmadıkça teknik olanla teknoloji arasında ki bulanıklık da giderilemez. Bu yüzden “tekniğin özünden çıkıp konuşan Varlığın seslenişini ise kimse duymaz”.¹² İşte bu düşünme biçiminde “teknik olan, en geniş anlamda ve çok çeşitli görüngülerine göre düşünüldüğünde, taslağını insanın çıkardığı plan olarak geçerlidir; nihayet bu plan da insanı şöyle bir kararın eşliğine getirir: Kendi planına boyun eğmek ya da onu boyunduruk altına almak”.¹³ Bu plan ise insanın güç talebine sürekli artırır.

Çağcıl teknolojinin özünde hüküm süren giderek güçlenip çağımızda yaygınlaşmış düşünme biçimi Heidegger’e göre, başlangıcı Platon ile Aristoteles’e kadar gider. Bu düşünme biçimi, “yurtsuzluk” sorununun temel nedeni olan “Varlık-unutulmuşluğu”na yol açmış; insan düşünülmesi gereken olarak Varlığı düşünemez olmuştur. Varlık, kendisi üzerine düşünmesi gereken de uzaklaşmıştır. Bir bakıma insan kendisinden uzaklaşmıştır. Düşünmenin “düşünülməsi gerekenin kendisi”nden, yani “Varlığın düşünmesi” olmaktan uzaklaşması, Varlığa hakim olmanın aracı olmaya dönüşmesi beraberinde dilin yanlış ve tehlikeli kullanımını da getirmiş; dilin bu biçim kullanımı da insanın Varlıkla ilişkisini bozarak çağımız insanını “yurtsuz”laştırmıştır.¹⁴ Varlığı düşünmenin olanağı tehlikeye girmiştir.

Varlık anlamını anaçak insan aracılığıyla bulabilir. Heidegger için “yurtsuzluk” sorunu, insanın “kendi özünün en yüksek değerini” gerçekleştirmekten uzaklaşmasıyla ve ona yabancı kalmasıyla ilgili bir sorundur; bu yüzden insanın yurdunda, evinde olması, kendi özünün en yüksek değerine girmesi, kendi özünü görmesi anlamına gelmektedir.¹⁵ Bu “en yüksek değer”, bu yeryüzünde her “mevcudiyete-çıkma”nın ve bununla birlikte ta en baştan mevcudiyete-çıkmanın “gizlenmesinin gözeticisi olmak”ta yatar.¹⁶ Sadece insan, gizini açması için Varlığın örtüsünü aralayıp Varlığa anlam verebilir. İşte, dil içinde, dil ile Varlığa bu anlam veriş, aynı zamanda insanın kendi yurdunu oluşturması, kendi evini yapması anlamına gelmektedir. Varlık, evini ise insan kurar.

İnsan yalnızca Varlığın evini kuran değil aynı zamanda bu kurma ilişkisinde kendi özünü de ortaya çıkartandır. Heidegger’e göre özü Varlık ile ilişkisinde ortaya çıkan insanın, Varlıkla olan bağının kurulabildiği yer dildir; çünkü insan, ancak dilde Varlığa yanıt verebilir. “Özli düşünme”, yani “Varlığın düşünmesi” olan düşünme, bu yüzden, kendi hakikatinin aydınlanması için insana gereksinim duyan, bunun için insanı talep eden Varlığın talebine, Varlığa uyacak sözü arayarak yanıt verebilir; dolayısıyla da “Varlığın insanın özüyle bağı” gerçekleştirebilir. “Bu, dilin kullanılmasıyla ilgili

¹² Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, Çev. Necati Aça, İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997, s.21.

¹³ A.g.e.

¹⁴ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Çev. Yusuf Örneç, Ankara: Felsefe Kurumu Yayınları, 1994, Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa Yayınları, 1997.

¹⁵ Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa Yayınları, 1997, s.88-89.

¹⁶ A.g.e.,94

kaygıdır".¹⁷ Heidegger "özlü düşünme" olarak adlandırdığı düşünmeyi, "Varolanın varolanlığını kavram haline getiren" metafizik düşünmeden de, "kedisini sadece Varolanın hesaplamasına bağlayan" kesin düşünmeden de ayırır.¹⁸

Varlığı, denetlenebilir, kullanılabilir, kontrol edilebilir olarak dile gerime biçimi, Varlık üzerine özlü düşünmeden ayırır. Heidegger'e göre "Olagelme olarak Varlık"ın sözcülemi "töz", "öz", "mutlak" gibi Batı metafiziğinin sabitlik, kalıcılık, zaman-dışılık belirten kategorileriyle ya da bilimin matematiksel formlere indirgenmiş diliyle ifadesi, düşünmenin Varlığın düşünmesi olmaktan ayrılmasıyla, insanın Varlığı kendi amaçlarına uygun kalıplara sokma arzusuyla ilgilidir. Çağımızda her şey insanı el-altında-duran olarak ilgilendirdiği için, insan yalnızca el-altında-duranın düzenleyicisi olup düşüşün en uç noktasına gelir; yani kendisinin de el-altında-duran olarak ele alınacağı noktaya. Böyle insan, kendisini yeryüzünün efendisi konumuna yükseltir. "Çerçeveleme"nin meydan okuyucu talebine itaat eden insanın Varlıkla ilişkisindeki rolünü bu şekil görmesi, "insanın karşı karşıya kaldığı her şeyin yalnızca kendi ürünü olduğu ölçüde mevcut olduğuna dair yanıltıcı izlenimi"ni yaygınlaştırır; bu yanıltıcı izlenim de insanı her yerde, her zaman "kendisiyle karşılaşmış yanılgısı"na düşürür.¹⁹ Halbuki bu durumda insan çerçevelemenin meydan okumasına kesin bir şekilde eşlik ettiği için, asla kendisini kendisine söz yöneltilen biri olarak göremeyecektir. Varlık insanın özüyle ilişkisinde ortaya çıktığı için, "yalnızca kendinden hareketle, bir tek kendinden hareketle insan olan insan diye bir şey yoktur".²⁰

Heidegger'e göre "el-altında-duran"ın düzenlenmesini ve güvenceye alınmasını amaçlayan "çerçeveleme" insanı daha kökensel bir "gizini-açma"ya girmekten men ettiği için, insan daha ilksel bir hakikatin çağrısını deneyimleyemez. Aslında "çerçeveleme" Varlığın "gizini-açma"sının tek bir tarzıdır. Çağımızda Varlığa olan ilgisinde ortaya çıkan insanın özü ile ilgili bir tehlike varsa eğer, bu tehlike hiçbir zaman teknikten gelmez; tekniğin özünde hüküm süren "çerçeveleme"nin meydan okuyan talebinden gelir. Heidegger, tekniğin üstesinden gelmenin ve ona karşı eylemenin herhangi bir olanağını yadsır. Teknik hiçbir zaman kendine de teknik çerçeve olmuş bir insan eylemiyle denetlenemez. Bu yüzden teknik "kendisinin üzerinde yoğunlaşan beşeri bir edimin, gerek olumlu yöndeki gerekse olumsuz yöndeki bir edimin idaresi altına asla girmeyecektir".²¹ "Özü varlığın kendisi olan teknik, hiçbir zaman insan tarafından aldedilemez".²² Ancak bu insanın tekniğe çaresiz teslim edildiği anlamına da gelmez. O halde "teknik dünya, kendisinden öteye yapılacak bir atlayışı kesinlikle engelleyici türde bir dünyadır görüşüne de pek takılıp kalmamalıyız".²³ İnsanın tekniği gözetebilmesi ve özleri bakımından teknikle insan arasında özlü bir ilişkinin kurulabilmesi mümkündür. Zaten insanın özü de Varlığın özünü korumak üzere Varlık tarafından

¹⁷ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Çev. Yusuf Örnek, Ankara: Felsefe Kurumu Yayınları, 1994, s.50-51.

¹⁸ A.g.e., 44,48.

¹⁹ Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa Yayınları, 1997, s.86.

²⁰ A.g.e., s.93.

²¹ Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, Çev. Necati Aça, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 47-48.

²² A.g.e., s.48-49.

²³ Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, Çev. Necati Aça, İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997, s.27.

gereksinilen bir özdür. Heidegger'e göre Varlık kendi özünün unutulmuşluğuna düşünme ile yüz verecek; böylece Varlık özünün hakikatine dönmüş olacaktır. İşte bu, Varlığın unutulmasının Varlığın özünün korunmasına dönüşüdür. Tekniği, yeniden insanın yaratıcılığını ortaya çıkarabilecek yeni bir anlama ulaştırmak için düşünmenin Varlığın düşünmesi olması gerekir. Bu düşünümü gerçekleştirecek olanlar şairler ve düşünürlerdir.

Heidegger'e göre şeyler ilk kez dilde –sözcüklerde- Varlığa gelip görünüşe çıktığından, dil Varlığın evidir; şairler ve düşünürler de bu evin bekçileridir; onların bu bekçiliği, Varlığın hakikatinin koruyuculuğunu üstlenip Varlığın görünüşe çıkmasını sağlar. Böylece insan, Varlığın evi olan, yurdu olan dilde, dil ile varolur.

Heidegger, insan için sahici bir varolma tarzından söz eder. Böyle bir sahici varoluş, insan Varlığın hakikatinin koruyuculuğunu üstlenip dil içinde söz konusu görünüşe çıkmayı sürdürdüğü ölçüde olanaklıdır. Varlığın hakikatinin bekçiliği, “her tarihsel insanın eylemesiyle –özlü düşünme de bir eylemdir- ulaşılan Varolmayı, Varlığın onunun korunması için, elden bırakmamaktaki ısrarından kaynaklanır”.²⁴ Çünkü, “Varlığın açıklığında açıkta durarak içerde durması sayesinde, Varlığı Varlıkta Varlıkça ödüllendirilmiş bir Varolan” olarak insan “kendi özünü zaten (varlığın açıklığı) içindedurmada-ısrar-etmekle” sürdürebilir.²⁵ Bu sürdürmede insanın bir tür fedakarlık olan ısrarlı karalılığının “amaca ulaşma hırısı”na ya da her şeyin “bir fayda ya da faydasızlıkla ölçüldüğü hesap yapma”ya tahammülü yoktur. Çünkü “böyle bir hesaplama, fedakarlığın özünü bozar”.²⁶ Bu durumda “Varlığın hakikatinin korunmasına yönelik olarak insan varlığının Varolan için harcanmasına” razı gelme kararlılığı olarak fedakarlık, “Varolana veda etme”yi içerir.²⁷ Ancak bu yolla insan Varlık ile ilişkisinde Varlığın hakikatinin bekçiliğini üstlenir.

Heidegger'de Varlığın hakikatinin bekçiliği, aslında Hiç'in bekçiliği anlamına gelmektedir. “Varlığın Peçesi” olan Hiç, “Varlığın hakikatine aittir”; bu nedenle “Hiç, köklü bir şekilde açığa çıkmaksızın, kendi-olma da, özgürlük de yoktur”.²⁸ İnsanın sahici varoluşunun, bu durumda kendiliğinin ve özgürlüğünün gerçekleşimi, Hiç'in tecrübesine bağlıdır.

Ancak Varolanda ısrar etikçe ve kendi etkinliklerimizde Varolana takılıp kaldıkça, “Hiçten uzaklaşır, böylece de kendimizi Varolmanın kamudaki yüzeyselliğine iteriz”. Bu durumda insan için sahici olmayan bir varolma tarzı ortaya çıkar. Sahici olmayan varoluş insana kendisinin ne olduğu sorusunu unutturur. Bu yüzden Heidegger'e göre insan “kendisinin ne olduğunu ancak Hiçten vazgeçmezse anlayabilir”; çünkü “Hiç sorusu bizi -soranları- soru haline getiren metafizik bir sorudur”.²⁹ Heidegger, “Varolmanın temel olayı”, “Varolmanın ta kendisi” dediği metafiziği, “Varolanı, Varolan

²⁴ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Çev. Yusuf Örnek, Ankara: Felsefe Kurumu Yayınları, 1994, s.50.

²⁵ A.g.e., s.17.

²⁶ A.g.e., s.50.

²⁷ A.g.e., s.49-50.

²⁸ A.g.e., s.52,46,35

²⁹ A.g.e., s.41.

olarak ve bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için, onun ötesi hakkında soru sormak” olarak anlar.

“Hayır demenin” kökeni ve “Varolanın tümünün tam bir değillesmesi” olarak Hiç, herhangi bir şey, nesne gibi bir Varolan olmadığından, bu kökten değilleme, ancak “Varolmanın temeli”nde “Hiçin temel tecrübesi”yle gerçekleşebilmektedir. Heidegger’e göre “Hiçin temel tecrübesi”nde Hiç’i ortaya çıkaran bir korkuyla yüzleşilir. Çünkü bu korku anında kendimizi Hiç’in ortasına fırlatılmış buluruz.

Heidegger için korku “kendimizi Varolanın bütünü ortasında bulmamızı sağlar”. Böylece Varolmanın korku temeli üstünde Hiç’in içine bırakılmışlığı, insanı Hiç’in beklisi haline getirir. İşte bu durum “bütünüde Varolanın ötesine geçmektir”; yani Hiç içerisinde insanın kendisini sürdürmesi ile “bütünüde Varolanın ötesi”ne geçilmekte; işte Varolan bu yolla aşılmaktadır. Hiç hakkında soru, bu nedenle metafizik bir sorudur. Çünkü “bu öteye geçme, metafiziğin ta kendisidir. Metafiziğin ‘insan doğasına’ ait olması bu anlama gelir”. Eğer “Varolma kendi özünün temelinde aşmayı gerçekleştirmeseydi, yani kendisini önceden Hiçin içine bırakmasaydı, hiçbir zaman Varolanla ve tabii ki kendisiyle de ilişkiye giremezdi”.³⁰

Heidegger’e göre Varlık, Varolanda bulunan bir özellik olmadığından, Varolan nesnelendirilemez. Ancak “Varolanın nesnelendirilmesi, Varolanın elde edilmesi ve emniyete alınmasıyla ortaya çıktığı ve kendi ilerleme imkanlarını buradan sağladığı için nesnelendirme Varolanda ısrar eder ve onu Varlık sanıverir”. İşte Varolanı hesaplayarak nesnelendirmenin bir biçimi olan modern bilimin Varlığı anlayamamasının nedeni de budur. “Bilimin özelliği onun kendine özgü bir açıklıkla, ilk ve son sözü yalnızca nesnenin kendisine bırakmasında yatar”. Bu nedenle bilim, “Hiç, ‘olmayan bir şey’ diye terk etmiştir”.³¹

Heidegger için “Varlık, varolan-olmayandır” ve “Hiç özünü Varlık olarak sürdürür”. Heidegger bu şekilde Varlık ve Hiç arasındaki derin ilişkiyi vurgulayarak, “Varlık ve Hiç birbirine aittir” der. “Derin fakat henüz açılmamış özünü Hiçin köklü korkuda bize gönderdiği Varlık olmasaydı, Varolanın tümü Varlıksızlık içinde kalırdı”. Çünkü, korkuda açığa çıkan Hiç’in tecrübesi, Varlığı anlamının tek yoludur, Varlığın tecrübesi ancak Hiç içinde edinilebilir. Çünkü, “Hiç, Varolanın, Varolan olarak açığa çıkmasının, insan Varolması için olanaklı kılınmasıdır”.³²

Heidegger’e göre Hiç ile derin ilişkisinden ötürü Varlık, Varolandan hareketle anlaşılabilir. Hiç’i açığa çıkaran korku, sadece “Varolmada uyanabildiğinden”; yani “Varolmanın temelinde” açığa çıktığından; “Hiç, buradan hareketle soruşturulmalıdır”. Heidegger “düşünmenin başka bir kökene doğru yönlendirilmesi” gerekliliğinden söz ederken bunu kastetmiştir. Varlığın hakikati hakkındaki sorudan, yani Hiç’ten yola çıkan bir sorgulamada “insanın özüyle ilgili bir düşünüş gerekli hale geldiği” için; bu tarz sorgulamayla, “Varlığın hakkındaki soruyu sormayan”, sadece “Varolanın Varolan

³⁰ A.g.e., s.35-41.

³¹ A.g.e., s.25-41.

³² A.g.e., s.35,46.

olarak ne olduğunu söyleyen” ve bu nedenle “Varlığın insan varlığıyla köklü bağına engel olan” metafiziğin aşılması, olanaklı hale gelecektir.³³

Heidegger’e göre “Varolma”, “insanın, içinde insan olarak bulunduğu öz alanı”dır. Heidegger, “Varolma”nın Varlığın açıklığı ile olan bağına ilişkin şunları söyler: “Hem Varlığın insanın özüyle olan bağını, hem de insanın Varlık olarak Varlığın açıklığıyla, özce ilişkisini” dile getiren Varolma, “her şeyden önce yer olarak, yani, Varlığın hakikatinin yeri olarak tecrübesi edinilen ve buna uygun olarak düşünülmesi gerektirir”.³⁴ Burada Heidegger, birbirleriyle derin bir ilişkileri olduğunu vurguladığı Varlık ile Hiç’in, Varolma ile ilişkisine; başka bir deyişle “özlü korku” içinde aydınlanan Varlığın insanla olan ilişkisine dikkat çekmiş olur.

Heidegger’e göre Varlığın hakikatine ait olan Hiç, sadece korku sayesinde ve Varolma’nın temelinde açığa çıktığından, “bu özlü korkuyla açıkça cesaret etme, Varlığın tecrübesini edinmenin esrarlı olanağını sağlar”. İnsan, ancak korku anında Varlığın hakikati ile karşılaşabilir. Korku anında içimizi kaplayan “Varolanın tüm yabancılığıdır”. Çünkü korkunun dehşetinde “Varolan bütün dengesini yitirir” ve “bütünlüğünde Varolan raydan çıkar”. Böylece “korku karşısında her türlü ‘vardır’ sözü ortadan kalkar”. Heidegger için “bütünlüğünde Varolan”ın kaybolması ve dayanaklarını yitirmesi anlamına gelen Hiç’in yaşantısında “bütününde Varolanın kaybolması bize eziyet eder”; çünkü korku, “bütününde Varolanı raydan çıkardığı için, korku anında biz kendimizi de bir tekinsizlik ortamında, “sarsıntının sallantısında” buluveririz. “Bizim kendimizin -bu varolan insanların- Varolanın ortasında onunla birlikte raydan çıkmamızın nedeni budur”. İşte, korkunun “korkanı” sarsması bu yüzdendir.

O halde Hiç’in açığa çıkması esasında, sarsılması dolayısıyla insan varlığı Varolanla ilişkiye girebilir; böylece Varolanı da araştırabilir. Zaten “Varolanın ötesine geçmek Varolanın özünde gerçekleştirilebilir”. Heidegger’e göre “Varolan olarak Varolanın köklü açıklığı, Hiç korkusunun aydınlık gecesinde ortaya çıkar ve gösterir ki, o, Varolandır ve Hiç değildir. Bizim tarafımızdan söylenen “Hiç değildir” ya da “Varolan vardır” ifadesi Varlığın sedasız sesinin sözüne verilmiş insanca yanıtıdır; bu aynı zamanda insanın ve Varlığın birbirlerine bağlandıkları yerdir.³⁵

Heidegger’e göre insanın gün gelip öleceğini bilmesi, “Varolma”da öyle derin uçurumlar açar ki, “bu bilgi en öz ve derin sonluluğu özgürlüğümüze yasak eder”. İşte bu derin sarsıntının yaşanması, insanı Hiç’in bekciliğini üstlenmeye yöneltir. Hiç’in bekciliği korkunun açığa çıkardığı Hiç içinde devam etme cesaretini göstermek demektir ki, böylesi bir cesaret de ancak “yaratıcı özlemin yumuşaklığı ve güler yüzlülüğü” ile gizli ittifak içinde bulunmaktan geçecektir.³⁶

Heidegger insanın herhangi bir şey, nesne gibi bir Varolan olmadığını söylerken bunu şöyle ifade eder: İnsan “Varoluş tarzındaki Varolandır ve sadece insan varolmaktadır”. Buradaki “Varoluş” sözcüğü, Heidegger’e göre sadece insan varlığını ifade

³³ A.g.e., s.12-13.

³⁴ A.g.e., s.14.

³⁵ A.g.e., s.32-44.

³⁶ A.g.e., s.38.

etmek için kullanılabilir. İşte Heidegger bu yüzden insan varlığı olarak bizim “Varlığın açıklığı içinde durmaya katlanmayı –kaygıyı- ve en uç olana dayanmayı –ölüme varolmayı- birlikte Varoluşun tam özü olarak düşünmek zorunda” olduğumuzu bildirir.³⁷ Bunun için insan Varlığın tecrübesini edinmenin olanağını sağlayan korkuya hazır olmalı ve bu korkudan korkmamalıdır. Bunu yapmak “insanın özüyle ilgili bu en yüksek talebi yerine getirmede diretmeye evet demektir”. Çünkü “Özül korkuya” cesaret etme insanın kendi özünün en yüksek değerini gerçekleştirmesini, kendi özüne yabancı kalmamasını olanaklı kılmaktadır. Heidegger bu olanaklılığı şöyle tarif eder: “Uçurumun dehşeti olarak özül korkunun yakınında ürperti oturur. O, insan varlığının, kalıcı olan içinde evinde imişçesine kaldığı yeri aydınlatır ve korur”.³⁸

Çağımız insanın “yurtsuzluk” sorununun aşılması, insanın yeryüzü üzerindeki e-fendilik iddiasını terk edışıyle gerçekleşecektir. Bu da ancak insanın “Varlığa olan bağında Varlığın koruyuculuğunu üstlenmesi” ile mümkün olacaktır. Heidegger için bu, Varlığın anlamı sorusuna yeniden dönüştür. Burada gerekli olansa, “Varlığın hakikatıyla bağında insanın özüne ulaşabilmesi için düşünmeyi bir yola çıkarmak, Varlığın kendi hakikati içinde düşünebilmesi için düşünmeye bir patika açmaktır. Bu yolda, yani Varlığın hakikati hakkındaki sorunun hizmetinde insanın özüyle ilgili bir düşünüş gerekli hale gelir”. Kısacası, Heidegger’e göre “yurtsuzluk” sorununun aşılması, “düşünme”nin daha düşünürce bir düşünme haline gelmesine bağlıdır.³³ Bu düşünme, “hesaplanamayanın yavaş işaretlerine dikkat eden, Varlığın hakikatine dikkat gösteren ve bu şekilde, tarihsel insanlıkta yerini bulması için hakikatin Varlığına yardım eden” düşünmedir.³⁹

İşte Heidegger, şiire kaynaklık eden düşünmenin böyle bir düşünme olduğunu belirtir: Çünkü düşünürce düşünme ile aynı kökenden, “köklü düşünmeden kaynaklanan” şiirde, söze dikkat etmenin en saf şekli bulunur.⁴⁰ Heidegger’e göre şiirde amaca ulaşma hırsı yoktur; şiir kendiliğinden, “esin” yoluyla gelir. Şairin tek tasası şiir kurmadır ve şiir kurma da aslında bir adlandırmadır. “Şiir kurma bir bulmadır” ve “şiir kurmada ilk yurda gelme bulunur” diyen Heidegger için, şairin bu adlandırması, gizemi korur; çünkü şair, “yakına yakınlığın gizemini söylemekle gelir yakınlığa”.⁴¹ “Şairin tasası için geçerli olan tek şey şudur; tanrısızlık görüntüsünden korkmadan tanrının yokluğuna yakın kalmak ve yaygınlaşmış yokluğun yakınlığında o kadar uzun bir süre dayanmak ki, sonunda bulunmayan tanrının yakınlığından, yüksekleri adlandıran başlangıçtaki söz barınsın”. Şiiri dinleyenler, yani sadece “özenli işitenler”, şairin “tasasıyla ilişki içine girerler”. Onlar “söylenmiş söze dikkat göstermekle ve doğru yorumlanıp tutulsun diye onun üzerinde düşünmekle şaire yardım ederler”.⁴² Kendilerini şiirin ellerine bırakan özenli dinleyiciler, şiiri anladıklarında, “anlam içinde her biri için ken-

³⁷ A.g.e., s.14-15.

³⁸ A.g.e., s.47.

³³ A.g.e., s.13-14.

³⁹ A.g.e., s.51.

⁴⁰ A.g.e.

⁴¹ Heidegger, “Yurdavariş/Hısımlara”, Çev. Oruç Aruoba, *Defter Dergisi*, 25, 1995, s.20-26.

⁴² A.g.e., s.29-30.

dine uygun tarzda, yurdavariş olup biter”.⁴³ Heidegger’e göre, “görmekli çağlarda”, Grek ülkesinde “tekhne” adını taşıyan sanatlar, “tanrısal ve insani kaderlerin diyalogunu ıslıl ıslıl bir parlaklığa büründürdükleri” için Varlığa anlam vermenin, dolayısıyla insanın yurdunu inşa etmenin doruğuna vardılar.⁴⁴

Abstract

Being, Technology, Being homeless

Heidegger claims that the situation of human being in era lies in the relation of human essence to the essence of modern technology. Desire of human being to win over nature has destined human to the technology. Human being has forgotten the question of Being, and deprived his essence from the Being. Thus human being has encountered a situation of “being homeless”. I explore the relation that Heidegger considered between modern technology and being homeless, and than argue that the concept of “being homeless” is the key word to understand Heidegger’s criticism of technology.

Keywords: Being homeless, Technology, Being, Knowledge

Kaynakça

Heidegger, Martin. “Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu”, Çev. Leyla Baydur, Derl. H. Ü. Nalbantoğlu Derl. *Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ*, Ankara: İmge, 1997, ss. 1-27.

Heidegger, Martin. *Professör Heidegger, 1993'te Neler Oldu?* Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Y.K.Y. 1993.

Heidegger, Martin. *Tekniğe Yönelik Soru*. Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa Yayınları, 1997.

Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?* Çev. Yusuf Örneke, Ankara: Felsefe Kurumu Yayınları, 1994.

Heidegger, Martin. *Nedir Bu Felsefe?* Çev. Ali İrgat, İstanbul Afa Yayınları, 1995.

Heidegger, Martin. “Yurdavariş/Hısımlara”, Çev. Oruç Aruba, *Defter Dergisi*, 25, 1995, 18-31.

Heidegger, Martin. “Zaman Kavramı”, Çev. Saffet Babür, *Aristoteles/Augustinus/Heidegger: Zaman Kavramı*, Ankara. İmge Yayınları, 1996, 58-101.

⁴³ A.g.e.

⁴⁴ Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa Yayınları, 1997, s.97.

GAZÂLÎ VE İBN-İ SÎNA İLE ÖLÜM KORKUSUNDAN KURTULUŞ ÜZERİNE

Faruk Karaca*

Bilindiği gibi ölüm, bütün canlıların ortak kaderidir. Ancak canlılar içinde öleceğini bilen tek varlık insandır. İnsana özgü bu bilinç durumu, ölüme ilişkin değişik tutumlar geliştirilmesine neden olmuştur. Örneğin, bir olgu olarak ölümün evrenselliği ne kadar gerçek ise, insan için bir özlem ve istek olarak ölümsüzlük arzusu da o derece evrensel ve psikolojik bir gerçekliktir¹. Çünkü ölüm ne kadar evrensel bir korkuya neden oluyorsa, hayat ondan daha fazla bir cazibe üretmekte, İslam peygamberi Hz. Muhammed'in söylediği gibi "yaşama arzusu insanda hiç yaşlanmamaktadır"².

İnsandaki ölümsüzlük arzusu o kadar güçlüdür ki, şeytanın bile, ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem ve eşi Hz. Havva'yı, bu arzuya kandırdığı bildirilmektedir³. Benzer bir şekilde, İspanyol filozof Miguel de Unamuno da "yok olmaktansa ebediyen cehennemde yanmaya razı olduğunu"⁴ belirterek, bu duyguyu bir başka şekilde ifade etmiştir.

Ölüm fenomeni, bu şura vakıf olabilen tek varlık olan insanda varlıksal bir kaygı yarattığından, insanlık tarihinin başlangıcından beri derin ilgi uyandıran konuların başında gelmiş, insanlar ölümün yaydığı korkuyu bertaraf edebilmek için çeşitli alternatifler bulmaya çalışmıştır. Bu makalenin konusu ise, Gazâlî ve İbn-i Sîna'ya göre ölüm korkusuna neden olan ve onu hafifleten faktörleri belirlemek ve bu iki düşünürün konuyla ilgili tespitlerinin modern tanatolojik çalışmalar arasındaki yerini değerlendirmekten ibarettir.

Batı dünyasında psikolojik perspektiften ölüm konusunu irdeleyen birçok araştırma (thanatological research) yapılmasına rağmen, diğer konularla karşılaştırıldığı zaman bu girişimlerin sınırlı olduğu söylenebilir. Batı dünyasında tanatoloji çalışmalarının tarihi ancak 1950'li yılların sonlarına kadar gidebilmektedir. Bu durum büyük oranda bu çevrelerde ölüm fenomeninin uzun bir müddet tabu olarak algılanmasına bağlanmaktadır. Problemin felsefi bir mesele olarak mülhaza edilmesi ve psikolojide kapsamlı çalışmalara değer bir konu olarak kabul edilmemesi de bu gecikmeye katkıda bulunmuştur. Literatüre bakıldığında ölüm fenomeninin, hemen hemen bütün filozoflar tarafından ele alındığı ve konuyla ilgili çeşitli görüşler ileri sürüldüğü görülmektedir. Örneğin birçok araştırmacıya göre, ilkçağ filozoflarından Sokrates'in Pahidon'da ölümle ilgili olarak sorduğu sorular, ölüm konulu felsefeden ibarettir⁵. Yine ilk çağ filozoflarından Epikuros; "Biz varken ölüm yok, ölüm varken biz yokuz" felsefesini, ölüm

* Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Başkanı

¹ Hick, John, *Death and Eternal Life*, Mc Millan Press, London, 1976, s. 55; Hökelekli, Hayati "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", *Uludağ Üni. İ.F. Dergisi*, Bursa 1991, c.III, sayı:3, s. 162

² Bk. Tirmizi, Ebu İsa, *es-Sünen*, Tah: Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Fikr, Beyrut, tarihsiz, Zühd, 28.

³ Bk. Araf, 7/20; Taha, 7/120.

⁴ Bk. Miguel de Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, Çev. Osman Derinsu, İstanbul 1986, s. 20-24.

⁵ Donovan, James M., *Sussing out of Religion*, New Orleans, 1996, s. 118.

korkusu için yegâne alternatif olarak ileri sürerken⁶, diğer taraftan Stoacılar, ölüm korkusunu hafifletmek için, ölüm düşüncesini hayatın bütün alanlarına yaymayı salık vermiştir⁷. Filozof olduğu kadar güçlü bir psikolog olarak da kabul edilen İbn-i Sîna ise, ölüm fenomenine psikolojik perspektiften yaklaşarak probleme müstakil bir risale yazacak kadar ilgi göstermiş, Gazâlî ise yazmış olduğu 88 eserin büyük çoğunluğunda ölüm konusuna merkezi bir yer ayırmıştır.

Konuyla ilgili görüşlerini daha ziyade “*Ölüm Korkusundan Kurtuluş ve Onun Düşüncesi Derdinin İlacı*” isimli risalesinde ortaya koyan İbn-i Sîna’ya göre hayat ve ölüm tabîî ve iradî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ona göre iradî ölüm; her türlü şehveti öldürmek ve şehvetlere düşkünlüğü terk etmektir. İradî hayat ise, insanın dünya hayatında peşinden koştuğu, her türlü yeme, içme ve şehvetten ibarettir. Tabîî hayat; ebedî olan ruhun gıpta edilecek ebediyete ilimlerden müstefit olduğu lezzetlerle bekâsını, cehaletten beraat ve kurtuluşunu ifade eder. Bundan dolayıdır ki, kendisinden hikmet isteyen kimseye, Eflatun: “İradenle öl ki, tabiatınla dirilesin” demiştir. Böylece tabîî ölümden korkan kimse, vukuu muhakkak olan bir şeyden korkmuş olmaktadır. Ölümün, insanın Allah’tan gelen varlığının yine O’na dönmesi demek olduğunu, bu durumda ölümden korkanların kendilerinden korkmuş olacağını düşünen İbn-i Sîna’ya göre, yokluğunu hayatında, noksanını tamamında zanneden birisinden daha kötü ve çirkin halli kim olaabilir⁸? Gazâlî’ye göre ise, insan uykuda iken rüyasında gördüğü bir takım şeylerin varlığına inandığından rüya esnasında onlardan şüphe etmemektedir. Ancak uyanınca rüyada gördüklerinin hiçbirinin aslının olmadığını anlayan insanın dünya hayatı, ahirete nispetle bir uyku hali sayılabilir. Öyleyse içinde bulunduğumuz hayat, bir rüyadan başka bir şey değildir. Ölünce uyanacağız⁹.

İbn-i Sîna ve Gazâlî, bazı konularda farklı düşüncelere sahip olsa da, konu ile ilgili olarak yaptıkları değerlendirmelerde ölümle ilgili duyguların, ölüm düşüncesi ve ölüme atfedilen manayla yakından ilişkili olduğunu tespit ederek ölüm korkusunun temelde bir tür “yanlış bilinç”ten kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir.

Gazâlî’ye göre ölüm korkusunun temelde dört nedeni bulunmaktadır:

- 1) Dünyasal zevklerden ayrılma endişesi.
- 2) Dünyada bırakacağı mal ve mülkün neden olduğu mülkiyet sevgisi
- 3) Cahillik ve ölüm sonrası hakkında bilgisizlik
- 4) Dünyada yapılan kötülüklerin ve çirkin davranışların hesabını verme endişesi. Gazâlî’ye göre hesaba çekilme kaygısının neden olduğu ölüm korkusundan kurtulmanın yolu son derece basittir: Negatif davranışlardan tövbe edip vazgeçmek ve pozitif davranışlara yönelmek¹⁰.

⁶ Lamont, C., “A Humanist View of Death” in *Death and Daying*, Ed: David L. Bender & Richard Hagen, Greenhaven Press, Minnesota, 1980, s. 23.

⁷ Aydın, Mehmed, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1980, s. 186.

⁸ Bk. İbn-i Sîna, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş ve Onun Düşüncesi Derdinin İlacı*, Çev. Hazmi Tura, Burhanettin Matbaası, İstanbul, 1942, s. 10.

⁹ Gazâlî, *İhya-u Ulumi'd-Din*, Ter. Mehmet A. Müftüoğlu, Pırlanta Yayınları, İstanbul, tarihsiz, IV, s. 1042.

¹⁰ Gazâlî, *Mizan'ül-Amel*, Ter. Remzi Barışık, Kılıçarslan Yayınevi, Ankara, 1970, s. 340-343.

Gazâlî'ye göre dünyasal zevklerden ayrılma ve geride bırakacağı mal ve mülkün neden olduğu mülkiyet sevgisinden dolayı üzülen insanın, asıl bilgisizliğine ve cahilliğine üzülmeye gerekmemektedir. Zira o dünyasal zevklerin öteki dünyada kendisine verilecek büyük nimetlere göre son derece değersiz olduğunu bilmemektedir. Bu sebepten ötürü ölümden korkan insanların yapması gereken, bilgilerini artırmaktır. Bu manada insanın önce kendi nefsi üzerinde düşünmeye başlayarak kendinin ve âlemin yaratılış gayesi başta olmak üzere kainat ve metafizik alem hakkındaki bilgisini genişletmesi, ölüm korkusunu hafifletecek en temel faktörlerden birisidir¹¹.

Ölümün her şeyden önce dünyanın ekolojik dengesi için vazgeçilmez bir fonksiyon icra ettiğini düşünen İbn-i Sîna, bu konuda özetle şöyle der: "Eğer ölüm olmasaydı, bizden asırlarca önce dünyaya gelenlerin hepsinin yaşıyor olması gerekirdi. Bu durumda ise sınırları belli olan gezegenimiz onlara dar gelir ve insanlar yeryüzüne sığmazlardı. Diğer canlılar bir yana¹² sadece insanların hiç ölmeden sürekli çoğalarak yaşadıkları düşünüldüğünde, belli bir zaman sonra insanların birbirlerine bitişik ve ayakta durdukları zaman bile yeryüzünün bunları sığdıramadığı ortaya çıkar. Bu durumda bunlardan artabilecek ne bir imaret, ne bir bina yeri, ne ekip biçecek bir arazi ve ne de bir ferd için tek bir gezinti mahalli kalmazdı. Bu durum az bir zaman için böyledir. Zaman uzayınca hal ve keyfiyet nasıl olacak¹³?"

İbn-i Sîna'ya göre, bu durumda vukuu muhakkak ve zaruri olan şeyler için hüznün hiçbir fayda temin etmediği gibi, dünyada ebedi hayat istemek veya bunun mümkün olabileceğini düşünmek, cahilliğin en üst sınırını ifade etmektedir. Buna göre ölüm, Allah'ın bir takdiri olarak O'nun canlılara bir ihsanı, bir lütfüdür. Bu gayenin arkasında başka bir gaye bulunamaz. Ölümden korkan, Allah'ın adlinden ve hikmetinden, belki de ihsan ve lütfünden korkuyor demektir. Ölüm ilahi bir bağış olunca, nasıl kötü bir şey olabilir¹⁴?

İbn-i Sîna'nın yukarıda bahsedilen görüşleri, modern bilim çevreleri tarafından ispatlanmıştır. Örneğin günümüz biyoloji bilimi, uygun şartlar altında tek bir bakterinin bile, 8 gün içinde geometrik çoğalma yoluyla dünyadakinden daha fazla bir canlı madde kütlesi sentetize (birleştirme) edebileceğini bildirmektedir¹⁵. Ayrıca evrimci biyologlara göre ölüm, canlı varlıkların evrimleri için de zorunludur. Onlara göre, fosillerin incelenmesinin de doğruladığı gibi, dönüşümcülük mekanizmasını gerçekleştirmek için, bireylerin doğmaları ne kadar zorunlu ise, ölmeleri de o kadar zorunludur. Zira canlı dünyanın ilk temsilcileri ölümsüz olsalar ve tıpkı kendilerine benzer bir şekilde çoğalsalardı, türlerin evriminin gerçekleşmesi mümkün olmazdı. Yine yalnız ölüm sayesinde biyosfer, genişlemeyen bir gezegende kendine yer bulabilmektedir¹⁶. Bu

¹¹ Gazâlî, *Mizan'ül-Amel*, s. 341-343.

¹² Günümüz verilerine göre insan türü, tabiatı yaklaşık 30 milyon canlıyla paylaşmaktadır.

¹³ İbn-i Sîna, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş*, s. 15.

¹⁴ İbn-i Sîna, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş*, s. 14-16.

¹⁵ Bk. Thomas, Louis-Vincent, *Ölüm, Çev. Işın Gürbüz*, İleştirim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 44-45.

¹⁶ Krş. Lepp, Ignace, *Death and Its Mysteries*, Trans: Bernard Murchland, McMillan Publishing, New York, 1968, s. 134-135; Lamont, *Humanist View of Death*, s. 25;

açıdan bakıldığında ekolojik denge ve hayatın devamı, ölüme bağlıdır¹⁷. Diğer yandan biyologlar, kol ve bacakların normal bir şekilde oluşumunda, hücre ölümünün zorunluluğunu ortaya koyarak, hayvan embriyosuna bu yok olmayı engelleyen bir madde enjekte edilmesi halinde, anatomik olarak korkunç yaratıkların ortaya çıkacağını bildirmektedir. Yine insan vücudunda her gün milyonlarca hücre ölmekte ve bunların yerlerine yenileri gelmektedir¹⁸.

İbn-i Sîna ve Gazâlî'ye göre ölüm korkusu, gerek muhteva gerekse işlevsellik açısından bilinçle yakından ilişkilidir. Bu bağlamda ölüm korkusunun en önemli nedeni, yukarıda bahsetmiş olduğumuz "*yanlış bilincin*" en çarpıcı sonucu olan cehalettir. Tıpkı en temel savunma mekanizmasının "bastırma" mekanizması olması ve her tür savunma mekanizmasında az ya da çok bir tür "bastırma"nın bulunması gibi, onlara göre ölüm korkusunu oluşturan hemen bütün faktörlerin az ya da çok "cehalet"le bir tür ilişkisi bulunmaktadır.

İbn-i Sîna'nın ölüm korkusunun nedenleri olarak öne sürdüğü faktörlerden bir-birleriyle yakın ilişkili olan üçü; "*ölümün gerçekte ne olduğunu bilmemek*", "*öldümden sonraki belirsizlik*" ve "*ölümle beraber ruhun da bedenden beraber yok olacağını, zannetmek*"¹⁹ tir. Ölümün tecrübe ötesi bir fenomen olması²⁰, ölüm fenomeninin evrensel ölçekte tatminkar tanımlamalarını imkansız kıldığından, olguya esrarengiz bir nitelik kazandırmakta ve bizatihi korku üretici bir fonksiyon icra etmektedir. İbn-i Sîna ise, ölümün, cevher olan ruhun araz olan bedenden ayrılması şeklinde anlaşıldığında, bu durumların kaygı yaratıcı bir faktör olmayacağı konusunda ısrar eder ve özetle şöyle der:

"Halbuki ölüm denen şey, ruhun beden denen aletlerini kullanmayı terk etmesinden başka bir şey değildir. Ruh, bedenden ayrıldıktan sonra, tabiat bulanıklıklarından süzülerek tam bir saadete ulaşarak ebedileşir. O bir cevher olduğundan dolayı, artık yok olması mümkün değildir. Bozulan veya yok olan şeyler, varlıkları bir cevhere muhtaç olduğu gibi aynı zamanda zıddı da olan şeylerdir. Halbuki cevherlerin zıddı yoktur"²¹. Bu durumda ona göre ölümden korkan, cevhere değil de onun arazlarına daha çok değer verdiği için bir tür yanılgı içindedir.

Gazâlî ise insanda "hayvani ve insani" olmak üzere iki çeşit ruh bulunduğunu, bunlar arasındaki ilişkinin anlaşılmadan ölümün hakikatini anlamının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Ona göre hayvani ruh, merkezi kalp olan vücudun en ücra köşelerine pompaladığı kan ile vücuda hayat veren cismani ruhtur. İnsani ruh cisim olmadığından bölünme kabul etmez. Aralarındaki ilişki ise, bir avcı ile silah arasındaki ilişkiye benzer. Bu ilişkide avcı insani ruh, silah ise hayvani ruhtur. Avcı maksadına ulaş-

¹⁷ Krş. Bilge, Muammer, *Metabiyojî, (Hücre, İnsan, Cemiyet, Hayat, Ölüm ve Ötesi)*, İstanbul, 1960, s. 291; Lepp, *Death and Its Mysteries*, s. 134-135.

¹⁸ Bk. Thomas, *Ölüm*, s. 20.

¹⁹ İbn-i Sîna, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş*, s. 6.

²⁰ Ölüm tecrübesinin mümkün olduğunu ileri sürerek, ölüm fenomeninin tecrübe dışı olduğunu tartışmaya açan bazı araştırmacılar ve bu tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Karaca, Faruk, *Ölüm Psikolojisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 123-140.

²¹ İbn-i Sîna, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş*, s. 7.

bilmesi için, silaha muhtaçtır. Ancak silahı olmadan da avcı, yine avcıdır. Hele avını avladıktan sonra silah, avcıya bir yükür. Bu noktadan sonra silahı kaybetmek, avcıyı üzmediği gibi tam tersine sevindirir. Ölüm denen şey de, avcının silahını bırakmasıdır²². Gazâlî'nin söylediklerinden öyle anlaşılmalıdır ki, ölüm konusunda en önemli olan şey; silahı ne zaman elinden almacağını bilmeyen avcının, silahsız kalmadan kendini sağlama alacak birikimi hazırlamasıdır. Özellikle dindar insanlardaki ölüm korkusunun temel nedenini de burada aramak gerekmektedir. Eğer kişi sahip olduğu teçhizatıyla, Yunus'un dediği gibi "canlar canımı buldum, bu canım yağma olsun" veya Mevlana'nın ölüm gecesini "şeb-i arus" olarak nitelemesi gibi, avını avladığı kanaatine ulaşmışsa, ölüm korkusunu da aşmış demektir. Ölümle ilgili diğer bütün korkular, bu algıya ulaşmaktan kaynaklanıyor gözükmektedir.

İbn-i Sîna'nın ölüm korkusuna neden olan faktörler bahsinde madde olarak verdiği ancak tafsilatına girmedeği "ölümün insana bilinmeyene sürüklenmesi yani ölümden sonraki belirsizlik" faktörü, Gazâlî tarafından paylaşıldığı gibi²³, çağdaş tanatologlar tarafından da önemle üzerinde durulan konulardan birisidir. Çünkü bilinmeyen ve yeni olan şeyler, genellikle insanlarda ürküntü uyandırmakta ve çoğu insan için ölümden korku da bu bilinmezlikten kaynaklanmaktadır²⁴. Zira öte âlemlerle ilgili müşahhas tecrübeler olmadığı için, insanoğlu burası hakkında kesin ve net bilgilere de sahip değildir. Ahiret inancının bu belirsizliği ortadan kaldırdığını söylemek hayli güçtür. Bilinmezlik ise başlı başına bir korku taşıyıcısıdır²⁵. Tabir caizse ortada bir nevi keşfedilmemiş bir diyar bulunmaktadır²⁶.

İbn-i Sîna, ölümün kendisinden değil daha çok ona neden olan faktörlerden korkulduğu kanaatindedir. Bu durum, yanlış bir bilinç durumu olduğundan, ölüm korkusunun gerçek nedeni yine cehalet olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü ölüm hakkında ne kadar az bilgi varsa o kadar çok korku oluşmaktadır. Örneğin ona göre ölüm, insanın tanımında bile bulunan bir olgudur. Şöyleki o, insanı "yaşayan, idrak eden ve ölen" varlık olarak tanımlamaktadır. Bu durumda ölüm, insanın kemalini ifade etmektedir. Ona göre her şey; kendi tanımından (kendisini, kendisi eden şeylerden), tanımı da kendi cinsi ile faslından meydana gelmektedir. Buna göre insanın cinsini *dirilik*, faslına da; *konusmak ve ölüm* olarak kabul etmek, bu türün kendi cinsi ve faslına dönüşeceğini kabul etmek demektir. Zira her mürekkep, kendisini oluşturan şeylere dönüşmek zorundadır. Bu durumda kendi zatının tamamından korkandan daha cahil kim olabilir²⁷?

İbn-i Sîna'nın konuyla ilgili görüşlerine; "Ölümü, en kişisel bir olanağımız olarak kavramak yoluyla, kendimize ilişkin bilincimiz tamamlanacaktır. Varlığımızın

²² Gazâlî, *Kimya-i Saadet*, Ter. Ali Arslan, Arslan Yayınları, İstanbul, 1981, s. 66-67.

²³ Gazâlî, *Mizan'ül-Amel*, s. 340.

²⁴ Krş. Bender, David L.,-Hagen, Richard. *Death and Dying (Opposing Viewpoint)*, Greenhaven Peress, Minnesota 1980, s. 15; Gençtan, Engin, *Çağdaş Yaşam ve Normalde Davranışlar*, Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul 1989, s. 125; Bilge, Metabiyojoloji, s. 290.

²⁵ Krş. Mannoni, Pierre. *Korku*, Çev. Işın Gürbüz, İletişim Yayınları, 1995, s. 23

²⁶ Krş. Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranış*, Remzi Kitabevi, 2. Basım, İstanbul 1991, s. 278; Murphy, Gardner. "Discussion", in *The Meaning of Death*, ed: Herman Feifel, Mc Graw-Hill, New York, 1959, s. 333.

²⁷ İbn-i Sîna, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş*, s. 11.

yapıcı bir elemanı olan ölümden kaçmakla, kendi kendimizi tanıyamayacağımız açıktır. İnsanın kendi kendini tanıması, 'Ölümü kendi içinde taşıyan bir varlık' olduğunu algılaması demektir²⁸ sözleriyle katılan Schaerez'in yanında, modern tanatoloji çalışmaları da, ölüm konusunda bilgi sahibi olmanın ölüm korkusunu hafifleten bir fonksiyon icra ettiğini ortaya koymuştur²⁹. Örneğin ölümden çok korktuğunu, ancak daha sonra yaşamış oldukları ölüme yakın deneyimlerden (near death experience) sonra kesinlikle ölümden korkmadıklarını ifade eden birçok insan bulunduğu gibi³⁰, ölüm eğitim programına katılan deneklerin ölçülen ölüm kaygısı düzeylerinin, önceki hallerinden daha düşük düzeye indiği tespit edilmiştir³¹.

İbn-i Sîna'ya göre "ölümden önce ve ölüme neden olan hastalıkların acı ve ıstırapından başka ayrıca ölüm için de bir elemnin var olduğunu zannetmek" de ölüm korkusuna neden olmaktadır. Ancak bu bir yanılgıdır. Çünkü elem, ancak idrak ile mümkün olan bir şeydir. İdrak ise diride bulunur. Nefsin eserini ancak diri kabul eder. Kendisinde nefsin eseri bulunmayan cisim, ne bir ıstırap hisseder ne de bir zevk. Bu durumda nefsin bedenden ayrılmasından ibaret olan ölüm için hiçbir ıstırap yoktur. Çünkü beden, ancak nefisle hissediyor, onunla elem duyuyordu³². Gazâlî ise bu konuda İbn-i Sîna'dan farklı düşünmektedir:

Ölünün zatında, ceset değil ruhun kastedildiğini, zira asıl elemi ve zevki duyanın ruh olduğu konusunda İbn-i Sîna ile aynı görüşleri paylaşan³³ Gazâlî'ye göre; kendinde ruh olmayan azalar, elem duymaz. Onlarda ruh olduğu zaman, elemi hisseden ruhtur. Bu durumda azaya herhangi bir yara ve yakınlık isabet ederse, eser ruha sirayet eder. Elem verici, et, kan ve diğer parçalar üzerine dağılır ve ruha ancak elemnin bir kısmı isabet eder. Eğer elemeler içinde, sadece ruha isabet eden varsa, o ne büyük ve ne şiddetli bir elemdir³⁴.

Gazâlî'ye göre canın çıkması son derece zor ve korkunç bir iştir. Onun acısı, bir kimseyi kılıçla parçalayıp vücudunu dağıtma açısından daha fazladır. Zira yaranın acısı, yaranın açıldığı yerden ruhun müteessir olmasındandır. Ateşin acısı ise daha fazladır. Çünkü bütün parçalara sirayet etmektedir. Can vermenin acısı ise, parçalara değil belki ruhun kendisinde meydana gelmektedir. Onun acısı bütün ruhu kaplamaktadır. Ölümün dehşeti konusunda yukarıda bahsedilen zorluğa ilaveten iki faktörden daha bahseden Gazâlî, insanların yaşarken bu faktörleri istediği doğrultuda değiştirebileceği

²⁸ Bk. Schaerez, R. *Çağdaş Filozoflarda Ölümün Anlamı*, Çev. Faik Dranaz, İstanbul, 1953, s. 16-17.

²⁹ Krs. Kübler Ross, E. "There is Life After Death", in *Death and Dying*, Ed: David L. Bender & Richard Hagen, Greenhaven Press, Minnesota, 1980, s. 113; Senol, Cemalettin, *Ankara İlinde Kurumlarda Yaşayan Yaşlılarda Ölüme İlişkin Kaygı ve Korkular*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1989, s. 38-39.

³⁰ Krs. Moody, R.A., *Ölümden Sonra Hayat*, Çev. Gönül Suveren, İnkılap ve Aka Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 1983, s. 100; Sarıkaya, H. E ve Suat Bergil, *Ölüm ve Ötesi Bilimsel İncelenimi*, Taş Matbaası, İstanbul, 1977, s. 50.

³¹ Bk. P. Murray, "Death Education and Its Effect on the Death Anxiety Level Nurses", *Psychological Reports*, 1974, 35, s. 1250; G. Telban, "Death Anxiety and Knowledge about Death", *Psychological Reports*, 1981, 49, s. 648.

³² İbn-i Sîna, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş*, s. 12.

³³ Gazâlî, *Dinde Kırk Esas*, Ter. Hüseyen S. Erdoğan, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1990, s. 402.

³⁴ Gazâlî, *İhya*, IV, s. 958.

kanaatindedir. Bunlardan birincisi ölüm meleği olan Arzail'i görmektir. Zira ona göre günahkârlar ölüm meleğini son derece korkunç bir şekilde görürlerken, kâmil iman sahipleri ise onu olabildiğince müşfik bir şekilde algılayacaklardır. Bu konuda etkili olan ikinci faktör ise, ölen insana cennetteki veya cehennemdeki yerinin gösterilmesi-
dir³⁵. Buna göre, dünya hayatında dinin gereklerine uygun bir şekilde yaşamak, her iki faktörden kaynaklanacak ölüm korkusunu azalttığı gibi onu zevk ve hazza dönüştürme potansiyelini taşımaktadır. Nitekim; "*öldükten sonra cezalandırılacağına inanmak*" her iki düşünüre göre de çoğu insan için ölüm korkusu oluşturan temel faktörlerden biridir.

İbn-i Sîna'ya göre; cezalandırılacağı düşüncesiyle ölümden korkan kimse, ölümden değil; işlemiş olduğu kötülüklerin sonucundan korkmaktadır. Bu durumda kendi günahlarını kabul eden birisine yakışan, ölümden korkmak değil, günahlardan sakınmaktır. Bu durumda o, korkulması gereken şeyin câhilidir. Cahilliğin ilacı, ilimdir. Bilen inanır. İnanan ise saadet yolunu bulur ve o yolda yürür. Bu yolda yürüyen ise, istediğine ulaşır³⁶.

Gazâlî gibi, ölümlle "*birçok dünya lezzet ve şehvetinin kaçırılacak olması*"³⁷'nin, ölüm korkusuna neden olduğunu belirten İbn-i Sîna, dünya nimetlerine zaruri ve lazım olacağı ölçüde iltifat etmek ve kanaatkar olmanın ölüm korkusunu hafifleteceği kanaatindedir. Zira ona göre; dünya nimetlerinin sebat ve bakâsı az, zevâl ve fenâsı oldukça erkendir. Varlığında elemli düşünceleri çok, yokluğunda ise gam ve kederi sınırsızdır. İhtiyaç fazlası mallar, hangi ölçüde olursa olsun sürekli olarak insanı daha fazlasını istemeye iteceğinden, insan durmadan dinlenmeden değişik hedeflerin peşinde koşup durmaktadır. İşte bu da bir tür ölümdür³⁸.

"*Dünya sevgisi*"ni ölüm korkusunun en temel nedenlerinden biri olarak belirleyerek bu konuda benzer görüşler ortaya koyan Gazâlî'ye göre ölüm korkusuna esas neden olan şey, bir tür bilinçaltı bir faktör gibi işlev gördüğünden, çoğu zaman insan bunun farkında olamamaktadır. Zira ona göre insana lezzet ve elem veren şey, iştahdır. Fakat bu duygular iştah edilen şeyle karşılaşıldığında veya ondan ayrı düşüldüğünde meydana gelmektedir. Tıpkı kendisine değersiz geldiği için cariyesini satan, ancak sattıktan sonra üzüntüsünden intihar eden kimseler gibi, insanlar dünyayı tamamen kaybetmedikçe, ona ne kadar değer verdiklerini tam olarak anlayamamaktadır³⁹.

Hayatın hakikati bilinmeden ölümün hakikati ve mahiyetinin de bilinemeyeceği konusundaki görüşleri çağdaş tanatologlar tarafından paylaşılan Gazâlî⁴⁰, İbn-i Sîna'dan farklı olarak ölüm üzerine düşünmenin, hayata ve ölüme verilecek daha gerçekçi bir mana ve ölüm korkusunu hafifletmek başta olmak üzere birçok psiko-sosyal ve metafizik fonksiyonu olduğunu vurgulamıştır. Zira o, Hz. Peygamberin "*lezzetleri yok*

³⁵ Gazâlî, *Kimya-i Saadet*, s. 700-703.

³⁶ İbn Sîna, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş*, s. 13.

³⁷ İbn Sîna, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş*, s. 6-8.

³⁸ İbn Sîna, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş*, s. 9.

³⁹ Gazâlî, *Dinde Kırk Esas*, s. 398-399.

⁴⁰ Gazâlî, *Dinde Kırk Esas*, s. 394.

eden ölümü çokça hatırlayın⁴¹" hadisine referans yaparak ölüm korkusundan kurtulmak için öncelikle ölüm üzerine düşünmeyi önermiş ve ölümü düşünmeyen insanları şaşkın (ahmak) olarak nitelemiştir. Nitekim o, tıpkı bir yolcunun yolculuk devam ederken ulaşmak istediği menzili aklından çıkarmaması gibi, kendini bu dünyada bir yolcu olarak algılaması gereken ve ölümü aklından çıkarmayan insanları "akıllı insanlar" olarak tavsif etmiştir⁴².

Ölüm düşüncesinin temelde iki fonksiyonu olduğuna işaret eden Gazâlî, bunlardan birincisinin dünyasal şeylerden uzaklaşmak, ikincisini de uhrevî şeylere yaklaşmak olarak belirlemiştir. İnsanların dünyaya daha fazla yönelmelerinin temel nedenini ölümü az düşünmek olarak tespit eden Gazâlî, ölümden gafil olmanın nedenini de uzun emel olarak belirlemiştir⁴³.

Stoik felsefenin önerdiği gibi insanın her zaman ölümü düşünmesi, onu bu dünyada hiçbir şey yapamayacak bir bunalıma sürüklenme ihtimali son derece kuvvetlidir. Bu bağlamda ölümden gafil olmanın da bir nimet olduğunu belirten Gazâlî, ölüm vakitinin bilinmesinin insanların psikolojisini son derece bozacağı yönündeki görüşlere katıldığını belirtmiştir⁴⁴. Ancak ona göre ölüm düşüncesinden tamamen gafil olmak da, büyük oranda ahiretin kaybına mal olabilecek son derece tehlikeli bir durumdur.

Sonuç olarak, ölüm korkusunu çok boyutlu bir yaklaşımla ele alan İbn-i Sîna ve Gazâlî'nin konuyla ilgili tespitlerinin büyük çoğunluğunun, 20 yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan modern tanatoloji çalışmalarıyla desteklenmesi, psikolojik çalışmaların İslâm dünyasında batı dünyasından daha önce başladığını göstermesi açısından anlamlıdır. Örneğin modern tanatoloji çalışmalarının başlangıcında ölüm kaygısını ölçmek için yapılan ilk girişimlerde, ölüm fenomeni genellikle tek boyutlu yaklaşımlarla ele alınmıştır⁴⁵. Halbuki son zamanlarda, yaklaşık dokuz-on asır önce İbn-i Sîna ve Gazâlî'nin yaptığı gibi ölüm korkusunu çok boyutlu bir fenomen olarak ele alıp operasyonelleştirmeye ve onu bu şekilde ölçmeye yönelik artan bir ilgi bulunmaktadır⁴⁶. Zira kuramsal ve empirik bilgilerin gelişmesi, insanın ölüme yönelik psikolojik yaklaşımlarının karmaşık olduğunu ortaya koyarak, ölüm korkusunun ölüm hakkındaki

⁴¹ Bk. Tirmizi, Sünen, Zühd, 31; İbn Mace, *es-Sünen*, Tah. Muhamed Fuad Abdulkaki, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1975, Zühd, 31

⁴² Gazâlî, *Mizan'ül-Amel*, s. 338-339.

⁴³ Gazâlî, *Dinde Kırk Esas*, s. 390-392.

⁴⁴ Gazâlî, *İhya*, V, s. 941.

⁴⁵ Sarnoff, I. ve Corwin, S. M., Castration anxiety and the fear of death. *Journal of Personality*, 1959, 27:375-385; Boyar, J.O., The construction and partial validation of a scale for the measurement of the fear of death. *Dissertation Abstract*, 1964, 25:2041; Lester, D., Experimental and correlational studies of the fear of death. *Psychological Bulletin*, 1967, 67:27-36; Handal, P.J., The relationship between subjective life expectancy death anxiety and general anxiety. *Journal of Clinical Psychology*, 1969, 25:39-42; Templer, D.I., The construction and validation of death anxiety scale, *The Journal of General Psychology*, 1970, 82:165-174; Kalish, R., Cemetery visits. *Death Studies*, 1986, 10:55-58.

⁴⁶ Conte, H.P., Weiner, R. ve Plutchik, M.B., Measuring death anxiety: Conceptual, psychometric, and factor-analysis aspects, *Journal of Personality and Social Psychology*, 1982, 43:775-785; Lonetto, R ve Templer, D.I., *Death Anxiety*, Washington, DC: Hemisphere, 1986; Neimeyer, R. A. (1988). *Death anxiety*. in H. Wass. F.M. Berardo and R.A. Neimeyer (Eds.) *Dying: Facing the facts*. Washington, DC: Hemisphere, 1988).

genel kaygıyla karakterize edilen psikolojik bir fenomen olduğu tezine dayanan tek boyutlu yaklaşımların geçerliğini zayıflatmıştır. Ayrıca ölüm korkusunun boyutlarıyla ilgili olarak yukarıda sunduğumuz faktörlerin büyük çoğunluğunun, modern tanatologların birçoğu tarafından benimsenmesi ve tekrarlanması⁴⁷ da İbn-i Sîna ve Gazâlî'nin, ne derece güçlü psikolojik analizler yaptıklarını ortaya koyması açısından önemlidir.

Son olarak ölüm korkusunu, insanın hissedebileceği korkuların en şiddetlisi ve en etkili olarak nitelendiren İbn-i Sîna⁴⁸ ve Gazâlî⁴⁹, bu görüşüyle bütün korkuların temelinde ölüm korkusu bulunduğunu öne süren bazı modern psikoloji ekollerine de paralellik arz etmektedir. Ancak bizce özellikle İbn-i Sîna'nın bu konudaki esas başarısı, ölüm korkusuna neden olan temel faktörü; konuyla ilgili "yanlış bilinç" olarak tespit etmesidir. Zira bu konuda yapılan tecrübî araştırmalar, Gazâlî'nin de işaret ettiği gibi ölümü gerçekçi bir şekilde algılamamanın ondan kaynaklanan belirsizlik ve dehşeti azaltmaya yardım ettiğini⁵⁰, insanın ölüme bir mânâ atfedip, onu bir mânâdan mahrum bırakmadığı sürece, ölümün daha az korku ürettiğini ortaya koymuştur⁵¹.

SUMMARY

An interview about death fear with İbn Sina and Gazali

Humankind is unique existence who knows that he will die. This situation gives rise to different emotions in human. The most evident and important of these emotions is fear of death. Death has always been taken seriously and some alternatives have been offered from different perspectives that alleviate death fear in history. This article, which look like an interview about this matter with İbn Sina and Gazali, two famous İslam philosopher, puts forward opinions of them about death fear and compare their thoughts with modern thanatological researches.

Key Words:

İbn Sina (Avicenna), Gazali, death, death fear, death thought, life appetite, thanatology, ecology.

Kaynakça

Aydın, Mehmed, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1980.
Baymür, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılap ve Aka Yayınları, İstanbul, 1969.

⁴⁷ Bk. Hoelter, J., 'Multidimensional treatment of fear of death.' *Journal of Consulting Clinical Psychology*, 1979, 47: 996-999; Thorson, J.A. & Powell, F.C., 'A revised death anxiety scale.' *Death Studie*, 1992, 16: 507-521; Florian, V. & Kravetz, S., 'Fear of personal death: attribution, structure and relation to religious belief.' *Journal of Personality and Social Psychology*, 1983, 44: 600-607.

⁴⁸ Bk. İbn-i Sîna Ölüm Korkusundan Kurtuluş, s. 9.

⁴⁹ Gazâlî, Dinde Kırk Esas, s. 390.

⁵⁰ Krş. Kastenbaum, Robert. "Time and Death in Adolescence", in the *Meaning of Death*, Ed. Herman Feifel, Mc. Graw-Hill, 1959, s. 111; Feifel, H.-Branscomb, A.B., "Who's Afraid of Death?", *Journal of Abnormal Psychology*, 1973, 81, s. 285; Gençtan, Çağdaş Yaşam, s. 127-128.

⁵¹ Krş. M. Fried Cassarola, "An Examination of the Relationship between Life-Purpose, Death-Fear, Religiosity and Belief in Life after Death," *Dissertation Abstract International*, 1981, 42 (6B), s. 2526-2527.

- Bender, David L.,-Hagen, Richard. *Death and Dying* (Opposing Viewpoint), Greenhaven Peress, Minnesota 1980.
- Bilge, Muammer, *Metabiyoloji*, (Hücre, İnsan, Cemiyet, Hayat, Ölüm ve Ötesi, İstanbul, 1960.
- Boyar, J.O., The construction and partial validation of a scale for the measurement of the fear of death. *Dissertation Abstract*, 1964, 25:2041.
- Conte, H.P., Weiner, R. ve Plutchik, M.B., Measuring death anxiety: Conceptual, psychometric, and factor-analysis aspects, *Journal of Personality and Social Psychology*, 1982, 43:775-785.
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, 2. Basım, İstanbul 1991.
- Donovan, James M., *Sussing out of Religion*, New Orleans, 1996.
- Feiefel. H.-Branscomb, A.B., "Who's Afraid of Death?", *Journal of Abnormal Psychology*, 1973, 81, s. 282-288.
- Florian, V. & Kravetz, S., 'Fear of personal death: attribution, structure and relation to religious belief.' *Journal of Personality and Social Psychology*, 1983, 44: 600-607.
- Gazâli, İhya-u Ulumi'd-Din, Ter. Mehmet A. Müftüoğlu, Pirlanta Yayınları, İstanbul, tarihsiz, IV
- _____, Mizan'ül-Amel, Ter. Remzi Barışık, Kılıçarslan Yayınevi, Ankara, 1970.
- _____, Kimya-i Saadet, Ter. Ali Arslan, Arslan Yayınları, İstanbul, 1981
- _____, Dinde Kırk Esas, Ter. Hüseyen S. Erdoğan, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1990
- Gençtan, Engin, *Çağdaş Yaşam ve Normaldışı Davranışlar*, Remzi Kitabevi, 7. Basım, İstanbul 1989.
- Handal, P.J., The relationship between subjective life expectancy death anxiety and general anxiety. *Journal of Clinical Psychology*, 1969, 25:39-42.
- Hick, John, *Death and Eternal Life*, Mc Millan Press, London, 1976.
- Hoelter, J., 'Multidimensional treatment of fear of death.' *Journal of Consulting Clinical Psychology*, 1979, 47: 996-999.
- Hökelekli, Hayati "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", *Uludağ Üni. İ.F. Dergisi*, Bursa 1991, III, 3, 151-165.
- İbn-i Sîna, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş ve Onun Düşüncesi Derdinin İlacı*, Çev. Hazmi Tura, Burhanettin Matbaası, İstanbul, 1942.
- İbn Mace, *es-Sünen*, Tah. Muhamed Fuad Abdalbaki, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1975.
- Kalish, R., Cemetery visits. *Death Studies*, 1986,10:55-58.
- Karaca, Faruk, *Ölüm Psikolojisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Kastenbaum, Robert. "Time and Death in Adolescence", in *The Meaning of Death*, Ed. Herman Feifel, Mc. Graw-Hill, 1959, s. 99-113.
- Kur'an-ı Kerim.
- Kübler Ross, E. "There is Life After Death", ., in *Death and Dying*, Ed: David L. Bender & Richard Hagen, Greenhaven Press, Minnesota, 1980, 109-113

- Lamont, C., "A Humanist View of Death" in *Death and Daying*, Ed: David L. Bender & Richard Hagen, Greenhaven Press, Minnesota, 1980, 22-25.
- Lepp, Ignace, *Death and Its Mysteries*, Trans: Bernard Murchland, McMillan Publishing, New York, 1968.
- Lester, D., Experimental and correlational studies of the fear of death. *Psychological Bulletin*, 1967, 67:27-36;
- Lonetto, R ve Templer, D.I., *Death Anxiety*, Washington, DC: Hemisphere, 1986;
- M. Fried Cassarola, "An Examination of the Relationship between Life-Purpose, Death-Fear, Religiosity and Belief in Life after Death," *Dissertation Abstract International*, 1981, 42 (6B), s. 2526-2527.
- Mannoni, Pierre, *Korku*, Çev. Işın Gürbüz, İletişim Yayınları, 1995.
- Miguel de Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, Çev. Osman Derinsu, İstanbul 1986.
- Moody, R.A., *Ölümden Sonra Hayat*, Çev. Gönül Suveren, İnkılap ve Aka Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 1983.
- Murphy, Gardner. "Discussion", in *The Meaning of Death*, ed: Herman Feifel, Mc Graw-Hill, New York, 1959, s.317-340.
- Murray, P., "Death Education and Its Effect on the Death Anxiety Level Nurses", *Psychological Reports*, 1974, 35, 1250;
- Neimeyer, R. A., Death anxiety, in *Dying: Facing the facts*. Eds:H. Wass. F.M. Berardo and R.A. Neimeyer, Washington, DC: Hemisphere, 1988.
- Sarıkaya, H. E ve Suat Bergil, *Ölüm ve Ötesi Bilimsel İncelenimi*, Taş Matbaası, İstanbul, 1977.
- Sarnoff, I. ve Corwin, S. M., Castration anxiety and the fear of death. *Journal of Personality*, 1959, 27:375-385;
- Schaerez, R. *Çağdaş Filozoflarda Ölümün Anlamı*, Çev. Faik Dranaz, İstanbul, 1953.
- Senol, Cemalettin, *Ankara İlinde Kurumlarda Yaşayan Yaşlılarda Ölümüne İlişkin Kaygı ve Korkular*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1989.
- Telban, G., "Death Anxiety and Knowledge about Death", *Psychological Reports*, 1981, 49, 648.
- Templer, D.I., The construction and validation of death anxiety scale, *The Journal of General Psychology*, 1970, 82:165-174;
- Thomas, Louis-Vincent, *Ölüm*, Çev. Işın Gürbüz, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
- Thorson, J.A. & Powell, F.C., 'A revised death anxiety scale.' *Death Studie*, 1992, 16: 507-521.
- Tirmizi, Ebu İsa, *es-Sünen*, Tah: Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Fikr, Beyrut, tarihsiz.

BİLGİ SEZGİDİR: HEIDEGGER'İN KANT YORUMU

Ertuğrul R. Turan*

1-Heidegger'in Kurgusu, Yitimlilik ve Kant

Heidegger'in Kant yorumunu ve bu yorumun en çarpıcı yönü olan 'bilgi sezgidir' sayının nasıl temellendirildiğini anlamak için Heidegger'in yitimliliği nasıl betimlediğinin bir özetinin verilmesi gerekir. Heidegger tüm düşünsel serüveni boyunca Batı felsefesi tarihini varlığın ve insanın doğasını nitelendiren yitimliliği (temporality) unutuş sürecinin tarihi olarak betimler. Bu unutuş şeylerin varlığının yitimli olagelmesi-açığa çıkması- ve insan doğasının yine yitimli-zamansal yapısı arasındaki kökensel ve karşılıklı ilişkinin göz ardı edilmesidir. Şeylerin olagelmesi kendi kendilerini açığa çıkarma deviniminin adıdır. Bu devinimde yalnızca şeylerin kendileri değil, *varlığı* da değişir. Şeylerin var-laşması-açığa çıkması-ise insanın deneyim alanında gerçekleşir. Başka bir deyişle, varlığın açığa çıkması insandan bağımsız olarak gerçekleşmez. Bunu şöyle yorumlayabiliriz: Açığa çıkma(A-letheia)-şeylerin kendini göstermesi-şeylere ait bir özelliktir. Ancak bir şey gizli olandan (Un-verborgenheit) açığa çıkar. Açığa çıkacak olanın gizliliğe böylesine bağlı kalması, açığa çıkacak olanın geri çekilmesi, insanın deneyim alanına gelmemesi olanağını da doğurur. Bu açığa çıkma-gizli kalma ilişkisi içinde gizli kalan, insan için çeşitli biçimlerde açığa çıkar. Bir şey açığa çıktığı biçimiyle, insan deneyimine geliş biçimiyle ve bu deneyimde kazandığı anlam ile ne ise odur. Ancak, açığa çıkma-gizli kalma ilişkisi ve açığa çıkmanın biçimine göre, açığa çıkan eksik-yitimli ve anlam kazandığı bağlama göre ne ise odur. Kısaca, varlığa gelen şey yitimlidir ve bir yönüyle saklıdır. Değişmeyen bir töze ve doğaya sahip değildir. Varlığın açığa çıkması-anlam bulması-süregiden bir açıklık ile olanaklıdır. Heidegger açığa çıkmayı olanaklı kılan bu açıklığı Da-Sein olarak adlandırır. İnsanın kendini kendi var-oluşuna doğru atılmış-itilmiş olarak bulur. Bu bir olanaklar alanına atılmışlıktır. İnsanın olanaklar alanına-atılmış-açıklığı içinde şeylerin varlığı bu ya da şu şey olarak belirir. İnsanın kendi olanaklarına atılmışlığı olarak beliren var-oluşu (eksistenz) onun varlığının da daima eksik ve yitimli bir varlık olduğunu açıklar. Çünkü insan tüm olanakların bitimi sayılacak bir olanaksızlığa, yani ölüme doğru bir var-oluştur. İnsan asla kendisiyle tümünden örtüşen bir varlığa sahip değildir. Ölüme-doğru-varoluş, oluşun her anında saklıdır. İnsan eksik bir varlıktır. Bu eksiklik-yitimlilik içinde atılmış olduğu olanakları tüketir. Bu eksik-yitimli-olanaklara-atılmışlık olan insan var-oluşunun açıklığı diğer şeylerin anlamlı olarak açığa çıkmasının olanağıdır. Bu yapıyı Heidegger zamansallık olarak adlandırır. Böylece, şeylerin açığa çıkma deviniminin açığa çıkma-gizli kalma yapısı ile Da-Sein'in yitimli-eksik-var-oluşunun devinimi örtüşür. Bu örtüşen devinim içinde şeyler varlığa gelir.

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, DTCF, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

Heidegger başyapıtı *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman)'da varlığın yitimliliğinin nasıl unutulduğunu açığa çıkarmak için Batı felsefesinin-varlıkbilimin-olusturucu öğelerinin ayrıştırılmasının, sökümlünün gereğinden söz eder. Bu görev içinde ise Kant düşüncesinin çözümlenmesinin özgün bir yeri olduğunu belirtir. Heidegger Kant'ın önemini şöyle açıklar: "Yapısökümün pozitif eğilimi doğrultusunda öncelikle, varlıkbilim tarihinin işleyişi içinde genel olarak varlığın yorumunun zaman ile bir araya getirilip tartışılıp, tartışılmadığını ve ne ölçüde tartışıldığı, bunun için zorunlu olan yitimlilik sorununun kökensel olarak işlenip işlenmediği ve işlenebilir olup olmadığı sorusunu ortaya koymamız gerekir. Yitimlilik boyutunu araştırma yolunda ilerleyen, hatta görüngülerin kendileri tarafından bu yöne çekilen ilk ve tek kişi Kant'dır."¹ Bu saptamayla birlikte, Heidegger Kant'ın varlığın yitimliliği konusundaki devrimci buluşundan zaman zaman geri düştüğünü, yapıtlarında bu konuya ilişkin tutarsızlıklar ve belirsizlikler sergilediğini de ekler. Ancak Heidegger'in yapmaya çalıştığı, varlığın yitimliliği bağlamında Kant düşüncesinin olumlu ya da olumsuz yönlerinin bir dökümünü yapmak değildir. Kant ve Heidegger arasındaki ilişkiyi, Heidegger'in benimsediği gibi, iki düşünür arasındaki bir diyalog olarak düşünmek gerekir. Bu diyalogun doğasını çözümlendiğimizde ise alışık olmadığımız ve çarpıcı bazı özellikler ortaya çıkar. Heidegger'e göre bir düşünürün yapıtlarında neler söylediğinin betimlenmesi o düşünürün anlaşılmasının güvencesi değildir. Yapılması gereken o düşünürün felsefi öngörüsünün temelini açığa çıkarmaktır. Bununla birbirini tamamlayan iki yolu vardır: Bir düşünürü kendisinden daha iyi anlama ve söylediği yerine söylemek istediği üzerinde yoğunlaşma². *Arı Usun Eleştirisi* Heidegger tarafından bu yaklaşımla yorumlanmıştır. Bu yorum, böylece, Kant'ın söylemek istediklerinin dile getirilişidir. Heidegger'in yorumunu geniş bir çerçeveye taşıdığımızda şu tablo önümüze çıkar: Heidegger'in Kant yorumunda temel us'un (Vernunft) yitimli bir doğası olduğunu göstermektedir. Heidegger'e göre, usun bu özelliği, Kant'ın da belirttiği gibi, bilginin sezgi (Anschauung) oluşunda temel lenir. Bilgiyi yalnızca yargı (düşünme) olarak ele almak Kant'ın ana sorununu görmenmek anlamına gelir. Bilginin sezgi oluşu savı, bilginin kökensel olarak yitimli bir özelliğe sahip olduğunu açıklar. Bilginin bu özelliğini (sezgisel-yitimli oluşunu) göstermek için yapılması gereken, bilginin sezgi ve düşünce (intuitiv-diskursiv) olarak belirlenen iki kaynağının ortak bir köke sahip olduğunu göstermektir³. Heidegger'e göre, aşkınsal imgelem gücü (transzendentalen Einbildungskraft) ortak kök olarak işlev görür. Heidegger böylece Kant felsefesinde usun yitimliliğinin varlıkbilimsel üç ögesini, sezgi, düşünce ve imgelem olarak saptar. Bu Kant'ın 'insan nedir?' sorusuna aşkınsal anlam-

¹ Martin Heidegger. *Sein und Zeit* (English translation: Being and Time. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Harper and Row Publisher: New York, 1962, s. 45. Bundan sonra BT)

² Martin Heidegger. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (English translation: Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly Indiana University Press: Bloomington, 1997, s. 2-3. Bundan sonra PIK CPR)

³ Bu ortak köke ilişkin olarak Kant şunları dile getirir: "Giriş ya da kestirim olarak yalnızca şunu belirtme gereksinimimiz var; insan bilgisinin, bizim tarafımızdan bilinmeyen ortak bir köke sahip duyarlılık ve anlama olarak adlandırılan iki kaynağı vardır. İlki ile nesnelere bize verilir, ikincisi ile bunlar düşünülür." *Kritik der reinen Vernunft*. (English translation: Critique of Pure Reason. Translated by Norman Kemp Smith. St Martin's Press: New York, 1965, s. 61-62. Bundan sonra CPR)

da bir yanıtı da getirir: İnsan ve deneyimlerinin olanağının kaynağı olan usu yitimseldir. Yani, *İnsan varoluşu Dasein'dir*.

2-Varlıkbilim olarak metafizik

Heidegger'in üç temel yapıtında⁴ sıra dışı bir Kant yorumu sunulur. Bu sıra dışılığı belirginleştiren ise Heidegger'in Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft* (Arı Usun Eleştirisi) adlı yapıtının bir bilgi kuramı olarak görülmesine karşı çıkışıdır. Heidegger'e göre, "Arı Usun Eleştirisi, bu yapıtın bir 'deneyim kuramı' ya da olası biçimde pozitif bilimlerin bir kuramı olarak yorumlandığında, tümüyle yanlış anlaşılır. Arı Usun Eleştirisi'nin bir 'bilgi kuramı' ile ilişkisi yoktur. Bununla birlikte, yapıtı bir bilgi kuramı olarak yorumlayanın, *Eleştiri*'nin olanın-ontische-bilgisi yerine, varlıkbilimsel-ontologisque-bilginin bir kuramı olduğunu söylemesi gerekir."⁵ Bu alıntıyı açıklıyarak Heidegger'in Kant yorumundaki düşünsel izleğini belirleyebiliriz. Heidegger'in düşünsel izleğinin ilk adımı Kant'ın Metafizikle ilgili düşüncelerini varlıkbilimsel bir temel oturtmaktır. *Arı Usun Eleştirisi*'nde Kant felsefenin ilk ve en önemli görevinin metafiziği zararlı etkilerinden kaynağındaki yanlışları hedef alarak kurtarmak olduğunu belirtir.⁶ Metafizik bu biçimiyle-metaphysica specialis-deneyi gerektiren bilgi ile deney ötesini anlamaya çalışmaktadır. Deneyimlenemeyenin bilinemeyeceğini de savlayan Kant, metaphysica specialis eleştirisini genel olarak deneyimin olanağını araştırarak yapar. Başka bir deyişle, genel olarak şeylerin bilgisinin-metaphysica generalis-olanağını, koşullarını araştırır. Heidegger'e göre bu varlıkbilimsel bilgi arayışı ve bu bilgilerin dizgesel bütünlüğünden başka bir şey değildir.⁷ Peki, bu varlıkbilimsel bilgi nedir? Kant'ın yanıtı felsefi düşünceyle tanışıklığı olan herkesin duyduğu bir yanıtır: Bu tür bilgi *sentetik a priori yargılarda* verilen bilgidir. Şeylere ilişkin bilgiyi *arttırırken* kendisi deneyimden kaynaklanmayan ve arı kalan bilgidir. Kant için bu tür bir bilginin nasıl olanaklı olduğunu göstermek *Eleştiri*'nin konusunu oluşturmaktadır. Bu olanaklılığı göstermek ise sanıldığı kadar değildir. Çünkü, duyumsal olmayan ancak duyumsal olanın bilgisini genişleten bir bilginin, yani nesnenin deneyiminden kaynaklanmadan nesneyle bağıntısı olan bir bilginin temellendirmesi gerekir. Bunun yanıtını Kant

⁴ *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Kant'ın Arı Usun Eleştirisi'nin Görüngübilimsel Yorumu), *Kant und das Problem der Metaphysik* (Kant ve Metafizik Sorunu), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Görüngübilimin Temel Sorunları). Bu yazıda Heidegger ve Kant'ın yapıtların adları ve kullandıkları bazı kavramlar Almanca olarak bırakılmıştır. Bununla birlikte, göndermeler yapıtların İngilizce çevirilerine yapılmıştır.

⁵ Martin Heidegger. *Kant und das Problem der Metaphysik* (English translation: Kant and The Problem of Metaphysics. Translated by James S. Churchill. Indiana University Press: Bloomington, 1959, s. 21. Bundan sonra KPM)

⁶ CPR, s. 30.

⁷ Heidegger PIK CPR'nin 136 sayfasında *Eleştiri*'nin genel varlıkbilimin temellendirilmesi olarak yorumlamasına kaynak olarak CPR'nin 662. sayfasında yer alan düşünceleri gösterir. Kant anılan sayfa şunları dile getirir: " terimin dar anlamıyla metafizik aşkınsal felsefe ve arı usun fizyolojisinden oluşur. İlki nesnelere genel bağntıda olan ilke ve kavramlar sistemi-içinde yalnızca anlamayı ve usu ele alır; ancak verilebilecek olan nesnelere dikkat almaz (Ontologia); diğeri ise doğayı ele alır, yani verilen nesnelere toplamını...bu yüzden fizyolojidir."

Eleştiri'nin Aşkınsal Estetik bölümünün ilk tümcesinde verir. Buna göre, nesneyle bu tür ilişkiyi sağlayan *sezgidir*. Heidegger'in 'bilgi sezgidir' savını nasıl yorumladığına geçmeden varlıkbilimsel bilginin Kant felsefesi açısından ne tür bir öneme sahip olduğunu açıklamak gerekir. Doğal olarak bu Heidegger'in yorumuyla aktarılacaktır. Heidegger'e göre, Kant'ın devrimci buluşu, "şeylere, varlığa ilişkin önceden bir anlama olmadan ulaşılamaz"⁸ biçiminde dile getirilebilir. Yani, olanın bilgisi, varlıkbilimsel bilgi olmadan olanaklı değildir. Nesne bu varlıkbilimsel bilgiye uyum sağlamalıdır. Nesnenin bilgisi ancak bu uyumla olanaklıdır.⁹ Bu *Kopernik Devrimi* olarak adlandırılır. Kant *I. Eleştiri*'de, olana ilişkin doğru yargılarda bulunma olanağı araştırır ve bu görevi kategorilerin çıkarımı-aklanması, yolu ile gerçekleştirir. Heidegger'e göre, Kant, doğru yargı için geleneksel olarak gerekli olarak nitelendirilen kategorilerin tanımını ve kaynağın kökenini araştırmadan daima uzak durmuştur. Heidegger, Kant'ın böyle bir çaba içine girmemesini onun geleneksel yaklaşımdan farklı biçimde düşünsel bir çaba içinde oluşuna bağlar. Kant'ın bu çabası ise kategorileri sezgi ile bağlantı içinde ele almasıdır. Çünkü duyarlılık'la zorunlu ilişki olmadan kategoriler yalnızca düşüncenin saf-işlevsiz formları olarak kalacaktır. Kant'a göre kategoriler tek başına kurgusal düşünmeyi gerçekleştirilmeye yetmez. Heidegger'in Kant'da hayranlık duyduğu yön de Kant'ın sezginin zorunluluğuna yaptığı özel vurgudur. Heidegger, Kant'ın bu konudaki tutarsızlıklarını aslında bilgiyi sezgi olarak görmesinin sonuçları olarak da değerlendirmektedir. Usun arı kavramlarının Kant düşüncesinde bir çok anlama gelmesi de bu yüzdendir. Örneğin, Heidegger'e göre, usun arı kavramları-kategoriler-Kant için bir anlamda nosyon, diğer anlamda kategoridir. Devamla, arı usun kavramları bir taraftan anlama etkinliğinin mantıksal formu, ancak aynı zamanda arı imgelemden kaynaklanan zaman-bağımlı sentezin kökensel kavramlarıdır.¹⁰ Heidegger'in 'bilgi sezgidir' savı aracılığı ile Kant yorumunda ulaşmak istediği ya da ulaştığı son nokta usun arı kavramlarının zaman-bağımlı sentezin kökensel kavramları olduğunu göstermesidir. Bu yorum kökeninde kategorilerin zamansal olduğunu söylemektir. Eğer *kategorial* kökensel anlamıyla, olanın varlığının herkes tarafından görünmesi sağlamak ise, Heidegger'in bu yorumu, yani usun arı kavramlarının zamansal olması, hayranlık verici biçimde doğru ve tutarlı görünüyor¹¹.

3-Bilgi Sezgidir

Bilginin yitimsel ve sezgisel olduğu savıyla Kant felsefesi'ni yorumlayan Heidegger, sonunda ussal etkinliğin kendisinin de yitimsel olduğu sonucuna varır. Bu yazının sınırları içinde Heidegger'in Kant yorumunun tüm boyutlarını tüketmenin olanaksız

⁸ PICPR, s. 38, 141.

⁹ Kant bu devrimci tutumu şöyle belirtiyor: "Şimdiye kadar tüm bilginin nesnelere uyuması gerektiği var sayılıyordu. Ancak kavramlar aracılığıyla, nesnelere üzerinden apriori bir şey oluşturarak nesnelere ilişkin bilginizi genişletme yolundaki tüm çabalar, bu varsayımın başarısızlıkla sonuçlandı. Bundan dolayı nesnelere uyumunun gereğini varsayarak, Metafiziğin zorluklarına ilişkin daha fazla başarı elde edip etmediğimizi sınamalıyız. Bu, [çaba] nesnelere bize verilmeden onlara ilişkin apriori bilgiye sahip olma olanağın istememiz gereği ile daha iyi başarılıdır. CPR, s. 22.

¹⁰ PIKPR, 198-205.

¹¹ BT, s. 70

olduğunu belirtmek gerekir. Bu çalışmanın ereği Heidegger'in bu kışkırtıcı ve özgün çıkışının önemini belirtmekle sınırlıdır. Heidegger'in bilginin doğasına ilişkin şu sözleri bu özgün yorumun bir özeti sayılabilir: "İnsan bilgisi sezgi ve düşünmeden oluşur. İki ögede yitimidir: Sezgi yitimidir çünkü önümüzde uzananın verdiği ile sınırlıdır, düşünce yitimidir çünkü dolambaçlı yolla ayrıntılı olarak kendini açığa çıkarır."¹² Bu bağlamda sezgi, arı sezgi ve bu sezginin öncelliğini tartışmak gerekiyor. Heidegger öncelikle bilginin sezgisel niteliğini tartışır. Nedir bu özellik? Kant Aşkınsal Estetik'in ilk tümcesinde bunu açıklar. Bilgi nesne ile ilişkide ortaya çıkar ve bu ilişkin somutlanması sezgiyle gerçekleşir. Eğer bilgi kökensel olarak sezgi ise sentetik apriori bilgi de sezgidir. Sezginin tanımını ise şöyle verir: "Sezgi bir şeyin somut biçimde o şey olarak bana tasarım biçimde ulaşmasıdır. Kısaca yorumlarsak, sezme bir şeyin kendini somut biçimde açığa çıkarmasını sağlamaktır. Yani, sezme olan ile ne ise o olarak-dolaysız-karşılaşmayı sağlamaktır."¹³ Sezginin doğasını açıklamayı sürdüren Heidegger ilk bakışta yaptığı betimleme ile tutarsız ilişki sergileyen bir ayrım yapar. Bu ayrımın göre iki türlü sezgi vardır: *Intuitus originarius* ve *intuitus derivatus*. Birincisi tanrısal sezgidir. Bu sezgide sezilen aynı an'da yaratılmıştır. İkinci sezgi insana özgüdür. Bu sezgide sezilen şey kendi başına kendini bir nesne olarak ortaya çıkaramaz. Nesnenin verilmesi gerekir. "Tanrısal bilme yalnızca sezgidir, buna karşın insani bilme düşünen sezgidir."¹⁴ Bir şeyin verilmiş olması, insanın bir biçimde o şeyden etkilenmiş olmasını gerektirir. *Bir biçimde* nitelendirmesi etkilenmenin sınırlı ve yitimli olması anlamına gelir. Ancak bu sınırlama ve yitimsellik ne duyu organlarımızın yetersizliği, ne de nesnenin bizi etkileme olanağıdır. Bu kendini dünyada bulan ve dünyaya zorunlu olarak yönelmiş, bu yönelmişliğin olanaklarını tüketme sığınağı ve yetisine sahip insanın yitimselliğidir.¹⁵

Tartışmanın bu bölümüne kadar Heidegger'in Kant yorumunda neleri açığa çıkardığını sıralamak yararlı olur. Heidegger bilginin yitimsel ve sezgisel oluşunu, dolayısıyla sentetik apriori bilginin-varlıkbilimsel bilginin- de sezgisel ve yitimsel olduğunu açıklamaya çalışır. Bu açıklamanın ereği, Kant felsefesi yorumlarında büyük bir yanlış olarak gördüğü Duyarlılık (*Sinnlichkeit*) ve Anlama'nın (*Verstand*) biri birinden kopuk olmadığını, bir birlik oluşturduğunu ve bu birliktelikte düşüncenin sezginin hizmetinde olduğunu göstermektedir. Geleneksel yorumlarda bilgi-sentetik apriori bilgi-sanki düşüncenin zaman dışı bir ürünü olarak gösterilmektedir. Bilginin sezgi oluşu anlama ve sezginin birlikteliğinin gösterirken aslında Kopernik devriminin ruhuna uygun bir işleyişte açılmıştır. Kopernik devrimini *olanın bilgisi varlıkbilimsel bilgiye bağlı olarak ortaya çıkar* biçimde yorumladığımızda, olanın bilgisinin, olanın varlığına ilişkin önceden sahip olduğumuz kökensel bilgiye uyum sağladığını dile getiririz. Heidegger, Bilginin sezgiselliğini, sezgi ve anlamının bu sezgisellikte bilgiyi nasıl oluşturduğunu gösterdiğinde hem Kopernik devriminin önemini hem de bu bilme edi-

¹² PICPR, s. 118.

¹³ a.g.e., s. 58

¹⁴ KPS, s. 30.

¹⁵ a.g.e., 31

min kökeninde tek bir edim olduğunu gösterir. Bu yapı içinde şeylere ilişkin bilgi, sezgisel, yitimli ve bilinen ise kendini kendi içinden tümden gösterir. Heidegger'e göre bilgimiz olanın tasarımın bilgisi değil, dolaysız olanla dolayimsal olanın (sezgi ve düşünme) sentezinin tek bir edimde ortaya çıkardığı olanın bilgisidir. Yinelersak, Heidegger'e göre bilgi sezgidir. Yani olanın kendisini bize sunan bir tasarım edimidir. Eğer bu yitimsel sezgi bilgi olacaksa, bu bilginin genel, yani herkese her zaman ulaşılır olması gerekir. Sezgisel olan tekil ve dolaysızdır. Sezgisel olanı-tikel tasarımı-genel bir tasarım yapan, sezgisel tasarımın kavramlar ile ikinci kez tasarıma dönüştürülmesidir (repraesentatio per notas communes). Yani bu edim, tasarımın(sezgi) tasarımıdır (kavram). Bu tasarımın tasarımı edimi aynı zamanda bir şeye ilişkin, bir şeyin yargısıdır. Kant'a göndermede bulunan Heidegger, yargıyı nesneye ilişkin dolayimsal bilgi olduğunu belirtmektedir. Sonuç olarak şu söylenebilir: Yargı edimi kökensel olarak sezgiye yönelmiş ise düşünme daima sezgi ile birleşik durumdadır ve ona hizmet eder. Düşünce, bu birliktelik ya da sentez içinde düşünen sezginin açığa çıktığı nesneye dolaylı olarak göndermede bulunur. Sezgisel bilginin özünü açığa çıkma oluşturur. Bu açığa çıkma sürecinde, açığa çıkmayı olanaklı kılan ile açığa çıkan tek bir edimle gerçekleşir. Heidegger, bilginin sezgiselliği, yitimselliğini, sezgi ve düşüncenin organik birlikteliğinin yitimsel olarak ortaya çıkışını, yapıtlarında daha önce belirttiğimiz son noktaya kadar ulaştıracak biçimde yorumlar. "Bilgi sezgidir" savı, insan ve varlık yitimli ve zamansalıdır savlarının temelidir. İlk bakışta gülümsemelere yol açsa bile.

ABSTRACT

KNOWLEDGE IS INTUITION: HEIDEGGER'S INTERPRETATION OF KANT

In this article I venture to give a brief account of why Heidegger argues that for Kant, knowledge is primarily intuition. My exposition shows that Heidegger wants to us clearly see the temporal nature of human-being and being as such in Kant philosophy, focusing on what Kant wishes to say, instead of what actually he said.

1 İLE 10 ARASI SAYILAR METAFİZİĞİ (Pythagorasçı Sayıların Sembolizminin Dinî ve Felsefî Düşüncelerdeki Yeri)

Cevdet Kılıç*

Giriş

Doğal sayılar olarak isimlendirilen pozitif tamsayılar, pek çok açıdan insan zekâsının en çarpıcı buluşlarından biridir. Düşünce tarihinde, Pythagoras (MÖ.580-500)'dan bu yana sayılara, bugün bile canlılığını koruyan metafizik bir anlam yüklenmiştir. Bu makalemizde Pythagorasçı felsefede ele alınan bir ile on arasındaki sayıların ontolojik ve metafizik yapısının, varlıklarla bağlantısı ve metafiziksel değeri üzerinde durulacaktır. Ancak buna geçmeden önce, Pythagoras felsefesinin matematiksel boyutu üzerinde durmak gerekir.

Pythagoras'ta Sayıların Kritiği

İnsan bilgisinin organize ve sistematik formlarını Yunan düşüncesi ile aldığı, ancak Yunanlıların Mısırlılar, Bâbilliler, Çinliler ve Hintlilerden büyük bir bilgi mirası devraldıkları da bilinmektedir. Rasyonellikten çok mistik yönleriyle öne çıkmış, yarı efsanevî bir şahsiyet olarak meşhur olmuş, saf matematiğin ve musikinin kurucusu Pythagoras, yarı dinî, yarı matematiksel görünümlü bir ekol kurmuştur. Bu ekolün mensuplarına, politika, felsefe ve matematik eğitimleri verilmekteydi. Pythagoras ve takipçilerinin günümüze kadar süren etkisi ve bıraktıkları en önemli felsefî miras; pozitif tam sayıların Tanrı tarafından yaratıldığı, doğadaki her şeyin matematiksel olarak açıklanabildiği ve yorumlanabildiği düşüncesidir. Yani düşünce tarihine yaşayış ve inancı, bilimle açıklama ve yorumlamayı Antik Yunan'da Pythagoras getirmiştir. O bu konuda şunu söylemektedir: *"Tanrı Pozitif tam sayıları yarattı, diğerleri insanların uydurmaları."*¹

Pythagorasçılar Tanrı'nın yarattığına inandıkları sayılara, dinî özellikler de yükleyerek, tüm evrenin bu sayılardan ve onların oranlarından meydana geldiğine inanmaktaydılar. Aynı zamanda evren, fiziksel olaylar, gökyüzündeki yıldızlardan, yerdeki eşyalara kadar tümü bu sayılarla yönetiliyordu. Neticede sayıların tüm olayları açıklamaya yeterli olduğunu söylüyorlardı. Nitekim *"Evrenin hâkimi sayıdır. Sayılar Evreni yönetiyor"* sözlerinin Pythagoras'a ait olduğu ileri sürülmektedir.²

Pythagorasçılar, sayıları tek, çift, rasyonel, irrasyonel, asal, üçgensel ve karesel gibi sınıflara ayırmışlar ve sayılara pek çok isimler vermişlerdir. Tek sayılar erkeği, çift sayılar dişiyi sembolize eder gibi bazı benzetmeler yapmışlardır. Aynı zamanda her şeyin sonlu ve sonsuz öğelerle karışık olduğunu belirtmişler ve çift sayıların sonsuz,

* Yrd. Doç. Dr., F.Ü. İlahiyat Fak. İslâm Felsefesi Öğretim Üyesi, e-posta: ckilic@firat.edu.tr

¹ Ali Dönmez, *Dünya Matematik Tarihi Ansiklopedisi*, I-X, İstanbul 2002, C. IV, s. 36.

² Dönmez, *a.g.e.*, C. IV., s. 36; C. III, s. 67; Şaban Döğen, *İslâm ve Bilim*, İstanbul 2004, s.169.

tek sayıların sonlu olduğunu ifade etmişlerdir. Bu nedenle gerçeklik, birbirine karşı olan şeylerin bir uzlaşmasından meydana gelmiştir. Yani her şey, sayı ve her şey bir uyumdur. Sayılar eşyanın birer nedeni ve köküdür. Sayılar, eşyanın kaynağı olduğu için en sonunda eşya, yine sayıya dönecektir. Pythagorasçılara göre evrendeki tüm varlıklar bir uyum içinde düzenlenmiş ve musikileştirilmiştir. Bunun nedeni, eşyanın öğelerinin, yani sayıların kendilerinin de düzen ve musiki olmalarıdır.

Fizikteki ses konusunun da kurucusu olan Pythagoras ve takipçileri, düzen, ölçü ve uyumu yalnız fiziğe değil, ahlâk ve dinî inançlara da uygulamışlardır. Onlara göre sayının kendisi birliğin birleşimidir. Bir tek birlik, bir sayı oluşturmaz. Fakat bir birliğin diğer birliklerle birleşmesi için bu birlikler arasında bazı farkların bulunması gerekmektedir. Bu araları zihnimizle kaldıracak olursak birleşmiş olan birlikler, bir birlik halinde birikir ve sayılar kaybolur. O halde bu aralar çokluğun ilkesidir. Öyleyse sayılar, birle çokların birleşmesidir. Ya da eğer birlik çift değilse ilk iki sayısı çifttir. Başka bir deyişle sayı çiftle çift olmayanın birleşmesidir. Pythagorasçılar bu düşüncüyü maddeye de uygulayarak sayıların eşyaya benzerliği düşüncesini getirmişlerdir. Pythagorasçılara göre sayısız hiçbir şey algılanamaz ve öğrenilemez. Bu nedenle her şeyin kökeni sayıdır ve ondan daha bilge olan hiçbir şey yoktur. Yani bu sayılar Tanrı'nın kendisidir.³ Kanaatimizce kadim geleneklerde, Yahudi, Hıristiyan ve İslâm düşüncesinde sayıların ontolojik özelliklerine gösterilen ilginin temelinde Pythagorasçı felsefe yatmaktadır.

Pythagoras ve takipçileri, astronomi ilimleriyle de uğraşmışlardır. Dünyanın yuvarlak olduğunu, kendi eksenini etrafında döndüğünü ve güneşin, güneş sistemin merkezi olduğunu ortaya attığına dair göstergeler vardır.⁴ Bunun yanı sıra Pythagoras, güneş sisteminin görülmeyen merkezî bir ateş etrafında döndüğünü iddia etmişti. Ayrıca gezegenlerin yörüngelerinde matematiksel ahenkten söz etmiş ve kendi aralarında bir matematiksel orantı olduğunu tespit etmişti. Bu kanunlar Pythagoras'dan asırlar sonra Kepler(1571-1630)'in geliştireceği gezegenler modelini,⁵ Johann E. Bode (1747-1826) tarafından tespit edilmiş ve adına Bode kanunu veya Titus-Bode serisi adı verilen kanunu etkileyecektir.⁶

Daha sonra Pythagoras'ın bu düşünceleri Galileo(1564-1642)'ya şöyle yansıyacaktır: *"Evren matematiğin diliyle yazılmıştır; harfleri üçgen, çember ve diğer geomet-*

³ Jerry P. King, *Matematik Sanatı*, çev.: Nermin Arık, 9. baskı, Ankara 1999, s. 44.

⁴ Dönmez, a.g.e., C. III, s. 64

⁵ Richard Mankiewicz, *Matematiğin Tarihi*, çev.: Gökçen Ezber, İstanbul 2000, s. 39.

⁶ 1778 yılında Alman astronom Johann Bode (1747-1826) gezegenler arasındaki orantıları matematik bir formül ile ifade etmiş ve bu şekilde adını taşıyan Bode Kanununu bulmuş oldu. Bu formülle göre "0"dan başlamak üzere her takip eden rakam evvelkinin iki mislisidir: 0, 3, 6, 12, 24, 48, 96, 192... Bu serideki rakamların her birine 4 ilave edildiğinde: 4, 7, 10, 16, 28, 52, 100, 196... Yukarıdaki rakamlar bize gezegenlerin güneşle mesafelerinin orantılarını verir. Uranüs'e kadar olan gezegenler Bode Kanunu'na uymaktadır. 1801 yılında Mars ve Jüpiter arasındaki asteroitlerin (küçük gezegenler) ilki olan Ceres'in keşfedilmesi ile 28 orantısının karşılığı bulunmuş oldu. Bkz.: Menemencioglu, Kemal, "Ezoterik Astroloji I" <http://www.hermetics.org/ezo-astro1.html>

rik nesnelere. Bunları bilmedikçe onun bir sözcüğünü bile anlayamayız. Matematiğin dilini bilmeyen bir evren, içinden çıkılmaz karanlık bir labirent gibidir.⁷

Pythagorasçı felsefede sayı, musikî ve etnik-toplumsal düzen temeline dayanmaktadır. Musikî aletlerindeki tellerin uzunluğu ile sesin yüksekliği arasındaki ilişkiyi ilk keşfedenler Pythagorasçılar olmuşlardır. Böylece uyumlu seslerle sayısal nispetler arasındaki bağılıktan hareketle "her şeyin aslının sayı" olduğu kanaatine varmışlardır.⁸ Musikî aletlerindeki tellerin uzunlukları ile müzik skalaları arasındaki ahengi 1:2, 2:3, 3:4 sayılarına dayandırmışlardır. Neticede ilk dört tamsayı tespit edilmiş, bu sayıların toplamından oluşan 10 rakamı da en mükemmel sayı ve sayıların tüm doğasını içinde barındıran bir sayılar hiyerarşisi olarak kabul edilmiştir. Sayıların onluk tabana göre yazılıp hesaplanmasını iki eldeki parmakların sayılmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Pythagoras öğretisinde onluk, tekrar 10'da birlik olmuştur. İlk dört rakamın toplamının on etmesi, (1+2+3+4=10) Pythagorasçıları 10 sayısını gök cisimleriyle de irtibatlandırmaya sevk etmiştir.⁹ Pythagoras öğretisinde sayılar noktalarla ifade edilirdi. Tek nokta bir, iki nokta iki, üç nokta üç vs. gibi gösterilirdi. En kutsal sayının Dekad olduğu kabul edilirdi ve sembolü simetrik olarak (on) noktayı içeren *Tetraktys* idi. Bir başka açıdan on sayısı şekle dökülüp incelendiğinde aşağıdaki şekilde görüldüğü gibi, eşkenar bir üçgen olarak gösterilip şu manalara tekabül etmekteydi.

$$\begin{array}{c}
 * \\
 * \quad * \\
 * \quad * \quad * \\
 * \quad * \quad * \quad *
 \end{array}
 \begin{array}{l}
 (1)^{10} \\
 (2)^{11} \\
 (3)^{12} \\
 (4)^{13}
 \end{array}$$

1+2+3+4=Toplam 10'dur. 10 sayısı ezeli ve ebedîliğin kaynağıdır.¹⁴

Bu düşüncelerden hareketle varlık düzleminde evrenin 10 temel ilkedden ibaret olduğunu ortaya koymuşlardır. Bu ilkeler şöyle sıralanmaktadır: 1. Sınır ve sınırsız → Sükûnette ve harekette olan, 2. Tek ve Çift → Doğru ve Eğri, 3. Bir ve Çok → Aydın-

⁷ Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, İstanbul 2000, s. 45.

⁸ Samuel Enoch Stumpf, *Philosophy: History and Problems*, USA. 1977, s. 10; Birand, Kamran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987, s. 16; Karl Vorlander, *İlkçağ Yunan Felsefesi Tarihi*, çev.: Mehmet İzzet, İstanbul 2001, s. 48.

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul 1996, s. 986a 10 ve birinci dipnot; Collingwood, R.G., *Doğa Tasarımı*, çev.: Kurtuluş Dinçer, Ankara 1999, s. 65 ; Marias, Julian, *History of Philosophy*, New York 1967, s. 18; Stumpf, a.g.e., s. 11; Mankiewicz, a.g.e., s. 39.

¹⁰ Evreni oluşturan nokta monad, sayı.

¹¹ İki boyutlu düzlem, ilk çift olandır, çizgidir.

¹² Üç boyutlu cisim ve yüzeydir. Üçgendir. Başlangıç orta ve son olan tek sayıdır.

¹³ Dört boyutlu uzay-zaman'ın simgesidir, dört yüzlü bir şekildir.

¹⁴ Karlığa, Bekir, *İslâm Kaynakları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, İÜEF., yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul 1979 s. 127; Guenon, Rene, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yarılgılar*, çev.: Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 2000, s. 53; Menemencioglu, a.g.m., www.hermetics.org/sayilar.html

lık ve Karanlık, 4. Sağ ve Sol → İyi ve Kötü, 5. Erkek ve Dişi → Kare ve Dikdörtgen¹⁵

Pythagorasçı felsefede ruh ile beden arasındaki ilişkide zıtların çatışması olarak da dile getirilmekte ve bu bağlamda on çift zıt kavram olduğunu söylemektedirler. Ayrıca bu zıt kavramlar sayesinde Pythagorasçı felsefede on sayısının önemi daha da belirginleşmektedir. Bu zıt kavramlar şunlardır; Sınırlı ve sınırsız, tek ve çift, bir ve çok, sağ ve sol, erkek ve dişi, hareketsiz ve hareketli, düz ve eğri, aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü, kare ve dikdörtgen¹⁶

İslâm düşüncesinde de sayıların önemli bir yeri vardır. Özellikle bir, üç, beş, yedi, dokuz, on iki, kırk vs. bunlardan birkaçıdır. Kur'an-ı Kerim'de de sayılar çeşitli kullanımlarıyla geçmektedir. Bu durum sayıların rakamsal değeri veya ontolojik manada sayı varlık ilişkisini ortaya koyması açısından, önemini daha da artırmaktadır. İslâm düşüncesinde Müslüman filozoflar ve özellikle matematikçiler, sayıları sadece varlıkların fiziki sayısal değerlerini anlatan semboller olarak algılamayıp, onlara çeşitli metafizik anlamlar yükleyerek, sayılar bilimini, bütün bilgilerin aslı ve esası olarak da değerlendirmişlerdir. Ayrıca sanatla sayılar arasında da ilgi kurarak varlığın birliğini ve çokluğunu, sonluluğunu ve sonsuzluğunu sayılarla işlemişlerdir. İslâm düşüncesinde sayılara fiziksel değerinin yanı sıra metafizik değer atfedenler arasında İhvân-ı Safâ(X.yy.), Birûnî(973-1051), İbn Arabî(1165-1234) gibilerini saymak mümkündür.

İhvân-ı Safâ, sayıların ruhtaki şekli ile maddedeki şekli arasında bir bağın olduğunu belirterek, sayının yüksek âlemin basit bir örneği olduğunu söylemektedirler. Sayıların bilgisini ise, bilimlerin kökeni, hikmetin yapısı, bilginin kaynağı ve manaların temeli olarak görmektedirler.¹⁷ İhvân-ı Safâ'nın, sayılar felsefesini Pythagoras felsefesinin etkisinde geliştirdiğini söylemek mümkündür. Çünkü Pythagorasçı felsefede yer alan 1 ile 10 arası sayılara yükledikleri manalara benzer bir anlayışa sahip oldukları görülmektedir.¹⁸

Pythagoras felsefesinin etkisinde olmamakla birlikte sayıların ve geometrinin önemi üzerinde duran el-Birûnî sayıların, özellikle meyvelerde ve çiçeklerde damarları, yaprakları, çanakları gibi fiziksel görünüşlerinde sayısal oran ve geometrik uyumundan söz etmektedir.¹⁹

İbn Arabî de, düşüncelerinde sayılar felsefesine yer verenler arasındadır. O, sayılar hakkında şunları söylemektedir. "*Bil ki, yaratılış işi aslında ferdiyet, yani teklik üzerindedir ama onun için teslis, yani üçleme vardır. Vahid, bölünmeyen tek sayıdır ki, bunlar üç veya daha ziyadede başlar. Çünkü üç, tek sayıların ilkidir. Âlem de bu İlâhi*

¹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 986a 25.

¹⁶ Pythagorasçı felsefede 1'den 10'a kadar olan rakamların tekabül ettiği sayı isimleri şöyledir: Monad(1), Duad(2), Triad(3), Tetrad(4), Pentad(5), Hexad(6), Heptad(7), Ogdoad(8), Ennead(9), Dekad(10). Tek sayılar (1,3,5, vs..) eril sayıları, çift sayılar (2,4,6...vs) dişil sayılar olarak addedilmektedir. Bkz.: Aristoteles, *Metafizik*, 986a 15; Thomson, George, *İlk Filozoflar*, çev.: Mehmet H. Doğan, İstanbul 1997, s. 288.

¹⁷ İhvân-ı Safâ, *Risâletü'l-Camiah*, Şam, 1949, C. I, s. 9.

¹⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, C. I, s. 9; C. III, s 200-201; Döğen, a.g.e., s. 169.

¹⁹ Nasr, S. Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.: Nazife Şişman, İstanbul 1985, s. 146-147; Döğen, a.g.e., s. 177.

Hazretler'den belirdi. Nasıl ki Hak, "Biz bir şeyin olmasını dilediğimiz zaman ona Ol deriz, o da olur"²⁰ buyurmuştur. Şu halde bir şeyin olması Zât, O'nun iradesinde bir de "Kün" yani "Ol" emri lazımdır. Eğer bu Zat ile onun bir şeyin oluvermesini dileyen İradesi ve olacak şeye hitap ve teveccüh eden "Kün" emri olmasaydı, o şey de var olmazdı. Böylece var oluşta üçlü bir birlik meydana geldi. Şu hale göre Yaratıcı'nın üçlü birliği yaratılanın üçlü birliği ile karşılaştı.²¹

Görüldüğü gibi, İbn Arabî'nin de Pythagoras gibi sayıları tek ve çift olarak ayırmakta, varlığın başlangıcını bu sayılara dayandırmasıyla, sayılara ontolojik ve mistik manalar vermekle Müslüman matematikçiler gibi düşündüğü görülmektedir.

1 ile 10 Arası Sayıların Metafizigi

Ontolojik ve metafizik manada sayılar ve varlık ilişkisi ele alındığında bunların büyük bir bölümünün Yunan düşüncesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Ancak, dinî inançların, eski kültürlerin, mitolojilerin ve efsanelerin de buna etkisi olduğunu belirtmek mümkündür. Sayıların önemi sadece felsefi düşüncede değil, edebiyat, sanat, folklor, musikî ve diğer alanlarda da görülmektedir.²² Şimdi bunların özellikleri üzerinde duralım.

(1) Bir (Monad)

Pythagoras'göre Bir, hiçbir benzeri olmayan önsüz ve sonsuz bir Monad'dır. Bir'in varlığı, tüm varlıkların bünyesinden çıktığı eril ateş, yani Tanrı'nın kendisini simgelemektedir. Ona göre Bir'in sembolü bir noktadır. Yüce Varlığın yanı sıra, İlahi Aklın, yani hikmetin de simgesidir. Hikmeti sayesinde kendisinden dışarı bir şeyler veren ancak bu sırada hiç değişmeyen ve değişmez niteliğiyle eril olan Monad, Tanrı ile birlikte, onun yeryüzündeki tezahürü olan insanın da sembolüdür. Diğer bir deyişle Monad, hem Makrokozmosu, hem de Mikrokozmosu bünyesinde barındırmaktadır. Mikrokozmos'un yegâne hedefinin Makrokozmos ile birleşmek olduğunu söyleyen Pythagoras, "bu ancak inisiyatif eğitimle, kişinin kendisini olgunlaştırması ile mümkün olur. Bunun için bir ömür yetmeyebilir. Ama ruh, hedefine ulaşmak için ne kadar gerekiyorsa, o kadar yeniden bedenlenecektir" demektedir.²³

Pythagoras, bir deyiminde şöyle denmektedir. "Monad bütün nesnelere başlangıçtır."²⁴ Dolayısıyla, Nokta (monad, bölünmez doğru), Bir, aslî prensiptir. Tanrıdır. Her şey Bir'den çıkmıştır. Bir, noktadır. Bütün varlıkların değişmez, sonsuz kaynağı ve sarsılmaz ilkesidir. Bu yüzden, Bir'in her şeyin aslı olması, Pythagorascılar tarafından gerçek bir "sayı" olarak kabul edilmemiştir.

Eserlerinde Pythagoras'a yer veren Müslüman felsefecilerin onun sayılar felsefesinde "bir" in üç türünden bahsetmektedirler.

²⁰ Yasîn, 36/82.

²¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev.: Nuri Gençosman, İstanbul 1990, s. 141-142

²² Yardımcı Mehmet, "Geleneksel Kültürümüzde ve Aşıkların Dilinde Sayılar", <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/18.php>

²³ <http://muratag.tripod.com/antik.htm> (21.11.2005)

²⁴ Dönmez, a.g.e. C. III, s. 77; Karlığa, *İslâm Kaynakları Işığında...*, s. 127.

1-Başkasına muhtaç olup olmama durumuna göre "bir"lik. Bu birlik ikiye ayrılmaktadır.

a) Başkasından istifade etmek zorunda olmayan bir. Tanrı'nın birliği böyle bir birliktir. Çünkü Tanrı hiçbir şeye muhtaç değildir. Her şeyi kuşatır ve her şeye hâkimdir. Varlıklar âlemindeki tüm "bir"likler ve çokluklar bir "bir"likten ortaya çıkmıştır.

b) Başkasından istifade zorunda olan "bir" varlıkların "bir"liği bu tür "bir"liktir.

2- Zaman bakımından "bir"lik. Böylesi bir "bir"lik dörde ayrılmaktadır.

a) Dehr öncesi birlik Tanrı'nın birliği böyledir.

b) Dehr ile beraber olan "bir"lik. İlk aklın birliği bu tür birliktir.

c) Dehr'den sonra ve zaman ile beraber olan "bir"lik. Ruhun birliği böyledir.

d) Zaman ile beraber "bir"lik. İlkelerin (arkhe) birliği ile bileşiklerin (mürekkep) birliği bu türden birliktir.

3- Zâtî ve arazî bakımdan "bir"lik. Bu birlik de ikiye ayrılır.

a) Zâtî "bir"lik: Sayının da sayılanın da, "bir"liklerinde de, çoklukların da kendisinden sâdır olduğu Tanrı'nın birliği böyledir.

b) Arazî "bir"lik. Faal aklın birliği bu türdendir.²⁵

Yeni Eflatuncu filozoflardan Plotinus'un "Bir"e yüklediği mana Pythagoras felsefesindeki Bir düşüncesi ile birleştiği ve ayrıldığı noktalar vardır. Plotinus'a göre Bir, esasında adsız olandır. Plotinus'a göre Bir; Tanrı, ilk olan ve tek olan bir varlık olarak başlangıç ve sonu olmaksızın zorunlu olarak âlemi oluşturur. Plotinus şöyle demektedir: "Eğer sen onu dile getirmek ya da onun bilincine varmak istersen, bunun dışındaki her şeyi ondan uzak düşün"²⁶ Plotinus'un Bir'i, bazen Tanrı'ya, bazen matematiksel sayıya, bazen de "bir" rakamının tabiattaki yansımalarına tekabül eder. Bu yüzden açıkça ne olduğu anlaşılmayan Bir, veya Plotinus'un Tanrısı, hareketsiz, iradesiz, durgun ve kendisi dışında başka hiçbir şeyi bilmeyen özelliğe sahip olan bir varlıktır. Plotinus'un Bir'i bu yönüyle Pythagoras'ın canlı dinamik ve varlığın özünü oluşturan Bir felsefesinden ayrılmaktadır.²⁷

Bir kavramı, Hint Düşüncesinde de pek çok manalara gelmektedir. Ay, ölümsüzlük içkisi, yer, Ata, ilk Baba, Büyük Ata, Bireysel Ruh, Üstün Ruh, Son gerçeklik, Kendi, Brahman, Başlangıç, Beden, Kutup Yıldızı, Biçim, Damla, Çok Büyük, Yok edilemez, Tavşan, Işıklı eril varlık olarak aya gönderme, Ay'ın soğuk ışınları, Yer

²⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (I-II) Tah.: Emir Ali Mehna ve Ali Hasan Fa'ur, Lübnan 2001, C. II s. 390 vd.; Karlığa, *a.g.tez.*, s. 127-129.

²⁶ Plotinus, *Enneadlar*, çev.: Zeki Özcan, Bursa 1996, s. 21; Bowe, Geoffrey Scott, *Plotinus and The Platonic Metaphysical Hierarchy*, New York, 2003 s. 105; Hana'l-Fahuri ve Halil el Curr, *Tarihu el-Fikri'l-Felsefi 'inde'l-Arab*, Lübnan 2002, s. 110

²⁷Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Bursa 2000, s. 67-68; C. A. Kadir, "İskenderiye ve Süryânî Düşüncesi", (İslâm Düşüncesi Tarihi (I-IV) içinde) İstanbul 1990, çev.: Kasım Turhan, C. I., s. 143-144; Muhammed el Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev.: Sabri Hizmetli, Ankara 1992, s.125.

Dünyası, Shukra'nın gözü, Yer'e gönderme olarak taşıyıcı, İlk İlke, Tavşan şekli²⁸ Hindu sofularının kutsal kabul ettiği, İnek gibi manalar Hint Düşüncesinde Bir kavramına yüklenen manalardır.²⁹

Bir sayısı, İslâm Düşüncesinde Tek ve Mutlak olanı sembolize etmektedir. Bunun yanı sıra Bir kavramına çeşitli manalar yüklenmiştir.³⁰ Matürîdî()'nin bir kavramına yüklediği mana filozofların yaklaşımlarına benzer bir tarzda ve ontolojik bir bütünlük içinde ele aldığı görülmektedir: Katlanamayan küll, ikiye bölünemeyen cüz, bölünemeyenin fevkinde ve katlanamayanın dînunda bulunması sebebiyle her ikisine de ihtimal taşıyıp arada kalan, ve bu üçünün, sayesinde var olduğu şey yani yaratıcı.³¹ Maturidî'nin yanı sıra Kindî(801-873),³² Fârâbî(870-950),³³ İbn Sînâ(980-1037),³⁴ İbn

²⁸ Hint efsanesine göre, yoksulları doyurmak için kendi etini veren bir tavşan, ayın yüzeyine basılan imgesiyle ödüllendirilmiştir

²⁹Bkz.; İfrah, Georges, *Hint Uygarlığının Sayısal Semboller Sözlüğü*, (Rakamların Evrensel Tarihi VI) 5. Baskı, çev.: Kurtuluş Dincer, Tübitak Popüler Kitapları, Ankara 2003, s. 36, 144.

³⁰ Kur'an-ı Kerim'de İhlâs suresinde geçen "Ahad" kelimesi ve bu kelimeye benzer "Vahid" kelimesiyle çok ince bir anlam farklılığı taşımaktadır. "Ahad" kısaca tek, biricik, şebih ve nazırı olmayan, yaratılmış varlıklar için kullanıldığına ise, münferit manasına gelen bir kelimedir. "Vahid" ise "bir" olan olarak tercüme edilir ve şeriki olmayan sayısal bakımdan çoğalmayan manasına gelir. Çünkü çoğalma ve bölünme hudûs alametidir ve böylesi bir varlık ilah olamaz. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de Bir kavramı hem Allah'ın zatının Tek olduğunu anlatmak için kullanıldığı gibi diğer manalara gelen ve sayısal ifadeleri kapsayan yönüyle 80 küsur yerde geçmektedir. İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Kahire trsz., C. IV, s. 461; Gazzâli, *el-Madnunü Bih ala Gayri Ehlih*, (Mecmu'atu Resâil içinde IV. Kitap) Beyrut 1994, s. 61; Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X) sad.: Heyet, İstanbul trsz, C. X, s. 61. Bkz.: Ulutürk Veli, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*, İzmir 1985, s. 92-93; Ayrıca bkz.: Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, (Risâleler içinde) Mısır 1907, s. 60; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, (İbn Sînâ, Risâleler içinde), terc.:Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara 2004, s. 46; İbn Sînâ, *Şifâ* (İlâhiyyât), C. I., s. 43; Harputlu Hoca İshak (1803-1892), Tanrı'nın birliği hususunda "Vahid" ve "Ahad" kelimeleri üzerinde durarak, Ahad ve Vahid kelimelerinin sözlükte aynı anlama geldiğini, ancak kullanıldığı yerlerin farklı olduğunu belirtmektedir. "Ahad" kelimesinin eşi, benzeri, ve ortağı olmayan, tek ve basit bir varlığa verilebilir ki bu Tanrıdır. "Vahit" kelimesinin ise, sayılardan ibaret olduğunu belirtmektedir. Bkz.: Harputlu Hoca İshak, *Şemsu'l-Hakika*, İstanbul 1278, s. 72; Ayrıca bkz., Demirpolat, Enver, *Osmanlı Türk Düşünürü Harputi Hoca İshak'ın Felsefî Görüşleri*, SÜSBE., yayımlanmamış doktora tezi, Konya 2003, s. 66; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Kahire trsz., C. IV, s. 461; Gazzâli, *el-Madnunü Bih ala Gayri Ehlih*, (Mecmu'atu Resâil içinde IV. Kitap) Beyrut 1994, s. 61; Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X) sad.: Heyet, İstanbul trsz, C. X, s. 61. Bkz.: Ulutürk, Veli, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*, İzmir 1985, s. 92-93; Ayrıca bkz.: Fârâbî, *Uyûn...*, s. 60; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, (İbn Sînâ, Risâleler içinde), terc.:Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara 2004, s. 46; İbn Sînâ, *Şifâ* (İlâhiyyât), C. I., s. 43; Ayrıca Türk ve İslâm kültüründe, selvi ağacı Bir'i ve dolayısıyla Elif'i temsil eder. Elif de Allah'ı temsil etmektedir. Bkz.: Işık, Emin, *Devleti Kuran İrade*, İstanbul, s. 1980, s. 60.

³¹ Ebu Mensur el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, s. 57.

³² Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev.: Mahmut Kaya, İstanbul 1994 (İlk Felsefe Üzerine), s. 41.

³³Fârâbî, *Uyûn...*, s. 50, 51, 52; Aynı mlf., *Kitabu'l-Vahid ve'l-Vahdeh*, thk.: Muhsin Mehdi, Casablanka 1989, s. 36.

³⁴ İbn Sînâ, *Şifâ* (İlâhiyyât), C. II, s. 406.

Rüşd(1126-1198)³⁵ gibi filozoflar da bir kavramına yaklaşımlarının bu çerçevede olduğu görülmektedir.

İslâm düşüncesinde Bir, Tek olan Allah'tır. İbn Arabî bu hususu şöyle ifade etmektedir: *Varlıkta ancak Bir vardır: Su'yun rengi kabin rengidir.*³⁶ Allah sözcüğünün ilk harfi olan elif (1) şeklindedir ve ebced hesabındaki değeri de(1)'dir.³⁷ Kendinden önce gelen sıfır, hemen hemen bütün düşünce sistemlerinde; yokluğu, boşluğu ve hiçliği sembolize eder.³⁸ Bir ise hiçliği takip eder ve diğer sayılar ondan türer. İhvân-ı Safâ'nın da belirttiği gibi, *"Varlıktaki hiyerarşi ve yaratıklardaki düzen Bir sayısının*

³⁵ İbn Rüşd, *Telhisu ma-Ba'de't-Tabia*, çev.: Muhittin Macit (Metafizik Şerhi), İstanbul 2004, s. 6

³⁶ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, (Kahire (1853-1858) baskısı), C. I, s. 721.

³⁷ İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, İstanbul 2003, s. 41.

³⁸ Birçok eski kozmolojide evrenin ilk hali yokluk olarak tasarlanmıştır. Grek mitolojisinde yokluk, aynı zamanda düzensizlik anlamına gelen Kaos ile ifade edilmekteydi. Kranz, Walther, *Antik Felsefe*, çev.: Suat Y. Baydur, İstanbul 1994, s. 11; Menemencioglu, *a.g.m.*, <http://www.hermetics.org/rakam.html>; Hilbert, David, "Sonsuz Üzerine", çev.: Halim Güner, *Matematik Felsefesi*, edit.: Bekir S. Gür, Ankara 2004, (117-142), s. 125.

Batı düşüncesinin teogonilerinde; "Başlangıçta, her şeyden önce Birlik vardı" denilirken, Doğu ve Uzak-Doğu teogonilerinde ise, "Başlangıçtan ve hatta temel Birlik'ten önce Sıfır vardı" denilir. Zira onlar varlığın ötesinde "varlık olmayan"ın bulunduğunu "tezahür etmiş olan"ın ötesinde onun ilkesini oluşturan "tezahür etmemiş olan"ın bulunduğunu ve "Varlık Olmayan"ın "Hiçlik" olmayıp, tersine Mutlak mükemmellik ve bütünsel hakikat olan evrensel bütün ile özdeş olan sonsuz mümkünat olduğunu belirtmektedirler. Guenon, *Kadim Bilimler ve...*, a.g.e., s. 53.

Sıfırın sayısal simgeselliği açından ele alındığında içi boş çember şekli, gök, uzay, atmosfer, gökyüzü, kavramlarını simgesel olarak sıfırı çağrıştırmaktadır. Gökkubbe, kadim kültürlerde bazen çeyrek, bazen yarım ve bazen de tam daire şeklinde algılanmaktaydı. Eski çağlardan beri biline gelen gökler âleminin hareketlerinden yapısına kadar dairesel oluşu, sıfır simgesinin mükemmel bir varlık ve sayı olduğu kanaatini doğurmuştur.

Hint düşüncesinde de, kavramsal ve ontolojik manada sıfırın pek çok manaları vardır. Sıfır; boşluk, hiççilik, hiçlik, önemsizlik, yokluk ve varlık olmayan kavramlarını da aşarak, bütün bu kavramları bir araya getiren bir genellemeyi vermektedir. Boşluk, uzay, atmosfer ve "esir" anlamının yanı sıra, İfrah, Georges, *Sıfırın Glüçü*, (Rakamların Evrensel Tarihi I-V (V)) çev.: Kurtuluş Dinçer, 7. baskı, Tübitak Popüler Kitapları, İstanbul 1999, s. 191, 192.

Hint Uygarlığında sayısal simgesi değer olarak 0 (sıfır) a tekabül eden "Âkâsha" kavramı kullanılmaktadır. Bu kavram, "esir" "her şeye sıyan öge", "uzay" anlamına gelmektedir. Aynı zamanda da, boşluk, maddi şeylerle hiçbir biçimde kaşmayan, hiç bir şekilde tanımlanamayan, hareketsiz, öncesiz ve sonrası uzay olarak tanımlanmaktadır. Öte yandan Hint düşüncesinde "esir" yalnızca boşluk değildir, tıpkı İslâm filozoflarının kabul ettikleri, yer kaplayan fakat şekli olmayan heyula gibi, tözü olmamakla beraber, her türlü cisimsel boyutun şartı olarak kendini dört unsurdan birinin biçimiyle gösteren her türlü maddenin toplanma yeri olarak görülür. Bu nedenle esir'in sıfırlı olan ilişkisi boşluğu ve her türlü anlamdan yoksun olanı çağırıştırır. Buna karşılık uzak doğu kültürlerini kapsayan bir alanda sıfıra; tümlük, tamlık, doluluk ve bitmişlik gibi manalar da yüklendiğini görmekteyiz. Bkz.: İfrah, Georges, *Hint Uygarlığının Sayısal Simgeler Sözlüğü*, (Rakamların Evrensel Tarihi VI) 5. Baskı, çev.: Kurtuluş Dinçer, Tübitak Popüler Kitapları, Ankara 2003, s. 163.İfrah, a.g.e., s. 164

Yunanlılar da sıfırı simgelemek ve onun varlığını dile getirmek için olması gereken yerde olmamak manasına gelen "boşluk", tamı tamına olmayan, varlık olmayan, bir şey olmayan manasındaki "yokluk" ve her hangi bir şeye eklenince onu hiç artırmayan, değersiz olanı dile getiren "hiçlik" gibi kavramlardan yararlanmışlardır. Collingwood, *a.g.e.*, s.69; İfrah, *a.g.e.*, s. 167,168,169; Demos, Raphael, "Formlar ve Şeyler" *Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar, İdealar Kuramı* C. I., Der.: Ahmet Cevizci, Ankara 1989, (109-125) s.114;

*oluşturduğu sayılar düzeniyle uyum içindedir ve hepsi "Bir"e muhtaçtır.*³⁹ Bu bağlamda Yunan alfabesindeki alfa (&) da başlangıcı temsil eder. İbrani alfabesindeki *alef* ise başlangıç olduğu gibi, diğer bütün harfler ondan türer.

Bir sembolizmi üretkenlikte de ortaya çıkmaktadır. Ataerkil toplumlarda üreme sembolü olan fallus da (1) şeklinde sembolize edilir. Bazı yazarlara göre (1) ayakta duran insanı da sembolize etmektedir. Bir için başka sembol açıklamaları da vardır.⁴⁰

Ezoterik öğretilerde Kozmos, bütün canlıları içeren büyük bir canlıdır. Bazı fizikçiler büyük patlamadan sonra evrenin iyice genişleyip, sonra tekrar küçülerek merkezinde yoğunlaşacağını ve ondan sonra tekrar bir patlama olup yayılacağını, bu işlemin de sonsuza dek tekrarlandığını ve tekrarlanacağı tezini ileri sürerler.⁴¹ Bu görüş Hindular tarafından binlerce sene önce ortaya koyulmuştu. Onlara göre, Evrenin var oluş, yok oluş çarkı Tanrı Brahma'nın nefes alış verişinden başka bir şey değildir.

Sonuç olarak Pythagoras felsefesindeki Bir kavramı bütün felsefi düşünce sistemlerinde kendinden önce bir sayının gelmediği, gerek matematiksel gerekse ontolojik olarak Tanrısal olanı, ilk olanı, tek olanı ve başlangıcı simgelemektedir.

(2) İki(Duad)

Pythagoras felsefesinde Bir'den sonra gelen iki sayısı evrende var olan düaliteyi göstermektedir. Bölünmez öz ile bölünebilir cevher; hayatı bahşeden aktif eril prensip ile hayatın oluşumunu sağlayan pasif dişil prensip; *Osiris* ile *İsis*'dir. Bir çizgi ile sembolleştirilen (2), "Diyad"dır, hikmetten doğan fikirdir. Doğurgandır ve bu vasfıyla dişildir. Hayatı içinde barındıran sudur. Tanrı'nın dişil yönünün ifadesidir.

Pythagoras felsefesinde noktanın hareketlenmesiyle çizgi oluşur. Hayatın her alanında ikiye bölmelerin, çiftlerin ve ikili yapıların ağırlığı görülebilir. İki, dişiliği ve doğanın bu dişilikten meydana geldiğini anlatır. Yani genel enerjiyi daha kapsamlı bir ifade ile Rubûbiyeti temsil eder. Bir, tekrar edilemez ve iki yapılamaz. Bir Tanrı, artı bir Tanrı iki Tanrı yapar ki; bu da artık ebedî, benzersiz "Bir" idealine tekabül etmez. Bu nedenle teolojik düşüncede (2) daima ilâhî birlerden ziyade iki görece birimin karşılaşmasının simgesi olmuştur.

Geometri açısından, Monad(tek)'i bir nokta olarak ele alırsak, Duad iki noktadan meydana gelir. İki noktanın arasındaki en kısa yol, düz bir çizgidir. Ortada sabit bir birinci noktanın etrafında bir ikinci noktanın eş mesafede döndüğünü kabul edersek, o zaman birinci noktanın etrafında bir daire çizilmiş olur. Ortaya çıkan şekil, ortası noktalı bir dairedir. Okkült açıdan bu hem güneşin sembolüdür, hem de derunî anlamı olan bir semboldür.

Kadim Çin geleneğinde gelişen Taoizm'de "Ta Ki", dişil prensibi içeren "Yin" ve erkek prensibi içeren *Yang*'in ahenkli ve dengeli birleşimidir Taocu sıralamada, her

³⁹ İhvan-ı Safâ, *Resâilu İhvani's-Safâ ve Hullani'l-Vefâ* (nşr. Butrus el Bustânî (I-IV), Dârü Sadr, Beyrut 1957, C. III, s. 201; Ayrıca bkz.: Çetinkaya, Bayram Ali, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi" *Felsefe Dünyası*, 2003/1(37), (87-121) s. 104.

⁴⁰ Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev.: Mustafa Küpüşoğlu, İstanbul 2000, s. 51, 55.

⁴¹ Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev.: Murat Temelli, 3. baskı, İstanbul 1995, s. 339; Efil, Şahin, *İslâm ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, İstanbul 2002, s. 198.

zaman dışı *Yin* önceden gösterilir ve başlangıçta var olan *kara, denizi* simgeler. *Yang* ise, gök ve aydınlığın sembolüdür. Kadim Çin geleneğinde boğa'daki bütün olaylar bu iki ilkeye dayandırılır. Vadiler *Yin* ise, dağlar *Yang*'dir. Biri su ise, diğeri ateştir. Biri alıcı ve diğeri vericidir.⁴² Hint Düşüncesinde ise iki, eş, çift, ikizler, karşıtlık kavramı, simetrik organlar (kanatlar, eller, kollar, gözler, kulaklar gibi) güneş ve ay çifti, ilk çift, iki kez doğmuş sıfatı, ikiz tanrılar gibi manalara gelmektedir.⁴³

Pythagoras felsefesinde İki sayısının sembolizminde ilk akla gelen, evrendeki düalite ve bu düalitedeki uyumdur. Sayıların tek ve çift, sonlu ya da sonsuz oluşu, Pythagorasçılara eşyanın da böyle olması gerektiğini ilham etmiştir. İlk toplumlarda etraftaki en ulu kavramlar tekti; dünya, güneş, toprak ana... gibi. Ancak erkeğin üremedeki rolünün ataerkil toplumlar tarafından ön plana çıkartılması evrendeki düalitenin de ön plana çıkmasına neden olmuştur. Dünya ve öteki dünya, güneş ve ay, toprak ana ve erkek Tanrı (Kybele ve Attis gibi) düalite, hatta kadın ve erkek, dişil ve eril, sıcak ve soğuk, gündüz ve gece gibi ikilikler vurgulanmaya başlanmıştır. Yine Pythagorasçılar, eşyada sonlu ve sonsuz, tek ve çift, birlik ve çokluk, sağ ve sol, erkek ve dişi, durağan ve hareketli, doğru ve eğri çizgi, aydınlık ve karanlık, hayır ve şer, kare ve dikdörtgen, gibi zıt şeyleri hep kutsal kabul etmişlerdir. İşte bu unsurların uyumu matematiği doğurmuştur.⁴⁴

İslâm Düşüncesinde yaratmayı Plotinus'un sudûr nazariyesi ile açıklamaya çalışılan İslâm filozofları Tanrı'dan ilk sudûr eden İlk Akıl'da, içinde ikilik barındıran bir birlik olduğunu belirtmektedirler.⁴⁵ Bu nedenle, Tanrı, Kur'an-ı Kerim'de de ifade edildiği gibi,⁴⁶ eşyayı çift olarak, zıtlarıyla beraber ve diğer şeylerle bütünleşebilecek bir yapıda yaratmış ve bunu bütün oluşların ilkesi ve varlıkların prensibi yapmıştır.

Matematik felsefelerini Pythagoras ekolünden alan İhvan-ı Safâ, iki sayısına felsefi ve dini bir yaklaşım sergilemektedir. İhvan-ı Safâ da, Yüce Yaratıcı'nın yaratma fiiliyle ilk olarak yarattığı aklın, gerçek Bir olmayıp özünde ikilik bulunduğunu belirtmektedirler. İhvan-ı Safâ'nın iki ile ilgili yorumlamaları şu şekildedir: Madde ve form, ışık ve karanlık, iyi ve kötü, olumlu ve olumsuz, cevher ve araz, cismanî ve ruhânî, levh ve kalem, feyz ve akıl, sevgi ve nefret, nefis ve ruh, oluş ve bozuluş, dünya ve ahiret, sebep ve sebepli, başlangıç ve son, kabz ve bast, hareket ve sükûn, varlık ve yokluk.⁴⁷ Bu şekilde dinî alanda da dinî kavramlar hakkında ikili tasniften söz etmek mümkündür. Emir ve nehiy, itaat ve isyan, övme ve yerme, helâl ve haram, hak ve bâtil, doğru ve yalan, ceza ve mükâfat gibi.⁴⁸

⁴² Menemencioğlu, *a.g.m.*, www.hermetics.org/sayilar.html

⁴³ Ifrah, *a.g.e.*, s. 84, 144.

⁴⁴ Dönmez, *a.g.e.*, C. III, s. 83.

⁴⁵ Fârâbî, *Uyûn...*, s. 51; İbn Sînâ, *Şifâ, (İlâhiyat)*, C. II, s. 406.

⁴⁶ Ra'd 13/3; Tâhâ, 20/53; Yâsîn 36/36; ez-Zuhrûf 43/12.

⁴⁷ İhvan-ı Safâ, *Resâil*, C. III, s. 203

⁴⁸ İhvan-ı Safâ, *a.g.e.*, C. III, s. 201-202.

(3) Üç (Triad)

Pythagoras'a göre, Monad ve Duad'ın birleşiminden ortaya çıkan "Triad" hikmetten çıkan fikirle oluşan eserdir. Sembolü bir üçgendi ve yaşam skalasının tüm yasalarını ve özellikle de Yeniden Doğuş yasasını içinde barındıran anahtardır. Pythagoras felsefesinde Triad, İlahi Kelamdır, evrenin kendisidir ve topraktaki yaşam cevheridir. Buna göre insan da, Ateş, Su ve Toprak'tan meydana gelmiştir. Tanrının tüm tezahürlerinde, ruh, can ve beden üçlemesi bulunmaktadır. Ruh Ateşten, can Sudan, beden de Toprak'tan türetilmiştir⁴⁹

Geometrik açıdan Monad tek, Duad çift ve Triad üç noktadan meydana geldiğine göre, Triad'daki üç noktayı birleştirdiğimizde bir üçgen ortaya çıkar. Pythagorasçılara göre üçgen, bütün geometrik şekilleri doğurur. Pythagoras teoremine göre, bir dik üçgenin dik kenar uzunluklarının kareleri toplandığında, hipotenüsün uzunluğunun karesi ortaya çıkar. Sayı olarak üç kendisinden önce gelen iki sayının toplamı olarak da (1+2=3) önemlidir. Pythagoras teorisinde: $a^2 + b^2 = c^2$ sembolik olarak bu teorem iki zıt unsurunun karşılıklı iletişimlerinin oluşturduğu üçüncü unsuru açıklar. Örneğin, kıyas yolu ile a'yı bir ana ve b'yi bir baba olarak kabul edersek, c onların çocuğudur. Biyolojik açıdan çocuk hem annenin hem babanın genetik yapılarının bir sentezidir. Manevî açıdan ise, ikisinin etkisi ile şahsiyetini oluşturur. Üçlemenin bir sembolik yanı da kutsal birleşme ve doğan çocuktur. Bir başka deyişle baba-anne ve çocuk da bir üçlemedir. Bir başka üçleme de Beden-can-ruh üçlemesi olarak gösterilebilir. Dolayısıyla üç sayısı Pythagoras felsefesinde hem erkekliği hem de tabiatı Tanrısal birliğin mutlak ve zorunlu olan varlığını gösterir.

Üç sayısı sembolik anlamlarının bir bölümünü üçgen şekline de devretmiştir. Üçgen sembolizmi ile üç sayısının sembolizmi arasında benzerlikler vardır.⁵⁰ Pythagoras felsefesinde çizginin hareketlenmesiyle sath oluşur ve üçlü unsurları ihtiva eder. En, boy ve derinlik; Ateş, hava ve su; Beden, can ve ruh; Tabii, beşerî ve ilâhî gibi.

Kadim kültürlerde biri pozitif ve diğeri negatif iki zıt güç bir araya geldiğinde, üçüncü, birleşik nötr bir güç oluşur. Bu güç, kadimlere göre dişi ve erkek güçlerin doğurduğu bir çocuktur. İki gücün özelliklerine sahip olduğu için hem dişi, hem de erkek özelliklere sahip bir androjen olarak da simgelenir. Mitolojide, Hermes ve Afrodit'in aşklarından doğan çocuk, çift cinsiyetli Hermafrodit idi. Bu da, mecazî olarak bir yasayı tasvir eder. Onu aseksüel, dengeleyici bir unsur olarak değerlendirmek gerekir.⁵¹

Üç sayısı, eski toplumlarda gök-yer-yeraltı üçlemesi ile kutsaldı. Bu üçleme Mısır mitolojisinde *İsis-Osiris-Horus* şeklindedir. Yunan mitolojisinde ise bu *Zeus-Poseidon-Hades* (Gök ve yer, Deniz ve Yeraltı) şeklinde var olmuştur. Hint Düşüncesinde de buna benzer üçlemelerin yer aldığı düşünceler arasında üçün manaları şunlara tekabül etmektedir: Ateşin Tanrısı, üç dünya (yer, gök ve cehennem), bütün erkeklerde bulunan, (adı üç sayısına tekabül eden kutsal ateşin tanrısı) tutuşmuş, kutsal heceye

⁴⁹ <http://muratag.tripod.com/antik.htm>

⁵⁰ Schimmel, *a.g.e.*, s. 69 vd.

⁵¹ Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, İstanbul trsz, s.101.

gönderme olarak üç harf (Hinduların "önünde eğiliyorum" anlamına gelen kutsal hecesi AUM), bilincin üç hali (uyanıklık, uyku ve rüya), dişil enerjiler, üç kale kent, üç nehir (Ganj, Yamunâ ve Sarasvatî), üç biçim (üç ayrı Tanrı'nın Brahma, Shiva ve Vishnu'nun üç görünümü veya her bir Tanrı'nın üç ayrı görünümü), üç mücevher (topluluk, Buddhacı yasa ve Budha), haranetra (tam bilgiyi simgelediği düşünülen alın üzerindeki üçüncü bir göz, üç zaman (geçmiş, şimdi ve gelecek), üç varlık mertebesi (Hinducu ve Budacı felsefede üç varlık sınıfı: arzuyla gelişen varlıklar, biçimler dünyasının varlıkları ve biçimi olmayanlar dünyasının varlıkları gibi manalar gelmektedir.⁵²

"Allah'ın hakkı üçtür" sözü öteden beri söylenegelen bir sözdür. Bu söz üç sayısının kutsallığı hakkında yeterince ipucu vermektedir. Hıristiyan inancında, Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesine dönüşmüştür. (Bazı yerlerde Baba-Oğul-Meryem şeklinde de kullanılır). Plotinus'a göre Tanrı'dan sudür eden varlıklar üçtür bunlar sırasıyla; Külli akıl, Külli ruh ve maddedir.⁵³

Her ne kadar İslâm düşüncesinde bu gibi hususlar sayılarla irtibatlandırılmaya çalışılsa da Pythagoras felsefesinde ele alınan sayıların metafizik değeri gibi bir değerden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Çünkü burada ele alınan husus, daha ziyade sayısal değer veya miktar üzerinde yoğunlaşma göze çarpmaktadır.

Aynı durum İhvân-ı Safâ düşüncesinde de söz konusudur. Üç sayısına çok büyük bir önem atfeden İhvan-ı Safâ'ya göre Tanrı, varlık alanında pek çok şeyi üçlü olarak yaratmıştır. Bunlar;

Madde suret ve ikisinden mürekkep cisim.

Uzunluk, genişlik ve derinlik.

Geçmiş, gelecek ve şimdi.

Madde, bitki ve hayvan.⁵⁴

Eski Türk dini düşüncelerinde de üç ile ilgili pek çok sembolik değerlere rastlamak mümkündür. Şamanizm'de âlem üç bölümden meydana gelmiştir, Yeryüzü (orta dünya), Yeraltındaki karanlık dünya (aşağıdaki dünya), ve Gökteki nur âlemi (yukarıdaki sema) biçiminde açıklanmaktadır.⁵⁵

Çağdaş bilim ve felsefede üçlü ilkeyi, tez, antitez ve sentez olarak görürüz. Herhangi bir varsayımı ispatlamadan önce onun aksini ispatlayacak verileri de dikkate

⁵² Ifrah, *a.g.e.*, s. 193.

⁵³ Plotinus, *The Enneads*, İngilizce'ye çeviren: Stephen MacKenna, Penguin Book Ltd. Şti, London 1991, s. V. II (2) s. 361; V, III, (49) s. 381, 382.

⁵⁴ İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, C.III, s. 204.

⁵⁵ Eski Türk efsanelerinde "üç" sayısına çeşitli motiflerde rastlanmaktadır. Türkler'e göre insan, evrenin üç önemli varlığından biri olarak kabul edilir. Türk mitolojisinde de ilahlar Gök-Tanrı, Yer-Sular ve Yağız-Yer olmak üzere üçe ayrılır. Karluk Türkleri üç aşiretten meydana gelmiştir. Oğuz menkıbesine göre Oğuz Han üç gün annesinin sütünü emmemiş, annesi üç gece gördüğü rüya sonucu rüyasında kendisine söylenilen şekilde hareket etmiştir. Oğuz'un iki eşinden üçer tane oğlu olmuştur. İlk eşinden olan çocukları Gökhan, Dağhan, Denizhan Bozoklar', ikinci eşinden olan Günhan, Ayhan, Yıldızhan da Üçoklar'ı oluşturmuştur. Oğuz'un oğullarından biri bayrağında sembol olarak altın bir yay üzerine üç gümüş ok kullanmıştır. Göç destanının İran rivayetinde Boğu Han'a Tanrı tarafından verilmiş üç karga bulunmaktadır. Bu kargalar memleketin her yerinde olup bitenden hakana haber getirmişlerdir. Gökalp, Ziya, *Türk Töresi*, İstanbul 1963, s. 41, 107; Yüksel, H. Avni: "Türk Folklorunda Sayılar" Milli Folklor 1981. III, 29-31.

almak gerekir, yoksa aldığımız netice tek yanlı olur. Sonuçta meydana gelen sentez her zaman tek yanlı bir tez veya antitezden üstündür.⁵⁶

(4) Dört (Tetrad)

Dört sayısı, "Tetrad", Pythagoras felsefesinde sonsuzluğun ve ölümsüzlüğün sembolüdür. Kare ile sembolize edilen Tetrad'ın kainatı kaostan düzene geçiren dört temel gücün ifadesi olduğu kabul edilmektedir. Daha önce de değindiğimiz bu dört temel güç, yani ateş, su, toprak ve havadır.

Pythagoras felsefesinde dört, Tanrısal gücü ve adaleti temsil eder. Sathın hareketlenmesiyle cisimler oluşur. Tetrad, içinde Monad, Duad ve Triad'ı bulundurur. Adı geçen rakamlara nazaran dört, daha geniş tanımlı ve kapsamlı bir semboldür. Dört ikinin karesidir, bu yüzden ilk kare sayısı, mükemmel rakam ve bütün formların ilkesidir. En yüksek rakam elbette Tek'in ifadesi olan Monad'dır. Monad'dan sonra rakamların kozmik açıdan değerleri kademe kademe düşmektedir, her biri bir öncekinden daha karmaşık olmaktadır. Sayı büyüdükçe içerdiği kanun sayısı artmakta ve orijinal Monad'ın saflığı ve sadeliğinden uzaklaşmaktadır. Tetrad ilk birleşik sayıdır (2x2). O halde Duad ile yakın bir irtibatı vardır.

Kadimlerin uğraştığı geometrik problemlerden biri de daireyi matematiksel yöntemlerle kareye çevirmek veya tersini yapmaktır. Tetrad'ın içe dönük mahiyetini şöyle açıklarız, Tetrad; Duad, Triad ve Monad'ı kapsar. Bu monad ilk prensiptir ve Triad onun tecelli alanı olan üç ana prensibi içerir. Formül olarak bunu şöyle belirtebiliriz: Öz = artı + eksi + nötr, beyaz = kırmızı + mavi + sarı (ana renkler).

Hermetik öğretilerde dört unsura tabi birçok kavram bulunmaktadır. Dört, canlılar âlemi ile ilgili doktrin şöyle izah edilmektedir: Dört canlılar âlemi, dört elementin (hava, ateş, su ve toprak) çocuklarıdır. Bunlar madenler âlemi, bitkiler âlemi, hayvanlar âlemi ve insanlar âlemidir. İlk bakışta madenlerin de canlılar kategorisine alınması radikal bir görüş olarak değerlendirmek mümkün. Ancak, İlkçağ Yunan düşüncesinden, ezoterik hilozoizm doktrinine kadar pek çok düşünce sistemlerinde her şeyin canı vardır. Madde âlemindeki en gelişmiş canlar binlerce sene zarfında çeşitli geometrik şekiller alan kristaller ve kıymetli taşlar olarak görülür. Ezoterizmde en küçük organizma atomdur. Atomun önemli parçaları negatif yüklü elektron, pozitif yüklü proton ve nötr yüklü nötrondur. Onların karşılıklı etkileşimleri ve dördüncü unsur olan enerji bir bütün meydana getirir. Hücrede de aynı şekilde dörtlü bir bölme görebiliriz, negatif unsur bedensel kütlelerini meydana getiren protoplazmadır, aktif unsuru bütün hücre işlemlerini meydana getiren mitokondriyalardır, nötr unsuru DNA ve RNA moleküllerini içeren hücre çekirdeğidir ve dördüncü unsur hayat enerjisidir.⁵⁷

Dört, aynı zamanda Adaleti temsil eder. Dört birçok farklı şeyi ifade edebilir. Bir masayı gözümüzün önüne getirebileceğimiz gibi en sağlam denge dört ayak üzerinde olur. Birçok hayvan da dört ayağı üzerinde durmaktadır. İnsan da emeklerken dört ayağı üzerinde emekler. Böylece dört sağlamlığı düşündürmüştür.

⁵⁶ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul 1998, s. 116; Buhr-Kosing, *a.g.e.*, s. 418.

⁵⁷ Münip Yeğin, *Atomdan Hücreye*, İstanbul 1983, s. 55. 61.

"Dört" sayısı İslâm felsefesinde ve halk inanışlarında bazı temel unsurları nitelendirmek için kullanılır.

Nitelikler: Sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık.

Dört unsur: Toprak, su, hava ve ateş.

Cismânî olmayan ruhânî âlemler de dördtür; 1. Tanrı, 2. Küllî faal akıl, 3. Küllî nefis ve 4. İlk madde.

Dört âlem; maden, bitki, hayvan ve insanlık âlemi, dört mevsim. dört yön⁵⁸, dört büyük melek, dört tabiat, dört kitap.

İhvân-ı Safâ, Tanrı'yı maddî ve mânevî tüm varlıkların nedeni olarak görmekle beraber, bu ruhanî dörtlü, *yakın neden ve aracı varlık* olarak bütün maddî âlemin varlık sebebidir.⁵⁹

Dilimizde var olan "*dört elle sarılmak*", "*gözünü dört açmak*" gibi deyimler de yapılan işin sağlamlığını belirtmektedir. Ayrıca dört; Cennetteki dört nehri⁶⁰ Bazı tasavvuf ekollerinde *Şeriat, Tarikat, Marifet, Hakikat* kavramları "*Dört Kapı*" sembolizmiyle anlatılır.⁶¹

Bunun yanı sıra, Hint düşüncesinde su, deniz ya da okyanus, dört okyanus, var oluş şartları, Brahma'nın niteliği olarak Dördüncü, vahiyler, konular, (insanın bedeninin dört ana konumu, yüzüstü, sırtüstü, ayakta ve oturmuş), Vishu'nun kolları, doğuşlar⁶², Dişilik organı, Vedalar, Brahma'nın yüzleri gibi manalara tekabül etmektedir. Hıristiyanlıkta ise dörtlü simgeler içinde haç ve dört İncili sayabiliriz.⁶³

(5) Beş (Pentad)

"Pentad" olarak adlandırılan 5 sayısı, "İnsanın" ve üzerinde yaşadığı "Dünyanın" simgesidir ve Beş köşeli yıldızla sembolize edilir. Pythagoras felsefesinden önce de bilinen beş köşeli yıldızın her bir ucu, Ateşi, Suyu, Toprağı; Havayı ve bunların toplanından oluşan Dünya'yı göstermektedir. Pythagoras felsefesinde Diyad ile Triad'ın toplamı olan Pentad, dünyasal sevginin ve evliliğin de sembolü olarak görülür. Eril 3 ve dişil 2'nin bölünmez birleşimi olarak saf matematiksel nedenlerle, erkek ve kadının birliğini ifade eden uygun bir sayıdır.

Yukarıda belirtilen Tetraktys'in sayısı on olduğuna göre, onun yarısı olarak beş rakamı Pythagoras okulunda özel bir yeri vardır. Çünkü beş, aynı zamanda eşyadaki

⁵⁸ Dünyanın dört bucağı deyiminde olduğu gibi dünyanın dört parçaya ayrıldığını ifade eden düşünce.

⁵⁹ İhvân-ı Safâ, a.g.e., C.I, s. 53-54. Ömer A. Ferruh, "İhvân-ı Safâ", (İslâm Düşüncesi Tarihi içinde) çev.: İlhan Kutluer, C. I, s. 332; Uysal, a.g.e., s.128.

⁶⁰ "Allah'a karşı gelmekten sakınanlara söz verilen cennet şöyledir: Orada 1. temiz su ırmakları, 2. tadı bozulmayan süt ırmakları, 3. içenlere zevk veren şarap ırmakları,4. süzme bal ırmakları vardır..." Muhammed 47/15

⁶¹ Hacı Bektaş Veli, *Makalât*, çev.: Esad Coşan, Ankara 1996, s. 11 vd.

⁶² Hinduizmde yeniden doğuşun (samsâra) dört yolu şunlardır: 1. Bir memeli biçiminde doğurma yoluyla yeniden doğma. 2. Bir kuş, bir sürüngen veya bir böcek biçiminde yumurtlama yoluyla yeniden doğma. 3. Bir solucan ya da balık biçiminde suda ya da nemde yeniden doğma. 4. Bir ananın katkısı olmadan salt Karma'nın gücüyle başkalaşım yoluyla yeniden doğma.

⁶³ İfrah, a.g.e., s. 57; Schimmel, a.g.e., s. 98 vd.

çeşitliliği de ifade eder. Makrokozmosun rakamı on ise, insan olan mikrokozmosun rakamı beş olmalıdır. Çünkü mikrokozmosun altında da daha ufak kozmoslar vardır. İnsan bu küçük kozmoslar ve evren arasında bir köprü kurmaktadır ve orta yeri tutmaktadır. O halde, beş insanın sayısıdır. İnsan kollarını ve bacaklarını açtığı zaman, başı ile birlikte beş köşeli bir yıldızla benzer. İnsanın ellerinde ve ayaklarında beşer parmağı vardır. Ayrıca insanda görme, işitme, koklama, tat alma ve dokunma olmak üzere beş duyusu vardır. Beş, genellikle insanın hayatıyla ve beş duyuyula bağlantılıdır.

Hint düşüncesindeki yansımalarında görünüşün beş ögesi (hava, ateş, toprak, su ve esir), yetiler, duyu organları gibi hususları simgelemektedir.⁶⁴

Beş sayısı dört elementle de ilgilidir. Eski çağlarda dört elementi bir arada tutan bir beşinci elementin varlığı düşünülmüştür. Toprak, su, hava ve ateşi, aşkın birleştirilmesi ve nefretin dağıtması gibi bir düşüncede aşk ve nefret, beşinci elementi temsil eder. Sembolizmde beş köşeli yıldız hayatın sembolü olarak da kullanılmıştır.

(6) Altı (Hexad)

Pythagorasçı sistemde altı sayısı, hem toplamı, hem de parçaları açısından en mükemmel sayıdır. Altı sayısı; Mutlaklığı temsil eden 1, dişilik prensibi olan 2 ve erkeklik prensibi olan 3'ün birleşimidir. Bu birleşim mutlak Bir'le birleşmiş görüldüğü için, kuşakların devamını da bu sayı gösterir. Dolayısıyla organik ve hayatsal varlıkların türlü şekillerini temsil eder. Altı sayısı, Pythagoras sonrası felsefi düşüncelerde de mükemmel kabul edilmektedir. Bunun sebebi ise, çarpanlarının toplamlarına eşit olmasıdır. $1 \times 2 \times 3 = 6$ ve $1 + 2 + 3 = 6$ Böylece altı, mükemmel bir sayı olarak düşünülmüştür. Bu rakam tabiatta muntazam bir şekilde sürekli olarak ortaya çıkar.

Altı sayısı geometrideki bütün düzlemsel şekilleri özetler (nokta, çizgi ve üçgen). İç içe geçmiş iki eşkenar üçgenden oluşan şekil altı köşelidir. Yukarıya bakan üçgenin yukarı bakan kısmı tekâmül ederek Tanrı'ya ulaşan ruhu, aşağıya bakan üçgenin ise toprağa dönüşü temsil ettiği düşünülmektedir. Bir başka açıklamaya göre ise, yukarı çıkan ateşi ve aşağıya akan suyu sembolize etmektedir. Özellikle Mecusilikte görülen, evreni iki zıt gücün, hayır ve şerrin boğuşması olarak betimleyen inançlarda aşağı bakan üçgen, Şeytani ve karanlıktır, yukarıya bakan üçgen ise Tanrısal ve aydınlıktır. Başka bir yoruma göre, yukarı bakan üçgen insanoğlunun yükseliş ve tekâmüllünü ve aşağı bakan üçgen ona inen rahmeti simgeler.

Küp, altı kareden oluştuğu için bütün kapalı yapılar için ideal biçimdir. Yine altıgen tabiatta sık sık görülen bir şekildir, örnek olarak kar tanecikleri altıgen/heksagram şeklindedir. Bal peteklerinin de altıgen olduğunu biliyoruz.⁶⁵ Çünkü işlevselliği ve yer kaplama açısından en ideal şekil altıgendir. Bu açıdan altıgen/heksagram yaratılış ve tekâmül kanunlarını simgeleyen yasalarla ilişkiyi gösterir. O halde, heksagram genelde insani ve ilâhî olanın kesişmesinin sembolüdür. Burada kilit sözcük "Denge"dir. Eğer pentagram insanın simgesi ise, heksagram onun yasaya ve çevreye uyumudur. Pentagram bireysel, heksagram kitleseldir.

⁶⁴ Budacı felsefede beş öbeğe ayrılan fizik ve zihinsel yetiler: 1. Temel ilkeler, 2. Doğalar, 3. Duyular, 4. Tinsel yetiler, 5. Dünyaüstü yetiler.

⁶⁵ Schimmel, *a.g.e.*, s 135.

Eski çağlarda altı sayısı zaman ve mekânın birimi olarak kabul edilirdi. Çünkü hem zamanın hem de mekânın devresel oldukları ve daire oluşturdıklarına inanılırdı ve bir daire pergelle çizildiğinde, pergelin açısını bozmadan daire çizildiğinde daireyi tam altına böler. Bu yüzden bu zaman ve mekân birimleri altı ile bölünür, 12 ay, 24 saat, 60 dakika, 60 saniye gibi veya bir dairenin 360 dereceye bölünmesi gibi.

Hint felsefesinde altı; Hinduizm'in temel felsefi görüşü, duyular, (göz, burun, kulak, dil, beden ve ruh) musiki makamları, gibi manalara tekabül etmektedir.⁶⁶

Tevrat ve Kuran'a göre Tanrı, dünyayı altı günde yaratmıştır.⁶⁷ O halde, altı nesnel âlemin rakamıdır ve evren altı prensibi üzerine kurulmuştur. Altı sayısını nesnel âlemin rakamı olarak kabul eden bir başka kişi de İbn Arabî'dir. İbn Arabî altı sayısıyla Allah'ın nesnel âleme tekabül eden altı tane isim arasında bağ kurmakta ve bu isimlerin *Hayy* ismiyle birlikte âleme tekabüliyetini ön plana çıkarmaktadır. İbn Arabî'ye göre nesnel âlemin bağlı olduğu Allah'ın isimleri altı tanedir. Bunlar; *el-Âlim, el-Mürid, el-Kadir, el-Mütakellim, es-Semi', el-Basîr* isimleridir.⁶⁸

İbn Arabî'nin meşhur eseri, *Fütühât*'ın altı fasıldan oluşması bu rakama atfettiği kıymeti ortaya koyduğunu düşünmek mümkündür. Ayrıca bu rakamın Ebced hesabına tekabül eden *Vav* harfi, (her ne kadar yazıda görülmemekteyse de) "Kün!" emrine *Kaf* ve *Nun* arasında bulunmakta ve bu sebeple de İbn Arabî tarafından *Hakk* ve *Halk* ilâhi ilke ve zuhuru arasındaki berzah olan *Hakikat-i Muhammediyye*'nin temsili olarak kabul edilmektedir.⁶⁹

Grek ebcedinde ise Kozmosun rakam değeri 600'dür. Tevrat'a göre Tanrı, yedinci günde yarattığı dünyadan çekilmiştir. Burada Heksad ile Heptad arasındaki ince ayrılım belirlenmektedir. Altı tecelli olmuş ve siklülere tabi maddî âlemi simgeliyorsa, yedinci prensip tecelli olmamış ve altıgen evrenin üstünde yer alır. İnsan bedeni yedi parçalı olduğuna göre; altı, başsız bir gövde olup, ilâhî prensipten yoksun, zaman ve mekân çarkında, yani maddeye tutsak bir varlığı, dünyevi insanı gösterir.

(7) Yedi (Heptad)

Yedi sayısının Pythagoras felsefesi için önemi çok büyüktür: Kutsal üçlü Triad ile, düzeni oluşturuca Tetrad'ın bileşiminden meydana geldiği için, tekamül yasasının simgesidir ve sembolü de, dörtgen üzerine kurulu üçgenlerden oluşan piramittir. Pythagoras'ın böylece, Mısır'daki piramitlerin yapılış tarzlarına da bir açıklama getirmiş olduğunu söylemek mümkündür. "İlahî Tekâmül" sembolleri... Aynı zamanda yedi sonsuzluğu ifade eder. Ayrıca, evrende her şeyin sayılar üzerine kurulu olduğunu ispat eden Müzik bilimi de, 7 nota üzerine kurulmuştur. Işığın yedi renginin bileşiminin be-

⁶⁶ Hinduizm'in temel felsefi görüşü: 1. zihinsel araştırma, 2. yöntem 3. doğanın incelenip betimlenmesi, 4. ruhun maddî bağlardan kurtuluşuna yönelik felsefeler ve uygulamalar, 5. ruhun kurtuluşuna yönelik düşünme biçimi olarak sayı, (altı) 6. ruh ile Brahma'nın temeldeki özdeşliğini inceleyen Vedanta Utra'lara dayalı çalışma. Bkz.; Ifrah, *a.g.e.*, s. 15, 53

⁶⁷ A'raf, 7/54; Yunus, 10/3; Hud, 11/7; Furkan, 25/59; Secde, 32/4; Kaf, 50/38; Hadid, 57/4; Kutsal Kitap, İstanbul 2001, (Eski Antlaşma, Tevrat ve Zebur) Yaratılış, I/31, s. 2, 3.

⁶⁸ İbn Arabî, *el-Fütühât*, (Kahire baskısı), C I, s. 111.

⁶⁹ İbn Arabî, *el-Fütühât*, C II, s. 469, C, III, s. 283; Chodkiewicz, Michel, *Sahilsiz Bir Umman Muhiddin İbn Arabî*, çev.: Atilla Ataman. İstanbul 2003, s. 126

yazı ve saflığı oluşturması gibi, müziğin yedi notasının da 1/2, 2/3, 3/4 veya 5/8 gibi ölçülerle çalınması da müzikteki mükemmel saflığı, ritmi ve uyumu meydana getirmektedir. Ruhun akort edilmesi gereğine ve uyumuna inanan Pythagorcular bu nedenle tüm törenlerinde müzik kullanırlardı. Bu inanç, klasik anlamdaki ritim ve uyum bilgisinin ve armonik müziğin de gelişmesini sağladığını söylemek mümkündür.

Yedi sayısı, Pythagoras felsefesinde saflığı ve tehlikeli zamanları temsil ettiği gibi, akıl, ışık ve kuvvetin sembolü olarak da değerlendirilmektedir. Bu, aynı zamanda doğanın ebedî değişikliğini ve sonunda her şeyin bir birliğe döneceğini gösterir. Haftada yedi gün, boyunda yedi kemik, gökte yedi kat bulunması nedeniyle yedi sayısı kutsal kabul edilmektedir. Bu nedenle yedi ile ilgili sembolizm her an ve her yerde karşımıza çıkması muhtemeldir. O zamanlar dünyanın sabit bir şekilde durduğu ve yedi gezegenin gezegenlerin onun etrafında döndüğüne inanılmaktaydı. Bu gezegenler Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Satürn, Ay ve Güneş'tir. Eskiden her gezegenin bir gök katında olduğu düşünülmekte olduğundan "Göğün yedi katı" deyimini o dönemlerden kalmadır. Aynı şekilde "yukarıda olan aşağıda olanla aynı olduğu"⁷⁰ için yerin de "yedi katı"⁷¹ vardı. Yerdeki yedi kat bazı ezoterik öğretilerdeki yedi basamaklı inisiyasyon da sembolik olarak göğün yedi katına ulaşmayı ifade etmektedir.

Yine kadim gelenekte haftanın yedi gününe yedi gezegen tekabül eder. Bunlar;

Pazartesi; Ay,

Salı; Mars,

Çarşamba; Merkür,

Perşembe; Jüpiter,

Cuma; Venüs,

Cumartesi; Satürn,

Pazar ise; Güneş'e tekabül etmektedir.⁷²

Phythagoras ekolüne göre yedi; kutsal, annesiz ve bakiredir. Bakireliği, yedinin bölünmez bir sayı oluşu, annesiz oluşu ve bir dişi çift sayısından veya erkek tek rakamından türemiş olmasına dayanmaktadır. O halde, doğrudan doğruya babası olan Monad'dan kaynaklanmaktadır.

Yedi rakamının kutsallığı hemen hemen her dinde yer alır. Kutsal metinlerde, ezoterik yazılarda ve efsanelerde yedi sayısı mühtelif şekillerde sürekli işlenmektedir.

Mezopotamya dinlerinin etkisiyle Şamanizm'e de giren kutsal 7 rakamı simgeliği, yedi dallı kozmik ağaç ve yedi gezegen gökküresi ile özdeşleşmiştir. Ostyakların kozmik direkleri yedi çentiklidir. Vogullar göğe yedi basamaklı bir merdivenle çıktığına inanırlar, Güneydoğu Sibirya Şamanistlerinde yedi kat gök tasarımı mevcuttur. Altaylılarda hem yedi kat gök hem de 12, 16, ya da 17 kat gökten bahsedilir. Altay

⁷⁰ Bu düşünce Hermetik felsefenin yedi kanunundan biridir. Bkz., *Kybalion, Üç İnişiye*, (Antik Mısır ve Yunan Hermetik Felsefesi) s. 35,

⁷¹ Guenon, *Geleneksel Formlar ve...*, s. 16.

⁷² Schimmel, *a.g.e.*, s. 140 vd.

Tatarlarında en yüce Tanrı olan Bay Ülgen en yüksek yani yedinci gökte, yedi oğlu ise göğün diğer katlarında oturmaktadır.⁷³

İnsanın biyolojik yapısında da yedinin yeri önemlidir. İnsan bedeni yediye ayrılmıştır. Bunlar iki kol, iki bacak, baş ve gövdenin iki parçasıdır. İnsan başında ayrıca iki kulak, iki göz, iki burun deliği ve bir ağız vardır ve toplamları yedidir. Hindulara göre insanın beş duyusu haricinde, biri altıncı duyusu (psişik duyusu) diğeri de zihinsel idraki olmak üzere yedi unsuru vardır. Yine Hinduizm'de yedi sayısı arınma, ada kıtalar, denizler ve okyanuslar, kutsal analar, dünyalar, musiki notaları, Veda çağlarının Bilgeleri gibi manalara gelmektedir.⁷⁴

İnsan her yedi yılda bir hücrelerini yenilenir ve her yedi yılda bir devre geçirilir. Bunlar 7, 14, 21, 28, 35, 42, 49, 56, 63, 70 yaşlarında olduğu kabul edilir. Bu yedi senelik devreler sadece şahısların bedensel yenileme, değişme ve olgunlaşma dönüm noktaları değil, aynı zamanda insan yaşantısında köklü değişiklikler yaratan önemli "geçiş" dönemleridir.⁷⁵ İslâm Felsefesinde de yedili devrelere rastlamak mümkündür.

⁷³ "Yedi" sayısı, Orta-Asya'daki Türk boylarından günümüze kadar Türk İslâm düşüncesinde ve günlük yaşamlarında en çok sözü edilen sayılardandır. Bunlardan bazılarını şu şekilde belirlemek mümkündür. Altay Türklerine göre ayın tutulması "yedi başlı dev" yüzündendir. Kırgız Türklerinde Kutup Yıldızı'nda bulunan "Büyük Ayı"ya, "Yedi Bekçi" denir. Orta Asya ve Anadolu Türklerine göre yer yedi katır. Kur'an-ı Kerim yedi harf üzerine inmiştir. Mekke ile Medine arasında yedi kale vardır. Kur'an-ı Kerim'de Yusuf Peygamber kıssasındaki rüyaya göre yedi besili ineği, yedi zayıf inek yer yorumunda yedi yıl kıtlık olur. Hac'da Kâbe yedi kere tavaf edilir. Kur'an-ı Kerim'de geçen Eshab-ı Kehf olayı, Yedi Uyurlar olarak bilinir. Hz Osman Mus-hafı yedi suret yazdırmıştır. Cuma namazının yedi farzı vardır. Süleymaniye Camii yedi senede yapılmıştır. Çile yedi yıl doldurulur. Yunus Peygamber Diyarbakır kalesinde yedi yıl oturmuş, Eyüp Peygamber, Harran'da bir mağarada yedi yıl çile doldurmuştur. İstanbul yedi tepe üzerine kurulmuştur. Bursa'da yedi Osmanlı türbesi vardır. Osmanlı Devleti kurulduktan sonra yedinci asırda yıkılmıştır. Dünyanın yedi harikası vardır. Gökkuşağı yedi renklidir. Başta yedi delik vardır. Dilimizde sözcük türleri yedi tanedir. Gökteki takımyıldızlarının en ünlüsü Ülker Yıldızı'na "Yedi kandilli Süreyya" denir. Müzik notası yedi tanedir. Ailede soy yedi göbeğe kadar çıkarılır. Kefene yedi arşın bez de denir. Mevlâna'nın Mesnevi'si yedi cilttir. Anadolu'da düğünün en namlısı yedi gece, yedi gündüz olanıdır. Çocuk yedi yaşında okula gönderilir. Hafta yedi gündür. Tehlikeli ve sağa sola zorla baskı yapanlara "yedi bela" denir. Bkz.: Yardımcı, Mehmet, "Geleneksel Kültürümüzde ve Aşıkların Dilinde Sayılar",

<http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/18.php>; Dönmez, a.g.e., C III, s 89; Eliade, *Şamanizm*, s 307

⁷⁴ Ifrah, a.g.e, s 205

⁷⁵ Eski çağlarda bu dönemler, Kabalistik bir sıraya göre (feleklerle göre) dizilerek şu sıralamayı takip etmektedir:

Doğumdan 7 yaşına dek döneme dört elemanın hâkim olduğu Arz'a tekabül ettiği kabul ediliyor. Burada beden gelişmesi ve kişinin fiziksel ortama uyum sağlaması söz konusudur. 7 ile 14 yaşına, dek olan dönemin verdiği şefkat ile Ay'a tekabül ettiği kabul ediliyor. 14 ile 21 yaş arasında ise, Merkür'ün verdiği öğrenme ve zihinsel gelişme ön plandadır;

21 ile 28 yaş arası ise, Venüs altında aşk ve cinselliğin keşfi önem kazanıyor. 28 ile 35 yaş arası ise, Güneş altında kişiliğin gelişmesi ve sosyal çevreye özen göstermesi ağırlıktadır. 35 ile 42 yaş arası, Mars ile kişinin kendisini ortaya koyması için mücadele vermesi hâkim durumundadır. 42 ve 49 yaş arası ise Jupiter'in etkisi ile kişinin yumuşaması, erdeme erişmesi ve çevresine hakim duruma gelmesi söz konusudur. 49 ve 56 yaş arasında Satürn'ün simgelediği olgunluğa ermesi gösterilir. Menemencioglu, a.g.m.

İbn Tufeyl'in *Hayy Bin Yakzan*'ında roman kahramanının hayatındaki dönüm noktaları hep yedinin tek rakamlı katlarıyla ilgilidir.⁷⁶

Altı rakamı nasıl nicelik ve miktar sayıysa, yedi rakamı da nitelik ve kalite sayıdır. Ses tonlarını yedi ayrı notaya bağlama ilk defa Phythagoras tarafından yapıldığına inanılır. Ancak, genelde bu gibi iddialarda Greklerin keşfetmelerinden ziyade, kadim öğretilerinin geçiş köprüleri oluşturdukları görülür. Tarihi söylentilere göre Phythagoras sesteki matematik orantıları tespit etmek için çeşitli denemeler yapmıştı. İlk olarak birbirine orantılı olarak daha ağır yedi metal cisme birer birer vurmuş ve çıkan seslerin müzik notaları teşkil ettiğini düşünmüştür. İkinci denemesinde de bu ağırlıkları yedi tane gerilmiş telin uçlarına bağlamış, tellere vurduğu zaman yine müzik notalarının çıktığını görmüştür. Üçüncü deneyde aynı derecede gerilmiş fakat birbirlerine orantılı olarak daha uzun yedi tele vurmuş ve tekrar müzik notaları elde etmeyi başarmıştır. Grekler ayrıca A, E, İ, O, U gibi sesli harfleri yediye bölerek onları müzik notalarıyla bağdaştırıyorlardı. Phythagoras, müzik notalarının her biri yedi "kutsal" gezegenden birine tekabül ettiğini ve gezegenlerin yörüngelerinde hareket etmelerinden çıkan seslerin de inisiyelerin duyabileceği bir "kürelerin müziği" meydana getirdiğini öğretirdi.

(8) Sekiz (Ogdoad)

Pythagoras felsefesinde sekiz, küpün esası olan iki çiftten oluşur. İfade ettiği metafizik değer açısından aşk, dostluk, akıl, ahlâk ve fazileti temsil eder. Sekiz, yedi kat gökyüzü inancının bir uzantısı olsa gerek Tanrı katını temsil etmektedir. Sekiz aynı zamanda tutulan yolda sonuna gelmeyi ve mükemmelleşmeyi ifade eder. İslâm düşüncesinde sekizin Cennet'i temsil ettiği düşünülmüştür. Ayrıca sekiz cennet ve yedi cehennem (kapısı) olduğu inancı da bu sembolizmle alakalı olduğu düşünülmektedir. Hıristiyanlıkta ise gökyüzü tahtını sekiz melek taşır. Budizm'deki sekiz yapraklı lotus çiçeği de sekiz aşamalı bir sistemin sembolüdür. Aynı şekilde Tapınakçılar arasında da sekiz aşamalı bir inisiyasyon sistemi de vardır.⁷⁷

(9) Dokuz (Ennaed)

Dokuz'un üç'ün karesi olması münasebetiyle olsa gerek Pythagoras felsefesinde Adaleti, yüce yetkinliği ve her şeyin tekâmüle uğrayacağını temsil eder. Dokuz, eski sembolizmde bir bitiş göstermektedir. Tek haneli sayıların sonuncusudur ve üçün

⁷⁶ İbn Tufeyl'in felsefi romanı *Hayy Bin Yakzan*'da bu merhaleleri şöyle sıralamak mümkündür: *Hayy Bin Yakzan*, 7 yaşında hayâ duygusunu fark edip ağaç yapraklarıyla ve kabuklarıyla avret mahallini örtmüştür.

21 yaşına kadar tabiatla yaptığı gözlemlerle, ölümü, ruhu, hayvanların çeşitli hareketlerini, tabiat olaylarını, ateşi keşfetmiş ve pratik yönden çeşitli deneyimler elde etmiştir.

35 yaşlarına kadar teorik düşünce alanına dalmış, marifet seviyesine ulaşmıştır.

49 yaşına kadar Allah fikri, yaratılış, varlık, âlem, eskatoloji, nübüvvet, insan-ı kâmil fikri gibi düşüncelere yönelmiştir. Bu yaştan sonra ise toplum tecrübesini yaşamış ve başarısızlıkla sonuçlanınca tekrar adaya geri dönmüştür. Bkz.: İbn Tufeyl, İbn Sînâ, *Hayy Bin Yakzan*, çev.: Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs, İstanbul 2003, s. 29, 36, 55, 77.

⁷⁷ Schimmel, *a.g.e.*, s 169 vd.

karesi olduğundan da erişilen noktayı, yani tamam olmayı göstermektedir. Aynı zaman dokuz, sonun olduğu yerde başlangıcı da haber vermektedir.

Eskiden göğün dokuz katlı olduğu inancı da yaygındı. Buna göre dünya, + 7 yıldız katı, + sabit yıldızların olduğu kat ve böylece dokuz kat etmekteydi. İslâm kozmoloji öğretisinde evren 9 semavî küreden oluşmaktadır (Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn, sekizinci gök küresi, dokuzuncu gök küresi ve el-Felekü'l-Eflâk (göksel kürelerin göksel küresi)).⁷⁸

(10) On (Dekad)

Pythagoras felsefesinde bu sayıların üstünde en önemli sayı 10'dur. Tek ve çiftlerin toplamı olarak "Kutsal Tetraktis" adı verilen ve dört bölümlü üçgen şekliyle sembolize edilen 10 sayısı, ilk dört sayının yani Monad, Diad, Triad ve Tetrad'ın toplamından oluşmaktaydı. Kutsal Tetraktis, (1+2+3+4=10) bu vasfı nedeniyle mükemmelliğin, Kamil İnsanın, Tanrı ile bir olmasının sembolüdür. Sıfır ile bir sayılarının yan yana gelmesiyle yazılan 10 sayısı, hiçlikle tekliliğin ahengini de ifade etmekteydi. 10, bu ahengin tezahürü olan Makrokozmos'un da sayısal sembolüydü. Tüm varlıkların Makrokozmos'da büyük bir ahenk içinde yeniden bir araya geleceklerini sembolize etmektedir. Pythagorasçılar'ın yeminleri de bu sayı üzerinde olur ve onlar bu sayıları hep kutsal terimlerle ifade ederlerdi. Aynı zamanda iki elin parmaklarının sayısının da on olması, tamlığı ve mükemmelliği simgelemenin bir başka göstergesi olarak kabul edilmektedir.⁷⁹

Hız. Musa'ya gelen on emrin de bu sembolizmle alakası vardır. 10'da çok katlılık daha yüksek bir düzeyde yeniden birliğe döner. 10 çok katlılıktan ortaya çıkan birliği temsil ettiği için Aristoteles 10 kategori olduğunu söylemiştir.⁸⁰ Ancak her kültürde olduğu gibi bu bitiş aynı zamanda bir başlangıcı da göstermektedir.

Pythagoras'ın ortaya koyduğu sayılar metafiziğini, Yunan düşüncesinde Aristoteles, İslâm düşüncesinde de İbn Sînâ tarafından eleştirilmiştir.⁸¹ Aristoteles'in *Metafizik* isimli eserinin I. kitabında Pythagoras'ın yukarıda genel çerçevesini sunduğumuz şekilde görüşlerine yer vererek felsefesine eleştiriler getirdiğini görmekteyiz. Aristoteles, önce, Pythagoras'ın sayılardaki tek ve çiftlerin ve varlıklardaki "karşıt"ların "şey"lerin ilkesi olmaları ve sayının her şeyin tözü olduğu konusunu işlemektedir.⁸²

Aristoteles'in eleştirilerine bakılacak olursa bunları birkaç hususta ele almak mümkündür Aristoteles'e göre Pythagorasçılar, sayıları her şeyin bir ögesi olarak kabul etmiş, bütün göğün bir ahenk ve sayı olduğunu düşünmüşlerdir. Aristoteles'in eleştirisi, göksel olaylar, göğün kısımları ve evrenin tüm düzeni ile sayıların özellikleri ve mü-

⁷⁸ Schimmel, *a.g.e.*, s 182.

⁷⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 986a 10 ve birinci dipnot.

⁸⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1084a 30.

⁸¹ İbn Sînâ'nın eleştirileri için bkz.: İbn Sînâ, *Şifâ (İlâhiyat)*, C. II, s. 312. İbn Sînâ'nın, burada temas ettiği problemler itibarıyla Pythagoras'ın sayılara yüklediği ontolojik değerle ilgili yanılgılarını beş madde halinde ele almıştır. İbn Sînâ'nın bu eleştirileri hakkında geniş bir değerlendirme için yer ve makalemizin amacı açısından sınırları zorlayacağından bir başka araştırmanın konusuna bırakmak yerinde olacaktır.

⁸² Aristoteles, *Metafizik*, 987a 15.

züksel skalaları arasında bulabildikleri tüm benzerlikleri toplayıp kendi sistemleri içine sokmakta ve eğer herhangi bir nokta boşluk kendini gösterirse felsefelerinin tutarlılıklarını sağlamak üzere çabucak zorunlu eklemelerde bulunmaları hususundadır. Mesela; Aristoteles'in bu konuda verdiği örnek gök cisimleri üzerinedir. Sayılar içinde 10 sayısını en mükemmel olarak kabul eden Pythagorasçılar, tüm sayıların doğasını içinde bulundurduğunu, dolayısıyla da gökte hareket cisimlerin 10 tane olduğunu söylemektedirler. Ancak görünen gök cisimlerinin 9 tane olduğunu belirten Aristoteles, Pythagorasçılar'ın gök cisimlerini 10'a tamamlamak için bir onuncuyu Karşı-Yer'i icat ettiklerini belirtmektedir.⁸³

Yine Aristoteles'in eleştirdiği bir başka husus, karşıtların nasıl varlığın tözü olduklarıdır. Çünkü Aristoteles, Pythagorasçılar'ın, bu karşıtların şeylerin ilkesi olması durumunda, bu ilkelerin nedenler içine nasıl sokulabileceğinin açık bir şekilde belirtilmediklerini söyler. Bu nedenle Aristoteles, Pythagorasçılar'ın bu ilkeleri, madde kavramı içinde düşündükleri ihtimali üzerinde durmaktadır. Aristoteles, tözün Pythagorasçılara göre, her şeyin içkin öğeleri olarak ele alınan bu şey(töz)lerden hareketle meydana geldiği ve biçimlendiğini belirtmektedir.⁸⁴

Bunun yanı sıra Aristoteles'in eleştirdiği bir başka husus ta sonluluk, Bir ve sonsuzluk gibi hususlardaki Pythagorasçılar'ın yaklaşımlarıdır. Aristoteles, Pythagorasçılar'ın yaklaşımlarında ateş, toprak veya bu tür diğer varlıkların niteliklerinin olmadığını, bu tür varlıkların sonsuzluk ve Bir olanın kendilerinin yüklemi oldukları şeyin tözleri olduğunu düşünmelerinin çok basit bir şekilde ele almak olarak değerlendirmektedir. Çünkü Pythagorasçılar'ın çok yüzeysel bilgiler vermekte olduğunu ve verilen tanımın hakkında geçerli olduğu ilk öznenin tanımlanan şeyin tözü olduğunu düşünmektedirler. Bu durumu iki olanı ile çift olanı aynı kabul etmeye benzeten Aristoteles, eğer iki olma ile çift olma aynı şey olursa, bir şeyin birçok şey olması gerektiğini söylemekte ve Pythagorasçı yaklaşımı doğru bulmamaktadır.⁸⁵

Sonuç

Pythagoras ve takipçilerinin günümüze kadar süren etkisi ve bıraktıkları en önemli felsefi miras; pozitif tam sayıların Tanrı tarafından yaratıldığı, doğadaki her şeyin matematiksel olarak açıklanabildiği ve yorumlanabildiği düşüncesidir. Pythagorasçı felsefede varlık düşüncesinin temeli, matematiksel unsurlara dayanmaktadır. Onlara göre varlığın aslı sayıdır ve varlıkta meydana gelen oluş, bu sayıların iç düzeninden ve uyumundan meydana gelir. Pythagoras, diğer filozoflar gibi varlığın arkhesini ya da tözünü maddî bir unsura değil, metafiziğin ve gerçekliğin özü itibarıyla matematiksel ve tinsel bir varlığa/sayıya dayandırmaktadır. Pythagorasçı varlık düzeninde 1 ile 10 rakamı arasında sıralanan rakamlar, bir hiyerarşik yapıyı oluştururlar. Özellikle ilk dört rakamın toplamının 10 etmesi (tetraktys), varlık düzeninde ilk dört rakamın önemini ortaya koymaktadır. Bu rakamlar sırasıyla; 1, Evreni oluşturan nokta-

⁸³ Aristoteles, *Metafizik*, 986a 10.

⁸⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 986b 5.

⁸⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 987a 25.

yı yanı monad'ı, 2, İki boyutlu düzlemi, ilk çift olanı ve çizgiyi, 3, Üç boyutlu cisim, yüzey ve üçgeni, başlangıç orta ve son olan tek sayıyı, 4, Dört boyutlu uzay ve zaman'ın simgesini ve dört yüzlü bir şekli sembolize etmektedir.

Pythagorasçılar sayıları tek ve çift olarak ayırarak aralarında çeşitli ilişkiler kurmuşlardır. Hatta evrendeki her şeyi de iki kategoriye ayırmışlardır. Tek sayılar; sağ tarafa ait olup, sınırlı, eril, kalanlı, doğrulu, ışık saçan, iyilik dolu geometrik şekille anlatıldığında kareyle bağlantılı olarak görmekteydiler. Çift sayılar ise; sol tarafa ait olup, sonsuz gök küresine bağlı, sınırsız, sonsuza bölünebilir, çok katlı, dişil, hareketli, yalan dolu, karanlık, kötü ve geometrik şekille anlatıldığında dikdörtgene bağlı olduğunu ifade etmekteydiler.

Pythagorasçı felsefe, Yahudi, Hıristiyan, İslâm ve daha birçok kadim kültürü etkilemiştir. Her düşünce sisteminin kendi yapısal özelliklerine dayalı sayılar metafiziğine rastlamaktayız. Özellikle İslâm Düşüncesinde; Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Arabî gibi filozofların Bir kavramına yükledikleri manada ile diğer sayıların rakamsal değerlerinin ele alınması gibi hususlarda Pythagoras felsefesinin etkisini görmek mümkündür. İhvân-ı Safâ'nın, Pythagorasçı felsefeden aldığı matematik düşüncesini, dinî ve felsefî alana uygulamıştır. İhvân-ı Safâ'nın varlığı, Bir'in yansıması olarak görmesi, maddede maddî olmayan özün ve evrende bir düzenin ve her şeyin temelinde matematiksel ilişkinin olduğu düşüncesini, Pythagoras felsefesinin İhvân-ı Safâ'cı bir okuyuş olarak değerlendirmek mümkündür.

İslam düşüncesinde bu gibi düşünceleri, başta Pythagoras olmak üzere çeşitli kültürlerin birer yansıması olarak değerlendirmek mümkün olsa da, Pythagoras felsefesinin yüklediği manada metafizik bir değere sahip olmadığını söylemek durumundayız. Dolayısıyla sayılara metafizik bir değer atfetmenin bir zorlama olacağı kanaati hâsıl olmaktadır. Ancak yine de sayılardaki rakamsal değerler ve sembolik açılımların, evrende varlığı anlamak, onunla değişik açılardan irtibata geçmek ve hakikate ulaşmak için bir anahtar olduğunu da söylemek mümkündür.

ABSTRACT

The Metaphysics of Numbers from "One" to "Ten"

Studies on abstract numbers and efforts for founding of existence thought over mathematics have been carried out by Pythagoras and followers in Greek Thought. Consequently, they believe that all universe come into those numbers and ratio of it with loading religion characteristics to numbers that created by God. At the same time the universe, from physical events, stars to things in planet earth is administrating by numbers. The verbs of "*Commander of universe is number*" *Numbers are administrating universe* are belonging to Pythagoras. According to Pythagorists, it cannot be perceive and learnt without numbers. For these reasons the origin of everything is number and there is nothing wise except for it. Namely, these numbers are God himself. There is Pythagorist philosophy in the basis of interest to ontological features of numbers in the Ancient traditions, Judaism Christianity and Islamic Thought.

Keywords: Pythagoras, Numbers, Greek Thought, Existence, Proportion,

Kaynakça

- Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.
- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul 1998.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan İstanbul 1996.
- Birand, Kamran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987.
- Bowe, Geoffrey Scott, *Plotinus and The Platonic Metaphysical Hierarchy*, New York 2003.
- Buhari, *İman*, 15
- Buhr Manfred, Kosing Alfred, *Bilimsel Felsefe Sözlüğü*, çev.: Veysel Bildik, İstanbul 1999.
- C. A. Kadir, "İskenderiye ve Süryânî Düşüncesi", çev.: Kasım Turhan (İslâm Düşüncesi Tarihi içinde) İstanbul 1990.
- Can, Şefik, *Klasik Yunan Mitolojisi*, İstanbul trsz.
- Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2002.
- Chodkiewicz, Michel, *Sahilsiz Bir Umman Muhiddin İbn Arabî*, çev.: Atila Ataman, İstanbul 2003.
- Collingwood, R.G., *Doğa Tasarımı*, çev.: Kurtuluş Dinçer, Ankara 1999.
- Çetinkaya, Bayram Ali, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi" *Felsefe Dünyası*, 2003/1(37), (87-121).
- Davies, Paul, *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev., Murat Temelli, 3. baskı, İstanbul 1995.
- Demirpolat, Enver, *Osmanlı Türk Düşünürü Harputi Hoca İshak'ın Felsefi Görüşleri*, SÜSBE., yayımlanmamış doktora tezi, Konya 2003.
- Demos, Raphael, "Formlar ve Şeyler" *Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar, İdealar Kuramı* C. I., Der.: Ahmet Cevizci, Ankara 1989, (109-125).
- Döğen, Şaban, *İslâm ve Bilim*, İstanbul 2004.
- Dönmez, Ali, *Dünya Matematik Tarihi Ansiklopedisi*, I-X, İstanbul 2002.
- Ebu Mensûr el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara 2002.
- Efil, Şahin, *İslâm ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, İstanbul 2002.
- Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, (Risâleler içinde) Mısır 1907.
- Fârâbî, *Kitabu'l-Vahid ve'l-Vahdeh*, thk.: Muhsin Mehdi, Casablanka 1989.
- Ferruh, Ömer A. "İhvân-ı Safâ", (İslâm Düşüncesi Tarihi içinde) çev.: İlhan Kutluer, İstanbul 1990.
- Gazzâli, *el-Madnunû Bih ala Gayri Ehlih*, (Mecmuatu Resâil içinde IV. Kitap) Beyrut 1994.
- Gökalp, Ziya, *Türk Töresi*, İstanbul 1963.
- Guenon, Rene, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, çev.: Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 2000.
- Hacı Bektaş Veli, *Makalât*, çev.: Esad Coşan, Ankara 1996.

- Hana'l-Fahurî ve Halîl el Curr, *Tarihu el-Fikri'l-Felsefî 'inde'l-Arab*, Lübnan 2002.
- Harputlu Hoca İshak, *Şemsu'l-Hakika*, İstanbul 1278.
- Hilbert, David, "Sonsuz Üzerine", çev.: Halim Güner, *Matematik Felsefesi*, edit.: Bekir s. Gür., Ankara 2004, (117-142).
<http://muratag.tripod.com/antik.htm> (21.11.2005).
<http://www.populerbilgi.com/genel/atom2> (21.11.2005).
- Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.
- Ifrah, Georges, *Hint Uygarlığının Sayısal Simgeler Sözlüğü*, (Rakamların Evrensel Tarihi VI) 5. Baskı, çev.: Kurtuluş Dinçer, Tübitak Popüler Kitapları, Ankara 2003.
- Ifrah, Georges, *Sıfırın Gücü*, (Rakamların Evrensel Tarihi I-V (V)) çev.: Kurtuluş Dinçer, 7. baskı, Tübitak Popüler Kitapları, İstanbul 1999.
- İşık, Emin, *Devleti Kuran İrade*, İstanbul, s. 1980.
- Ihvan-ı Safa, *Resailu İhvan-ı's-Safâ*, I-IV, nşr. B. el-Bustânî, Beyrut trsz.
- Ihvân-ı Safâ, *Risâletü'l-Camiah*, Şam, 1949.
- İbn Arabî, *el Fütûhat-u'l-Mekkiyye* (I-IV) Dâr Sâdır, Beyrut trsz.
- İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Kahire trsz.
- İbn Rüşd, *Telhisu mâ-Ba'de't-Tabia*, çev.: Muhittin Macit (Metafizik Şerhi), İstanbul 2004.
- İbn Sina, *er-Risâletü'l-Arşıyye*, (İbn Sina, Risaleler içinde), terc.: Alparslan Açıkgeç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 2004.
- İbn Sînâ, *Şifâ* (İlâhiyyât)(I-II), thk., İbrahim Medkür, Kahire 1961.
- İbn Tufeyl, İbn Sina, *Hayy Bin Yakzan*, çev.: Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs, İstanbul 2003.
- Karl Vorlander, *İlkçağ Yunan Felsefesi Tarihi*, çev.: Mehmet İzzet, İstanbul 2001.
- Karlığa, Bekir, *İslâm Kaynakları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filoflar*, İÜEF. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1979.
- Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev.: Mahmut Kaya, İstanbul 1994 (İlk Felsefe Üzerine).
- King, Jerry P., *Matematik Sanatı*, çev.: Nermin Arık, 9. baskı, Ankara 1999.
- Kranz, Walther, *Antik Felsefe*, çev.: Suat Y. Baydur, İstanbul 1994.
- Kurtoğlu, Zerrin, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Bursa 2000.
- Kutsal Kitap, İstanbul 2001.
- Kybalion, Üç İnisiye*, (Antik Mısır ve Yunan Hermetik Felsefesi), çev.: Murat Sağlam, İstanbul 2005.
- Mankiewicz, Richard, *Matematiğin Tarihi*, çev.: Gökçen Ezber, İstanbul 2000.
- Marias, Julian, *History of Philosophy*, New York 1967.
- Menemencioğlu, Kemal, "Ezoterik Astroloji I" <http://www.hermetics.org/ezo-astro1.html>, (21.05.2005)
- Menemencioğlu, Kemal, "Sayıların Erdemi", www.hermetics.org/sayilar.html, (21.05.2005)

- Mevlânâ, *Mesnevî*, çev.: Şefik Can, Ötüken yayınevi, İstanbul 2003.
- Muhammed el Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev.: Sabri Hizmetli, Ankara 1992.
- Nasr, S. Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.: Nazife Şişman, İstanbul 1985.
- Nevevî, *Kırk Hadis*, Terc.Ahmet Naim, D.İ.B. yay. Ankara 1981.
- Ömer A. Ferruh, "İhvân-ı Safâ", (İslâm Düşüncesi Tarihi içinde) çev.: İlhan Kutluer, C. I
- Plotinus, *Enneadlar*, çev.: Zeki Özcan, Bursa 1996.
- Schimmel, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, çev.: Mustafa Küpüşoğlu, İstanbul 2000.
- Stumpf, Samuel Enoch, *Philosophy: History and Problems*, USA. 1977.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (I-II) Tah.: Emir Ali Mehna ve Ali Hasan Fa'ur, Lübnan 2001.
- Thomson, George, *İlk Filozoflar*, çev.: Mehmet H. Doğan, İstanbul 1997.
- Ulutürk Veli, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*, İzmir 1985.
- Uysal Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul 1998.
- Yakit, İsmail, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, İstanbul 2003.
- Yardımcı, Mehmet, "Geleneksel Kültürümüzde ve Âşıkların Dilinde Sayılar", <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/18.php> (21.05.2005)
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X) sad.: Heyet, İstanbul trsz, Yeğin, Münip, *Atomdan Hücreye*, İstanbul 1983.
- Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, İstanbul 2000.
- Yüksel, H. Avni: "Türk Folklorunda Sayılar" Milli Folklor 1981.

KAI NIELSEN VE BİR SOSYAL ELEŞTİRİ OLARAK FELSEFE*

Hakan Gündoğdu**

Nielsen'in elli yılı aşkın bir sürede felsefenin ahlak felsefesi, din felsefesi, sosyal felsefe, siyaset felsefesi gibi muhtelif alanlarında ortaya koyduğu çalışmalarına, epistemolojik ve metafizik temelselcilik tartışmalarından pragmatizm, post-modernizm, Marksizm, feminizm, eleştirel teori, küreselleşme, çok kültürlülük ve sosyal adalet tartışmalarına kadar değişik konularda kaleme aldığı felsefi yazılarına bakıldığında, onun geniş felsefi ilgilere sahip bir filozof olduğu görülüyor.¹ Nielsen kendisi *Küreselleşme ve Adalet*'in giriş kısmında [*Globalization and Justice*, 2003] bu geniş felsefi ilgilerini yedi madde halinde açıkça ifade eder ve onların başında felsefenin ne olduğuna ve ne olabileceğine, onun kendine özgü doğasına ve işlevine dair meta-felsefi² ilgiler geldiğine işaret eder.³

Ona göre, geleneksel olarak metafizik ve epistemoloji ile ilgilenen felsefe yapma tarzının ardındaki temelselci yaklaşımın kendisinin temelsiz olduğu ortaya çıktığından bu yana "felsefenin esas işi" ne metafizik yapmak ne de epistemolojik araştırmalarda bulunmak olabilir. Nielsen burada temelselcilik ile doğrulukları kendilerinden başka hiçbir şeye dayanmayan, dolayısıyla kendi başlarına dolayumsuz olarak doğru olan bir takım açık inançlar bulunduğunu ve kendileri dışındaki diğer tüm inançların

* Bu yazı, Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesince 5-7 Ekim 2005 tarihinde düzenlenen "Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu"nda sunulmuş bir bildiri metninin gözden geçirilip genişletilmiş şeklidir.

** Yrd.Doç.Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Tarihi ABD Öğretim Üyesi.

¹ Bir dönem *Kanada Felsefe Derneği* başkanlığını yapmış olan ve *Kanada Felsefe Dergisi*'nin kurucu üyesi bulunan Nielsen'in bilgimize göre yaklaşık olarak 32 kitabı ve yüzü aşkın makalesi bulunmaktadır. Nielsen'in felsefi ilgilerinin genişliğine dair belli bir kanaat edinmek için makaleleri ve bu yazıda kendisine atıfta bulunulan kitapları dışında şu kitaplarına da bakılabilir: Kai Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, (1983); *Does God Exist?: The Debate Between Theists and Atheists* (1993, James Porter Moreland ile birlikte); *After the Demise of the Tradition : Rorty, Critical Theory, and the Fate of Philosophy* (1991); *Search for Community in A Withering Tradition*, (1990); *Scepticism* (1973); *Marxism and the Moral Point of View: Morality, Ideology and Historical Materialism* (1988); *Why be Moral* (1989); *Wittgensteinian Fideism* (2006); Nielsen'in editörlüğünü yaptığı ve katkıda bulunduğu bazı kitaplar ise şunlardır: *Marx and Morality* (ed. 1993); *Rethinking Nationalism* (ed. 1998); *Science Morality and Feminist Theory* (ed. 1987); *Exploitation: key Concepts of Critical theory* (ed. 1997); Michel Seymour (ed.) *Reason and Emencipation: Essays on the Philosophy of Kai Nielsen*, (June 2006); Nielsen'in bazı makaleleri: "Cosmopolitan Nationalism", *Monist*, Jul-1999, ss. Cilt 82, n. 3, ss. 446-469; "Pierce, Pragmatism and the Challenge of Postmodernism", *Transactions of the Charles S. Pierce Society*, Fall 1993, cilt 29, n. 4, ss. 513-560.

² Nielsen, "Felsefe nedir?" sorusunun kendisini Adorno gibi bir felsefe sorusu olarak gördüğü için, "meta-felsefe" ifadesini sadece pratik olarak kullanmaktadır. Bkz. Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, Prometheus Books, New York, 1996, s. 158.

³ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, Humanity Books, New York, 2003, s. 12-13.

doğruluklarından kuşku duyulamayan bu temel inançlardan türetilebileceğini öne süren “özcü (klasik)”⁴ temelselciliğe⁵ işaret eder.⁶

Böyle bir temelselciliğin öznenin duyu kesinliklerine veya apriori sezilerine dayandırılan temel inançlar olduğu şeklindeki iddiasını⁷ verilmişlik söylencesi olarak adlandırılan⁸ Nielsen’a göre, temelselci iddia, ne herkesin kabul edeceği apaçık apriori bir hakikattir ne kuşku duyulmaz bir deney bildirimidir ne de böyle olan önermelerden türetilmiştir. Temelselcilik, her bireyin, ilgileri, amaçları, dilleri, içinde yaşadıkları kültürleri ve benzeri şeylerle çepeçevre sarılı olmasından bağımsız olarak, sahip olduğu ya da olabileceği apaçık, kendi kendini haklı çıkaran temel önermeler, inançlar bulunduğunu gösterememektedir.⁹ Kartezyen epistemolojinin verili bulunan tarihten, kültürden, toplumdan bağımsız olarak doğa hakkında bize bilgi veren, bireye özgü apriori önermeler bulunduğu iddiasının yanlış olduğunu düşünen Nielsen için ne dünya hakkında ne de ne yapmamız gerektiği hakkında sentetik apriori hakikatler vardır.¹⁰ Her zaman, kaçınılmaz bir şekilde tarihsel süreç içinde belirlenen sosyal normlarla, pratiklerle ve dilin kullanımıyla kayıtlı olduğumuzdan dolayı, Nielsen’a göre, bizim ne söyleyebileceğimizi, düşünebileceğimizi, neye inanabileceğimizi ve en temel epistemik otoritenin ne olduğunu toplum belirler sözünde bir doğruluk payı vardır.¹¹ Hem temelselcilik, kolayca uygulanabilir bir şey de değildir. O, o kadar katı bir standart talep etmektedir ki eğer uygulanacak olursa bırakalım felsefî inançları sağduyu inançlarını bile haklı çıkarmada zorluk çekilir.¹² Kaldı ki eğer temelselcilik gerçekten haklı çıkarılmış olsaydı bile, bir kültür ve toplum eleştirisi için gerekli zemini sağlayamazdı. Çünkü sosyal konularla ilgili tartışmalar temel önermelere değil, farklı varsayımlara dayanmaktadır.¹³ O halde, temelselcilik ne felsefenin eleştirisi rolünün yürütülmesinde

⁴ Bu metinde bundan sonra aksi belirtilmediği sürece “temelselcilik” denilince, ılımlı temelselcilik veya diğer deyişle biçimsel temelselcilik değil, sadece *-Nielsen’ın da temelselcilik ismini gerçekten hak ettiğini düşündüğü- özcü (klasik) veya bazen denildiği gibi kuvvetli temelselcilik* kastedilecektir. Bkz. Nielsen, Kai, *On Transforming Philosophy: A Metaphilosophical Inquiry*, Westview Press, Colorado-USA ve Oxford-UK, 1995, s. 110-111.

⁵ İngilizce “foundationalism” kelimesi Türkçe felsefe yazılarında “temelcilik, temelselcilik, temeldencilik,” gibi farklı şekillerde karşılanmakta ve kullanılmaktadır. Bu metinde “temelselcilik” olarak ifade edilmiştir. Türk felsefecilerinin Türkçe’deki farklı kullanımları için bkz. (temelcilik: A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Asa yayınları, Bursa, 2001, s. 92-96; Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yayınları, Bursa, 2000, s. 919-920; Cafer Sadık Yaran, *Günümüzün Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akıllığı*, Etüt yayınları, Samsun, 2000, s. 62); (temelselcilik: Mehmet Sait Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkanı ve Mahiyeti*, Kitabiyat, Ankara, 2004, s. 25-26; “Plantinga ve tanrı İnancının Temelselliği”, *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Derneği Yayınları, Ankara, 2004, n. 39, s. 20.; Şahabettin Yalçın, “Descartes ve Özne Olarak Benlik”, *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Derneği Yayınları, Ankara, 2003, n. 38, s. 109); (temeldencilik: Sedat Yazıcı, *Felsefeye Giriş*, Alfa yayınları, Bursa, 1999, s. 34-35.)

⁶ Kai Nielsen, *God, Scepticism and Modernity*, Ottawa, 1989 s. 5.

⁷ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 59.

⁸ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 29.

⁹ Kai Nielsen, *On Transforming Philosophy*, s. 124

¹⁰ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 33

¹¹ Kai Nielsen, *On Transforming Philosophy*, s. 139-140; Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 30.

¹² Kai Nielsen, *God, Scepticism and Modernity*, s. 6.

¹³ Kai Nielsen, *On Transforming Philosophy*, s.121-122

ne de hakikatin peşinde olma şeklindeki Sokratik idealin gerçekleştirilmesinde bir yarar sağlar. Bu durumda, deyim yerindeyse felsefe bir bakıma işsiz ve idealsiz kalıyor.

Öyleyse meta-felsefeyle uğraşan filozofun karşısında, eğer filozof olarak kalmak istiyorsa, yanıtlaması gereken önemli bir soru vardır: Temelselciliğin çöküşünden sonra, felsefenin esas işi ne olmalıdır? Wittgenstein, Habermas, Foucault, Derrida ve Rorty'nin dahil olduğu felsefenin sonu tartışmalarına katılan Nielsen, çoğunluk metafizik ve epistemolojiyle ilgilenen temselci felsefe geleneğinin önem verdiği felsefe problemlerinin terk edilmesi fikrinde bu filozoflardan destek alır¹⁴ ve onlarla birlikte felsefenin dönüştürülmesi gerektiğini ilan eder ama bunu post-modernistlerin tersine aşırı göreceliğe, teori karşıtlığına, sübjektivizme ve nihilizme düşmeden pragmatistlerin yaptığı gibi yapmayı seçer.¹⁵ Ancak, bu onu Rorty gibi pragmatistlerle aynı düşünmeye de götürmez. O, eski felsefe problemlerinin, geleneksel felsefe yapma tarzının, temselci yöntemin terk edilmesi konusunda Rorty'nin yeni pragmatizmini izlese de felsefenin neyi başarabileceği ve başarması gerektiği noktasında ondan ayrılır. Habermas gibi, o da Rorty'nin "felsefenin aklın bekçisi ve hamisi olma" rolünü terk etmesi gerektiği fikrini kabullenmede gönülsüzdür.

Ona göre, Fransız post-modernistleri ve Rorty felsefenin temselci olamayacağı, doğalcı bilimsel bilgiyi tüm bilginin modeli olarak kullanamayacağı, metafizik yapamayacağı veya Nihai Gerçekliğin neye benzediğini bize anlatacak bir İlk Felsefe inşa edemeyeceği; sonul bir Doğru ya da Hakikat diye bir şey olmadığı iddialarında haklıdır, ama Habermas'ın kendilerini "felsefe karşıtı felsefeciler" olarak nitelmesine yol açan "felsefeyi başlarından atan, "felsefeye-hoşçakal" diyen yaklaşımları da kabul edilebilir değildir. Felsefe ne bir edebiyat türüdür¹⁷ ne de Wittgenstein'in iddia ettiği gibi salt bir betimleme etkinliğidir.¹⁸

Yalnızca kavramsal analiz yapmak Nielsen'ı bir filozof olarak tatmin etmez. Bir filozofun etkinliğinin amacı, Nielsen'a göre, yaşamın problemleri karşısında argümantatif bir düşünme olmalıdır. Nielsen, bu kanaatiyle, Austin'e katılarak felsefede betimleme ile olduğu üzere, "açıklıkla" da yetinilemeyeceğini öne sürer.¹⁹ Ona göre, felsefe pratiğine bakıldığında, görülür ki, felsefi konuşma argümantasyondan ve bir şeyleri haklı çıkarmaya yardımcı olan tartışmadan başka bir şey olarak hareket edemez.

Bundan dolayı, Nielsen, Habermas'ın felsefeye verdiği üç meşru rolün de felsefenin "esas işi" olmadığını düşünür. Ne "bilimlerin memuru" olarak felsefe anlayışında, ne felsefenin "bilimlerin vekili" olması fikrinde, ne de ayrılaşmış bilimler, din, sanat, politika, ahlak, yaşam ve kültür dünyaları arasında "arabulucu ve yorumlayıcı"

¹⁴ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 171.

¹⁵ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 295-296.

¹⁶ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 324.

¹⁷ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 385.

¹⁸ Kai Nielsen, *Contemporary Critiques of Religion*, The Macmillan Press, Great Britain, Glasgow, 1971, s. 7-10.

¹⁹ Kai Nielsen, *Philosophy and Atheism*, Prometheus Books, New York, 1985, s. 107-109.

olan bir felsefe tasavvurunda felsefeye özgü ve ondan başkasının yapamayacağı bir şey vardır.²⁰

Peki, Nielsen için felsefenin esas işi ne olmalıdır? Yanıt açıktır: Ona göre, felsefe bir *sosyal eleştiri işlevi* görebilir ve görmelidir de.²¹ Görmelidir; çünkü sosyal hayatta verili olarak bulunan gelenek bireyin inançları üzerinde yönlendiricilik işlevi görmek suretiyle onu çoğunlukla ön yargı sahibi kılmaktadır.²² Oysa rasyonel varlıklar olarak bizim her şeyden önce kim olduğumuz, ne olduğumuz ve ileride ne olacağımıza dair kendimiz üzerine düşünmeye, bir kendilik bilincine ihtiyacımız vardır.²³

Böyle bir kendilik bilincine ulaşmada ideoloji eleştirisinin önemli bir yer tutabileceği düşünülebilir. Nielsen, bunun felsefe için önemli bir görev olduğunu kabul eder. Eski ve yeni ideolojiler toplumun temellerini derin düşünmenin nesnesi kılmayı engellediklerinden dolayı, felsefe, ideolojinin toplumun üzerindeki örtüsünü kaldırıp bu engellemeyi bertaraf edebilirse eğer, Sokrates'ten bu yana felsefenin tarihsel görevinin önemli bir parçası olan, özgürleştirici bir işlev görmüş olur.²⁴ Habermas kadar Nielsen için de "ideoloji kritik", metafizik sistemlerin ve teolojilerin üzerindeki ideolojik örtüyü açmakla uğraşmak yerine öncelikle doğrudan siyasal meşruiyet, adalet, eşitlik gibi toplumsal problemlerle ilgili olarak yapılmalıdır. Günümüzde metafizik eleştirisıyla ilgilenmenin ölü atalarla savaşmak gibi bir tür don kişotluktan öteye gitmediği kanaatini taşıyan Nielsen, aslında egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eden ve sanki herkesin çıkarına imiş gibi sunulan toplumsal inanç, uygulama ve düzenlemeleri ideoloji kritiğin esas konusu olarak niteler.²⁵

Bununla beraber, ideoloji kritiğe verdiği öneme ve filozofun, filozof olarak ideolog olmaması gerektiği görüşüne rağmen²⁶ onun felsefenin esas işini sadece ideoloji kritik olarak gördüğünü söylemek doğru olmaz. Öyle görünüyor ki, ideoloji kritik onun sosyal problemlerle ilgilenen felsefe anlayışının ancak bir kısmıdır.²⁷ O, ideoloji kritik yapmaktan öteye, Dewey gibi, insanların yaşamlarındaki sorunları çözmeye odaklanan ve yaşam dünyasıyla ilgili kuşatıcı, doğalcı bir felsefe tasavvuruna sahip olmak ister.²⁸ Burada, "doğa" sözcüğü, insan ve toplum dahil evren içindeki her şeye işaret edecek şekilde kullanıldığı için "doğalcı felsefe" ifadesi aynı zamanda bütün olası insan bilimlerini de içine alan geniş bir anlama sahiptir.²⁹

Yine de, doğalcılık, genelde temelselcilik ve pozitivism ile ilişkilendirildiğinden dolayı ilk bakışta katı ve sert bir felsefi tutumu akla getiriyor ve doğalcı bir felsefenin insanın sosyal problemlerinin çözümüne fazla bir katkısı olamayacağını düşün-

²⁰ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 397-402.

²¹ Kai Nielsen, *On Transforming Philosophy*, s.145-146 vd. özellikle ss. 145-180.

²² Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 71.

²³ Bkz. Kai Nielsen, "The confirmation of critical theory: The role of reflectiveness". *Human Studies*, Oct93, c. 16, n. 4, s. 381 vd.

²⁴ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 413

²⁵ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 413-414

²⁶ Kai Nielsen, *Philosophy and Atheism*, s. 107.

²⁷ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 159.

²⁸ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 71.

²⁹ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s.25.

dürtüyor. Oysa Nielsen, doğalcılıktan söz ettiğinde onun “temelsiz bir doğalcılık” olduğunu vurgulamaya özen gösterir ve temelselci bir bilim anlayışına dayanarak, bilimin (-ki o bununla doğa bilimini kastediyor-) bilemediği bir şeyin başka hiçbir şekilde bilinmeyeceğini öne süren “bilimci” iddiayı reddeder.³⁰

Nielsen, her ne kadar bilimin yaşamlarımız üzerinde önemli bir etkisi olduğuna, dünyaya ve dünyadaki şeylerin işleyiş tarzına dair sorulara yanıt aranacak en iyi yerin bilim olduğuna inansa da, doğa biliminde bile artık kesinlikler peşinde koşulmadığının orada bile tarihi aşmanın zor olduğunun farkındadır. Doğa biliminde dahi zorunlu, değişmez yasalar, değişmez tek bir dünya resmi yoktur.³¹ Bilim bize belli alanlarda işe yarar güvenilir bilgiler verebilir, ama bize ne insanları sömürmenin yanlış olduğunu, ne arkadaşlarımıza güvenmemiz gerektiğini³² ne de sosyalizm ve kapitalizm arasındaki seçimin çok önemli bir seçim olduğunu veya kadınların kendi bedenleri üzerinde kontrol hakkı bulunduğunu söyleyebilir. O, ahlaka, politik tercihe, estetiğe, edebiyata, sanata dair bir şey söyleyemez. O yüzden, denebilir ki, Nielsen’in doğalcılığı bilimci olarak nitelenebilen Russel’in doğalcılığına değil, daha çok Davidson’ın, Putnam’ın, ve Strawson’ın doğalcılığına yakındır.³³

Nielsen bu bilimci olmayan “temelsiz doğalcılığını”, tarihselci, bağlamsalci, yanılabilirci, değerden bağımsız olmayan bir doğalcılık olarak tanımlıyor; “kesin bilgiye ulaşmamıza yardım edecek” ölçütleri ya da standartları olmadığını söylüyor, ama buna rağmen sübjektiflikten, görecelikten ve nihilizmden, uzak olduğunu vurgulamaya da özen gösteriyor.³⁴

Dolayısıyla, Nielsen için kesinliğin reddi, post-modernistlerin tersine, rasyonelliğin inkarı anlamına gelmiyor, yalnızca rasyonelliğin standartlarının çok kuvvetle, en azından kısmen tarihsel döneme ve kültürel bağlama tabi olduğu demek oluyor. Nielsen’a göre, tarihselcilik, yanılabilircilik, bağlamsalci ve rasyonellik mükemmelen bir arada bulunabilen şeylerdir.³⁵

Burada, dikkat edilmesi gereken, onların pragmatizm çerçevesinde bir araya getirilmiş olmasıdır. Nielsen’in pozisyonunu, örneğin Adorno’nunki gibi diğer tarihselci ve bağlamsalci felsefi pozisyonlardan ayıran Deweyci, Pierceci bir pragmatizmdir. Nielsen’in “dünyanın içinde bulunan bağlamdan bağımsız doğru bir tasviri yoktur” görüşü nasıl sosyal eylemin tezahürü olan dil, düşünce ve eylemi dünyadan ayrı bir şey olarak değil de onun bir parçası olarak gören ve üçü arasında yakın bir bağ kuran Deweyci ve Pierceci pragmatizmin sonucu ise³⁶, benzer şekilde farklı yaşam formları, kavramsal çerçeveler, dil oyunları ve sosyal pratiklerdeki farklılıklara rağmen birbirinden büsbütün ayrı eştutulamaz çerçeveler olmadığı fikri de aynı pragmatizmin bir so-

³⁰ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s.27.

³¹ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 46

³² Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s.26

³³ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s.27

³⁴ Bkz. Kai Nielsen, “On Being a Secularist All The Way Down”, *Philo*, Fall-Winter 1998, c. 1, n. 2, ss. 6-21; Kai Nielsen, *Naturalism and Religion*, Prometheus Books, New York, 2001, ss. 56-74.

³⁵ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 29.

³⁶ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 31

nucudur. Böyle bir pragmatizme yakınlığı Nielsen'in şöyle bir öne sürümde bulunmasına yardımcı olur: Tüm inanç ve uygulamaların rasyonel haklı çıkarım bakımından aynı kayıta oldukları şeklindeki eşitlik iddiası, ancak temelselciliğin felsefenin yegâne haklı çıkarım yöntemi olduğu kabul edilirse doğrudur.³⁷ Çünkü Nielsen, kendi pragmatçı anlayışı uyarınca, bilgide tarihselciliği, bağlamsalcılığı ve yanılabilirliği kabul etmeyen ve kesinlik peşinde koşan temelselciliği yanlış bulmaktadır. Dolayısıyla, ona göre, temelselciliğin yegane haklı çıkarım yöntemi olarak kabul edildiği bir durumda onun yanlış olduğu gösterilirse eğer -ki Nielsen bu kanaattedir-, buradan çıkan sonuç tüm inanç ve uygulamaların rasyonel haklı çıkarım bakımından aynı kayıta olduğu şeklindeki bir eşitlik iddiasıdır.

Oysa Nielsen temelselciliğin yegâne haklı çıkarım yöntemi olmadığını ve yanlış olduğunu düşündüğünden dolayı eşitlik iddiasına itiraz eder. Nielsen'in pragmatist doğalcılığı temelsiz olmasına karşın yöntemsiz değildir.³⁸ O, tıpkı temeller olmadan daha iyi felsefe yapabileceğimiz gibi yöntem olmadan da daha iyi felsefe yapabileceğimiz iddiasını doğru bulmaz³⁹ ve doğrusal bir haklı çıkarım mantığına sahip temelselciliğin yerine, reflektif düşünmeye dayalı bir haklı çıkarım mantığına sahip tutarlılıkçı bir yöntem kullanır.⁴⁰

Reflektif düşünme çağdaş felsefede Dewey'nin, Peirce ve James'den de yararlanarak, "herhangi bir inancın veya bilginin kendisini destekleyen kanıtlar ve ortaya koyduğu sonuçlar ışığında aktif bir şekilde sürekli olarak dikkatli bir gözden geçirmeye, değerlendirmeye tâbi tutulması"⁴¹ anlamında kullandığı bir ifadedir. Buna göre reflektif düşünme kişinin bilgisinin ve bilişsel stratejilerinin farkında olmasına, kendi üzerine düşünmesine, eş deyişle bir düşünümeye işaret eder. Dewey, yanıtları kesin olarak bulunamayan gerçek problemlerle karşılaştığında, bir yanıtın doğru olduğu kesin olarak bilinemediğinde ve biçimsel mantığın bir çözüm ortaya koyamadığı yerde reflektif düşünmeye başvurulmasını önerir.⁴² Reflektif düşünmede kişi belli bir anda mevcut olan bilgilerini, inançlarını, kabullerini hep farklı bilgiler, varsayımlar, inançlar temelinde sürekli olarak değerlendirmeye açık tutar. Değerlendirme devam ettiği için de reflektif düşünmeye dayalı yargılar, otoriteye, duygusal teslimiyetlere, veya dar çerçeveli akıl yürütmelere dayanan inançlardan daha geçerlidirler. Sonuçta reflektif düşünen kişi bir yandan yeni bilgilerle, inançlarla, kabullerle karşılaştığında bir önceki bilgilerine geri dönerek onları yeniden değerlendirdiği, öte yandan da bilişsel stratejisini sürekli sorgulamaya açık kıldığı için⁴³, denebilir ki, reflektif düşünme doğrusal değil dönüşlü ve değişmeye açık bir düşünmedir. Bu yönüyle reflektif düşünme kendi kendini düzeltmeye açık olup, tutarlılığa ve bağlama karşı duyarlıdır.⁴⁴ Oysa doğrusal bir

³⁷ Kai Nielsen, *God, Scepticism and Modernity*, s. 5.

³⁸ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 64.

³⁹ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 57.

⁴⁰ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 64.

⁴¹ John Dewey, *How We Think*, D.C. Heath Publications, Boston, 1910, s. 6.

⁴² Patricia M. King ve Karen Strohm Kitchener, *Developing Reflective Judgement*, Jossey-Bass Books, New York, 1994, s. 6.

⁴³ Patricia M. King ve Karen Strohm Kitchener, *Developing Reflective Judgement*, s. 7.

⁴⁴ Patricia M. King ve Karen Strohm Kitchener, *Developing Reflective Judgement*, s. 8.

haklı çıkarım mantığına sahip temelselcilikte yargılar kesin, yanılmaz, dolayısıyla da değişmez bir nitelik arz ederler. Bugün felsefede tutarlılığa önem veren reflektif düşünmeye dayalı yöntem Nielsen dışında Rawls ve Norman Daniels tarafından da kullanılmaktadır.⁴⁵

Nielsen temelselcilik yerine kullandığı reflektif düşünmeye dayalı tutarlılıkçı yöntemini “Kapsamlı, Derin Düşünmeye Dayalı Denge (KDD)⁴⁶” olarak adlandırıyor.⁴⁷ Nielsen’in KDD’indeki reflektif düşünme, Schrag’ın da ifade ettiği gibi, modern epistemolojik paradigmanın kojitodan kaynaklanan içsel, zihinsel bir olay olarak gördüğü bir düşünme değildir. Nielsen’in yaklaşımını bir bakıma doksayı küçümseyen modernist eğilimle logosu küçümseyen post-modernist eğilim arasında bir yerde gören⁴⁸ Schrag’a göre, Nielsen’in KDD’inde reflektif düşünme, sosyal pratikler ağı içinde bilmenin ve yapmanın, düşünmenin ve eylemenin birbirine eklenmesiyle ilgili sosyo-pragmatik bir özellik sergilemektedir. KDD ile ulaşılan yargılarda, benimsenen teori ve pratiklerde değişme ve ilerlemenin mümkün olması da reflektif düşünmenin bu özelliğinden doğmaktadır.⁴⁹ Nielsen’a göre, bilim felsefesi dahil bir çok alanda kullanılan KDD’nin esas yaygın kullanım alanı etik ve sosyal felsefedir.⁵⁰ Hatta, deyim yerindeyse KDD, sosyal felsefenin öz yöntemidir.⁵¹

Peki, KDD nasıl işler? KDD kabul gören yargılardan hareket eder, bilinen olguları, bizim için ulaşılabilir en doğru açıklamaları, sahip olduğumuz en iyi sosyal, bilimsel, felsefi teorileri dikkate alarak kabul gören yargılarımızı ve teorilerimizi dünyaya, insana ve topluma dair bildiklerimizle en tutarlı tasarımı elde edecek şekilde hep yeniden gözden geçirmemizi talep eder;⁵² böylece bizi, önceden kabul görmüş yargılardan, var olan sosyal gelenekten hareketle kapsamlı, birbirleriyle tutarlı, öznel-arası olası doğrulukları olan inançlar bütününe, buradan da yeni sosyal, ahlaksal, siyasal teorilere götürür ama bununla yetinmeyip bu süreci sürekli açık tutar ve her yeni bir yargıda bulunma durumunda veya eski bir yargımızdan kuşkulandığımız durumda aynı prosedürü tekrar eder. Çünkü tutarlılıkçı bir haklı çıkarım yöntemi olan KDD çelişik yargılara hoşgörüyle bakamaz.⁵³ KDD’de, kabul görmüş en sağlam yargılarımız bile, ilkece, değişiklikten ve reddedilme ihtimalinden muaf olamazlar.⁵⁴

⁴⁵ Kai Nielsen, *On Transforming Philosophy*, s. 200; Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 12.

⁴⁶ Burada, “reflective” sözcüğü kültürümüzde derin ve dönüşlü düşünme manasında kullanılan “tefekür (derin düşünme) ve teemmül (içe dönük derin düşünme)” sözcüklerinin içerdiği manaya işaret etmekle birlikte bugün “düşünümsel” sözcüğüyle de karşılanabilir. O nedenle Nielsen’in “Wide Reflective Equilibrium” ifadesinin karşılığı yukarıdaki gibi “Kapsamlı Derin Düşünmeye dayalı Denge” olarak verilebileceği gibi “Kapsamlı Düşünümsel Denge” olarak da verilebilir. Bu yazıda bundan sonra kısaca KDD olarak ifade edilecektir.

⁴⁷ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 13.

⁴⁸ Calvin O. Schrag, “Transversal rationality”, *American Continental Philosophy*, (ed. Walter Brogan ve James Risser), Indiana University Press, Bloomington, USA, 2000, s. 140.

⁴⁹ Calvin O. Schrag, “Transversal rationality”, s. 141-142.

⁵⁰ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 13.

⁵¹ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 12.

⁵² Kai Nielsen, *Ethics Without God*, Prometheus Books, New York, rev. edition, 1990, s. 21.

⁵³ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 65.

⁵⁴ Kai Nielsen, *Ethics Without God*, s. 21.

Bu noktada, KDD'nin sadece bir yöntem değil ama aynı zamanda bir hedef de olduğunu görmek önemlidir. Nielsen, bir yandan bir yöntem olarak KDD'nin sınırları içinde felsefe yaptığından söz ediyor, öte yandan da felsefenin içinde bulunduğu mevcut koşullarda bir KDD durumuna ulaşmanın felsefi açıdan en arzu edilir şey olduğunu öne sürüyor.⁵⁵ Fakat o bir KDD durumunun yani filozofun varacağı kapsamlı derin düşünmeye dayalı bir denge durumunun hiçbir zaman tamamlanmış nihai bir durum olmayacağını da kabul ediyor.⁵⁶ Belli bir anda bir KDD durumunu temsil eden tutarlı yargılar demetimiz, başka bir anda bir KDD durumu olma özelliğini yitirecektir.⁵⁷ Ama bir yöntem olarak KDD sayesinde her zaman için yeni bir KDD durumuna ulaşmak da olası olacaktır.

Bir yöntem olarak KDD'nin felsefeye ve özelden de sosyal felsefeye katkısı her zaman yeni bir KDD durumuna ulaşma imkânının, böylece de felsefe yapma imkânının sürekli açık tutuluyor olmasıdır. Nielsen için, "kesinlik olmadan da akla uygun yaşamak" mümkündür. Çünkü, KDD ile benimsenen yargılar, telaşla verilmiş karmakarışık, birbiriyle uyumsuz hükümler değildirler; tersine, akla uygun yargılardır. KDD'nin sağladığı daha az özel ve daha fazla prosedürel bir rasyonellik veya daha doğrusu makullük der Nielsen, eldeki yargıları sürekli olarak eleştirmeye ve değiştirmeye yarayan açık bir prosedür vermesinden dolayı, KDD'yi göreceliğe, öznelliğe ve etnosentrizme düşmekten kurtarır.⁵⁸

Sürekli tutarlılık peşinde olan KDD, bu niteliğiyle bize bir tür "nesnellik" zeminini sağlar ve bu zeminde ortaya çıkan yargılarımız da bir tür nesnellığe sahip olurlar. Ama bu, mutlak değil, derece kabul eden bir nesnelliktir.⁵⁹ Bir yandan "içerden bakış açısına", öte yandan da "özneler arasılığa" dayanmayan "Tanrı'nın yerinden bakmak" gibi bir nesnellığın var olamayacağını düşünen Nielsen için, o, mevcut koşullarda, etikte, politikada, sosyal felsefede elde edilebilecek ve ihtiyacımız olan en iyi nesnellik türüdür.⁶⁰ Elbette, böyle bir nesnellik bağlamında KDD içindeki yargılarımızın bazıları hatta çoğu işin başında etnosentrik olabilir. Ama, tutarlı inançlar bütününe ulaşmak için kültürel ve tarihsel olarak şekillenmiş yargılarımızdan başka başlayacak bir yer de yoktur. Derimizi soyup çıkaramayacağımız gibi kültürel ve tarihsel olanı da üzerimizden çıkaramayız. Fakat KDD sürecinin sonunda başlangıç düzeyinde etnosentrik olan yargılarımız, süreç içindeki elemelerden sonra varlıklarını sürdürmeye devam edebilirlerse eğer, artık etnosentrik olmayacaklardır; böylece, KDD içinde başta var olan etnosentrizm sürecinin sonunda aşılabilecektir.⁶¹

KDD süreci içinde çelişmeye izin verilmemesi etnosentrizmin aşılmasının yanı sıra bir inancın geçerliliğini onun kökeniyle ilişkilendiren "genetik yanlışın" aşılma-

⁵⁵ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 66.

⁵⁶ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 27-28.

⁵⁷ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 65.

⁵⁸ Kai Nielsen, *God, Skepticism, and Modernity*, s. 232; Kai Nielsen, *Ethics Without God*, s. 24; Kai Nielsen, "Relativism and wide reflective equilibrium" *The Monist*, July 1993 c. 76 n. 3, s. 316-333.

⁵⁹ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 15.

⁶⁰ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 407.

⁶¹ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 17, 68.

sına da yardımcı olur. Çünkü öyle görünüyor ki, Nielsen için, ahlaki, toplumsal, kültürel yargılarımızın ardındaki, tarihsel, psikolojik, sosyolojik vs. nedenler ne olurlarsa olsunlar, KDD'nin sonunda yargılarımız onlardan bağımsız bir doğruluğa ulaşmaktadırlar.⁶² Ancak, bunu sağlayan, sadece KDD'nin tutarlı düşünmeyi önemseyen bir yöntem değil aynı zamanda Pierceci ve Deweyci kökenleri nedeniyle "gerçek dünyanın somut problemlerini çözüme kavuşturmaya da odaklanan bir yöntem"⁶³ olmasıdır.

KDD'nin problem çözme yolu dört aşamadan oluşur: (1) Problemin ne olduğuna dair bir kavramsal açıklığa kavuşmak (2) Probleme dair çeşitli çözümlerin neler olduğunu araştırmak, (3) Bu çözümlerin ne kadar akla yatkın olduklarını sorgulamak ve (4) problemi çözmek için içlerinden en akla uygun olanını tercih etmek.⁶⁴ Burada bir çözümün akla uygunluğu, onun yaşama dair eldeki en fazla sağlam, tutarlı açıklamayla yani en son ulaşılmış olan veya ulaşılabilecek olan KDD durumuyla uyumlu olması ve pratik somut sonuçlar vermesi demektir. Nielsen'in KDD'si bu yönüyle, Pierce⁶⁵ ve Dewey'nin bilimsel yöntemine oldukça benzerdir. Onda da, benzer şekilde, bir problem çözmeye çalışırken (1) herhangi bir inançta sabit fikirle direnmeye, (2) otoriteye güvenmeye, ve (3) apriori yöntemle karşı çıkılmakta⁶⁶; bunların yerine (1) hipotetik akıl yürütmeye (abduction), (2) tümdengelim ve (3) tümevarıma başvurulmakta⁶⁷; inancın kuşkudan önce geldiği, kuşkunun ancak inancın olduğu yerde var olabileceği⁶⁸ öngörülmektedir.

O yüzden, KDD'nin sınırları içinde felsefe yapmaktan söz edildiğinde yalnızca tutarlılığa, reflektif düşünmeye değil, somuta yani deneysel olana başvurmak da önemlidir. "Felsefe" der Nielsen "reflektif bir etkinliktir ama reflektif olmayı deneysel olmanın karşısına koymak zorunda değiliz."⁶⁹ Sosyal olgular üzerine düşüneceksek, deneysel olana başvurmak durumundayız.⁷⁰ Sosyal konularda, deneysel olanı, somut olanı göz ardı edersek eğer, mağaraya yani dolayumsuz bilgi edinme iddiasına, Platon'a, Descartes'e ve Husserl'e geri dönmek zorunda kalırız.⁷¹ KDD'nin Husserl ve Brentano gibi özü görülemez değil, "eleştirel bir sağduyuya" dayandığına işaret eden Nielsen, mağaraya dönmekten kaçınmanın yolunun, somut bir problemi çözmek için KDD'nin sınırları içerisinde, bu somut probleminden, tutarlılık ve deneysel bilgiye dayanma bakımından, daha az problemlili bir inancı, başka deyişle daha sağlam ve diğer tutarlı inançlarla daha uyumlu olan bir inancı kullanmak olduğunu düşünür.⁷²

⁶² Nielsen, Kai, *Ethics Without God*, s. 17-18.

⁶³ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 59.

⁶⁴ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 58, 71.

⁶⁵ Burada hemen işaret edilmesi gerekir ki Nielsen'in Pierce'nin fikirlerine olan ilgisi sadece yöntemle ilgili görüşleriyle sınırlıdır. Bkz. Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, s. 307.

⁶⁶ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 310.

⁶⁷ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 307.

⁶⁸ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 311.

⁶⁹ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 74.

⁷⁰ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 71.

⁷¹ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 72.

⁷² Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 60.

Hem deneysel olana hem de reflektif olana yer veren KDD, böylece, sosyal felsefede “içsel bir eleştiri”⁷³ olanağına kapı açar. Bununla birlikte, KDD Nielsen’in eleştirel bir sosyal felsefe yapmak için gerek duyduğu üç öğeden sadece biridir. Ona göre, eleştirel bir sosyal felsefe için sadece KDD gibi tutarlılıkçı, içsel bir eleştiri yöntemi yetmez. Onun yanı sıra, *–elbette KDD’nin sınırları içinde oluşturulmuş olan veya oluşturulmaya devam edilen-* hem sosyal bilimsel bilgiye hem de eleştirel bir sosyal teoriye ihtiyaç vardır.⁷⁴ O, sınıf, cins ve etnik ayrımcılığı reddeden aydınlanmanın ve modernliğin idealleri olan sosyal adalet ve siyasal eşitlik fikrine dayalı bir dünya vizyonunu gerçeğe dönüştürecek bir eleştirel teori için pragmatizmden destek alan analitik Marksçılığa ve tarihsel materyalizme başvurur.⁷⁵ Ona göre, bir eleştirel toplum teorisi olarak hem pragmatizmde⁷⁶ hem de Marksçılıkta⁷⁷ teori ve praksis birliğinin kabul edilmiş olması böyle bir sentezi kolaylaştıran unsurlardan birisidir.⁷⁸

Dolayısıyla, Nielsen da, Habermas gibi, sadece modern koşullar altında, toplumda hangi inançların meşru hangilerinin meşru olmadığını sorgulayarak,⁷⁹ sosyal, siyasal ve ekonomik açıdan adil, eşitlikçi ve meşru bir toplumsal yapının ne olacağına dair bir açıklamaya ulaşmayı istemez aynı zamanda mevcut durumdan böyle bir toplum durumuna nasıl ulaşılacağı, sosyal evrimin nasıl gerçekleştirileceği hakkında da makul bir açıklama talep eder.⁸⁰ Ancak o, Habermas’ın ahlaki normlara dayalı ve evrensel geçerlilik iddiasında bulunan bozulmamış söylem idealinin kapitalist toplumda sosyal evrim için işlevsel olmadığını düşündüğünden⁸¹ dolayı Marks’ın sosyal evrim hakkındaki tezine geri döner⁸² ve üretim güçlerinin gelişiminin üretim ilişkilerinde değişmeye yol açtığı şeklindeki Marksçı iddiada içerimlenen iki ayrı savın, Habermas’ın tersine, bilimci olmayan bir şekilde okunabileceğini ileri sürer: Birisi, üretim güçlerinin tarih boyunca gelişme eğiliminde olduğu şeklindeki “gelişme tezi”; diğeri de bir toplumdaki üretim ilişkilerinin doğasının üretim güçlerinin gelişimiyle açıklanacağını söyleyen “öncelik tezi”dir. Nielsen, gelişme tezinin her zaman her yerde geçerli olduğuna dair bir ispat bulunmadığını söyleyerek, onu bilimci değil, tarihselci ve yanılabilirci bir çerçeveye oturtur,⁸³ öncelik tezine gelince, burada da onun üretim güçleri ve üretim

⁷³ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 180.

⁷⁴ Bkz. Kai Nielsen, “The confirmation of critical theory: The role of reflectiveness”, *Human Studies*, Oct93, c. 16, n. 4, s. 381 -398.

⁷⁵ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, Humanity Books, New York, 2003, s. 14; 110

⁷⁶ Nielsen burada Pierce’ı dışarıda tutar.

⁷⁷ Nielsen, hem Marks’ın her söylediği tikel şeyin takipçisi olmadığını vurgulamak için, hem de Marks’ın düşüncemizin “yanılabilirci” doğasına işaret eden “bilimsel tutumuna” atıfta bulunabilmek için “Marksçı” nitelemesini “Marksist” nitelemesine özellikle tercih etmektedir. Ona göre Marks, düşüncesinin özü bakımından bilimci değil, bilimsel bir yaklaşıma sahiptir. Bkz. Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 36.

⁷⁸ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 14.

⁷⁹ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 331.

⁸⁰ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 14.

⁸¹ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 98, 100.

⁸² Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 106.

⁸³ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 107-108.

ilişkileri arasında kurduğu “kaçınılmaz” nedensel ilişkiyi tarihsicilikten kaçınacak ve insanın rasyonel varlık olmasıyla uyumsuz olmayacak şekilde yorumlar.⁸⁴

Böylece, Nielsen üretim güçlerinin gelişimi ile insanî yetilerin ve özgürleşmenin gelişimi arasında doğrudan bir uyum olduğunu öngörür. Üretim güçlerinin gelişmesi, doğanın üzerinde büyük bir kontrol kurulmasını sağlar; bu da sırasıyla büyük bir sosyal refaha, entelektüel gelişime, aydınlanmaya ve özgürleşmeye yol açar.⁸⁵ Halbuki, üretim güçlerinin ayrıcalıklı egemen bir sınıfın elinde olması bu süreci, belli bir azınlığın lehine ve çoğunluğun aleyhine, kesintiye uğratacağından dolayı özgürleşme yolu önünde engel oluşturur. Sürecin kesilmesi, sonunda toplumun cinsiyet, ırk, sınıf bakımından ayrımlaşmasına ve Marks’ın “gerçekten insanî bir toplum” dediği şeyden uzaklaşılmasına neden olur.⁸⁶

Kapitalist toplumun süreci kesintiye uğratarak böyle insani bir toplum ideali önünde engel oluşturduğunu düşündüğü için Nielsen, analitik Marksçılıktan hareketle,⁸⁷ bir kapitalist toplum eleştirisi yapar ve bunun doğal bir sonucu olarak – küreselleşmenin kendisine değil⁸⁸ ama- adil, demokratik bir dünya, insani bir ulus devlet için tehlike arz ettiğine inandığı kapitalist küreselleşmeye⁸⁹ karşı çıkar. Kapitalist toplumda, doğası gereği, ne biçimsel bir demokrasinin ötesine giden hakiki siyasal bir meşruiyete ulaşılabilir⁹⁰, ne de biçimsel bir fırsat eşitliğini aşan “adil bir fırsat eşitliği” yani eşit otonomi için gereken sosyal koşullara dair “bir durum eşitliği” elde edilebilir.⁹¹ O nedenle, der Nielsen insanî bir toplum idealinin gerçekleşmesi Habermas’ın radikal demokrasisinin yanında radikal sosyal devlet anlayışına da sahip çıkan kapitalist olmayan bir toplum projesini gerektirir.⁹²

Nielsen’in eleştirel teorisinin kapitalist olmayan bir toplum hedefine ulaşması için sosyal değişimin dinamiklerine, toplumda ne tür değişikliklerin mümkün olduğuna, mümkün değişiklikleri gerçekleştirmek için ne tür araçlar gerektiğine ve hangi değişikliklerin gerçekten özgürleştirici olduğuna ilişkin açıklamalarda bulunacak bir sosyal bilime ihtiyacı vardır.⁹³ Ancak, pozitivist bir sosyal bilim Habermas gibi Nielsen için de kabul edilebilir değildir. Sosyal bilimlerin doğa bilimlerinin bir alt bölümü olmadığını düşünen Nielsen sosyal bilimcinin, pozitivist doğa bilimciden farklı olarak, inceleme yaptığı toplumun bir üyesi olduğuna, onun beklentilerini, korkularını, problemlerini paylaştığına,⁹⁴ bunun da onun toplumsal sorunların çözümüne ve iyi toplumun nasıl olacağına dair düşüncelere sahip olmasına yol açtığına işaret eder.

⁸⁴ Kai Nielsen, *On Transforming Philosophy*, s. 265; *Globalization and Justice*, s. 109.

⁸⁵ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 110.

⁸⁶ Kai Nielsen, *God, Scepticism and Modernity*, s. 11.

⁸⁷ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 117.

⁸⁸ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 33.

⁸⁹ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 13.

⁹⁰ Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 355-360.

⁹¹ Kai Nielsen, *Equality and Liberty : A Defense of Egalitarianism*, 1985, s. 132 vd.

⁹² Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 15.

⁹³ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 92.

⁹⁴ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 84.

Şimdi, sosyal bilimcinin toplumsal konularda bir uzman olduğu dikkate alınacak olursa eğer, onun iyi toplumun nasıl olacağına dair fikirlerinin başkalarından daha fazla önemsenmesi gerekecektir.⁹⁵ Üstelik sosyal bilimcinin, bir sosyal bilim uzmanı olarak içinde yaşadığı topluma karşı taşıdığı sorumluluk⁹⁶ onun sadece sosyal araştırma yapmakla yetinmeyip sosyal araştırmanın amaçlarını da sorgulamasını gerektirir. O, toplumla ilgili yalnız betimleyici açıklamalar değil aynı zamanda eleştirel ve haklı çıkarıcı açıklamalar da yapmalıdır.⁹⁷ Özgürleşmeye ilgi duyulan, eleştirel teorisinin ciddiye alındığı ve KDD'nin sınırları içinde felsefe yapılmaya çalışıldığı bir yerde bu tür açıklamalarda bulunan bir sosyal bilim doğal olarak özgürleştirici ve eleştirel bir sosyal bilim olmalıdır. İnsanın kendine ilişkin öz-düşünüme dayalı bir bilgiye ulaşmakla kendisine özgü tarihsel koşullarda belli bir otonomiye kavuşturulması ancak bu tür bir sosyal bilim anlayışı ile mümkün olabilir.⁹⁸

Böyle bir sosyal bilim anlayışına, onun sosyal bilimciyi nesnellikten uzaklaştıracağı söylenerek itiraz edilebilir; fakat Habermas için olduğu gibi Nielsen için de bu itiraz bilimci bir sözde-sosyal bilim düşüncesine dayanmaktadır.⁹⁹ Nielsen'a göre, nesnellik, kişinin uzman olduğu bir konuda taraf tutmaması ve yargıda bulunmaması demek olmayıp savunduğu görüşleri herkes tarafından izlenebilir, eleştirilebilir ve reddedilebilir özneler arası tartışmaya açık bir çerçeve içinde dile getirmesi demektir. Dolayısıyla, bir sosyal bilimci hem analiz hem de eleştiri işini aynı anda yapabilir ve yapmalıdır da. Habermas'ın, rasyonel değerlendirmeden bağımsız, pozitivist sosyal bilim anlayışının ardında toplumda statükoyu koruyarak sosyal eleştiriye önlemek gibi ideolojik bir varsayım bulunduğu görüşüne katılan Nielsen'a göre,¹⁰⁰ bu, sosyal bilimciyi pratikte her amaca hizmet edebilen bir sosyal bilim teknisyenine dönüştürür ve onu felsefeden uzaklaştırır.¹⁰¹ Buna karşın, özgürleştirici ilgileri olan eleştirel bir sosyal bilim, sosyal bilimciyi temelselcilik sonrası felsefenin esas işi olan toplumsal problemlerle ilgilenen *eleştirel bir sosyal felsefe* anlayışına yaklaştırır.¹⁰²

Denebilir ki, böyle bir sosyal bilimci için, deneysel olanı reflektif olanın karşısına koymaktan kaçınmak, sosyal bilimlerde en fazla tutarlı inanca sahip çıkmak, kendimizi ve toplumu KDD'nin sınırları içerisinde sürekli eleştirel değerlendirmeye tabi tutmak ve böylece insanın özgürleşmesine katkıda bulunmak yapılacak en iyi iştir. Sosyal bilimler, eleştirel bir sosyal felsefeye yaklaşarak böyle bir işi başarabilirlerse ancak o zaman hem kendileri hem de toplum adına bir ilerleme sağlayabilirler.

⁹⁵ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 85.

⁹⁶ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 82.

⁹⁷ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 84.

⁹⁸ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 92.

⁹⁹ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 86.

¹⁰⁰ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 89.

¹⁰¹ Kai Nielsen, *Globalization and Justice*, s. 84.

¹⁰² Kai Nielsen, *Naturalism Without Foundations*, s. 72; Kai Nielsen, *On Transforming Philosophy*, s. 146vd.

Abstract: Nielsen Kai and Philosophy as a Social Critique

This paper introduces and describes Kai Nielsen's conception of "philosophy as a social critique". The first part of the paper sets out Nielsen's convictions about the nature and primary job of philosophy after the decline of the foundationalism. It presents his meta-philosophical opinions and tries to show what is his answer to the problem of methodology in social philosophy after foundationalism. Second part of the paper very shortly points out his principal ideas of some issues in social philosophy with reference to some contemporary philosophers like Habermas etc. The last part of the paper deals with the relationship between such a critical social philosophy and social science. It finally ends with a proposal what social sciences should make if they want to have an emancipatory character and help the advancement of the society as a whole.

Key Words: "Philosophy as a social critique", "non-foundational philosophy", "reflective thinking", "foundationalism", "social science".

Kaynakça

- Schrag, Calvin, O. "Transversal rationality", *American Continental Philosophy*, (ed. Walter Brogan ve James Risser), Indiana University Press, Bloomington, USA, 2000, ss. 114-142.
- Dewey, John, *How We Think*, D.C. Heath Publications, Boston, 1910
- Nielsen, Kai, *Globalization and Justice*, Humanity Books, New York, 2003.
- Nielsen, Kai, *On Transforming Philosophy: A Metaphilosophical Inquiry*, Westview Press, Colorado-USA ve Oxford-UK, 1995.
- Nielsen, Kai, *Naturalism Without Foundations*, Prometheus Books, New York, 1996.
- Nielsen, Kai, *God, Scepticism and Modernity*, Ottawa, 1989.
- Nielsen, Kai, *Contemporary Critiques of Religion*, The Macmillan Press, Great Britain, Glasgow, 1971.
- Nielsen, Kai, *Philosophy and Atheism*, Prometheus Books, New York, 1985.
- Nielsen, Kai, *Naturalism and Religion*, Prometheus Books, New York, 2001.
- Nielsen, Kai, *Ethics Without God*, Prometheus Books, New York, rev. edition, 1990.
- Nielsen, Kai, *Equality and Liberty : A Defense of Egalitarianism*, 1985.
- Nielsen, Kai, "The confirmation of critical theory: The role of reflectiveness", *Human Studies*, October 1993, c. 16, n. 4, s. 381-397.
- Nielsen, Kai, "On Being a Secularist All The Way Down", *Philo*, Fall-Winter 1998, c. 1, n. 2, ss. 6-21.
- Nielsen, Kai, "Relativism and wide reflective equilibrium" *The Monist*, July 1993 c. 76 n. 3, s. 316-333.
- King, Patricia M. ve Kitchener, Karen Strohm, *Developing Reflective Judgement*, Jossey-Bass Books, New York, 1994.

SİMPLİCIUS VE ONUN İSLAM FELSEFESİNE ETKİLERİ ETRAFINDAKİ TARTIŞMALAR

Süleyman Dönmez*

Giriş

Düşünce, pek çok fetret ve gelgitlere rağmen, sürekli bir devinim, ilerleme ve iletişim hâlinindedir. Bu durum, medeniyetlerin inşasını ve yükselmesini kolaylaştırmasına rağmen, fikrî olgunlaşmaların genelde yavaş ve tedrici bir gelişim göstermesine engel olamamaktadır. İslam düşüncesinin önemli bir ayağını teşkil eden İslam felsefesinin yapılanması da doğal kabul edilmesi gereken bu temkinli oluşumun dışında kalamamıştır. Her düşünce akımı gibi, İslam felsefî düşüncüsü de gelişim ve olgunlaşma evrelerinde doğup filizlendiği muhitte etkin olan dâhili ve harici kültürel öğelerden gereğince müstefit olmuştur. Zaten hiçbir medeniyetin birden bire ve kendiliğinden ortaya çıkmadığı, kültür tarihi bağlamında yapılan birçok araştırmada açıkça ortaya konulmaktadır.¹

İslam medeniyeti ve kültürünün önemli bir ayağını teşkil eden İslam felsefesinin ortaya çıkışı ve gelişimine; kabaca Yunanlıların, Romalıların, Süryanilerin, Farsların, Arapların, Türklerin ve bazı diğer milletlerin kültürleri ve düşünceleri katkı sağlamıştır.² Bunda yadırganacak bir durum yoktur; ancak bu zengin altyapı ya da çeşni, bizleri daha çok Batı referanslı araştırmacılarca ileri sürülen “*orijinal bir İslam felsefesinden söz etmenin mümkün olmadığı*” tezinin tutarlı ve geçerli olduğu yanılığısına götürmemelidir. Çünkü bu tez, özellikle son iki yüzyıldan beri sesleri daha gür çıkmaya başlayan birkaç önyargısız araştırmacının gayretleriyle çürütülmüş durumdadır.³

İslam felsefesine katkı sağlayan kaynakları yerli ve yabancı olmak üzere iki ana başlık altında toplamak mümkündür. Yerli kaynaklardan kastımız, İslam coğrafyasında geçerli olan Kuran-ı Kerim ve Sünnet merkezli her türlü kültürel ve düşünsel faaliyet ve yapılanmadır. Yabancı kaynaklardan kastımız ise, İslam dışı kültürlerden yapılan çeviri ve aktarımlardır.

Araştırmamızın konusu, yabancı bir kaynak olan Simplicius (490-560) ve onun Yeni Plâtoncu görüşlerinin İslam felsefesini; dolayısıyla İslam filozoflarını özellikle de Fârâbî’yi (870-950) etkileyip etkilemediği meselesidir. Bu nedenle burada İslam felsefesinde yerli kaynakların rolü ve önemi konusu doğrudan doğruya ele alınmayacaktır. Fakat bir düşünce biçiminin temel dinamiklerini kalın çizgilerle ayırarak ele

* Dr. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Araştırma Görevlisi. seulocan@cu.edu.tr

¹ Bkz. Arnold Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, Türkçesi: Ufuk Uyan, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 189-196.

² Fahri Macit, *İslam Felsefesi*, Çeviren: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İkinci Basım, İstanbul 1992, s. 1.

³ Mesela Alain De Libera’nın Orta Çağ felsefesi bağlamında yaptığı araştırmalar farklı ve yerinde bir ses olarak adını duyurmaktadır. Bkz. Alain De Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, Çeviren: Ayşe Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 63-178.

almak mümkün olmadığından, üzerinde durduğumuz konu tartışılırken dolaylı olarak yerli kaynakların İslam felsefesindeki ağırlığı meselesine de değinilmiş olacaktır. Makalemizin sonunda ise, yabancı bir kaynak olan Simplicius'un İslam filozoflarına herhangi bir etki edip etmediği konusunun izahından hareketle İslam felsefesinin orijinaliği meselesine bir cevap verilmiş olacaktır.

Simplicius ve Onun İslam Felsefesine Etkileri

a) Harran'da Yunanlı bir Yeni Plâtoncu

M.S. II. ve III. yüzyıllarda Antik dünyanın önemli eğitim merkezlerinden biri olan Atina Okulunun Hıristiyanlığı resmi din olarak benimseyen Justinianus (482-565) tarafından pagan görüşleri savunduğu gerekçesiyle 529 yılında kapatıldığı bilinmektedir. İlk bakışta talihsizlik gibi görünen bu olay, aslında felsefe tarihinin sürekliliği ve gelişiminde büyük öneme sahip olan yeni bir *translatio studiorum* (öğretimin aktarımı) faaliyetinin hazırlayıcısı olmuştur.

Atina Okulu kapatılınca; bu okula mensup filozoflar⁴, Bizans İmparatorluğundan ayrılarak (kaçarak) Sâsâni İmparatorluğuna geçmişler (sığınmışlar) (531) ve resmî izne tabi olmamakla birlikte yeni bir felsefî hareketliliğe ve oluşuma kaynaklık etmişlerdir. O dönemde İran hükümdarı olan I. Husrev'in Justinianus'un aksine felsefî ilimlere muhabbeti ve ilgisi vardı. Bu nedenle o, Roma'dan kaçan filozoflara kucak açtı ve onların güvenliklerini teminat altına aldı. Böylece pagan felsefenin mühim filozoflarının görüş ve düşünceleri, Atinalı filozoflar aracılığıyla kısmen yer değiştirmiş, doğal olarak baskın kültürün etkisiyle zenginleştirilmiş ve daha sonraları Helenistik felsefe olarak adlandırılacak olan yeni bir felsefe doğmuştur.⁵

Helenistik felsefe, önce İskenderiye daha sonra Harran Okulu⁶ vasıtasıyla İslam felsefesine ciddi katkılar yapacaktır. İskenderiye Akademisi'nin kurucusu olan İskenderiyeli Hermeia (M.Ö. IV)'nın oğlu Ammonius (takriben 435/445-517/526)⁷, Proclus'un (410-485) ve Eutocius'un (480-540) öğrencisidir. Onun Yeni Platoncu öğrencilerinden bir kaçışunlardır: Asklepius (5. y.y.), Philoponus (takriben 490-570) ve Simplicius.

Ammonius'un Aristoteles(384-324)'i hem eleştirdiği, hem de Platon(427-347)'la uzlaştırmaya çalıştığı bilinmektedir. Onun bu yaklaşımı, talebelerini, özellikle

⁴ Damascius, Simplicius, Eulamios, Priscien de Lydie, Hermias, Diogenes ve İsidore de Gaza.

⁵ Helenistik felsefe hakkında daha geniş bilgi için bkz Ahmet Cevizci, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Asa Yay., İkinci Basım, Bursa 2000, s. 211-278.

⁶ Tarihi Harran Okulunun kuruluşu hakkında elimizde yeterli kaynak bulunmamaktadır. Asur ve Babil dönemlerinden (M.Ö. II. bin) İslâmî döneme kadar (M.S. VII. yy) devam eden ve gezegenleri temsil eden gelişmiş bir Tanrılar Kültü'nün Harran'da yaşamış olması, M.Ö. II. binde buradan astronomi biliminin ileri bir düzeyde olduğunu göstermektedir. Bu ise, böyle bir bilimin, ancak bir okulda sistematik bir şekilde öğretilmiş olabileceğini akla getirmektedir. Bu görüşe dayanarak, Harran Okulunun temellerinin Asur ve Babil dönemlerinde atıldığını söylemek mümkündür. Krş. Avcı, N., "Harran'ın Yetiştirdiği Kadın ve Erkek Alimler", Harran Üniversitesi'nin Bilimsel Temelleri-Harranlı Bilim Adamları, Kayseri 1995, s. 100-151.

⁷ Kaynaklarda Ammonius Hermiae olarak geçer, Plotin(204-270)'in Hocası Ammonius Saccas(175-242)'la karıştırılmamalıdır.

de Simplicius'u ciddi olarak etkilemiş olmalıdır⁸; çünkü Simplicius'un da benzer bir gayret içerisinde olduğu ve bu yönünün Harran Okulu üzerinden İslam filozoflarını etkilediği iddia edilmektedir.⁹

Ammonius'un İskenderiye'deki Okulunun bir devamı olduğu ifade edilen Harran Okulu, hem genel felsefe hem de İslam felsefesi tarihinde müstesna bir değere sahiptir. Öyle ki Urfa (Carrhae) yakınlarında bulunan Harran, tarihte felsefeye adanmış yegâne şehir gibidir. Kuşkusuz bunda Atina'dan ayrılan filozoflardan biri olan Simplicius'un Perslerle Romalılar arasında imzalanan barış antlaşmasının bir maddesi gereğince Sâsâni İmparatorluğundan ayrılmak zorunda kalarak Harran'a yerleşmiş olmasının da bir payı olmalıdır.¹⁰ Ancak hemen ifade edilmelidir ki, Simplicius'un Harran'la olan ilişkisi yeterince aydınlatılmış değildir. Son dönemlerde bazı Batılı kaynaklarda onun İslam felsefesine yaptığı etkiler üzerine verilen kısa bilgiler, ya İbn Nedim'in *Fihrist*'ine ya da Mesudî'nin *Murucü'z-Zeheb*'ine veya *Kitâbü't-Tenbih*'ine dayanmaktadır. Bunların dışında bu bağlamda bilgi veren başka bir kaynak henüz tespit edilememiştir.

Simplicius, uzun süre tarihin derinliklerinde sessiz kaldıktan sonra son birkaç yüzyıl içerisinde Doğu-Batı ekseninde bilim, felsefe ve kültür hareketleri (*translatio studiorum*) araştırmaları sırasında keşfedilen Antik Çağın son önemli filozofudur. İ. Ö. I. yüzyılda Roma toprakları içinde kalan ve Kilikya (Cilicia) olarak bilinen Güney Anadolu'da doğmuştur. İskenderiye'de hocası olan Ammonius'un Yeni Plâtoncu fikirlerini benimsemiş ve savunmuştur.¹¹ Onun Yeni Plâtoncu çizgiyi korumasında Atina Okulunda hocası olan Damascius'un da payı ve katkısı vardır. Mesela Damascius (480-550?), ilk prensipler meselesine Proklus'a bağlanarak Yeni Plâtoncu çözümler sunmaktadır.¹² Bu konuda Simplicius da Damascius vasıtasıyla Proklus'a bağlanmaktadır. Ancak o, Ammonius'tan ve İskenderiye Okulundan aldığı eğitimin katkısıyla Damascius'a nazaran daha sistematik bir sergileyişe sahip görünmektedir.

Ammonius, pek çok çalışmasında Aristoteles'e karşı kritik bir tavır takınmıştır. Onun bu tavırları Simplicius'u doğrudan etkilemiştir. Ancak o, yer yer Aristoteles'i eleştirse de; Aristoteles'in karşısında değildir. Hatta, muteber bir Aristoteles yorumcusudur. Günümüzde de onun Harran'da kaleme aldığı söylenen Aristoteles şerhleri¹³, İslam felsefesine yaptığı ya da yapmış olabileceği muhtemel etki ve katkılardan daha çok ilgi çekmektedir.¹⁴ Ama, hemen ifade edelim ki, İslam felsefesinin özgünlüğü

⁸ Ammonius, Hermiae, [Commentarium in Decem categorias Aristotelis] Simplicius Commentarium in Decem categorias Aristotelis. — Venedik, 1540 / Alıncaya Tercüme: Guillelmus Dorotheus. - Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog. — 1999, s. 78 Bl.

⁹ Makalenin ilerleyen sayfalarında bu iddialara yer verilecektir.

¹⁰ De Libera, a. g. e., s. 20.

¹¹ Rainer Thiel, Simplicios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen., Steiner, Stuttgart 1999, s. 19.

¹² Bkz. Sara Rappé, *Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. In *Choice*, XXXIX. (2001); (Damascius'un temel eseri: *Problems and Solutions About the First Principles* - Aporiai kai lyseis peri ton proton archon).

¹³ De Caelo, De Anima, Categoria I, Physik

¹⁴ Bkz. Urmsen, J. O. Simplicius. On Aristotle's Physics 4.1-5, 10-14. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992. In *Choice*, XXXI (1993), 267.

meselesi söz konusu ise; ki bizim burada asıl üzerinde yoğunlaşmak istediğimiz nokta bu, onun İslam felsefesiyle olan münasebetinin boyutları, bizim için en az Aristoteles şerhleri kadar kıymeti haiz ve tartışılmaya değerdir. Çünkü Simplicius'un Hocası Ammonius'un yolunu takip ederek; günümüzde İslam felsefesinin en özgün filozofu kabul edilen Fârâbî (872-950)'ye, mesela Aristoteles'le Platon (428-348)'un görüşlerinin uzlaştırma girişimlerinde, öncülük yaptığı dile getirilmektedir. Bilindiği gibi Fârâbî, bu konuda müstakil bir esere sahiptir.¹⁵ Simplicius'un da Fârâbî gibi Platon'la Aristoteles'i uzlaştırıcı nitelikte bir risalesinin olduğu iddia edilmektedir. Fakat böyle bir eserin izine henüz rastlanılabilmiş değildir. Bu nedenle Simplicius'un bu bağlamda Farabî'yi etkileyip etkilemediği konusunda sadece Simplicius'tan bize ulaşan fragmanlara ve Aristoteles şerhlerine dayanarak bazı muhtemel çıkarımlara gidebilmek mümkündür. Ama bunların kesinlikle asıl hakikati veren yorumlar olmadığı, asıl gerçeğin izafi bir yansıması olduğu bilinmelidir.

Simplicius'la İslam felsefesi arasındaki muhtemel ilişkinin detaylarına girmeden önce, genel olarak İslam felsefesinde Yunan felsefesinin yaşayışı hakkındaki temel fikirleri kısaca değinmek, meselenin özellikle Batı Dünyasında nasıl algılandığını görebilmek için gereklilik arz etmektedir. Zira bu bakış açıları, Simplicius'un İslam felsefesiyle olan muhtemel etkileşiminin temellendirilmesinde ana yönlendirici görevini yüklenmektedir.

Gerek Helenistik, gerekse başka bir kanalla olsun, Yunan felsefesinin İslam felsefesinde yaşayışı üzerine ileri sürülen düşünceleri, iki ana başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan birisi, İslam felsefesinde Yunan felsefesinin bozulup tahrir edildiği; diğeri ise, felsefenin sürekliliği içinde İslam felsefesiyle Yunan felsefesinin geliştirildiğidir. İslam düşüncesinin Yunan felsefesini bozduğu, Skolâstik Dönemin ünlü teologu Aziz Thomas(1225-1274)'tan beri modern dünyanın hümanistlerince benimsenen; ancak tutar tarafı olmayan tamamen politik ve önyargılı bir iddiadır. Bu görüşü benimseyenler, kendilerini Eski Yunan uygarlığının direkt mirasçıları olarak görmektedir. Ama araştırmalar, gerçeğin böyle olmadığını göstermektedir. Ortaya çıkan sonuç, kesinlikle şu ki, Eski Yunan bilimi ve felsefesi, Avrupalılara Müslümanlar aracılığıyla aktarılmıştır. Ayrıca o, sadece aktarılmamış, ciddi olarak incelenmiş ve geliştirilmiştir.¹⁶ Bu nedenle uzun uzadıya ilk savın üzerinde durmanın felsefe adına fazla bir kıymeti yoktur. Zaten İslam felsefesinin Yunan felsefesine yaptığı katkılar veya Yunan felsefesinin İslam felsefesinde nasıl algılandığı hususu ele alınırken; do laylı olarak bu tezin savunulabilir bir yönünün olmadığı açıkça çıkmaktadır.

İslam felsefesinin genel felsefe tarihi içerisinde inkâr edilemez bir yere ve değere sahip olduğu fikri, özellikle kültür ve felsefenin ilk dönem tercüme hareketleri vasıtasıyla aktarımı bağlamında rahatlıkla temellendirilebilmektedir. Mesela Fransız düşünür René Guénon (1886-1952), sahih geleneğin aynasında modern çağın durumu-

¹⁵ Fârâbî, Kitâbü'l Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis, (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Dâru'l-meşrik, Beyrut 1986.

¹⁶ Bu konuda pek çok eser var. Benim en çok hoşuma gideni René Guénon'un çalışmaları. Mesela bkz. Rene Guénon, İslam Maneviyatı ve Tauculuğa Toplubakış, Çev. Mahmut Kanık, İnsan yay., İstanbul 1989, s. 69-75.

nu belirlemeye çalıştığı pek çok eserinde bu gerçekliğin altını kalın çizgilerle çizmektedir. Ona göre ilim ve felsefenin Yunan'dan Orta Çağ Avrupa'sına aktarılmasını Müslümanlardan başka birilerince yapıldığını düşünmek imkânsızdır. Orta Çağda özellikle felsefi ilimlerde İslam'ın etkisi öylesine kuvvetlidir ki, en zorlu Doğu düşmanları bile bu gerçeğin üstünü örtmekten acizdir. Öyle ki, o çağda Avrupa, Yunan felsefesini öğrenmek için başka hiçbir vasıtaya sahip değildir.¹⁷ Guénon'un bu görüşlerinin Batı dünyasında kabul görüp yaygınlaşmasına, yine çağdaş bir araştırmacı olan Hans Daiber'in çalışmaları da kuşkusuz mütevazı katkılar sağlamaktadır.¹⁸ Bir Doğu araştırmacısı olan Daiber'in Doğu kaynaklarına Guénon gibi ilk elden ulaşabilmesi; ona da özellikle ilk dönem tercüme hareketlerinin eski Yunan kültürü, bilimi ve felsefesini araştırmada büyük bir değere sahip olduğu tezinin geçerliliğini kolaylıkla görme imkânı sunmuştur.

Günümüzde pek çok felsefi metnin orijinaleri kaybolmuş olmasına rağmen Arapça tercümelerinin korunmuş olduğu malumdur.¹⁹ Bu da, Müslümanların, en azından bir kısmının, Yunan felsefesinin, onu tahrir etmek bir yana, savunucusu ve taşıyıcısı olduklarını göstermektedir. Batı kaynaklarında yer alan orijinal bir İslam felsefesinin inşa edilip edilemediği tartışmaları da, ağırlıklı olarak bu noktada yoğunlaşmaktadır. Ancak bu tartışmalarda genelde İslam felsefesi ve filozofları hakkında yeterli ve tatmin edici incelenmeler yapılmadan dikkatler, aceleci bir tavırla Eski Yunan felsefesinin İslam felsefesiyle olan yakın ilişkisine çekilmektedir. Hemen akabinde ise, Yunanlı filozofların savunduğu bir dizi görüşe İslam felsefesinin önde gelen filozoflarında da rastlandığına vurgu yapılmaktadır. Bu da, bir sonuç olarak İslam filozoflarının Yunan felsefesinin bir nakledici olmaktan öteye gidemedikleri hükmünün somut delili olarak öne çıkarılmaktadır.²⁰ Ama durum gerçekten böyle midir? İslam felsefesinde Yunan felsefesi korunurken; Yunan filozoflarına ait fikirler, doğal bir süreç gereği baskın kültürün etkisiyle yeniden yorumlanmamış mıdır? İslam felsefesinde felsefenin gelişmesine katkı sağlayıcı farklı çıkarımlara gidilememiş midir? Aslında, daha çok Guénon'un bakış açısı ve açıklamaları, bu soruların İslam felsefesi lehine bir açılımın ve gelişmenin gerçekleştiğini tartışmasız ortaya koymaktadır. Biz aynı gerçekliği, bu kez Simplicius bağlamında göstermeyi deneyeceğiz.

b) Siplicious ve Fârâbî

Platon'un göklerde yer bulan felsefesini Aristoteles'in yeryüzüne indirdiği, genelde kabul gören bir yorumdur. Çünkü Platon, basitleştirerek söylersek; asıl gerçekliği ifade eden ideaları göksellerle (ay üstü); Aristoteles ise, formları yersellerle (ay altı) sınırlamaktadır. Hem Platon'un hem de Aristoteles'in etkisinde kalan Yeni Platoncu felsefede bu iki farklı kategorinin uyumlu bir düzenlemeye tabi tutulmasının çelişki doğurmadığına; hatta birbirlerini tamamlayıp açıkladığına inanılmaktadır. Bu,

¹⁷ Bkz. Guénon, R., a. g. e. s. 72, 73.

¹⁸ Bkz. Hans Daiber, *Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antik und Mittelalter*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG), 136 Bd. Stuttgart 1986, s. 292-313.

¹⁹ Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü*, Çev. Muharrem Tan, İz Yay., İstanbul 2002, s. 139-156.

²⁰ Daiber, aynı eser, aynı yer.

İslam felsefesinde de kabul gören bir anlayıştır. Mesela, hem Yeni Plâtoncu Simplicius'un hem de İslam filozofu Fârâbî'nin bu zıt kategoriler arasında terminolojik bir ayrıma gitmek suretiyle bir denge kurmaya çalıştıkları görülmektedir. Öyle ki, her iki filozof da eserlerini ve Aristoteles şerhlerini bu perspektiften hareketle sistemleştirmektedirler. Bu bağlamda Fârâbî, Simplicius'tan istifade etmiş olabilir mi?

Gerek Fârâbî'nin gerekse diğer İslam filozoflarının dayandıkları kaynakları açıklamaktan çekinmedikleri malumdur. Ama hiçbir İslam filozofu Simplicius'tan etkilendiğini ifade etmemektedir. Ondan bahseden Tabakât'larda ise, onun ismi sadece Alexander Themistius'a (takriben 317–388) veya Philoponus'a (takriben 490–570) karşı olan bir filozof olarak zikredilip geçilmekte; gerek biyografisi gerekse fikirleri hakkında yeterli bilgi verilmemektedir. H. Gâtje'nin de dikkatini çeken bu durum, onda Simplicius'un İslam filozoflarını etkilemediği kanaati uyandırmıştır.²¹ Fakat bu hususta, Bedevî gibi, ona katılmayanlar da vardır.

Bedevî'ye göre; Fârâbî, *Aristoteles metafiziğinin Plâtoncu izahında* Simplicius'tan etkilenmiştir. Şöyle ki, Aristoteles'te tümeler, varlık bakımından arızîdir; ama tekil varlıklar, var olmak için kendi var oluşları dışında herhangi bir şeye ihtiyaçları yoktur. Aristoteles, buna ilk cevher demektedir. Fârâbî de cevheri tanımlarken Aristoteles'e yaklaşmakta; ama Aristoteles'ten farklı olarak Platon'un sistemindeki boşlukları da doldurarak bir orta yol tutmaya çalışmaktadır. Fârâbî'nin bu tutumunu Bedevî, *Aristoteles metafiziğinin Plâtoncu izahı* olarak okumakta ve Simplicius'la ilişkilendirmektedir.²²

Burada kısa bir hatırlatma yapmakta fayda vardır. Fârâbî, Simplicius'tan etkilenebilir. Bu çok normaldir. Ancak o, Bedevî'nin ifadesiyle '*Aristoteles'in Plâtoncu izahında*' kesinlikle bir nakilci değildir; çünkü İslam felsefesinin temel kaynaklarından biri olan ve Simplicius'la da hiç alakası olmayan Kuran-ı Kerim, Fârâbî'ye sistemini kurarken doğrudan katkı sağlamaktadır. Bunda şaşılacak ve felsefe namına itiraz edilecek bir kusur yoktur; zira Kur'an-ı Kerim pek çok meselede felsefî tavır içinde olan kutsal bir kitaptır. Tabii ki o, bir felsefe kitabı değildir; fakat felsefeyle ortak konular üzerine yoğun bilgiler vermektedir. Bu yaklaşım, genelde Müslüman filozofları çıkmaz bir sokağa sokmak bir yana; somut dünyadan sonsuzluğa uzanan bir yola girmede onlara kapı olmuştur. Zira doğrusal bir mantık çerçevesinde hiçbir zaman akla karşı çıkmayan bir kutsal kitap, felsefeyle karşı karşıya gelmemiştir.²³ Bu da din ve felsefe arasında olumlu bir iletişim kurma uğraşlarını sürekli canlı tutmuştur. Kur'an-ı Kerim'in bu özelliği, diğer kutsal kitaplarda bu derece açık olmayan; belki de hiç rastlanmayan bir olumluluktur. Bu nedenle Hıristiyan Tertullian (takriben 160–220), "*saçma olduğu için inanıyorum.*" derken İslam felsefesinde hiç bir coşkun haykırış, saçmaya iman etmemektedir. Bu sonucun Simplicius için de geçerli olduğu iddia edile-

²¹ Helmut Gâtje, "Arabische Fassung der Paraphrase der aristotelischen Schrift über die Seele durch Themistios", *Der Islam içinde*, (1977), Bd. 54, s. 275; Gâtje, H.: "Simplicius in der arabischen Überlieferung", *Der Islam içinde*, 59. Bd. (1982), s. 6–31.

²² Abd al-Rahman Bedavi, *al Mevzu' al Felsefiyye* (iki cilt), 1. cilt, Beyrut 1984, s. 580.

²³ Bu, felsefeye soğuk bakan; hatta karşı olan bazı grup ve şahısların İslam anlayışlarıyla karşıtılmamalıdır. Burada bizzat Kutsal Kitab'ın kendisine atf yapmaktayız.

bilir elbette. Çünkü o, Hıristiyanlıktan uzak duran pagan bir filozof olarak tanınmaktadır. Lakin bu, fikrî bağlamda Simplicius'un İslam filozoflarını etkilediği görüşünü doğrulamada yeterli değildir.

Simplicius, kuşkusuz muteber bir Aristoteles yorumcusudur. Onun günümüze kadar ulaşmış olan Aristoteles şerhleri dikkatlerden kaçmamaktadır. Müslüman 'Tabakât' yazarlarınınca da onun Aristoteles şerhlerinin yaygınlığı ve geçerliliği doğrulanmaktadır. Mesela İbn Nedim (Ö. 995)'in *Fihrist*'inde, Simplicius'tan ve onun *Peri Psykhes / De Anima* (Ruh üzerine) şerhinden söz edilmektedir. İbn Nedim, Simplicius'un adı geçen şerhini duymuştur; ama onun Arapça bir tercümesi olup olmadığı hakkında kesin bir bilgiye sahip değildir.²⁴

Simplicius'un görüşlerinin, mesela ruh öğretisinin, İslam filozoflarını etkilediği konusunda elde yeterli bilginin olmadığını Blumenthal'in araştırmalarından da çıkarmak mümkündür. Blumenthal'a göre; Simplicius, görüşlerini Aristoteles'ten ayrılarak ortaya koymaktadır. Ama o, bunu yaparken Platon'unu da göz ardı etmemektedir. Blumenthal, görüşünü; hem Platon'u hem de Aristoteles'i doğrusal bir bakış açısı altında ve iki filozofun farklı dünya kavrayışlarına sadık kalmadan bir yoruma tabi tutarak doğrulamak istemektedir.²⁵ Ancak onun bu yaklaşımı iki filozof arasında uyumlu bir sistem kurma arzusunda olan Simplicius'u doğru okuyamadığını göstermektedir. Çünkü Simplicius, Hocası Ammonius gibi Yeni Platoncu'dur. Hocasına da bağlıdır. Platon'la Aristoteles'in görüşleri arasında ciddi bir çelişki de bulmamaktadır. Blumenthal'in meseleyi ele alış tarzı, aslında Simplicius'la İslam filozofları arasında kurulmak istenen bağları, bütünüyle koparıcı mahiyettedir. Fakat Blumenthal bunun farkında değildir. Esasen Simplicius, görüşlerini ve Aristoteles'in Platon'a yaptığı itirazları açıklarken hiçbir zaman Platon'un temel öğretileriyle çelişik görünen hususlara doğrudan karşı çıkmamaktadır. Tıpkı Fârâbî'nin *el Cem*'de yaptığı gibi, kavram analizlerine, fikirlerin inşasındaki sıyak sibak münasebetine, iki filozofun gaye birliği-ne ve yanlış anlamalara dikkat çekmektedir.

c) Peri Psykhes/De Anima/Ruh Üzerine

Aristoteles'in Peri Psykhes (De Anima/Ruh üzerine) kitabının bugün elimizde olan tek tam Yunanca şerhi²⁶ Simplicius'a ait olduğu sanılmaktadır. Ancak söz konusu şerhin Simplicius'a ait olmadığı da iddia edilmektedir.²⁷ Ama bu, kesin kanıtlarla delillendirilememektedir. Bizim kanaatimize göre, söz konusu şerhin Simplicius'a ait olma ihtimali çok yüksektir; zira eser, Simplicius'un faal olduğu dönemin düşünsel özelliklerini ayrıntılarıyla içermektedir. Bu nedenle aksini ortaya koyan kesin bir kanıt

²⁴ Bkz. İbn al-Nadim, *Al-Fihrist*, Yayımlayan: Gustav Flügel, 2 Bde., 1872, s.251.

²⁵ Bkz. Henry Blumenthal J., "Simplicius ?/! on the first Book of Aristotle's De anima, *Philologisch-Historische Studien zum Aristotelismus* içinde, Yayımlayan: Paul Moraux, 15. Bd., Walter De Gruyter, Berlin-New York 1987, s.91.

²⁶ Yunanca metin, *Simplicii in libros Aristotelis De anima commentaria* içinde, ed. M. Hayduck = *Commentaria in Aristotelem Graeca* 11, Berlin 1882. İngilizceye tercime, *Simplicius, On Aristotle On the Soul 1, 1-2, 4* içinde, çeviren J. O. Urmson, London 1995; "Simplicius", *On Aristotle On the Soul* 2, 5-12, Çev. C. Steel, London 1997; *Simplicius, On Aristotle's On the Soul* 3, 1-5, Çev. H. J. Blumenthal, London 2000.

²⁷ Bkz. J. O., Urmson, *Simplicius* içinde, *On the Soul* 1, 1-2, 4; Blumenthal, *Aristotle...*, s. 66-71.

ortaya çıkmadıkça, şerhin meşhur bir Aristoteles yorumcusu olan Simplicius tarafından yapıldığı kabul edilmelidir. Ayrıca bu şerhin Simplicius'a ait olup olmaması, bizim çalışmamızın ana hedefi açısından bir problem teşkil etmemektedir. Çünkü bizim araştırmamızda adı geçen şerhin kime ait olduğu değil, bu eser bağlamında Simplicius'a mal edilen bazı görüşlerin İslam filozoflarını etkileyip etkilemediği incelenmektedir.

Simplicius, Peri Psykhes şerhinde Aristoteles'in düşüncelerini kendi döneminde genel kabul gören ve savunulan felsefi anlayış çerçevesinde açıklamaktadır. Bu da yorumun tarihsel bir yapılanmaya sahip olmadığını göstermektedir. Örnekleme gerekirse, Aristoteles'in Platon'un karşıtı değil, tamamlayıcısı olduğu görüşüne bağlı kalan bir temellendirme öne çıkmaktadır. Öyle ki, yeri geldikçe adı geçen iki filozof arasında özsel bir ayrılığın bulunmadığı, görüntüde ortaya çıkan uyumsuzlukların ise eksik ve yanlış anlamalardan kaynaklandığı vurgulanmaktadır. Öte yandan iki filozof arasındaki, o dönemde de dikkatlerden kaçmayan kavramsal ve yöntemsel farklılığın, felsefe adına gayesel birliği bozmadığına işaret edilmektedir. Sonuç olarak da, Aristoteles'in görüşlerini açıklamaktan daha çok, Yeni Platoncu düşünce yapısının temel ilkeleri bağlamında karşılaştırmalar yaparak yeni bir teori geliştirmek isteyen bir yorumla karşılaşmaktadır.²⁸

Simplicius'un Aristoteles'in Peri Psykhes kitabının açıklaması olarak ortaya koyduğu ruh öğretisi, kesinlikle Aristotelesçi değil, Yeni Platoncudur. Şöyle ki, Simplicius, ruhun bedenden ayrılabilen ve bedenden ayrı var olabilen bir cevher olduğundan kuşku duymamaktadır. Gerçi bedenini yaşayan bir organizma olabilmesi ruhun bir fonksiyonudur. Ama ruh, tıpkı sanatçının bir sanat eserinden farklı ve ayrı olması gibi, bedenden farklı ve ayrıdır.²⁹ Oysa Aristoteles'e göre ruh, bedenini formudur. Simplicius, Aristoteles'ten farklı olan ruh görüşünü gerek materyal gerekse dil olarak gayet açık ve anlaşılır bir üslupla Aristoteles'e dayanarak sergilemektedir. Bu nedenle özellikle ruh-beden ilişkisi açıklanırken Aristoteles'in 'entelékheia' kavramına sıkça başvurulmaktadır. Fakat 'nous/akıl' kavramının ruh'taki özel durumunun korunması dışında³⁰ Aristoteles'e bağlı kalan bir yorumlamanın da yapılmadığı görülmektedir. Aristoteles'te entelékheia, maddeye biçim (form/eidos) veren, olanağı gerçekliğe çeviren etkin ilkedir. Bir şeyin gerçek olabilmesi için, içinde taşıdığı potansiyel güç; o şeyi gerçekleştiren özür.³¹ Simplicius, Aristotelesçi bu formu, bedenini ruhunu, maddi âleminden soyutlamakta ve aşkın olan ideasıyla özdeşleştirmektedir. Aristotelesçi entelékheia kavramını ise, sadece Yeni Platoncu dünyanın kapısını açan bir anahtar olarak görmektedir.

Simplicius, Aristoteles'in aksine maddi âlemi irrasyonel âleme yaklaştırmaya çalışmaktadır. Öyle ki, meselelerin izahında Aristoteles'e zaruri olmadıkça yer

²⁸ Bkz. Simplicius, De Anima, Prooem. (4, 3-21); 3, 4, 429a 10 (217, 29-34); H. J. Blumenthal, The Psychology of Simplicius' commentary on the De Anima, *Soul and the structure of Being in late neoplatonizm* içinde, Liverpool 1982, 73-93.

²⁹ Bkz. Simplicius, De anima, Prooem., (4, 15f); 1, 4, 408a 34 (56, 35-57, 20) ve 1, 5, 410b 16 (71, 13-30).

³⁰ Aristoteles'e göre ruhun kendisiyle düşündüğü ve kavradığı şey, akıldır. Bkz. De Anima.... s. 135!

³¹ Bkz. Aristoteles, Ruh üzerine Çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, Alfa yay., 2. Baskı, İstanbul 2001, s. 65, 66: (2, I, 412a, 19-21).

verilmemektedir. Örneğin, mantıksal işleyişte bir tıkanma söz konusu olursa, ancak o zaman Aristoteles'e müracaat edilmektedir. Böylece Aristoteles'in kavramları aracılığı ile bir açılım sağlanmak istenmektedir.³² Ama bu yol açıcı başvurular, Aristoteles'te iç içe ve bir olan ruh-beden münasebetinin Simplicius'un yorumunda birbirinden iyice ayrılan unsurlar olmasını engellememektedir. Demek ki, Simplicius, ruh görüşünü bağlı olduğu Yeni Platoncu çekirdek düşünceden uzaklaşmadan; fakat Aristotelesçi terminoloji kullanarak geliştirmektedir. Bu noktada Aristoteles'in Plotin(204-270)'e yaptığı muhtemel etkiler de belirgin hale gelmektedir.

Plotin'e göre, benden aşkın olan ruhla bir olan ruh, ruhun bedenle birleşmesini Aristoteles'te de karşılaştığı üzere, en uygun bir tarzda hazırlamalıdır. Bu, Simplicius'un bedenın gerçek anlamda hareket edebilmesinin ruhla birleşmesine bağlı olduğu düşüncesiyle de örtüşmektedir. Simplicius, bedenın ruh sayesinde nasıl hareket ettiğini Aristoteles'ten aldığı bir mecazla açıklamaktadır. Ruhun bedenle olan ilişkisi, bir kaptanın gemisiyle olan ilişkisine benzetilmektedir. Nasıl gemi düzgün yol alabilmek için kaptana muhtaçsa, beden de canlılık kazanmada ruha gereksinim duymaktadır. Kaptan, dilediği zaman gemiden ayrılabilir; ama bu ayrılma işi, gemi seyir halindeyken olmaz; zira gemi hareket halindeyse, kaptana ihtiyaç duymaktadır. Benzer şekilde ruh da maddesel âlemde yaşadığı sürece zorunlu olarak bedene bağlıdır; çünkü sadece onun aracılığıyla madde dünyasına tutunabilmektedir.³³

Maddi bilginin elde edilebilmesi için ruhun bedenle birliktelik halinde olması gerekmektedir. Ruhun bizzat kendinden gelen bir duyumsamayla uyarılmasıyla da bilgi gerçeklik kazanmaktadır. Bir bakıma duyu organları aracılığıyla alınan izlenimler, idealar yardımıyla bir hükme bağlanmaktadır. Ama bu, şiirsel ya da yaratıcı bir hüküm çıkarma işlemi değildir. Daha çok ruhun idrak eden (gnostike) ve ayıran (kritike) yönünü öne çıkarmaktadır. Çünkü ruhun duyumsaması, bedenın bir entelécheiasıdır. Demek ki, burada bedenden ayrılmayan bir öz olarak rasyonel ruhun içerisinde bir saf akıl kabul edilmektedir. Ona dayanarak da maddesel alanda etkin olan ve bilen ruhun bedensiz olarak açığa çıkmadığı ileri sürülmektedir. Ama ruh, buna rağmen bedenden ayrı ve ona bağlı olamayan, bedenden önce ve sonra da var olan ölümsüz bir öz olarak benimsenmektedir.³⁴

Peri Psykhes şerhinin bazı kısımlarında Yeni Platoncu olan bu anlayıştan uzaklaşıldığı görülmektedir. Örneğin Aristoteles'in sadece 'nous'un ideaların yeri (topos eidon); yani yalnız bilkuvve ideaların söz konusu olduğu, Platon'un idealar anlayışını bütünüyle değiştiren bir fikir olmasına rağmen³⁵, burada Platon'la Aristoteles'i uzlaştırmak isteyen farklı ve orijinal görünen bir yorum yapılmaktadır. Öyleyse Simplicius, muteber bir Aristoteles açıklayıcısı olarak kabul görmesine karşın, aslında

³² Bkz. Simplicius, De anima, 2, 1, 412a 20 (86, 19-24); karşılaştır. 2, 1, 412a 6 (83, 11-14).

³³ Bkz. Simplicius, De anima, Prooem. (4, 14-32); 1, 5, 410b 16 (71,13-30); 2, 1, 412a 13 (85, 22-86, 9).

³⁴ Bkz. Simplicius, De anima, 2, 1, 412a 20 (86-30).

³⁵ Aristoteles, Peri Psykhes'te (III, 4: 429b) der ki; "Aklın bedenle birleşik olduğunu kabul etmek tutarlı değildir... Bu nedenle ruhun ideaların yeri olduğunu ileri sürenlerin görüşlerine şu şartla katılabilir: Ruhun tümü değil, düşünen tarafı ideaların yeridir. Ruhun düşünen tarafında bilfiil idealar değil, bilkuvve idealar vardır." Karşılaştır. Aristoteles, Ruh üzerine, s. 169.

Aristoteles'in sadık bir takipçisi değildir. En azından bu onun Peri Psykhes şerhi için geçerli olan bir belirlemedir. Burada Aristoteles'i açıklamak ya da ona bağlı kalan bir yorumdan daha ziyade Aristoteles'in fikirlerinin Yeni Platoncu bir bakış açısı altında yeniden düzenlenmesi söz konusudur. Ama onun bu Aristoteles okumalarına Aristoteles'in hiç bir etki yapmadığını da söylenmek mümkün görünmemektedir; zira Aristoteles perspektifinin Yeni Platonculuğun bir dizi görüşünü derinden etkilediği kesindir.

Simplicius'un Peri Psykhes şerhinde İslam filozoflarınca tasvip edilmesi zor görünen bir tavırla karşılaşılmaktadır. Çünkü şerh etmek, bir metinde yer alan düşünceleri metinden kopmadan ve metnin yazarına bağlı kalarak açıklanmasıdır. İslam filozofları, örneğin Fârâbî veya İbn Rüşd, özellikle Aristoteles'i doğru olarak anlamada büyük önemi haiz olan şerh yöntemini kesinlikle Simplicius gibi, anlamamıştır. Onlar mümkün olduğunca metnin aslına sadık kalan bir yorumlama tekniğine bağlı kalmışlardır. Eğer farklı bir açılım veya açıklama yapılması gerekiyorsa, bunun kendilerine veya başka birine ait olan bir yorum olduğunu belirtmişlerdir. Platon'la Aristoteles'i harmanlayan ya da Yeni Platoncu ve Aristotelesçi motiflerle süslenen özgün yapılanmalar ise, şerhlerin içinde değil, müstakil eserler olarak kaleme alınmıştır. İslam filozofları, Aristoteles'in temel fikirlerini kavramakla; orijinal bir sistem kurmanın farklı olgular olduğunun farkındadırlar.³⁶ Bu nedenle Simplicius'un Aristoteles'in fikirlerini büyük oranda değiştiren yorumlarının, İslam filozoflarınca; özellikle de Aristoteles'e büyük değer veren Fârâbî ve İbn Rüşd tarafından, benimsenmesi çok zayıf bir ihtimaldir.

d) Din-Felsefe İlişkisi Açısından

Meselenin din-felsefe ilişkisi bağlamında kısaca açıklanması; genel olarak İslam felsefesinde Platon-Aristoteles münasebetini, bizim konumuz açısından ise, Simplicius'un İslam filozoflarına yaptığı düşünülen muhtemel etkinin mahiyetini kavrama yolunda daha doyurucu sonuçlara gitmemize imkân tanımaktadır. Bu bağlamda şöyle bir sualle işe başlamak, doğru yoldan yürüyebilmek için elzemdir: Acaba dinle felsefe ya da Platon'la Aristoteles arasında, özellikle açıklama metodunu kullanarak, olumlu bir iletişim kurma gayretlerinin mücidi Fârâbî midir? Yoksa bu metot, Fârâbî'den önce de yaygın mıydı; mesela onu Simplicius da kullandı mı?

Platon, felsefeden mitsel unsurları ayıklamaya çalışan bir filozof olarak bilinmektedir. Öyle ki, Yunan felsefesinde fenomenlerin açıklanmasında temel araç olarak aklı, ilk defa alenen kullanan odur; ama onun yaklaşımı ve kurmaya çalıştığı sistem, bu manada açık bir sonuca gitmeye de engel teşkil etmektedir. Bu nedenle Platon'la başlayan bu işlem (aklıleştirme), Aristoteles'te daha da netleşmiş ve verimli hâle gelmiştir. Demek ki, Aristoteles'te din ve felsefe tek ve bütüncül bir bakış açısıyla doğal bir ze-

³⁶ Mesela Farabi, hem Platon'un ve Aristoteles'in felsefelerini izah edici, hem de kendi felsefi anlayışını ortaya koyan müstakil eserler yazmıştır. Onun "Bilimlerin Sayımı" adlı çalışması, derinlemesine düşünülmüş, dikkatlice planlanmış, özel bir felsefeyi ve bakış açısını yansıtmaktadır. Bkn. Ian Richard Netton, Fârâbî ve Okulu, Çev. Dr. Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara 2005, s. 62; Fârâbî'nin "Akıl Risalesi"nde ise, ağırlıklı olarak Aristoteles'in çeşitli eserlerindeki akıl anlayışları sergilenmektedir. Bu sergileyişte o, mümkün olduğunca Aristoteles'e bağlı kalmaktadır. Krş. Fârâbî, Aklın Anlamları, Çev. Mahmut Kanık, *İslam Filozoflarından felsefe metinleri* içinde, Klasik Yay., 2. Baskı, İstanbul 2005, s. 127-137.

minde ele alınmaktadır. Platon'da ise, ikili bir dünya söz konusudur. Bir bakıma Platon'un ayaklarını doğal âlemden kesen bu yaklaşım; onun dine daha yakın durmak istemesinden ileri gelmektedir. Aristoteles'i cazip kılan ise, dini hesaba katmayan, tamamen aklileştirmeye yönelik birleştirici tavrından hiçbir taviz vermemesidir.³⁷

Esasen aynı denizin karşılıklı iki sahilinde yer tutan Platon'la Aristoteles'in aynı denizden beslendiklerini gösterme çabaları felsefe tarihinde ilgiye değer kesitlerdir. Ascalon'lu Antiochus'u (takriben İ. Ö. 68), Albinus'u (Alcinous) (İ.S. 2. yüzyıl) Platon'la Aristoteles'i aynı potada eritmeye çalışan filozoflar arasında saymak mümkündür. Ama bu konuya sistematik olarak ilk el atan düşünür, İskenderiye'li Philon'dur (İ. Ö. 25 ile İ. S. 50 arası). Philon'dan sonra bu konuda kalıcı ürün veren bilge ise, Yeni Platonculuğun kurucusu olarak tanıdığımız Plotinus'tur.³⁸

Plotinus'un Hocası Ammonius Saccas'ın etkisi altında aklın rolü üzerinde dikkate değer araştırmalar yaptığı bilinmektedir. Ondan bize ulaşan fragmanlar, onun akli sadece dinin anlaşılması ve yorumlanmasında değil, kurduğu sistemin en sağlam dayanağı olarak kabul ettiğini göstermektedir.³⁹

Dinin felsefeyle olan ilişkisi bağlamı; yine bir Yeni Platoncu olan Jamblichus (ö. 330) vasıtasıyla canlılığını koruduğu görülmektedir. Yeni Platoncu felsefenin Süryanî Okuluna mensup olan Jamblichus, felsefeye dinin altında bir yer vermektedir. O, felsefi duruşunda Platon'a daha yakındır. Onun göstermeyi denediği dinin denetimine onay veren felsefe anlayışı; yine bir Yeni Platoncu olan Atina Okulu mensuplarından Proklus (410-485) tarafından yeniden düzenlenmektedir.⁴⁰ Bu bağlantıda hatırı sayılır bir paya sahip olanlardan biri de, kuşkusuz bizim İslam felsefesiyle olan ilişkisini göstermeye çalıştığımız Simplicius'tur.

Ilsetraut Hadot, Simplicius üzerine değerli çalışmalar yapan bir araştırmacıdır. O, eserinde Mesudî (Ö. 956) 'den veya İbn Nedim'den hareketle; Simplicius'un Harran'da ikamet ettiğinden kuşku duymamaktadır. Bunun delili de o dönemde Harran'da Sâbiî olarak bilinen iki farklı grubun yaşamasıdır. Bu gruplardan birisi, aslen Harranlılardan diğeri ise, Yunan asıllılardan oluşmaktadır. Yunan asıllı olanlar heretik fikirlere sahip oldukları için zındık olarak tanınmaktadır.⁴¹

Hadot'a göre, zındık olarak görülen Sâbiîlerin içinde Pers İmparatorluğundan kaçtıktan sonra İskenderiye'ye veya Atina'ya gitmeyerek Hocası Damascius'la birlikte Harran'a yerleşen Simplicius da vardır. Bu nedenle onun felsefesi, İslam filozoflarına kolaylıkla ulaşmıştır. Hadot, bu düşüncesinde haklı olabilir; zira İbn Nedim, Simplicius'un Aristoteles'in Tanrı'nın varlığı üzerine delillerin açıklanması konulu bir risale (*Şerhu mezâhibi Aristoteles fi el-Sâni'*) kaleme aldığını; ancak bunun "*Şerhu*

³⁷ Bkz. Karl Bormann, Platon, Alber Kolleg Philosophie, 3. baskı, München 1993, 17,40, 41.

³⁸ Krş. Hans Joachim Störig, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Kohlhammer, 16. Baskı, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, s. 203-205.

³⁹ Bkz. Plotinus, Enneadlar: Seçmeler, Türkçesi: Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa 1996, s. 25; krş. Ahmet Cevizci, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Asa Yayınları, 2. Basım, Bursa 2000, s. 271.

⁴⁰ Bkz. Karl Vorländer, Geschichte der Philosophie: <http://www.textlog.de/6347.html>

⁴¹ Ilsetraut Hadot, „The life an work of Simplicius in Greek and Arabic sources“, Aristotle Transformed içinde, yayınlayan.: Richard Sorabji, Duckworth, London 1990, s. 278.

mezâhibi Aristoteles ve Eflâtûn fi el-Sâni" şeklinde Arapçaya tercüme edildiğini yazmaktadır.⁴² Ancak gözden kaçmayan nokta, Simplicius'un risalesinin aslında Aristoteles ile sınırlı iken ona Platon'un da eklendiğidir. Bu ayrıntı üzerinde fazla durulmadan Simplicius'u İslam filozoflarıyla; özellikle de Fârâbî'nin adı geçen iki filozofun görüşlerini telif eden risalesiyle bir şekilde ilişkilendirilmektedir. Gerçekte ise, İslam filozoflarının, mesela Fârâbî'nin bu eserden haberdar olup olmadığı bile meçhuldür.

Hadot, ilk İslam filozofu olduğu kabul edilen Kindî'nin de felsefeyi dine Yeni Plâtoncu Simplicius'un da içinde bulunduğu Harranlı zındık Sâbiîler'in etkisiyle yaklaştırdığını düşünmektedir.⁴³ Onun nazarında bu tür bir gayret, Fârâbî'nin Platon'la Aristoteles'in uzlaştırılmasından maada dinle felsefeyi tek bir hakikatin iki farklı yansıması olarak kabul etmesinde de söz konusudur. Fakat onun Simplicius'un İslam felsefesine yapmış olduğu etkiler meselesinde öne sürdüğü bütün görüşler, somut verilerle desteklenemeyen öngörüler olmaktan öteye gidememektedir. Onun hedefi, Simplicius'un Harran'a yerleşmiş olduğunu sürekli vurgulayarak Yunan felsefesinin İslam felsefesine sanıldan çok daha etkin olması gerektiğine dikkatleri çekmektir.

Simplicius, Harran'da kaldıysa, arkada Yeni Plâtonculukla özleştirilen ve İslam felsefesini de etkileyen izler bırakması, muhtemel bir olgudur. Ancak bir nokta dikkatlerden kaçmamakta ki, Simplicius ve onun gibi düşünenler, 6. yüzyıl ve sonrasında Harran'da yaşayan Sâbiîlerin⁴⁴ dünya görüşlerinin değişmesinde pek etki edememişlerdir. Çünkü Harranlı Sâbiîler, gnostikler ve öyle kaldılar. Bu tarihsel gerçeklik, şöyle bir çıkarıma gidebilme imkânı sunmaktadır: Mesela Fârâbî, Simplicius'un eserlerinden, özellikle de Platon'la Aristoteles'in uzlaştırılması konusundaki fikirlerinden haberdardı. Bu fikirlerden güvenilir bulduklarını da benimsedi. Ama Harran'a değil, Bağdat'a yerleşti. Demek ki, Harran Okulu onu tatmin etmedi ya da onunla fikrî bir birliktelik kuramadı. Çünkü onun felsefesi mutlak bir Yeni Plâtonculukla tavsif edilemeyecek kadar farklı ve özgün öğeler ihtiva etmekteydi.

Elbette Fârâbî'nin Bağdat'ı tercih etmesinde, Sabit bin Kurra'nın da dikkat çektiği gibi, Bağdat'ın Harran'dan daha iyi imkânlar sunuyor olması da etkili olmuş-

⁴² Ibn al-Nadim, a. g. e., s. 253.

⁴³ Hadot, a. g. e., s. 251.

⁴⁴ Harran'daki Sâbiîler'in Kur'an'da sözü edilen Sâbiîler'le alakası yoktur. Fihrist'te geçtiğine göre, "Me'mun son devrelerinde Mudar beldesine gitti. Rum beldelerine sefer yapmak istiyordu. Halk kendisini davetle karşıladı. Bunlar arasında Harranlı bir toplulukta bulunuyordu. Me'mun onları tanıyamadı ve onlara: -Siz kimsiniz? Hangi zimmi azınlıktansınız? dedi. Onlar: -Biz Harranlıyız, dediler. Me'mun: -Hiristiyan mısınız? Onlar: -Hayır, dediler. Me'mun: -öyleyse Yahudisiniz? Onlar: -Yok, dediler. Me'mun: Yoksa Mecusi misiniz? Onlar: Değil, dediler. Me'mun onlara: -Pekala, sizin bir kitabınız, peygamberiniz yok mu? Hep birlikte mınıldandılar. Me'mun onlara: -Şu halde sizler zındıksınız, putların kullarımsınız... Sizlerin kanı helaldir. Zimmi kabul edilemezsiniz... Şimdi şu iki şıktan birini seçin: Ya İslam'a ya da Allah'ın Kitabında zikrettiği dinlerden birine girin! Yoksa hepimizi öldürürüm. Bu seferimden dönünceye kadar size mühlet veriyorum. Me'mun Rum'a gitti. Onlar dinlerini değiştirdiler. Bir kısmı Hiristiyan oldu. Bazıları İslam'ı kabul ettiler. Küçük bir grup ise, eski hallerinde kaldılar. Bir kurtuluş yolu aramaya başladılar. Güç durumunda bulunuyorlardı. Harranlı büyük bir hukukçu, onlara yol gösterdi ve dedi ki: -Me'mun seferden dönünce ona "Biz Sâbiîleriz" deyiniz. Çünkü bu, Allah'ın Kur'an'da ismini zikrettiği bir dindir. Onu kabul edin, böylece siz de kurtulmuş olursunuz. Me'mun seferini yaptı ve orada öldü. Fakat onlar, bundan sonra bu ismi benimzediler." Bkz. Y. Kumejr: İslam Felsefesinin Kaynakları, Çev. Fahreddin Olguner, Dergah Yay., İstanbul 1979, 11. dipnot, s. 167, 168

tur.⁴⁵ Zira Fârâbî'nin devrinde Bağdat, kültürlerin birleştiği ve bir potada harmanlandığı bir merkezdir. Özellikle Abbasî Halifelerinin özel desteğiyle yüksek bir sosyoekonomik düzeye sahiptir. Zaten Fârâbî, Bağdat'taki bu alt yapı sayesinde felsefesini en yüksek perdede ortaya koyabilmiş, Simplicius'u da fersah fersah aşmıştır. Onun farkı ve büyüklüğü ise, bağlı bulunduğu dinden ve o dinin şekil verdiği değerlere nisbeten sadık kalmasından gelmektedir. Çünkü İslam, Cemil Meriç'in ifadesiyle "*kendinden önceki irfanı zenginleştirmiş, ...her değere saygı göstermiş ve asırların emanetini bütün haşmetiyle gelecek nesillere aktarmıştır.*"⁴⁶

Sonuç

Yeni Plâtonculuk ve İslam felsefesi aynı hedeflere sahip değildir. Bu nedenle İslam felsefesinde, Yeni Plâtoncular gibi Platon'la Aristoteles arasında doğrusal bir bağlantı (tevfik) kurabilme gayreti içerisinde olmaktan daha ziyade, söz konusu iki filozofun düşünce yapılarını uyumlu bir şekilde geçerli kılmak için yolları aranmıştır. Mesela İslam felsefesinin en orijinal filozoflarından biri olarak kabul edilen Fârâbî, bu tür bir iletişime daha çok siyaset, ahlak ve metafizikle ilgili görüşlerini temellendirirken yer vermiştir.

Fârâbî'nin felsefî sisteminde şu şekilde bir kurgulama söz konusudur: Doğrusal bir mantıkla ele alırsak; onun felsefe piramidinin tepesinde din yer almaktadır. Hemen onun altında da siyaset yer bulmaktadır. Onu takip eden katman ise, insan ya da ruh öğretisidir. Bunların altındaki son katta da etiğe yer verilmektedir. Bu diziliş Yeni Platoncu imgeleri hatırlatsa da içerik olarak işlenişi tamamen farklıdır. Bu sistematik kurgunun Simplicius'la ilişkilendirilmesi de mümkün görünmemektedir. Zira Fârâbî, sıklıkla vurgulandığı üzere, İslam beldesinde yaşayan Müslüman bir filozoftur. O, gerek sistemini kurarken gerekse çeşitli konular hakkında fikirler öne sürerken içinde bulunduğu çevrenin etkisi dışında değildir. Simplicius da tıpkı Fârâbî gibi inandığı değerleri felsefesine taşıyan pagan bir filozoftur.

Farabi'ye göre, Platon'la Aristoteles birbirlerinin alternatifi değil, birbirlerini tamamlayan iki filozoftur. Bu iki filozofun arasında ihtilaf olduğu fikri; ya bilgi eksikliğinden, ya kavramların hangi bağlamda kullanıldığına dikkat etmeden alınmasından, ya da iki filozofun farklı huy ve karaktere sahip olduğuna dikkat edilmediğinden ileri gelmektedir. Simplicius'un da adı geçen iki filozofa benzer tarzda bir yaklaşım içinde olduğu söylenebilir. Ama onun bu bağlamdaki görüşleri, Fârâbî'de olduğu gibi müstakil bir esere dayandırılmamaktadır. Onun Aristoteles yorumlarından hareketle ulaşılan sonuçlar ise, elde edilecek olan daha kesin yeni bilgi ve belgelerin ışığında yeniden tartışılması gereken hususlardır. Elbette bütün bunlar Simplicius'un felsefe tarihinde Eski Yunan felsefesinin son temsilcisi olarak müstesna bir yere sahip olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir. Ama son dönemlerde Batılı araştırmacılarca ortaya atılan Pagan Simplicius'la Müslüman Fârâbî arasında 'organik ve düşünsel bir bağ olabileceği' tezinin temelsiz olduğu daha da belirginleşecektir.

⁴⁵ Bkz. Hadot, a. g. e. s. 284.

⁴⁶ Cemil Meriç, Işık Doğudan gelir, Pınar Yay., İstanbul 1984, s. 220.

Abstract: Simplicius and discussions on his influence on the Islamic philosophy

Simplicius (6-th century A.D.) was a late-antique Greek philosopher. The decidedly "pagan" Neuplatoniker Simplicius counts as the last significant philosopher of the antiquity. He was a pupil of the Damaskios and belonged to the Athenian academy which was till the end a hoard of antique learning and prechristian religion. After emperor Justinian I. left the academy (529), Simplicius and six other philosophers emigrated in the year 531 to Persien: One repeated after new majority king Chosrau I. since an inclination to the Greek philosophy. 532 a peace was closed between the Sassaniden and the Romans, and in one of the clauses of the contract the majority king should have insisted on the fact that the philosophers might return unchecked again in the East Roman empire. Simplicius left Persien and maybe sat down in Carrhae (in today's Turkey), where to itself according to in the Murûdsch ad-dhahab and in the Kitâb At tanbîh of the Arabian geographer and historian `Alî al-Mas`ûdi from 10. Cent. earlier Greek philosophers would have considered and would have owned a meeting place where he founded, perhaps, a new New-Platonic school. I discuss in this work whether simplicius on the Muslim philosophers, especially on al-Farabi influenced.

Keywords: Simplicius /Simplicios, al-Farabi, Islamic philosophy, Peri Psykhes, De Anima.

Kaynakça

Ammonius, Hermiae, [Commentarium in Decem categorias Aristotelis] Simplicius Commentarium in Decem categorias Aristotelis. — Venedik, 1540 / Almançaya Tercüme: Guillelmus Dorotheus. - Stuttgart- Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog. — 1999.

Aristoteles, Ruh üzerine, Çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, Alfa yay., 2. Baskı, İstanbul 2001.
Avcı, N., "Harran'ın Yetiştirdiği Kadın ve Erkek Alimler", Harran Üniversitesi'nin Bilimsel Temelleri-Harranlı Bilim Adamları, Kayseri 1995.

Bedevisi, Abd al-Rahman, al Mevdû' al Felsefiyye (iki cilt), 1. cilt, Beyrut 1984.

:Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü, Çev. Muharrem Tan, İz Yay., İstanbul 2002.

Blumenthal, Henry J., The Psychology of Simplicius' commentary on the De Anima, Soul and the structure of Being in late neoplatonizm içinde, Liverpool 1982.

: "Simplicius // on the first Book of Aristotelestle's De anima, Philologisch Historische Studien zum Aristotelestelismus, Yayınlayan.: Paul Moraux, 15. Bd., Walter De Gryer, Berlin-New York 1987.

Bormann, Karl, Platon, Alber Kolleg Philosophie, 3. baskı, München 1993.

Cevizci, Ahmet, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Asa Yay., İkinci Basım, Bursa 2000.

Daiber, Hans, *Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antik und Mittelalter*, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, 136 Bd. Stuttgart 1986.

De Libera, Alain, Ortaçağ Felsefesi, Çeviren: Ayşe Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

- Fârâbî, Kitâbü'l Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis, (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Dâru'l-meşrîk, Beyrut 1986.
- :Aklın Anlamları, Çev. Mahmut Kanık, İslam Filozoflarından felsefe metinleri içinde, Klasik Yay., 2. Baskı, İstanbul 2005.
- Gätje, Helmut, "Arabische Fassung der Paraphrase der aristotelischen Schrift über die Sele durch Themistios", Der Islam içinde, (1977), Bd. 54, s. 275.
- :*"Simplicius in der arabischen Überlieferung"*, Der Islam içinde, 59. Bd. (1982), 6-31.
- Guénon, René, İslam Manevîyatı ve Tauculuğa Toplubakış, Çev. Mahmut Kanık, İnsan yay., İstanbul 1989.
- Hadot, Ilsetraut, „The life an work of Simplicius in Greek and Arabic sources“, Aristoteleste Transformed içinde, yayınlayan.: Richard Sorabji, Duckworth, London 1990.
- Ibn al-Nadim, Al-Fihrist, Yayımlayan: Gustav Flügel, 2 Bde., 1872.
- Kumeyr, Y., İslam Felsefesinin Kaynakları, Çev. Fahreddin Olguner, Dergah Yay., İstanbul 1979.
- Macit, Fahri, İslam Felsefesi, Çeviren: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İkinci Basım, İstanbul 1992.
- Meriç, Cemil, Işık Doğudan gelir, Pınar Yay, İstanbul 1984, s. 220.
- Netton, Ian Richard, Fârâbî ve Okulu, Çev. Dr. Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara 2005.
- Plotinus, Enneadlar: Seçmeler, Türkçesi: Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa 1996.
- Rappe, Sara, *Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. In *Choice*, XXXIX. (2001); (Damascius'un temel eseri: *Problems and Solutions About the First Principles - Aporiai kai lyseis peri ton proton archon*)
- Simplicii, in libros Aristotelestelis De anima commentaria, ed. M. Hayduck = Commentaria in Aristotelestelem Graeca 11, Berlin 1882.
- Simplicius, On Aristotelestele On the Soul 2, 5–12, Çev. C. Steel, London 1997.
- Simplicius, On Aristotelestele On the Soul 1, 1–2, çeviren J. O. Urmson, London 1995.
- Simplicius, On Aristotelestele's On the Soul 3, 1–5, Çev. H. J. Blumenthal, London 2000.
- Störig, Hans Joachim, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Kohlhammer, 16. Baskı, Stuttgart-Berlin-Köln 1993.
- Thiel, Rainer, Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen., Steiner, Stuttgart 1999.
- Toynbee, Arnold, Medeniyet Yargılanıyor, Türkçesi: Ufuk Uyan, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Urmson, J. O. Simplicius. On Aristotelestele's Physics 4.1-5, 10-14. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992. In *Choice*, XXXI (1993), 267.
- Vorländer, Karl, Geschichte der Philosophie: <http://www.textlog.de/6347.html>

KIYASTA YA HEP YA HIÇ PRENSİBİ

Nazım Hasırcı*

Giriş

Aristoteles kurucusu olduğu mantığı alet (*organon*) ilmi olarak kabul eder. Onun düşüncesinde, mantığın bel kemiğini kıyas oluşturur. Kıyas, tutarlı ve geçerli bir şekilde akıl yürütme metodu olup, hem mantık hem de diğer bilimlerden çok sık kullanılmaktadır. Bu metotla akıl yürütme bizzat Aristoteles'in koymuş olduğu belli kurallar çerçevesinde yapılır. Biz de makalemizde, Aristoteles'in mantık çalışmalarından elde edilen ve kıyasın temeli olarak benimsenen *ya hep ya hiç* (*dictum de omni et nullo*) prensibinin ne olduğunu, kıyası nasıl şekillendirdiğini ve ona ne tür eleştiriler yöneltildiğini inceleyeceğiz.

1. Kıyas

Mantığın asıl amacı, var olan bilgilerden yeni bir bilgi elde etmek yani çıkarım yapmaktır. Çıkarım, en az iki düşünce ya da önerme arasındaki belli ilişkilere dayalı bir sonuç elde etme işlemidir.¹ Her çıkarımda, kanıtlayan ve kanıtlanan şeklinde aralarında ilişki kurabildiğimiz önermeler bulunmaktadır. Eğer bu önermeler, bir öncül ve bir sonuçtan meydana geliyorsa doğrudan, birden çok öncül ve bir sonuçtan meydana geliyorsa dolaylı çıkarımdır. En az iki öncül ve bir sonuçtan meydana gelen kıyas ise, dolaylı çıkarım sınıfına girmektedir.

Aristoteles kıyası şöyle tanımlamaktadır: “Kıyas bir sözdür ki, kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey, sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkar.”² Kıyasın başka bir tanımı da şu şekildedir: “Kıyas, önermelerden terkip edilmiş bir delildir ki, her ne vakit o önermeler ortaya konsa, ondan bizzat diğer bir önerme lazım gelir.”³ O halde kıyasa, doğru kabul edilen öncüllerden belli bir ilişkiye dayanarak sonucun zorunlu olarak çıktığı bir akıl yürütme türü⁴ diyebiliriz.

Kıyas, içerdiği önermenin sayı ve içeriğine göre basit, bileşik ve düzensiz olmak üzere üçe ayrılır. Her bir kıyas türünün de, kendi içerisinde alt dalları vardır. Aristoteles'ten günümüze kadar bütün mantıkçılar, en çok basit kıyasın bir türü olan kategorik kıyası ele almış ve işlemişlerdir.

Geçerli bir kategorik kıyas üç önermeden meydana gelir; biri ispatlanan sonuç, diğer ikisi de öncül denilen ve sonucu ispatlayan önermelerdir. Yine her kıyasta üç terim vardır; sonucun öznesi, yüklemi ve her iki öncülde de bulunması zorunlu olan orta terim. Sonucun yüklemine kıyasın büyük terimi, öznesine de küçük terimi denilir. Büyük ve küçük terimler, orta terimle birlikte mutlaka öncüllerin birinde bulunmalıdır.

*Dr. Araştırma Görevlisi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ James Edwin Creighton, *An Introductory Logic*, London, 1919, ss. 378-380.

² Aristoteles, *Birinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1996, s. 5.

³ Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedât*, İstanbul, 1293, s. 61.

⁴ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986, s. 105; Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul, 1999, s. 38.

İçerisinde büyük ve orta terimin bulunduğu önermeye büyük öncül, küçük ve orta terimin bulunduğu önermeye de küçük öncül denilir. Bunlardan başka kıyasın kendine has geçerlilik kuralları vardır⁵ ki, kıyas bu kurallara göre yapılır.

Büyük ve küçük terimleri birbirine bağlayan orta terim, her iki öncülde özne olabildiği gibi yüklem de olabilir veya birinde özne diğerinde yüklem olabilir. Böylece kıyas, orta terimin bulunduğu yere göre dört şekle ayrılır. Eğer orta terim, büyük öncülde özne küçük öncülde yüklem olursa birinci şekil; her iki öncülde yüklem olursa ikinci şekil; her iki öncülde özne olursa üçüncü şekil; büyük öncülde yüklem küçük öncülde özne olursa dördüncü şekil meydana gelir. Her şeklin kendine özgü kuralları vardır ve şekillerdeki çıkarımlar, bunlara uygun olarak düzenlenir.

Ayrıca her bir şekil, önermelerinin nitelik ve niceliğine göre çeşitli modlara ayrılır. Birinci ve ikinci şekilden dörder, üçüncü şekilden altı, dördüncü şekilden de beş olmak üzere toplam on dokuz geçerli sonuç veren mod vardır. Kıyasta öncüller doğru ise sonuç da zorunlu olarak doğrudur. Yine kıyasın bir özelliği olarak, her geçerli çıkarımın sonucu, öncüllerinden daha genel olamaz.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalar doğrultusunda şunları söylemek mümkündür: Biz, Aristoteles'in deyiimiyle, "... bir şeyin başka şeye ait olduğunu veya olmadığını (ortaya) koyarak"⁶ kıyas yaparız. Yani orta terimin küçük terimi, büyük terimin de orta terimi kapsadığı ya da kapsamadığı durumlarda, onları belli bir ilişkiye sokarak kıyası gerçekleştiririz.⁷ Buna göre terimlerin en geneli, büyük terim olup bütünü oluşturmaktadır, diğerleri ise onun içerisinde bulunmaktadır.⁸

Kıyasın terimleri arasında işlem-kaplam, sınıf-üye, cins-tür ilişkisi vardır. Kıyas bu ilişkinin gerçekleşip gerçekleşmemesine göre yapılır. Kısacası o, bir cins-tür, sınıf-üye ilişkisine sokabildiğimiz terimler ve bu terimleri içeren önermeler için söz konusudur.⁹ Mantıkçıların çoğunluğu bu terim ve önermelerin nasıl bir ilişkiye girerek geçerli sonuç oluşturdıkları hususunu, Aristoteles'in kıyas hakkındaki yazıları çerçevesinde, belli bir prensibe bağlamışlardır. Aşağıda bu prensibi ele alacağız.

2. Ya Hep Ya Hiç Prensibi

Kıyasın ya hep ya hiç prensibini temel aldığı görüşünde birleşen birçok mantıkçı, bu prensibin her hangi bir ispata ihtiyaç duymaksızın apaçık kanıt olduğuna inanmaktadır.¹⁰ Bu prensibe ya hep ya hiç denilmesi, onun aksiyom olarak bir sınıfın ya bütün üyelerini kapsamaması, ya da hiçbir üyesini kapsamaması nedeniyledir.¹¹ Genel kanıya göre, bu kıyas prensibini ilk defa Aristoteles açıklamış, kendisinden sonra ya

⁵ Kıyas kuralları için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999, ss. 161-172; Morris R. Cohen and Ernest Nagel, *An Introductory to Logic and Scientific Method*, New York, 1934, s. 79; Öner, age., ss. 109-110; Creighton, age., ss. 115-116.

⁶ Aristoteles, age., s. 4.

⁷ Aristoteles, age., s. 9.

⁸ L.S. Stebbing, *A Modern Introductory to Logic*, USA., 1961, s. 86.

⁹ Özlem, age., s. 163.

¹⁰ Cohen and Nagel, age., s. 87.

¹¹ Stebbing, a.y.

hep ya hiç şeklinde bilinmiş¹² ve günümüze kadar gelmiştir. Ya hep ya hiç prensibi, Aristoteles'in şu sözlerine dayandırılmaktadır:

Bir şey, başka bir şeye yüklendiği vakit; yükleme yüklenebilen her şey, konuya da yüklenebilecektir. Yani 'insan' bir tek insana yüklenmiştir; hayvan ise 'insan'a yüklenmiştir. Öyleyse o, (hayvan) aynı zamanda bir tek insana da yüklenebilecektir. Çünkü bir tek insan, hem 'insan' hem de 'hayvan'dır.¹³

Bir terimin bütünüyle başka bir terimin kapsamına girmesi, bir terimin tamamıyla başka bir terime yüklenmesiyle aynı şeydir. Yükleme ileri sürülemeyen her hangi bir şeyin konuda da bulunmaması durumunda, bir terimin bütünüyle diğer bir terime yüklendiğini söyleriz; "hiçbir şeye yüklenmemek" de aynı tarzda anlaşılmalıdır.¹⁴

Üç terim arasında son (küçük) terim, bütünüyle orta terimin içinde bulunacak, orta terim de bütün olarak ilk (büyük) terimin içinde bulunacak veya bulunmayacak şekilde bir bütün oluşturduğu zaman, uçlar arasında zorunlu olarak mükemmel kıyas meydana gelir.¹⁵

Aristoteles bu sözleriyle kıyasın yapılış şeklini ve terimler arasındaki ilişkinin nasıl kurulması gerektiğini açıklamaktadır. Buna göre, büyük terimin temsil ettiği sınıfın bütünü tasdik edilmişse, kapsadıkları da tasdik edilmiştir, eğer bu sınıf ret edilmişse kapsadığı bütün fertler de ret edilmiştir. Dolayısıyla kıyas terimleri arasındaki ilişkiler de buna göre düzenlenir ve geçerli bir sonuç elde edilir.

Yukarıdaki ifadelerinde de görüldüğü gibi Aristoteles, ne ya hep ya hiç şeklinde bir tamlama kullanmış ne de böyle bir prensibin tanımını yapmıştır. O mükemmel kıyasın nasıl yapılması gerektiğini ortaya koymuştur. Üstelik bu durumu şartlı ifadelerle belirtmiştir. Ancak sonraki mantıkçılar, bunu şu anda kullandığımız (her A B'dir; her C A'dır; o halde her CB'dir) şeklinde formüle etmişler¹⁶ ve prensibi açıklamışlardır. Bu nedenle de onlar, ya hep ya hiç prensibini, kendilerine göre çeşitli şekillerde tanımlamışlardır.¹⁷ Bu tanımlardan birkaçını örnek olarak verebiliriz;

Bir sınıfın onayladığı ve onaylamadığı her şey, bu sınıfın kapsadığı her şey tarafından da onaylanır ya da onaylanmaz.¹⁸ Her hangi tümel bir şeye, olumlu ya da olumsuz olarak yüklenebilen, aynı tarzda onun içerdiği her şeye de yüklenebilir.¹⁹ Bir cins hakkında tasdik veya inkâr olunan, bütün neviler ve fertleri için de tasdik veya inkâr olunur.²⁰ Eğer bir M sınıfının bütün üyeleri, P sınıfının belli bir niteliğine sahip (ya da değil) ise ve bazı S dediğimiz fertler de M sınıfının içinde ise, bu fertler (S) P sınıfının

¹² Anton Dumitriu, *History of Logic*, Vol. I., Kent, 1977, s. 177.

¹³ Aristotle, "Kategories," *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard Mckeeon, New York, 1941, s. 8, 1^b 10; Karşılaştırmız, *Kategoriyalar*, çev. H.R. Atademir, Ankara, 1963, s. 3.

¹⁴ Aristotle, "Prior Analytics," *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard Mckeeon, New York, 1941, s. 66, 24^b 25-30; Karşılaştırmız, *Birinci Analitikler*, s. 5.

¹⁵ Aristotle, age, s. 68, 25^b 32-35; Karşılaştırmız, age., s. 5.

¹⁶ William Kneale and Marta Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1962, s. 80.

¹⁷ Bu prensibi tanımlayanlar, Aristoteles'in yukarıdaki sözlerinden bazen birini bazen de ikisini kendilerine temel almışlardır. En çok temel alınanlar, *Prior Analytics*, 24^b25-30 ve 25^b32-35 numaralı sözlerdir.

¹⁸ John Stuart Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, London, 1967, s. 114.

¹⁹ Ralph M. Eaton, *General Logic*, New York, 1931, s. 90.

²⁰ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara, 1974, s. 115.

niteliklerine sahiptir ya da değildir. Bir sınıfın bütün üyeleri hakkında söylenebilen şeyin, bu sınıfın içinde bulunan diğer bir sınıf hakkında da söylenebileceği açıktır.²¹

Bu paragraf bize, mantıkçıların ya hep ya hiç prensibini farklı şekillerde tanımlasalar da, anlam olarak aynı şeyi ifade ettiklerini göstermektedir. Bu anlamı kısaca, 'bütün için doğru olan parçaları için de doğrudur ya da tam tersi bütün için doğru olmayan parçaları için de doğru değildir' cümlesiyle belirtebiliriz. Durumu şöyle de açıklayabiliriz: Eğer A B'yi kapsar ise A B'nin kapsadığı bütün fertleri de içerir, A B'yi kapsamaz ise A B'nin kapsadıklarının hiç birini içermez.²²

Yaptığımız açıklamalar doğrultusunda, olumlu veya olumsuz bir sonuç çıkartmak için genel bir kuralı özel bir kurala uyguladığımızda, ya hep ya hiç prensibine uygun olarak akıl yürütürüz.²³ Ya hep ya hiç prensibini kıyas formuyla, aşağıdaki gibi gösterebiliriz:

Her A B'dir (veya değildir);

Her (ya da bazı) C A'dır;

O halde her (ya da bazı) C B'dir (veya değildir).

Bu örnek birinci şekil kıyastır ve onun bütün modlarını özetlemektedir. Örneğimize göre, büyük terim orta terimin her ferdiyi kapsıyorsa, orta terimin kapsamış olduğu küçük terimi de zorunlu olarak kapsar. Büyük terim, orta terimin hiçbir ferdiyi kapsamıyorsa, orta terimin kapsadığı küçük terimin fertlerinden hiç birini de kapsamaz. Bu durumu iç içe girmiş üç daire veya ikisi iç içe girmiş iki küçük daire ve onları içermeyen büyük bir daire şeklinde de düşünebiliriz.

Ya hep ya hiç prensibinin bu yapısı bize, bir şeyin kendi kendisiyle tutarlılığını ifade eden özdeşlik ilkesinin bir sonucu olduğunu, dolayısıyla bu prensibin özdeşlik ilkesini temel aldığını²⁴ göstermektedir.

Bu prensip, Aristoteles'in kıyası işlem ve kaplam yönünden nasıl değerlendirdiği sorusunu da gündeme getirmektedir. Bazı mantıkçılar, Aristoteles'in ya hep ya hiç prensibine dayalı olarak kıyası, hem işlem hem de kaplam yönünden ele aldığı ileri sürmekte²⁵ çoğunluk ise bunun tersini söylemektedir. Mantıkçıların çoğunluğuna göre, Aristoteles, bu prensip doğrultusunda kıyasın büyük, küçük ve orta terimlerini tamamen kaplamaları bakımından değerlendirmektedir.²⁶ Hatta David Ross, Aristoteles'in kıyasın öncüllerini kaplamaları bakımından ele aldığı için dördüncü şekli kabul etmediği görüşünü ileri sürmektedir.²⁷

Mantıkçılar, Aristoteles'in mükemmel ve gayri mükemmel kıyas ayrımını da bu prensibe dayalı olarak açıklamaktadırlar. Buna göre:

²¹ Stebbing, age., s. 86; Ayrıca farklı tanımlar için bkz. Şafak Ural, *Temel mantık*, İstanbul, 1995, s. 92; Emiroğlu, age., s. 155; Kneale and Kneale, age., s. 79; Cohen and Nagel, age., s. 87.

²² Eaton, age., s. 87.

²³ Stebbing, age., ss. 86-87.

²⁴ Emiroğlu, age., s. 155; Atademir, age., s. 115.

²⁵ Özlem, age., ss. 62-63.

²⁶ David Ross, *Aristoteles*, çev. A. Arslan, İ.O. Anar, Ö. Kavasoglu, Z. Kurtoğlu, İstanbul, 2002, s. 52; Atademir, age., ss. 116-118.

²⁷ Ross, age., s. 53.

1. Aristoteles'in ya hep ya hiç prensibine temel olarak alınan ifadeleri, bu prensibin formel yönden yalnızca kıyasın birinci şekline doğrudan uygulanabileceğini, diğer şekillerine ise doğrudan uygulanamayacağını göstermektedir.²⁸ Birinci şeklin, a) büyük öncülün tümel, b) küçük öncülün de olumlu olması gerektiği kuralları, bizzat bu prensipten çıkartılmaktadır.²⁹

2. Birinci şeklin, ya hep ya hiç prensibine doğrudan uygulanabilmesi, ona daha doğal olma yönünden de, diğer şekillerden üstün olma niteliği verir. Birinci şekilde düşünce, küçük terimden orta terim aracılığıyla büyük terime doğru hareket ederken, ikinci şekilde büyük ve küçük terim orta terime doğru hareket eder. Benzer bir düşünce üçüncü şeklin olumlu modları için de söz konusudur. Dolayısıyla ikinci ve üçüncü şekillerde belirli bir doğal olmayış vardır³⁰ denilebilir.

3. Birinci şekil kıyasın en önemli niteliklerinden biri de sonucunun apaçık olmasıdır. Aristoteles şöyle demektedir: Sonucun gerekliliğinin apaçık olması için öncüllerde konulmuş olanın dışında hiçbir şeye muhtaç olmayan kıyasa yetkin kıyas; kendileri, gerçekten konulan terimlerden gerekli olarak çıkan, ama öncüllerde açıkça zikredilmemiş olan bir veya birçok şeye muhtaç olan kıyasa eksik kıyas derim³¹

Buna göre ya hep ya hiç prensibinin doğrudan uygulandığı birinci şekil kıyas, apaçık kanıt³² olup doğru ya da yanlış olduğu ilk bakışta anlaşılırken, diğer şekillerde aynı apaçıklık yoktur. Bu özellikler, birinci şeklin, formel niteliklerinin yanında diğer şekillerden daha fazla kanıtlayıcı olduğunu da göstermektedir.³³

4. Aristoteles'in birinci şekle mükemmel deme nedenlerinden biri de, birinci şeklin A E I O dört kategorik önermeyi de sonuç olarak verebilmesidir. Oysa ikinci şekil, A ve I önermelerini, üçüncü şekil de A ve E önermelerini sonuç olarak veremez.³⁴

5. Birinci şekil yukarıdaki niteliklerinin yanında, Aristoteles'e göre, niçin sorusunu araştıran bütün ilimlerin ispat aracıdır ve özün bilgisi bu şekil ile elde edilir. Birinci şeklin diğerlerine hiçbir surette ihtiyacı yokken, onların "aralıklarının doldurulması ve doğrudan doğruya öncüllere varıncaya kadar gelişmesi onunla olur."³⁵

Sayıdığımız nitelikler, birinci şeklin bilimsel ve mükemmel kıyas kabul edilmesinin nedenlerini oluşturmaktadır.³⁶ Diğer şekillerden çıkarılacak sonuç önermeleri, doğrudan öncüllerden değil yalnızca yukarıda formüle edilen ya hep ya hiç prensibine uygun olarak düzenlenen önermelerden çıkarılır.³⁷

²⁸ Günter Patzig, *Aristotle's Theory of The Syllogism*, Dordrecht-Holland, 1968, ss. 50, 78.; Cohen and Nagel, age., s. 87.

²⁹ Dumitriu, age., s. 177; Stebbing, age., s. 87.

³⁰ Ross, age., s. 52.

³¹ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 5.

³² Jan Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic*, Oxford, 1954, s. 43.

³³ Patzig, age., s. 50.

³⁴ Patzig, age., s. 43, 78.

³⁵ Aristoteles, *İkinci Ananalitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1996, s. 40.

³⁶ Cohen and Nagel, age., s. 87; Patzig, age., s. 43.

³⁷ Öner, age., s. 123; Dumitriu, age. 177; Ross, age, s. 52.

Bu açıklamalar, diğer şekillerde yapılmış bir kıyasın birinci şekle dönüştürülmesi yani indirgenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Birinci şekle indirgenmiş olan eksik kıyaslar, böylece mükemmel hale gelmektedirler.³⁸ Ancak indirgeme yapmanın da kuralları vardır.³⁹ İkinci, üçüncü ve dördüncü şekillerin her hangi bir modunda yapılan kıyası, birinci şeklin hangi moduna indirgeyeceğimizi indirgeme kuralları sayesinde belirleriz. Bir örnekle açıklamak gerekirse, ikinci şekildeki bir kıyası birinci şekle aşağıdaki gibi indirgeyebiliriz;

A Her kitap bilgi içerir;

E Hiçbir virüs bilgi içermez;

E O halde hiçbir virüs kitap değildir.

Bu ikinci şekilden *Camestres* modunda bir kıyastır. Modun *C* harfiyle başlaması, birinci şekilden *Celarent*'e indirgeneceğini, moddaki *m* küçük harfi indirgeme işleminde öncüllerin yer değiştireceğini, *s*'ler ise kendilerinden önce gelen *E* önermelerinin düz döndürüleceğini gösterir. Kıyasımızı birinci şekle aşağıdaki gibi indirgeyebiliriz:

E Hiçbir bilgi içeren virüs değildir;

A Her kitap bilgi içerir;

E O halde hiçbir kitap virüs değildir.

Kıyasımız birinci şekilden *Celarent*'e dönüştü. *Camestres*'teki ikinci *s*'ten dolayı sonucu düz döndürünce, ikinci şekildeki kıyasın sonucunu elde ederiz. Bu da 'Hiçbir virüs kitap değildir' önermesidir.

Aynı tarzda hareketle, diğer şekillerdeki bütün modlar, birinci şekilden uygun olan her hangi bir moda indirgenebilir. Başka bir deyişle, son üç şeklin her hangi bir moduyla ispatlanabilen sonuç, indirgeme kuralları yardımıyla birinci şekille de ispatlanabilir.

Buraya kadar, ya hep ya hiç prensibinin doğrudan uygulanabildiği birinci şeklin mükemmel, diğerlerinin ise gayri mükemmel kıyas olduğunu ve diğer şekillerin birinci şekle indirgenerek mükemmellik kazandığını açıkladık. Kıyasın bu yapısı, birçok mantıkçının indirgemeyi, diğer şekillerdeki kıyasların geçerliliği ile ilgili görmelelerine neden olmuştur. Onlara göre, ya hep ya hiç prensibi birinci şekildeki bir kıyasın geçerliliğini doğrudan test ederken, diğer şekillerdeki kıyasların geçerliliğini ise onların birinci şekle indirgenmesi yoluyla denetler.⁴⁰ Böylece diğer şekillerin geçerli olup

³⁸ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 23.

³⁹ Aristoteles indirgeme işleminin nasıl yapılacağını belirtmiştir. Bkz. age., ss., 23-25. Ondan sonra gelen batılı mantıkçılar ise, her şekilde sonuç veren modları, *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*... gibi kelimelerle göstermişler, bu kelimelerdeki sesli ve sessiz harfler yardımıyla indirgeme kurallarını belirlemişlerdir. Onlar bu kuralları şöyle oluşturmuşlardır: 1. Her kelimedeki sesli harfler, o şekilde sonuç veren moda işaret etmektedir. Örneğin, *AAA* sesli harfleri, birinci şekildeki *Barbara* modunu göstermektedir. 2. İkinci, üçüncü ve dördüncü şekillerdeki modlarla gösterilen kelimelerin başındaki, *B C D* harfleri, indirgemenin birinci şekildeki hangi moda yapılacağını belirtir. Yani ikinci şekildeki *Cesare* birinci şekilden *Celarent*'e indirgenir. 3. Kelimelerin başında bulunmayan sessiz harfler ise, indirgeme işleminin nasıl yapılacağına işaret eder; *s* ve *p* kendinden önceki önermenin düz döndürüleceğini, *m* öncüllerin yer değiştirmesi gerektiğini, *c* ise indirgemenin yalnızca saçma yoluyla yapılabileceğini gösterir. Bkz. Öner, age., ss. 119-121; Cohen and Nagel, age., ss. 87-91; Creighton, age., ss. 129-132; Eaton, age., ss. 121-128.

⁴⁰ Stebbing, age., s. 93.

olmadığı indirgeme yoluyla test edilir ve indirgeme süreci, kıyasın zorunlu bir parçası olur.⁴¹ Bu durum diğer şekillerin, birinci şeklin indirek modları olduğu ve birinci şekil olmaksızın geçerlilik kazanamayacakları fikrini doğurmuştur. Bazı mantıkçılar ise, diğer şekillerin birinciden bağımsız olarak geçerli olduğunu ileri sürmüşler ve ya hep ya hiç prensibini eleştirmişlerdir.

3. Ya Hep Ya Hiç Prensibine Yöneltilen Eleştiriler

Ya hep ya hiç prensibine yapılan eleştirileri, 1) indirgemeye dolayısıyla da ya hep ya hiç prensibine ve 2) doğrudan prensibe yönelik eleştiriler olarak ikiye ayırabiliriz. Bunları aşağıda sırasıyla ele alacağız.

3.1. İndirgemeye Yönelik Eleştiriler

İndirgemeye yapılan eleştiriler, prensibe yönelik eleştirileri de beraberinde getirmektedir. Bazı mantıkçılar, indirgemeyi, kıyasın zorunlu bir parçası değil, farklı modların geçerliliğini temellendirmekle ilgili düşünmektedirler. Onlar, indirgemenin kıyas sistemine eklenen ayrı bir parça olduğu görüşünü ileri sürmektedirler.⁴² Dolayısıyla indirgeme yapmayı uygun bulmamakta veya reddetmektedirler. Bu görüşleri şöyle sıralamak mümkündür:

1. Diğer şekillerdeki bir kıyası birinci şekle indirgemeyi hoş karşılamayanların başında, ünlü İslam mantıkçısı İbn Sina gelmektedir. Ona göre indirgeme yapılsa bile, bu işlem gerçekleştiğinde indirgenen kıyas, kendi tabiatına uygun olan bazı özelliklerini kaybetmektedir.⁴³

2. Patzig'e göre, Aristoteles, mükemmel olmayan kıyasların da geçerli olduğunu kabul etmektedir. Aristoteles'in diğer şekillerdeki kıyasların geçerliliğini kabul etmediği hususu, antik yorumcuların yanlış faraziyeleri nedeniyledir. Tam ve eksik kıyas ayırımı, mantıksal geçerlilikle değil kanıtlamayla ilgilidir.⁴⁴ İkinci ve üçüncü şekil kıyasların geçerliliğine ilişkin tartışmalar sonradan çıkmıştır.⁴⁵ Aristoteles'in terminolojisinde eksik kıyas, yalnızca mükemmel kıyas gibi apaçık olmayan ve geçerli olmasına rağmen geçerliliği açıkça gözükmeyen çıkarımdır.⁴⁶ O halde indirgeme diğer şekillerin geçerliliğine herhangi bir artı değer katmamaktadır.

3. Bazı mantıkçılara göre ise, diğer şekillerdeki kıyaslar geçersiz olsa bile indirgeme yapılmamalıdır.⁴⁷ Bunlar indirgemenin hem doğal olmadığı hem de gereksiz olduğu görüşünü ileri sürmektedirler: Onlara göre, indirgeme, bazen doğal olarak diğer şekillere uygun gelen düşünce hareketimizi bozmaktadır. Ayrıca kıyasta, aklın ilkeleri doğrudan uygulandığı için indirgeme yapmaya gerek yoktur.⁴⁸

⁴¹ Cohen and Nagel, age., ss. 87-88.

⁴² Lukasiwicz, age., s. 44.

⁴³ Ali Sedad, *Mizan'ul Ukul fi'l-Mantık ve'l-Usul*, İstanbul, 1303, s. 86.

⁴⁴ Patzig, age., ss. 45- 46.

⁴⁵ Patzig, age., s. 69.

⁴⁶ Patzig, age., s. 48.

⁴⁷ Cohen and nagel, age., s. 88.

⁴⁸ Eaton, age., s. 119.

İndirgemenin doğal olmadığı eleştirisi, indirgemenin mantıksal geçerliliği belirlemede hiçbir rolünün bulunmadığını göstermeye yönelik iken, gereksiz olduğu eleştirisi onu kesin bir şekilde ret etmeye yöneliktir.⁴⁹

Ya hep ya hiç prensibi yalnızca birinci şekle doğrudan uygulanabildiği için, indirgeme zorunlu hale gelmektedir. Eaton'a göre, Lambert, her şeklin ayrı ayrı mantıksal aksiyomlara dayandığı bir sistem kurmuştur. Bu sistemde, bazı kıyas formları birinci şekle dönüştürülemez. Dolayısıyla indirgeme yapmak da imkânsızdır. İndirgeme süreci, farklı şekillerde akıl yürütmeyi yok etmekte ve diğerlerinin yerini tutmaktadır. O halde bütün kıyas şekillerine doğrudan uygulanabilen akıl ilkelerini, kendi basit formuna dönüştürerek birinci şekle yapılan indirgeme gereksizdir.⁵⁰

4. Başka bir eleştiri de indirgemedeki öncüllerin döndürülmesiyle ilgilidir. Buna göre indirgeme yapmak amacıyla kullanılan döndürme süreci sağlam değildir. Döndürme kıyas yoluyla ispatlanamaz çünkü onun kendine özel aksiyomları vardır. Bu durum indirgeme işleminde unutulmaktadır.⁵¹ Dolayısıyla birinci şekle yapılan bazı indirgemelerin mantıksal anlamda sağlam olmadığı düşünülebilir.⁵²

Döndürme üzerinden indirgemeye yapılan eleştirilerin çok yerinde olmadığı söylenebilir. Hiç kimse, döndürmenin kendine has aksiyomlarının aklın ilkelerine aykırı ve mantık dışı olduğunu iddia edemez. Aristoteles, *Birinci Analitikler*'de döndürmeyi, indirgeme sürecinde⁵³ herkesin aşına olduğu bir kanıt olarak sunar.⁵⁴ Bu nedenlerle döndürmeye dayalı olarak yapılan indirgeme güvenilir bir yöntem olma durumunda-⁵⁵ ve mantıksal olarak da sağlam temellere dayanmaktadır denilebilir.

Her ne kadar eleştirilse de, ya hep ya hiç'in kıyasi akıl yürütmenin yegane prensibi olduğu ve birinci şekle doğrudan uygulanabilirken diğer şekillere aynı derecede uygulanmadığı bir gerçektir. Diğer şekiller, birinci şeklin indirek modları olma konumunda olup birinci şekil temel alınarak açıklanmaları gerekmektedir.⁵⁶ Bu nedenle de diğer şekillerde yapılan kıyasların sonuçlarının temellendirilmesi ve geçerli olup olmadıklarının anlaşılması, birinci şekle indirgenerek sağlanır.⁵⁷ Böylece indirgeme, diğer şekillerin ya hep ya hiç prensibine uygunluğunu kontrol etmiş olur.

Diğer şekillerde, kurallara uygun olarak yapılan kıyasların geçerli olduğu önceden kabul edilirse, mantıksal açıdan indirgemeye ihtiyaç duyulmayabilir, gereksiz olduğu bile düşünülebilir⁵⁸ fakat bu durum onun geçersiz bir işlem olduğunu göstermez. İndirgeme, diğer şekillerde yapılan kıyasların gücünü ve geçerliliğini açıkça

⁴⁹ Eaton, a.y.

⁵⁰ Eaton, age., ss. 119- 120.

⁵¹ Lukasiewicz, age., s. 45.

⁵² Eaton, age., s. 119.

⁵³ Bkz. Aristoteles, *Birinci Analitikler*, ss. 23- 25.

⁵⁴ Kneale and Kneale, age., s. 81.

⁵⁵ Ural, age., s. 93.

⁵⁶ Stebbing, age., s. 92.

⁵⁷ Necati Öner, "Biçimsel Doğruluk" *Felsefe dünyası Dergisi*, Sayı 9, Ankara, Ekim 1993, s. 5.

⁵⁸ Eaton, age., s. 119.

görmemizi sağlamaktadır.⁵⁹ O halde bütün eleştirilere ve teorik önemini azaltma çabalarına rağmen indirgeme, değerli bir mantıksal işlem⁶⁰ olarak önemini korumaktadır.

3.2. Doğrudan Prensibe Yönelik Eleştiriler

Doğrudan prensibe yönelik eleştirileri; 1) Aristoteles'in yanlış anlaşıldığı fikri, 2) kıyası ya hep ya hiç prensibinden farklı aksiyomlarla oluşturma girişimi ve 3) tümel-ler düşüncesini temele alarak bu prensibi reddetme çabası şeklinde sınıflayabiliriz.

1. Bazı mantıkçılara göre, kıyasın temel prensibi hakkında yapılan tartışmalar, Aristoteles'in kıyas doktriniyle doğrudan ilgili değildir. Bu prensibi kabul edenler, kendi görüşlerini desteklemek için Aristoteles'in kenarda köşede kalmış bazı sözlerini almışlardır. Ya hep ya hiç prensibi için referans alınan sözler, birinci şeklin birinci modu için bile yeteri kadar tatmin edici değildir. Dolayısıyla bu prensibi kabul edenler, Aristoteles'in düşüncelerini yanlış anlamışlardır. Aristoteles, kabul ettiği üç şeklin her bir modu için ayrı bir prensip formüle etmiştir.⁶¹

Burada, Aristoteles'in her şekil için ayrı bir prensip formüle ettiği sözüyle kast edilenin, her şeklin kendine has kuralları olduğu düşüncesindeyiz. Bu kuralların da ya hep ya hiç prensibine uygun olarak geçerli sonuç çıkartmak için düzenlendiğini söyleyebiliriz. Aksi takdirde bu şekillerle geçerli sonuç çıkartmak ve birinciye indirgemek mümkün olamazdı.

2. Lukasiewicz'e göre, Aristoteles açıkça belirtmese de, özdeşlik ilkesinden iki aksiyom çıkartılır. Bunlar, "A her A'ya aittir ve A bazı A'ya aittir" aksiyomları olup, ikinci aksiyom birinciden elde edilir.⁶² Bu iki aksiyom, aynı zamanda tümel olumlu (A) ve tikel olumlu (I) önermelere karşılık gelmektedir.

Bilindiği gibi kıyas, A E I O olmak üzere toplam dört kategorik önermeyle yapılır. Lukasiewicz, A I önermelerinin ilişkilerini kıyas sisteminin ilk hareket noktası kabul edip, E O önermelerini A I aracılığıyla tanımlayarak, Aristoteles'in kıyas teorisini aşağıdaki dört aksiyom çerçevesinde oluşturmaktadır:

1. A her A'ya aittir
2. A bazı A'ya aittir
3. A her B'ye, B de her C'ye aitse, A her C'ye aittir. *Barbara*
4. A her B'ye, C de bazı B'ye aitse, A bazı C'ye aittir. *Datisi*⁶³

Lukasiewicz'e göre bu aksiyomların sayısını azaltmak imkânsız olduğu gibi, kesinlikle ya hep ya hiç prensibinden de elde edilemezler. Ya hep ya hiç prensibi mantık kitaplarında, çok karışık ve farklı şekillerde formüle edilmiştir. Bu prensibin klasik formülü Aristoteles mantığına tam olarak uygulanamaz. Tamamen bu prensibe dayalı olarak yapılan tümden gelimsel çıkarımlardan, özdeşlik ilkesinin ve *Datisi* modunun elde edilebilmesi mümkün değildir. Ya hep ya hiç, bir tek değil iki prensiptir. Aristoteles, bunun, kıyasın temel prensibi olarak kabul edilmesinden hiçbir şekilde sorumlu değildir. Bu prensip Aristoteles'in hiçbir mantık kitabında formüle edilmemiştir. O,

⁵⁹ Kneale and Kneale, age., s. 78.

⁶⁰ Cohen and Nagel, age., s. 88.

⁶¹ Kneale and Kneale, age., s. 79.

⁶² Lukasiewicz, age., s. 45.

⁶³ Lukasiewicz, age., s. 46.

kıyasın formülünden ziyade, *Birinci Analitikler*'de yer alan (24^b28 nolu cümle) "hepsine yüklenecek" ve "hiç birine" (yüklenmeyecek) ifadelerinin açıklamasından başka bir şey değildir.⁶⁴

Görüldüğü gibi Lukasiewicz, kıyası, Aristoteles'in çalışmalarından ve alışlagelen anlayıştan tamamen farklı bir şekilde ele almaktadır.⁶⁵ Bununla birlikte o, yukarıda da işaret ettiğimiz, Aristoteles'in ya hep ya hiç prensibini hiçbir şekilde tanımlamadığı hususunda haklı olabilir.

Aristoteles'in çalışmalarında aksiyomlar formüle ederek *A I* önermelerinin ilişkilerini sınırladığı görülmektedir. Ayrıca ya hep ya hiç prensibinin özdeşlik ilkesine dayandığı açık iken, Lukasiewicz'in bunu kabul etmemesi tartışılabilir bir durumdur. Aristoteles bütün tümel terimlere ve önermelere müracaat etmeyi tavsiye etmesine, bu nedenle de birinci şeklin *Barbara* modunu en üstün kıyas olarak benimsemesine rağmen, onun Lukasiewicz'in belirttiği olduğu, özdeşliğin ikinci aksiyomuyla (A bazı A'ya aittir) karşılaştığında şaşırabileceği söylenebilir.⁶⁶

Lukasiewicz'in, daha önce belirttiğimiz, döndürmeye yaptığı eleştirilerini ve bu aksiyomlarını dikkate aldığımızda *Datisi* modu birinci şekle indirgenemez. Onun döndürme anlayışı ve aksiyomları ile Aristoteles'in kıyası ele alış tarzı arasında (özellikle *Barbara* ve *Celarent*) bir tutarlılığın bulunmadığı düşünülebilir.⁶⁷

Birinci şekle 'mükemmel' hatta 'bilimsel' diğerlerine de 'eksik' kıyas diyen ve diğer şekillerdeki kıyasları birinci şekle indirgeyen bizzat Aristoteles'in kendisidir. Eğer yukarıdaki aksiyomları kabul edersek; Aristoteles'in mükemmel ve gayri mükemmel kıyas ayırımını nasıl açıklayabiliriz? O, neden diğer şekillerdeki kıyasları birinciye indirgeme ihtiyacı duymuştur? Lukasiewicz'in aksiyomlarında bu ve benzeri soruların cevaplarını bulamaktayız.

3. John Sutart Mill ise ya hep ya hiç prensibini tümeller düşüncesi açısından ele almakta ve eleştirmektedir.

Mill'e göre, ya hep ya hiç, kıyasın temel prensibi olarak önceden kabul edilmiş bir metafizik ilkesi olup son yüz yıllarda terk edilmiştir. Bu prensip, cevherlerin özel bir tür olarak görüldüğü ve onların, altında sınıflanan tek tek objelerden ayrı objektif bir varlığının bulunduğu düşüncesi, kabul edildiği⁶⁸ sürece bir anlama sahiptir. Çünkü o tabiatın bütününe ifade eder. Mill'e göre bu prensip, "birbirine bağlı tekil cevherler ve tümel cevherler arasında var olduğunu farz ettiğimiz teori üzerine gerekliydi."⁶⁹ Bu teoriye göre, tümellere yüklenebilen her şey, kapsamış olduğu çeşitli tikelere de yüklenebilir. Bu durumda ya hep ya hiç prensibi, bir özdeşlik önermesi değil evrenin temel kanunları olarak kabul edilen şeyin ifadesidir.

Mill, yalnızca tekil varlıklar ve onlara verilen isimlerin gerçekten var olduklarını söyleyerek, tümellerin isimlerden ibaret olduğunu, dolayısıyla da onların hiçbir

⁶⁴ Lukasiewicz, age., ss. 46-47.

⁶⁵ Kneale and Kneale, age., s. 80.

⁶⁶ Kneale and Kneale, age., s. 81.

⁶⁷ Kneale and Kneale, a.y.

⁶⁸ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa, 1999, s. 67.

⁶⁹ Mill, age., s. 114.

gerçekliğinin bulunmadığını belirtmektedir.⁷⁰ O böylece kıyasın ya hep ya hiç prensibiyle oluşturulamayacağını ifade etmiş olmaktadır. Çünkü Mill, bir kimsenin önceden bütün üyelerinin doğru kabul edildiğini bildiği bir sınıfın, tekil üyeleri hakkında da aynı şeyi ileri sürdüğünü söyleyerek, dikkatini yalnızca çıkarımın temsiline ve terimlerin anlamına vermektedir.

Mill, bir sınıfın onayladığı her şey, bu sınıfın içerdiği her şey tarafından da onaylanabilir mi? diye sormaktadır. Bu tür bir sınıfın bulunmadığını, sadece onun içerdiği objelerin var olduğunu ileri sürerek, sınıf teriminin anlamını dolambaçlı bir tavırla izah etmekte⁷¹ ve ya hep ya hiç prensibinin yalnızca özdeşlik önermesi olduğunu belirtmektedir. Ona göre kıyas, bu prensibin tekil durumlara uygulanmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla kıyasın hiçbir önemi yoktur. Ya hep ya hiç, "bir şey ne ise odur" (whatever is is) anlamındaki özdeşlik ilkesiyle aynı durumdadır. Bu prensibe gerçek bir anlam vermek için onu, bir aksiyom olarak değil tanım olarak düşünmeliyiz.⁷² Bir şeye özdeş olan, bu şeyin özdeş olduğu şeye de özdeştir aksiyomu Mill'e göre tamamen boş bir önermedir. O bu şekilde düşünerek, kıyasi çıkarımların sadece görünüşte olduğunu söylemektedir.

Mill, kıyasa nominalist bir anlayışla yaklaşarak, ya hep ya hiç prensibini reddetmektedir. Bu anlayışa göre tümeller yalnızca isimlerden ibarettir, gerçek olan tek tek varlıklardır. Dolayısıyla o, yeni bir bilginin bu metotla değil tecrübeyle elde edilebileceğini düşünmektedir. Mill'in de belirttiği gibi, ya hep ya hiç prensibi özdeşlik ilkesini temel almaktadır. Ancak ona özdeşliğin kendisinden ziyade bu ilkenin uygulaması demek daha doğru olur. Zaten bu nedenle kıyaslar ya hep ya hiç prensibine göre yapılmakta ve birinci şekle indirgenebilmektedir. Aksi takdirde ne kıyas yapmanın ne de diğer şekilleri birinci şekle indirgemenin imkânı kalmaktadır.

Sonuç

En önemli çıkarım metodu olan kıyas, büyük terimin orta ve küçük terimi kapsayıp kapsamamsına göre yapılır. Kıyasın temelinde 'bütün için doğru olan, parçaları için de doğrudur, ya da tam tersi bütün için doğru olmayan, parçaları için de doğru değildir' anlamındaki ya hep ya hiç prensibinin bulunduğu görüşü, bir prensip olarak Aristoteles'ten sonra kabul edilmiştir. Bu prensip, Aristoteles'in açıklamaları doğrultusunda düzenlenmiş ve bütün kıyas şekillerine uygulanmıştır. Aristoteles hiçbir zaman kıyasın bir tek prensibinin bulunduğunu söylememiş, fakat mükemmel kıyasın nasıl yapılacağını ortaya koyarak, kıyas şekillerinin hangi kurallara dayanması gerektiğini açıklamıştır. Aristoteles, bu prensibin doğrudan uygulanabildiği birinci şekil kıyası, mükemmel ve ilim elde etmenin yegane metodu kabul ederken, prensibin doğrudan uygulanmadığı ve aynı mükemmellikte olmayan diğer şekilleri birinci şekle indirgemmiştir. İndirgeme, diğer şekillerin geçerliliklerini açıkça ortaya çıkartmakta ve mükemmellik kazandırmaktadır. İndirgemeye yapılan eleştiriler, dolaylı olarak prensibe

⁷⁰ Mill, a.y.

⁷¹ Stebbing, age., s. 37.

⁷² Mill, age., s. 115.

de yapılmaktadır. Bunlardan bir kısmı yerindeyken, tamamen reddetmeye yönelik diğer bir kısmı, onun değerini yok edememektedir. Doğrudan prensibe yönelik eleştiriler, prensibi ortadan kaldıramadığı gibi kabul edilemez sonuçlara da yol açmaktadır. Sonuçta, ya hep ya hiç prensibi, her ne kadar bizzat Arıstoteles tarafından bir prensip olarak konmamış olsa da, kıyas kurallarını ve işleyiş şeklini belirlemekte olup doğrudan ya da dolaylı bir tarzda bütün kıyas şekillerine uygulanabilmektedir.

Abstract

The Principle of the Dictum de Omni et Nullo in Syllogism

This study aims to examine; important and value of the principle of the dictum de omni et nullo in the syllogism. In order to achieve this purpose, we consider at first how the syllogism is made. The syllogism is done three term: these are big, middle and minor. It begins with big term. Secondly the essay statements that principle of the dictum de omni et nullo. The principle is that 'whatever is predicated, whether affirmatively or negatively, of a term distributed may be predicated in like manner of everything contained under it.' According the principle first figure is perfect syllogism whereas second, third and fourth figures are imperfect. For this reason the other figures are reduced to the first. Thirdly the art deals with criticisms against to the reduction and the dictum de omni et nullo, after evaluates them.

Key Words: syllogism, term, dictum de omni et nullo, figur, reduction, criticism.

Kaynakça

- Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedât*, İstanbul, 1293.
 Ali Sedad, *Mizan'ul Ukul fi'l-Mantık ve'l-Usul*, İstanbul, 1303.
 Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard Mckeon, New York, 1941.
 Arıstoteles, *Kategoryalar*, çev. H.R. Atademir, Ankara, 1963.
 -----, *Birinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1996.
 -----, *İkinci Ananalitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1996.
 Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara, 1974.
 Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa, 1999.
 Cohen, Morris R. and Nagel, Ernest, *An Introductory to Logic and Scientific Method*, New York, 1934.
 Creighton, James Edwin, *An Introductory Logic*, London, 1919.
 Dumitriu, Anton, *History of Logic*, Vol. I., Kent, 1977.
 Eaton, Ralph M., *General Logic*, New York, 1931.
 Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999.
 Kneale, William and Kneale, Marta, *The Development of Logic*, Oxford, 1962.
 Lukasiewicz, Jan, *Aristotle's Syllogistic*, Oxford, 1954.
 Mill, John, Stuart, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, London, 1967.
 Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986.
 -----, "Biçimsel Doğruluk" *Felsefe dünyası Dergisi*, Sayı 9, Ankara, Ekim 1993.
 Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul, 1999,
 Patzig, Günter, *Aristotle's Theory of The Syllogism*, Dordrecht-Holland, 1968.

Ross, David, *Aristoteles*, çev. A. Arslan, İ.O. Anar, Ö. Kavasoglu, Z. Kurtoğlu, İstanbul, 2002.

Stebbing, L.S., *A Modern Introductory to Logic*, USA., 1961.

Ural, Şafak *Temel mantık*, İstanbul, 1995.

BİR AHLÂK EĞİTİMCİSİ OLARAK SOKRATES: ERDEMİN ÖĞRETİLİP ÖĞRETİLEMeyeceĞİ SORUNSALI

Ahmet Yayla*

GİRİŞ

Etik-eğitim ilişkisi sorunsalında ayrıntılı çözümlenmeler yapabilmek için başta etik yaklaşımların ve bunların içerdikleri eğitim anlayışlarının tarihsel arka planını kısaca da olsa ele almak yerinde olacaktır. Çünkü günümüzdeki etik ve eğitime ilişkin düşünce ve yaklaşımları daha iyi anlamak ve yorumlamak, tarihte etikle dolayısıyla eğitimle ilgili yazılanlara, özellikle de tarihsel sürecin çeşitli aşamalarında filozoflarca ileri sürülen düşüncelere, görüşlere, yaklaşımlara, yorumlara ve bilgilere bakmayı gerektirir. Mesela herhangi bir eğitim kuramını veya uygulamasını analiz ederken her şeyden önce o eğitim kuramının dayandığı felsefi düşünceyi ve o felsefi düşünceyi dile getiren filozofun görüşlerini ortaya koymak gerekir. Bu nedenledir ki, etik-eğitim ilişkisi sorunsalını ele alırken eğitim anlayışlarına etik açıdan temel teşkil eden belli başlı temel etik kuramları ve bu kuramları ortaya koyan belli başlı sistem sahibi filozofların görüşlerini özellikle de eğitim konusuna etik açıdan yaklaşımlarını; eğitimle ilgili ileri sürdükleri önerileri, görüşleri ve düşünceleri ele almak gerekmektedir. Buna göre ele alınması gereken filozofların başında Sokrates gelmektedir. Çünkü o, insanlık tarihinde düşünceleri ile yaşantısı arasında tam bir tutarlılık gösteren ve bunu yaşantısında somutlaştıran ender filozoflardan birisidir. Nasıl yaşarsam erdemli bir yaşam sürdürebilirim? Erdemli yaşamın sırrı nedir? Erdemi genç insanların yaşamında nasıl somutlaştırabiliriz? gibi pratik yaşama ilişkin ilk sorgulamaları yapan ve dikkatleri bu noktaya çeken filozof, kendinden sonra gelen insanlara etik ilgili konularda esin kaynağı olmaktadır.

Sokrates, erdemli yaşamın bilgili olmayı gerektirdiğini ve kötü davranışların bilgisizlikten kaynaklandığını öne sürerken, aslında erdem ile bilgi arasındaki ilişkinin önemine dikkat çekmektedir. Filozofun bilgiyi erdem olarak kabul etmesi, erdem de öğretilebiliyor olacağını kabul ettiği anlamına gelir. Hatta birçok kişi filozofun bu temel savından hareketle, ahlâk eğitiminde erdem okuma-yazma, geometri öğretir gibi öğretilebileceğini savunmaktadır. Sözgelimi Akarsu ve Kanad erdem öğretilebileceğinin Sokrates tarafından savunulduğunu öne sürmektedirler.¹ Oysa erdem öğretilemeyeceğiyle ilgili Sofistlerle girdiği tartışmalarda ileri sürdüğü argümanlar dikkatlice incelenirse; filozofun erdem öğretilep öğretilemeyeceğine ilişkin düşünce-

* Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi

¹ Bkz. Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlâkı*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1998; H.F. Kanad, *Pedagoji Tarihi I*, (3. Basım), M.E.Basımevi, İstanbul, 1948.

lerinde, kafasının çok da net olmadığı anlaşılır. Diyaloglarda erdemi bilgi olarak kabul etmesine karşın değişik şekillerde öğretilmeyeceğini dile getirmesi, erdemin öğretilip öğretilmeyeceğiyle ilgili düşüncelerinin anlaşılmasını zorlaştırmakla beraber, ayrıca önemli bir paradoksun ortaya çıkmasına da sebep olmaktadır. O halde yapılması gereken, etik-eğitim ilişkisi bağlamında erdemin nasıl öğretilebileceğiyle ilgili Sokratik söylemin analiz edilmesi ve bundan hareketle de ahlâk eğitiminde farklı bakış açıları'nın gelişmesi umuduyla tartışmaların yapılmasına zemin hazırlanmasıdır.

Öte yandan konunun daha iyi anlaşılması bağlamında özellikle etik kavramının tanımından hareketle etik ve ahlâk sözcükleri üzerinde durmak gerekir. Çünkü felsefe tarihinde ilk kez ahlâkı felsefi düzlemde sorgulayan Sokrates'tir. Bu nedenle etik ve ahlâktan bahsedildiğinde ne anlaşılması gerektiğinin açıklığa kavuşturulması amacıyla her iki sözcük üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Terim olarak etik 1- genel bir model ve yaşam tarzını; 2- bir dizi davranış kuralını veya ahlâk kodunu; 3- yaşam tarzları ve davranış kuralları hakkında yapılan araştırmayı ifade etmek üzere üç farklı şekilde kullanılmaktadır. Birinci anlamda Budist veya Hıristiyan etiği, ikinci anlamda meslek ahlâkı ve ahlâkı olmayan (amoral) davranışı kastederiz. Üçüncü anlamda ise, felsefenin bir kolu olan etiği ifade ederiz.² Demek ki, etik terimi farklı anlamlara gelebilecek bağlamlarda kullanılan bir terim olmasına karşın çoğu felsefeci etik denildiği zaman, felsefenin özel bir dalını veya disiplinini anlamaktadırlar. Buna göre etik ile ahlâk özünde bir ve aynı soruşturma düzlemini ifade ettiğinden, etik denilince anlaşılması gereken "felsefi ahlâk" ya da "ahlâk felsefesidir." Bu bağlamda etik, mantık, metafizik ve epistemoloji gibi felsefenin temel disiplinlerinden bir tanesidir.³

O halde genel anlamda etik denilince, ahlâk denilen fenomen üzerinde düşünme, ahlâk üzerinde felsefe yapma anlaşılmalıdır. Buna rağmen Türkçe'de etik ile ahlâk sözcükleri genellikle birbirine karıştırılan ve birbirinin yerine kullanılan kavramlardır. Çoğu zaman etik yerine ahlâk, ahlâk yerine de etik sözcüğü kullanılmaktadır. Oysa etik sözcüğünün anlamı, ahlâka göre çok daha geniştir ve ahlâkın kapsam alanının dışında kalan pek çok şeyi daha içermektedir. Etimolojik olarak bakıldığında etik (ethos) ve ahlâk (mos/mores) sözcüklerinin anlam bakımından farklı olmadıkları görülse de, sözcüklerin kullanıldıkları bağlamlara bakıldığında, onların farklı şeyleri nitelemek için kullanıldıkları görülür. Ahlâk her yanda hayatın içindedir, çünkü ahlâk kabul edilen ve insanların davranışlarını düzenleyen kurallar bütünüdür. Etik ise, ahlâk denilen olay üzerinde düşündürmek, ahlâk üzerine felsefe yapmaktır.⁴

Sokrates'te Bilgi Erdem İlişkisi

Etik tarihine bakıldığında filozofların büyük bir çoğunluğu ahlâkın ne olduğunu, neyin ahlâkı meydana getirdiğini uzun süreden beri sorup durmaktadırlar. Batı

² Abelson, R. & Nielsen, K. Ethics, History of. In P. Edwards (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, New York 1967, s.81-82.

³ Audi, R., *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, Cambridge University Press, London, 1999, s.284.

⁴ Heimsoeth, H., *Ahlâk Denen Bilmece*, çev. N. Uygur, İstanbul 1957, s.5.

felsefesinde bu sorgulamayı yapanların başında Sokrates gelir. Aristo'ya göre etik konularla ilk meşgul olan filozof Sokrates'tir.⁵ Filozof sadece ahlâkın en önemli içeriklerini sorup araştırmamış, aynı zamanda insan yaşamının pratik sorunlarıyla da ilgilenmiştir. Ayrıca genç insanları nasıl yetiştirilebileceğimizi sorup durmuştur. Ancak Sokrates, Sofistler gibi profesyonel bir öğretmen değildir ve öğretecek hiçbir şeye sahip olmadığını iddia eder. O, sadece basit bir şekilde çevresindeki insanları sorgulayarak, dindarlık, âdalet, cesaret, ılımlılık ve benzeri erdemlere sahip olmayla ünlünen kimselerle çeşitli diyaloglara girerdi. Bu kimselere dindarlık nedir? Âdalet nedir? Cesaret nedir? Ölçülülük nedir? gibi sorular yöneltilir, onlardan aldığı cevapları tekrar sorgulayarak verilen cevapların tatmin edici olup olmadığını veya çelişkili, yetersiz, tutarsız olduğunu göstermeye çalışırdı. Sofistler gibi Sokrates de etiğe ilişkin birtakım temel sorular ortaya koymuştur: İyi yaşam nedir? ve niçin iyi bir yaşam yaşamalıyım? Ancak Sofistlerin aksine Sokrates daha az olumsuz ve daha çok ciddi cevaplar verme niyetindedir.⁶

Sokrates, Sofistlere karşı çıkmasına rağmen bazı hususlarda onlarla hem fikirdir. Meselâ Sofistler gibi Sokrates de toplum tarafından kabul gören gelenek ve töreler üzerinde düşünmeyi, bunları sorgulamayı kendisine ilke yapmıştır. Ayrıca yaşama yol gösteren değer ve ölçütlere gözü kapalı olarak bağlanmak yerine, bunları akıl süzgecinden geçirerek sorgulama isteği de Sofistlerle ortaktır. Ancak Sokrates'in Sofistlerden ayrıldığı nokta akla, düşüncenin nesnel değerine ve bireylerin üstünde bir değer bulunduğuna sarsılmaz bir inancının olmasıdır. Onun kendine özgü öğretme ve araştırma yöntemi olan diyalog da bu inanca dayanır. Yine Sofistler gibi o da insan yaşamının pratik sorunlarıyla ilgilenmiştir. Ama soruna, Sofistler yararcı bir perspektiften yaklaşırken, Sokrates samimi ve derin bir ahlâkî ciddiyetle yaklaşır. Ayrıca bilgi konusunda Sofistler relativist bir anlayışı benimserken Sokrates, "sağlam, herkes için geçerliliği olan bir bilgiye" varmayı hedeflemiştir. Sokrates'in sanının (doxa) karşısına koyduğu bilgi (episteme) hemen öğrenilecek, öğretimle kazandırılacak hazır bir şey değildir, birlikte çalışarak, uğraşarak varılacak bir amaçtır. Bundan dolayı Sokrates, Sofistlerin yaptığı gibi, öğretim aracılığıyla bilgileri kazandırmaya kalkışmaz, bizzat hakikati çevresindekilerle birlikte araştırmaya çabalar. Ayrıca Sokrates'in doğa felsefesiyle hiç uğraşmamış olmasına rağmen, kavramsal doğruyu arama yönünde gösterdiği çaba da sırf ahlâkî kaygılar sebebiyledir. İnsanın ahlâki açıdan kendisini eğitmesi, yetiştirmesi ile bilim, Sokrates'e göre aynı şeydir. Araştırmalar sonucunda bulunacak tümel doğru, ahlâk bilincine açıklık ve güven sağlayacaktır.⁷

Sokrates bütün dikkatini, bütün çalışmalarını etiğe yönelterek, "erdem ile bilginin özdeş, aynı oldukları" yönünde temel bir görüşe ulaşır. Ona göre ahlâki açıdan üstün ve erdemli olmak bilgili olmayı gerektirir. Başka bir deyişle Sokratik anlayışa göre bütün erdemler doğrudan doğruya bilgiye ya da bilgiye bağlıdır; ancak doğru bilgi varsa doğru eylem de vardır. Böylece, ahlâklılığın özü 'iyi'yi bilmeye eş anlam-

⁵ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. A. Arslan, Sosyal Yayınları, İzmir 1985, s.112.

⁶ Norman, R., *The Moral Philosophers*, (Second Edition), Oxford University Press, New York 1998, s.11-12.

⁷ Gökberk, M., *Felsefe Tarihi*, 5. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, 47-50.

lıdır. Buna göre felsefe, herkes için geçerliliğe sahip 'iyi'nin yasası üzerinde düşünme etkinliği olarak görülebilir. Bu anlayışta bilgi ahlâki bir değere sahiptir ve bu değeri birlikte arayanlar ahlâki açıdan birbirlerini tamamlarlar, birbirlerini karşılıklı olarak olgunlaştırırlar.⁸ Filozofa göre aslında bir çok erdemın olması sadece bir görünüştür ve bütün erdemler ana erdem olan bilginin içinde toplanmıştır. Bilginin kendisi edinildiği, öğrenildiği gibi, öteki erdemler de elde edilebilir ve öğretilir. Önemli olan insanlarda erdeme karşı bir yatkınlığın bulunmasıdır. Eğer böyle bir yatkınlık varsa bu, iyi bir eğitimle, öğrenimle geliştirilebilir.⁹

Sokrates'e göre felsefe özellikle ahlâk ve erdemle uğraşır. Ona göre erdemi araştırarak onun hakkında bir bilince sahip olmak ve daha sonra bu bilinç doğrultusunda erdemler hakkında hakiki ve doğru bilgi edinmek gerçekten çok önemlidir. Bu bağlamda felsefenin amacını da "insanın kendi kendisini tanıması" olarak ifade etmiştir. Ona göre kendini bilmemek ve bilmediği halde bilirim iddiasında bulunmak tam bir cehalettir. "Kendini bil", Sokrates'in herkese önerdiği bir meziyettir. Onun başlıca amacı ahlâk ve erdemi yaşamın içine yaymak ve güçlendirmektir. Bu itibarla Sokrates'e göre eğitimin en temel hedefi özellikle karakteri güçlendirme noktasında toplanır. Ona göre karakter, ahlâki bakımdan insanın kendisini tanımasıdır.¹⁰ Sokrates kendi yaşamını sorgular ve bu noktada bir insanın kendi yaşamını sorgulamasının en meşhur erdem olduğunu ileri sürer. O, en bilge insanlardan daha çok bilgedir. Çünkü o sınırlarını biliyordu, bilmediğini biliyordu. Sokrates'e göre eğitilmiş kişi öncelikle sınırlarını bilen, yani bilmediğini bilen bir kimsedir.¹¹ Nitekim Sokrates'in savunması da bu noktada yoğunlaşır. Sokrates'in "kendini tanı" ifadesinden kastettiği, kişinin büyük ölçüde kendi kişisel güçlerinin içeriği ve sınırlarına ilişkin bilgiye sahip olmasıdır. Böyle bir bilgiye sahip olan kişi, ihtiyaçlarının neler olduğu ve kazanımlarının neler olabileceğinin farkına varmasının olanağını bulur. Kısacası kendini tanıma, kişinin sınırlarının farkında olmasıdır. Bu sınırlar basitçe insan aklının (bilgisinin) evrensel sınırları ve bireyin ahlâki ve psikolojik sınırlarıdır.¹²

Sokrates'e göre bir kimsenin erdemli olamamasının nedeni onun bilgisizliğidir. Dolayısıyla ona göre erdemli olmak ve doğru dürüst bir hayat yaşamak doğru ve güvenilir bilgiye gerektirir. Hiç kimse bile bile kötülük işlemez, kötülük bilgi eksikliğinden ileri gelir. Yani doğrunun ne olduğunu bilen insan, doğru davranışta bulunur. Eğer bir kimse yaşamdaki amacını ve amacına ulaştıracak yolu iyice bilirse zorunlu olarak o yolda yürür. Yanlış yollara girmek ve ahlâki açıdan iyi olmayan eylemlerde bulunmak yanlış, hatalı ve eksik bilgiden kaynaklanır. Buna göre, iyi olan bir şey ve iyiliğe götüren yol hakkında gerçek bilgi, ahlâklılığın ve erdemın temel şartıdır. Erdem bilgiye dayanır, bu nedenle Sokrates'e göre bütün bilimlerin en üstünde ahlâk eğitimi gelmelidir. Ahlâk eğitimi demek insanın genel eğitimi demektir. İnsanlar ahlâk eğitimi

⁸ Gökberk, a.g.e., s.50.

⁹ Akarsu, a.g.e., 1998, s.39.

¹⁰ Kanad, a.g.e., 1948, s.133-34.

¹¹ Reed, F.R., Johnson, W.T. *Philosophical Documents in Education.*, Longman, USA, 2000.

¹² Nehamas, A., *Yaşama Sanatı Felsefesi*, çev. C. Soydemir, Ayrıntı Yayınlar, İstanbul 2002, s.197-198.

sayesinde yaşamın en yüksek gayesinin âdalet olduğunu kavrarlar.¹³ Aristoteles, Sokrates'in ahlâk anlayışında ön plana çıkan unsurları genel olarak üç başlık altında özetler: "1- Erdem, bilgi ile aynı şeydir. Bundan dolayı görünüşte farklı gibi görünen bütün erdemler bir tanedir. 2- Ahlâki açıdan kötü olarak kabul edilen davranışlar, bilgisizlikten kaynaklanır. 3- Bu nedenle bütün yanlış davranışlar, istenmeden yapılır".¹⁴

Sokrates erdemle mutluluk arasında bir bağ kurmuş, bunları bir ve aynı saymıştır. Ancak erdem ne olduğu konusunda ayrıntılı bilgi vermemiştir. Ona göre insan yaşamının gayesi mutluluğu elde etmektir. Buna göre insanın mutlu olmak için, iyinin ve erdem bilgisine sahip olması gerekir. Ancak bilgiden doğan, bilgide sağlam temelini bulan iyi, insanı mutlu kılar.

Diyaloglarda Erdemin Öğretilip Öğretilmeyeceği Sorunsalı

5. yüzyılda Atina'da demokrasi yaşamı hakim olmaya başlayınca, devlet işlerinin başına geçmeyi tasarlayan gençler, kendilerini demokratik yaşamın gereklerine göre hazırlamanın bir zorunluluk olduğunu farkına varırlar. Önceleri büyük devlet adamlarının örneğine göre siyaset hayatına hazırlanan gençler, sonraları demokrasi gelişince sözün büyük bir güç olduğu ve öneminin arttığı ortamda belagat ve siyasi erdem açısından kendilerini yetiştirmenin kaçınılmaz olduğunu anlarlar. Bu ihtiyacı karşılama noktasında da, belagat ve siyasi erdem ustaları olan Sofistler ortaya çıktı. Sofistler güzel konuşma ve erdemi öğretebileceklerini iddia ediyorlardı. Bunların karşısında başta Sokrates olmak üzere bir gurup Atinalı, erdem bilginin öğretilip öğretilmeyeceği sorusunu kendilerine soruyorlardı. Hâtta Sokrates, erdem bilginin öğretilip öğretilmeyeceği noktasındaki şüpheleri de aşarak, erdem bilginin ne olduğunun dahi bilinmediğini, bilene de rastlamadığını ifade eder.¹⁵ Bu itibarla erdem bilginin öğretilip öğretilmeyeceği hususundaki tartışmaları aydınlatmak ve etik-eğitim ilişkisi bağlamında Sokrates'in görüşlerini daha iyi kavrayabilmek için, 'Menon', 'Protagoras' ve 'Lakhes' diyaloglarına bakmak gerekir:

Menon diyalogunda erdem bilginin nasıl elde edileceği noktasında, "acaba erdem öğretmekle mi, erdemli yaşamakla mı elde edilir? Yoksa doğuştan mıdır? Veya başka nedenlerden mi gelir?" sorusu sorulmaktadır. Bu soruya yanıt verebilmek için, "erdem bilginin ne demek olduğunu bilmek gerektiğini" ileri süren Sokrates, "erdem bilginin ne olduğunun bilinmedikçe, nasıl öğretilmesi de bilinemez" der.¹⁶ Sokrates bu görüşünü temellendirmek için Menon'a "...tanrıları seversen bana erdem bilginin ne olduğunu söyle. Konuş, benden bu lütfü esirgeme. Eğer, Gorgias'ın da, senin de erdem bilginin ne olduğunu bildiğini gösterebilirsen, şimdiye kadar bunu bilene rastlamadığımı söylemenin hatalı olduğunu öğrenmekle mesut olacağım" diye seslenir.¹⁷ Menon ise Sokrates'e şöyle cevap verir: "Bir erkeğin erdemi devlet işlerini iyi çevirmek, dosta yararlı düşmana zararlı olmak, kendisini her türlü zarardan korumaktır. Kadının erdemi ise ev işlerini

¹³ Kanad, a.g.e., 1948, s.136,154.

¹⁴ Taylor, A.E. Sokrates, New York 1979, s.140-141.

¹⁵ Platon, Menon, (Diyaloglar I), Remzi Kitapevi, İstanbul 1982, s. 149, 71a,b,c.

¹⁶ Platon, a.g.e., 1982, s.149,70a.

¹⁷ Platon, a.g.e., 1982, s.150,71d.

iyi görmek, ev işlerini iyi çevirmek ve kocasına itaat etmektir. Bunun dışında yaşa ve şartlara göre başka erdemler de vardır. Meselâ çocuklar ve köleler için de başka erdemler söz konusudur".¹⁸ Sokrates bu cevap karşısında Menon'a, "ben senden tek bir erdem isterken, sen karşıma bir sürü erdemden bahsederek çıkıyorsun. Benim senden öğrenmek istediğim erdemlerin sayısı değil, bunların hepsinde bir olan, bunların erdem olmasını sağlayan genel karakterdir. Dolayısıyla erdem nedir diye sorulduğunda bu genel karaktere göre cevap verilmelidir. Nasıl kadın ve erkek için ayrı bir sağlık yoksa, ayrı bir erdem de olmamalıdır" diye karşılık verir.¹⁹ Menon ise, "sen her duruma uygun tek bir tanım istiyorsan, erdem, insanlara hükmedebilmek yeteneğinden başka bir şey değildir" diye karşılık verir.²⁰ Ancak Sokrates, hükmetme yeteneğinin özel bir erdem olduğunu ve bunun herkeste, mesela köle ve çocuklarda bulunamayacağını söyleyerek bu tanımı reddeder. Daha sonra da şekil ve rengi şu veya bu özelliklerine göre değil, bütün şekil ve renklerde ortaklaşa bulunan öze göre tanımlayarak, çeşitli erdemlerden ayrı olarak, ama bütün bunların hepsinde bulunan, hepsini kapsayan bir şeyin olup olmadığını Menon'a sorarak bunu anlatmaya çalışır. Bunun üzerine Menon erdemini başka bir tanımını yapmaya kalkışır: "...erdem şairin dediği gibi; güzel şeyleri sevmeye, güçlü olmaya bağlıdır. Şimdi buna göre sana erdemi tanımlayayım: Güzele duyulan istekle onu elde etme gücü".²¹ Sokrates bu tanıma da itiraz eder. "Güzele duyulan istekle iyiye duyulan istek aynıdır." Bazı kimselerin kötülüğü istemesi bilgisizliklerinden kaynaklanır. Ne var ki, istemek herkeste ortak olan bir şey olmasına karşın, bir insan başka bir insandan 'iyi' eden 'iyi'yi istemesi değil, 'iyi'yi elde etme gücüdür. Ancak bu 'iyi' tanımı kişilere göre farklı olacaktır. Mesela bazılarına göre 'iyi', devlette görev almak, yüksek mevkilere yükselmektir. Bazılarına göre de 'iyi' altın ve gümüş elde etmektir. Ancak bu kazanç, doğruluk, dine uygunluk veya erdemini başka bir parçasıyla birlikte bulunmalıdır. Ayrıca doğru olmayan, dine uygun olmayan bir kazançtan vazgeçmek de bir erdemdir. Dolayısıyla Sokrates'e göre Menon, erdemi parçalara ayırarak tanımlamaya çalışmaktadır. Oysa o, Menon'dan erdemi parçalara ayırmamasını ister. "Erdem, iyiyi doğruluğa uygun olarak elde etmektir" dedikten sonra doğruluğun erdemini bir parçası olduğunu kabul etmek erdemi parçalara ayırmak demektir. Sokrates buna itiraz ederek Menon'a, erdemini birkaç parçasını anlatmakla erdemini ne olduğunu açıklayamayacağını söyler. Dolayısıyla erdemini kendisi nedir? sorusuna henüz yanıt bulmuş değiliz' der.²²

Ne olduğunu bilmeden erdemini öğrenilip, öğrenilmeyeceğini araştırmak Sokrates'e mantıksız görünse bile, Menon'un isteğiyle geometricilerin yaptığı gibi o buna girer. "Henüz ne olduğunu, nasıl bir şey olduğunu bilmediğimize göre, bunun öğrenilip öğrenilmeyeceği üzerinde ancak bir varsayıma dayanarak düşünebiliriz".²³ Şayet erdem bir bilgi ise öğretilir, değilse öğretilmez. Her şeyden önce erdemini

¹⁸ Platon, a.g.e., 1982, 151,71e,72a.

¹⁹ Platon, a.g.e.,1982, s.151,72b,c,d.

²⁰ Platon, a.g.e.,1982, s.152,73d.

²¹ Platon, a.g.e., 1982, s.157,77b.

²² Platon, a.g.e., 1982, s.158-161.

²³ Platon, a.g.e., 1982, s. 172,87a

'iyi' bir şey olduğunu kabul edelim. Bilgiden ayrı olduğu halde 'iyi' bir şey varsa, erdemın bilgi olmaması mümkündür. Ancak bilgi her 'iyi'yi kavratsa, kavrayamadığı 'iyi' şey yoksa, o zaman erdemın de bir bilgi olduğunu kabul etmeliyiz. İnsanı 'iyi' edenin erdem olduğuna şüphe yoktur. İnsan erdem sayesinde 'iyi' ve 'faydalı' olur. 'iyi' olan yararlıdır. Öyleyse erdem de yararlıdır. Ama biz çok zaman yararlı gördüğümüz sağlık, kuvvet, güzellik, zenginlik ve benzeri şeyler akla uygun kullanılıp kullanılmadıklarına göre de zararlı sayabiliyoruz. Bunlar doğru kullanıldıkları zaman yararlı, kötü kullanıldıkları zaman zararlı oluyorlar. Ruhun özelliklerinden olan ölçülülük, adalet gibi şeyler için de bu böyledir. Ruhun gördüğü bütün işleri, katlandığı bütün şeyleri yöneten akılsa mutluluğa ulaşır, değilse sonu felaket olur. Erdem ruha ait bir şeyse ve muhakkak yararlıysa akıldan başka şey olamaz. Mesela zenginlikle benzeri olan öteki şeylerin akılla yönetildikleri zaman faydalı, aksi halde zararlı olabileceklerini söyleyebiliriz. Demek ki, insanda her şey ruha, ruhun kendisi de akla bağlıdır. Yani erdem ruhun meziyetlerinden biri olarak kabul edilirse, yararlı olması zorunlu görülüyorsa, bütün olarak veya kısmen akıl olmalıdır. Akıl olmadıkça ruhun 'iyi' olması imkânsızdır. Öyleyse erdem ya bütün olarak akıldır; ya da aklın bir parçasıdır. İnsanlar doğuştan 'iyi' değildirler. Başka bir ifadeyle erdem doğa vergisi olamaz. Eğer böyle olsaydı yani 'iyiler' doğuştan 'iyi' olsaydı, bu tabiata sahip olanları seçerler; bozulmasın diye, büyüdükleri zaman devlet işlerine yarasınlar diye, onları altın saklar gibi kilit altında tutarlardı. Yok eğer doğuştan 'iyi' değillerse, onları 'iyi' yapan terbiye midir? Böyle olduğu kabul edildiği taktirde, erdem öğretilmiş olacağından bir bilgi olacaktı. Bununla birlikte bunun ne öğretenei var ne de öğreneni. Başka bir ifadeyle erdem tabiat vergisi değilse bilgi midir? Öğretilen bir şey midir? Bilgi olması için öğretmen ve öğrencileri olması gerekmez mi? Öyleyse edeme kavuşmak için kime baş vurulacak? Sokrates şöyle ifade eder: 'Bir kimseyi iyi bir hekim iyi bir ayakkabıcıya veya iyi bir flauta [fülüt] çalmasını öğrenmek istiyorsak iyi bir flautacıya göndeririz. Yani hekimlik hekimden, ayakkabıcılık ayakkabıcıdan, flauta çalmak ise iyi bir flautaçıdan öğrenilir. Oysa erdem öğretebilecek erdemli kimseler var mıdır? Sofistler kendilerinin erdem öğreticisi olduklarını iddia edip, para karşılığında ders veriyorlar. Ama çoğu zaman ahlâk bozucu kimseler olarak görülüyorlar. Dolayısıyla yanlarına gidenlerin ahlâkının bozulabileceği endişesiyle Sofistlerden uzak durulmalıdır. O halde kime baş vurulmalıdır? Yapılacak en doğru şey karşılaşılan şerefli bir Atinalıya baş vurmaktır. Peki bu iyi, namuslu Atinalılar erdemi kimlerden öğrenmişlerdir? Yoksa kendi kendilerini mi yetiştirmişlerdir? Başkalarından hiçbir şey öğrenmemişler midir? Öğrenmedikleri bir şeyi başkalarına nasıl öğretebilirler? Erdem insanın kimseden almadığı ve kimseye veremeyeceği bir şey midir?'²⁴

Sokrates, Atina'nın en önde gelen tanınmış, erdemli, şerefli insanlarından olan Thenistokles, Aristoides, Perikles, Thukydides gibi kimselerin erdemlerini kendi çocuklarına aktaramadıklarını iddia etmektedir. Mesele Themistokles şerefli bir kişi olarak oğlunu da şerefli kılmak istemiştir. O, silah kullanma, ok atma, ata binme gibi bir-

²⁴ Platon, a.g.e., 1982, s.171-178.

çok yönlerden oğlunu yetiştirmiştir. Ancak oğlunun kendisi gibi iyi bir insan, bir bilge olduğu Atina'da pek kabul görmemiştir. Themistokles oğluna başka şeyleri öğrettiği halde, kendisinde olan bilgeliği neden öğretememişti? Dolayısıyla erdemli olarak bilinen pek çok kimsenin oğullarını erdemli kılamadığı herkesçe bilinmektedir. Söz konusu şerefli insanlar, oğullarını erdemli kılacak kişileri neden arayıp bulamamışlardır?²⁵

Sokrates, erdemli insanlara çocuklara erdem öğretme işi verilirse onların bunu kabul etmeyeceğini, erdemın bazen öğretilip, bazen öğretilmeyeceğini söyleyerek reddedeceklerini ifade eder. Bunu bir şairden şöyle alıntılıyarak destekler: "İyiliklerden iyilik öğrenirsin. Kötülerle düşünüp kalkarsan, aklını bile yitirirsin" dedikten sonra "akıl yapmak, akli insanların kafasına yerleştirmek elde olsaydı, bu işi başarabilen çok para kazanırdı" diyor ve şöyle devam ediyor: "Erdemli bir babanın oğlu kendisine verilen doğru öğütleri tutarsa, hiç kötü olmaz. Ama kötü bir kimseyi, ders vererek iyi bir adam yapamazsın".²⁶

Sokrates erdemın ne olduğunu bilmediğinin bilgisine sahiptir. Ayrıca o başkalarının da (özellikle Sofistleri kast ediyor) bu konuda kendisinden daha fazla bilgiye sahip olmadıklarını da biliyordu. Buna ilişkin Sorates'in görüşlerinin ayrıntılarını Protagoras diyalogunda görmekteyiz. Diyalog erdem konusunda Protagorastan ders almak isteyen genç Hippokrates'in Sokrates tarafından ikaz edilmesiyle başlıyor. "Ruhun terbiyesini Sofist dediğın bir adamın eline bırakmak üzeresin. Ama Sofist nedir? bunu bilirsen şaşarım, yok bilmiyorsan, ruhunu kimin eline bıraktığını, iyi mi, kötü mü ettiğini biliyor musun" demektedir.²⁷ Sokrates sözlerine şöyle devam eder: Ruhunu nasıl bir tehlikeye atacağını biliyor musun? Eğer bedenini birinin eline bırakmak isteseydin acaba iyi mi kötü mü olur diye tutulacak yolu uzun uzadıya araştırır, dostlarının akrabalarının öğütlerini alır, günlerce düşünürdün. Ancak bedeninden çok üstün tuttuğun, ruhun iyi veya kötü oluşuna göre mutlu veya mutsuz olduğun dikkate alırsa kaderinin bağı olduğun ruhunu yeni gelen, hiç tanımadığın birine, bana, dostlarına veya konunun uzmanına danışmadan bırakacaksın.²⁸ Sofist der, Sokrates "ruhun beslenmesi için gerekli zahireyi (bilgiyi) satan bir tüccara veya bir pazarlamacıya benzer." Beden için besin maddeleri alıp satan toptancılar, perakendeciler ne anlama geliyorlarsa ruhu eğitebileceklerini söyleyen Sofistler de o anlama geliyorlar. Dolayısıyla nasıl ki beden için gerekli zahireyi toptancıdan alırken sakınıyorsak aynı şekilde Sofistlerden de çekinmeliyiz. Gerçekten tüccarlar veya pazarlamacılar sattıkları zahirenin bedene zararlı mı faydalı mı olduğunu bilmeden yine de onları övmekten geri durmazlar. Alıcılar da, eğer bir uzman değillerse yani beden eğitimi öğretmeni veya hekim değillerse, doğru ayrımları kendi başlarına yapamazlar. Neyin zararlı dolayısıyla kötü, neyin faydalı dolayısıyla iyi olduğuna karar vermeden önce, öğüt verecek işin uzmanına danışmaları gerekir. Aynı şekilde sattıkları malın ruh için iyi mi, kötü mü olduğuna başka bir ifadeyle (sattıkları malın) ruha zarar mı, yoksa yarar mı getireceğinin farkında olmayan,

²⁵ Platon, a.g.e., 1982, s. 180-181.

²⁶ Platon, a.g.e., 1982, s. 182, 95d,96a.

²⁷ Platon, *Protogoras*, çev., Ş. Kösemihal, Sosyal Yayınları, İstanbul 2001, s.13,312c.

²⁸ Platon, a.g.e., 2001, s.14,313a,b,c.

bilgisini pazarlamaya çalışan satıcıların olması da muhtemeldir. Aynı şey müşteriler için de geçerlidir. Yani alıcılar da uzman değillerse yani ruh hekimi değillerse onlar da bunu bilemezler.²⁹ Sokrates Hippokrates'e ancak sen kendin ruh için neyin iyi neyin kötü başka bir ifadeyle ruh için neyin yararlı neyin zararlı olduğu konusunda bir uzman, Protagoras veya başka birinden korkmadan bilgi satın alabilirsin. Yok eğer bir uzman değilsen, yani iyi ve kötüyü, zararlı veya faydalıyı ayırt edemiyorsan en değerli şeyini tehlikeye atıyorsun demektir; bilgi satın almak demek, besin almaktan çok daha tehlikelidir. Bir dükkândan veya satıcıdan yiyecek, içecek satın alabilirsin ve bunları yemeden, içmeden önce bir uzmana göstererek zararlı veya faydalı olduğu yönünde bilgi edinerek davranırsın. Ancak yiyecek için geçerli olan düşünce için geçerli değildir. Bilgiyi bir kap içine koyup götürümesin. Bir kez parasını ödedin mi doğrudan doğruya, zararını veya faydasını düşünmeden, ruhuna alıp, kabul ederek çekip gitmen gerekir. Yani ruha yerleşen bilgi benimsenir, ondan sonra da iyi ve kötü olarak kalır.³⁰

Demek ki ruh eğitiminde bir erdem uzmanına başvurmanın, ruha yarar mı veya zarar mı vereceği başka bir ifadeyle bir erdem hocasına danışmanın ahlâk bozukluğuna mı yoksa erdeme mi götüreceği noktasında kişi peşinen karar vermek zorundadır. Ancak Sokratik bakış açısına göre erdem konusunda müracaat edilecek bir erdem uzmanının olmasının yanında, erdem ne olduğu konusunda da herkes tarafından kabul edilen bir uzlaşının olmaması bir paradoks oluşturabilir.

Erdemin öğretilip öğretilemeyeceği noktasında Sokrates'in görüşlerini ele alırken, incelenmesi gereken diğer bir örnekte 'Lakhes' diyalogudur. Diyalogun giriş kısmında gençlerin silahlı dövüş eğitimi almasının yararlı olup olmadığı tartışılmaktadır.³¹ Ancak Sokrates genelde hep erdemle ilgilendiği için, tartışmanın gençlerin mümkün olduğunca nasıl iyi kılınabileceği meselesine gelmesini istemektedir. Bu amaçla gençlerin eğitimi konusunda bir kanaate varabilmek için, ne hakkında konuştuklarını bilmeleri gerektiğini şu şekilde ortaya koyar: "...erdem bilmemiz gerekmez mi? Çünkü erdem ne olabileceği üstüne hiçbir fikrimiz olmasaydı, onu edinmenin en iyi yolunun ne olduğu konusunda herhangi bir kimseye nasıl yol gösterebilirdik".³² Öyleyse, gençlerin iyi yetişmesi için ne yapılacak, nasıl bir yol izlenecektir? Aklı başında bir kimse, elbette bunu sıradan bir insana danışmayacak; çoğunluğun değil, uzmanın görüşüne değer verecektir. Bu itibarla Sokrates tartışmacılara ruhun eğitimi konusunda uzman birinin olup olmadığını dolayısıyla gençleri iyi yönde yetiştirebilecek birinin bulunup bulunmadığını sorar.

Sokrates'in görüşü, "çocukları daha iyi kılmanın yolu ruhlarına erdem aşılaktır" demenin sorunun çözümü için yeterli olmayacağı yönündedir. Çünkü ona göre erdem ne olduğu bilinmezse nasıl elde edileceği de bilinmez. Gençleri erdemli kılabilmenin yolu erdem ne olduğunun bilinmesinden geçer. Dolayısıyla gençleri eğitecek uzmanın onların ruhlarını daha iyi kılacak şeyin ne olduğunu da bilmesi gerektiğini

²⁹ Platon, 2001, s.14,15,313d,314a.

³⁰ Platon, a.g.e., 2001, s.15,314b,c.

³¹ Platon, Lakhes, (Diyaloglar II), çev. T. Gökçöl, Remzi Kitapevi, İstanbul 1986, s.65,68.

³² Platon, a.g.e., 1986, s.74,190c.

ifade eden Sokrates, ruhu daha iyi kılacak olan şeyin erdem olduğunu söyler. Bu itibarla ancak erdemin ne olduğunu bilen biri gençleri nasıl daha iyi yönde yetiştirebileceğini de bilir. Oysaki Sokrates kimsenin erdemi bilemeyeceğini dolayısıyla da erdem uzmanı olamayacağını iddia etmektedir.

SONUÇ

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz: Sokrates'in etik anlayışında insan yaşamının en temel gayesi mutluluğa ulaşmaktır. Bunun için de insanın kendisini mutlu kılacak iyinin, erdemin bilgisine ulaşması gerekir. Zaten Sokrates de bilgiyi erdem olarak kabul etmektedir, dolayısıyla bilgiye sahip olan bir kimse de ona göre kötülük yapamaz. Bütün kötülüklerin kaynağı bilgisizliğe dayanır. Ancak diyaloglar değerlendirildiğinde Sokrates erdemi bilgi olarak kabul etmesine karşın öğretilmeyeceğini iddia etmesi bir problem veya çelişki olarak görülmektedir. Diyaloglarda "erdem bilgi ise öğretilir" savını ileri sürerken, daha sonraları erdemin öğretilmeyeceğine dair çeşitli kanıtlar göstermesi Sokrates'in ileri sürdüğü argümanlar arasında bir çelişkinin var olduğunu gösterir.

Erdemin öğretilip öğretilmeyeceği bağlamında Sokrates'in problemli veya çelişkili olarak tespit ettiğimiz söylemlerini şu noktalarda özetleyebiliriz:

- a) Erdemin nasıl elde edileceği hususunda Sokrates şu soruları sorar: Erdem öğretmekle mi, erdemli yaşamakla mı elde edilir, yoksa doğuştan insanda var olan bir özellik midir? Sokrates bu sorulara ancak erdemin ne olduğunun bilinmesiyle cevap verilebileceğini ifade etmesine rağmen, hemen akabinde erdemin ne olduğunun bilinemeyeceğini dolayısıyla ne olduğu bilinmeyen bir şeyin nasıl öğretileceğinin de bilinemeyeceğini ifade eder.
- b) Sokrates, Menon'dan erdemin tanımını yapmasını ister. Ancak Sofistin yaptığı tanımların hiçbirisinin erdeme karşılık gelmediğini, sadece erdemin birkaç parçasını saymakla erdemin ne olduğunun anlaşılamayacağını, dolayısıyla erdemin ne olduğu konusunda net ve açık bir bilgiye sahip olmadığımızı öne sürer. Bundan hareketle de, erdemin ne olduğunun bilinmediğini, hakkında herhangi bir bilgiye sahip olunmayan şeyin öğretilmeyeceğini savunur.
- c) Bu noktada ne olduğu bilinmeden erdemin öğrenilip öğrenilemeyeceğini araştırmak Sokrates'e mantıksız olarak görünse de, Sofistin isteği üzerine bunu sorgulamaya çalışır ve ne olduğunu bilmeden öğrenilip öğrenilemeyeceğini bir varsayım-dan hareket ederek düşünebileceğimize dikkat çeker. Bu varsayım erdemin bilgi olarak kabul edilmesidir; eğer erdem bilgi olarak kabul edilirse öğretilir, yok eğer bilgi değilse öğretilmez. Bundan hareketle de, erdemi 'iyi' bir şey olarak kabul edersek, bilgiden ayrı olarak kendi başına 'iyi'nin var olması, erdemin bilgi olmamasını mümkün kılabilir sonucuna ulaşır. O halde erdemin bilgi olup olmadığının bilgisine sahip değiliz. Bu da aslında erdemin öğrenilip öğrenilemeyeceğinin belirsiz olduğu anlamına gelir.

- d) Sokrates insanların doğuştan iyi olmadıklarını dolayısıyla erdemın tabiat vergisi olamayacağı varsayımını öne sürerken insanları iyi yapanın eğitim olup olmadığını sorar. Bundan hareketle insanı iyi yapanın eğitim olduğu kabul edilirse, erdemın de öğretilebilir olduğunu öne sürer. Ancak Sokrates bunu öne sürmesine rağmen erdemın ne öğreteninın ne de öğreneninın olduğunu savunur. Bu konuda “erdem tabiat vergisi değilse bilgi midir? Öğretilen bir şey midir? Bilgi olması için öğretene ve öğrenenlerinın olması gerekmez mi? Öyleyse erdeme kavuşmak için kime baş vurulacak?” diye sorar.
- e) Sokrates, erdemın öğrenilmesi için iyi, namuslu, şerefli kimselere başvurulabileceğini ileri sürmesine karşın, hemen akabinde “iyi, namuslu kimseler erdemi kimlerden öğrenmişlerdir? Yoksa kendilerini mi yetiştirmişlerdir? Başkalarından hiçbir şey öğrenmemişler midir? Öğrenmedikleri bir şeyi başkasına nasıl öğretebilirler? Erdem kimseden alınmayan ve kimseye verilemeyen bir şey midir?” gibi sorular sorması ve bu sorulara açık-net cevaplar verememesi erdemın öğretilip öğretilemeyeceği noktasında bir güçlüğü işaret etmektedir. Özellikle Atina'nın önde gelen erdemli ve şerefli insanların çocuklarına erdemi öğretmede başarısız olmaları ve kendilerine erdem öğretmeleri teklif edildiğinde bunu hiç düşünmeden reddettiklerini örnek göstermesi bu konudaki belirsizliğe dikkat çekmesi açısından önemlidir.
- f) Erdemın öğretilip öğretilemeyeceği hususunda bir erdem uzmanına başvurmanın insanı erdemli kılp kılmayacağını belirsiz olduğunu ifade eden Sokrates, eğer bir insan kendisi için neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilirse erdem uzmanına da gerek kalmayacağını, ancak insanın erdem konusunda detaylı bilgiye sahip olmadığını, hatta erdemi öğretebileceğini iddia eden erdem uzmanlarının dahi, erdemın ne olduğunun bilgisine sahip olmadıklarını iddia eder. Bununla birlikte Sokrates, erdemın ne olduğu konusunda herkes tarafından kabul edilen bir uzlaşının olmadığını, dolayısıyla öğretilip öğretilemeyeceğinin de tam olarak bilinmeyeceğini savunur.

Görülüyor ki, Sokratik söylemlerde erdemın öğretilip öğretilemeyeceği sorunsalının pek açık ve anlaşılır olmadığı, argümanları arasında çelişkilerin bulunduğu ve bu bağlamda görüşlerinin anlaşılmasının sürekli bir güçlüğü içinde barındırdığı anlaşılmaktadır.

ABSTRACT

SOCRATES AS A TRAINER OF ETHICS: THE PROBLEMATIC WHETHER WISDOM CAN BE TAUGHT OR NOT

In this study Socrates's ideas will be scrutinized with respect to the point whether wisdom could be taught or not. Chief among the questions to be asked within the context of ethics-education is whether wisdom could be taught. In the realm upon which the question is based underlies the parallelism between ethics and knowledge. In this respect, Socrates is the first person to attract attention the relation between ethics

and knowledge. The main supposition within the context of this relation manifested by Socrates is that knowledge is wisdom. Thus, it can be deduced that if ethics to be accepted as knowledge, this knowledge is supposed to be teachable. However, in this dialogues, Socrates maintains that wisdom can not be taught though he accepts it as knowledge. This brings to mind the problematic revealed as a contradiction whether wisdom can be taught or not.

Key Words:Ethics, Wisdom, Knowledge, Education

Kaynakça

- Abelson,R. & Nielsen, K. Ethics, History of. In P. Edwards (Ed.), **Encyclopedia of Philosophy**, MacMilan Company&The Free Pres, New York 1967.
- Akarsu, B., **Mutluluk Ahlâkı.**, İnkılap Kitapevi, İstanbul 1998.
- Aristoteles, **Metafizik**, Çev. A. Arslan, Sosyal Yayınları, İzmir 1985.
- Audi, R., **Cambridge Dictionary of Philosophy**, Second Edition, Cambridge University Press, London 1999.
- Gökberk, M., **Felsefe Tarihi**, 5. Basım, Remzi Kitapevi, İstanbul 1985.
- Heimsoeth, H., **Ahlâk Denen Bilmece**, çev. N. Uygur, İstanbul 1957
- Kanad, H.F., **Pedagoji Tarihi I**, (3. Basım), M.E.Basımevi. İstanbul, 1948.
- Nehamas, A., **Yaşama Sanatı Felsefesi**, çev. C. Soydemir, Ayrıntı Yayınlar, İstanbul, 2002.
- Norman, R., **The Moral Philosophers**, (Second Edition), Oxford University Pres, New York, 1998.
- Platon, **Menon**, (Diyaloglar I), Remzi Kitapevi, İstanbul, 1982.
- Platon, **Gorgias**(Diyaloglar I), çev. C. Anday, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1982.
- Platon, **Lakhes**, (Diyaloglar II), .çev. T. Gökçöl, , Remzi Kitapevi, İstanbul, 1986.
- Platon, **Protogoras**, çev., Ş. Kösemihal, , Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.
- Reed, F.R., Johnson, W.T. **Philosophical Documents in Education.**, Longman, USA, 2000.
- Taylor, A.E. **Sokrates**, New York, 1979.

İBN HAZM MANTIĞINDA KIYAS

İbrahim Çapak*

Giriş

İbn Hazm (994-1064)¹ kelim, fıkıh gibi ilimlerin yanı sıra mantık ilmi üzerinde de durmuş *Takrib* adlı eserini bu çerçevede ele almıştır. O, *Takrib*'de mantık konularını Aristoteles'in *Organon*'undaki sıraya göre inceler. *Kategoriler*'i "Esmâü'l-Müfred", *Perihermeneias*'i "Kitabul Ahbar", *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topika* ve *Sofistik* delileri "Burhan" başlıkları altında ela alır. Daha sonra Hitabet ve Şiir'e yer verir. İbn Hazm, mantık ve felsefe ile delil ortaya koymanın alemin bilinmesi açısından önemli olduğunu vurgular. Ona göre mantık ilminin en önemli faydası gerçekleri benzerlerinden ayırmasıdır.² İbn Hazm, mantık ilmini ele alırken dini ilimlerden özellikle kelim ve fıkıhtan örnekler verir. Bu durum onun, mantık ilmine karşı bazı çevrelerce alınan menfi tavır sebebiyle mantık ilmini sevdirmek gayesinden kaynaklanmaktadır.³

İbn Hazm, İspanya'da zahiriliğin büyük temsilcilerinden biri olmuştur. Bu doktrin çerçevesi içinde fıkıhla ilgili meselelerde insani ölçütün kullanılmasını savunanlara karşı şiddetli eleştirilerde bulunmuştur. O, *İhkam*, *Fasl*, *Muhalla*, *Nübez*, *İbtal* ve *Telhis* adlı eserlerinde analogiyi (kıyası) savunanların görüşlerini çürüten açıklamalara yer verir. Sadece *İhkam* adlı eserinde analogiyi savunanların görüşlerini çürütme konusuna 448 sayfa ayırmıştır.⁴

Kıyas, bütün felsefecilerin hatta fıkıhçıların son derece önemsedığı önemli bir konudur. Çünkü "bilinenlerden hareketle bilinmeyenleri elde etmek" kıyasla mümkündür. Bu nedenle kıyas neredeyse bütün ilimler için vazgeçilmez bir konu olmuştur. İbn Hazm, kıyas konusunu önemseyen önemli İslam alimlerinden biridir. Ancak İbn Hazm, fıkıhçıların iki şey arasındaki benzerlikten hareketle bir şey hakkındaki hükmü diğeri için geçerli saydıkları kıyası yani analogiyi değil, Aristoteles'in üzerinde durduğu yani "bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere vardığımız" kıyası önemser. İbn Hazm, mantıkta kullandığımız kıyası "burhan", analogiyi ise "kıyas" olarak isimlendirir. Ona göre analogi, "herhangi bir şeye, benzeri başka bir hükümle hükmü gerektiren sebepteki benzerliklerinden veya bazı ortak özelliklere sahip olmalarından dolayı hükmedilmesi-

* Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı, capakibrahim@hotmail.com

¹ Ebu Muhammed Ali b. Ahmet b. Sa'id b. Hazm künyesi ile bilinen İbn Hazm, 994 yılında Kurtuba'da doğmuş ve 1064 tarihinde Manta Lişam'da (Niebla) vefat etmiştir. Bk. Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, London 1964, s. 158; Abdulkuddûs Bingöl, "Endülü's'lü İbn Hazm'ın Mantığında Dil Konuları" *Felsefe Dünyası*, Sayı 8, (1993) s. 22; Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirlik*, Kayseri 1996, s. 9.

² İbn Hazm, "Risaletü'l-Tevfik ala Şari'n-Necat" *Resail* içinde, (tahk. İhsan Reşid Abbas), Mısır, s. 43.

³ Naci Bolay, "İbni Sina Mantığında Modal Önergeler ve Bu Önergelerin İbni Hazm Vasıtasıyla İslam Fıkıhına Uygulanışı" *Uluslararası İbni Sina Sempozyumu Bildirileri* içinde, Ankara 1983, s. 216.

⁴ Fadil İ. Abdullah, "İbn Hazm'ın Din Hukukuyla İlgili Meselelerde Kıyası Reddediğiyle İlgili Notlar" (Çev. İbrahim Aydın) *Usûl-i Din* içinde, İstanbul 1991, s. 93.

dir.”⁵ İbn Hazm’a göre dini konularda hüküm vermek için hiçbir şekilde analogi kullanılamaz. Analogi, batıldır ve batıllığı Allah katında kesindir. Ona göre Allah sütün, -haram kan ve bağırsaktan çıktığı halde- helal olduğunu, bir meyveden -içki haram olduğu halde güzel rızık, şıra ve şerbet elde edildiğini haber veriyor. Böylelikle -kıyasta temel olan- benzer iki şey için aynı hükmün geçerliliği batıl hale gelmiş oluyor.⁶ İbn Hazm, analogiyi savunanları ciddi bir şekilde eleştirerek benzerliklerden hareketle bir hükmün ileri sürülmeyeceğini ifade eder ve bu bağlamda bir takım ayet ve hadislerle yer verir.⁷ Ona göre Nahl/78, Bakara/151 ve Araf/33 ayetleri⁸ analoginin geçersiz olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. O, ilgili ayetlerin açıklamalarından sonra şu ifadelerle yer verir: “Allah bilmediğimiz ve bize bildirmediği şeyleri söylememizi haram kıldı. Kıyas denen şeyi Allah’ın emretmediğini ve öğretmediğini biliyoruz. Öyleyse o batıldır ve dinde onunla hüküm verilemez.”⁹ Aslında İbn Hazm’ın incelediği ayetlere bakıldığında bir takım zorlamalarla analoginin geçersizliğini ileri sürdüğü görülür.

İbn Hazm, kıyası savunanların benzerlikten hareketle bir şey hakkında hüküm verdiklerini, bu benzerliğin de bütün özelliklerinde geçerli olduklarını ileri sürdüklerini oysa dünyada bütün özelliklerinde benzer olan iki ayrı şeyin bulunmasının mümkün olmadığını ifade eder.¹⁰ O, kıyasın geçersizliği hakkında sahabenin de icmasının olduğunu, dolayısıyla hiçbir şekilde kıyas ile bir şey hakkında hüküm verilemeyeceğini ileri sürer.¹¹ Biz bu çalışmamızda analogiden daha ziyade İbn Hazm’a göre kıyas, şekil ve çeşitleri üzerinde durmak istiyoruz.

Kıyas (Burhan)

Kıyas, öncül adı verilen birden çok önermeyle, sonuç adı verilen bir önerme arasında mantıkça geçerli bir ilişki kurmaktır. Bir başka ifade ile kıyas, verilmiş önermelere dayanarak zihnin onlardan, zorunlu olarak, bir sonuç çıkarma işlemidir.¹²

İbn Hazm, temelde kıyasları yüklemli (iktirani) ve şartlı olmak üzere ikiye ayırır, şartlı kıyasları da bitişik şartlı ve ayrık şartlı şeklinde ayırma tabi tutar.¹³ Yüklemli kıyas, sonucu veya çelişigi öncüllerde açık bir şekilde ifade edilmeyen kıyastır.¹⁴

⁵ İbn Hazm, *Usûl-i Din*, (Çev. İbrahim Aydın), İstanbul 1991, s. 73.

⁶ İbn Hazm, *age.*, s. 68-69. Bk. A. G. Chejne, “İbn Hazm of Cordova on Logic”, *Jads*, 104, 1984 New Haven, s. 67.

⁷ Bk. İbn Hazm, *Usûl-i Din*, s. 70-71, *İhkam fi Usul’i Ahkam*, c. 2, Kahire 1992, s. 504-507; Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirilik*, s. 118-119.

⁸ Söz konusu ayetlerin meâli şöyledir: “Siz hiçbir şey bilmezken, analarınızın kamından sizi çıkararak O’dur. Siz hiçbir şey bilmezsiniz.” (Nahl/78) “Bilmediğinizi size öğreten O’dur.” (Bakara/151) “De ki: “Rabbim sadece açık ve gizli fenalıkları, günahı, haksız yere tecavüzü, hakkında hiçbir delil indirmediği şeyi Allah’a ortak koşmanızı, Allah’a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.” (Araf/33) Ayrıca İbn Hazm, konu ile ilgili olarak Yusuf/111, Nahl/66-67 ayetlerine de dikkat çekmektedir.

⁹ İbn Hazm, *Usûl-i Din*, s.72.

¹⁰ İbn Hazm, *age.*, s. 74.

¹¹ İbn Hazm, *age.*, s.76.

¹² Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Mantık*, Lübnan 1980, s. 203; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s 138; Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul 1996, s. 122.

İbn Hazm'a göre iki önermenin bir araya getirilmesine "karine" adı verilir. İki önermenin bir araya getirilmesi ile zorunlu olarak üçüncü bir önerme meydana gelir. Bu üçüncü önermeye "sonuç (netice)" denir. Ona göre öncüller ve sonuç Yunanca'da "silcismus", Arapça'da ise "el-camia" olarak isimlendirilir.

Bütün insanlar canlıdır

Bütün canlılar cevherdir

O halde bütün insanlar cevherdir

şeklindeki bir kıyasta ilk iki önerme "öncül (mukaddime)", bu iki önermeden ortaya çıkan önerme "sonuç", her üç önermenin bir arada bulunmasına ise "el-caima" denir.¹⁵

İbn Hazm, kıyas şekillerini ele almadan önce "belirli (mahsure)", "belirsiz (muhele)", "tikel (şahsi)" önermeleri ve önermelerin döndürülmesi üzerinde ayrıntılı bir şekilde durur. Çünkü kıyası bilmek için önerme çeşitlerini bilmek gerekir. Ayrıca İbn Hazm'ın önermelerin döndürülmesini "kitabu'l-burhan" başlığı altında kıyas şekillerini incelemeyen önce ele alması kıyasın ikinci ve üçüncü şekilden döndürme yoluyla birinci şekilden bir kıyasın elde edilmesi ve döndürülmesine ihtiyaç duyulan öncüllerin doğru bir şekilde döndürülmesinin hedeflenmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁶

İbn Hazm'a göre bir önerme, konu ve yüklem olmak üzere en az iki kelimedenden meydana gelir, konu "kendisinden haber verilen", yüklem ise "haberdir". İki önermenin bir araya getirilmesi ile "kıyas (burhan)" oluşur. Bu iki önermede de tekrar eden bir lafız yani ortak terim olmalıdır. Ayrıca birinde bulunan bir lafız diğerinde bulunmamalıdır. Örneğin, "Bütün insanlar canlıdır", "Bütün canlılar cevherdir" önermelerinde "canlı" kavramı her iki önermede de tekrar etmektedir. Bu bakımdan "ortak terim" olarak isimlendirilir. Birinci öncül "insan" kavramıyla ikinci öncülden, ikinci öncül de "cevher" kavramıyla birinci öncülden ayrılır.¹⁷ Çünkü önermenin birinde bulunan bir kavram diğerinde bulunmamaktadır.

İbn Hazm'a göre kıyasın şekillerinde orta terim, birinci öncülde yüklem, ikincisinde konu veya her iki öncülde de yüklem ya da her iki öncülde de konu olur. Büyük terimin kendisinde yer aldığı öncül "büyük öncül", küçük terimin içinde yer aldığı öncül ise "küçük öncül" olarak isimlendirilir. Örneğin,

Bütün insanlar canlıdır.

Bütün canlılar cevherdir

öncüllerinde "cevher" terimi büyük terimdir. Çünkü "cevher" terimi hem canlı teriminden hem de insan teriminden daha geneldir. "İnsan" terimi ise cevher teriminden daha dar anlamlı olduğu için küçük terimdir.

¹³ İbn Hazm, *et-Takrib li'l Hadd'il-Mantık ve'l Madhal ileyhi*, (tahk. İhsan Abbas), Beyrut, Trh. s. 123. vd.

¹⁴ Tahir Yaren, *Kıyasların Yapısı*, Ankara 2003, s. 19.

¹⁵ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 106. Bk. A. G. Chejne, *Ibn Hazm*, Chicago 1982, s. 172, "İbn Hazm of Cordova on Logic", Jads, 104, New Haven 1984, s. 67.

¹⁶ Bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 108-112.

¹⁷ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 108.

İki olumsuz, iki tikel ve iki şahsi önermeden sonuç çıkmaz. Ortak terim kesinlikle sonuçta yer almaz. Sonuç öncülerin ihtiva ettiği anlamdan daha dar anlamlı olmalıdır. Öncüllerden biri belirsiz diğeri niceleyici (surlu) ise sonuç belirsiz, öncüllerden biri tikel ise sonuç tikel, öncüllerden biri tekil (mahsus) ise sonuç tekil, öncüllerden biri olumsuz ise sonuç olumsuz, öncüllerden biri tikel veya tekil, diğeri olumsuz ise sonuç tikel olumsuz veya tekil olumsuz olur.¹⁸ İbn Hazm, öncülerden birinin tikel veya tekil oluşuna şu örneği vermektedir:

Hiçbir insan taş değildir.

Zeyd insandır.

O halde Zeyd taş değildir.

Aynı şekilde önermelerden biri zorunlu, diğeri mümkün olursa sonuç sadece mümkün olur. Eğer öncüller birbirine eşit ise sonuç da onlar gibi olur. Yani öncüllerin her ikisi de olumlu ise sonuç olumlu, her ikisi zorunlu ise sonuç zorunlu, her ikisi mümkün ise sonuç mümkün her ikisi de belirsiz ise sonuç belirsiz olur. Ancak her iki öncül, tümel ise sonuç bazen tümel bazen de tikel olur.

Bazen iki olumsuz öncülden doğru, iki olumlu (sahih) öncülden de yanlış sonuç çıkabilir. Örneğin,

Hiçbir insan taş değildir.

Hiçbir taş merkep değildir

O halde hiçbir insan merkep değildir. Bu kıyasta öncüllerin her ikisi de olumsuz oldukları halde sonuç doğrudur.

Zeyd beyazdır.

Bazı beyazlar taştır

O halde Zeyd taştır. Bu kıyasta ise öncüller doğru olduğu halde sonuç yanlıştır.

İki öncülden biri yanlış ise doğru bir sonuç ortaya çıkar. Örneğin,

Bütün insanlar taştır.

Bütün taşlar cevherdir.

O halde bütün insanlar cevherdir. Bu kıyasın birinci öncülü yanlıştır. Fakat kıyas düzeninden dolayı sonuç doğrudur.

Tekil önerme ile tikel önermenin hükmü aynıdır. Şöyle ki:

Zeyd konuşandır.

Bazı konuşanlar ölüdür.

O halde Zeyd ölüdür. Bu sonuç doğrudur, fakat iki tikel, iki tekil, tekil ve tikel öncüllere güvenilmez.¹⁹

Küçük terim, sonuçta daima "konu yani kendisinden haber verilen (muhter anı)" olarak yer alır, büyük terim ise sonuç önermesinde "yüklem yani haber" olur. Öncekilerden (mütেকaddimün) bazıları büyük önermeyi kendisinden en genel anlamı barındıran terimin yer aldığı önerme olarak nitelerler. Ancak bu doğru değildir. Nite-

¹⁸ İbn Hazm, *age.*, s. 113-114. Bk. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1996, s. 113-114; Tahir Yaren, *age.*, s. 22-24.

¹⁹ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 114-115.

kim Aristoteles de bunu ifade etmektedir.²⁰ İbn Hazm, modlardan dördünün önermelerinin birbirine eşit olduklarını tesbit ettiğini ifade etmektedir. Bunlar, birinci şeklin ikinci modu, ikinci şeklin bir ve ikinci modları ve üçüncü şeklin ikinci modlarıdır.²¹

Kıyasın Şekilleri

İbn Hazm'a göre kıyasın üç şekli vardır. Birinci şekil dört, ikinci şekil dört ve üçüncü şekil altı mod (inhal) ihtiva eder. Ona göre bu modlar sürekli doğru sonuç veren ve bütün problemlerle ilgili kullanılabilen modlardır.²² İbn Hazm, kıyas şekillerini incelerken her birisinin modlarını örneklerle ortaya koyar. O, kıyas modlarına sadece mantık ve felsefe ile ilgili değil, kelimeler ve fıkıh ile ilgili örnekler de verir.

Birinci Şekil

İkinci ve üçüncü şekiller irca yolu ile birinci şekle döndürüldükleri için birinci şekil mantıkçılar tarafından daha çok önemsenmiş ve mükemmel şekil olarak kabul edilmiştir. Birinci şekilde ortak terim, öncüllerin birinde konu, diğerinde ise yüklem olur yani her iki öncülde de zikredilen terim öncüllerin birinde kendisinden haber verilen ve nitelenen (mevsuf), diğerinde ise yüklem (haber) ve nitelik (vasıf) şeklinde yer alır. Birinci şeklin büyük önermesi ister olumlu ister olumsuz olsun daima temeldir, küçük önermesi ise daima olumludur.²³ Bu şeklin dört modu vardır. Bu şeklin mod ve örnekleri şöyledir:

Birinci mod,

Bütün insanlar canlıdır

Bütün canlılar cevherdir.

O halde bütün insanlar cevherdir.²⁴

Bütün sarhoş ediciler şaraptır.

Bütün şaraplar haramdır.

O halde bütün sarhoş ediciler haramdır.²⁵

İkinci mod,

Bütün insanlar canlıdır.

Hiçbir canlı taş değildir.

O halde hiçbir insan taş değildir.

Bu modun öncülleri birbirine eşittir yani biri diğerinden daha genel değildir.²⁶

Bütün sarhoş ediciler haramdır.

²⁰ İbn Hazm, *age.*, s. 116.

²¹ İbn Hazm, *age.*, 114.

²² İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 113-114; V. Vasıf Mustafa, *İbn Hazm ve Mevkifuhu minel Felsefe ve'l-Mantık ve'l-Ahlak*, Abudabi, 2000, s. 254. Bk. Gazali, *Miyaru'l-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1961, s. 147-148.

²³ İbn Hazm, *age.*, s. 116-117. Bk. Necati Öner, *age.*, s. 118-119; Tahir Yaren, *age.*, s. 26-27.

²⁴ İbn Hazm, *age.*, s. 117.

²⁵ İbn Hazm, *age.*, s. 121.

²⁶ İbn Hazm, *age.*, s. 117.

Hiçbir şarap helal değildir.
O halde hiçbir sarhoş edici helal değildir.²⁷

Üçüncü mod,
Bazı insanlar canlıdır.
Bütün canlılar cevherdir.
O halde bazı insanlar cevherdir.²⁸

Bazı bayan kölelerle cinsel ilişkide bulunmak haramdır.
Bütün haramlardan kaçınmak gerekir.
O halde bazı bayan kölelerle cinsel ilişkide bulunmaktan kaçınmak gerekir.²⁹

Dördüncü mod,
Bazı insanlar canlıdır.
Hiçbir canlı taş değildir.
O halde bazı insanlar taş değildir.³⁰

Bazı alışverişler faizlidir.
Hiçbir faiz helal değildir.
O halde bazı alışverişler helal değildir.³¹

İkinci Şekil

Ortak terim her iki öncülde de yüklem yani haberdir. Bu şeklin iki öncülünden biri olumsuz, büyük önermesi tümel olmalıdır.³² Birinci şekilde olduğu gibi bu şeklin de dört modu vardır.

Birinci mod,
Bütün insanlar canlıdır.
Hiçbir taş canlı değildir.
O halde hiçbir insan taş değildir.

Bu mod ile birinci şeklin ikinci modu arasında, büyük önermede konu ile yüklem yer değiştirmesi dışında hiçbir fark yoktur. Kıyas bu sonucu doğrular. Şöyle ki, bu modda "Hiçbir taş canlı değildir" önermesi "Hiçbir canlı taş değildir" şeklinde döndürülür. Döndürülen bu önerme döndürülmeyen önermeye eklenir ve şu şekilde bir kıyas ortaya çıkar:

Bütün insanlar canlıdır.
Hiçbir canlı taş değildir.
O halde hiçbir insan taş değildir.

Bu mod, birinci şeklin ikinci modunun aynısıdır. Olumlu önerme döndürülmez. Çünkü bu önerme döndürüldüğünde ikinci şeklin üçüncü modu elde edilir.³³

²⁷ İbn Hazm, *age.*, s. 121.

²⁸ İbn Hazm, *age.*, s. 117.

²⁹ İbn Hazm, *age.*, s. 122.

³⁰ İbn Hazm, *age.*, s. 117.

³¹ İbn Hazm, *age.*, s. 122.

³² Bk. Necatî Öner, *age.*, s.119-120.

Hentüz sahip olmadığın bir şeyi kesmen yasaklanmıştır.

Yasaklanan hiçbir şey helal değildir.

O halde sahip olmadığın bir şeyi kesmen helal değildir.³⁴

İkinci mod,

Hiçbir taş canlı değildir.

Bütün insanlar canlıdır.

O halde hiçbir taş insan değildir.

Bu mod ile kendisinden önceki mod arasında büyük önerme ile küçük önermenin yer değiştirmesi dışında hiçbir fark yoktur. Bu modda sonucu iki döndürme ile elde ederiz. Birinci döndürme olumsuz öncülün döndürmesidir, ikinci döndürme ise sonucu döndürmesidir. "Hiçbir taş canlı değildir" önermesinin döndürmesi "Hiçbir canlı taş değildir" önermesidir. Buna göre kıyas,

Hiçbir canlı taş değildir.

Bütün insanlar canlıdır.

O halde hiçbir taş insan değildir, şeklini alır. Sonra sonuç "Hiçbir insan taş değildir" şeklinde döndürülür ve kıyas aşağıdaki şekilde düzenlenir:

Bütün insanlar canlıdır.

Hiçbir canlı taş değildir.

O halde hiçbir insan taş değildir.

Hiçbir yasaklanan şey helal değildir.

Sahip olmadığın bir şeyi kesmen yasaktır.

O halde sahip olmadığın bir şeyi kesmen helal değildir.³⁵

Bu mod, ikinci şeklin birinci modunun sonucunun aynıdır. Bu mod ve önceki modun öncülleri birbirine eşittir, biri diğerinden daha genel değildir.³⁶

Üçüncü mod,

Bazı insanlar canlıdır.

Hiçbir taş canlı değildir.

O halde bazı insanlar taş değildir.

Bu mod ile birinci şeklin dördüncü modu arasında hiçbir fark yoktur. Ancak bu modun büyük öncülünün yüklemi, diğer modun birinci şeklin dördüncü modunun büyük öncülünün konusudur. Bu kıyasın sonucu olumsuz öncülün döndürülmesi ile elde edilir. Şöyle ki: "Hiçbir taş canlı değildir" önermesi "Hiçbir canlı taş değildir" şeklinde döndürülür. Bu öncül döndürülmeyen öncüle eklenir ve kıyas şu şekle dönüşür:

Bazı insanlar canlıdır.

Hiçbir canlı taş değildir.

O halde bazı insanlar taş değildir.³⁷

³³ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 117-118.

³⁴ İbn Hazm, *age.*, s. 122.

³⁵ İbn Hazm, *age.*, s. 122.

³⁶ İbn Hazm, *age.*, s. 118.

Bazı atalar kâfirdir.

Hiçbir kâfir olan ataya itaat etmek gerekmez.

O halde bazı atalara itaat etmek gerekmez.³⁸

Bu mod, birinci şeklin dördüncü modunun aynıdır.

Bazı taşlar canlı değildir.

Dördüncü mod,

Bütün insanlar canlıdır.

O halde bazı taşlar insan değildir.

Sonuç "Bütün taşlar insan değildir" şeklinde de ifade edilebilir. Çünkü tikel olumsuz önermeyi "bütün" ve "bazı" terimleri ile ifade etmek mümkündür. Bu mod, döndürme yolu ile birinci şekle irca edilemez. Çünkü küçük önerme, tikel olumsuzdur ve tikel olumsuz önerme döndürülemez. Büyük önerme tümel olumludur, bu önerme tikel olarak döndürülebilir. İki tikel ise sonuç vermez. İbn Hazm bu moddu şöyle düzenlenebileceğini ifade eder: "Bazı taşlar insan değildir" önermesinin çelişigi "Bütün taşlar insandır" olur. Bu durumda kıyas şöyle şekillenir:

Bütün taşlar insandır.

Bütün insanlar canlıdır.

O halde bütün taşlar canlıdır.³⁹

Bazı cariyelerle cinsel ilişkide bulunmak helal değildir.

Bütün eşler ve emme cariyelerle ilişkide bulunmak helaldir.

O halde bazı eş veya emme olmayan cariyelerle ilişkide bulunmak helal değildir.⁴⁰

Üçüncü şekil

Bu şeklin orta terimi her iki öncülde de konu yani kendisinden haber verilendir. Sonucu ise daima tikeldir. Küçük önerme olumlu olmalıdır.⁴¹

Birinci mod,

Bütün insanlar canlıdır.

Bütün insanlar cevherdir.

O halde bazı canlılar cevherdir.

Bu modda sonuç elde etmek için küçük öncülün döndürülmesi gerekir. Buna göre "Bütün insanlar canlıdır" önermesinin döndürmesi "Bazı canlılar insandır" şeklinde olur. Böylece kıyas şu şekilde düzenlenir:

Bazı canlılar insandır.

Bütün insanlar cevherdir.

³⁷ İbn Hazm, *age.*, s. 119.

³⁸ İbn Hazm, *age.*, s. 122.

³⁹ İbn Hazm, *age.*, s. 119.

⁴⁰ İbn Hazm, *age.*, s. 122.

⁴¹ N. Öner, *age.*, s. 121.

O halde bazı canlılar cevherdir. Bu mod, birinci şeklin üçüncü moduna irca edilir.⁴²

İffetli bir kadına iftira atan her iftiracı fasıktır.
İffetli bir kadına iftira atan her iftiracıya had uygulanır.
O halde bazı fasıklara had uygulanır.⁴³

İkinci mod,

Bütün insanlar canlıdır.
Hiçbir insan taş değildir.

O halde bazı canlılar taş değildir.

Bu modda küçük öncül döndürülür yani "Bütün insanlar canlıdır" önermesi "Bazı canlılar insandır" şeklinde döndürülür. Bu mod, birinci şeklin dördüncü modunun aynısıdır. Bu modun öncülleri birbirine eşittir yani biri diğerinden daha genel ya da dar anlamlı değildir.⁴⁴

Bütün ihramlılara av yasaklanmıştır.
Hiçbir ihramlıya kadın mubah değildir.

O halde bazı av yasaklananlara kadın mubah değildir.⁴⁵

Üçüncü mod,

Bazı canlılar insandır.
Bütün canlılar cevherdir.
O halde bazı insanlar cevherdir.

Doğru sonuç elde etmek için bu modun tikel öncülünün döndürülmesi gerekir. "Bazı canlılar insandır" önermesi "Bazı insanlar canlıdır" şeklinde döndürülür. Sonra tümel önermeye eklenir ve şöyle denir:

Bazı insanlar canlıdır.
Bütün canlılar cevherdir.
O halde bazı insanlar cevher.⁴⁶

Bazı namaz kılanların namazları kabul olur.
Bütün namaz kılanlar kâbeye yönelmekle emrolunmuşlardır.
O halde bazı namazları kabul olanlar kâbeye yönelmekle emrolunmuşlardır.⁴⁷
Bu mod, birinci şeklin üçüncü modunun aynısıdır.

Dördüncü mod,

Bütün insanlar canlıdır.
Bazı insanlar cevherdir.

⁴² İbn Hazm, *age.*, s. 120.

⁴³ İbn Hazm, *age.*, s. 122.

⁴⁴ İbn Hazm, *age.*, s. 120.

⁴⁵ İbn Hazm, *age.*, s. 123.

⁴⁶ İbn Hazm, *age.*, s. 120.

⁴⁷ İbn Hazm, *age.*, s. 123. Bk. V. Vasıf Mustafa, *age.*, s. 255.

O halde bazı canlılar cevherdir.

Bu mod, tikel önermenin takdim ve tehirinde öncekinden farklıdır. Çünkü bu mod, birinci şeklin üçüncü moduna irca edilirken, küçük önerme ile büyük önerme yer değiştirir. Ayrıca döndürmeden sonra soncun konusu yüklem, yüklemi konu olur. Bu modun burhamı tikel öncülün döndürülmesi ile gerçekleşir. Buna göre "Bazı insanlar cevherdir" önermesi "Bazı cevherler insandır" şeklinde döndürülür, sonra bu önerme tümel öncüle eklenir ve şöyle denir:

Bazı cevherler insandır.

Bütün insanlar canlıdır.

O halde bazı cevherler canlıdır.

Sonucun konusu ile yüklemnin yerini değiştirdiğimizde sonuç, "Bazı canlılar cevherdir" şeklini alır.⁴⁸ Bu modun fıkhi örneği ise şöyledir:

Bütün beş defa emziren emzirdiğine haramdır.

Bazı beş defa emzirenler annedir.

O halde bazı anneler haramdır.⁴⁹

Bu mod, birinci modun üçüncü şeklinin aynısıdır.

Beşinci mod,

Bu modun küçük önermesi tümel, büyük önermesi tikedir, bu modda genel terim büyük önermede değil, küçük önermede bulunur.⁵⁰ Örneği şöyledir:

Bütün insanlar canlıdır.

Bazı insanlar taş değildir.

O halde bazı canlılar taş değildir.

Bu mod, döndürme ile açıklanamaz. Çünkü tikel olumsuz önermenin döndürmesi olmaz. Tümel olumlu önerme döndürüldüğünde tikel olur ve iki tikel öncülün sonuç çıkmaz. Fakat bu mod şu şekilde açıklanabilir: Eğer zikredilen sonuç yanlış ise çelişki doğrudur. O da "Bütün canlılar taştır" önermesidir. Sonra şöyle denir:

Bütün insanlar canlıdır.

Bütün canlılar taştır.

O halde bazı insanlar taştır.

Bu modun sonucu, üçüncü şeklin ikinci modunun sonucu ile aynı olur. Sonucun alınıp küçük öncüle eklenmesi ile bu mod, birinci şeklin dördüncü moduna döner. Şöyle denir:

Bütün insanlar canlıdır.

Bazı canlılar taş değildir.

O halde bazı insanlar taş değildir.

Bu sonuç birinci şekilden dördüncü modunun sonucu ile aynıdır. Bu modun büyük öncülünde küçük öncülünden daha genel olan bir lafız yoktur.⁵¹ Zikredilen modla ilgili fıkhi örnek şöyledir:

⁴⁸ İbn Hazm, *age.*, s. 120.

⁴⁹ İbn Hazm, *age.*, s. 123. Bk. V. Vasıf Mustafa, *age.*, s. 255.

⁵⁰ İbn Hazm, *age.*, s. 114.

⁵¹ İbn Hazm, *age.*, s. 120.

Bazı haksız yere öldüren katiller tutuklanmaz.

Bütün haksız yere katil olanlar fasıktır.

O halde bazı tutuklanmayanlar fasıktır.⁵²

Altıncı mod,

Bazı canlılar insandır.

Hiçbir canlı taş değildir.

O halde bazı insanlar taş değildir.

Doğru sonuç elde etmek için altıncı modun öncüllerden biri döndürülür. "Bazı canlılar insandır" önermesinin döndürmesi "Bazı insanlar canlıdır" önermesidir sonra bu önerme, tümel olumsuz önermeye eklenir. Kıyas şu şekli alır:

Bazı insanlar canlıdır.

Hiçbir canlı taş değildir.

O halde bazı insanlar taş değildir.⁵³

Bazı şartlar ahdi bozar.

Hiçbir şart ahdin önüne geçmez

O halde bazı ahdi bozan şartlar ahdin önüne geçmez.

Bu mod, birinci şeklin dördüncü modunun aynısıdır.

İbn Hazm'a göre bir kıyas, sonucu tümel olumlu olursa tikel olumlu; tikel olumlu olursa tikel olumlu; tümel olumsuz olursa tümel olumsuz olarak döndürülür. Tikel olumsuz döndürülemez. Eğer tümel, doğru olursa tikel de doğru olur, fakat tikel doğru ise tümel doğru olmayabilir. İbn Hazm, kıyasın ikinci ve üçüncü şeklinden olan modlardan doğru sonuç elde etmek için döndürme konusunun iyi bilinmesi gerektiğini aksi halde bir takım yanlışlar yapabileceğine dikkat çeker. Ayrıca İbn Hazm, kıyas şekillerinden sadece doğru sonuç verenlere yer verdiğini zikreder.⁵⁴

Şartlı Kıyaslar

Bu tür kıyaslar yüklemli kıyaslarda olduğu gibi iki öncülden meydana gelirler. Bu öncüllerden biri bitişik şartlı önerme, diğeri ise yüklemi bir önermedir. Yüklemli önerme, şartlı önermenin mukaddem veya talisinin ya aynen tekrar edilmesinden veya çelişğinden oluşmaktadır. Eğer yüklemli öncülde, şartlı öncülün mukaddemi aynen tekrar edilmiş ise, tali sonuç olarak çıkacaktır. Eğer yüklemli öncül, şartlı öncülün talisinin çelişği ise, o zaman da sonuç mukaddemin çelişği olur. Buna göre şartlı kıyasların iki modu vardır. Çünkü ikinci öncül olarak talinin, aynen alınmasından veya mukaddemin çelişğinin alınmasından sonuç çıkmaz.⁵⁵ Bu tür kıyasların öncüllerinden en az biri şartlı bir önermedir. Doğruluğu veya yanlışlığı bağlantılı olduğu diğer hüküm ile ortaya çıkar. Örneğin, "Zina eden evli, baliğ, akıllı fakat dul olursa kırbaçlanır ve

⁵² İbn Hazm, *age.*, s. 123.

⁵³ İbn Hazm, *age.*, s. 121.

⁵⁴ İbn Hazm, *age.*, s. 123.

⁵⁵ Bk. İbn Hazm, *age.*, s. 125; Tahir Yaren, *İbn Sina Mantığına Giriş*, Ankara 2003, s. 94, *Kıyasların Yapısı*, s. 47.

recm edilir” şartlı önermesi iki hükümden meydana gelmektedir. “Zina eden, evli, baliğ, akıllı ve duldur” kısmı birinci hükmü, “o kırbaçlanır ve recm edilir” kısmı ise ikinci hükmü oluşturur. Birinci hüküm “mukaddem” ikinci hüküm ise “tali” olarak isimlendirilir. İbn Hazm, mukaddemi “mualaka”, taliyi ise “mualaka bih” olarak isimlendirmektedir, aynı zamanda birincisine “müsebbep”, ikincisine de “sebeb” de demektedir, güneşin doğuşunu gündüzün; dünyanın ay ile güneşin arasına girmesini ay tutulmasının sebebi olarak göstermektedir.⁵⁶

1. Bitişik Şartlı Kıyaslar

Bitişik şartlı kıyaslar iki öncülde meydana gelir. Birinci öncül iki önermeden oluşurken, ikinci öncül birinci öncüldeki iki önermeden birinin olumlu veya olumsuz şeklindedir. Böylece birinci öncüldeki iki önermeden biri veya çelişigi sonuç olarak ortaya çıkar.⁵⁷ Yani bitişik şartlı kıyasların ilk öncülü bitişik şartlı önermeden oluşur. Bitişik şartlı önermede bir hüküm diğer hükme bir şart ile bağlı olur. Buna göre bir hükmün doğruluğu da yanlışlığı da diğer hükme bağlıdır. Örneğin, “Eğer zina eden evli, baliğ, akıllı ise kırbaçlanır ve recm edilir” önermesi iki hükümden oluşmaktadır. Birinci hüküm “zina eden kişi evli, baliğ ve akıllıdır” ifadesi, ikinci hüküm ise “o kırbaçlanır ve recm edilir” ifadesidir, bu iki hüküm şart edatı ile birbirlerine bağlanmışlardır. Bu hükümlerden birinin gerçekleşmesi diğerinin gerçekleşmesine bağlıdır. Eğer hükümlerden biri gerçekleşmez ise diğeri de gerçekleşmez. Söz konusu önerme şu şekilde kıyas formuna dökülebilir:

Eğer zina eden evli, baliğ ve akıllı ise kırbaçlanır ve recm edilir (birinci öncül).

Zina eden evli, baliğ ve akıllıdır (ikinci öncül).

O halde zina eden kırbaçlanır ve recm edilir (sonuç).

Şartlı önermenin mukaddem ve talisi birlikte olumsuz, birlikte olumlu veya biri olumlu diğeri olumsuz olabilir. Şöyle ki:

Eğer güneş batmazsa gece olmaz (ikisi de olumsuz).

Eğer güneş batarsa gece olur (ikisi de olumlu).

Eğer gece olmazsa gündüz olur (biri olumsuz biri olumlu).

Eğer müdahale edilmezse ateş yükselir (biri olumsuz biri olumlu) Bu önermelerin her ikisi de olumlu şekilde ifade edilebilir:

Eğer suyu tabiatına bırakırsan durgun olur (ikisi de olumlu).

Eğer ateşi tabiatına bırakırsan yükselir (ikisi de olumlu).⁵⁸

İbn Hazm’a göre ilk öncülü tikel olan bir kıyas şöyle düzenlenir:

Eğer Zeyd doktor ise konuşandır.

Fakat Zeyd doktordur.

O halde Zeyd konuşandır.

Eğer mukaddem olumsuzlanırsa “Zeyd doktor değildir” denir. Bu durumda sonuç önermesi olarak “O halde Zeyd konuşan değildir” demek doğru olmaz. Aynı du-

⁵⁶ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 125-126.

⁵⁷ İbrahim Emiroğlu, *age.*, s. 168, İbrahim Çapak, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, s.172.

⁵⁸ İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 125-126.

rum tali için de geçerlidir. Eğer tali mukaddeme eşit veya daha genel ise birincisi olumsuzlanırsa ikincisini de olumsuzlanır. Şöyle ki:

Eğer insan duyulur (hasas) veya gülen ise canlıdır.

Fakat duyulur veya gülen değildir.

O halde canlı değildir.

Talinin mukaddemden tikel olması uygun değildir. Çünkü onun varlığı mukaddemin varlığına bağlıdır. Bu nedenle ya mukaddeme eşit ya da ondan daha genel olmalıdır.

Eğer tali istisna edilirse mukaddem zorunlu olarak olumsuz kılınır. Şöyle ki:

Eğer Zeyd doktor ise alimdir

Fakat Zeyd alim değildir

O halde Zeyd doktor değildir.

Bitişik şartlı kıyaslarda tali istisna edildiğinde zorunlu olarak mukaddem de istisna edilmiş olur.

Eğer Zeyd doktor ise alimdir

Fakat Zeyd alim değildir

O halde Zeyd doktor değildir.

Görüldüğü gibi Zeyd'in doktorluğu alim olmasına bağlı ise ve Zeyd'in alim olmadığı kabul ediliyorsa onun doktor olmadığı da kabul edilmek durumunda kalınır. Bu kıyasta mukaddem doğru kabul edilirse zorunlu olarak tali de doğru kabul edilmiş olur. Şöyle ki:

Eğer Zeyd doktor ise alimdir

Zeyd doktordur.

O halde Zeyd alimdir.

Bu tür kıyaslar da taliyi olduğu gibi ve mukaddemin çelişliğini kabul etmek sonuç meydan getirmez. Yani Zeyd'in doktor olmaması alim olmadığına delalet etmediği gibi Zeyd'in alim olması da onun doktor olduğuna delalet etmez.⁵⁹

2. Ayrık Şartlı Kıyaslar

Büyük öncülü ayrık şartlı önermeden oluşan kıyaslara ayrık şartlı kıyaslar denir. Bu kıyasların birinci önermesi "veya", "ya..., ya da" bağlaçları ile kurulur. Ayrık şartlı kıyaslarda birinci öncülde yer alan önermelerden biri istisna edilerek sonuca varılır. Buna göre mukaddemi onaylama ve reddetme, taliyi onaylama ve reddetme olmak üzere dört mod karşımıza çıkar. Ayrık şartlı kıyaslarda her bir kısım diğerlerinden farklı ve birbirine zıt olur. Birinci öncülde iki veya daha fazla önermenin olması mümkündür. Örneğin, "Alem ya hadistir ya da ezelidir", "Bu şey ya haramdır ya da haram değildir", "Bu şey ya vaciptir ya da vacip değildir" önermeleri iki hükümden, "Bu şey ya vacip, eşit derecede mubah, müstehab mubah ya mekruh mubah ya da haramdır", "Alem ya kendi kendini var etmiştir ya kendisinin dışındaki şeyler onu var etmiştir ya da bir yaratıcının emri ile var olmuştur" önermeleri ise ikiden fazla hükümden oluşmaktadır.

⁵⁹ Bk. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 127-128, İ. Çapak, *age.*, s. 173-174.

Eğer birinci öncüldeki hükümler eksik ise bu eksiklik ya cehaletten ya unutkanlıktan ya da kasıtlı davranmaktan kaynaklanır. Bu durumda ayrık şartlı önermenin kısımları tam olarak zikredilmemiş olur. Örneğin, “Hava ya sıcaktır veya soğuktur” dediğinde havanın ılıman (mu’tedil) olabileceği göz önünde bulundurulmadığında taksim tam olmaz.⁶⁰ Yine “Zeyd ya oturuyor ya da bir yere dayanmaktadır” dediğinde önermenin kısımları tam olmaz. Çünkü Zeyd’in yürümesi de ayakta olması da mümkündür. Ayrık şartlı önermede zikredilmesi gereken bütün kısımlar zikredilmediğinde kesin bir sonuca varılamaz. Kesin bir sonuca varmak için önermenin bütün kısımlarının zikredilmesi gerekir. Şöyle ki:

Alem ya ezeldir ya da hadistir.

Fakat alem hadistir.

O halde alem ezeli değildir.

Şartlı önermenin kısımlarından biri olumsuzlanıp ispatlandığında zorunlu olarak diğer kısım doğru olur. Örneğin,

Alem ya ezeldir ya hadistir.

Alem ezeli değildir.

O halde alem hadistir.

Şartlı önermenin kısımları ikiden fazla olduğunda onlardan biri doğrulandığında, onun diğerlerine muhalif olduğu ortaya çıkar. Eğer bütün kısımlar olumsuzlanır sadece biri olumsuzlanmaz ise olumsuzlanmayan hakkında kesin bir kanaat oluşur. Örneğin,

Bu tat, ya lezzetsiz ya kötü ya tatlı ya acı ya ekşi ya tuzlu ya da bozuktur.

Fakat acıdır.

O halde lezzetsiz, kötü, tatlı, ekşi, tuzlu, bozuk değildir.

Bu durumda geri kalan bütün kısımlar olumsuzlanır yani ikinci öncül olarak “lezzetsiz, kötü, tatlı, ekşi tuzlu ve bozuk değildir” dediğinde acı olduğu ortaya çıkar. Yine, “Bu sayı diğer sayıya ya eşit, ya ondan küçük ya da ondan büyüktür” önermesinde kısımlardan biri onaylandığında diğer ikisi onaylanmamış olur. Yani

Bu sayı diğer sayıya ya eşit ya ondan küçük ya da ondan büyüktür.

Bu sayı diğerine eşittir.

O halde bu sayı diğer sayıdan küçük veya büyük değildir.

Bu sayı diğerinden küçük veya büyük değildir

O halde bu sayı diğer sayıya eşittir.

Eğer

Bu sayı diğer sayıya ya eşit ya ondan küçük ya da ondan büyüktür

Bu sayı diğerine eşit değildir denirse şüpheli bir sonuç ortaya çıkar. Çünkü bu durumda sayının diğer sayıdan küçük de büyük de olması mümkündür.⁶¹

⁶⁰ İbn Hazm, *age.*, s.129,131 Bk. İbrahim Emiroğlu, *age.*, s. 170-171.

⁶¹ İbn Hazm, *age.*, s. 130-131. Benzer örnekler için bk. İbn Hazm, “Risaletü Meratibü’l Ulum” *Resail* içinde (thk. İhsan Reşid Abbas), Mısır Trhz, s.72-73.

Sonuç

İbn Hazm, *et-Takrib* adlı eserinde mantık konularını özellikle de kıyası ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. O, söz konusu eserde mantık konularını ele alırken Aristoteles'in takip ettiği sıralamayı takip etmektedir. Yani *Kategoriler*'i "Esmâü'l-Müfred", *Perihermeneias*'i "Kitabul Ahbar", *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topika ve Sofistik* delileri "Burhan", *Retoriği* "Belağat" *Poetika*'yı ise "Şiir" başlıkları altında ele alır. Bu durum onun mantık konusunda Aristoteles'i takip ettiğini göstermektedir. Fakat İbn Hazm, Aristoteles mantığını olduğu gibi kabul etmez. Çünkü o, Aristoteles'in ele almadığı bitişik şartlı ve ayrık şartlı kıyaslar üzerinde de durur, hem yüklemli kıyas ve modlarına hem de bitişik şartlı ve ayrık şartlı kıyaslara dini ilimlerden örnekler verir. İbn Hazm, Aristoteles'in kullandığı anlamdaki kıyasa burhan der. Kıyas kavramını ise genellikle analoji kavramının yerine kullanır. O, İslami ilimlerde analoji ile hüküm verilmesine ciddi bir şekilde karşı çıkar ve kesinlikle iki şey arasındaki benzerlikten hareketle hüküm verilemeyeceğini vurgular. Çünkü ona göre tıpa tıp benzer olan hiçbir şey yoktur. İbn Hazm, analoginin hüküm konusunda kullanılmasına karşı çıkarken burhan olarak isimlendirdiği kıyası daha doğrusu kıyasın şekillerinden çıkan sonuçların doğru hükümler elde etmemizi sağladığı üzerinde durur. O, kıyas konusunu son derece önemsemekte, kesin ya da yüklemli dediğimiz kıyası Aristoteles gibi ele almakta, kıyasın üç şekli üzerinde durmaktadır. Birinci şekil dört, ikinci şekil dört ve üçüncü şekil ise altı moddan oluşmaktadır. İbn Hazm, bazı klasik mantık kitaplarında yer alan ancak Aristoteles'in söz konusu etmediği kıyasın dördüncü şekline değinmemektedir. O, kıyas modlarını örneklendirirken yukarıda ifade edildiği gibi dini ilimlerden özellikle kelimeler ve fıkıhtan örnekler vermektedir. İbn Hazm'ın kıyası işlerken dini ilimlerden örnekler vermesi mantığı karşı var olan ön yargıyı kaldırmak ve mantığın dini ilimlerde de kullanılabileceği göstermek amacıyla kaynaklanmaktadır. Ayrıca İbn Hazm, kıyas konusunu incelerken önerme çeşitlerine ve döndürme konusuna dikkat çeker. Çünkü önermeler olmadan kıyas oluşturulamaz. Ancak doğru sonuç elde etmek için önermelerin çeşitlerini bilmek yeterli değildir. Önermelerin nasıl döndürüldüğünü de bilmek gerekir. Aksi halde kıyas modlarının bazılarında sonuç elde etmek mümkün olmaz.

Syllogism in Ibn Hazm's Logic

Abstract

Syllogism in Ibn Hazm Logic

This paper examines the syllogism in Ibn Hazm's logic. Ibn Hazm, attaches enormous importance to establishing the proof through syllogism which consists of two propositions or premisses and conclusion. Ibn Hazm investigates simple, component and conditional syllogistic. Also he tackles the method of analogy which is called qiyas in Islamic jurisprudence. This sort of qiyas was rejected by Ibn Hazm.

Keyword: Ibn Hazm, logic, syllogism, analogy.

Kaynakça

- Chejne, A. G. , "İbn Hazm of Cordova on Logic", *Jads*, 104, New Haven 1984.
Chejne, A. G. , *Ibn Hazm*, Chicago 1982.

Bingöl, Abdulkuddûs, "Endülüs'lü İbn Hazm'ın Mantığında Dil Konuları" *Felsefe Dünyası*, Sayı 8, (1993)

Demirci, Ahmet , *İbn Hazm ve Zahirlik*, Kayseri 1996.

Abdullah Fadıl İ. , "İbn Hazm'ın Din Hukukuyla İlgili Meselelerde Kıyası Reddedi-
şyle İlgili Notlar" (Çev. İbrahim Aydın) *Usûl-i Din* içinde, İstanbul 1991.

Gazali, *Miyaru'l-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1961,

İbn Hazm, "Risaletü Meratibü'l Ulum" *Resail* içinde (thk. İhsan Reşid Abbas), Mısır
Trhz.

İbn Hazm, "Risaletü'l-Tevfik ala Şari'n-Necat" *Resail* içinde, (thk. İhsan Reşid
Abbas), Mısır Trhz.

İbn Hazm, et-Takrib li'l Haddil Mantık ve'l Madhal ileyhi, (tahk. İhsan Abbas), Beyrut
Trhz

İbn Hazm, *İhkam fi Usuli'l Ahkam*, c. 2, Kahire 1992.

İbn Hazm, *Usûl-i Din* (Çev. İbrahim Aydın) İstanbul 1991.

Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara, 2004.

el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *Mantık*, Lübnan 1980.

Bolay, Naci, "İbni Sina Mantığında Modal Önergeler ve Bu Önergelerin İbni Hazm
Vasıtasıyla İslam Fıkına Uygulanışı" *Uluslararası İbni Sina Sempozyumu Bildirileri*
içinde, Ankara 1983.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1996

Taylay, Necip, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul 1996.

Rescher, Nicholas, *The Development of Arabic Logic*, London 1964.

Yaren, Tahir, *İbn Sina Mantığına Giriş*, Ankara 2003.

Yaren, Tahir, *Kıyasların Yapısı*, Ankara 2003.

V. Vasıf Mustafa, İbn Hazm ve Mevkifuhu minel Felsefe ve'l-Mantık ve'l-Ahlak, Abudabi 2000.

PARMENİDES DİYALOĞUNUN PROCLUS YORUMU ÜZERİNE

Fulya Bayraktar*

*"Onsekiz bin âlem halkı cümlesi bir içinde
Kimse yok birden artık söylenir bir içinde
Cümle bir onu birler cümle ona giderler
Cümle dil onu söyler her bir tebdil içinde..."*
Yunus Emre

Felsefe Tarihi boyunca, tabiattaki bunca çokluğun belli bir düzene bağlı olduğu düşünülmüş, bu çokluğun temelinde yatan düzenleyici bir ilke arayışı sürüp gelmiştir. Tabiattaki ezeli ve ebedî oluş - yokoluş süreci içinde, oluşmayan - yokolmayan bir ilke olduğunu dile getiren filozoflar arasında, kavramlardan yola çıkarak temellendirme yapan Parmenides'in(540-?) ayrı bir yeri vardır. Var olanı temellendirirken Birlik - Çokluk problemini de dile getiren Parmenides'in söyledikleri üzerinde pek çok filozof durmuş, Platon ise "Parmenides" adlı bir diyalog yazarak Birlik - Çokluk problemini ayrıntılarıyla incelemiştir. Aynı problemi inceleyen filozoflardan biri olan Plotinus(203-270) ise, bütün düşünce dizgesine Parmenides'in Bir'ini çıkış noktası yapmıştır.

Proclus(412-485) ise Platon'un Parmenides diyalogu üzerine bir şerh yazmıştır. Bu şerh; Parmenides, Platon, Plotinus sistemleri hakkında bilgi edinebileceğimiz ve Yeni Platoncu metafiziğin bir abidesi olarak görülen bir eserdir. Plotinus ile başlayan yeni Platoncu okulun en önemli temsilcilerinden olan Proclus (MS. 412 - 485), Platon'u takip eden ve yeni bir yaklaşımla onu yorumlayan ve "Orta Çağların Hegeli" olarak tanınan bir filozoftur. Proclus, felsefe tarihinde pek çok açıdan önemli bir yer işgal etmektedir. Zira onun felsefesini incelemek hem Platon ve Aristoteles hakkında bir fikir sahibi olmak, hem Yeni Platoncu felsefeyi tanımak, hem de Hegel ve dolayısıyla onun sağ ve sol öğrencilerini tanımak için bir zemin bulmak imkânını verir. Aynı zamanda, son dönemlerinde de olsa Hellen ve Hellenistik kültürün içinde yetişmiş olması, onun şahsında bu kültürü tanıma fırsatını da verecektir.

Bunların yanısıra Yeni Platonculuk, Türk düşünce hayatı için önemli bir yeri olan felsefi okullardan biridir. Yeni Platonculuğun Divan Edebiyatımızı ve Tasavvuf hareketlerini etkilediği düşünülmektedir.¹

Hem felsefe tarihinde işgal ettiği önemli konum bakımından, hem de kendi kültürümüzle olan ilgisi bakımından Yeni Platoncu okulun bu önemli temsilcisinin; Proclus'un, felsefi sistemine hiç değilse dikkat çekebilmek amacı ile onun Parmenides diyalogu yorumunu konu alan böyle bir çalışmaya yöneldik.

* Dr. G.Ü., Gazi Eğitim Fakültesi.

¹ Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara,1991, s.300-305.

Proclus'un "Parmenides Şerhi"; Parmenides'in, her şeye aşkın olan, ve çok'a öncelikli olan Bir'inden başlayarak, Zenon'un, çoktaki birliği gösteren içkin Bir; Platon'un, her şeyin kendisinden pay alarak varlığa geldiği iyi ideası ve Plotinus'un, hem çoktaki birlik prensibi hem de çok'u aşan ve onu önceleyen bir sebep olan ve her şeyin kendisinden sudür ettiği bir kaynak olan Bir'i hakkında toplu bir değerlendirme sayılabilecek bir eser olarak görünmektedir.

Proclus, M.S. 412' de Xanthos'tan gelen zengin bir ailenin oğlu olarak Constantinople'de doğmuştur. Proclus'un pagan olan ailesi, erdemli kimseler olarak tanımlanırlardı. Proclus yaklaşık 15-16 yaşlarında iken babası onu, meslek edinmesi için Alexandria'ya göndermiştir. Orada Leonas adlı seçkin bir sofistten hukuk ve siyaset dersleri almıştır. 430 yılı civarında Leonas, Vali tarafından Constantinople'e bir görev için gönderildiğinde genç Proclus'u da çalışmalarına devam etmek amacıyla birlikte götürmüştür. Proclus'un bu dönemde hukuk bilgisi yerine felsefe bilgisini geliştirdiği görülür. Bu, Atina okullarından gelen felsefe öğrencilerinin ve hocalarının toplantılarından etkilenmiş olmasına bağlanabilir. Proclus, Alexandria'ya döndüğünde Aristotelesci Olympiodorus'un derslerine devam etmiştir ve daha sonra daha derin araştırmalar yapmak üzere Atina'ya gitmiştir. Proclus Atina'ya gittiğinde Syrianus'un Platoncu okuluna yazılmış ve Plutarch'ın(45-125) öğrencisi olmuştur. Onunla birlikte Aristoteles'in(384-322) De Anima'sını ve Platon'un Phaedo'sunu okumuştur. Bu iki çalışma üzerinde Proclus'un hiçbir yorumu bugüne ulaşmamıştır ancak anlaşıldığı kadarıyla Plutarch, sohbet toplantılarında anlattıklarını yazması konusunda ona ısrar etmiştir. Böylece bu erken tecrübe muhtemelen Proclus'un doktrinini oluşturmasında iyi bir etki yaratmıştır. Plutarch'ın ölümünden iki yıl sonra, Proclus, Syrianus'un yanına taşınmış ve sonraki iki yıl boyunca Aristoteles'in bütün eserlerini onunla birlikte çalışmıştır ve bunu takiben de, Platon'un eserlerini incelemiştir. Proclus, Platon'un eserlerini düzgün bir sıra ile incelemiştir. Syrianus, Alchibiades 1 ile başlayan ve Philebus ile biten, Platon felsefesinin iki zirve eseri olan Timaeus ve Pramenides ile devam eden ve bunu takib eden 10 diyalogdan oluşan bir sıra izlemiştir. Bu sıra içinde Republik veya Kanunları da incelemiş görünmektedir.

Proclus, hocası Syranus'un ölümünden (M.S. 437) sonra, henüz 25 yaşında iken Atina'daki Platoncu okulun başına geçmiş ve 485 yılında ölene kadar 48 yıl boyunca bu görevi sürdürmüştür. Bu süre boyunca, kendisine düşman olan Hıristiyan çevrelere rağmen Atina toplumunda ün kazanmayı başarmış görünmektedir. Zaman zaman politik düşünce topluluklarında yer almış, halk toplantılarına katılmış ve onlara problemleriyle ilgili pratik çözümler önermiştir. Felsefi ve sade konuşmasıyla onları etkilemiş, sulh ve adalet konularında görevleri yerine getirmeleri için onları teşvik etmiştir. Bir ara yerel mezheplerin korunması ve dinsel toplantılar üzerine çalışmak için Lydia'ya gitmiş ve orada politik bir fırtınaya sebep olmuştur. Bütün bu toplum işleri onu kendi işlerinden pek fazla alıkoymamış gözükmektedir. Proclus'un günde 5 ders veya seminer verdiği ve günde 700 satır yazdığı söylenir. Ayrıca filozoflarla birlikte felsefi sohbetlere katıl-

dığı, geceleri ise dînî ibadetlerini yerine getirdiği bilinmektedir. Bu hayatı yaklaşık 69 yaşına kadar bu şekilde sürmüştür. Hayatının son yıllarında sağlığı bozulduğu için artık sadece ilahîler yazmakla meşgul olmuştur. Bu son dönemde okulun liderliğini sadık müridi ve biyografi Marinus ve filozof İsidore ile birlikte yürütmüştür.

Proclus'un ilk olarak elimizde olan üç sistematik çalışması vardır. Bunların daha erken dönemlerde yazılmış olan ikisi; *Elements of Physics*(Fiziğin Unsurları) ve *Elements of Theology*'dir(Teolojinin Unsurları). Daha sonra ise çok başarılı olan şerhleri; *Alchibiades*, *Timaeus* ve *Parmenides* gelir. *Cratylus* üzerine yapılan şerhin ise ancak bir bölümü bugüne kadar muhafaza edilebilmiştir. *Republic* üzerine olan şerhi ise gerçekte diyalog görüntüsünde olan 17 yazısından bir araya getirilmiştir. *Euclid*'in(325-265). *Elementler* adlı eserinin I. Kitabı üzerine de bir şerh yazmıştır. *Phaedo*, *Gorgias*, *Phaedrus*, *Theaetetus* ve *Philebus* üzerine de kaybolan yorumları vardır. *Chaldean Oracles*, geç Neoplatonizmin temeli olan "sacred text" ve *Plotinus*'un *Enneadları* üzerine de şerhleri bulunmaktadır. Ayrıca *Proclus*'un birçok dînî eseri vardır ve bunlar fragmanlar halindedirler, "On the Hieratic Art According to the Greeks", ve yedi tane de ilahisi vardır.

Bizans'ın parçalanmışlığına ve karışıklığına rağmen *Proclus*'un felsefesi dinamik ve daimi entelektüel hareketi ortaya koyan bir sistemdir. *Proclus*, eserlerinde kendi fikirlerini nadiren ortaya koyar. Bunu da genellikle, detaylarda, doğaüstü alemi anlatırken ve evrensel aklın işleyişini anlatırken yapar. Bizim, *Proclus*'u anlamak için, *Proclus*'dan öğrenmemiz gereken şey; en azından *Atina* okulunun (Neoplatonculuğun bir kolu) doktrinini genel olarak gözden geçirmemiz gerektiğidir.

Proclus, doğa ve akıl alanını ve ilahî olan şeyleri içeren, daha önce keşfedilmemiş birçok doktrin yazarı olarak görünmektedir. Çünkü *Proclus*'un aynı anda birçok Formu teemmül edebilen bir ruhlar sınıfının var olduğunu ileri süren ilk filozof olduğu söylenir.² *Proclus* bu ruhlar sınıfını; basit bir sezgiyle her şeyi önceden algılayabilen akıl ile, düşüncede bir formdan diğerine, bir sıra takip ederek geçebilen ruhlar arasında bir geçiş olarak ortaya koymuş olan kişidir.

Şu halde *Proclus*; bağlantılar ve ara antitelerle, çok kapsamlı bir sistem içinde, küçük bir boşluğu doldurmuştur. Bu tarz ara antitelerden, ilk olarak *Iamblichus* ve daha sonra da *Syrianus* bahsetmişlerdir.

Proclus'un zikrettiği; Ruhun aracı sınıfı, *Orpheus*, *Pythagoras*, *Platon*, *Iamblichus* veya *Syrianus* gibi filozoflar tarafından mistik bir temayül ile sahiplenilen bir ruh türü olarak ortaya konulmuş olabileceği gibi, mantıksal bir yapı da olabilir. *Proclus*, statik ve sezgisel olan akıl ile hareketli ve discursive olan ruh arasında, ara bir durumun olabilirliğini gördü. Bu durumda o, yeni antiteler ileri sürmüş olarak görünür.

² J. M. Dillon, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton, 1987, introduction, p. xv.

Proclus'u anlamak için Plotinus'un felsefesinin ana hatlarını kısaca inceleyecek olursak şunları söyleyebiliriz: Plotinus, varoluşu bazı evrelere ayırır. Bunlar aşağıdan yukarıya doğru; Cisim, Ruh, Nous ve bütün bunların kendisinden türediği Bir (ilk neden). Bütün diğer varlık aşamaları Bir'den çıkar, çünkü Varlığın özünde, bir şey yapmak, bir iş görmek, etkin olmak eğilimi vardır. Varolan her şeyde kendini yaymak, kendi dışına taşmak eğilimi bulunur. Örneğin; Ruh'ta cismi canlandırma, Nous'ta ideaları düşünme, Bir'de bütün varlıkları yaratma eğilimleri ve etkinlikleri vardır. Ancak, Bir ile ürettikleri aynı şey değildirler, ürettikleri (daha doğru bir deyişle ondan çıkıp gelenler), onun yansımaları, görünümleridir. Bir'in (belkide Tanrı'nın) etkileyişini anlatmak için Plotinus, güneş benzetmesini kullanır; Bir'i sıcaklık ve ışık yayan güneşe benzetir. Her etkin olma bir ışıma'dır. Bütün var olanlar da gerçek Varlık'ın (Bir'in) ışımastan sudûr etmişlerdir. Ancak Plotinus'a göre bu sudûr, bilinçli bir yaratma değildir, ancak bir ışığın ışımastır. Çünkü Bir'in bilinci ve istemi yoktur. Bilinç ancak Nous, istem de ruh aşamasında ortaya çıkacaktır. Plotinus için, aşamalar dizisi biçiminde oluşmuş bir evren düzeni vardır. Bu aşamalardan her birinin de kendine özgü bir yapısı vardır; bunların her biri kendi başına bir âlemdir; her birinin var oluşu, birliği ve çokluğu kendine özgüdür. Ancak bu aşamalar birbirinin sonucu olarak ard arda dizilirler ve birinin yapısını kavramak için ötekine ihtiyaç duyulur. Bu aşamaların en altında madde bulunur. Madde, cisim dünyası değildir. Çünkü cisim belli bir sureti olandır. Ruhun aracılığı ile idealardan suret alan madde, cisim olur. Maddenin kendisinin sureti yoktur. Madde, İyi'nin tam karşıtıdır. İyi, idealara göre biçimlenmiş olan cisimlerde yansiyabilir fakat salt madde'ye Bir'deki iyi'den hiçbir ışın gelmez. Madde, tam bir karanlık içindedir. Bir'den ışımaya başlayan parıltı, Bir'den sudûr eden bütün varlık aşamalarında azala azala sonunda madde'de tam bir karanlığa varır. Onun için madde Bir'in tam karşıtıdır. Şu halde varlık dizisinin en üstünde salt varlık (Bir), en altında da tam yokluk (madde) vardır. Plotinus'a göre insan da bu varlık düzeni içindedir. İnsan, beden (cisim) ile ruh'tan oluşmuştur. Ruh'un bir cisimle birleşmesi, Ruhun madde'ye batmasıdır, âdetâ bir mezara gömülmesidir. Günah sahibi olduğu için Tanrı'dan kopuşudur. Bu dünyadaki yaşama bir cezadır. Ancak, ruhun maddeye düşmesi zorunludur, çünkü; sudûr'un bir basamağının gerçekleşmesi gerekir. Madde'yi cisim yapan ruh'tur. Gerçi ruhun maddeye düşmesi, ilahî ışığın kaynağına yabancılaşması demektir, ruhun içine düştüğü duyu dünyası akla aykırıdır ancak öte yandan da, idealar'a göre bu dünyayı biçimlendiren de yine ruh'tur. Bundan dolayı da dünya akla uygun ve güzel olabilir. Plotinus sisteminin en özgün başarısı, onun estetiğidir.³ Ona göre, duyuusal bir nesne ideal formunu (logos'unu) duyulur bir biçime getirip gösterebildiği için güzeldir. Son derinliklerine kadar ilahî varlık yayıldığı ve ilahî ışıkla aydınlandığı için bu dünya da güzeldir.

³ Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul,1993, s.136.

Plotinus'a göre Ruhun bir bedene bağlanmaktan kurtulup, duyular üstü dünyaya büsbütün dönmesi imkânı da vardır. Bunun için duyulur dünyadan uzaklaşması ve akılsal âleme yönelmesi gerekir. Ama, ruhun bu dünyada ulaşabileceği en son yükseklik, Bir ile mistik kaynaşmasıdır.

Plotinus'un ölümünden sonra, onun eserlerini yayınlamış olan öğrencisi Porphyrios, hocasının öğretisini anlatmaya, temellendirmeye ve savunmaya çalışmıştır. Onun bir öğrencisi olan İamblikus ise, Plotinus'un felsefesini politeizmin teolojisine temel yapmak istemiştir. Bu yeni Platonculuğun Suriye kolu'dur. Proclus ise Yeni Platonculuğun Atina kolunu temsil eder.

Yeni Platoncu okulları sayacak olursak; yukarıda sözü edilen Suriye okulu ile Atina okulunun yanı sıra Bergama okulunu ve İskenderiye okulunu görebiliriz. Bunun yanısıra bir okul olarak değerlendirmek güç olmakla birlikte bir Latin – Batı Yeni Platonculuğundan söz edilebilir.

Plotinus, tamamiyle aşkın olan bir "Bir", ki o bunu negatif bir şekilde anlatır, ile bir şekilde her şeyin kaynağı olan "Bir" arasındaki farkı çok önceden hissetmiş görünmektedir. Öyle ki; bazı çalışmalarında Logos'u daha ileri, yüksek bir hipotez aşamasına getirmek ve daha yüksek ve daha aşağı ruh şeklinde bir ayırım yapmak eğiliminde olduğunu gözlemleriz. Fakat buna rağmen genelde, Plotinus, antitelerin çoğaltılmasına karşı çıkar.⁴ Bu nedenle oluşturduğu evrendeki boşlukların doldurulması, felsefi bir ilgi uyandırmıştır. Adlarını yukarıda zikrettiğimiz Yeni Platoncu okulları bu felsefi ilgi doğurmuştur. Yeni Platoncu okulların tarihsel gelişimi içinde 3. sırada yer alan ve yeni Platoncu metafiziğin şahı-kasına ulaştığı okul, Atina okulu'dur. Bu okulun en önemli şahsiyeti Proclus'dur. Proclus uzun yıllar boyunca Atina okulunun başkanlığını yapmıştır.

Proclus'un Antik çağın en büyük skolastiği olduğu söylenir.⁵ Skolastik, ad olarak skolastik felsefe'ye ve "skolastik filozoflar" topluluğuna denir. Sıfat olarak ise okulluk, okula ilişkin, okulla ilgili demektir. Bu sıfat okul hocasına, okulda okutulanlara, okulda okutulan felsefelere, okulda doğan, öğretilen ve ölen felsefelere, bunları okutma yöntemlerine, kiliseye bağlı okullarla, yaklaşık X-XVI. yy'lar arasında, üniversitelerdeki felsefe öğretilerine, bu öğretinin konusuna, ona çizgilerine, yöntemlerin, bu öğretimi yapanların zihniyetlerine yüklenebilir. Onun için "Skolastik", yalnız, Kiliseye bağlı okullarda ve Orta Çağda üniversitelerde okutulan, genel olarak, aklın doğal ışığının verdikleriyle tanrısal esinin verdikleri arasında bir uyum arayan, dinle uzlaşmak isteyen, Geneller üzerinde de durmadan kavga eden bu işler için özellikle, Aristoteles gibi yetkili sayılanlara başvuran, bu sırada kıyasla yapılan akıl yürütmeyi yöntem olarak kullanan ve Tanrıbilim sayılan felsefe değildir. "Skolastik" okul felsefesinin yüklemidir.⁶

⁴ J.M. Dillon, Proclus' Commentary on Plato's Parmenides, introduction, p. xvi.

⁵ Copleston, A History of Philosophy, U.S., 1946, Vol. I

⁶ M. Türker Küyel, "Klasik, Skolastik., Modern", Ankara, 1972.

Proclus'un felsefî sistemini, akılsal dünyanın varlığını ve duyulur dünyanın olabirliğini açıklayan bazı temel prensiplerini inceleyerek, anlamaya çalışabiliriz:

Birlik'ten Çokluğun Ortaya Çıkışı

“Bütün bu var olanlar, tek bir nedenden meydana gelir” önermesi Proclus felsefesinin temelidir. Bütün var olanların bir ilk sebebi vardır ve bütün var olan şeyler bir kökün dalları gibidirler. Bazı varlıklar bu köke daha yakındır, bazı varlıklar da daha uzak. Plotinus'dan bu yana bütün Yeni Platoncu felsefenin ilgilendiği temel sorun şudur: Bir çokluk, ve özellikle de varlık seviyelerinin çokluğu, tamamiyle aşkın ve basit olan Bir'den nasıl ortaya çıkmaktadır? Plotinus, buna cevap olarak; kendinden taşanlardan (sâdır olanlardan) etkilenmeksizin taşan(sudûr eden), bitip tükenmek bilmeyen bir kaynak fikrini, **Bir** teorisini öne sürer. Birden sudûr eden evren, bir bütünlüktür ve burada hiçbir boşluğa yer yoktur. İamblikus'dan bu yana bu prensip bizi antitelerin artan çokluklarına götürür. Ancak henadik,⁷ noetik⁸ ve fizik alanların ayrımı aynı kaldığı için temel değil ama her bir temel içindeki onların çokluklarına gideriz.

Sebeb – Sonuç İlişkisi

Bu sistem bir üretim sistemi biçiminde tanımlanabilir. Bu sistemde her bir üreten sebep, kendine benzemeyen yerine, kendine benzeyen şeylerin oluşumunu sağlar. Neden ile sonuç arasındaki ilişki Proclus felsefesinin önemli konularından biridir. Bu noktada Proclus'un bazı önermeleri vardır: “her sebep, uygun ve doğru bir şekilde, sonucunu aşar.”⁹ Bu önermenin alternatifi; sebebin sonuçlarında içkin olmasıdır. Sebeplerin, sonuçlarında içkin olmadığı bir prensip bize, Sudûr Nazariyesi hakkında konuşma hakkı verir. Şu durumda bir üstte olan, altındakini aydınlatır, ve sebepler ürünleri tarafından tüketilemezler. Diğer bir prensip de şudur: “İkincil varlıklardan üretilen her şey, bir öncekilerden ve ikincil olanların da kendilerini oluşturdukları daha önceki prensiplerden meydana gelir.” Her sebep hem kendisinden çıkan sonuçları önceler hem de kendinden sonra gelen pek çok tanımın çıkmasına yardım eder. Bu fikir, bir üst sebebin yararlılığının o andaki ürünlerle sınırlanmasıdır. Örneğin Akıl, Ruhü üretir. Ruhun olmadığı cansız objelerin oluşumunun sebebi Nous iken, madde, var oluşunda, Bir'e bağlıdır. Ayrıca Bir'in, Nous esasının üç ana noktası; Varlık, Hayat, Akıl'dır.

⁷ Henadik alan: Her şeyi içeren fakat kendisi başka hiçbir şeyde içermeyen varlığın, değişimin kaynağı olan; her şeyden bağımsız ilk varlığa, nihaf ve en yüksek gerçekliğe, varlığa gelmemiş ve varlıktan gitmeyecek olan ezeli – ebedî değişmez gerçekliğe yani BİR'e (Hen) ait olan alan.

⁸ Noetik Alan: Duyusal olmayan, saf düşüncenin, aklın (Nous'un) alanı. Ancak akıl ile kavranabilecek olan alan.

⁹ Burada Hegel'in “Nedende olmayan hiçbir şey sonuçta da yoktur” sözünü hatırlıyoruz. (HEGEL, Bütün Yapıtları, Seçmeler, s.127).

Devirli Yaratıcılık

Sebepler, sonuçları tarafından etkilenmediği zaman, her sonuç kendi sebebinden ortaya çıktığı gibi, kendi içinde de belirsizleşir. Herhangi bir prensip tarafından üretilenler hem üretim sebebinin içinde kalırlar hem de ondan meydana gelirler. Herhangi bir prensipten meydana gelen şeylerin hepsi, kendini meydana getirenden ortaya çıkan oluşumlarına bağlı olarak, geri dönerler. Bu doktrin Plotinus'a aittir ve Yeni Platonculuğa temel oluşturmuştur. Bir antite varlığını ancak sebebe geri yansıtarak sabitleyebilir. Bu sebebin iki görevi vardır; hem sonucun üreticisi olması, hem onu mükemmelleştirmesi. Geri dönüş kompleks bir olaydır. Çünkü her bir daha alt sebep, kendi ürününün tersi amaçlı bir hareket sergiler ve kendi sebebine dayalı bir geri dönüş gerçekleştirir. Ve her şey önünde sonunda Bir'e geri döner. Bu, birbirine sebep olma devirli işleminin bir özelliği de tek bir sebebe bağlı farklı seviyelerdeki özlerin sebep teşkil eden seri veya 'zincirlerinin' doktrini olmasıdır. Her düzen bir monad içinde kendi başlangıcına sahiptir ve aynı zamanda koordineli olan bir çokluğa yol gösterir, ve herhangi bir düzen içindeki bu çokluk tek bir monad'a geri taşınabilir. Yine bu görüşe göre; her bir seri'nin yeni şeyler yaratabilen sebebi, kendi farklı özelliklerini bütün serilerle ilişkiye geçirir. Bu nedenle özellikle alt derecelerde sebep bir seri'dir. Her bir antite bir henad zinciri içinde bulunur.

İamblikus ile başlayan geç Neoplatonizmde, Bir'in alanı, henadlar olarak adlandırılan ve daha ziyade zıt görünen antitelerin çokluğu ile zenginleştirilmiştir. Henadlar akledilebilenin ötesiymişcesine, fakat birbirleriyle uyumlu olarak, varlığın bütün sınıflarının ilk prensipleri olarak çalışırlar. Formlar zihin'lerdir, fakat ilk prensipler olmak için yeterince birleştirici değillerdir. Bu nedenle geleneksel Platoncu formlar yeni antitelere ilgi çeker.

Kısaca Proclus'un bireysel antitelerin her bir seviyede önce kendi monadına ve sonra da kendilerinin üstlerindeki monadına bağlanmasını nasıl gördüğüne bakalım: Bu, vücudun tekliği ve çokluğunun yapısı içinde belirsiz yapılara sahip tek bir Tabiat ile uyum içindedir ve tek bir Tabiattan meydana gelmişlerdir. Ruhdan meydana gelen ruh düzeni, ruhların kopyaları, azalır ve yeniden Bir'in kopyalarına geri dönerler. Bir zihin monadı ve tek bir akıl'dan meydana gelen ve ona dönen bir kopya akılsal bir töze aittir. Bu durumda; Bir için henadların kopyası vardır, ve bu henadlar için de Bir ile bağlantılı bir zıtlık vardır. Böylece ortada, esas Bir'e bağlı henadlar, esas Akıl'a bağlı akıllar ve Ruh'a bağlı ruhlar ve evrensel Tabiat'a bağlı tabiatlar çokluğu bulunmaktadır. Proclus Parmenides'in Bir doktrinini incelerken monadlarca yönetilen çoklukların doktrinini de kullanır. Her seviyenin monadı, bütün gerçekliğin Bir ile olan ilişkisi gibi, gerçekliğin kendi yansıması ile ilgilidir.

Participation (İştirak / Pay Alma)

Her bir hipostazın katılan ve katılmayan görünümleri arasındaki ayırım, devirli yaratıcılık işlemine bağlıdır. Bir'in kendisiyle başlayan gerçekliğin her bir

seviyesini esas monadı katılımsızdır. Aynı hipostatik seviyedeki bireysel antitelerin (zihinler ve ruhlar gibi) katılımı vardır. Bütün yüksek antiteler (örn. Akıl), kendilerinden daha aşağı antiteler (bu durumda örneğin ruhlar) ile iştirake girerler. Pay almayanlar, kendilerinden pay alanları üretirler ve bir hipostazın katılıma giren bütün seviyeleri artan bir zıtlıkla katılıma girmeyen antitelere bağlanmışlardır. Katılıma girenle girmeyen arasındaki farkı yaratan hareket, yaratıcılık sürecine izin verirken, daha yüksek antitelerin üstünlüğünü korumaktadır. Proclus'un bu uç realizmi bir hipostazın her bir durumuna cevap olan ayrı özleri ortaya koymasına neden olur. Fakat bunların görünüş olduğunu düşünürsek her şey açıklığa kavuşur. Proclus'un bütün üçlü yapıları aynı zamanda birdirler¹⁰.

Bilkuvvelik – Bilfillik

Bu kavramlar, sebep – sonuç ve ilerleme – geriye dönme kavramlarına dayanır. Bilkuvvelik (potentiality) kavramında güç veya kudret fikri kendiliğinden vardır. Politinus, Bir'in aktif kudreti (potency) ve maddenin pasif kudreti arasındaki ayrıma dikkat çekmişti. Bununla beraber, Plotinus doktrininde başlangıç; Bir olarak tanımlanır. Bunun olası anlamları hem bilkuvvelik hem de kuvve (kudret) dir. Daha sonra Akıl, bir'in bilkuvveliliğinin gerçekleştirilmesi olarak verilir. Potansiyel olarak olan her şey, potansiyel olarak var olan diğer şey ne ise işte gerçekte onun vasıtasıyla gerçeğe ulaşır. Nedensel prensibin varlığı onun kudretini imâ eder ve onun kudreti gerçekleşmeye ulaşmalıdır. Proclus'un Permenides diyalogu yorumunu, bu temel kavramlar çerçevesinde değerlendirebiliriz.

PARMENİDES ŞERHİ

Proclus'un Parmenides Şerhi yedi kitaptan oluşmaktadır. 1. kitapta; alegorik metot incelenir. 2. kitapta; formların alanlarının yapısı ve 3. kitapta; formların yapısı ve varoluşu, nesnelere formlarının olduğu tartışmaları incelenir. 4. kitapta; formların farklı seviyeleri ve formların içindeki ayrıntıların katılımı, 5. kitapta; diyalektik ve özellikle Parmenides diyalektiği incelenir. 6. kitapta; kendinden önce gelenlerin evreni ve Proclus'un evreninin yapısının özetini içeren Parmenides hipotezlerinin ana konusu ve sayısı incelenir. 7. kitapta ise; Nous'un hipostazlarının yapısı detaylı bir biçimde incelenir ve özellikle ikinci hipotez hakkında (negatif) bir yorum yapılır. Proclus; varoluşun bütün serîsini incelemek için ele alınmaya en uygun olan diyalogun Parmenides olduğunu düşünür.

“Bir meselenin münakaşasına girmeden önce ilkin o meselenin durumu etraflı bir şekilde görmek ve o meseleyi çözebilecek metotları açıklamak Aristoteles'ten beri süregelen bir gelenektir.”¹¹ Proclus da bu geleneğe uygun olarak önce diyalogun olduğu ortamı etraflı bir biçimde bize verir ve diyalogun metodu hakkında açıklamalar yapar. Ve daha sonra ayrıntılı bir biçimde diyalogun konusunu inceler. Kısaca önce, diyalogun olduğu ortamı (hem mekan

¹⁰ Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton, 1987. Book I, 628, p. 27.

¹¹ M. T. Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara, 1959, s.vii.

olarak hem de fikrî zemin anlamında) inceler. Sonra diyalogun konusunu ve metodunu inceler. Proclus bu kitapta, diyalogun sitili, Parmenidesci metafizik ve Platoncu metafizik, Syrianus'un öğretisi, mantıksal temrin gibi konularda da genel olarak bilgi verir. Proclus'a göre bu diyalogda evrenin bütün bileşenlerini bulabiliriz. Evreni meydana getiren öğeler şunlardır: Madde, Form, Tabiat (ki bu formu madde ile birleştirir), Ruh, Akıl, ilâhîlik. Proclus, bu alanların hiçbirinde Platon'un seçiminin rastgele olmadığını vurgular. Bu seçim, daima felsefî gerçeği arayan bir gözle yapılmıştır. Ayrıca diyalogda Tabiat'a uygun olan açıklayıcı, araştırmacı ve her ikisinin karışımı olan bir izleme metodu vardır. Argümanlarında ve kanıtlarında diyalogun ruhu vardır ve onun "zihin"i de onun problemleridir. Diyalogun niyeti veya amacı ise iyi'nin başka bir söyleniş biçimi olan Tanrıya benzerlik'tir. Proclus, eserine bir dua ile başlar. Bu duada bütün ilahî hiyerarşiyi; akılsal olan tanrılardan meleklerle, daemona ve kahramanlara doğru, onlara ilişkin olan her bir belirgin karakteristiğe atıfta bulunarak gözden geçirir. Ardından, hocası Syrianus'un öğretilerine atıflarda bulunarak ona duyduğu hayranlığı dile getirir. Ve son olarak da eserini öğrencisi Asclepiodotus'a ithaf eder. Bunlardan sonra uzun uzadıya diyalogun geçtiği yeri ve dönemi değerlendirerek serhine başlar. Bunu yaparken de, diyalogun tüm planını verir. Ayrıca birlik-çokluk, idealar ve Parmenides'in diyalektik metodunu gözden geçirir. Orijinal konuşmanın dört ayrı aktarımına sahip olduğumuzu belirterek bu konuşmaların her birini ayrı bir varlık seviyesi olarak sunar. En sonuncusu en alttakidir. Duyu objelerinin bilgilendirilmesini temsil eder. Cephalus'un dinleyicilerinin belirsizliği alıcının suretsizliğini temsil eder. Bundan önceki konuşma (Antiphon'un konuşması) formların ruha girişlerini temsil eder. İkinci konuşma (Pythodorus'un Antiphon ve arkadaşlarına yaptığı konuşma) varlık skalasına dek uzanır. Formların ruhlara ilerleyişini temsil eder. Proclus, Antiphon'u Ruha bağlar, -Phaedrus mitosundan bildiğimiz gibi Ruh, atlar ve at arabaları ile temsil edilir-.

Son olarak orijinal konuşma Nous'un kendisinin yapısını ve formların gerçek evini temsil eder. Böylece Proclus'a göre diyalogun kişileri ve aktarıcıları bile; formun maddeye ilerleyişinin çeşitli basamaklarını temsil eder, ve her bir seviyenin, kendi üzerindeki seviyeyle olan bağlantısını anlaşılır bir biçimde verir.

Diyalogun kişileri de varlık seviyelerinin simgeleridir. Parmenides, Zenon(490-430) ve Socrates (469-399) sırasıyla, "pay almamış zihin", "Ruh'tan pay almış zihin" ve "bireysel zihin"i temsil ederler. Aşağı doğru inildikçe Pythodorus, ilâhî ruhu zihinsel alandan alan, veya meleklerin sırasını halka açan veya zihinsel alanın aktivitelerini yöneten antiteyi temsil eder. Antiphon, daemonik ruhu temsil eder. Cephalus ve Clazomenealı adamlar ise yukarıdan logoi(akıl) ile doldurulmuş tabiat alanındaki bireysel ruhlardır ve onlar fiziksel dünyaya gömülmüşlerdir. Bu yorumlar boyunca varsayılan metafiziksel planın Yeni Platoncu Atina okulunun sunduğundan daha basit olduğu görülebilir.

Parmenides diyalogu; Parmenides, Zenon ve genç Socrates arasında geçen bir konuşmanın aktarılması biçiminde sunulur. Diyalog, Zenon'un, hocası Parmenides'in

öğretisini desteklemek için yazdığı bir kitabı okuması üzerine Socrates'in sormuş olduğu bir soru ile başlar. Bu sorudan anlaşıldığı üzere Zenon, varlığın Bir olduğu görüşüne karşıt olarak, varlığın çok olduğunu ileri sürenlerin karşılaşacakları güçlüklerden bahseder. Zenon, eğer şeyler çok iseler, aynı şeyin hem benzer ve hem de benzemez, hem eşit hem de eşit olmayan olacağını ve genel olarak da bunun dünyadaki düzenin ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanacağını ve her şeyin karmaşaya sürükleneceğini göstermek ister. Proclus bu fikre katıldığını ifade eder. Çünkü Proclus'a göre; varlık hem bir hem de çok olmamalıdır, her monad kendisine karşılık gelen bir çokluğa sahiptir ve her çokluk uygun bir monad içinde kavranır. Fakat, bununla birlikte çokluğun temeli monada bağlandığı ve o olmadan var olamayacağı için Parmenides ve Zenon, temele "Bir (olan) Varlığı" olarak dikkatlerini monadın akıl yoluyla kavranamaz birleştirici nedenselliği üzerinde yoğunlaştırmaktaydılar.

Daha diyalogun başlangıcından itibaren Proclus, Platonun sistemini Yeni Platoncu bir anlamlandırmayla aktarır. Örneğin; Elealı Parmenides ve Zenon'un Atina'ya gelmiş olmasını; varlık seviyelerinde bir üst seviyede bulunanın kendisini daha aşağıdakilere açma eğiliminin bir sembolü olarak değerlendirir. Ayrıca, ikinci dereceden bütün varlıklar daima kendilerinden üstün olan varlıklara tâbidirler; bu nedenle bütün şeyler, tek bir zihin olan Parmenides'e ulaşmak için çabalarlar. Diyalogdan direkt olarak anlaşılması çok güç görünen, "Bir ve çok"un ilişkisi konusunu kendi bakış açısıyla, Bir'den sudûr eden varlıklar, bunların seviyeleri ve birbirleri ile olan bağlantıları olarak gösterir ve ayrıntılı bir açıklama yapar. Proclus'a göre diyalogda; içlerindeki yukarı çıkma kapasitesine kendini bağlayarak yukarı çıkmak isteyen ruhlara güç ihсан eden ilahî düzenin bir taklidi vardır. Çünkü ruhlar için kurtuluşu aramak, memnuniyet ve gâilesizlik, daha yüksek güçlerin ihşamıdır, daha aşağıdakilerin değil. Çünkü kendisi tam bir endişe içinde olan bir kişi gâilesizliği başkasıyla paylaşamaz. Memnuniyetini ve iyi dileklerini de paylaşamaz. Bu nedenle ancak tanrılar ve onlardan sonra varlığın ilahî sınıfları ve onlardan sonra da iyi insanlar mutluluk ve iyi dileklerin kaynaklarıdır. Ancak bu iyilikleri alabilmek için ruhlar buna istekli olmalıydılar. Ve kendilerini daha yüksek güçlerden gelen yardımlara açık tutmalıydılar. Mükemmel olmayan kendini, ancak mükemmele lâıyk olarak ona bağlayabilir¹².

Diyalogda (126 b), Cephalus'un Antiphon'un adını sorması ve onu hatırlaması ise Proclus'a göre ruhun doğumundan itibaren sahip olduğu unutmayı sembolize eder. Öğrenmek isteği isim ise şeyin varlığının sembolüdür. Kendiliğinden olan varlıklar kendilerini bilirler, fakat diğer varlıklar bilgiyi kendilerine üstün olanlardan alırlar. Üstün varlıklar, almak isteyenler kendilerini hazırladıklarında, vermeye hazırırlar. Proclus, diyalogun bütününün, basit semboller kullanarak bir metafizik öğretiyi şematize ettiğini söyler, ve bu şemayı gösterebilmek için bütün detayları titizlikle incele. Ona göre diyalogdaki detayların cüz'ilerden görünme doğru gelişimleri, görünürden görünmeze doğru olan gelişim gibidir.

Proclus, diyalogun metafizik konuların yanı sıra bazı ahlâkî yargıları da verdiğini belirtir. İyi insanlar daima hareketlerini sözleriyle uygun hâle getirmelidirler, soy-

¹² Proclus, Commentary on Plato's Parmenides, Book I

luluk ve erdem, sözde kalmamalı, davranışlarla sergilenmelidir. Ruhlar, arkadaşlık ve değerli beraberliklerle mükemmelleşir. Proclus'un bu yargıları ilk bakışta dikkat çekmeyen detaylardan çıkardığını göz önünde bulundurmak, Proclus'un şerhinin Parmenides'i anlayabilmek için getirdiği rahatlığı görmemiz için yeterli olacaktır. Bunların yanı sıra, Proclus, metni, fiziksel bakış açısından da değerlendirir. Diyalogdaki kişiler tabiatın öğrencileri ve tabiat güçlerinin benzerleri gibi ruhtaki dyaddan pay alırlar. Ve böylece tabiatı hareket ettiren güçlerle birleşirler. Formların üçüncü tezahürü tabii güçlere dağıtılmış gibi görünen ruhların akıl prensipleri tarafından meydana gelir.

Bu temaları bırakarak, tekrar diyalogun metafizik yorumuna dönecek olursak; Proclus'a göre; diyalogdaki bütün karakterlerin, Parmenides üzerinde yoğunlaşması, şeyler hakkındaki derin bir gerçeği gösterir. Bütün çokluklar, varlığın bütün seviyeleri, tanrısal sebeplere bağlanırlar, ve bu gerçek, Antiphon, Pythodorus, Zenon ve Parmenides'in arka arkaya zikredilmeleri vasıtasıyla okuyucuya gösterilmiştir. Diyalogun Panathenea şöleninin yapıldığı sırada oluşması ise, şehirlerini koruyan tanrıçanın etrafında organize olmuş köylerin çokluğunun birleşmesi vasıtasıyla, birleşmeye bir örnek olarak alınabilir. Zaten diyalogun amacı da budur: yani, bütün şeylerin nasıl Bir'e bağlı olduğunu ve nasıl her bir şeyin kökeninin onun içinde olduğunu göstermek, ayrıca Bir ile çok olanlar arasındaki ilişkiyi kavramaya çalışmak. Proclus'a göre; argümanın okunuşu boyunca Parmenides'in orada bulunmaması, fakat tam argümanın okunuşunun tamamlanacağı sırada gelmesi, en yüksek ilahi sebeplerin, altlarında bulunan varlıklara, daha önce değil de, ancak o varlıkların üstünde bulunan diğer varlıklardan pay almaları tamamlandığında kendilerini açıklamalarının bir sembolüdür. Çünkü aradakilerden pay almayan varlıklar nasıl birincil olandan pay almak üzere yukarı çıkabilirler? Parmenides burada, ilâhî alana veya zihinsel alana (Bir olana) benzerdir ve tanrısal olan her tür sıralı düzende ve tanrıların her birinde vardır. Her şey ilk olana ulaşmadan önce bir üstündeki ile temasa geçer ve bunu henüz hayatın pazarındayken¹³ yapar. Şu halde bu metafizik yorumu Proclus'un sözleriyle özetleyecek olursak; varlık, bir ile birlik içerisindedir, hayat veren akıl ve ruhların akılsal gücü oradan çıkıp çokluğa doğru ilerler; ve çokluk birliğe geri döner, ve ortadaki düzeyde ilkenden daha fazla çokluk olur. Çünkü orada bütün şeyler birlikler olarak var olurlar; çünkü bütün akıl prensipleri ve güçleri kendi kendine yeterlidir, her biri bağlı bulunduğu ve bir ile birleşen kendi çokluğunun lideridir. Bunu bütün şeylerin temel monadına yükselinceye kadar yaparlar. Aynı şey katılımı olan fakat evrensel olan akıl için de söylenebilir; her bir partiküler akıl evrensel ve katılsız akılda birleşir. Biz kişiliğimizi ancak şu seviyelere benzer seviyelere çıkarak buluruz, biri Bir (olan) varlık, diğeri Hayatın düzeni, bir diğeri de Aklın düzeni'dir. Proclus'un şahsiyetle ilgili başka yorumları da vardır. Diyalogda (127 b) Parmenides'in dış görünüşünün tasviri, aslında onun şahsiyetinin ve ruhunun sembolüdür. Çehresi, onun hayat tarzının bir sonucu

¹³ Burada bu âlem kastediliyor. Bu sözler bize, kendi kültürümüzden "bu dünya bir ulu şâra benzer" dizesini hatırlatıyor.

olarak mutluluk vericidir. Çünkü iyi insanlarda ruhun yüceliği bedene yansır. Parmenides'in yakışıklı bir adam olarak tasvir edilmesi ise onun ruh gözünün akılsal güzelliğe ve bütün şeylerin temeli olan İyi'ye ve ondan pay alan her şeyi iyi yapan İyi'ye doğru yöneldiğini belirtir.

Bu şerhde Proclus, Parmenides diyalogunun detaylarından hareketle bize, hem Platon'un sitili ve hem de onun metafizik şeması ve Bir'den sudür eden varlık seviyeleri hakkında genel bir bilgi verir. Bir'den sudür eden bu çokluğun Bir ile olan ilişkisi bir çeşit pay alma (participation) olarak tanımlanır. Proclus, bu pay almanın nasıl olduğunu da incelemeye çalışmıştır.

Proclus, pay almanın yanı sıra formların farklı seviyelerini de inceler. Bu incelemeye, Parmenides'in, Socrates'e (130 e) hangi birimlerin formlarından pay aldığına dair sorduğu soru ile başlar. Proclus'a göre, Parmenides İdealar Teorisini yıkmak için çabalamaz. Gerçekte amacı Socrates'i, kendi teorisini daha mükemmel bir biçimde söylemesi için provoke etmektir. Bunu da evrensel olandan başlayarak daha partiküler ve atomik varlık türlerine ve son olarak da bir form şeklinde oluşmamış fakat bütün varlıkların, Bir (olan) Varlığın monadından meydana gelmiş olanlara doğru gelerek yapar. Proclus, ancak bu hiyerarşiyi açık açık oluşturduktan sonra iştirak problemini daha iyi bir şekilde düşünebilme durumuna geleceğimiz kanaatindedir. Buradaki iştiraki anlatabilmek için pek çok örnek kullanılmıştır. İki aynadaki yansımadır: Bu durumda, şekil ve onun parçalarının görelî durumları, muhtevanın görüntüsünün aynanın yüzeyinde görünmesine sebep olur. Böylece alıcı madde, tabiri caizse kendini belirginleştirerek, aklın ustalığı ve Demiurge'dan önce onun idealarıyla doldurulur. Formlara iştirak konusunda sık sık başvuru ikinci benzetme; balmumuna mühür basma benzetmesidir. Proclus bunu çok kaba ve fiziksel bulur. İştirakin vuku bulması için sadece formların etkili gücüne değil ayrıca önünde sonunda oluşacak madde ve varlıkların iştahasına da gereksinim vardır. Proclus, maddenin alma eğiliminin çeşitli sebepleriyle bu dünyadaki varlıkların seviyelerinin dereceleri hakkında bilgi verir. Proclus Demiurgic failin seviyelerini dörde ayırır. Baba, Baba-Yaratıcı, Yaratıcı-Baba ve Yaratıcı ve bunların her biri ayrı görevler yaparlar. Kendisi üzerine bir form verilmeden önce, ilk olarak madde bizatihi olarak kendi varlığı için, Baba veya ilk sebebe bağlıdır. İkinci basamak formların izlerinin maddesine girişidir. Üçüncü basamak ise; tek ve evrensel paradigma ile uyum halinde olan bütünlerden oluşturulmuş bir bütün olarak Kozmoz'dur ve sonuncusu düzenli şeylerin kendi cins ve nev'ileri içinde kendi kendilerini oluşturmasıdır. Böylece madde, bölgelendirmenin çeşitli derecelerine bağlı olur ve tabiatın çeşitliliği konusunda dikkate alınabilir.

Proclus, bu çok basamaklı oluşma süreci ile, Platon'un felsefesini formüle etmektedir. Elbette ki, bununla, madde üzerine form verilmesinin sırrı açıklanamaz fakat bu formüle edilmiş bize tartışılabilme imkanı sağlar.

Proclus daha sonra, Formların katılımının üç sebebini verir, bütün şeylerin kendisine yöneldiği İyi, Formların kendi yaratıcı güçleri ve bireysel madde

kaplarının alabilirliği. Platon, ilk Formlar duyu objeleri yoluyla bütün durumlardan pay alıyormuş gibi ortadaki şeylerin Formlarda yer aldığını söyler. Proclus'a göre; düzgün olarak verilen isimler öncelikle formlardan gelir ve sonra da o formlara katılan eşyadan gelir. Proclus, formlarla ilgili bu kısa girişi yaptıktan sonra, Parmenides'in bütünler ve parçalar olarak Formlara iştirak ile ilgili problemlerine döner. Diyalog'da (131 a) Parmenides'in Benzerlik, Büyüklük, Güzellik ve Adalet kavramlarına deyinmesi üzerine Proclus, bu kavramları tanımlamaya çalışır. Eşit ve Büyük, fiziksel kavramlardır ve güzel ile adalet de maddesel niteliklerin arasındaki ilişkiyi ve maddesel nitelikleri gösterirler. Ancak Formlar seviyesinde başka bir anlam ifade ederler. Proclus, Benzerliği; onları mükemmelleştirerek ve tamamlayarak ikincil şeyleri birincil yapan bir güç olarak tanımlar. Büyüklük; kendi özel sınıfı içinde herhangi bir şeye üstünlük veren olarak sunulur. Güzellik; simetri, birlik ve Formların mükemmelliğinin cazibesidir ve Adalet; Formların kendi üzerine düşen görevlerini yerine getirme sebebidir¹⁴.

Daha sonra Proclus, diyalogda tartışılan (130 a-e) bütün şeylerin formları olup olmadığı ve iştirak modunda Bir'in olup olmadığı sorusu üzerinde durur. Proclus, her şeyin formu olmadığını kabul etmekle birlikte teorinin bütünüünün yıkılmasını reddeder. Çünkü ona göre, Formda yer alış, bütün ya da parçada yer almadan farklı bir biçimde olmaktadır. Proclus'a göre bu nedenle Parmenides, daha başka iştirak (pay alma) biçimlerinin olup olmadığı sorusuyla Socrates'i uyandırır. Proclus'a göre Parmenides'in amacı yıkıcı değildir, maeutic'tir. Proclus, pay almanın nasıl olduğu sorununu çok ayrıntılı bir biçimde inceler. Ona göre; maddesel bir nesne Formun bütününden pay almaz. Örneğin Güzellik. Çünkü hiçbir yerde sebeplenmiş objeler kendi sebeplerinin bütün gücünü soğuramazlar. Fakat öte yandan, bu şeyler bir takım özelliklere sahip oldukları için, örneğin adalet veya güzellik, bu özellikleriyle kendi yapıları içinde ideal Adalet ve Güzellik ile karakterlendirilirler. Bu sebeple şeylerin bütünden pay aldıkları söylenebilir, parçadan değil. Proclus için paradoks maddesel olmayan antitelerdeki pay alma ile maddesel olanlardakinden tamamen farklı olmalarının belirlenmesiyle çözülmüştür. Böylece ikincil şeyler hem bütünden hem de onlara tekabül eden Formların bölümlerinden pay alırlar. Daha sonra Proclus, Socrates'in gün ışığını örnek alarak (131-b) her bir formun aynı kalarak başka şeyler üzerinde kendini arz etmesini anlatması konusunu ele alır. Proclus'a göre Parmenides, Socrates'i gün örneğini kullanarak formun özdeşliğini ve birliğini sürdürmediği için düzeltir.

Esas olarak Proclus, bu eserde, Parmenides'in Büyüklük, Eşitlik ve Küçüklükten pay alma problemi ve Socrates'in parça ve bütünle ilgili olarak karşılaştığı sorunları bir bütün haline getirir. Proclus'a göre; Parmenides burada sadece maddesel olmayan formlardan pay almanın ayrı olarak izah edilmesi gerektiğini ve bu fikirlerin akılsal âlemden bizim içinde olduğumuz dünyadan daha farklı kuvvetlere sahip olduklarını öğretir. Akılsal olanlar arasında Büyüklük; herhangi

¹⁴ Proclus, Commentary on Plato's Parmenides, Book IV

bir şey üzerinde kendi aşkın mükemmelliğini göstermedir. Ve zihinsel veya vital ya da fiziksel olabilir. Eşitlik, bütün şeylerdeki harmoni ve oranın sebebidir, ve Küçüklük, aşağıda oluşluğun sebebidir. Böylece bu formlar, Güzellik ve Adalet gibi, formlar alanının yapısal prensipleri olurlar. Bütün şeyler düzenlerini bu formlar üçlüsünden alır gibi görünürler, çünkü üstün varlıklara daha çok üstünlük sağlarlar, ikincil olanlara bir alt olma kılıklarını sağlarlar ve aynı grup içinde yer alanlara paralel sınıflar sağlarlar. Her bir seri, üç "an" a ihtiyaç duyar, -fazlalık, eksik ve eşitlik- eğer her form, bütün varlıklar seviyesinde, ikincil ve esas varlıklar arasındaki ayırımı koruyabilen bir sudür'a sahip ise onu meydana getiren bu üçlüdür. Böylece, Proclus, Platon'un organizasyonun prensipleri olarak sunduğu Büyük, Küçük ve Eşit gibi formları için bir kullanım yolu bulmuş olur.¹⁵

Parmenides diyalogunda dikkate değer bir nokta da; Platon'un pay alma ya da ilk örnekler görüşlerini yeterince temellendirmediğini belirterek Aristoteles'in ileri sürdüğü üçüncü adam kanıtının bu diyalogda yer almasıdır. Proclus'a göre; bir önceki kanıt formlardaki iştirakin fiziksel bir yapı olmadığını göstermek için oluşturulmuş olsa bile, bir basamak ileriye giden bu kanıt aşkın formlara iştirakin, içkin formlara iştiraktan veya kendi iştirakçileri ile ortak bir elemente sahip olan maddedeki formlardaki iştiraktan farklı olduklarını göstermek içindir. Proclus, Aşkın formlar için "karşılıklı olmayan birleşme" olarak tanımlanabilecek partiküller ile ilgili bir ilişkinin varlığını varsayar. Ona göre; Formlar kendi iştirakçileriyle bir anlamda müşterek halde bulunurlar ama başka bir anlamda da onlarla müşterek halde bulunmazlar. Formlar, iştirakçilerini kendi özleriyle aydınlatırlar, bu bakımdan formlar iştirakçileriyle müşterek halde bulunurlar, fakat onlar aydınlatılmış olanlarla bir karışım meydana getirmezler. İşte bu bakımdan da onlarla müşterek halde bulunmazlar. Öyle ki; bu durumda onlar, zatları bakımından değil, fakat kendilerinden çıkıp gelen şeyler bakımından bir nevi benzerlik arz ederler. İşte bu nedenle, hakikaten, denilebilir ki Formlar işte bu yollarla, kendilerini kabul eden bu antitelerle bir nevi birleşirler ama bu birleşme tam anlamıyla bir birleşme değildir, daha ziyade, bir terime katılanların birincileyin ve ikincileyin katılmış olmaları nev'inden bir birleşmedir. Gerçek bir Form bir düşüncedir (noema), fakat öncelikle zihnin gerçek anlamdaki düşünce süreci (noesis), yani asıl zihin, ki orada hem gerçek varlıklar düşüncedir hem de düşünceler gerçek varlıklardır.¹⁶ Bu düşünceler Ruh içinde, alt seviyede varlığa gelirler, ve bu düşünceler bireysel duyu-objelerinden gelen yansımaların sonucunda ruhun içinde hâsıl olan şeyle karıştırılmamalıdır. Görülüyor ki Proclus'a göre; Socrates, formların yapısı ile ilgili doğru bir fikre ulaşmıştır fakat sadece Ruh düzeyinde. Proclus'a göre düşünce; bir düşünce objesi hakkında olmalıdır ve düşüncenin bu nesnesi düşünceden ziyade form olacaktır. Proclus bunu bir problem olarak görmez, fakat akılsal düzeyde formlar hakkında bir gerçeğin aydınlanması olarak görür. O halde, eğer düşünmek, sadece bizde değil, fakat aynı

¹⁵ J. M. Dillon, Commentary on Plato's Parmenides, Book IV, introduction, p.200.

¹⁶ "Nesne maddi kabuğundan soyulduğunda düşüncedir." (Hegel), W.T., Stace, Hegel üzerine, s.200.

zamanda ilahî ve gerçek zihnin içinde de bulunan düşünce objesi hakkında ise, açıktır ki düşünce objesi düşünceden önce gelir ve düşünce objesi karşısında düşünmek sayesinde ki ruhtaki akıl prensibi de düşüncedir (899). Proclus, Parmenides'in (132 d-e) yaptığı; eğer imaj bir kopya ise bu kopyalar imaj ile benzer olmalıdır, itirazının yanlışlığını gösterir. Bir fotoğrafın, o fotoğrafın çekildiği asıl şey ile olan ilişkisi, o aynı asıl'ın çekilmiş diğer fotoğraflarıyla olan ilişkisi ile aynı değildir. Bu fotoğraflar aynı aslın genel özelliklerine sahip olan kopyalar olma hasebiyle birbirlerine benzerler, fakat asıl'ın ve fotoğrafın, üçüncü bir şeye benzemeleri sebebiyle ortak özelliklere sahip olduklarını söylemek saçmadır. Bunun dışında Proclus, her seviyede Parmenides'in yıkıcı delillerini, hakikatın maieutic bir açıklanması şekline dönüştürmüştür. Böylece de bize, hem Parmenides'in delillerini, hem Socrates'in açıklamalarını daha iyi kavrama imkanı verir. Proclus için genel mesaj; kendine uygun olmayan yapılarda ortaya çıkan akılsal şeylerin anlaşılması imkansızdır, ve kendi yer ve varlığına saf zihinde sahip olan bu şeylerin, düşüncelerini arındırmamış olanlara kendilerini göstermeleri söz konusu değildir.

Görülüyor ki Proclus'un *Parmenides Şerhi* her şeyden önce, yalnızca bir *Parmenides* şerhi olarak değil, aynı zamanda Yeni Platoncu metafiziği anlatan bir eser olarak değerlendirilmelidir. Çünkü Proclus, Platon'un sistemini anlatmak için Yeni Platoncu bakış açısını ve terminolojiyi kullanmıştır. Platon, Parmenides diyalogunda; "idealar âlemi ve duyular âlemi birbirinden ayrı olduklarına göre, bunlar nasıl birbirleri ile temasa gelmektedirler", sorusunu sorar ve duyular âleminin idealar âlemine iştirak ettiği, duyular âlemindeki bir şeyin idealar âlemindeki ideasına iştirak ederek varlığa geldiğini söyler. Ancak bu iştirak nasıl gerçekleşmektedir sorusu, tatmin edici bir cevap bulamaz. İşte Proclus, bu sorunun cevabını, Plotinus'tan gelen Sudûr Nazariyesi ile verir. O, Platon'un verdiği bütün detayları kullanarak, Sudûr Nazariyesini açıklamaktadır. Proclus, Parmenides diyalogunun bütün detayları üzerinde titizlikle durmuş, ilk bakışta okuyucuya yalnızca detaymış gibi görünen her cümlemin, aslında Platon metafiziğini açıklayan bir benzetme olduğunu göstermiştir. Proclus'un açıklamaları sayesinde; aynı zamanda hem Platon felsefesinde iyi ideasından başka bir şey olmayan Parmenides'in Bir'i, hem de bu Bir'i çok başka bir yorum için çıkış noktası yapmış olan Plotinus'un Bir'i hakkında bir fikir sahibi oluruz. Ayrıca Plotinus'un Bir'den sudûr eden bütün diğer varlık seviyelerini ve hattâ Plotinus sisteminde bulunmayan fakat Yeni Platoncu metafiziğe Proclus tarafından geliştirilmiş olan bazı ara antiteleri ve bütün bu seviyelerin oluşturduğu serfinin temel olduğu Yeni Platoncu metafiziği de bu Şerh içinde bulabilme imkanı vardır. *Parmenides* diyalogunun, Platon'un idealar öğretisini sorguladığı diyalog olduğu malumdur. Fakat genel olarak düşünülenin aksine Proclus, bu diyalogda Parmenides'in Sockaret'e karşı ileri sürdüğü bütün delilleri, Socrates'in delillerini çürütmek için ileri sürmediği kanaatindedir. Proclus'a göre Parmenides'in amacı, Socrates'in görüşlerini daha iyi temellendirebilmesini sağlamaktır. Şu halde,

Parmenides diyalogu için Platon'un idealer öğretisini tashih ettiği diyalog demek yerinde olacaktır. Proclus, zaman zaman, yalnızca metni yorumlamakla kalmaz, fakat aynı zamanda metne müdahale eder. Parmenides'in soruları karşısında güç duruma düşen Socrates'in verdiği cevapları bazen yetersiz bulur ve vermesi gereken daha uygun cevaplar olabileceğine dikkat çeker. Proclus'un bu kurgusu ile diyalog, aporetik olmaktan biraz daha çıkmış gibi görünür. Proclus, Şerhinde, diyalogda ayrıntılı olarak ele alınmamış olan Zenon'un görüşlerine de yer verir. Öyle görüyor ki yalnızca diyaloga bakarak fark edemeyebileceğimiz bir fikir bütünlüğü içinde; Parmenides, Zenon ve Platon'un sistemlerini anlatmaktadır.

Bir felsefe sisteminin incelenebilmesi için, öncelikle, onun oluşmasına imkan veren temel soru veya problemleri kavramak ve bunlara getirilen çözüm denemelerini bu sistemin bütünlüğü içerisinde değerlendirebilmek gerekmektedir. Proclus da Parmenides diyalogunda karşımıza çıkan ve Platon'un metafiziğini oluşturan problemler ve bunların çözüm denemelerini sistemin içinde değerlendirmiş, bunun yanı sıra kendisi bu problemler için bazı çözüm denemelerinde bulunmuştur.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Proclus'un Parmenides Şerhi; hem Parmenides diyalogunun problemlerine dikkat çekmesi, hem de fark edilemeyecek kadar küçük detaylara gizlenmiş metafizik benzetmeleri ortaya koyması açısından *Parmenides* diyalogunu anlayabilmek için önemli bir yardımcı eser, Yeni Platoncu metafiziği anlatan bir temel eser olarak düşünülmelidir.

ABSTRACT

On The Proclus' Commentary On Plato's Parmenides

Proclus (A.D. 412-485), one of the most important representatives of the Neo-Platonic philosophy, examines Plato's *Parmenides* in a wonderful metaphysics monument, "Commentary on Plato's Parmenides." This dialogue is considered to be an important opus in Plato's philosophy due to the fact that he himself questioned his "Idea theory". Proclus, in his commentary analyses the dialogue, *Parmenides*, perfectly dealing with each and every detail. He points out that the sentences which the reader initially thinks that they are only details are actually an analogy which exemplifies Plato's metaphysics. However, while interpreting Plato's metaphysics, Proclus with the influence of Plotinus, provides the reader with the Neo-Platonic metaphysics, especially the knowledge about the emanation theory. Proclus examines the stages of emanation, and how plurality participates in the "One". He also considers the relationship between plurality and the "One" which is a unifying principle beyond plurality. Finally; Proclus' Commentary on Plato's Parmenides, constitutes a cornerstone describing the Neo-Platonic metaphysics as well as a significant opus towards understanding Plato's philosophy.

Keywords : Proclus, Neo-Platonism, Parmenides, Plato, One-Being

Kaynakça

- Copleston, A History of Philosophy, Volume I, Paulist Press, United States, 1946.
- Great Books of the Western World, Volume 7(Plato), Encyclopaedia Britannica, U.S., 1952.
- Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, İstanbul, 1993.
- Hegel, G. W. F., Bütün Yapıtları (seçmeler) 1, (çev. Hüseyin Demirhan), Onur Yayınları, Ankara, 1976.
- Köprülü, Fuad, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991.
- Plato, The Dialogues of Plato, Translated by, B. Jowett in Four Volumes, V. II., Oxford University Press, 1964.
- Platon, Parmenides (çev. Saffet Babür), 2. Basım, İmge Kitabevi, Ankara, 1996.
- Proclus, Commentary on Plato's Parmenides, Translated by Glenn R. Morrow, John M. Dillon, Princeton University Press, 1987.
- Türker Küyel, Mübahat, Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, A.Ü. D.T.C.F. Yayınları, Ankara, 1959.
- Türker Küyel, Mübahat, "Klâsik, Skolâstik, Modern," I. Sempozyum Klâsik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1972.

SAĞDUYU ETİĞİ: THOMAS REID'DE AHLÂK DUYUSU VE ÖDEV KAVRAMI

Aynur İlhan Tunç*

Giriş

Değer yargılarının mantıksal yapısına yönelik en kapsamlı açıklama 20. yüzyılın ortalarına doğru Mantıkçı Pozitivistlerden gelmiştir. Bunların yaklaşımına duygusalıcı kuram denilmektedir. Ama bu kuramı da içine alan daha genel bir yaklaşım öznelciliktir (subjectivizm). Öznel ahlâk anlayışının temelleri 18. yüzyıla David Hume'a (1711–1776) kadar götürülebilir.

18. yüzyıl İngiliz düşüncesinde egemen özellik olan felsefi kuşkuculuğa ve ahlâkî göreciliğe karşı, sağduyu felsefesi farklı yaklaşımlarla felsefede savunulmaya devam etmiştir. Bu yaklaşımlardan biri Thomas Reid'in, (1710–1796) Hume'un kuşkuculuğu ve duygucu ahlâk görüşüne karşı geliştirdiği sağduyu felsefesi ve sağduyu etiğidir.¹

Thomas Reid, İskoç Sağduyu Okulu (Scottish School of Common Sense) kurucusudur. Glasgow Üniversitesine ahlâk felsefesi profesörlüğüne atandığı 1764 yılına kadar Abeerden King's College'de ders verdi. Glasgow'da selefleri Adam Smith ve Francis Hutcheson'dan daha fazla tanınmıştır. Reid, üyeleri arasında George Campbell, John Stuart, Alexander Gerard ve James Beattie'nin bulunduğu "Wise Club" isimli Abeerden felsefi topluluğunun kurucularındandır. Onun ilk önemli çalışması olan "Sağduyu Prensipleri Çerçevesinde İnsan Zihnine Yönelik Araştırma" (An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense) 1764, David Hume'un ilgisini çeken bir eserdir. Reid, felsefe alanında sağduyuya başvuran ilk filozof değildir. Berkeley ve Butler (1692–1752), özgür irade ve algı tartışmalarında Reid'e öncülük etmişlerdir. Fakat Reid'i ayrı kılan özelliği, tüm doğrulamanın kendilerine dayandığı kabul edilen sağduyu ilk prensiplerini bir araya getirerek, sistemleştirmesi ve bu statüleri için gereken ölçütleri sağlamasıdır.

Reid'in felsefesi, kıtada Descartes'la (1596–1650) başlayarak öğrencileri yoluyla devam eden ve Ada'da (Britanya) ampiristler (Locke (1632–1704) ve Hume) tarafından "idealar teorisi" adı altında sunulan görüşe karşı verilen bir sağduyu mücadelesidir. Reid kendi döneminin ahlâkî şüphecilik probleminin temelini epistemolojik şüphecilikte görür ve her iki alana cevap olarak sağduyu felsefesini ileri sürer. Bu çabasının

* Dr. YYÜ. Eğitim Fakültesi, İlköğretim Bölümü.

¹ A Campbell Fraser, *Thomas Reid*, UK., 1998, s. 11.

da Reid, G. E. Moore gibi Hume'u eleştirmekle kalmaz, daha açık bir görüş ortaya koyar.²

Reid çoğu felsefe tarihi kitaplarında ve felsefi tartışma kitaplarında kendi felsefesini, Hume'un şüpheciliğini çürütme yoluyla geliştiren olumsuz bir felsefeci olarak sunulmaktadır. Fakat gerek David F.Norton (1840–1905)'un ve gerek Paul Wood (1815–1900)'un çalışmaları, Reid'e yönelik bu haksız görüşü ortadan kaldırmıştır. Reid'in sağduyu felsefesi, dar anlamda Hume şüpheciliğine bir cevap olarak çok önemli olsa bile, onun felsefesi, tüm elyazmaları incelendiğinde, ancak çağdaş felsefe alanında hak ettiği yere ulaşır.³

Reid'in sağduyu felsefesi yakın zamana kadar akademik çevrelerde çok az ilgi görmüştü. S.F.Barker ve T.L.Beauchamp'a göre, "...Felsefe tarihçileri Reid'in rakibi olan David Hume'un tamamıyla gölgesinde kalmasına izin verdiler. Onlar çoğunlukla, Immanuel Kant'ın (Prolegomena'sındaki) Reid'in sağduyu savunmasını sokaktaki adamın önyargısıyla eş tutan kaba yargısını esas alıp benimsediler ve böylece de felsefenin eleştirel fonksiyonunu yok saydılar."⁴ Fakat 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Reid'in felsefesi ilgi görmeye başlar. G.E. Moore'un sezgici nesnelci çalışmaları buna önyak olur.

Bu çalışma, günümüz ahlâk anlayışları içinde nesnelciliğin bir türü kabul edilen, Reid'in sağduyu etiğinin temel argümanlarından, ahlâk duygusu ve ödev kavramlarını inceleme amacıyla ele alınmıştır.

I. Reid'in Hume'a Eleştirisi

Aydınlanma döneminde etikçiler, ahlâkî gerçeğe ulaşabilmek için, ahlâk yargılarımızı belli bir etik teoriye dayandırmamız gerektiğini savundular. Birçok batılı filozofun modern projesi, ahlâkî yargıların doğrulanmasını sağlayacak olan bir yol bulduktan sonra ahlâk kararlarımızı bu teori ışığında meydana getirmektir. Örneğin "iyiyi" farklı tanımlamalarına rağmen deontolojik ve faydacı ahlâk anlayışları bunu gerçekleştiren uzun süreli anlayışlar olmuştur. Reid, ahlâkî hayatın karmaşıklığını göz önünde tutarak bütünün tek bir teoriyle kavranamayacak kadar büyük, düzensiz ve karmaşık olduğunu ileri sürer. Bu nedenle tüm ahlâk kurallarının bir veya iki ilkedен çıkarılabileceğini savunur.

Realist ahlâk anlayışları ve sağduyu realizmi, nesnel ahlâkî bilginin mümkün olduğunu ileri sürerken, Reid'in sağduyu yaklaşımı, bununla birlikte ahlâk yargılarımızın tümünde, doğru bilginin bir tek yöntemle ortaya konamayacağını iddia eder. Reid bilginin elde edilmesine ilişkin görüşüne benzer şekilde, temel ahlâk prensipleri hakkında şu görüşü ileri sürer: Ahlâkî bilgi, duyu algısına benzer şekilde işleyen "ahlâkî

² Keith Lehrer, "Beyond Impressions and Ideas: Hume vs Hume", *The Science of Man in The Scottish Enlightenment Hume, Reid and Their Contemporaries*, ed. by Peter Jones, Edinburgh University Press, 1989, Edinburgh, s. 108.

³ Paul Wood, *Thomas Reid: Natural Philosopher: A Study of Science and Philosophy in the Scottish Enlightenment*, Ph. Dissertation University of Leeds, 1984, s. 48 – 49, 65 – 66.

⁴ S. F. Barker and T. L. Beauchamp, "Önsöz", *Thomas Reid'in, Critical Interpretations'ı* içinde, ed. by S. F. Barker and T. L. Beauchamp, Philadelphia, 1976.

duyunun” çıktısıdır. Daha doğrusu biz pek çok ahlâkî gerçeği, ahlâkî duyunun doğru bir çerçevede, uygun bir şekilde işlemesi yoluyla algılarız. Evrende nesnel bir ahlâkî boyut var olduğu ve insan onu algılamaya uygun tasarlandığı için, insanın ahlâk duygusu ahlâkî gerçekleri kavrar. Fakat tüm ahlâk yargıları, ahlâkî duyu yoluyla bilinemez. Örneğin Reid, “kendine davranılmasını istediğin şekilde başkalarına davranmak” veya “daha çok iyiyi daha az iyiye tercih etmek” gibi bazı ilk ahlâk prensiplerinin, ahlâkî duyumuz yoluyla doğrudan algılandığını savunur. Bu ahlâkî prensiplerin algılanması için “vicdanımızın” (moral sense, ahlâkî yeti, ahlâkî duyu) somut, açık durumlarda doğrudan işlemesi yeterli olurken, diğer yargıların “elde edilmesi doğrudan algılanan bu ilk prensiplerin “akıl” yoluyla genişletilmesini gerektirir.

Reid’in ahlâkî duyu ile ilgili düşünceleri Hume ile çatışmaktadır. Reid, Hume’un ahlâk anlayışını çürütmek için bu zıtlıktan hareket eder. Reid’e göre Hume, önce, “İnsan Doğasının İncelenmesi” sonra “Denemeler” ve “İnceleme’de” aynı kavramı farklı şekillerde tartışmıştır. Bu kavram, kamu faydası (public esteem)’dir⁵. Deneyci felsefenin en büyük iki filozofundan biri olan David Hume, Treatise adlı eserinde öne sürdüğü duygucu ahlâk görüşleriyle Reid’i çok fazla etkiler. Hume ahlâkî takdir etme ve kınama ile duyular arasında bağ kurmuştu.⁶

“Erdem duygusuna sahip olma özel bir tür hoşnutluk duygusu hissetmekten başka bir şey değildir. Övdüğümüz ve beğendiğimiz şeyleri bu hissimiz oluşturur.”⁷

Reid’in Hume’un ahlak anlayışında karşı çıktığı ilk nokta, ahlâkî değerlendirilmelerimizin akıl değil duyu aktivitesi olmasıdır. Ahlâkî onaylama, ahlâk yargılarının duygucu analizine katkıda bulunan bir tarzda duyu meselesi olarak ele alınmaktadır. Reid’e göre, Hume için ahlâkî onaylama doğruluk veya yanlışlık niteliği taşımayan hoş veya hoş olmayan duyguların ifadesinden başka bir şey değildir. Bir insanın davranışını değerlendirdiğimiz zaman, bir insanı yargılamamakta, yalnızca sahip olduğumuz bazı duyguları açıklamaktayız.

Hume tekil ahlâk yargılarımızı, duyu ve tutkuların dışavurumu olarak kabul eder, çünkü kişiyi eyleme sürükleyen akıl değil tutkulardır. MacIntyre’a göre Hume ahlâklılığı, geliştirdiği argümanlar akıl üzerine kurma ihtimalini dışladığı için tutkular üzerine kurmak zorunda kalmıştır.⁸

Reid’e göre Hume’un yanıldığı nokta, ahlâkî onayı, zihnin hisle birleşik bir aktı olarak görmemesidir. Oysa bütün insanlar hissetme ile yargıda bulunmayı ayırt edebilirler. Reid’e göre bir kimseyi takdir ettiğimiz zaman hoş bir his yaşarız. Bu hissimiz o kişinin davranışının değerine duyulan saygıdan kaynaklanır.

Reid kişisel tercih belirten ifadeler ile ahlâkî değerler dâhil değerlendirici ifadeleri birbirinden ayırmak gerektiğini vurgular. Bunun nedeni, tercih belirten sözler sözü söyleyen kişiye bağımlı iken, değerlendirici ifadeler gerekçe gösterme gücü bakı-

⁵ Thomas Reid, *Philosophical Works*, ed. William Hamilton, Hildesheim, 1967, s. 651

⁶ Roger D. Gallie, *Thomas Reid: Ethics, Aesthetics and The Anatomy of The Self*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1998, s. IX.

⁷ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by. L. A. Selby – Bigge, Oxford, Clarendon Pres, 1978, s. 471.

⁸ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, 2001, İstanbul, s. 82 – 83.

mından diğerlerinden farklı olarak sözün söylendiği ortama bağlı değildir. MacIntyre da benzer biçimde duygucunun, onaylama ve beğenme duygularını ifade eden ve karşıdakinden aynı onayı talep eden sözlerinin, doğru ve iyiyi gösteren, dile getiren yargılarla aynı anlama gelmediğini ileri sürer.⁹

Reid'in Hume'un ahlâk teorisinde karşı çıktığı ikinci şüpheci nokta, akıl ve duygu ilişkisi ile ilgilidir. Hume'un meşhur iddiası şudur: "Akıl duyguların kölesidir ve öyle olmalıdır." Hume'a göre akıl, yalnızca, insanın asıl amaçlarına ulaşmada kullanılan araçları seçmede yardımcı olabilir, akıl amaçları ayırt edemez¹⁰. Herhangi bir basiret veya ödev motifi sağlamaz. Reid, Hume'un bu görüşünü, aklın amaçları belirlemede hiç etkisi olmadığı şeklinde yorumlar; akıl amaçlarımız için bir kavram oluşturmaya bile yardım etmez. O halde amaçlarımızı meydana getiren vahşi hislerdir.

Hume'un ileri sürdüğü iki önermeden anlaşılıyor ki duygucu teori olarak anılan bu sistemde akıl tek başına herhangi bir davranışı meydana getirecek güçte değildir. Bu nedenle akıl, tutku ve heyecanla yapılmış bir tercihe engel olma gücüne sahip değildir. Reid'e göre, eğer aklın eylem üzerindeki etkisinden söz edilmeyecekse, eylemin ahlâkîliği ele alınıp incelenebilir mi? Değilse o durumda eylemi etkileyen yargılar neler olabilir? Reid kendi teorisinde bu iki noktaya açıklık getirmektedir.

Reid, Hume'un ahlâk görüşlerini çürütmek için ahlâk duygusu ve doğal haklarla ilgili görüşlerine hücum eder. Hume'un ahlâk sisteminde ahlâkî onaylama, bir yargılama eylemi değil, sadece bir hissediş (feeling)'tir (His insanın doğal yapısından gelir ve bazı özelliklerimizi veya zihnin operasyonlarını tarafsız olarak düşünmek yoluyla meydana gelen, ancak doğruluk değerine sahip yargıdan farklıdır). Hissedişin hoş olduğu durum, ahlâkî takdiri ifade eder. Aklın bu hoş duyguyu üretme kabiliyeti ahlâkî erdemdir, hoş olmayı üreten ise kötülüklerdir. Bu durumda ahlâkın temel meselesi, basit bir "olgu" meselesine indirgenmiş olur. Hoşluk hissini veya hoşlanmamaı ortaya çıkaran aklın hangi niteliğidir? Bu sorunun cevabı; ahlâkî onaylamanın nesnesi, bütün kişisel değerler, bütün erdemler, onlara sahip olan kişiye uygun ve faydalı olandır. Fayda (utile), yaşamın her eylemi, aklın her niteliğinde bulunan erdemlerin toplamıdır. Cicero'nun tanımladığı **honestum**'a (doğruluk, dürüstlük) bu sistemde yer yoktur. Antik ahlâkçılar arasında, sadece Epikürcüler, zevkten ayrı bir ahlâkî değer veya honestum diye bir şey olduğunu inkâr etmişlerdir. Zevke, faydayı ilave etmek gerçek değil sözde bir farklılıktır. Aslında bu sistemde amaç hoşluk yani zevktir. Hem Epikürcülükte hem Hume'un ahlâk sisteminde zevk tek amaçtır. Kendiliğinden iyi olan ve kendi adına istenen tek şey zevktir; ve erdem, zevk elde etme eğiliminden doğan değerden meydana çıkan şeydir. Reid'e göre hoşluk ve fayda ne ahlâkî kavramdır ne de ahlâkla ilişkilidir. İnsanın sadece hoş olduğu veya hoş olanı etmeye yaradığı için, yaptığı davranış erdem olamaz. Epikürcülük, ahlâkçılar ve Cicero tarafından, ahlâkî sap-

⁹ A.g.e., s. 30.

¹⁰ David Hume, a.g.e., s. 470.

tırmak ve onun yerine başka bir şey koymaya çalışmak olarak değerlendirilmiştir. Reid'in kendisi de bu görüşe katılmaktadır.¹¹

Fakat Hume'un anlayışı Reid'e göre bir açıdan Epikürcülerden farklıdır. O, insan tabiatında menfaat ve istekler bulunduğunu kabul eder. Örneğin; çocuk ve akraba sevgisi, arkadaşlık vs. Bunlar Epikürcülüğün iddia ettiği gibi kendini sevmenin farklı modifikasyonları değildir, insan yapısının orijinal ve temel özellikleridir. Hume'a göre, menfaat duygusu, eğilimlerimizi saptırmaz, biz insan sevgisiyle hareket ederek başka insanların mutluluğundan da zevk alırız¹².

Hume'un sistemi Epikür'e karşı bir görüşü temsil eder ve onun sistemine göre daha liberal ve tarafsız görünür. Epikür'e göre erdem bize hoş gelen her şey demektir. Hume'a göre ise zihnin bize ve başkalarına, faydalı ve hoş görünen, her niteliği erdemdir. Hume'un erdem teorisi zihne faydalı ve hoş olan her niteliği, erdem grubuna dâhil ettiği için bu grubu genişletmiştir. Ona göre zihne olduğu gibi vücuda yararlı olan şeylerin de ahlâkî erdem sayılmamasına hiçbir sebep yoktur, onlar erdemün özüdür. Reid'e göre ahlâkî değerlere faydalı ve hoşluk yaratan nitelikleri ekleme konusunda denge sağlama amacıyla onların bir kısmı yaratılıştan değerden yoksun ve düşük kabul edilir. Faydalı erdemler, hoşluk yaratan değerlerin yani hislerin hizmetindedirler. Bu nedenle faydalı erdemler onlarla aynı ismi almamalıdır. Fakat Hume her ikisine *erdem* adını verir. Onları ayırt etmek için hoş olanları tabii ve faydalıları yapay erdem olarak isimlendirir¹³.

Tabii erdemler, insan yapısına uygulandığında anî bir hoşluk yaratan doğal sevgilerdir. Bunlar tabii eğilim olduğu ve hoş olmaları da tabii nitelikleri olduğu için kendimize uygularız ve diğerlerinin uygulamalarını, bunları dikkate alarak düşünürüz. Yapay erdemler ise, sadece faydasına hürmeten yapılırlar. Bunlar ya toplumda iyiliği artırmak için kullanılırlar; adalet, sadakat, onur gibi, ya da maliklerin faydası açısından kullanılırlar; çalışma, önceden görme, istikrar, adalet gibi.¹⁴ Adaletin doğal değil yapay bir erdem olduğu prensibi, ahlâkın temeliyle ilgili Hume'un genel görüşüne bağlıdır.

Reid için erdem ve kötülüğün, bir tercih meselesi olarak ele alınması ancak iradeli eylemler için söz konusu edilmelidir. Her erdem hem faydalı, hem hoş duygular verdiği için bir değere sahiptir. Ayrıca erdem kendine özgü, faydalı ve hoş olmaktan değil, erdem olmaktan kaynaklanan bir değere sahiptir. Bu değer onu erdem olarak algılayan aynı yeti ile anlaşılır.

Hürmet (esteem) hem erdem için gösterdiğimiz saygı, hem de hoş ve faydalı şeylere gösterdiğimiz saygı için kullanılsa da, iki anlam aynı değildir. Bir hayvanın yavrularına şefkat duyması, insanla aynı derecede doğal ve hoş karşılanır. Ama ahlâkî değer ona değil de insana atfedilir. Çünkü insandaki şefkat, görev duygusu ile birlikte bulunur¹⁵.

¹¹ Thomas Reid, a.g.e., s. 652.

¹² A.g.e., a. yer.

¹³ A.g.e., s. 651.

¹⁴ A.g.e., s. 653.

¹⁵ A.g.e., a. yer.

Reid, Hume'un duygucu ahlâk teorisindeki önermelerini aşırı derecede şüpheli bir anlayışın sonuçları olarak kabul eder. Eserlerinde Shaftesbury, Hutcheson, Butler ve Turnbull çizgisinde ahlâkî şüphecilığe karşı mücadeleye başlar. Reid bilginin mümkün olması ve buna dayalı olarak ahlâk bilgisinin imkânını bilgideki imkânları temele alarak, ahlâk ile ilgili görüşlerini ortaya koyar.

Reid için etik açıdan eylem problemi failin niteliği ile ilgilidir. Fail veya yeter sebep kavramının fiziksel sebep ile özdeş kılınması Plato'nun (M.Ö 427 – 347) zamanından beri filozofların ortak hatası olmuştur. İdealar Teorisinde savunulan bilgi anlayışı kişinin benliğine ve kimliğine dair inançlarda da şüphelere yol açmaktadır. Gittikçe daraltılan dünya görüşü Hume'un düşüncesinde saçmalığa ulaşır. Hume, kendi ideamıza sahip olmadığımız için kendimizi de bilemeyeceğimizi iddia eder. Bu durumda failin eylemine atıf yapma, kendisi ve başkalarında sürekli, tutarlı bir eylem düşüncesi kabul etmek imkânsız hale gelmektedir. İyi ve kötü herhangi bir ahlâkî değerlendirme imkânı kalmadığı için, ödül ve cezadan söz edilememektedir. Bu da toplumun işleyişi ve hukukun uygulanması açısından tam bir anarşiyi ifade eder. Determinist bilgi anlayışında özgür eylemler yok sayıldığı için ahlâk eğitimi gereksiz görülür ve sosyal gelişmeden söz edilemez.

Reid'e göre eylem problemine yönelik determinizm veya zorunluluk anlayışı, özgürlük anlayışı ile uyumsuz, çelişir. Reid şu metafiziksel ilkeyi kabul eder: "Varlığa gelecek her şey kendini meydana getirecek bir sebebe ihtiyaç duyar."¹⁶ Reid her olay (event) veya oluşun (happening) bir sebebe sahip olması gerektiğini ileri sürmekle birlikte evrensel determinizm veya zorunluluğu reddeder.

Yukarıda sözü edilen ilke açısından fail kendi eylem ve iradesinin belirlemeleri üzerine bir dereceye kadar kesin güç sahibidir. Fakat eylemi güç değil fail ortaya çıkarmaktadır. Fail bu gücü kullanma gücüne de sahiptir. Sebep durumunda fail, iradesiyle özgür seçimler yapabilmesinin sonucu olarak ahlâken eyleminden sorumludur.

Reid özgürlüğü şöyle tanımlar: "Ahlâkî karaktere sahip bir failin özgürlüğü kendi iradesinin belirlemeleri üzerine olan bir güç işletimidir."¹⁷ İrادی eylemi ortaya çıkaracak olan iradeye sahip olmayan fail, bunu yapacak güçten yoksun demektir. İşte bu nedenle Reid, Hobbes ve Locke'un önden gelen inanç, yargı ve arzularla belirlenen iradeyle uyumlu olan özgürlük görüşlerini reddetmişti.

Deterministler irade motif ilişkisinde motiflere önemli ve aktif bir rol yüklerler. Doğadaki sebep sonuç ilişkisine benzer olarak, insanın motiflerinin eylemlerine yol açtığını kabul ederler. Reid'e göre, bir kimsenin eyleminin sebebi, günlük dilde motivasyon, gerekçe veya amaç anlamlarına gelmeye başlamıştır. Bu dilin ulaştığı yanlış bir noktadan ibarettir. Ahlâkî özelliğe sahip failin özgürlüğü onun yeter sebep olmasının delilidir.

Deterministlere göre kişi özgür bir failse, motifleri tarafından belirlenmemişse, o zaman eylemleri düşüncesizce ve tesadüfidir. Bu durumda ödül ve ceza etkisiz olup böyle bir varlık, sonuçta sevk ve idare edilemeyen kontrol dışı varlık olacak demektir.

¹⁶ A.g.e., a. yer.

¹⁷ A.g.e., a. yer.

Reid insanın akıllı ve iradeli olması nedeniyle bu analogiyi reddeder. Deterministler sebeplendirilmemiş veya belirlenmemiş iradî eylemin imkânsız olduğunu ileri sürerler. Reid ise bunun doğru olmadığını şöyle kanıtlar. İnsanın eyleminin gerçekleşmesinde her zaman bir yeter sebep bulunmaz. Pek çok, akılsızca, aptalca ve ön düşünme, tartma olmaksızın ortaya konan eylemler mevcuttur. Motifler yapı ve fonksiyonları gereği eylemin sebebi değil, eylemi etkileyen faktörlerdir. Düşüncesizce ortaya konmuş eylemler, failin motifsiz ya da olumsuz motiflerle eylemde bulunabileceğine örnek verilebilir. İnsanlar deterministlerin iddia ettiği gibi her zaman güçlü motiflerle hareket etmezler. İnsanların zayıf motiflerle eylemde buldukları bir gerçektir. Failin özgür olmasının kaos yaratacağı görüşü ise Reid'e göre rasyonalite ve ikna merkezli eğitilen vatandaşlarla ve adaletli yöneticilerin sevk ve idaresi ile çözülebilir.¹⁸

Fakat iradî eylem ile sebep arasındaki ilişki açısından eylemin sebebi vardır ve bu sebep, bir amaca yönelme ile rasyonel bir mekanizmayı iradesi yoluyla açığa çıkaran failin kendisidir. Özgürlük ve sorumluluğun varlığı nedeniyle, failin kendisinin eylemin yeter sebebi olduğu kabul edilmelidir.

Hume'a göre iradenin nesnesi, içsel faktörlerdir. Reid yukarıdaki sebeplerle bu görüşü reddederek kendi anlayışını ortaya koyar. Yeter sebep, aktif, akla ve iradî güçlere ve değiştirme yetisine sahip faili merkeze alır. Değişiklik failin aktif gücü ile ortaya çıkarılır. Aktif güç ise akıl ve iradeye sahip faile atfedilir. İrade olmaksızın güç hiçbir sonuç ortaya koyamaz, ikisi birliktedir.

Reid'in felsefesinin iki önemli varsayımı bulunmaktadır: 1. İnanç ve kavrama ilişkin doğuştan gelen prensipler (doğa yasası), temel düşüncelerimizi üretirler. 2. Eylem ve iradeye ilişkin doğuştan gelen prensipler de temel eylemlerimizi üretirler. Lehrer'in (1936-) terimleriyle söyleyecek olursak, inanç ve kavram prensipleri dış dünyadan malumat (enformasyon) alan ve zihinde etkiler üreten "input sistemin" prensipleridir. İrade ve eylem prensipleri dış dünya üzerine etkide bulunan "output sistemin" (ahlâk alanı) prensipleridir. Yani zihinsel güçler, çıkarımlarımızı onları temele alarak yaptığımız, ilk öncülleri bize sunan doğuştan prensiplere bağlıdır. Aynı şekilde, Aktif Güçler de eylemlerimizi onlarla belirlediğimiz ilk prensipleri bize veren doğuştan prensiplere bağlıdır. Hangi eylemi irade edeceğimizi belirleme özgürlüğümüz vardır, fakat bu belirleme doğuştan gelen prensipler yoluyla olsa da zorunlu değildir. Zihnin doğuştan gelen prensipleri hangi eylemin genele yönelik iyimiz ve hangi eylemin ödevimiz olduğunun bilgisini bize sunmak yoluyla, eylemlerimiz hakkında bize motifler sağlar. Ancak bu eylemleri irade etme veya etmeme failin gücüne bağlıdır. Fail özgür eyleminin yeter sebebidir. Bundan dolayı da yaptığı eylemlerden sorumludur.¹⁹

II. Ahlâkî Duyu ve İlk Prensipler

Eskiden beri bir duyum olarak kabul edilen ahlâkî yetimizi Reid "güç" olarak tanımlar. Reid Aktif Güçler (1788)adlı denemesinde ahlâkî duyusu ile ilgili olarak şu

¹⁸ A.g.e., s. 533 – 537, 609 – 610.

¹⁹ Keith Lehrer, *Thomas Reid*, London, 1989, s. 204.

görüşleri ifade etmektedir: “Anlama ve düşünme çağımıza geldiğimiz zaman, zihnin orijinal gücü aracılığıyla yalnızca davranıştaki doğru ve yanlış kavramları değil, aynı zamanda belli şeylerin doğru ve yanlış olup olmadığını da algılarız.”²⁰ Bu sözlerden açıkça anlaşılmalıdır ki Reid, zihinde hem kavrama hem de yargılamanın varlığına işaret eder.²¹

Reid vicdanın ahlâkî duyu olarak isimlendirilmesine karşı çıkmaz. Fakat Reid’e göre ahlâkî duyunun doğru bir analizi onun yargıyı ve bu nedenle akli içerdiğini ortaya koyar.

Reid’in ahlâk teorisinde vicdan, bütün insanlara verilmiş olan, zihnin doğal ve orijinal gücüdür. Reid’in ahlâkî duyu olarak isimlendirdiği bu yetimiz, iradelerimize rehberlik etmesi amacıyla verilmiştir. Ahlâkî duyumuz, hem aktif hem de entelektüel güçtür. Ahlâkî duyu, zihinsel güç olarak ahlâkın ilk prensiplerini sezmeyi sağlar. Reid’e göre fail, zihinsel gücünü kullanarak algılama, duyum, hatırlama, kavrama, soyutlama, yargılama, düşünme ve tatma eylemlerini gerçekleştirir. Aktif gücünü kullanarak irade eder ve eylemlerini ortaya koyar.

Reid kendi döneminin önemli ahlâk teorisini olan duygucu (emotivist or sentiment) temeldeki teorilere karşı ahlâkî realizmi savunur. Ahlâkî realizm ahlâk prensiplerinin, hisler (feelings) veya değerler (values) olmaktan daha çok nesnel algılar olduğunu varsayar. Reid’e göre görsel algı bir deneyim olmasına rağmen, bir ağacı gözümüzle hissettiğimizi söylemek doğru olmayabilir. Aynı şekilde, ahlâkî algı deneyimimiz de bir his değil, farklı bir tür bilişsel etkinliktir. Bununla birlikte, Reid dünyaya ilişkin algısal bilgi konusunda yanlabileceğimiz gibi, ahlâk duyumuzun da hata yapabileceğini kabul eder. İnsanın sahip olduğu her bilgide olduğu gibi, ahlâk bilgisinde de yanılması söz konusudur. Bireyler yargılarında hata yapabilirler ve ahlâkî duygularında önemli ölçüde bir eksiklik meydana gelmiş olabilir. Reid’e göre vicdana sahip olmayan kimse, güçsüz bir renk körüne benzer.

Duyu algısı yoluyla yerleştirilen ideaların pasif bir alıcısı olarak gösterilen zihnin maddeci yaklaşımı bir tarafa bırakılmadıkça, Reid’e göre zihnin gerçek bir ampirik araştırması mümkün olamaz. Zihin, pasif bir alıcı olma bir yana, üstün, aktif, bilişsel bir fail olarak meydana getirilmiştir. Sonradan kazandığı veya öğrendiği bazı faaliyetleri dışında (alışkanlık gibi) doğuştan çeşitli güçlerle donanmış durumdadır. Zihnin bu yetenekleri arasında bulunan, algının nesnesi hakkındaki yargı ve inançları oluşturma yeteneği de doğuştan getirilen bu tür bir yetenektir. Ayrıca zihin onlara inanç duymadan anlayamayacak sağduyu ilk prensiplerine sahiptir. Herhangi bir delile gerek olmadan kendiliğinden açık olan bu ilk prensipler bilişsel faaliyetlerimizin temelinde yer alırlar. Tüm rasyonel inançlarda inanılan şey ya bir ilk prensip veya akıl yürütme yoluyla ilk prensipten çıkarılmış bir sonuçtur.

Doğru, yanlış ve kayıtsız kalma yargısı, eyleme yöneltirken, ahlâkî değer ve değersizlik yargısı faile yöneltir. Bazı eylem türleri ahlâk duygusu ile doğru veya yanlış olarak doğrudan algılanır. Reid’in zorunlu doğrular olarak kabul ettiği ilk prensipler

²⁰ Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of Human Mind*, int. By. B. Brody, M.I.T. 1969, s. 589.

²¹ J. Bonar, *Moral Sense*, Umi, Michigan, 1998, s. 236, 237.

ahlâkî akıl yürütmenin başlangıç noktasını oluştururlar. Ahlâkî akıl yürütme süreci, kendiliğinden açık ilk prensiplerden başlayarak (özel veya genel), doğru, yanlış veya kayıtsız kalınabilecek sonuçlara, yani belli eylemlere ulaşır. Akıl yürütme, kendilerini akıl yürütme olmaksızın kavradığımız bir veya birden fazla ilk ahlâk prensiplerine dayanır. Şartlar ve sonuçlar çeşitli olduğu için belli bir eylemin sonucu her zaman olumsal bir nitelik taşır. Bazen kesin doğru veya yanlış yargılara ulaşırız, ama çoğu zaman muhtemel sonuçlar elde ederiz.

Reid ahlâkın ilk prensiplerinden örnekler sunar. Örneğin, aynı şartlarda bize yapılmasını yanlış bulduğumuz davranışı başkasına yapmamamız gerektiği prensibinin, tüm ahlâk kuralları içinde en kapsamlı ve en güçlüsü olduğunu düşünmektedir. Tarafsızlık prensibi olarak adlandırılan bu prensip doğrultusunda hareket etmek, yargı hatası olmadıkça doğru davranıştan ayrılmamayı sağlayacaktır. Bu aksiyom, insanda doğruyu yanlıştan ayırt eden bir yetenek olduğunu varsayarak, insanların önyargılı ve taraflı davranmasını belirli bir ölçüye uydurur. İnsan sadece kendisi için doğmaz, gibi ilk prensipler ise daha çok, bilinen ahlâkî kuralların temelini oluşturur.

Reid'in sunduğu nesnel ahlâk öğretisi, en çok şu itirazla karşı karşıya kalmaktadır. Görevle ilgili anlayışlarımızın, günlük hayattaki çokluğu ve çeşitliliği, farklı ahlâkî anlayışlara yol açmaktadır. Ahlâkî çoğulculuk problemi nasıl çözülebilir?

Reid'e göre, her şeyden önce hayattaki görevlerle ilgili bu çeşitlilik herkesin aynı kanaate sahip olmadığı konularda sentetik ilave yargılar gerektirir. Somut konulardaki bu türden meseleler ahlâkî tartışmalara taşınır. Ama aslında bu ahlâkın konusu değildir. Ahlâkın konusu, eylemin özel durumlarından ayrı şeyleri kapsar. Yani ilk prensipleri. Bu nedenle her insanın mevcut kapasitesi ve yetenekleri kendi sorunları hakkında anlaşmaya varmak için yeterlidir. Örneğin, evrensel olarak kabul edilen "bize yapılmasını istemediğimiz şeyi başkalarına yapmamamız gerektiği prensibi" bu tür bir prensiptir²².

Bu prensibin herkes tarafından kabul edilmediği ve kabul etmeyen kişiye bu prensibi akıl yoluyla kabul ettirmenin imkânı sorulduğunda Reid şöyle cevap verir: Akıl yürütmeyle bu prensibi kabul ettirmek mümkün değildir. Çünkü o zaten bir ilk prensiptir. Fakat Reid, davranış prensiplerinin doğruluğuna ilişkin bir başka yöntem teklif eder. O da insanın hırsları, tutkuları söndüğü zaman, soğukkanlı bir şekilde meselelerin yeniden değerlendirilmesi ve ele alınmasıdır. İşte o zaman insanlar, aklın yardımına ihtiyaç duymadan, nasıl hareket etmeleri gerektiğini anlayacaklardır.

Fakat sakın anlardaki düşünme yoluyla da bazı ahlâkî meselelerde bir uzlaşma sağlanmamışsa Reid'e göre artık bu kişi kör kabul edilmelidir. Kör olduğu için görmesi imkânsızdır. Ahlâk duygusu kavramını kabul eden kişi, ahlâkî körlük durumunu da kabul etmelidir. Çok sık karşılaştığımız bu olguyu şöyle özetlemek mümkündür:

Eğer ilk prensipler hakkında bir anlaşma varsa bu onlara ampirik bir delil olacaktır. Eğer anlaşma yoksa, anlaşmanın nedeni kişinin yetisinin kusuru sayılacaktır. Fakat Lehrer bu görüşe karşı çıkarak şunu ifade eder. Ödev kavramını, doğruyu, yanlış anlayan kişi, ahlâkî körlükle suçlanamaz. Çünkü o, bunları anlamasını sağlayan bir

²² Thomas Reid, *Philosophical Works*, s. 596.

yetiye sahiptir. Ancak, ahlâkî körlük, bu yetinin işlevsel olmadığı bir kimseye atfedilebilir. Eğer kişi, ödev kavramına sahipse ve âdil ve dürüst olmaya çabalyorsa ama ilk prensibe bağlılık göstermiyorsa bu da prensibin gerçek bir prensip olmadığı pozitif deliline bizi ulaştırır.

III. Ödev

Reid'in ahlâk teorisi, çoğunlukla diğer teorilerin eleştirisinden meydana gelir. Hume ahlâk anlayışının temelini, akılla ilgili şu önermeyi yerleştirmişti: "Akıl tutkuların kölesidir ve öyle olması gerekir." Hume'a göre eylemler içsel ve dışsal faktörlerle belirlenip tayin edilmemişlerse irrasyonel ve kurgusaldır. Akıl ancak amaçlarına ulaşmada kullanacağı araçlar konusunda yardımcıdır²³. Yoksa bir erdem veya ödev için bir motif veremez. Hume'un görüşünün aksine, Reid insanın eylemlerinin amaçları arasında rasyonel prensipler bulunduğunu ifade eder. Reid'e göre insan doğuştan hayvanî prensipler ile gelmişse de, olgunlaştıkça kesin amaçlar için eğitilme ve hukukla yönetilme kapasitesine erişir. Bu ise aklın belli bir derecesini gerektirir. Hayvanî istekler kişiyi başka yöne çekse de, insanın hukuka ve ahlâka uygun hareket etmesi için bir motivasyon olmalıdır. Bu teşvik nedeniyle onlar aklın rasyonel prensipleri olarak anılır. İnsan akılla donanmış olduğu için bu prensipler yoluyla politik veya ahlâkî açıdan yönetilmesi mümkündür.²⁴

Reid'in iradenin üzerindeki yargı gücü anlamındaki, ahlâkî özgürlük veya özgür ahlâkî fail (veya aktif güç) doktrini, Reid'in bu konuda söylediği, varsaydığı ve ima ettiğinden daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Fakat bu teori, ahlâkî eylemi belirlemeye yarayan yargı formundaki bilgileri gösterme açısından yeterlidir.

Genel olarak bilginin mümkün olması veya epistemolojik olarak yeterli yargının mümkün olması, Reid tarafından sağduyu veya özellikle ilk prensipler tartışmasında ana hatlarıyla ortaya konmuştu. Bundan sonra ahlâkî failin iradesini belirleyecek olan ahlâkî yargıları belirlemek gerekir. Ahlâkî eylemi mümkün kılan bu birleştirmedir.²⁵

Reid için görelî değer yargılarımız bile hisler değil ahlâkî olgular durumunda ki yargılardır. Bu ahlâk yargılarına, aklın "rasyonel prensipleri"ne başvurarak ulaşılır. Ahlâk yargılarımız iki rasyonel prensibe dayanarak meydana gelir. 1. Genele yönelik iyimiz 2. Ödevimiz olarak gözüken prensip. İlk eylem prensibi, insanın rasyonel öz çıkardır: Basiret veya diğer bir deyişle pratik akıl, tecrübelerin ve geleceğe ilişkin değerlendirmemizin en üst düzeyde dengelenmesi yoluyla doğru kararlara ulaşma imkânı veren bir yetimizdir.

Reid basireti kendimize karşı bir ödevimiz olarak açıklamaktadır. Reid'e göre basiretin en doğru kullanımı Stoacılar da görülür. Dört klasik erdemden ilk üçü (basiret, ılımlılık, sebatkârlık) dördüncüye, adalete yöneltir. Bu erdemlerin uygulanması genel

²³ David Hume, a.g.e., s. 470.

²⁴ A.g.e., s. 588.

²⁵ Knud Haakonsen, "Introduction", Thomas Reid'in, *Practical Ethics*'i içinde, ed. Knud Haakonsen, Oxford, Princeton University Press, 1996, s. 46.

iyimizi oluşturmaktadır, Ayrıca bu prensipler dolaylı yoldan sosyal varlıklar olan insanların, insanlık sevgisi ve sosyal erdemlerini şekillendirir.²⁶

Burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta şudur: Reid 17. ve 18. yüzyılda yaygın bir eğilime uyarak, Stoacı (Cicero) ahlâk anlayışındaki *officium* (ödev, ahlâkî zorunluluk) kavramından esinlenerek ödev kavramını Hıristiyan inançlarına uygun duruma getirmiştir. Haakonsen'in düşüncesine göre Reid'in "genele yönelik iyimiz" kavramının, insanın gerçek doğasının teleolojik kavramına bağlı olduğu inkâr edilemez. İnsan Yaratıcıyı bilmek ve ibadetleri yerine getirmek için, genel iyiyi yapma ödevine çağrılır. Bu nedenle, Reid insanın kendisine karşı ödevler konusuna, Tanrı ve başkalarına olan ödevlerini tartışarak başlar. Bir diğer deyişle, ahlâkî yetinin doğal güçlerinin uygulaması olarak erdem prensibi ödev prensibi ile bir ve aynı kabul edilir.²⁷ Bu yeni bir düşünce olmamakla birlikte, Reid'de iyice belirginleşir. Ödevlerin eskiden gelen üçlü ayırımının Pufendorf'dan sonra devam ettiği görülür. Fakat Latince *officium* teriminin tersine, ödev (duty) genele yönelik iyimizi gerçekleştirmek için gereken basiret anlamını kaybeder. Yani, fayda (utile) ilkesini muhafaza etmeyerek, sadece *honestum* anlamını sürdürür. Reid, ödev kavramını fayda manasını içermeyen bir anlamda kullanır. Bu kullanım Reid'i daha ileri bir düşünceye yönlendirir: Pratik aklın, temel amacı ve prensibi, bizim bütün üzerindeki iyimiz ise de ahlâkî olan ödevdir. İki de insan hayatını benzer şekilde etkilerler. Erdemle hareket ettiğimizde eylemlerimizde ödevin oluşturduğu sonuçlara benzer sonuçlar meydana gelecektir. Fakat yine de ahlâkın temelinde yer alması gerekli prensip ve amaç; ödev olmalıdır. Ödev, genele yönelik iyimize indirgenemez. Eskilerin doğruyu faydadan ayırdığı şekilde, insanın ödevini menfaatten ayırmalıyız.

Reid'in ifadelerine baktığımızda gerçekte her iki eylem prensibinin birbirinden çok farklı amaçlar veya prensipler olduğu anlaşılmaktadır.²⁸

Eylemlerimizde ödev prensibi yerine genele yönelik iyimize göre hareket etmemiz Reid'e göre daha az asil bir prensiple hareket etmektir. Mutluluk kendi mutluluğumuzu nihaî bir amaç olarak düşünmemizle elde edilemez. Bu durum genellikle tam aksi sonuçlar üretir. Korku, sıkıntı ve kaygıya neden olur. Gerçek ve sürekli mutluluğu, ancak ödev sevgisi ile hareket ederek bulabiliriz.

Ahlâkın tek prensibi olan ödev, filozoflar tarafından ahlâk duygusu, ahlâk yetisi veya dürüstlük olarak adlandırılır. Ahlâk yetimize, duyu adının verilmesine, Reid alışılmış anlamı olan yargı anlamını içerdikçe karşı çıkmaz. Fakat ahlâkî yeti için iki yargı zorunludur: Birincisi, *Zihinsel Güçler*'de açıklanmış ve daha sonra *Aktif Güçler*'de geliştirilmiş olan, ahlâka dair prensipler kabul edilmelidir. İkinci olarak, ahlâkî yetinin ahlâkın amacı olan ödev açısından eylemi yargıladığı kabul edilmelidir. Reid bu yargıya, ahlâkî yargı adını verir. Ahlâkın ilk prensipleri bizi bazı kesin yargılara ulaştırsa da, bazı ahlâkî yargılar yanılabilirlik içermektedir.

²⁶ Thomas Reid, *Philosophical Works*, s. 587 – 589.

²⁷ Knud Haakonsen, a.g.e., s. 48 – 49.

²⁸ A.g.e., s. 50.

Günlük dilde kullandığımız ahlâkî yargılar, Reid'e göre ya eylemin ya failin ya da ödevin ahlâkî niteliği ile ilgilidir. Fakat felsefî düşünce şunu açıkça ortaya çıkarır: Sadece ödev düşüncesiyle bir eylemi yapmak veya kaçınmak, failin eylemini ve motiflerini ahlâkî kılabilir. Bu görüş Hume'a karşı bir eleştiridir. Reid açısından, erdem ödev kabul edildiği için, tüm ahlâkî değer yargıları ödev yargısına bağlıdır. Örneğin, iyilikseverlik gibi bir ahlâkî değer, ahlâkî yargının görünüşte konusu olduğu için, onun kaynağının da ödev olduğunu kabul etmeliyiz. Ödev kavramını incelediğimizde, ödevin ne düşünülmüş eylemin gerçek niteliğini, ne de yalnızca faili değil, fail ile düşünülmüş eylemin niteliği arasındaki ilişkiye işaret ettiğini görürüz. Ahlâkî zorunluluk hem bir kimsenin bir şeyi yapmak zorunda olduğunu ve hem de eylemin yapılmasının zorunlu olduğunu gösterir. Bu ilişki ahlâkî zorunluluk için gereklidir.²⁹

Yargı, yani soyut olarak düşünülen eylem, bir ilk prensibe dayanıyorsa ve yapan kişi ilk prensibe başvurmuşsa iyi ve zorunludur. Sonucu ne olursa olsun bu eylem iyidir. Reid'in bu yorumu, onun erdem teorisinden ödev teorisine kaydığını göstermektedir. Bu konudaki düşüncesi Reid'i ödev ile ilgili son noktaya ulaştırır. Bu nokta ise şudur: Tanrı'nın bilgeliği ve iyiliği ödevini yapan kimsenin kayıpta olmayacağını garantilemektedir.

Belli bir genel ahlâk kuralına göre davrandığımızda zihnin eğiliminin veya iradenin belirlediği bazı erdemler arasında bir karşıtlığın bulunmadığı eylemler vardır. Bunlar, davranış kurallarına uyumlu bir şekilde yön verirler. Fakat bazı dışsal eylemler, farklı erdemlerin yol açtığı bir zıtlıkla yaratabilir. Reid, ödevimizi anlamamız için akılsal bir güçlük görmediği gibi, ödevlerin çeliştiği durumlar için ödevimizi bilmemizin mümkün olduğunu savunur. Örneğin, aynı kimse, kalben cömert, kadirbilir ve adil olabilir. Bunlar birbirini güçlendirir, asla zayıflatmaz, fakat bazen cömertlik ve kadirbilirliğin gerektirdiği adaletin yasakladığı bir dışsal eylem bulunabilir. Ödevler ahlâk prensipleri ihlal edilmeden gerçekleştirilmelidir.

Biz bir karşılık beklemeden yapılan eylemin daha hakikî değere sahip olduğunu algılarız. Yani karşılıksız saf iyilik, şefkatten; şefkat, merhametten; minnetarlık ise adaletten daha fazla değere sahiptir. Buradan şunu çıkarmaktayız: Çelişme olmadığı zaman, sorumlulukların ahlâkî uygulama düzeni, eylemin ahlâkî değer düzeninin tersi değildir.

Reid yüksek derecedeki sıralama prensibi ile ahlâkî kuralların zıtlığı ilişkisini ortaya koyar. Fakat daha az ahlâkî değere sahip olsa bile daha güçlü şekilde istenen şeyin daha değerli olduğu düşünülebilir. Çünkü zorunluluk olmadan yapılan şey daha değerlidir. Reid ahlâkî değerlerin nosyonunu açıklarken ödev konusundaki genel düşüncesi ile çelişkiye düşer. Ödevin, bir kimsenin iyilikseverlik sevgisi ile hareket etmesinden daha değerli görülmesi gibi.

²⁹ Thomas Reid, *Philosophical Works*, s. 588 – 590.

IV. Reid'in Etkileri

Sağduyu Ekolü'nün ve Reid'in düşünce sisteminin tarihî etkileri ile ilgili genel bir çalışma mevcut değildir. Bu nedenle Reid hakkında parçalar halinde sunulmuş bilgilerden hareketle konuyu aydınlatmaya çalışacağız.

Reid, Kant'ın amacına paralel olarak deneyi mümkün kılan, ama deneyden elde edilemeyen kanunlar ve zihnin kendisine bağlı güçlerden hareket ederek ahlâk ve metafizik konularını açıklamaya çalışır³⁰.

Reid'in çalışmaları uzun bir süre ilgi görmez. Fakat 20. yy.ın ikinci yarısından itibaren, Reid'in adı, Moore ve başka düşünürlerin çalışmaları ile yeniden canlanır. Onun çalışmaları, G. E. Moore, G. D. Broad, J. L. Austin ve A. J. Ayer'i sıradan dilin bir felsefi araç olarak kullanılması düşüncesi ile etkilemiştir³¹.

Reid'in çağdaş takipçilerinden olan Beanblossom, Lehrer ve Brody, Reid'in İngiltere dışında Fransa ve Amerika'daki sürekli etkileri olduğu konusunda aynı düşünceye sahiptirler³². Reid'in eylem ve irade görüşü Avrupa ve Amerika'da etkili olmuştur. Özgür irade tartışmasında, Reid'in temel görüşlerini kullanan özgürlükçülerin karşısında bulunan davranışçı öznelcilerin hareketlerinde son yıllarda büyük bir gerileme gözlenir. Sağduyu ahlâkı filozoflar tarafından tek prensipli ahlâk teorilerine, hazcı ve yararçı görüşlere karşı savunulur. 20. yüzyılda Reid'in nesnel ahlâk görüşünü savunan filozoflar arasında W. David Ross (1877 - 1931) ve John Rawls (1921 -) bulunmaktadır. Ayrıca Reid'in ahlâk görüşünün, savunduğu ahlâk prensipleri aracılığıyla uygulamalı etik için kullanışlı bir zemin oluşturduğuna yönelik tezler ileri sürülmektedir.

Sonuç

Pek çok çağdaşı gibi Reid'de Hume'un ahlâk teorisini öznel durumların konusu ve şüpheci bir itiraf olarak kabul etmiştir. Şüphecilik, ahlâk duygusu teorisinin sonucu olarak ortaya çıktığı için, ahlâk duygusunun bilişsel bir yeti olarak, ahlâk dünyasına giriş olma imkânı kaybolmuş ve sadece duygu yönü hatırlanır olmuştur. Reid vicdan yerine ahlâkî yeti teriminin kullanılmasına karşı çıkmaz. Fakat teorisinde insanın özgürlüğünü açıklayamayan ve bu nedenle ahlâkın temelini yıkan ahlâk duygusu teorisine mücadele eder. Reid'in epistemoloji anlayışına bağlı ahlâkî özgürlük teorisi, irade üzerinde yer alan bir yargı gücünü işaret eder. "Aktif güç" adını verdiği bu kavramın daha fazla aydınlatılmaya ihtiyacı bulunmaktadır.

Reid, ahlâkı insan zihnine dayalı olarak ortaya çıkmış bir bilim olarak kabul eder. Reid'in ahlâk teorisi (zihin teorisi) zihinsel fenomenin ampirik tarzda ele alınması ve zihnin işleyişinin açıklanması esasına dayanır. Ahlâkın zihnin eylem prensiplerini inceleyen bu bölümü, günümüz için ahlâk psikolojisi veya epistemoloji konusu olarak kabul edilir. Pratik etik ise, ahlâk felsefesi içinde yer alan ve iç içe geçmiş olan ödev

³⁰ R. E. Beanblossom and K. Lehrer, "Introtuction", Thomas Reid'in, Thomas Reid's Inquiry and Essayy ed. b. R. E. Beanblossom and K. Lehrer, s. XXXIX.

³¹ J. B. Schneewind, "Common Sense Moralist", *Encyclopedia of Ethics* içinde, ed. Lawrence C. Becke, Chicago and London, 1992, s. 178 - 181

³² R. E. Beanblossom and K. Lehrer, a.g.e., s. XXXIX.

sistemini ortaya koymaktadır (Tanrı'ya, kendimize ve başkalarına (doğal hukuk) karşı ödevler).

Reid'in ilk pratik etik görüşü Stoacı – Hıristiyan erdem teorisine uygundur. İlk zamanlarda Reid Hutcheson'a bağlı iken, hukuk konusunda uzmanlaştıkça kendine özgü fikirler geliştirir. Reid hukuku teolojik fikirlerle uyumlu kabul ederek, Stoacı erdem doktrinini, ilahî hukuk nosyonu ve kendi ahlâkî yargı teorisiyle uyumlu bir ödev teorisine uyarlar. Reid'in yargılama yetisi anlamında kullandığı ahlâk duygusu ile ilgili teorisi Reid yorumcusu Haakonsen'e göre "ahlâk duygusu" teorisinden ayrılmaya işaret eder. Hutcheson tarafından oluşturulan bu teoride, ahlâkî yargılar, ahlâk duygusunun belli duygulanımlarının ifadesi olarak kabul edilir. Hutcheson'a göre ahlâkî dünya, ahlâk duygusu ile algılanan niteliklerden oluşur ve ahlâkî yargı da insana atfedilen niteliklerden oluşur. Reid'e göre ise ahlâkî dünya, ahlâkî ilk prensiplere dayalı eylemler yoluyla, belli insanlar arasındaki doğru ilişki olarak yargılanmış ilişkilerden oluşur. Reid için önce ödev gelir, Hutcheson için erdem önceliklidir. Haakonsen'e göre son çalışmalar ışığında, gerçekte bu iki yaklaşım ahlâkî öznelcilik veya ahlâkî realizm olarak ayrılmamalı, realizm veya bilişselciliğin iki türü olarak kabul edilmelidir.³³

Abstract

Reid was the major figure in the Scottish Common – sense school of philosophy. Common – sense ethics' refers to the pre – theoretical moral judgements of ordinary people. He sought to turn back the tide of subjektivism and skepticism that he saw in Hume as the logical outcome of the theory of ideas set forth by Descartes.

Kant's famous reaction to the philosophers of the Common sense school was a characteristic one. Instead of answering Hume's sceptical challenge, according to Kant, they merely appealed to the Common sense of humankind, without any proper insight into the question. While this may be true of Reid in his more unguarded moments and of his disciples more generally, the Common sense moral theory was influential not only in Europa but also in the United States.

Key words: Thomas Reid, Common sense ethics, moral sense, duty.

Kaynakça

Barker, S. F. and Beauchamp, T. L., "Önsöz", Thomas Reid'in, *Critical Interpretations*'i içinde, ed. by S. F. Barker and T. L. Beauchamp, Philadelphia, 1976.

Beanblossom, R. E. and Lehrer, K., "Introtuction", Thomas Reid'in, *Thomas Reid's Inquiry and Essay* ed. b. R. E. Beanblossom and K. Lehrer.

Bonar, J., *Moral Sense*, Umi, Michigan, 1998.

Fraser, Campbell, A., *Thomas Reid*, UK., 1998.

Gallie, Roger D., *Thomas Reid: Ethics, Aesthetics and The Anatomy of The Self*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1998.

Haakonsen, Knud, "Introduction", Thomas Reid'in, *Practical Ethics*'i içinde, ed. Knud Haakonsen, Oxford, Princeton University Press, 1996.

³³ Knud Haakonsen, a.g.e., s. 53.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby – Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1978.

Lehrer, Keith, "Beyond Impressions and Ideas: Hume vs Hume", *The Science of Man in The Scottish Enlightenment Hume, Reid and Their Contemporaries*, ed. by Peter Jones, Edinburg University Press, 1989, Edinburg.

Lehrer, Keith, *Thomas Reid*, London, 1989.

MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, 2001, İstanbul.

Reid, Thomas, *Philosophical Works*, ed. William Hamilton, Hildesheim, 1967, s. 652.

Reid, Thomas, *Essays on the Active Powers of Human Mind*, int. By. B. Brody, M.I.T. 1969.

Reid, Thomas, *Practical Ethics*, Ed. Knud Haakonsen, Oxford, Princeton University Press, 1996.

Schneewind, J. B., "Common Sense Moralism", *Encyclopedia of Ethics* içinde, ed. Lawrence C. Becke, Chicago and London, 1992.

Wood, Paul, *Thomas Reid: Natural Philosopher: A Study of Science and Philosophy in the Scottish Enlightenment*, Ph. Dissertation University of Leeds, 1984.

SÜHREVERDİ DÜŞÜNÇESİNDE “EL-İTİBÂRAT EL-AKLIYYE”: BİLGİNİN KESİNLİĞİ MESELESİ ÜZERİNE BİR ÖN İNCELEME

İsmail Hanoğlu*

Başlıktaki kavramın epistemolojik bir içeriğe sahip olması bizi daha konuya girmeden önce epistemolojiye ilişkin kısa da olsa bir ön betimleme yazmamızı gerektirdi. Hiç kuşku yok ki her bilgi kuramı “Bilgi nedir?” sorusuna verilmiş bir yanıtı içermektedir.¹ Peki öyleyse bilgi nedir? İşte kısa bir giriş içerisinde bu sorunun çerçevesi alanı ve bunun işaret ettiği uçları göstermeye çalışacağız.

Bilgi kuramı, bilginin ve inancı doğrulamanın tabiatına ilişkin bir araştırmayı ifade etmektedir. Birçok felsefeci bilgi kuramının, felsefenin merkezi bir alanı olduğu inancını taşımaktadır. Eğer felsefe doğruyu ve hikmeti talep ediyorsa, o halde, doğruyu nasıl elde edeceğimizi ve inançlarımızı nasıl doğrulayacağımızı bilmemiz gerekmektedir.² Buradan hareketle bilginin ne demek olduğunu araştırmak ilk etapta mezkur meseleye giriş için bir temel olacaktır. Bilgi, denilebilir ki en açık anlamıyla, inançlarımızı sağlam olarak temellendirdiğimiz de sahip olduğumuz doğrular olarak karşımıza çıkmaktadır.³

Felsefe tarihi, ‘doğru’ nun rastgele bulunmasını değil ‘standartlarının’ ne olması gerektiğini ifade eden kuramlarla doludur. Bunun ilk örneğini Platon’da görüyoruz.⁴ Platon’dan beri bilginin ‘haklı çıkarılmış doğru inanç’ olduğu şeklinde bir tanımı var. Bu açıdan bir inancın doğru olması yeterli değil aynı zamanda o inancın ispat edilebilir olması da gerekmektedir.⁵ Platon’un *Meno* diyalogunda ifade ettiği gibi, bilginin doğru bir kanaat taşıması yetmiyor; onun aynı zamanda neden öyle olduğunun açıklamasının yapılması gerektiği de vurgulanmaktadır. Bir şeyin zaten neden öyle olduğunun açıklamasını yapma onun ispatını yapabilmekle mümkün olmaktadır.⁶ Bir nevi Aristo’da gördüğümüz gibi bir şeyin bilgisini bilmek o şeyin illetini bilmekle ancak mümkün olabilmektedir. Bir şeyin illetini bilmek ise onun neden öyle olduğunun bir açıklamasını yapmak anlamına gelir. Bu da o şeyin ispatını yapabilmekle eşdeğer epistemik zeminini paylaşmaktadır. Artık bilgi bu süreçte tecrübeden bağımsız olarak kavramlarla uğraşmaktadır. Böylelikle bilgi duyusal algılamının ötesine geçmektedir.⁷ Bu tariftten de

* Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi .

¹ David, Pears, *Bilgi Nedir?*, çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2004, s.13.

² Louis P. Pojman, *Philosophy, The Pursuit of Wisdom*, Fourth Edition, Thomson, Wadsworth, s.136

³ W. V. Quine, J. S. Ullian, *Bilgi Ağrı*, çev. A.Hadi Adanalı, s. 20.

⁴ Jack S. Crumley, *Epistemology and the Nature of Knowledge*, Readings in Epistemology, s. 3 .

⁵ Mayfield Publishing Company Mountain View Crumley, a.g.m., s.4.

⁶ Platon, *From Meno, Readings in Epistemology*, s.11, Readings in Epistemology., Mayfield Publishing Company Mountain View.

⁷ Plato, from Theaetetus, (*Readings in Epistemology içinde*), s. 21

anlaşılacağı üzere epistemoloji normatif bir disiplindir ve bu nedenle “neye inanmamız gerektiğine” ilişkin bir cevap vermeyi kendine temel görev olarak edinmektedir.⁸

Klasik bilgi tarifinde bilginin üç temel unsurdan müteşekkil olduğunu gördük: İnanç, doğruluk ve ispat edilmiş olma. İnançın bilgi ile alakası onun ancak belli şartları içerebilecek bir seviyede olan inanç olabilmesini gerektirmektedir. Bu şartlar ise bilginin tarifinde yer alan, inanılabilecek bir doğrunun olması ve ikincisi ise kişinin ona inanabilmesinin bir gerekçesi olması, yani *doğru olarak* inandığını *ispat ediyor* olması gerekmektedir.⁹ Bir takım sebeplerden kaynaklanan ispat edilmiş doğru inancın bilgi olmayacağı durumlarda olabilir; ancak, bu yine daha çok bizim ispat etme ile alakalı yanlış bir durumu içerisinde olduğumuzu göstermektedir.¹⁰ Edmund L. Gettier’in bilginin klasik tarifine getirmiş olduğu eleştiri, özünde bilginin unsurlarını elde etmenin doğru bir biçimde olmaksızın, bir yanlışlığa dayanarak, bir tahmin sonucunda da elde edilebileceğini ortaya koymaktaydı.¹¹ Artık bu eleştiri bilginin tanımında yer alan *doğruluk, inanç ve ispat edilir* olmanın her ne kadar bilgi için zorunlu olsa da yeterli olmadığı fikrini öne çıkarıyordu. Gettier vari yaklaşımların temelinde de yanlış bir öncüle dayanarak bir çıkarıma gidilmekteydi ki¹² bu yaklaşıma ilişkin karşı yaklaşımlar beraberinde gelişti.¹³ Keith Lehrer da Gettier vari yaklaşımları bertaraf etmek için bilginin şartlarına bir dördüncüsünü ekledi. Bu şarta göre *herhangi bir yanlış ifadeye dayanmaksızın* kabul edilen önermenin ispat edilmiş olması gerekmektedir.¹⁴ Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki her halükarda bilginin Platondan gelen klasik tarifi epistemik statüsünü hala korumaktadır.

Epistemolojide diğer bir merkezî konuyu epistemolojik kavramsal iskelet meselesi oluşturmaktadır. Bu kavramsal şemayı ise üç sınıfa ayırmamız mümkündür: *Epistemik açıdan*, a priori ve empirik bilgi; *metafiziksel açıdan*, zorunlu ve kontenjan önermeler; *semantik açıdan* ise, analitik ve sentetik önermeler.¹⁵ Bilgi, çağdaş felsefede önermesel olup olmamasına göre iki biçimde incelenmektedir: Tanışıklık ile bilgi ve önerme aracılığı ile elde edilen bilgi. Bu yaklaşım Russell tarafından geliştirildi.¹⁶ Önerme ile elde edilen bilgiyi, Russell, delalet edici ibareler ile elde edilen bilgiye tekbül edecek şekilde kullanıyor. Ona göre bütün düşünme tanışıklık yolu ile elde edilen

⁸ Crumley, a.g.m., s. 5

⁹ Paul K. Moser and Arnold Vander Nat, *General Introduction , Human Knowledge – Its Nature , Origin , and Limit* , s. 4, Human Nature: Classical and Contemporary Approaches, New York, 1987, s. 4

¹⁰ Robert Audi, *The Analysis of Knowledge, (Epistemolo ,A contemporary introduction to the theory of knowledge içinde)*, s. 215-16

¹¹ Edmund L. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, *Readings in Epistemology*, Mayfield Publishing Company Mountain View, s. 131-2

¹² P. K. Moser and A.V. Nat, a.g.m., s. 15

¹³ Crumley, *The Analysis of Knowledge, Readings in Epistemology*, Mayfield Publishing Company Mountain View, s. 128-9

¹⁴ Keith Lehrer, *The Analysis of Knowledge, Justification Without Falsity: A Fourth Condition, (Theory of Knowledge içinde)*, Westview Press, s.17-8

¹⁵ Albert Casullo, *A priori Knowledge, (The Oxford Handbook of Epistemology içinde)*, edit. Paul K. Moser, Oxford University Press, 2002, s. 95

¹⁶ P.K.Moser and A.V.Nat, a.g.m., s. 4

bilgi ile başlamak zorundadır; fakat onla elde edilmeyen birçok şey hakkında düşünmede başarılı olmaktadır.¹⁷

Şimdiye kadar bilginin mahiyetine ilişkin incelemelerde bulunduk ama bilginin tanımının başat unsuru olan doğru olmanın içeriğinden söz etmedik. "Doğru nedir?" sorusu bilgi kuramının temel sorularının ilkidir. Bilgi kuramının daha sonraki ikinci klasik sorusu bilginin kaynaklarının neler olabileceği noktasında toplanırken, bilgi kuramının üçüncü klasik sorusunu ise bilginin sınırlarının ne olduğu oluşturmaktadır.¹⁸ Şimdi ilk olarak bilgi kuramının bu ilk ve çetin probleminin mahiyetinin ne olduğunu görmeye çalışalım. Klasik olarak Aristo'dan gelen bir doğruluk tanımı var .O, *Metafizik* adlı eserinde "Bir şeyin ne ise o olduğunu, ne değilse o olmadığını söylemenin doğru; bir şey ne ise o olmadığını, ne değilse, o olduğunu söylemenin ise yanlış." olduğunu söylemektedir.¹⁹ Aristo, *De Interpretatione* adlı eserinde ise doğruluğu tabiat – ruh-dil-arasındaki uyumda aramaktadır.²⁰ Doğruluk kuramının amacı, temelde, farklı önerme türlerinin geçerliliğinin kendisi ile belirlendiği ölçülerin neler olduğunu tanımlamak oluşturmaktadır.²¹ Bunun paralelinde doğruluk kuramlarının neler olabileceği de çağdaş felsefede önemli tartışma konularından birini teşkil etmektedir. Geleneksel doğruluk kuramları olarak *tekabüliyetçi*, *tutarlılık* ve *faydacı* olmak üzere üç doğruluk kuramından söz edilmektedir. Tekabüliyetçi doğruluk kuramı antik çağdan on sekizinci yüzyıla kadarki bir dönemi içine alan bir yaklaşımı ifade etmektedir. Faydacı ve tutarlılık teorileri ise on dokuzuncu yüzyıl da karşıt fikirli bir grup olarak ortaya çıktı. Geleneksel olmayan ve yirminci yüzyıla has bir diğer doğruluk kuramı ise *deflationary* doğruluk kuramıdır. Bu doğruluk kuramında *doğruluğun* kendisi, diğer geleneksel doğruluk kuramlarında olduğu gibi doğru olarak kabul edilecek bir cümle, bir önermenin, bir ifadenin yahut bir inancın bir *niteliği* olarak artık kabul edilmiyor. Sadece doğruluk yüklemi olan "doğrudur" kelimesi onayı ifade etmek için bir mantıksal alet görevini görmektedir.²² Oysa geleneksel doğruluk kuramlarında doğruluğun kendisinin ilgili cümle, ifade yahut önermeye esaslı bir katkısı varken bunu artık deflationary doğruluk kuramında göremiyoruz. Bu doğruluk kuramının görüşlerini F.P.Ramsey'in redundancy (fazlalık) doğruluk kuramına kadar geri götürebiliriz.²³ Tekabüliyetçi doğruluk kuramı skolastik felsefede aklın dış dünyadaki gerçeklik / şey ile bağdaşımı olarak kendini göstermektedir. (*Veritas est adaequatio rei et intellectus*)²⁴ Tutarlılığı kendi içerisinde temel edinen doğruluk kuramları ise inançların ideal uyumlu sistemi

¹⁷ Bertrand Russell, On Denoting ,(*Logic and Knowledge* içinde), Essays, 1901 – 1950, edit . Robert Charles Marsh , London and New York , s. 41-2 .

¹⁸ Kazimierz Ajdukiewicz, *Problems and Theories of Philosophy*, trans. Henryk Skolimowski and Anthony Quinton, Cambridge University Press , Cambridge , s. 8

¹⁹ Alfred Tarski, "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics" , (*Introduction to Logic and to the Methodology of the Deductive Sciences* içinde), Oxford Univ. Press, New York , Oxford, 1994, s. 117

²⁰ Barry Allen, *Truth in Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1993, s.12-3

²¹ Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 87

²² Frederick F. Schmitt, *Truth: An Introduction*, (*Theories of Truth* , edit . Frederick F. Schmitt içinde) , Blackwell Publishing, s. 1-2

²³ Schmitt, s.28, P.K.Moser and A.V.Nat, a.g.m., s.11

²⁴ Kazimierz Ajdukiewicz, *Problems and Theories of Philosophy*, s.9 , Schmitt, s. 17

içerisinde inanılacak şey ile doğruyu özdeşleştirirler.²⁵ Tutarlılığı ifade eden doğruluk kuramının, tekabüliyetçi doğruluk kuramına temel itirazı, zihnin önüne geçerek olgu ile yargıyı karşılaştırmamızın mümkün olamayacağına toplanmaktadır. Zira, olgu, bir yargının durumunda olduğu gibi, zihinde değildir. Bir yargıyı bir olgu ile karşılaştırmak için olgu hakkında ilk önce hüküm vermeliyiz. Daha sonra *hedefteki yargıyı, diğer yargı* ile gerçekten, ancak o zaman kıyas edebiliriz.²⁶ Pragmatist doğruluk kuramları ise, doğru kavramında neyin faydalı olduğunu taktir etmeyi ve bunu ortaya çıkarmayı amaçlıyorlar. W. James in geliştirdiği pragmatist yaklaşımın özünde ise doğru inançların niçin faydalı olduğunu açıklama merkezi öneme sahip olmaktadır. Doğrunun faydalılık ile ilişkilendirilerek yapılan tanımının bizim günlük yaşamda kullandığımız "faydalılık"tan farklı olarak, J. Dewey ve W. James, bilişsel faydalılığı öne çıkararak bir pragmatist anlayış geliştirmeyi hedef edinmişlerdir.²⁷ Doğrunun faydalı olmayla özdeşleştirilmesi, bir anlamda, pragmatist yaklaşımların radikal bir biçimini ifade etse de, bu kuram daha az radikal formlarında bu kadar fazla ileriye gitmez ve temel eğiliminde tecrübeciliğe ve pozitivizme doğru yol alır.²⁸

Doğru inancın ne olabileceğine ilişkin farklı doğruluk yaklaşımları felsefe tarihinde kendisini gösterdiği gibi, bu doğru inancın ispatlanmasına ilişkin olarak da temelde şu iki farklı yaklaşımdan söz edebiliriz: *Temelselcilik* ve *tutarlılıkçılık*.²⁹ Temelselcilik yöntemi inançlarımızı ispat etmede nihai ispat kaynaklarımız olacak temel inançların varlığını kabul eder. Tutarlılıkçılık da ise kabul edilecek böyle temel inançlar yoktur. Bu tür ispat getirme yönteminde ise bir inanç, ancak o inancı kabul eden kişinin diğer inançları ile uyumlu olduğu zaman ispat edilebilir.³⁰ Bu iki ispatlama yönteminde ise, ispat etme olgusu dönüp dolaşıp bir kişinin inanacağı şeye ilişkin ne tür sebepleri olduğunu belirlemeye gelmektedir. Buna ilişkin olarak ispat edilen inançlar özellikle bir kişinin kendi sebeplerine dayanarak yapılıyorsa buna çağdaş epistemolojide *içselcilik* denmektedir. Burada, dikkat edileceği üzere, kabul edilen inancın sebeplerine yoğunlaşma vardır. Bunu kabul etmeyip bunun yerine inancın ispat edilmesinde onun *uygun bir biçimde* elde edilip edilmediği merkeze alınıp değerlendiriliyorsa bu tür yaklaşıma da çağdaş epistemolojide *dışsalılık* denmektedir. Bu yaklaşımda inancın nasıl elde edildiğine ilişkin süreçler temele alınmaktadır.³¹

Bilgi kuramının ikinci önemli konusunu bilginin kaynaklarının ne olduğu sorusu oluşturmaktadır. Felsefe tarihinde genelde buna ilişkin olarak iki şekilde cevap verilir. İlkini *akılcılık* oluşturur. Bilginin kaynağına ilişkin olarak bu yaklaşım temelde gerçekliğin bilgisine ancak aklın *tecrübî olmayan kullanımı* sayesinde varılabileceğini savunur. İkincisini ise *tecrübecilik* oluşturur. Bilginin kaynağına ilişkin olarak bu aslî tecrü-

²⁵ Schmitt, s.1

²⁶ Schmitt, s. 11

²⁷ Schmitt, s. 1, P.K.Moser and A.V. Nat, a.g.m., s. 10

²⁸ Kazimierz Ajdukiewicz, s.17

²⁹ Jack S. Crumley, *Epistemology and the Nature of Knowledge*, s. 5, P.K.Moser and A. V. Nat, a.g.m. , s.13-4 , Keith Lehrer, *Theory of Knowledge , The Analysis of Knowledge* s. 13

³⁰ Crumley , a.g.m. , s. 5 , P.K.Moser and A. V. Nat, a.g.m. , s.14 , Keith Lehrer , a.g.e. , s. 13-4

³¹ Crumley, a.g.m., s. 6

beciliğin temel iddiası ise şudur: Biz temelde bilgiye sahibiz. Ancak gerçekliğin herhangi bir bilgisine aklın tecrübî olmayan kullanımı sayesinde varılamaz. Akılcılar da kendi içerisinde, *Platoncu Akılcılık*, *Aristocu Akılcılık* ve *Klasik Akılcılık* şeklinde üç gruba ayrılabilir. Aslı tecrübeciler ise kendi içerisinde *Mantıksal Pozitivizm*, *Klasik Tecrübecilik* ve *Nativistik Tecrübecilik* olmak üzere üç tür içerisinde incelenebilir.³²

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere bilgi kuramının üçüncü önemli sorusunu insan bilgisinin sınırlarının ne olabileceği sorusu oluşturmaktadır ki, bu da ister istemez bilginin elde edilmesi ve onun doğrulanmasının nasıl olabileceğine ilişkin temel itirazlar yöneltten *bilgi şüpheciliği* ile *doğrulama şüpheciliği*ne bizi götürmektedir. Bilgi şüpheciliği, bir kimsenin herhangi bir bilgiyi elde edemeyeceğini savunurken, doğrulama şüpheciliği, bir kimsenin bir şeye inanmada bu inandığı şeyi doğrulayamayacağını kabul etmektedir.³³

Böylece, bilginin, 'kanıtlanmış doğru inanç' olma şeklinde ifade edilen tanımındaki temel üç unsuru yani 'inanç', 'doğruluk' ve 'ispatlanmış' olmayı inceledik. Sühreverdî'nin *el-İtibârât el-Aklıyye* kavramını incelerken bize oldukça yardımcı olacak Skolastik düşüncedeki kavram felsefesine de yer vermeyen bir zaruriyet ifade etmektedir. Kavram felsefesini değerlendirirken önümüze temel olarak dört kavram çıkmaktadır. Bu kavramlar, *radikal kavram idealizmi*, *ılımlı kavram realizmi*, *kavramcılık* ve *adıcılık*. Platon'un tümellere gerçek ve tözsel varlık yükleyen öğretilerine radikal kavram idealizmi adı verilir. Buna karşın, Aristoteles'in tümellerin gerçekten var olduklarını, ancak bireysel şeylerden ayrı bir varoluşa sahip olmadıklarını öne süren öğretisi ise ılımlı kavram realizmi olarak adlandırılır. Öte yandan, kavramcılık, kavram realizminin söz konusu her iki biçimine de karşı çıkar; o idealerin şöyle ya da böyle gerçek bir varoluşa sahip olmalarını kabul etmez ve onlara yalnızca düşünülen varlık olma statüsü verir. Tümeller varolmaz, yalnızca tümellerin kavramları var olur. Adıcılık, kavram realizmiyle olan karşıtlığında daha da ileri gider ve tümellerinde, kavramlarında var olmadığını öne sürer. Adıcılara göre, genel olarak insan hakkında cinsiyet, yaş, boy ya da insanları başka bir insandan ayırabilen herhangi bir başka özellik gibi spesifik olmayan bir düşünce düşünülemez. Adıcılara göre yalnızca genel terimler var olur, genel hiçbir kavram ve genel hiçbir nesne yoktur.³⁴ Burada gerek kavramcılık olsun gerekse adıcılık olsun her ikisi de şüpheci filozofların kavram anlayışını yansıtmaktadır. Her ikisi de, ifade edildiği üzere, kavramların dış dünyadaki gerçekliğini yadsımaktadırlar.³⁵ Ancak *adıcı* tarafın nerede başlayıp nerede bittiğine de oldukça dikkat etmek gerekiyor. Zira, adıcılık okulunun kurucusu olarak değerlendirilen Occam mantık saha-

³² P. K. Moser and A. V. Nat, a.g.m., s. 15-9

³³ P.K.Moser and A.V.Nat , s. 19-20

³⁴ K. Ajdukiewicz, *Temel Kavramlar ve Kuramlar*, çev. A. Cevizci , s.85, 2.bas., Ankara, 1994; A. Cevizci, *Metafizîğe Giriş*, Paradigma, İstanbul, s. 28-9, Eylül 2001; Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis, Ankara 2003, s. 272, Konseptüalizmin diğer bazı kaynaklarda gördüğümüz bir tür realizm şeklinde ele alınışını pek anlayamadık. Eğer konseptüalizm bir tür realizm olarak ifade edilebiliyorsa artık ona konseptüalizm niçin denilsin ki ?Bkz. Ahmet Cevizci , *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul . 1999, s. 500-1

³⁵ A. Cevizci, *Metafizîğe Giriş*, s. 28-9

sında adcı iken, metafizik sahada adcı değildi.³⁶ Zira, Occam'a göre mantık, metafizikten bağımsız olabilen doğa felsefesi için bir araçtı.³⁷

Bilginin elde edilmesinde akılcılık ile tecrübeciliği birbirinden ayırmayıp iki akımın arasını felsefe tarihinde bulmak isteyenlerden biri de Immanuel Kant idi. Immanuel Kant, bilgimizin tecrübe ile başladığını ama tecrübemizden bağımsız olarak da ince bir tetkik ile farkına varılabilecek *a priori* bilgiye sahip olduğumuzu ifade eder.³⁸

Şimdi artık bilgi kuramına ilişkin böyle bir çerçeve çizici yaklaşımdan sonra özel anlamda Sühreverdî bilgi felsefesinin ve genel anlamda ise işrâkî düşüncenin başat kavramlarından olan '*el-itibârât el-akliyye*' kavramının incelenmesine geçebiliriz. *El-itibârât el-akliyye* kavramı Sühreverdî nezdinde, inşa edeceği sistemin alt yapısını hazırlamak için kendisi aracılığı ile rasyonel düşünceye gönderdiği tenkitlerin temel çerçevesini oluşturan bir kavram olarak önümüze çıkmaktadır. Aslında bu kavramın vurgulamış olduğu zihinsel çerçeve yakından tetkik edildiğinde Batı felsefesinde David Hume ile gelişen ama Immanuel Kant'da sistematik olarak ele alınan "kavramlarımızın kökenine" dair yapılan sorgulama kendini açıkça ortaya koymaktadır. Yani, "kavramlarımızı biz mi inşa ederiz yoksa, onların *a priori* bir zemini var mıdır" şeklinde temel çerçeveyi belirleyen bir sorgulama kendini bize göstermektedir.

Sühreverdî'nin temelde *el-itibârât el-akliyye* kavramından anlamış olduğu şey, meşşailer'in varlık nazariyelerini değerlendirirken kendini açıkça ortaya koymaktadır. Şöyle ki;

Meşşâilere ittiba edenlerden bazıısı ilahiyat konularında bütün işlerini varlık üzerine bina ettiler. Varlık; a)³⁹ Bazen, eşyaya nisbetle söylenir. Şöyle denildiği gibi: 'Bir şey evde, çarşıda, zihinde, dış dünyada, zamanda, mekanda mevcuttur.' Dikkat edilirse, burada 'fi' lafzıyla beraber varlık lafzı her şeyde tek anlamda kullanılmakta. b) Bazen 'vucut' kavramı bağların hizasında kullanılır. Şöyle denildiği gibi: Zeyd katibdir. c) Bazen 'zat' ve 'hakikat' üzere kullanılır. Şöyle denildiği gibi: "Birşeyin zatı ve hakikati, bir şeyin varlığıdır, zatıdır, kendisidir). Bunlar aklî tasarımlar olarak alınır ve haricî mahiyetlere eklenir. Bu anlattıklarımız insanların varlık kavramından anlamış oldukları şeylerdir. Meşşâiler katında varlık için başka bir anlam varsa, iddialarında onu açıklamakla yükümlüdürler. 'Varlık kavramı eşyanın en açığı, (yahut) varlığın tarifini (kendisinin dışında) başka bir şeyle yapmak caiz değildir'⁴⁰ gibi kabul ettikleri şeyleri(tekerrar) söyleyerek tabiri caizse geçiştirme yapamazlar."⁴¹

³⁶ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London, s. 495

³⁷ Bertrand Russell, a.g.e., s. 495-6

³⁸ Immanuel Kant, *Ari Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993, B1-2, s. 37-8

³⁹ Harflendirmeler bize ait.

⁴⁰ İbn-i Sina, *el-İlahiyat*, c.1, s. 29-30.; Hâcî Mollâ Hâdî Sebzevârî, *Şerhu Manzume-i Hikme*, tashih, mukaddime, tâlikât M. Mohagheoh ve T. İzutsu, Tahrân 1969, s. 42-43., Ayrıca yorumları için bkz. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi*, 2. baskı, Ankara 1982., s. 29-36; Hüseyin Atay, *İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi*, T.C. Kültür Bakanlığı yay. 2001, s.37-41; Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, insan yay., s. 89-95. "Varlık"ın çeşitli anlamlara geldiğini Aristoteles şöyle ifade eder: "Varlık, çeşitli anlamlara gelir: Bir anlamda o, bir şeyin olduğu şeyi veya tözü, bir başka anlam da bir niteliği veya bir niceliği veya bu tür diğer yüklemelerden birini ifade eder. Varlık bütün bu anlamlara gelmekle birlikte, asıl

Görüldüğü üzere, Sühreverdî, Meşşâiler'in varlık kavramından nelerin anlaşılabilirliğini üç başlık altında toplamaktadır. Bunlar da Sühreverdî nazarında varlığın çeşitli bağlamlar içerisinde nasıl farklı anlamlara kavuştuğunu bizlere göstermektedir. Varlık kavramının kullanılmış olduğu bağlam farklılaştıkça, bunun paralelinde varlık kavramının semantik ve epistemolojik içeriği de farklılaşmaktadır. Sühreverdî ise varlığın bütün bu anlamlarının yer almış olduğu epistemolojik alanın zihnin kendince bir kurgulaması sonucu meydana gelmiş bir alan olarak görmektedir. Bu da netice de bize Sühreverdî açısından aklın yapıp etmeleri sonucu oluşmuş bir epistemik çerçevenin, kendisine ne epistemolojik olarak ne de ontolojik olarak güvenilebileceğini göstermektedir. Bunun yerine Sühreverdî, kendi ontoloji ve epistemoloji anlayışının temel ekse-nini belirleyen "nûr" kavramını, kesinliği ifade etmenin temel figürü olarak göstermektedir. Bu da beraberinde aklın rasyonel anlamda yapmış olduğu çıkarsamaların kişiyi epistemik düzeyde tatmin etmemesi yahut edememesi Sühreverdî'ye işrâkî aydınlanma nazariyesini kurmada temel hareket noktası sağlamıştır. Bu meselenin genel çerçevesi ise başka bir araştırmanın konusudur.

Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'ın daha farklı bir yerinde daha sonra gelecek kavramların nasıl itibari oluşlarını da anlamamızda bize yardımcı olacak şekilde varlık kavramını bir kez daha ele alır ve onun üzerinde gerçekten ince spekülasyonlarda bulunur: Şöyle ki;

Hukûme : Aklî İtibarlar Hakkında

Varlık kavramı, tek bir anlam ve tek bir mefhum ile siyaha, cevhere, insana ve ata vaki olmaktadır. Varlık kavramı her birinden daha genel olacak şekilde akledilen bir anlamdır. Mahiyetin anlamı da genel surette böyledir; şeyiyyet, hakikat ve zat da genel surette olacak şekilde böyledir. Biz bu yüklemelerin sırf aklî (olgular) olduğunu iddia ediyoruz. Çünkü eğer varlık kavramı sadece 'siyah' tan ibaret olsaydı, tek bir anlam ile beyaza, siyaha ve cevhere vaki olmazdı. Varlık kavramı, cevheriyetten daha genel olacak şekilde bir mana olarak alınır, ya o cevherde onunla kaim olacak şekilde hasıl olur ya da kendi ile müstakil olacak şekilde meydana gelir. Eğer, varlık; *kendi ile müstakil olacak şekilde* var olursa, cevher onunla nitelenmez; çünkü, varlığın, cevhere ve cevherin dışındaki başka bir şeye nisbeti birdir. Eğer, varlık, cevherde hasıl olursa, artık, cevher için hasıl olmuş olmasın da bir şüphe kalmaz. Husule gelmek varlık anlamına gelir. Varlık hasıl olduğunda, o *mevcut* (olduğu) anlamına gelir. Varlık, varlığın kendisinden ibaret olduğu anlamına gelen mevcut şeklinde değerlendirilirse, mevcut, varlığa ve varlığın dışında başka bir şeye tek bir anlama gelecek şekilde kullanılmaz. Çünkü, mevcudun eşyadaki anlamı, *bir şeyin sahip olmuş olduğu varlığı* ifade etmektedir; (yine o) mevcudun, varlığın kendisi hakkındaki anlamı ise onun *varlığa* tekabül etmesidir. Hepsine tek bir anlam ile kullanımda bulunuyoruz. Sonra deriz ki: Eğer siyah yoksa onun varlığı hasıl olmamıştır; (neticede) onun varlığı, mevcut değildir.

anlamında var olan bir şeyin, "bir şeyi o şey yapan şey", yani onun tözüünü ifade eden şey olduğu açıktır" Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay, 2.baskı, İstanbul 1996., s. 306

⁴¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, nşr. Henri Corbin, Opera Metaphysica et Mystica 2 içinde, Tahran - Paris 1952, s. 67.

Çünkü onun varlığı da yoktur. Varlığı akledip onun mevcut olmadığı şeklinde bir hüküm verdiğimizde, varlığın anlamı, mevcudun anlamından başka olmaktadır. Sonra, kendisini yok olarak değerlendirip, varlığının hasıl olmadığı şekilde ele alıp sonra da varlığı gelecek şekilde hasıl olan siyahın var olduğunu söylediğimizde, varlığın hasıl olması, siyahın dışında bir şeydir. Netice de varlık içinde bir varlık olmuş oluyor ki, (mesele), varlığın varlığı (olduğu şeklindeki bir soruna) dönüyor. Bu da (varlığın varlığı, varlığın varlığının varlığı, varlığınvarlığı) şeklinde sonsuza doğru gider. Böyle sonsuz olan, düzenlenmiş sıfatların bir araya gelmesi ise imkânsızdır.⁴²

Görüldüğü gibi Sühreverdî meşşâilerin 'varlık' kavramını eleştirirken temel de dikkat çektiği nokta varlık kavramının nasıl bir epistemolojik yapıya sahip olduğunun netleştirilmesi noktasında toplanmaktadır. Ona göre, meşşâilerin varlık kavramı tek bir anlama gelecek şekilde birçok şey için kullanılabilirdi ve bu da semantik içeriği nesnelere göre çok net olacak şekilde belirlenemeyen bir kavrama doğru bizi götürebilmekteydi. Böyle bir semantik içeriğe sahip olan kavramın haliyle, epistemolojik içeriğinin de neye delalet edeceği belirlenemiyordu. Ancak burada dikkat edilmesi gereken taraf, Sühreverdî'nin, zihni varlık ile harici varlık arasında bir ayrıma gitmesiydi. Ardından, diyelim ki bir "a" nesnesi önce zihinde sonra dış dünyada varlığa çıkıyorsa, bu, "a"nın yokken var olduğu anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu nesnenin dış dünyada var olduktan sonraki durumu onun zihni varlık halindeyken olan durumundan farklıdır. Neticede, Sühreverdî'ye göre böyle bir durum ona 'varlığın varlığı, varlığın varlığının varlığı, varlığınvarlığı', şeklinde sonsuza kadar gidebilecek düzenlenmiş sıfatlar zincirini beraberinde getirecektir ki böyle sıfatların bir araya gelmesi imkânsızdır. Böyle kendisiyle nerede duracağımız belli olmayan bir kavramın epistemolojik içeriğine de sıklıkla güvenemeyeceğimiz aşikardır. Buna ilaveten bu tür bir kavramın aklı bir tasarlama sonucu oluşmuş bir kavram ve kavramlar zinciri olduğu kendini açıkça göstermektedir.

Varlık kavramının da olduğu gibi benzer durumların, mahiyet⁴³, vahdet⁴⁴, dört ve dörtlük kavramı⁴⁵, imkân kavramı⁴⁶, renklilik kavramı⁴⁷, izafet kavramı⁴⁸, yokluk kavramı⁴⁹, cevheriyyet⁵⁰, sıfatlar⁵¹, yüklem⁵² de akıl vasıtasıyla kendilerini üretebilecek aklı yapıların kendilerine eklenmesi mümkün olduğu için artık bunları da Sühreverdî, *el- itibârât el-akliyye* (aklı tasarımlar) olarak değerlendirmektedir. Bunlara ek olarak Sühreverdî, özellikle, bilgi kuramlarında merkezî öneme sahip olan *el- mekûlât* (kategoriler) konusunda da yukarıda zikerttiğimiz yaklaşımı devam ettirir. Yani, kategori-

⁴² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 64-5

⁴³ Sühreverdî, 65

⁴⁴ Sühreverdî, 67

⁴⁵ Sühreverdî, 68

⁴⁶ Sühreverdî, 68

⁴⁷ Sühreverdî, 69

⁴⁸ Sühreverdî, 70

⁴⁹ Sühreverdî, 70

⁵⁰ Sühreverdî, 70

⁵¹ Sühreverdî, 71

⁵² Sühreverdî, 71

ler de Sühreverdî nezdinde akli tasarımlar olarak değerlendirilir. Bu meseleye geçmezden evvel el-mekûlâtın işrâkî düzlemdeki ontolojik yerinin ne olduğunu tespite yönelelim. Bu konuda, *Hikmetü'l-İşrâk* şarihî Şehrezûri şöyle der:

Kendi zatının hâkikatinde nur olmayana gelince, bu ya mahalden müstağnidir ki bu durumda kararmış cismânî cevherdir; bu da kendi zatında karanlıktır. Zira o cisimliği yönünden, kendinde nûr olmayan bir karanlıktır, zira onun aydınlığı kendi zatından değildir; bilakis, başkasından kendinde hasıl olan nûrî (aydınlıklı olan) görünüş sebebiyle kendi zatının dışında olan başka bir şeyden olmaktadır; ki bu aydınlıkta (nûriyyette) cisimlik üzerine zait olmaktadır. (Kendi zatının hakikatinde nur olmayan şey) şayet mahalden gani değilse bu şey zulmânî (karanlık) arazî bir hey'et (görünüş) olmaktadır; ki bunlar dokuz mekûlât olmaktadır (dokuz kategori olmaktadır)⁵³ Berzah, iki şey arasında bir engel olduğu zaman ve aynı şekilde kesif cisimler(de) bir engel olduğu zaman, cismin "berzah" diye isimlendirilmesinde ve hissî işaret ile kastedilen cevher olarak tasvir edilmesinde bir sakınca yoktur.⁵⁴

Mekûlâtın ontolojik yapısının kendi zatında nûr olmayıp, bir mahalden uzak olmayan şeklinde çerçeveslendiği zaman pek tabi olarak zulmânî, arazî bir hey'et görünümüne girecektir. Dolayısıyla alıntılıdığımız mevcut pasajın işaret ettiği üzere el-mekûlât kendi ontolojik selahiyetine sahip değildir, bir mahalle muhtaçtır. Şimdi ise Sühreverdî'de el- mekûlâtın nasıl oluyor da akli tasarımlar dairesinde düşünüldüğünü yine Sühreverdî'yi dinleyerek görmeye çalışalım:

Meşâfîl'in belirtmiş oldukları kategorilerin tamamı hem kategorik olmaları açısından hem de yüklemcilikleri açısından akli tasarımlardır. Kategorilerden bazıları türemiştir; yani, daha önce geçtiği üzere, kendisinden özelliği itibari ile yüklem değerlendirildiği basît, akli sıfattır – tıpkı, kendi özellikleri itibari ile muzaf (izafe edilen) ve sayıların akli sıfat olması gibi.-İzafetin kendisine dahil olmuş olduğu her şey de aynı şekilde akli sıfattır. Kategorilerden bazısının ise kendisinde aynî (dış dünyada) sıfat olma durumu vardır. Ancak böyle bir aynî sıfatlık durumuna sahip olan bir şeyin -meselâ, siyah ve koku gibi -akli itibâr sebebiyle bu kategorilerin altına dahil olmasının gerekçesi, bir *keyfiyet* şeklinde olan siyah ve kokunun akli bir durum ifade etmesi şeklinde gösterilebilir; bunun manası ise her ne kadar, koku ve siyahın kendi nefislerinde dış dünyada iki gerçekleşmiş sıfat olsa da kendisinin şöyle şöyle sabit bir heyeti ifade etmesi olarak anlaşılabilir. Bir şeyin araz ve keyfiyet oluşu tıpkı siyah ve kokunun durumunda olduğu gibi başka bir mevcûdiyeti ifade ediyorsa, söz, geçtiği üzere, zincirleme olarak (varlığın varlığı, varlığın varlığının varlığı, varlığın.....varlığı) şeklinde sonsuza gider.⁵⁵

Görüldüğü üzere, Sühreverdî, vücut kavramı üzerinde uygulamış olduğu bakış açısını kategoriler konusuna da uygulayarak onların da itibariliğini göstermeye çalışmaktadır. Dikkat edileceği üzere, bu konuda ortaya çıkan durum, mevcut kavramın kendisini zihnen de olsa yeniden üretebildiği ve bunun sonu gelmeyen bir tür ontolojik

⁵³ Bu kategoriler için bkz. Öner Necati, *Klasik Mantık*, AÜF Yay. , no: 191, 6. Baskı Ankara, 1991; s. 28-32; Doğan Özlem, *Mantık*, İnkılap Yay. 6. Bas. , 1999, s. 98. İsmail Köz, *Mantık Felsefesi*, Elis Yay. Ankara, 2003, s. 83-87

⁵⁴ Şehrezûri, *Serhu Hikmeti'l-İşrâk*, nşr. H. Ziyâf, Tahran, 1372, s. 288.

⁵⁵ Sühreverdî, 74

enflasyona doğru yol alabilmesiydi. Sühreverdî açısından zihnî kavramların doğasının bu şekilde bir yapıya sahip olması, üzerinde epistemolojik ameliyemizin gerçekleşebileceği ontolojik güvenden bizleri mahrum bırakmaktadır. Bu açıdan Sühreverdî, zihnin ortaya koyup serdiği kendi tasarımları sonucu oluşan bu kurgusal yapı yerine dış dünyanın olgusal gerçekliğini temele alan bir epistemoloji kurma girişimine teşebbüs etmektedir. Daha metnimizin başlarında Sühreverdî'den yapmış olduğumuz alıntıda kendisi meşşailerce varlık kavramının ne anlama geldiği noktasında bize onun semantik doğasında üç ayrı anlamın saklı olduğunu bunların ise itibari şeyler olduğunu ve bu itibarların daha sonra *harici mahiyetlere* eklendiğini bizlere kendi bakış açısından hareketle göstermeye çalıştı. Sühreverdî nazarındaki bu haricî mahiyet olgusu bize Sühreverdî'nin düşüncesinin temel eksenini ve metodolojisinin hareket noktasının neye dayanabileceğine ilişkin çok iyi bir ipucu niteliğindedir. Zira artık zihnin kendi tasarımları sonucu yaratmış olduğu bir yapıyı dış dünyaya aktararak dış dünyayı anlamaya, kavramaya çalışmak yerine, bizzat dış dünyadan hareketle, dış dünyada bulunan mahiyetlerden hareketle dış dünyayı kavramaya doğru gidilmesi gerektiği noktasında Sühreverdî, bizleri yönlendirmeye çalışmaktadır. Harici mahiyetlerin epistemik bir güveni telkin ettiği noktasında Sühreverdî şarihi Şehrezûrî de üstadı ile benzer kanaati taşımaktadır.⁵⁶

Burada Sühreverdî'nin, zihnin, dış dünya karşısında yaratmış olduğu epistemik engeli nur metafiziği dediğimiz iç aydınlanma sayesinde elde edilen bilgi (*al-ilm al-hudûrî al-ishrâqî*) ile yani insanın bilme yeteneğinin aracısız, zamansız sezgisel bir modunun öncelliğini işaret eden⁵⁷ işrâkîlik doktrinini ile aşıp eşyanın bizzat kendi doğasıyla yüzyüze gelme anlayışını savunduğunu genel hatları ile ifade etmemiz mümkündür. İshrâkî felsefenin bu yaklaşımı ise Meşşailer'in kazanılmış bilgi (el ilm el-husûlî) anlayışlarından epistemik düzeyde ayrılır.⁵⁸ Mevcut anlayışın işrâkî felsefenin şarihlerinden ve düşünürlerinden olan Şehrezûrî tarafından da savunulduğunu gördük. Buna ilişkin olarak Şehrezûrî çok daha açık, yalın ve ortaya çıkabilecek ihtimali sorulara karşı geliştirilmiş bir el-itibârât el-akliyye çerçevesi bizlere çizmeye çalışmaktadır. Bu konuya bir giriş ve onu anlamada yardımcı olacağı niyetiyle mevcut pasaj biraz da uzun olsa da konun farklı bir ağızdan dinlenerek daha da pekişebileceği kanaatini taşıyarak ilgili kısmın tercümesinin yapılmasını gerekli gördük.

Dördüncü Faslı:

Zihni Durumların ve Aklî İtibârların Ne Olduğunu Belirleme Hakkında

Deriz ki: Bu zihnî durumların hakikatinin ne olduğunun belirlenmesi, hakikî ilimler üzerine varid olan birçok şek ve şüphenin kendileri vasıtasıyla zayıfladığı hikmete dair önemli konulardandır. Bu sebeple, konunun mahiyetini talep eden kimsenin, bu konuların ne olduğunun belirlenmesine ve sırlarının ne olduğunu keşfetmeye özen

⁵⁶ Şemsüddîn eş-Şehrezûrî, *Resâilü's-Şecereti'l-İlâhiye fi ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye*, Dirase ve tahkik, Necip Görgün, İstanbul, 2004, c. 3, s. 181

⁵⁷ Hossein Ziai, Shihâb al-Dîn Suhrawardî: Founder of the Illuminationist school, (*History of Islamic Philosophy* içinde), edit. S. H. Nasr and O. Leaman, Routledge, London and New York, s. 438

⁵⁸ Hossein Ziai, s. 438

göstermesi ve bunların ayrıntılarını ve durumlarını bilmeye özen göstermesi gerekir. İnsânî kemaller, ilkeleri mahsûsâtta olan aklî ilimler ile tahsil edildiği vakit, (Yüce Yaradan'ın) insanların kendisine ihtiyaç duyduğu zorunlu bir işe mani olmaması, nevi-lerin maslahatlarına giren bir şey konusunda cimrilik göstermeyip, tam tersi her şeye hilkatini verip hidayet etmesi, ilâhî rahmetin ve rabbânî inâyetin devam etmesinden olduğu vakit, Şani yüce Bârf Teâlâ'nın insânî nefisler için unsûrfî temellerden aklî vasıtalarla, nefisler için menziller ve meskenler olabilsin diye, gereken en tam ve mümkün olabilecek en faziletli bir biçimde yapısı kamil, temelleri kuvvetli heykeller yapması ve yine o heykellerde birçok kapı açması şüphe götürmez bir gerçekliktir. Onlardan bazıları havas-ı zahire (dış duyular) gibi his alemine nüfuz etmektedir. Bazıları da havas-ı batına (iç duyular) gibi muallak misaller alemine (akledilebilirler alemi) ne nüfuz etmektedir.

Nefs-i Natka zatında bir kapı ve gözdür. O göz melekût alemine nüfuz eder. Bari Teala, bu kapılardan her birine istimalı ve istihdamı sırasında nefsin idrak etmiş olduğu kuvveti ve bu mahsus âlemde mevcut acaib durumlardan bir türü meydana getirdi. Nefs, cüzülenden küllileri çıkarmakla bu kuvvetlerden ilimlerinin ilkelerini elde ettiği vakit o zaman, ilkelerine doğru yol alıp onları haddî, resmî ve kıyasî olacak şekilde bir terkip ile birleştiriyor. Bu yol ve metod ile de tasdikî ve tasavvûrfî bilinmeyenlerin idrâkine ulaşıyor.

Nefs için bu durum ancak işleri itibar etmekle tamam olur. Nefsin cevheri, vaz etme ve hamletme de kendisine ihtiyaç duymuş olup ancak dış dünyada kendilerine ait hüviyetler olmayan bu işleri akleder/ itibar eder. Mesala, varlık, zorunluluk, imkân, imtina, cevheriyyet, araziyyet ve sözün kendilerine daha açık bir biçimde geleceği diğer aklî tasarımlar. Bu şeyleri itibar sebebiyle, nefis sayesinde, yüklemelerin, sahîh kıyasların intacından hâsıl olan mevzularına nisbetinin keyfiyeti bilinir. Eğer bu olmasaydı hakikatlerin birçoğunun bilgisi nefse imkânsız olurdu.

Çünkü, bir iş ile bir işe hükmettiğimizde veya bu hüküm kıyas ile elde edildiği vakit, mesala Bârf Teâlâ'nın varlığına ve zorunluluğuna, alemin imkânına, Bârf Teâlâ'nın ortağının olmasının imkânsızlığına, mücerredatın ve cisimlerin cevheriyyetine, renklerin araziyyetine hükmetmemiz ve bunun gibi diğer hükümlerde olduğu gibi, durum böyledir. Bu yüklemelerin kendileri için dış dünyada hakikatler var mı yoksa onlar salt, zihnfî itibârlar mı bunu kesin olarak bilemedik. Çünkü bizim amacımız neticelenmiyor, ilimlerin tahkikine ve inkişafına ilişkin isteğimiz amacına ulaşmıyor. Bilakis, ilimler nefislerimiz de birçok şek ve şüpheyi zikretmekle birlikte bulandırılmış, karışmış bir biçimde kalıyor.

Bu itibarlar ise şunlardır: Varlık, zorunluluk, imkân, imkânsızlık, vahdet, kesret, sayı, cevheriyet, araziyyet, renklilik, küllilik, cüzilik, zât, hakikat, mahiyet, şeyiyyet, kategorikliği ve yüklemliliği yönünden on kategori.⁵⁹

Genel anlamda el-itibârât el-akliyye kavramının işrâkî çizgide kavramsal şüpheciliği tetiklediği bunun beraberinde de bilgisel kesinliğin ancak dış dünyaya ilişkin sezgisel bir aydınlanma ile ortaya çıkabileceğini bizlere ifade eden kavramsal bir çerçeveye işaret ettiği görülmektedir. Bilgisel kesinliğin elde edilebilmesinin kişinin zihinsel dünyasının bir meselesi olmasından çok dış dünyayı olduğu gibi kavramaya dönük sezgisel bir süreç olduğunun altının çizilmesi dikkat çekicidir. Bu süreçte ise temelde bizim zihni yapıp etmelerimizin bilgi kuramsal bir mahsulü olan el-itibârât el-akliyye kavramının mahiyetinin neyi ifade ettiğinin belirlenmesi işrâkî sistemin anlaşılmasında başat bir öneme sahip olmasından dolayı araştırmamızı bu kavram ve onun işaret etmiş olduğu noktalar üzerine hasretmeyi uygun bulduk.

**Abstract: The Mental Concepts in the Suhrawardî Thought: A Pre-
Investigation on the Problematical case of the Certainty of Knowledge**

This article is on the mental concepts (al-itibârât al-akliyye) in the philosophy of Suhrawardî. This concept has important place in the işrâqî tradition. The işrâqî philosophers , especially Suhrawardî, criticize the peripatetic philosophy by the aid of this concept. Therefore, we investigated this concept in the Suhrawardî thought. According to Suhrawardî, the mental concepts are the products of the mind. The products of mind have the relational structure. For Suhrawardî, this situation does not express the epistemological certainty. Therefore, our philosopher proposes the illuminationist knowledge by presence (al-ilm al-hudûrî al-ışrâqî) to access the epistemological certainty.

Key Words: Suhrawardî, the mental concept, the illuminationist knowledge by presence, the essence, the existence, the knowledge, the certainty, the truth.

Kaynakça

- Casullo, Albert, A priori Knowledge, The Oxford Handbook of Epistemology, edit. Paul-K. Moser, Oxford University Press, 2002.
- Cevizci, Ahmet. , Felsefe Sözlüğü, Paradigma, İstanbul, 1999.
- „Metafizğe Giriş, Paradigma İstanbul, 2001
- Ayer, Alfred J. , Language, Truth and Logic
- Tarski, Alfred, Introduction to Logic and to the Methodology of the Deductive Sciences, Oxford Univ. Press, New York, Oxford,1996.
- Aristoteles, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay. İstanbul.
- Russell, Bertrand, On Denoting, Logic and Knowledge(Essays, 1901 – 1950), edit. Robert Charles Marsh, London and New York
-,History of Western Philosophy, London.

⁵⁹ Şehrezûrî, a.g.e., 172-173

- Allen Barry, Truth in Philosophy, Harvard University Press, Cambridge, 1993.
- Pears David, Bilgi Nedir?, çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2004.
- Özlem, Doğan, Mantık, İnkılap Yay. 6. Bas., Ankara 1999.
- Gettier, Edmund L., Is Justified True Belief Knowledge ?, Readings in Epistemology, Mayfield Publishing Company Mountain View
- Hâcî Mollâ Hâdî Sebzevârî, Şerhu Manzume-i Hikme, tashih, mukaddime, tâlikât m. Mohagheeh ve T. Izutsu, Tahran, 1969.
- Altıntaş, Hayrani, İbn Sînâ Metafiziği, Ankara, 1982.
- Atay, Hüseyin, İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 2001.
- Ziai, Hossein, Shihâb al- Dîn Suhrawardî: Founder of the Illuminationist school, History of Islamic Philosophy içinde, edit. S. H. Nasr and O. Leaman, Routledge, London and New York.
- Kant, Immanuel, Arı Usun Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993.
- İbn-i Sina, Şifa, el-İlahiyat, takdim İbrahim Medkur., tahkik el-Eb Kanavâti ve Said Zaid, c.1 .
- Köz, İsmail, Mantık Felsefesi, Elis Yay. Ankara, 2003.
- Lehrer, Keith, Theory of Knowledge, The Analysis of Knowledge, Justification Without Falsity, A Fourth Condition, Theory of Knowledge, Westview Press.
- Ajdukiewicz, K., Problems and Theories of Philosophy, trans. Henryk Skolimowski and Anthony Quinton, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pojman, Louis P., Philosophy, The Pursuit of Wisdom, Fourth Edition, Thomson, Wadsworth.
- Vural, Mehmet, İslâm Felsefesi Sözlüğü, Elis Yay., Ankara, 2003.
- Öner, Necati, Klasik Mantık, AÜF Yay, no: 191, 6. Baskı, Ankara 1991.
- Crumley, Jack S., Epistemology and the Nature of Knowledge, The Analysis of Knowledge, Readings in Epistemology, Mayfield Publishing Company Mountain View.
- Platon, from Meno, Readings in Epistemology Readings in Epistemology, Mayfield Publishing Company Mountain View.
- Moser, Paul K. and Arnold Vander Nat, General Introduction, Human Knowledge – Its Nature, Origin and Limits, Human Nature: Classical and contemporary Approaches, New York 1987.
- Audi, Robert, Epistemology, A contemporary introduction to the theory of knowledge Epistemology, A contemporary introduction to the theory of knowledge.
- Sühreverdî el-Maktûl, Hikmetü'l-İşrak, nşr. Henri Corbin, Opera Metaphysica et Mystica 2 içinde, Tahran – Paris 1952
- Şemsüddîn eş- Şehrezûrî, Resâilü's-Şecereti'l-İlâhiye fi ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye, Dirase ve tahkik, Necip Görgün, İstanbul 2004

,Serhu Hikmeti'l-İşrâk nşr., H. Ziyâî, Tahran 1372.

Toshihiko Izutsu, İslam'da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay.

W. V. Quine, J. S. Ullian, Bilgi Ağı, çev. A. Hadi Adanalı, Kitabiyat, Ankara

2001.

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 yayımlanmışsa, 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 çıkarılması 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) özetin 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