

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

# Felsefe Dünyası



**Ahmet İNAM**  
Sır Aydın Doğru

**Abdulkadir BİNGÖL**  
Osmanlı'da Mantıkî Düşünce (veya Osmanlı'da Mantık Bilimine Bakış)

**İbrahim EMİROĞLU**  
Dede Korkut Kitabındaki Ahlaki Mesajlar

**İsmail Latif HACİNEBİOĞLU**  
Bilgi ve İfade İçin Bir Araç Ya Da Engel Olarak Slogan

**Naci İSPİR**  
Leibniz'de Siyasi Düşünce

**Cevdet KILIÇ**  
Ebherî'nin Metafizik Terminolojisinin İbn Sinâ'daki Kaynakları

**Mehmet ÖNAL**  
Sokrates'e Göre Erdem ve Erdem Eğitimi

**Ash YAZICI**  
William James'in Descartes'in Duygu Kuramını Eleştirisi

**Barış PARKAN**  
Negatif Haklar, Pozitif Haklar ve Mülkiyet Hakkı Üzerine

**Nur Yeliz GÜLCAN**

# FELSEFE DÜNYASI

2006/2 Sayı: 44

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

Sır Aydın Doğru .....1

### Abdulkadir BİNGÖL

Osmanlı'da Mantık Düşünce (veya Osmanlı'da Mantık Bilimine Bakış) .....22

### İbrahim EMİROĞLU

Dede Korkut Kitabındaki Ahlaki Mesajlar ..... 46

### İsmail Latif HACİNEBİOĞLU

Bilgi ve İfade İçin Bir Araç Ya Da Engel Olarak Slogan .....66

### Naci İSPİR

Leibniz'de Siyasi Düşünce .....78

### Cevdet KILIÇ

Ebheri'nin Metafizik Terminolojisinin İbn Sînâ'daki Kaynakları .....86

### Mehmet ÖNAL

Sokrates'e Göre Erdem ve Erdem Eğitimi .....133

### Aslı YAZICI

William James'in Descartes'in Duygu Kuramını Eleştirisi .....146

### Barış PARKAN

Negatif Haklar, Pozitif Haklar ve Mülkiyet Hakkı Üzerine .....159

### Nur Yeliz GÜLCAN

Dil Felsefesinde Gönderge Sorunu .....168

## SİR AYDINA DOĞRU

Ahmet İNAM\*

### BİLDİĞİMİZ AYDIN

Nasıl biliriz çoğunlukla aydını? Alışla gelen aydın nasıl biridir?

Bilgilidir. Düşünür. Duyar. Sorumlulukları vardır. Bilgisi, düşünme gücü, duyu kavrama yetisiyle birleşmiş sorumluluğuyla “aydınlattır” toplumunu (“Tenvir” eder, ışık tutar). Bilgisi, toplumunun sorunlarını kavrayıp yorumlamaya yönelmiştir: Yalnızca toplumun sorunlarına karşı sorumlu değildir, sorumluluğu dünyanın tüm sıkıntılılarına eğilmeyi zorunlu kılar. Yaşanan haksızlıklara, zulme, sömürüye karşı çıkar. En önemli görevi eleştirmektir. Toplumca yaşananı kültürel, toplumsal, siyasal, ekonomik, antropolojik, düşünsel açılardan sorgulamak, yorumlamak, eleştirmek, eleştirileri doğrultusunda sorumlu bir karşı çıkış ya da zaman zaman onaylama eylemlerinde bulunmak... Dürüstlük, eşitlik, özgürlük, insan onuru... uğruna yılmadan mücadele verilmesi gereken temel kavramlardır aydının. Aydın yönetilenlerin, güçsüzlerin, ezilmişlerin, haksızlığa uğramışların sesidir. Bilgisi, kavrama yeteneği, sorumluluk bilinci, güçlü iradesi, cesareti, eylemde bulunma gücü ile hem toplumunun hem de dünyanın kültürüne ışık tutan, katkıda bulunan bir insandır.

Bu betimleme, aydını ne denli anlatıyor? Aydın bu betimleme ışığında hangi özellikleriyle ortaya çıkıyor?

1. Aydın bilgilidir. Cahilden aydın olmaz. Ama her “bilgili” aydın mıdır? Değildir, elbette. Nasıl bir “bilgili” aydındır? Bilgisini sindirmiş, seçenekleri görebilen. Seçenekleri görebilmek: Öğrendikleri görüşlerin dışındaki görüşlerin farkında olabilmek. Bilgisini yaşayabilendir, aydın. Bilgisi üzerinde yama gibi duran biri değil. Bilgisinin sonuçlarını, uygulamalarını; dayandığı temel ilkeleri fark edebilen biri. Deyim yerindeyse, bilgi bilincine sahip olan.

2. Kavrayıcıdır. Anlayıcıdır. Tarihi, kültürü, yaşamı bilgisiyyle kavrar; sezgileri ve düşünme gücüyle anlar.

3. Aydın araştırandır. Yaşananı kavramak, geçmişi, bilgi ve anlam dünyasını yorumlayabilmek araştırmakla olanaklı.

4. Aydın çalışkandır. Araştırma, emek ister, sabır. Dünya bilgisiz, kavrama-anlama gücü olmaksızın, araştırmaksızın yorumlanamaz. Tüm bu etkinliklerin sürekliliği çalışkan olmayı gerektirir.

5. Aydın neden bilecek, kavrayacak-anlayacak, araştıracak, çalışacaktır? İnsana, dünyaya, evrene, evrendeki yaşama duyduğu sorumluluktan. Aydın sorumludur.

6. Görüşü olandır aydın. Eskilerin deyimiyle nokta-i nazârı olan. Savunduğu düşünceleri olan. Fikir sahibi.

\* Prof. Dr., ODTÜ, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

7. Kendine özgü bakış açısı olduğu için, bu açıdan görülen dünyayı yorumlama, eleştirme ödevi vardır. Aydın, eleştirmendir. Karşı çıkan, muhalefet eden, yeri geldiğinde beğenen, onaylayan ama sürekli değerlendiren. Kendini de.

8. Değerlendirmelerin ardında duran, **irâdeli** bir insandır, aydın. Yaşama atılımı, isteme gücü taşır içinde. Mızımız değildir, coşkuludur.

9. Cesurdur. Savunduklarının bedelini ödemeye hazırdır. Tehlikeleri göğüslemeye.

10. Savundukları yalnızca sözde kalmaz. Eyleyicidir, aydın. Eylemcidir. Düşünceler, eylemle bütünleşmiyorsa etkisizdir, boştur. Eylem, düşüncelerle bağ kuramıyorsa, kördür.

Bu mudur aydın?

### AYDIN ÜSTÜNE BİRKAÇ SAV

Yukarıdaki saptamanın değinmediği özellikleri de var mıdır aydının? Aydın, kendine de ışık tutuyorsa, yukarıdaki saptamaları eleştirip seçenekler sunabilmeli. Aydın, aydın anlayışını eleştirebilendir. Salt eleştiren değil elbette, farklı görüşler de sunabilendir.

Bu çalışmamda, dikkat edilmesini önereceğim bir aydın tipinin özelliklerini vurgulayacağım. Yukarıda temel niteliklerini çok kısa olarak dile getirdiğim alışılagelen aydın anlayışını alttan alta eleştiren, yine de o anlayışın dikkat etmeyip eksik bıraktığını düşündüğüm boyutlarını bütünlemeye çalışan bir görüşü birkaç noktasiyla vurgulamaya çabalayacağım. Bu amaçla, aydının hangi özellikleriyle tanınabileceği konusunda savlarımı dile getireceğim.

1. Aydın sakladığı, saklamaya çabaladığıyla kendini gösterir. Kısaca söylenirse, aydın sakladığıdır.

Nedir saklamak? Neden saklar insan? Neyi saklar? Çağımız saklayan insanların çoğaldığı bir çağ. Çağlar boyu saklamış. Öncelikle yaşamını sürdürebilmek için. Çevresi üzerinde denetim kurmak, yaşamını düzenlemek amacıyla saklamış.

Saklamanın insan varlığını "ruhsal" açıdan yansıtan bir "derin" anlamıyla başlayalım. İnsan kendini saklayan bir varlıktır. Saklaması her zaman isteyerek, farkına vararak gerçekleşmez. Kendisi ile **psükhê** si ile olan ilişkisinin derinliği, zorluğu, Batı Düşüncesinde yüzyıllar öncesi anlaşılmıştır, bunu ilk dile getirenlerden biri de Herakleitos'tur. İnsan ruhunu uçsuz bucaksızlığı, karmaşık yapısı sonraları 19. yüzyıl ruhbiliminin, ruh hekimliğinin konusu olmuştur. Bilinç dışı güçlerin (bedenimizden ve çevremizden, kültürümüzden gelen) etkisiyle insanın kendisiyle karşılaşmasında çetin zorluklar vardır. İnsan gerek çevresine uymak, kendisini korumak gerekse kendine karşılaşmamak için kendisini saklar.

Saklamak fiili Türkçe'de nesnesiyle ilgili olarak farklı biçimlerde kullanılır. Bir şeyi, bir kişiyi, bir sırrı saklarsınız (Bu kitabımı sana sakladım, örneğinde olduğu gibi). Birinden, bir şeyden saklarsınız. Ve nihâyet bir şeyde saklarsınız.

Saklamak eyleminin en azından Türkçe'mizde beş ayrı anlamını anabiliriz: 1. Örtmek, gizlemek 2. Korumak 3. Biriktirmek 4. Elde tutmak 5. Ele geçirmek.

Aydın, neyi, ne adına, kimin için saklamaktadır? Alışılagelen aydın tablosunda, aydın gizlenenin üstüne giden, saklı olanın perdesini kaldıran, yalan söyleyenlerin,

gerçeğin üstünü örtmeye çabalayanların foyasını meydana çıkaran biridir. Peki, kendisi, kendinden, diğer aydınlardan ne saklar? Neyi, nasıl, neden sakladığını söyle, kim olduğunu söyleyeyim, diyebilir miyiz?

Aydın sakladığıyla aydındır. Sözcüğün beş anlamıyla:

a) Neyi örtmektedir? Bilerek ya da bilmeyerek kasıtlı ya da kasıtsız örttikleriyle ortaya çıkmaktadır. Gösterirken örten, aydınlatırken karartandır. Neyi örtüyorsun aydın? Bu görüşlerin ardında duran, gösterdiklerinin ardalanında duran göstermedikleriyle, göstermek istemedikleriyle, gösteremedikleriyle aydınsın. Yalnızca aydınlattıklarınla değil, kararttıklarınla!

b) Neyi korumaktasın? Hangi değerleri? Hangi inançları? Hangi çıkarları? Hangi düşünceleri?

c) Neyin birikmesinin ardındasın? Nelerin birikmesini, çoğalmasını dilemektesin?

d) Neyin elde tutulmasını, elden çıkarılmamasını istiyorsun? Neden?

e) Neyi ele geçirmenin peşindesin? Ün mü? Para mı? Konum mu? Saklamanın amaçlarından biri de ele geçirmek mi?

Aydın sakladığından bellidir.

2. Aydın bilmediğine, anlamadığına tavrıyla kendini gösterir, ele verir. Bilmediklerimizi küçümsüyor muyuz? Değersiz olduklarımızı mı ileri sürüyoruz? Uzmanlık işi olduğunu söyleyerek, bilmediklerimizle ilgimizi kesiyor muyuz? Bilmediklerimizi bilir gibi mi yapıyoruz? Anlayamadığımız bir süreç, bir metin karşısında ne yapıyoruz? Anlama isteğimiz, tutkumuz var mı? Nereye kadar? Ne zaman, nasıl pes ediyoruz da: "Bilemiyorum, anlayamıyorum" diyoruz. Diyebiliyor muyuz? "Anlamam", "bilmem" diyebiliyor muyuz? Kendimize. Herkese. Anlayamamak gücümüze gidiyor mu? Neyi anlayıp neyi anlayamadığımızın, neyi bilip neyi bilemediğimizin ayırında mıyız? Saklananları, üstü örtülenleri, çarpıtılanları bulup ortaya çıkarmaya çalışan aydın, anlayamamasını, bilememesini saklar mı? Bildiğini, anladığını saklar mı? Aydın sakladığından bellidir.

Anlayamadıkların, bilmediklerin karşısındaki tavrını, davranışını, duygularını söyle, sana nasıl bir aydın olduğunu söyleyeyim.

3. Kabul etmediği, onaylamadığı, benimseyemediği, görüşler, inançlar, savlar karşısındaki tutumuyla kendini ele verir, aydın. Onlar karşısında kayıtsız mı kalıyor? İlgilenip kızıyor mu? Saldırıyor mu? Aşağılıyor mu? İçine sindiremediği düşünceler, görüşler, tavırlar karşısında yaptığıyla bellidir aydın.

4. Karşı çıktığı, düşmanı olduğunu düşündüğü görüşlere önünde duruşundan anlayabiliriz aydını. Kendi düşüncelerinin varlığı için bir tehdit olarak mı görüyor, karşıt düşünceleri? Onları yok etmeye, ortadan kaldırmaya mı çalışıyor yoksa onların varlığının kendi görüşlerinin gelişmesi için gerekli olduğunu mu düşünüyor?

Kimi, neden dolayı düşman olarak görüyor?

Aydın düşmanın görüşüne olan tavrından bellidir.

Yukarıdaki sorularla ortaya koymaya çalıştığım dört sav, genel çizgileriyle aydının bilgiyle, görüşleriyle ilişkisine dikkat çekiyordu. Deyim yerindeyse onun **epistemolojik duruşu** üzerinde duruyordu. Bundan sonra dile getireceğim altı savın vurgusu ise onun kendine ve birlikte yaşadıklarına tavrı ile ilgili olacak.

5. Aydın kendisiyle nasıl yaşadığına bakarak anlayabileceğimiz bir kişidir.

Kendimizle ilişki ne demektir? Kendimize verdiğimiz değer, yüklediğimiz anlam, amaçlar, beklentilerimiz bu ilişkinin temel öğelerini oluşturur. Duygularımız, düşüncelerimizle nasıl yaşadığımız, kendimizi sevip sevmediğimiz, ilişkilerimizi, ait olduğumuz topluluğu içimizde nereye yerleştirdiğimiz; kendimizle yüzleşmeyi bilip bilmediğimiz, öz saygımızın, özeleştirimizin olup olmayışı kendimizle olan ilişkiyi önemli ölçüde belirler.

Dünyayı, toplumu, farklı yüzleriyle nasıl kavradığımız, insanlarla olan ilişkimizin sağlıklı bir yönde gidip gitmediği, kendimizle gerçekleştirmeye çalıştığımız iletişime, yüzleşmeye bağlıdır, önemli ölçüde. Kendimizle olan ilişkimiz, dünyayla olan ilişkimize dâhildir. Dünyaya müdahalemizi, kararlarımızı, eylemlerimizi etkiler.

Kendimizle olan ilişkimiz çok zor bir ilişkidir: Yüzleşmeyi gerektirir. İçtenliği, dürüstlüğü, kendimize güveni. O ilişkiyle, o ilişkinin sağlıklı başarılışı ya da başarılamaıyla etkilenen bir dünyaya açılış söz konusudur.

Aydın kendisiyle ilişkisinden bellidir.

6. Aydın en yakın çevresiyle ilişkisiyle dünyaya yönelir. Özel yaşamındaki yakın dostları, ailesi, akrabalarıyla paylaştıklarıyla kendini oluşturur. Özel yaşamının rengi, onun aydın olarak toplumun meydanına kendini koyuşuna yansır. Özel yaşamı, mahrem hayatı, "hâne içi"nde deneyimledikleriyle oluşur aydın.

7. Aydın benimsediği, ait olduğunu düşündüğü, ait olduğuna inandığı toplulukla kendini dünyaya sunar.

Kendisiyle ilişkisinden başlayarak adım adım genişleyen, giderek kamuya açılan birliktelikler yaşar aydın. İşte "benimsenen topluluk" dediğim, "en yakın" topluluktaki yeri, o toplulukla ilişkisiyle belirginleşir aydın.

8. Yalnızca kendinden saydığı, benimsediği topluluklarla değil, birada yaşadığı "yabancılara" olan tavırla da belli olur aydın. Yabancı önünde kendini tanır, sunar. Yabancıya bakışı, tavrı, tutumuyla kendini ele verir.

9. Aydın, yalnızca bir arada yaşadığı yabancıların değil "uzaktaki" yabancılarla etkileşim hâlinindedir. Dünyadan, "evrenden" sorumlu olduğuna göre, uzaktaki yabancılar da onun sorumluluk alanındadır. Bu yabancılarla sorumluluk alanındaki etkileşimi, tutumu, eylemleri onun nasıl bir aydın olduğunu bize gösterecektir.

10. Kendinden başlayarak, adım adım genişleyen halkalarla yaşar aydın. Belki bu yakınlık halkalarının en uzağı düşmanlarının bulunduğu halkadır.

Aydın düşmanı ile ilişkisinden bellidir. Düşmanı ile tanırız onu, düşmanı ile çıkar ortaya.

### "SIR"DAN YOKSUN BİR DÜNYA

Bu saptamalardan nasıl bir aydın tipi çıkıyor ortaya? Bu saptamaların, giderek açılıp aydınlatılmasıyla önereceğim aydına "sır aydın" diyorum. Bu niteleme, kendi içinde bir ironi taşıyor: "Böyle bir aydın yok" anlamında! Sır aydın, Türkçe'de yaptığı çağrışımla, "ortada gözükmeyen" aydın demek değil! Sır aydın, aydınlığın gizini, gizli aydınlığını kendinde taşıyan biridir. Sır aydın, aydınlığını saklayan, bilgisinde, ahlak oluşumunda, tavırlarında, taşıdığı değerlerle girdiği eylemlerinde, karanlığını aydınlık olarak sunmayandır. Sır, burada "mistik" bir anlam taşımıyor; geleneksel tasavvuftan devşirilmiş bir kavram da değildir.

Peki, neden böyle bir “aydın”a gerek var? Belki soruyu şöyle sormalı: Neden böyle bir “aydın”a da gerek var? “Sır aydın”a çağımızın duyduğu gereksinim, daha genel çerçevede içinde “sır insan”a duyduğu gereksinimin ardında ne var?

Dünyamız, içinde bulunduğu koşullarla **sır bozan, sır savan** bir dünyadır! (Lütfen buradaki ‘sır’ı devlet sırrı, şirket sırrı, bireyin, toplumların kendilerinde olmayanlardan sakladığı ‘sır’ olarak anlamayın! Bu çalışmanın ileriki bölümlerinde ‘sır’rı açmaya çalışacağım!) Sırrı “saklanan” bir şey olarak anlıyor çağımız çoğunlukla. Oysa sır önümüzde, sır “âşikâr”, sır paylaşılabilen, “kapalı” olmayan özellikler taşıyor.

Nasıl bir dünyada yaşıyoruz ki, “sır aydın” varolması “gerekli” bir insan oluyor? (“Sır aydınlar” zâten var değiller mi? Elbette varlar. Varolan bu aydınları tanımaya çalışıyoruz!) “Sır”ın, “sır” aydınının yer almasını düşündüğümüz dünya nasıl bir dünyadır?

1. “Sürüklenen” insanların sayısının giderek arttığı, bunları “denetlemeye” çalışanların gücü ele geçirmeye çalıştığı dünya. Bu çağın bir görünüşü değil bu: Yüzlerce yıldır bu gezegen, **sürüklenendenetleyen** karşıtlığını yaşamakta.

2. Çâresiz, aç, yoksul olanlarla “çıkarlarını” sürekli artırmaya çabalayanların karşıtlığının yaşandığı **çâresiz-çıkarıcı** zıtlığındaki dünyadayız.

3. “Sürü” hâlinde yaşıyoruz, “gütmeye kalkan”lar var, bu yüzden! **Sürüler ve güdenler** karşıtlığı yaşamış, yaşamakta dünya!

4. Dünyaya egemen olan düzen, ortak yaşam yaratma gücüne sahip: Modalar, tüketim seferberliği, medyayla ele geçirilmiş bakış, düşünüş biçimleri. Bu düzene “özenen” insanlarla, onları özendiren, düzene kendini kaptırmış insanlar yaşıyor bu dünyada. **Özenen-özendiren** karşıtlığı var bu dünyada.

5. Gücü elinde tutanlar, yalnızca siyasal, yalnızca ekonomik, askeri anlamda değil, “kültür” olarak da gücü elinde tutanlar, kendi dünya görüşlerine körü körüne bağlı kalarak, kendisi gibi düşünmeyen, inanmayanlar üzerinde büyük bir ezici güç uygulayıp amaçlarına varmak için “piyon”lar, “maşa”lar kullanıyorlar! Kör inançlar ve onların kullandığı insanlarla dönüyor, dünya. **Maşalar-kör inançlar** dünyası bu dünya.

6. Çağımız teknik yoğun yaşanan bir çağ. İnsanlar akıl odağında bakmaya çalışıyorlar sorunlara. Yaşamı sorun ve çözüm öbeklerinden oluşmuş bir bütün olarak görüyorlar. “Gerçekçi” gözle bakıldığında sorunlar “orada”dır, akıl yoluyla çözülebilirler; bilimsel veriler ve mantıksal yöntemlerle çözümler üretilebilir. Sorunlar, “büyük”, “tepeden inme” kuramlarla açıklanamaz, çözülemez; her sorunun kendi yapısına uygun çözümler aranmalı, deyim yerindeyse **şorum mühendisliği** gerçekleştirilmelidir (Felsefede Karl Popper’ın yaklaşımı!). Dünya, **şorum yaşayıcılarla, şorum çözücüler**’in dünyasıdır!

7. Dünyaya egemen olan düzen, birey olarak bağımsızlığına kavuşamamış, bunun da farkında olmayan insanların sayısını çoğaltıyor. Bir topluluğa, bir düşünceye, bir inanca körü körüne sığınmak isteyen bu isteyenlerin elbette koruyucuları da çıkıyor. **Sığınmacı-koruyucu** bir dünyadayız.

8. Böyle bir dünya, kendini saklayan, olmadığı gibi göstermeye çalışan, bilgisini çevrenin beklentileri doğrultusunda kullanıp irdeleme gücünü gerçekleştiremeyen insanlarla dolmakta! **Siğ bilgili, siğ oluşumlu** insanlarla onların **gözünü boyayan, göz**



**bağcılık** yapan insanlar bu dünyanın gidişini belirlemeye çalışmaktadır. **Sığlar-göz boyayanlar** karşıtlığını yaşıyor nicedir dünyamız.

9. Bu sığlık içinde her soruna, her bilinmeyene yanıt olabilecek kalıp çözümler, yanıtlar aranmaktadır. Her kapıyı açabilecek **maymuncuklar**... Ezber kalıpları içinde kolay anahtarlar. Çağın **maymuncuk arayanlarla-maymuncuk sunanlar** çağı.

10. Sığ insan "öte"yi göremediği için, çıkarlarıyla sınırlanmış alanın darlığı içinde, bu gezegendeki yaşamı geliştirme çıkarını anlayamadığından, en yakınındaki nesneye, bedenine abanır! Bedenini sömürür. **Haz budalası-Haz satıcısı** birbirlerini bütünleyerek kaplar dünyamızı.

11. İkili ilişkileri başarmakta zorlanan insan, ilişkileriyle çoğalacağına, azalır. Bir kişi, bir diğer kişiyle ilişkiye geçince ortada yarımşardan, iki eksik kişinin oluşturduğu tek kişi kalır! (Kimi keskin yaşam gözlemcilerinin söylediği gibi...) **İlişkide azalanlarla-ilişkiyi sömürenlerin** dünyasındayız.

12. Bilgisiyle dönüşemeyen, oluşamayan, bilgisinin altında ezilen papağanlarla, onlara papağanlık öğretenlerin düzeni, **papağan ve papağan yetiştiricisi** ezberinde bir dünya sunuyor bize.

Yukarıdaki maddeler birbirine kolayca indirgenebilir, dolayısıyla sayıları azaltılabilir; salt kimi noktaları vurgulamak amacıyla saptamalar arasında kesin ayrımlar getirilmemiştir. Yukarıda bir açıdan betimlenen dünya sırrı kaçmış bir dünyadır! Muasır dünya sırrı kaçmış bir dünyadır!

### **SIR İNSANA, SIRRI KAÇMAMIŞ İNSANA DOĞRU**

Sırrı kaçmış bir dünyada, önerilen aydın tipinin özellikleri de göz önüne alınarak, yaşanabilir dünya için aydın insana soracağımız sorular nelerdir? Bu sorularla onu tanımaya, **sır açısından** yoklamaya başlayabiliriz. Önce dört temel sorumuz şunlar olacak:

1. Neyi, neden, nasıl, ne zaman, nerede, kimlerle, kimlerden saklıyorsun?
2. Bilmediklerin, anlamadıkların karşısında nasıl davranıyorsun, nasıl bir tutum içindesin?
3. Kabul etmediğin düşüncelere, görüşlere tavrın nasıl? Birlikte yaşamayı kabul etmediğin insanlara tavrın nasıl?
4. Karşı çıktığın düşüncelere, görüşlere, insanlara tavrın nasıl?
5. Bu sorular, insanın kendisiyle, özel yaşamıyla, kamusal alanıyla karşılaşmasını, kendi oluşumunu bu karşılaşmalar içinde görmesini sağlayabilir. Daha ince alanlara yönelttiğimizde, bir on ayrı soru daha çıkıyor önümüze, kendimizi hedef alarak soralım:

1. Neyin körüyüz?
2. Neyin enayisiyiz?
3. Neden korkuyoruz? Umutsuzluğumuz neden? Rahatsızlığımız neden?
4. Nerelerimiz zayıf?
5. Dünyaya duruşumuz nasıl?
6. Kimlerle, nerede, nasılız?
7. Ne üretiyoruz?

8. Nasıl ilişki kuruyoruz?

9. Kim değiliz ya da kimiz?

10. Nasıl karar veriyoruz?

Bu sorularsa, sırasıyla görüş, düşünüş, duygu, güç, tavır, hava, üretim (meydana getirme, yaratma!), eylem, oluşum, karar gibi öğeleri içeriyor; insanı aydın olarak tanımada yardımcı olabilir.

Çağımız, bu sorulara verilebilecek yanıtlarında dört temel noktada sorunlu ve eksik gözüküyor.

a) İnsan içindeki **gücün** yeterince farkında değildir. Çağımızın yalınlığı, bıkkınlığı özellikle gelişmiş ülkelerin aydınlarında yansıyor. Yoksul ülkelerdeki aydınların, yoğun bir hınç duygusu ile karşı tarafa duydukları nefreti, kendi iç dünyalarını görmelerini engelliyor. Sorunlar, **dışa yönelmiş** gözlerle çözülmeye çalışılıyor. İçimizde uçsuz bucaksız bir alan var. Bu alanın farkında değiliz çoğu zaman. Din, büyük çoğunlukla **dışa** yönelmiş, kendini dışta varetme kaygısıyla, sözünü ettiği "iç", siyasal, kültürel, toplumsal bir varolma telâşi içinde anlamını yitirmiş. İşsiz bir insan, işsiz bir dünya kültürüne doğru gidiyoruz (Bu sözlerim birçok din adamının vaazlarında "kullanabileceği" sözler gibi görünüyor. "İç"in ideolojisi yüzyıllardan beri egemen olmaya çalışıyor dünyaya. Çağımızda mistik öğreti, tarikatlar hâlinde yaşanırken, media aracılığıyla, çağımız sınırsız insanın sıkıntılarına çâre olmaya çalışıyor. Buradaki "iç" in mistik, dinsel bir anlam taşımadığına dikkat etmeli!). İnsanın içindeki uçsuz bucaksız alan, bu alanla gelebilecek **güç**, çağımızın yeterince anlayamadığı iki önemli nokta.

İç alanımız, alanımızdaki **iç güç**, öyle görünmeseler de, çıkar amaçlı, "kalıp"çı birtakım insanların bilgi tekeli altına alınmış. Uzakdoğu mistisizminden yararlanan, şekilci "meditasyon" teknikleri, bunların dayandığı kuramlarla gelen "iç"i anlama çabaları, bu tekelsiz topluluklardan ilki. Mistik öğretiler, dinler içinde de etkilerini sürdürürler; iç dünya, iç âlem, "mânevîyat", din inancıyla birlikte yürütülmeye çalışılıyor. İçi anlayacak dinsel tavır, yazık ki, çağımız dindarlarında pek görülüyor. Dünyaya, dünyadaki çıkarlara yönelik bir bakışla, kendisi gibi olmayana düşmanlık duyan, tüm dünyayı kendi öğretilerine bağlanmaya zorlayan, iki yüzlü tavırlar, din maskesi altında "iç dünyayı" sömürü konusu yapıyor.

İç dünyayı bir "terapi" malzemesi olarak kullanan psikolog ve psikiyatristlerin yaklaşımları, dar bir "bilinciliğin", tıplaştırmanın pençesi altına girdiğinde tüm derinliğini, kendine özgü gizemli yapısını yitiriyor! Davranışsal bakışın, biyolojiye kimyaya giderek fiziğe indirgenişin sonucunda, "iç dünya", bir nöro-farmakolojik tutum içinde yok olup gidiyor.

İç dünyayı, "pragmacı" teknik uygulayan tavırlardan tanımaya kalkanlarda da "içe uygun" tutum eksikliğinden dolayı düş kırıklığına uğratabilir, "iç arayıcı" İçi indirgemeye, basitleştirmeye çalışanlar, psikolojik, toplumsal, kültürel, düşünsel boyutları içinde onu tanımaktan uzak düşüyorlar.

İç dünya, düşüncelerimizden, duygularımızdan, düşlerimizden oluşmuyor yalnızca. Bilincine varamadığımız, beden yapımızdan, kültür atmosferinden gelen birçok etken içimizde bulunuyor. İç gücümüz, içimizdeki alanın genişliği, ilişkilerimizi, bakışımızı,

sahip olduğumuz değerleri, anlam dünyamızı etkiliyor. İçi kaçmış bir dünyada, yaşanan anlamların, değerlerin düzeyleri düşüyor! İçini yitirmiş bir insan, dünyadaki anlam zenginliğini de yitiriyor. Dogmacı, fanatik, saldırgan, tahammülsüz biri olup çıkıyor.

b) Öteye giden yol insanın içinden geçiyor. İçi geçmiş bir dünya, kendi içine kapanıyor, kendi sonluluğu içinde, öteye açılmıyor.

Öte, bir umut olarak duruyor insanda. DİNler, sanat, gelenek, bilim, felsefe zaman zaman bu umudu besliyor. Öteyi, ölüme ertelemek, yaşamın kısıtlanmasına yol açıyor. Öteye açık olmayan bir dünyada, öteyi düşünmeye, hesaba, kurama, ritüele, algoritmaya, görünüşe... indiriyoruz.

Öteye kapalıyız. Dolayısıyla ötedekine. Ötekine. Öznenin ötesindeki ötekine. Ben merkezli bir yaşamda, ben'e göre bir bakışla bakıyoruz çevremize. Öteye gidemezsek, ötedekine, ötekine gidemeyiz.

Öteye, ötekine **açamadığımız** için kendimizi, açılmadığımız için kendimizden, öteye olan **sorumluluktan** yoksunuz.

Öteleme gücümüz, kendimizi öteye taşıyacak **gücümüz** yok.

Öteyle olan ilişkimizde, ona kapalılığımız, sorumsuzluğumuz, ona ulaşmadaki güçsüzlüğümüz, katı, heyecansız, anlamsız bir yaşama götürüyor bizi.

c) İçi, öteyi unutmış bir dünya, bu unutkanlığının farkında değil: İçiyle, öteyle karşılaşmaktan korkuyor. Bunu kabul edecek dürüstlükten de yoksun.

d) Dürüstlük yoksunluğu, "bütünlük" arayışını bozuyor. İnsan, duyguları, düşünceleri, bedeni ve çevresiyle bir bütün olduğunu unutuyor. Kendisini oluşturan öğeleri arasında bağlantılar kuramıyor. Kendi bütünlüğünü, kendisine **yakışan** edimleri, yaşam biçimini, çevresel etkenleri bilemiyor! Dünyaya ters düşüyor, kendine, çevresine, dünyaya, yaşama **uyum** sağlayamıyor.

## İNSAN BİR YÖREDİR

İnsan bir "yöre"dir, ne demek? Yöre, bedenle taşınır. Bedenle sınırlı değildir. Tek tek bireyler, bedenleriyle sınırlı değildirler ama bedenleri tarafından taşınırlar. Beden denilen taşıyıcı, duyguları, düşünceleri de taşır. Yöre bedenle taşınan duygu ve düşünceler alanıdır. Beden, duygu, düşünce, bu üçü neden "yöre" adını alsın ki? Bu üçü, yöreyi taşıyor, yöreyi oluşturuyor, onun **temel öğeleri**. Yöre, içinde bileşenler taşıyan bir bütün. Bir yorumla, beden, duygu ve düşüncenin (alışılmış anlamıyla "akıl"ın) yörenin **temel taşıyıcıları** olduğunu söyleyebiliriz.

İnsan yöresiyle insandır. Bedenden ibaret değildir ne de duygu ve düşünceden. Yöre, temel taşıyıcıları "üstünde" bir görüş **merkezi**dir (Görüş: Eskilerin "basiret" dediği kavrama yakındır. "Neyin körüyorsunuz?" sorusunun yanıtı yöremizin görüşüyle verilebiliyor!). Görüş, beden, duygu, düşünceyle olan ilişkileriyle insan denilen yörenin bakışını, kavrayışını, sezgi gücünü oluşturuyor.

Yöre, bir **güç** kaynağıdır, **görüş** kaynağı olabildiği gibi. İnsan, Nietzsche'nin de dediği gibi bir "güç", enerji merkezidir. Bu güç, bedeni, aklı, düşüncesi, görüşüyle beslenir. "Nerelerimiz zayıf?" "Direme, atılım, üretim, yaratma gücümüzde sorunlarımız nelerdir?" gibi sorularla yöremizin gücü sorgulanabilir.

İnsan, bedeniyle, uzayda bir yer kaplar ve kapladığı “yerle” sınırlı olarak görülür. Oysa yöre, bedeni aşar! Yöre bir **hava** merkezidir. Havadan en az üç şeyi anlıyorum: 1. Düşünce, kuram **ortamı** 2. Fiziksel, kültürel, siyasal, ekonomik, etik... çevre 3. İçinde bulunulan **durum**.

Yöre, “hava”yı “içinde” barındırır. İnsanın **ortamı, çevresi, durumu** içindedir, dışında olduğu kadar. İnsan bir anlamda **dışını, içinde** taşır. Hem bir “hava” içindedir hem de “hava” yı içinde taşır. Hava insanın hem içinde hem dışındadır.

Yöre, temel taşıyıcıları üzerinde **görüğe, güce, havaya** sahip olarak, bir **tavır** kaynağıdır. Yöre, gerçekliğe karşı, kendini çepeçevre saran **dolaya** karşı hep **tavır** içindedir (Dolay: Bir yöreyi saran başka yerlerin, yörelerin bütünü; yöreyi saran, kuşatan bir alan).

Yöre, bir **eylem** merkezidir. Dolayındaki diğer yörelerle bir arada yaşaması eylem olanağı ile gerçekleşir (Klasik anlamıyla yörenin **praksis** gücü vardır).

Yöre aynı zamanda bir **üretim, yaratım** meydana getirme, oluşturma merkezidir (**Poiësis** kaynağıdır!).

Öyleyse, yöre, bir insan bireyi olarak, beden, duygu, düşünce temel taşıyıcıları üzerinde, görüş, güç, hava, tavır, eylem ve yaratma kaynağıdır.

Demek ki insan bir yöredir savı, insanın bir beden, bir bilinç, bir bilgi, bir inanç merkezli olmadığına ilişkindir, bir açıdan. İnsanın değişmemesindeki zorluklardan biri de onun bir yöre olduğunun anlaşılmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. O yalnız “bilinç”ten oluşmadığı için, onu yalnızca bilgiyle değiştirmeye çalışmak büyük bir yanıltır. İnsan, yöresiyle dönüşür, değişir. Dönüşümünde “bilgi”nin yanı sıra yöreyi oluşturan diğer öğelerin etkileri vardır! Bilgi onun “düşünce”si, duygusu üzerinde yoğunlaşan bir etki yapar. Görüşünü dönüştürebilir belki ama diğer öğelerin de etkilenmesi gereklidir (Güçü, havası, tavrı, eylemi, yaratıcılığı ...).

Her yöre öğesine **yurt** diyebiliriz. İnsan tek bir **nokta**, tek bir yurt değildir (Yurt: Çadır, oba, oturma yeri!). Birçok yurtlardan oluşur, bir genişliktir, açıklıktır, “hava” yurdundan anlaşılacağı gibi, iç ve dışıyla ilişkisi kesin, katı sınırlarla çevrilmemiştir. Dışı içeride, içi dışarıdadır! Yörede aydınlanmayla güçlenmiş, **cogito** egemenliği vardı, “düşünce” ya da bilinç egemenliği! Yörenin tarihinde, bir başka deyimle insanı oluşturan öğelerin, insanın bütünlüğünün, tarihinde bu tür “yurt yoğun” bakışlar olmuştur. İnsan bir çoğulluktur, bu çoğulluklar yöreyi oluşturur. Düşünce yurdu örneğin, alışılmış anlamıyla “bilinç” yurdu, bu çoğulluğun işlediği devingenliği anlamaya, güç ve tavır ve görüş yurtları bu devingenliği denetlemeye çalışır! Örneğin hava, beden dışı ve beden içi yurt tutmalar içindedir (Yurt tutma: Etkin olma!). Her yurt birbirini etkileyerek yörede döner. Tarih boyunca kimi yurtlarımızı yöre sanmışız! Kimi yurtlarımızı onarak yöremizi onarıp kurabileceğimizi sanmışız. Eylem ve yaratma (üretim) yurtlarından yönetilen bir yöre, gücünü onlara odaklar. Çağımız insanın yöresinde eylem ve üretim odaklı bir devingenlik söz konusu. Güç, bu iki yurda yardım ediyor.

Yöre, **dolaşılın** bir yer, içinde boşluklar taşıyor, iç dünyamızda dolaşabilme, yöremizde dolaşabilme olanağımızı gösteriyor. Yöre içinde boşluklar taşıyabildiği için “içinde” saklanılabilir.

Yöre, tek başına bir beden değil de, birçok bedenin taşıdığı **dolayla** etkileşim halindedir. **Dolayda**, doğa nesnelere (toprak, bitkiler, hayvanlar!), kültür nesnelere ve insanlar bulunuyor. Dolay, kat kattır, en yakın çevremizden en uzak çevremize dek. Evrenin her köşesinden gelen etkiler dolaydan geçerek yöreye ulaşırlar. Yöre, dışıyla sürekli bir etkileşim halindedir. Unutmayalım, yörenin dışı, bir anlamı ve bir bölümüyle yörenin içindedir, "hava" yurduyla. Yörenin dışıyla iletişimi etkileşimi, içiyle etkileşimiyle işler!

Bu anlamıyla dışımda gördüğüm, karşılaştığım öteki, içimdeki ötekiyle birlikte yaşanır. Benden "bağımsız", sonsuz uzağımda "öteki" içimde yaşayan ötekiden bağımsız değildir! Dışındaki babam, içimdeki babamla birlikte yaşanır! Burada Levinas'ın öngördüğü ötekinin, yörenin yapısı gereği var olamayacağını ileri sürebiliriz! Öteki, içimde, "dolay"ımda ve "öte"mdedir! Dışındaki öteki, ötedeki öteki, "dolay"ımdan ve içimden geçmeden yaşantılanamaz!

Evrenden gelen etkiler, dolayımdan geçerek yörenin içlerine ulaşır. Yöre aldığı etkileri dışına evrene yansıtır. Yansıtılan etkiler, evrende dönüşerek belki bir bölümüyle yöreye geri döner. Yöre, evrenden aldıklarıyla dönüşür, evren de yöreden kazandıklarıyla! Yöre, kendini evrene, evreni kendine yansıtır. Kendini kendine, evrene kapatmaya çabalayabilir de!

Yörenin, bu çalışmanın sınırları içinde iki işleyiş biçiminden söz edeceğim. İlki **sakı yoğun** diyebileceğim işleyiştir ki saklayan, sakınan, gergin, uyanık (aşırı uyanık, uykusuz!) hesâbî, "gardını almış", sık sık iki yüzlü insanın özelliklerini yansıtır. Sakı sözünü, saklamakla ilgili olarak öneriyorum. Sakı tavrı, sakı hâli, **hayatta tutunma** hâlidir. Canlının bu gezegendeki mevcudiyeti için gerekli çabayı, savaşımı anlatır. Sakınan, saklayan, kendini tehlikelere karşı koruyan insan, sakı hâli içindedir. Tutunacaktır öncelikle, bedenini var etmeye uğraşacaktır ki yöre olarak ortaya çıkabilsin! Gücü, yurt olarak, bedenini var olmasında odaklanmıştır. **Tutunma** başarıldığında, sürdürme sağlanmalıdır. Hayata gelip, hayata tutunan insan, hayatta tutunmaya çabalayacak, **hayatta kalmayı** hedefleyecektir.

Sakı hâli, çağımızda olanca yoğunluğuyla yaşanıyor. **Tutunma, kalma** çabaları onu **açma** ya götürüyor. Hayatta açmayı hedefliyor! Sakı hâli odağında dolay da bu savaşımı körüklüyor. Yeryüzünün paylaşım kavgası başlıyor. "Biz"den olanı dolayımıza buyur edip, yabancımızı dolay dışına **el dolayma** sürüyoruz. **Biz dolayı**, bizden olduklarını düşündüğümüz yörelerden, **el dolayı** bizden olmayanlar sınıfına koyduklarımızdan oluşuyor. Hayatta tutunup, hayatta kaldıkça, gücümüzü giderek artırıp hayatta **açmayı** amaçlıyoruz! Bu açma, giderek büyüme, işgal etme, ele geçirmeye yöneliyor. Açma, bir çiçeğin açması düşünülürse, tohumlarını saçmaya hazır olmadır; yarışmacı bir dünyada yöre, globalleşme görüntüsü altında kendi dolayına tohumlarını atarak, dünyanın her yerinde açmak istiyor! Doğrusu, tüm dünyayı dolayı kılmak istiyor! "İnsan hakları", "özgürlük", "eşitlik", "kardeşlik", "demokrasi", "dialog" sakı yoğun bir yaşamın karşısındakine egemenlik kurmak için geliştirdikleri sözlerdir! Olup biteni saklamaya yönelik **perde sözlerdir!** Benzer biçimde, ilâhî olması gereken dinsel yaşantılar, sakı temelli çıkarıcı gösterişler, ritüeller hâline geliyor! Tanrı, imân, erdem, barış perde sözler olarak dolanıp duruyor dünyada. Sakı dünyası,

anamlara, değerlere kendi güvenlikleri, kendi gereksinimleri açısından bakıp, hayatta tutunan, hayatta kalan, hayatta açan insanların hayatta kafes içine giren, hayatta boğulan, hayatta acı çeken varlıklar hâline gelmesine yol açıyor. Çalışmamızın dört temel sorusu açısından bakıldığında, birbirinden saklayan, saklanan, korkan, tiksinen, kaçan insanlar, bilmedikleri, anlamadıklarını ya yok sayıyorlar ya da değersiz buluyorlar: Kabul etmedikleri düşüncelerden irkiyorlar, onları düşman görüyor, onların yok olmasını istiyorlar. Birbirlerine karşı çıkarken, cinayetlere, teröre göz kırpmıyorlar! Sakı dünyasına batmış insanın durumu yaşadığı terör belasıyla kendini gösteriyor. Hayatı, ele geçirilecek, egemen olunacak, yönetilecek, bir süreç olarak görüp, hayatta tutunma, hayatta kalma, hayatta açma halinde; sakı halinde ısrar, hayatın büyük karşı çıkışıyla karşılaşılıyor: Terör! Hayata tutunamayanlar, tutunanların yozlaşmış değerlerine, hayattan vazgeçerek yanıt veriyorlar! Saklanmaya çalışılan hayat (elbette kendilerine, kendilerinden!) tepkisini kendini insandan saklayarak, esirgeyerek gösteriyor: “Siz beni birbirinizden, kendinizden, kendinize saklarsanız, ben de sizden kendimi saklarım” diyor sanki!

Sakı yoğun yaşamda kaba pragmacı, zekâya, “başarıya” odaklanmış, dayatıcı, “direnici”, fırsatçı insanlar yaşıyorlar!

Sakı, yaşamın sürmesinde elbette gerekli; tümüyle yaşama egemen olduğunda tehlikeli!

Yörenin bir diğer işleyişine **gizi** diyorum (Sakı ile gizi birbirinin mutlak karşıtı olarak anlaşılmalıdır). Yaşanan durumlara göre birbirine taban tabana zıt görülebildikleri gibi, birbirlerinin tümleyeni de olabilirler!). Gizi hâlinde hayatla tutunma, hayatla kalma, hayatla açma söz konusudur. Burada, yaşam önümüzde, dokunacağımız kadar yakındır: Ele geçiremeyeceğimiz kadar da uzak. Hayata **dayatma** içinde değildir! Hayatla tutunma, yaşamakta olduklarımıza, yaşadıklarımıza anlamlar sunarak olur. Sakı yaşamında anlamlar temel olarak dayatılır bize, bu temel anlamlar üzerinde yaratmaya çalıştığımız anlamlar yaşamı ele geçirmek içindir! Gizi yaşamında ise hayata duyduğumuz saygıyla çıkarız yola: Dinlemeye, anlamaya açığızdır. Hayatla tutunma boşluktan başlar, paradoksal bir deyimle. Doğrusu, üzerimize yığılan değerleri yıkmakla, kendimizi boşaltmakla (“Boşluklama” boşluk kılma, **peniasis** le) başlar! Gizi yaşantıları, temel **tavır** değişikliğinin yanında **görüşümüzün**, içinde yaşadığımız ortam ve çevrenin dönüşümüyle ortaya çıkar. Düşüncemizin, bilincimizin dönüşmesi gerekir, **sakıdan giziye** geçişte! Bu anlamda bilinç, diğer öğelerle yurtlarla bütünleşerek, bir anlam yaşama kaynağı olarak büyütülmeli, derinleştirilip genişletilmelidir! Gizi, bir bilinç odaklı anlam oluşumlarının yaşandığı hallerden oluşur! Yörede, bilinç yurdunu büyütüp, yoğunlaştırma oluşumlarını görürüz. Anlamlar eker yöre, kendi içinde, dolayında “bahçeler” açarak. Bilincini büyütür, derinleştirir, gücünün yardımıyla “yükseletir”, görüşünü, duygularını, tavrını, eylemlerini, yaratma çabalarıyla bütünleştirerek. Artık **yaşayıp gidici** olarak kalmaz, **yaşatıcı** olmaya çabalar. Hayatla kalma, hayatla açma yolculuğuna başlar. Zorunluluklar alanından, bedenini var edebilmek için verdiği savaşımdan, kendini oluşturabildiği, gerçekleştirebildiği alana geçer. Hayatla kalır: Güçlendirip, büyüttüğü bilinç alanından anlamlar devşirir, onları derin, geniş, yüksek

biçimde yaşar, onları yoğun biçimde yöresinde sindirmenin, içselleştirmenin kaygılarını yaşar.

Dürüstlüğü, içtenliği ile yöresinde farklı olana, yabancı olana, anlamadıklarına, karşı çıktıklarına yer açar. Öteler kendini. Öteye sürer (Eski Yunancadan **epekeinasis** diyebiliriz bu edime!). Farklı olana yer bulur yöresinde (Buna da **allosis** diyebiliriz).

Gizi yaşayışında, içe doğru genişlemeye, dışa, öteye uzanmanın yanı sıra, anlamların yoğunluğu bir süreç söz konusudur. Hayatla açmak budur: Öteye, sonsuza doğru bir yolculuk. Kırılgan, incinebilir durumdadır yöre, sakı dünyasının sağlam desteği yoktur arkasında, kendi iç yolculuğunu, içinde açtığı yoldan, kendini evrene açarak yaşamaktadır.

Gizi yaşamında gizli, saklı olan bir şey yoktur. Her şey göz önünde her şey açıktır. İşte sır bu açıklıktan bu içtenlikten çıkar. Sır, göremediğimiz için değil, gördüğümüz için sırdır!

### SIR, HİÇ DE SIR DEĞİLDİR

Gizi yaşamı, dünyamızda eksik olan bir yaşam. Gizi yaşamı daha nitelikli, daha yaşanmaya değer bir dünyadaki yaşamdır. Aydın, ülkemizde ve dünyada çoğunlukla gizi yaşamının uzağındadır. Gerçekçi olma, eleştirili bakma, siyasal savaşım içinde eyleme yönelik olma gibi kaygılar çağımız aydınını sakı yoğun bir yaşama güdüyor. Gizi yaşamı, ilk görünüşte aydınların değil de “mistik”lerin, sanatçıların, dindarların, bir tür ahlâkçıların yaşadığı yaşam izlenimini veriyor! “Eylem insanları, eylemciler, gizi yaşamın uzağında kalırlar” düşüncesi yaygın görünüyor. Oysa gizi yaşamındaki sır insanı, **sır aydın** da eylemde bulunabilir. Üstelik aydın etkinliği, **sır aydın**sız yeterince gelişmiyor.

**Sır aydın**, kendi içiyle, dışıyla iletişime açıktır! Yöresinin en uzak köşelerinde dolaşabilir, düşüncesini duygularıyla, bedeniyle ilişkilendirebilir, tavrının dayanaklarını bilir. Tavrını eylemiyle ortaya koyabilir.

İçine ve dışına açıktır! Yöresindeki havayı etkin biçimde yaşayabilmesi onun içi ve dışıyla ilişkiye girmesine yardımcı olur. Yöresini, yurtları, yurtlar arası bağlantılarıyla birlikte olunca devingenliği ile yaşantılayıp var kılabilirdiğinden “en uzak içiyle” en uzak dışı arasındaki iletişimi etkileşimi görebilir. Buna **sırlaşma** diyorum. Özbek şâir Cemal Kemal’in bir şiirinden esinlenerek. Şiirin Özbek Türkçesiyle söylenişi şöyle:

Sazım sırlaş könglim bilen birleşib  
Bu âlemde yahşi-yaman sırlaşar.  
Seyyareler yanar kökte imleşib,  
Dengizler tübide mercan sırlaşar.  
Şemalge şivirleb, saç yazar sümbül,  
Ot da yana-yana ağaç balar kül,  
Bostanning mahremi gül bilen bülbül,  
Çemende can ile canan sırlaşır.  
Sirlarge talibdir siyneyi âlem,  
Ba'zide şerhige hayrandır kalem

Dost bilen düşmannig, bu kandak elem,  
Aytışibçin ile yalğan sırlaşar.  
Asrlar derdini tağ kılıb üyib,  
Evlâdlar bakarlar örtenib küyib,  
Evlâdlar bahtını ortaga koyib,  
Tarih babama bilen zaman sırlaşar.  
Cemal siring açma, sözing kıl tamam,  
Leblerde aks etsin kollar dağı cam  
Sırlarga çömilgen şu sölim akşam,  
Sening ruhing bilen asman sırlaşar...

Günümüz Türkçesiyle söylenirse:  
Sazım sırlaş gönlüm ile birleşip  
Bu âlemde yahşi yaman sırlaşır.  
Seyyareler yanar gökte göz kırıp  
Denizler dibinde mercan sırlaşır.  
Rüzgâra fısıldar, saç olur sümbül,  
Ateşte yanarak ağaç, olur kül,  
Bahçemin mahremi gül ile bülbül,  
Çimende can ile canan sırlaşır.  
Sırlarla dolmuştur sine-i âlem,  
Kimini izahta şaşkındır kalem,  
Dost ile düşmanda, bu nasıl âlem,  
Söyleşip gerçeğe yalan sırlaşır.  
Asırlar derdini dağ gibi yığıp,  
Evlatlar babalar tutuşup yanıp,  
Evlatlar bahtını ortaya koyup,  
Tarih atam ile zaman sırlaşır.  
Cemâl sırrın açma sözün kıl tamam,  
Dudakta aksetsin ellerdeki câm,  
Sırlara gömülen şu güzel akşam,  
Senin ruhun ile âsman sırlaşır.

Sırlaşma yörenin dolayı ile, dolayının ötesindeki evren ile **gizi ikliminde** haberleşmesidir. Gizi yaşamı belli bir havada karşılıklı paylaşımlarla yaşanıyorsa bu bizi **iklim** adını verebileceğimiz ortam ve çevreye götürür. İklim yörelerin birlikte yaşadıkları ortak havadır. Evrende **yahşi-yaman**, iyi-kötü, güzel-çirkin sırlaşır! Sakı ikliminde bu sırlaşmayı, bu derin iletişimi göremeyiz. Sakı iklimi etkileşimi, iletişimi elbette yaşatır bize, ama bu etkileşim sırlaşma değildir! (Zaman zaman yahşi-yaman sırnaşır birbirine sakı ikliminde, sırlaşmaz!) Saz, şairin içine ve dışına yapacağı gezinin olanağıdır, bir güç, bir hava, bir eylem ve yaratı olan gönül ile sırlaşmaya çıkılır. Varlıkların sırlaşması duyulur! Çünkü evreni, kendimizi dinlemeye açıktır kulağımız! Gökyüzünde gezegenler, denizin dibinde mercanlar sırlaşır! Sırlaşma, bu anlamda



ontolojik bir özellik oluyor. Evren sürekli oluşumunu gerçekleştirirken, evrenin her zerresi her zerresiyle sırlaşır. Zaman içinde, geçmiş ile şimdi, şimdi ile gelecek sırlaşır.

Sır aydın, neyi, neden, kimden, ne zaman, nerede, nasıl sakladığı konusunda açık biridir. Şiir çarpıcı biçimde fizik dünya ile toplumsal, kültürel, etik dünyaların etkileşim içinde olduğunu anlatıyor. Sır aydın, böyle bir etkileşim evreninde, toplumunun, kültürünün sorunlarına bakar. Dolayısıyla kavrama, anlama, görme, görüş getirme gücü olandır.

Sır aydın, hemen ilk elde sakı yoğun bir dünyada ufuksuz yaşayan aydınlar açısından bir büyücü, bir kâhin, bir rahip, bir şaman, bir şarlatan olarak görülebilir, görülecektir de. Sır aydın, sır aydın taklidi yapıp, bundan çıkar sağlayan sözde aydınlar tarafından çarpıtıldığı için, o bir burnu havada, bulutlar üzerinde yüzen bir mistik, gerçeği, çıkar ilişkilerini, sosyo-ekonomik işleyişi, insan denen bencil, saldırgan, duygusal varlığı kavrayamamış biri gibi algılanacaktır. Neylersiniz ki sakı dünyasının kafesi insan yöresini böyle belirliyor. Sakıcılar içinde maneviyât pazarlayan, stres kaldırıcı, çözüm buldurucu, yol gösterici sakı erbâbı insanların sırlaşmasına ağır parazitler sokuyorlar. Bu parazitlerden sırlaşma antenlerimizi açamıyoruz. İnanmak, güvenmek isteyen insanlar kümeler hâlinde parçalanıyor. Birbirine düşman oluyor. Sakı insanı, kendi terminolojisinden kopamayan öteye, ötekine açılmayan, onun diliyle konuşamayan insandır. Kendi dilini, terminolojisini karşı tarafa dayatarak, "akıl" düzleminde iletişim olanağı aramaktadır.

Gelenekten gelen gizi yaşamı elbette kendi gizi iklimini yaratıp yaşanmaya çalışılıyor. Buradaki zorluk sakı dolayı ile çevrelenmiş bu yaşam, kendi devingenliğini sürdürebilmek için tâzelenmek, yenilenmek, değişen, değişmekte olan dünyaya, kâinata uygun biçimde atılımlar yapmak durumundadır. Gizi iklimi çoğu kez kapalı topluluklarda, bir cemaat dayanışması içinde yaşanmakta, bu ise gizinin sakıya dönüşme tehlikesini içinde taşımaktadır.

Tinsellik, maneviyât, anlamların, değerlerin "yüksek", "derin", "geniş", "yoğun" düzeyde yaşanması, gizi hâlini gerektirmiyor. Sakı dünyasında insana evrendeki varlığını anımsatan nice bilimci, düşünür, yazar, sanatçı, din adamı var. Gizi, bu insanların tinsel alana yaptıkları katkıları önemseyen yaşantıların yaşandığı yörenin, dünyanın, iklimin adıdır. Hiçbir kapalı, esrarlı, gizli kapaklı yanı yoktur.

Sır, gizi yaşamında, saklanan bir şey değildir! Yoksa her şeyle her şey, herkesle herkes arasında sırlaşma nasıl olacaktır? Sır, ne ulusların gizli "istihbarat" örgütleriyle, ne şirketlerin diğer şirketlerden köşe bucak sakladıklarıyla ilgilidir. Sır, Türkçe de çanak çömlek içine vurulan cilalara verilen bir ad. Aynanın arkasına sıvanan maddeye de sır deniyor. Sırça sözü de bu anlamda kullanılıyor. "Çömleğin sırçası iyi vurulmuştur" denebiliyor. Örneğin: sırça kabı koruyor, sır yöreyi koruyor. Apaçık olanı söylediğimiz hâlde, onda daha anlaşılması, çözülmesi gerekli olanı görmek demek sır. Sırça kabı örtmüyor. Saydam camı saklamıyor. Yansıtır, gösteriyor. Sırrı olan yöre, yansıtır, içindekini, yaşadıklarını, düşündüklerini, **bîlâ hesâb!**

Sır, bizim kültürümüzde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Tasavvuf yaşamında, ancak yaşayanların bilebildiği yaşantılara da sır deniyor. Kapalı topluluklar, tarihleri

boyunca edindikleri deneyimleri sır olarak yeni gelenlere aktarıyorlar. Bu deneyimler yaşayamayanlara kapalıdır, herkese de açık değildir:

“Ser vermek olur sırrı ayân eyleme olmaz” demiş Cenâbî Paşa. Üzerinde şu sözler yazan mezar taşından söz edilir:

Ser verip sır vermeyen Server Dede

Yöresine sırça vurulmuş, yöresi sırlanmış biri, saklamadığı halde sırlıdır. Dolayına, dünyaya, evrene yansıttığı ile aşikârdır, “besbellidir”. Açıktır (Almanlar, **Nicht klar, nicht wahr** diyorlar! Bir şey, bir söz, açık, düzgün, anlaşılabilir değilse, gerçek ya da doğru değildir!). “Fasih”tir söyledikleri. Saklamadığı, örtmediği için. Belki onda sır olan, nasıl bu kadar açık olabildiğidir! (Fenomonolojik tutumda, her şey gözümüzün önündedir. “Fenomen” bir anlamda gözümüzün önünde olan demek. Gözümüzün önünde olanı göremediğimiz için, “ardımızda, arkalarda, görünmeyen bir yerlerde” olduğunu düşünüyoruz!) Sır saklanmaz, sır kendi kendini açığa vururken, gizler.

Sır bu anlamda, yöremizle, dolayımızla, evrenle girdiğimiz bir ilişkidir. Gizi yaşamı içinde yaşanandır. Sır yaşantı, yöremizi oluşturan öğeler (bunlara **yurt** demiştik!) arasındaki ilişkiden çıkıyor. Yurtlar arasındaki sır ilişkisi, sır iletişimi, şu yedi özelliğiyle kendini belli ediyor.

1. İç gücümüzü fark edip, bunu yaşamak, geliştirmek.
2. İçimize, yöremize “uçsuz bucaksız” alanlar açmak yeni, farklı, yabancı olanı alabilmek için. Öteyi, ötekini anlama yolculukları yapabilmek amacıyla.
3. İç gücümüzle öteye, ötekine açık olmak.
4. Ötekine, dolayımızdaki evrendeki yaşama saygı ve sorumluluk duymak.
5. Yöremizi daraltmamak, duvarlarla örmemek; kendimizi öteleme, öteye taşıma heyecanı, sevgisi, aşkı.
6. İç ve öteye yolculuklarda kararlılık, ısrar, dürüstlük.
7. Yöremizde, dolayımızda olup bitenlere, oluşturduklarımızda **yakışmak** (Yakışma sözü bir yanda mantıksal, matematiksel tutarlılığı da içeren, etik, estetik, metafizik bir “çatışma-uyum”u anlatıyor!).

### OLUŞ ÖZNELİĞİ OLARAK SIR

Sır yokluğu bizi nasıl bir insanla, nasıl bir dünyayla karşı karşıya bıraktı? Kendine sıkışık, içi yoksul, zayıf, dar; ben merkezli, ufuksuz bir insan ve onun dünyasıyla. İnsan bedenli bir varlık olarak bu gezegendeki çevresiyle hayatta kalma savaşımını sürdürmek zorunda. Bu savaşımın yoğunluğu onun **ard anlam** dünyasını oluşturmasına yol açtı. Bu dünyada yaşamın anlamı, biyo-ekolojik temeller üzerinde yükseliyordu. Türün sürmesi, güçlenmesi kaygısı egemendi yaşanan yaşama. Bu geriden gelen güç **vis a tergo**, yaşama gücü, ard anlam dünyasını yarattı. Bu gücün kullanımı “başarılı” olunca, bu geriden gelen güce sakı yaşamının gücü katıldı. Buna alışılan anlamıyla **uygarlık** deniyor. **Ard anlam** bu uygarlık dünyasında da yoğun bir biçimde etkisini sürdürüyor. Bu, örneğin Batı Düşüncesinde Hobbes’la yeniden keşfedilmiştir. Platon’un **Devlet**’te Thrasymakhos aracılığıyla dile getirdiği sorun da bir açıdan bu hayatta kalma savaşımı gücüyle ortaya çıkan **ard anlamla** ilgili sorundu. İnsanların birbirlerini ele geçirme, kaynakları, olanakları paylaşma savaşımında birbirlerine ard anlamla yaklaştıklarını

bugün de görmekteyiz. Dünyada savaşılan topluluklar, toplumlar, yoğun biçimde **ard anlam**la yaşıyorlar. Çıkar çatışmaları, bir kazancı elde etmek için girilen rekâbet, ard anlam yaşayan insanların eylemleri olarak ortaya çıkıyor.

Yöre, bedenle taşıyor; beden, biyo-ekolojik varlığını ortaya koymak için ard anlam yoğun bir yaşama gereksinim duyuyor. Sır, bir yöre, bir dolay oluşumdur. Ard anlam üstünde yükselen bir anlam inşası ile yaşanır. Sır, bu anlamıyla gizli, saklı, kapalı, mistik bir şey değildir. Tarihi içinde sır, dinsel topluluklarda yaşanmaya çalışılmış, gerçeğin araştırılmasında bir, engel olarak görülmüş. Bilimde “sır” yoktur, “bilinmeyen” vardır. Üstelik sır “çok öznel”, paylaşılmayan mistik bir yaşantı sayıldığı için, bilinmeyi araştırmanızda göz önüne alınmaması gereken, önemsiz, değersiz, ne idüğü belirsiz bir kavram olarak anlaşmıştır.

Oysa sır, bir görüş, bir tutum, bir yaşam biçimidir, bilinmeyenin araştırmasına ket vurmamak bir yana, onun anlamını olanca genişliği ile kavrama çabasıdır. Sevgili Dr. Felix Körner, bir konuşmamı yorumlarken sırrın Almancadaki anlamına değinmişti: “Ge-heim-nis”, “heim” ile ev, yuva, âşinâ olduğumuz içinde güven duyduğumuz bir şeyle ilgiliydi. Sır, uzağımızda, yabancı olan bir yerde değildir. Sır ile doğduk, sır ile yaşayıp öleceğiz. Çünkü sır, yalnızca “bilme” ile ilgili değildir, salt “entelektüel” bir özellik taşımaz. Sır, bir olmadır, özellikle oluşturacağımız bir süreçtir. Sır ne bilerek, bilinerek ne de “olarak”, “olgunlaşarak” tüketilemez. Bilinmeyenle ilişkinin salt bilgisel, bilişsel, epistemolojik bir ilişki olduğunu sanma büyük bir yanılgıdır. Bilinmeyenle ilişki **yöresel**, alışılmış anlamıyla öznel bir ilişkidir. Sonunda ortaya konacak olan eylem ve ürünler, yörenin etkinliğinden kaynaklanır! Bu etkinliğin evrensel oluşu, yörenin “hava” ögesini, “yurdunu” taşımasındandır. Sır, Yörenin evrensel olana açılan bir oluşumdur. Olağan bilimsel araştırmadan farkı, öznelikten kaynaklanan bir çabıyla evrenseli, bütün insanların yaşantılarında ortak olup da fark edilmemiş olanı yakalama çabasıdır. Bu çaba yörenin oluşturulması ile bilinmeye **yakışan** bir duruşla gerçekleştirilir (Heidegger buna *stimmung* diyordu!).

Sır, gizi yaşamı yaşayabilen yörelerin yaşantısıdır. Sanat, düşünce, bilim, inanç alanlarında ortaya konan ürün ve eylemlerde kendini belli eder. Sır aydın, sakı dünyasında daralmış, sıkışmış aydının arayış yollarından birinde durmaktadır.

### SIR AYDINA GELENEKTEN GELEN İŞÂRET

Bizim geleneğimizin derinliklerinde sır yaşamı durur. Burada dile getirmeye çabaladığım sır kavramı gelenekle doğrudan ilgili değil. Ondan gelen işaretlere kapalı da değil. Bu amaçla iki büyük sır şairinin söylediklerinden bir kısmını dinlemeye çalışacağız. Önce Yunus’tan. (Dr. Mustafa Tatçı’nın **Yunus Emre Dîvânı**’ndan, 2.cilt, Tenkitli Metin, Millî Eğitim Yayınları, İstanbul, 2005)

‘İşka döyemedi özüm gensüzün açıldı râzum

Yünus senün işbu sözün ‘âlemlere destân ola. (418)

Gelenekte sırla ilgili birçok “söz” var, bunlar, bir anlamda kapalı, gizli, örtük oluşu dile getirirler: nihân, mahcub, mestûr, râz, gayb, pînân, nîkâb, mahfî... Yunus, “sır” sözcüğünün yanında râz (Farsça), pînân sözcüklerini de kullanır. Yukarıdaki beyitte “İşk” elbette Tanrı aşkıdır, yörenin gücü, görüşü, tavrı, havası, duygu ve düşüncesini

içerir. "Döyemedi aşka" Yunus, tahammül edemedi. İç enerji, iç güç o denli şiddetli ve yoğun ki "gensüzün", istemeyerek açılır râzı, sırrı Yunus'un! Yaşadığı yoğun deneyim onu eyleme, şiir söylemeye (Aristoteles'in yorumuyla poiësis!) götürür, bu sır yaşantısı dile getirilmek zorundadır, iç alanın genişliğinden, iç gücün şiddetli oluşundan.

Yünus bu 'ışk kızgını komaz dilini tutmağa  
'Âşıkla ma'sûk râzını dürüst diyemeye lîsân (259/8)

Neden sırrını ifâde etmek zorundadır Yunus? Aşk kızgını, aşk ateşiyle yanandır çünkü. Unutmayalım, râzı açıklamak, sırrı ortaya dökmek, sırrı ortadan kaldırmaz, aşkla yanan ve âşık olunan sırrlarını olağan dilin sözcükleriyle anlatamazlar! Sır, söylendikçe daha bir sır olur, daha yoğun sırlaşır. Sır, aynı dolayda yaşayanlarda gizli kapaklı bir yaşantı değildir. Aynı havayı, aynı dolayda solumak bir sır ortaklığı yaratır, bu ortaklığı yaşayanlara âşına diyebiliriz, tıpkı Fuzulî'nin şu dizesinde olduğu gibi:

Âşinâ, râz-ı nihânın âşinâdan saklamaz

Sır yaşantısı, "bir kişilik" bir yaşantı değildir, yöreden yöreye, alışılmış deyimle gönülden gönüle "gizli yol" vardır: Hiçbir yöre âşinâsız olamaz, sır yaşantısı içinde ise. Sır aydın yalnızca âşinâlara seslenmez, onun işi özellikle sırdan bîhaber olanlara seslenmektir, sakı düzenine eleştiri yöneltmektir. Tıpkı Yunus'un "ışk kızgını" olduğu gibi, sır aydın "sır kızgını"dır. Söyleyecek sözlerle doludur.

Dervîş sırrı 'Arş'dan uçar gerçeği yeryüzündedir. (54/8)

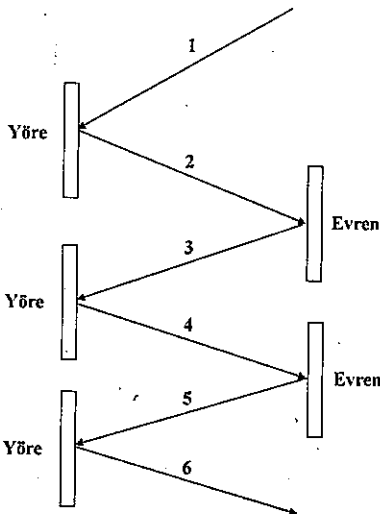
Gizi dünyası, şakı dünyasının kafesini kırmaya çabalar, 'Arş'dan uçar, gökyüzündedir, olup biteni görmek için. Sır yaşantısı, bir yeryüzü yaşantısıdır, insana özgü sınırlar içinde, insanın olanaklarını gerçekleştirme yaşantısıdır. İçimizdeki büyük gücü duyma çabasıdır. İçimizdeki uçsuz bucaksız dünyayı:

Yaban yolın gözetme yol evde taşra gitme

Cân yolu cân içinde cân râzını cân tuyar. (39/7)

Canın sırrını cân duyar: Dışarıda değildir sır içerdedir, içimizdeki derinliklerde: Daha önce kısaca değindiğimiz gibi "taşradan" dışarıdan yöreye gelen etkiler, yörede

yoğrulduktan sonra dışa yansıtılır (sözle, ifâde ile eyleme, ortaya kültür ürünü koyarak...) Sır, bu noktada dışa yansıtılanın yeniden kendimize dönüşünü sağlamaktır: Evrenin aynalaştırılması diyebiliriz buna. Bu yöremizden kendimizden yansıyıp evrenden, varlıktan geçerek yeniden bize dönmüş etkileri yeniden içimizde yoğurarak yansıtabiliriz. Bunu bir ışık benzetmesiyle anlattırsak şöyle bir şekil çizebiliriz:



Işık evrenden, varlıktan gelir: 1.Yöre bu ışığı yoğurup yansıtır: 2. 2. evrende yöreden yansımış olandır, alışılmış anlamıyla kültürdür, uygarlıktır, sanattır, bilimdir, düşüncedir, inançtır! Evreni aynalayıp ondan gelen ışığı görebilmek, yöreden çıkıp evrenden

yeniden bize dönen ışığı: 3. Bu ışığı yeniden yoğurup yansıtmak: 4. Bu ışığın yeniden evrenden dönüşünü görmek: 5. Bu ışığı yoğurup yeniden evrene yollamak: 6. Sır, bu karşılıklı "aynalamalarla" sürer...

Bu yaşantılar âşinâlar arasındadır ve daraltılmış, algoritmik olarak anlaşılan akılla kavranamaz: Yunus sır yaşantılarına "aşk" adını veriyor:

Âşıkların hâlini 'aşık olanlar bilir

'İşk bir gizli haznedür gizli gerekdür esrâr (26/7)

Yunus bu sır Hak durur bu dil ile gelmek yok durur

Bilmesi bunun zevk durur 'akılla fehm irmez ona (14/6)

Sır yaşantısı bir "hava", bir dolay gerektirdiği için açık âşinâlara açıktır: Kamuya, belli "akış çizelgesiyle", belli bir algoritmayla, kısaca akılla anlatılmaz.

Geleneğin bir sır yorumu, âşinâdan olan sır aydınının akli dışlaması, eleştiriyi, bilimi, sakı yoğun bir düşünce yapısını görmezden gelmesi anlamına gelmez. Tersine, sakı diliyle konuşmasını kolaylaştırır: Sır, ötekine, ötedekine açık olmakla yaşanır, çünkü.

Hoş haber geldi dosttan yaradı bağ u bostân

'İlm okur hezâr destân bülbülleri râz ile (335/3)

Sır âşinâları arasından dostlar dolayımızdadır, onlarla birlikte yaşanır sır yaşantısı. Dolayımızdaki dost, içimizde geniş alanların açılmasına neden olur, "bağ u bostân"lar oluşur; bu açılan alanlarda, içimizdeki "bülbül ötüşlü", hezâr destân kuşları, sır ile "ilm" okurlar. Sır ile bilimin çatışmayabileceğini görüyoruz burada: Bilimin anlamını yeniden yorumlama koşuluyla.

Dost, giz yaşamında içimizde bahçeler açabilen, o bahçede bülbül olabilen, bizim bülbül olmamıza katkıda bulunabildir.

Dost yüzün 'ıyân gördüm sır haberlerin sordum

Didi gizli bilmezsin uş söyledüm fâş oldım (394/4)

Dost yüzünü olanca açıklığıyla gördüm, çünkü dost "ayân" görebileceğim insandır, içindeki sınırı yok etmeden, sömürmeden. Dost daîmâ sır haberleri olandır, onunla girdiğim iletişimde yapacağım yanlış, sır haberlerinin yitip gitmesine yol açabilir; yukarıdaki örnekte böylesi bir durumla karşı karşıyayız: Fâş olunca, sır tüketilir, sır tüketilince, dostumuzla, "öteki" olarak ilişkimizde tükenme başlar: Sır, psikolojik anlamda, bir yorumuyla, içten güvendir: Karşımdakinin hâlâ gücü olduğunu, iç dünyasında sonsuza açılan yolların bulunduğunu bildirir bize. Sır, karşımdakini incitmemem gerektiğini söyler bana: Damgalamamam gerektiğini, kafamda önceden belirlediğim kalıplara sokup, onu tüketmemek zorunda olduğumu. Gizi, gizliyi bilme-yince, fâş ederek iğreti sanımızı, karşıımızda bize 'ıyân olan dostun yüzünü yitirmiş oluruz.

Sır aydın, kendine, dostuna sorumlu olandır: Buradan tüm dünyaya, evrene sorumlu olan. Sır, salt dostun, salt bizim değil, tüm insanların, tüm evrenin sırrıdır. Sır aydın, evrenle olan derin bağını bildiği için. Yunus gibi şöyle diyebilir:

Yunus hod pinhâmdı sûret deşürüp geldüm (91/15)

Yunus'un kendisi gizli idi, görünüşe çıktı: Görünüşe çıkan yanımız, her yanımız değildir! Görünüşümüz, kendimizden daha farklıdır; ikiyüzlülük anlamında değil elbet-

te, bizde hep “pinhân”, gizli olan bir şey kaldığı için. İnsanı bu tüketilemez sonsuzluğu içinde göremezsiniz, denetimin, hesaplamanın yoğun olduğu bilme biçimi ile:

İlmile hikmet ile kimse irmez bu sırra

Bu bir ‘acâyib sırdur ‘ilme kitâba sığmaz (110/2)

Boncuk degül sır sözi gel gidelüm ko sözi

Dostı görmez bâş gözi ayruksı basar gerek

Bu tuhaf sır, bilimle anlaşılmaya çalışılır elbette, sır anlaşılardan hep fazla olandır, onu “bâş göz”ü, zâhiri göz göremez, farklı, “ayruksı” göz (basar) gerekir onu görmek için (135/18)

Sır aydın böyle bir “ayruksı basar”a sahip, ayruksı göze, görüşe, anlayışa. O, yöresiyle topluma açılan, toplumun sıkıntılarını, sorunlarını yöresiyle bütünleştiği kültürünün, anlaşılamayan yanlarını “toplumunun katkısıyla, aydınlatarak”, kendi diline çevirip, bu dille yoğurduktan sonra, toplumun diliyle yorumlayabilen, açıklayabilen, çözüm önerileri sunandır. Kimi zaman yürürlükte olan açıklamaları eleştiren, aşikâr olandaki sırrın görülmesine katkıda bulunabilir.

İy çok kitâblar okıyan sen kim dutarsın bana dak

Ta bilesin sırrı iyân gel ‘ışkdan okı bir varak (130)

Sırrı iyân bilen, sakı dünyasındaki mâlûmâtürüş insan, sır aydında öziür (dak) bulur, oysa aşktan bir sayfa okumaya gücü yoktur. Burada, alışılmış yorum, aşkın Tanrı aşkı olduğudur. Elbette Yunus’un yaşadığı bağlamda böyledir. Biz bir yöre olan sır aydını göz önüne aldığımızda aşk, yöremizdeki güç görüş, tavır, hava, duygu, düşüncedir; daha önce söylediğimiz gibi! Aşktan bir sayfa okuyabilmek, içimizdeki evreni, evrendeki içimizi bir bütün olarak görme çabasıdır. Bu “enformasyon”la, mâlûmâtla sağlanamaz, yaşamakla, yöremizi ötekine açmakla olanaklıdır.

Sır yaşantısı Mevlânâ’nın **Mesnevi**’sinde yoğun biçimde dile getirilir. Bu çalışmanın sınırları içinde birkaç değinme ile yetinmek zorunda kalacağız.

Biraz önce Yunus’tan örnekler verirken, yöremizin ve evrenin ayna ve ışık ile dile getirebileceğimiz ilişkisinden söz etmiştik. Ayna, tasavvufta derin bir anlama sahip, sır insan, sır insan yaşadıklarına bakarak, onları “ayna” yaparak kendini görebilir. Bunun için, **dürüstlük** şarttır, aynamızın kirsiz, passız olması:

Ayinet dâni çerâ gammaz nîst

Zan ki zengâr ez ruhş mumtaz nîst

Bilir misin aynan neden değil gammaz?

Çünkü parıltısı pasından ayrılmaz (I/34)

Parıltısı pasından ayrılmayan ayna, bize kendimizi gösteremez. Aynası paslı olan sırrı anlayamaz. İçine, içinde, tıkanıp kalmıştır, kendinin. Sakı aydınından temel farklarından biri de burada: Toplumuna ayna tutmadan önce, tutarken, kendine de ayna tutabilen. “ruhş” unu, parıltısını, “zengâr” ile, pas ile karıştırmayın. Aynasının gammaz olması, lâf yetiştiren, açıkça söyleyen bir özellikte olması gerekir.

Her insan sır taşır: Sırра saygı, insana saygıdır, insana saygı sırра saygıdır. Dünyada yaşanan sorunların bir bölümü insanlar arası ilişkilerden kaynaklanıyor. Birbirlerinin sırrına göremeyen, sırrına saygı duymayan insanlardan:

Herkesi ez zen hud şud yâr-i men

Ez derune men ne cust esrâr-ı men  
Herkes kendince dost oldu da bana  
Bakmadı hiç içimdeki sırlarıma (I/6)

Toplumların, toplulukların, birbirlerini küçümsediği, birbirlerine düşman olduğu bir dünyada dostluklarda da sorun vardır: "esrâr-ı men"e, sırlarıma bakmayan, saygı duymayana nasıl dost kalınabilir ki?

Sırrı tükenmiş dünya, sırrı kalmamış insan, sırrı aşınmış aynada nasıl görsün kendini? Çağın ekonomik, toplumsal, geçmişten gelen ağır kültürel, siyasal sorunları karşısında çözümler elbette ekonomik, toplumsal, kültürel, siyasal alanlarda aranacak. Sır aydın, toplum mühendisliğinin, somut sorunlara somut yanıtlar vermenin gereğini duyarak bakar çağının sıkıntısına. Bu sıkıntılar altında yatan hayata, evrene, değerlere bakışın bu sorunlara etkisini de sorgular; elbette bu sorunların hayata, evrene, değerlere, bakışımıza etkisini de. Tinselliğin toplumsal, siyasal, ekonomik ahlak alanlarına, bu alanların tinselliğe karşılıklı olarak nasıl etkin olduğunu sorgular. İnsan yöresindeki gücün, anlam atılımı (**elan noetik**, diyebiliriz belki buna!) yaparak, yaşayabileceği sonsuzluğu araştırmasına önyak olur.

Cân fişân ey âfitâb-ı ma'nevî  
Mer cihân-ı kuhnî râ benumâ nevî  
Cân serp ey mânâ âleminin güneşi  
Şu köhne dünyaya göster yeniliği (I/2221)

Sır aydın, anlam dünyasında köhnemiş, kokuşmuş anlamları ortadan kaldırarak yeni (nevî) olanı, tâze olanı arar. Bu anlamda, "âfitâb-ı ma'nevî" anlamlar dünyasının güneşi, yaratıcısı, olmaya çabalar. Bu çaba uzun, bitimsiz bir yolculuktur, anlamlar dünyasının bir işçisi olabilmek, belki daha gerçekçidir, sır aydın için.

Sırr-ı men ez nâle-i men dûr nîst  
Lîk çeşm u gûş râ ân nûr nîst  
Sırrım çılgımdan değil hiç uzakta  
O nûr kalmamış oysa gözde kulakta. (I/7)

Herkesin birbirinin sırrını kazıyıp yok ettiği bir dünyada yöresinin derinliklerinde insana hatırlatılması gereken sırrı duyan aydının çılgığı bu sırrıdır. Bu çılgığın duyulmayacağı bir dünyada bile çılgılık atılmaya devam edilmelidir. Sonunda insan aklı, görüşü bu çılgığı duyacaktır:

Mahrem-i îñ hûş coz bîhûş nîst  
Mer zebân râ müşterî coz gûş nîst  
Akılsızdan öte yok bu aklın mahremi  
Yok hiç dile kulaktan öte müşteri (I/14)

Akılsız (bîhûş), aklın uzağında kaldığı sürece, insan yöresinin anlama gücü, sırrı duyanın çılgığını duyduğu sürece, gelecek için umut vardır: Siyasetçi iktidar savaşında, yönetici yönetiminde, bilimci, sanatçı araştırmalarında, ortaya koyduğu ürünlerinde sırrı duyup, yaşayabildiğince yöresinin, çekirdeğindeki aşkı hep duyacak, sırrı bir ölçüde de olsa farklı biçimlerde duyuracaktır. Mevlânâ *Dîvân-ı Kebir*'de (2701. gazel, 28654.beyit) şöyle diyor:

Misâl-i 'ışk peydâiyy-o pinhân  
Ne didem hem çü tu peydâ nihânî  
Aşk örneği görünüp de gizleniyorsun  
Görmedim hiç senin gibi apaçık gizli

Apaçık gizli, "peydâ nihânî", felsefede, fenomenolojik betimlemeler, yorumlarla açılmayı bekliyor. Yaşantı (erlebnis!), apaçık gizliyi yaşadıkça sırrın içine düşecek, dünyadaki bilinmeyenlerin, başarısızların, acıların, yaşanamayanların anlamını, adım adım, farklı bir gözle kavrar hale gelecektir.

#### **ABSTRACT**

#### **RUDIMENTARY REMARKS ON "OPEN INTELLECTUAL"**

The "Open Intellectual" proposed in this paper from the Weberian point of view is an ideal type that needs to be studied in order to gain a comprehensive understanding regarding Turkish cultural life. Why do we need such an intellectual? What is her importance in Turkish Culture that recently tries to collaborate with European Union? What are the basic distinguishing characteristics of an open intellectual? What are her attitudes towards ethical, aesthetical, political problems of Turkish culture? These are the questions that has been dealt with in this study. By criticizing the well entrenched received view of the typical intellectual in the Turkish Culture a new conceptual model regarding the need and function of an intellectual in the contemporary world has been proposed.

**Key Words:** Open Intellectual, Culture, Turkish Culture, Ethical Problems of Turkish Culture, Aesthetical Problems of Turkish Culture.



## OSMANLI'DA MANTIKÎ DÜŞÜNCE (veya OSMANLI'DA MANTIK BİLİMİNE BAKIŞ)

Abdulkuddûs BİNGÖL\*

İnsan doğası gereği bilmek ister. Ondaki bu bilme arzusu kendisinden itibaren etrafında olup-bitenlerin, kendisini kuşatanların özde ne olduklarını kavrama yolunda büyük bir ilgi ve tecessüs uyandırır. *Varlık* diye adlandırdığım şey gerçekten var mıdır? Var olan nedir? Nasıldır? Nedendir? Niçindir? gibi temel sorular, hep bu bilme merakını gidermek için ortaya çıkmıştır. Kuşkusuz bu sorulara aranan cevaplar çok çeşitli olsa da, her biri kendi içinde tutarlı olmak, bir sistem oluşturmak zorundadır. Bu, insanın *düşünen varlık* olmasının, başka bir ifade ile *mantıklı olma hâlinin* bir gereğidir. Bunun içindir ki, *düşünme*, insanın özsel tanımında (hadd-i tammında) yer alan *yakın ayrımı* (fasl-ı karibi) dir, ayrımsal (spesifik) bir özelliğidir.

Gerçekten de varlığa gelmiş olduğu andan itibaren insanın zihnî faaliyetleri, her zaman ve her yerde hep aynı ilkelere (mebde'lere) dayandığı için, *tutarlı düşünme tarzı*, onun varlığıyla eşzamanlı olarak ortaya çıktığı gibi, tarihî seyri içinde hemen her uygarlığın bu anlamda kendine özgü bir mantığı da vardır.

Bununla beraber *tutarlılığın ne olduğu*, başka bir ifade ile *insan zihninin işleyiş yollarının bizatihî düşünceye konu oluşu* ve giderek *Mantık* adıyla bir ilmî disiplin biçiminde belirlenmesi oldukça yenidir. Bu anlamda, *bilinenden bilinmeyene intikalde zihni hatadan koruyan kanun ve prensiplerin bilgisi* veya kısaca *akıl yürütme (İstidlâl) bilimi* diye tanımlayabileceğimiz ve bazen bir *sanat*, bazen bir *fenn*, bazen bir *mi'yar*, bir *mihakk*, bir *mizan* olarak nitelendirdiğimiz *Mantık Bilimi*'nin kurucusu *Aristoteles* (M.Ö. 384-322)'tir. Yani *Mantık*, bir ilmî disiplin olarak, *Aristoteles* ile ortaya çıkmıştır. Her ne kadar O, bilim tasnifinde mantığa yer vermemiş olsa da, *Grek Dünyası*'nda kendinden önce gelişen faaliyetleri de çok iyi değerlendirerek, *Organon* adıyla bilinen eserinde mantığa müstakil bir disiplin olma hüviyetini kazandırmıştır.

Bilindiği gibi *Elealı Zenon ile Pythagore* (M.Ö.VI.yüzyıl) arasındaki felsefi tartışmalar, mantık alanındaki ilk araştırmaları başlatmış; *Sofistler*'e karşı çıkan *Sokrates* (M.Ö. 463-399), matematik ve fizik ilimlerinde olmasa bile, ahlâkî kavramlarda sabitlik olduğunu öne sürerek *Tümeller (Külliler) Teorisi*'nin ilk kurucusu olmuş; *Eflâton* (M.Ö. 427-347), bu teoriyi bütün bilgi dallarını kuşatacak şekilde genişletmiş ve *akıl yürütme (istidlâl)* konusunda da dikkate değer düşünceler ortaya koymuştur. İşte bütün bunlar *Aristoteles* gibi bir dahinin çalışmasıyla bütünleşince *Organon*'un bölümleri ortaya çıkmıştır.

*Organon*, konusunda ilk müstakil bir metin olmanın yanında günümüze kadar gelen tam ve mükemmel bir eserdir de. Bundan dolayıdır ki, gerek Doğu'da ve gerekse Batı'da mantık adına asırlarca sürdürülen bütün çalışmaların merkezinde hep

\* Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Öğretim Üyesi.

*Aristoteles*'in bu eseri yer almıştır. Yaklaşık yirmibeş asırlık mantık tarihi Onun fikirleri etrafında inşa edilmiştir. Süreklilik arzeden bu inşada, diğer bütün kültür çevrenlerine mensup filozof, mantıkçı ve bilim adamlarının olduğu kadar *İslâm Kültür Dünyası*'nda yetişen filozof, mantıkçı ve bilim adamlarının da şüphesiz önemli bir yeri vardır. *Osmanlı* ise sözkonusu kültür dünyası içinde özel ve oldukça önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla ki, *Osmanlı'da Mantık'i Düşünce*'yi, başka bir ifade ile, *Osmanlı* bilim ve düşünce adamlarının mantık anlayışlarını belirlemek için, daha kurucusundan itibaren mantık çalışmalarına ve özellikle de *Osmanlı* öncesi dönemde *İslâm Dünyası*'ndaki mantık anlayışına kısaca bakmak gerekir.

Bilindiği gibi *Aristoteles Organon*'u, *Kategoriler*, *Önrmeler* (Peri-Ermeneias), *I.Analitıklar*, *II.Analitıklar*, *Topikler*, *Sofistik Deliller* olmak üzere başlangıçta altı kitaptan oluşmaktaydı. Daha sonra *Stoacılar* ve *Yeni Eflatuncular* konu üzerinde çalışmalarını sürdürmüşler, bu dönemde *Aristoteles*'in *Retorika* ve *Poetika* adlı eserleri *Organon*'a dahil edilmiş ve ayrıca *Yeni Eflatuncu Porphyrios* (M.S.232-304)'un *İsagoji* adlı eseri *Organon*'un başına bir giriş olarak eklenmiştir.

*Stoacılar*'ın *Tasvir Teorisi*, *Tanım Teorisi* içine sokulmuş, *Aristoteles*'in *Kategorik Kıyas Teorisi* yanında *Hipotetik Kıyas Teorisi*'ne yer verilmiştir<sup>1</sup>.

*Aristoteles*'ten itibaren pekçok konudaki ihtilaflarla birlikte sürdürülen bu çalışmalar sonucunda diyebiliriz ki, Antikçağ geç döneminde iki büyük mantık ekolü oluşmuştur: Birisi *Aristoteles*'e sıkı sıkıya bağlı olan *Peripatetik Ekol*; diğeri *Megaralılar*'ın öğretilerinden *Chrysippus* tarafından geliştirilen, *Stoacı Ekol*'dür. Her iki ekol ve özellikle ilki, önce *İskenderiyeli Şarihlerin* ve bilahare *Hıristiyan Süryanilerin* elinde şerh ve tercüme edilmek suretiyle asırlarca incelenmiştir.

Böylece *İslâm Dünyası*'na geçmeden önce *Süryaniler*'de mantık külliyatını dokuz kitap olarak görmekteyiz. Bunlar *Aristoteles*'in yukarıda adı geçen sekiz kitabı ile *Porphyrios*'un *İsagoji*'sinden oluşmaktadır<sup>2</sup>. Bu tespit *İslâm Kültür Dünyası*'nda mantıkî zihniyetin şekillenip gelişmesi açısından olduğu kadar, *Osmanlı'da Mantıkî Zihniyet* açısından da önemlidir.

Müslümanlar milâdi VII. yüzyılın ortalarında fethettikleri Suriye ve civarında *Aristoteles Mantığı*'nın oldukça inkişaf etmiş bir şekliyle karşılaşmışlar ve *İslâm Dünyası*'nda ilk mantık metinleri de yine bu Süryanice metinlerden Arapça'ya yapılan tercümelere dayanmaktadır. Abbasiler döneminde ve özellikle *al-Mansur* (745-755) ve *al-Me'mûn* (814-893) zamanlarında gerçekleştirilen yoğun tercüme faaliyetleri sonucunda *Aristoteles*'in bütün mantık külliyatını ve *Porphyrios*'un *İsagoji*'sini bazı yorumlarıyla birlikte milâdi IX. yüzyılda Arapça'da görmek mümkün olmuştur. Bu ilk çalışmalar, bilhassa *Bağdat Okulu* vasıtasıyla daha çok *Süryaniler*'in mantık külliyatına dayanmakta iken, sonraki dönemlerde *Alexander d'Aphrodisios*, *Simplicius*, *Ammonius*... gibi *Aristoteles* yorumcularının eserleri ile *Galen*'in ve *Stoacılar*'ın mantık alanındaki çalışmaları da, bu konuda etkili olmuştur.

<sup>1</sup> ÖNER, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim Ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, s 11.

<sup>2</sup> KEKLİK, *İslam Mantık Tarihi Ve Farabi Mantığı*, İstanbul 1969, s 22 vd.

Hiç kuşkusuz bu ilk dönem tercüme faaliyetleri giderek yoğunlaşarak büyük bir telif faaliyeti de hazırlamıştır. Yine bu dönemde *Apodiktika*, *Kateguryas*, *Analitik al-Üla*, *Topika*, *Sofistika*... gibi Yunanca mantık terimlerinden büyük bir kısmı aynen muhafaza edilmiş, yerlerine Arapçalarının koyulması için uzun bir süre geçmesi gerekmiştir. Bununla beraber, *al-Kindî* (öl.873) ile birlikte tercüme faaliyetlerini aşan eserler ortaya çıkmağa başlamıştır. Fakat son araştırmalar göstermektedir ki, tercüme devrini kapatıp yetkin, tam, kendi felsefe sistemiyle tutarlı ve zengin muhtevalı eserler ortaya koyarak mantığa İslâm Kültürünün hüviyetini kazandıran *Uzluğlu Fârâbî* (870-950)<sup>3</sup> dir. Fârâbî, mantığı sekiz kitap (bölüm) halinde incelerken, *Porphyrios'un İsgoju'* sini de mantığa giriş olarak sisteminin başına koymuştur. Bu sekiz kitap *Aristoteles'in* sekiz kitabına karşılıktır. Böylece *Fârâbî* de bu bilimin tamamını teşkil eden dokuz kitap şöyle isimlendirilmektedir: *al-Medhâl* (İsgoju), *al-Makûlat* (Kategoriler), *al-İbare* (Peri-ermeneias), *Tahlil al-Kıyas* (I.Analitikler), *al-Burhan* (II.Analitikler), *al-Cedel* (Topika), *al-Sûfistât* (Sofistika), *al-Hitabet* (Retorika) ve *al-Şür* (Poetika)<sup>4</sup>. Fârâbî, ayrıca mantık-dil ilişkisi üzerinde de durmuştur.

*İslâm Dünyası*'nda mantıkçılar arasındaki üstün bir şöhrete sahip olan *İbn Sîna* (980-1037) ile de âdetâ bir *İslâm Mantık Geleneği* kurulmuştur<sup>5</sup>.

*İbn Sîna* da *Fârâbî* gibi esas itibariyle *Aristoteles* mantığını savunmuştur. Bununla beraber Grek yorumcularının eserlerinden de yararlanmıştır. Tanım teorisi'nde *Sokrates*, *Eflâtun* ve *Galen* (Calinos)'den etkilenmiş, *Tasdikât* (Hüküm Mantığı) ta *Stoacıların* fikirlerine de yer vermiştir<sup>6</sup>. Diyebiliriz ki, *İbn Sîna*'nın çalışmalarıyla *Aristoteles Mantığı*, bazı Stoacı etkilerle muhteva bakımından daha da zenginleşmiştir<sup>7</sup>. Ayrıca *İbn Sîna*, *Aristoteles Mantığı*'ni farklı problemlere uygulamış, *anlam* ile *lafız* arasındaki ilişkiye dikkat çekerek, *Mebahis al-Elfaz* (Sözlerin anlama delâletlerinin araştırılması-Delâlet) konusunu mantığın ilk konusu saymıştır. Çünkü Ona göre, karşılıklı fikir alış-verişi sâdece dil vasıtasıyla yapıldığından, *anlam* ile *lafız* arasında herhangi bir ilişki bulunmakta ve bu ilişki tabii türden olmadığı için de çoğu kez sözün durumları anlamın durumunu etkilemektedir. Dolayısıyla mantıkçı toplumdaki topluma değişen şekliyle değil de, mutlak anlamda dilin hallerini araştırmalıdır<sup>8</sup>.

Şunu da belirtelim ki, *İbn Sîna*'nın bu görüşleri *Fârâbî*'den mülhemdir. Şöyle ki, *Fârâbî*'ye göre mantık adının kendisinden türediği *Nutuk* kelimesi, hem insanın ma'kulleri kavradığı kuvvete, hem insan zihnindeki kavramlara (iç konuşmayı), ve hem de içerde bulunan şeyin dil ile söylenmesine (dış konuşmaya) delâlet eder<sup>9</sup>. Bunun içindir ki, mantıkta iç konuşmanın (düşünmenin) kurallarından bahsedildiği gibi, dış

<sup>3</sup> KÜYEL, "Farabi'nin Peri Hermenias Muhtasarı", DTCF Felsefe Araştırmaları Enst. Dergisi, cilt: 6, Ankara 1968.

<sup>4</sup> Bkz. KEKLİK, a.g.e., s 51; BİNGÖL, Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, İstanbul 1997, s 10.

<sup>5</sup> BİNGÖL, "İslam Kültür Dünyasında Mantık Geleneğinin Kurulmasında Türk Düşünürlerinin Yeri" Atatürk Üniversitesi Fen-Ed. Fak. Araştırma Dergisi, s 18, Erzurum 1990, s 120-140.

<sup>6</sup> ÜLKEN, Mantık Tarihi, İstanbul 1942, s 96-101.

<sup>7</sup> BAYRAKTAR, İslam Felsefesine Giriş, Ankara 1997, s 137.

<sup>8</sup> İbn Sîna al- İşarat ve al- Tenbihat, Kahire 1960, s 180.

<sup>9</sup> Bkz. Farabi, Mantık al- Semaniye, Hamidiye, 812.

konuşma hakkında bütün diller için ortak olan kurallardan da bahsedilir. Toplumdan topluma farklılık arzeden tek tek diller için ayrı ayrı kurallardan söz etmek ise *Nahiv İlmi*'nin işidir. Mantığa gelince o, daha çok dili, 'anlam'a delaleti açısından inceler<sup>10</sup>. Bu mulahazalardan sonradır ki, İslâm Dünyası'nda mantığın muhtevası on bölüm olarak şekillenmeğe başlamıştır.

Böylece *Fârâbî* ve *İbn Sina*'nın elinde olgunlaşan *İslâm Mantık Geleneği*, her ne kadar *Aristoteles* ve *Porphyrios*'un mantık anlayışına dayalı olsa da, bu geleneğin içinde bir mantık kitabı, artık *Aristoteles*'in kitaplarının bir şerhi, bir yorumu değil; bağımsız, kendi kendine yeterli, özgün bir kitaptır ve kendi tarzını oluşturmaktadır. *İslâm Dünyası*'nda mantık konularındaki bütün inceleme, tartışma ve eleştirilerin asırlarca *Fârâbî* ve *İbn Sinâ*'nın fikirleri etrafında dönüp dolaşması ve devamlı olarak canlı kalması, onların yaptığı işin önemini ve değerini daha iyi kavrama imkânını vermektedir<sup>11</sup>.

Bu suretle Mantık alanında *İslâm*'dan önceki bütün birikimler *İslâm Dünyası*'nda yaşama ve kendi bilim anlayışına uygun olarak gelişme şansı bulurken, bir takım tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Öncelikle bu bilimin adı olan yunanca *Logiké* kelimesi, *Aristoteles* tarafından başlangıçta kendi sistemine ad olarak bağlanmamıştır. Aksine Onun mantık sistemini ortaya koyduğu kitaplarına ilk defa, O nun eserlerini tasnif eden *Diogéne de Laerte*, âlet anlamında *Organon* adını verirken<sup>12</sup> bu sisteme istilâhî anlamda *Logiké* kelimesini ilk defa bağlayanlar yine Onun yorumcularıdır. Bunlar arasında *Rodoslu Andronicus*, *Çiçeron*, *İskenderu'l-Afrodisi* ve *Calinos*'u sayabiliriz.

Önceleri Lugât (söz-kelâm) anlamında kullanılan Arapça *Mantık* kelimesi, tercümeler döneminde bu ilmin adı olarak kullanılmış ve bundan sonradır ki, istilâhî bir anlam taşımağa başlamıştır. İlk anlamıyla *İbnu's-Sakîf*, *Istilahu'l-Mantık* adıyla bir kitap yazmış ve burada lugatlar ve lafızlar araştırılmıştır. Dolayısıyla *Mantık* kelimesi, *Akıl Yürütme* ve *Düşünme İlmi* anlamında *Logiké* kelimesinin tercümesi olarak ilk başlangıçta istikrar bulmamıştır. Hatta kelâmcılar ve Fıkıhçılar mantık bilimine hücum ettiklerinde öne çıkardıkları noktalardan birisi de mantığın dili meselesi olmuştur<sup>13</sup>.

Bilindiği gibi, Tümel (Küllîler) konusunda din bilginleri (özellikle de Kelâmcılar, Hadîşçiler ve Fıkıhçılar) ile Mantıkçılar arasında ortaya çıkan ihtilaf, İslâm Dünyası'nda IX.-XII. yüzyıllarda, *Organon* ve o usûle uygun olarak Arapça yazılan mantık kitaplarına karşı olumsuz bir tavrın ortaya çıkmasına neden olmuştur. *İbn Salah* ve *al-Nevevî* mantıkla uğraşmayı haram kılarken, *İbn Teymiyye* ve *İbrahim b. Musa al-Şatbî* gibi Kelâmcılar da mantıkla uğraşanların dinsizliklerini ileri sürmüşlerdir<sup>14</sup>. Bu durum "*Mantık bilmeyenin ilmüne itibar olunmaz*" diyen ve mantığı sünñî İslâm Kelâmı'na sokmağa muvaffak olan *Gazâlî* (öl.1111) ile değişmiştir<sup>15</sup>. *al-Mustasfa*'sının

<sup>10</sup> Bkz. Farabi, ayn. esr. Hamidiye, 812.

<sup>11</sup> BİNGÖL, ayn. esr. s 120-140.

<sup>12</sup> ÜLKEN, ayn. esr. s 32.

<sup>13</sup> Bkz. Ali Sami al-Neşşar, al- Mantık al- Suri, İskenderiye 1955, s 52.

<sup>14</sup> BİNGÖL, Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, İstanbul-1997, s 14.

<sup>15</sup> KEKLİK, a.g.e., s 69.

ilk bölümlerini mantık konularına tahsis eden *Gazzâlî* ile birlikte mantık filen *Usûl İlimleri*'nde önemli bir rol oynamıştır. Usûlcüler mantığın özellikle *Kavramî, Delâlet ve Tanım* konularından son derece yararlanmışlardır. Bununla beraber, *Aristoteles*'in *Cevher* tanımının İslâm akidesiyle telifini imkânsız gören kelâmcıların etkisiyle, *Kategoriler Kitabı*, mantığın bölümleri arasından çıkarılmıştır.

Diğer yandan mantığın tabiatı (yapısı) konusunda ortaya çıkan önemli tartışmalar da İslâm Dünyası'na taşınmıştır. Şöyleki, öncelikle mantık yalnız formel midir? Yoksa maddî (ontolojik) bir yanı var mıdır? Yâni zihnî faaliyetlerin, istidlâllerin (akıl yürütmelerin- çıkarımların), yalnız kavramlar dikkate alınarak formları ne ise o olmaları açısından vaz'edilmeleri mi sözkonusudur? Yoksa bizzat kavramların delâlet ettikleri eşya ve onun maddî içeriği de dikkate alınarak vaz'edilmeleri mi sözkonusudur? Birinci yönüyle mantık formel (Sûrî) bir disiplindir; üzerinde düşündüğümüz konuların hariçteki varlığıyla ilişkisini dikkate almaksızın, yalnız düşüncenin formundan (şeklinden) bahseder. Konusu istidlâlleri (çıkarımları) tutarlı kılacak kuralları ortaya koymak ve zihin işlemlerinde akılı çelişkiden ve hatadan koruyacak kanunları(kuralları) araştırarak, belirli öncüllerden doğru sonuçlara ulaşmanın yollarını göstermektir.

İkinci yönüyle mantık maddidir, ontolojik bir karakter taşımaktadır. Üzerinde düşündüğümüz konuların, kavramlarının ötesinde delâlet ettikleri şeylerin esaslarına uygun olup- olmadığına da bir yönden itibar eder. Konusu ise düşüncenin eşyaya (hariçteki varlığına) mutabık kılınacağı kanunları (kuralları) ortaya koymak, başka bir ifade ile zihinde olanın hariçte olanla uygunluğunu sağlamak amacıyla kurallar koymaktır.

Bu tartışma bilahare mantığın iki kısmının *Formel Mantık* (Sûri Mantık) ve *Tecrübi Mantık* (Maddî Mantık) adıyla birbirinden ayrılmasına neden olmuştur ki, bu ayrımı her ne kadar *Aristoteles*'te görmek mümkün olmasa da, tartışmanın çıkış noktasının Onun mantığının karakterinden kaynaklandığından şüphe yoktur. Zira *Aristoteles Mantığı* yalnızca formel değildir. Bilâkis, felsefe tarihçilerinin bir çoğu, Kıyas kurallarının önemli bir kısmına *Aristoteles*'in maddî tahlillerle ulaştığını teyid etmektedirler. Nitekim *Kategoriler* konusunda da durum böyledir.

Bu tartışma *İslâm Dünyası*'nda da yankı bulmuştur. Meselâ, *Aristoteles Mantığını* en iyi anlayanlardan biri olan İbn Sinâ'ya göre, mademki mantık istidlâllerde ve bütün zihin işlemlerinde bizi hatadan koruyacak kanunları vermektedir, öyleyse mutlak olarak (bütünüyle) formel olamaz, çünkü o zaman zaman fikrin maddesine de yönelecektir. Nitekim *Aristoteles de İkinci Analitikler*'de formel mantığı maddesi üzerine tatbik etmektedir. *Burhan, Cedel, Mugalata, Hitabet* ve *Şiir*'de de düşüncenin maddesi üzerinde araştırma yapılmaktadır. Bundan dolayıdır ki, *İbn Sinâ*, zihin faaliyetlerini (tanım ve kıyas'ı) hem formu, hem de maddesi açısından incelemektedir<sup>16</sup>. Ancak *İbn Haldun*, müteahhirin mantıkçıların (daha sonraki mantıkçıların) tanım ve kıyas'ın maddesi yönünden incelenmesini ihmâl ettiklerine işaret etmektedir<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Bkz. İbn Sina, al- Necat, Mısır 1938, s 3-4; al- İşarat ve al-Tenbihat, Kahire 1960, s 177.

<sup>17</sup> Bkz. İbn Haldun, Mukaddime, Beyrut 1981, s 491 vd.

Mantığın başlangıçtan beri varolduğu düşünülen bu iki yönlü tabiatı konusunda ortaya çıkan bir başka tartışma da, onun bir ilim (bilim) mi? Yoksa bir âlet (bir sanat, bir fenn) mi? olduğu meselesidir.

Bilindiği gibi insan bilgisinin türlerinden birisi olan *ilim*, en genel tanımıyla, insan zihninde bulunan teorik genel kuralların bütünüdür; *âlet* (fenn) ise bu genel kuralların harici âleme, tek tek olaylara, cüz'î hâdiselere uygulanmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, mantığın her iki yönü birlikte kapsadığı görülmektedir. Çünkü, ne ise o olması açısından (mahiyeti açısından), zihin faaliyetlerinde, istidlâllerde yanlışı doğrudan ayıran genel kuralların mecmuu olması yönüyle mantık bir ilimdir; bu kuralların çeşitli alanlarda düşüncenin maddesi (harici varlığı) üzerine tatbiki yönüyle de mantık bir âlettir. Bunun içindir ki, yalnız formel yönünü öne çıkararak, onun ancak bir bilim olduğunu; yalnız maddi yönüne itibar edenler ise onun ancak bir âlet olduğunu iddia etmektedirler. Birinci yönü onun konusunu, ikinci yönü ise onun amacını oluşturmaktadır.

Hemen belirtelim ki, bu konu *Aristoteles*'te çok açık değildir. O, mantığa bilim tasnifinde yer vermediği gibi, onu felsefenin bir bölümü de saymamıştır. Onun anlayışında mantık felsefenin sâdece bir girişidir. Dolayısıyla *Aristoteles*'in ilk yorumcuları da mantığı bir âlet olarak görmüşlerdir. Ancak *Stoacılar* mantığı felsefenin bir bölümü saymışlar, böylece onun gerçek bir konusu olduğunu kabul etmişler ve onu bir bilim gibi görmüşlerdir. *İskenderiye'li yorumcular* bu konu üzerinde fazla durmamışlar, te'lifçi bir anlayış içinde felsefeye bir giriş olarak gördükleri mantığı, aynı zamanda felsefenin bir parçası da adetmişlerdir.

Bu tartışmalarla birlikte, olduğu gibi *İslâm Dünyası*'na intikal eden bu meseleye müslüman bilim tarihçilerinin de mantığın tabiatı açısından baktıklarını görmekteyiz. *Harezmi Mefatih al-Ulûm*'unda her üç görüşü de zikrederken, *Tehanevî* ve *Kâtip Çelebi*, bu görüşlere götüren mülahazaları tahlil etmektedirler<sup>18</sup>.

Diğer taraftan *İslâm Dünyası*'ndaki filozof ve mantıkçılar da konuya ilgi duymuşlar, daha ilk yorumculardan itibaren mantık kitaplarının başında "Mantık felsefeden bir bölüm müdür? Yoksa onun mukaddimesi midir? Veya onu önceleyen bir durumda mıdır?" şeklinde meseleyi ortaya koymuşlardır. Bu cümleden olmak üzere ilk filozof *Fârâbi*'ye baktığımızda, Onun bu konuda sâbit bir fikrinin olmadığını görmekteyiz. Zira O, bazı eserlerinde (*al-Cem'beyne Ra'yeyn al-Hakîmeyn* ve *Tahsilu's-Saâde*. gibi) mantığı felsefenin bir bölümü, dolayısıyla ilim saymakta iken, diğer bazı eserlerinde (al-Tenbih alâ Sebîli's-Saâde gibi) onu felsefenin âleti olarak zikretmektedir. *Fârâbi* 'deki bu güçlük, mantığın tabiatı konusunda kendisinden nakiller yapanlara da aksetmiş ve meselâ *İhvanu's-Safa*'da mantık hem felsefi ilimlerden sayılmış ve hem de felsefenin mizanı, dolayısıyla âlet olarak kabul edilmiştir<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Bkz. al- Tehanuvî, Keşşafu Istılahat al- Fünun, İstanbul 1984, c.1, s 3 vd.; Kâtip Çelebi, Keşfü'z -Zünun, İstanbul 1975, c.2, s 1862-1863.

<sup>19</sup> BİNGÖL, "İhvanu's-Safa Risalelerinde Mantık Konuları", Türkiye 1. Felsefe-Mantık-Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, Ülke Yay., Ankara-1991.

Mantığı *Fârâbî*'nin eserlerini okuyarak öğrendiğini söyleyen *İbn Sina*'da da problem bu çözümsüzlüğü ile sürmektedir. O, *Mantik al-Maşrûkiyyîn*'de mantığı bir âlet olarak tasvir edip onu bütün ilimlerin idrakinde en güzel bir yardımcı olarak addederken, bir başka yerde mantığı felsefeden saymakta, *Şifa*'da ise bu görüşlerini cem'etmektedir: Mantık felsefenin mukaddimesidir (yani âlettir, fenndir) ve aynı zamanda ondan bir cüz'dür (yani ilimdir). *İbn Sina*'ya göre mantığa verilen bu iki anlam arasında bir çelişki yoktur. Aksine biri daha genel, diğeri daha özel olan iki anlamıdır. Nitekim *insan* ve *canlı* kavramlarını ele aldığımızda *insan* kavramına *canlı*'yı yükleyebiliyoruz. Çünkü *her insan canlıdır*; ancak her canlı insan olmadığı için *canlı* kavramına *insan*'ı yükleyemiyoruz. Tıpkı bunun gibi, ilimler için âlet olan her şey, mutlak ilimden bir cüz' olur; buna karşılık mutlak ilimden bir cüz' olan her şey, ilimler için âlet değildir. Bununla beraber, bilinen her bir bilgi tabii olarak başka bilgilerin kazanılmasında yardımcı olur. Meselâ matematik bilgisi kuvvetli olan kişi, astronomi ilmini daha kolay öğrenir<sup>20</sup>.

Öyle anlaşılıyor ki, ilk İslâm filozoflarında mantığın ilim mi, âlet mi? olduğu konusunda tâyin edilmiş bir görüş bulunmamaktadır. *İbn Haldun*'un beyanına göre *müteahhirin mantıkçılar* bu tâyini yapmışlar, onun bir âlet değil, bizatihâ bir ilim olduğunu vurgulamışlardır. Bunların başında da *Fahreddin Razî* gelmektedir<sup>21</sup>. Bununla beraber bu konudaki tartışmalar İslâm Dünyası'nda sürüp gidecek ve te'lifci anlayış çoğu kez tercih edilecektir.

Bütün bu gelişmelerle birlikte, *Fârâbî* ve *İbn Sina*'nın çalışmalarıyla XI. yüzyılda *İslâm Dünyası*'nda mantığın muhtevasını kısaca şöyle tespit edebiliriz: *Aristoteles*'te olduğu gibi, burada da bu ilmin belkemiğini *Burhan Teorisi* teşkil eder. Bu amaçla önce kavram tahlili yapılmakta sonra önermelere geçilmektedir. Daha sonra da Kıyas incelenmektedir. Bu üç bölüm, kendisiyle fizik ve metafizik alanda zaruri bilgilerin elde edildiği *Burhan Teorisi*'ne, yani zorunlu (kesin) bilgiye götüren *istidlâl*'e (akıl yürütmeye-çıkarıma) bir hazırlık niteliği taşır. Ancak bir de *mümkün istidlâl*'in bilgisi vardır. Bu ikincisi *Cedel* bölümünde incelenmektedir. *Burhan*'ın bilgisi hakikî (gerçek) bilgi olduğu halde, *Cedel*, bir dereceye kadar hakikatın belirlenmesine imkân sağlayacaktır. *Safsata*, *Hitabet* ve *Şiir* bölümlerinde ise, hangi hallerde *istidlâl*'in yanlış olduğu, başka bir ifade ile ağızdan çıkan seslerin yanlış anlama gelmek için hangi hâllerde bulunmaları gerektiği araştırılmaktadır<sup>22</sup>. Bu muhtevanın bütünü iki ana bölümde mütalaa edilmektedir: *Tasavvurat* (Kavram Mantığı) ve *Tasdikât* (Hüküm Mantığı). *İslâm Dünyası*'nda ilk defa *Fârâbî*'nin yaptığı bu ayırım, *İbn Sina* dahil bütün İslâm mantıkçılarında sürüp gidecektir.

Öte yandan XI. yüzyıl eğitim-öğretim bakımından bir dönüm noktasıdır. Bilindiği gibi önceleri dağınık ve hususi şekillerde yapılan öğretim, Büyük Selçuklu Hükümdarı *Alparslan* zamanında bir sisteme bağlanmış ve devlet himayesi altına alınmıştır. Bu maksatla kurulmuş olan *Nizamiye Medresesi* ders programlarında *Dinî ilimler*'in

<sup>20</sup> Bkz. *İbn Sina*, al-Şifa, (yazma nüsha), Süleymaniye, vr. 5 vd.

<sup>21</sup> Bkz. *İbn Haldun*, a.g.e., s 492.

<sup>22</sup> ATAY, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1983, s 43.

yanında, *Felsefe, Mantık, Sarf-Nahiv, Matematik ve Hey'et...* gibi ilimlerin de yer aldığı bilinmektedir.

Böylece XI. yüzyılda İslâm Dünyası'nda mantık, hem en geniş muhtevasına kavuşmuş, hem usûl ilimleri'nde etkin rol oynamış ve hem de kurumlaşan eğitimde kendisine yer bulmuştur. Ancak daha çok derleyici niteliği ile öne çıkan mezunlar veren medreselerde, eğitim programları zamanla gereğinden fazla statik bir yapı kazanmış, iç-dış, siyasî, ekonomik ve hatta coğrafi şartlara göre hiç değişmemiştir. Bunun sonucu olarak bazı şöhretli âlimlerin kitapları, defalarca şerh edilerek ve hâşiyeler yazılarak hiçbir şey katılmadan 6-7 asır boyunca okutulabilmiştir<sup>23</sup>.

Nitekim medresenin kuruluşundan itibaren, mantığın bu döneme kadar kaydettiği gelişmeler doğrultusunda, üzerinde durulan bütün konuları hâvî müstakil ders kitapları ortaya koyulmuştur. Belirtmek gerekir ki, bu kitaplarda, ilk dönem mantık eserlerinde gördüğümüz, konuların dokuz kitap halinde ele alınıp incelenmesi gibi bir tertip sözkonusu değildir. Bilâkis bu dokuz kitabın muhtevası mantık eğitiminde kolaylık sağlayacak oldukça farklı bir tertiple ele alınmaktadır. Daha Osmanlı öncesi dönemde (Selçuklular ve Beylikler dönemi medreselerinde) okutulan ve bilahâre Osmanlı medreselerinde okutulacak olan mantık kitapları, *Tasavvurat* (Kavram Mantığı) ve *Tasdikat* (Hüküm Mantığı) diye iki ana bölüme ayrılmakta, *Tasavvurat*'ın mebd'leri olarak *Beş Tümel* (Külliyat-ı Hams), maksadı olarak *Tanım* (Ta'rif- Kavî-i Şerih); *Tasdikat*'ın mebd'eleri olarak *Önergeler* (Kazaya ve Ahkâmı), maksadı olarak da *Kıyas* veya *Burhan* art arda sıralanmaktadır. Genel olarak *Sözün Araştırılması ve Delâleti* (Mebahis al-Elfaz) mantık kitaplarının başında adetâ bir giriş gibi yer alırken, maddesi açısından Kıyas'ın ele alındığı *Burhan, Cedet, Hitabet, Şiir ve Mugalata, Beş Sanat* başlığı altında en sonda yer almaktadır. Muteahhirin mantıkçıların yaptıkları bu değişikliklere işaret eden *İbn Haldun*, bunları öze ait değişiklikler olarak görmemektedir<sup>24</sup>.

İşte *Osmanlı'da Mantıkî Düşünce*'nin muhtevasını, İslâm Kültür Mirasının ortak malı olarak Osmanlılara intikal eden bütün bu gelişmeler oluşturmaktadır. Bu muhteva, XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar özde hemen hiçbir değişiklik göstermeden hâkim anlayış olacak; vakfiyelere, medreselerle ilgili kanunnamelere, icazetlere ve nihayet Osmanlı bilginlerinin özgeçmişlerine bakıldığında görülecektir ki, daha Bursa'da *Kaplıca* ve *Yıldırım* medreselerinden, Edirne 'nin *Üç Şerefeli*, *Üsküp*'ün *İshak Paşa* ve *İstanbul*'un *Medaris-i Semaniye*'sine kadar yurdunun her köşesindeki medrese eğitiminde önemli bir yer işgal edecektir<sup>25</sup>. Bu muhtevaya bir ad koymak gerekir ise, *Aristotelesçi anlayışa dayalı Fârâbî ve İbn Sina geleneğine bağlı mantıkî düşünce* demek sanırım yanlış olmaz. Şunu da ilâve edelim ki, bu muhtevanın oluşumunda filozofların yanında *Usûlcüler*'in de önemli katkıları olmuştur.

Bilim ve kültürün diğer birçok alanında olduğu gibi, mantığa ait birikimin de *Osmanlı Dünyası*'na nasıl intikal ettiği bugün için çok kesin çizgilerle ortaya

<sup>23</sup> BİNGÖL, "Osmanlılarda Mantık Bilimi", Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, c.8, s 231-243.

<sup>24</sup> İbn Haldun, a.g.e., s 491 vd.

<sup>25</sup> Bkz. ATAY, a.g.e., s 78 vd.



çıkarılmamış olsa da, bu konuda medrese eğitiminin önemli bir rol üstlendiği muhakkaktır. Osmanlı medreselerinde okutulan mantık kitaplarının önemli bir kısmı Osmanlı öncesi dönemde yetişen ilim adamlarının telifleri olması; Osmanlı dönemi bilim adamlarının farklı adlarla yaptıkları teliflerde de mantık konularının farklı başlıklar altında da olsa, hep aynı tertip üzere kalması ve aynı yöntemle araştırılması bu görüşümüzün haklılığını göstermektedir.

Hemen bütün kaynaklar, medreselerde mantık derslerinde okutulan ilk kitabın *al-Ebherî* (öl.1264)'nin *İsağuci*'si olduğunda birleşmektedirler. Daha sonra da çeşitli seviyelerde *al-Kâtibî al-Kazvinî* (öl. 1253)'nin *al-Şemsiyyesi*, *al-Urmevî* (öl.1285)'nin *Metaliu'l-Envar*'ı, *al-Semerkindî*'nin *al-Kıstas*'ı gibi eserler okutulmaktaydı. Bu eserler Osmanlı öncesi döneme ait olmakla birlikte, medreselerin ilgâsına kadar eğitimde hep gündemde kalmışlardır. Yine bu eserlerden bazıları mantıkla ilgili ilk bilgileri veren oldukça kısa metinler olduğu halde, bazıları daha ileri seviyede ve hatta uzmanlık düzeyinde oldukça geniş metinlerdir. Birincilerin en güzel örneği *İsağuci*, ikincilerinki ise *al-Kıstas*'tır.

Osmanlı döneminin ilk devrelerinde de, *Fatih* dönemine kadar daha ciddi olmakla birlikte, bu alanda orijinal telifler ortaya koyulmuş ve medrese eğitiminde bu eserlerden de oldukça yararlanılmıştır.

Bunlardan özellikle *Molla Fenarî* (öl.1350)'nin *Risale-i Esiriye'si- ki bu eser Ebherî'nin İsağuci'sinin en çok ilgi duyulan şerhidir- ve Serh-i Şemsiye'si ile Risaley-i Esiriyye üzerine Kul Ahmet diye şöhret bulan Ahmet b.Muhammed b.Hıdr*'ın yazdığı *Kavl-i Ahmed* adlı haşiyesi; *Hüsamü'd- Din Hasan al- Kâfî* (öl.1359)'nin *Şerh-i İsağuci'si* ile haşiyesi *Muhyi'd- Din Risalesi*; *Kutbu'd-Din Muhammed b.Muhammed al-Tahtani* (öl.1364)'nin *Şemsiyye Şerhi Tahrir al-Kevoid al -Mantıkiyye'si* ile bu şerh üzerine *al-Seyyid al Şerif al Cürcanî* (öl.1413)'nin *Haşiyeye alâ Şerh al- Şemsiyyesi ve Kara Davud* (öl.1541)'un aynı şerh üzerine haşiyesi; *Teftezani*(öl.1390)'nin *Tehzib al-Mantık ve Kelam*'ı ile *al-Devvani*(öl.1502)'nin *şerhi* ve bu şerh üzerine *Mîr Ebu'l-Feth al- Saîdî* (öl.1542)'nin haşiyesi; nihayet XVIII. Yüzyılın önemli simalarından *Gelenbevi İsmail* (öl.1751)'in *Burhan*'ı kayda değer.

Ayrıca *Hızır Bey*(öl.1458)'in *Hocazade*(öl.1487)'nin, ve *Yanyalı Es'ad Efendi* (öl.1730)'nin mantık alanındaki çalışmalarını hatırlamak bir kadirşinaslıktır.

XIV. yüzyıl ile XVIII. Yüzyıl ve hatta XIX. Yüzyılın ilk yarısına kadar Osmanlı Dünyası'ndaki mantıki düşüncüyü işte bu ve benzeri eserlerin muhtevaları oluşturmaktaydı. Bu muhtevanın en muhtasar metni hiç kuşkusuz *al-Ebherî'nin İsağuci'si idi*. Ancak bu muhtasar metin, mantığın bütün konularını şamil olup, bazen sanıldığı gibi, sadece *beş Tümel (külliyet-i Hams)*'e hasredilmiş olan *Porphyrios'un İsağoci'sinin* bir adaptasyonu değildir<sup>26</sup>. *al-Katibî al-Kazvinî'nin Şemsiyye'si* ile *al-Semerkindî'nin Kıstas*'ı ise aynı muhtevanın daha genişletilmiş metinlerine uygun örnekler olurken, bu metinler üzerine yapılan şerhler, şerhler üzerine yapılan müteaddid haşiyelerle de özde aynı kalan mantık , muhtevasının en geniş izahına kavuşturulmuş oluyordu. Bütün bu

<sup>26</sup> Bkz. ATADEMİR, "Porphyrios Ve Ebherî'nin İsağucileri", Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, c 6, s 5, Ankara 1948.

izahlar mümkün olduğunca ince bir tetkik ve tettebbu'dan geçirilerek, genelde *İslam*, özelde *Osmanlı Mantığı*, *Gelenbevi'nin Burhanı*'nda âdetâ kodifiye ediliyordu.

Hemen belirtelim ki, bu döneme ait bugün bilinen eserlerin sayısı, zamandaş olarak Batıdakilerden çok fazla olsa da, çoğu kez örneklerin dahi aynı kaldığı adeta klişeleşmiş müfredatlarıyla bu eserler, daha önce de işaret ettiğimiz gibi mantığın farklı bir yönde gelişmesinden çok, statik bir hal almasında etkili olmuşlardır. Hatta diyebiliriz ki, mantığın farklı bir yönde gelişmeye zorlanmamış olması, şerh ve hâsiyelerdeki izahların bazen gereğini aşmasına ve az da olsa hakikatten uzak garip tevillerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. *İsagoji*'nin anlamı konusunda ileri sürülenleri buna güzel bir örnek olarak burada zikredebiliriz. Kuşkusuz, *İslam Dünyası*'nda daha ilk dönemlerden itibaren mantıkçılar bu yunanca kelimenin anlamını biliyorlar ve bunu Arapça'da *al-Medhal* (Giriş) sözü ile karşılıyorlardı. Ancak daha sonra gelenler farklı anlamlar da vermişlerdir. Çoğunlukla XVI. Yüzyıldan sonraki şerh ve hâsiyelerde yer alan bu garip anlamlardan dikkat çekenler şöyledir: *İsaguci*, bu adla bilinen eserin müellifin adıdır ki, eserin ismi onu ortaya koyan ve tedvin eden filozofun ismine izafettedir. Bu izah *Muhammed al- Fevzi* tarafından *Fahrettin Razi*'ye atfen nakledilmektedir. Yine *Muhammed el- Fevzi*, *Mevlâna Kutbu'd- Din'e* atfen de şunları zikretmektedir: *Beş Tümel*'i tedvin eden filozofun öğrencilerinden birinin adı *İsagoji*' dir. Hocası bu öğrencisine hitaben " Ey *İsagoji* ! durum şöyle şöyledir...." diyerek düşüncelerini izah edince, bu öğrencinin adına izafetle *Beş Tümel*'i konu alan bu esere de *İsagoji* adı verilmiştir<sup>27</sup>.

Daha garip bir görüş ise şöyledir: *İsagoji* (*İsağuci*) yunanca üç ayrı kelimededen Mürekkep bir sözdür:

a-*İysa*, bunun anlamı *ente* (sen) dir.

b- *Eğu*, bunun anlamı da *ene* (ben)' dir

c-*Ekî*, bunun anlamı ise *burada* demektir.

Sonraki mantıkçılar üçüncü kelimedeki *K* harfini *Ğ* yapmış ve ikinci ve üçüncü kelimelerin başlarında bulunan *E*'yi de atıp *İsağuci* olarak nakletmiş ve Külliyyat-ı Hams'e ad olarak vermişlerdir; bu kelimelerden meydana gelen *İsağuci* sözünün anlamını da şöyle izah etmişlerdir:

"Sen ve ben *Beş Tümel* konusunda araştırma yapmak üzere burada oturalım"<sup>28</sup>.

Bir başka izah ise "*İsağuci* aslında çiçek cinsinden zarif bir tütün adıdır. Rivayetlerde onun iyilerin üstadlarının terinden yaratıldığı yaygındır. Çok güzel ve çok hoş kokusu olan bu çiçeğin beş yaprağı vardır. *Beş Tümel*'i konu alan *İsağuci*' de en az bu çiçek kadar güzel olduğu için mantıkçılar onun adını bu esere ad olarak nakletmişlerdir." şeklindedir<sup>29</sup>.

Şunu da belirtelim ki, mantığın uzun yıllar farklı bir yönde herhangi bir gelişme kaydedememesi, tek başına değerlendirilecek bir hâdise olmaktan çok, dönemin bilim

<sup>27</sup> Muhammed b. Hasan (Mağnisevi), Muğni't Tullab, İstanbul-1299 H., s 11 vd.; Muhammed Fevzi, Seyfu'l Gullab, İstanbul-1284 H, s 32.

<sup>28</sup> Muhammed Fevzi, a.g.e., s 32.

<sup>29</sup> Bkz. Muhammed b. Hasan (Mağnisevi), a.g.e., s 12; Muhammed Fevzi, a.g.e., s. 33.

anlayışı ve bilim hayatındaki gelişmelerle, daha doğrusu durgunlukla, da yakından ilgilidir.

Ayrıca Osmanlı Dünyası'nda mantık eserlerinin daha çok pedagojik maksada yönelmiş olması bu eserlerin muhtevaları yanında tertiplerinin de belli formlar içinde kalmasına neden olmuştur. Daha önce bir vesile ile belirttiğimiz gibi, genel olarak bir mukaddime, Tasavvurat (Kavram Mantığı) ve Tasdikat (Hüküm Mantığı) diye iki ana bölüm ve bir Hatime veya Lahika şeklindeki bu tertibin hep aynı kalması ve aynı yöntemle araştırılıp incelenmesi acaba hangi mülâhazalara dayanmaktadır? Bu konudaki temel düşünceleri ortaya koymak oldukça önemlidir. Kanaatimizce bu konuda *İbn Sinâ*'nın şu düşünceleri etkili olmuştur.

Söyle ki, *İbn Sina*'ya göre, madem ki her bilgi ya *tasavvur*'dur (kavramdır), ya da *tasdik* 'tir (önermedir); öyleyse bilmediklerimiz de bildiklerimiz gibi ya bir kısım tasavvurlar ya da bir kısım tasdiklerdir. O halde bizim bilmediklerimiz hakkındaki araştırmamız ya tasavvurları, ya da tasdikleri elde etmeye yöneliktir. Kuşkusuz bu gelişti güzel bir çaba değildir. Bilâkis, bunların bilgisine mantığın ortaya koyduğu prensipler dahilinde bir takım zihni faaliyetlerle ulaşılır. Bizi tasavvurlara ulaştıran zihni faaliyet *Tam Özsel Tanım* (Hadd-i Tam), tasdiklere ulaştıran zihni faaliyet ise *Kıyas*'tır. Bu ikisinin her birinden bazısı gerçeğe uygun (hakiki-hakikate uygun) bazısı da, gerçeğe uygun değildir, ancak herhangi bir açıdan faydalıdır. Bazıları da gerçeğe uygun olduğu halde doğru değildir. İnsan yaratılışı icabı çoğu kez bunların arasını temyiz edemez. Eğer böyle olsaydı akıllılar arasında ihtilaf olmaz, düşüncelerinde tenaküz da vaki olmazdı.

Hâlbuki bilinenden bilinmeyene intikal hem belirli bir maddeyi, hem de belirli bir sûreti (formu) gerekli kılar. Öyleyse tanım ile kıyasın her biri için kendilerinden telif edildikleri maddeleri ve telifin kendisiyle tamamlandığı sûretleri vardır. Nitekim herhangi bir maddeden tesadüfen ev veya kürsü yapılması doğru olmadığı gibi, herhangi bir şekilde ev ve kürsü yapılması da doğru olmaz. İşte bizi bilinenden bilinmeyene ulaştıracak fikir ve istidlâllerde de durum böyledir. Bazen bozukluk sûrette, bazen maddede ve bazen de her ikisinde birden olabilir. Oysa mantık fikir ve istidlâlleri her iki yönde inceleyerek, bir yandan bilinenden bilinmeyene hatasız intikalın kurallarını ortaya koyarken, öte yandan akli takviye ederek insana zihni faaliyetlerde gerçek olanla gerçek olmayana birbirinden ayırt etme yeteneğini ve ölçüsünü kazandırır<sup>30</sup>.

*İsaguci*, *Kıyas*, *Şemsiyye*, *Risale-i Esiriyye* (Fenâri) ve *Burhan* gibi eserler merkeze alınarak kısa bir analiz yapılacak olursa, *İbn Sinâ*'nın bu mülâhazalarının Osmanlı öncesi dönemde olduğu gibi, *Osmanlı'da Mantıkî Düşünce*'yi ana hatlarıyla bir anlamda ortaya çıkardığı da söylenebilir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Osmanlı mantıkçıları da mantığı önce *Tasavvurat* (Kavram Mantığı) ve *Tasdikat* (Hüküm Mantığı) diye ikiye ayırırken her ikisi için de *Mebadi*' (ilkeler-öncüller) ve *Makasut* (gâyeler-amaçlar) olduğunu, dolayısıyla *Tasavvurat*'ı *Beş Tümel* (*Külliyat-ı Hams*) ve *Tanım*'a (Tarif veya Kavli-Şârih'e); *Tasdikat*'ı da *Önermeler* (*Kazaya ve ahkâmuha*) ve

<sup>30</sup> Bkz. İbn Sina, al- İşarat ve al- Tenbihat, s 181, al- Necat, s 3; Mantık al-Maşnkkıyyin, Kahire- 1910, s 9 vd.

*Kıyas*'a (Burhan'a) tahsis etmişlerdir. *Mukaddime bölümü*'nde ilim (bilgi), tanımı, çeşitleri; mantığın tanımı, ona olan ihtiyaç, sözün anlama delâleti ve kavram incelemesine (Tümel, tikel, basit, bileşik, özsel-zatî-, ilintisel-arazî-....vb.) yer verilerek mantığın temel problemlerine bir giriş yapılırken; *Hatime* veya *Lahika*'da *Kıyas*'ın maddesi yönünden araştırılması *Beş Sanat* (*Burhan, Cedel, Hitabet, Şiir ve Mugalata*) başlığı altında incelenmekte ve kıyas teorisini tamamlayan bilgiler verilmektedir. Bu son kısımda bazen *İstikra'* (Tümevarım) ve *Temsil* (Analoji) de yer almaktadır. Zira bu iki akıl yürütme şekli aslâ umde değildir. Çünkü Umde *Burhan*'dır; yakîni bilgiyi ifade eden önermelerden yapılan kıyastır. Bu tertibin önceki musanniflerin âdeti üzere olduğunu *Fenâri* zaten açıkça zikretmektedir<sup>31</sup>.

Osmanlı mantıkçılarına göre, diğer bilimler için olduğu gibi, mantık biliminin esas meselelerinin kavranmasına yardımcı olması bakımından, mantık için de bir mukaddime (giriş) ye ihtiyaç vardır. Aksi takdirde mantık okumağa başlayan mutlak bir mechûle yönelmiş olur; mutlak mechûle yönelmek ise muhaldir. Zira bundan maksat, daha işin başında mantığın ne olduğunu ve niçin onun öğrenilmesi gerektiğini, ona olan ihtiyacı ortaya koymaktır. Eğer bunlar bilinmez ise, mantık talebesi abesle iştigal etmiş olur. Ayrıca mantığın konusunun bilinmesi gerekir. Çünkü bir ilim ancak konusu ile diğerlerinden ayrılır. Mantığa olan ihtiyacın ortaya koyulması ise, mutlak anlamda ilmin (bilginin) tanımlanmasına ve çeşitlerine dayanır<sup>32</sup>. Öyleyse ilim nedir?

İlim, bir şeyin akılda hâsıl olan sûretidir, (veya bir şeyden akılda hâsıl olan sûrettir). Bir şeyin akılda hâsıl olan sûreti (kavramı-anlamı), o şeyin akılda diğerlerinden ayırt edilmesinin bir gereğidir. Öyleyse ilim, bir şeyden zihinde hasıl olan suret nedeniyle, o şeyin diğerlerinden ayırt edildiği şeydir. Akılda bu imtiyaza sahip olduğu için hâsıl olan anlama *suret* adının verilmesi bu açıdandır. Nitekim hariçte bir şeyin kendine has şekli, diğerlerinden kendisinin ayırt edilmesine sebep olan suretidir<sup>33</sup>.

Osmanlı mantıkçıları bu düşünceleri ile bir şeyin zihindeki varlığını (vucud-u zihniyi) kabul eden felsefecilerle aynı görüşü paylaşırken, vucud-u zihniyi inkâr eden kelâmcılardan ayrılmaktadırlar. Kelâmcılar, çoğunlukla ilmi, *âlim ile mâlum* (bilen ile bilinen) arasında özel bir ilişkiden (izafet-i mahsuden) *ibaret* sayarlar. Burada âlim, *zihin*; malum ise *suret*'tir<sup>34</sup>.

Eğer ilim, inanmak ve kabul etmek yoluyla, bir şeyin diğer bir şeye nispetinin tam bir idrâki olursa bu *tasdik*dir; yoksa *tasavvur*'dur; yani *tasavvur* kendisinde hüküm olmayan idrâk; *tasdik* ise hükümle beraber idrâktir; *tasdik*, hükümdür<sup>35</sup>.

Kuşkusuz tasavvur ve tasdikten her biri bütünüyle *bedihî* (ispata muhtaç olmadan doğrudan doğruya aklın doğruluğunu kabul ettiği bilgi) veya bütünüyle *nazarî* (kisbî) değildir. Birincisi olsaydı, insan fertlerinden hiçbirinin bilmediği bir şey olmazdı -ki,

<sup>31</sup> al- Fenari, Risale-i Esiriyye, İstanbul-1304 H., s 4; Muhammed Fevzi (Edirnevi), Hulasetu'l Mizan, İstanbul-1301 H., s 11.

<sup>32</sup> al- Razi, Tahrir al- Kavaid al- Mantukiyye fi Şerh al -Şemsiyye, İstanbul 1323 H., s 5 vd.

<sup>33</sup> BİNGÖL, Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, s 15.

<sup>34</sup> Gelenbevi, Haşiye Ala Mir al- Tehzib, İstanbul-1288 H., s 165.

<sup>35</sup> al- Razi, a.g.e., s 8, BİNGÖL "al- Semerkandi ve Kistasu'l -Efkâr'ı" Uluslararası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara1997, s 107-118.

bu geçersizdir.- ; ikincisi olsaydı *devir ve teselsül* gerekirdi -ki, bu da batıldır-. Aksine onlardan bazıları *bedihî*, bazıları da *nazarî* dir. *Nazarî* (kisbî), akıl yürütme ile, düşünme ile elde edilir. *Düşünme*, bilinmeyi elde etmek için bilinen bir takım şeyleri tertip etmekten ibarettir. Tertip, *tastikat* konusunda olduğu gibi *tasavvurat* konusunda da cereyan eder; yine zorunlu bilgide cereyan ettiği gibi, mümkün bilgi de, hatta yanlış bilgide (mugalata) de cereyan eder.

*Nazarî* (kisbî) *tasavvur*'a bizi götüren şey, tanımın bütün şartlarını içermesi bakımından *al-Kavl al-Şarih* (açıklayan söz) adı verilir. *Kavl-i Şarih*'in cüz'leri Külliyat-ı Hams (Beş Tümel)'dir. *Nazarî Tasdik*'e götüren şeye ise, kıyas ve diğer akıl yürütme türlerini (istikra, temsil gibi) kapsaması bakımından *Delil veya Hüccet* denilir. ki, bunun cüz'leri de daha önce doğruluğu kabul edilmiş olan önermelerdir<sup>36</sup>. Böylece (bilginin tasavvur-tasdik, bedihî-nazarî kısımlarına ayrılmasıyla) mantığın her iki bölümü (tasavvurat-tasdikat) tamamlanmış olur<sup>37</sup>.

Görülüyor ki, ister tasavvur ister tasdik türünden olsun, bilginin *nazarî* kısmına, bilinenlerin -ki, bunlar mebadî'dir, ilkelerdir veya öncüllerdir. - tertibi ile ulaşılmaktadır. *Tertip*, lugatta herşeyi kendi yerine koymaktır. Istulahta ise öncelik ve sonrakıta birbirleriyle ilişkili olan şeyi tek bir isme bağlanacak şekilde kılmaktır. *Tertip* ancak iki veya daha çok şey arsında mümkün olur<sup>38</sup>.

*Tertip* yalnız zihinde veya sözlü olarak bilfiil gerçekleşir. Tertibin muayyen bir şekli, bir yolu ve kendisine mahsus bir takım şartları vardır. İşte bu yol ve bu şartların varlığı ve sıhhati apaçık olarak bilinmez. Öyleyse geliş güzel tertip her zaman doğru olmaz; hatta çoğu kez hatalı olur. Düşünen fertler ekseriya birbirlerine zıt düştükleri gibi, tek bir fert dahi iki ayrı zamanda kendisiyle çelişkiye düşebilir. Öyleyse bedihî (zarurî) olanlardan *nazarî* olanları elde etmenin yollarının bilgisini gösteren ve akıl yürütmede doğru ile yanlış olanı ayıracak kanunları (genel prensipleri) ortaya koyan ve aynı zamanda bilinenlerin hâllerinden bahseden faydalı bir disipline ihtiyaç vardır ki, o da *MANTIK*'tur<sup>39</sup>. Bu açıdan Osmanlı mantıkçıları mantığı, *kendisine riayet etmekle zihnin düşünmede* (fikirde) *hatadan korunduğu bir âlet-i kanuniyye* diye tarif etmektedirler. Bu aynı zamanda mantığın amacı açısından tarifidir. Burada âlet kelimesi, eserin ortaya koyulabilmesi için, eseri yapan (fail) ile eserin maddesi (münfail) arasındaki vasıttır. Marangoz için rende gibi. Çünkü rende, eserini ortaya koyabilmesi için marangoz ile tahta arasındaki vasıttır. *Kanun* kelimesi ise, genel kural anlamındadır ki, tek tek şeylere uygulanır ve bu şeylerin hükümleri bu genel kural dolayısıyla bilinir. Meselâ Nahivciler'in *fail merfu*'dur kuralı gibi; çünkü her bir fiilin fâili (öznesi) nin merfu' olduğu ancak bu genel kural bilinince bilinir<sup>40</sup>. Böylece mantık ölçü olur; çünkü (akli kuvvet) ile *nazarî* olarak elde edilmek istenen sonuç arasında bir vasıttır; Kanun

<sup>36</sup> Gelenbevi, ayn. esr., s 140 vd.

<sup>37</sup> Gelenbevi, ayn. esr., s 190.

<sup>38</sup> al- Razi, a.g.e., s 11 vd.

<sup>39</sup> al- Razi, a.g.e., s 10 vd., Gelenbevi, Burhan, İstanbul-1306 H., s 4.

<sup>40</sup> al- Razi, a.g.e., s 13 vd.

olur, çünkü onun meseleleri tek tek zihin faâliyetleri üzerine uygun düşen küllî kaidelerdir<sup>41</sup>.

Mantığın bir de konusu itibariyle tanımı yapılmaktadır; bu açıdan *mantık bilinmeyene sihatle varabilmek için bilinen bir takım tasavvur (kavram) ve tasdikler (hükümler)in ahvâlinde bahseden bir ilimdir*<sup>42</sup>. Semerkandi de mantığın konusunun bilinen bir takım tasavvur ve tasdiklerin olduğunda bir kuşku olmadığını vurgulayarak konuya bir de açıklık getirmektedir. Ona göre bunlar ancak prensipler olmaları açısından mantığın konusudurlar. Yoksa bunların mahiyetini araştırmak başka bir ilmin, ilk felsefenin meselesidir; yâni var olması bakımından varlığın durumlarını araştıran metafiziğin işidir. Mantıkta bunların araştırılması, bilinenden bilinmeyene intikalın nasıl ve hangi yönden mümkün olacağı açısındandır. Nitekim meselâ, bina yapan da direkleri ve kerpicini araştırır. Ancak bunları, basit, bileşik, tabiatıyla sıcak, soğuk, büyüyen, yahut donmuş...vb. açısından değil, binanın onlardan sağlıklı bir şekilde nasıl yapılacağı, büyük mü? Küçük mü? olacağı....vb. yönündedir. İşte bunun içindir ki *Ma'kulât-ı Sâniye* (ikinci Özler) mantığın konusudur<sup>43</sup>.

Öyle görülüyor ki, mantığın bir âlet mi? bir ilim mi? olduğu tartışması Osmanlı Mantıkçıları için artık geride kalmış, onlar *İbn Sina*'nın telifçi görüşünü çoğu zaman hiçbir eleştiriye tabi tutmadan olduğu gibi benimsemişlerdir.

Osmanlı mantıkçılarının XIV. ve XVIII. yüzyılları kapsayan dönemde Mantığın temel konuları üzerindeki görüşlerini değerlendirmek gerekir ise kısaca şu tespitleri yapabiliriz:

Tümel kavramlar genellikle 1. ve 2. *Ma'kuller* (ilk özler, ikinci özler) diye ikiye ayrılmaktadır. Mantığın konusu olan *ikinci ma'kuller, mantkî, tabîi ve akîl* diye üç grupta toplanmaktadır. Bu ayrıma *Kazvinî, Razi, Teftezani, Gelenbevi*...gibi mantıkçılarda rastlanmaktadır. Osmanlı mantıkçıları ayrıca *tümeller* (küllîler)in dış âlemde var olup-olmadıklarını da tartışmışlardır. *Gelenbevi*, tümellerin kesinlikle dış âlemde var olmadığını ileri sürerken, *Kazvinî, Külliyy-i tabîi*'nin hâricte var olduğu kanaatinde<sup>44</sup>. Bilindiği gibi bu mesele, ortaçağ felsefesinin en önemli meselelerinden biridir.

*Özsel tümeller* (Külliyy-i Zati) *cins, tür ve ayırım'a; ilintisel tümeller* (Külliyy-i Arazi) *hassa ve umumi ilinti'*ye ayrılırken *Ebherî, Kazvinî ve Gelenbevi*'nin bu konuda en güzel tasnifi yaptıkları kanaati hakimdir. Ancak *özsel tümellerin*'in açıklanmasında bazen *cins*, bazen *tür* ilk kavram olmaktadır<sup>45</sup>.

Tanım bahsi, daha önce de belirttiğimiz gibi, *al-Kavl al-Şârih* başlığı altında incelenmektedir. Osmanlı mantıkçıları bu terimin tanımın bütün kısımlarını içerdiği kanaatinde idler. Onlar mutlak tanım, önce *Adsal Tanım* (İsmâ Tarif) ve *Gerçek Tanım* (Hakîkî Târif veya hâricte varlığı olan şeylerin tanımı) diye iki kısma ayırmaktadırlar.

<sup>41</sup> al-Razi, a.g.e., s 13.

<sup>42</sup> Gelenbevi, Burhan, s 4.

<sup>43</sup> BİNGÖL, "*al-Semerkandi ve Kıstasu'l-Efkar'ı*", s 111-112.

<sup>44</sup> Bkz. al-Kazvini, Şemsiyye, İstanbul-1325 H., s 11; Gelenbevi, Burhan, s 6.

<sup>45</sup> Bkz. Gelenbevi, ayn. esr., s 5 vd., Teftezani, Tehzib al-Mantuk ve'l-Kelam, İstanbul-2, s 3.

Ayrıca tanımın bir de *Tenbihî* türü vardır ki, bu da daha önce zihinde mevcut olan bir sûretin (bir anlamın) hatırlatılmasını, açıklanmasını sağlayan bir tanımdır. Yoksa bir sûretin meydana gelmesini sağlayamaz. Hiçbir zaman adsal tanımlarla karıştırılmaması gereken lafzî tanımlar bu tür tanımlardır.<sup>46</sup> Şeylerin tanımı ise *hadd* ve *resm* olarak iki kısımda incelenmekte, bunlar da *tam* ve *nakıs* (eksik) diye bölünerek eşyaya ait tanımın dört şekli tamamlanmaktadır.

Osmanlı mantıkçıları önermelerin tanım ve tasnifine yeni bir şey katmamaktadırlar. Buna karşılık bazıları önermenin parçalarının dört olduğunu, bunların da *mevzu* (konu), *mahmul* (yüklem), *rabuta* (bağ) ve *nispet* olduğunu kabul ederken, müteahhirin mantıkçıların görüşünü benimsemiş olmaktadır. Zira mütekaddimin, mantıkçılarda *nispet* önermenin bir parçası (bir cüz'ü) sayılmamaktadır.

*Modal önermeler* konusunda da müteahhirin mantıkçıların görüşünü benimseyen Osmanlı mantıkçıları, *Fârâbî* ve *İbn Sinâ*'dan farklı olarak *zaruret*, *devam*, *fil* ve *imkân* olmak üzere dört mod (cihet) kabul etmekte ve genellikle on dört basit, sekiz mürekkep model önermeden bahsetmektedirler. Ancak *Gelenbevi*, mantıkçıların muteber saymadığı daha birçok model önermenin mümkün olduğunu da ilâve etmektedir.<sup>47</sup>

Osmanlı mantıkçıları, yukarıda değinildiği gibi, *Kıyas*, *İstikra'* ve *Temsil* olmak üzere her ne kadar âkli delillerin üç çeşidinden söz etseler de, bunlar arasında sadece *Kıyas*'a büyük önem atfederek, onu bütün teferruatıyla ve bütün mütemmimatiyle incelemektedirler. Zira onlara göre *kıyas*, mantığın ulaştığı en son gayedir. *İstikra'* (Tümevarım) ise hep ihmâl edilmiş, tam olmayan *İstikra'*nın bilgisine güvenilmemiştir. Çünkü, mesela, "tımsah hariç bütün hayvanlar (canlılar) bir şey çiğnerken alt çenelerini hareket ettirirler, zira etrafta gördüğümüz insan, at, ... vb. canlılar böyledir"<sup>48</sup>, ifadesinde olduğu gibi, tümel (küllî) olan bir hüküm, ekseri cüz'leri araştırılmak suretiyle delil getirilmekten ibaret olan *eksik istikra'* ancak zan ifade eder.

Buna karşılık, *İslâm Hukuku Metodolojisi*'nde kıyas diye adlandırılan *Temsil* (analöji), fıkıh bilginleri arasında öne çıkan ve oldukça çok kullanılan bir istidlâl yöntemi olmuştur. Halbuki meselâ "âlem te'lifte ev gibidir, ev sonrada yaratılmıştır, öyleyse âlem de sonradan yaratılmıştır"<sup>49</sup> delilinde olduğu gibi, aralarındaki ortak sebepten dolayı bir şeyin bilinen hükmünü diğeri için de ispat etmek, demek olan *temsil* de zan ifade eder.

Öyleyse Osmanlı'da *İstikra'*nın mantıkî düşünce içerisinde ihmâl edilmesi, yalnızca ne zan ifade etmesine ne de Aristoteles geleneği içinde kalınmış olmasına bağlanamaz. Aksine bunun bilim zihniyetiyle yakından alakalı olduğu görülmektedir. *Temsil* uygulamada kendisine bir yer bulunduğu için öne çıkarken, Tabii bilimlerin, programlarında yeterince yer almadığı medrese eğitiminde okutulan mantığın da *istikra'*yı ihmâl etmesi normal karşılanmalıdır. Nitekim Batı'da Rönesansla birlikte

<sup>46</sup> BİNGÖL, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s 40.

<sup>47</sup> *Gelenbevi*, ayn. esr., s 23.

<sup>48</sup> al- Razi, a.g.e., s 170.

<sup>49</sup> *Gelenbevi*, ayn. esr., s 31.

tabii bilimlerde görülen gelişmeler sonucunda *istikra*' öne çıkmış ve *Aristoteles*'in mantığına metod bölümünün eklenmesine yol açmıştır. Burada, ister istemez şu soru aklımıza gelmektedir: Acaba bilim hayatının güçlü olduğu ilk dönemlerde medrese programlarında yeni düzenlemelere gidilseydi, durum farklı olur muydu? Kanaatimizce bu sorunun cevabı "evet" olmalı. Çünkü bu durumda *Osmanlı Dünyası*'nda bilimin her alanında kaydedilecek olan gelişmeler, mantık alanında da bilimsel zorunluluktan kaynaklanan gelişmeleri, beraberinde getirecekti. Tıpkı, dini ilimler alanında başlangıçta görülen hareketliliğe paralel olarak, mantığın uygulamada yer bulan bazı konularının gösterdiği gelişme gibi.

Hatta öğretim amacının dışında kalan az sayıdaki mantık araştırmalarında da farklı yönde bir gelişmenin kaydedilememesi, yine söz konusu bilim anlayışıyla açıklanabilir. Bu noktada *Yanyalı Hoca Es'ad Efendi*(öl.1730)'nin mantık çalışmalarını örnek olarak zikredebiliriz. Bilindiği gibi Eyüp Sultan Medresesi Müderrisi olan *Es'ad Efendi*, *Davut İbrahim Paşa* ve *Şeyhu'l-İslâm Yenişehirli Abdullah Efendi*'nin teşvikiyle *Aristoteles*'in mantık ve fiziğe ait bazı eserlerini Yunanca metinlerinden Arapça'ya tercüme etmiştir. *Es'ad Efendi* bu çalışmalarıyla övünerek, Abbasiler zamanında Arapça'ya yapılan çevirilerin Süryanice metinler esas alınarak yapıldığı için arızalı olduğunu söylemektedir. *M.Ali Ayni*, bu tercümelemleri "*Yanyalı Alim keşke bunları Türkçe yazmış olsaydı. Fakat o zaman öğretim dili Arapça idi. Türkçe de yazmış olsaydı Arapça öğretim yapılacaktı.*"<sup>50</sup> şeklinde değerlendirirken, *Ord.Prof.H.Ziya ÜLKEN* bu konuda şu eleştiriyi getirmektedir: "*O yüzyılda Batı'da Astronomi ve Fiziğin ne derecede ilerlediği ve Aristo Fiziğinin tamamen tarihe karışmış olduğu düşünülecek olursa, bu çevirinin yüzyıllarca geri kalmış, hatta lüzumsuz olduğu anlaşılır.*"<sup>51</sup>

Burada şunu da belirtelim ki, *Kâtip Çelebi*'nin *Mizanu'l-Hakk*'ında ve *İshak İbn Hasan al-Tokadî* (öl.1688)'nin *Manzume-i Tertibu'l-Ulûm*'unda yer aldığı gibi, bilimde duraklama devrine girilmesi ile birlikte Osmanlı Dünyası'nda mantıkçılara sataşmalar yeniden gündeme gelmiş ve Mantık İlimi'nin haram olup-olmadığı konusundaki tartışmalar az da olsa sürdürülmüştür<sup>52</sup>. Ancak bunların Mantık eğitimi açısından önemli bir etkisinin olmadığı da görülmektedir.

Böylece XVIII. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyılın başları itibariyle Osmanlı'da Mantıkî Düşünce'nin genel karakterlerini, XIII. yüzyılda olduğu gibi, hâlâ *Aristoteles* anlayışına dayalı *Fârâbî* ve *İbn Sinâ* geleneğine bağlı mantık anlayışının oluşturduğunu görüyoruz. Bu döneme kadar alternatifsiz gelen bu anlayış, *Tanzimat* döneminde de varlığını sürdürecektir, ama Batı'nın etkisiyle birlikte:

Bilindiği gibi, XVIII. yüzyılda başlayan Batı etkileri 1839 *Tanzimat Fermanı*yla kapsamını genişletmiş *Rönesans*'tan sonra Avrupa'da gelişen düşünce hareketlerinin Osmanlı-Türk toplumunda yayılmasına uygun bir ortam hazırlamıştır. Siyasî olduğu kadar ilim ve düşünce hayatımız açısından da önemli sonuçlar doğuran bu dönemde

<sup>50</sup> M. Ali Ayni, *Türk Mantıkçıları*, İstanbul 1928, s 9.

<sup>51</sup> ÜLKEN, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979, s 27.

<sup>52</sup> Bkz. İZGİ, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, c 1, s 79 ve 121 vd.



ıslahına çalışan medrese programlarında Mantık yine yer almış ve çeşitli eğitim programlarında okutulmak üzere bilhassa XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Arapça mantık kitapları yanında çok sayıda Türkçe mantık kitabı da yazılmıştır. Ne var ki, bunların çoğunun ana kaynağı yine *Ebherî*'nin *İsağuci*'sidir. *İsağuci* ya Türkçe'ye çevrilmiş, ya şarh edilmiş, ya da onun plâni ele alınarak yeniden yazılmıştır. Bunun yanında *Ahdarî*'nin *Süllem*'i ve *Gelenbevi*'nin *Burhan*'ının da tercüme ve şerhleri yapılmıştır.

Kuşkusuz Tanzimat döneminde gelenekçi anlayışın en önemli müellifi *Ahmet Cevdet Paşa* (öl.1895), bu anlayışın en güzel eseri de Onun *Mi'yar-ı Sedat*'ıdır. *M.Ali Aynî* bu kitabı değerlendirirken şunları söylüyor: "*Soñ senelerin mühim bir mantık müellifi de Cevdet Paşa merhumdur. Paşa'nın orta mektepler için yazmış olduğu Mi'yar-ı Sedat eski arapça mantık kitaplarının Türkçe en güzel bir hülâsâsıdır*"<sup>53</sup>. Yine bu anlayışın hâşiyeye müellifleri arasında *Kilisli Hocazâde Abdullah Enverî* (öl.1885)'nin özel yeri vardır. Yine *M.Ali Aynî* bunu şu ifadelerle belirtmektedir:

"*Bu son müelliflerin hepsine fâik olan bence Yeni Hâşiyeler müellifi Kilisli Hocazade Abdullah Enverî Efendi'dir. Ömrünü Mantık tedrisatına sarf (harcamış) ve H.1303/M.1885 de vefat etmiş olan Üstad, Mantık'ın Arapça lisanına mahsus olmadığını ispata çalışmış ve kitaplarında bin yıllık misallerinin yerine yeni misaller irad etmiştir*"<sup>54</sup>.

Tanzimat döneminde geleneksel olan bu eserlerin yanında az da olsa geleneksel olmayanları da vardır. Ancak bunlar, bilimsel faaliyetlerden doğan bir ihtiyacın karşılığı olarak değil, Batı düşünce hayatında olup- bitenlerden haberdar etmek ve çoğu kez de Batı' daki benzerleri gibi Türkiye'de hayata geçirilen yeni eğitim kurumlarının ihtiyacını karşılamak üzere kaleme alınmıştır. Dolayısıyla bu dönemde de yeni mantık akımlarında yaratıcı olunamamış ve Batı'daki faaliyetlere iştirak edilememiştir.

Geleneklerin dışında gördüğümüz bu eserlerin bir kısmında eski anlayışla Avrupa'dan alınan yeni anlayışlar uzlaştırılmaya çalışılırken, diğer bir kısmında mantık problemleri tamamen Avrupaî tarzda ele alınmıştır.

Birinci kısımda yer alan eserlerin en güzel örnekleri *Gallupî*'den *Miftahu'l- Funûn* adıyla tercüme edilen eser ile *Ali Sedat Bey*' in *Mizanu'l-Ukûl fi'l- Mantık vel- Usûl ve Lisanu'l- Mizan* adlı eserlerdir. İkinci kısımda yer alan eserler ise ya eğitimin çeşitli kademeleri için yazılmış olup, Avrupa 'da bu konuda yapılan yayımlar örnek alınarak *Aristoteles* mantığını yeni anlayışla işleyen eserlerdir; ya da eğitim amaçlı olmayıp yeni mantık cereyanları taraftarlarınca yazılan eserlerdir. *İsmail Hakkı İzmirli*'nin 1914 yılında yayınlanan *Felsefe Dersleri* birinci grupta olanlar için; *Salih Zeki*'nin 1916 yılında yayınlanan *Mizan-ı Tefekkür*'ü ise ikinciler için güzel birer örnek teşkil ederler.

Öyle sanıyorum ki, burada söz konusu eserlerin muhtevalarının kısa bir tahlili, *Tanzimat*' tan sonra *Osmanlı* 'da *Mantıkî Düşünce* hakkında bizi fikir sahibi kılmağa yetecektir. Şöyle ki, Batı dillerinden Türkçe'ye çevrilen ilk mantık kitabı olan ve ilk baskısı 1860'da yapılan *Miftahu'l - Funûn* yalnız bir tercüme değildir. Adı bazı

<sup>53</sup> M. Ali Aynî, a.g.e., s 12.

<sup>54</sup> M. Ali Aynî, a.g.e., s 12.

kaynaklarda *Ohannes* olarak verilen ve fakat kesin olarak tespit edilemeyen eserin mütercimi ona bazı ekler yaptığı gibi kitabın sonuna da bir ek koymuştur. Dolayısıyla *Gallupi*'nin eseri müterçiminin mantık anlayışına göre bir şekil almıştır.

Eserde geleneksel mantığın konuları farklı bir tarzda ele alınmış olsa da, özünü Aristoteles mantığı oluşturduğu için, bu yönüyle pek fazla etkisi olmamıştır. Bununla beraber bu eser, sonunda yer alan Metot konusuyla, o zamana kadar mantık kitaplarımızda yer almayan yeni bir anlayışı getirmektedir. Zaten mütercim de ek kısmında ağırlıklı olarak Metot konusu üzerinde durmaktadır.

Mantık kitaplarına metot bahsinin eklenmesi mantığın özüne bir şey ilâve etmemiş, onda bir değişiklik yapmamıştır. Mantığın temel problemleri konusunda Aristoteles mantığının dışındaki gelişmeler, mantığın sembolleştirilmesi yönünde olmuştur. Bu yeni mantık çalışmalarına *Lojistik*, *Modern Mantık* veya *Sembolik Mantık* gibi adlar verilmektedir ki, bu akımlardan Osmanlı Dünyası, *Ali Sedat Bey* ile haberdar olmuştur.

Bilindiği gibi *Ahmet Cevdet Paşa*'nın oğlu olan *Ali Sedat Bey* (öl.1900) yazdığı mantık kitabına *Mi'yar-ı Sedat* diye kendi adını veren babasına minnet borcunu ödemek için, *Mizanû'l- Ukûl fi'l- Mantık ve'l- Usûl* adlı eserini 1885'de yayınlamıştır. Türkçe olarak yayınlanan bu eser, hem içeriği ve hem de tertibi yönünden farklıdır. Çünkü O, geleneksel mantığın yayında, bilim ve tekniğin merkezi addettiği Avrupa'da geçerli olan mantık anlayışını da inceleyip kendi mantık anlayışımızla karşılaştırarak bu yolda elde ettiği bilgileri bir süzgeçten geçirmiş ve değerli olanlarını ayıklamaya gayret ederek bu eserinde onlara yer vermiştir. Böyle bir anlayışla kaleme alınan *Mizanû'l- Ukûl*, askeri tıbbiye fizyoloji hocalarından *Doktor Hüseyin Hilmi Bey*'in takrizlerinde ifade ettiği gibi, *bir kefesine Doğu'nun idrâk ve anlayışlarının definelere, diğer kefesine de Batı'nın düşüncelerinin hazinelerini toplamış mükemmel bir terazidir*<sup>55</sup>.

*Mizanû'l- Ukûl*, dört kitabı (anabölümü) içermektedir. Ayrıca kitabın başına üç mukaddime (önsöz), sonuna bir lâhika (ek) ve bir de muhtıra (hatırlatma notu) ilave edilmiştir.

Birinci önsözde mantık biliminin tarihi üzerinde durulmakta, ilk mantık metni olan *Aristoteles*'in *Organon*'u emsali olmayan bir eser olarak nitelendirilmektedir. *Organon*'un birkaç defa Arapça'ya nakledildiğine, *el-Kindi Fârâbî* ve *İbn Sînâ*'nın mantığa hizmetlerine işaret edilerek, İslam Dünyasında karşı çıkılan şeyin, *düşünme işlemlerinin konusu olan mantığın temel kuralları değil, herhangi bir felsefi ekole bağlı kalınarak yazılan mantık kitapları olduğuna* dikkat çekilmekte ve bunun daha çok *Tasavvurat* (Kavram Mantığı) konusunda olduğunun altı çizilmektedir. Avrupa'daki gelişmeler değerlendirilirken, "*Usûl, yâni metot, mantık kurallarının bilgilere ve bilimlere (Ulûm ve Fünûna) nasıl uygulandığından ibaret olup bilimlerin ilerlemesiyle bu da tabîi olarak ilerlemiştir. Fakat bunun ilerlemesiyle mantık kurallarının (bunların) gerisinde kalması kesinlikle (sözkonusu olamaz)*" denilmekte ve "*Avrupa'luların Mantık açısından olan değişiklikleri hiç mertebesinde (aşamasında) bulunduğundan hâlâ Aristoteles'in Organon adlı kitabı eskimemiştir.*" diye ilâve edilmektedir.

<sup>55</sup> BİNGÖL, "Osmanlılarda Mantık Bilimi", s 231-243.

Avrupa'lıların mantık kitaplarında en son gâye olan kıyas konusunu ihmal etmekle de mantığın en önemli bölümünde geri kaldıkları vurgulanmaktadır.

Bu düşünceleri ile Aristoteles mantığının şuurlu bir savunucusu olan *Ali Sedat Bey*, Avrupa'da mantık alanındaki gelişmelerin ve yeniliğin sadece metoda, başka bir ifade ile mantığın uygulamalarına ait olduğunu, metodun da mantık konularına ilâve edilerek onun bir bölümü sayıldığını, dolayısıyla mantığa ait ilerlemelerden kastedilen şeyin metodun ilerlemesi olduğunun bilinmesini özellikle belirtmektedir. Bundan dolayıdır ki, O, "*Bacan (1561-1626)'ın Novum Organum adlı eserine dayanarak Aristoteles'in mantığına itiraz edenlerin itiraz okları, kasdolunan hedefe tesadüf etmeyüp, iddialaşma ve mücadele rüzgarı o (okları)layık olduğu yöne, yâni mantığa ait uygulamaları kötüye kullananların tarafına götürmüştür*" demektedir<sup>56</sup>.

İkinci önsözde Mantığın tanımı üzerinde duran *Ali Sedat*, üçüncü önsözde de mantığın metafizik temelini araştırmakta ve mantığın temelini dış dünyanın varlığına bağlamaktadır.

*Mizanû'l-Ukûl*'un birinci ve ikinci bölümü *Tasavvurat ve Tasdikat* başlıklarıyla geleneksel mantığa ayrılmıştır. *Ali Sedat* bu konuların *Miyar-ı Sedat*'ta en güzel şekilde işlendiğini belirterek bu konuları oldukça kısa tutmuştur. Farklı olarak O, *Tasdikat* bölümünde, *yüklemnin niceliği* konusunda XIX. yüzyıl İngiliz mantıkçılarının ileri sürdükleri fikirler ile *Tümevarım* hakkında *Stuart Mill* ve *H.Spencer*'in ileri sürdüğü yeni fikirlere yer vererek bunları eleştirmekte ve *Kıyas*'ın temelinde *tümevarım*'ın bulunduğu fikrini ileri sürenlerin *analoji* ve *tümevarım* ile *Sezgi* (hads) ve *Gizli Kıyas*'ı karıştırdıklarını, kıyasın temelinde esasen *Sezgi* ve *Gizli Kıyas*'ın bulunduğunu ileri sürmektedir.

*Ali Sedat*, *Mizanû'l-Ukûl*'un üçüncü bölümünde (kitabında) Metot (Usûl) konusunu ele almaktadır. Bu bölümde O, *Miftahu'l-Funûn*'dan farklı olarak genel anlamda metot sorunları yayında, bilimleri teker teker ele alıp onların konularını, ilkelerini ve metotlarını da işlemektedir. Bu bağlamda *metematik bilimler*, *tabiî bilimler*, *tarih bilimleri*, *ilâhiyat*, *şer'i bilimler*, *dil bilimleri* ele alınmaktadır. Bunlar daha çok bilim felsefesinin konuları olmasına rağmen, Avrupa'da mantık kitapları içinde incelenmiştir.

Dördüncü bölümü *Safsata*'ya ayıran *Ali Sedat*, burada kısaca akfî delillerin madde ve suretlerinde ortaya çıkan hatalar üzerinde durmaktadır.

*Ali Sedat*, *Lahika'da Mantığın cebire Tatbiki* başlığı altında *Boole* (1815-1861) ve *Stanley Jevons* (1835-1882)'in *Cebirsel mantıkla* ilgili görüşlerini ayrı ayrı ele almakta ve ilk defa düşünce hayatımızı bu yeni akımlardan haberdar etmektedir. Ancak O, *cebirsel mantığın*, *Aristoteles* mantığını aşamadığını ve yeni bir şey getirmediğini savunarak, bu akımlara taraftar olmadığı gibi, bunun çıkmaz bir yol olduğunu da sezmiştir. Buna karşılık, metot çalışmalarından övgüyle bahsetmektedir.

*Muhtıra* başlığıyla *Mizanû'l-Ukûl*'ün sonuna düştüğü notta ise *Ali Sedat*, Avrupa'daki gelişmeleri öne sürerek bizde mantığın yenilenmesi konusunda koparılan gürültüye dikkat çekerek, esasen metod konusunun bizim için yeni olmadığını, *Hamilton*'un fikrinin ise sağlam olmayan çarpık (münharif) düşünce olarak değerlendiril-

<sup>56</sup> *Ali Sedat*, *Mizanû'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usul*, İstanbul 1303 H., s 11.

dirildiği için mantıkçılarımız tarafından bilindiği halde itibar görmediğinin özellikle altını çiziyor. Uygulamadaki hataların, mantığın özüne yüklenemeyeceğine, dolayısıyla *Aristoteles* mantığının eskimeyeceğine işaret ederek, insan bilgisi ve bilimler geliştikçe mantık kurallarının uygulama alanlarında da doğal olarak genişlemelerin ve gelişmelerin olacağını ve dolayısıyla bu yolda mantıktan çok daha fazla gelişme beklenmesinin normal olduğunu vurguluyor. Bunu idrâk edemeyenler için *Ali Sedat* şunları söylüyor: “*Mantığın teceddüdü (yenilenmesi) hakkında edilen şamatalar ve bizde mantık noksandır yolundaki sözler hep muğalata (safсата/ yanlış) olup Avrupa terrakiyatına taklid eylediklerini (Avrupa’daki gelişmelere, ilerlemelere öykündüklerini) söyleyen ukalânın (akılluların), tetkik-i asâra (eserleri incelemeye) fevkalâde ihtimam eden Avrupa’lılara, yolunda bir mukallid (taklitçi) bile olmayup hem kendi lisanlarında ve hem de Avrupa elsinesinde (lisanlarında) bulunan mantıktan bi haber (habersiz) birer safсата dellalından başka bir şey olmadıkları zâhirdir (açıktır)*”<sup>57</sup>.

*Ali Sedat*’ tan sonra Batı’nın etkisiyle mantıkta eski anlayışın tamamen terk edildiğini, mantık problemlerinin Avrupaî tarzda ele alındığını görmekteyiz. İşte bu cümleden olmak üzere pedagojik maksatla yazılmış olan *İsmail Hakkı İzmirli* (öl.1946)’nın *Felsefe Dersleri*, yukarıda da belirttiğimiz gibi, *Aristoteles* mantığını yeni anlayışla işleyen eserlerin en önemlilerinden biridir<sup>58</sup>.

O, giriş bölümünde insan bilgisinin bir sınıflamasını yapmakta *Spencer*’in görüşünü benimseyerek *amiyane bilgi, bilimsel bilgi ve felsefi bilgi* üzerinde durmaktadır. Bunlardan felsefi bilgiyi oldukça geniş bir şekilde ele alan *İzmirli*, ilk çağdan itibaren çok sayıda filozofun felsefeyi tanımlarını analiz etmekte ve Osmanlı Dünyasından da örneklere yer vermektedir. *Cürcanî*’nin “*felsefe, insanın gücü nispetinde varlığın ne ise o olması açısından şeylerin hakikatlerinin kendisinde araştırıldığı ilimdir*” şeklindeki tanımını diğer tanımlara tercih eden *İzmirli*, felsefe’yi, *nazarî* (teorik) ve *amelî* (pratik) kısımlarına ayırdıktan sonra bunlardan *nazarî felsefeyi, psikoloji* (İlmü’ n-Nefs) ve *Metafizik* ( İlmü Maba’de’t Tabiiyye); *amelî felsefeyi de ahlâk ilmi ve mantık ilmi* diye sınıflamaktadır.

*Psikoloji*’yi felsefenin ilk kitabı (bölümü) olarak gördüğü için mantık konularını *Kitab-ı Sanî* (ikinci kitap) başlığı altında ele almaktadır. Mantığın tanımı, konusu, amacı, tarihi ve psikoloji ile mantık arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır. Hem bir bilim ve hem de bir sanat olması itibariyle mantık, *Formel Mantık* (*Mantık-ı Suri*) ve *Tatbiki Mantık* (*Mantık-ı Tatbiki*) kısımlarına ayrılmaktadır. *Formel Mantık* bazen *Genel Mantık*, (*Salt Mantık*); *Tatbikî Mantık*, *Özel mantık* (*Mantık-ı hususi*) diye de adlandırılmaktadır.

Düşünmenin formundan doğan tümel (küllî-bütüncül ve mutlak) kanunları araştırdığı için *sarfî mantık*, *tatbikî mantıktan önce* gelmektedir. Dolayısıyla ilk araştırılması gereken konu *sarfî mantık*, başka bir ifade ile *Aristoteles* mantığıdır.

İşte bu mülahazalarla *İsmail Hakkı İzmirli*, *Felsefe Dersleri*’nde bütünüyle *Aristoteles* mantığını işlemektedir. Klâsik anlayıştan farklı olarak mantık konuları,

<sup>57</sup> *Ali Sedat*, a.g.e., s 250.

<sup>58</sup> BİNGÖL, ayn. esr., s 231-243.

*Tasavvurat* (Kavramlar), *Tasdikat* (hükümler) ve *İstidlalât* (Akıl Yürütmeler) diye üç ana başlık altında ele alınmaktadır.

Tasavvurat bölümünde geleneksel mantık kitaplarının aynı bölümünde yer alan *kavram, on kategori, kavramlar arası ilişkiler, beş tümel ve tanım* ele alınmaktadır. Ancak kavram sınıflamaları Batı kaynaklarına dayanılarak oldukça farklı bir şekilde yapılırken, ayrıca terim sınıflamalarına da yer verilmektedir. Terimler *Müspet-Menfi, Tekil-Bileşik, Şahsi-Tikel-Tümel ve Somut-Soyut* diye ayrılmaktadır.

Tasdikat bölümünde yalnız önermeler incelenmektedir. Bu konu da yine evvelce gördüğümüz mantık kitaplarından farklı olarak işlenmektedir. Burada dikkati çeken en önemli husus, *İzmirli*'nin *basit ve bileşik önerme* ayırımını yapması ve bileşik önermeleri lafzı bakımından bileşik olanlar, anlam bakımından bileşik olanlar diye ikiye ayırarak bunların da ayrı ayrı sınıflandırılmalarını yapmasıdır. Bu konu ilk defa bizde bu eserde işlenmiştir<sup>59</sup>.

İstidlalât bölümü, üç alt bölüme ayrılarak birinci de akıl yürütmenin genel bir tahlili yapılmakta ve *tümevarım ve sonuç çıkarma* (ta'lil veya intikal) olmak üzere iki tür akıl yürütmeden bahsedilmektedir. *Sonuç çıkarma* ikiye ayrılarak *vasıtasız sonuç çıkarma* (intikal bi'z-zât) başlığı altında *karşı olma* (tekabül) ve önermelerin döndürülmesi (aks) işlenmektedir. Geleneksel mantık kitaplarımıza bu konu önermelerle ilgili bölümlerde yer almaktadır.

Asıl sonuç çıkarma olarak kabul ettiği *vasıtalı sonuç çıkarma* 'yı da *Kıyas ve Burhan*'a ayırdığı bölümlerde işlemektedir.

*İzmirli, Felsefe Dersleri*'nin sonuna *Surî Mantık'ın İslahı* başlığıyla bir lahika (ek) koymuştur. O, burada daha önce *Ali Sedat*'ın bahsettiği yüklem niceliği, meselesine, kıyasa yapılan itirazlara ve bunlara verilen cevaplara yer vermekte, *Boole*'un riyazi mantığına kısaca değinmektedir. *Ali Sedat*'ın aksine *İzmirli*, Batı'daki bu gelişmeleri mantığın bir ıslahı olarak görmekte ve açıkça söylemese de bunlara taraftar olduğunu hissettirmektedir. Böylece Avrupa tarzında yazılmış olan bu kitapta özde önemli bir yenilik olmadığı görülmektedir.

Diğer taraftan daha önce belirttiğimiz gibi Avrupa'da *Aritoteles* mantığı yanında yepyeni bir mantık kurma fikri *Leibniz* ile başlamış, XIX, yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızlanmış ve bu gelişmelerden, *Ali Sedat* bizi haberdar etmiştir. Bu yolda çaba gösterenlerden İngiliz mantıkçıları *de Morgan, Boole ve Jevons* mantığı matematiğe dayandırmak istemişlerdir ki, bunların temsil ettiği kola *Riyazi Mantık* veya *Mantığın cebiri*; *Schröder, Frege ve Peano* ise matematiği temellendirmek için yeni bir mantık kurmağa gayret etmişlerdir ki, bunların temsil ettiği kola da *Lojistik* demek bir gelenek halini almıştır.

İşte genel adıyla *Sembolik* veya *Modern Mantık* dediğimiz bu yeni mantık akımları bize diğer akımlardan farklı olarak pedagojik amaçla değil, yine de üniversite hocalarının kişisel çabalarıyla girmiştir.

<sup>59</sup> Bkz BİNGÖL, ayn. esr., s 231-243.

*Ali Sedat*, bu akımlardan *Riyazî Mantık*'ın bir tanıtıcısı olduğu halde *Salih Zeki* onun tam bir taraftarı ve savunucusudur.<sup>60</sup>

1864 yılında İstanbul'da doğan 1912 yılında Daru'l-Fünûn (İstanbul Üniversitesi) rektörlüğüne atanan *Salih Zeki Bey* 1916 yılında yayınladığı *Mizan-ı Tefekkür*'ünde *Riyazi* (Cebirsel) *Mantık*'ı açıklamaktadır. Onun bu eseri bu konuda tek eser olarak kaldığı gibi, kendisi de bu akımın tek temsilcisi olarak kalacaktır.

O, *Mizan-ı Tefekkür*'ün ön sözünde *Riyazî mantığın Aritoteles'in* mantığı ile de *Hamilton'un Mantık-ı Musavver'i* ile de bir ilgisinin olmadığını, aksine onlardan daha genel olduğunu belirterek, birbirinden farklı çeşitli riyazî mantıkların bulunduğunu, bunlar arasındaki farkın kullandıkları işaretlerden kaynaklandığını ve kendisinin de bu eserinde *Boole*'un yönetimini takip edip bu yöntemin yayımlayıcısı olan *Venn*'in eserini esas aldığını kaydediyor.

*Salih Zeki*, Mantığın temel konularından öncelikle *Önerme* üzerinde durarak, önermenin üç değişik bakış açısından tanımlanabileceğini söylüyor ve bunları *hüküm* veya *akd-i haml*, *tedahul* veya *teharuc* (biri değerinin içine girme veya dışında kalma/ girişme veya çıkarışma) ve *Saha* (alan) bakış açıları olarak belirtiyor; oldukça detaylı bir şekilde bunların açıklamalarını da yapıyor.<sup>61</sup> O, bu üç bakış açısından alan bakış açısını kabûllenir. Çünkü bu, *Boole* tarafından mantığa getirilen yeni yöntemin dayanağıdır ve diğerlerinden daha genel olduğu için onların yetersiz kaldığı yerlerde mantık problemlerinin açıklamasında daha çok elverişlidir. *Salih Zeki*'ye göre bu görüş bulunamamış olsaydı bugün mantıkta görülen ilerlemelerimiz mümkün olmazdı.<sup>62</sup>

Bu üç bakış açısına göre *Salih Zeki*, üç türlü mantığın olduğunu ileri sürüyor: *Mantı-ı Suri* (Formel Mantık- Aritoteles Mantığı) *Mantık-ı Musavver* ( Niceleme mantığı- Hamilton'un Mantığı) ve *Mantık-ı İşari* ( Sembolik Mantık). O her üç mantığı da faydalı bulmasına rağmen Sembolik Mantığı daha önemli görmektedir. Çünkü, ona göre Sembolik Mantık diğerlerinin gördüğü hizmeti bütünüyle yerine getirebilir ve fakat diğerleri Sembolik Mantığın yaptığı bütün işleri yapamaz.

*Salih Zeki*'nin mantığın bu üç türünü yukarıdaki şekilde adlandırmasını eleştiren *Sayın Prof. Dr. Necati ÖNER* bu konuda şöyle demektedir. "*Salih Zeki'nin bu üç türlü mantığı yukarıdaki şekilde adlandırması pek mantikî değildir. Aristo mantığına surî mantık diyerek diğerlerinden ayırıyor. Halbuki diğer mantıklar da surîdir. Bilhassa Sembolik mantığın surîlik derecesi daha fazladır.*"<sup>63</sup>

*Salih Zeki*, daha sonra riyazî mantığın problemlerini ele alarak kullanılan işaret ve işlemleri, önerme ve çıkarmaların anlatım ve yorum tarzlarını ve bunların açılımını (tevsini) uzun uzadı ya örneklerle anlatıyor. Ayrıca Riyazî Mantığa yapılan itirazları cevaplandırıyor. O, bu itirazların, daha çok matematik ve cebirin çok basit bilgilerinden yoksun ve temel kurallarından habersiz olanlardan kaynaklandığını; zira son derece

<sup>60</sup> BİNGÖL, ayn. esr., s 231-243.

<sup>61</sup> Salih Zeki, *Mizan-ı Tefekkür*, İstanbul-1332 H., s 5 vd.

<sup>62</sup> Salih Zeki, a.g.e., s 43.

<sup>63</sup> ÖNER, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim Ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, s 77.

teknik olan bu konuyu ancak matematik ve cebire dair yeterli bilgisi olanların kavrayabileceğini ileri sürüyor.

Burada bir hususa daha dikkat çekmekte yarar görmekteyiz. Mantık kitapları XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Türkçe yazılmasına rağmen terimler aynen korunmuştur. Bunların Türkçe karşılıklarının bulunmasına gidilmediği gibi Batı kaynaklarına dayanılarak yazılan mantık kitaplarında da terimler Batı'da kullanılan şekliyle aynen alınmıştır. *İzmirlî*'nin eseri bu konuda güzel örneklerden biridir.

Böylece görülüyor ki, *Aristoteles* tarafından müstakil bir ilmi disiplin haline getirilen mantık, çeşitli kültür çevrenlerine mensup şârihler tarafından araştırılıp incelendikten sonra, VIII. Yüzyılda gerçekleştirilen yoğun tercüme faaliyetleriyle İslam Dünyası'na girmiştir. *al-Kındî*, *Fârâbî* ve *İbn Sina*'nın elinde işlenerek daha XI. Yüzyıla girerken, genel mantık tarihi içerisinde önemli bir ekol oluşmuş ve adeta bir *İslam Mantık Geleneği* kurulmuştur. *Gazzâlî* ile Sünnî İslâm Kelâmı'na girmiş kurumlaşan eğitim programlarında kendisine yer bulmuş ve diyebiliriz ki, XIII. yüzyılda en geniş muhtevasına kavuşmuştur.

Bu muhteva, İslâm kültürünün ortak mirası olarak Osmanlı Dünyası'na intikal etmiş ve XIX. Yüzyılın ilk yarısına kadar özde hiçbir değişiklik göstermeden Osmanlı bilim ve düşünce hayatında etkili olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı 'da Mantıkî Düşünce'nin özünü işte bu muhteva oluşturmaktadır. Bu muhteva genel karakteri ile, *Aristoteles* anlayışına dayalı, *Fârâbî* ve *İbn-Sina* geleneğine bağlı mantık anlayışıdır.

Osmanlı Dünyası'nda daha çok medrese eğitiminde yararlanılmak üzere ortaya koyulan teliflerde mantık konuları adeta klişeleşmiş bir tertip içerisinde işlenmiş ve durgunlaşan bilim hayatının da etkisi ile mantıkta farklı yönde gelişmeler sağlanamamıştır.

Tanzimatla birlikte Osmanlı Dünyası'nda hemen her alanda görülen ikilik, bilim hayatında da kendini göstermiş ve XVI. Yüzyıldan itibaren Batı'da farklı yönde gelişen mantık anlayışları, Osmanlı fikir hayatına ancak XIX. Yüzyılın ikinci yarısında girmiştir. Fakat bu yeni anlayışlar ilmi bir zorunluluk neticesinde ele alınmış değildir. Aksine Avrupa örnek alınarak kurulan eğitim müesseselerinde okutulan dersler münasebetiyle ele alınmıştır. Dolayısıyla Batı'daki bu faaliyetlere iştirak edilememiş ve yeni mantık cereyanlarında yaratıcı olunamamıştır.

### Abstract

In the ninth century logic, with all the developments it experienced from its founding by Aristotle until then, was adopted by the Islamic cultural world and in harmony with this world it continued its development parallel to the scientific activities which resulted in the emergence of an Islamic Logic with its own terms and rules. The two Turkish philosophers Ibn Sina and Farabi played an important role in this formation. After the end of the eighteenth century all the scientific accumulation of this branch was transferred to the Ottoman-Turkish world in which it became an important research and education subject until the end of the nineteenth century. This essay aims at drawing an outline of the philosophy of logic in the Ottoman period by taking into consideration all the developments in the field and by giving examples from works

which were the results of the research and education activities undertaken in this period. Moreover this essay offers a comparison of the field after the Western developments in the sixteenth century and also considers the condition of logic during westernization at length.

**Key words:** Logic, Science, Knowledge, Concept, Proposition, Philosophy of logic



## DEDE KORKUT KİTABINDAKİ AHLAKİ MESAJLAR\*

İbrahim EMİROĞLU\*

### I. GİRİŞ

#### 1. Dede Korkut'un Kişiliği

Dede Korkut, kısaca belirtilecek olursak, Müslüman Türklerin atasıdır, öncüsüdür, keramet sahibi velisidir. Kısaca sahibidir. Oğuz'un manevi ve kültürel değerlerine sahip çıkarak, onların varlığını korumalarını, güçlü bir topluluk halinde nesillerini devam ettirmelerini kendisine mesele edinmiş; belki böyle bir görevi üstlendiği için çeşitli yerlerde dolaşmış, iz bırakmış önemli bir şahsiyet olarak görülmektedir.

Dede Korkut hakkında verilen bilgilerin çoğu, kaynaklarda verilen bilgilerin özü; onun, Yunus Emre, Nasrettin Hoca, Karacaoğlan ve Köroğlu gibi gerçekten yaşamış, halkımızın kültürüne ve değer yargılarına sözcülük etmiş, öldükten sonra da hayatı menkıbelere karışmış tarihi bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.

Dede Korkut ad koyar, anlaşmazlıkları önler, öğüt verir, deyiş söyler, dua eder. Anlattıkları başlı başına destan olacak niteliktedir. Bu haliyle hikmet sahibi, her şeyi görmüş geçirmiş, olabilecekleri önceden kestiren veya ilham ile bilen bir büyük şahsiyettir. Hanlar katında sözü geçen, herkese sözünü dinleten Dede Korkut'un veli ve alp tipinin bütün özelliklerine sahip olduğunu; bunlardan başka müşavirlik, şeyhlik ve uzun ömürlülük gibi vasıflar taşıdığını görüyoruz.<sup>1</sup>

#### 2. Dede Korkut Kitabı

Dede Korkut Kitabının asıl adı *Kitab-ı Dede Korkut Ala Lisan-ı Taife-i Oğuzan* (Oğuzların Diliyle Dede Korkut Kitabı)'dır. Kitap on iki destansı hikâye ve bir mukaddimeden oluşmuştur. Hikâyeler Kuzeydoğu Anadolu dolaylarındaki Müslüman Oğuzların hayatını anlatır. Fakat destanlar İslamiyet öncesi dönemden de izler taşımaktadır.<sup>2</sup>

Dede Korkut'un günümüze kadar gelen 12 hikâyesi şunlardır:

1. Derse Han Oğlu Boğaç Han
2. Salur Kazan'ın Evinin Yağmalanması
3. Bay Büre Beğ Oğlu Bamsı Beyrek
4. Kazan Oğlu Uruz'un Tutsak Olması
5. Deli Dumrul

\* Bu yazı, 26-30 Temmuz 2006 tarihleri arasında Bayburt'ta düzenlenen "Dede Korkut 12. Uluslararası Kültür-Sanat Şöleni"nde sunulan tebliğin gözden geçirilmiş metnidir.

\* Prof. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Miyasoğlu, Mustafa, *Dede Korkut Kitabı*, Ankara 1999, s. 9-11.

<sup>2</sup> Bugün elimizdeki iki nüshanın Akkoyunlu Devleti'nin çökmeye başladığı dönemlerde yazıya geçirildiği tahmin edilmektedir. Nüshalardan biri tamdır ve Almanya Dresten Kitaplığı'nda bulunmaktadır. Altı hikayenin bulunduğu eksik bir nüsha ise Vatikan'dadır. (Gökyay, Orhan Şaik, *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul 1973, s. I-III, XLI)

6. Kazılık Koca Oğlu Yeğenek
7. Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı
8. Tepe-Göz
9. Beğil oğlu Emre
10. Uşun Koca oğlu Segrek
11. Salur Kazan'ın Esir olması
12. İç Oğuz, Dış-oğuzun başkaldırması

Bu hikâyelerin 8 tanesi, iç ve dış savaflara aittir, 2 tanesi aşk macerasını dile getirir, 2 tanesi de mitolojiktir. Fakat hepsi birden, Türk dünyasını en gerçek biçimde yansıtır. Kitapta üstün bir anlatım gücü, destansı bir üslup, yaşayan diri bir Türkçe ile Türk soyunun kahramanlığı, uygarlığı, ahlakı, dinî gelenekleri ve yaşamları dile getirilir. Türk mitolojisinin kaynağını, Dede Korkut masalları veya destanlarının oluşturduğu söylenebilir.

Eğer bir sanat eseri, her çağın insanlarının hayatlarına, düşüncelerine denk düşüyorsa, ölümsüz demektir. Dede Korkut destan-masalları, böylece gerçek bir sanat eseri olduklarını çağımıza kadar tazeliğini yitirmeden gelmeleriyle ispatlamışlardır.

Dede Korkut Kitabında İslami unsurlar yoğun bir şekilde yer almaktadır. Hikâyelerde Müslümanlığın temeline dayanan inanışları, menkıbeleri, İslam Tarihiyle ilgili kişileri ve unsurları, bunların hayatına dair bilgileri bulmak mümkündür. Kitabın (hemen bütün Müslüman yazarların genelinde olduğu) gibi besmele ile başlaması, Oğuz Beylerin kelime-i şahadet getirmeleri, arı sudan abdest alıp iki rekat namaz kılmaları, adı görklü Muhammed'e salavat getirmeleri, Mushaf'a ve Allah'ın adı üzerine yemin etmeleri, İsm-i Azâm duasının geçmesi, âmennâ ve saddaknâ denilmesi, dua edilmesi, geçen çoğu duanın Kur'ân-ı Kerim'e dayanması; bu dualarda Allah'ın Aziz, Cebbar, Kadir, Kahhar isimlerinin anılması, sadaka ve nezire yer verilmesi; halifelerin, Hz. Ayye, Fatma, Hasan ve Hüseyin'in anılması, meleklerden Cebrail ve Azrail'in yer alması; Müslümanlığa sadık kahramanlar olarak kafirlerle savaşılması, şehir veya kalelerin alınmasının ardından kiliselerin yerine mescitlerin yapılması, Hz. Adem ve Hz. İbrahim Peygamberlere atıflarda bulunulması; Nuh'un eşeği, yeşil donlu Hızır, Musa Kelim'in asası, Adem'in Cennetten kovulması, Nemrut ve Firavun konularının ele alınması; ... bunlardandır.<sup>3</sup>

Destanlarda, yoğunlukla, ideal Oğuz Alp'inin nasıl olması gerektiği anlatılsa da Alplerin başına gelen olaylardan herkese pay düşmektedir. Büyüklüğün ve güçlülüğün erdem ve hünere bağlı olduğu her fırsatta belirtilmiş. Düşmana karşı savaşmak da yiğitliğin, büyüklüğün göstergesidir. Verilen dersler veya mesajlar bu kadarla da kalmamaktadır. Bunların bir kısmı doğrudan devlete ve yöneticilere, bir kısmı da millete verilerek istenen derslerdir

#### 1- Devlete Verilen Öğütler:

Destanlarda, genel bir ilke şeklinde, Oğuz birliğini devam ettirme fikri işlenmiştir. Bu birliği devam ettirebilmek için devlete ve devlet adamlarına;

- Ekonomik güce sahip olma,

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bkz. Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, s. CCLX-CCLXXXIX.

- Hüner ve erdem sahibi olma,
  - Buyruk almanın gereği anlatılmıştır.
- Ayrıca Alplere de şöyle öğütler verilmektedir:
- Ok atmada ve yay çekmede hünerli olmak
  - Düşman ile savaşta üstün gelmek
  - Ülkesine sahip çıkmak
  - Zengin ve eli açık olmak
  - Soylu olmak ve soyunu küçük düşürmemek.

## 2- Halka Verilen Öğütler:

Destanlarda halka, Alpler kadar yer verilirse de, hem çoban gibi kahramanlarla hem de örnek Alplerle şu dersler ve mesajlar verilmiştir:

- Devlete sadık olmak
- Misafirperver olmak
- Dedikodu yapmamak
- Dürüst olmak
- Korkak olmamak
- Çocuğunu iyi yetiştirmek ,
- Üstüne düşen görevi yerine getirmek
- Eşine sadık olmak
- Ana babaya hürmet etmek ...

Dede Korkut Kitabında anneye babaya, vatana sevgi, anayurda sadakat, mertlik, dönmezlik, kahramanlık ve eğilmezlik gibi önemli özellikler tekrar tekrar işlenir.<sup>4</sup>

Dede Korkut Kitabının birkaç (teknik) özelliğine işaret ederek Giriş'i burada bitirmek istiyoruz. Kitapta

- "At ayağı çabuk, ozan dili çevik olur" gibi ifadeler,
- bazı söz kalıpları,
- bazı değer sözcükleri (Kâfir sözcüğü),
- (yorumlamakta zorlandığımız "kavat" ve "kavat oğlu kavat" gibi) bazı sövgü sözcükleri,

- dua etme, salavat getirme, Kur'ân'a el basma,
- hayvan kesip ikramda bulunma,
- ve ölümlü dünya vurgusunun yapıldığı şu mısralar sıkça tekrarlanmaktadır:

Hani dediğim bey erenler  
Dünya benim diyenler  
Ecel aldı yer gizledi  
Fani dünya kime kaldı  
Gelimli gidimli dünya  
Ahir son ucu ölümlü dünya !

<sup>4</sup> Kemal Abdullah, *Gizli Dede Korkut*, Türkiye Türkçesine aktaran: Ali Duymaz, İstanbul 1997, s. 24, 107-108

Dede Korkut Kitabında bir hayli vecizemsi ifadelerle de karşılaşırız. Bunlardan birkaç örnek vermekle yetinelim:

“Derin olsa batırır, kalabalık korkutur, at işler, el övünür, yayan erin ümidi olmaz”

“Aslan yavrusu yine aslandı.”

“Eski dutun biti, öksüz oğlanın dili acı olur.”

“Uyku küçücük ölümdür.”

Dede Korkut Kitabında nesirle şiir zevki iç içe girmektedir. Okuyucu ikisinden de zevk alma imkanı bulmaktadır. Kısacası, Dede Korkut Destanları kahramanlık destanıdır. Oğuz Cengaverlerinin cesaretini, yiğitliğini, mertlik ve sadakatini terennüm eden bir abidedir.

Bu öneminden dolayı Türk Edebiyatı Tarihi'nin en büyük alimi Prof. Dr. Fuat Köprülü'nün belirttiğine göre, bütün Türk edebiyatını terazinin bir gözüne Dede Korkut'u öbür gözüne koysanız yine Dede Korkut ağır basar. O, milli bir destanıdır. Bu kitabı okuyan ve hazmeden her Türkün kolay kolay yolunu şaşırmayacağı kolaylıkla söylenebilir.<sup>5</sup>

## II. DEDE KORKUT KİTABINDAKİ AHLAKİ MESAJLAR

### 1. Ahlakın Kaynağı

Dede Korkut, temelde, İslâm ahlakının değer yargılarını yansıtır. Kitapta, İslami motiflerle ahlaki motifler sıkça işlenir. Ahlak pek üstün bir değerdir. Kahramanlar yalan, hile ve kovuculuk bilmezler. Bu düşündüklerini ancak kafir düşmanlarına yakıştırırlar. Hemen her hikâyenin sonunda dualarla Dede Korkut, Allah ve Peygamber sevgisini dile getirir, temiz imanı över, iyi dileklerde bulunur, bu duaya amin diyenlerin didar (yani cennette Allah'ın cemalini) görmesini diler. Birçok hikâyede peygamberler tarihinden ve İslam büyüklerinden söz edilir. Düşman karşısında çaresiz kalanlar ya Allah'a sığınır, ya Hızır, imdadına yetişir, yol gösterir; yahut da meleklerden yardım görür. Tabi hepsi de niyetlerine göre karşılıklarını alırlar. Niyeti temiz olanlar iyi karşılık görür. Azıp, belaya uğrayanlar, sırf savaşmak için savaşan ya da içki başına vurup da sefere çıkanlardır. Bunların kurtulması, arı sudan abdest alınarak çıkılan seferle mümkündür. Bu sefer sonunda kafir ordusu dağıtılır ve kilisesi cami yapılır; oğlu-kızı olamayanlar, bir ağzı dualının duasını almak için kurbanlar keser, ziyafetler tertiplerler.<sup>6</sup>

Destanlarda dini ve ahlaki ölçüler Oğuz topluluğunun üyelerini “ne yapılmaz” prensibine bağlı olarak güçlendirmek ister. Ne yapılmaz prensibi diğer taraftan “ne yapılabilir” dünyasına da sevk eder. Hem hukuki yasaklar hem de ahlaki yasaklar, toplumu tamamıyla kuvvetlendirmek maksadını güder ve aslında maneviyat ve yapı bakımından toplumun tamlığını, iç bütünlüğünü, manevi tek renkliliğini koruyup saklamaya hizmet eder.

Destanda izleri bir şekilde kalmış hukuki yasaklar aşağı yukarı şunlardır:

<sup>5</sup> Ergin Muharrem, *Dede Korkut Kitabı*, İstanbul 1971, s.10-14 (Önsöz). Bundan sonra esas aldığımız Ergin'in bu kitabının metnin içinde sadece sayfa numaraları gösterilecektir.

<sup>6</sup> Miyasoğlu, Mustafa, *Dede Korkut Kitabı*, Ankara 1999, s. 17.

1. Kan bağıını, akrabalığı engelleyen yasaklar
2. Örf ve adetlere karşı mücadele imkâm vermeyen yasaklar
3. Toplum üyesinin öldürülmesi yasağı
4. Kabile içi nifak yasağı
5. Şahıs menfaatlerini toplum menfaatlerinden üstün tutma yasağı
6. Merkezi hâkimiyete isyan yasağı
7. Tabiat-medeniyet mücadelesinde, ne şekilde olursa olsun tabiata dönüş yasağı

Ahlaki yasaklar ise hukuki yasaklar gibi bütün toplum hayatına değil, bu toplumun üyeleri arasındaki ilişkileri düzenlemeye hizmet eder. Ahlaki yasaklar olarak şunları saymak mümkündür:

1. Babaya itaat etmeme yasağı
2. Yalan söylememe yasağı
3. Kızın oğlana görünmesi yasağı
4. Yalnız karar alma yasağı

Bu yasaklar çerçevesinde kalan toplum üyesi bu şekilde toplumun bütünlüğü içinde eritilir ve toplumun itibarlı, sadık bir üyesi haline gelir.<sup>7</sup>

Dede Korkut, hep iyimserlik ahlakını işler. Örneğin, lapa lapa karlar yağsa yaza kalmaz. Onun şu ifadelerinde teslimiyetçi, mütevekkil bir din anlayışıyla karşılaşırız ki bunlar Stoa ahlak anlayışıyla örtüşmektedir: “Allah Allah demeyince işler düzelmez, Kadir Tanrı vermeyince el zenginleşmez. Ezelden yazılmasa kul başına kaza gelmez, ecel vakti ermeyince kimse ölmez. Ölen adam dirilmez, çıkan can geri gelmez.” (s. 1) “Kazan şöyle der: ... Yedi gün ben Kazan’a mühlet ver, yerde ise oğlu çıkarayım, gökte ise indireyim, bulursam buldum, bulmaz isem Allah verdi Allah aldı neyleyeyim, gelip kara feryadı seninle beraber eyleyeyim.” (s. 109) Segrek de büyük kardeşine şöyle der: “Karanlık gece içinde yolu kaybetsem ümidim Allah’tır.” (s. 212)

Şu benzer ifadeler de, olaylarda **dini ahlakın** ve **maneviyatın** kendisini nasıl tezahür ettirdiğini göstermektedir: “Kudretli Oğuz Beyleri arı sudan abdest aldılar, ak alınlarını yere kodular, iki rekat namaz kıldılar, adı güzel Muhammed’i yad ettiler.” (s. 50, 92)

“Kazan, ‘Yaratan Allah’tan medet’ dedi. Yağız al atından yere indi, akıp giden arı sudan abdest adlı. Ak alınını yere kodu, namaz kıldı, ağladı, kadir Mevla’dan dilek diledi, yüzünü yere sürdü, Muhammed’e salavat getirdi. (s. 115)

“Kazan Bey gördü ki kafir çok yaklaştı. Atından indi, arı sudan abdest aldı, ak alınını yere koydu, iki rekat namaz kıldı, adı güzel Muhammed’i yâda getirdi, kara dinli kafire göz kararttı, haykırdı, at sürdü, karşı yardı, kılıç vurdu.” (s.103)

“Kan Turalı adı güzel Muhammed’e salavat getirdi. Boğanın alınına öyle bir yumruk vurdu ki boğayı kığı üzerine çökerti.” (s. 142)

“Kan Turalı, bre kafir, aslanını koyuver gelsin dedi. Kara, çelik öz kılıcım yok ki kapıştığı zaman ikiye biçeydim. Sana sığındım cömertler cömerdi, gani Allah medet dedi. Adı güzel Muhammed’e salavat getirdi, aslanın alınını gözetip öyle bir yumruk vurdu ki, yumruk çenesine dokundu, ufalttı.” (s. 145)

<sup>7</sup> Kemal Abdullah, *Gizli Dede Korkut*, s. 107-108.

“Kan Turalı ayağa kalktı dedi: yaradan kadir Mevla’ya sığındım, bir erkek deveden döneyim mi? İnşallah bunun da başını keseyim dedi.” (s. 147)

“Kan Turalı adı güzel Muhammed’e salavat getirdi, deveye bir tekme vurdu. Deve bağırdı. Bir daha vurdu, deve ayağı üzerinde duramadı yıkıldı. Basıp iki yerden boğazladı.” (s. 143)

“Kan Turalı yeri öptü, der: Âmennâ ve saddaknâ, maksudumuz Hak Teala katında hasıl oldu deyip arı suda abdest aldı, ak alnını yere koydu. İki rekât namaz kıldı. Atına bindi adı güzel Muhammed’e salavat getirdi, kara elbiseli kafire at sürdü, karşı vardı.” (s. 151)

“Kazılık koca oğlu Yigenek, taze yiğitçik, Yaratan Allah’a sığındı, ölümsüz mabudu övdü, der:

Yücelerden yücesin, kimse bilmez nicesin

Aziz Allah sen anadan doğmadın

Sen babadan olmadın...

Birliğine sığındım Rabbim, Kadir Allah

Medet senden

Kara elbiseli kafire at tepiyorum

İşimi sen yoluna koy ! (s. 165)

Tepegöz, boynuzu kaldırıp yere çaldı der:

Oğlan kurtuldun mu ? Basat der:

Tanrım kurtardı..

Tepegözün dört ayrı hamlesi karşısında “oğlan kurtuldun mu sorusuna” Basat aynı cevabı vererek “Tanrım kurtardı” der. (s. 179-180)

“Begil’in oğlu şöyle der:

Ela gözlü üç yüz yiğidini bana ver arkadaşlığa

Muhammed dini yoluna savaşıyım senin için. (s. 193)

Begil’in oğlu Emre şöyle der:

Yücelerden yücesin Yüce Allah

Kimse bilmez nicesin Güzel Allah ..

Birliğine sığındım Aziz Allah

Ya âsi, melun kafir

Sen putlarına yalvarıyorsan,

Ben alemleri yoktan var eden Allah’ıma sığındım dedi.

Hak Teala Cebrail’e buyurdu ki: Var, şu kuluma (Begil oğlu Emre’ye) kırk er kadar kuvvet verdim dedi. Oğlan kafiri kaldırdı yere vurdu. Burnundan kan düdüğü gibi fişkırdı. Sıçrayıp şahin gibi kafirin boğazını eline aldı. Kafir der: Yiğit, aman, sizin dine ne derler, dinine girdim dedi. Parmak kaldırıp şahadet getirip Müslüman oldu. Geri kalan kafirler bilip meydanı bırakıp kaçtı.” (s. 199)

Söz konusu kitapta maneviyât, yiğitlik, fedakarlık ve aile temaları sıkça işlenir. Örneğin, ölüme meydan okuyan Deli Dumrul ölümle uzlaşma yolları arar. Kendisini

yüksek maneviyatı, riyasız hareketleri, kahramanlığı ve sevimli hanımının âli cenaplığı, aile sevgisi yolundaki fedakarlığı neticesinde o, ölüme galip gelir.<sup>8</sup>

Dede Korkut'la onun temsil ettiği İslami değerler karşısında umursamaz tavırlar takınan Deli Dumrul, Deli Karçar ve Aruz Koca sonunda ya tövbe eder yahut çok ağır belalara uğrarlar. Tepegöz ise, bütün bir bela gibi gelir, Oğuz'a felaket getirir ve gözüm gözüm diyerek inler ölür. Bunun hikâyesi ötekilere göre semboliktir ve uygunsuz davranışların akıbetinin ne olacağını gösterir.<sup>9</sup>

Ahlaktaki dini boyut ve maneviyatın rolünü gösterdikten sonra şimdi de asıl konumuz olan ahlaki mesajlara geçebiliriz. Bu mesajları kötü ahlaki vasıflar, güzel ahlaki vasıflar başlıkları altında işleyeceğiz.

## 2. Kötü Ahlaki Vasıflar

### a- Dünya Malı ve Hırsı

Bir insanın Karadağ büyüklüğünde malı olsa onu toplar, yığar ve daha fazlasını ister; fakat ne yazık ki, onu yiyemeden ölür veya nasibinden fazlasını yiyemez. (s. 2) Öyleyse dünya malına karşı insanın hırs içinde olmaması gerekir.

İnsan dünya malına dalıp, yiğitliğine güvenip, ölümden gafil olmamalıdır. Deli Dumrul hikâyesinde ölüm meleği karşısında hassas olma gereği işlenir. (s..122 vd.)

Destanlarda bir hayli tekrarlanan şu mısralar da dünya malına kanmamaya, dünya hırsına kapılmamaya çağıran ifadelerdir:

Hani övdüğümüz bey erenler  
Dünya benim diyenler  
Ecel aldı yer gizledi  
Fani dünya kime kaldı  
Gelimli gidimli dünya  
Son ucu ölümlü dünya. (s. 51, 120, s. 230 vs)

### b- Kibir

Dede Korkut Kitabında, kibri bırakıp alçak gönüllü olmak telkin edilir. Ona göre, tekebbürlük eyleyen (yani büyüklük taslayanı) Allah sevmez. (s. 2)

### c- Yalan ve İftira

Kam Püre'nin oğlu Bamsı Beyrek Destanında yalancılık, önemli bir temayı oluşturur. On altı yıl geçmesine rağmen Beyreğin yaşayıp yaşamadığı hala bilinmemektedir. Bir gün Beyreğe sözlü olan (Pay Piçen Bey kızı Banu Çiçek'in kardeşi ) Deli Karçar, Bayındır Han'ın divanına gelir, dizini çöker ve şöyle der: "Devletli Hanın ömrü uzun olsun, Beyrek sağ olsa on altı yıldan beri gelirdi; bir yiğit olsa dirisi haberini getirse, sırmalı elbise, cübbe, altın akçe verirdim. Ölüsü haberini getirene kız kardeşimi verirdim dedi. Böyle deyince, murada maksuda ermesin, Yalancıoğlu Yaltaçuk der: Sultanım ben varayım ölüsü-dirisi haberini getireyim dedi.

<sup>8</sup> Kadının, erkeğin güvenliği uğrunda fedakarlık göstermesi aslında Dede Korkut boylarının hepsine has olan bir hususiyettir. Bu özellikler Burla Hatun, Selcen Hatun, Dirse Hanın hanımı gibi kadın şahsiyetlerde kendini gösterir. (Cemşidov, Şamil Allahverdi, *Kitâb-ı Dede Korkud*, Haz. Üçler Bulduk, Ankara 1990, s. 81)

<sup>9</sup> Miyasoğlu, *Dede Korkut Kitabı*, s. 17.

Meğer Beyrek buna bir gömlek bağışlamıştı, giymezdi saklardı, vardı, gömleği kana mana baturdı, Bayındır Hanın önüne getirip bıraktı, Bayındır Han der: Bire bu ne gömlektir? (O da yalan uydurarak) Beyreği Kara Derbent'te öldürtmüşler, işte delili sultanım dedi. Gömleği görünce beyler, hüngür hüngür ağlaştılar, feryat figana girdiler..." (s. 72)

Yalan ve iftira ile ilgili bir başka olay da şöyle anlatılır: "Baba Kazan geldi, oğlu Uruz'u bıraktığı yerde bulamadı. Halbuki o esir olmuştu. A beyler, oğlan nereye gitmiş olabilir dedi. Beyler (yalan söyleyerek) der: Oğlan kuş yürekli, kaçıp anasına gitmiştir. Kazan karardı, döndü: Beyler Allah bize bir hayırsız oğul vermiş. Varayım onu anasının yanından alayım, kılıç ile paralayayım. Altı bölük edeyim, altı yolun ayırımında bırakayım, bir daha kimse yaban yerde arkadaş koyup kaçmasın." (s. 105)

Dede Korkut Kitabının ilk hikâyesi olan Dirse Han Oğlu Boğaç Han destanı, ana tema olarak, iftirayı ve kötülüğe iyilikle karşılık vermeyi içermektedir. (s. 8-27) Sözkonusu hikâyede, kırk namert; Dirse Han'a oğlu Boğaç için "senin oğlun kötü çıktı, hayırsız çıktı." (s. 16) diyerek iftira atmakta ve babasını oğlunun üzerine salmaktadırlar.

Beyrek Boyunda Yalancıoğlu Yaltaçuk bu olumsuz ahlakın en bariz temsilcisidir. Atalar "yalan, emekler yürümez" demiştir. Destanda yalancının yalanları kağıttan ev gibi bir bir dağılır, acı ve sert hakikat yalana galip gelir ve böylece hakikat Yaltaçuk'un cezalandırılmasında kendini gösterir. Esirlikten kurtulmak için Beyrek, kafir kızına yalan vaade bulunur; fakat bu yalanı Beyrek'e pahalıya patlar. Beyrek'in ölüm sebebini bu yalanla ilgili görmek gerekir.<sup>10</sup>

Dede Korkut Kitabında ispiyon etme, daha ziyade kafirlerin özellikleri olarak gösterilir ve şu örnekte olduğu gibi ayıplanır: "Beyrek kırk yiğit ile yiyip içip oturuyorlardı. Murada maksuda ermesin, kafirin casusu bunları casusladı, Bayburt Beyine haber verdi." (s. 55, 70)<sup>11</sup>

#### d- Kızmak

Salur Kazan'ın evinin yağmalandığı destanda çoban, Kazan'a şöyle der: "Dün değil evvelki gün evin buradan geçti. İhtiyarcık anan kara deve boynunda asılı geçti. Kırk ince belli kızı ile helâlin boyun uzun Burla hatun ağlayarak şuradan geçti. Kırk yiğit ile oğlu Uruz, başı açık, yalın ayak kafirlerin yanında esir gitti. Tavla tavla koç atlarına kafir binmiş. Katar katar develerini kafir yedekte çekmiş. Altın akçeni bol hazineni kafir almış." Çoban böyle deyince Kazan ahhh etti, aklı başından gitti, dünya alem gözüne karanlık oldu ve şöyle dedi: "Ağzın kurusun çoban, dilin çürüsün çoban, Kadir (Mevlam) senin alınna bela yazsın çoban!" Kazan Bey böyle söyleyince çoban der:

Ne kızılıyorsun bana ağam Kazan

Yoksa göğsünde yok mudur iman! (s. 38)

<sup>10</sup> Kemal Abdullah, *Gizli Dede Korkut*, s. 122

<sup>11</sup> Kazan Bey oğlu Uruz Bey'in esir olduğu destanda da buna benzer şu ifade geçer: "Meğer başı açık Tayan Kalesinde, Aksaka kalesinden kafirin casusu var idi. Bunları görüp Tekfura geldi..." (s. 99)



Böylece burada, çobanın ağzından, musibetler karşısında şoke olmamak, soğuk kanlı olmak telkin edilir.

### 3. Güzel ahlaki Vasıflar

#### a- Güzellik

Şu ifadelerden, Dede Korkut Kitabında, estetik unsurların kullanımı, insanların güzel bakıp, güzel düşünüp, güzel eylemeleri ve Müslümanların kendi dini ve ahlaki değer ve güzelliklerinden hoşnut olmaları ile ilgili mesaj verildiği anlaşılmaktadır.

“Ağız açıp över olsam üstümüzde Tanrı güzel. Tanrı dostu, din ulusu Muhammed güzel. Muhammed’in sağ yanında namaz kılan Ebu Bekir Sıddık güzel. Âhir otuzuncu cüz başıdır Amme güzel. Hecesinde cüz okunsa Yasin güzel. Kılıç çaldı, din açtı erlerin şahı Ali güzel. Ali’nin oğulları Peygamber torunları, Kербela ovasında Yezidiler elinde şehid oldu Hasan ile Hüseyin iki kardeş beraber güzel. Yazılıp düzülüp gökten indi, Tanrı ilmi Kur’ân güzel... Osman güzel, Tanrı evi Mekke güzel, oraya gelen hacı güzel, Cuma güzel, hutbe güzel, kulak verip dinleyince ümmet güzel, minarede ezan okuyunca müezzîn güzel, eşinin karşısında oturan helalli güzel, baba güzel, ak sütünü doya doya emzirse ana güzel, sevgili kardeş güzel, cümle alemleri yaratan Allah güzel.” (s. 4)<sup>12</sup>

#### b- Doğruluk

Şu örnekte, kişisel menfaat için doğruluktan ayrılmamak gerektiği mesajı verilmektedir.

“(Salur Kazan Esir Olup Oğlu Uruz’un Çıkardığı Destanda) Tekfur ve avanesi dediler: Ant iç ki bizim memleketimize düşmanlığa gelmeyesin! Bizi öv, Oğuz’u yer seni bırakıverelim dediler. Bunun üzerine Kazan:

Kara kılıcımı çal boynuma, kes başımı

Kılıcından sapacağım yok

Kendi aslımı, kendi kökümü yermem yok.

Vallah-billah doğru yolu görür iken eğri yoldan gelmeyeyim dedi.” (s. 220, 226)

Şu örnekte de Beyrek’in, ölüm pahasına da olsa istikametten ayrılmadığı, Beyine karşı doğruluk ve vefa üzere olduğu anlatılmaktadır:

“(İç Oğuz’a Dış Oğuzun asi olup Beyrek’in öldürüldüğü destanda) kırk elli yiğit kara giyip Kazan Bey’e geldiler. Sarıklarını yere vurdular. Beyrek diye çok ağladılar. Kazan’ın elini öptüler, sen sağ ol, Beyrek öldü dediler. Namert dayın hile yapmış, bizi çağırdılar, vardık. Dış Oğuz Beyleri size asi olmuşlar, bilemedik. Kur’ân getirdiler, biz Kazan’a asi olduk, sen de bize itaat et dediler, ant içtiler, Beyrek ekmeğini çiğnemedi onlara itaat etmedi, dayın Namert Aruz öfkelenmiş, Beyrek’i oturduğu yerden kılıçladı. Bir oyluğunu düşürdü, sen sağ ol, Beyrek Hakk’a vasil oldu... dediler.” (s. 237-238)

#### c- Vefa

(On altı yıldır kayıp olan) Kam Püre’nin oğlu Bamsı Beyrek ile ilgili anlatılan şu olay bir vefa örneğidir: Beyrek Kapuzu aldı, babasının yurduna yakın geldi, baktı gördü

<sup>12</sup> Dede Korkut Kitabına usul ve yöntemi açısından bakacak olursak, burada dini tema ve sembollerin bolca işlendiğini görürüz.

ki, birkaç çoban yolun kenarında ağlıyorlar, hem durmayıp taş yığıyorlar. Beyrek der: Bre çobanlar bir kişi yolda taş balsa yabana atar, siz bu yolda bu taşı niçin yığıyorsunuz? Çobanlar der: Bre sen seni bilirsin, bizim halimizden haberin yok dediler. Bre ne haliniz vardır? Çobanlar der: Beyimizin bir oğlu vardı, on altı yıldır ölüsü dirisi haberini kimse bilmez. Yalancı oğlu Yaltaçuk, ölüsü haberini getirdi, adaklısını ona verir oldular, gelir buradan geçer, vuralım onu, ona varmasın; eşine dengine varsın dediler. Beyrek Der: Bre yüzünüz ak olsun, beyinizin ekmeği size helal olsun.. !” (s. 78-79).

Kazan Beye, yiğitçe çarpışarak esir olduğu halde oğlu Uruz hakkında “kuş yürekli oğlunuz kaçıp anasına gitmiştir” şeklinde iftira atan arkadaşlarının yalanına dayanarak söylediği şu sözler, bizlere mücadelede kararlı ve vefalı olma mesajını vermektedir: “Beyler Tanrı bize bir hayırsız oğul vermiş. Varayım onu anasının yanından alayım, kılıç ile paralayayım. Altı bölük edeyim, altı yolun ayırımında bırakayım, bir daha kimse yaban yerde arkadaş koyup kaçmasın.” (s. 105)

İç Oğuza Dış Oğuz’un asi olup Beyrek’in öldürüldüğü destanda, Beyrek’in özetle söylediği şu sözlerde de vefalı olmak işlenmektedir:

Ben Kazan’ın nimetini çok yemişim  
Bilmez isem gözüme dursun!  
Kara koçta cins atına çok binmişim  
Bilmez isem bana tabut olsun!  
Güzel kaftanlarımı çok giymişim  
Bilmez isem kefenim olsun!  
Alaca büyük otağına çok girmişim  
Bilmez isem bana zindan olsun!  
Ben Kazan’dan dönmem, belli bil ! (s. 234-235)

#### **d- Alçakgönüllülük (Tevazu)**

Dede Korkut Kitabından almamız gereken önemli bir mesaj da alçakgönüllü olmakla ilgilidir. Hikâyelere baktığımızda, Beylerle halk arasında hatta çoban arasında, günümüz modern toplumlarında sıkça karşılaşılan bürokratik ve politik mesafenin olmadığını görürüz. Kazan’ın evinin yağmalanması hikâyesinde, bu göçebe toplumunda çoban, hikâyenin baş kahramanıdır ve idarecisiyle senli-benlidir. Bu çoban, aynı zamanda, öteki destan kahramanlarının olağan üstü vasıfları ile bezenmiştir. Günlük hayatta fertler arasındaki ilişkiler gayet rahattır. Beyler gayet mütevazı olup, kendileri böbürlenip kibirlenmedikleri gibi, Kazan Hanın şu cümlelerinde görüldüğü gibi, böyle davrananları da sevmezler:

Erim, beyim diye övünmedim  
Övünen erenleri hoş görmedim. (s. 221, 222)

İdarecilerin çevresindekiler de bu tevazua olumlu mukabelede bulunup, onu istismar etmeye yeltenen kişiler değillerdir.

#### **e- Cömertlik ve İyilikseverlik**

Misafirperverlik, yoksul giydirmek, büyük şölenler vermek beylerin şanındandır. “Er, malına kıymadıkça adı çıkmaz” sözü Korkut Ata’nın veczeleri arasındadır.

Hatununun, Beyi Dirse Han'a yaptığı şu tavsiyeler, cömertlik ve iyilikseverlik konusunda bir hayli anlamlı görülmektedir. Ayrıca bu tavsiyede bulunanın bir kadın olduğu unutulmamalıdır. "... Yerinden kalk, alaca çadırını yer yüzüne diktir; attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kes; İç Oğuz'un, Dış Oğuz'un beylerini başına topla, aç görersen doyur, çıplak görersen donat, borçluyu borcundan kurtar, tepe gibi et yağ, göl gibi kırmızı sağdır, büyük ziyafet ver, dilek dile..." (s. 11)

Kitapta geçen şu mısralar da doğrudan cömertlik ve iyilikseverlikle ilgilidir:

Kara elbiseli dervişlere adak verdim

Komşuma iyi baktım, yemek yedirdim

Aç görsem doyurdum, çıplak görsem donattım. (s. 107)

Deli Dumrul'un şu sözleri de cömertlik ve iyilikte bulunmakla ilgilidir:

Daim duran Cebbar Allah

Ulu yollar üzerine.

İmaretler yapayım senin için

Aç görsem doyurayım senin için

Çıplak görsem donatayım senin için. (s. 132)

Destanlarda, iyi dövüşmek, cesur olmak, "aç doyurup çıplak donatmak" kişinin kendisini ispatlamasının önemli bir göstergesi olarak sunulur. (s. 201) Bir savaş sonunda düzenlenen büyük şöenler ve hanlar hanının yılda bir evini yağmalatması da cömertlik ve iyilikseverlikle alakalıdır.

Kam Püre'nin oğlu Bamsı Beyrek Destanı'nda geçen şu olayda da, cömertlik, iyilikseverlik, paylaşma ve gönül zenginliği işlenmektedir: "Adaklısı (Bam Çiçek)ndan, gelin hediyesi olarak bir kırmızı kaftan gelir. Beyrek bu kaftanı giyer ama bu, arkadaşları tarafından hoşnutlukla karşılanmaz ve onlar müteessir olurlar. Bunun üzerine Beyrek: Niye müteessir oldunuz? der. Onlar da: Nasıl müteessir olmayalım, sen kızıl kaftan giyiyorsun biz beyaz kaftan giyiyoruz. Bunun üzerine Beyrek: Bu kadar şeyden ötürü neden müteessir oluyorsunuz, bugün ben giydim, yarın naibi giysin, kırk güne kadar sıra ile giyiniz, ondan sonra da bir dervişe verelim!" (s. 69)

Dede Korkut Kitabının ikinci hikâyesi olan Dirsi Han Oğlu Boğaç Han destanı, ana tema olarak, iftirayı ve kötülüğe iyilikle karşılık vermeyi içermektedir. (s. 8-27) Sözkonusu destanda, Dirse Han'ın hatunu, oğlu Boğaç Han'a şöyle der: "... Yürü oğul, baban sana kıydı ise, sen babana kıyma!" (s. 23)

#### **f- Misafirperverlik, Ziyafet ve İkram**

Dede Korkut'a göre, misafiri gelmeyen kara evler yıkılsa daha iyidir. (s. 3) (Hanlar Hanı Bayındır Han yılda bir kere ziyafet verip Oğuz Beylerini misafir eder, attan aygır, deveden erkek deve, koyundan koç kestirirdi. (s. 8) Bu, Beyler için en büyük şerefti.

Beyreğin, kendisini tanımayan ve kendi matemini tutan kızlara söylediği şu mısralarda da misafirperverlik ve ikram teması işlenmektedir.

Üç gündür yoldan geldim doyurun beni

Üç güne varmasın Allah sevindirsin sizi! (s. 81)

#### **g- İstişare (Akıllı ve bilgiliye danışma)**

Korkut Ata, Oğuz kavminin müşkilini hallederdi. Korkut Ata'ya (yani Dede Korkut'a) danışmadan iş yapılmazdı. O da, ne buyursa kabul edilir ve sözü yerine

getirilirdi. (s. 1) Pay Püre'nin, "Oğul, kudretli Oğuz Beylerini evimize çağıralım; nasıl uygun görürlerse, ona göre iş edinelim" sözlerinden, danışmasız iş yapılamayacağı anlaşılmaktadır. (s. 63) Zira Dede Korkut destanlarında kendini gösteren en ilgi çekici ahlaki yasaklardan biri, yalnız karar alma yasağıdır.<sup>13</sup> Bunu, Salur Kazan'ın evinin yağmalandığı destanda çok açık olarak görürüz. Hiç şüphesiz askerlerin hepsi ile ava çıkmak stratejik öneme sahip bir olaydır ve Kazan böyle bir av kararını Oğuz Beylerini toplayıp, onların görüşlerini alarak verir. Bundan başka, Kazan, bir diğer boyda, kafirlerle savaştıktan sonra oğlu Uruz'u kendi bıraktığı yerde pusuda bulamayınca şüphe ve endişelerini beylerle paylaşır, onlara başvurur. Begil oğlu Emre'nin boyunda, gelen haracın azlığı karşısında bunun nasıl bölüştürüleceği istişare sonunda karara bağlanır. İstişareye açık olmanın bir tezahürünü de İç Oğuzla Dış Oğuzun mücadelesinden bahseden Beyrek'in öldürüldüğü destanda görürüz. Aruz Koca, Kazan'a düşman kesilir ve Dış Oğuz beylerini çağırıp onlara bu hareketinin sebebini anlatır. Sonra beylere danışıp "beyler ya siz ne dersiniz?" şeklinde onların görüşlerini alır. (s. 233)

#### **h- Çalışkan Olma, Tembel Olmama**

Dede Korkut masallarında sürekli bir çaba, mücadele ve hareketlilik kendisini hissettirir. Örneğin, Salur Kazan'ın evinin yağmalandığı destanda, Ulaş oğlu Salur Kazan şöyle der: "Ünümü anlayın beyler, sözümü dinleyin beyler, yata yata yanımız ağrıdı, dura dura belimiz kurudu, yürüyelim beyler, av avlayalım, kuş kuşlayalım, yabani geyik yıkalım, dönelim otağımıza inelim..." (s. 29)

#### **ı- Şecaat /Kahramanlık**

Dede Korkut Destanlarında yiğitlik ve kahramanlık önemli yer tutmaktadır. Oğuz boylarında bir erkek on dört-on beş yaşlarında ancak bir kahramanlık gösterince ona ad konuyordu. Örneğin, Kampüre'nin oğlu Bamsı Beyrek Destanı'nda Baypüre şöyle der: "Bre benim oğlum baş mı kesti, kan mı döktü? Evet baş kesti, kan döktü, adam devirdi dediler. Bre bu, oğlana ad koyacak kadar var mıdır? Evet sultanım fazladır dediler. Pay Püre Bey, Kudretli Oğuz Beylerini çağırıldı, misafir etti, Dedem Korkut geldi, oğlana ad koydu. (s. 58)

"Kazan, Muhammed'e salavat getirdi, deve gibi bağırdı, aslan gibi kükredi, nara atıp haykırdı; yapayalnız, kafire at tepti, kılıç vurdu. Döne döne bir zaman güzel savaş eyledi." (s. 116)

Seyrek destanında, Ters Uzamış adlı yiğidin Uşun Kocaoğlu'na şu çıkışmasında da yiğitlik ve kahramanlık teması işlenmektedir: "Bu oturan beylerin her biri, oturduğu yeri kılıcı ile, ekmeği ile almıştır; bre sen baş mı kestin, kan mı döktün (yani yiğitlik mi gösterdin), aç mı doyurdun, çıplak mı donattın dedi." (s. 201)

Kan Turalı Destanı, ağırlıkla, cesaret ve yiğitliğe dayalıdır. Kan Turalı Trabzon tekfurunun kızı Selcen Hatunu almak için ileri sürülen yiğitlik ve cesaret sınavlarından başarı ile bir bir geçer. Örneğin, "Boğanın zincirini alıverdiler, sahverdiler. Boynuzu elmas mızrak gibi. Kan Turalı'nın üzerine hücum etti. Kan Turalı adı güzel Muhammed'e salavat getirdi. Boğanın alına öyle bir yumruk vurdu ki boğayı kıç üzerine çökertti. Alına yumruğunu dayadı, sürdürü meydanın dışına çıkardı." (s. 142)

<sup>13</sup> Kemal Abdullah, *Gizli Dede Korkut*, s. 119

Kazan Hanın şu mısralarında da yiğitlik ve kahramanlık dile getirilir:

Doksan bir düşman gördümse kuşanmadım

Yüz bin er gördümse yüzümü dönmedim

Yüzü dönmez kılıcımı elime aldım

Muhammed'in dini aşkına kılıç vurdum. (s. 220)

#### **i- Namuslu olmak**

Salur Kazan'ın evinin yağmalandığı destanda, Burla Hatun ile oğlu Uruz arasında geçen şu konuşma, namuslu olma ile ilgili olarak bize bir hayli fikir verecek niteliktedir: Burla Hatun oğluna şöyle seslenir: "Kafirler Kazan oğlu Uruz'u hapisten çıkartın, boğazından urgan ile asın, iki küreğinden çengele asın, kıyma kıyma ak etinden çekin, kara kavurma edip kırk bey kızına iletin, kim ki yedi o değil, kim ki yemedi, o Kazan'ın hatunudur. Çekin döşegimize getirelim, kadeh sunduralım demişler; senin etinden oğlum yiyeyim mi, yoksa pis dinli kafirin döşegine mi gireyim, baban Kazan'ın namusunu lekeleteyim mi, ne yapayım oğul hey!" dedi. Oğlu Uruz der: "Ağzın kurusun ana, dilin çürüsün ana, ana Tanrı hakkı olmamış olsaydı, kalkarak yerimden doğrulaydım, yakan ile boğazımdan tutaydım, kaba ökçem altına ataydım, ak yüzünü kara yere tepeydin, ağzın ile burnundan kan fişkırtaydın, can tatlılığını sana göstereydin, bu nasıl sözdür, sakın ana benim üzerime gelmeyesin, benim için ağlamayasın, bırak beni kadın ana çengele vursunlar, bırak etimden çeksinler kara kavurma etsinler, kırk bey kızının önüne iletinler, onlar bir yediğinde sen iki ye, seni kafirler bilmesinler, bulmasınlar, ta ki pis dinli döşegine varmayasın, kadehini sunmayasın, babam Kazan'ın namusunu lekelemeyesin dedi..." (s. 43)

#### **j- Dost olmak**

Dede Korkut Kitabında her nefer, bütün erlerin kaygısını, bütün erler de her kişinin hukuk ve benliğini korur. Burada dostluk, paylaşma ve diğer-gamlık kendisini gösterir. Ancak düşmanların dostluğuna güvenilmez. Zira, "karı düşman dost olmaz."

Daha önce temas ettiğimiz şu olayda da dost ve arkadaş olanın vefalı ve sadık olması gerektiği mesajı verilmektedir: "Baba Kazan geldi, oğlu Uruz'u bıraktığı yerde bulamadı. Halbuki o esir olmuştu. A beyler, oğlan nereye gitmiş olabilir dedi. Beyler (yalan söyleyerek) der: Oğlan kuş yürekli, kaçıp anasına gitmiştir. Kazan karardı, döndü: Beyler Allah bize bir hayırsız oğul vermiş. Varayım onu anasının yanından alayım, kılıç ile paralayayım. Altı bölük edeyim, altı yolun ayrımında bırakayım, bir daha kimse yaban yerde arkadaş koyup kaçmasın." (s. 105)

#### **k- Aile Ahlakı**

Dede Korkut Kitabında anlatılanlardan, aile ahlakına, sevgisine ve bağlılığına büyük önem verildiğine şahit oluruz. Daha ziyade, tek kadınla evlenilir. Aile dışında aşk hayatı bilinmez. Doğunun bir çok hikâyelerinde ön sırada yer alan şehvetten burada bir iz yoktur. Beyler, karılarına karşı saygılı ve çok kibardırlar; onların fikirlerine ve duygularına önem verirler. Analar ve çocuklar aile reisi olan babaya, sonuna kadar itaat ederler. Aile düzeni çok sağlamdır. Kadınların hepsi uzun boylu, sağlam yapılı ve ırz ehlidirler. Onlarda kötülük yoktur. Başkasının namusuna yan bakılmaz. Karı koca birbirlerine ölünceye kadar sadık kalırlar. Anne, baba, kardeş sevgisi aşktan bile üstündür.

Sözkonusu kitapta kahramanlar ve kızlar, birbirlerini arayıp-bularak evlenirler. Ve yiğitlikte de birbirlerinden geri kalmazlar. Bu kızlar delikanlılar gibi at süren, silah kullanan, vurup-yikan yiğitlerdir. Çoğu zaman yiğit, sevdiği kızı savaş meydanında, vuruşup-güreşip, imtihandan geçirdikten sonra alır. Kız da böyle bir imtihandan sonra erkeğini seçip ere gider. Beyrek'le Banu Çiçek'in, Kan Turalı ile Selcen Hatun'un aşkı böyle bir münasebetle ilgilidir.

İşte bu saf, temiz karşılıklı muhabbet ve müşterek münasebetler esasına göre kurulmuş ailede sağlam bir yakınlık vardır. Kadın, erinin en sadık **dostu**, genişlikte ve darlıkta **yoldaşı** ve dert ortağıdır.<sup>14</sup> O, eri için tatlı canını esirgemeyen, gönül mülkünü şahlandıran bir varlıktır. Deli Dumrul'da bile bu sarsılmaz aile hayatının güzel manzarasının şahidi oluruz:

Allah ile aralarındaki şarta göre, kendi canı yerine başka bir can bulunmakla kurtulacağı vaad edilen Deli Dumrul, önce babası ve anasının yanına gider, "dünya şirin, can aziz, canıma kıyamam, belli bil" diyerek ana ve babası onu reddederler. O, çaresiz kalarak vedalaşmak için iki oğlunun anası olan kadının yanına gelir. Durumu ona nakledip, çocuklarını öper, helalleşmek ister. Bunu duyan Hatun'un son derece ulvi bir **sadakat** ve büyük **muhabbet** hissiyle, emsalsiz **vefa** örneği göstererek "benim canım senin canına kurban olsun!" der.

Hatunun bu fedakarlığı karşısında Deli Dumrul da kayıtsız kalmamaktadır. Onun uğrunda şirin canını esirgemeyen sadakatli kadınına kıymamakta, onu, öz canı kadar aziz tutup, Allah'a yalvararak; "Alırsan ikimizin canını birden al, koyarsan ikimizin canını birlikte koy" (s. 132) demektedir.

Del Dumrul ile kadının birbirine olan bu ideal aile bağının **sadelik**, **mertlik** ve **karşılıklı sevgi** uğrunda **fedakârlığı** karşısında Allah, onların her ikisine 140 yıl ilave ömür verir, böylelikle saf ve samimi aile muhabbeti gerçek manada ölüme galip gelir. (s. 121-132)

Eşe karşı **tatlı dilli** olunur ve ona iltifatta bulunulur. Örneğin, Dirse Han evine gelip, çağırıp hatununa şöyle söyler:

Beri gel başımın bahtı, evimin tahtı  
Evden çıkıp yürüyünce selvi boylum  
Topuğumda sarmaşınca kara saçlım  
Kurulu yaya benzer çatma kaşlım  
Çift badem sığmayan dar ağızlım  
Kavunum, yemişim, düğleğim.. (s. 10)

Dirse Han'ın Hatunu da eşine şu iltifat dolu sevgi sözcüklerini söyler:

Beri gel başımın bahtı, evimin tahtı  
Han babamın güveysi  
Kadın anamın sevgisi  
Babamın, anamın verdiği

<sup>14</sup> Bkz. Cemşidov, *Kitâb-ı Dede Korkud*, s. 87-89.

Göz açıp da gördüğüm, gönül verip sevdiğim.<sup>15</sup>

Şu beyitlerde de kocaya yaklaşım, koca sevgisi ve ona karşı gösterilen vefa ve feragat işlenmektedir:

Göz açıp da gördüğüm

Gönül verip sevdiğim

Koç yiğidim, şah yiğidim

Bir yastıkta baş koyup emiştğim..

Senden sonra ben neylerim

Yaylar olsam benim mezarım olsun

Soğuk soğuk sularımı içer olsam benim kanım olsun

Altın akçeni harcar olsam benim kefenim olsun..

Senden sonra bir yiğidi

Sevip varsam, beraber yatsam

Alaca yılan olup beni soksun..

Arş şahit olsun, sekizinci kat gök şahit olsun

Yer şahit olsun, gök şahit olsun

Kadir Mevlam şahit olsun

Benim canım senin canına kurban olsun. (s. 131)

Altın tahtımın sahibi beyim yiğit,

Göz açıp da gördüğüm

Gönül verip sevdiğim.. (s. 187)

Selcen Hatun'un şu mısralarında da ailede eşlerin birbirine vefası ve sadakati işlenir:

Alaca yorgan içinde seninle sarmaşmadım

Tatlı damak tutarak emişmedim

Al duvağımın altından söyleşmedik.

Tez sevdiğin, tez usandın kavat oğlu kavat

Kadir Allah bilir ben sana munisim, yârim, kıyma bana. (s. 156)

Şu cümlelerde de aile içi paylaşma ve fedakârlık işlenmektedir:

"Bir gece Begil yatağında acı acı inledi, ah etti. Hatunu ona:

Bey yiğidim kalabalık düşman gelse dönmezdim, kalçana ok saplansa inlemezdim, insan koynunda yatan helallisine sırrımı söylemez mi olur, nedir halin ? dedi." (s. 190)

### **ka- Kadın**

Kadının erkeğin güvenliği uğrunda fedakarlık göstermesi aslında Dede Korkut boylarının hepsine has olan bir hususiyettir. Bu özellikler Burla Hatun, Selcen Hatun, Dirse Hanım hanımı gibi kadın şahsiyetlerde kendini gösterir. Kan Turah, büyük mücadeleler sonucunda eş olarak aldığı Trabzon Tekfurunun kızı Selcen Hatun şöyle der:

Övünmeklik kadınlara bühtandır.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Dede Korkut Kitabı, s. 18. Aynı iltifat dolu sevgi sözcüklerini, Uzun Burla Hatun da, eşi Kazan'a söylediklerini görürüz. (s. 105-106)

<sup>16</sup> Bir başka yerde de şöyle geçer: "Övünmekle kadın, erkek olmaz." (Dede Korkut Kitabı, s. 156)

Dede Korkut Kitabının başında dört bayan eş tipi tanıtılır: (Karılar dört tür olur)

1. *Evin dayanağı*: Misafirperver, fedakâr olup, övgüye değer kadın tipidir.<sup>17</sup>
2. *Solduran sop*: Boğazına oldukça düşkün tip. Yiyip içmesine rağmen şükürsüz, sitemkâr ve sızlanan kadın tipi. Yergiyi hak eden kadın tipidir.<sup>18</sup>
3. *Dolduran top*: Gezip tozan, dağınık ve sorumsuz kadın. Bu da istenmeyen kadın tipidir.<sup>19</sup>
4. *Bayağı kadın*: Mazeret üreten, itaatsiz ve lakayt tutum sergileyen kadın tipidir. Bu da sakınılması gereken eş tiplerindedir.<sup>20</sup>

Dede Korkut'da kadınlar olayların en faal ve önde gelen kuvvetlerindedir. Burla Hatun, Banu Çiçek, Selcen Hatun vs. kitapta, tanınmış kahramanlar arasında bulunurlar. Eserde yer alan kadınlar, genel konumları, analık şerefi, saf muhabbetleri, aile namusuna düşkünlükleri, fedakarlıkları savaçlıkları, vb. gibi özellikleriyle tanıtılırlar.

Salur Kazan'ın evinin yağmalandığı destanda, düşman tarafından esir edilmiş Burla Hatun'un, aile namusu uğrunda, kadınlık şerefi yolunda en ağır azapları çektiğine, dayanılmaz ıstıraplar yaşadığına şahit oluruz. (s. 41-43) Segrek'in eşinin şu mısrasında da, bir namus hassasiyeti gösterilmektedir:

Erkek sineği üzerime kondurmayayım. (s. 207)

#### kb- Anne

Kadın-ana destanda çok büyük bir gururla tasvir edilir. Ana hakkı, Allah hakkıyla beraber tutulur (s. 42) ve ana Tanrı derecesine yükselip mukaddesleştirilir. Bu, ananın Oğuz toplumunda yüksek şerefli bir yer tuttuğunu gösterir. Buradaki kadınlar aile şerefi, kadınlık namusu ve temiz sevgi uğrunda tevekkülleri, sebatları ile bu mevkie layık olduklarını gösterirler.<sup>21</sup> Bunu her şeyden önce Burla Hatun'un kişiliğinde açıkça görmek mümkündür.

<sup>17</sup> Dede Korkut bu tür kadınları şöyle anlatır: "Kırdan, yabandan eve bir misafir gelse, kocası evde olmasa, o onu yedirir içirir, ağırılar, azizler gönderir. O Aysel, Fatma soyundandır hanım. Onun bebekleri yetişsin, ocağına bunun gibi kadın gelsin." (*Dede Korkut Kitabı*, s. 5)

<sup>18</sup> Bu tip kadın da şöyle vasfedilir: Sabahleyin yerinden kalkar, elini yüzünü yıkamadan dokuz bazlama ile bir külek yoğurt ekler, doyuncaya kadar tıka başa yer, elini böğürüne koyar der: Bu evi harap olası kocaya varalıdan beri daha karnım doymadı yüzüm gülmedi, ayağım pabuç yüzüm yağmak görmedi der ah n'olaydı bu öleydi birine daha varaydım, umduğumdan daha iyi olaydı. Onun gibisinin hanım bebekleri yetişmesin, ocağına bunun gibi gelmesin. (s. 5)

<sup>19</sup> Bu kadın tipi şöyle tanıtılır: "Dürtükleyince yerinden kalktı, elini yüzünü yıkamadan obanın o ucundan bu ucuna, bu ucundan o ucuna çarpıştı, dedikodu yaptı, öğleye kadar gezdi; öğleden sonra evine geldi, gördü ki hırsız köpek, büyük dana evini birbirine katmış, tavuk kümesine, sığır damına dönmüş, komşularına seslenir ki: Kız Zeliha, Zübeyde, Ürüveyde, Çankız, Çanaşa, Aynamelek, Kutlumelek, ölmeye yitmeye gitmemiştim, yatacak yerim gene bu harap olası idi; n'olaydı biraz benim evime baksaydınız; komşu hakkı Tanrı hakkı diye söyler. Bunun gibisinin, hanım, bebekleri yetişmesin. Ocağına bunun gibi kadın gelmesin. (s. 6)

<sup>20</sup> "Uzak kırdan, yabandan bir edepli misafir gelse, kocası evde olsa, ona dese ki: kalk ekmek getir yiyelim, bu da yesin dese kadın der: neyleyim, bu yıkılacak evde un yok, elek yok, deve değirmeninden gelmedi der; ne gelirse benim kalçama gelsin diye elini arkasına vurur, yönünü öteye, kalçasını kocasına döndürür; bir söylersen birisini koymaz, kocanın sözünü kulağına koymaz. O Nuh peygamberin eşi asıldır. Ondan da sizi hanım, Allah saklasın. Ocağına bunun gibi kadın gelmesin." (s. 6)

<sup>21</sup> Cemşidov, *Kitab-ı Dede Korkud*, s. 71.



Trabzon tekfurunun kızı Selcen Hatun ile evlenmeyi hak eden Kan Turalı'nın şu cümleleri anna-babaya sevgi, saygı ve bağlılık konusunda bir hayli fikir verici niteliktedir: "Kırk yerde otağ diktirdi. Kırk yerde kızıl alaca gelin odası diktirdi. Kan Turalı ile kızı getirip gelin odasına koydular. Ozan geldi, coşturucu havalar çaldı. Oğuz Yiğidi'nin yüreği kabardı. Kılıcını çıkardı yere çaldı, kertti, dedi ki: Yer gibi kertileyim, toprak gibi savrulayım, kılıcıma doğranayım, okuma saplanayım, oğlum doğmasın, doğarsa on güne varmasın, bey babamın, kadın anamın yüzünü görmeden bu gelin odasına girersem dedi." (s. 148, 149)

Düşmanla yüzleştğinde Kazan Han kan dökmek istememekte, komşuları ile sulh içinde yaşamak istemektedir. Kan dökmek adına anasını ve oğlunu esir eden Şöklî Melik'in yanına gelip, bütün götürdüğü mallarını değil ancak anasını almayı talep eder. (s. 45-46) Bir başka ifade ile kan dökmek adına bütün ailesinden ve gelirinden vazgeçmeye razı olur. Aslında Kazan, dövüşten, vuruşmadan asla korkmamaktadır. Onun bu tavrı, bir taraftan anaya olan son derece yüce bir ilişkiyi, diğer taraftan da onun insani ve İslami değerlere bağlılığını yansıtır.

Boğaç Han annesine şöyle seslenir:

Beri gel ak sütünü emdiğim kadını ana!

Ak bürçekli izzetli canım ana,

Akanlardan sularına beddua etme

Bitenlerden otlarına beddua etme. (s. 21)

Ayrıca, annenin aile eğitimi ve ahlakında önemli bir yerinin olduğunu görmekteyiz. Kız anadan görmeyince öğüt almaz, oğul atadan görmeyince sofraya çekmez.

Ana, evladın hem terbiyecisi, koruyucusudur; hem de onu ölümün elinden kurtaran şefkatli bir tabiptir. Birinci hikayede bedbahtların tahriki ile av yerinde ölümcül bir şekilde yaralanıp kalmış Boğaç'ı, dağ çiçeği ile ana sütü kurtarır. (s. 20) Burada yüksek bir benzetme vardır. Ananın büyüklüğü azametli dağlara, ana sütü ise taze dağ çiçeğinin temizliğine teşbih edilir.<sup>22</sup>

#### kc- Kardeşlik

Dede Korkut Kitabında Uşun Kocaoğlu Segrek Destanında, Segrek, abisi Eğrek'i kurtarmak için zifafa girmeyi terk ederek, büyük bir aile dayanışması, feragati ve kardeşlik örneği sergilemektedir. (s. 201 vd.) Onun şu mısraları, kardeşliğin önemini belirtir niteliktedir:

Kardeşli yiğitler kalkar kopar olur,

Kardeşsiz zavallı yiğit ensesine yumruk dokunsa

Ağlayarak dört yanına bakar olur.

Ela gözden acı yaşımı döker olur. (s. 205)

#### l- /Siyaset Ahlakı

Dede Korkut Kitabında ferd, aile ve toplum ahlakı ile ilgili malzeme ve mesajlar bulmaktayız. Bireyler arası sevgi, yardımlaşma ve dayanışma; toprakları düşmana karşı savunma, birliği koruma, Han'a itaat bunlardan bazılarıdır. Örneğin, Begil'e Hatun şöyle der:

<sup>22</sup> Cemşidov, a.g.e, s. 85.

Yiğidim, bey yiğidim. Padişahlar Allah'ın (yeryüzünde) gölgesidir; padişahına karşı asi olanın işi rast gelmez. (s. 188)

Kazan Han üç yılda bir evini bütün varını-devletini halka paylaştırır, sadece eşinin elinden tutup evinden çıkar, kalan malını Oğuzlar kapar ve paylaşırlardı. Kazan'ın bu hareketi, sosyal adalet ve hayırseverlik açısından, liderle halkının ilişkileri açısından önemlidir. Kazan'ın kahraman olarak yığıdığı, topladığı mallar kendi tekelinde değil halka açıktır yani ammenindir, halkındır.

Düşmanla yüzleştğinde Kazan Han kan dökmek istememekte, komşuları ile sulh içinde yaşamak istemektedir. Kan dökmek adına anasını ve oğlunu esir eden Şöküllü Melik'in yanına gelip, bütün götürdüğü mallarını değil ancak anasını almayı talep eder. Bir başka ifade ile kan dökmek, düzeni korumak adına bütün ailesinden ve gelirinden vazgeçmeye razı olur. Son destanında, Kazan'ın, İç Oğuz'a asi olan, onun birliğini bozmaya çalışan öz dayısı Aruz Koca'yı öldürmesi, netice itibarıyla, yine düzeni sağlamak, Oğuzun bütünlüğünü korumak adına yapılır.

Kazan Bey aynı zamanda temiz ahlaklı, pak yürekli bir erdir, aile reisidir, yöneticidir. O, Oğuz'un en büyük kahramanı, en cefakâr lideri olmakla beraber yüksek insani vasıflara sahip büyük bir şahsiyettir. Kazan faaliyetlerinde adaletli, dirayetli, vatanperver bir kişilik olarak akılda kalır.<sup>23</sup>

### III. SONUÇ

Kimlik tartışmalarının yapıldığı ülkemizde, yeni nesillere, öz değerlerimizi ve milli kültürümüzü, İslami edep ve edebiyatımızı sevdiren benimsetmek için *Dede Korkut Kitabı*nda anlatılanlar ve ondaki kahramanlar çok güzel birer örnek oluşturmaktadır.

Söz konusu destanlarda önemli mesajlar verilmektedir. Ahlak açısından baktığımızda

- Ahlak ve maneviyatın önemi,
- Ahlakın dini temelleri,
- Dünya malı ve hırsı, kibir, yalan ve iftira gibi olumsuz ahlaki vasıfların kötülüğü ve bunlardan kurtulma,
- Doğruluk, vefa, alçakgönüllülük, iyilik, erlik, misafirperverlik, çalışkanlık, yiğitlik ve namusluluk gibi olumlu, güzel ahlaki vasıfların güzelliği ve onlarla vasıflanma,
- Kadının, annenin, babanın ailedeki yeri ve önemi,
- Yöneten ve yönetilen arasında sevgi, saygı, hakça paylaşma, adalet ve istişare temalarının işlendiği siyaset ahlakı .... ile ilgili önemli mesajlar almaktayız.

Osmanlı kültüründe Dede Korkut Kitabı bir mesele değildi. Zaten her toplulukta böyle bir dede vardı. Bugün o dedeler öldü veya öldürüldü. Toplum da kendi değerlerine sahip olamaz hale geldi. Aslında, halkla bütünleşen eserlerimize bakıldığında, Dede Korkut'un yaşadığı söylenebilir. Tarihi piyes ve romanlarla Küçük Ağa ve Devlet Ana gibi eserlerin üslubunda Dede Korkut tavrı açıkça görülür.<sup>24</sup> Kendi kültür şartları

<sup>23</sup> Cemsîdov, *Dede Korkud*, s.71.

<sup>24</sup> Mıyasoğlu, *Dede Korkut Kitabı*, s. 20.

içinde teşekkür eden Battal Gazi, Malkoçoğlu, Köroğlu gibi Türk filmi ve arabesk sözlerinin ifade ettiği yaklaşım tarzını, daha saf ve bozulmamış şekli ile, en çok Dede Korkut Kitabında bulabiliriz. Bu açıdan Türk Filmleriyle bir karşılaştırmada bulunacak olursak;

**Beyrek** gibi sevdiğine yıllarca uzak kalan,  
**Kan Turalı** gibi yiğit kadın arayan,  
**Deli Dumrul** gibi olağanüstü güçlere kafa tutmaya yeltenen,  
**Kazan Bey** gibi iplerini parçalayan,  
**Boğaç Han** gibi çocuk yaşta büyük işler başaran,  
**Banı Çiçek** gibi sevdiği için yıllarca bekleyen,  
**Selcen Hatun** gibi kocası için kendi milleti ile savaşa tutuşan,  
**Barla Hatun** gibi namus için canını vermeye hazır olan,  
**Uruz ve Emen** gibi babası-atası yolunda canını tehlikeye atan,  
**Seğrek** gibi kardeş sevgisi için kendisine dünyayı dar eden ...  
çok film ve hikaye kahramanımız vardır.

Çekilen acıları ve yoksullukları, çatışan hayat tarzlarını ve ümitsiz aşkları, hüznüle biten sonları, tedavisi mümkün olmayan hastalıkları, kırsal hayattan kent hayatına geçişin parçalanmışlıklarını tamamen piyasa şartlarında ele alan acılı arabesk kültürü, toplumumuzu yozlaştırmakta ve geleceğini karartmaktadır. Dede Korkut tavrı ile bunlara müdahale etmek, özellikle gençlerimize daha inançlı, ahlaklı, iyimser ve ümitli mücadele tarzlarını benimsetmek gerekmektedir.

Dede Korkut Kitabında, iki şeyi (ahlaki açıdan) yorumlamada zorlandığımızı belirtmek isteriz.

1. Kavat ve kavatoğlu kavat seslenme biçiminin veya sövgü sözcüklerinin sıkça geçmesi

2. Yer yer şarap içiminin ve altın tasta şarap sunmanın geçmesi.

Bu iki hususa, İç Oğuzla Dış Oğuz asi olup Beyrek'in öldüğü destanda kardeş kavgasının ve kanının işlenip, Aruz'un dili ile "benim kanımı koymayasın aların" vasiyetinin yapılması da eklenebilir.<sup>25</sup> Fakat bu son destana, toplum düzenini bozmama, birliğe hâle getirmeme; haksızlığa ve ahlaksızlığa karşı mücadele etme mesajlarının verildiği bir destan gözüyle bakmamız da mümkündür.

Tebliğimizi Dede Korkut'un, her destanın sonunda hemen hemen aynen tekrarlanan; şu **dua** cümleleri ile bitirmek istiyoruz:

Karlı kara dağların yıkılmasın, gölgeli büyük ağacın kesilmesin, taşkın akan güzel suyun kurumasın, Kadir Mevlam seni namerde muhtaç etmesin; koşar iken ak boz atın sendelemesin, vuruşunda kara çelik öz kılıncın çeltilmesin, dürtüşürken alaca mızrağın ufanmasın, ak sakallı babanın yeri cennet olsun, ak bürçekli ananın yeri cennet olsun, âhir sonu arı imandan ayırmasın, amin diyenler Allah'ın cemalini görsün, ak alında beş kelime dua kıldık kabul olsun, Allah'ın verdiği ümidin kesilmesin; derlesin toplasın günahınızı adı güzel Muhammed Mustafa yüzü suyuna bağışlasın hanım heey (âmin).

<sup>25</sup> Nitekim destanın sonunda Kara Göne, Aruz'un başını keserek Beyrek'in kanını dayısında koymazlar, evini talan ederler ve ganimet alırlar. (s. 239-240)

### **The Moral Messages in The Work of *Dede Korkut***

*Dede Korkut* is known as the ancestor, the leader, the miraculous saint of the Turks. And *Dede Korkut* is a work which consists of 12 epic stories and an introduction about the lives of the Muslims around the Northeast Anatolia told with the language of the Oghuz Turks.

In this book, the moral values and Islamic values are interwoven; morality is accepted as an extremely outstanding value. In the work, worldly wealth and desire, haughtiness, lie, slander and anger are introduced as *bad moral qualities*. Beauty, honesty, loyalty, humility, generosity and benevolence, hospitality, banquet and gift, consultation (consulting with intelligent and wise people), being hardworking, heroism, honor, friendship, etc. are reflected as *good moral qualities*.

Also, in the work of *Dede Korkut*, there are rich materials about family morality (the love, devotion, loyalty, self – sacrifice; the places and importance of the wife, the husband, the mother, the father, the brothers and the sisters, education of the family) and political morality

**Key Words:** *Dede Korkut*, The Work of *Dede Korkut*, Morality, Bad Moral Qualities, Good Moral Qualities, Family Morality, Political Morality.

## BİLGİ VE İFADE İÇİN BİR ARAÇ YA DA ENGEL OLARAK SLOGAN

İsmail Latif HACİNEBİOĞLU\*

### Giriş

Günlük hayatımızda oldukça sık kullanılmasına rağmen, sloganın neliği üzerine çokça tartışıldığı söylenemez. Dilin iletişim ve anlama özelliklerini kullanarak zihinlerde yer bulan sloganın nasıl bir işleve sahip olduğu dil ve düşünce arasındaki yakın ilişki takip edilerek bulunabilir. Slogana, kullanımındaki yönü ve hedefi açısından olumlu ya da olumsuz anlamlar yüklenebilmektedir. Mesela yerine göre, 'slogan üretme', 'güçlü slogan', 'iyi slogan' gibi sloganı olumlayan kullanımlar yanında, 'boş slogan', 'slogan atma', 'sloganik konuşma' gibi olumsuz anlamdaki kullanımlar bu farklı yüklemeleri göstermektedir.

Bu çalışma bilgi ve ifade için sloganın nasıl bir araç ya da engel olabileceğini tespit amacını taşımaktadır. Slogan üzerinde değerlendirilmeler yapılırken, bilgi ve ifade açısından mantıksal temellerini irdeleyen teorik bir çerçeve yanında dil ve düşünce ilişkisindeki yeri de ortaya konacaktır. Fakat bu teorik çerçeveden uzaklaşmamak için, sloganların oldukça sık kullanıldığı siyasi, dini, ve ticari birçok alana ait bire bir örnekler verilmeyecektir. Sloganın düşünsel temelleri keşfedilmeye, gerçeklik-doğruluk değeri tesbit edilmeye çalışılırken, bir kavram olarak çerçevesinin çizilmesi, kavramların nasıl sloganlaştığı üzerinde durulacaktır. Daha sonra, düşüncenin yapılandırıldığı temel kabullerin slogan ile ilişkisi incelenip, ön kabullerin zihinsel süreçlerdeki yerine değinilecektir. Sloganın kullanım yönü ve etkisi belirlenirken, onun dinamik yapısının oluşturduğu bilgi ve ifade gücünün, hem bilginin elde edilmesi ve analizi süreçlerinde hem de onun ifadesinde nasıl bir araç ya da engel olabileceği vurgulanacaktır.

### Kavram Olarak Slogan

Kökeni İskoç klanlarının savaşlarda attıkları nâralara dayandırılan 'slogan'<sup>1</sup> kavramı, sözlüklerde daha çok düşünce ve fikirlerin kısa ve rahat hatırlanacak cümle veya söz öbekleri biçiminde kurgulanan, dikkat çekmeye yönelik ifadeler olarak tarif edilmektedir.<sup>2</sup> Sloganın en temel özelliği, rahat söylenmesi, akılda kolay kalması ve seçilen ifadeler ile söz dizinlerinin keskin ve yalın olmasıdır. Bir ifade tarzı olarak slogan, anlamlı kelimeler grubu, cümlecik ya da tam cümleler ile de oluşturulduğundan

\* Yrd. Doç. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı, hacinebioglu@yahoo.com

<sup>1</sup> Webster's Comprehensive Dictionary, Florida 1999; Oxford English Reference Dictionary, Oxford 1996, slogan maddeleri.

<sup>2</sup> Slogan'ı Ali Püsküllüoğlu, *Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995 ve A. Püsküllüoğlu, *Türkçedeki Yabancı Sözcükler Sözlüğü*, Ankara 2001, bir düşünceyi yaymak, bir eylemi desteklemek için ortaya atılan kısa ve çarpıcı söz olarak almış, 'savsöz' eş anlam olarak verilmiştir. TDK sözlüğünde kısa ve çarpıcı propaganda sözü tanımla verilmiştir. *Türkçe Sözlük*, Ankara 1988, slogan maddesi.

seçilen kelimelerin söz ve ses uyumu da sloganın önemli niteliklerinden biridir. Bir fikri, bir iddiayı veya bir fenomeni ilan etmek ve yaymak için sloganı kullananlar, heyecan uyandırma, teşvik etme ve motivasyon oluşturma gibi amaçlar güderler. Bu amaçlara yönelik kullanımlar sadece siyasi ve ticari alanla sınırlı kalmamakta, diğer bilgi ve tecrübe alanlarında da karşımıza çıkmaktadır.

Bir kavramın diğer bir dile taşınmasında veya hedef dildeki karşılığı bulunmaya çalışıldığında anlam ve vurgu değişiklikleri olabilmekte ve terimler anlam kaymalarına uğrayabilmektedir. Türkçe'de çok eski bir kullanıma sahip olmayan slogan kavramının da benzer bir anlam kaymasına uğradığı düşünebilir. Aslen bu kavramı tam olarak ifade eden bir terim dilimizde bulunmamaktadır. Slogan, Arapça sözlüklerde, 'şîâr' ve savaştaki bağırış anlamında 'nidâ' kelimeleri ile karşılanmaktadır.<sup>3</sup> Halbuki Türkçe'de 'İslam şîânı', 'bir şeyi kendine şîâr edinmek' gibi kullanımlar doğrudan slogan kavramını çağrıştırmamaktadır. Bu iki kullanımın da sloganı tam olarak ifade etmediği açıktır. Öyleyse ne Türkçe'de ne de Türkçe'ye geçen diğer terimlerle slogana tam bir karşılık bulunmamaktadır. Sloganda açıkça karşımıza çıkan problemlili bu durum bir kez daha şunu ortaya koymaktadır ki düşünce ve bunun iletilmesinde vasıta olarak kullanılan kelimeler ve onlarla ilgili zihnimizde beliren resimler ve imajlar, dildeki kullanımları ile şekillenmekte ve belirlenmektedir.<sup>4</sup>

Genel olarak, düşünce açısından kelime ve cümlelerin zihnimizde bıraktığı iz kadar, üzerine kurulduğu ontolojik temelleri de fark etmek gerekmektedir. Slogan, bu ontolojik temelden uzaklaştıkça gerçeği ifade etme gücünü kaybedecektir. Dilin gücünün ve maharetlerinin sergilendiği 'retorik' alanında slogan, mantık açısından, doğruluk, tutarlılık ve geçerlilik değerleri ölçülebilecek bir temele oturtulmalıdır. Bu temelden uzaklaştıkça sloganın gerçekliği ifadesi giderek zayıflayacaktır. Bundan dolayı olsa gerek Platon, Sokrates'in sıkı akıl yürütmelerine dayanan 'diyalog' yöntemini, göz boyama ve göreceliği ön planda tuttuğunu düşündüğü Sofist retorığının karşısına koymuştur.<sup>5</sup> Çünkü retorik sloganvari ifadelerin örgüsüne dönüşebilir. Bunun en temel ögesini de düşüncenin üzerine oturduğu kavramlar oluşturmaktadır. O halde sloganın kavramlaşmasından önce kavramların sloganlaşmamasına dikkat edilmesi gerekmektedir.

### **Slogan Olarak Kavram**

Sözlü veya yazılı ifadelerin amacı; tasavvurları, duygu ve düşünceleri anlamlı olarak aktarabilmektir. Bu ifadeler oluşturulurken hem dil ve mantık kurallarına hem de gerçekliğe uyma zorunluluğu bulunmaktadır. Bunların ihlali bilgi ve akıl doğrularının gözardı edilmesidir ki bu kavramların sloganlaşmasında karşımıza çıkan ilk adımdır. Düşünceler arasındaki bağlantılar her zaman bir değerlendirmeye ve muhakemeye (*reasoning-justification*) alınmamış olabileceğinden<sup>6</sup> mantıksal doğruluk açısından

<sup>3</sup> *Oxford English-Arabic Dictionary*, Oxford 1995, *Mu'cem-ul Vasit*, İstanbul 1989. Ayrıca modern Arapça'da 'atlaka hütefaat' slogan atmak anlamında kullanılmaktadır.

<sup>4</sup> W.H. Brenner, *Logic and Philosophy*, London 1993, s. 133.

<sup>5</sup> Bakınız: Platon, *Georgias ya da Retorik Üzerine*, Çeviren: M.Rifat ve S. Rifat, İstanbul 1999.

<sup>6</sup> Samuel Guttenplan, *The Languages of Logic*, Oxford 1986, s. 5.

düşüncelerimizin ve ifadelerimizin epistemolojik olarak temellerinin bilinmesi ve savunulabilir olması gerekmektedir. Bu tür bağlantıları görmeden, mevcut kabuller ve yargılar üzerinde sistematik bir değerlendirmeye gitmeden sadece sonuç hükmüne ulaşmak ve bunu ifadeye dökmek, düşünce açısından bir eksiklik ve zaafiyet olacaktır. İşte sloganlardaki potansiyel tehlikelerden en önemlisi de budur.

Burada işaret edilen potansiyel tehlike bir tercihten çok sloganın yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü slogan doğası gereği birçok sözün anlatmak istediğini çarpıcı, kısa ve öz ifade ile anlatmak zorundadır. Bunun yanında bazen doğruluğu üzerinde tartışmaya bile gerek görülmeyen bilgiler, bazen üzerinde derin anlamların ve düşüncelerin izlerini taşıyan ifadeler, bazen de bunun tam aksine çok daha yüzeysel basit veya sade anlatımları taşıyan ifadeler slogan olarak kullanılabilir. Öyleyse sloganın gücünü içinde yer aldığı düşüncenin değeri, bilginin doğruluğu ve ifadenin derinliği belirleyecektir. Bu noktada kullanılacak bir sloganın ve slogana temel olacak bir kavramın zihinde ne kadar işlenmiş ve ne denli üzerinde düşünülmüş olduğu önem kazanacaktır. Sloganın kendisini üreten düşünce ile bağının zayıf olması ya da zaman içerisinde bu bağlantının zayıflayarak kopması ciddi bir problem olarak düşünülmelidir. Bu aynı zamanda kavramın doğru kullanılmamasının da bir sonucudur.

Kavramların zamanla aşınması, dönüşmesi hatta anlamsızlaşması dilin kullanım sürecinde her zaman olabilecek doğal bir durumdur. Fakat kavramın geçirdiği bu süreç bazen düşüncenin mantıksal değeri açısından bir talihsizlik olarak karşımıza çıkmakta ve kavramlar sloganlaşmaktadır. Böylece ayrıntılı açıklamalar olmaksızın anlaşılamayacak bir cümle veya söze indirgenmemesi gereken birçok fikir ve düşünce, adeta kolu kanadı kırılarak bir slogan olarak karşımıza çıkabilmektedir. Bundan dolayı sloganda kullanılan kavramsallaştırmanın, kaynağı ve doğruluk değeri açısından değerlendirilmesi gerekmektedir.

### ***Bir Kabul Olarak Slogan***

Sloganın diğer cümle ve ifadelerden farklılaşan en önemli özelliklerinden biri de az kelime ile çok şey anlatmaya çalışılırken, çarpıcı vurguları ile zihinlerde birçok öğeyi canlandırmaya çalışmasıdır. Dilin özellikleri ve dili kullananların ortak kabulleri bu canlılığı devam ettirir. Bu yolla pek çok ifade slogana dönüşebilir ve kullanılmaya başlayabilir. Dilde özlü ifade etmek olumlu hatta sanat olarak kabul edilmekle birlikte, her özlü sözün slogan olduğunu söyleyemeyiz. Herhangi bir ifade, dildeki kullanımı ve zihinde yalın olarak yankı bulması açısından kolayca yaygınlaşabilir bir özelliğe sahip olduğunda, slogan olma sürecine girmeye başlamıştır diyebiliriz. Geri kalanını sloganın üretildiği ortam, zaman ve kullanımı belirleyecektir.

Sloganda, düşünce ve fikirler özleri itibarıyla kısa ve çarpıcı sözler içinde adeta kodlanarak, paketlenerek bir araya toplanırken, düşünce ve bilgi köklerinden uzaklaşma riski ile karşı karşıya kalır. Zaten slogandaki kolay ifade edilebilirlik anlamında çabukluk ve çarpıcılık bu açıdan doğru düşünce karşısında bir tehdide dönüşebilir. İçerik olarak doğru kabul edilen argümanın temel öncüllerini atlayarak, sonucu ve hükmünü bildiren ifadelerde, mantık-duygu ilişkisi mantıksal argüman aleyhine rahatlıkla bozulabilecektir. Gerçeklik, doğruluk ve tutarlılık problemleri göz önüne

alındığında sloganlar zaman zaman bu ölçülere uymayan, içi boşaltılmış ifadelere dönüşebilmektedir.

Sloganda daha çok mesajın verilmesi önemsendiğinden, mantıksal sürecin ortaya konması ve vurgulanması yerine, sonucun muhataplar tarafından kolayca kabul edilmesi beklenir. Bununla birlikte, insanların kısa, özlü ve hissi vurgusu ağır olan bu çarpıcı sözlerindeki ifadeyi doğru olarak kabullenmesi hedeflenirken, iddia edilen şey üzerinde derinlemesine bir tefekkür ve tartışmaya fırsat kalmamaktadır. Buradaki hissi vurgu daha çok, doğruluğu üzerinde kendisine bağlanılmış kabulleri ve yargıları ifade etmektedir. Bundan, his ve duyguların tek başına akıl karşısında olumsuzlanması sonucu da çıkarılmamalıdır. Slogan, bilgi ve kabullere dayansa bile oluşum ve kullanım süreçleri içerisinde duygu ve heyecan baskın hale gelebilmektedir. Mantıksal değerlendirme ise 'bağırıştan' çok 'bağımlıan cümle' ile ilgilidir.<sup>7</sup> Bu yönüyle slogan, ifadenin yapısından çok, onu söyleyenin amaç ve kullanımı ile ilgilidir. Bu nokta her özlü veya kısa ifadenin slogan olmadığını göstermektedir. İletişimde yanlış olan her cümle doğru olan kadar kabul görme şansına sahip olabilir. Sloganlar doğrunun da yanlışın da kabul görme şansını artırmaktadır, yani kabullenilmelerini kolaylaştırmaktadır. Ama bundan daha önemlisi ise ifadelerin dayandığı düşüncenin mantıksal temellerini sağlıklı oluşturmak ve değerlendirmektir. Öyleyse, her argüman, iddia ve önerme için yapılması gereken doğruluk ve geçerlilik denetimleri sloganlar için hayati öneme sahiptir. Bu husus her türlü kabul üzerinde etkilidir.

Temel düşüncelere ait kabuller dilde ifade edilen hemen her cümleyi etkisi altına alır. Cümlenin içindeki kavramlar, iddialar ve bağlı olduğu bilgi alanlarının her biri için o bilginin ve ifadenin doğruluk değeri, lafız ve içeriği açısından hesabı verilebilmelidir. Bu hesap verme neyi, niçin söylediğini bilmek ve nasıl söylendiğini kontrol etmekle mümkün olacaktır. Sloganın hangi kabuller üzerine kurulu olduğu, onun ifade tarzına da etki eder. Kullananlar ve muhataplar açısından sloganın ifadeleri, kabullerin nasıl anlaşıldığının en açık örneği olacaktır. Öyleyse, slogan ile dayandığı kabuller arasındaki ilişki her defasında gözden geçirilmeli, ve doğru bir sloganın dayandığı kabulü ifade eden anlam ile bağlantısı sürekli olmalıdır.

Slogan, sübjektif bir retorik içinde kullanılıyorsa ortaya konan iddianın kabulünü kolaylaştırmak için belli bir manipülasyon oluşturur. Bu anlamda retorik bir yönden ifade tarzları ile ilgilenirken, bir yönden de -kabulleri denetlemekten çok- konuşanın kabiliyetini incelemek ister. Çünkü, etkin bir sloganda aynı zamanda rasyonel bağın kopmamasına özen göstermek gerekmektedir. İkna etmek veya ikna olmak, ele alınan konunun doğruluğundan ziyade sonuçlar açısından kişi tarafından daha çok 'tercih edilip edilmemesi ile ilgilidir. Bazı sloganların insanlar üzerinde farklı etkileri bunun bir yansımasıdır. Buna bir açıdan, kabuller ve kabullerin ifadesi ile sloganların oluşması arasında dinamik bir ilişki olarak bakılabilir. Çünkü kabuller, teori veya iddia olarak, argüman haline gelmiş, doğru olduğu düşünülen, kabul edilen 'inanç'ın bir

<sup>7</sup> Paul Tomassi, *How to Think Logically: A Beginner's Guide to Formal Logic*, London 1999, s. 2.



unsurudur.<sup>8</sup> Slogan, aynen diğer tüm iddia, önerme veya çıkarımlar gibi geçerlilik ve tutarlılık değerine sahiptir. İfadedeki gücü ve keskinliğinden dolayı da doğruluk değerinin değiştiğini düşünmek için, sloganın dil ve düşünce içinde kendine ait ayrıcalıklı bir dayanağı ve desteği yoktur. Özellikle sloganın lafızlarında ve içeriğinde problemler varsa, yani mantık yanlışlıkları içeriyorsa bunların düzeltilmesi oldukça önemlidir.<sup>9</sup>

Genel olarak kabullere etki eden sınırları ve kaynağı bazan belirginleşmemiş ön kabuller de hayatı tanıma ve anlamlandırmada oldukça önemli yer alırlar. Bir çocuğun hayatı ilk tanıma, anlamlandırma ve adlandırması ile başlayan süreç aslında onun hayatı boyunca sürüp gider. Sahip olunan ilk ön kabuller fizik-metafizik varlık alanlarında farkına varılmaya başlanan şeyleri anlamaya başlamayı beraberinde getirir. Ön kabullerin dayanakları ister *a priori* (deneyimden bağımsız) olsun ister *a posteriori* (deneyimle elde edilen) olsun bunlar insanların kanaatlerinin ve fiillerinin üzerinde oldukça önemli yer tutarlar. Ön kabuller, belki bir anlamda insan zihninde ve dilinde henüz ifade edilmemiş kabul kalıplarıdır. Bu manada, birer kalıp olarak kullanılan sloganlar ön kabullerin de bir çeşit ifade formu olarak görülebilir. Çünkü düşünce süreçleri itibarıyla, ortaya konan kesin, net, yalın 'düşünce kalıpları', yani bir anlamda çerçevesi çizilmiş düşünceler diğer kabullere temel olabilmektedir. Düşüncenin bu tür kaynağı karmaşık gözükse de bir veya birkaç cümle, söz öbeği ile ifade edilmek istendiğinde karşımıza çıkan şey, sloganın temelini oluşturan kısa ifade etme biçimine oldukça benzemektedir. Yine slogan açısından bu temelin düşüncedeki yerinin doğru tesbit edilmesi gerekir ki ve sloganın bağlı olduğu düşünsel süreçler anlaşılabilir olarak sağlıklı yorumlara ulaşılabilir.

### **Sloganın Düşünsel Temeli**

Slogan, bir yönden zihinsel çözümlenmeleri yeteri kadar yapılmamış ama belli zihinsel kodlamaları da vurgulamaya çalışan ifadeler olarak kullanıldığında, bağlı olduğu bilgi alanı ile ilgisi kolayca kopabilmekte ya da unutulabilmektedir. Böylece elde kalan ifade, düşünme süreçlerine girmeden doğrudan sonuca odaklanmayı önerir bir hale gelivermektedir. İşte tam bu noktada slogan ya olumlu yönde, bir bilgi ve düşünce sonucu oluşan net ve kısa ifade olduğu ya da buna karşılık, olumsuz yönde kökü ve özünün tutarlı bilgi bağlantıları olmayan, bilgi değerlendirme süreçlerinden geçmemiş veya bu bağlantı kopmuş ifadeler olarak karşımıza çıkabilmektedir. Zira birincisinde, bilgi aynen etkili şiirler gibi öğrenme ve aktarma sürecinde son derece etkin bir rol oynayabilirken, diğerinde düşünce önünde engel olmaktadır.

<sup>8</sup> Zaman zaman karıştırılan, birbiri yerine kullanılan inanç (*faith*), iman (*belief*), yargı (*judgement*), sanılar ve kabuller (*doxa*) gibi kavramlar genel kullanımları ile beraber, aslında düşünceyi ve ona bağlı dil kullanımını şekillendirdiği gibi aynı zamanda bunları kişinin mevcut düşüncelerinin de oluşturduğu göz önüne alındığında oldukça karmaşık bir yapıyı içerir. Doğruluk değerinin dil tarafından ifadesi üzerine tartışmalar Mantıksal Pozitivizm ve Viyana Ekolü etkisiyle gerçeklik ve doğru düşünce üzerinde yoğunlaşmıştır. Bak.: H. Johann Glock, *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, Cambridge 2003.

<sup>9</sup> Bakınız: İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, İstanbul 1993, özellikle biçim ve içerik yanlışları gibi birçok mantık yanlışına düşülen sloganları oluşturan ifadeler, tüm diğer ifade tarzları gibi bu tür zaafılardan arındırılmalıdır.

Bir argüman veya iddianın doğruluk değerini belirleyebilmek için ifadesinin köklerinin takip edilebilir olması gerekir. Düşünce, bilgilerin belli bir kurgulama ve analiz sürecinden geçirilmesini gerektirir. İfadelerin, mantıksal tutarlılık ve geçerlilik takibi yapılırken mantıksal örgüye ait hususlar göz önüne alınmalıdır. Mesela kullanılan kavramlar açık ve seçik olmalıdır. Olgularda kapalılık bulunmamalı, bütün olgular açıkça tanımlanabilir olmalıdır.<sup>10</sup> Ayrıca, mahiyet ve gerçeklik ilişkisi görülebilir olmalıdır, kategorik ayrımlara dikkat edilmelidir. Bunun yanında, zorunlu olarak 'akıl ilkeleri'nden vazgeçmemek, akıl yürütme kurallarına sadık kalmak gerektiği zaten bilinmektedir. Aynı zamanda dile ait yapıların bağlı olduğu kurallara uygunluğunun bilinmesi zorunluluğu da göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla ifadeler düşünce alanı belli, bağlantıları kurulu, belli ve belirgin cümleler olarak bilgi değeri ölçülebilir olmalıdır. Sloganların zaman içinde ya temel aldığı öncüllerin unutulması, ya bilerek yok sayılması, ya da kasıtlı, -olarak bir ideoloji ya da inanca hizmet edecek tarafgirlikle- kullanılması 'sloganın içinin boşalması'nı sağlayan bir özellik olarak karşımıza çıkar.<sup>11</sup> Bu durumda slogan doğruluk ve gerçeklik açısından artık bir problem oluşturmaktadır.

#### **Sloganın Gerçeklik ve Doğruluk Değeri**

Mantık, gerçeklerin geçerli olarak ortaya konması ve doğru bir akıl yürütmesi yapılması ile ilgilendir. Dil bu açıdan düşünceyi doğrudan etkiler.<sup>12</sup> Bu yüzden, düşüncenin belirginleşmesinin önüne geçecek ve doğruluk değerinin desteklenemeyeceği her türlü ifade tarzından uzak durmak gerekir. Bilgi kaynağındaki doğruluk değerlendirmesi sloganın bilgi değerini ortaya koyacaktır ama bunun aynı zamanda ifadedeki doğrulukla da örtüşmesi lazımdır. Bilgisi doğru, ifadesi yanlış bir slogan kullanılmamalıdır.

Mantıklı bir düşünce için hem gerçeklik ve doğruluk değerinin aranması, hem tutarlılığın sağlanabilmesi gerekir. Çünkü ifadenin oturduğu temel düşüncede bu arayış kaybolursa, düşünce için ciddi bir zafiyet oluşacaktır. Bu göz önüne alındığında, sloganı oluşturan birkaç kelime veya cümle, tüm bu ana hatları ve onlar üzerinde düşünülmüş, işlenmiş fikir ve düşünceleri toparlayabilir mi sorusuna her zaman olumlu cevap vermek mümkün olmayabilir. Ama uzun uzadıya açıklanması gereken fikir ve düşünceleri zihne kodlayabilir. Bunlar daha sonra açılmak, açıklanmak üzere paket olarak düşüncenin bir yerine yerleştirilebilecek bir işlev görebilir. Slogan adeta böylesi bir işlevi sağlamakla görevlendirilmiş, hatta üretilmiş bir ifade tarzıdır diyebiliriz. Sloganın doğruluk değerini önemli ölçüde gerçeklik ile birlikte düşünmemiz gerekecektir.

Sloganlar gerçeklik ve doğruluk değerlendirmelerine tabi tutularak, hakikate uymayan, abartı ve gerçeği gizleyici veya yanlış yönlendirici unsurların ayıklanması

<sup>10</sup> Timothy Williamson, *Vagueness*, Florence 1996, s. 248.

<sup>11</sup> Bu noktada sloganın, sadece 'böylesi bir ifade tarzı olduğu' şeklindeki anlayışı ve kullanımı da hatırlayabiliriz. Yani, slogan zaten içi boşaltılmış, yönlü ve maksatlı çarpıcı, kısa ifadelerdir diyerek tanımlanırsa bile burada teorik olarak çatisını kurmaya çalıştığımız, ifadenin slogan olarak kullanılmasındaki düşünsel temelleri tartışmaya çalışmamıza engel olmamalıdır.

<sup>12</sup> Neville Dean, *Logic and Language*, Gordonsville 2003, s. 2.

gerekir. Bu tür bilgi ve doğruluk değerindeki zaaf ve eksikliklerin kullanılması aynı zamanda ahlaki bir problem olarak da ele alınmalıdır. Mesela, mal pazarlamak, müşteri kazanma ve neticede slogandan bir nemâ elde etme söz konusu olabilir ki bu ticari tür sloganlar ile öznel maddi kazanımlar amaçlanmaktadır.<sup>13</sup> Ticaretin kendine has olduğu düşünülen taktik ve teknikleri ile geliştirilen slogan gerçeklere ve değerlere aykırı olmamalıdır. Burada bilgi alanının ait olduğu doğrular, epistemolojik açıdan slogan için de değerlendirilmelidir. Bu ayrıma varmak için muhatabın, söz konusu sloganın doğruluk değerini nasıl belirlediğinin ölçüleri gayet açık ve belirgin olmalıdır. Bu noktada bulanık bir çerçeve çizen kapalı ifadelerin sloganda kullanılmasına 'epistemik anlayışa göre bir cehalet türüdür'<sup>14</sup> denebilir. Bilgi ye tecrübeye tekabüliyeti doğru olarak kurulmamış herhangi bir kural aynı zamanda gerçeklik değeri olmayan bir sloganla aynı noktada buluşmaktadır. Bu ölçüyü, slogan türlerinin hepsine uygulamak mümkündür.

Sloganın gerçeklik değeri göz önüne alınarak, ifadenin arkasında yatan problemler ortaya çıkarılmalıdır. Göz ardı edilemez bu durumun çözümü, sloganın yeniden ele alınması ile mümkün olabilir. Her ne kadar sloganlar da dildeki diğer ifade etme tarzları gibi bazen belli düşünce ve ihtiyaçlar içinde doğup, bazen de zaman içinde hükmünü kaybedebilse de böylesi bir analizden mutlaka geçirilmelidir.

Burada özellikle kendisinden öznel kazançlar elde edilmemesi beklenen ve kişisel vurgulara karşı daha hassas alanlarda, mesela 'din' alanında, bu ilişki olağanüstü bir dikkati de beraberinde getirmelidir. Bu bilgi alanlarındaki yanılgılar ve yanlışlıklar, düşünce ve ifadenin gerçeklik ve doğruluk değeri açısından slogan olarak kullanılan ifade üzerinde derin tahripler yapacaktır. Bu tahrip aynı zamanda sloganın ait olduğu bilgi türü, argümanın gücünü, kıyasın geçerliliğini, iddianın gerçekliğini de etkileyecektir.

### **Sloganın Yönü ve Etkisi**

Sloganlar, aynı düşünce çerçevesinde buluşmuş insanların, ortak düşünceleri takip ettirmesi için kullanıldığına bakıldığında, etki alanı açısından içe ve dışa dönük sloganlar olarak ikiye ayırabiliriz. Sloganlar, hatırlarda kalması ve heyecanı devam ettirmesi açısından var olan kabullerin, inanışların, iddiaların ve argümanların tekrarı olarak kullanılıyorsa bunlara yönü 'içe dönük' sloganlar diyebiliriz. Bunlar aynı gerçeklik ve doğruluk ölçülerini paylaşmayanların -en azından o şekilde ifade edilmesine katılmayanların- kabulde zorluk çekeceği unsurları içeren sloganlardır. Daha çok umuma söylenen, genel bir iddia olarak yönü 'dışa dönük' sloganlar ise sloganın doğruluğunu kabul edenler tarafından evrensel doğrular ile aynı değerde görülmekte ve herkes tarafından kabul edilmesi beklenmektedir. Bu kurguya sloganı 'üretme', 'popülerleştirme' ve slogan yoluyla bir şey - bu bir düşünce veya topluluk olabilir - ile 'özdeşleşme', gibi kavramları da ekleyebiliriz.<sup>15</sup> Yönü 'dışa ve içe dönük'

<sup>13</sup> Mark Henricks, *Grow Your Business*, Irvine 2001, s. 66.

<sup>14</sup> Rosanna Keefe, *Theories of Vagueness*, Port Chester 2000, s. 74.

<sup>15</sup> Semboller, alemler, işaretler de zihindeki çağrışımları, bireysel ve toplumsal etkisi açısından farklar olsa da slogana benzer maksatlar için kullanıldığı düşünülebilir.

anlamaları düşünülerek, sloganın daha kapsamlı unsurlar taşıdığı dikkate alındığında, belirgin düşünce formatları olarak düşünülebilecek ideolojiler ile olan ilişkisi de belirginleşecektir.

20. yüzyıla damgasını vuran ve düşünceleri şekillendiren unsurlar olarak ideolojiler aynı zamanda birer slogan üretme mekanizması işlevi de görmektedir.<sup>16</sup> Sloganlar ait olduğu ideolojilerin birer taşıyıcısı olurlar. Cemil Meriç bu ilişkiyi şöyle görür. "İdeolojilerin ışığına göz yumanları sloganlar yönetir. Karanlık kinlerin birbirine saldırttığı çılgın sürülerin savaş çılgılığıdır, slogan. İlkelerin, budalanın, papağanın ideolojisidir. Düşünce ile çılgılık bağdaşmaz. Şuurun sesi çılgılık değildir. Yabani bağırır, medeni konuşur."<sup>17</sup> Meriç, sloganları düşünceyi bastıran adeta hastalıklı bir yapı olarak görerek, düşüncelerin bundan mutlaka sıyrılması gerektiğini düşünmüştür.

Bireysel ve toplumsal etkileşimde; çok duyulan, tekrarlanan sloganlar zihinlerde uzun süreli kalabilmekte, farkına varılmadan bile insanları etkisi altına alabilmektedir. Sloganlaşan ifadeler insanın hem kendini hem de diğerlerini ikna etmek için kullanılabilir. Sloganda heyecan boyutu ağırlık kazanmaktadır.<sup>18</sup> Slogan akıldan çok duygusal etkileşime yardımcı olmaktadır. Duygusal boyut ağırlık kazandıkça, açıklama, tahlil ve yorumlara yer kalmamaktadır. Heyecanlı sözler, duygusal etkiyi artırarak sözlerin gücünü kuvvetlendirebilmek için kullanılır. Ama iki uçlu bıçak gibi istenilenin tam aksi sonuçları da doğurabilecektir. Yani sloganlaşan ifade, kabulü ve doğruluğu noktasında muhatapta bir şüphe ve amacı yönüyle bir endişeye de sevk edebilecek bir güce sahiptir. Aslında slogan bu noktada işlevselliği ve etkileri açısından oldukça dinamik bir yapıya sahiptir.

### **Sloganın Dinamikliği**

Bazı cümleler, ifadeler zaman içinde sloganlaşabilmekte, düşünce ve argümanlar bu sloganlarla ifade edilmeye başlanmaktadır. Eğer düşünsel bağları kopmaya, anlamda kayma ve boşalmalar olmaya başlarsa veya artık sadece heyecan için söylenir hale gelirse slogan düşünceyi temsil etmede araç olmak yerine engel olmaya başlamaktadır. Bu özellik dildeki kullanımlara göre değişebilen, oldukça dinamik bir yapıya sahiptir. Sloganın ait olduğu alana göre o konunun uzmanlarının görüşleri, mevcut geleneğin ve genel kullanımın yüklediği anlamlar da buradaki değerlendirmede göz önüne alınmalıdır. Kavramların içinin boşalması, anlam kaymaları, bilgide eskime ve yıpranma, cümlelerin ait olduğu dilin kullanım özelliklerine uymamak da sloganın temellerini sarsacaktır.

Günümüzde, sloganın önemli bir etkinlik alanı olan toplumsal etkileşim açısından propaganda ve reklam gibi geniş kitleleri etkileme amaçlı kullanıldığını söyleyebiliriz.<sup>19</sup> Özel amaçlı 'üretilmiş' bu sloganlar için özel birimler, ajanslar ve kurumlar

<sup>16</sup> Bak: Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul 1990, ss. 14-32.

<sup>17</sup> Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul 1995, s. 93.

<sup>18</sup> Howard Kahane, *Logic and Contemporary Rhetoric*, California 1995, s. 208.

<sup>19</sup> Bu makalenin bir özelliği olarak kullanılan sloganlardan örnekler vermemekteyiz. Günümüz popüler iletişim vasıtalarıyla hayatın pek çok alanına dağılmış sloganlarla sıkça karşılaşmaktayız. Sürekli üretilmeye ve kullanılmaya devam eden siyasi, dini, ticari v.d. çok sayıda slogan hafızalarda yerini almaktadır. Tarih

bile oluşturulmaktadır. Bunu, N.Chomsky, 'manufacturing consent' kavramı ile ifade ederek, toplumsal rıza ve kanaatin kitle iletişim araçları ile üretilmesi olarak görür. Bu tür kabul ve kanaatlerin oluşturulması, çeşitli vasıtalarla, istenen yönde, kitlelerin bir olayın, konunun, bilgi ve düşüncenin doğruluğunu kabul etmesi ve yaygınlaştırılması için kullanılmaktadır.<sup>20</sup> Bu maksatlı ve yönlü çaba ile sloganların zihindeki aktif rolünün yardımıyla, istenilen kabuller arasında çabuk ama belki de doğru olmayan bağlar kurulması amaçlanıyor olabilir. Buna rağmen, gerekli düşünce süreçlerini tamamlamasa bile sloganın yine de mevcut kabulleri harekete geçirici, yeni kabul, kanaat ve düşünceler oluşturucu dinamik bir gücü bulunmaktadır.

Din gibi birçok bilgi ve tecrübe zeminleri üzerine kurulan sloganlar, güçlerini bireysel etkilerden aldığı kadar toplumsal kabullerin de desteklediği topyekün heyecanlardan da alabilir. Burada, sloganlar çok yönlü olan, çok geniş bilgi çeşitleri ile donatılmış olan bu zemini doldurmaya yetmediğinde, eksik, yanlış veya maksatlı yönlendirmelere açık bir durum söz konusu olacaktır. Keskinleşmiş düşüncelere dönüşmüş olan ideoloji de bu sloganlardan uzak kalamayacaktır. Buradaki ortaya konan düşünce, fikir, kanaat ve iddialar gerçekliklerini de dil ve mantık üzerinden gösterebilmelidirler.

Sloganların bunu ne kadar sağladığı tartışmaya açık olsa da insanlar üzerinde etkisi, düşüncenin birçok safhasını atlayarak veya gizleyerek daha kolay sonuç ve cevaplar sunması açısından düşünce için bir açıdan kolayıcı başka bir açıdan hazır bir çerçeve sunan bir zemin olmaktadır. Zihin boşluklarından veya zaaflarından istifade edilerek iddiaların kabul edilmesini sağlamak çok sağlıklı bir düşünce eylemi olmasa da sıkça görülebilen bir fenomendir. Fakat bu, elbette düşüncenin canlı gelişimini ve dinamiklerini tehlikeye düşürmektedir. Sloganlar da bu noktada güçlü birer ifade tarzı olarak karşımıza çıkarlar. M. Devitt'in de söylediği gibi 'zihinsel kapasitemiz dil kapasitemizle oldukça yakın bir oran içindedir. Belli fikirler üzerinde düşünme, dil kabiliyeti ile olmaktadır.'<sup>21</sup> Düşünce ve dil arasındaki ilişkide dil, düşüncenin gerçekliği iddiası ile beraber bunun zihinsel, linguistik kapasiteler içinde anlaşılabilir olmasını sağlamaktadır.

### **Slogan ve Sözler**

Söz ve bunları oluşturan bir biriyle uyumlu ses özellikleri dilin düşünceyi aktarırken kullandığı, özen gösterilmesi gereken araçlardır. Sloganda aktarılmak istenen düşünce ve bilgi kadar, haykırılmak istenen iddianın kullandığı söz ve ses uyumu sloganın etki gücüne tesir etmektedir. Söz ve ses uyumu olan bazı sözler zaman içinde çokça tekrar edilerek basmakalıp sözler ya da uzun zaman içinde atasözü haline gelebilir. Bu açıdan atasözlerini, basmakalıp sözleri (*klişe*) ve bunların özel bilgi alanlarında kavramlaşması denebilecek 'jargon'ları da sloganlarda yer alabilen bir unsur olarak düşünebiliriz.

boyunca farklı düşünce akımları içinde değişik dönemlerde üretilen kendine özgü birçok slogan kitleler üzerinde etkili olmuştur.

<sup>20</sup> Bak.: Noam Chomsky ve Edward S. Herman, *Manufacturing Consent*, London 1995.

<sup>21</sup> Michael Devitt ve Kim Sterelny, *Language and Reality: An Introduction to Philosophy of Language*, Cambridge 1999, s. 141.

Basmakalıp sözler, şeyler ve olaylar hakkında insanların geçerliliği üzerinde çok da düşünmeden, değerlendirmeden başkalarından ödünç aldıkları söz, söz öbekleri veya deyimlerdir. Sloganlar bu tür ifadeleri rahatlıkla kullanabilmektedir. Bunlar doğru ya da yanlış olabilir, ama düşünce süreçlerinde değerlendirilmediğinden sağlıklı düşünce için potansiyel tehlikedirler. Anlamı yozlaştıran, gereksiz bir sürekliliğe dönüşmeye başladığında oluşan bu tehlike, düşüncenin durgunlaşmasına ve zeminini kaybetmesine kadar gidebilir. Basma kalıp ifadeler adı üstünde seri üretimi yapılan ifadelerdir. Sadece belli bir anlam dünyası içine daraltıldığında, yönü ve gayesi sınırlandırıldığında, onu kullananları tanımlayıcı, belirleyici ve sınıflandırıcı hale gelebilir.

Atasözleri belli bağlamlarda oldukça anlamlı iken kullanım açısından basma kalıp ifadeler dönüşebilir. Atasözleri bir yönden sloganlaşan basma kalıp ifadeler gibi kullanılmaya başlayabilir. Burada yine dilin kullanımı, ifadenin algılanışı, bağlamı gibi birçok unsur belirleyici olacaktır. Bilgiyi elde etme ve değerlendirme sürecinde sloganın söz üzerinde oluşturduğu bütünün fark edilmesi gerekir. Bu açıdan, slogan ile bilgilenme ve öğrenme arasındaki ilişki üzerinde durmak gerekmektedir.

#### *Slogan ve Öğrenme*

Öğrenme eylemi, öğrenen ve öğretene de içine alan belli bir metot ve amaç içerisinde bilgi ve becerinin aktarılmasıdır. Öğrenilen şeyin ne olduğuyula, yani bilginin veya tecrübenin konusu olan alan ile öğrenme eylemi arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Öğrenmenin yaş ile ilişkisi kurulduğunda, bilgilenme sürecindeki ilerleme ve beklenen idrak ve tecrübe gelişimi vurgulanır. Beden yaşının öğrenme sürecine etki eden unsurlardan biri olduğu kabul edilse de bu süreçte tek başına olmadığı açıktır. Hazır bulunuşluk denebilecek, belli bir konuyu anlama ve algılamaya ön hazırlık, yatkınlık veya önceki tecrübelerin yeni bilgileri destekler özellikte olması, öğrenilmesi beklenen bilgilerin daha kolay ve çabuk kabul edilmesini sağlayacaktır. İşte bu noktada slogan ilk defa karşılaşılan bir bilgi üzerinde değerlendirmeleri başlatan bir görev üstlenebilir. Bir bilgi alanında slogan, doğru-yanlış değerlendirmesi bir tarafa o alanın ilk defa veya sıkça duyulan çarpıcı ifadelerini sunabilmektedir. Elbette ki ilk defa duyulan, okunan, hakkında bilgi ve tecrübe olmayan bir ifade, üstüne bir de kaynakları değerlendirilmeden, makul süreç ve süzgeçlerden geçmeden 'yanlış', hatalı olarak öğreniliyorsa kalıcı düşünce problemlerine, takıntılara, kendi içinde anlamsız ve tutarsızlıklara, totolojilere yol açabilecektir.

Bir bilgi yeni öğreniliyor olabilir. Bu süreçte, zihnimize daha önce varolan bilgiler ile ilişkilendirilir. Bu yeni bilgi desteklenebilir, yorumlanabilir, çelişebilir ya da bizi eski bilgiler üzerine kurulu kabullerimizden vazgeçirebilir. Sonuç olarak yeni bilgi kabul veya ret noktasında insan zihninde mantıksal doğru-yanlış cetvelindeki yerini alır. Bilginin kaynağı ve değerlendirilmesinde sistematik şüpheciliği ve göreceliği bir süreliğine kenara bırakırsak, kendine anlam yüklenmiş her söz bir iddia taşır ve doğruluk değerinin mutlaka bilinmesi gerekir. En azından bilginin, insanın diğer kabulleri ve iddiaları çerçevesinde tutarlı olarak değerlendirilmesinin yapılması gerekmektedir. Slogan da bunun bir ifadesi olarak, ondan beklenen neticeler ile beraber değerlendirilmelidir. Öğrenme süreçleri kişisel farklılıklar göstermekle beraber, zihinsel (*cognitive*) ve davranışsal (*behavioral*) bir gelişim takip ederler. Slogan bu

gelişim üzerinde etkili olmaktadır. Hem sloganı kullanan hem de sloganın muhatapları açısından bu ilişkinin doğru tespiti öğrenme süreçlerini etkileyecektir.

### **Slogansız bir Sonuç**

Sloganlara birebir örnekler vermekten kaçınılmış, daha çok teorik bir çerçeve sunmaya çalışan bu makaleye sloganvari bir başlık atılmak istenseydi, her ikisini desteklemese bile, “Yaşasın Slogan’ veya ‘Kahrolsun Slogan’ mı?” başlığı da düşünülebilirdi. Ama bu tür ifadelerden özellikle kaçınarak, içinde slogan bulunmayan, slogan hakkında ilk makale olduğunu düşündüğümüz bu çalışmada sloganın neliği üzerinde durmaya çalıştık. Sloganın hangi düşünsel bağlar çerçevesinde örüldüğü üzerinde düşünürken ortaya konan bilgi ve ifadenin titizlikle incelenmesi gerektiğine işaret ettik. Bu açıdan sloganların işlevlikleri ve yaygınlıklarıyla beraber oldukça etkin bir işlev taşımakta olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

Sloganın bir kavram olarak anlaşılması, kavramların nasıl sloganlaştığını anlamamızı sağlayabilir. Kabullerimizin sloganlar tarafından nasıl yönlendirilebileceğine dikkat ederken, slogandaki ifade gücünün doğruluk-gerçeklik değerlerini yok etmemesi gerekir. Sloganın zihinsel süreçlerdeki işleyişi anlaşılabilir, yönü ve etkisi takip edilmelidir. Sloganın değişen düşünce ve ifadelerde dinamik olarak nasıl işlediği fark edilmeli, öğrenme süreçlerindeki yadsınamaz etkisi bilgi ve ifade için engel değil, araç olarak doğru kullanılmalıdır.

Slogan bazen düşüncenin başladığı kaynağı ya da düşüncenin üzerine kurgulanması istenen temel çıkış noktasını, bazen de düşüncenin ulaştığı, ulaşılmak istediği ya da ortak görüşlerin toplandığı son noktayı gösterebilir. Bu yüzden her sloganın, dil ve düşünce içindeki etkileşimi, mantıksal ölçü ve temelleri dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Slogan düşüncelerin ve hislerin ifadesinde oldukça işlevsel bir görev yapmaktadır. Bunu gerçekleştirirken, bilgi ve ifade için bir araç olarak yola çıkarken zaman içinde düşünce ve ifade önünde engel olmaya başlayabilir. Bu engel olma sloganın yapısından kaynaklanacaktır. ‘Slogan’ için genel olarak tek başına doğru ya da yanlıştır diyebilmek -her ifadenin kendine özgü yönü, gayesi bilgi kaynağı, doğruluk değeri olduğu düşünülürken- pek mümkün gözükmemektedir. Yine de slogan, düşüncenin net bir şekilde ifadesine yarıyorsa, ifade edenin istediği düşünce transferini sağlaması açısından görevini yerine getirmiş olacaktır.

Slogan bir bakıma keskin bir dil ve zeka becerisi ile beraber gelirse binlerce kelime ile ifade edilecek bilgi veya düşünceleri kıvrak bir şekilde ortaya koyabilir. İstenen bilgi ve düşünce aktarımını sağlamak için kullanıldığında bilgi değeriyle bağının koparılmasından, doğruluk değerinin belirlenmesi gerekir. Sloganda anlamın içinin boşaltılması, yanlışla bilerek ya da bilmeyerek yönlendirmesi, bilgisiz ve bilinçsiz olarak kullanılması gibi birçok unsur hem söyleyen hem muhatap için dikkat edilmesi gereken husus olarak ortaya çıkmaktadır. Slogan, sözün gücünü artırmaya çalışırken düşülebileceği zaaf ve hatalardan, düşüncenin gerçek gücünü aldığı dil ve mantık kurallarına uyararak kurtulabilecektir.

### **Abstract**

In this article, I evaluate the logical foundations of ‘slogan’ in terms of knowledge and expression. Positive and negative aspects are analysed in the process of producing

slogans in thought. There is a need for discovering the foundations of slogan in thought and for finding out its truth-value. Conceptual analysis of slogan, sloganisation of concepts is analysed. Foundations of thought and assumptions of slogan are critically evaluated in the thought processes. It is also discussed that how the power of slogan through its target and dynamic structure in aspect of logic and language becomes a tool or an obstruction. Moreover, repetitive cliches and proverbs and in relation to slogan and its role in learning process are considered.

**Key words:** slogan, thought, logic, knowledge, expression.

#### KAYNAKÇA

- Brenner, W.H., *Logic and Philosophy*, London, University of Notre Dame P., 1993.
- Chomsky, Noam ve Edward S. Herman, *Manufacturing Consent*, London, Vintage, 1995.
- Dean, Neville, *Logic and Language*, Gordonsville, Palgrave Macmillan, 2003.
- Devit, Michael ve Kim Sterelny, *Language and Reality: An Introduction to Philosophy of Language*, Cambridge, MIT Press, 1999.
- Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlıları*, İstanbul, İFAV Yay., 1993.
- Frogel, Shai, *Rhetoric of Philosophy*, Philadelphia, John Benjamins Pub. Co., 2005.
- Glock, H. Johann, *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, Cambridge, CUP, 2003.
- Guttenplan, Samuel, *The Languages of Logic*, Oxford, Blackwell, 1986.
- Henricks, Mark, *Grow Your Business*, Irvine, Entrepreneur Press, 2001.
- Kahane, Howard, *Logic and Contemporary Rhetoric*, California, Wadsworth Pub.Co., 1995.
- Keefe, Rosanna, *Theories of Vagueness*, Port Chester, Cambridge University Press, 2000.
- Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim, 1990.
- Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İstanbul, İletişim, 1995.
- Mu'cem-ul Vasiit*, İstanbul, Çağrı, 1989.
- Oxford English-Arabic Dictionary*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1995.
- Oxford English Reference Dictionary*, Oxford, OUP, 1996.
- Platon, *Georgias ya da Retorik Üzerine*, çev.: M.Rıfat ve S. Rıfat, İstanbul, Kaf Yay., 1999.
- Püsküllüoğlu, Ali, *Türkçe Sözlük*, İstanbul, YKY, 1995.
- Püsküllüoğlu, Ali, *Türkçedeki Yabancı Sözcükler Sözlüğü*, Ankara, Arkadaş, 2001.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara, TDK, 1988.
- Tomassi, Paul, *How to Think Logically: A Beginner's Guide to Formal Logic*, London, Routledge, 1999.
- Webster's Comprehensive Dictionary*, Florida, Trident Press Int., 1999.
- Williamson, Timothy, *Vagueness*, Florence, Routledge, 1996.



## LEİBNİZ'DE SİYASİ DÜŞÜNCE

Naci İSPİR\*

Erken modern çağın büyük filozofları içerisinde Descartes, Spinoza, Leibniz, Hobbes ve Locke akla gelen ilk isimlerdir. Dönemin büyük filozofları aynı zamanda büyük siyaset teorisyenleridir. Descartes ve Leibniz bu kurâlin istisnaları olarak görülse de, Leibniz'in çalışmaları incelendiğinde onun siyaset felsefesiyle ilgili dikkate değer görüşler ortaya koyduğu da görülecektir. Özellikle onun sivil toplumun kökeni ve gelişimi, adalet problemi ve toplumun sosyo-politik organizasyonu konularındaki görüşleri kayda değerdir. Biz de bu çalışmamızda Leibniz'in bir siyaset felsefecisi olarak yeterliliğini tartışmaktan çok, onun siyaset felsefesinin söz konusu problemleri üzerine ortaya koyduğu aristokratik görüşlerini tanıtmak ve tartışmaya açmak amacındayız.

### 1-Sivil Toplumun Kökeni Ve Gelişimi:

Leibniz; Hobbes ve Locke'un çağdaşı olması nedeniyle bu filozofların çalışmalarını yakından tanıma fırsatı bulmuş, özellikle Hobbes'un siyasi düşüncelerini ciddiye alarak, bir anlamda kendi düşüncelerini de ona cevap biçiminde ortaya koymuştur.<sup>1</sup> Bilindiği üzere, devletin amacını bireyin güvenliği ve mutluluğu şeklinde belirleyen Hobbes; insan doğasının zorunlu sonucu, savaş ortamı diye nitelendirdiği bir "doğa durumu" varsayımını kabul edip, insanları sosyal sözleşmeye götüren süreci de bu doğa durumuyla açıklamaya çalışır.<sup>2</sup> Leibniz, Hobbes'un ulaştığı bu son noktayı düşüncelerine başlangıç yapar ve sivil toplumun kökeni ve gelişimi ile ilgili görüşlerini açıklamaya Hobbes'un işte bu "doğa durumu" anlayışını eleştirerek başlar. Bunun tabii bir sonucu olarak da devletin ortaya çıkış nedeninin "sosyal sözleşme" olduğu görüşünü paylaşmaz. Doğa durumu diyerek içerisinde toplumsallıktan ve sosyal düzenden söz edilmeyen bir insanlık profili çizildiğinde, Leibniz'in bunu kabul etmediği açıktır. O, bir doğa durumu anlayışını benimsemediği gibi, insanı ve doğayı çatışma halinde de görmez. Leibniz'e göre, insanlar birer "*monad*"dır ve monadlar karşılıklı iş yapmanın bazı formları olmaksızın var olamazlar.<sup>3</sup> Hem dünya hem de insan, Tanrı tarafından yaratıldığından ve dünya evrensel boyutta, monadlar arasında karşılıklı işbirliğinin yapıldığı bir önceden kurulmuş uyumu içerdiğinden, insanın toplumsal yaşamına kökten olumsuz gelen şey, doğa değil, toplumun yapısından kaynaklanan kusurlardır. Aşlında bu kusurlar, monadların, daha doğrusu insanların kendilerini sınırlandırmalarından kaynaklanmaktadır.<sup>4</sup> Başka bir ifadeyle monadlar olarak insanlar, birbirleriyle yaratılışlarında var olan haliyle işbirliği içindedirler. Bu işbirliğinin formu, Tanrı tarafından önceden oluşturulmuştur. İnsanlar birbirleriyle kavga ettiklerinde veya savaştıklarında burada ortaya çıkan işbirliği eksikliği ya da ortaklığın bozulması,

\* Yrd. Doç. Dr. Atatürk Üni. İletişim Fakültesi / ERZURUM

<sup>1</sup> Patrick Riley, *The Political Writings of Leibniz*, Cambridge, 1972, s. 54.

<sup>2</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, The English Works of Thomas Hobbes, Vol:3, Ed.S.W.Molesworth.Barth, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt,1966, s. 153.

<sup>3</sup> G.W. Leibniz, *Monadoloji*, Çev: S.K.Yetkin, MEB Yay., İstanbul, 1988, s. 12.

<sup>4</sup> Leibniz, *Monadoloji*, s. 14.

toplumsal yaşamın taşıyıcısı olan doğanın yetersizliğinin bir sonucu değil, insanların kusurlarının sonucudur. Bu açıdan bakıldığında; Leibniz'in, Hobbes'un doğa durumu açıklamasından çok, Aristoteles'in, insanın doğası gereği siyasal varlık olduğu görüşüne yakın olduğunu söyleyebiliriz.

Leibniz, doğa yasası üzerine yazdığı denemesinde, Aristoteles gibi, insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu görüşüne destek arar. Ona göre, doğa hiçbir şeyi boşuna yapmamaktadır. Doğanın bizden bir şeyler istediğine ilişkin işaretler hayli yoğundur. Doğa bu isteklerini yerine getirmek için güç de kullanır. Bu güç kullanımı, önceden kurulmuş uyumun bir sonucudur. Doğa yasasının insan yaşamı üzerindeki etkisini böylesi bir determinist yaklaşımla ele alan Leibniz, bu determinasyonun hem insanın kendi iyiliğini ve menfaatini aramaya hem de toplumsal menfaatin gözetilmesine imkan tanıdığını söyler.<sup>5</sup> Anlaşılabileceği üzere Leibniz'in bu söylemi bir doğal hukuk savunusudur. Doğal hukuk anlayışının özünü, toplumsal ve siyasal kurumlara her zaman egemen olması gereken bir takım evrensel-rasyonel ilkelerin bulunduğu düşüncesi oluşturmaktadır. İnsanlar tarafından oluşturulan pozitif hukuktan ayrı ve ona üstün bir doğal hukuk düşüncesinin kökeninin uygarlık kadar eski olduğunu söyleyebiliriz. Ebedi ve değişmeyen bir doğal hukukun var olduğu ve hukuki kararların amacının da adaleti sağlamak olduğu düşüncesi, Tevrat'tan, İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'sına kadar, kendisini birçok değişik şekilde göstermiştir.<sup>6</sup> Doğal hukuk anlayışını savunanlara göre, zaman ve mekan üstü evrensel ilkeleri ifade eden doğal hukuk ilkelerine herkesin uyması gerekir.<sup>7</sup> Bu bağlamda, iyi bir toplumsal düzenin oluşmasının doğal hukuka bağlılıktan geçtiğini ifade eden Leibniz, bütün toplumlarda yarar ile onuru birlikte koruyacak olan, onları bir bütünde bir araya getirme gücüne sahip yegane araç olarak da yine doğal hukuku görür. Ancak Leibniz, doğal hukuktan, salt akıl kaynaklı hukuku değil, kökü Tanrı'ya dayanan evrensel hukuku, toplumların özelliklerine göre oluşturulmuş olmayan bir üst hukuku anlar. İfade etmek gerekir ki, pozitif hukuk, her toplumun sahip olduğu sosyal ve siyasal koşullara göre farklılık gösterebilmektedir. Leibniz için önemli olan, bu farklılıklara rağmen doğal hukuku pozitif hukukun üstünde görmek, yani pozitif hukuku doğal hukukun belirleyiciliğine bırakmaktır.<sup>8</sup> Eğer adalet pozitif hukukla sınırlandırılır ve yalnızca ona dayanılarak gerçekleştirilmeye çalışılırsa, özellikle uluslar-arası hukuk için sorunlar doğacaktır. Bu nedenle, bir evrensel hukuk olan doğal hukuk, pozitif hukuk üzerinde egemen olmalıdır. Zira en iyi devlet, mutlak otoriteyi en iyi sağlamış devlet olmaktan çok, üstün erdemi bir bütünde bir araya getirmiş olan devlettir ki, bu da doğal hukukla kabildir.<sup>9</sup>

Leibniz'e göre, dikkat edildiğinde görülecektir ki, insan, doğa yasası aracılığıyla işbirliği yapmaya yönelik, doğal bir çaba içerisindedir. Bu çaba, Tanrı tarafından

<sup>5</sup> John Hostler, *Leibniz's Moral Philosophy*, London, 1975, s. 55.

<sup>6</sup> Stig Jorgensen, *Hukuk ve Toplum*, Çev: Ü.Yükselbaba, N.Beysan, Donkişot Yay., İstanbul, 2001, s. 66.

<sup>7</sup> Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2004, s. 154.

<sup>8</sup> G.W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, Trans:and ed.Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 251.

<sup>9</sup> G.W. Leibniz, "Selections", ed: Philip P.Wiener, Charles Scribner's Sons, New York 1951, s. 559.

önceden kurulmuş olan uyumun bir sonucudur. Öyle ki, bu çaba sonucunda ortaya çıkan doğal toplumda mutlaka bir yönetimin olması dahi gerekmez. Leibniz bu duruma bir de örnek verir: "Yeni Fransa ve Yeni İngiltere'nin medenileşmemiş komşuları olan Iroquois ve Hurons, Aristoteles ve Hobbes'u bozguna uğrattılar. Bunlar gösterdi ki, bütün halklar egemensiz ve kavgasız olabilir ve sonucunda insanlar, ne kendi doğalarında bulunan iyiliklerden uzaklaştırılır ne de içlerindeki kötülükler onların bir yönetim kurmasına neden olur ya da özgürlüklerini inkâr ettirir."<sup>10</sup> Leibniz, her ne kadar doğal toplumsal durumun insanlara böylesi literal anarşide var olma şansı verdiğini düşünse de, onların sonuçta ortak bir yönetimin kendi gelişimlerini daha iyi gerçekleştireceğine karar vereceklerini kabul eder.<sup>11</sup> Bu noktada Leibniz'in sosyal sözleşme teorisini dikkate aldığımızı söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında; onun için devletin amacı, üyelerinin gelişmesine engel olacak şeyleri ortadan kaldırmak ve böylece güvenliği sağlamaktır. Devlet bu işlevini yerine getirirken yasalar aracılığıyla belli yönlendirmelerde bulunacaktır, fakat bu yönlendirmelerin bireyin gelişimine hizmet etmesi yasaların kaynağına bağlıdır. Eğer yasalar doğal hukuka dayanıyorsa evrensel uyum içinde ilerleme gerçekleşecektir. Aksi taktirde ise yanlış yasaların, bireyin gelişimine yönelik pratikteki sonuçları olumsuz olacaktır.<sup>12</sup>

Leibniz, iyi bir devlet düzeninin oluşumunda yasaların nasıl olması gerektiği konusuna özellikle vurgu yapar. Ona göre, iyi bir devlet düzeni, yalnızca anlamları apaçık yasalar üzerine inşa edilebilir. Toplumsal uyum, ancak herhangi bir yorumu gerektirmeyecek belirgin yasalarla gerçekleştirilebilir. Her yargıcın kendince yorumlayabileceği yasalar, kaçınılmaz bir biçimde toplumsal düzeni bozacaktır. Bu nedenle, hukuk alanında ve giderek genel toplumsal düzende aklın egemenliğini sağlamak, insanların mutlu yaşayabilmeleri için zorunluluktur. Aklın egemenliği, doğal hukuk olmadan pozitif hukukun olamayacağı anlamına gelir.<sup>13</sup> Ne var ki, toplumsal düzenler, hiçbir zaman tam anlamıyla mükemmel düzenler de olmayacaktır. Önemli olan, bir toplumda iç ve dış güvenliğin sağlanmasıyla belli bir mutluluğun korunmasıdır.<sup>14</sup> Leibniz, doğal hukuk çerçevesinde gerçekleştirilecek olan toplumsal düzenin gelişimini bir süreç olarak ele alır. Şöyle ki, sosyal değişim ve devletin gelişimi, yavaş işleyen bir sürece bağlıdır. İnsanlar, karşılıklı işbirliğinin avantajlarını tanıma noktasına, dünya ve sonsuz gerçekler hakkında açık fikirlere sahip olduklarında ulaşırlar. Bunun anlamı iyi bir toplumun doğru bilgi temelinde kurulmasının gerekliliğidir.<sup>15</sup>

Toplumsal yapının hiyerarşik olup olmayacağı meselesine gelince; Leibniz, monadlar öğretisine bağlı olarak insanlar arasındaki eşitsizliğin doğal olduğunu belirtir. Şüphesiz bu tavır, toplumsal değişimin gerçekleşmesinde aristokratik bir yaklaşımın

<sup>10</sup> Douglas J. Den. Uyl, *The Aristocratic Principle in the Political Philosophy of Leibniz*, G.W.Leibniz, Critical Assessments II, ed: R.S. Woolhouse, Routledge, London and New York, 1994, s. 380.

<sup>11</sup> Uyl, *a. g. e.*, s. 380.

<sup>12</sup> Leroy E. Loemker, *G.W.Leibniz: Philosophical Papers and Letters*, Boston, 1969, s. 426.

<sup>13</sup> Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, s. 89.

<sup>14</sup> Leibniz, *Ethical Definitions*, Selections, s.567.

<sup>15</sup> Loemker, *a. g. e.*, s. 280.

ifadesidir. Ona göre, bazı insanlar, bazı şeyleri diğer insanlardan daha net görebildikleri için (tıpkı monadlar arasındaki eşitsizlikler gibi) insanlar arasında eşitsizlikler oluşacaktır. Ortak iyiliklerin elde edilmesinde açık götüştü insanlarının öncülük etmeleri çok tabiidir. Bu bağlamda iyi bir toplum düzeninin oluşturulması konusundaki doğruları sadece birkaç kişi anlayabileceğinden, yalnızca bu kişiler insanları ilkel şartlardan çıkarmak için öncülük edecek ve yönetmeyi de hak edecektir. Dolayısıyla yönetmek için liyakatin gerekliliği; doğal olarak aristokrasiye ve toplumsal hiyerarşiye yol açacaktır.<sup>16</sup> Bu çerçeveden bakıldığında; Leibniz için demokrasi iyi bir yönetim biçimi olarak görülmez. Ancak, monarşi de tam olarak, Leibniz'in iyi yönetim beklentilerini karşılamaz. Toplum için neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda herkesin söz hakkının olması doğru olmadığı gibi, tek bir kişinin karar vermesi de doğru değildir. Doğrusu en iyilerin müşterek kararı, yani Aristokrasidir.

## 2- Adalet Kuramı:

Platon ve Aristoteles gibi, Leibniz de adaleti bir fazilet olarak görür. Fazileti ise akla uygun eylemde bulunma alışkanlığı diye tanımlar. Alışkanlık burada eğilimlerin akıl ile kontrol edildiği ve yönetildiği anlamında kullanılmaktadır. Varlık alanında her bir *monad*, kendi ben-merkezli yaslarına göre açılım gösterdiğinden, insanî alanda da her bir kişi, ben-merkezli bir noktadan hareketle açılım gösterir. Leibniz'e göre; bu ben-merkezciliğe bağlı olarak adalet, "aşk" üzerine temellendirilmek zorundadır. "Aşk", bir insanın kendi eğilimlerini belirlerken, başkalarının doğrularının varacağı son noktayı dikkate almaktır. Bu da "kendiniz için istediğiniz şeyleri başkaları için de istemelisiniz"<sup>17</sup> anlamını içerir. Leibniz, "aşk"ın uyuşma ilkesini, tek taraflı aşkın olup olmadığı konusundaki tartışmaya getirdiği çözümden türetmiştir. Ona göre aşk, bencillik üzerine temellendirilemez. Aşk, ortak iyilik için çalışmaya teşvik eder ve insan, başkalarını sevmekle onların bireysel haklarını koruma eğilimiyle eylemde bulunur.<sup>18</sup> Leibniz, iki tür aşktan söz eder: Birincisi, bize mutluluk veren birisi için beslenen iyilik duygusu; diğeri ise hayırseverlik duygusudur. Kişi bu duyguyu karşılık beklemeden, birine mutluluk verdiğinde ve kendisi de mutlu olduğunda yaşar. Leibniz, aşkın doğru şekilde anlaşılması durumunda başkalarının mutluluğunun da gözetileceğine inanır. Dolayısıyla adaleti ortaya çıkaran aşk çeşidi, hayırseverlik duygusudur.<sup>19</sup> Ashında birinin, başkalarının mutluluğu için çaba göstermesi, sadece başkalarının mutlu olması için yapılmaz. İnsan, mutsuz insanların bulunduğu bir ortamdan ziyade, mutlu insanlar arasında yaşamının daha iyi olduğu düşüncesini taşır. İnsan, bu basit gerçeği anladığında, yapabildiği kadıyla diğerlerinin iyiliğini sağlama konusunda istekli olacaktır. Daha da iyi olan ise, başkalarının iyiliğini neyin sağladığı ve bu iyiliğin nasıl oluşturulabileceği öğrenildiğinde elde edilecektir.<sup>20</sup> Bu görüşlerden hareketle Leibniz, adaleti, bilgeliğin hayırseverliği olarak tanımlar. Hayırseverlik,

<sup>16</sup> Riley, *a. g. e.*, s. 84.

<sup>17</sup> Riley, *a. g. e.*, s. 84.

<sup>18</sup> Leibniz, *Selections*, s. 62

<sup>19</sup> Leibniz, *a. g. e.*, s.12

<sup>20</sup> Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, s.4-5.

evrenseldir ve sevgi ve şefkat gösterme alışkanlığıdır. Sevgi veya şefkat gösterme ise başkalarının mutluluğundan haz alma ya da başkalarının mutluluğunu kendi mutluluğu olarak görmektir.

Leibniz için akıl, hayırseverliği düzenleyen araçtır. İnsan akli aracılığıyla neyin başkalarının yararına olduğunu ve bu yararların nasıl sağlanacağını belirler. Adil bir insan, sadece diğerlerine karşı hayırseverlik hissi taşımaz, aynı zamanda diğerlerinin iyiliği için girişimde de bulunur. Akıl ayrıca gerekli ve sonsuz gerçeklerin anlaşılmasını da sağlar. Adil bir insan, doğa yasası çerçevesinde hareket ederek, insanların hatalarını düzeltmeye çalışır ve onları kendileri için en iyi olan şeylere yönlendirmeye uğraşır. Bunun sonucunda da adalet oluşur. Akıl, insanların ulaştıkları kusursuzluk seviyesini belirler ve buradan hareketle de insanların neyi hak ettiğini bildirir. Böylece gerekli doğrular, insanların ulaşmak için çabalamaları gereken bir “entelechya” olarak iş görür. Dolayısıyla Leibniz’e göre, toplumsal mutluluk için gerekli olan her şey adildir ve yasaya uygun her görev yararlıdır.<sup>21</sup>

Leibniz’in adalet tanımından hareketle üç noktaya dikkat çekmek gerekir: İlk olarak onun adalet tanımı, “monadik” düzene paraleldir. Tanrı mutlak akıldır ve her zaman ihsan edicidir. Tanrı’nın ihsan ediciliği evrensel bir hayırseverliktir. Tanrı her zaman adildir ve adalet, Tanrıyla beraber, akıllı insanı da karakterize eder. Tanrı son noktadadır ve ulaşılabilir bu son noktayı insanın da taklit etmesi gerekir. İkinci olarak, Leibniz’in adalet tanımı, aristokratik bir karaktere sahiptir. Çünkü burada, en akıllı olanın en adil olduğu iması vardır. Bu nedenle, adaletin en yüksek derecesinin tamamen akıllı kişilere ait olduğu ve adil olma konusunda en yüksek sorumluluğun bu kişilere düştüğü söylenebilir. Son olarak, akıllı bir insanın en hayırsever diye görülmesi, sanat, bilim ve felsefeyle ilişki içinde düşünülür. Sanat, bilim ve felsefe çalışmalarının pratik sonucunun yeni imkânlar ve ilerleme yöntemlerine kapı açmaları nedeniyle bu çalışmalar tüm insanlara en fazla fayda sağlayan etkinliklerdir. Akıllı insan çalışmalarının sonuçlarını paylaşan ve onları herkesin hizmetine sunan biri olarak, iyiliklerin geliştirilmesine katkıda bulunacaktır. Çok az insan sanat, bilim ve felsefeyle uğraşacağından, sadece bu kişilerin varlığı anlamalarıyla ilerleme sağlanacaktır. Dolayısıyla adaletin gerçekleşmesi de bu kişilere bağlı olacaktır. Zira iyiliğin doğasını en iyi bilenler, adaletin geliştirilmesine yardımcı olanlar bu bilge kişilerdir. Böylece Leibniz’in adalet görüşünün de aristokratik bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz.

### 3- Toplumun Sosyal ve Siyasal Organizasyonu:

Sivil toplumun kökeni ve gelişimi ve adalet kuramını açık bir şekilde aristokrasiye dayandıran Leibniz, yaşadığı dönemin siyasal yapısından olsa gerek, sosyo-politik organizasyon konusunda, monarşi ağırlıklı bir tavır sergilemektedir. Öyle ki Leibniz, babadan oğla geçen monarşi türünü bir yönetim şekli için en iyi form olarak belirtir. Ona göre, sosyal birlik, yönetimi oluşturur ve birlik, doğru ilkeler üzerine kurulmuş

<sup>21</sup> Loemker, a. g. e., s. 280.

yasaların uygulanmasıyla sağlanır. Söz konusu yasaları en iyi uygulayacak olan yönetim biçimi de güç birliğini elinde bulunduran monarşik yapıdır.<sup>22</sup> Leibniz'in genel siyasi düşüncesinin aristokratik olduğu düşünüldüğünde, "niçin monarşiyi en iyi yönetim biçimi" olarak ileri sürdüğü sorulabilir. Bu soruya, onun "*monadlar öğretisi*"nden hareketle şu şekilde cevap vermek mümkündür: Monadlar öğretisi, çokluk içerisinde birliği ve monadik sıralamayı savunur. Tanrı, monadik sıralamayı yaratmasıyla ve son "*entelechia*" olarak görev almasıyla evrenin çoğul yapısını birleştirmiştir. Aynı yöntemle, insanlar da bu monadik yapıya uymalıdır. Toplumdaki çoğul güçler de tek bir odakta, tek başlılık altında birleşmeli ve ona yönelmelidirler. Bu yapı içerisinde yasalar, doğal hukuka göre düzenlenmişse ve monark da bu yasalara uyuyorsa tek bir kişinin yönetimi, sosyal politikaların yürütülmesinde en iyi yönetim biçimi olacaktır.<sup>23</sup>

Leibniz, "*Caesarinus Furstenerius*" takma adıyla yazdığı yazılarında, daha önceki ifadeleriyle çelişik gibi gözükken, tek bir devlet içerisinde birden çok yönetimin olabileceği düşüncesini de tartışır. Bunu yaparken, bir yandan da Alman imparatorluğundaki yerel yönetimlerin uluslar-arası düzeyde tanınması için çözüm arar. Bu yazılarında Leibniz'in zihninde oluşturduğu yönetim şekli, birden çok prensliğin daha üstün tek bir yönetim altında olması ve her bir prensin de kendi bölgesinde geçerli monark olmasıdır.<sup>24</sup> Leibniz, monark veya prensleri güç ve aklı birleştiren kişiler olarak görür. Doğa onlara (prenslere) kahramanlık faziletlerini yakalamaları için tüm yeterli becerileri vermiştir. Kusursuz bir zekâ, keskin bir yargı gücü, cesaret ve güçlü bir uygulama yeteneği bu becerileri oluşturur.<sup>25</sup> Leibniz prenslerin doğayı ve eşyanın tabiatını araştırmak gibi bir kaygılarının olmasına gerek olmadığını da belirtir. Ancak bunların bu bilgilere sahip olması gerektiğini, çünkü bu bilgilerin yönetim için en yararlı bilgiler olduğuna inanır. Daha ileri gerçekler ve sosyal öngörülerin formülleri gerçekten akıllı olan birkaç kişinin elindedir. Leibniz için önemli olan, eşyanın doğasını keşfedebilen ve pratikte bunu uygulayabilecek bilge insanların, yani aristokratların varolmasıdır. Ancak Leibniz'de Aristokratik kesim yalnızca yönetenlerden oluşmaz. Bunlar arasında filozoflar, bilim adamları ve diğer entelektüeller bulunur. Bu kesimlerin hepsi sosyal gelişim için zorunludur. Bu noktadan hareketle Leibniz'in toplumsal gelişimi, iyi yönetimin yanısıra belki de ondan daha fazla felsefe, bilim ve sanat alanındaki ilerlemeye bağladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Leibniz bu konuyla ilgili olarak: "*Mikroskobu kullanabilen on kişi vardır. Eğer yüz binlerce insan bunu yapabilseydi çok daha fazla şey keşfedilecekti. Bu da kendimizi ve doğayı tanımaya yardımcı olacaktı. Bu nedenle bunu gerçekleştirebilecek kişileri yetiştirmede ve desteklemekte prenslere büyük görev düşmektedir. Çünkü halkın yararına yapılabilecek en büyük iyilik budur.*"<sup>26</sup> Prenslerin toplumdaki fonksiyonu, toplumsal

<sup>22</sup> Riley, a. g. e. s., 52.

<sup>23</sup> Leibniz, *Selections*, s. 62.

<sup>24</sup> Loemker, a.g.e. s.428.

<sup>25</sup> Riley, a.g.e. s.58.

<sup>26</sup> Loemker, a.g.e. s.425.

gelişime destek olacak alanlarda geliştirilen projelere finansal ve yönetsel desteği sağlamaktır. Bu tür projelerin desteklendiği toplum en iyi toplum olacaktır. Bu durum sadece bilim ve felsefe için değil sanat için de geçerlidir. Kısacası Leibniz, güç ve aklın harmonisini, onun tek elde toplanmasından daha çok savunur.<sup>27</sup> Yani, Leibniz'in amacı güç ve aklı birleştirerek ortak iyiliğin oluşumuna katkıda bulunabilecek kişilerin desteklenmesidir. Ona göre, ortak iyiliğin sağlanması yönetimin tek başına üstesinden gelebileceği ölçüde kolay değildir. Yönetimin dışında kalan aristokratik kesim bu açıdan yönetim tarafından desteklenmelidir. Aksi takdirde, öncelikle ulusal ve giderek evrensel barış girişimleri sonuçsuz kalacaktır.<sup>28</sup>

Monarşi üzerine yazdıklarında tutarsızlıklar görülen Leibniz'in, monarşinin doğası gereği en iyi yönetim şekli olduğu konusunda ısrarcı olduğu söylenemez. Esasında Leibniz en iyi yönetim şeklinin hangisi olduğu konusunu pek tartışmamaktadır. Ancak onun değişik ifadelerinden hareketle aristokrasiyi doğası gereği en iyi yönetim şekli olarak ima ettiğini söyleyebiliriz. "En iyi" ve "en kusursuz" sosyal organizasyonu savunan Leibniz'in hangi yönetim biçiminde bunların gerçekleşeceğini tartışmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Belki de bu konuda görüş açıklamaması, herhangi bir yönetim şeklini, söz konusu ideal toplumun oluşumu için yeterli görmemesindedir.<sup>29</sup> Ancak ifadeleri bir bütün olarak dikkate alındığında Leibniz'in öne sürdüğü bu siyasal yapı, daha çok aristokrasi olarak değerlendirilebilir.<sup>30</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Leibniz; geleneksel anlamda yönetim biçimleri üzerine bir tartışma geliştirmemiştir. Bununla birlikte o, "aristokratlar"ın idaresinin en iyi olduğuna ve yöneticilerin doğal avantajlara sahip olması gerektiğine inanmıştır. Bir yandan iyi düzenlenmiş bir toplumun doğa yasasına bağlılıktan geçtiğine dikkat çekmiş, diğer yandan da söz konusu toplumun oluşmasında resmi otoritenin yanısıra, nihai gerçekliği ortaya çıkaracak kişiler olarak felsefe, bilim ve sanatla uğraşanların vazgeçilemeyecek derecede bir öneme sahip olduklarını göstermeye çalışmıştır. Öyle anlaşılıyor ki yaşadığı dönemin problemleri, Leibniz'i "iyi toplum"un oluşması konusunda yeni yollar aramaya yöneltmiş ve dönemin büyük gelişme gösteren sanat, bilim ve felsefesi de ona, bu aksaklıkları düzeltecek önemli birer araç olarak görünmüştür.

### Political Thought in Leibniz

Descartes, Spinoza, Leibniz, Hobbes ve Locke are the first names to remember among the great philosophers of Early Modern Age. The great philosophers of the age are at the same time the great political theorists. Though Descartes and Leibniz are considered to be the exceptions of this rule, when the Works of Leibniz are studied, it will be seen that he asserted significant views on political philosophy. His points especially on the roots and development of civilian society, justice problem, and the

<sup>27</sup> Leibniz, *Selections*, s.575.

<sup>28</sup> Riley, *a.g.e.*, s.104

<sup>29</sup> Leibniz, *Selections*, s.559.

<sup>30</sup> Loemker, *a.g.e.* s.421.

socio-political organization of society are very important. In this study, we aimed at introducing and giving way to discuss his aristocratic views put forward on the above mentioned problems of his political philosophy rather than discussing his competence as a political philosopher.

**Key Words:** G.W.Leibniz, T.Hobbes, Aristoteles, Aristocracy, Monarchy, Democracy, Wisdom, Science

#### KAYNAKÇA

- Erdoğan. Mustafa, *Anayasal Demokrasi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2004
- Hobbes. Thomas, *Leviathan*, The English Works of Thomas Hobbes, Vol:3, Ed: S.W.Molesworth Barth, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1966
- Hostler. John, *Leibniz's Moral Philosophy*, London, 1975
- Jorgensen. Stig, *Hukuk ve Toplum*, Çev: Ü.Yükselbaba, N.Beysan, Donkişot Yay., İstanbul, 2001
- Leibniz. G.W., *Monadoloji*, Çev:S.K.Yetkin, M.E.B Yay., İstanbul, 1988
- Leibniz. G.W., *New Essays on Human Understanding*, Trans. And ed.: Peter Remmont and Jonathan Bennett, Cambridge University Press, Cambridge, 1989
- Leibniz. G.W., *Selections*, ed.: Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York, 1951
- Loemker. Lerroy E., *G.W. Leibniz: Philosophical Papers and Letters*, Boston, 1969
- Riley. Patrick, *The Political Writings of Leibniz*, Cambridge, 1972
- Uyl. Douglas J. Den, *The Aristocratic Principle in the Political Philosophy of Leibniz*, G.W.Leibniz, Critical Assesments II, ed.: R.S.Woolhouse, Routledge, London and New York, 1994.



## EBHERİ'NİN METAFİZİK TERMINOLOJİSİNİN İBN SİNÂ'DAKİ KAYNAKLARI

Cevdet KILIÇ\*

### Giriş

İslâm felsefesi, İbn Sînâ (987-1037) ile, X. yüzyılda, Aristo (MÖ.384-322) mantığı, tabiat bilimi ve felsefesinin, Batlamyus (85-165) astronomisinin, Galen (129-199) tıbbının ve Euclides (MÖ.240-260) geometrisinin Ortaçağ'daki sentezini ifade eden bilim ve düşüncesi ile Doğu'da ve Batı'da büyük bir ilgi ve hayranlık uyandırmıştır. İbn Sînâ'nın felsefesinin yapısında Ortaçağ felsefesinin bütün karakteristiğini yansıttığını görürüz. Onun felsefesi, kendi bütünlüğü içinde, varlığın bütün ilmini ve müspet ilimlerin dayandığı prensiplerin tümünü kuşatmaktadır. İslâm dünyasında hemen hemen her dönemde İbn Sînâ'nın fikirleri doğrultusunda onun açtığı çığırı takip eden, düşünceler geliştiren, zaman zaman onun fikirlerini benimseyenlerinin yanı sıra, karşı çıkan ve eleştiren, buna rağmen yine de pek çok noktada onun tesirinde kalan önemli bir düşünürler grubu da varlığını sürdürmüştür. Onun etkileri sadece Ortaçağ'la sınırlı kalmayıp, günümüze kadar gelmiştir.

XIII. asırda İbn Sînâ'cı geleneğin temsilcilerinden biri, *Hidâyetü'l-Hikme*<sup>1</sup> ve diğer eserleriyle klasik İslâm Felsefesi'nin kavramlarını ve problemlerini didaktik bir tarzda sunan, Esirüddîn el-Ebherî (?-1265) olmuştur.<sup>2</sup> Bu özelliğinden dolayı onun gerek mantık, gerekse felsefî eserleri, kendisinden sonra geniş bir kültür coğrafyasında felsefe

\* Yrd. Doç. Dr. F.Ü. İlahiyat Fak. İslâm Felsefesi Öğretim Üyesi, e-posta: [ckilic@firat.edu.tr](mailto:ckilic@firat.edu.tr)

<sup>1</sup> Ebherî'nin bu eseri, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr.863; Fatih, nr. 5394; Carullah, nr. 1410; Hasan Hüsnü Paşa nr. 1480. ilgili kısım ve numaralarında el yazmalar ve matbu halde bulunmaktadır. Biz, bu çalışmamızda Süleymaniye kütüphanesi Fatih nr.5394'ü esas alacağız.

<sup>2</sup> Esirüddin el-Mufaddal İbn Ömer İbn el-Mufaddal es-Semerkindî el-Ebherî'nin hayatı hakkında pek fazla bir şey bilinmemekle beraber, kaynaklarda Musul'da doğduğu ve Semerkantlı bir aileye mensup olduğu belirtilmektedir. Hatta bazı araştırmacılara göre Afyon'un Çay ilçesine bağla Eber gölü civarında bulunan Eber köyüne mensup olduğu ve türbesinin de orada olduğu ileri sürülmektedir. Bkz.; M. Saadettin Aygen, *Büyük Filozof Esirüddin Ebherî*, Afyon 1985, s. 6-7., Ancak bu görüş pek inandırıcı gelmemektedir. Kendisinin beldeye değil de kabileye nisbesinin daha ön planda olduğunu düşünecek olursak, Semerkant'lı olduğu yönündeki rivayetlerin doğruluğu ağır basmaktadır. İlk tahsilini Musul'da yaptığı, Horasan, Bağdat, Erbil gibi dönemin meşhur ilim merkezlerine ilim tahsili için seyahatler yaptığı Musul hükümdarının sarayında himaye gördüğü ve Anadolu'da bulunduğu bilinmektedir. Bkz. Kâtip Çelebi, *Kefî'z-Zünûn, an Esmai'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, İstanbul 1941, (Beyrut 1982, ofset baskı), C. II, s. 2028-2029; Hasan Ayık, *Ebherî'nin Hayatı, Eserleri Fikirleri*, SÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1991, s. 4; Adivar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 2000, s. 53; Abdullah Yormaz, *Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'si ve Osmanlı Düşüncesindeki Yeri*, MÜSBE., basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 2003, s.2; Bingöl, Abdülkuddüs, "Ebherî" TDVİA., İstanbul 1994, C.X, s. 75-76; Köz, İsmail, "İslam Mantık Külliyyatının Teşekkülü", Felsefe Dünyası, Ankara 1999/2, sa. 30, (91-112), s. 109.

eğitiminin temel kaynakları arasında yer almıştır. Özellikle onun *İsâğûcî*<sup>3</sup> ve *Hidâyetü'l-Hikme*'si Osmanlı medreselerinde son dönemlere kadar ders kitabı olarak okutulmuştur. Üzerinde en çok şerh ve haşiyelerin yazıldığı bu iki eser, Osmanlı düşünce geleneğindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir.<sup>4</sup>

Bu makalemizde Ebherî'nin kullandığı metafizik terminolojinin İbn Sînâ'nın eserlerinde kullandığı metafizik terminolojiden yararlanıp yararlanmadığı, etkisinin olup olmadığı gibi hususları tespit etmeye çalışacağız. Şimdiye kadar Ebherî ile İbn Sînâ karşılaştırılması üzerinde yapılan her hangi bir çalışmanın olmaması, bizi böyle bir araştırmaya sevketmiştir. Ancak bir makalenin sınırlarını da aşmamak amacıyla çalışmamızı sadece Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme*'sinin *İlâhiyat* bölümü ile sınırlandırdık.

### 1. İbn Sînâ'dan Ebherî'ye İbn Sînâ'cı Felsefe Geleneği

Ebherî'nin İbn Sînâ ile felsefi bağlantısını tespit etmek açısından İbn Sînâ'dan Ebherî'ye kadar geçen yaklaşık iki asırlık zaman diliminde yer alan İbn Sînâ felsefesinin öğrencileri ve takipçilerini zikretmek yerinde olacaktır. İbn Sînâ'nın izinden giden öğrencilerinin başında aynı zamanda arkadaşı ve yardımcısı olan Ebu Ubeyd el-Cûzcânî gelmektedir. Cûzcânî, İbn Sînâ'nın ölümüne kadar yanından ayrılmamış, onun kitaplarını derlemek ve yazıya dökmenin yanı sıra, İbn Sînâ'nın eserlerine önsöz yazarak zenginleştirmiş, hocasının yazmayı düşünüp de yazmadığı konularda onun fikirleri ışığında eserler kaleme almış ve en önemlisi de İbn Sînâ'nın *Kitabu's-Şifâ* adlı eserinin mukaddimesinde İbn Sînâ biyografisini yazmıştır.<sup>5</sup> İbn Sînâ'nın diğer takipçileri, İsfahanlı İbn Zeyle(ö.1048) ile Behmenyâr b. Merzubân

<sup>3</sup> Bu eser, Aristoteles'in *Organon*'unun bütün bölümlerinin özet olarak ele aldığı mantığa dair *Hidâyetü'l-Hikme* gibi didaktik bir eser olup, ismi her ne kadar Porfirys'un aynı isimli mantık kitabından hem isim ve hem de bazı konular ödünç alınmış olsa da, bir Mantığa giriş kitabı olarak özellikle Osmanlı medreselerinde asırlar boyunca ders kitabı olarak okutulmuştur. Aynı zamanda bu eser, İbn Sînâ'nın mantığa dair eserlerinin yerini alacak şekilde bir popüleriteye sahip olmuş ve pek çok bilim adamı tarafından şerhedilmiştir. Bu isimle sadece Ebherî değil, ondan önce Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ da birer mantık kitabı kaleme almıştır. Bkz.: Rescher, N., *The Development of Arabic Logic*, Pittsburg 1964, s. 196; Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın Mirası Arap Felsefesinin Altın Çağı" *İbn Sînâ'nın Mirası*, der.: M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2004 (133-152), s. 148; Ebherî, *İsâğûcî*, metin, çeviri ve inceleme; Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 1998, s. 17, 35.

<sup>4</sup> Ebherî'nin bu eserine yapılan şerhler oldukça fazladır. Bunlardan bazılarını zikredersek olursak; Mir Hüseyin el-Meybudî'nin(ö.1475) *Şerhu Hidâyetü'l-Hikme* (İstanbul 1283). (Bu eser, Akkirmanî tarafından *İklilü'l-Terâcim* adıyla Osmanlıca'ya çevrilmiş ve İstanbul'da basılmıştır. Bu eserde sadece fizik ve metafizik bölümü yer almaktadır.) Mollazade Ahmet b. Mahmut el Herevî'nin şerhi, İbn Şerif el-Hüseyin'in *Hallü'l-Hidâye* isimli şerhi, Şemsüddîn Muhammed b. Mübarek Şah el-Buharî'nin Şerhi, Abdülkerim b. Abdun-Nûr Münîr el-Halebî'nin şerhi, Eminüddîn es-Salî'nin şerhi, Sa'duddîn Mes'ud b. Muhammed el-Kazvinî'nin şerhi, Eminüddevele'nin şerhi bunlardan birkaçıdır. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, C. II, s. 2029; Gutas, *a.g.m.*, s. 148-149; aynı mlf., "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları" *a.g.e.*, s. 168; Ayık, *a.g. tez.*, s. 12; Bingöl, "Ebherî" TDVİA., *a.g.m.*, C.X, s. 75-76;

<sup>5</sup> Gutas, Dimitri, "Avicenna: Biography", *Encyclopadia Iranica*, ed.: Ehsan Yarshater, London Newyork 1989, C. III, s. 67-70; Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara 1997, s. 6; İbn Sînâ, *eş-Şeyh Er-Reis'in Hayatı*, İbn Sînâ, Risâleler, notlar ve çeviri Alparslan Açıkgöç, M.Hayri Kırbasoğlu, Ankara 2004, s. 11.

(ö.1066)'dir.<sup>6</sup> Bu iki filozofun İbn Sînâ'ya bazı konularda sorular yöneltilmiş ve onun da *el-Mübâhasât* adlı eseri bu sorulara verdiği cevaplardan derlemiştir.

İbn Sînâ'nın fikirlerini kendinden sonra gelenlere aktaran en önemli öğrencisi Behmenyâr b. Merzubân'dır. O, İbn Sînâ felsefesinin özellikle, *eş-Şifâ*, *en-Necât ve el-İşârât ve't-Tenbihât* isimli eserlerin geniş bir özeti mahiyetinde olan *Kitabu't-Tahsîl* isimli bir eser kaleme almıştır.<sup>7</sup> İbn Sînâ'nın öğrenci silsilesi ve fikirleri daha ziyade Behmenyâr vasıtasıyla devam ederek İslâm dünyasına dağılmıştır. İbn Sînâ'nın bir diğer önemli öğrencisi de Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ma'sumî'dir. El-Ma'sumî, Birunî(973-1051)'nin İbn Sînâ'nın fikirlerini eleştirmesi üzerine filozofun cevap vermekten kaçındığı onun yerine Mâsumî'nin cevap verdiği kaydedilmektedir.<sup>8</sup> İbn Sînâ felsefesini Horasan bölgesine yayan Ebu'l-Abbas Fazl b. Muhammed el-Lükerî (ö.1123)'dir.<sup>9</sup> İlâkî ve Sâvî (ö.1140)'de bu amaçla Horasan ve İran'da çalışmışlardır. Bundan sonra İbn Sînâ geleneği, Lükerî'nin öğrencisi Efdalüddîn el-Gilânî, onun da öğrencisi olan ve İbn Sînâ'nın *en-Necât* isimli eserine şerh yazan Ebu Ali Sadreddin Muhammed b. Harisan es-Serahsî ile devam eder. Daha sonra ise, Feridüddîn Damâd en-Nisâburî gelmekte olup bu zat, Nasireddîn Tûsî(1201-1274)'nin hocasıdır. Tûsî, İbn Sînâ felsefesini iki öğrencisiyle birlikte Şîî İslâm dünyasına tanıtmıştır. Fahreddîn Râzî (1150-1209) de XIII. yüzyılda İbn Sînâ felsefesini Sünnî İslâm dünyasına tanıtanlardandır. Gazâlî (1058-1111) gibi Fahreddin Râzî de birçok konuda İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirmiş olsa da sisteminin entelektüel temellerini onun felsefesinin üzerine kurmaya çalışmıştır. Böylece XIV. yüzyıla kadar ulaşan İbn Sînâ felsefesi, artık bundan sonra Fahreddin Râzî'nin öğrencisi olan Esirüddîn el-Ebherî ile Osmanlı düşüncesine intikal edecektir.

Ebherî'nin diğer hocası da, Kemaleddin İbn Yunus (ö.1242)'tur. İbn Yunus, özellikle Yunan bilimlerinde uzmanlığının yanı sıra, Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesinin takipçisi olma özelliği ile de dikkati çekmektedir. İbn Yunus, Musul'da yaşamış olup, fıkıh ve hadis gibi din ilimlerinin yanı sıra tarih, felsefe, musikî, astronomi, kimya, simya fizik ve tıp ilimlerine de vakıf bir şahsiyetti.<sup>10</sup>

İbn Sînâ felsefesi, bu zikrettiğimiz öğrencileri ve takipçileri tarafından İslâm toplumunun tüm entelektüel ve ilmi çevrelerini harekete geçirmiştir. Ancak, İbn

<sup>6</sup> İbn Sînâ'nın önde gelen öğrencilerinden biri olarak bilinen Ebû Mansur el Hüseyin Bin Muhammed b. Ömer b. Zeyle, matematik ve musikî alanında uzman birisi olarak bilinmektedir. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın *Tabiiyyat* kısmını özetlediğinden dolayı Hakîm lakabıyla anılmıştır. Çalışmalarının çoğunu İbn Sînâ'nın eserlerini özetlemek veya şerhetmekle geçtiği kanaati yaygındır. Bkz.: Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Tarihu'l-Hukemai'l-İslâm*, (nşr.: Memduh Hasan Muhammed) Kahire 1996, s. 115-116;

<sup>7</sup> Kaya, Mahmut, "Behmenyâr b. Merzûbân", TDVİA., İstanbul 1992, C. V., 354-355.

<sup>8</sup> Ebû'l-Hasan Zahirüddin Ali b. Zeyd b. Muhammed Beyhaki, *Tetimmetu Sivani'l-hikme* nşr. Muhammed Şefî, Lahor 1932, Lahor s. 95-96; Bedevi, Abdurrahman, *Aristo 'inde'l-'Arab*, Kuveyt 1978, s. 35.

<sup>9</sup> Levkerî ismi bazı kaynaklarda Lükerî olarak da geçmektedir. Bkz., Gutas, a.g.e., s. 142, krş, Bekir Karlığa "İbn Sînâ" (etikileri), TDVİA., C.XX, (319-358) s. 346;

<sup>10</sup> İbn Ebu Useybia, *Uyânu'l-Enbâ fi Tabakati'l-Etibba*, Kahire 1882, C.I, s. 306-308, II, 204; İbn Hallikan, *Vefayatu'l-Ayân*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, (I-VI), C.V, s. 311-318; Gutas, a.g.m., s. 148. Şeşen, Ramazan, "İbn Yunus, Kemaleddin" TDVİA, İstanbul 1999, C.XX, (452-453) s. 453.

Sînâ'nın ölümünden sonra tüm alanlardan entelektüellerin çok sayıda hücumuna maruz kalmıştır.<sup>11</sup>

## 2. Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme'sinin Tahfili*

Felsefe, mantık, astronomi ve matematik alanında verdiği eserlerle, İslâm dünyasında ilim ve düşüncenin gelişmesine büyük katkısı olan Ebherî'nin bir İbn Sînâ takipçisi vasfını kazandıran sebeplerden en başta geleni, konusu felsefe olan eserlerinin muhteva ve metod açısından İbn Sînâ'nın eserlerine benzerlik arz etmesindedir<sup>12</sup>. Ebherî'nin de İbn Sînâ tarafından belirlenen yoldan giderek *Hidâyetü'l-Hikme'sini* mantık, fizik (tabi'iyât) ve metafizik (ilâhiyat) diye üç temel felsefî disiplinde ele aldığı görülmektedir. Bu eserin son bölümünde ise, ahiret halleriyle ilgili bir "hatime" yer almaktadır. Bu bölümlerin sıralanışı ve ele alınışına bakıldığında felsefi terminolojinin işleniş tarzı ve sistematigi, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ, en-Necât ve el-İşârât ve't-Tenbihât* gibi eserlerin sistematigine benzemekle birlikte aynı zamanda bu eserlerin özeti niteliğinde olduğu göze çarpmaktadır.

Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme'sinin İlahiyat* bölümü üç fenden oluşmaktadır. I. Fenn, Varlıkların sıfatlandırılması hakkında olup yedi fasıldan oluşmaktadır. 1. fasıl, küllî ve cüz'î; 2. fasıl, birlik ve çokluk; 3. fasıl, öncelik ve sonralık; 4. fasıl, kadim ve hadis; 5. fasıl, kuvve ve fiil; 6. fasıl illet ve malül; 7. fasıl, cevher ve araz. II. Fenn, Yaratıcı'yı ve Onun sıfatlarını bilme başlığını taşımakta olup on fasıldan oluşmaktadır. 1. fasıl, kendisi sebebiyle Zorunlu Varlık'ın ispatı; 2. fasıl, Zorunlu Varlık'ın varlığıyla mahiyetinin aynı olması; 3. fasıl, Zorunlu Varlık ve taayününün aynı olması; 4. fasıl, Zorunlu Varlık'ın bir olması; 5. fasıl, Zorunlu Varlık'ın bütün yönleriyle zorunlu olması; 6. fasıl, Zorunlu Varlık'ın var oluşunda mümkün varlıklara ortak olmaması; 7. fasıl, Zorunlu Varlık'ın kendisi sebebiyle bilmesi; 8. fasıl, Zorunlu Varlık'ın küllileri bilmesi; 9. Fasıl, Zorunlu Varlık'ın cüz'ileri küllî bir şekilde bilmesi; 10. fasıl, Zorunlu Varlık'ın irade sahibi ve cömert olması. III. Fenn ise Melekler hakkında olup dört fasıldan oluşmaktadır: 1. fasıl, aklın ispatı hakkındadır; 2. fasıl, akılların çokluğunun ispatı; 3. fasıl, akılların ezeliği ve ebediliği; 4. fasıl ise, akılların yaratıcı ile cismânî âlem arasındaki aracılıkları hakkındadır.

Eserin sonunda yine İbn Sînâ'nın eserlerine benzer bir tarzda ahiret halleriyle ilgili "hatime" yer almaktadır. Bu bölüm altı "hidaye" başlığı altında şu konular yer almaktadır; 1. nefsin, beden ölümünden sonra da var olduğu; 2, 3. lezzet ve elem konuları, 4. nefsin kemale arzu duyması; 5. kemale ermiş nefsin Rabbiyle ittisal etmesi; 6. kemale ermemiş nefsin azap çekmesi gibi meseleler ele alınmıştır.

<sup>11</sup> Bu hücumlardan bir kaçını burada zikredecek olursak; Gazzâlî(ö.1111)'nin *Tehafütü'ü*, Şehristânî (ö. 1153)'nin *Müsara'atü'l-Felâsife'si*, Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât ve Şerhu Uyûnu'l-Hikme* adlı eserleri, Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdi(ö.1234)'nin *Reşfü'n-nesaihi'l-imaniyye ve keşfü'l-fadaihi'l-Yunaniyye* adlı eseri ve İbn Teymiyye(ö.1328)'nin yazdığı *er-Redd ale'l-mantıkyyin ve Der'u tearuzi'l-akl ve'nakl ev muvafakatu sahihi'l-menkuli li sarihi'l-makul* adlı eserleri örnek verilebilir.

<sup>12</sup> Ebherî'nin, onbeş tane felsefe ve mantık, yedi tane astronomi ve iki tane de geometri alanında eserleri bulunmaktadır. Bkz. Ayık, *a.g.tez*, s.9; Yormaz, *a.g.tez*, s. 3.

### 3. Hidâyetü'l-Hikme'nin İlähiyat Bölümünün İbn Sînâ'daki Kaynaklarıyla Karşılaştırılması.

Ebherî'nin metafizik terminolojisini tespit etmede *Hidâyetü'l-Hikme*'sinin *İlähiyat* bölümünü esas aldık. bu eserinde ele aldığı kavramları kısa ve öz biçimde didaktik bir tarzda sunmuştur. Bu bölümün dokusunu koruyarak çift sütun halinde ve her iki sütunda da bu iki filozoftan alıntılar yaparak benzerliklerini vurgulu bir tarzda sunmaya çalıştık. Bunu yaparken İbn Sînâ'nın özellikle *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârat ve't-Tenbihât* isimli eserlerini esas aldık. Bunların yanı sıra *er-Risâletü'l-arşıyye*, *İsbâtü'n-Nübuvve*, gibi risalelerinden de istifade ettik.

## I. BÖLÜM VARLIĞIN KISIMLARI

### 1. Cüz'î ve Küllî

Bu fennin ilk konusunu Ebherî, cüz'î ve küllî (tümel ve tikel) kavramlarına ayırmıştır. Küllînin sayı bakımından bir olmayan ve dış dünyada bulunan cüz'îlerin her birinin neftse uygun olan makul bir mana olduğu belirtilmektedir. Cüz'î konusunda ise, küllî tabiata ilave olarak belirgin bir şekilde ortaya çıktığı belirtilir. İbn Sînâ ise, eserlerinde bu kavramlara yer vererek, varlığa özgü arazlar olarak değerlendirmiş ve metafizik anlayışında aklın varlık hakkındaki değerlendirmelerinden biri olarak ele almıştır.

#### Ebherî

**Cüz'î ve Küllî** Küllî (tümel) olan sayı itibarı ile bir değildir. Aksi halde, bir şey, beyaz ve siyah gibi, biri diğerine zıt, arazlarla, aynı anda vasfedilirdi ki bu bir çelişkidir. Bilakis Küllî: Dış dünyada cüz'iyattan her birerine nefste uygun olan makul bir manadır. Şu halde nefste olan anlam, eğer dış dünyadaki şahıslardan bir şahısta bulunsa, muhakkak ki o şey, sadece o şahıstır; işte bu da, asla tezat olmayan küllîdir.  
Cüz'î (tikel) ise: Küllî tabiat üzerine ilave olarak belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Çünkü küllî olanın kendini tasavvuru, ortaklığa engel değildir. Şahsın taayyünü ise küllî tabiata bir ilavedir.<sup>13</sup>

#### İbn Sînâ

Bir şeyin küllî olması, şeyin iki ayrı ilkeye sahip olması demektir. Cüz'î ise; var olanı bölen şeydir. Mesela nefis ve beden insanın birer cüz'üdür. Cüzler küllün varlığına dâhil ve aynı zamanda onun varlık bakımından dayanağıdır. Bu açıdan varlığı küllî olan şey, cüzleriyle birlikte değerlendirilmelidir.<sup>14</sup>  
(...)İnsan gibi, pek çok şeye bilfiil yüklem olan anlama tümel denilir. (...)Bilfiil var olmaları şart olmayan pek çok şeye yüklem yapılabilen bir anlama tümel denir. (...) <sup>15</sup>  
(...) Tümel; tasavvuru pek çok şeye yüklem yapılmasını engellemeyen şeydir.  
(...) Tikel, tasavvurun kendisi, anlamının pek çok şeye yüklenmesini engelleyen şeydir.<sup>16</sup>  
(...)Tümel insan veya at olduğunda burada tümellik anlamından daha başka bir anlamı

<sup>13</sup> Esfrüddîn Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 5394, vr.48a.

<sup>14</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlähiyat)*, (I-II) thk., İbrahim Medkür, Kahire 1961 C.I, s. 210-211.

daha var ki, o da atlık'tır. Atlığın tanımı tümelliğin tanımı değildir ve tümellik atlığın tanımına girmez

(...) Tümel, tümel olması bakımından sadece tasavvurda bulunur. Tümel, parçalarıyla sayılmaz ve tikeller onun varlığına dâhil değildir. Tümelin doğası kendisindeki parçaları var eder. (...) Tümelin doğası tikellerin doğasının bir parçasıdır. Tümel her tikele yüklem olarak tümel olur. Tümelin tikelleri sonlu değildir. Tümel tikellerin kendisiyle bulunmasına gerek duymaz.(...) <sup>17</sup>

Ebherî, tümel ve tikel kavramlarını ele alırken: Sayı itibari ile küllî'nin bir olmaması, içinde çokluğu barındırması, dış dünyadan cüz'iyattan her birerine nefste uygun olan makul mana bir şeye küllilik yüklenmesi durumunda iki zıt şeyi aynı anda kendi içinde barındırması gerekeceğinden bunun bir çelişki doğuracağını ifade etmesi, cüz'i ve küllî kavramlarına olan yaklaşımlarında İbn Sînâ'nın tümel tanımlamalarında ve onun gerçekliği hakkında verdiği bilgilere dayanarak İbn Sînâ'dan etkilendiğini söylemek mümkündür:

## 2. Bir ve Çok

Ebherî bir ve çok'un tanımını yaparken; birin kendisinde bir olması yönüyle bölünmeyen şeye bir denildi şeklinde tanımlama yaparak çeşitleri hakkında bilgi verir., Çokluğun ise birin karşıtı olduğunu vurgular. <sup>18</sup> İbn Sînâ ise, İbn Sînâ ise, *Şifâ*, *Necât* ve *İşârât*'ta Bir kavramına getirdiği açıklamalarda Ebherî'nin temas ettiği bir ve birin çeşitlerine saydığımız eserlerinde daha geniş ve farklı bir açılardan yaklaşmaktadır.

	Ebherî	İbn Sînâ
Bir ve Çok	Bir, cihet açısından bölünmeyen şeye bu birdir denilir. Bir, bazen cins itibarı ile bir olur. İnsan ve at gibi. Bazen nev' itibarı ile bir olur. Zeyd ve	(...) "Bir kelimesi, her birinde kendi olmağı bakımından bilfiil bölünme olmamada birleşen anlamlara eşit dereceli olarak söylenir. Fakat bu anlam, onlarda öncelik ve sonralıkla bulunur. Bu henüz arazî olarak birdir.

<sup>15</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 190.

<sup>16</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 196.

<sup>17</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 211-212.

<sup>18</sup> Ebherî, a.g.e., vr.48b

<sup>19</sup> Bu bahsin hidâye kısmında Ebherî, 'karşıt kavramlar'ı dört cihetten ele almıştır. İbn Sînâ ise metafiziğinde böylesi bir karşıt kavramlara değinmediği anlaşılmaktadır. Bunlar; zıtlık, izafe edilenler, yoksunluk ve sahip olma, olumluluk ve olumsuzluktur. Şöyle ki; İki şey bazen birbirine karşıt gelebilir ve bu ikisi bir şeyde bir araya gelmezler. Bunlar dört cihetten bir şeyde bir araya gelmez. *Birincisi*: Bir birine nispet edilmeyen

Amr gibi.

Bazen **yüklem** bakımından bir olur. Pamuk ve kar gibi.

Bazen **özne** bakımından bir olur, Katip ve gülen gibi.

Bazen **sayı** itibarı ile bir olur, Zeyd gibi.

Bazen **bitişik olma** suretiyle bir olur. Böylesi bir bir, **bilkuvve** birbirinden parçalara ayrılabilir ve biri birine benzer parçalara bölünür.

Bazen bir, **terkip**le olur ki, bunda da bilfiil çokluk vardır.

Ev gibi. Bazen ise **hakiki** bir olur ki, bu asla bölünmez.

**Çokluk** ise, birin karşıtı olandır.<sup>19</sup>

**Arazî olarak bir**, diğer bir şeye bitişen bir şey hakkında o, diğeridir ve o ikisi birdir denilmesidir. Bu iki şey ise ya bir konu ve arazî bir yüklemdir. Mesela Zeyd ve Abdullah'ın oğlu birdir, Zeyd ve doktor birdir sözünde olduğu gibi. **Ya da bu konudaki iki yüklem**dirler. Doktor ve Abdullah'ın oğlu birdir, sözüümüzde olduğu gibi. Çünkü tek bir şey doktor ve Abdullah'ın oğludur. Veya kar veya tuğla birdir. Yani beyazlıkta; ifademizde olduğu gibi tek bir **arazî yüklem**de iki konudur. Çünkü her ikisine bir araz yüklem olmuştur.

(...) Ancak bizzat bir, **cins bakımından bir, tür bakımından bir, fasıl bakımından bir, ilişki bakımından bir, konu bakımından bir ve sayı bakımından bir gibi çeşitli kısımlara ayrılır.**

**Sayı bakımından bir**, bitişiklikle olabilir, temasla olabilir, türünden dolayı olabilir ve zatından dolayı olabilir.

**Cins bakımından bir**, yakın cinsle ve uzak cins sayesinde olabilir.

**Tür bakımında bir** de, başka türlere

ve mevcut olan iki zıt. Siyah ve beyaz gibi. **İkincisi**: İkisi de mevcut olup biri diğerine nispetle düşünülebilen iki varlıktaki izafet karşıtlığıdır. Babalık ve evlatlık gibi. **Üçüncüsü**: Yetenek ve yokluk itibarı ile birinin diğerine olan karşıtlığıdır. Bunlar da iki zıt şeydir ki; birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirir. Fakat varlığı kabul edenin konumuna göre tabir olunan sahip olma ve yoksunluğun zıtlığıdır. Görme ve körlük, ilim ve cehil gibi. **Dördüncüsü**: Olumlu ve olumsuz açından birinin karşıtlığıdır. Atlı olma veya atsız olma gibi. Bu zamirde olup varlıkta değildir. Ebherî, a.g.e., vr. 48b.

<sup>20</sup> İbn Sînâ "süreklilik bakımından bir" dediği ve Ebherî'nin temas etmediği bir başka tür 'bir'den bahsetmektedir. Süreklilik bakımından birlik; ya yalnızca ölçüyle birlikte düşünülür veya başka bir doğayla birlikte düşünülür. Su veya hava gibi. Süreklilik bakımından bire konuda bir olmak ilişir. Çünkü gerçek olarak sürekli olan konu, tek bir doğaya sahip yalın cisimdir. Dolayısıyla süreklilik birliğinin konusu doğa bakımından da bir olmaktadır. Zira onun doğası farklı suretlere bölünmez. Hatta deriz ki sayı bakımından bir, bir olması hasebiyle sayı bakımından bölünmez. Ancak sayı bakımından bir, birliğin iliştiği doğa açısından bakılması gerekir. Bu durumda sayıca bir, ikiye ayrılır. Birincisi birliğin iliştiği doğası çoğalmayandır. Mesela bir insan gibi. İkincisi ise, doğası çoğalandır. Mesela bir su, bir çizgi gibi. Çünkü kimi zaman su, sular, çizgi, çizgiler olur. İbn Sînâ, a.g.e., C.I., s. 97; Ayrıca bkz., *en-Necât*, (İlâhiyat), Nşr.: Muhiittin Sabri el-Kürdî, Mısır, 1938, s. 199, 200.

<sup>21</sup> Ebherî'de olduğu gibi İbn Sînâ da **çokluğu**, birin karşıtı olarak ele almakta ve çokluğun birliklerden meydana geldiğini söylemektedir: "Çokluk, sayının cinsi gibi değil, sayının ta kendisidir. Çokluğun hakikati de birliklerden meydana gelmiş olmasıdır". "Birlik çokluğu var eder oysa hiçbir zıt kendi zıddını var etmez bilakis onu yok eder ve geçersiz kılar. Bir şey zıddını onun konusuna yerleşerek ortadan kaldırıır. Birlik de konuya birlik ve çokluğun iliştiğini mümkün saydığın tarzda çokluğa ait konuya yerleşmekle çokluğu ortadan kaldırıır." "Çokluk birlik ile meydana gelebildiği gibi aynı şekilde onun ortadan kalkmasıyla yok olur. Çokluk asla doğrudan yok olmaz." İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I. s. 108, 109, 110; C.II, s. 303.

ayrılmayan yakın türle ve uzak türle olabilir. Uzak türle olması durumunda değerlendirme bakımından farklılık olsa da birinci bölümün iki kısmından biriyle uyuşabilir.

Bir varlık, tür bakımından bir ise, hiç şüphesiz fasıl bakımından da birdir. Malumdur ki cins bakımından bir, tür bakımından çoktur. Tür bakımından bir, sayı bakımından çok olabilir. Türün doğası tek bir fertle sınırlı olduğunda sayıca çok olmaz ve bu durumda bir yönden tür ve bir yönden tür değildir. Çünkü bir yönden tümeldir, bir yönden tümel değildir.

Süreklilik bakımından bir ise, bir yönden bilfiil bir olur, bir yönden ise onda çokluk vardır.<sup>20</sup>

Hakiki olanda ise, yalnızca bilkuvve çokluk vardır. Bu ise ya çizgilerde açısı olmayandır; yüzeylerde düz yüzey, cisimlerde bir yüzey tarafından kuşatılan ve kendisinde bir açığa açılma bulunmayan cisimdir. Ardından kendisinde bilfiil çokluk bulunup uçları ortak bir sınırdaki karşılaştıran şey gelir. Mesela açığı tarafından kuşatılan iki çizginin toplamı gibi.

### Çok

Bir başka açıdan İbn Sînâ'ya göre bir, zorunlu olarak çoğalmayandır. Burada bir'in mahiyetini açıklamada çok kavramını kullanmış oluruz ki çokluğun bir ile tanımlanması kaçınılmazdır. Çünkü bir, çokluğun ilkesidir ve onun varlığı ve mahiyeti birdendir. Sonra çokluğu tanımladığımız her tanımında mutlaka Bir'i kullanırız. "Yani çokluk birlikten oluşan toplamdır." Böylece çokluğun tanımında birlik alınmış oldu ve çokluğun tanımında toplamı alma işlemi yapılmış oldu.<sup>21</sup>

Görüldüğü gibi Ebherî, bir'in dokuz çeşidine, çok'u ise sadece bir'in karşıtı olarak tanımlarken, İbn Sînâ'nın hemen hemen aynı olan tasnifine uymaktadır. Ayrıca Bir'in çok, çoğalma, toplam, bölünme, akıl, ortaklık, birlik, varlık gibi kavramlarla olan ilgisini de ortaya koymuştur.

### 3. Önce ve Sonra

Öncelik ve sonralık konusunda Ebherî, önceliği; zaman, tabiiyet, şeref, rütbe ve sebeplilik açısından öncelik üzerinde durmaktadır. Sonralık ise, önce olanla karşıt olan olarak belirtmektedir. İbn Sînâ, tertibe sahip olan şeylerde bir öncelik ve sonralık



olduğunu vurgular. Ebherî'de İbn Sînâ gibi öncelik ve sonralığı çeşitli açılardan ele almıştır.

**Ebherî**

**Önce ve Sonra** *Önce olan* 5 kısımdır. Birincisi: **Zaman itibarı ile** önce olandır ki bu açıktır. İkincisi: **Tabii bakımdan** önce olandır. Sonra icadı mümkün olmayan bir şeydir. Ancak sonra olanın mevcut olması müstesna. Muhakkak ki sonra olan mevcut olmadığı halde, önce olanın bulunması mümkündür. Bir'in ikiye önceliği gibi. Üçüncüsü: **Şeref itibarı ile** önce olandır. Ebu Bekir'in Ali'ye takaddümü gibi. Dördüncüsü: **Rütbe itibarı ile** önce olan, sınırlandırılan kaynağa en yakın olandır. Mescitte ki mihraba nispetle safların tertibi gibi. Beşincisi: **Sebeplilik bakımından** önce olandır: O da eser üzere onu icap eden müessirin önceliğidir. Her ne kadar zaman itibarı ile birlikte olsalar da elin hareketinin kalemin hareketinden önce oluşu gibi. *Sonra olan* ise, **önce olana karşıt** olanlardır.<sup>22</sup>

**İbn Sînâ**

(...) "Öncelik ve önce olmak, bir tertibe sahip olan şeylerde bulunur. **Mekânda** önce olan belirli bir başlangıca daha yakın olandır. **Zamandaki** öncelikte de şimdiki ana veya başlangıç olarak varsayılan her hangi bir ana nispetle durum aynıdır.<sup>23</sup> (...) **Tertip bakımından** öncelik kimi şeylerde doğaldır. Sözelimi cevheri başlangıç yaptığımızda cevhere kıyasla cisim, canlıdan öncedir. Sonra bu isim (önce ve sonra) başka şeylere nakledilmiş ve üstün, **erdemli ve -erdem dışı**nda bile olsa- önceki de önce yapılmış ve dolayısıyla anlamın kendisi adeta belirli bir başlangıç kılınmıştır. **Böylece bir şey diğerinde bulunmayana sahipse ama diğeri yalnızca onda bulunana sahipse o şeye önce denmiştir.** **Sonralık**; varlık bakımından bu itibara sahip olan şeye naklederek ikinci henüz yokken varlık kazanan ve ikincinin varlık sahibi olması ancak o var olduktan sonra gerçekleşen şeyi ikinciden önce yapmışlardır. Bunun örneği birdir. Çünkü birin varlık kazanmasının şartı, çok'un mevcut olması değildir, ama çok'un varlık sahibi olmasının şartı birin mevcut olmasıdır. Bundan sonra (öncelik ve sonralık) bir başka yönden varlığın gerçekleşmesine nakledilmiştir. Buna göre iki şeyden birinin varlığı, diğerinden değil de bizzat kendisinden veya üçüncü bir şeyden geliyorsa ancak ikincinin varlığı, birinciden geliyorsa, bu durum ikinciye, birinciden varlığın zorunluluğu geliyordur ki bu zorunluluk, ikincinin zatına zatından gelen bir zorunluluk değildir. Aksine ikinci zatından gelen imkâna sahiptir. Bununla birlikte birinci her ne zaman var olursa ikincinin

<sup>22</sup> Ebherî, *a.g.e.*, vr. 49a-b.

<sup>23</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I.,s. 163.

varlığının zorunluluğunun illeti olmanın, bu varlığın gereği olması mümkündür. Şu halde birinci, varlık bakımından ikinciden öncedir. Bundan dolayı akıl, Zeyd elini hareket ettirdiğinde anahtar da hareket eder veya Zeyd elini hareket ettirdi sonra anahtar hareket etti sözlerimizi kesinlikle yadır-gamaz.<sup>24</sup>

Görüldüğü gibi burada İbn Sînâ, Ebherî gibi sebeplilik bakımından önce olanı ortaya koymaktadır. Hatta, İbn Sînâ ile Ebherî'nin sebeplilik açısından öncelik konusunda verdikleri örneklerinde birbirine yakın olduğu gözden kaçmamaktadır.

Ebherî'nin ele aldığı öncelik; zaman, tabiiyet, şeref, tertip ve sebeplilik açısından ele alınmışken, İbn Sînâ'nın da özellikle tertip, mekan, zaman, şeref ve sebeplilik bakımından öncelik konusuna temas ettiğini görmekteyiz. Ebherî, sonra kavramını bir cümle ile sadece önce olana karşıt diye ele alırken, İbn Sînâ bu kavramın üzerinde daha fazla durmuş ve bir'in varlık kazanmasının çok'un mevcut olması değil, çok'un mevcut olmasının şartının bir'in mevcut olmasına bağlı olduğunu söylemektedir.<sup>25</sup>

#### 4. Kadîm ve Hâdis

Ebherî, kadîm'i; bizatihi kadîm ve zaman bakımından kadîm, hâdis'i ise; zâtı itibari ile ve zaman itibari ile hâdis diye ele almıştır. Ebherî'nin yaptığı bu tanımlamalardan hareketle, İbn Sînâ'nın *Necât*'ında geçen kadîm ve hâdis tanımlamalarında benzerlikler göze çarpmaktadır.

	Ebherî	İbn Sînâ
Kadîm ve Hâdis	<p>Kadîm iki kısımdır:</p> <p>1) Bizatihi kadîm; Başka bir şeyden meydana gelmeyendir.</p> <p>2) Zaman bakımından kadîm; Zamanı bakımından öncesi bulunmayan şeydir.</p> <p>Muhdes (hâdis) de iki kısımdır:</p> <p>1) Zâtı itibari ile hâdis olan: Varlığı başkasından olandır.</p> <p>2) Zaman itibari ile hâdis olan: Onun zamanının bir başlangıcı vardır. O zaman da mevcut değildir. Mevcut olmadığı vakit geçer, sonra bir başka vakit gelir ve o,</p>	<p>Bir şeye kadîm derken ya zatına göre veya zamana göre denir.</p> <p>Zatı itibariyle kadîm: Onu var eden bir ilkenin var olamamasıdır.</p> <p>Zaman itibari ile kadîm'e gelince: Zamana için bir başlangıcı olamamasıdır.</p> <p>Muhdes (hâdis) te iki kısımdır; zati itibariyle muhdes: Zati için kendisiyle var eden bir illetin bulun-masıdır. Diğerleri de zamanı için başlangıcı olandır; O zaman onun olmadığı bir zaman vardır ve onun yok olduğu bir öncelik vardır. Bu öncelik de bâtil olmuştur. Bunun manası onun ma'dum olduğu bir zamanın var olduğudur. Böylece</p>

<sup>24</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I. s. 145, 146, 147.

<sup>25</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I. s. 164, 165.

<sup>26</sup> Ebherî, a.g.e., vr. 49-a-b.

orada mevcut olur.

Zamanî olan her hâdisin üzerinden bir madde ve müddet muhakkak geçmiştir. Çünkü onun var olma imkânı var olmasını önceler. Aksi halde kendinden önce mümkün olan sonra mümkün olurdu. Böyle olunca da, bir şeyin imkânsızlığı, imkâna dönüşmesi gerekirdi. Bu ise çelişkidir. Bu imkân, var olan bir durumdur. Zira onun imkânı menfidir sözümüzle, onun imkânı yoktur sözümüz arasında bir fark yoktur. Eğer bu imkân, vücûdî bir emr olmasa idi, muhakkak ki manâ şu olurdu: O vücudundan önce mümkün olmamasına rağmen, vücudundan önce olması mümkündür. Bu ise çelişkidir.

Bu imkân, kendi nefsiyle kaimdir. Çünkü vücudun imkânı izafet tariki ve o şeye nispetlidir. Dolayısıyla onun için vücut mümkündür. O takdirde de bağımsız değildir. Bağımsız olmayınca da bir mahal ile ancak var olur. O da maddedir.<sup>26</sup>

onun var olduğu zaman onun başlangıç zamanıdır. Var oluş zamanı değildir. Çünkü onun varlığından önce zaman ve madde var olmuştur. Ve o da bu durumda ma'dumdur. Onun yokluğu, ya varlığından öncedir ya da varlığıyla birlikte. Yokluğunun varlığıyla birlik-te olması muhaldir. O zaman geriye onun var olmasından önce yok olması seçeneği kalıyor.<sup>27</sup>

Görüldüğü gibi, Ebherî'nin, bu iki kavramı, kendisini önceleyen İbn Sînâ'nın *Necât*'ında geçen yaklaşımlarına benzer klasik bir tarzda ele aldığını söylemek mümkündür. İbn Sînâ, hâdis bir varlığın var olmasından (yokluğundan) önce bir zamanın öncelemesinin söz konusu üzerinde dururken, Ebherî ise bu probleme yaklaşımında İbn Sînâ<sup>28</sup> gibi ve onun yaklaşımına ilaveten böyle bir zamanî önceliğin varlığının yanı sıra, hâdis bir varlığın var olma imkanının varlığından bahsetmektedir.

<sup>27</sup> İbn Sînâ, *en-Necât* (İlâhiyât), s. 218-219; *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I.s. 183.

<sup>28</sup> İbn Sînâ'nın *en-Necât*'ta bu probleme yaklaşımı şöyledir. "Onun varlığı için ya bir öncelik vardır veya yoktur. Eğer onun varlığı için bir öncelik olmazsa o zaman o varlığından önce ma'dum olmaz. Eğer onun varlığı için bir öncelik olursa bu öncelik de ya ma'dum bir şey yahut ta mevcut bir şeydir. Eğer bu şey ma'dum bir şeye onda ma'dum olduğu varlıktan önce olmaz. Eğer bu öncelik yok olursa onun varlığıyla birlikte var olur. O zaman da geriye bu önceliğin mevcut bir şey olması kalıyor. Ancak bu mevcut şey var olan bir an değildir. Bu şey onun mevcut olduğu geçmiştir. Bu da ya özü itibariyle mahiyettir ki bu zamandır. Veyahut ta başkası için olan mahiyettir bu da onun kendi zamanıdır. Her halükarda zaman var olmaktadır." İbn Sînâ, *en-Necât* (İlâhiyât), s. 218-219.

## 5. Kuvve ve Fiil

**Ebherî**

**Kuvve ve Fiil** Kuvve, bir başka şeyde **değişme ve dönüşmenin kaynağı olan şeydir.** Cisimlerden hissedilir devamlı bir surette ortaya çıkan ve yer, nitelik, hareket ve sükûnla nitelenebilir her bir eser ve fiil, kendisinde var olan bir kuvvetten sudûr eder. Çünkü bu sudûr eden kuvve, ya cisim olmasından, ya rastlantısal durumlardan yahut ta onda mevcut bir kuvvetten olur. Birincisi batıldır; aksi halde, orada bütün cisimler onda müşterek olması lazım gelirdi. İkincisi de batıldır, aksi halde bu sudûr sürekli olmazdı. Çünkü inkişaf eden umur, daimi olmadığı gibi çoğunlukla da olmaz; O zaman o, onda mevcut kuvvetten sudûr eder ki arzulanana da budur.<sup>29</sup>

## İbn Sînâ

(...) Kuvve; Başkasında başkası olması itibariyle ve değişimin ilkesi olması itibarıyla değişimin ilkesine kuvve denir(...)<sup>30</sup>

(...) Kendisinde etki ve edilgi caiz olana ve bir şeyi başkasına dayandırana kuvve(...)<sup>31</sup>

(...) Tesadüfî veya başka bir cismin zorlamasıyla olmaksızın kendisinden fiil ortaya çıkan her cisim kendisinde bulunan bir kuvvetle fiil yapmaktadır.<sup>32</sup>

Ebherî, bu iki kavramın tanımlamasında İbn Sînâ'nın tanımlamasına benzer bir tarzda tanımını yaptığını görmekteyiz. Ancak Ebherî'nin ele aldığı kuvve ve fiil arası ilişkide fiilin kuvveden sudûruna temas ederken, İbn Sînâ kuvve ve fiilin önceliği ve sonralığı üzerinde durmuştur. İbn Sina, bu iki kavramla aklın, varlıktaki öncelik ve sonralık durumlarını kavradığını, Zaman içinde bulunan varlıklarda bilkuvvelığın bilfiillikten önce gelse bile, zaman üstü varlıklarda bilfiillığın mutlak ve tartışılmaz bir önceliği var olduğunu belirtmiştir.<sup>33</sup> Bu konuda Ebherî'nin verdiği bilgiler doğrultusunda İbn Sînâ'dan ayrıldığını görmekteyiz.

<sup>29</sup> Ebherî, *a.g.e.*, vr. 49-a-b.

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *en-Necât* (İlâhiyât), s. 214.

<sup>31</sup> İbn Sînâ'nın yaptığı etki ve edilgi kuvvet ayrımlarında edilgen kuvvet, başka bir şeye doğru olarak sınırlıdır. Mesela bir şekli kabul eden suyun kuvveti gibi. Çünkü ondaki biçimi kabul eden güç onda devamlı koruhur halde değildir. Mesela mumda bu iki kuvve (edilgen ve etki) birlikte vardır. İlk heyûlâda bütünüün toplamın gücü vardır fakat bir şeye değil de diğerine aracılık eder. Bir şeydeki edilgen kuvve zıtlara göredir. Nitekim bunda hem ısınma hem de soğuma kuvvesi vardır. Etkin kuvve de bir şeye dönük olarak sınırlıdır. Mesela; ateşin yakma kuvveti gibi. bkz., İbn Sînâ, *en-Necât* (İlâhiyât), s. 214.

<sup>32</sup> İbn Sînâ bundan sonra kuvve ve fiilin önceliği ve sonralığı problemini ele almış ve fiilin, yetkinlik ve gaye bakımından kuvvetten önce olduğunu, çünkü kuvvetin bir eksiklik, fiilin ise yetkinlik olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle eksik olan şeyde kötülük ve şer, yetkinlik olan şeyde ise kemal ve hayır vardır.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I., s. 179, 184.

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I., s. 184, 185.

## 6. İlet ve Malûl

Aristoteles'ten beri bilinen ve İslam filozofları tarafından da benimsenen, varlıkların var olmasının ilk nedenleri,<sup>34</sup> Ebherî tarafından illet bahsinde ele alınmıştır.

Ebherî, illet kavramını şöyle açıklamaktadır.

	Ebherî	İbn Sînâ
İlet Malûl (İlet)	<p><b>İlet:</b> Kendisinde var olan her şey için illet denir. Sonra onun varlığından başkasının varlığı meydana gelir. Bu da dört kısımdır. 1) Maddî illet, 2) Sürî illet, 3) Fail illet, 4) ve Gaî illet</p> <p><b>Maddî illet:</b> Sebeplinin bir parçasıdır. Ancak illet, bununla bilfiil var olması gerekmez. Testi için çamur gibi.</p> <p><b>Sürî illet:</b> Malûlden bir parça-dır. Ancak, bununla malûlün bilfiil mevcut olması gerekir. Testi için suretin gerekliliği gibi.</p> <p><b>Gaî illet :</b> Malûlün varlığı, gai illetten dolayı olur. Testiden amaçlanan gaye gibi.</p> <p><b>Fâil illet:</b> Ne zaman basit olursa o zaman ondan birden fazlasının sadır olması imkansızdır. Zira bir şeyden bir eser sadır oluyorsa o mürekkeptir. Çünkü bir şeyden südür eder durumda olan şey ise, kendisinden südür eder durumda olandan başkadır. Bu iki mefhumun tamamı veya biri, kaynağın zatına dahilseler, onun zatında bir terkip gerekir. Eğer kaynağın dışında ise o ikisi için kaynak olur ve bu etkiye kaynak olan başka bir etkiye kaynak olan varlıktan ayrılır. Bu da özünde çokluğu ve terkipi gerektiren şeyde sona erer.<sup>35</sup></p>	<p><b>Maddî illet (unsûri illet)</b> ile bir şeyin varlığının parçası olan o şeyi bilkuvve o şey yapan ve o şeyin varlığının bir kuvve olarak kendisine yerleştiği şeyi kast ediyoruz.</p> <p><b>Sürî illet:</b> bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilfiil o şey yapan şeyi kast ediyoruz.</p> <p><b>Gaye</b> ile de, kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği illeti kast ediyoruz.<sup>36</sup></p> <p><b>Fâil illet;</b> kendi zatından farklı bir varlık veren şeyi kast ediyoruz. Yani bu illetin zâtı varlığını ondan alan şeye ki bu şey onun zatından aldığı şeyler tasavvur edilmektedir. Birincil amaçla mahal olmaz. Öyleki ondan varlık alan şeyin var olma kuvvesi onun zatında ancak bilaraz bulunur. Bununla beraber varlığını bu illetten alan o varlığın bu illet nedeniyle olmaması bu illetin fail olması bakımından olmaması gerekir. Fakat mutlaka olması gerekiyorsa başka bir bakımdan olur. Çünkü metafizikçi filozoflar fâil ile doğabilimci filozofların kastettiği gibi yalnızca hareket ettirmenin ilkesini değil, âlem için Tanrı gibi varlığın ilkesini ve onu vereni kastederler. Oysa doğal fâil illet, hareket ettirme türlerinden herhangi biriyle hareket ettirmenin dışında varlık vermez. Bu nedenle doğa ilimlerinde varlık veren, hareketin ilkesidir.<sup>37</sup></p>

<sup>34</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, İstanbul 1996, s. 983a 20.

<sup>35</sup> Ebherî, *a.g.e.*, vr. 50a.

<sup>36</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.II., s. 257.

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.II., s.258; *er-Risâletü'l-Arşîyye*, İbn Sînâ, Risaleler, çev.: Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaoğlu, (45-64) Ankara 2004, s. 47.

(Malûl) Aynı şekilde illetin varlığı tamam olduğunda, malulün varlığının zorunlu olduğunu söylüyoruz. Yani bundan (illetin varlığının tamamı) kastımız şudur: Malulun varlığa gelmesi, bütün geçerli durumların ortaya çıkmasıdır. Çünkü onun varlığı, zorunlu olması idi. Ya varlığa gelmesi imkansız (mümteniül vücut) olurdu, ki bu imkansızdır. Aksi halde varolmazdı. veya varlığa gelmesi mümkün (mümkünül vücut) olurdu. O takdirde de illetin varlığa gelmesi için kendisini kuvveden fiile çıkaracak bir tercih ediciye ihtiyaç duyulurdu. Bu durumda da illetin varlığa gelmesi için gerekli olan bütün durumlar meydana gelmemiş olurdu. Halbuki biz bütün durumların var olduğunu varsaymıştık. Bu ise çelişkidir.

Durum böyle olunca açıkça ortaya çıktı ki; İlet tamamen tahakkuk ettiğinde malulün varlığı zorunlu olur. Böyle olduğunda ise, sebepli başkasıyla zorunlu varlık, kendinde mümkün varlıktır. Zira biz mahiyeti mahiyet olmak bakımından değerlendirdiğimizde onun için var olmak veya yok olmak mümkün değildir.<sup>38</sup>

Bir şeyin her ne zaman var olursa, zorunlu olarak başka bir şeyin zorunlu olarak başka bir şeyin illeti olması gerekeceği yadırganacak bir durum değildir. Gerçekte bir şeyin bir başka şeyin illeti olabilmesi için o şeyin onunla birlikte bulunması gerekir. Eğer onun illet olmasının şartı, zatının ta kendisi ise onun zati var olduğu sürece ikincinin varlığının illet ve sebebi olur. Yok eğer illet olmasının şartı zati değilse onun zatından başka bir şeyin varlık kazanması ve varlık kazanmaması zati gereği mümkündür ve iki taraftan birisi diğerinden evla değildir.<sup>39</sup> (...) Her malûlün varlığı illetin varlığıyla zorunludur ve illetin varlığından malulün varlığından zorunlu olarak çıkar.(...)<sup>40</sup>

(...) İleti ortadan kaldırdığımızda malûlü de ortadan kaldırmış oluruz. Ama malûlü ortadan kaldırdığımızda illeti ortadan kaldırmış olmayız. Aksine biliriz ki önce illet kalkmış ve böylece malulün kalkması mümkün olmuştur. Malûlün kalktığını farzettığımızda onunla birlikte bilkuvve farzedilmesi gereken şeyi farzetmiş oluruz ki bu şey onun kalkmasının mümkün olduğudur. (...) <sup>41</sup> Malûlün kalkması mümkün olduğunda onun mümkün oluşu, önce illetin kaldırılmasıylaadır. Dolayısıyla illetin olumsuzlanması ve olumlanması, malûlün, malulün olumsuzlanması ve olumlanmasının sebebidir.

<sup>38</sup> Ebherî, a.g.e., vr. 50a.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., s.164-165.

<sup>40</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., s. 166-167.

<sup>41</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., s. 168.

<sup>42</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., s. 168-169.

**Malûlün olumsuzlanması, illetin olumsuzlandığının delilidir ve olumlanması da illetin olumlanmasının delilidir.<sup>42</sup>**

Her iki filozofun illeti tanımlamalarında ve dört illete yaklaşımlarında konuyu ele alış tarzlarında bazı farklılıklar ortaya çıksa da Ebherî'nin İbn Sînâ'dan yararlandığını görmek mümkündür. Maddi illette, Ebherî sebeplinin bir parçası ve malulün bilfiil var olması gerekmeyeceğini söylerken, İbn Sînâ'nın yaklaşımındaki; bir şeyin varlığının bir parçası olan o şeyi o şey yapan bilkuvve bir kuvveti kastediyoruz demesinin aynı şeyin başka türlü anlatım şekli olarak anlamak mümkündür.

Gaf illet ile surî illetin açıklamasında da Ebherî'nin söylediklerinde İbn Sînâ'nın yaklaşımlarının benzerini görmekteyiz. Fail illeti açıklamalarda ise, Ebherî, varlığa varlık verenin özelliklerinden hareketle, İbn Sînâ ise varlık alanın özelliklerinden hareketle bir tanımlamaya gittiklerini görmekteyiz. Bu yaklaşımlarda farklılık gözükse de aslında söylemek istedikleri şeyin aynı olduğunu görmek mümkündür.<sup>43</sup>

Sonuç olarak Ebherî'nin söylediklerinin İbn Sînâ'nın söyledikleriyle paralellik arzemesi ve İbn Sînâ'nın etkisiyle bu fikirlerin yoğrulmuş olduğu izlenimi ortaya çıkmaktadır.

### 7. Cevher ve Araz

Ebherî, bu bölümün sonunda cevher ve araz konusunu ele almıştır. Ebherî, her varlığın kendinde geçici olan bir şeyle tanımlandığını, varlığın her hangi bir mahalde hâl olarak bulunması durumunda bunlardan birinin diğerine mutlaka ihtiyaç duyacağını aksi halde hulûlden söz edilemeyeceğini belirtmektedir. Cevher, dış dünyada bulunduğu bir mevzûda olmayan, araz ise dış dünyada bulunduğu bir mevzûda olan mahiyettir. Arazları nicelik, nitelik, yer, zaman, bağıntı, mülkiyet, konum, etki ve edilgi şeklinde dokuz kategoride ele alan klasik anlayışa bağlı kalarak kısaca temas etmiştir.<sup>44</sup> İbn Sînâ'nın tanımlamalarında ise cevher ve araz, ontolojik mana ifade eden bir kavram çiftidir.

	Ebherî	İbn Sînâ
Cevher ve Araz	Her varlık ya kendinde geçici olan bir şeyle tanımlanır ya da	Cevherler arazların dayanağı olmakla beraber, cevherler arazlara dayanmazlar.

<sup>43</sup> Ebherî bu kısımda "şey" kavramı üzerinde durmaktadır: Şey'in var olmasında fail illetin üzerine etkili olmasına ters olmadığını söylemektedir: Çünkü şey, önce yok, sonra var olsa, onun varlığa gelmesini sağlayan sebep, ya onun yokluğu durumunda yahut varlığı durumunda veya her iki halde birden ifade eder olmakla vafedilir. Fakat şeyin yokluğu halinde veya her iki halde birden varlığa gelmesini sağlaması caiz değildir. Zira var ve yokun bir arada olması gerekir ki bu bir çelişkidir. Böylece, Ebherî'ye göre, varlık halinde, şeyin varlığını ifade eder ki, o zamanda şeyin mevcut olması, onun malûl olmasına engel değildir. Ebherî, *a.g.e.*, vr. 50a.

<sup>44</sup> Ebherî, *a.g.e.*, vr., 51a-b

tanımlanmaz. Geçerli olan birinci kısım ise, geçici olana hal onun kendisinde olduğu şeye mahâl denir. Bunlardan elbetteki her bireri, birbirine (hal mahalle, mahal halle) ihtiyaç duyar. Aksi halde hulûl gerçekleşmez. Böyle olduğunda ise, ya mahal, halle muhtaç olur, o takdirde mahal Heylâ, hal ise suret olarak isimlendirilir veya bunun tersi olur; o zaman da mahal mevzu', hal ise araz olarak isimlendirilir.

O zaman deriz ki, **cevher; ayanda bulunduğu, mevzuda bulunmayan mahiyettir.** O takdirde de bundan Vâcibü'l-Vücut ondan çıkar; zira onun varlığının ötesinde mahiyeti yoktur.

(...) eğer konu cevher ise bu durumda arazın varlığı cevherdedir.(...) <sup>46</sup> (...)cevher arazi mevcut kılan olmakta ve araz ile var olan olmamaktadır. Şu halde cevher varlıktan önce gelendir.(...)<sup>47</sup>

İbn Sina, bizzat mevcutların kısımlarının ilkinin, cevher olduğunu söyler.<sup>48</sup> Cisimlerin duyularımız tarafından idrak edilen bütün özellikleri, nefsin cisme dayalı olarak gerçekleşen bütün yetenekleri arazdır.<sup>49</sup> Yani idrak edilmeleri açısından arazlar önce gelse de varoluş itibarıyla öncelik cevherlere aittir.

(...) her cevher, cisim ve cisim olmayanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Cevher cisim değil ise ya cismin parçasıdır ya da değildir. Bilakis bütünüyle cisimlerden ayrıktır. Şayet bir cismin parçası ise ya onun sureti ya da maddesidir. Eğer ayrık

<sup>45</sup> İbn Sînâ ve diğer filozoflarda olduğu gibi Ebherî'ye göre de Araz, dokuz kategoride ele alınmıştır.

1) Nicelik, 2) Nitelik, 3) Yer(nerede) 4) Zaman (meta) 5) Bağıntı 6) Mülkiyet, 7) Konum 8) Etken, 9) Edilgi.

1. *Nicelik:* Eşitliği ve eşitsizliği zatında kabul eder ve üç kısma ayrılır:

1) Sayı gibi ayrışan.

2) Yoğunluk, sath ve çizgi gibi, zat için sabit ve devamlı olan bitişik.

3) Zat için sabit ve devamlı olmayan bitişik, zat için sabit olmayan zamandır.

2. *Nitelik:* Bölünme ve nispeti gerektirmeyen ve şeyde hasıl olan bir durumdur. Keyfiyet de beş kısımdır.

1) Deniz suyunun tuzluluğu, balın tatlılığı gibi yerleşmiş hissedilen keyfiyetler.

2) Utangaçlıktaki kızarıklık ve korkama anındaki sarılık gibi yerleşmemiş olan duyu niteliği.

3) Nefsani hallerde ki nitelikler. Başlangıçta yazma sanatı gibi. Yahut ilim, kitabet vb. şeylerin yerleşmesinden ve rusuh bulmasından sonra oluşan yetenek ve melekeler.

4) İstidat nitelikleri. Mesela: savunma, sertlik yahut yumuşaklık gibi davranışlar.

5) Niceliklere özel nitelikler. Mesela: üçgen, kare, sath, çift, tek ve sayı gibi.

3. *Yer:* Şey'in mekânda var olması sebebiyle, şey için var olan bir durumdur.

4. *Zaman:* O'da bir şeyin zamanda var olması sebebiyle şey için var olan bir durumdur.

5. *Nisbet:* Tekerrür eden nispi bir haldir; babalar ve oğullar gibi.

6. *Mülkiyet:* Onu kuşatan şey sebebi ile, şey için hâsıl olan ve onun intikali ile, intikal eden bir haldir.

İnsanın gömlekli, sarıklı vb. oluşu gibi.

7. *Konum:* Şey için hâsıl olan bir durum olup, onun parçalarının birinin diğerine oranı sebebi ile, veya şeylerin dış durumları sebebiyle şeyde hâsıl olan bir durumdur. Ayakta duruş ve oturma gibi.

8. *Etken:* Başkasına tesiri sebebi ile şeyde hâsıl olan bir durumdur. Kesme devam ettiği sürece, kesen gibi.

9. *Edilgi:* Başkasından etkilenmesi sebebi ile şeyde hâsıl olan bir durumdur. Isıtma sürdükçe ısınma gibi.

Bkz., İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I., s. 93-94; Ebherî, *a.g.e.*, vr., 50b, 51a-b.

<sup>46</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 58.

<sup>47</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., a.g.yer.

<sup>48</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 57

<sup>49</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 106, 124-125.

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 60.



*Araz ise:* Mevzuda var olandır. Sonra cevher eğer mahal ise, o heyulâdır; hall ise surettir; böyle olmaz da, tedbir ve tasarruf bağıyla cisimlerle bağıntılıysa o nefstir; Böyle değilse, akıldır.

Cevher bu kısımlar için, cins değildi. Zira cins olsaydı, muhakkak ki onun altına cins ve fasıldan mürekkep olan bir şeyler olurdu. Hâlbuki nefis mürekkep olmadığı için durum böyle değildir. Çünkü o basit mahiyeti aklettiğinden mürekkep olmaz. Aksi halde nefste bulunan basit mahiyet bölünürdü, bu ise çelişkidir.<sup>45</sup>

olup cismin bir parçası değil ise ya hareket ettirmek şeklinde cisimlerle bir tasarruf ilişkisi vardır ve nefis adını alır, ya da her yönden maddelerden uzaktır ve akıl adını alır.(...)<sup>50</sup>

İbn Sina'ya göre **Cisim, madde ve suret gibi iki cevherin birleşmesinden oluşur.** Dolayısıyla **madde ve suret, birer cismanî cevherdir.** Buna mukabil, nefis ve akıl gayri cismanî cevherlerdir.<sup>51</sup> Ebherî'nin cevher ve araz tanımlamalarında cevheri; **ayanda bulunduğu, mevzuda bulunmayan mahiyet olarak, arazi, mevzuda var olan olarak tanımlaması,** İbn Sînâ'nın tanımlamalarına benzerlik arz etmektedir. Ayrıca, Ebherî'nin cevherleri; cisim ve cisim olmayanlar diye ayırması, cevher eğer mahal ise, onun heyulâ; hall ise suret olduğunu ifade etmesi, böyle olmaz da, tedbir ve tasarruf bağıyla cisimlerle bağıntılıysa onun nefis olması, böyle değilse akıl olması hususları, İbn Sînâ'nın düşüncelerinin Ebherî'ye kaynaklık ettiğinin bir göstergesi olarak kabul etmek mümkündür.

## II. BÖLÜM

### YARATICI İLMİ VE SIFATLARI

#### I. Zorunlu Varlığın Varlığının İspatı

Ebherî, Kendisiyle Zorunlu Varlığın ispatını, O'nun varlığının zorunlu olmaması faraziyesinden hareketle yapmaktadır. Kendisi sebebiyle **mümkün varlığın vücuda gelmesi için Zorunlu varlığa ihtiyaç duymasının gerekliliğinden söz eder.** Buradan hareketle Kendisiyle Zorunlu Varlığın yokluğu düşünülemediğini vurgular.<sup>52</sup> İbn Sînâ, eserlerinin pek çok yarında bir sebebe dayanan varlıklara, "mümkün varlık", bir sebebe dayanmayan varlıklara da "zorunlu varlık" demektedir ve zorunlu varlığın ispatını "sebeplilik" ilkesiyle yapmaktadır.

<sup>51</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., s. 64-65; C.II, s. 407; *en-Necât*, 237-242.

<sup>52</sup> Ebherî, a.g.e., vr., 51b

Ebherî

Zorunlu  
Varlığın  
Varlığının  
İspatı

Vâcib Lizâtîhi olması nedeniyle yokluğu kabul etmez. Bunun delili; eğer varlıkta kendisi sebebiyle zorunlu varlık olmasaydı bu imkânsız olurdu. O zaman mevcudat, tamamen kendisi sebebiyle tikellerden meydana gelirdi. Bunlardan her bireri, mümkün lizahi olur ve dışarıdan bir nedene ihtiyaç duyardı. Mümkünatın tamamının dışında var olan varlık ise kendisi sebebiyle zorunlu bir varlıktır. Yokluğu takdiri üzere bile olsa, varlığı zorunlu olmanın vücudu lüzumludur. Hâlbuki yokluğu takdirde, muhaldir.<sup>53</sup>

İbn Sînâ

"Bilesin ki varlıkların ya bir sebebi vardır ya da yoktur. Eğer onun bir sebebi varsa biz ona "mümkün varlık" diyoruz. O var olmadan önce ister onu zihnimizde var sayalım isterse bulunduğu şekliyle kabul edelim o yine mümkün varlıktır. Çünkü varlığı mümkün olan bir şeyin varlık sahnesinde yer alması, ondaki varlık imkânını ortadan kaldırmaz. Eğer hiçbir şekilde bir sebebe dayanmıyorsa biz ona Zorunlu Varlık diyoruz. Bu kuralı inceleyecek olursan, varlık âleminde sebepsiz bir varlığının bulunmasının delili şöyle ortaya konulur. Bir varlık ya mümkün ya da zorunlu olmak durumundadır. Eğer zorunlu ise istediğimiz gerçekleşmiş demektir. Eğer mümkün ise mümkün olan varlık, ancak var oluşunu yok oluşuna tercih edecek bir sebebin bulunmasıyla varlık kazanır. Eğer onun da sebebi mümkün varlık türündense ve mümkün varlıklar böyle bir ilişki içinde olacaklarsa bu takdirde asla var olamazlar. Çünkü tasarladığımız bu varlığı kendisinden önce sonsuz bir varlık öncelemedikçe onun varlık sahnesine çıkması imkânsızdır. O halde mümkün varlıklar bir zorunlu varlıkta son bulmak durumundadır.<sup>54</sup>

## 2. Zorunlu Varlığın Varlığıyla Hakikati(mahiyeti) Aynıdır

Ebherî, Zorunlu Varlığın varlık ve mahiyetinin ayrımı olması durumunda mahiyetinin varlığı üzerinde bir ilave olacağını düşünerek, bu durumda başkasına muhtaç olacağını belirtmektedir. Bu ise Zorunlu Varlık için imkânsızdır. İbn Sînâ'da İlk varlığın mahiyetinin ve terkinin olmadığını, aksi durumunda böylesi bir varlıktan zorunlu varlık olarak bahsedilemeyeceğini vurgulamakta ve Ebherî'nin zorunlu varlık düşüncesine bu noktada rehberlik etmektedir.

<sup>53</sup> Ebherî, a.g.e., vr., 51b

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Arşıyye*, s. 44-45.

Ebherî

İbn Sînâ

**Zorunlu Varlığın Varlığıyla Hakikati (mahiyeti) Aynıdır**  
 Eğer onun varlığı, mahiyeti üzerine ilave ve ona arız olsaydı bu durumda başkasına muhtaç olur ve lizatıhi mümkün olurdu. Bu yüzden onun için muhakkak ki bir müessir gerekli olurdu. İşaret edilen bu müessir de eğer bu hakikatın kendisi ise, varlığından önce var olması gerekir. Çünkü bir şeyi var eden var edicinin var ettiğinden önce olması zorunludur. Böyle olmadığı takdirde kendi nefisinden önce mevcut olurdu ki bu bir çelişkidir. Yok, eğer müessir, bu mahiyetten başka bir şey ise, kendiliğinden zorunlu varlık, varlığında başkasına muhtaç olurdu ki, bu da imkânsızdır.<sup>55</sup>

(...) İlk'in mahiyeti yoktur, yalnızca varlığı(inniyeti) vardır. (...) Zorunlu varlığın mahiyetinin olması ve varlığın zorunluluğunun bir mahiyetin gereği olması mümkün değildir.(...)<sup>56</sup>  
 (...) Zorunlu Varlığın, kendisinde terkip (bileşme) bulunan bir sıfatta olması mümkün değildir. Aksi halde onun bir mahiyeti bulunacak ve o mahiyet zorunlu varlık olacaktır. Dolayısıyla o mahiyetin, hakikatinden başka bir anlamı bulunacak ve bu anlam, zorunlu varlık olacaktır.(...)<sup>57</sup>  
 (...) Zorunlu Varlık, mahiyette eklenen bir şey olarak anıldığında ise, her ne kadar bazen o şeyle birlikte olsa da, o mahiyet kesinlikle mutlak olarak ilişeni de değildir. Çünkü bütün vakitlerde zorunludur.<sup>58</sup>

### 3. Zorunlu Varlık ve Taayyünü Zâtının Aynıdır

Zorunlu Varlığının Taayyününün Zâtının Aynı olduğu konusunda Ebherî, öncelikle Zorunlu Varlığın zorunluluğunun, O'nun hakikati üzerine ilave olması durumunda, kendisi sebebiyle malul olacağını belirtir. Çünkü illetin varlığı zorunlu olmadıkça malûlü var etmesi imkânsızdır. Bu yüzden Zorunlu varlığın zorunluluğu zati bakımından zorunluluktur. Bir diğer husus da Ebherî'ye göre, kendi zâtı için vücudun ortaya çıkışı ve taayyünü, eğer Zorunlu Varlığın hakikati üzerine ilave olduğu takdirde, kendisi sebebiyle malûl olacağını düşünür. İbn Sînâ ise, bu konuda Ebherî'nin düşüncelerine kaynaklık eden yönüyle, Zorunlu Varlığın mahiyetinin varlığıyla aynı olduğu, cevher olmadığı, bir yönüyle zorunlu diğer yönüyle mümkün olamayacağı, sebebi olmadığı, bir ilintisi olmadığı gibi hususlara temas eder.

<sup>55</sup> Ebherî, a.g.e., vr., 51b

<sup>56</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.II., s. 344.

<sup>57</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.II, s. 345

<sup>58</sup> İbn Sînâ, a.g.e., a.g.yer,

**Ebherî**

**Zorunlu Varlık ve Taayyünü Zatinın Aynıdır**

Evvela, eğer Vacibu'l-Vücut'un zorunluluğu onun hakikati üzerine ilave olsaydı, elbette kendisi sebebiyle malul olurdu. İletin varlığı zorunlu olmadıkça malulü var etmesi imkânsız olurdu. İşte bu zorunluluk kendi zatıyla zorunluluktur. Bu durumda kendisiyle zorunlu olan varlık kendinden önce olmuş olurdu. Bu ise çelişkidir. İkincisi ise, kendi zâtı için vücudun ortaya çıkışı ve taayyünü, eğer hakikati üzere ilave olmuş olsaydı, elbette ki kendisi sebebiyle malul olurdu. İletse belirleyici olmadıkça, malul bulunmaz. Bu durumda kendinden önce taayyün hâsıl olmuş olurdu. Bu ise çelişkidir.<sup>59</sup>

**İbn Sînâ**

O'nun mahiyeti varlığından farklı değildir. O cevher de olamaz. İlinti de. Varlıklarını birbirinden alan bir yönden zorunlu varlık, bir yönden de mümkün varlık olan iki ayrı varlık da olamaz. Onun mahiyetinin varlığından ayrı olmayıp varlığı ile gerçekliğinin aynı olduğunun izahı şöyledir. **Çünkü varlığı gerçekliğinin aynı olmasaydı varlık onun gerçekliğine ilinti olurdu. İlinti olan her şey sebeplidir. Sebebi olan her şey de bir sebebe muhtaçtır.** Bu sebepte ya onun mahiyetinin dışındadır ya da mahiyetiyle aynıdır. Eğer dışında ise zorunlu varlık olamaz, etken sebebe de muhtaç olur. Eğer bu sebep ile mahiyeti aynı ise sebebin tam olarak var olması gerekir ki başkasının onunla var olması mümkün olsun. **Mahiyet ise varlıktan önce var olamaz, ondan önce var olsaydı ikinci bir varlığa ihtiyaç olmazdı.**<sup>60</sup>

**Başka varlıklar için mahiyet ne ise onun varlığının zorunluluğu da odur.** Buradan anlaşılacaktır ki zorunlu varlık hiçbir şekilde diğer varlıklara benzemez. Çünkü onun dışındaki varlıkların mahiyetleri varlıklarından ayrıdır.<sup>61</sup>

O'nun ilinti olmadığı da şöyle açıklarız; **çünkü ilinti bir dayanakta olan varlıktır. Bu bakımdan dayanak ondan önce gelir ve dayanak olmadan da onun var olması mümkün değildir.**<sup>62</sup>

**4. Zorunlu Varlığın Birliği**

Zorunlu Varlığın birliği meselesini Ebherî, varsayılan iki zorunlu varlık örneğiyle açıklamaktadır. İbn Sînâ ise, Bir'i, kendisine **hangi bakımdan bir deniyorsa o bakımdan bölünmeyen şey** olarak tanımlamakta ve kendisiyle zorunlu varlığın; bileşik olmama, çokluk barındırmama, değişmeme, zıttı olmama ve bölünmeme

<sup>59</sup> Ebherî, a.g.e., vr., 51b.

<sup>60</sup> İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Arşıyye*, s. 47.

<sup>61</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 48.

<sup>62</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 48.

anlamında bir olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca İbn Sînâ, Zorunlu varlığın birliğinin ve varlıkta birbirine gerekli olan her varlığın bir birine denk olduğu ve onların her ikisinin dışında bir illetin gerekli olduğuna dair tartıştığı fikirler, Ebherî'ye yol gösterecek mahiyettedir.<sup>63</sup>

**Ebherî**

**Zorunlu  
Varlığın  
Birliği**

"Biz eğer zorunlu varlık olanı iki farz etsek, varoluşundaki zorunluluk da elbette ortak olur ve her hangi bir şeyle farklı olurlardı. Kendisiyle farklı olan şey de varlığı zorunlu olanın her birerinin hakikatinin tamamı olur veya olmazdı. Birincisi imkânsızdır. Çünkü beyan ettiğimiz üzere zorunlu varlık olan, hakikatinin kendisidir. Bunların her bireri ihtimal dışıdır; Zira böyle olduğu takdirde bunların her bireri, paylaştıklarıyla ve ayrıldıklarıyla mürekkep olurlardı. Her mürekkep olan, başkasına muhtaç olduğundan; o takdirde de, zatı gibi mümkün olur ki, bu da çelişkidir."<sup>64</sup>

**İbn Sînâ**

(...)Zorunlu Varlık Bir'dir ve hiçbir şey onun mertebesinde ona ortak değildir.(...)<sup>65</sup>

Zorunlu varlık tek bir zat olmalıdır aksi halde çokluk olup çokluktan her birisini zorunlu varlık olması gerekirdi. Bu durumda onlardan her birisi ya kendi hakikatinden anlamında diğerinden kesinlikle farklılaşmaz veya farklılaşır.<sup>66</sup>

İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Arşîyye*'de Zorunlu Varlığın ikiliğini tartışır ve şunları kaydeder. "Zorunlu varlığın ne şekilde olursa olsun "iki" olması mümkün değildir. Bunun delili de şudur: şayet başka bir zorunlu varlık daha düşünürsek bunların birbirinden ayırt edilebilmesi gerekir ki iki ayrı varlıktan söz edilebilsin. Ayırt edilmek ise ya özsel ya da ilintisel olabilir. Eğer ikisinin ayırt edilmesi, ilintisel bir sebepten ise bu ilintisel sebep ya her ikisinde de bulunur ya da sadece birinde bulunur. Eğer birini diğerinden ayıran ilintisel sebep her ikisinde de var ise, her ikisinin de sebepli (malül) olması gerekir. Zira ilintisel olan bir şeyin mahiyeti gerçekleşikten sonra ona ilinti olandır. Şayet ilintisel varlığının gereği olarak kabul edilir ve sadece birinde olup diğerinde bulunmaz ise, o takdirde ilintisel sebebi bulunmayan zorunlu varlık olur diğeri ise zorunlu varlık olamaz"<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> Özellikle bu konuda İbn Sînâ, *en-Necât*'ta temas etmiştir. Bkz., a.g.e., s.27.

<sup>64</sup> Ebherî, a.g.e., vr. 52a.

<sup>65</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.II, s. 343.

<sup>66</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., s. 43.

<sup>67</sup> İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Arşîyye*, s. 46, 48; *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I., s. 39.

### 5. Zorunlu Varlığın Bütün Yönlerden Zorunluluğu

Ebherî bir başka fasılda kendisiyle Zorunlu Varlığın bütün yönlerden zorunlu olduğunu, kendisinde bulunan sıfatlar bakımından yeterli olduğunu, kendisinin zorunlu varlığını tamamlayacak hiçbir harici sığata ihtiyaç duymadığını belirtir. Kendisiyle zorunlu varlığın bütün yönleriyle zorunlu olmasının doğal sonucu olarak da varoluşunda hiçbir mümkün varlıkla ortaklığı bulunmaz. İbn Sînâ'da Zorunlu Varlığın bir sebebinin olmadığı üzerinde durur.

#### Ebherî

**Zorunlu  
Varlığın  
Bütün  
Yönlerden  
Zorunluluğu**

Yani Zorunlu Varlık için beklenen bir hal yoktur. Çünkü Zorunlu Varlığın zatı ve kendisinde bulunan sıfatları açısından onun için yeterlidir. Zira eğer sıfatları açısından yeterli olmasaydı, onun sıfatlarından bir şey başkasından dolayı var olurdu. Bu durum başkasının varlığı, o sıfatın varlığına sebep, yokluğu ise, o sıfatın yokluğunun sebebi olurdu. Böyle olduğunda ise, onun sıfatı zatı bakımından düşünüldüğünde varlığının olması gerekmezdi. Çünkü Zorunlu Varlık ya bu sıfatın varlığıyla veya yokluğuyla zorunlu olurdu. Bu sıfatın varlığıyla beraber olursa o zorunlu olursa, O'nun varlığı onsuz olamaz. O'nun yokluğuyla vacip olursa onun yokluğu onun gaybetinden olmaz. O'nun varlığı şart olmaksızın vacip olmazsa vacip kendi sebebiyle vacip olmaz. Bu ise çelişkidir.<sup>68</sup>

#### İbn Sînâ

**Bil ki zorunlu varlığın her ne surette olursa olsun sebebi yoktur.** Onun fail bir illetinin olmadığı delili gayet açıktır. Zira onun varlığının bir sebebi olmuş olsaydı yaratılmış olurdu. Hâlbuki o zorunlu varlıktır. Onun mahiyeti varlığından farklıdır.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Ebherî, a.g.e., vr.52b.

<sup>69</sup> İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Arşıyye*, s. 47.

## 6. Zorunlu Varlığın Varoluşunda Mümkün Varlıkların İştirak Edemezliği

Ebherî

İbn Sînâ

**Zorunlu Varlığın Varoluşunda Mümkün Varlıkların İştirak Edemezliği**

Çünkü zorunlu varlıkla mümkün varlıkların varoluşları ortak olsa, vücut, vücut olduğu için, ya soyutluğu veya soyutlanmayı zorunlu olur. Ya da bunlardan her bireri zorunlu olmazdı. Bunların hepsi batıldır. Zira soyutlanmak zorunlu olsa idi, mümkünlerin varlığı, mahiyetlerine ilişmeksizin, soyutlanması gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Zira biz yedigenin haricindeki varlığından şüphe duymakla beraber aklediyoruz. Eğer onun vücudu hakikatinin kendisi olsa idi, bir şey aynı anda, hem şüpheli hem de bilinen olurdu. Bu ise imkânsızdır. Yok eğer soyutlanmayı zorunlu olsaydı, o zaman da Bari Te'âla'nın varlığı elbette soyut olmazdı. Bu ise çelişkidir. Ve eğer bunların (Soyutlanmak veya soyutlanmamak) her birerinden bir şey, Bari Te'âla için zorunlu olmasa, bunlardan her bireri O'nun için mümkün olurdu. Bu oluş ise, ancak bir illetle olur ki; o zaman da varlığı zorunlu olan soyutlanışında, başka bir şeye ihtiyaç duyması lazım getirdi. Böyle olunca da, O'nun Zatı, sıfatları açısından onun için yeterli olmazdı. Bu ise çelişkidir.<sup>70</sup>

Varlığı, zati gereği zorunlu olanın illeti yoktur. Varlığı zati gereği mümkün olanın ise illeti vardır. Varlığı zati gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur. Varlığı zorunlu olanın varlığının bir başka varlığa denk olması böylece her birinin varlığının zorunluluğunda eşit olmaları ve birbirilerini gerektirmeleri mümkün değildir. Zorunlu varlık in varlığının, bir çokluğun toplamı olması kesinlikle mümkün değildir. Zorunlu Varlık'ın hakikatinin herhangi bir yönden müşterek mümkün değildir.

(...)Zorunlu varlık ne görelidir ne değişkendir ne çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığında başka varlıkla ortaktır...<sup>71</sup>

Varlığını her hangi bir şeyden alan her varlık, başkası bakımından değil, zati bakımından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmaz. Zati gereği zorunlu varlığın bir illeti olsaydı onun zati gereği zorunlu varlık olmayacağı açıktır. Böylece ortaya çıkmaktadır ki zorunlu varlığın illeti yoktur ve bir şeyin hem zati gereği hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olması mümkün değildir. Çünkü varlığı başkası nedeniyle zorunlu olursa onuz var olamaz. Başkası olmaksızın var olmadığına ise varlığının zati gereği zorunlu olması imkânsızdır.<sup>72</sup>

Ebherî, Zorunlu Varlık ile mümkün varlıkların varoluşlarının ortaklığı hususunu soyutlanma üzerine kurarak, kendisiyle bütün yönleriyle zorunlu olmasının doğal bir

<sup>70</sup> Ebherî, a.g.e., vr.52b.

<sup>71</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I., s. 37, 38.

<sup>72</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., s. 38.

sonucu olarak da varoluşunda hiçbir mümkün varlıkla ortaklığı bulunmadığını düşünmektedir. İbn Sînâ'ye göre ise Zorunlu Varlığın illetinin bulunmaması, varlığının bütün yönlerden zorunlu oluşu, varlığının bir başka varlığa denk olmaması, iki zorunlu varlık düşünüldüğü takdirde zorunlularının birbirine eşit olması veya birbirini gerektirmeleri mümkün değildir.

### 7. Zorunlu Varlık Kendisiyle Bilir

Ebherî, bu kısımda Zorunlu Varlığın kendisiyle bilmesi, Zorunlu Varlığın cüz'iyatı ve külliyatı bilmesi meselesi üzerinde durmaktadır. Ebherî'nin ele aldığı şekliyle üç başlık halinde birbiriyle bağlantılı bu üç meseleye Ebherî'nin yaklaşımını ortaya koyduktan sonra İbn Sînâ ile olan benzerliğini ve genel değerlendirmesini birlikte ele alacağız.

#### Ebherî

#### Zorunlu Varlık Kendisiyle Bilir

Ebherî Zorunlu Varlığın bilmesi hususunda şöyle demektedir: **Çünkü O maddeden soyutlanmıştır. Maddeden her soyutlanansa kendisiyle âlimdir. Zira O'nun zatı, orada vardır. Böylece kendisiyle âlim olur. Çünkü ilim: Hakikatin madde ve eklerinden soyutlanarak meydana çıkışıdır. Öyle ise Bârî Te'âla lizatîhi âlimdir.**

#### Hidaye

Ebherî, bu başlığın hidaye kısmında Zorunlu Varlığın akletmesi münasebetiyle akleden ile akledilen arasındaki ilişkinin sınırlarını ortaya koymaya çalışmıştır. "Zorunlu Varlığın bir şeyi akletmesi; akledenle akledilen arasında farklılığı gerektirmez. Çünkü ilim: soyut bir şeyin hakikatinin meydana çıkışıdır. Bu ise, biri diğerinden farklı olan iki hakikatin meydana çıkışından daha geneldir.

Özelin yanlışlanmasından,

#### İbn Sina

İbn Sina, Zorunlu Varlığın bilgisi, bizatihi akıl, akleden ve akledilen olması meselesini çeşitli eserlerinde ele almıştır. (...)O halde madde ve ilgilerinden uzak olup ayrık varlık ile gerçekleşmiş her şey, kendisi nedeniyle akledilendir. Ayrıca o, bizatihi akıl ve bizatihi akledilen olduğundan zatı akledilir olmalıdır. Şu halde onun zatı akıldır, akledendir ve akledilendir. Fakat orada bir çokluk bulunmamaktadır. Çünkü Zorunlu Varlık soyut bir hüviyet olması bakımından akıldır, bu soyut hüviyete zatı gereği sahip oluşunun dikkate alınması bakımından zatı gereği akledilendir, zatının soyut bir hüviyete sahip olduğunun dikkate alınması bakımından da zatını akledendir. Çünkü akledilen soyut mahiyeti bir şeye ait olmalıdır. Bu şeyin akledenin kendisi veya başkası olması şart değildir, bilakis mutlak olarak bir şeydir. Mutlak olarak bir şey ise o veya başkası olmaktan daha geneldir.<sup>74</sup> İbn Sina'ya göre, Zorunlu Varlığın akleden ve akledilen olması onda herhangi bir çokluğu kesinlikle zorunlu kılmamaktadır. Zorunlu Varlığın şeyleri şeylerden akletmesi mümkün değildir. Aksi halde onun zatı ya aklettiği şey vasıtasıyla varlık

<sup>73</sup> Ebherî, a.g.e., vr.52ab.

<sup>74</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., 115. C. II, s. 356-357.



genel olanın yanlışlanması gerekmez. Çünkü insanların her biri, zatını kendiliğinden idrak eder; aksi halde, biri akıl ve biri akledilen olmak üzere insanların iki nefsi olması gerekirdi ki bu bir çelişkidir.”<sup>73</sup>

kazanmış olacak ki bu durumda onun varlığı şeylere bağlı olur, ya da onun zatına ilişmiş olacaktır ki bu durumda onun varlığı şeylere bağlı olur. Ya da eklemek onun zatına ilişmiş olacaktır. Buna göre de her bakımdan zorunlu varlık olamaz. Bu ise imkânsızdır. Ayrıca şeylerin akli suretlerini şeylerden alması durumunda dıştan birtakım şeyler olmasaydı, zorunlu varlık bir halde bulunmamış olurdu ve zatının değil başkasının gerektirdiği bir hale sahip olurdu.<sup>75</sup>

### 8.9 Zorunlu Varlık Küllîleri ve Cüz’ileri Bilir

Ebheri

**Zorunlu Varlık Küllîleri ve Cüz’ileri Bilir**

Ebherî, küllîler bilgisi meselesine “soyutlanma” kavramıyla yaklaşmaktadır. Zorunlu Varlığın madde ve eklerinden soyutlanmış olması, her Madde ve eklerinden her soyutlanırsa, küllîleri bilmesi zorunludur. Umumi imkânla soyutlanan her soyutun, akletmesi mümkündür ve burada bir kapalılık yoktur. Her akledilen şüphesiz tümellerden her biriyle akledebilir. Böylece kendindeki diğer makullere yakınlaşabilir. Çünkü idrak ve akletme, madde ve eklerinden soyutlanan akledilenin suretinin akılda bulundurulmasıdır.

Akıldaki değer makullere yakınlaşabilen her şey kendisi sebebiyle diğer makullerle kıyas etmek mümkün olur. Zorunlu Varlık için genel

İbn Sina

Vâcip Te’âla’nın bazen şöyle, bazen böyle idrak etmesini bırak, O, eşyayı küllî yöneliş üzere idrak eder, tıpkı cüz’i olan ay tutulmasını olduğu şekilde bildiği gibi hususta sen şöyle dersin. Şimalden şöyle, şöyle hareketten sonra, şu şekilde ay tutulması olur. Bu da tamamen kuşatılmanın meydana gelmesine kadardır. Fakat burada sen ay tutulmasını cüz’i olarak biliyorsun. Çünkü senin bildiğin birçok şey bilmene engel değildir. Bu bilgi, ona müşahede beklenmeden o vakitte ay tutulmasının varlığına yeterli değildir. Sonuçta, Allah için hâsıl olan bizim zikrettiğimizden başkası değildir; öyle ise Allah cüz’iyyatı bilmez, ancak küllî vech üzere bilir.

(...)Zorunlu Varlık’ın birçok fiili olduğunu kabul etmek onun adına bir eksiklik olduğu gibi onun için pek çok aklediş kabul etmek de böyledir. Aksine zorunlu varlık her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder. Bununla birlikte hiçbir tikel şey O’na gizli kalmaz. “Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şey O’na gizli değildir.”<sup>77</sup> Bu tasavvuru büyük bir lütfâ gerek duyan sırlardandır.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., 118.

<sup>76</sup> Ebherî, a.g.e., vr.53a-b.

<sup>77</sup> Al-i İmrân, 3/5

<sup>78</sup> İbn Sînâ eş-Şifâ (İlâhiyât) C.I., 118.

İnkân ile mümkün olan her şeyin var olması zorunludur. Aksi halde, onun için bekleme hali olurdu ki bu bir çelişkidir. Eğer denilirse ki; "Bârî Te'âla külliyyatı bilmiş olsa idi, elbette ki o suretin faili ve kabul edicisi olurdu. Bu ise, muhaldir. Zira kabil olan, o şeye istidatlı olmandır. Fail olan ise o şeyi yapandır. Birincisi ikincisinden farklıdır. Böyle olunca da terkip gerekir." denirse buna cevaben deriz ki: Bir şeyin, tasavvurî olan bir şeye istidadı olup gerçekleştirilmesi niçin caiz olmasın? Çünkü istidatlı olmanın manası zatı açısından onu tasavvur etmesinin imkânsız olmamasıdır. Fail olmasının manası ise, zatı açısından onu tasavvur etmesinin imkânsız olmamasıdır. Fail olmasının manası ise, illiyet açısından bu tasavvura takaddüm etmesidir. Niçin bu ikisinin birbirini nefyettiğini söylediniz? Ve kim Bârî Te'âla'nın eşyayı bilmesinin, onun zatının kendidir diye inanırsa o hakikaten ilmi inkâr etmiş olur. (Zorunlu Varlık Cüz'ileri Bilir)

Zira O, cüz'iyatın sebeplerini bilir. Bu nedenle sebepleri biliyorsa onu da bilmesi zorunludur. Çünkü sebebi bilen, sebebin gerektirdiği şeyleri de zatından dolayı bilmesi gerekir. Aksi halde onu bilmez.

Onun zatını bildiğini açıklamaya gelince, ilim maddi mülâhazalardan soyutlanmış olan hakikatin elde edilmesidir. Soyutlanmış hakikate sahip olması söz konusu olan herkesin bilen (alim) olduğuna O'nun zatı veya gayrı olması gerekmeceğine ve zatı ondan ayrılmayacağına göre O, zatını bilir.

Onun bütün bilinenleri bildiğinin ispatı şöyledir:

O'nun zorunlu varlık ve bir olduğu her şey varlığını ondan aldığı ve onun varlığı ile var olduğu ayrıca zatını bildiği ve zatını bildiğinde de bilgisi ne ise o olduğu, yani bütün gerçekliklerin ve varlıkların ilkesi olduğu ispat edildiğine göre ne gökte ne yerde hiçbir şey onun bilgisi dışında kalamaz. Bilakis var olan her şey ondan var olur. O bütün nedenlerin sebebi olduğundan sebebi, var edicisi ve yaratıcısı olduğu her şeyi de bilir.<sup>79</sup>

Onun, varlıkları bilinenlerin değişmesiyle değişmeyen ve tek bir bilgi ile bildiğinin ispatı: o, varlıkları değişmez bir şekilde bilir. Çünkü bilinenler onun bilgisine tabidir; yoksa onun bilgisi bilinenlere tabi değildir ki bilinenlerin değişmesiyle onun bilgisi de değişsin. Zira onun varlıkları bilmesi onların var olmasının sebebidir. Buradan bizzat bilginin de kudreti olduğu anlaşılır. O bütün varlıkları bildiği gibi bütün mümkün varlıkları da bilir.<sup>80</sup>

Bilgi soyut hakikatten ibarettir. Hakikat soyut olduğuna göre, o, aynı zamanda bilgidir. Bu soyut hakikat, O'na ait olduğuna ve O'nda mevcut bulunduğuna ve O'ndan gizli olmayacağına göre, O, bilendir. Diğer taraftan soyut hakikate sadece O'nunla var olduğuna göre, O, aynı zamanda bilinendir. Ancak burada kullanılan ifade değişiktir. Yoksa onun zatına nispetle bilen ve bilinen aynı şeydir. Bu durumda onun zatını kavradığı anlaşıldığına göre aklı ise zatı ile aynı olduğu ve

<sup>79</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, s. 53.

<sup>80</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 53. Bkz.: İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât* (İşaretler ve Tembihler), çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul 2005, s. 168.

<sup>81</sup> İbn Sînâ, *er-Risâle arşîyye* s. 49-50-51. 52.

<sup>82</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 247.

Eğer böyle olmasa, onu bilir, lakin onu değişikliği ile beraber idrak etmezdi. Aksi halde bazen yokluğunu değil, varlığını, bazense varlığını değil yokluğunu idrak ederdi. O zaman da bunlardan her bireri için, bir anda bir akfî suret bulunur ve bu suretlerden biri diğeriyle beraber bulunamazdı. Bu durumda da Zorunlu Varlığın zatı değişken olurdu, bu ise çelişkidir.<sup>76</sup>

zatına bir ilave olmadığı için bu sıfatlardan dolayı O'nun zatına herhangi bir çokluk gelmeksizin O'nun bilgi, bilen ve bilinen olduğu ortaya çıkar. Kavrayan (akıl) ile bilen (âlim) arasında fark yoktur. Çünkü ikisi de maddenin mutlak olarak soyutlanmasından ibarettirler. Kendi dışındakileri de bildiğinin ispatına gelince; kendini bilen herkes için daha sonra kendi dışındakileri bilmeme söz konusu olursa buna engel olan bir şey var demektir. Bu engel şayet, kişinin kendine kaim ise kendisini de bilmemesi gerekir. Eğer engel kişinin dışında ise dışta olan şeylerin kaldırılması mümkündür. O halde Allah'ın kendisi dışında olanları bilmesi mümkün ve hatta zorunlu olur.<sup>81</sup>

İbn Sînâ *Necât* isimli eserinde de Vâcibü'l-Vücûd'un eşyayı düşünmesi ve küllîleri ve cüz'leri bilmesinin keyfiyeti hususunda yukarıda geçen *Şifa*'daki yaklaşımlarına benzer bir tarz sergilemiştir.

Vâcibü'l-Vücûd kendi zatını düşündüğüne ve kendisinin bütün varlığının ilkesi olduğunu düşündüğüne göre o varlıkların kendisinin bütün varlıkların ilki olduğunu ve bütün varlıkların ondan doğduğunu bilir. Bütün varlıkların herhangi bir şekilde sebebinin kendisi olduğunu bilir. Bu sebepler rastladığında onlardan cüz'i şeyleri var olduğunu da bilir. İlk olarak o sebepleri ve onların uyuşmasını bilir. Ve ona neden olan zaruretleri bilir ve onun arasındaki zamanları ve dönüşümleri bilir. Allah'ın şunu bilmesi veya bunu bilmemesi mümkün değildir. Allah cüzi şeyleri küllîlikleri itibariyle idrak eder. Bununla şunu kast ediyorum onun onda var olan sıfatları itibariyle bilir. Mesele bunları bir şahsa özelleştirdiğin zaman ve onu belirli bir zamana izafe ettiğin zaman veya belli bir duruma izafe ettiğin zaman bu durumları sıfatlarıyla birlikte aldığımız zaman bu sıfatlar onun menzilesinde olur.<sup>82</sup>

İbn Sînâ'ya göre kendisiyle zorunlu varlık maddeden ayrık (mücerred) olduğundan ve maddeden ayrık olan her şeyi kendisiyle bildiğinden O kendisiyle bilendir. Zira ilim maddeden soyutlanmış şeyin hakikatının ortaya çıkmasıdır. Ebherî

kendisiyle zorunlu varlığın akletme sürecinde akleden'in (âkil) ve akledilen'in (ma'kul) birbirinden ayrı varlıklar olmadığını belirtir. Bunu ispatlamak üzere de Ebherî, her insanın kendisini kendisiyle aklettiğini, aksi durumda her insanın akleden ve akledilen olmak üzere iki nefsinin olması gerektiğini söyler.<sup>83</sup> Kendisiyle zorunlu varlığın kendisiyle akletmesi konusunda İbn Sina maddeden ayrı bir ontolojik gerçekliğe sahip olan varlığın, kendisiyle âkil ve kendisiyle ma'kul olduğunu, kendisi akıl, âkil ve ma'kul olma durumunun ise bir çokluk anlamına gelmediğini belirtir.<sup>84</sup>

Zorunlu varlığın küllîler ve cüz'iler hakkındaki bilgisi problemi İslâm felsefesinin en önemli ve en dikkat çekici problemlerinden biridir. Kendisiyle zorunlu varlığın değişmeler dünyasında bulunan cüz'i olayları zatında bir değişmeye yol açmaksızın nasıl bildiği sorusuna verilen cevaplardan birisinin sahibi olan İbn Sina, kendisiyle zorunlu varlığın zatını aklettiğinde bütün var olanların ilkesi olduğunu, kendisinden sadır olan varlıkların ontolojik ilkelerini ve onların sonucu olan şeyleri de akletmiş olduğunu belirtir. Kendisiyle zorunlu varlığın bütün varlık ve oluşların hakikatini kapsayan bilgisi, cüz'i varlıkların zaman içindeki değişmelerinden etkilenmeksizin o varlıkları bilmesini sağlar. Zira cüz'ileri bilmek için onların ilkelerini bilmek yeterlidir. Zaman üstü, değişmez olan kendisiyle zorunlu varlığın zaman içinde olan değişmeleriyle birlikte cüz'î varlıkları bilmesini beklemek O'nun her bakımdan zorunlu varlık olduğu gerçeğiyle çelişir.<sup>85</sup>

Ebherî'de Zorunlu Varlığın kendisiyle bilmesi ve küllîlerle cüz'ilerin bilgisi hakkındaki yaklaşımlarına İbn Sina'nın etkisi üzerinde iz sürecektir. Bu sonuçları elde etmek mümkündür. Maddeden soyutlanan varlığın hakikatini madde ve eklerinden soyutlanarak meydana çıkışı münasebetiyle kendisiyle âlim olması, Madde ve eklerinden her soyutlananınsa, küllîleri bilmesinin zorunluluğu, umumi imkânla soyutlanan her soyutun, akletmesinin mümkünlüğü, her akledibilenin tümellerden her biriyle akledebilirliği, Zorunlu Varlığın cüz'îyyatın sebeplerini bilmesi, sebepleri bilmesi münasebetiyle de cüz'îyyatı da bilmesinin zorunluluğu, gibi hususlar İbn Sina'nın gerek Şifâ'da ve gerekse Necât'ta ortaya koyduğu düşüncelerin etkisiyle Ebherî'nin didaktik anlatım tarzına yansıyan düşünceler olarak değerlendirmek mümkündür.

## 10. Zorunlu Varlık İrade Sahibi ve Cömerttir

Ebherî kendisiyle zorunlu varlık ve O'nun sıfatları ve fiillerini ele aldığı ikinci fennin son faslında zorunlu varlığın irade sahibi olması ve cömertliği bahsini ele alır. Kendisiyle zorunlu varlığın yetkinliği sudûru gerektirdiğinden ve sudur eden her şeyde O'nun rızasıyla olur. Bu ise iradedir. Zorunlu varlığın cömertliğiyle ilgili olarak da O'nun fiillerini mükemmelliğe ulaşma arzusuyla işleminin söz konusu

<sup>83</sup> Ebherî, a.g.e., vr.52b

<sup>84</sup> Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s.149.

<sup>85</sup> Kutluer, a.g.e., s.150-164.

olmadığını belirten, Ebherî, O'nun hayır nizamı olduğu için fiil işlediği, bunun da O'nun cömertliği olduğunu söyler.<sup>86</sup>

**Ebherî**

**Zorunlu  
Varlık  
İrade  
Sahibi ve  
Cömerttir**

“Zorunlu Varlığın irade sahibi olmasına gelince, iradesi başlangıçta bilinen bir şey olup onun mahiyetinden de farklı olmayan her şey, İlk İlke'nin zatından sudûr ettiği ve onun yetkinliği de sudûru gerektirdiği için sudûr eden şey onun razı olduğu şeydir ki bu da iradedir. Zorunlu Varlığın cömertliğine gelince; deriz ki Zorunlu varlık, kendisi sebebiyle bir şeyi, ya kemale yönelik bir kasıt ve arzudan yapar veya o varlığın hayır nizamı olduğu için yapar. Dolayısıyla şeyler bir kasıt ve arzudan dolayı değil de olması gerektiği şekilde meydana gelir. Bunlardan birincisi muhaldir, zira beyan ettiğimiz üzere varlığı zorunlu olan için, beklenen bir kemal yoktur. İkinci kısım ise doğrudur ve bu da cömertliktir.”<sup>87</sup>

**İbn Sina**

İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın kendisi dışındaki tüm varlıkların O'nun fiili ve var edicisi olduğunu vurgular. Ve Zorunlu Varlığın her fiilinin irade ile meydana geldiğini, bu fiilinin neticesi olarak var olan varlıkların sağlamlığı, mükemmelliği ve kusursuzluğunun O'nun iradesinin neticesi olarak ortaya çıktığını belirtir. “O'nun dışındaki her şey, O'nun fiilidir. O bu varlıkların faili ve var edicisidir. Fail ise fiilini ya bilinçli ya da bilinçsiz olarak yapar. Bilinçsiz olarak yaparsa o takdirde fiili ya çeşitlilik ya da birlik arz eder.”<sup>88</sup>

“Varlıkların düzenini ve mükemmelliklerini en güzel şekilde bilmekten doğan her fiil irade ile. O halde O, kendisinden sadır olacak varlıkların varlığını en üstün düzen ve mükemmellekle zatı ile bilir. Bu varlıklardaki farklılık ise onların özlerinden ayrılmaz. Zira belli bir tabiatı olan bu tabiatını terk edecek olursa bu özellik onun tabiatı olmaz, çünkü tabiat zata ait bir özelliktir. Mesela güneşin biçiminin kendisinin özsel bir özelliği olmasıyla güneş güneş olmaz.

İlk, varlıkların eksiksiz ve tam bir bütün halinde sağlamlık, kusursuzluk ve devamlılık açısından en güzel şekilde var olmasının sebebi olan bilgisi ile varlıklardan ayrılırsa işte bu özelliğe irade denilir. Çünkü bu fiillerin ondan çıkması O'nun varlığının mükemmelliğinin eseridir. O halde onun bu fiilleri istemesi

<sup>86</sup> Ebherî, a.g.e., vr.53b.

<sup>87</sup> Ebherî, a.g.e., vr.53b.

<sup>88</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşıyye*, s. 53, 54.

zorunludur. Bundan anlaşılıyor ki inayet yaratıklardan bir kısmına iyilikle yönelip diğer bir kısmını ihmal etmeye meyletmek ve bunu istemek demek değildir. O halde inayet her şeyde iyilik düzeninin düşünülmesidir. Bunlar bilenin bilgisine göre varlık alanına girerler. İşte değişmeyecek kadar yüce olan bu düşünce inayettir. Bütün bu mükemmellikler onun inayetinin ve iradesinin eseridir.”<sup>89</sup>

İbn Sina, Ebherî'nin; O'nun hayır nizamı olduğu için fiil işlediği, bunun da O'nun cömertliği olduğunu söylediği cömertlik kavramını Ebherî'nin anladığından daha geniş kapsamlı bir şekilde ele almıştır. İbn Sina, *Şifâ*'da cömertlik ve iyilik kavramlarını birlikte ele almıştır. “Cömertlik ve iyiliğin durumuna gelince, bilinmesi gerekir ki bir şeyin bir onunla yetkinleşen kabul ediciye kıyası vardır ve bir de kendisinden (meydana) çıktığı faile vardır. Onun kıyası, failin onunla veya onu izleyen bir şeyle etkilenen (münfail) olmasını gerektirmeyecek şekilde kendisinden çıktığı faile olduğunda, onun faile kıyası cömertlik olur ve etkilenene (münfaile) kıyası ile iyilik olur. Cömertlik lafzının ve onun yerini tutan bir şeyin dillerde ilk olarak konulduğu anlam, başkasına fayda verenin herhangi bir karşılık beklemeden verdiği faydadır.(...)”<sup>90</sup> Ayrıca, “verdiği faydaya, karşılık istemesi durumunda ona satıcı, takasçı ve özette tacir denir diyerek” cömertlik kavramını felsefî manasının yanı sıra dinî ve ahlâki boyutuna da değinmiştir.

### III. BÖLÜM MELEKLER VE MÜCERRED AKILLAR

Bu bölümün son fenni, melekler bahsiyle ilgili olup dört fasılda ele alınmıştır. Ebherî İbn Sînâ'da olduğu gibi mufârik akılları melekler olarak kabul etmiş olmalı ki bu bahiste bu iki kavramı birlikte zikretmiştir.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s.55.

<sup>90</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C. II, s. 295-296

<sup>91</sup> İbn Sînâ, Gök akıllar (el-'ukûlu's-Semâviyye, el-felekiyye, el-mücerred, el-mufârâka, el-fa'âle) ve Gök Nefislerini (el-enfusü's-semâviyye, el-felekiyye) dinî dilde melekler olarak ifade edilen ruhânî varlıklar olarak kabul etmiştir. “Şer’î bilgiler arasında meleklerin, canlı, akıllı ve ölümlü olan insanlar gibi olmayıp ölümsüz oldukları, meşhur ve yaygındır. Felekler için de onların canlı, akıllı ve ölümsüz oldukları söylendiğine ve yine diri, akıllı ve ölümsüz olana ‘melek’ dendiğine göre feleklere de melekler demek mümkündür.” İbn Sînâ, *İsbâtu'n-nübuvve*, s. 41; *el-İşârat ve't-tenbihât*, s. 174; İbn Sînâ, *Risâleler 3*, (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle) çev.: Ahmed Ateş, İÜEF. yay., İstanbul 1953, s. 13 vd.; Erbaş, Ali, *İlâhi Dinde Melek İnanç*, İstanbul 1998, s. 283 vd.; Ayrıca bu konudaki İbn Sînâ'nın Şifâ (İlahiyat) da şöyle geçmektedir: “Varlık, İlk'in katından başladığına göre, sonra gelen her şey İlk'ten daha aşağı mertebede bulunur ve dereceler aşağı doğru sıralanır. Bunların ilki, akıllar denilen soyut ruhânî meleklerin derecesi, sonra nefisler denilen ruhani meleklerin mertebeleri ki bunlar iş yapan meleklerdir. Sonra göksel cisimlerin mertebeleri

## 1. Akıl İspatı

Akıl ispatını ele aldığı ilk fasılda ilk ilke'nin basit olmasından dolayı kendisinden ancak tek bir şeyin sudûr ettiği ve bu sudûr eden şeyin ilk madde, sûret, nefis veya araz olmasının imkânsızlığını götsen Ebherî, İlk İlke'den sudûr edenin akıl olduğunu söyler.<sup>92</sup> İbn Sînâ ise eserlerinin pek çok yerinde bu düşüncüyü ortaya koymakta olup Ebherî'nin düşüncelerine rehberlik etmektedir.

### Ebherî

#### Akıl İspatı

Bunun delili, Bir'den ancak bir çıkar. Çünkü ilk ilke basittir. Basitten ancak bir sudûr eder. Basitten sudûr eden bir ise; ya heyûlâ, ya suret, ya araz, ya nefis veyahut akıldır. Heyûlâ olması caiz değildir. Çünkü o, suretsiz bilfiil kaim olamaz. Suret olması da imkânsızdır. Zira heyula suretsiz bilfiil var olmaz. Çünkü suret illiyet bakımından maddeye takaddüm edemez. Araz olması da imkânsızdır. Çünkü O'nun vücûdunun cevherden önce olması imkânsızdır. Nefs olması da caiz değildir. Aksi halde cismin varlığından önce fail olurdu ki, bu muhaldir. Zira nefis, cisimler vasıtası ile iş yapar. Durum böyle olunca da, bir olandan sudûr edenin akıl olduğu ortaya çıkar ki, arzulanan netice de budur.<sup>93</sup>

### İbn Sînâ

İbn Sînâ'nın bu konuda Şifa'da geçen benzer metinler şöyledir: (...özü gereği zorunlu varlık, her bakımdan zorunlu varlıktır. Bu nedenle ondan meydana gelen mevcutların ki bunlar yokken varolanlardır, ilkinin gerek sayıca gerekse madde ve suret bölünmesi anlamında "çok" olması mümkün değildir. Çünkü ondan meydana gelmesi gereken şeyin erekliliği başka bir şey nedeniyle değil, O'nun zâtı nedeniyledir.<sup>94</sup> İlk'in zâtı ve mahiyeti de bir maddede bulunmaksızın bir'dir. İlk malul sırf akıldır. Çünkü o maddede bulunmayan bir surettir ve ayırık akılların ilkidir.<sup>95</sup> İlk malulün kesinlikle maddi olmayan akli bir suret olması zorunludur.<sup>96</sup>

## 2. Akıl Çokluğunun İspatı

Bu başlık altında birçok feleğin nasıl sudûr ettiğinin izahı üzere Ebherî, akılların çokluğunun ispatı konusu ele alır. "Bir'den bir çıkar" ilkesi gereği İlk ilke'den ancak İlk akıl sudûr ettiğinden feleklerin sudûrunun sebebi ya akıllar ya felek ya da felekler olmak durumundadır.

gelir ki sonuncuya ulaşıncaya kadar bunların bir kısmı diğerlerinden daha üstündür" bkz.: İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.II., s. 435.

<sup>92</sup> Ebherî, *a.g.e.*, vr.54a.

<sup>93</sup> Ebherî *a.g.e.*, vr.54a.

<sup>94</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât), C.I., s. 167.

<sup>95</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 166.

<sup>96</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 167.

Feleğin ya da diğer feleklerin birbirlerinin illeti olmasının imkânsızlığını gösteren Ebherî birçok feleğin illetinin akıllar olduğunu söyler. İbn Sînâ da bu konuda Bir'den sudûr eden Bir'de bulunan çokluk vasıtasıyla diğer varlıkların meydana geldiğini ve ilk malûllerden meydana gelen şeylerde çokluğun var olması münasebetiyle cisimlerin var olduğu üzerinde durarak Ebherî'nin düşüncelerine ışık tutmaktadır.

### Ebherî

**Akılın Çokluğunun İspatı**

Bunun delili, feleklerde ya bir akıl, ya bir feleğin ya da birçok akıl müessir olmasıdır. Bir akıl müessir olması caiz değildir. Zira, daha önce de belirttiğimiz gibi **birden ancak bir sudûr etmesi nedeniyle bütün feleklerin bir tek akıldan sudûr etmesi imkansızdır.** İkincisi de mümkün değildir. Çünkü **bir felek, diğer felek'in illeti olsa idi, ya kuşatan (havi) kuşatılanın vücudunun illeti olurdu veya aksi olurdu. Dolayısıyla ikincisi de mümkün değildir.** Zira o hem küçük ve hem de daha hususîdir. Daha küçük ve hususî olanın, daha büyük ve şerefli olana sebebi olması muhaldir. **Kuşatanın (havi) kuşatılanın (mahvî) sebebi olması da imkânsızdır.** Çünkü eğer böyle olsaydı, **kuşatılanın vücudu kuşatanın vücudundan sonra olması zorunlu olurdu.** Çünkü malulün vücudunun, illetin vücudundan sonra olması zorunludur. Böyle olduğunda ise, zat bakımından kuşatılanın (mahvî) yokluğu ile kuşatanın varlığının beraber bulunması imkânsız olmazdı. Aksi halde **kuşatılanın varlığı, kuşatanın varlığından sonra olmazdı.** Hâlbuki biz, kuşatılanın vücudunu kuşatandan sonra farz etmiştik, bu ise çelişkidir. Kuşatılanın yokluğu kuşatanın varlığıyla beraber bulunması mümkün olursa boşluk kendi sebebiyle mümkün olurdu ki bu da çelişkidir.

### İbn Sînâ

Ona İlk'ten gelen şey, varlığının zorunluluğudur. Sonra, onun İlk'i akletmesi ve kendi zâtını akletmesinin oluşturduğu çokluk **İlk'ten gelen "varlığın zorunluluğunun" gereği olan çokluktur.** Biz, tek bir şeyden, tek bir zâtın meydana gelmesini ve sonra onu, varlığının ilkesine dâhil olmayan görelî bir çokluğun takip edeceğini imkânsız görmüyoruz. Bilakis **bir'den bir'in gerekli olması, sonra bu bir'den bir hüküm ve hal veya nitelik veya malulün gerekli olması ve bu gereken şeyin de bir olması, sonra, bu gerekenin ortaklığıyla o bir'den bir şeyin gerekli olması ve böylece bunu, hepsi de söz konusu bir'in gereği olan birçokluğun izlemesi mümkündür.** Şu halde, böyle çokluğun, ilk malûllerinden meydana gelen şeylerde çokluğun var olma imkânının illeti olması zorunludur. **Bu çokluk olmasaydı, onlardan ancak bir meydana gelir ve cisim meydana gelmezdi.** Sonra çokluğun orada ancak bir meydana gelir ve cisim meydana gelemezdi. Sonra çokluğun orada ancak böyle bir imkânı olabilir. Daha önce, ayrık akılların sayıca çok olduğunu öğrenmiştik. Öyleyse onlar, İlk'ten beraberce var olmamıştır.<sup>98</sup>



İş böyle olunca da, feleklerde müessir olanın akıllar olduğu ortaya çıkmıştır.<sup>97</sup>

### 3. Akılların Ezeliliği ve Ebediliği

Ebherî akılların ezeli olmalarını zorunlu varlığın akıllara tesiri için gerekli her türlü sifata sahip olması gibi, akıllarında birbirlerine tesir için gereken her şeye bilfiil sahip olmalarıyla ve yeter sebebin bulunmasıyla sebeplinin bulunmasının zarurî olmasından dolayı onların ezeli oldukları şeklinde açıklar. Akılların sıfatlarından bir şey yok olduğunda da onların varlığı için gerekli şartlardan biri yok olmuş olacağından ve değişime maruz kalacaklarından, böyle bir değişimin ise zorunlu varlık ve akıllar için olmasının imkânsız olmasıyla da onların ebedî varlıklar olduğunu belirtir. İbn Sînâ da, akılların ezeliliği ve ebediliğinden ziyade **akılların akletmeleri** üzerinde durmakta ve Ebherî'nin bu yaklaşımını İbn Sînâ'nın terminolojisinde bulamamaktayız.

#### Ebherî

#### Akılların Ezeliliği ve Ebediliği

Ebherî'ye göre Akılların ezeli ve ebedî oluşunun bir kaç yönü vardır. Birincisi: Zorunlu Varlığın malulüne tesir etmesi için gerekli olan her şeye sahiptir. Aksi halde O' nun için beklenen bir hal gerekirdi ki bu çelişkidir. Keza akıllar da, birbirine tesir edebilmek için gerekli bütün her şeye sahiptir. Çünkü onlar için mümkün olan her şey gerçekleşmiştir. Aksi halde, o şartlardan biri hâdis olurdu. Her hâdis olansa bir madde tarafından öncelenmiştir. Dolayısıyla o maddî bir şey olurdu ki bu da çelişkidir. İşte bütün bunlardan dolayı aklın ezeliliği gereklidir. Zira, illetin varlığı tam olduğunda, malulün varlığının zorunlu olduğu yukarıda geçmişti. Aklın ebedî oluşuna gelince: Eğer

#### İbn Sina

İbn Sînâ'ya göre bütün varlıklar Zorunlu Varlık'tan yoktan var olmuştur. O'nun her hangi bir şekilde bir ilkesi olamaz.<sup>100</sup> Zorunlu Varlık'tan var olan ilk malulün da zatı itibariyle tek olması zorunludur. Yine ilk malulden aynı türde bir çokluğun meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü ilk malulde bulunup çokluğun onda var olmasını mümkün kılan pek çok anlamın hakikatleri farklı şeyler olsaydı, her birisinin gerektirdiği şey, diğerinin gerektirdiğinden tür bakımından başka olurdu.<sup>101</sup> Yine İbn Sînâ'ya göre Zorunlu varlık sırf akıldır. Çünkü O, bütün yönlerden maddeden ayrıık bir zattır.

<sup>97</sup> Ebherî bu konuya açıklık getirmek için hidaye başlığı altında iki paragraf eklemiştir.

*Hidaye*: Sebep kuşatılana takaddüm etmekle beraber kuşatanla kuşatılanın sebebi ki bu ikinci akıldır, beraber bulunur. Hâlbuki sebep kuşatandan öncedir, kuşatan kuşatılandan önce değildir. Nedensellik bakımından önce olanla beraber olanın sebeplilik bakımından önce olması gerekmez.

*Hidaye*: Kuşatan ve kuşatılandan her bireri kendisi sebebiyle mümkündür. Bu ise bir boşluğu gerektirmez. Çünkü boşluk, sadece ve sadece, kuşatanın var, kuşatılanın ise yokluğundan gerekir. Bu da mümkün değildir. Ebherî, a.g.e., vr.54a-b.

<sup>98</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât), C.I., s. 169.

ondan bir şey yok olsaydı, onun varlığı için gerekli şartlardan biri yok olurdu da, o zaman, Bari Te'âla yahut akılardan bir şey, değişimi ve hudûsu kabil olurdu ki bu da çelişkidir.<sup>99</sup>

Zorunlu varlık sırf akledilendir. Çünkü bir şeyin akledilir olmasının engeli, madde ve ilgilerinde bulunmaktır. Bu durum bir şeyin akıl olmasını engeller.

O halde madde ve ilgilerinden uzak olup ayrı varlık ile gerçekleşmiş her şey, kendisi nedeniyle akledilendir. Ayrıca o, bizatihi akıl ve bizatihi akledilen olduğundan zati akledilir olmalıdır. Şu halde onun zati akıldır, akledendir ve akledilendir. Fakat orada bir çokluk bulunmamaktadır. Çünkü zorunlu varlık soyut bir hüviyet olması bakımından akıldır, bu soyut hüviyete zati gereği sahip oluşunun dikkate alınması bakımından zati gereği akledilendir, zatının soyut bir hüviyete sahip olduğunun dikkate alınması bakımından da zatını akledendir. Çünkü akledilen soyut mahiyeti, bir şeye ait olmalıdır. Bu şeyin akledenin kendisi veya başkası olması şart değildir, bilakis mutlak olarak bir şeydir. Mutlak olarak bir şey ise o veya başkası olmaktan daha geneldir.<sup>102</sup>

Zorunlu varlık'ın akleden ve akledilen olması onda herhangi bir çokluğu kesinlikle zorunlu kılmamaktadır. Zorunlu varlık'ın şeyleri şeylerden akletmesi mümkün değildir. Aksi halde onun zati ya aklettiği şey vasıtasıyla varlık kazanmış olacak ki bu durumda onun varlığı şeylere bağlı olur. Ya da onun zatına ilişmiş olacaktır ki bu durumda onun varlığı şeylere bağlı olur, ya da eklemek onun zatına ilişmiş olacaktır. Buna göre

<sup>99</sup> Ebherî, a.g.e., vr.54b.

<sup>100</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I., 163.

<sup>101</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I.,s 172.

<sup>102</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., 115.

<sup>103</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., 118.

de her bakımdan zorunlu varlık olamaz. Bu ise imkânsızdır. Ayrıca şeylerin akli suretlerini şeylerden alması durumunda dıştan birtakım şeyler olmasaydı, zorunlu varlık bir halde bulunmamış olurdu ve zatının değil başkasının gerektirdiği bir hale sahip olurdu. Zorunlu varlık bütün varlığın ilkesi olduğu için ilkesi olduğu şeyleri zati gereği akleder.<sup>103</sup>

#### 4. Akılların Barî Te'âla ile Cismânî Âlem Arasındaki Aracılıkları

Akıllarla ilgili bölümün son faslında Ebherî, akılların Yaratıcı ile cismânî âlem arasındaki aracı konumlarından bahseder. Bu fasılda ilk aklın başkasıyla zorunlu varlık olması yönüyle ikinci aklın ilkesi, kendisiyle mümkün varlık olması sebebiyle de büyük feleğin ilkesi olduğu, bu yolla da her akıldan bir akıl ve her feleğin sudur ettiğini, sudûrun dokuzuncu akılda sonu erdiğini, ondan da ay feleği ve onuncu akıl olan faal aklın sudur ettiğini, onuncu akıldan ise cismânî suretlerin ilkesi olan ilk madde ve suretin sudûr etmesiyle ay altı âlemdeki cismânî âlemin vücuda geldiği belirtilir. Sudûr olarak da bilinen bu yolla akılların yaratıcıyla cismânî âlem arasındaki aracı konumları açıklanmış olur.<sup>104</sup> İbn Sînâ ise hemen hemen her eserinde sudûr konusuna geniş bir şekilde yer vermiştir. Bir'den sudur eder bir'in, kendisinden sonra gelen akılların akletmeleri, nefisleri ve felekleri meydana gelişleri, akılların en son faal akılda sona erışı, faal aklın cisimler âlemine etkisi gibi hususlar Ebherî'nin kısaca temas ettiği sudûrun unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır.

#### Ebherî

#### İbn Sina

**Akılların Barî Te'âla ile Cismânî Âlem Arasındaki Aracılıkları**  
Zorunlu Varlık tektir onun ilk malulü mutlak akıl. Felekler ise, akılların malulüdür. Lakin burada felekler çoktur. Böyle olunca da yukarıda beyan edildiği gibi "Birden ancak bir

(...)O'nun zatında bütünü ondan meydana çıkışına bir engelin veya isteksizliğin bulunması mümkün değildir. O'nun zati yetkinlik ve yüceliğinin O'ndan iyiliğin taşacak şekilde olduğunu ve bu durumun özü

<sup>104</sup> Ebherî, a.g.e., vr.55a; İbn Sina'nın sudûr ile ilgili görüşleri için bkz Şifâ, (İlahiyat) C. II, s. 402 vd., en-Necât (İlahiyat), s. 273; Altıntaş, a.g.e., s. 82; Atay, Hüseyin, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma, Ankara, 1974, s. 103; Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", çev.: Osman Bilen (İslâm Düşüncesi Tarihi (I-IV) içinde, edit.: M. M. Şerif), İstanbul 1990, C. II, (99-125) s. 100 vd; el-Behiy, Muhammed, İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü, çev.: Sabri Hizmetli, Ankara 1992, s. 362, 371 vd; Kutluer, a.g.e., s.181-195;

**çıkarmak**”, kuralınca feleklerin ilkeleri çoktur. Feleki A'zam'ın çıktığı akılda çokluk vardır. Ancak Zorunlu Varlık'tan onun suduru itibarı ile değil, bilakis, onun kendisi sebebiyle varlığı mümkün varlığının illetinin sebebiyle zorunlu varlık olması itibarıyledir.

Zorunlu Varlığın ilk malulü olan İlk Aklın başkasından dolayı

gereği sevilen heybetinin gereklerinden olduğunu bilir. Kendisinden meydana çıkan şeyleri bilen ve herhangi bir engelin kendisinde katışmadığı aksine açıkladığımız tarzda olan her zat, kendisinden meydana gelen şeyden hoşnuttur.<sup>106</sup>

Fakat ilk gerçeğin doğrudan doğruya zatına ait ilk fiili varlıktaki iyilik düzeninin özü gereği ilkesi olan zatını akletmektedir. Dolayısıyla O, varlıktaki

<sup>105</sup> Ebherî, a.g.e., vr. 55a.

<sup>106</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I., 163.

<sup>107</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., 164..

<sup>108</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., s. 165-166.

<sup>109</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., s. 165.

<sup>110</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., s. 167.

<sup>111</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., s. 168.

<sup>112</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., s. 169.

<sup>113</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., s. 171.

<sup>114</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., s. 171-172..

<sup>115</sup> (...)O'nun Zorunlu Varlık olduğunu, 'bir' olduğunu, O'nun çeşitli fiilleri gerektiren, zatına ek sıfatları olmadığını, aksine fiillerin o'nun zatının mükemmelliğinin eserleri olduğunu öğrenmiş oldum. Böyle olunca, O'nun ilk fiilinin de 'bir' olduğu anlaşılır. Çünkü O'ndan iki (fiil) çıkmış olsaydı, bu çıkış iki ayrı yönden olur ve neticede fiildeki ikilik, failde de ikilliliği gerektirirdi. Fiili zatından kaynaklanan zatı 'bir' ise, ondan ancak 'bir' çıkar. Eğer onda ikilik varsa, o, bileşik demektir. Bu sebeple o'ndan ilk çıkanın cisim olmaması gerekir. Zira her cisim madde ve cisimden meydana gelir. Madde ve biçim ise iki ayrı sebebe veya iki yönü tek bir sebebe muhtaçtır. Böyle olunca bu ikisinin (madde ve biçim) Allah'tan çıkması imkânsızdır; zira o'nda bileşikliğin hiçbir şekilde söz konusu olamayacağı ispatlanmıştı. O halde O'ndan ilk çıkan şey, cisim olamayacağına göre, maddi olmayan bir cevherdir ki, bu da 'ilk akıl'dır. (el-'aklu'l-evvel). Nitekim gerçek din (eş-şer'u'l-hakk) de bunu doğrulamaktadır. (İbn Sînâ bu iddiasını delillendirmek için ayet ve hadislerden istifade etmiştir: "Hz. Peygamber bir hadisinde "Allah ilk olarak akli yaratmıştır." Diğer bir hadisinde ise, "Allah ilk olarak kalemi yaratmıştır" (el-'Aclûni, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut 1351, C. I, s. 263, hadis no: 824) 'buyurmuştur. "Allah'ın sünneti'nde ilâhi kanun bir değişiklik göremezsin." (35 Fâtır 43) ayeti yaratmanın; "Allah'ın sünneti'nde bir sapma göremezsin." (33 Ahzâb 62) ayeti ise 'emr'in devamlılığına işaret etmektedir." Bkz., İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s.60.)

(...)Evet, her şey, sıra ve araçlar zinciri açısından O'ndan çıkmıştır. Biz "bu fiil O'ndan çıkmıştır." dediğimizde sebepte sonuçta O'ndandır demek istiyoruz ki, bu O'nun fail oluşuna bir eksiklik getmez. Aksine her şey, O'ndan, O'nun vasıtası ile ve O'na [dönük olarak] çıkar. O halde O'ndan çıkan her şey belli bir sıraya göre ve belli araçlar vasıtasıyla çıkmıştır(sudûr). Bu yüzden önce gelen sonra; sonra gelen de önce gelemez. Çünkü onları önce ve sonra yapan O'dur. Bu araçlardan önce olanla sonra olanın bir arada olması mümkün değildir. O'dan ilk çıkan varlık en şerefli olandır. Bundan sonra en şerefli olan daha az şerefli olana inilir ve nihayet en değersiz olanda sudûr silsilesi son bulur. Burada ilk varlık akıldır; sonra ruh (nefs); sonra da gök kürenin kitlesi (cîrnu's-semâ) ve nihayet dört elementin biçimleri ile birlikte maddeleri gelir. Bu elementlerin maddeleri aynı, biçimleri ise farklıdır. Bundan sonra tekrar en değersiz ve düşük olandan şerefli olana doğru bir yükselme olur ve nihayet akıl düzeyine denk olan bir aşamada bu yükselme son bulur. İşte Allah'a, bu baştan başlatma ve sonra geri döndürmeden dolayı 'başlatan' (mubdi') ve 'geri döndüren, tekrarlayan' (mu'fd) denir." Bkz.: İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 61.

varlığının zorunlu, zatından dolayı da mümkün olması gerekir. Bu iki yönün birinden dolayı ikinci aklın ilkesi, diğer yönden dolayı da muhit feleğinin ilkesi olur. **En şerefli malulün en şerefli cihetlere cihetler açısından tabi olmasını gerektirir. Dolayısıyla İlk Akıl, başkasından dolayı zorunlu varlık olması yönüyle ikinci aklın ilkesi, kendisi sebebiyle mümkün varlık olması yönüyle mühîr feleğinin ilkesi olur.** İşte bu tarikle, her akıldan bir akıl ve bir felek sadır olur. Bu durum dokuzuncu akılda sona erene kadar devam eder.

Ondan da ay feleği ve onuncu akıl sudûr eder. Onuncu akıl, unsurların kaynağı ve ay küresinin altında bulunan varlıkların müdebbiridir. Bu da faal akıldır. Faal akıldan, unsurların heyulâları ve muhtelif şekil ve suretler unsurların heyulâlarının buna istidatlı olmaları şartıyla sudûr eder. Bu istidatsa; heyulânın suret ve şekle ayrışma açısından kabulünden dolayı değildir. Eğer böyle olmasa suret elbette değişmezdi. Bilakis, heyulânın buna istidatlı oluşu, semâvî hareketler sebebiyledir.

Her hadis başka bir hadisi önceleyen, bir şartla öncelenmiştir. Çünkü hadis olan hareketler ya devamlı var olur, ya da başka bir hadisten sonra, var olur. Birincisi mümkün değildir. Mümkün olduğu takdirde hadis olaylar devamlı olması lazım gelirdi.

**Hâdis olanlar ya toplu bulunur veya ardı ardına meydana gelir. Birincisi ihtimal dışıdır.**

iyilik düzenini ve onun nasıl olması gerektiğini akledendir. Bu akletme kuvveden fiile çıkan veya bir akledilirde diğer akledilire intikal eden bir aklediş değildir bilakis tek bir aklediştir. Çünkü onun zâtı bilkuvve olandan bütün yönlerden münezzehtir. Varlıktaki iyilik düzenini akletmesi bu düzenin nasıl olabileceğini ve bütünün varlığının onun aklettiğinin gereğine göre olabilecek en üstün tarzda nasıl olabileceğini akletmesi gerekir. Çünkü onun katındaki akledilir hakikat bizzat bilgi, kudret ve iradedir.<sup>107</sup> O'nun akletmesi, hem aklettiği tarzda varlığın hem de varlığının gereği ve ona tabi olarak kendisinden meydana gelen şeylerin illetidir. Yoksa onun varlığı kendisinden başka bir şeyin varlığı için değildir.

O her şeyin failidir. Bunun anlamı şudur: O, her varlığın onun zatından ayrı bir taşmayla taşıdığı mevcuttur. İlkten meydana gelen her şey, "gereklilik" yoluyla meydana gelir. Çünkü ortaya çıkmıştır ki özü gereği zorunlu varlık, her bakımdan zorunlu varlıktır. Bu nedenle ondan meydana gelen mevcutların ki bunlar yokken varolanlardır, ilkinin gerek sayıca gerekse madde ve suret bölünmesi anlamında "çok" olması mümkün değildir. Çünkü ondan meydana gelmesi gereken şeyin gerekliliği başka bir şey nedeniyle değil, O'nun zâtı nedeniyle dir.<sup>108</sup> İlk'in zâtı ve mahiyeti de bir maddede bulunmaksızın bir dir. İlk malul sırf akıldır. Çünkü o maddede bulunmayan bir surettir ve ayrık akılların ilkidir.<sup>109</sup> İlk malulün kesinlikle maddi olmayan akli bir suret olması zorunludur.<sup>110</sup>

Cisimler bir vasıta ile O'dan meydana gelmiştir. Vasıtanın hiçbir ikiliğinin bulunmadığını sırf birlik olmayacağını da öğrenmişin. Bir'den ancak bir

Aksi takdirde varlık bakımından aralarında sonsuzca tertip bulunan işlerin bir anda meydana gelmesi gerekirdi ki bu da muhaldir. Böylece her hareketten önce bir hareket, her hadis olandan önce bir hadis vardır. Evvel olan hadis hariç.

Varlıkta aynı anda sonsuzca şeylerin tertibinin imkânsız olduğunu niçin söylediniz diye sorulursa şöyle deriz: Şayet biz, biri belirli bir noktadan sonsuza dek devam eden, diğeri ise bu muayyen noktadan bir mertebe önce başlayan iki miktar alsak ve ikinci miktarın birinci cüz'ü birinci miktarın birinci cüz'üne, ikinci miktarın ikinci cüz'ü, birinci miktarın birinci cüz'üne karşılık gelecek şekilde ikinci miktarı ikinci miktarla örtüştürdüğümüzde, bu iki miktar ya sonsuza kadar örtüşür yahut ikinci miktar birinci miktarın bir cüzüne kesilir. Aksi takdirde fazla olan eksik olana eşit olması gerekir ki bu da çelişkidir. Dolayısıyla kesilme zorunludur. Böylece ikinci miktar zorunlu olur. Birinci miktar ikinci miktardan sonlu miktarda fazladır. Sonludan sonlu miktarda fazla olanın sonlu olması gerekir.<sup>105</sup>

çıkır. Şu halde yokluktan varlığa çıkan ilk şeylerde ikilikleri sebebiyle herhangi bir şekilde zorunluluğun veya çokluğun bulunması gerekmektedir. Ayrık akıllarda ise çokluk ancak şu söylediğimiz şekilde bulunabilir. Malûl, özü gereği mümkün varlıktır. Ve ilk sayesinde zorunlu varlık olur. O'nun varlığının zorunluluğu akıl olması bakımındandır. O, kendi zatını akleder ve zorunlu olarak İlk'i akleder. Şu halde onda birçokluk anlamının bulunması zorunludur. Bu çokluk anlamı, (birincisi) onun kendi zatını mümkün varlık olarak akletmesi (ikincisi) varlığının zorunluluğunun zatı gereği akledilir olan İlk'ten çıktığını akletmesi ve (üçüncüsü ise) İlk'i akletmesidir. Ondaki çokluk ilkten kaynaklanmaz. Çünkü onun varlığının imkânı ilk sebebiyle değil kendisi nedeniyle ona ait bir durumdur.<sup>111</sup>

Aksine onların en yücesinin İlk'ten (el-Evvel) meydana gelen ilk mevcut olması ve ardından birer birer diğer akılların gelmesi gerekir. Her aklın altında, maddesiyle ve sûretiyle ki bu, nefistir, birlikte bir felek ve onun altındaki akıl bulunduğu için, her aklın altında varlık bakımından feleğin maddesi, sureti ve bir sonraki akıl olmak üzere üç şey vardır. Dolayısıyla bu üç şeyin yokken var edilmeye İlk akıldan varolma imkanı zikredilen üçleme nedeniyle olması gerekmektedir. En üstün pek çok bakımından en üstüne tabidir. Böylelikle İlk akıl'dan İlk'i akletmesi yönünden onun altındaki akıl meydana gelir. Zatını akletmesiyle en uzak feleğin sureti ve yetkinliğinin yani nefsinin varlığı meydana gelir. Kendisi için meydana gelen ve zatını akletmesinde içerilmiş olan varlık imkânının doğasıyla da uzak feleğin cisimliği meydana gelir. Söz konusu cisimliğin varlığı, en uzak feleğin za-

tının bütünlüğünde türüyle içerilmiştir ve güce ortak şeydir. Şu halde ondan ilki akletmesiyle bir akıl gerekli olmakta ve bizatihi bir yönde bulunmasıyla da iki parçası yani madde ve suretiyle ilk küre gerekli olmaktadır. Madde, suretin aracılığıyla veya onun ortaklığıyla meydana gelir. Nasıl ki varlık imkânı feleğin suretine paralel olan fiil vasıtasıyla kuvveden fiile çıkıyorsa bizim nefislerimizi yöneten faal akla varıncaya kadar her akıl ve her felekte de durum böyledir.<sup>112</sup> Feleklerin tamamı tek bir ilkede ortaktır. Hiç kuşkusuz orada basit ve ayrık akıllar vardır. Bunlar insanların bedenleriyle birlikte meydana gelirler ve bozuluşa uğramayıp varlıklarını sürdürürler. Söz konusu ayrık akıllar, İlk İlet'ten meydana çıkamamıştır. Çünkü onlar türsel olarak bir olsalar da çokturlar. Ayrıca onlar sonradan meydana gelmiştir. Şu halde onlar, İlk'in vasıtalı malulleridir. İlk ile onlar arasında aracı olan fail illetlerin, onlardan aşağı mertebede olması ve dolayısıyla bunların basit ve ayrık akıllar olmaması mümkün değildir. Çünkü varlığı veren illetler, varlık bakımından daha yetkindir. Varlığı alan illetler varlık bakımından daha düşük olurlar.<sup>113</sup> Hiçbir yüce ilk malûlden bir aracı olmaksızın meydana gelmiş değildir. Onların meydana gelmesi için oluş ve bozuluşu kabul eden ve hem tür ve hem de sayı bakımından çoğalan unsurlarla (ustukussat) birlikte meydana gelen bir ilk malûle ulaşmak gerekir. Dolayısıyla kabul edenlerin çoğalması zat bakımından tek olan bir ilkenin fiilinin çoğalma sebebidir. Bu durumda ise bütün göksellerin varlığı tamamlandıktan sonra, ay küresi oluşana kadar sürekli olarak birbiri ardına akıllar sıralanır. Sonra unsurlar (ustukuslar) oluşur, ve "türce bir ve

sayıca çok” bir tesiri son akıldan kabul etmek için hazırlanırlar. Çünkü sebep failde bulunmadığında, zorunlu olarak kabul edende bulunmalıdır. O halde her akıldan kendi altındaki aklın sonradan meydana gelmesi zorunludur ve akılların çoğalması, bölünen ve sebeplerin çoğalması nedeniyle sayıca çoğalan akli cevherlerin meydana gelmesi mümkün olduğunda durur ve orada sona erer.

Böylece ortaya çıkmakta ve açıklık kazanmaktadır ki mertebe bakımından daha üstün olan her akıl, kendisindeki bir anlam nedeniyle böyledir. Bu anlam şudur: Akl'ın İlk'i akletmesiyle ondan kendisinin altındaki başka bir akıl zorunlu olur. Zatını akletmesiyle ise, bir felek nefsi ve cirmiyile zorunlu olur. Feleğin cirmî, feleğin nefsinden meydana gelir ve feleğin nefsi aracılığıyla varlığını sürdürür. Çünkü her suret maddesinin bilfiil hale gelmesinin illetidir. Zira maddenin kendi başına bilfiil varlığı yoktur.<sup>114</sup>

İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye* adlı eserinde “O’ndan Çıkan Fiiller Hakkında” başlığıyla ele aldığı sudûr nazariyesi Ebherî’ye yol gösterecek mahiyettedir.<sup>115</sup>

### AHİRET HALLERİ HAKKINDADIR

Metafizik Bölümünün son fennini de böylece sona erdiren Ebherî, eserinin son kısmına Ahiret halleri başlığıyla bir sonuç kısmı eklemiştir. Burada “hidaye” başlıkları altında nefsin ölümden sonraki durumunu ele almıştır.

Ebherî, bedeninin ölümünden sonra nefsin bozulmayıp, başka bir bedene de tenastih yoluyla geçmeksizin kendi başına bağımsız olarak varlığını devam ettireceğini belirtir. Bundan sonra lezzetin tanımını yapar ve insan nefsi için gerçek lezzetin, zorunlu varlığı O’ndan sudûr eden ilk mahlûkatı, nefisleri, cisimleri, semavî ve unsurî varlıkları idrak etmesi olduğunu söyler. Nefsin bedene gerek duymaksızın akledebilmesinden dolayı bedeninin ölümünden sonra da bu lezzetleri tadabileceğini belirten Ebherî, nefsin bedenle



ilişik olduğu zamanda bu lezzetleri duyamamasının sebebi de bedeni ilişkiler ve maddî engeller olduğunu belirtir.<sup>116</sup>

### Ebheri

#### Ahiret Halleri Hakkındadır

#### 1. Hidaye

Nefs (Ruh), bedenin harap oluşundan sonra, ya fesada uğrayıp bozulur veya tenasüh yoluyla bir başka bedene geçer veya mevcudiyeti baki kahr. Birincisi imkânsızdır. Zira nefis (ruh) bozulmayı kabul etmez. Aksi takdirde onda bozulmayı kabul eden bir şey bulunur ve bilfiil bozulur. Çünkü bilfiil bozulma onun için söylenmemiştir. Böyle olduğunda ise, mürekkep olur ki, bu çelişkidir. İkincisi ihtimal dışıdır. Çünkü yukarıda geçtiği üzere nefisler sonradan yaratılmıştır. Nefisler hâdis olunca tenasüh muhaldir. Zira nefis için yeterli olan beden, kaynağından nefsin feyezân edip gelmesine yeterlidir. Her bedeninin bir nefis ile birlikteliği ve bağımlı oluşu yeterlidir.

Şayet o bedenle tenasüh yoluyla başka bir nefse ilişseydi, elbette ki bir bedene iki nefis ilişmiş olurdu ki, bu muhaldir. Çünkü herkes zatında bir nefis hisseder. Böyle olunca da ölümden sonra nefsin bekasına hükmetmek ortaya çıkar.

### Ebherî

#### 2. Hidaye:

Lezzet: Ona uygun olanı, uygun oluşundan dolayı idrak etmektir. Tat almadaki tathlık, Görmedeki ışık gibi. İnsani nefis için uygun olan şey

### İbn Sina

Nefsimiz bedendeyken yetkinliğinin-ki aşık olunanıdır- farkına varıp henüz onu elde etmemişken bedenden ayrıldığımızda, nefsimiz onun var olduğunu bilfiil öğrendiğinde doğal olarak kendisine yönelir. Nefsin bedenle ilgilenmesi daha önce söylediğimiz gibi, onu zâtını ve maşukunu unutturmuştu.<sup>117</sup>

Aptallara gelince, kuşkusuz onlar arındıklarında, bedenden kurtulup kendilerine yaraşır bir mutluluğa ulaşırlar. Belki de onlar, bu mutlulukta hayalleri için konulmuş olan bir bedeninin yardımından müstağni kalamazlar. Ve bu cismin de göksel veya benzeri bir cisim olması da imkânsız değildir. Belki de bu, onları işin sonunda ariflere özgü mutluluk verici bitişmenin istidadını kazanmaya götürür. Bu bağlamda içinde oldukları cinsin cisimlerindeki tenasüh ise imkânsızdır. Aksi halde her karışım, kendisine taşan ve tenasüh eden nefsin de onunla birlikte olduğu bir nefsi gerektirir ve tek bir canlının iki nefsi olurdu.<sup>118</sup>

### İbn Sînâ

İbn Sînâ'ya göre İnsan nefsi, ilk şeyleri bir defada bilir. Fakat bu bilgi onun cevherinde bir çoğalmaya veya zâtının hakikatinde şeylerin suretleriyle suretlenmeye neden olmaz. Aksine

<sup>116</sup> Ebherî a.g.e., vr.56a; Nefsin ölümden sonraki durumuyla ilgili İbn Sînâ'nın görüşleri için bkz. Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s.165-202

<sup>117</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât), C.II., s. 468.

<sup>118</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-Tenbihât*, s. 179.

ise, ilk gerçekten tebeyyün etmesi mümkün olan miktarı tasavvur edebilmeye güç yetirerek makulâtı idrak etmesidir. İlk gerçek bütün yönlerden kendisi sebebiyle Zorunlu Varlıktır, eksikliklerden uzaktır. İyiliğin en uygun şekilde sudûrunun kaynağıdır. Sonra O'ndan sudûr eden soyut akılları, felekî nefisleri cisimleri, semavî ve unsurî varlıkları idrak etmektedir. Böylece nefiste mevcudatta bulunan tertip üzere bütün mevcudatın suretleri resmedilmiş olur. Bu idrak aynı şekilde ölümden sonra da onda(nefste) gerçekleşir. Dolayısıyla onda ölümden sonra da lezzet gerçekleşmiş olur. Biz nefste bu idrakın ölümden sonra da gerçekleştiğini söyledik. Çünkü nefis akletmesi için bedeni bir alete ihtiyaç duymaz. Böylece de ölümden sonra akletmesi gerçekleşir ve lezzet hasıl olmuş olur. Nefsin bedene ilişik olduğu durumda onun lezzetin hasıl olmaması bir engelden dolayıdır ki bu da bedeni ilişkiler ve cismânî bağlantılardır.<sup>119</sup>

### 3. Hidaye

**Elem:** Nefse uygunsuz olanı, ona uygunsuz olduğu için idraktir. Nefsi natıkaya uygunsuz olansa, sadece ve sadece kemale zıt olandır. Nefs bedenden ayrıldığında ve oraya kemal ve olgunluğa zıt durumlar yerleştiğinde, kendine uygunsuz olanı uygunsuz olması bakımından idrak eder. Böylece o elemi tadar.

şeylerin suretleri ilk'ten akledilir olarak taşar. İlk, akıl olmaya onun akıl olmağından taşan bu suretlerden daha layıktır. Ayrıca o, zatını akleder ve her şeyin ilkesidir. Dolayısıyla kendi zatından her şeyi akleder.<sup>120</sup>

Yetkinlik hoşluk ve güzelliğin zirvesindeki Zorunlu Varlık, zatını bu gaye hoşluk ve güzellikle akleder. Akletmenin mükemmelliğiyle ve akleden ilk akledilenin gerçekte bir olmalarının akledilmesiyle O'nun zatı, kendi zatının en büyük aşığı ve maşuku, en büyük haz alanı ve haz alınanı olur. Duyusal haz, uyumlunun duyumsanmasıdır. Akıl lezzet ise, uyumluyu akleder. Aynı şekilde ilk, en üstün idrakle en üstün idrak edileni, en üstün idrak edendir. Şu halde O, en üstün haz alan ve haz alınandır.<sup>121</sup>

Uyumluyu akletmekle bizde oluşması gereken haz, uyumluyu duyumsamakla bizde oluşan hazzın üstüdedir ve bunlar arasında hiçbir nispet yoktur. Fakat idrak gücü çeşitli ilişenler nedeniyle, haz alması gerekenlerden haz almayabilir. Nitekim hasta tatlıdan haz almaz ve bir ilişen nedeniyle onun nahoş görür. Akli gücümüzün bilfiil yetkinliği meydana geldiğinde şeyin kendinde olması gereken hazzı bulamaz. Bedenden soyutlandığımızda ise zatımızı mütalaa ederiz. Bu sayede akıl gücümüz gerçek varlıklarla, gerçek güzelliklerle ve gerçek hazlarla örtüşen akli bir âlem haline gelir. Makulün makulle ittisal kurması gibi onlarla ittisal kurar. Böylece nihayetsiz hazza ve hoşluğa

<sup>119</sup> Ebherî, a.g.e., vr.55b

<sup>120</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I.,s. 161.

<sup>121</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.I., s. 128.

<sup>122</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.II., s. 369; *el-İşârât* .. s.176.

ulaşırız.<sup>122</sup>

Nefsani her gücün kendisine özgü bir haz ve iyiliği; kendisine özgü bir **elem ve kötülüğü** olduğu bilinmelidir. Sözelimi şehvetin haz ve iyiliği beş duyudan kendisine uygun duyulur bir niteliğin ona ulaşması, öfkenin hazı zafer, vehmin hazı ümit, hafıza gücünün geçmiş uygun şeyleri hatırlamaktır. Bu güçlerden her birisinin ezası ise, kendisine zıt gelen şeydir. **Bütün güçler kendisine uygunluk ve uyumun bilincinde olmanın ona özgü iyilik ve haz olduğunda da bir şekilde ortaktır.** Onlardan her birisine bizzat ve gerçekte uyumlu olan ise kendisine göre bilfiil yetkinlik olan yetkinliğin meydana gelmesidir. Bu ise asıdır.

#### 4. Hidaye

Kesin delillerle, kemale ermiş nefis arınmayı gerçekleştirdiğinde **Âlemlerin Rabbi'nin huzurunda ve muktedir melikin sıdk makamında bulunan kutsi âlemle ittisal eder.** Cesedi bağlantılardan arınma gerçekleşmeyip onda **bedeni tabiatlar kahrına mutluluğa ulaşması engellenmiş olur ve bundan büyük bir acı çeker.** Fakat bu durumu onun için zorunlu değildir. Aksine zorunlu olmayıp arizi bir durumdur. Böylece onun bedeni bağlantılar sebep olduğu elem de yok olur.

(...) Bedene bitişmek nedeniyle meydana gelen meleke kendisinde bulunduğu halde nefis bedenden ayrılırsa bedendeki haline benzer bir durumdadır. Bu hali eksildiği ölçüde yetkinliğine doğru arzuya hareketinin farkına varır. Bu halinden ne kadarı onunla kalırsa, mutluluk mahalline büsbütün ulaşmaktan perdelenir. Burada üzüntüsünü artıran karışık hareketler meydana gelir.(...)<sup>123</sup>

(...) mukaddes nefislere gelince kuşkusuz onlar, bu gibi hallerden uzaklaşır ve yetkinliklerine bizzat ulaşır gerçek **hazza dalarlar, arkalarındaki şeye ve kendilerine ait memlekete bakmaktan büsbütün uzaklaşırlar.** Kendilerine bundan bir inanç ve ahlak izi kalsaydı eza duyar ve onun nedeniyle bu etki kalkıncaya ve silininceye kadar en yüce mertebeden uzaklaşırlardı.(...)<sup>124</sup>

<sup>123</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.II., s. 431; *el-İşârât...*, s.174.

<sup>124</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C.II., s. 432.

### 5. Hidaye

Saf insan nefsinin bilinenden bilinmeyen elde ederek hakikatleri idrak etmesi onun tabiatından olduğu ortaya çıkınca bu kazanım neticesinde onun kemale iştihak duyması zorunlu olur. Bedenden ayrıldığında ve kemalin sebebi ve aleti onunla beraber bulunmadığında nefis büyük bir azaba maruz kalır. Bu azap, kalplerin muttali olduğu yakıcı ruhani bir ateştir.

### 6. Hidaye

İlim ve şeref kazanmamış insan nefsi, kendisini kötü bedeni tabiatlardan uzak kalarak bedenden ayrıldığında azap ve elemden kurtulmuş olur. Aptallık kurtuluşa akıllılıktan daha uzaktır. İlim ve şeref kazanmamış insan nefsi, bedeni tabiatlardan kendisini kurtaramayarak bedenden ayrıldığında ise bedeni kaybetmekten dolayı elem çeker ve bağlantılar zinciriyle hapsolmuş maddî kederler ve elem verici bir azap içinde kalır.<sup>125</sup>

Arzu kazanmamış ahmak nefislere gelince, onlar, bayağı yapılar kazanmamışken bedenden ayrıldıklarında, Allah'ın rahmetinden bir genişliğe ve bir tür rahata ulaşırlar. Değersiz bedensel yapılar ve kazanmış kazandıklarından başka bir şey veya bu yapılara zıt ve onları gideren bir anlam kendilerinde yoksa mutlaka onların gereklerine arzıyla doludurlar. Böylece bu nefisler, arzulanan gerçekleşmeksizin beden ve beden gereklerinin kaybolmasıyla büyük bir azap duyar. Çünkü onun aracı ortadan kalkmış ve bedene ilişmenin yaratılması kalmıştır.<sup>126</sup>

### Sonuç

XIII. asırda İbn Sînâ'cı geleneğin temsilcilerinden biri olarak bilinen Esirüddin el-Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme, İsagucî*, ve diğer eserleriyle klasik İslâm Felsefesi'nin kavramlarını ve problemlerini didaktik bir tarzda sunan filozoftur. Özellikle bu iki eserin, Osmanlı medreselerinde son dönemlere kadar ders kitabı olarak okutulmuş olması ve üzerinde en çok şerh ve haşiyelerin yazılmış olması, eserlerin Osmanlı düşünce geleneğindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir.

Ebherî'nin felsefe, mantık, astronomi ve matematik alanında verdiği eserlerin, İslâm dünyasında ilim ve düşüncenin gelişmesine büyük katkısı olmuştur. Konusu felsefe olan eserlerinin muhteva ve metod açısından İbn Sînâ'nın eserlerine benzerlik arz etmektedir. Bu da dikkat çekici bir şekilde ona bir İbn Sînâ takipçisi olma vasfını kazandırmaktadır. Bizim bu araştırmamızda ortaya koyduğumuz şey, Ebherî'nin

<sup>125</sup>Ebherî kitabının son cümlesinde felsefe hakkında daha fazla bilgi edinmek isteyenler için kendisinin yazdığı bir başka kitabına bakmalarını söyler. 'daha fazla bilgi Hikmeti (Felsefeyi) araştırmak ve hukemânın düşüncelerine vakıf olma arzusunda olanlar, *Zübdetü'l-Esrâr* adlı kitabımıza müracaat etsinler. Muvaffakiyet Allah (CC) tandır ve hakikatlerin özü ondadır.

<sup>126</sup>İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.II., s. 431.

metafizik terminolojisinin İbn Sînâ'daki kaynaklarını ortaya koymaktır. Ancak, bir makalenin sınırlarını aşmamak üzere sadece, Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme*'sinin *İlâhiyat* bölümünü, İbn Sînâ'nın *Şifa (İlâhiyat I-II)*, *en-Necât ve ile el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ından metinlerle karşılaştırdık.

Bu çalışmamızda ulaştığımız sonuçlardan birkaçını şöyle sıralayabiliriz.

Ebherî, İbn Sînâ'nın eserlerinde kullandığı terminolojiden yararlanmış ve büyük oranda eserlerini onun etkisinde yazmıştır.

Ebherî, Metafizik kavramları ve problemleri ele alırken uyguladığı metod, İbn Sînâ'nın isimlerini zikrettiğimiz eserlerinde geçen ve geniş kapsamlı bir şekilde ele aldığı metafizik problemleri, daha öğretici ve daha özüt bir tarzda sunmuştur. Bu tarzı benimsemesindeki sebep,, muhtemelen ders verdiği öğrencilere yönelik olarak , onlar için faydalı gördüğü hususları ön plana çıkarmasından kaynaklanmaktadır.

Ebherî'nin özellikle *Şifa*'yı iyi bildiği ve bu eseri merkeze alarak *Hidayetü'l-Hikme*'yi kaleme aldığı görülmekle beraber, yer yer İbn Sînâ'nın Metafiziğinde rastlamadığımız başlıklar kullanmış ve muhteva yönünden İbn Sînâ'dan ayrıldığını da söyleyebiliriz. Bunlardan birini örnek verecek olursak; Ebherî, "Yaratıcı İlmi ve Sıfatları" bölümünde Zorunlu Varlık hakkında daha detaylı fasıllar açmıştır. Buna karşılık İbn Sînâ ise Zorunlu Varlık hakkında adı geçen eserlerinde değişik fasıllar altında Ebherî'nin temas ettiği konulara dağınık bir şekilde yer vermiştir. Mesela; "Zorunlu Varlığın bütün yönlerden zorunluluğu" gibi bir fasıl İbn Sînâ'nın eserlerinde yer almazken Ebherî bu başlık altında Zorunlu Varlığın bütün sıfatlarının kendisi için yeterli olduğu, aksi halde ise Zorunlu Varlık olamayacağı hususu üzerinde durmuştur. Ebherî'nin bu şekilde problemleri ele alış tarzında eserinin didaktik bir tarzda yazılmış olmasının etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Bunun yanı sıra İbn Sînâ'nın genişçe yer verdiği bazı metafizik kavram ve problemlere, Ebherî, sadece tek bir cümle ile açıklama getirmiştir. Mesela, "bir ve çok" kavramlarında "çok"u sadece "bir"in karşıtı olarak göstermesi, "önce ve sonra" kavramlarında "sonra"yı sadece bir cümle ile "önce"nin karşıtı olarak göstermiş olması, buna örnek olarak verilebilir. Kanaatimizce bunun sebebi Ebherî'nin, ya eserinin didaktik tarzına sadık kalma kaygısından ya da gereksiz uzatmayı benimsememesinden kaynaklanmış olabilir.

Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*'yi kaleme alırken, İbn Sînâ'nın eserlerini hem aslından hem de hocası ve kendi dönemindeki özellikle Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ şerhlerinden hareketle yazmış olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Aynı zamanda Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ şerhlerinden, *Şerhu'l-İşârât*, *Şerhu Uyûnu'l-Hikme*, *Lübâbü'l-İşârât* gibi eserlerinden istifade ettiğini de düşünmekteyiz.

Sonuç olarak Ebherî, metafizik problemleri ele alırken ve felsefesini kurarken İbn Sînâ'yı kaynak olarak almıştır. Bu çalışmamızda biz sadece Ebherî'nin felsefesinin İbn Sînâ'nın kaynaklığına dayandığı konusuna küçük bir katkı yapmak istedik. Ebherî'nin mantık ve tabiiyât (fizik) alanını da kapsayan diğer tüm eserlerinin İbn Sînâ'daki kaynaklarını tespit etmek başka çalışmaların konusu olabilir. Bunun yanı sıra Ebherî'yi ve eserlerini hocası Fahreddin Râzî'nin felsefî eserleriyle de karşılaştırmak bir başka araştırmayı ve araştırmacıyı beklemektedir.

### Abstract

Ebherî was known as the representative of İbn Sînâ in the XIII. Century. Ebherî presented his work, the concepts of the classical Islamic Philosophy and its problems called *Hidayat al Hikmah* and other Works with a didactic style. Some of this works were studied in Ottoman schools as main texts. Many explanations, commentary and footnote, have been realized on his books. This shows how important his books are. We haven't witnessed a study confronting İbn Sînâ with Ebherî. In this study our aim is to confront the two philosophers. We looked for Ebherî's philosophical ideas in İbn Sînâ's Works especially in *Kitab ash Shifa*, *Kitab an-Najat* and *Isharat wa-Tanbahat*. We especially compared Ebherî's *İlahiyat* section in *Hidayat al Hikmah* with İbn Sînâ's Works.

**Key Words:** İbn Sînâ, Ebherî, *Hidayat al Hikmah*, Metaphysics, The Compulsory being, Reasons

### BİBLİYOGRAFYA

- Adıvar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 2000
- Ali b. Zeyd el Beyhaki, *Tarihu'l-Hukemai'l-İslâm*, (nşr.: Memduh Hasan Muhammed) Kahire 1996.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara 1997.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, İstanbul 1996.
- Aygen, M. Saadetin *Büyük Filozof Esirüddin Ebherî*, Afyon 1985.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1974, s. 103.
- Ayık, Hasan, *Ebherî'nin Hayatı, Eserleri Fikirleri*, SÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1991.
- Bedevî, Abdurrahman, *Aristo 'İnde'l-'Arab*, Kuveyt 1978.
- Bingöl, Abdülkuddüs, "Ebherî" TDVİA., İstanbul 1994, C.X.
- Durusoy, Ali, *İbn Sîna Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993.
- Ebherî, *İsâğûcî*, metin, çeviri ve inceleme; Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 1998.
- Ebü'l-Hasan Zahirüddin Ali b. Zeyd b. Muhammed Beyhaki, *Tetimmetu Sivâni'l-hikme* nşr. Muhammed Şefî, Lahor 1932.
- el-Behiy, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev.: Sabri Hizmetli, Ankara 1992.
- Erbaş, Ali, *İlahî Dinlerde Melek İnancı*, İstanbul 1998
- Esirüddin Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 5394.
- Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", çev.: Osman Bilen (İslam Düşüncesi Tarihi (I-IV) içinde, edit.: M. M. Şerf), İstanbul 1990, C. II, (99-125)
- Gutas, Dimitri "İbn Sînâ'nın Mirası Arap Felsefesinin Altın Çağı" *İbn Sînâ'nın Mirası*, der.: M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2004 (133-152).
- Gutas, Dimitri, "Avicenna: Biography", *Encyclopadia Iranica*, ed.: Ehsan Yarshater, London Newyork 1989.
- İbn Ebu Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakati'l-Etibba*, Kahire 1882.

- İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-Ayân*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, (I-VI).
- İbn Sînâ, *el-İşarât ve't-Tenbihât* (İşaretler ve Tenbihler), çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul 2005.
- İbn Sînâ, *en-Necât*, (İlâhiyat), Nşr.: Muhittin Sabri el-Kürdî, Mısır, 1938.
- İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşıyye*, İbn Sînâ, Risâleler, çev.: Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaçoğlu, (45-64) Ankara 2004.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlâhiyat)*, (I-II) thk., İbrahim Medkür, Kahire 1961.
- İbn Sînâ, *İsbâtü'n-nübuvve*, İbn Sînâ, Risâleler, notlar ve çeviri Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaçoğlu, Ankara 2004, (35-44).
- İbn Sînâ, *Risâleler 3*, (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle) çev.: Ahmed Ateş, İÜEF. yay., İstanbul 1953.
- Karlığa, Bekir, "İbn Sînâ" (etkileri), TDVİA., C.XX, (319-358).
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn, an Esmâ'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, İstanbul 1941, (Beyrut 1982, ofset baskı),
- Kaya, Mahmut, "Behmenyâr b. Merzûbân", TDVİA., İstanbul 1992, C. V.
- Köz, İsmail, "İslâm Mantık Külliyyatının Teşekkülü", Felsefe Dünyası, Ankara 1999/2, sa. 30, (91-112).
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002.
- Rescher, N., *The Development of Arabic Logic*, Pittsburg 1964
- Şeşen, Ramazan, "İbn Yunus, Kemaleddin" TDVİA, İstanbul 1999, C.XX, (452-453).
- Yormaz, Abdullah, *Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'si ve Osmanlı Düşüncesindeki Yeri*, MÜSBE., basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 2003.

## SOKRATES'E GÖRE ERDEM VE ERDEM EĞİTİMİ

Mehmet Önal\*

### GİRİŞ

Sokrates (470-399), bütün ömrünü tamamen insan konusuna ve insanın erdemli yaşamasının yollarını aramaya adanmış ve hatta bu uğurda seve seve ölüme yürümüş tek filozoftur denilebilir. Buna rağmen onun binlerce yıldır eskimeden kalan hümanist anlayışından özellikle eğitim alanında yeterince yararlandığımız söylenemez. Çağdaş dünyaya hakim olan pragmatist paradigmlar, pozitivist felsefeler, ideolojiler ve insanı *homo economicus* olarak gören iktisadi yaklaşımlar yüzünden Sokrates'in insan anlayışı ve eğitime ilişkin ortaya koyduğu görüşler hep geri planda kalmıştır. Günümüzde, yukarıda adı geçen felsefe ve ideolojilerin insanlığa pek huzur getirmediği ve üstelik bunların en etkili olanlarından ideolojilerin tarih sahnesinden çekilirken özellikle eğitim alanında ciddi sorunlar bıraktığı görülmektedir. Her ne kadar, Maslow ve Rogers gibi hümanist eğitimciler ile onların bugünkü takipçileri, Sokrates felsefesinin temel kabullerine paralel olan *İnsan doğuştan iyidir ve iyiyi ister*, görüşünü eğitimde etkili bir hümanist yaklaşım olarak savunmuş olsalar da, Sokrates felsefesi, içinde yaşadığımız çağın eğitim dili ve yeni problemleri göz önüne alınarak yeni baştan ve ciddi bir okumaya tâbi tutulmamıştır.

Temelleri, sıradan bir dindarlığa, dönemin popüler felsefelerine ve pragmatik kaygılara dayanmadığı için değerini ve derinliğini hiçbir zaman yitirmemiş olan Sokrates felsefesi, "İnsan eğitiminin amacı nedir?" sorusuna cevap vermemizi kolaylaştıracak çok sayıda başlangıç önermeleri içermektedir. Fakat bu çalışmada güdülen amaç iki bin beş yüz yıl önce oluşturulan bir felsefeyi günümüze taşımak değil onun formundan ve temel ilkelerinden hareketle eğitim felsefesi çalışmalarına katkı sağlamaktır. Bu bağlamda, Sokrates'in en temel prensipleri arasında sayılabilecek olan "Kendini bil!" maksimi ciddi bir *erdem eğitimi parolası* olarak felsefesinin merkezinde yer almaktadır. Bu maksimin işaret ettiği temel ilkenin çağdaş eğitimde *öğrenci merkezilik ve gelişimsel yaklaşım*, rehberlik ve psikolojik danışma hizmetlerinde *bireyi tanıma ve bireye kendini tanıtmaya, kendini (özünü) gerçekleştirme için bireye yardım* şeklinde yansımaları olmuşsa da Sokrates'in birbiri ile ilişkili *kendini bil, insan bile bile kötülük işlemez ve erdem bilgidir* ifadelerinde özetlenen derin ve özümsemiş eğitim yönü, ülkemizde ciddi bir felsefi duyarlılıkla işlenmemiştir. Göz ardı edilmiş bu husus, eğitim felsefesi için üzerinde özenle durulması gereken önemli bir kalkış noktası olarak alınabilir, çünkü eğitim faaliyetlerinin en önemli yönü, amaçların tam bir açıklıkla takdimidir<sup>1</sup> ki bu makale bu yöndeki eksikliğe ve bazı temel yorumlara bir başlangıç olmaya adaydır.

\* Yrd. Doç. Dr., Adnan Menderes Üniversitesi, Fen, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Aydın.

<sup>1</sup> Necmettin Tozlu, *Eğitim Felsefesi*, İstanbul 1997, s. 137.



## SOKRATES'İN HAYATI VE FELSEFESİ<sup>2</sup>

Sokrates'ten intikal etmiş birinci el bir kaynağa sahip değiliz, çünkü Sokrates, felsefesini sözlü olarak tartışmış, onu hayatında pratik eylem felsefesi olarak uygulamış ama yazılı herhangi bir eser bırakmamıştır. Bu yüzden onun hayatı ve felsefesi ile ilgili bilgileri öğrencisi Platon (428-348), Xenophon, Aristoteles (384-322) ve Aristophanes gibi filozof ve düşünürlerin eserlerden öğreniyoruz. Özellikle 20. yüzyılda yapılan felsefe tarihi çalışmalarının ışığında ciddi bir değerlendirme ve eleştiriye tabi tutulan bu kaynakların titizlikle kullanılması Sokratesin gerçeğe en yakın portresi ile kavranmasına yardımcı olacaktır.

Platon'un şahitliğine başvurulduğunda Sokrates'in M.Ö. 470'de doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Babasının bir taş yontucusu veya heykeltıraş, annesinin de gönüllü olarak çevresindeki kadınların doğumuna yardımcı olan bir halk ebesi olduğu söylenebilir. Çağdaş felsefe tarihçilerinin son çalışmalarına bakıldığında kendisinin zannedildiği gibi yoksul bir aileden değil aristokrat bir aileden geldiği tezi daha güçlü görülmektedir. Sokrates'in yetiştiği yılların Atinalıların Persleri yenerek başlattıkları görkemli medeniyet dönemine denk geldiği bilinmektedir. Sokrates'in beden bakımından gürbüz ve dayanıklı olduğu, yaz kış rahatsız olmadan aynı giyisilerle yalnız ayak dolaştığı pek çok kaynakta bildirilmektedir. Aynı zamanda Ksenophanes'in ısrarla bildirdiği gibi onun açlık ve susuzluğa çok dayanıklı olduğu, azla yetindiği, yeme ve içmede ölçülü davrandığı<sup>3</sup> özellikle vurgulanmaktadır.

Sokrates mantık ilminin kurucusu olan Aristoteles'in mantığa ilişkin temel düşüncelerinin oluşmasında önemli katkıları olan bir düşünür olarak da görülebilir; zaten Aristoteles de tümevarıma dayalı akıl yürütmeleri ve evrensel tanımları antik Yunan'da ilk kullanan kişi olarak onun hakkını teslim etmiştir. Fakat Aristoteles'e göre, Sokrates'in tümevarımcı akıl yürütmeleri ortaya koyması onu mantığın kurucusu yapmayacağı gibi evrensel tanımlar üzerinde konuşması da onu Platon'un kurduğu *İdealar öğretisinin* savunucusu yapmaz.<sup>4</sup> Çünkü, Sokrates bu temel evrensel terimlere ulaşmayı diyalog yoluyla sürdürülecek ciddi bir çaba ürünü olarak görmekteydi. Her ne kadar Sokrates Platon'un ilk dönem diyaloglarında ortaya konan tümel kavramlara ulaşma çabasında kesin tanımlar yapamamış ise de böyle bir arama yolununun

<sup>2</sup> Burada esas konumuz olmadığı için Sokrates'in sözlerinin otantikliği konularına girilmeyecektir. Fakat şu kadarını söyleyelim ki, Sokrates'in burada ele alınacak görüş ve düşünceleri Platon'un Sokrates'in görüşlerini işlediğinden şüphe olmayan diyalogları ile bunlarla paralellik arz eden diğer kaynaklara ya da bu bilinen Sokratesçi kaynaklarla temelde çatışmayan diğer ikincil kaynaklara başvurularak temellendirilmiştir. Bu şekilde, kendi içinde çeşitli kaynaklardan gelen bilgilerin ve yorumların birbiriyle denetlenmesi ve tutarlılığı daha kolay sağlanacaktır. Sokrates ile ilgili olarak elimizdeki kaynaklar, Ksenophanes'in Sokratik çalışmaları (*Memorabilia* ve *Simpozium*), Platon'un diyalogları, Aristoteles'ten gelen bilgiler, Aristophanes'in *Bulütler* adlı tiyatro eserinden ibarettir. Bunlar içinde Platon'un Sokrates'ine çok daha fazla ilgi gösterildiği ve en doğru Sokrates portresinin Platon'un diyaloglarına müracaat edilerek çizilebileceğini savunan görüşler daha fazla öne çıkmıştır. Özellikle Burnet ve Taylor gibi çağdaş felsefe tarihçilerine göre Platon'un öncelikle ilk dönem diyaloglarında ortaya çıkan Sokrates, asıl tarihi Sokrates olarak alınmalıdır. (Frederic Copleston, *Copleston Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990, ss. 127-131)

<sup>3</sup> Ksenophon, *Sokratesten Anılar*, Ankara 1994, s. 15.

<sup>4</sup> Aristoteles, *The Basic Works of Aristotle*, New York 1941: s. 894 (1078 b 27- 9).

gerekliliğine işaret etmiştir. Sokrates'in kesin bir tanıma ulaşmaması hem onun genel felsefe yapma tarzı ile ilgili hem de erdemın teorik tanımlardan çok pratik eylemlerde ortaya çıkabilecek bir hâl olmasıyla da ilgili olabilir.

Sokrates'in asıl amacı kuramsal anlamda bir sonuç çıkarma işlemi, yani mantık ilmini kurmak değil bir ahlâk ilmi, yani etiği kurmaktır. Bu yüzden o felsefe tarihinin en büyük ahlâkçısı olarak görülür. Yani onun amacı, çok güzel davranma, erdem sahibi olma, kötülükten uzaklaşma ve iyi yaşamının ne olduğunu göstermektir. Buna bağlı olarak onun amacı, sofistlerin yüzeysel bilgilendirme ve sadece hızlı sonuç almaya dayalı faydacılığı yerine, insan özünü açığa çıkaracak olan karakter eğitimi öne çıkarmaktır. İnsanların bilgelik ve erdem kazanması ise onun diğer bütün çabalarının asıl amacını oluşturuyordu. Bu da Sokrates'in tek konusunun insan, ahlâk ve insanın eğitimi olduğunu kendiliğinden ortaya koymaktadır.<sup>5</sup>

### İNSAN BİLE BİLE KÖTÜLÜK İŞLER Mİ?

Eğitimin kadim problemi olan *Nasıl bir insan yetiştirmeliyiz ve eğitiminin amacı ne olmalıdır?* sorularına cevap vermeyen bir eğitim felsefesi tasarlanamaz. Hatta, eğitim felsefesinin esası "*Nasıl bir insan yetiştirmeliyiz?*" sorusuna cevap aramak olduğunu da rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü eğitimde, her türden planlama, örgütlenme ve araç seçiminden önce atılması gereken ilk adım amaçların belirlenmesidir. Bunu takip edecek sorular da sırasıyla, *Nasıl bir birey ya da yurttaş yetiştirelim? Kimi ne zaman eğitelim? Neyi nasıl öğretilim?* şeklinde olmalıdır. Bu sorular, insan, bilgi ve eğitim kavramlarının birlikte ve bütüncü (holistik) bir felsefe dahilinde ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Öyleyse, bir ülkede eğitime yönelik her türlü planlama, program geliştirme ve uygulama hizmetleri ister istemez kendi içinde tutarlı bir eğitim felsefesine dayanmak zorundadır. İşte bu başlangıç noktası için Sokrates kadim bilgeliğin temel maksimlerinden biri olan *kendini bil* prensibini önermiştir. Buradan hareketle Sokrates, bütün kötülüğün kaynağının insanın kendisini bilmemesinden geldiği ve *insanın bile bile kötülük işleyemeyeceği* sonucuna varır. Bu çıkarım, eğitim felsefesi açısından hem bir sonuç hem bir kalkış önermesi olarak görülebilir. Şu hâlde, Sokrates'e göre, bütün kötülüklerin kaynağında bilgisizlik, bütün iyiliklerin kaynağında da bilgi bulunmaktadır. Ama tam bu noktada şu soruyu sormak da kaçınılmaz olacaktır: *Hangi bilgi?*

Platon tarafından aktarıldığı kadarıyla Sokrates felsefesi incelendiğinde onun kastettiği bilginin türü bugün *information* (malumat) dediğimiz bilgi türü olmadığı ve *erdem bilgisi* olduğu açıktır. İnsanın bilgisizliğini farketmesi Sokrates'e göre bilgiye yönelmesinin ilk adımdır. Bu yüzden olsa gerek *Savunma*'da Sokrates, *bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir* derken, kastettiği, hiçbir şey bilmediğinden çok, bilmediği şeylerin farkında olduğudur. Yani, o diğer insanlardan farklı olarak kendi benliğinden haberdar olduğunu, yani *kendini bildiğini* kastetmektedir. Bu konuya parmak basan Platon, *Sokrates'in Savunması* adlı eserinde Sokrates'in ağızından şu ifadelere yer vermektedir. "...gene de ben, ondan daha bilgiliyim; çünkü o hiçbir şey bilmediği

<sup>5</sup> Frederic Copleston, Copleston Felsefe Tarihi, I. Cilt, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1990, ss. 134-35.

hâlde, bildiğini sanıyor, ben ise bilmiyorum ve bildiğimi de sanmıyorum”<sup>6</sup> Yukarıda adı geçen *Savunma*’da, insanın kendini bilmesini bütün bilme eylemlerinin temelini koyan ve kendini bilen bilge olacağını savunan Sokrates’in ölüm cezası ile yargılanırken hakimler heyetine ve jüriye, Delfi tapınağındaki rahibe Pythia’nın *Yaşayanlar arasında Sokrates’den daha bilge biri var mı?* sorusuna *Hayır yok!* diye cevap verdiğini<sup>7</sup> ifade etmiştir. Aslında burada Sokrates Sofistler gibi bilgiçlik taslamadığını, bilmediği şeylerin farkında olduğu için de bilge sayılması gerektiğini vurgulamak istemiştir; ki bu da *kendini bil* maksiminin bir yansımasıdır. Sokrates’in en önemli öğrencisi ve takipçisi olan Platon *kendini bilme* ile ilgili olarak *Birinci Alkibides* diyalogunda, kendimizin ne olduğunu bilirsek, belki kendimizle nasıl ilgilenebileceğimizi de bilebileceğimizi ama bu bilgiye sahip değilsek kendimizle ilgilenmemizin imkansız olacağını dile getirmiştir<sup>8</sup>. O burada, Sokrates’in, erdem bilgi olduğuna göre insan erdemi bilirse kendini bilmiş olacak ve böylece kendini eğtebilecektir, anlamına gelen görüşlerini açıklamak istemiştir denilebilir.

Sokrates’in erdem üzerinde bu kadar çok durmasının bir diğer sebebi de onun Sofistlerle olan mücadelesinde aranmalıdır. Aslında yüzeysel olarak bakıldığında Sofistler de Sokrates gibi erdem ve bilgi diye bir şeyin varlığına ve bunun öğretilenebileceğine inanıyorlardı. Ancak, onların bilgi ve erdemden anladığı, sana göre bana göre değişen ve yarar elde etmeyi ön planda tutan şeylerdi. Bu yüzden, Sofistlerin bütün yapıp ettikleri işte bu göreliliğe dayalı, sana göre bana göre değişen ve sadece pratik yarar ilkesine göre anlam kazanan erdemleri şehir şehir gezerek öğretmek ve bu yolla para kazanmaktı. Sokrates kendini bu anlayışla mücadele etmeye adanmış bir fikir ve eylem adamı olarak düşünülürse onun erdem ve bilgi ile ilgili savunduğu fikirlerinin önemi daha iyi anlaşılabilir.

Sokrates’e göre insanlar bilgisiz olduklarının farkında değillerse bildiklerini sandıkları şüpheli ya da yetersiz bilgilere göre konuşacak, düşünecek veya eyleyeceklerdir; bu da onları Sofistlerin savunduğu sanıya dayalı sallantılı bilgiye, yani göreliliğe götürecektir. Yukarıda da geçtiği gibi, Sofistlerin bu olasılık ve sanıya dayalı eğitimi sadece yüzeysel bilgi verme ve dışsal motivasyonlara bağlı iken Sokrates’in önerdiği eğitim anlayışı, içsel motivasyona dayalı, tamamen diğer tüm bilgilerin ölçülmesini mümkün kılan temel erdem eğitimine yöneliktir. Bu noktada Sokrates’e göre, erdem eğitimi herkese verilmeli çünkü her insan doğal olarak erdemi öğrenmeye, erdemli olmaya ve bunu başkalarına da öğretip onlarda erdem tohumları ekmeye çalışmak ister.<sup>9</sup> Öyleyse erdem ve ona bağlı karakter eğitimi zorunlu temel eğitim sürecinde yer alması gereken temel derslerden biri olmalıdır.

Öte yandan, erdem nedir, çeşitleri nelerdir ve nasıl öğrenilir? sorularının da yanıtlanması gerekmektedir. İşte Sokrates ömrünü bu sorulara cevap bulmaya adanmış ve hatta idam edildiği gün bile erdem asıl amacı olan bilgelik yolunda arkadaşları ile

<sup>6</sup> Platon, Sokrates’in Savunması, İstanbul 2005, s. 86.

<sup>7</sup> Platon, Sokrates’in Savunması, İstanbul 2005, ss. 84-85.

<sup>8</sup> Platon, Birinci Alkibides, İstanbul 1989, ss. 74-75.

<sup>9</sup> Ksenophon, Sokrates’ten Anılar, Ankara 1994, s. 18.

tartışmaya, ölüm, ruh, ahiret konularını araştırmaya devam etmiştir.<sup>10</sup> Şimdi bu sorulara onun verdiği yanıtları Platon'un Sokratik diyaloglarını izleyerek ortaya koymaya çalışalım. Kanaatimce, bunun için önce erdem kelimesinin kökü olan *arete* kavramından başlamak oldukça aydınlatıcı olacaktır.

### 1- Erdem Nedir?

Sokrates'e gelene kadar *arete* sözcüğünün ahlâkla bir ilgisi yoktu; bu sözcük en başta bir işte iyi olmak anlamına geliyordu ki, o dönemde bu sözcüğü duyan bir Yunanlı doğal bir şekilde *Neyin ya da kimin aretesi?* diye sormaktaydı. Bu yüzden, güreşçilerin, kölelerin, ayakkabıcıların ve generallerin *aretelerinden* bahsedilmekteydi. Kısaca söylemek gerekirse, Sokrates'in öğretisinden önce *arete* tamamen bir iş ya da meslekteki ehliyet ve yeterlilik anlamına gelmekteydi. İlk kez Sokrates *arete* sözcüğünü tek tek meslek ya da işlerde yeterli ve yetkin olmak olarak değil de, bunların tümünde ortak olan bir öz olarak tanımlamaya başlamıştır. Yani, herhangi bir meslekteki bir insanın *aretelerinin* değil de genel olarak bir *insanın insan olarak aretesinin*; yani; erdeminin ne olduğunu? sorgulamaya başlayan ilk filozof Sokrates'tir. Öyle görünüyor ki, Platon ve Aristoteles bundan sonra *arete* kavramını erdem olarak genel bir anlamda kullanmaya yönelmişlerdir. İşte bu noktada Sokrates'in öncü rolü, yani erdem kavramını *insan olma yeterliliği* olarak görmüş olması ve eğitimde öncelikle *insan olmayı kazandırmak* amaçlı yaklaşımı benimsemek gerektiğine işaret etmesidir. Şu hâlde, Sokrates, diğer her varlığın olduğu gibi bir insan olarak bizim de yerine getirmek durumunda olduğumuz bir temel ereğimiz ve fonksiyonumuz olması gerektiğini vurgulamış ve bunu erdem olarak adlandırmıştır. O hâlde erdem ne olduğunu bilmek insanın bir insan olarak ereğinin ne olduğunu bilmekle eş anlamlıdır.<sup>11</sup>

Sofistler erdemleri, başarı, para kazanma ve ekonomik veya siyasal bir rol kazanma amacına yönelik erekler olarak, yani eğitim diliyle söylersek dışsal motivasyonlar olarak sunarken, Sokrates erdemleri insan olmanın gereğine bağlı, doğal olarak insan tabiatında istenen kendini gerçekleştirme arzusunun bir yansıması olan mutluluğa (*eudaimonia*) götüren öze ait içsel motivasyonlar olarak kabul etmektedir. Eğitimde kalıcı bilgi edinme ve edinilen bilginin davranışa dönüşmesini sağlayan motivasyonun içsel motivasyon olduğu çağdaş eğitimin en temel prensibi olduğu düşünülürse, Sokrates'in savunduğu insanın içsel motivasyonlarının harekete geçirilmesi yoluyla öğrendiği erdemlere uygun davranacağı ve bile bile kötülük yapmayacağı kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Sokrates aynı zamanda insana özgün yetkinlik olarak adlandırdığı erdemi, mutluluk ve iyi olma hali olarak tanımlar ve bunu *insanın kendi tabiatının gerçekleştirilmesi* olarak yorumlar. İşte bu amacın gerçekleşmesine yarayacak her şey iyi, onu engelleyen ne varsa kötü olarak kabul edilir. İnsan neyin iyi olduğunu biliyorsa zorunlu olarak iyi olanı yapacaktır. Çünkü bu onun içinde taşıdığı var oluş ereğine uygundur.

*Lakhes* diyalogunda Sokrates *Çocukları daha iyi kılmanın yolu onların ruhlarına erdem aşılamaktır*" demenin problemi çözmeyeceğini dolayısıyla öncelikle erdem ne

<sup>10</sup> Bakınız Platon'un Phaidon Diyalogu, M.E.B., İstanbul 1989.

<sup>11</sup> W. K.C. Guthrie, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Ankara 1999, ss. 15, 78- 79.

olup olmadığının bilinmesi gerektiğini dile getirmektedir. Hatta çeşitli diyaloglarda kendisine muhataplarının sorduğu "Erdem öğretilir mi?" sorusuna, "Ne olduğunu bilmediğimiz şeyin öğretilip öğretilmeyeceğini nereden bilebiliriz?" diye nükteli cevaplar verdiğini de okumaktayız. Buna göre, önce erdem tanımı yapılmalı, sonra da öğretilip öğretilmeyeceği ve öğretilcekse nasıl öğretileceği tartışılmalıdır. Çünkü Sokrates'e göre ne olduğu bilinmeyen bir şeyin bilgi olup olmadığını, öğretilip öğretilmeyeceğini ve öğretililecekse nasıl öğretileceğini tartışmamız anlamsız olacaktır.

Sokrates, *Menon* diyalogunda erdemle ilgili olarak şu sonuçlara ulaşır. Tek tek erdemlerde var olan bir öz vardır ki asıl erdem budur, erdemli davranışların en temel özellikleri doğruluk ve ölçülülüktür. Sokrates erdeme ilişkin şu nitelermelerle devam eder: *Erdem güzele duyulan istekle onu elde etme gücüdür.. Erdem iyiyi elde etme gücüdür. Erdem ona sahip olanlara bir tanrı vergisidir.*<sup>12</sup> Fakat o bu sonuçların yanında tek tek erdem çeşitlerinin varlığını da çeşitli diyaloglarında ortaya koymaya çalışır. Platon'un *Kharmides* diyalogunda aktardığına göre, *Sokrates bilmek ya da bilgelik insanın kendisinin ne olduğunu bilmesidir* der. Bilgelik hem diğer tek tek bilmeleri bilmek hem de kendini bilmeyi bilmek olan bir bilimdir. Mademki bilgelik bütün bilimlerin bilimidir öyleyse o, insana bilgisizliği bilmeyi de öğretir. Şu hâlde, ancak bilge olan kimse kendinin ne olduğunu yani neleri bilip neleri bilmediğini bilir.<sup>13</sup> Kendini bilmek de bilgelik olduğuna göre kendini bilmeyi öğrettiğimiz insana doğal olarak erdemi de öğretmiş oluruz.

Erdemle ilgili söylenenleri bütüncü bir şekilde değerlendiresek şu sonuca ulaşmamız mümkündür. Sokrates erdemi bir temel bilgi edinme kriteri olarak da görür. Ona göre, insanın bilgilerini denetleyecek bir bilgi olması ve bu bilginin de herkeste aynı olması gerekir. Herkeste aynı olan bu bilginin mutluluk gibi insanın reddedemeyeceği bir iç yaşantıya dayanması ve herkesin kesinlikle bu şeyin iyi olduğunu kabul etmesi gerekir. İşte bu öz denetim mekanizmasını sağlayan en temeldeki bilgi, erdemdir. İnsan bir kez bu temel bilgiyi kazanırsa artık bilgi olarak kendisine ulaşan fikir ve davranışları ölçebileceği bir mekanizma geliştirmiş olacaktır. Bu mekanizma da enerjisini mutluluk denen içsel amaçtan alacaktır. Demek ki insan bildiği şey aracılığı ile erdeme ulaşmakta ve bu özelliğinden dolayı da doğal olarak iyi olanı seçmektedir. İşte Sokrates bundan dolayı hiç bıkmadan usanmadan *erdem bilgidir* derken, hep insan olmanın kendine has bu mutluluk ereğini bilmesini kasteder. Bunu bilen insan bile bile bu ereğin dışında kalan kötülüğe yönelemez. Çünkü bu bilgiye ulaşmak, ister istemez insanın varoluşunun doğal seyrine girmesini sağlar ki bu da insanın kötüyü istemesini engeller ve onu mutlu eder. Kısacası, bu bilme insanın kendini gerçekleştirme ve mutlu (bahth) olmasını sağlar ki bir kimsenin bu tabii gidişle akli doyunluğa ulaşip bunun tadına varduktan sonra onu bırakması, mutluluk yerine mutsuzluk doğuracak kötüyü seçmesi imkansızdır.

Sokrates'in dediği erdem olan bilgi iyi bir şey olmalı, yaşamımızı iyi kılmalı ve var oluş amacımızı yani kendimizi gerçekleştirmemizi sağlamalıdır. Sokrates bütün

<sup>12</sup> Platon, *Menon*, İstanbul 1996. ss. 152, 157, 159, 187.

<sup>13</sup> Platon, *Kharamides*, İstanbul 1998, ss. 27-28.

insanların tabiatı gereği mutlu olmak isteyeceğini savunan ve bu yüzden iyi ve kötünün ne olduğu bilgisine sahip olmanın bizi mutluluğa götürecektik tek yol olduğunda ısrar ederken, erdeme sahip olmanın insana bir ölçme imkanı sağlayacağını kastetmektedir. Bu bilgi erdemdir ve insanların meslekleri veya eğitimleri ne olursa olsun mutlaka bu temel bilgiyi elde etmesi gerekmektedir. İnsanların bildiğimiz diğer mesleklerde olduğu gibi bu bilgileri diğer bazı insanlara bırakmaları yani iş bölümü gereği erdemleri sadece bazı kimselerin bilmesi ve işlemlerini yeterli görmesi mümkün değildir.<sup>14</sup>

Sokrates erdem ile sevgi kavramını da birbirine bağlar. Sokrates'e göre insanların birbirini sevmesiyle herhangi bir erdeme gönül vermesi aynıdır. O hâlde erdem sevmektir ve bu sevmeye tamamen insana has doğal bir durum olduğundan, erdem insanın kendi içinde aranmalıdır. Sevgi, sevileni de erdem yolunda kendi kendini aşmaya yönelir.<sup>15</sup> Amacına uygun olan her nesne ya da eylem iyi olduğundan aynı zamanda güzeldir ve erdeme uygundur. Fakat erdem, görelî olan bir iyi ya da güzel değildir; her durumda iyi olandır.<sup>16</sup> Öyleyse Sokrates'in tanımlamaya çalıştığı erdem öyle bir şeydir ki herkes onun bir erdem olduğu, yararlı, güzel ve iyi olduğu hususunda hemfikirdir. Bu yüzden Sokrates'e göre erdem esasen tanımlanacak teorik bir şey değil, yaşanan bir hâldir ve yaşam durumları yoluyla öğrenilir. Ona göre, iyi insanlarla birarada bulunmak erdemi pekiştirir. Xenophon, Sokrates'in ağzından şunları aktarır: "*Erdemli insanlardan erdemi öğrenirsin ama eğer kötülerle düşüp kalkarsan sen de bozulursun.*"<sup>17</sup>

Her ne kadar Aristoteles, insanların kötünün ne olduğunu bildiği hâlde yine de onu işlemekten vazgeçemeyebileceğini savunmuşsa da Ahmet Arslan'ın işaret ettiği gibi Aristoteles *Nikomakos Ahlâkı*'nda, verilen öğütlerin tutulup tutulmamasında öğüt verenlerin o öğütle ilgili yaşantıları hayati önem taşımaktadır<sup>18</sup> diyecektir. Buradan şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür: Eğer tam öğrenme gerçekleşirse insanın kötü olanı yapmaya yanaşmayacağını Aristoteles zımnen kabul etmiştir. Öyle görünüyor ki, Sokrates'in ortaya koyduğu erdemi tanımlama ve eğitimin temelini yerleştirme çabası Platon ve Aristoteles çizgisinde aynen devam etmiştir. Bu çabanın bir sonucu olarak da felsefe tarihinde belli başlı temel erdemlerin neler olduğu ve nasıl tanımlanmaları gerektiği konularında bir geleneğin doğduğunu görüyoruz. Şimdi de Sokrates'in temel (kardinal) erdemlerle ilgili görüşlerini ve tanımlarını kısaca ele alalım.

## 2- Belli başlı temel erdemler

Platon'un diyalogları yakından tarandığında onun aslında *bilgelik* denen tek bir erdem kabul ettiğini fakat bunun cesaret, ölçülülük, adalet ve dindarlık gibi bireysel erdemler biçiminde yansımaları olduğunu dile getiren görüşleri ile karşılaşıyoruz. Şimdi kısaca bu sayılan temel erdemlere göz atalım.

<sup>14</sup> Lazslo Versenyi, Sokrates ve İnsan Sevgisi, Ankara 1995, ss. 17- 19.

<sup>15</sup> Platon, Şölen, İstanbul 1995, s. 34.

<sup>16</sup> Ksenophon, Sokrates'ten Anılar, Ankara 1994, ss. 18, 74-75.

<sup>17</sup> Ksenophon, Şölen ve Sokrates'in Savunması, İstanbul 1962, s. 20.

<sup>18</sup> Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, Ankara 2001, ss. 255-256.

Lakhes diyalogun'un sonunda Sokrates erdemlerden birisi olan cesareti tanımlamaya girişir. Her ne kadar tam bir tanıma ulaşmasa da cesaretin nerede ve ne zaman olursa olsun bütün iyiliklerle bütün kötülüklerin bilgisi olduğunu söyleyerek tartışmasını tamamlar.<sup>19</sup> İşte bu sonucun yorumu Sokrates'in gözünde onun bütün temel erdemlerin tek bir erdem olan bilgelikle aynı olduğunu gösterir. Sokrates Euthyphron diyalogunda diğer temel erdemlerden birisi olan dindarlığı<sup>20</sup> tartışır ve sonuçta dine uygun olan şeyin doğru olan, iyi olan bir şey olduğunu ama her iyi ve doğru olan şeyin din ile ilgili olmayabileceği<sup>21</sup> anlamına gelen bir sonuca ulaşıyor. Çünkü bir eylemin iyi olduğu için mi, tanrıların hoşuna gittiği için mi iyi olacağını bilemeyeceğimizi söyler. Eğer bir şey tanrıların hoşuna gittiği için iyi ise tanrıların hoşuna gidecek şeylerin ne olduğunu bilmek gerekecektir.<sup>22</sup> Eğer Tanrılar varsa iyiyi isteyecekler ve böylece dindarlık onların hoşlarına giden iyi eylem olacak ve bu da sadece temel erdemlerden biri olmak yerine bizzat erdemın kendisi olacaktır. Dindar da iyi biri olmaya çalışarak hem bu dünyada hem de öbür dünyada kötülükten kurtulacaktır.<sup>23</sup> O hâlde bilgelik, cesaret ve dindarlık insanı iyi ve kötünün ne olduğunu bilmeye götürmek açısından birdir. İyi ve kötünün bilimi dediğimiz erdem de aynen bilimlerin ve bilgisizliğin bilimi adını verdiğimiz bilgelik gibi bizi mutlu kılacak ve *eudomoniaya* ulaştıracak bir temel erektir<sup>24</sup>.

Yine Sokrates, her insan, tabiatı gereği uygun ve yararlı olanı, ona ait ve onun için yerinde olanı yaparsa adaletli davranmış olur<sup>25</sup> diyerek bu yolla her insan ereğine ulaşacağını ve tabiatını gerçekleştirmiş olacağını savunur. Ona göre adalet. Karşımızdaki insana ait olanı vermek ve ona hakkını ödemektir. Adaletli olmamak insanın başkasına ve kendisine zarar vermesi anlamına gelir. Xenophon'un *Şölen* adlı yapıtında Anthistenes'in adalet bir erdemse insanlara onu öğreteceğini söyleyince, Sokrates, "*Hem de nasıl erdem, erdem olmaz mı!*" diyerek yiğitlik ve akıllılık erdemleri adına yapılanlar bazı dostlara ve devlete zararlı görünebilir ama adalet tek bir defa bile haksızlıkla bağdaştırılmaz.<sup>26</sup> Kısaca, Sokrates adaleti de sonunda bilgisizlikten dolayı insanın kötüyü istemesine bağlamaktadır. Çünkü, insanların kendi ya da başkalarına

<sup>19</sup> Fatma Paksüt, Platon ve Platon Sonrası, Ankara 1982, s. 43.

<sup>20</sup> Dindarlığın temel erdemlerden olup olmadığı tartışılmalı olmakla birlikte, Sokrates üzerine yazılmış bazı eserlerde dindarlık temel erdemlerden biri olarak gösterilmiştir. Bakınız, Laszlo Versenyi, Sokrates ve İnsan Sevgisi, Ankara 1995, ss. 142-145.

<sup>21</sup> Platon, Euthyphron, İstanbul 2000, ss. 30-38.

<sup>22</sup> Tanrılara bakma ve saygı gösterme olarak özetlenebilecek dindarlıkla ilgili görüşlerini kesin bir tanıma ulaştırmadan bitiren Sokrates'in o dönem resmi dindarlığına alaycı bir cevap verme niyetinde olması da mümkündür. Burada onun dindarlık olarak gördüğü şeyin putperestlik ayinleri ya da ritüelleri olduğu göz önünde bulundurulursa onun dinsizlikle suçlanmasında bu ince alaycı üslubu da etkili olmuş görünmüyor. Çünkü o, yukarıda adı geçen diyalogda tanrıların ne olduklarını bilmediği şeklinde sonuçlar da çıkarmıştır. Bu konuda mevcut bilgilerimiz karışıktır ve yeni araştırmalar yapmak da yararsızdır. Çünkü, o tanrıların o günkü teoloji metinlerinde geçtiği gibi iyi olamayabilecekleri görüşüne karşıdır.

<sup>23</sup> Laszlo Versenyi, Sokrates ve İnsan Sevgisi, çev. Ahmet Cevizci, Ankara 1995, ss.143-5.

<sup>24</sup> Platon, Kharmides, İstanbul, 1998, ss. 42-43.

<sup>25</sup> Laszlo Versenyi, Sokrates ve İnsan Sevgisi, Ankara 1995, s. 129.

<sup>26</sup> Ksenophon, Şölen ve Sokrates'in Savunması, İstanbul 1962, s. 29.

zarar vermesi, yaptığı eylemlerin kötü olduğunu bilmesinden değil, aksine bilememesinden kaynaklanır<sup>27</sup>. İnsanlar bazı şeylerin başkasına zarar verdiğini görse de onu yaparken kendisine yarar verdiğini düşünerek yapar. Demek ki, insan son tahlilde kötüyü değil iyiyi istemektedir. Kötülüğü insanlar istemeye istemeye yapar<sup>28</sup>.

Diğer bir temel erdem ise Sokrates'e göre ölçülülüktür ki bu erdem in adaletten ayrılması güçtür. Bu iki erdem Platon'da aynen korunmuş ve Aristoteles'te orta yol olarak ele alınmıştır. Ölçülülük anlamına gelen *sophrosune* aynı zamanda ılımlılık veya ağırbaşlılık olarak da çevrilebilir. Sokrates, Yunan atasözlerinde ve Hesiodos ile Solon gibi bilgelerin temel öğretilerinde hazır bulduğu "Hiçbir şeyde aşırıya kaçma, haddini hududunu bil, kendini bil" şeklinde dile getirilen ölçülülüğü temel erdemlerden biri saymıştır<sup>29</sup>. Mutlu olan kimse ölçülü olmanın yollarını aramalı, uygulamalı ve kaçabildiğince ölçsüzlükten kaçınmalıdır, diyen Sokrates'e göre böyle bir insanın yanına ceza uğramayacaktır<sup>30</sup>. Burada açıkça görülebileceği gibi, Sokrates dolaylı olarak ölçülü olmayı adaletli olmakla eş tutmaktadır. Diğer temel erdemlerde olduğu gibi ölçülülük erdemini de Sokrates, bilgelik dediğimiz temel erdeme bağlar. "Bilgelik her şeyi ölçüyle, sakinlik ve ağırbaşlılıkla yapmaktır. Sokaklarda yürürken, konuşurken ve diğer bütün hareketlerde böyle davranmaktır."<sup>31</sup> (Kharmides: 12-3) diyerek ölçülülük ve bilgeliği birleştirmiştir. Fakat bilgeliğin de erdemle birleştirilmesi onun sayıca çok gibi görünen erdemlerin aslında tek bir erdem olduğunu gösterme çabasının bir ürünüdür. Bu noktada bütün erdemler niçin hep bilgelikle özdeşleşmektedir? sorusuna da cevap vermek gerekmektedir.

Her ne kadar kesin bir erdem tanımına ulaşamasa da Sokrates her tür erdem in aslında iyilik ve kötülükleri bilmeyi mümkün kılan tek bir erdem olduğunu ve bunun da bilgelik olduğunu vurgulamak istemiştir. Çünkü Sokrates için erdem sahibi olmak bilmeyi, bilme ise öncelikle iyi ve kötünün ne olduğunu bilmeyi gerektirmektedir. Bilgelik sadece teorik bir bilmeyi değil aynı zamanda yapmayı da kapsadığı için "herkesin kendine ait işleri görmesi"<sup>32</sup> olarak da tanımlanmıştır. Yani erdeme sahip olmak hem teorik hem de pratik yönden tam ve bütüncü bir bilgi sahibi olmaktır ki bu da bilgelik olarak adlandırılır. Fakat Sokrates'in bahsettiği bu bilgi, bilmeyi bilmek, niçin bilmek gerektiğini bilmek ve insanın varoluş gayesinin ne olduğunun bilgisine varmaktır. Sokrates bu görüşünü Kharmides diyalogunda şöyle açıklar: Gerçekten bir bilimler bilmi varsa bu bilim, şu bilgidir, şu da bilgisizliktir demekten daha ileri gidebilir mi? diye sorarak açmaya çalışır. Burada bilgelik için bilimlerin bilimi derken amacının bütün bilimler ya da meslekleri bilmeyi kastetmediğini özellikle vurgular. Sokrates, bilgenin neyi bildiğini neyi bilmediğini bildiği için yapamayacağı ve bilemeyeceği işlere girmekten sakınacağını ve insanlara da ancak bildikleri ve yapabilecekleri şeyleri yapmaları için izin vereceklerini ifade eder. Böylece bilgelerin emri altında

<sup>27</sup> Laszlo Versenyi, Sokrates ve İnsan Sevgisi, Ankara 1995, s. 135

<sup>28</sup> Platon, Gorgias, İstanbul 1996, s. 118.

<sup>29</sup> Laszlo Versenyi, a.g.e., 123.

<sup>30</sup> Platon, Gorgias, çev. Melih Cevdet Anday, İst. 1996, s. 115.

<sup>31</sup> Platon, Kharmides, çev. Şazi Kösemihal, İst. 1998, 12-3.

<sup>32</sup> Platon, Kharmides, İstanbul 1998, s. 17.



bütün ev ve devletlerin işleri yolunda gider. Kısaca bilge ve bilgeliğin hâkim olduğu her yerde işler yolunda gider. Bu da doğal olarak mutluluk getirir.<sup>33</sup>

Versenyi *Sokrates ve İnsan Sevgisi* adlı eserinde Sokrates'in insanın var oluş gayesinin de kendini gerçekleştirmek yoluyla mutluluğa ermek olduğunu savunduğunu ve ona göre insanın bu hedefe ulaşmasını sağlayan her nitelik ve yeteneğe erdem adını verdiğini söylemiştir. Çünkü, böylesi bir insan kendisi için neyin iyi olduğunu da bilir. O hâlde gerçekte insanın kendi benine ve iyi ile kötünün ne olduğuna yönelik bilgisini denetleyen tek bir erdem vardır o da bilgeliktir.<sup>34</sup> Zaten Sokrates, pek çok diyalogda bilgeliği insanın *kendinin ne olduğunu bilmesi* olduğunu ifade eder. Diğer erdemler bu erdemin değişik yansımalarından başka bir şey değildir. Fakat nasıl olup da bu bilgiye ulaşacağız? Bunun bir yolu ve yöntemi var mıdır, varsa nedir? Bunun bir okulu ve hocası var mıdır? Kısacası, erdem öğretilir mi? Şimdi de buna bir göz atalım.

### 3- Erdem öğretilir mi?

Copleston, Sokrates'in erdemi bilgi ile özdeşleştirdiği için zorunlu olarak öğretilir bir şey olduğunu kabul etmemiz gerektiğini savunur. Ona göre neyin erdem olduğunu anlarsak onun bilgisi eğitim yoluyla öğretilir, ama bizzat kendisi öğretilmez.<sup>35</sup> Yani burada tek tek erdemli davranış dediğimiz ne varsa onları öğretebiliriz ama insanı birdenbire erdemli yapacak bir hazır bilginin olmadığına işaret edilmektedir. Bu tek tek erdemler de ancak hayat içinde yaşayarak öğretilir. Xenophon *Şölen* adlı diyalogunda *Theognis*'ten Sokrates'in ağzından yaptığı bir alıntıda, "*Erdemli insanlardan erdemi öğrenirsin ama eğer kötülerle düşüp kalkarsan sen de bozulursun.*" diyerek çocukların erdemi öğrenmesinde en çok yardım edebilecek öğretmenlerin aranıp bulunmasını ve çocukların onlarla düşüp kalkmasının sağlanmasını önermiştir.<sup>36</sup> (1962: 21) Bu kişiler hem tek tek erdemlerin neler olduğunu sözel olarak açıklayacaklar hem de bizzat kendi hayatlarında bir yaşam biçimi haline getirerek göstereceklerdir. Bunun çağdaş öğretim stratejilerine yansımaları *sosyal öğrenme kuramı* biçiminde olmuştur. Demek ki erdemler yalnızca kitaplarda yazılan ve sözlü ifade edilen bir bilgi değil yaşanan, uygulanan bir bilgidir. Sokrates'in erdemin bir türlü keşin bir tarifini vermemesinde onun erdemin pratik bir eylem felsefesi ya da bir içsel hissetme durumu olmasının da etkisi gözükmektedir. Buradan kabaca erdemli davranış kalıpları aracılığı ile erdeme uygun olan davranışların tespit edilmesini sağlayan bir meleke (ustalık= yatkınlık) kazandırılabilir ama bu anlık bir tanımlama ile öğrenme değil süreç içinde erdemi kazanma olarak yorumlamak gerekir.

Hem Xenophon'un hem de Platon'un *Savunmalarında* bildirdiklerine göre Sokrates'in devletin çıkarlarından önce devlete bakılmasını ve herkesin başkasından önce kendisine bakmasını önermekle de bir ödev bilinci ile eylemek gerektiğini vurgulamıştır. Buna bağlı olarak Sokrateste bilgi ve erdem birdir ve ancak eylem olarak

<sup>33</sup> Platon, *Kharmides*, İstanbul 1998, ss. 36- 39.

<sup>34</sup> Laselo Versenyi, a.g.e., s. 146-147.

<sup>35</sup> Frederic Copleston, a.g.e., s. 144.

<sup>36</sup> Xerohor. Abgbeb. Zb 21b

varlığı tespit edilebilir demek istemiştir. Mesela, Euthyphro diyalogunda Sokrates'e *dindarlık erdemi nedir?* diye soran kişiye, Sokrates, "*Dindarlık şu anda benim yapmakta olduğum şeydir.*" diyerek erdemın pratik eylem yönüne işaret etmiştir.<sup>37</sup> Yani Sokrates'e göre, doğruyu bilen doğal olarak doğruyu yapacaktır. Bu bizi Sokrates'in *hiçkimsenin bilerek ve amaçlayarak kötülük yapamayacağı yani hiçkimsenin kötülük olarak kötülüğü seçmeyeceği* görüşüne götürür.

## SONUÇ

Sokrates'e göre bir insanın kendisini bilmesi demek erdeme sahibi olması demektir. Erdem tektir ama onun başta bilgelik olmak üzere doğruluk, adalet, ölçülülük ve dindarlık gibi yansımaları mevcuttur. Temel erdemler olarak da adlandırılan bu erdem çeşitleri insan olmanın bir gereği olarak her insanın istisnasız olarak bilmesi ve ona göre eylemesi gereken temel eğitim konularıdır. Bu erdemleri öğrenen ve bunların gerektirdiği davranışları ortaya koyan insanlar doğal olarak iyiyi isteyecek ve kötülükten uzaklaşacaktır. Bunun tabii sonucu olarak insan mutlu olacaktır. Dolayısıyla Sokrates'e göre insanın bile bile mutluluğu reddetmesi ve kötülüğe yönelmesi imkansızdır. İnsan ancak kötülükleri şu ya da bu sebepten iyi ve yararlı olarak gördüğü için yapar. Demek ki erdemi öğrenen kişinin bile bile kötülüğe yönelmesi mutluluğunu riske atması düşünülemez. Fakat Sokrates'in burada kastettiği mutluluk tamamen bağımsız bir amaç değil insanın kendini (özünü) gerçekleştirmesinin doğal bir sonucu olarak yaşanan bir iç haldir. Sokrates'e göre, insan kendisini mutlu eden iyi dururken kötüye yönelemez; bile bile kötülük yapıp mutluluk yerine mutsuzluğu seçemez.

Eğer Sokratesin özetlediğimiz bu görüşleri kabul edilirse bugün temel eğitim ya da zorunlu eğitim dediğimiz sürecin bu iyi ve kötünün yani erdem ve erdemsizliğin eğitiminin zorunlu olarak verilmesi gerekmektedir. Yukarıda adı geçen temel erdemlerin yeni kuşaklara aktarılması için kullanılacak yöntem de Sokrates'in görüşlerine paralel olan ve günümüzde kabul görmüş *sosyal öğrenme kuramı*dır. Bu öğrenmede öğretmen önce kendisi davranışları ve yapıp ettikleri ile doğru eylemi ortaya koyar. Eğer öğrenci öğretmenin bu davranışı niçin yaptığını kavrayamaz ise o zaman da öğretmen niçin öyle davrandığını izah eder. İşte erdeme dayanmayan ve pratik erdem örnekleriyle doğal bir hayat öğretisi yoluyla sunulmayan öğretim etkinlikleri yararlı olmak şöyle dursun toplum için telâfisi mümkün olmayan zararlar içermektedir. Çünkü çağımızda egemen olan Baconcu anlayışın parolası hükmündeki *bilgi güçtür* sözü kontrolü imkansız kötülüklerin kaynağı olarak da okunabilir. Özellikle bilgi ve egoizmin birleşmesi sonucu realitede ne gibi olumsuzlukların yaşanacağına dair günümüz dünyasında çok sayıda olumsuz örnek mevcuttur. Sokrates'in 2500 yıl önce canı pahasına savunduğu erdem eğitimi işte bu erdemden bağımsız bilgilerin sınır tanımaz kötülüklerinin önüne geçme çabası olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, erdem hem bir öz-kontrol mekanizması olarak çalışan hem de bilgisizliği ve dolayısıyla kötülüğü engelleyen bir temel karakter eğitimi olarak görülmelidir. Eğitim dili ile söylersek, bugün diplomaların gösterdiği öğretimden çok

<sup>37</sup> W.K.C. Guthrie, İlkçağ Felsefesi Tarihi, çev. Ahmet Cevizci, Ankara 1999, s. 83.

davranışların gösterdiği eğitime muhtacız. Eğitim sektöründe de Sofistlerin savunduğu faydacı, para kazanmaya yönelik, doğruluktan çok ikna etmeyi öne çıkaran anlayış ile bilgelik, doğruluk, ölçülülük ve cesaret gibi erdem eğitimi savunan Sokratesçi anlayış çatışmaya devam etmektedir.

## ABSTRACT

### VIRTUE AND VIRTUE EDUCATION OF SOCRATES

In academic and scholarly researches and studies, as well as in the concluding remarks of the meetings concerning education recently, we have faced with the warnings and evaluations on *virtue ethics, character education, depending on values, taking advantage of tradition, taking into consideration the social dimension of religion*. It seems that in order for meeting with these demands, in the first place, a deeply philosophical ground is required. In this paper, as a typical example Socrates' maxim, namely, "man does not commit evil action consciously; and the source of evil is ignorance", will be held and virtue education, which has been ignored in today's education, will be exposed. In this context, first of all, the following questions will put to be answered mainly on the basis of Plato's writings: What is virtue?; What kinds of virtue are there?; How can they be taught? At the same time, the questions below will be dealt with indirectly, that is, is the knowledge leading to right moral actions practical or theoretical? Is the transfer of knowledge with no virtuous ground in our time useful or harmful for society?

**Keywords:** Socrates, virtue education, right moral action, wisdom, evil action.

## KAYNAKÇA

- Aristoteles, **The Basic Works of Aristotle**, Edirör: Richard McKeon, Random House, New York, 1941.
- Arslan, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, Vadi Yayınları, Ankara, 2001.
- Copleston, Frederic, **Copleston Felsefe Tarihi**, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1990.
- Guthrie, W.K.C., **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Çeviren: Ahmet Cevizci, Gündoğan, Ankara, 1999.
- Ksenophon, **Şölen ve Sokrates'in Savunması**, Çeviren: Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962.
- Ksenophon, **(Sokratesten Anılar**, Çeviren: Candan Şentuna, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1994.
- Paksüt, Fatma **Platon ve Platon Sonrası**, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1982.
- Platon, **Birinci Alkibides**, Çeviren: İrfan Şahinbaş, M.E.B., İstanbul, 1989.
- Platon, **Euthyphron**, Çeviren: Pertter Naili Boratav, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2000.
- Platon, **Gorgias**, Çeviren: Melih Cevdet Anđay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Platon, **Kharamides**, Çeviren: Şazi Kösemihal, M.E. B., İstanbul, 1998.
- Platon, **Menon**, Çeviren: Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Platon, **Phaidon**, Çeviren: Suut K. Yetkin, Hamdi.R. Atademir, M.E.B., İstanbul, 1989.

Platon, **Sokrates'in Savunması**, Cüneyt Çetinkaya, Bordo Siyah, İstanbul, 2005.

Platon, **Şölen**, Çeviren: Azra Erhat, Sabahattin Eyuboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995.

Tozlu, Necmettin **Eğitim Felsefesi**, M.E.B., İstanbul, 1997.

Versenyi, Laszlo **Sokrates ve İnsan Sevgisi**, Çeviren: Ahmet Cevizci, Gündoğan, Ankara, 1995.

## WILLIAM JAMES'İN DESCARTES'İN DUYGU KURAMINI ELEŞTİRİSİ

Aslı YAZICI\*

### 1. Giriş

Duyguların felsefi ve psikolojik bakımdan incelenmesinin ihmal edildiği günümüzde sıklıkla dile getirilen konulardan birisidir. 1884'de yayımlanmış olduğu 'Duygu Nedir?' adlı makalesinde William James duygunun doğası üzerine ayrıntılı bir inceleme sunmuştur. James'in bu çalışmada yanıtlamaya çalıştığı soru, aslında, birkaç çalışma dışında felsefe tarihinde pek de ele alınmamış bir sorudur. Bu çalışmalar arasında Aristoteles'in görüşleri önemli bir yer tutar. Aristoteles *Retorik*'te tek tek duyguların neliğini ve yargılara etkisini; *Ruh Üzerine*'de ise duyguların hem fiziksel hem de bilişsel durumları bakımından incelenmesini; *Nikomakhos'a Etik*'te duyguların erdemle ilişkisini açıklayarak duyguların doğası üstüne kapsamlı açıklamalarda bulunmuştur. Stoa felsefesinde de 'Duygu nedir?' sorusu hem epistemik hem de ahlak felsefesi açısından önemlidir. Stoahılar duyguların "yanlış yargılar" olduğunu iddia ederek onları ahlaki değerlendirme alanının dışında bırakırlar.

Duyguların doğası üstüne tartışmaları az da olsa modern felsefede bulmak mümkündür. Modern felsefenin kurucularından Descartes duyguları "ruhun tutkuları" olarak tanımlarken, Hume onları duyu alguları sonucu ortaya çıkan deneyim çeşidi ve düşünce olarak açıklar. Kant ise duyguları kontrol edilemez hisler veya duyular (feelings) olarak ele alır ve Stoa felsefesinde olduğu gibi onları ahlaki yargı alanı dışında bırakır.<sup>1</sup> Ancak adı geçen bu felsefecilerin hiç birisi için sistematik bir duygu kuramı sunmak öncelikli bir sorun olmamıştır.

Çağdaş felsefecilerin duygu üstüne ortaya koyduğu kapsamlı araştırmalar ve çalışmalar genel olarak 'Duygu Felsefesi' başlığı altında toplanır. Bu çalışmalarda ortaya konan yaklaşım veya görüşler birbirine karşıt iki duygu kuramı olarak karşımıza çıkmaktadır: 'Duyuşsal duygu kuramı' (feeling theory of emotion) ve 'bilişsel duygu kuramı' (cognitive theory of emotion). Bunlardan duyuşsal duygu kuramı genel olarak duyguların basit *duyular* olduğunu ileri sürerek, bir deneyim durumunu duygu olarak belirleyen ve onu diğer deneyim durumlarından ayırt edenin onun duyulan veya hissedilen niteliği veya duyusun *öznel farkındalığı* olduğunu söyler.<sup>2</sup> Bu kurama göre duygular *içseldir*. Onlar içimizde hissettiğimiz ve bu his sonucunda eylemde ifade

\* Yrd. Doç. Dr. Gaziösmarpaşa Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi

<sup>1</sup> Bu makalede 'his' ve 'duyuş' kelimeleri İngilizce 'feeling' kelimesinin, 'duygu' kelimesi ise 'emotion' kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır.

<sup>2</sup> William P. Alston, "Emotion and Feeling", *The Encyclopedia of Philosophy*, Cilt: 2, 1967, New York: Mac Millian, s. 480. Duyuşsal ve duyuşsal duygu kuramlarının daha ayrıntılı açıklaması için ayrıca bakınız Ronald De Sousa, "Emotion", *Standford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/emotion/>>.

bulan şeylerdir. Tüm duyuşsal duygu kuramları açık veya örtük olarak fizyolojik/bedensel değişimlerin duygu için zorunlu olduğunu iddia ederler. Duyuşsal duygu kuramlarının, özellikle de Kartezyen duyuşsal duygu kuramlarının ortak özelliği *nedensel çözümlenmeleri* zorunlu kılmalarıdır.<sup>3</sup> Bir duygu deneyimindeki fizyolojik/bedensel değişimler yaşanan duygunun ilintisi değil, onun nedenleri ve etkileridir.

Duyuşsal duygu kuramına karşı getirilen en temel eleştiri şudur: Duyuşsal duygu kuramı duyguları basitçe duyuşlar veya hisler (feelings) olarak tanımlarken, duyguların inançlar ve yargularla olan ilişkisini ihmal etmektedir. Bir duygu sadece bir his değildir. O aynı zamanda bir zihin durumudur ve böyle olduğundan onu deneyimleyenin dünya hakkındaki yargularını, inançlarını içerir. Bu düşünce bilişsel duygu kuramının başlangıç noktasıdır. Bilişsel duygu kuramına göre duygu özünde biliştir. Ancak, biliş kavramı zorunlu olarak bir bilme eylemi ifade etmez, ama genel olarak bir şey veya bir durum hakkında bir inanç veya yorum olabilir.<sup>4</sup> Bilişsel duygu kuramlarının hepsi duygunun değerlendirme yargısı (evaluative judgement), inancı (belief) veya yorumu olduğu noktasında hem fikirdirler. Duyguları sadece fiziksel hisler veya duyuşlar olarak ele almak onların değerlendirme yönünü bir kenara bırakmaktır. Hâlbuki tek tek duygular arasındaki ayırım sadece duyguyu deneyimleyen öznenin duygunun 'nesnesini' nasıl değerlendirdiğine bakarak anlaşılabilir. Kısacası duygular dünyayı değerlendirme yargılarıdır.

Çağdaş duygu kuramcıları James'in duygu kuramını 'duyuşsal duygu kuramı' olarak adlandırır ve onu Kartezyen duygu kuramı geleneği içinde ele alırlar.<sup>5</sup> James'in kuramını Kartezyen duygu kuramı çerçevesinde değerlendirmek büyük oranda doğru olsa da, bu kuram aynı zamanda Descartes'in ikici (düalist) insan doğası anlayışıyla temellendirdiği duygu açıklamasına, özellikle de duygunun nedenini açıklama biçimine bir karşı çıkıştır. Bu makalenin temel amacı da James'in duyuşsal duygu kuramının bu karşı çıkış temelinde genel olarak Kartezyen duygu kuramına nasıl bir katkı yaptığını göstermektir. Bunu yapmak için öncelikle Descartes'ın *Ruhun Tutkuları* adlı eserinde ortaya koyduğu duygu açıklamasını genel hatlarıyla ortaya koyacağım. James'in duyuşsal duygu kuramının Descartes'in 'fizyolojik' duygu kuramından duygunun nedeni anlayışları temelinde ayrıldığını göstermek için James'in duygu kuramını ayrıntılı bir şekilde tartışacağım. Bu tartışma James'in duygu kuramının dayandığı özdeşlik ilkesinin Kartezyen duygu kuramına ve onun ortaya koyduğu fizikalist nedensellik açıklamasına karşı sunulan bir düzeltme girişimi olduğunu gösterecektir. Son olarak James'in duygu kuramına getirilen bazı eleştirileri değerlendireceğim.

<sup>3</sup> Robert C. Solomon ve C. Calhoun, *What Is an Emotion? Classical Readings In Philosophical Psychology*, New York: Oxford University Press, 1984. s. 10.

<sup>4</sup> A.g.e., s. 2.

<sup>5</sup> W. Lyons, *Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, s. 13; Solomon ve Calhoun, 1984, s. 124.

## 2. Descartes'ın Duygu Açıklaması

*Ruhun Tutkuları*'nda Descartes ruh ve beden farklı işlevlerini tanımlayarak 'Duygu nedir?' sorusuna yanıt vermeye çalışır. Bu yanıtlamanın temeli onun zihin felsefesinde, özellikle de onun ikinci töz anlayışında yatar. Uzamsız töz olarak ruh düşünce ve özgür istenç özellikleriyle tanımlanırken, bir makine olan beden uzayda yer kaplar ve fiziğin mekanik yasalarına tâbidir. Descartes metafiziğinin temel amacı birbirinden tamamen bağımsız bu iki töz arasındaki karşılıklı etkileşimi açıklamaktır. Descartes'a göre ruh ve beden arasındaki ilişki beynin merkezinde yer alan epifiz bezi aracılığıyla sağlanır.

Bedenin işlevi 'hareket ve sıcaklıktır' ve bedenün uzuvlarının tüm hareketleri kandaki "hayvansal ruhların" hareketleridir. Descartes'ın "hayvansal ruhlar" diye adlandırdığı şeyler "cisimden başka bir şey değildir."<sup>6</sup> Hayvansal ruhlar saf fiziksel şeylerdir ve sinir sistemindeki bilginin aktarılmasında aracı rolünü üstlenirler.<sup>7</sup> Descartes'ın hayvansal ruhlar açıklaması onun duygu açıklaması açısından önemlidir; çünkü daha sonra da belirteceğim gibi, Descartes'a göre duyguların nedeni bu fiziksel varlıkların kandaki hareketleridir.

Ruhun işlevi ise "düşünce" ve temelde iki çeşittir, yani, "ruhun eylemleri" ve "ruhun tutkuları."<sup>8</sup> Bunların ayırımını Descartes şu şekilde yapar.

[Ruhun] eylemleri diye adlandırdıklarımız istençlerimizin tümüdür; çünkü onların doğrudan ruhumuzdan geldiğini ve sadece ruhumuza bağlı olduğunu deneyimle keşfederiz. Diğer yandan bizde bulunan bilgi veya algı durumlarının tüm çeşitleri genellikle [ruhun] tutkuları olarak adlandırılabilir; çünkü onları oldukları gibi yapan sıklıkla ruhumuz değildir. Ruh bu tutkuları daima bilgi veya algular tarafından tanıtılan şeylerden edinir.<sup>9</sup>

Ruhun eylemleri olarak adlandırılan istençler ise iki çeşittir. Birincisi Tanrı gibi tamamen maddesiz olana yönelen istenç; ikincisi ise bedenimizi bir şekilde hareket ettirmemize yönelen istençtir.<sup>10</sup> Descartes duyguları ruhun eylemleri kategorisinde değil de, ruhun tutkuları kategorisinde sınıflandırır; çünkü duyguların ortaya çıkışında ruh etkin değil, edilgen bir rol üstlenir. Fakat duyguları "tutkular" sınıfında ele alması Descartes'ın duyguları sıradan duyumlardan veya algulardan ayırmayı başardığı, diğer bir deyişle duyguların 'ayırt edici özelliğini' belirlediği anlamına gelmez. Çünkü, Descartes'a göre, tüm sıradan duyumlar da edilgen tutkulardır.

<sup>6</sup> René Descartes, *The Passions of the Soul*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989, madde 10, ss. 23-24.

<sup>7</sup> John Contingham, *Descartes Sözlüğü*, Çeviren: Bülent Gözkân, Necati Ilgıoğlu, Ayhan Çitil, Aliye Kovanlıkaya, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996, s. 52.

<sup>8</sup> Descartes'a göre ruh bedendeki hareketlerin tümünün nedeni değildir. Ruh ve beden arasındaki ilişki beynin merkezinde konumlandırılmış epifiz bezi aracılığıyla sağlanır. Farklı bilinç durumları dışardan gelen uyarıcının bezde yarattığı değişimlere uygun olarak ortaya çıkar, gelen uyarıcılar epifiz bezini etkileyerek 'hayvansal ruhların' hareket tarzını değiştirir ve böylece çeşitli eylemlere neden olurlar.

<sup>9</sup> Descartes, 1989, madde 17, s. 28.

<sup>10</sup> A.g.e., madde 18, s. 28.

Descartes, duyguların algılar olduğunda ve çeşitli duygulara eşlik eden belirli fizyolojik değişimlerin bu algıların nedeni olduğunda ısrar eder. Onun duygu anlayışını daha iyi bir şekilde ortaya koymak için öncelikle bu algularla neyi kastettiğini anlamak gerekir. Descartes'a göre üç tür algı vardır. Birincisi bizim dışımızdaki nesnelere ilişkin algılardır. Çan sesini veya tren düdüğünü duyma, bir sokak lambasının ışığının yandığını görme durumunda söz konusu olan algılar bu türden algılardır. İkincisi bedene ilişkin algılardır. Açlık ve susuzluk durumlarındaki algılar ikinci tür algılar kategorisine girer. Üçüncü tür algılar ise ruhumuza ilişkindir. Descartes'ın ruhun tutkuları olarak açıklamaya çalıştığı algılar bu tür algılardır.<sup>11</sup> Bu algılar "[hayvansal] ruhların bazı hareketleri tarafından neden olunan, korunan ve güçlendirilen" algılardır.<sup>12</sup>

Descartes'ın duygu açıklaması altı temel duygu türünü varsayar: Merak, sevgi, nefret, arzu, sevinç ve üzüntü (wonder, love, hatred, desire, joy, sadness). Diğer tüm duygular bu altı duygunun bazılarının bileşimi veya türüdür.<sup>13</sup> Örneğin, kızgınlık (anger) nefretin bir türüdür.<sup>14</sup> Şükran (gratitude) sevginin bir türüdür.<sup>15</sup> Acıma duygusu (pity) ise sevgiyle karışmış üzüntünün bir türüdür.<sup>16</sup> *Ruhun Tutkuları*'nın büyük bir bölümü bu altı temel duygunun ayrıntılı incelemesine; bedendeki fizyolojik nedenlerinin ve etkilerinin neler olduğu konusu ile onları hissetmenin neye benzediğinin açıklamasına; tüm diğer duyguların bu altı temel duygu yoluyla nasıl açıklanabileceğine ayrılmıştır.

Descartes sadece duyguların sınıflandırmasını yapmamış onların nedenini de açıklamıştır. Yabancı ve korkunç bir hayvan silüetinin yaklaşmakta olduğunu düşünün.

Eğer bu şekil garip ve oldukça korkutucuysa, yani, bedene önceden zarar vermiş şeylerle yakın bir benzerlik taşıyorsa, ruhta bir endişe duygusu uyandırır. Bunun sonucu olarak bedenin farklı yapılarına veya ruhun dayanıklılığına göre, ortada olan imgenin benzerlik taşıdığı zararlı şeylere karşı savunma yaparak veya savaşarak daha önceden kendini koruyup koruyamadığına göre soğukkanlılık veya korku ve terör duygusu uyandırır. Çünkü bu bazı insanlarda beyni öyle etkiler ki imgeden yansıyan ve böylece [epifiz] bezinde biçimlenen ruhlar koşarak kaçmak için arkaya dönmeye ve ayakları hareket ettirmeye yardım eden sinirlerin içine kısmen akar ve kalbin deliklerini genişleten veya daraltan veya kanın (kalbe) gönderildiği diğer bölümleri uyaran sinirlere kısmen akar. Normal olmayan biçimde burada yoğunlaşan kan korku duygusunu oluşturmaya ve güçlendirmeye müsait olan beyne gönderir. ... Bu [hayvansal] ruhlar basitçe bu gözeneklerden geçerek ruha bu duyguyu hissettirmek için doğal olarak tesis edilmiş bu bezde [epifiz] belirli bir hareket uyandırır. Bu gözenekler esasen kalp deliklerini daraltan veya genişleten küçük sinirlere karşılık geldiğinden ruha duyguyu aslen kalpteymiş gibi hissettirirler.<sup>17</sup>

<sup>11</sup> A.g.e., madde 25, s. 32.

<sup>12</sup> A. g. e., madde 27, s. 34.

<sup>13</sup> A.g.e., madde 69, s. 56.

<sup>14</sup> A.g.e., madde 199, s. 125.

<sup>15</sup> A.g.e., madde 193, s. 123.

<sup>16</sup> A.g.e., madde 185, s. 119.

<sup>17</sup> A.g.e., madde 36, s. 38.



Yukarıdaki paragraftan ve *Ruhun Tutkuları*'ndaki diğer açıklamalardan anlaşılacağı üzere, Descartes duyguları salt 'bilisselci' bir tavırla değil de, bir 'fizikalist' gibi ele alır. Gerçekten de Descartes amacının "tutkuları bir söylevci veya bir ahlak felsefecisi gibi değil de, sadece bir fizikçi gibi" açıklamak olduğunu söyler.<sup>18</sup> Ancak, belirtmek gerekir ki, Descartes'ın fizyolojik duygu açıklaması onun katı rasyonalist metafiziğiyle çelişir. Genel olarak duyguların anlaşılması "akıl ve deneyimim karışımını" gerektirirken, onun duygu açıklaması zihinsel nedensellikten ziyade salt fizyolojik bir nedenselliği içerir.<sup>19</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan da çıkarılacağı üzere, Descartes'ın fizyolojik duygu açıklaması şu şekilde formüle edilebilir:

Dışsal bir nesnenin eylemi→nesnenin imgesi→bedensel/fizyolojik değişim→DUYGU

Örnekleme gerekirse:

Yaklaşan bir ayı görme→Ayının tehlikeli olduğu imgesinin oluşması→ terleme ve titreme→KORKU

*Ruhun Tutkuları*'nda Descartes'ın tüm çabası her bir duygunun kökeninin nedensel açıklamasını vermektir. Ona göre duyguların doğasının doğru anlaşılması ve onların yakın nedenin bulunması insan fizyolojisinin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Çünkü duyguları "var kılan ve onları güçlendiren" şey, hayvansal ruhların kalpteki, kandaki ve sinir sistemindeki bazı belirli hareketleridir.<sup>20</sup> Ruhun tutkuları olarak duygular hayvansal ruhların hareketlerinin neden olduğu algılardır.

Duygular motive etme güçleri bakımından önemlidirler: Descartes'a göre

İnsandaki tutkuların [duyguların] en önemli etkisi onların ruhlarını bedenlerini hazırladıkları şeyleri istemeye teşvik eder ve hazırlarlar. Bu yüzden korkunun duyumu onu kaçmaya, soğukkanlılığın duyumu onu dövüşmeye teşvik eder.<sup>21</sup>

Duygular doğanın bize yararlı olduğunu söylediği şeyleri istemeye ve bu istençte ısrar etmeye hazırlarlar; tamda aynı şekilde onlara neden olan [hayvansal] ruhların rahatsızlığının bedeni bu şeylerin gerçekleştirilmesine hazırladığı gibi.<sup>22</sup>

Her bir duygu kandaki "hayvansal ruhların" eylemlerinin bedensel veya fizyolojik değişimlerin öznel farkındalığıdır. Örneğin, korku kalp sıkışmasının, kalp atışı hızının artmasının, terlemenin ve bunlar gibi fizyolojik değişimlerin öznel farkındalığı olacaktır. Görüldüğü gibi Descartes'ın duygu kuramında duygu zorunlu olarak 'işsel' bir durum olarak öznenin özel deneyiminde ortaya çıkan bir durumdur.

Her ne kadar duyguları bir "fizikçi" gibi açıklamayı amaç edinse de Descartes'ın duygu açıklamasının ahlaki ve eğitimsel boyutu da vardır. Stoahların aksine,

<sup>18</sup> A.g.e., s.17.

<sup>19</sup> A.g.e., s. viii.

<sup>20</sup> A.g.e., madde 46, s. 44. Descartes insan duygularının merkezini de kendinden öncekilerden farklı açıklar. Aristoteles'ten itibaren duyguların merkezi olarak "kalp" gösterilirken, Descartes bu merkezin "beyin epifizi" olduğunu söyler.

<sup>21</sup> A.g.e., madde 40, ss. 40-41.

<sup>22</sup> A.g.e., madde 52, ss. 51-52.

Descartes'a göre duygular insan doğasının bastırılacak bir yanı değildirler. Uygun bir şekilde yönlendirilirlerse duygular insan gelişiminin temel harçlarından biri olurlar.

Ruhun kendisi hazlara sahip olabilir. Ancak ona ve bedene ait olanlara gelince onlar tamamen tutkulara bağlıdır, öyle ki tutkuların harekete geçirebileceği insanlar bu hayatta en tatlılığı tatmaya en yeterli insanlardır. Tutkuların nasıl kullanılacağını bilmediklerinde ve talih onlara karşı olduğunda [bu insanların] onda en acıyı keşfedecekleri doğrudur. Ancak bilgelik her şeyin ötesinde burada yararlıdır: [Bilgelik] kendimizi [tutkuların] hâkimi olmakla sınırlandırmayı ve onları, neden olabilecekleri kötülükleri katlanabilir kılacak ve hatta onların tümünden sevinç bile duyacağımız bir yetenekle onları [tutkuları] denetim altına almayı bize öğretir.<sup>23</sup>

Descartes'a göre duygular uygun alışkanlıkların kazanılması yoluyla kontrol altına alınabilir ve yönlendirilebilirler. Mekanik bedenın yasalarıyla işleyen duygular ruhun tam kontrolünde olmasalar da dolaylı yoldan onları kontrol etmek öğrenilebilir ve öğrenilmelidir. Özetlemek gerekirse, Descartes'ın fizyolojik duygu açıklamasına göre duygular "açık bilişten" ayrılan ve yargıyı bulanık hale getiren algılardır. Her ne kadar rahatsız edici ve kargaşa yaratıcı tutkular olsalar da duygular akıl ve bilgelik yoluyla kontrol edilebilirler.

Birçok araştırmacının da belirttiği gibi, Descartes'ın duyguları açıklama ve formüle etme girişimi psikolojiyi deneysel bir bilim yapma girişimlerine önemli bir temel teşkil eder.<sup>24</sup> Onun açıklamaları genel olarak tüm çağdaş duygu kuramları için, özel olarak da James'in duyuşsal duygu kuramı için bir alt yapı hazırlar. Aşağıdaki bölümde James'in duygu kuramının ayrıntılı bir resmini çizerek onun Descartesçı duygu kuramına nasıl bir eleştiri getirdiğini göstermeye çalışacağım.

### 3. William James'in Duygu Açıklaması

20. yüzyılın başlarında psikolojiyi bağımsız bir bilim yapma çabasında olan James ve arkadaşlarının çalışmalarlarıyla birlikte birçok felsefeci duygularla ilgili sorulara açık ve seçik yanıtlar vermek için sistematik duygu açıklamaları vermeye başlamışlardı. 'Duygu Nedir?' adlı makalesinde James kendi duygu açıklamasına 'sağduyu' duygu görüşünü eleştirerek başlar:

Bazı olguların zihinsel algısının duygu olarak adlandırılan zihinsel duyuşu uyandırması ve daha sonra ortaya çıkan durumun bedensel ifadeye neden olması standart duygular hakkındaki doğal düşünme şeklimizdir. ...Sağduyu, servetimizi kaybettiğimizi, üzüldüğümüzü ve ağladığımızı söyler; bir ayıyla karşılaşır, korkar ve koşarak kaçarız; bir rakibimiz tarafından hakarete uğrarız, kızarız ve vururuz.<sup>25</sup>

James'in eleştirdiği 'sağduyu' duygu görüşü iki ön-kabul içerir. Birincisi, bu görüş duyguyu salt bir zihin durumu olarak alır. Buna göre, bir zihin durumu olarak duygu ilişkili olduğu fizyolojik/bedensel değişimin veya eylemin başlatıcısıdır. Örneğin, bir ayıyla karşılaştığımızda korkarız ve koşarak kaçarız. Bu örnekte bir zihin durumu

<sup>23</sup> A.g.e., madde 212, s. 135.

<sup>24</sup> Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, London: Routledge and Kegan Paul, 1963, s. 16.

<sup>25</sup> William James, "What is an Emotion?", *Mind*, 9, 34, 1884, ss.188-205.

olarak 'korkma' korkarak kaçma eyleminin nedenidir. İkincisi, bu görüş herhangi bir fizyolojik/bedensel bir değişim olmadan bir duygunun olabilirliğini kabul eder. Buna göre, ayıyla karşılaştığımızda korkarız ama yine de koşarak kaçmayabiliriz. Diğer bir değişle, bir zihin durumu olarak korkma her zaman kaçma eylemine neden olmaz. James 'sağduyu' duygu görüşünün içerdiği nedensel sıralama düzeninin doğru olmadığını iddia eder. Çünkü ona göre, sadece fizyolojik/bedensel değişim güdüleyici sebep olabilir. Ağladığımız için kendimizi üzgün hissederiz, birisine vurduğumuz için kızgın oluruz, titrediğimiz için korkarız.<sup>26</sup> Kendi formülleştirmesiyle ifade etmek gerekirse, James'e göre nedensel sıralama açısından doğru duygu betimlemesi şöyledir:

Uyaran olgunun ALGISINI doğrudan izleyen bedensel değişimler ve ortaya çıktıklarında bu aynı değişimleri duyduğumuz duyguDUR.<sup>27</sup>

James adı geçen fizyolojik/bedensel değişimlerin nedensel önceliğinden duygunun sadece fizyolojik değişimin bilinci olduğu sonucunu çıkarır. Duygular, beynin "motor ve duyum merkezlerinde ortaya çıkan işleyişlere karşılık gelir" diyerek duyguların fizyolojik beyin fonksiyonlarına ontolojik indirgemesini yapar.<sup>28</sup> James'e göre duygusal-beyin fonksiyonları "sadece sıradan beyin işlevlerine benzemezler, gerçekte çeşitli şekillerde bağlanmış bu çeşit işlevlerden başka hiçbir şey değildir."<sup>29</sup> Görüleceği üzere, James duyguları sıradan beyin fonksiyonlarıyla aynı statüde görerek duyguların fizyolojik bir açıklamasını vermiştir. Bu açıklama onun 'sağduyu' duygu görüşünün birinci varsayımına, yani duyguların salt zihinsel durumlar olduğu iddiasına, açık bir karşı çıkışı ifade eder.

Belirtmek gerekir ki, James ve Descartes duyguların salt zihinsel durumlar olduğu fikrini reddetmeleri konusunda aynı görüşte olmalarına karşın duyguların fizyolojik açıklaması konusunda farklı düşünürler. Her iki düşünürü göre duygu bir çeşit algıdır. Ancak, Descartes'ın modelinde beyinde özel belirli bir duygu merkezi vardır -epifiz bezi. James'in açıklamasında ise böyle belirli bir merkez yoktur. James duyguları genel olarak beyin motor ve duyum merkezinde ortaya çıkan işlevlere indirgemıştır.

Daha önce de belirttiğim gibi James 'sağduyu' duygu görüşünün ikinci varsayımına karşı fiziksel değişimler olmadan hiçbir duygunun varlığının olamayacağı görüşünü savunur. James "gözyaşı, hıçkırık, kalp sıkışıklığı, göğüs ağrısı olmadan kederi düşünebilir miyiz?" diye sorar ve şu şekilde cevap verir:

Güçlü bir duygu tasavvur edip sonra karakteristik fiziksel belirtilerinin tüm hislerini onun bilincinden soyutlamaya çalışırsak geride hiçbir şeyin kalmadığını; duygunun yapılandırabileceği hiçbir "zihin-maddesi"nin olmadığını keşfederiz. Geriye kalan sadece zihinsel algının soğuk ve tarafsız durumudur.<sup>30</sup>

Kısaca James tüm belirgin fiziksel ifadeleri keder duygusundan soyutladığımızda keder duygusundan geriye keder duygusu olarak adlandırabileceğimiz bir şey

<sup>26</sup> A. g. e., s.190.

<sup>27</sup> A. g. e., ss. 189-190.

<sup>28</sup> A. g. e., s. 188.

<sup>29</sup> A.g. e., s. 188.

<sup>30</sup> A. g. e., s. 193.

kalmayacağını ifade eder. Böyle bir soyutlama mümkün olsaydı, adı geçen duygu “biçimde saf, şekilde bilişsel, sönük, renksiz, duygusal sıcaklıktan mahrum” bir şey olurdu. Yani “zihinsel algının soğuk ve tarafsız” bir durumu olurdu.<sup>31</sup> Görüldüğü gibi James, fizyolojik değişimlere göndermede bulunmadan bir duygu kuramının düşünülemeyeceği fikrinde ısrar eder ve böylece ‘sağduyu’ duygu görüşünü reddeder.

James’in duygu kuramı çağdaşlarından başlamak üzere birçok eleştiri almıştır. Onun “Duygu Nedir” çalışmasının yayınlanmasından altı yıl sonra, 1890’da, Worcester, şu eleştiriyi ileri sürer: James’in kuramı

bir köpeğin kokusunu aldığı anda kör kedi yavrularının “tıslaması” veya kırmızı bir kumaş gördüğünde bir boğanın öfkesi veya yüksek ve beklenmedik bir gürültüde deneyimlediğimiz ürkme hissi gibi durumların daha fazla açıklanması olmadan, yeterli olabilirdi, eğer sonrakiler bir duygu olarak adlandırılabilirdi.<sup>32</sup>

Worcester’a göre ne kaçarak koşma, ne de korku duygusundaki herhangi diğer bedensel değişimler bir ayı görmenin zorunlu sonucudur. Ayının bize zarar vereceği düşüncesi veya inancı olmadan ayıdan kaçma eylemi olmaz. Bir ayıyı görme sonucunda ortaya çıkan bedensel değişimlerin algısına sahip olduğumuzdan değil, ancak ayının *benim için* tehlikeli olduğu *inancına* sahip olduğumuz için korku hissederiz. Zincirlenmiş bir ayı çoğu insana korku salmadığı gibi, silahlı bir avcıya avlanma hazzı da vermez. Worcester bu örnekle bilişselliğin duygularda oynadığı rolü vurgular. Buna göre, korku duygusunun nedeninin bedensel değişimler değil, belirli zihinsel durumlardır.

Benzer şekilde, James’in diğer bir çağdaşı olan Irons ise bedensel değişimlerin önce geldiğini ve duygunun sadece bedensel değişimlerin bilinci olduğunu kabul edersek, duygu ve onun nesnesi (nedeni) arasında bir ayırım yapamayacağımızı iddia eder. Irons bedensel hissin önceliğinin doğrudan kanıtlanamaz olduğunu ve tüm kanıtama girişimlerinin de zihinsel işlevlerin önceliğini kanıtlayacağını iddia eder.<sup>33</sup> Örneğin, müzik dinlerken duygusal heyecan ve değişimlere aynı derecede sahip olabiliriz. Yine de sonuncunun öncesine önceliği olduğu iddiasını doğrulayamayız.

Birçok duygu kuramcısına göre James duygunun zihinsel veya bilişsel yönünü unutmakla kalmamış aynı zamanda duygulardaki nedensel sıralamayı da yanlış tanımlamıştır. Tartışmaya açıklık getirmek ve James ve eleştirmenlerine karşı adil olmak için James’in duygu açıklamasındaki “özdeşlik savı” ve “nedensel sıralama” arasında bir ayırım yapmanın zorunlu olduğunu düşünüyorum. Özdeşlik savına göre, James herhangi bir duygu durumunda bir zihin durumu olarak ortaya çıkanın onun fiziksel durumuyla “bir ve aynı şey” olduğunu söyler. Nedensel sıralama görüşüne göre, bir duygu durumunun zihinsel ve fiziksel durumları özdeş olduklarından, onlar arasında nedensel bir sıralama veya öncelik söz konusu olamaz. Kızgınlık hissettiğimizde benim kızgınlığının zihinsel durumu bedenimde ortaya çıkan fiziksel

<sup>31</sup> A. g. e., s. 193.

<sup>32</sup> W. L. Worcester, “Observations on Some Points in James’ Psychology”, *The Monist*, 3, 1893, s. 287.

<sup>33</sup> D. Irons, “Prof. James’ Theory of Emotion”, *Mind*, 3, 1894, s. 79

duruma özdeştir. Ancak, 'Bir duygu durumunda fiziksel ve zihinsel durumlar özdeş midir?' sorusu 'Benim duyguma ne neden oldu?' sorusundan ayrı bir sorudur. Nedensellik sorunu göz önüne alındığında James tabii ki bazı tür inançların bazı duygularla nedensel olarak ilişkili olduğunu kabul edecektir. Benim yorumuma göre James bu ilişkiyi kabul etmektedir.

İkinci soruyu yanıtlamak için James'in duygu tanımına yeniden bakalım:

Uyaran olgunun ALGISİNİ doğrudan izleyen bedensel değişimler ve ortaya çıktıklarında bu aynı değişimleri duyduğumuz duyguDUR.<sup>34</sup>

James'in tanımına getirilen eleştiri inançlar veya bilişsel durumlar olmadan duygunun olamayacağı eleştirisidir. Ayı gördüğümde korkarım çünkü onun tehlikeli olduğuna inanıyorum. Böyle bir inanç olmadan ayı görmeyle ilişkili olarak hiçbir korku duygusu ortaya çıkmayacaktır. Bu eleştiri bir açıdan doğrudur, çünkü belli bir durumun algısı bazı tür inançları gerektirdiği bir gerçektir. James'in duygu tanımında bedensel değişimin nedeni uyaran olgunun algısıdır. Bu algıların çeşitli inançlar, yargılar veya düşüncelerle nedensel bir ilişkisi olmadığını söylemek imkânsızdır ve James de duygu açıklamasını verirken böyle bir iddiada bulunmaz. James'in açıklamasında bunlar sadece duyguların uzak nedeni olabilirler. Duyguların yakın nedenleri James'in duygu tanımında açıkça ortaya koyduğu gibi bedensel değişimler ve bunların öznel farkındalığıdır. Lyons'un da belirttiği gibi, James'in açıklamasında "duygular sadece içsel bedensel duyumlardır, yani, algıların neden olduğu hisler veya fizyolojik algıların neden olduğu öznel duyumsal yönleridir."<sup>35</sup> Buna göre James'in duygu açıklaması daha açık bir biçimde şu şekilde formüle edilebilir:

Uyaran olgunun algısı → Bedensel/fizyolojik değişim=DUYUŞ (Uyaran olgunun öznel algısı)

Örnekleme gerekirse:

Bir ayıyı tehlikeli bir şey olarak görme → Belli bedensel/fizyolojik değişimler (titreme, terleme vb)= KORKU

James'in duygularda inançların veya yargıların rolünü tamamen göz ardı ettiğini iddia edenler yukarıdaki formülde koşullu öncüle verilen nedensellik rolünü görmekte başarısızdırlar. Uyaran olgunun algısı zihinsel veya bilişsel bir durumdur ve korkuya nedensel olarak ilişkilidir.

James'in duygu kuramındaki sorun ne onun duygularda bilişin veya inançların rolünü göz ardı etmesi ne de duygularda bilişin veya inançların rolünü basitleştirmesidir. Sorunun onun kuramının yanıltıcı bir nedensellik açıklaması içermesinden veya duyguların bilişsel yönlerini açıklamada başarısız olmasından kaynaklandığını da sanmıyorum. James'in kuramındaki can alıcı sorun şudur: Duygular tamamen bedensel/fizyolojik duyularla özdeşleştirildiğinde tek tek duyguları birbirinden ayırt etmek güçleşir. Diğer bir değişle bu kuram duyguların ayırt edici özelliklerini belirlemede, duyguların 'bireyleşimini' açıklamada başarısızdır.

<sup>34</sup> James, 1884, ss. 189-190.

<sup>35</sup> Lyons, 1980, s.14.

Duyguların doğası üstüne son dönemde yapılan tartışmalar duyguların 'doğal bir tür' yapılandırmadığı gerçeğini açıkça ortaya koyar.<sup>36</sup> İddia şudur: Aynı türde bir bedensel değişim farklı duygu durumlarında deneyimlenebilir. Örneğin, hem kızgınken hem de utandığımda yüzümde yanma hissine sahip olabilirim. Bu noktada James'in duyguları bedensel değişimlerle değil de, bedensel değişimlerin algıları, öznel hisleri veya duyularıyla tanımladığı hatırlatılabilir: "[H]er ne olursa olsun bedensel değişimlerin her biri ortaya çıktığında şiddetli veya örtük bir şekilde *duyumsandır*."<sup>37</sup> Yukarıda belirttiğim aynı karşı çıkış tekrar ortaya konabilir çünkü aynı bedensel değişimler farklı türlerdeki duygularda (kızdığında ve utandığımda) ve aynı tür duyguda (geçen hafta hissettiğim kızgınlık ve bugün hissettiğim kızgınlık) *duyumsanabilir*. Worcester'ın da iddia ettiği gibi temel duygular çok değişik boyutta ve oranda hissedilirler. Bu anlamda James'in duygu açıklaması 'birinin cep mendilini kaybetme korkusu' ve 'birinin servetini kaybetme korkusu' arasında neyin esasen fark yarattığının yeterli bir açıklamasını veremez.<sup>38</sup> Walter Cannon'un duygular üstüne deneysel çalışmaları yukarıda belirttiğim karşı çıkışı destekler: "Aynı iç organsal değişimler oldukça farklı duygu durumlarında ve duygu durumu olmayan durumlarda ortaya çıkar."<sup>39</sup> Eğer aynı tür bedensel/fizyolojik değişimler farklı duygu durumlarında duyumsanıyorsa ve de aynı duyguda farklı derecelerde duyumsanıyorsa tek tek duyguları birbirlerinden nasıl ayırt edebiliriz?

Yapılan bazı çağdaş deneysel çalışmalar da duyguların 'bireyleşimi' fikrini desteklerler. Stanley Schachter ve Jerome Singer duyguların doğası üstüne yaptıkları deneysel çalışmada bir duygunun farkındalığının fiziksel bir durumun farkındalığından daha fazla bir şey olduğunu göstermişlerdir. Bu iki araştırmacı duyguların bedensel duyuları veya fiziksel uyarımları içerdiği konusunda James'le aynı fikirde olsalar da duyguların bilişsel bir "etiketleme" eylemi olduğu görüşünde ısrar ederler. Yani, bir duygu sadece nedensellik aşamasında değil, aynı zamanda onun içeriğinde de "uygun bir biliş ve bir fiziksel uyarım durumunun birleşik işlevi"dir.<sup>40</sup> Tam da bu "bileşik işlevlilik" durumu her bir duygunun 'bireyleşimiyle' neyin ifade edildiğini açıklar. Her bir duygu farklı durum, zaman ve mekânda, bilişsel, duyuşsal, fiziksel ve niyetsel olarak farklı bileşik işlevler sonucu ortaya çıkması nedeniyle kendi ayırıcı özelliğine sahiptir. Bu ayırıcı özelliğe sahip olma duygunun 'bireyleşimini' ortaya koyar.

James, bir duyguyu "duyuşsuz bilişle" açıklayamayacağımızı iddia ederken haklıdır.<sup>41</sup> Duygular "tüm bedensel duyuşlardan ayrılmış" olarak düşünülemez.<sup>42</sup> Onun vardığı sonuç, yani, bedensel veya fizyolojik deneyimler olmadan her duygu

<sup>36</sup> A. O. Rorty, "Explaining Emotions", *Philosophy*, 75, 1978, s. 141.

<sup>37</sup> James, 1884, s. 192.

<sup>38</sup> Worcester, 1893, s. 288.

<sup>39</sup> Walter B. Cannon, *Bodily Changes In Pain, Hunger, Fear and Rage: An Account of Recent Researches Into The Function of Emotional Excitement*, Maryland: McGrath Publishing Company, 1970, s. 351.

<sup>40</sup> Stanley Schachter and Jerome E. Singer, "Cognition, Social, and Physiological Determinants of Emotional State", *Psychological Review*, 69, no. 5, 1962, s. 382.

<sup>41</sup> James, 1884, s. 194.

<sup>42</sup> A.g. e., s. 194.

“dönüp aynı hikâyeyi anlatır” sonucu da doğrudur.<sup>43</sup> Ancak bunun karşıt iddiası da doğrudur. Yani, inanç ve bilişsellik olmadan her bir duygu aynı hikâyeyi anlatır. Duyguların ayırıcı özellikleri ve bireyleşimleri sadece bedensel ve fizyolojik değişimlere bakılarak açıklanamaz. Bilişler (inançlar, yargılar, düşünceler vb.) tek tek duyguları birbirinden ayırt etmede ve onları bireyleştirmede başrolü oynarlar.

Gerçekten de James’in duyguları bedensel/fizyolojik değişimlerin duyularıyla özdeşleştirerek duyguların niyetselliğini göz ardı ettiği ve duyguların doğasını yanlış tanıttığı görüşü birçok eleştirmenin dile getirdiği bir görüştür. Örneğin, Irons’a göre, James duyguları açıklarken ruhsal elementi (psyche) bir kenara bırakır ve böylece hissin öznel elementini içermeyen ancak sadece ‘saf fiziksel’ bir ‘duyuşsal duygu kuramı’ verir. Ona göre James’in kuramı yaşamın bütünlüğü yanı sıra, bilinçli öznenin bütünlüğünün reddini içeren fizyolojik nedensellik veya “beyin nedenselliği kuramıdır” (a theory of brain causation).<sup>44</sup> Irons, James’e yönelttiği temel eleştirisini şu şekilde özetler:

Terörün bir nesnesini gördüğümde kaçınılmaz bir şekilde irkilir, titrer veya kaçarım. Ancak korkmadıysam nesne bir terör nesnesi olmaz. Diğer bir değişle, fiziksel etkileri belirleyen sadece nesne değildir, nesneye karşı hissedilen öznel duyustur. Nesneyi bir terör nesnesi kılan budur, bizi irkiltten veya titreten ruhsal elementtir. ...Bir duygu sınıflaması nesnel olan bir şey değildir, büyük oranda her bir özne bu açıdan kendi için sınıflandırır ve burada bile zaman ve durum değişiklik yaratır ve sürekliliği imkânsız kılar.<sup>45</sup>

Irons, James’in bedensel değişimler olmadan duygusal sıcaklığın olamayacağı ve nesnenin algısının tamamen bilişsel olacağı iddiasına katılır. Ancak, Irons’ın açıkça belirttiği gibi sadece bedensel değişimlerle duygusal sıcaklık hiçbir şekilde açıklanamaz. Irons bir duygunun bir bedensel duyum değil, ancak “nesneye karşı duyulan duyuş” olduğunu söyler.

Niyetsellik sorunu açısından ele alındığında James’in kuramının sadece duyguların doğasını açıklamada değil, aynı zamanda çağdaş duygu kuramları için oldukça önemli olan bir ayrımı, anlık (episodik), eğilimsel (dispositional) ve art alan (background) duygular arasındaki ayrımı göz ardı eder. Çünkü bu duyguların ayrımı onların nesnelere bakılarak yapılır. Örneğin, bir duygunun anlık kullanımını gerçek bir duygu durumunu ifade ederken, eğilimsel kullanımını gerçek bir duygu durumuna girme eğilimine veya yatkınlığı ifade eder. Öfke hem anlık hem de eğilimsel duyguyu ifade edebilir. “Babam onun arabasını aldığı için bana öfkeleni” dediğimde, bu babamın onun ses tonundan, yüzünün kızarıklığından ve diğer bedensel ifadelerinden açıkça belli olan gerçek bir öfke durumunda olduğu anlamına gelir. Burada öfkenin anlık durumu söz konusudur. Ancak “Babam öfkeli bir adamdır” dediğimde, bu kullanım eğilimsel kullanımdır. Bebeğini uzun zaman önce kaybetmiş bir annenin ‘keder’ duygusu art alan duygudur. Bu duygu, annenin yaşamında zaman zaman hatırlanıp

<sup>43</sup> A. g. e., s. 194.

<sup>44</sup> Irons, 1894, s. 92.

<sup>45</sup> A. g. e., s. 84.

hissedilen, zaman zaman da unutulmuş bir duygu olarak her zaman var olan bir duygudur. James'in duygu kuramı sadece anlık duyguların açıklamasını kapsar, eğilimsel ve art alan duyguların açıklamasını veremez. Bu yüzüyle de sınırlı bir duygu açıklamasıdır.

#### 4. Sonuç

Birçok çağdaş duygu kuramcısı duyguyu fiziksel duyumsamalar yoluyla tanımladığı için James'in kuramını Kartezyen duygu kuramı geleneği içinde değerlendirir.<sup>46</sup> Solomon ve Calhoun'nun yaptıkları gibi Descartes'in ve James'in kuramlarını aynı kategoride değerlendirmek bir bakıma doğru bir yaklaşımdır. Çünkü duygu açıklamalarını verirken her iki felsefeci de temelde benzer yaklaşımlar sergilemişlerdir. Şimdiye kadar bu yaklaşımları ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalıştım. Yine de bu yaklaşımların bazılarını kısaca yeniden sıralamak bu iki kuramın neden aynı kategoride değerlendirildiğini daha iyi görmemizi sağlar. Her iki açıklamada da duygu, duyusun öznel farkındalığıdır. Bir duygu salt zihinsel bir durum değildir. Fizyolojik/bedensel değişim ve rahatsızlıklar duygunun varlığı için zorunludur. Her iki açıklamada duyguların beyindeki yeri tanımlanmıştır. James için beyinin motor ve duyum merkezi, Descartes için epifiz bezi. Dahası, sadece anlık duyguları içerdiklerinden her iki açıklama kapsamlı bir duygu açıklaması değil, ancak sınırlı bir açıklamadır.

Ancak her iki açıklamayı da aynı kategoride değerlendirenler iki kuram arasındaki temel ayrımı göz ardı ederler. Bu makalede bu temel ayrımı öncelikle iki felsefecinin de duygu anlayışlarını formüle ederek göstermeye çalıştım. Bu formüllere tekrar dönecek olursak:

Descartes'in duygu formülü:

Dışsal bir nesnenin eylemi → nesnenin imgesi → bedensel/fizyolojik değişim → DUYGU

James'in duygu formülü:

Uyaran olgunun algısı → Bedensel/fizyolojik değişim = DUYUŞ (Uyaran olgunun öznel algısı)

Descartes'in duygu kuramı tamamen onun ikici görüşüne dayanır. Bu kuramda duygunun fiziksel ve zihinsel durumları ontolojik olarak birbirlerinden ayrı olmalarına karşın duygu zihinsel durum ve fiziksel durum arasındaki nedensel etkileşimin sonucu ortaya çıkar. Bu etkileşimde nedensel sıralama önemlidir. Duygular bir taraftan hayvansal ruhların hareketleridir (yani fizikseldirler), diğer taraftan algılardır (yani zihinseldirler) ve hayvansal ruhların hareketleri (fiziksel olan) algıya (zihinsel olana) neden olur. Descartes'in duygu açıklamasındaki bu nedensellik sorunu aslında onun zihin felsefesinin genel sorunundan yani zihin-beden sorunundan başka bir sorun değildir. Ancak James'in duygu kuramı zihin-beden sorununun getirdiği nedensel öncelik sorununa maruz değildir. Çünkü James'e göre bir duygu durumunun zihinsel ve fiziksel durumları özdeş olduğundan onlar arasında nedensel bir sıralama ve öncelik

<sup>46</sup> Solomon ve Calhoun, 1984, s. 126.



söz konusu değildir. James, özdeşlik ilkesiyle Descartes'in kuramındaki sorunu düzeltmeye çalışır. Descartes ve James'in açıklamalarındaki bu ayrımı görmeden Solomon ve Calhoun'un yaptıkları gibi onların açıklamalarını 'fizyolojik duygu kuramı' başlığı altında değerlendirip her ikisinin de aynı türden nedensel bir çözümlemeyi zorunlu kıldığını iddia etmek James'in Descartes'in duygu kuramına yaptığı temel eleştiriyi göz ardı etmektir.

#### ABSTRACT

This paper examines similarities and differences between 'feeling theory of emotion' presented by William James in his work "What is an Emotion?" and 'physiological theory of emotion' developed by Descartes in the *Passions of The Soul*. Since James' theory identifies an emotion in terms of physical sensations, many contemporary interpreters take it as a Cartesian feeling theory. Descartes' theory of emotion depends exclusively on his dualist view. However, James' theory is not subject to the causal priority problem because James holds that the mental and physical states of an emotion are identical and thus there is no problem of causal sequence and priority among them.

**Key Words:** Descartes, William James, emotion, physiological theory of emotion, feeling theory of emotion.

## NEGATİF HAKLAR, POZİTİF HAKLAR ve MÜLKİYET HAKKI ÜZERİNE

Barış Parkan\*

Son zamanlarda akademik dünyada ele alınan politik konuların içeriğini büyük ölçüde geçtiğimiz seneler kaybettiğimiz iki önemli düşünür John Rawls ve Robert Nozick arasındaki tartışma belirledi. Rawls ve Nozick arasındaki tartışmanın odak noktasını, toplumun, sosyal dayanışmadan faydalandığı için bireyi bazı haklarından vazgeçmeye zorlayabilip zorlayamayacağı oluşturmaktadır. Bu noktada tartışma, haklar arasında *pozitif haklar* ve *negatif haklar* olarak bir ayrıştırma yapılabilip yapılamayacağı ve eğer yapılabilirse, pozitif hakların negatif haklarla aynı statüye sahip olacak şekilde temellendirilebilip temellendirilemeyeceği gibi önemli konulara işaret etse de, sorunun asıl can alıcı noktalarını ele almaktan uzak kalıyor. Mülkiyet hakkı, sanki konunun en önemli boyutu ödediğiniz vergiden kaç kuruşun sosyal hizmetlere harcanabileceği sorusuymuş gibi tartışılıyor. Bunlardan öte ve öncelikle, mülkiyet hakkının *emek* ve *doğal kaynaklar* ile ilişkileri üzerinden incelenmesi gerektiği gerçeğine nadiren değiniliyor.

Akademik dünyanın politik felsefe alanındaki cılızlığına karşı, sokaktaki düşünür politik görüşlerini temellendirmeye çalıştığına, aradığı kavramsal kaynakları Ayn Rand'in ve (hala) Marks'ın felsefesinde buluyor. Marksizm, ekonomik alternatif önerme konusunda başarısızlığı tescil edilmiş olduğu için çekici gücünü büyük ölçüde yitirmiş olsa bile, politik değerlendirmelerini üretim ve emeğe bağlı kavramlar üzerinden temellendirdiği için politikayla, akademik bir kendini oyalamadan değil, gerçek sorunlarına çözüm arayışından dolayı ilgilenen kişilere çok daha aydınlatıcı geliyor. Akademik çevrelerde küçümsenerek geçiştirilen yazar ve düşünür Ayn Rand de, felsefesinin temelini, ayaklarının üzerinde durabilmesi için düşünmesi ve üretmesi gerektiğinin bilincinde olan bireyin önemini koyduğu için, ciddi bir taraftar kitlesine sahip. Ayn Rand akademisyenler tarafından filozof bile sayılmazken, Ayn Rand'in düşüncelerini, hiçbir alımda bildirim yapmadan ve bu düşüncelerin can damarı olan üretim ve emekle olan bağlantılarını koparmak suretiyle aynen kopyalayıp sunan "liberteryen" düşünürler kabul ve saygı görüyor. Böylelikle emek kavramı akademik çevrelerde dönen tartışmalarda devre dışı bırakılıyor.

Ayn Rand'in Marksizm'e yönelttiği şiddetli eleştirilerden dolayı Ayn Rand objektivizmi ve Marksizm politik spektrumun iki ayrı uç noktasında duruyor gibi görünse de, aslında bu iki felsefe, emek ve üretime verdikleri değer nedeniyle, önemli noktalarda kesişmektedir. Birbirine çok uzak görünen bu iki dünya görüşünün yakınlıkları, günümüzde, sokaktaki düşünürün, Marksizm'e ya da Ayn Rand objektivizmine de yakınlık duyan kişilerin ve özellikle Amerika ve Avrupa'daki genç politik eylemcilerin ilgisini yeniden çekmeye başlamış olan anarşist teorilerde daha

\* Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

belirgin olarak görülebilir. Çünkü anarşizm devlet ve otorite gücünün tehlikelerine vurgu yapar; bu, objektivistlerin “yasal zor kullanımı üzerinde tekel,” Marksistlerinse “egemen sınıfın elinde bir araç” olarak niteledikleri güçtür. Dolayısıyla, A.B.D.’nin 11 Eylül sonrasında güvenlik amacıyla aldığı iddia ettiği “önlem”lere duyulan tepki, devletin kişisel yaşamımız üzerindeki kontrolünün bu şekilde artırılmasına karşı gelen bu üç grubu aynı safta toplamıştır.

Ben bu makalede, liberteryanlar ile “yoksullara yardım” (*welfare*)<sup>1</sup> taraftarları arasında süregelen tartışmayı, sorunun temelini en çok yaklaşıldığı noktadan, yani pozitif ve negatif haklar ayırımı üzerinden ele almayı ve bu bağlamda mülkiyet hakkını emeğe dayalı temellerine geri döndürerek irdelemeyi amaçlıyorum. Konuya Marksizm ve objektivizme değinerek girmemin nedeni, liberteryan görüşlerin ve “yoksullara yardım” hakkı taraftarlarının görüşlerinin aslında objektivizm ve Marksizm’in içişi edilmiş uyarlamaları olmasıdır. Dolayısıyla ancak bu görüşler ayağı yere basan kaynakları objektivizm ve Marksizm akılda bulundurulurak değerlendirilirse, tartışma anlam kazanacaktır. Bu noktada, objektivistler ve Marksistlerin görüşlerinin, emeğe verdikleri değerin yanı sıra, devletin ve otoritelerin gücüne duyulan çekinceye birleşmelerine dikkat çekmem de konu ile ilgisiz değildir. Çünkü negatif haklar ile pozitif haklar arasındaki ayırımı korumanın önemi, hakların ancak toplumsal yaşamın ve devletin sağlayabileceği bir temele dayanıp dayanmadığı sorusundan kaynaklanır.

### Negatif haklar ve pozitif haklar

Güncel literatürde “negatif hak”/“pozitif hak” ayırımı, bu haklara tekabül eden görevlerin niteliği üzerinden yapılmaktadır. Eğer  $x$  negatif bir haksızlık, “A’nın  $x$  hakkı” karşısında B’nin görevi, A’nın  $x$  hakkını kullanmasına müdahale etmemektir. Bu tür görevlere *duties of omission* (bir şeyi yapmama görevi) denir. Negatif hakların tanınması için, karşı tarafa, hak sahibi olan kişiye müdahale etmemek dışında bir görev düşmez. Örneğin, eğer yaşama hakkı negatif bir hak olarak algılanırsa, B A’ya öldürmediği sürece A’nın hakkına saygı göstermiş demektir. Öte yandan pozitif haklar karşı tarafa daha aktif bir sorumluluk yükler. Eğer  $x$  pozitif bir haksızlık, “A’nın  $x$  hakkı” karşısında B’nin görevi, B’nin, A’nın  $x$  hakkını kullanabilmesi için bir şeyler yapmasını gerektirir. Bu tür görevlere *duties of commission* (bir şeyi yapma görevi) denir. Örneğin, eğitim hakkı, sağlık hizmeti görme hakkı gibi haklar pozitif haklardır. A’nın eğitim hakkı varsa, bu hak A’ya müdahale etmeyerek tanınmaz. A’nın hakkının tanınması için, birilerinin A için aktif olarak bir şeyler yapması gerekir. Aynı şekilde, eğer yaşama hakkı pozitif bir hak olarak algılanırsa, A’nın yaşama hakkı, yaşamak için gerekli yiyecek, barınak, sağlık hizmeti gibi olanakların A’ya sağlanmasını gerektirir. “Bir ülkede insanlar açlıktan ölüyorsa o ülkede insan hakları olduğundan söz edilemez” şeklinde önermeler böyle bir pozitif hak anlayışından kaynaklanır. Bu görüşe göre, yaşama hakkı gerçekten tanınıyorsa, yoksulların yardım görme hakkının olması gerekir.

<sup>1</sup> Welfare taraftarları devletin vatandaşlarının bütün bireysel ve toplumsal gereksinimlerini karşılamakla yükümlü olması gerektiğini ve dolayısıyla yoksulların yardım hakkına sahip olduğunu savunur.

Aç olan ya da hastane kapısında sürünen A'nın yemek ya da sağlık hizmeti talebi bir iyilik için yalvarma değil, bir hak talebidir.

Negatif haklar, geleneksel liberaller (günümüzde liberteryanlar) tarafından temel alınır. Günümüz liberalleri (Rawlsian, "yoksulların yardım hakkı" taraftarları) ise prensipte negatif haklar ile pozitif haklar arasında net bir ayırım yapılabileceğini inkâr ederler. Liberteryanlar temel hakların John Locke'un tanımladığı yaşama, özgürlük ve mülkiyet haklarıyla kısıtlı olduğuna inanır; bu haklar negatiftir. Liberteryanlar pozitif hakların tanınmasının diğer negatif haklara bir müdahale teşkil ettiğini öne sürer. Çünkü A'nın pozitif bir hakkı varsa, bu, A için kendi zamanından, enerjisinden ve emeğinden feragat edecek bir B'nin varlığını gerektirir. Örneğin yoksul birinin devletten maddi yardım alma hakkı varsa, diğerlerinin kendi emekleriyle kazandıkları paranın bir kısmı devlet tarafından başkalarına aktarılabilir. Liberteryanlar bunu özgürlük ve mülkiyet haklarının ihlali olarak görürler.

Böyle bir yaklaşıma gösterilecek ilk tepki, haklı olarak, açların doyurulması, hastaların tedavi edilmesi, yoksul çocukların eğitim görmesi için daha fazla vergi ödemeye itiraz edenlerin basitliğini ve bencilliğini kınamak olabilir. Ama liberteryanların isteklendirmeleri her ne olursa olsun, sorunu formüle edişleri pozitif haklara ilişkin ciddi bir sorunu açığa çıkarmaktadır: pozitif hakların tanınması, hakların tamamını genel olarak daha anlamsız ve değersiz kılmaktadır. Pozitif haklar, bir şeyi yapma görevi ile beraber, birilerini bir şey yapmak için zorlama hakkını da beraberinde getirdikleri için, hakların birbirleriyle çatışmasına neden olurlar; bu durumda bir nevi "hak enflasyonu" söz konusu olur. Hakların birbiriyle çatışması hak kavramının altının boşalmasına neden olur.

### Hakların Kaynağı

Burada pratik sorun, haklar birbiriyle çatıştığında hangi hakkın hangisi için feda edileceğine karar verme yetkisinin kime ait olduğu, bu kararın hangi mekanizmayla, hangi prensipler nedeniyle alınacağı sorularıdır. Bu soruların cevabı da, hakların kaynağının ne olduğunun düşünüldüğüne bağlıdır.

Hakları negatif haklarla kısıtlamak isteyenler, genel olarak hakların temelini insan doğasında, doğal yasalarda ya da Tanrı'da bulunduğunu iddia eder; bu nedenle bu haklardan "doğal haklar" olarak bahsederler. Bu temellendirmelerin hiçbiri sorunsuz değildir; ancak bu temellendirme girişimlerinin tek tek incelenmesi ve değerlendirilmesi bu makalenin sınırlarında gerçekleştirilemez. Ama ben burada iki noktaya dikkat çekmekle yetinmek istiyorum. Birincisi, bu temellendirmelerin bazıları sanıldığından daha karmaşık ve gelişmiştir. Örneğin, John Locke'un doğal hakların temelini basit ve içeriksiz bir önerme ile Tanrı'ya dayandırmakla yetindiğine dair genel bir kanı vardır. Oysa Locke'un tartışması, bütün insanların boş bir tahta (*tabula rasa*) olarak doğduğunu iddia ettiği epistemolojik görüşlerine kadar sürdürülebilir.<sup>2</sup> Dikkat çekmek istediğim ikinci nokta, haklardan "doğal haklar" olarak bahsetmekten vazgeçmekte acele etmemenin pratik sonuçları nedeniyle önemli olduğu. Negatif

<sup>2</sup> Tibor R. Machan, *The Virtue of Liberty*, NY, 1994.

hakları doğal haklar olarak görenlere göre hak bir kozdur; çığnenemez. Sahip olduğumuz hakları pozitif hakları da içerecek şekilde genişletmek isteyenler ise, hakların mutlak olduğu görüşünden vazgeçmek durumundadır.

Pozitif haklar beraberinde bir şeyi yapma görevini getirdikleri için, bu haklar ancak bir toplumsal anlaşma ile temellendirilebilir. Çünkü doğaya karşı böyle bir hak iddia edilemez. Pozitif hakların zaman zaman birbiriyle çatışmasının kaçınılmaz olduğu da göz önünde bulundurulursa, sonuç, hakları veren toplumun ya da devletin aynı şekilde o hakları geri çekme yetkisinin de olacağı ve hangi koşullarda hangi hakların geri çekilebileceği konusunda son söz sahibinin toplum ya da devlet olacaktır. Bu noktada, günümüz liberallerinin hak konusuna yaklaşımının faydacılıktan bir farkı kalmıyor gibi görünmektedir.

### Modern Liberalizm: İki Örnek

Elbette birçok çağdaş liberal, hak kavramının temeline faydacılığı değil, Kant'ın "insan değeri" (*dignity*) kavramını koymaktadır. Fakat pratik sorunlarla yüzleşince, "hakları önemseme" sloganıyla ünlenen liberal Ronald Dworkin bile *Hakları Önemsemek (Taking Rights Seriously)* başlıklı kitabında haklardan nasıl vazgeçilebileceğine de değinebilmektedir.

*Hakları Önemsemek* başlıklı kitabında Dworkin ilke (*principle*) ve siyaset (*policy*) arasında bir ayırım yapar. *Siyaseti* "ulaşılacak bir hedef koyan ölçüt" olarak tanımlar (ve bu hedef "genelde, toplumun ekonomik, politik ya da sosyal bir özelliğini geliştirmekdir"). *İlke* ise "arzu edilen ekonomik, politik ya da sosyal bir durumu koruyacağı ya da geliştireceği için değil, adaletin, doğruluğun veya ahlakın başka bir boyutunun koşulu olduğu için izlenmesi gereken ölçüt"dür.<sup>3</sup> Bir başka deyişle, ilkeler deontolojik olarak temellendirilirken, siyaset, toplumun refahına hitap eden sonuca dayalı tartışmalarla temellendirilir. Örneğin, güvenlik için artırılan önlemler siyaset ile ilgili iken, mahremiyet hakkı bir ilke meselesidir.

Görüleceği gibi, Dworkin'in siyaset ve ilke arasında yaptığı ayırım, aslında bireysel haklar ile toplumsal hedefler arasındaki ayırımdır. Bu durumda, hakları önemsediyini öne süren bir düşünürden ilkelerin her zaman siyasetten önce gelmesi gerektiğini söylemesi beklenebilir. Ama Dworkin, kriz zamanlarında acil bir hedefin bireysel bir hakkın önüne geçebileceğini kabul eder. Gözden kaçırılmaması gerekir ki, siyasetin bireysel hakların önüne geçmesini haklı çıkarmak, deontolojik modelden vazgeçip faydacılığa kaymaktır. Ama haklar faydacı model üzerinden savunulur ve değerlendirilirse, onlardan vazgeçilebilir de.

Burada asıl soru ilke ve siyasetin birbiriyle karşılaştırılabilecek ve birbiriyle yer değiştirebilecek ölçünler olup olmadığıdır. Çünkü ilke ve siyaset aynı kefeye konursa, her zaman ilkelerin önüne geçebilecek siyasi kaygılar icat edilebilir; ilkeyle ilgili sorunlar siyasi sorunlarmış, siyasi sorunlar ilkeyle ilgili sorunlarmış gibi sunulabilir. Ve eğer haklar *tutarlı bir şekilde sınırlı tutulmazsa*, siyasi bir amaçla bir hakkın ihlali, bir haktan başka bir hak uğruna vazgeçmek gibi gösterilebilir. Örneğin, A.B.D.

<sup>3</sup> Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Massachusetts 1997, s.22

hükümetinin yaptığı gibi, terörist bir tehdit olduğunda devlet, milli güvenliğin siyasi bir kaygı değil, vatandaşların yaşama hakkını korumak olduğunu savunabilir ve bu uğurda mahremiyet hakkını ya da keyfi olarak tutuklanmama hakkını ihlal edebilir. Ya da A HIV virüsü taşıyorsa, B'nin yaşama hakkını korumak adına A'nın mahremiyet hakkı ihlal edilebilir.

Sorunun temelinde devletin hakların sadece *koruyucusu* değil, aynı zamanda *sağlayıcısı* olarak görülmesi yatmaktadır. Bu yaklaşıma meydan veren de pozitif hak söylemi ve bu söylemin yol açtığı hak enflasyonudur. Pozitif hakların tanınması, vatandaşlarının hayatını daha yakından takip edip yönlendirebilen daha aktif bir devleti gerektirirken, hak enflasyonu hakların mutlak olmadığı, birbirlerine karşı tartılmaları gerektiği çıkarımına yol açar. Dworkin bu çıkarımı şu dikkatli ve tedirgin sözlerle yapmaktadır: "Haklar mutlak olmayabilir; bir ilke bir başka ilkeye ve hatta acil bir siyasete teslim olmak zorunda kalabilir."<sup>4</sup> Oysa hakların birbirine karşı tartılarak dağıtılması meşru kılınmasa ve bu yetki devlete verilmeseyse, siyaset uğruna ilkelerden vazgeçilebileceği savına giden yolun önü kesilir.

Ne var ki, entelektüel dürüstlük ve tutarlılık tanınan hakların negatif haklarla sınırlı tutulması gerektiğini gösterse de, sağduyu ve pratik kaygılar bu çıkarımın aksini gösteriyor. Nasıl A'nın mutlak mülkiyet hakkını aç birisinin yemek gereksiniminden daha önemli görebiliriz? Bu soru karşısında Amartya Sen deontolojik argümanlarla sonuca dayalı çıkarımlar arasındaki ayırımı korumaya özen gösterir ve negatif hakların deontolojik temellere dayandığını, oysa yoksulların yardım görme "hakkının" sonuca dayalı bir çıkarım olduğunu vurgular. Buna rağmen, mülkiyet hakkı yüzünden insanların öldüğü gerçeği karşısında, sonuca dayalı çıkarımların hakların önüne geçebileceğini savunmaktan kendini alıkoyamaz. Yine de ilke ve siyaseti, deontoloji ve faydacılığı birbirine karıştırmaması Sen'in argümanının önemli bir meziyetidir.

Çözüme çok yaklaşan bir başka liberal düşünür Jeremy Waldron, "Liberal Haklar: Aynı Paranın İki Yüzü" (*Liberal Rights: Two Sides of The Same Coin*) adlı makalesinde negatif haklarla pozitif hakların aynı temele –insanın değeri (*dignity*)— dayandığını iddia eder. Bu nedenle negatif hakların pozitif haklardan daha köklü olmadığını, iki tür hakkın da aynı paranın farklı iki yüzü olduğunu savunur. Ben yukarıda açıkladığım sebeplerle bu ana savı itiraz edilir görüyorum. Negatif hakları temel almak, yalnızca daha "ekonomik" olduğu için değil, negatif hakların gerekçelenmesi soysal bir uzlaşmaya ya da devlete bağlı olmadığı için daha sağlam bir yoldur. Fakat bu makalede Waldron, liberteryanlar ile yoksullara yardım taraftarları arasındaki tartışmayı yönlendiren anahtar bir yanlış kavramsallaşmayı saptayarak, karşısında bulunduğumuz ikileme daha iyi bir çözümün yolunu açar. Waldron maddi ve ekonomik güvenlik hakkını "yardım" hakkı olarak görmememiz gerektiğini söyler:

"Bu hakları mevcut mülk sahiplerinin üzerine düşen bir görevin temeli değil, mülkiyet düzenlemelerini baştan sorgulamanın temeli saymalıyız; böylelikle maddi bir ihtiyacın karşılanamıyor olması, sadece mülkiyet hakkının kullanılış şekline (*bencilce, düşüncesizce, v.b.*) değil, mülk edinme yetkisinin yapısına ve dağılımına bir itiraz

<sup>4</sup> Dworkin, a.g.e., s.92.

oluşturur. Yoksulların yardım hakkını beyan ederken, mülk sahiplerine biraz daha cömert olmaları için yalvarmıyoruz. Daha derin bir soruyu soruyoruz: hangi hakla başkalarının sefaleti karşısında bir şeyi paylaşmadan kendi ellerinde tutabilirler?<sup>5</sup>

Waldron bu soruyu şu şekilde açıklar: talep "lütfen bahçenizde uyumama izin verin" değil, "ne hakla başkalarının uyuyabileceği bir yerin etrafına çit çekersiniz?"dir.

### Yardım Hakkının Liberteryan Temellere Taşınması

Waldron'dan bir sene sonra James Sterba "Özgürlükten Yardım Hakkına" (*From Liberty to Welfare*) adlı makalesinde Waldron'un ki ne benzer bir çizgi izleyerek, yoksulların "yardım" hakkının liberteryan temellere dayandırılabilirliğini savunmuştur. Sterba, liberteryanların elde ettikleri artı zenginliği paylaşmalarının etik olarak takdire değer olacağını ama hukuksal bir zorunluluk olamayacağını savunduklarına dikkat çekerek şöyle der: "liberteryanlara göre, yoksullara yardım zorunlu tutulamaz çünkü böyle çatışma durumlarında yoksulların özgürlüğünün söz konusu olduğu düşünülmez."<sup>6</sup> Oysa Sterba'ya göre yardım hakkı ile mülkiyet hakkı çatıştığında yoksulun özgürlük hakkı söz konusudur. "Söz konusu olan, yoksulun temel gereksinimlerini karşılamak için zenginlerin sahip olduğu fazlalıklardan alma özgürlüğüne müdahale edilmemesi hakkıdır."<sup>7</sup>

Tartışmanın bu noktada vardığı gülünç durumun sebebi, her iki tarafın da ısrarla mülkiyet hakkının emekle bağlantısını görmezden gelmesidir.

### Mülkiyet Hakkı ve Emek

Liberal düşüncenin ve mülkiyet hakkının fikir babası olan John Locke'a dönelim ve onun mülkiyet hakkını nasıl temellendirdiğine bakalım. John Locke, temel haklar olarak, yaşama, özgürlük ve mülkiyet hakkını saymıştır. Sterba'nın da belirttiği gibi, John Locke'un yazılarında özgürlük hakkı yaşama ve mülkiyet hakkına göre ikincil bir yer tutar; özgürlük hakkı öbür iki hak üzerinden, kişiye yaşama ve mülk edinme hakkını kullanırken müdahale edilmemesi olarak temellendirilir.

Burada haklı olarak, neden mülkiyet hakkının hemen yaşama hakkının yanında yer alacak kadar önemli görülmesi sorulabilir. Ve bu sorunun haklı bir cevabı vardır: biz tamamıyla bağımsız soyut varlıklar değiliz. Yaşayabilmek için dışarıdaki maddi dünyaya bağımlıyız. Kişi, yaşamını sürdürebilmek için çalışmak ve üretmek zorundadır. Ama bu bağımlılık bedenimizle dış dünya arasında sınırlar yokmuş gibi düşünülemez. Yaşama hakkı, kişinin kendi bedeninin sahibi olma hakkını tanımayı gerektirir. Bu iki dayanak noktasını göz önünde bulundurarak Locke'un çıkarımını şöyle takip edebiliriz: bir yandan kendi bedeninde mülkiyet hakkına sahip olan, bir yandan yaşamını sürdürmek için kendi bedeninin emeğini dış dünya ile birleştirmek

<sup>5</sup> Jeremy Waldron, "Liberal Rights: Two Sides of the Same Coin", *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*, Editör: Douglas MacLean, Cambridge 1993, ss.19-20.

<sup>6</sup> James P. Sterba, "From Liberty to Welfare", *Ethics*, Vol. 105, No.1., Chicago, 1994, s. 70.

<sup>7</sup> A.g.e., s.70.

zorunda olan kişi, her neye kendi emeğinden bir şey katmışsa onu mülk edinme hakkına sahiptir.

Bilindiği gibi, Locke mülkiyet hakkını ilk tanımladığında bazı önkoşullar koyar: kişi *ancak kendi emeğiyle birleştirdiği şeyi* ve ancak başkaları için de aynı kalitede ve yeterli kaynak bıraktığı koşulda mülk edinme hakkına sahiptir. Ne var ki, az sonra, para kavramının takdimiyle bu koşulların nasıl birer birer kaldırılabileceğini anlatır. Para biriktirirken “başkalarına da yeterli para kalıyor mu?” gibi bir kaygı söz konusu değildir. Peki, kişi bu parayla çeşitli doğal kaynakları mülk edinirken, başkalarına da yeterli kaynak bırakıp bırakmadığını sorgulamamalı mıdır? Daha önemlisi, Locke, mülkiyetin temeli olan, bir *şeyi kendi bedeninin emeğiyle birleştirme* önkoşulunu nasıl boşlayabilir? Locke’a göre, aracı olarak para ortaya çıktıktan sonra, kendi bedenine sahip olan kişi, kendini kendi bedeninden ve emeğinden yabancılaştırarak, emeğini para ve üretim araçlarına giriş sağlamak amacıyla satabilir.

Şimdi Waldron’un yukarıda alıntılarımız sorusunu, Locke’un mülkiyet hakkı üzerine başlangıçta koyduğu sınırları kaldırmasına yönelik bir sorgulama olarak tekrar ele alabiliriz. Locke’un mantığına göre, temel bir mülkiyet hakkı varsa, ondan önce daha temel bir “ortak mirasımız olan dünyadan geçimini sağlama” hakkının olması gerekir.<sup>8</sup> O zaman, —“maddi gereksinimlerinin karşılanmasını” değil— “maddi gereksinimlerini karşılamak” isteyenler başkalarının negatif haklarına müdahale ediyor sayılamaz. Aksine, kendi sınırsız mülk edinme hakkında ısrar edenler başkalarının negatif bir hak olan “dünyadan geçimini sağlama/ekmeğini çıkarma” hakkını ihlal etmektedirler.

Locke’un, kişinin kendini kendi bedeninden ve emeğinden yabancılaştırarak, emeğini para ve üretim araçlarına giriş sağlamak amacıyla satabileceği görüşü ikna edici değildir. Neden kişi kendini bu şekilde sakatlasın ve dezavantajlı bir konumda bırakmayı kabul etsin? Böyle yaparak kişi kendini sadece doğaya değil, başka insanlara da bağımlı hale getirir. Bazı kişiler üretim araçlarına ve doğal kaynaklara sahip olduğunda, diğerleri ekmeğini kazanabilmek için, bu kaynakları kullanabilmek için mülk sahiplerinin, işverenlerin onayına bağımlı hale gelmektedir. Ama emekçinin bu koşulu kabul etme zorunluluğu yoktur. Hiç kimsenin kendi emeğiyle birleştirebileceğinden daha fazla kaynağa ya da üretim aracına sahip olma hakkı yoktur. Dolayısıyla aslında hiç kimsenin hiç kimseyi işe alma, kendisi için çalıştırma hakkı da yoktur. Waldron’un dediği gibi, dünyada uyuyacak yer bulamayan insanlar varken bahçesinin etrafına çit çeken kişiye “lütfen bahçenizde uyuyabilir miyim?” demek gerekmediği gibi, kimseye “lütfen sizin için, sizin toprağınızda, sizin fabrikanızda çalışmama izin verin” dememiz de gerekmemelidir.

### Sonuç

Locke’un belirlediği temel üç hakkın “yaşama, özgürlük ve mülkiyet” değil, “yaşama, özgürlük ve dünyadan geçimini sağlama” hakları olması gerekiyordu. Nasıl özgürlük hakkı negatif bir hak olarak algılsa bile, sınırsız bir hak değildir ve

<sup>8</sup> Waldron, 1993, s.21.



başkalarının özgürlük hakkına müdahale etmeye başladığı yerde biterse, aynı şekilde, mülkiyet hakkı da negatif ve hatta temel bir hak olabilir, ama sınırsız değildir ve başkalarının “dünyadan geçimini sağlama hakkı”nın başladığı yerde biter. Ayrıca mevcut mülkiyet hakkı her zaman emek üzerinden temellendirilmelidir; bu nedenle başkalarını çalıştırarak elde edilen mülkiyetin meşruiyeti şaibelidir.

Bu temel hakların pozitif değil, negatif, doğal haklar olarak temellendirilmesine özen gösterilmelidir. Ayn Rand objektivizminin belirttiği gibi, kişiye kendi emeğiyle kazanılmamış, başkalarının emeği üzerinden sağlanan haklar tanımak, diğer olumsuz yanlarının yanı sıra, kişinin kendi yaşamının sorumluluğunu üstlenmesinin önüne geçer, kişinin davranışlarında ve dış dünyayla ilişkisinde sebep-sonuç bağının kopmasına yol açar ve kişiyi topluma ve devlete daha bağımlı hale getirir. Kendi yaşamımızın sorumluluğunu başkalarına devrettiğimiz ölçüde, o kişilerin ya da kurumların bizim üzerimizde her türlü hak iddia etmesine de fırsat tanımış oluruz. Bu açıdan bakıldığında, son zamanlarda “kurumsal vatandaşlık” kavramı çerçevesinde çokuluslu şirketlerin “hak sağlayıcıları” olarak ulus-devletlerin yerini almaya başladığı ve üstelik bu çokuluslu şirketlerin pozitif hakları sağlamakla da sorumlu olması gerektiği yolunda yazılanlar son derece tedirginlik yaratıcıdır. Ama bu sorun ayrı bir makale konusudur.

### Abstract

The debate among libertarians and welfare advocates in contemporary literature revolves around the distinction between positive and negative rights or the question of whether such a distinction can be made. This article defends two main theses relating to this topic: (1) In order to prevent “rights inflation” and to prevent the state or various other institutions from gaining too much control over the individual, basic rights must be limited to negative rights. (2) The right to property should be examined by returning to its basis in labor. Basic natural rights should include, in addition to “the right to life, liberty and property” specified by Locke, and *before* the “right to property,” the right to “make a living.”

**Keywords:** negative rights, positive rights, property rights, Locke, Marx, objectivism, libertarianism, liberalism.

### Kaynakça

- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, 1977.  
Locke, John, *Second Treatise of Government*, Indianapolis, 1980.  
Machan, Tibor, R., *The Virtue of Liberty*, New York, 1994.  
Marx, Karl, *The Marx-Engels Reader*, editör: Tucker, NY, Londra, 1978.  
Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, HarperCollins, 1974.  
Rand, Ayn, *The Virtue of Selfishness*, New York, 1964.  
Rawls, John, *A Theory of Justice*, Massachusetts, 1971.  
Sen, Amartya, “Property and Hunger”, *Economics and Philosophy*, Vol.4, Cambridge, 1988.

Simmons, A. John, "Inalienable Rights and Locke's Treatises", *Philosophy and Public Affairs*

Vol 12, No.3, Princeton, 1983.

Sterba, James P., "From Liberty to Welfare", *Ethics*, Vol. 105, No.1., Chicago, 1994.

Waldron, Jeremy, "Liberal Rights: Two Sides of The Same Coin", *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991*, Editör: Douglas MacLean, Cambridge 1993.

Wolf, Clark, "Contemporary Property Rights, Lockeand Provisos and the Interests of Future

Generations", *Ethics*, Vol. 105, No.4, Chicago, 1995.

## DİL FELSEFESİNDE GÖNDERGE SORUNU

Nur Yeliz Gülcan\*

Gönderge (*reference*)<sup>1</sup> sorunu dil felsefesinin önemli sorunlarından biridir. Bu çalışmada gönderge teriminin ne anlama geldiğini ve dil içerisinde ne gibi sorunlara neden olduğunu açıklamaya çalışacağım. Bunu yaparken gönderge konusunda ileri sürülmüş olan bazı görüşleri inceleyeceğim. B. Russell'ın ortaya koyduğu paradoksları ve bunlara çözüm olarak geliştirmiş olduğu "betimlemeler kuramı", ve bu kurama karşı P. F. Strawson ve S. Kripke tarafından öne sürülen eleştiriler ile K. Donellan'ın ortaya koyduğu görüşler çalışmamızın temelini oluşturacaktır.

Dil felsefesi 20. yüzyılda analitik felsefe geleneğinin ortaya çıkmasıyla birlikte önemli bir konuma gelmiştir. Analitik felsefe geleneğinin iki önemli çevresi Cambridge ve Oxford çevresidir. Cambridge çevresindeki filozoflar "ideal dil" felsefesini, Oxford çevresindekiler ise "gündelik dil" felsefesini savunmuşlardır. Bilindiği gibi anlam konusu, dil felsefesinin önemli bir sorunudur. Bu sorunu çözmeye yönelik çeşitli yaklaşımlar öne sürülmüştür. Bu yaklaşımlardan en bilinen iki yaklaşım; incelemelerini önermeler ile sınırlayan "ideal dil" felsefesini savunan filozofların çözümlemelerinin oluşturduğu göndergeci çözüm ve anlam sorununa dilin kullanım bağlamından hareket ederek çözüm bulmaya çalışan "gündelik dil" felsefesini savunan filozofların çözümlemeleri olan pragmatik yaklaşımdır.

Göndergeci çözüm adıyla nitelenen çalışmalar, gönderge (*reference*) sorunuyla karşılaştığımız çalışmalardır. Göndergeci kuram genellikle Viyana Çevresi filozofları tarafından savunulmuştur. Bu filozoflara göre dil ile dünya arasında bir koşutluk vardır, dil dünyayı betimlemenin bir aracıdır. Dolayısıyla dil içerisinde kullanılan her kelime dünyadaki bir nesneye karşılık gelmektedir. Tümceler de olgu durumlarına karşılık gelmektedir. Bu ad altındaki çalışmalarda anlam sorununa doğruluk problemi çerçevesinde bir çözüm aranmıştır. Frege, Russell, Wittgenstein'in ilk dönem görüşleri ve Viyana Çevresi üyelerinin görüşleri bu başlık altında toplanabilir. Bu görüşü destekleyen filozoflara göre bir tümcenin anlamı, bu tümcenin göndergede bulunduğu olgu bağlamıdır, yani gönderge yaptığı nesnedir. Ancak ileride de göreceğimiz gibi Frege anlam (*sense*) ve gönderge (*reference*) arasında bir ayrım yaparak, bu görüşten ayrılmıştır. Frege'ye göre anlam, adın göndergesinin bir sunuş biçimidir (*mode of presentation*). Gönderge de adın göndergede bulunduğu nesnedir.

Pragmatik yaklaşım, diğer adıyla "kullanımbilimsel yaklaşım" olarak nitelenen bu yaklaşıma göre bir tümcenin anlamı, içinde gerçekleştirildiği koşullarda aranmalıdır.

\* ODTÜ Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi

<sup>1</sup> Reference terimi Türkçe'ye gönderge, gönderme ve yönletim olmak üzere farklı şekillerde çevirilmiştir. Bu makalede, dil felsefesinde daha yaygın olarak kullanıldığını düşündüğüm gönderge sözcüğünü reference teriminin karşılığı olarak kullanacağım.

Gündelik dil felsefesini savunan Austin, Searle ve Strawson'un görüşleri bu yaklaşım içinde ele alınabilir.

İnsanlar iletişimlerini dil aracılığıyla gerçekleştirirler, dolayısıyla en önemli iletişim aracı dildir. Bir nesneden söz ederken, karşımızdaki kişinin bizim ne hakkında konuştuğumuzu anlaması için ya o nesneye işaret ederiz ya da o nesneye ilişkin bir betimleme veririz. Ancak genelde bir nesne hakkında konuşurken, o nesnenin adını kullanırız. Nesnenin adı ve nesnenin kendisi arasındaki ilişkinin nasıl olduğu konusunda gönderge sorunu ile karşılaşmaktayız. Adın nesneyi doğrudan mı gösterdiği, yoksa adın anlamının mı nesneyi belirlediği karşımıza bir sorun olarak çıkmaktadır. Aynı nesnenin birden fazla adı olduğu durumlarda veya aynı adın birden fazla nesneye ait olduğu durumlarda gönderge ile ilgili sorunlar ortaya çıkmaktadır. Gönderge ile ilgili bu sorunların daha iyi anlaşılması için, öncelikle Russell tarafından ileri sürülmüş olan paradoksları inceleyelim.

### Russell'in Paradoksları

Bertrand Russell'in "On Denoting" adlı makalesinde ortaya koyduğu üç paradoks, gönderge sorunu ile ilgilidir. Bu üç paradoks şunlardır:

İlk paradoks özdeşlik ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Özdeşlik yasası gereği  $a=b$  ise biri diğeri yerine her önermede doğruluk değeri değişmeden kullanılabilir. Örneğin; "Scott Waverley'nin yazarıdır" önermesinde Scott= Waverley'nin yazarı. Bu bağlamda "Scott" ve "Waverley'in yazarı" terimlerinin birbirlerinin yerine tümencin anlamını bozmadan kullanılabilmesi gerekir. Yani "Scott Scott'dır" önermesi ile "Scott Waverley'nin yazarıdır" önermesinin anlam açısından birbirleriyle özdeş olmaları gerekir. Ancak birisinin Scott'ın Waverley'nin yazarı olup olmadığını öğrenmek istemesi ile Scott'ın Scott olup olmadığını öğrenmek istemesi aynı anlama gelmez. Dolayısıyla burada anlam açısından bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bir sözcük grubu aynı nesneyi gösteriyorsa, aynı anlama sahip olmalıdır. Russell'a göre, bir terimin anlamı ve terimin kendisi arasında bir ayrım bulunmamaktadır. Yani bir nesnenin adını kullandığımızda hem o nesnenin kendisine hem de nesnenin anlamına gönderge yapmış oluyoruz. Nesnenin farklı adlarla dile getirilmesi nesnenin anlamını değiştirmemelidir. Russell'a göre burada gramer yönünden anlam farklılığı oluşmaktadır.

İkinci paradoks ise, üçüncü halin olmazlığı ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yasaya göre bir şey ya 'a' dır ya da 'a' değildir. Dolayısıyla; "Şimdiki Fransa krah keldir" önermesi ya da onun değillesmesi olan "Şimdiki Fransa kralı kel değildir" önermesinden biri doğru olmak zorundadır. Ancak şimdiki bütün kellerin ve kel olmayanların listesini çıkarsak bile, içlerinde "Şimdiki Fransa kralı"nı bulamayız. Bu ve benzeri durumlardaki sorun bir anlam sorunu değil, geçmişte var olan nesnelere gönderge yapmaktan kaynaklanan bir sorundur.

Üçüncü paradoksun ortaya çıkardığı güçlük, var olmayan bir nesne hakkında herhangi bir şey söyleyebilmenin nasıl mümkün olabileceği ile ilgilidir. "Pegasus diye bir şey yoktur" gibi bir önerme doğru bir önermedir ama olmayan bir şeyin doğruluğu

veya yanlışlığı nasıl olabilmektedir? Öyleyse bu önerme ya doğru değil, ya da "Pegasus" hakkında değildir.

Russell bu sorunları ortaya attığı sırada var olan A. Meinong ve G. Frege'nin çözüm önerilerini yetersiz bularak yadsımıştır ve ünlü "betimlemeler kuramı" nı geliştirmiştir.

Alexius Meinong'a göre nesne, hakkında düşünülebilen her şeydir. Dolayısıyla nesnenin bir cisim olması gerekmez. Meinong üç tür nesne ayırımı yapmaktadır.<sup>2</sup> Bunlar:

1. Cisimsel olan (fiziksel) nesnelere: Maddi olan, var olan nesnelere. (Ağaç, kalem vb.)
2. Kalıcı olan nesnelere: Bunlar soyut kavramlar ve benzeri nesnelere. (Sayılar, yönler vb.)
3. Ne var olan ne de kalıcı olan nesnelere: Bunlar için ne var olmak (*being*) ne de kalıcı olmak (*subsistence*) söz konusudur. Bunlar olmayan nesnelere ancak olanaksız nesnelere değildir, bunların varlığı mantıksal açıdan bir çelişki yaratmaz. Uçan halılar, düşsel yaratıklar vb. nesnelere bu türdendir. Meinong, yuvarlak kare gibi nesnelere saçma (*absurd*) nesne olarak da nitelendirir.

Meinong'a göre herhangi bir nesnesi olmasa bile bir şey hakkında doğru bir yargıda bulunmak mümkündür. Örneğin, "balıklar suda yaşarlar" ve "Pegasus diye bir şey yoktur" yargılarının her ikisi de doğrudur, ancak birinci yargı var olan bir nesneyle ilgili iken ikinci yargı var olmayan bir nesne hakkındadır.

Meinong nesne kavramını nesne (*object*) ve nesnel (*objective*) olmak üzere iki anlamda ele alır. Bu ayırımın sözcüğün anlamı ve tümcenin anlamı arasındaki ayırımı ortaya çıktığını ileri sürer. Nesnel tümcelerin hakkında olduğu şeylerdir ve bunlar için var olmak (*being*) değil kalıcı olmak (*subsistence*) söz konusudur. Meinong matematikteki nesnelere nesnelere olarak ele alınması gerektiğini iddia eder.

Meinong bu nesne ve nesnel ayırımı ile Russell'ın paradokslarına çözüm önerileri getirir. İkinci paradoksa ilişkin çözüm önerisi; var olmayan nesnelere nitelikleri üzerine konuşabilmenin, onların şu anda var olmasını gerektirmediğidir. Bu tür önermelerde nesne kavramını "nesnelere" olarak ele aldığımızda sorun ortadan kalkmaktadır.

Üçüncü paradoksa ilişkin olarak Meinong, "Pegasus" gibi imgelem ürünlerini saçma nesne olarak kabul etmek gerektiğini ileri sürer. "Pegasus diye bir şey yoktur" gibi önermeden doğan güçlükleri, Pegasus'un bildiğimiz dışındaki başka bir biçimde var olduğunu kabul ederek ortadan kaldırmamız. Böylece Meinong'a göre hem göndergenin var olan bir nesneye yapıyor olarak görülebilmesi, hem de önermenin doğruluğunun açıklanması sağlanacaktır. Çünkü "mavi yoktur" dediğim zaman sadece mavi hakkında düşünüyordum ve Pegasus'un var olmadığını öğrenmem için "Pegasus" hakkında bir yargı vermem gerekir.

<sup>2</sup> Chisholm, R. *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe, III: Free Press, 1961. Meinong, A. "The Theory of Objects".

Toparlayacak olursak, Meinong'un önerisi var olmayan nesnelere gönderge yapılabilmesi için onlara başka bir varlık olanağı sağlamaktadır. Ancak Russell Meinong'un önerisini kabul etmez, çünkü bilindiği üzere Russell'in dil felsefesi görüşüne göre dil ve dünya arasında bir koşutluk söz konusuydu. Dolayısıyla dil içerisinde kullanılan terimlerin mevcut dünyada da bir karşılıkları bulunmalıydı. Russell'in var olma (*existence*) ve ontolojik yükümlülükleri (*commitments*) arasında yakın bir ilişki söz konusudur, var olmayan bir şey hakkında anlamlı olarak konuşamayız. Russell'in bu öneriyi yadsımasının bir diğer nedeni ise, Meinong'un nesnelere ilişkin çelişmezlik ilkesine uymayacağını düşünmesindedir. Russell'a göre Meinong'un teorisi gramer olarak doğru olan her söz öbeğini bir nesneye tekabül ediyor olarak görmektedir. Böylece "Şimdiki Fransa kralı", "yuvarlak kare" gerçek birer nesne olarak varsayılırlar.<sup>3</sup>

Gottlob Frege ise anlam ve gönderge arasında bir ayrım olduğunu öne sürerek, böyle sorunların ortaya çıkmayacağını iddia eder. Frege'ye göre, var olma nesnelere değil kavramlara uygulanır. Bir terimin gönderge yaptığı nesne, bu terimin adıdır. Mesela, "Pegasus"dan söz ettiğimizde bir kavram üzerine söz söylemiş oluruz. Bir terimin anlamı, bu terimin göndergede bulunduğu nesneye götüren yoldur.<sup>4</sup> Frege, iki farklı bağlamdan söz eder. Bunlardan biri "Benim arabamın rengi kırmızıdır" dedi" gibi bir bildirimde bulunduğumuz durumlardır, bu durumlarda biz başka birisinin söylediklerini aktarıyoruz. Dolayısıyla da buradaki "benim arabam" sözü ile kendi arabamıza değil, sözlerini aktardığımız kişinin arabasına gönderge yapmış oluyoruz. İkinci bağlam, aynı anlama gelen farklı ifadelerin kullanıldığı bağlamdır. Örneğin; "Ahmet, Hülya'nın kardeşidir" doğru bir önermedir. "Dün Ahmet'i gördüm" ve "Dün Hülya'nın kardeşini gördüm" önermeleri, Ahmet'in Hülya'nın kardeşi olduğunu bilmeyen biri için aynı anlama sahip olmayacaktır. Russell'in paradoksunda (A) da böyle bir gönderge sorunu vardı. Frege, bu durumları önleyebilmek için bu bağlamlarda terimlerin dolaylı olarak gönderge yaptıklarını ileri sürüyor. Yani burada Hülya adını kullanarak Hülya'ya değil, dolaylı yoldan Hülya'nın kardeşi Ahmet'e gönderge yapılmaktadır. Burada Ahmet gizli özne konumundadır. Ancak bu yolla özdeşlik ile ilgili ortaya çıkan paradoksun çözüldüğünü ileri süremeyiz. Çünkü Frege'nin önermiş olduğu çözümde konuşan belki dolaylı olarak bir göndergede bulunmuş olabilir, ancak Ahmet'in Hülya'nın kardeşi olduğunu bilmeyen bir dinleyici açısından ele alırsak buradaki gönderge başarısız olmuştur.

Üçüncü paradoksa ilişkin olarak Frege, imgelem ürünü veya mitoloji karakterleri hakkındaki tümcelerın göndergelerinin bulunmadığını ileri sürmektedir. Bunların doğrulukları, parçası oldukları imgelem ürünü içindedir.

Frege'ye göre, aynı tür çözümleme ile (B) deki güçlüğü de giderebiliriz. "Şimdiki Fransa kralı keldir" ve onun değillemesi olan "Şimdiki Fransa kralı kel değildir" gibi önermeler anlamlıdır. Ama böyle önermelerin doğruluk ya da yanlışlıkları da ortaya çıkmamaktadır. Bu tür önermelerin doğru veya yanlış olmaları çözümsel (analitik)

<sup>3</sup> Russell, B. "On Denoting", *Mind*, 1905, s. 106.

<sup>4</sup> Frege, G. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford: Blackwell, 1960.

olarak söz konusu olabilir. Bu tür önermelerin nesnelere dünyada var olmadığı için, bu dünyadaki nesnelere bakarak doğru yada yanlış olduklarını ileri süremeyiz.

Russell'ın dil felsefesinde gönderge ve anlam arasında bir ayrım bulunmadığı için Russell, Frege'nin görüşünü kabul etmemektedir.

### Betimlemeler Kuramı

Russell "On Denoting" adlı makalesinde Frege ve Meinong'un ileri sürdükleri çözüm önerilerini yetersiz bulduğu için ünlü betimlemeler kuramını ortaya atmıştır. Russell bu makalesinde dilde mantıksal ve gramer olmak üzere iki farklı yapının olduğunu ileri sürmektedir. Russell'ın betimlemeler kuramı teorisiyle, kullanılan sözcüğün bir nesneye gönderge yapmadan da doğru yada yanlış olabileceğini göstermeye çalıştığı ileri sürülmektedir. Russell'a göre dıgular değil, önermeler doğru yada yanlış olabildikleri için bir sözcük herhangi bir nesneye gönderge yapmadan da doğrulanabilir yada yanlışlanabilir.

Russell *Definite Descriptions*'da betimlemelerin belirli betimlemeler ve belirsiz betimlemeler olmak üzere ikiye ayrıldığını söyler. "Kırmızı şapka" belirsiz betimleme iken "Ayşe'nin başındaki kırmızı şapka" belirli betimlemeye örnektir. Ayrıca Russell betimlemeler ve adlar arasında da ayrım olduğunu ileri sürer. Russell'a göre özel ad, anlamı olan tekil bir nesneyi doğrudan gösteren basit simgelerdir. Betimlemeler ise basit simgeler değildirler, aksine birçok sözcükten oluşurlar. "Scott Waverley'nin yazarıdır" önermesinde 'Scott' ad, 'Waverley'nin yazarı' ise betimlemedir.<sup>5</sup>

Russell adlar ile betimlemeler arasındaki bir diğer farkın da çeviri sırasında ortaya çıktığını ileri sürer. Hangi dile çevirilirlerse çevirilsinler adlar ad olarak kalırlar, oysa betimlemeler çevirildikleri dile göre değişirler. Örneğin, "Scott Waverley'nin yazarıdır" önermesini İngilizce'ye çevirirsek; "Scott is the author of Waverley" önermesini elde ederiz. Burada da 'Scott' ad, 'the author of Waverley' betimlemedir. Görüldüğü gibi hem Türkçe hem de İngilizce önermede geçen 'Scott' adı hiçbir değişikliğe uğramamıştır. Halbuki betimlemede kullanılan sözcükler doğal olarak değişmiştir.

Russell'a göre belirli betimlemeler özne olarak kullanıldıklarında ada benzerler ancak gönderge yapamazlar. Russell, bu durumdaki özne terimlerinin tamamlanmamış simgeler olduklarını ileri sürer. Russell'a göre tamamlanmamış simgeler, kendi başına bir anlamı bulunmayan terimlerdir. Belirli betimlemeler de böyledirler. Örneğin; "Ayşe çalışkandır" önermesi bir göndergeye sahipken, aynı yapıda gibi görünen "Pegasus uçuyor" önermesi bir göndergeye sahip değildir. Russell bu durumlarda öznenin özel ad değil, tamamlanmamış simgeler olduklarını ileri sürer. Russell, özne gibi görünmelerine karşın öznenin görevini yerine getirmediği için bu tarz öznelere biçimsel özne adını verir. Çünkü ona göre bir önerme anlamlı olmasına karşın, o önermenin öznesi bir varlığa sahip değilse, yani bir göndergesi bulunmuyorsa, özne özel ad değildir. Bu özelliği gösteren durumlarda önerme çözümlendiğinde, biçimsel özne

<sup>5</sup> Russell, B. *Definite Descriptions*, Ostertag, G. (ed.), Cambridge: MIT Press, 1998, s. 72.

ortadan kalkmaktadır. Russell'ın bu amaçla sağladığı çözümlene "betimlemeler kuramı"dır.

Şimdi bir belirli betimleme ele alalım ve bunu Russell'ın kuramıyla çözümlmeyi deneyelim: "Bilim derneğinin başkanı". Bu belirli betimlemenin kendi başına bir anlamı yoktur. Çözümleme, bu belirli betimlemenin de içinde bulunduğu herhangi bir önerme olacaktır. "Bilim derneğinin başkanı öğrencidir" önermesini çözümlayelim. Russell'a göre, burada birbiriyle bağlantılı üç ayrı önermeyi çözümleriz. Bu önermeleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- a. Bilim derneğine en az bir kişi başkanlık etmektedir.
- b. Bilim derneğine en çok bir kişi başkanlık etmektedir.
- c. Bilim derneğine başkanlık eden kişi öğrencidir.

Böyle çözümlenelerde belirli betimleme ortadan kalkar. Yani bu yöntem sayesinde betimsel terimleri ortadan kaldırmamız mümkündür. Şimdi bu yöntem ışığında Russell'ın öne sürdüğü paradoksların nasıl çözüldüğüne bakalım:

İlk paradokstaki sorun özdeşlik ile ilgili olarak ortaya çıkıyordu. Russell'a göre "Scott Waverley'nin yazarıdır" önermesinde, 'Waverley'nin yazarı' Scott denilen bir varlığı betimliyor, Scott'a Waverley'nin yazarı olma niteliğini yüklüyor. Bu yargının doğru olup olmadığını üç ayrı önermeyle araştırmamız gerekmektedir. Bunlara bir göz atalım:

- a-Waverley yazılmamıştır. Yanlış (yazıldı).
- b-Waverley'i birkaç kişi yazmıştır. Yanlış (bir kişi yazdı).
- c-Scott Waverley'i yazmadı. Yanlış (Scott yazdı).

İşte bu üç önermenin yanlışlığını gösterebilirsek, bunların karşısı doğru olur. Yani "Scott Waverley'nin yazarıdır" önermesi doğrudur. Böylece "Scott Scott'tır" şeklinde bir önermeyle karşılaşmıyoruz. Çünkü burada Waverley'nin yazarı, sadece Scott'ı betimliyor.

İkinci paradokstaki güçlük, üçüncü halin olmazlığıyla ilgiliydi. "Fransa kralı keldir" önermesi Russell'ın yöntemiyle çözümlendiğinde, "Fransa'yı tek bir hükümdar yönetiyor" gibi yanlış bir önerme ortaya çıkacaktır. Öyle ise, "Fransa kralı keldir" önermesi yanlıştır. Bunun değillemesi olan "Fransa kralı kel değildir" önermesini ele alalım. Üçüncü halin olmazlığı ilkesi gereği bu önermenin doğru olduğu gösterilmelidir. Bu önermeyi iki türlü yorumlayabiliriz:

- a-Fransa'ya hükmeden biri vardır ve bu kişi kel değildir, ve
- b-"Fransa'ya hükmeden birinin olduğu ve bu kişinin kel olduğu" doğru değildir.

Bu durumda (a) yanlış, (b) doğrudur. "Fransa kralı keldir" önermesinin çelişği (b) yorumudur. Russell'a göre, böyle bir çözümleneye doğru yorumu bulduğumuz takdirde, üçüncü halin olmazlığı ilkesi korunabilmektedir.

Üçüncü paradokstaki güçlük, var olmayan nesnelere gönderge yapılmasıyla ilgili olarak ortaya çıkıyordu. "Pegasus diye bir şey yoktur" gibi bir önerme aslında Pegasus hakkında değildir. Bu önermede Pegasus 'kanatlı at' gibi bir belirli betimlemedir, yani özel ad değildir. O halde önerme "kanatlı at diye bir şey yoktur" biçimindedir. Russell bu önermeyi şu şekilde çözümler: "Hem kanatları olan, hem de at olan tek ve yalnızca



bir tek nesnenin var olduğu doğru değildir.” Böylelikle çözümlemede biçimsel özne olan “Pegasus” ortadan kalkar.

### Betimlemeler Kuramına Yöneltilen Eleştiriler

Betimlemeler kuramının önerdiği yöntemle, “Fransa kralı keldir” türünden bir tümcenin anlamı ve doğruluk değeri olduğunu öne sürmek için, “Fransa kralı” gibi bir nesnenin var olduğunu varsaymamıza gerek olmadığı ortaya çıkmıştır. Betimlemeler kuramı, içinde öznenin ortadan kalkmış gibi görüldüğü bir açıklama önermektedir. Bunu daha iyi açıklayabilmek için Russell, mantıksal ve gramatik özne ayırımını ortaya atmıştır. Ancak bu özne Russell’ın biçimsel özne olarak adlandırdığı öznedir. Russell’a göre, biçimsel özne ada benzetmesine karşılık, ad değildir ve göndergede bulunamaz. Yani, Russell’ın biçimsel özne olarak adlandırdığı şey, gramer açıdan tümcenin öznesi olmasına karşın mantıksal öznesi değildir. Örneğin, “Pegasus uçuyor” tümcesinde ‘pegasus’ tümcenin gramatik öznesi olmasına karşın, mantıksal öznesi değildir. Aslında buradaki sorun, böyle tümcelerin mantıksal olarak özne yüklem tümcesi olup olmadığıdır.

Betimlemeler kuramı, aynı adın taşıyıcısı hakkında farklı kişilerin farklı betimlemeler vermelerinin, o adın farklı anlamlarda kullanılıyor olduğu anlamına gelmediğini göstermiştir. Ayrıca bir nesneye atfedilen özelliklerin yanlış olması durumunda o nesnenin var olmadığı gibi bir sonuca da götürmemektedir. Ancak bu kuramın da eksik yanları bulunmaktadır ve buna ilişkin olarak bazı eleştiriler ortaya konmuştur. Şimdi “betimlemeler kuramı”na yapılan eleştirileri kısaca gözden geçirelim.

### Strawson’un Eleştirisi

P. F. Strawson, “On Referring” adlı makalesinde Russell’ın betimlemeler kuramını eleştirir.<sup>6</sup> Strawson’a göre belirli betimlemeler, tek tek nesnelere gönderge için kullanılabilen terimler öbeğinin bir alt öbeğidir. Russell’a göre bir tümce doğruluk değerine sahipse anlamlıdır. Halbuki Strawson’a göre bir tümce doğru veya yanlış olmasa bile anlamlı olabilir. Ona göre anlam, sözcüklerin kullandıkları bağlamların kuralları ile belirlenir. Sözcükleri anlamlı oldukları bağlamdan çıkartığımız zaman anlamsız olacaktırlar. Bağlamı dışında bir sözcüğün ne anlama geldiğinin anlaşılması çok zordur ve karmaşıklığa yol açmaktadır. Çünkü bağlamlara göre doğruluk ölçütleri de değişebilmektedir, dolayısıyla aynı ifade bir bağlamda doğru olurken diğer bağlamda yanlış olabilmektedir. Strawson’un bu görüşlerinin Frege’nin ünlü bağlam ilkesi (*context principle*) ile de örtüştüğü ileri sürülebilir. Frege’nin bağlam ilkesine göre de bir sözcük, ancak bir önerme bağlamı içerisinde bir anlama sahiptir. Strawson, tümcenin kendisi ve tümcenin kullanımı arasındaki farkı şu örneklerle açıklamaya çalışır: “Fransa kralı akıllıdır” tümcesi farklı zamanlarda kullanıldığında farklı durumlar ifade edecektir. XIV. Louis döneminde bu tümceyi kullanan doğru bir bildirimde bulunmuş olurken, aynı tümceyi XV. Louis döneminde kullanan yanlış bir

<sup>6</sup> Strawson, P. F. “On Referring” *Mind*, 1950.

bildirimde bulunmuş olacaktır. Diğer taraftan iki farklı kişi bu tümceyi aynı zamanda kullandıklarında, her ikisi birden ya doğru ya da yanlış bir bildirimde bulunmuş olmak zorundadırlar.<sup>7</sup>

Strawson, betimlemeler kuramına gerek olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Ona göre, “Şimdiki Fransa kralı” ifadesi kurallarla yönetilir ve gönderge yapmak için kullanılabilir, çünkü ifade değil kişi gönderge yapar.

“Şimdiki Fransa kralı keldir” tümcesi hem Russell’a hem de Strawson’a göre anlamlıdır. Ancak, Russell’a göre anlamlı olmasına karşın yanlıştır. Oysaki Strawson’a göre bu tümce doğrulanabilir olmamasına karşın anlamlıdır. Strawson’a göre, bir tümcenin anlamlı olup olmaması tümcenin doğrulanabilir olmasına bağlı değildir. Çünkü doğruluk ya da yanlışlık tümceler için değil, önermeler için söz konusudur. Ayrıca kullanılan dil içerisindeki bazı kurallar yerine getirildiğinde tümce anlamlı olabilmektedir. Örneğin, Türkçe’de özne, nesne, ve yüklem sıralamasına uyan tümceler sözdizimi açısından anlamlıdırlar.

Strawson’a göre, “Fransa kralı akıllıdır” tümcesi bir Fransa kralı olduğunu içerir (*imply*), ancak bunu gerektirmez (*entail*). Örneğin, “bazı köpekler beyazdır” ifadesi en azından bir köpeğin beyaz olmasını gerektirir. Bu nedenle, en azından bir köpeğin beyaz olduğu yanlış ise “bazı köpekler beyazdır” önermesi de yanlıştır ve bunun değillesmesi doğrudur. “Fransa kralı akıllıdır” önermesi tek bir Fransa kralının olduğunu içeriyorsa ve bu da yanlış ise, hem “Fransa kralı akıllıdır” önermesi hem de bunun değili olan “Fransa kralı akıllı değildir” önermesi doğruluk değerinden yoksun olacaktır. Yani bu tümce ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir.

Strawson’a göre, Russell içermeyi (*implication*) göz ardı ettiği için doğruluk değeriyle ilgili problemlerle karşılaşmıştır. Her ne kadar Strawson Russell’ın birinci ve üçüncü paradokslarına ilişkin bir çözüm önerisinde bulunmamış olsa da, bunlara ne gibi öneriler ileri sürebileceğini tahmin edebiliriz.

“Scott Waverley’nin yazarıdır” ve “Scott Scott’tur” tümcelerinden ilki sentetik, ikincisi analitiktir. Bu iki tümce farklı kurallara sahiptirler, dolayısıyla Strawson’a göre anlamları da farklı olacaktır.

Üçüncü paradokstaki sorun var olmayan nesnelere gönderge yapılmasından kaynaklanıyordu. Strawson’a göre “Pegasus vardır” gibi tümcelerde herhangi bir sorun ortaya çıkmamaktadır. Anlam ile gönderge farklı şeyler olduğu için, burada Pegasus’un herhangi bir nesneye gönderge yapmasına gerek yoktur. Dolayısıyla herhangi bir nesneye gönderge yapmasa bile bu tümce anlamlı olabilmektedir.

Bu aşamada Strawson’un anlam kuramını şu şekilde açıklayabiliriz: Strawson’a göre “anlam, tümce ya da terimin işlevidir; gönderge ise, tümce ya da terimin kullanımının işlevidir”.<sup>8</sup>

Strawson, Russell’ın yaklaşımının hatalı olduğunu bildiriyor. Russell’ın hatalarından biri, bir adım göndergesi ile anlamını aynı görmesidir. Doğru ya da yanlış olmayanın anlamsız olması gerektiği de Russell’ın bir başka hatalı görüşüydü.

<sup>7</sup> Strawson, a.g.e. s. 325.

<sup>8</sup> Strawson, a.g.e. s. 327.

Genel olarak bakarsak, Strawson'un görüşleri Russell'in görüşlerinin yadsınması değil, onu tamamlayacak niteliktedir. Diyebiliriz ki, Russell'in yaklaşımı önermeler üzerine iken, Strawson'un görüşü bazı sözcüklerin belirli kullanışları üzerinedir.

### Kripke'nin Eleştirisi

Saul Kripke Russell'in öne sürdüğü betimlemeler kuramını eleştirerek yadsımıştır. Kripke bu kuramın bir anlam kuramı olarak ele alınışının, bir gönderge kuramı olarak ele alınışından ayırt edilmesi gerektiğini vurgular. Kripke bu kuramın tezlerini şu şekilde ifade eder:

1-'X' gibi olan her isme veya göndergesel ifadeye A'nın 'QX'e olan inancını doğrulayan bir özellikler öbeği, yani Q özellikleri ailesi karşılık gelir.

2-A tarafından inanılan bu özelliklerden biri veya birkaçı tikel bir nesneyi ayırır.

3-Eğer Q'lerden çoğu veya ağırlıklı olarak çoğu Y gibi tek bir nesne ile gerçekleşiyorsa, Y 'X'in göndergesidir.

4-Eğer çoğunluk tek bir nesneyi içermiyorsa, 'X' gönderge yapmıyordur.

5-"Eğer 'X' varsa, 'X' Q'ların çoğuna sahiptir" önermesi konuşmacı tarafından a priori olarak bilinir.

6-"Eğer 'X' varsa, 'X' Q'ların çoğuna sahiptir" önermesi zorunlu bir doğruluğu ifade eder.<sup>9</sup>

Kripke'ye göre birinci tez sadece bir tanımdır. Ama diğer tezlerin yanlış olduğunu iddia ederek betimlemeler kuramının yanlışlığını göstermeye çalışır.

Kripke belirli betimlemeleri rastlantısal belirtkenler (*accidental designators*), özel adları ise katı belirtkenler (*rigid designators*) olarak nitelendiriyor. Betimlemelerin rastlantısal belirtkenler olduğu konusunda Russell ve Kripke aynı görüştedirler. Katı belirtkenler olan adlar bütün olanaklı dünyalarda aynı nesneye gönderge yaparlarken, rastlantısal belirtkenler olan belirli betimlemeler ise farklı olanaklı dünyalarda farklı nesnelere gönderge yapabilirler.

Bazen iki ayrı ismin aynı nesneye göndergede bulunduğu durumlarla karşılaşabiliyoruz. Kripke buna şu örneği verir: Sabah Yıldızı (*Phosphorus*) = Venüs = Akşam Yıldızı (*Hesperus*). Görüldüğü gibi burada sabah yıldızı ve akşam yıldızı ifadelerinin her ikisi de aynı nesneye Venüs gezegenine gönderge yapmaktadırlar. Kripke'ye göre biz bunu "Hesperus Phosphorus'dur" diye ifade ettiğimiz zaman, kendisiyle özdeş bir nesne söylemiyoruz. Bu, bizim bulduğumuz bir şeydir. Dolayısıyla, biz bu önermeden de bir şey öğrenmiş oluyoruz. Burada Hesperus ve Phosphorus özel ad, dolayısıyla katı belirtkenlerdir ve bütün olanaklı dünyalarda Venüs gezegenine gönderge yaparlar.

Kripke'nin üzerinde durduğu ikinci nokta, "analitik", "a priori" ve "zorunlu" ile ilgilidir. Kripke anlamlarımızın sınırlı olmasından dolayı, deney öncesi bilinebilir olanın deney öncesi biliniyor olması gerektiğini söyler. Kripke'ye göre ben 'Hesperus' adını akşamları gördüğüm bir gök cismine gönderge yapmak için kullanıyorsam, bu 'Hesperus'un sadece akşam görüldüğüne ilişkin zorunlu bir doğruluk olmayacaktır. Bu

<sup>9</sup> Kripke, *S. Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard, 1972, s. 71.

yalnızca göndergeyi nasıl belirlediğim konusunda a priori olabilir.<sup>10</sup> Örneğin, “Akşam yıldızı (*Hesperus*) sabah yıldızıdır (*Phosphorus*)” ifadesi zorunlu olarak doğrudur, ancak a priori olarak bilinebilen bir şey değildir.

Kripke, bir adın herhangi bir göndergeye sahip olup olmadığı, örneğin “Aristoteles diye biri var mıydı yok muydu?” gibi sorunlar üzerinde fazla durmaz. Oysa Russell’a göre biz “Aristoteles” adını ünlü bir filozofa gönderge yapmak için kullanıyoruz. Yani Aristoteles, o adla adlandırılan bireye verilen ad anlamına gelmektedir. Bu teoriye göre, bir adın anlamı o adla adlandırılan şey olmaktadır ve bu da bir döngüsellikçe yol açmaktadır. Çünkü birden fazla “Aristoteles” adı ile adlandırılan bireyler olabilir, bu durumda da o adın her birey için aynı anlama geldiğini söyleyemeyiz. Kripke de Russell’ın bu görüşünü doğru bulmamaktadır. Bir adın göndergesi tek bir betimlemeyle belirlenemez, farklı betimlemeleri olabilir.

Kripke’nin var olmayan nesnelere varlık ortamı sağlama ve adların göndergelerinin her zaman aynı nesneye olmak zorunda olduğunu açıklamak için ele aldığı bir diğer kavram, “olanaklı dünyalar (*possible worlds*)” kavramıdır. Olanaklı dünyaların tanımlama dışında erişilebilirlikleri yoktur. Ancak Kripke olanaklı dünyalar kavramını metafiziksel olarak ele almaz, bunlar farklı bir boyutta yer alan şeyler de değildir. Olanaklı dünyalardan söz ettiğimizde, gerçekte olmuş olan bir şeyin farklı bir biçimde de gerçekleşmiş olma ihtimali olabileceği üzerine konuşmuş oluruz. Olanaklı dünyalarda bir şeyin kendisi dışında başka bir şey olduğunu hayal edebiliriz. Bununla ilgili olarak Kripke, herhangi birinin bilinen özelliklere sahip olmadığı bir durumda söz konusu kişinin o kişi olmamış olacağını düşünülmemeyeceğini savunur. Örneğin, olaylar gerçekte olduklarından farklı bir şekilde gelişmiş olsaydı, Aristoteles’in felsefeyle hiç uğraşmamış olması durumunda bile Aristoteles’in olmadığını ileri süremezdik. Kripke’ye göre bundan çıkan sonuç, Aristoteles’in bütün olanaklı dünyalarda Aristoteles olmuş olacağıdır. Ad bir kez takılınca, bu ad göndergeyi bütün olanaklı dünyalarda aynı nesneye, yani taşıyıcısına yapar. Halbuki Russell’a göre, bu koşullarda Aristoteles adı hiçbir şeye gönderge yapmaz. Kripke’ye göre, var olmamış nesnelere ancak betimsel olarak verilebilecek başka olanaklı dünyalara ait olabilirler. Bunların gerçek dünyada doğruluk ya da yanlışlıkları yoktur, sadece hayal ürünüdürler.

Kısaca denebilir ki, Kripke’nin yapmış olduğu eleştiriler betimlemeler kuramını zorda bırakacak niteliktedir. Her ikisi de betimlemeler kuramını eleştirmiş olmalarına karşın Kripke ve Strawson oldukça farklı görüşlere sahiptirler. Strawson için sözcüğün kendisi değil, onu kullanan kişi gönderge yaparken, Kripke’ye göre sözcükler gönderge yapmaktadırlar. Örneğin, “İstanbul” sözcüğü Strawson’a göre hiçbir şeye gönderge yapmazken, Kripke’ye göre ise bu sözcük bir kente gönderge yapmaktadır ve bunu sezgisel (*intuitively*) olarak biliriz. Kripke yeni bir kuram ileri sürmez, ancak betimlemeci filozofları eleştirmekte ve daha iyi bir açıklama sunmaya çalışmaktadır.

<sup>10</sup> Kripke, a.g.e. s. 78.

### Donellan ve Betimlemeler Görüşü

Keith Donellan, belirli betimlemelerin göndergesel (*referential*) ve niteleyici (*attributive*) olmak üzere iki farklı kullanımı olduğunu ileri sürer.<sup>11</sup> Niteleyici kullanışta belirli betimleme bir kişi ya da bir nesneye uyan bir şey hakkındadır. Göndergesel kullanışta ise, belirli betimleme kişi veya nesneyi belirlemek için bir araçtır.

Belirli bir betimlemenin göndergesel kullanılışında, gerçekten betimlemeye uyan herhangi bir kişi veya nesne olmasa bile betimlemenin kim veya ne hakkında olduğunu sorma eğilimindeyizdir. Niteleyici kullanışta ise, betimlemeye uyan herhangi bir kişi veya nesne yoksa betimlemenin kim veya ne hakkında olduğu sorusuna kesin bir yanıt verilemez.<sup>12</sup> Bunu daha iyi anlamak için Donellan'ın verdiği örneği inceleyelim. "Ayşe'nin katili delidir" dediğimizde bu niteleyici kullanımdır. Çünkü burada Ayşe'nin katilinin kim olduğunu bilmiyoruz, betimlemeye kim uyarsa söylediğimiz söz onun hakkındadır. Ancak birisi bu betimlemeyi kullanarak gönderge yaptığımız kişinin kim olduğunu sorar ve biz de "Ahmet" diye cevap verirse bu, belirli betimlemenin göndergesel kullanımıdır. Niteleyici kullanışta ise belli bir kişinin adı kullanarak bir cevap veremeyiz. Diğer taraftan Ayşe'nin aslında öldürülmediği, kalp krizi geçirerek öldüğü ve dolayısıyla da Ayşe'nin katili olarak betimlenebilecek kimsenin olmadığı durumda Donellan, aynı cümlede belirli betimlemenin bu iki kullanımının farklı sonuçları olacağını öne sürer. Niteleyici kullanışta betimlemeye uyan biri olmadığı takdirde, belirli betimleme belirlenemeyecektir (*identify*), dolayısıyla niteleyici kullanım mümkün olmayacaktır. Diğer taraftan göndergesel kullanımda, Ayşe'nin katili olmasa bile bizim Ali hakkında konuştuğumuz belli olacaktır. Yani betimlemeye uyan herhangi bir nesnenin olmadığı durumlarda da göndergesel kullanım mümkündür.<sup>13</sup>

Donellan, betimlemeler kuramının öne sürdüğü adların bir göndergelerinin olması gerektiği ve göndergede bulunulan varlığın betimlemeye uyan nesne olması gerektiği görüşlerini kabul etmez. Betimlemeler kuramının bu savlarının yanlışlığını "belirleyici betimlemeler ilkesi" (*the principle of identifying descriptions*) adını verdiği görüş ile göstermeye çalışır.<sup>14</sup>

Donellan yanlış bilgi edinmeden yanlış belirleme durumlarının ortaya çıktığını ileri sürer. Bununla ilgili şu karşıt örneği verir: Psikolojik bir deneyin yapıldığı bir durum varsayalım. Bu deneyde deneğin görüş alanını kaplayan bir perde vardır ve perdenin üzerinde iki kare bulunmaktadır. Denekten bu kareleri adlandırması isteniyor ve denek üstteki kareye "alfa" alttaki kareye ise "beta" adını veriyor. Denek fark etmeden karelerin yerlerinin değiştiğini varsayalım. Denek "alfa renk değiştirdi" gibi bir bildirimde bulunduğu neye gönderge yapmıştır? Denek alfayı üstteki kare olarak betimleyecektir, ancak biz karelerin yerlerinin değiştiğini biliyoruz. Donellan'a göre bu

<sup>11</sup> Donellan, K. S. "Reference and Definite Descriptions", *The Philosophical Review*, vol. 75, 1966, pp. 281-304.

<sup>12</sup> Donellan, a.g.e. s. 287.

<sup>13</sup> Donellan, a.g.e. s. 286-287.

<sup>14</sup> Donellan, K. S. "Proper names and Identifying Descriptions" *Semantics of Natural Language*, ed. By Davidson, D. and Harman, G. 1972, s. 360.

bildirim ile denek üstteki kareye değil, üstte olduğunu sandığı alttaki kareye gönderge yapmıştır.<sup>15</sup>

Donellan ikinci karşıt örneği de şu şekilde verir: Bir partide adı X adlı ünlü bir filozofla aynı olan bir adam ile karşılaşan bir öğrenci olduğunu varsayalım. Biliyoruz ki partideki adam ünlü filozof değil, ancak öğrenci bunu bilmemektedir ve partide karşılaştığı adamla X adlı filozofun aynı kişi olduğuna inanmaktadır. Ertesi gün öğrenci partide olanları arkadaşlarına anlatmaya başlar ve “dün gece X ile karşılaştım” der. Burada öğrenci X adı ile partideki adama mı yoksa ünlü filozofa mı gönderge yapmaktadır? Donellan’a göre öğrenci X adı ile filozofa gönderge yapmaktadır, ancak söylediği yanlıştır. Öğrenci partide olanları arkadaşlarına anlatmaya devam etsin, “X dün gece merdivenlerden düştü” gibi bir bildirimde bulunsun. Donellan’a göre, burada öğrenci X adını kullanarak filozofa değil partideki adama gönderge yapmaktadır.<sup>16</sup> Bu örnekte konuşan için tek bir gönderge olmasına karşın, dinleyen için iki farklı gönderge vardır. Yani aynı adın birbiri ardına söylenen iki tümcede farklı nesnelere gönderge yapması söz konusudur. Biz öğrencinin ilk bildirimde söylediğinin yanlış olduğunu bildiğimiz için ikinci bildirimde X adı ile partideki adama gönderge yaptığını biliyoruz.

Donellan hem Russell’in hem de Strawson’un görüşlerinin belirli betimlemelerin kullanımının doğru bir açıklamasını veremediklerini ileri sürer. Russell’in görüşünün sadece niteleyici kullanışa uygulanabilir olduğunu iddia eder. Russell’a göre belirli betimleme ne şekilde kullanılırsa kullanılsın, betimleme bir nesneye uyduğu zaman o nesneyi belirtir (*denote*). Böylece Donellan, gönderge yapmanın (*referring*) ve bir nesneyi belirtmenin (*denoting*) farklı şeyler olduğunu ileri sürer. Buna karşılık, Russell’in yalnızca nesneyi belirtmeyi ele aldığını belirtir. Diğer taraftan Donellan, Strawson’un da betimlemelerin niteleyici ve göndergesel kullanışları arasındaki ayrımı fark edemediğini ve her iki kullanımı tek bir şey içinde ele aldığını iddia eder.<sup>17</sup>

### Gönderge

Göndergenin ne olduğu konusuna geri dönelim. Buraya kadar incelediğimiz görüşlerden göndergenin dilsel bir edim olduğunu gördük. Dolayısıyla gönderge yapmanın amacının iletişimsel bir sonuç elde etmek olduğu söylenebilir. Öyle ise göndergenin iletilmesi önemlidir. Her zaman olmasa bile, genellikle göndergesel terimlerin tek bir nesneye gönderge yaptıklarını söyleyebiliriz. Asıl sorun, bir sözcük ya da sözcük grubunun nasıl olup da dünyadaki sınırsız sayıdaki nesnelere içinde tek bir nesneye gönderge yapabildiğidir. Peki ama gönderge nedir? Gönderge ediminin gerçekleşmesini sağlayan koşullar nelerdir?

Betimlemeler kuramına göre gönderge, konuşanın hakkında konuştuğu nesneyi dinleyici için bilinir bir duruma getirmesiyle gerçekleşmektedir. Hakkında konuşulan şeyin bilinir bir duruma getirilmesi, göndergenin pratik amacıdır, ancak bu yeterli midir?

<sup>15</sup> Donellan, a.g.e. s. 368.

<sup>16</sup> Donellan, a.g.e. s. 370-371.

<sup>17</sup> Donellan, a.g.e. s. 293.

Buraya kadar Russell'ın gönderge sorunu ile ilgili olan paradoksları çerçevesinde ele aldığımız görüşlerin kısa bir değerlendirmesini yapmak konumuza açıklık getirecektir. Meinong'un çözümü genel olarak, var olmayan nesnelere gönderge yapılabilmesi için onlara başka bir varlık statüsü sağlama yoluydu. Pegasus'un başka bir varlık alanında var olduğunu kabul ederek, "Pegasus diye bir şey yoktur" önermesindeki gönderge sorununu ortadan kaldırıyordu. Frege ise, gönderge ve anlam arasında bir ayırım yaparak sorunu ortadan kaldırmıştı. Russell öne sürmüş olduğu betimlemeler kuramı ile adlar ve belirli betimlemeler arasındaki ayrımı ortaya atmış ve çözümleme yöntemiyle önerme içindeki belirli betimlemeyi ortadan kaldırarak sorunu çözmeye çalışmıştı. Strawson ise Russell'ın betimlemeler kuramını eleştirmiş ve Frege gibi gönderge ile anlamı birbirinden ayırmıştır. Russell'ın kuramı Kripke tarafından da eleştirilerek yadsınmıştır. Donellan da betimlemeler kuramının savlarının yanlış olduğunu ileri sürmüştür.

Strawson için, gönderge yapmak sözü söyleyen kişinin gerçekleştirmiş olduğu bir eylemdir. Bu bağlamda gönderge, kişilerin dili kullanışlarının bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Betimlemeler Kuramı'na göre, gönderge yapmak için bir adın onunla bağdaştırılan belli bir betimleme ile kullanılması gereklidir. Strawson da bunu gönderge için gerekli görmüştür. Ancak bir adın onunla bağdaştırılan bir betimlemeye sahip olmadığı durumlarda, o adın herhangi bir göndergesinin de olmayacağını ileri sürmek yanlış olur. Çünkü içinde yaşadığımız evrende her nesneden haberdar olmamıza olanak yoktur, dolayısıyla herhangi bir betimleme veremediğimiz için birçok nesnenin de var olmadıklarını iddia edemeyiz. Bazı durumlarda adı kullanan kişi, adın taşıyıcısı hakkında hiçbir nitelik belirtmeyebilir, adın taşıyıcısını algıladığında tanıyabilir ve böylelikle de gönderge yapabilir. Kripke'ye göre ise gönderge yapmak için kullandığımız adla ilgili bir nedensel gönderge zinciri ile sağlanan belli bir bilgi içeriğinin (*the context of information*) olması gereklidir. Kripke'ye göre, bir özel ad kullanıldığında, konuşanın niyeti, o ad ile bağdaştırdığı kavrama uyan bir nesneye gönderge yapmaktır. Yani ad ile ilgili belirlemesi (*identification*) eksik bile olsa o kişi adı kullanarak gönderge yapmayı sürdürebilir. Mesela, Mozart müzikle hiç uğraşmamış bile olsa, yani hakkında yapmış olduğuna inanılan işleri yapmamış olsa bile Mozart olmayı sürdürürdü. Donellan da belirli betimlemelerin niteleyici ve göndergesel olmak üzere iki farklı kullanımı olduğunu ve göndergesel kullanışta betimlemenin kim ya da ne hakkında olduğunu sorma eğiliminde olduğumuzu ileri sürmüştür.

Gerek Russell'ın "Scott= Waverley'nin yazarı" ve gerek Kripke'nin "Sabah Yıldızı= Akşam Yıldızı= Venüs" örneklerinde gördüğümüz gibi, bir nesneye farklı adlar kullanılarak da gönderge yapılabilir. Diğer taraftan Donellan'ın verdiği örnekte de, aynı terimin aynı konuşma bağlamı içerisinde nasıl olup da iki farklı nesneye gönderge yaptığını görmekteyiz.

Sonuç olarak; göndergede bulunmak dilsel bir edimdir. Bu edimin başarısını sağlayan şey, kullanılan dilsel yapının dinleyene doğru bir şekilde aktarılabilmesidir. Gönderge ile ilgili olarak öne sürülmüş olan kuramlar çeşitlilik göstermektedir. Doğrudan gönderge kuramına göre; özel adlar doğrudan, özellik belirtmeden, gönderge yaparlar. Bu gönderge kuramına göre, özel adların anlamları yoktur ve bir adın anlamı

onun göndergede bulunduğu nesnedir. Kripke doğrudan gönderge kuramını eleştirmiş ve nedensel gönderge kuramını benimsemiştir. Kripke'ye göre bir adın anlam kazanmasına tarihsel zincir neden olur. Bir ilk adlandırmadan sonra ad sonraki kullanışlara nedensel bir iletişim zinciri ile yansımaktadır. Ancak bu kuram da çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır, bu kuramı eleştirenlerden biri de Gerath Evans'dır. Evans, nedensel kuramı kullanılan iletişim bağlamını hiçe saymasından ve adların göndergesinin değişmeyeceğini iddia etmesinden dolayı eleştirir. Nedensel kurama göre bir adın göndergesi değişmemektedir, ancak geçmişten günümüze gelene dek adların göndergeleri değişebilir. Mesela bir ad geçmişte farklı şimdi farklı bir nesneye gönderge yapabilir, çünkü adların tarihsel süreç içerisinde bir bireyden öbür bireye aktarılması sırasında bir yanlış aktarma olabilir. Bu açıdan bakıldığında Evans'a göre nedensel ilişki, Kripke'nin öne sürmüş olduğu gibi nesnenin adlandırılması ve şu anda o adı kullanan kişi arasında değil, nesnenin durumlarıyla adı kullanan kişinin o nesne hakkındaki bilgisinin bütünü (*body of information*) arasındadır.<sup>18</sup>

Genel olarak şunu söyleyebiliriz, gönderge ile ilgili öne sürülmüş olan kuramlar birbirlerini eleştirmelerine karşılık, aynı zamanda birbirlerinin eksikliklerini de tamamlamışlardır. Dolayısıyla sözünü ettiğimiz görüşlerden şunu çıkarabiliriz: göndergenin yapılabilmesi için, konuşanın konuştuğu nesne hakkında bir bilgiye (*information*) sahip olması gereklidir. "X" gibi bir nesne hakkında konuşuyor olarak nitelendirilmek için, aklımızda "X" adını onunla bağdaştırdığımız bir kavram olması gönderge için gereklidir. Konuşanın bu terimi gönderge yapmak niyetiyle kullanması da gönderge için gerekli olan koşullar arasında sıralanabilir. Ayrıca konuşmanın gerçekleştirildiği bağlam da hangi nesneye gönderge yapıldığını anlamamızı sağlar. Sanırım, yukarıda anlattığımız bu koşullar yerine getirildiğinde başarılı bir gönderge yapmak mümkün olabilecektir.

### ABSTRACT

Reference is one of the most important problems of philosophy of language. The problem of reference can be understood through Russell's paradoxes. Russell develops his theory of definite descriptions to solve these paradoxes. According to this theory, reference occurs if the hearer succeeds in identifying the particular referred to by the speaker. On the other hand, Strawson and Kripke criticize Russell's theory. According to Strawson, reference is a characteristic of a use of an expression in a context. Kripke claims that there must be a causal chain in order to make reference. In general, it is possible to argue that reference is a linguistic activity and the achievement of it requires a correct transition of the linguistic structure from the speaker to the hearer.

**Key Words:** Reference, sense, Russell's paradoxes, definite descriptions, possible worlds.

<sup>18</sup> Evans, G. "The Causal Theory of Names" *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1973.



**KAYNAKÇA:**

- Chisholm, R. M. *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe, III: Free Press, 1961.
- Donellan, K.S. "Reference and Definite Descriptions", *The Philosophical Review*, vol. 75, 1966, pp. 281-304
- Donellan, K.S. "Proper Names and Identifying Objects", *Semantics of Natural Language* Davidson, D. and Harman, G. (ed.), Dordrecht, 1972.
- Evans, G. "The Causal Theory of Names" *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 47, 1973.
- Frege, G. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* Oxford: Blackwell, 1960
- Kripke, S. *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard, 1972.
- Linsky, L. *Referring*, London: Routledge and K. Paul, 1967.
- Linsky, L. *Reference and Modality*, Oxford University Press, 1971.
- Russell, B. "On Denoting" *Mind*, 1905, pp. 103-115.
- Russell, B. "Mr. Strawson on Referring" *Mind*, vol. 66, 1957, pp. 385-389.
- Russell, B. *Definite Descriptions* Ostergag, G. (ed.), Cambridge: MIT Press, 1998.
- Strawson, P.F. "On Referring" *Mind*, vol. 59, 1950, pp. 320-344.
- Suter, R. "Russell's Refutation of Meinong in 'On Denoting'", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 27, 1967, pp. 512-516.

## Felsefe Dünyası Dergisi'ne Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar

1. Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.
2. Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.
3. Gönderilen yazı bir bildiri ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.
4. Yazılar A4 boyutunda, kağıdın sadece bir yüzüne, 11 (on bir) punto ve 1,5 (bir buçuk) satır aralığı ile yazılmalıdır.
5. Sayfa marjları (boyutları) üstten 4 (dört), alttan 4 (dört), sağdan 3,5 (üç buçuk) ve soldan 3,5 (üç buçuk) olmalıdır.
6. Yazılar metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplam 20 (yirmi) A4 sayfasını geçmemelidir.
7. Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kusursuz yapılabilmesi için Microsoft Word editörü ile yazılmalıdır.
8. Gönderilen yazılar 2 (iki) nüsha çıktı ve 1 (bir) disket kaydıyla P.K. 21 Yenişehir/Ankara adresine ya da aşağıdaki elektronik posta adreslerine gönderilmelidir;  
**topdemir@hotmail.com**  
**koz@divinity.ankara.edu.tr**
9. Yazıların sonuna, 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.
10. Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (key words) özeti altına yerleştirilmelidir.
11. Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez.
12. Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

### a. Makale;

Yazarın adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası)

Ahmet İnam, "Bir Ağıt Olarak İnsan", *Felsefe Dünyası*, 35, Ankara 2002, s. 8.

Yazarın adı Soyadı, "Makalenin Adı", Çeviren: Dergi Adı, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Anders Wedberg, "Platon'un Aritmetik Felsefesi", Çeviren: Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, 27, Ankara 1998, ss. 114-129.

**b. Kitap;**

Yazarın adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.  
Necati Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, ss. 26-27.

Yazarın adı Soyadı, "Makale Adı", *Kitabın Adı*, Editörü: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Mehmet Aydın, "Türklerde Felsefe", *Türk Düşünce Tarihi*, Editör: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara 2001, s. 14.

Yazarın adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Çeviren: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, Çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 23.

**c. Tekrar eden referanslar için;**

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitap için; a.g.e., sayfa numarası.

Öner, a.g.e., s. 23.

A.g.e., s. 44.

Aralıklı gelen eserler için; Yazarın Soyadı, basım tarihi, sayfa numarası.  
Öner, 1967, s. 38.

**d. Ansiklopedi maddeleri;**

Yazarı bilinen maddeler için;

Yazarın Adı soyadı, "madde başlığı", *Ansiklopedinin Adı*, Cilt , Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarı bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için;

"madde başlığı", *Ansiklopedinin Adı*, Cilt , Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

13. Makalenin sonuna Kaynakça ilave edilmelidir.