

FELSEFE DÜNYASI

2008/1 Sayı: 47

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

Necatî ÖNER İdeolojilerin Doğruluğu Biçimsel Doğruluktur	3
Ahmet İNAM Yunus'un Bir Beyitinden Karşılamaya Bakış	6
Necmettin TOZLU Küreselleşmeyle Gelen Yeni Bir Çağın Eşiğinde Yeni Bir Şuurun İnşası ve Eğitim	17
Murtaza KORLAELÇİ Platon'un Devlet Anlayışında Demokrasinin Yeri	32
Bayram Ali ÇETİNKAYA Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Yönetim İlkeleri	47
Cihan CAMCI Heidegger ve Derrida'nın Farkı: Difference, Metafizik'in Sınırdaki Oyun	71
Gürbüz DENİZ Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde Tanrı'nın Bilgisi	93
Zikri YAVUZ Leibniz ve Özgür İrade	106
Ogün ÜREK Nietzche'de Bilgi-Yaşam İlişkisi	121
Tuncay SAYGIN Sokratik Erdem ve Aristoteles'in Sokratik Erdemle İlgili	130
Bazı Değerlendirmeleri	
Nazım HASIRCI Kıyasın Değeri Tartışması	137
Kemal BAKIR Bir Yöntem Felsefesi Olarak Pragmatî(sî)zm: Charles S. Peirce'ün	153
Bilimsel Anlam Kuramı	
Aydın İŞİK Kant Din Felsefesinde Doğru Dinin Ölçütü Üzerine	163
E. Funda NESLİOĞLU İrade Özgürlüğü Sorununun Çözümsüzlüğü Üzerine	179
Eyüp ŞAHİN Fârâbî'nin DUALİZMİ	185
İbrahim SEZGÜL Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi	198

İDEOLOJİLERİN DOĞRULUĞU BİÇİMSEL DOĞRULUKTUR

Necati ÖNER*

Felsefede üç doğrudan bahsedilir: İçerik doğrusu, ahlak doğrusu ve biçim doğrusu. Her üç doğru da uygunluk söz konusudur. İçeriksel doğru bir bilginin objesine uygunluğudur. Başka ifade ile bir konu hakkında verilen hükümle o konu arasındaki uygunluktur. Bu uygunluk çok defa deneyle doğrulanır; bilimsel doğrular gibi. Ahlak doğrusu, bir ahlak davranışı ile ahlak kuralı arasındaki uygunluktur. Biçim doğrusu ise akıl yürütmede bu fiilin belli ilkelere uygunluğudur. Mantık ve Matematikteki doğruluklar biçimsel doğrulardır

Mantıksal doğrulukta uygunluk akıl veya mantık ilkeleri denen özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü şıkkın imkânsızlığı denen ilkelerle Leibniz'in yeter sebep ilkesi dediği ilkelerdir. Akilyürütmelerde sonucun doğruluğunu akıl kendiliğinden kabul eder. Matematikte ise, ilkeler doğruluğu kabul edilmiş tanım, aksiyom ve postulatlardır..

Bunlara uygun olan hüküm doğrudur. Birer misal verelim

Mantıkta:

Bütün insanlar ölümlüdür

Sokrat insandır

O halde Sokrat ölümlüdür

Akl sonucun doğruluğunu kendiliğinden kabul eder. Yalnız burada doğruluk biçim bakımındadır. Önergelerin içerikleri dikkate alınarak değerlendirilmemiştir. Çünkü Yanlış içerikli bir tasım biçim bakımından doğru olabilir. Mesela

Bütün insanlar dört ayaklıdır

Sokrat insandır

O halde Sokrat dört ayaklıdır.

Bu tasım biçim bakımından doğrudur fakat birinci önermenin içeriği yanlış olduğu için sonucun içeriği de yanlıştır.

Bu tasımı içeriksiz sembollerle yazarsak şöyle olur.

A	B dir.
C	A dır.
O halde C	B dır.

Matematikte ilkeler mantıktakinden farklıdır. Matematiğin ilkeleri, mantık ilkeleri gibi değişmez ve insanın doğuştan sahip olduğu ilkeler değildir. Matematiğin ilkeleri doğrulukları kabul edilmiş ilkelerdir, kabul edilenlerden farklı da olabilirler. Bu sebepten matematik ilkeleri sistem içinde geçerli ve matematiksel doğrular da ancak sistem içinde doğru oldukları için görelidirler. Buna da bir misal verelim:

Bir üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya eşittir, önermesinin doğruluğu ancak

* Emekli Felsefe Profesörü.

Öklit postulatı olan, bir doğruya onun dışındaki bir noktadan ancak bir paralel çizilir, ilkesini kabul etmekle mümkün olur. Yani bu önerme Öklit sistemi içinde doğrudur. Bu ilkeyi kabul etmeyen hiperbolik ve eliptik geometri sistemlerinde bu hüküm yanlıştır. Hiperbolik geometride bir çizgiye dışarıdaki bir noktadan birden çok paralel çizilir postulatı kabul edildiğinden bir üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıdan küçük, hiç bir paralel çizilemez diyen eliptik geometride ise iki dik açıdan büyüktür. Her hüküm kendi sistemi içinde doğrudur.

İşte bir ideolojiye mensup olan birisi, konuşmasında sözlerinin doğru olduğuna inanır; inandığı içeriksel doğruluk değil, biçimsel doğruluktur. Hâlbuki kendisi sözlerinin içeriksel doğru olduğu kanaatindedir. Farklı ideolojilere mensup kişilerin tartışmalarda anlaşamamaları, hükümlerinin biçimsel doğru olduğu halde, onları içeriksel doğru gibi kabul etmelerinden ileri gelir.

Olayların açıklanması, anlatılması sözle olduğu için sözlerden oluşan hükümlerde elbette içeriksel doğru bahis konusudur. Bunun yanında biçimsel doğru da bahis konusu olur; şöyle ki: Her ideoloji bir sistemdir; yani tutarlı önermeler toplamıdır. Bu sebeple, sistemin temelinde doğruluğu ispat edilmiş değil, fakat doğruluğu kabul edilmiş ilkelere vardır. Bunlar postulatlardır. Sistem içindeki önermelerin doğruluğu bu ilkelere uyması iledir. Bir ideoloji mensubu, söylediğinin olayları tam aksettirdiği, yani olgusal doğruyu ifade ettiği kanaatindedir. İşte aldatıcı nokta budur. Bir ideolojide doğru olarak kabul edilen bir hüküm, başka bir ideolojide yanlış bulunabilir. Bu da ideolojilerdeki doğru nun içeriksel doğru olmadığını gösterir. Çünkü bir olay veya olgu için tek içerik doğru su vardır. Şu misal konunun aydınlatılması için yeterlidir: Rus lideri Kuruçef Amerika'yı ziyaretinde hazır bulunduğu bir toplantıda zenci bir parlamenter, yaptığı konuşmada, Amerika'daki özgürlüklerden bahseder. Kuruçef'in cevabı şu olur: "Siz kendi medeni kanununuzun anlayışı, biz de bizimkinin anlayışı içindeyiz. Sizin için özgürlük olan bizim için esarettir".

İnsanın bilinçli her eylemi bir zihniyet içinde gerçekleşir. İnsan bilgi edinirken, bilgisini uygulamaya koyarken hep bir zihniyet içinde bulunur. İnsanın iki temel zihniyeti vardır. Bunlar büyüsel ve olgusal diye adlandırılır. Doğuştan varolan bu zihniyetler birbirini yok edemez, hakimiyet dereceleri ise hem, bireyin hem de o bireyin içinde bulunduğu toplumun uygarlık derecesine göre değişir. Bir de insanın ikinci dereceden zihniyetleri vardır; sonradan kazanılmışlardır ve sayıları belirsizdir. Her mesleğe, her eğitim derecesine göre değişir. İkinci dereceden zihniyetlere, temel zihniyetlerden ayırmak için tutumlar diyorum. İkinci dereceden zihniyetler en belirgin şeklini din ve ideolojilerde alır. Çünkü bunların dayandığı ana ilkeler bellidir. İkinci dereceden zihniyetler, yalnız din ve ideolojilere has değildir. Özellikle sosyal konular ve insanlar arasındaki ilişkilerde de bu zihniyetler bireylere hakimdir. Bu konular karşısında bireyin takındığı tutumun çok defa dayandığı ilkeler bilinemez, hatta bazen o kişi dahi bu ilkelerin farkında değildir. O kişinin verdiği hükmün veya yaptığı eylemin doğruluğuna inanması, içinde bulunduğu tutuma göredir; yani biçimsel doğruluktur. İnsanların bu alanlarda yaptıkları tartışmalar, karşılaştıkları anlaşmazlıklar biçimsel doğruluklarını içeriksel doğru sanmalarından ileri gelmektedir.

Bu durum, kapalı tutum içinde bulunanların, bir yetki sahibi olduklarında çevrelerine ve yaşadıkları topluma büyük sıkıntılar vermelerine sebep olmaktadır. Kapalı tutum içinde olan, kendi fikrinin mutlak doğru olduğu inancındadır ve başaka fikirler karşısında toleransı yoktur. Bütün diktatörler bu durumdadır.

Uygar olmanın en önemli şartı toleranslı olmaktır. Bunu sağlamak için de, insan doğası gereği aynı konuda farklı inanç ve fikirlerin olabileceği gerçeği kanaatinin toplumda yaygın olması gerekir. Bunu sağlamak da, büyük ölçüde her yönüyle insanı tanıtan eğitim ve öğretime bağlıdır.

Résumé

La vérité Des Idéologie Est Vérité De Forme

La vérité de forme, dans un système, est une cohérence entre le jugement et Les principes qui se trouvent à la base de ceux-ci, comme en mathématique et en logique.

L'erreurs en idéologie provient de l'acceptation des jugements de contenus au lieu des jugement de forme, d'après ses partisans. Voilà les origine désaccordées entre des idéologies.

Mentalité Mots-clés: idéology, tolérance, éducation.

5

5

YUNUS'UN BİR BEYİTİNDEN KARŞILAŞMAYA BAKIŞ

Ahmet İNAM*

İnsan içi olan bir varlık. İçi olduğu için anlıyor, düşündüyor, konuşuyor, yazıyor, bilim, sanat, düşünce ürünleri ortaya koyuyor; teknolojiyle üretiyor, inanç düzenleriyle yaşıyor. İçi olduğu için anlam veriyor, değerler yaratıyor. İçi olduğu için bilinci var.

İnsanın içi, belli bir beden yapısına bağlı olarak belirgin oluyor. Beden yapısındaki kimi bozukluklar, iç dünyanın oluşumunu etkiliyor.

İç dünya, yalnızca o dünyayı taşıyan birey tarafından yaşanabiliyor. İnsanın bedeni, bir anlamda dışı, diğer insanlarca algılanabiliyor; oysa içi, yalnız o için "sahibince" yaşantılanabiliyor.

Dışımıza bedenimizle çıkabiliyoruz. İçimiz bedenimizle dışa açılıyor. Bedenimiz, içimiz ve dışımız arasında bir *köprü varlık* olarak duruyor. Bedenimiz, içimizi de dışımızı da taşıyor.

Bedenime ağrı verici bir etki uygulandığında, *içimden* ağrı yaşantısını yaşıyorum; dışımdan bedenimde nöro-fizyolojik olaylar gözleniyor. Demek ki bedenim hem içten hem dıştan yaşantılanabiliyor; istersem, uygun bir düzenek oluşturulduğunda bedenimin hem içten hem de dıştan yaşayıcısı olabilirim.

İnsan dışında, dışıyla yaşayabiliyor (Çağımız insanının baskın yaşama biçimi!). İçiy-le içinde de yaşıyor: Anılarını, düşüncelerini, duygularını en basit anlamıyla. Bedenini, bedeninin farkındalığını, belli ölçülerde yaşantılayabiliyor.

Peki, insan kendisinin neresinde duruyor? İnsanın kendisine göre konumunu bu yazının bağlamında altı noktada belirleyebiliriz (Uç noktaları da kattığımızda, insanın *kendisinde durduğu* "nokta" ya da "yer" sayısı sekize çıkabiliyor!).

1. İnsan kendisinin "dışarıdan dışarısı"nda bulunabilir. O denli dışarıdır ki bu nokta, bu yer, insan orada kendinden en uzak mesafe de durmaktadır.
2. "Dışarısı", "dışarıdan dışarısı"ndan daha yakındır kendine.
3. "Eşiğinde" durabilir, kendinin. Bedenine en yakın-noktada. Bedeniyle içine en yakın noktada.
4. Bedeninde durabilir. Beden duyumunu olanca şiddetiyle duyar bu konumda. Beden farkındalığının, *soma aisthêsis'in* doruğuna vardığı bir duruştur, bedende duruş.
5. "İçinde" durabilir. İçinde duruş, iç farkındalığının oluşumuyla olanaktır. Bu da dış farkındalığıyla birlikte gelişir. Yoksa "otistik bir kapanma"yı anlatmaz bu duruş.
6. "İçeriden içeri" durabilir. Bu derinleşmiş iç yaşantılarını gerektirir.
7. "Her yerinde" durabilir mi kendinin? İçinde, dışında, eşiğinde, sürekli geziler yapabilir mi? Her yerinde olmak, insanın "kendinde sürüklenmesi" anlamına gelebilir. Kendinde *konumlandırıcı gücünün* eksikliği demektir. Dışarıdan ya da iç-

* ODTÜ Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

ten gelen etkilerle savrulması söz konusudur. İçi-dışı-bedeni arasındaki eşgüdümü kuramadığı için, nerede duracağını belirleyememek durumundadır. Yoksa her yerinde olmak hiçbir yerinde olmak mı demektir?

8. “Hiçbir” yerinde olabilir miyiz kendimizin? Belki kimi nörolojik bozukluklarda böyle bir durum yaşanıyor olabilir! Beden iç ve dış dünyayı taşıyamadığında böyle bir durumla karşılaşılabilir. Bir başka bağlamda, kendimizin “hiçbir” yerinde olmak bir “Nirvana” yaşantısına benzetilebilir.

Kendimizin neresinde duracağımızı *belirleme gücü*, bir anlamda Nietzsche’nin *Wille zur Macht*’ıyla, isteme gücüyle karşılaştırılabilir. Bu güç, yaşama *egemen olma*, kendimize, kendimizdeki yaşama egemen olma gücümüzdür. Aristoteles’in *enkratia* dediği, bir anlamıyla irade gücümüzdür.

Yaşamın “dışında” olamayacağımız için, yaşamın bize egemen olmasıyla uyum içine sokulabileceğimiz *yaşama egemen olma gücü*, kendimizi oluşturan dördü bütünlüğün (beden-duygu-akıl-çevre, Eski Yunandaki kavranışıyla; *soma, thumos, nous, oikos!*) uyum içinde çalışmasıyla gerçekleşir.

Yaşama kendimiz arasındaki uyum, onun ne “üstünde” ne de “altında” olduğumuzu, ne “içinde” yitip savrulduğumuzu ne de dışında kalıp “kurduğumuzu” gösterir. Çağımız insanın özlediği bir “hâl” olsa gerek. Kendimizi yaşama doldurma, deyim yerindeyse *yaşamlama*, kendimizle yaşamayı başarabilmek, birlikte yaşadığımız insanlardan yaşam alıp onlara yaşam vermek demektir.

Yaşamlama, kendimize, çevremize yaşam katabilme başarımız, kendimizin neresinde duracağımızı bilmeyi, gerçekleştirmeyi sağladığı gibi, dünyadaki yerimizi aramamıza, bulmaya çalışmamıza da katkıda bulunur.

İşte bu çalışma, kendimizde, öteki insanda, “dost”taki yerimizi irdelemek amacıyla Yunus Emre’nin bir beyitinden yola çıkarak, diğer bazı beyitlerinin de yardımıyla insana kısa bir yolculuk yapmayı hedefliyor. Bu çalışmada “dost” insan olan dosttur, tasavvufteki Allah anlamındaki dost bu çalışmanın ilgisi dışındadır.

YÛNUS’TA DOSTA DURMA

Yola çıkacağımız iki dizenin çeşitli Yûnus Divânı yazmalarında farklı dile getirilişleri var. Bu farklılıkları tek tek belirterek yorum ufkumuzu genişletmeye çabalayacağız. Önce Tatçı’nın¹ dile getirdiği dizeleri anarak, yine onun belirttiği farklılıkları ayrı ayrı ortaya koyalım.

1. Meger Yûnus gözi tûş oldu dosta
Ki kaldı kapuda ândan içerü
2. Nâgâh Yûnus gözi tûş oldu dosta
Kul oldu ol kapuda âstân içerü
3. Tâ kim Yûnus gözi tûş oldu dosta
Ki kaldı kapuda ândan içerü

¹ Yûnus Emre Divânı, Tenkitli Metin, Dr. Mustafa Tatçı, MEB Yayınları, İstanbul, 2005, 290/13

4. Geçeriken Yûnus şeş oldı dosta
Ki kaldı kapuda ândan içerü²
5. Meger Yûnus gözi tûş oldı sana
Kaldı ol kapuda ândan içerü
6. Miskin Yûnus gözi tuş oldu sana
Kapında bir kuldur senden içerü³

Bu altı farklı yazılımin bütünlediği anlam alanına girmeye çalışalım. Elbette, bu beyitin, incelendiğinde, daha farklı yazılımları da bulunabilir. Burada yalnızca altı farklı dile getirmeden yola çıkarak beyitin *anlam çekirdeğini* arayacağız.

Anlam çekirdeği bir “karşılaşma”yı dile getiriyor. Karşılaşan Yunus’tur. 6. biçimde Yunus’un “miskin” olduğu söyleniyor. Yûnus, birçok şiirinde kendine böyle seslenir: “Miskin”: Miskin, günlük dilde, yoksul, yoksun, zavallı, pısrık gibi anlamlara gelir. Tasavvufta, Allah karşısında insanın güçsüzlüğünü kabul eden gönül erlerinin bir sıfatıdır, örneğin, “fakir” gibi.

Miskin, karşılaşmaya hazır, karşılaşmak için gerekli deneyimlerden geçmiş, kendinin neresinde durduğunu bilen insandır. Bu beyit, birbirlerine “rastlayıveren” insanları değil, yaşadığı inişli çıkışlı gönül hâllerleriyle “kabz” dan, “bast”a, “temkin”den, “telvîn”e giden *yaşamlamalar* içindeki *karşılaşıcıyı* anlatmaktadır. Yûnus, miskin; Yûnus, arayan araştıran, “dost”unun *karşılaşıcısı* olmak için gerekli donanımlara sahip olandır.

Dostuna içinde yer açmak için, içini boşaltmış; içindeki uçsuz bucaksız boşlukta dostuyla gelenle zenginleşmeye hazırdır. Kendinde duracağı yeri bildiği için, dostunun neresinde duracağını da bilir.

Dost, içinin dışından daha yakın olduğu insandır. Miskin, iç yakındır. İçi yakın olandır: İki anlamıyla: Hem kendine hem de öteki, ötedeki insanlara yakındır içi. Miskinliği, bu yakınlığın sağladığı bilinçten gelmektedir. Miskinliği, taşıdığı “tevâzû” içinde, bir devingenliği, derinliğin kaynaklık ettiği bir haddini bilışı, bu haddini bilış odağında yoğunlaşmış, kendi dışındaki varlığa yönelen yaşama enerjisinin gücündendir.

Bu altı ayrı biçimiyle sergilenen beyitlerde karşılaşma 4. biçimin dışında “gözi tûş oldı” anlatımıyla dile getiriliyor. Tûş, bir şeyin karşısı, karşı, taraf, yön; müptelâ olma, tutulma, rastlama gibi anlamlar taşıyan, Yûnus’un diğer şiirlerinde de geçen bir sözcük. Gözün tûş olması, gözün ilişmesi, göz göze gelme olarak yorumlanabilir. “Karşılaşma”yı dile getiren bir deyim.

4. Biçimde “şeş olma” deyimini de, “karşılaşma”yı dile getiriyor. Bu deyim “kapalılığına” karşın, “tûş olma” karşılaşmayı söze dökmede zengin düşünme yolları taşıyor. Tietze’nin verdiği örneklerden birkaçı üzerinde durabiliriz, “tûş”, bir diğer söyleniş olarak “düş”u alırsak. Örneğin aynı yöne gittiler anlamında “bir düşa gittiler” denebiliyor.⁴ “Düş kılmak”, karşı karşıya getirmek demek. Yûnus’un beyitinde bir “düş kılın-

² Gölpınarlı, bu beyiti kitabına almış. Bkz. *Yunus Emre ve Tasavvuf*, Abdülbâki Gölpınarlı, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1961, s.452

³ Bu beyiti aldığım kaynak: *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Derleyen İlhan Ayverdi, 3.cild, İstanbul, 2005, s.3204

⁴ Andreas Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*, Cilt 1, Simurg, İstanbul 2002, s.664

ma” hâdisesi var. *Düşleşme*, birbirlerinin “düş”una çıkma söz konusu. Ancak dostun yolunu bilmeyenler kendi “düş”larına giderler: “Yol bilmezsem düşüme giderem”, Düşüne gitmek, gelişigüzel yürümektir. Ötekinin yoluna rastlama olanağı elbette böylesi bir yürüyüşte söz konusu olamaz. *Düşüş* diye bir sözcük önersek, örneğin, birbirlerinin düşüne düşüp karşılaşabilme sürecine. Düşüş, yönleri buluşan dostların, düşüşleri değildir. Düşlerin buluşmasıdır, belki.

Tüş olma, gözün, gözlerin tüş olmasıdır. Ancak yönelen, yönelebilen göz, dostu görebilir, onunla karşılaşabilir. Peki, kimdir “dost”? (5. ve 6. biçimlerde “dosta” sözcüğü yerine “sana” sözcüğü kullanılmıştır, “sen”in “dost” olduğunu düşünüyoruz.) Dost, tasavvufta, mürşittir, Allah’tır. Bu yazıda “öte”ki “ötedeki” olarak yorumlanacak. Dost yüzünü görmek, dost gözüyle bakabilmektir. Dostum, içimde, bana en yakın olandır, benimle birlikte gözümden bakandır.

Gözüm içinde sensin bile bakan

Eğer sen bakmasan yolum görünmez⁵

Dost gözümün içindedir, gözümün içinden bakar. Gözümün içinde, dışıma bakar. İçimde olarak dışımda durandır. Birazdan daha ayrıntılı göreceğimiz gibi, dost benim içimde olarak dışımda olduğu için, ben de onun dışında kalarak içindeyim. Böylece dostun üzerinde olası, “bencil” egemenlik kurma, tahakküm etme atılımı olabildiğince azaltılmış olur.

Dost gözümden birlikte baktığımızdır; benimle gözümden bakmasaydı, yolumu görmezdim; yönümü bulamazdım. Dostuma değmezdi gözüm. Dostum, benim ruhumun penceresinden, gözümden yoluma, birlikte baktığımdır. Ben de onun ruhunun penceresinden, gözünden yoluna bakabilirim. İçimde benimle bakan dosta, nasıl ilişir gözüm? Nasıl görebilirim onu?

Bu yolda ‘acâib çok sen ‘acâib anlama

‘Acâib onda ola dost yüzini göresin.⁶

Gölpınarlı, Yûnus’un “telvîn” hâlini yaşayan bir sûfî olduğunu belirtir.⁷ Telvîn hâli, çatışan duyguların, düşüncelerin yaşandığı bir hâldir. Bir duyuş devingenliğinin yaşandığı bir hâldir. Sûfî bu telvîn hâllerini yaşadığı, telvîn makamında; korkuyu, umudu, acıyı, sevinci yaşayıp durur. Temkîn makamı ise dengenin, kararlılığın makamıdır. İbn-i Arâbî, diğer sûfîlerin tersine telvînî temkînden daha yüksek bir makam olarak görür. Yûnus’un coşkusu, hâlden hâle geçişi onun “olgunluğa” giden yolda “pişmesine” yol açar.

Yol, ötekine, ötedekine giden yoldur. Gözümüzden birlikte yola baktığımız giden, içimizde bizimle olanı, aramaya giden yoldur. İçimizde olanı dışımızda, dışımızda olanı içimizde aramaya olanak sağlayan yol “acâib” dir, bunun için. Bu tuhaflık, bu alışılmadık durum içinde daha tuhaf olanı “dost yüzünü” görmektir.

“Karşılaşma”nın olabilmesi, onun herhangi bir tesâdüfî rastlaşmanın ötesinde ger-

⁵ “bile bakan”, birlikte bakan, anlamında. Tatçı, 107/2

⁶ Tatçı, 242/2

⁷ Gölpınarlı, s.157

çekleşebilmesi, bir “karşılaşma iklimi” gerektirir. İşte bu iklimin temel özelliği Yûnus’un nitelendirmesiyle “Acaib”liktir. Dost yüzü, alışık olduğumuz, tanıdıklıkların yaşandığı, tuhafliklardan arınmış bir çevrede görülemez. Karşılaşma iklimi tuhafliklar iklimidir.

“Tuhaflik”, sıradanlığın, olağanlığın aşılması anlamına gelir. “Doluluğun”, insanı “kullanma” eğiliminin, ortadan kaldırılarak, dosta yaklaşma, dostun iç uzaklığının, dış uzaklığından küçük olmasını sağlama hazırlığının oluşmasının işaretlerinden biridir.

Ötekine yolculuk, bu karşılaşma ikliminde dört ayrı oluşum tarzıyla gerçekleşir. Bu tarzları birden beşe kadar olan beyitlerin ilk satırlarının ilk sözcüklerinde görüyoruz: “Meger, “nâgâh”, “tâ kim”, “geçeriken”.

“Nâgâh”la başlayalım. Karşılaşma “apansız”, “birdenbire” oluvermiştir. Bu durum karşılaşmanın önceden planlanmadığını gösterir. Ansızın karşılaşılabilen dost, yılların çilesi, sevinci, telvînli hâlleri sonucu iç hazırlığı, yaşam biçimi hazırlığı yapılan dosttur. Bu apansızlık, kendiliğindenlik, içten pazarlığın, küçük hesapların olmadığına da bir göstergesidir.

“Tâ kim”, “nâgâh”ı, tamamlayacak ilginç bir edattır. Yeni Türkçe’de “tâ ki” olarak kullanımı, “yeter ki”, “öyle ki”, “sonunda” gibi anlamlar taşıyor. “Tâ” edatı, dilimize girmiş Farsça bir sözcüktür. Bu sözcüğün iki kaynaktan taranmasından ilginç sonuçlar çıkıyor.⁸ Tâ, zaman ve mekâna ait, Ferheng-i Ziyâ’nın diliyle “întihâ” edatıdır, sona erdirmeyi gösterir, “...e kadar” anlamındadır. Aynı zamanda bir “îptidâ”, başlama “...den itibaren” sözüyle karşılayabileceğimiz anlamı da vardır. Bu anlamları dilimize de girmiştir: “tâ buradan tâ şuraya” sözünde olduğu gibi. “Tâ kim”le girilen iklim, “îptidâ” ile “întihâ”nın, başlangıçla sonucun birbirinin içinde harman olduğu bir iklimdir. Zaman “tâ kim” ikliminde düzgün doğrusal bir yönde akmaz.

“Tâ” sözcüğünün Farsçada diğer kullanımlarına göz attığımızda bir süreyi bildiren kullanımının olduğunu görüyoruz. Bitiş ile son birbirine karışmış ama bir sürüp biten sınırlı bir akışın olduğunu görüyoruz.⁹ Bu başı sonu bilmez sınırlı alanda akışın, sebebi de vardır. Rastgele bir akış değildir, zamanın akışı karşılama ikliminde. “Tâ”nın Farsçada “tâilî” işlevi, sebep, bahâne gösterme işlevi vardır. “Tâ”nın, iklimdeki diğer *ötekine yolculuk özelliğiyle* yakınlığı vardır: Nâgâh görülen, “tâ” ile de görülür. “Tâ”nın ta’cil işlevi, çabuklaştırma işlevi de vardır, birdenbireliği yansıtır. Birdenbirelik, dikkatsizlik demek değildir, bir sakınmayı da birlikte taşır. “Tâ”, Farsçada “sakın” anlamında kullanılabilir. “Tâ”nın bu “tahzir” uyarma, önleme işlevi, zaman içinde gönül özgürlüğüyle hareket eden *karşılaşıcının* şaşakalmasını da bütünlüyor. “Tâ”nın, “taaccüb” işlevi, Yûnus’un iklimin tuhaflığını dile getiren yukarıda andığımız beyitiyle uyum içindedir.

Tâ kim özelliği, bu kısa saptamalarımızın ardında söyle özetlenebilir:

1. Başı sonu belli olmayan, dönen, sınırlı bir süreçtir.
2. Belli bir sebeple oluşur.

⁸ 1. *Farsça-Türkçe Lügat, Gencine-i Gîftâr, Ferheng-i Ziyâ, Ziya Şükûn*, MEB Yayınları, İstanbul 1984, s.540-541

2. *A. Comprehensive Persian-English Dictionary*, Routledge and K.Paul, 1892, s.271

⁹ Bir çemberin üzerinde dönme gibi.

3. Kendiliğindenlik, birdenbirelik içerir.
4. Uyarı taşır, uyarır.
5. Şaşakalma yaşantılarını barındırır.

Demek ki karşılaşma ikliminin, ötekine yönelmiş yolcusu bu iklimin tuhaflığını kabul eden, onu yaşayan farklı bir zaman-mekân yaşantısıyla yürüyen biridir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz dördlünün (Nâgâh, tâ kim, geçeriken, meger) üçüncü ögesi iklimin bir *geçiş iklimini* gösteriyor, bir yorumla. Dostla, "geçeriken" karşılaşmıştır. Sanki başka bir yere doğru giderken, gözü ilişivermiştir. Sanki yolu, dosta doğru değilmiş de, sanki dostla ilgili hiçbir beklenti içinde değilmiş de "işte öylesine" karşılaşverişler gibi bir izlenim verebiliyor "geçeriken". Nereye doğru geçiyordu acaba? Nasıl bir değişim *geçiriyorken*, karşılaşveriş dostu ile? Sizden, size bir şeyler geçmeden, karşılaşılabilir mi dost ile? "Şöyle bir çıktım, buralardan geçiyordum, bir de baktım, karşım da dost, şaşım kaldım" sözleriyle dile getirilebilecek bir yaşantı mı söz konusu olan?

Geçmenin Türkçe'deki bol çağrışımları içinden geçerek, Yûnus'un geçişini nasıl yorumlayabiliriz? Belki, geçen Yûnus değil de zamandı. Başı sonu olmadan dönüp duran zaman. Belki, geçen Yûnus değil dosttu. Dost öyle kolay kolay bulunacak, buluşulacak, kucakını açarak bizi bekleyen biri değil ki! Dost bir yerlere gidiyordu, karşılaşverişik belki de! Belki de geçen, dostla aramızda olan bir olaydı; bir tür etkileşimdi, iletişimdi aramızda gerçekleşen.

Bir aşamadan mı geçiyorduk yoksa? Dost da. Ben de. Birbirimizin dışından içine doğru mu geçiyorduk? Yoksa vazgeçme anlamında bir "geçme"mi söz konusuydu? Neden vazgeçiyorduk, dünyadan, dünyanın pılı pırtısından, içimizdeki dünya hırsına dönük eğilimlerden mi?

Dostla karşılaşabilmek için neden, nelerden, nasıl geçmeli? Geçmenin farklı anlamlarıyla çıkan sonuçlardan biri de şu: Karşılaşma iklimi bir "geçme" iklimidir. Geçiş iklimidir, uçsuz bucaksız dönüşümler, hâller yaşanacak bir "telvîn" iklimidir.

İşte "meger" burada önemli oluyor. Meger, bir öğrenmeyi dile getiriyor. Meger Yûnus'un "gözi tûş" olmuş dostuna, hemen anlamamış, sonradan anlamış. "Tâ kim" in de böyle "sonradan", "sonunda" ya yakın anlamları vardı. Dost yüzü görebilmek bir "acâib" iklimi işidir. Öyle yoğun bir yaşantıdır ki, anlamının ne olduğu, o yoğunluğun dayanılmaz ağırlığı içinde kolay kolay anlaşılmaz.

Sonradan anlayıp öğrendiğimiz, yorumladığımız yaşantılardır "meger" yaşantıları. Meger, bir kural dışılığı, dışta kalmışlığı da gösterir Farsça kullanımında "istisna" edatıdır. Bir dilek, istek amacıyla ya da kuşku durumunda kullanılabilir. Benzetmelerde de geçebiliyor. Meger yaşantıları "iklim"e uygun yaşantılardır. Basmakalıp olmayan, farklı olana açık, metaforik dile yatkın, yaşamış oldukları üzerine düşünüp kendini sorgulayabilen, beklentisi olan yaşantılardır.

Bu yaşantılarla yürünüyor dosta doğru. İklim böyle oluşuyor. Öyleyse beş temel ögesiyle (Son dördüne, başta sözünü ettiğimiz "acâib"liği katarsak), "acâib", "nâgâh", "tâ kim", "geçeriken", "meger" öğeleriyle yapılanan, ortaya çıkan karşılaşma ikliminin özelliklerini özetleyebiliriz. Elbet dostla karşılaşma iklimi, katı, belirgin kavramlara

tutsak edilemez. Bu özet, şimdiye dek söylediklerimizle iklimin nasıl yaşadığını toparlıyor. İklimi betimlemenin ardından karşılaşmanın nasıl gerçekleştiğini anlamaya çalışacağız.

Ötekine yürüyen yolcuların yaşadığı karşılaşma ikliminin temel özellikleri şunlardır:

1. "Acâib" oluş. Alışılmadık, beklenmedik süreçler, yaşantılar yumağını taşıyış.
2. Nâgâh yaşantılar içerme
 - a. İçtenlik
 - b. Kendiliğindenlik
 - c. Çıkara dayalı beklenti yokluğu
3. Tâ kim özellikler taşıma
 - a. Başlangıç ve sonun olmayışı,
 - b. Sınırlılık
 - c. Belli sebeplerle süren yaşantılar
 - d. Birdenbirelik
 - e. Uyarı oluşu
 - f. Şaşa kalma yaşantıları
4. Geçeriken süreci yaşatması
 - a. Sürekli hareket
 - b. İç ve dış seyirler
 - c. Zaman içinde gelişmeler
 - d. Dostun hareketi
 - e. Aşamalar geçirme
 - f. Karşılaşanların birbirine geçmesi
 - g. Vazgeçme
5. Meger bilincini sunması
 - a. "Sonradan" anlama
 - b. İstisna yaşantısı
 - c. Farklı olana açıklık
 - d. Metaforik bir dille anlatılabilmesi
 - e. Talep eden yaşantılar taşıması

Şimdi soru şu: Karşılaşma ikliminde yürüyen öte, öteki yolcusunun iklimde olabilme gücü nereden gelmektedir?

İKLİM YOLCUSUNUN BÂZİ ÖZELLİKLERİ

Bu işlerde olan kişi terk itsün cümle teşvişi

İçerüden içerli bir key latif nihândayıdum¹⁰

İklimde yaşayan *karşılamacı*¹¹ "teşviş"ten uzaklaşmalıdır. "Teşviş"ten, kargaşadan, dünya çalkantısından, gürültüsünden kurtulmadıkça iklime girme olanağı yoktur. Teşviş

¹⁰ Tatçı, 169/5

¹¹ Karşılamacı diyoruz, çünkü o hem karşılayıcı hem de karşılanıcıdır. Hem karşılamayı hem de karşılanmayı bilir.

ile dost karşılanamaz. Teşviş ile öte, öteki yolculuğuna çıkılamaz.

Teşviş insanı olmamak, iç seyir ile olanaklıdır. "İçerüden içerü" durabilmek, dışa gittiğini düşündüğümüz yolun içe gittiğini görebilmek, için de dışa açıldığını anlamak gerek.

Yaban yalın gözetme yol evde taşra gitme

Cân yolu cân içinde cân râzımı cân tuyar¹²

Yol evdedir. Cân evinde. Cân gizi("râz") cân tarafından bilinebilir. Taşrada gözümüz dostla tûş olamaz. İçerüden içerü olmak, dostla uzaklığı en aza indirmek anlamını da taşır. Çünkü orada, "bir key lâtif nihânda" yızdır. Oldukça lâtif bir gizlilikte, teşvişin dışarısından dışarıdayızdır. Nihânda olmak, dünyanın gürültüsünden uzak kalmak için gerekli; nihânın lâtif olması, yumuşak, hoş ince güzelliği taşıması da iklimin kapılarını açma olanağını sağlıyor. Lâtiflik, letâfet, şirinliği, güzelliği lütfediciliği, lütuf sunmayı, derinliği, gizliliği, fiziksel olandan uzaklığı îmâ ediyor.

Ortada, ortalık yerde, dışımızda kalakalmak, taşrada çakılıp kalma, eve dönüp yolu, cânâ giden yolu bulamama, bir tükenmişliğin, bitmişliğin belirtisidir. Nihânda olmak, içerüden içerü de bulunup bunu letâfetle yapabilmek, bizi iklim yolcusu yapar.

Lâtif nihânın karşıtı, kaba bir biçimde ortalıkta olmaktır. Ortalıkta göründüğümüz kadar olmaktır. Oysa "içerüden içerü lâtif nihân"da olmak, en azından "içerü" sözcüğünün farklı anlamları düşünüldüğünde, dâimâ, dışarıda göründüğümüzden farklı, fazla olmaktır.¹³ Bunun için gerekli olan "teferrüc"dür.

Biz bunun neliğin bildük dünyanın nesine kalduk

Arzümüz nefis için degül dünyâ teferrücündeyiz¹⁴

Teferrüc, "gönül açmak için gezmek"tir. Teferrüc olmadan gidilemez dost. Dünyaya çıkmak, sıkışmış ruh hâlimizden (*kabz*) açılmaya (*bast*) zorunluyuz. İklimin "neliğini", ne olduğunu bilirsek, dünyanın ne olduğunu, taşramızı, dışımızı tanırsak, içimizden içeride lâtif nihânda olabiliriz. "Ferece" kökünden gelen bu sözcük, Arapça'da ferahlamak, iç açmak, gezintiye çıkmak gibi anlamları vardır. Bu kökten, "mefrec", münferic, infirac gibi "rahatlama", "açılma"yla ilgili sözcükler türetiliyor. Modern Arapça'da teferrücün inceleme, göz önünde alma, görme, gözlemlenme, seyretme gibi anlamları da var.¹⁵

Dünyayı tatmadan, gülü koklamadan, bahçelere girmeden telvîn hâli yaşamadan, teferrücsüz, cânımızın gücüyle diğer cânlara cân katamayız.

Bir bahçeye girmek gerek hoş teferrüc kılmak gerek

Bir gülü yıylamak gerek hergiz ol gül solmaz ola¹⁶

Bir gülü yıylayan (koklayan) lâtif nihânda bir içe sahipse, o gül hergiz (asla)

¹² Tatçı, 39/7

¹³ Farklı bir çalışmada Yûnus'ta "içerü" kavramını irdelemeyi düşünüyorum. Şimdilik kısaca "içerü"nün olası anlamlarından bazılarını sayalım. a) Yukarı, ileri, derin, geniş, bol, yoğun, güçlü, fazla. b) Değişim, sürec. c)den farklı oluş d) Tin dünyası e) İç dünya f) Asıl olana gidış g) Öte h) Eşik i) Daha anlamlı olma

¹⁴ Tatçı, 114/3

¹⁵ A Dictionary of Modern Written Arabic, Hans Wehr, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1979, s.822

¹⁶ Tatçı, 327/4

solmaz. İçinde gül bahçeleri olanın, taşrada, dışarıda kokladığı gül elbette solmaz. Güli soldurtmayan bir kalble yürünebilir dosta.

Ma'sûkumı isteyü iş bu cihân içinde

Delim teferrüc kıldum zemin ü âsmân içinde¹⁷

Teferrüc yalnızca bu dünyada olmaz, yalnız yerde, "zemin"de, toprakta değil gökyüzünde (âsmân) de gerçekleşir. Eğer aşık olunanı, dostu arıyorsak "delim (birçok) "teferrüc" kılmak gerekir. Delim teferrücle açılır karşılaşma iklimin kapısı.

Karşılaşma ikliminde dostla karşılaşma, bilişmedir. "Biliş", o dönemin Türkçesinde, tamdıkk, âşına, dost, ma'rifet anlamlarına gelir. Cânların bilişmesiyle teferrüc yaşanır, bir yorumla; cânlar birbirlerinin içine geziye çıkarlar. Birbirlerine açılırlar, açarlar.

Bunda bilişmeyen canlar anda bilişmez anlar

Bunda bilüşüp dostıla halûm 'arz itmeye geldüm¹⁸

Bilişmek, dostlaşmak, dosta dönüşmek, iki olarak kalıp bir olmak.¹⁹ "Bunda" ve "anda" bilişmek sözlerinden "burada" ve "orada" anlamlarını çıkarabiliriz. Cânlar, anlar (onlardır). Onlar, karşılaşma ikliminde, "burada" (bunda) karşılaşamazlarsa, anda, orada, oralarda, diğer yerlerde hiç karşılaşamayacaklardır.²⁰ Demek ki karşılaşma iklimleri tek değildir. İçinde bulunulan iklimde karşılaşmak, farklı iklimlerde karşılaşmayı, dostlaşmayı, bilişmeyi sağlayacaktır.

KARŞILAŞIRKEN

Peki, nasıl gerçekleşecektir bilişme, buluşma, karşılaşma? Bunu, altı ayrı biçimde yazılıma ulaştığımız beyitlerin ikinci dizelerinden öğrenebiliriz. Bu dizelerde dört ayrı sözcük öbeği görmekteyiz.

İlk öbek 1., 3.,4., 5. yazılımlardaki "kaldı", 2. yazılımdaki "kul oldu" ve 6. yazılımdaki "kuldur" sözcüklerinden oluşuyor. Buluşma, bilişme, karşılaşma kalma veya kul olmayla başlıyor.

Kul, insandır, Tanrının yarattığıdır. İbadet eden, itâat eden, hizmet eden insandır. Özgür olmayan, tutsak anlamında değildir. Nerede kuldur? Nerede kaldı? Bu sorunun yanıtı ikinci öbekteki sözcüklerde görülüyor: "Kapuda" (1., 3.,4. yazılımlar!) "ol kapuda" (2.,5. yazılım) "kapında" (6. yazılım)

Nedir "kapu"? Girip çıkılan, içinden geçilen yer. Hizmet için gidilen yer. Hizmet yeri. Huzur.

Kapıda kul olmak ne demek? "Ol kapuda" sözü ne ifâde ediyor? "Kapında" derken kimin kapısını kastetmektedir Yûnus?

Tasavvufî anlamıyla "kapu" dergâhtır, Yûnus'ta o "kapuda" hizmet için kalmıştır, imânına, Allaha hizmet için.

Karşılaşma iklimi açısından bakıldığında, karşılaşma yolcuları, bu iklimde

¹⁷ Tatçı, 339/1

¹⁸ Tatçı, 179/5

¹⁹ Farsçada düst sözcüğünü "dû est" diye yorumlarsak, birdeki ikiyi görebiliriz. "Dû est", "ikidir" demek.

²⁰ Tasavvufî anlamıyla "bunda" bu dünyayı, "anda" ahireti gösteriyor olsa gerek.

“kul”durlar. Birbirine hizmete hazır oldukları, miskin oldukları için. Öteki insanı, karşılaşmacıyı, incitilmemesi gereken bir emânet gördükleri için. İklimde hizmet için vardır. Kapı, öteki insanın iç dünyasının kapısıdır. “Ol kapu”, o kapı, herhangi bir kapı değil, insanın iç âlemine giden, insanla insanın paylaştıkları, paylaşmayı başarabildikleri yaşama giden yolun kapısıdır, bu kapı ancak kullara açıılır, kendini kul olarak görebilenlere. Hizmet kapısının önünde kul olarak durabilenlere.

5.ve 6. yazılımdaki “sana” ile kastedilen nedir? İlk yorumda, dosttur, mürşittir. “Sen”, karşılaşma ikliminde kulluğunu yaşayan ötekine, ötedekine yürüyen kuldur.

Neden kalmıştır kapıda? İçeri giremediği için mi? Kul olduğumuz, hizmet ettiğimiz kapıda neden kalırız? Kalmak, kapıda öylece kalakalmak mıdır?

Kapıda kalmış, kapıdan “giriş” yapmamıştır. Kapıda neyse öyle kalmış, başka biri olmaya kalkışmamıştır. Olanca saflığı ile kalmış, nice çilelerden, sevinçlerden, düşüncelerden, duygulardan geçip kapıda durmuştur. Kapıda beklemekte, başka bir yere gitmemektedir. Kapının önünden nice insan geçip gitmiş o ise orada kalmıştır. Ayrılmamış, başka bir yere gitmemiş, kalmayı seçmiştir. Kul olduğu için kapı tarafından etki altına alınmış, kapının gücü altında, kapının güç alanı içinde kalmıştır. Karacaoğlan kendisi için “Nerde güzel görsen orda kalırsın” diyor. Kapı güzeldi. Orda kalındı. Kapı, öteki karşılaşmacının kapısıydı. Kapı, ötekine açık kendi kapısıydı.

Peki, neden içeri girilmiyor da, kapıda kalıyor? Daha önce îmâ etmiştik: İklimde yürüyen öte, öteki yolcularının birbirlerinin içleri, dışlarından daha yakındır. Bundan dolayı dışarıda, kapıda kalarak içte olmayı seçmektedirler. İçleri önlerinde, dışları arkalarında kalmıştır. Kapıda kalarak içeridedirler.

Üçüncü öbekteki sözcükler ise “ondan” (1., 3., 4., 5. yazılımlar), âstân (2. yazılım), senden (6. yazılım) oluşmaktadır. Dördüncü öbek ise tek bir sözcüktür: İçerü (6. yazılımda “içeri” olmuştur).

Kapıda “andan” (ondan) içeri kalmak ne demektir? O, dosttur; ötekidir, ötedekidir. O, kapının “öbür yanında”dır; kapının öbür yanında olan birinden, kapının bu yanında olan biri daha içeride olabilir mi? Siz dışarıda iken, içeride bulunan birinden daha içeride nasıl olabilirsiniz. Kapıda kalıp içeriden daha içeride nasıl olunur?

Nereden, neden kimden içeri? Andan, âstân, send en? O Yûnus’un kendisi olabilir mi? Hem kapısında kendisinin hem de içinde, kendinden de içeri? Âstân, âsitân, Farsça bir sözcük. Türkçe’de, payitaht, İstanbul, büyük derviş tekkesi anlamlarında kullanılıyor. Farsçada eşik demek, eve girerken ayakkabılarımızın, terliklerimizin çıkarıldığı yer. Hükümdar sarayı, hükümdarlara ait yer, peygamberin, evliyanın mezarları, İstanbul (Bâb-ı Âli), dinlenme yeri gibi anlamları var.

Yine Farsça’da “âstân-i ‘adem”, “âstân-i fenâ” gibi deyimler var: Yok olma eşiği, yâni dünya, yâni zaman.

Kapıda, eşik içeri durmak: Eşiğin dışında iken eşiğin içinde olma. Eşiğin iki yanında, kapının iki yanında olma. Âstân, ötekinin, ötedekinin, dostun iç dünyası, iç sarayıdır. Ben ötekinin önünde bir *âstânbos*’umdur, eşik öpenimdir. Eşiğinde kulumdur, çünkü. Bir insanın eşiğine gelebilmek, kapısına ulaşabilmek günlük yaşamda, *iklimsiz dünyada* olanaksızdır. İnsanlar birbirlerinin kapılarını kırıyorlar, birbirlerinde eşik, birbirle-

rinde iç dünya bırakmıyorlar. Birbirlerinin ne içinde ne dışında olabiliyorlar. Birbirleri için olamıyorlar. Birbirlerinin hiçbir yerinde duruyorlar.

İklimde yürüyen bir miskin olarak ötedekim, dostum, eşiğine varabildiğim, *eşiği gökyüzü olan*²¹ bir insandır. İçlerimiz, yaşamak için nice çaba gösterdiğimiz iklimde dışlarımızdan daha yakın olduğu için, dosttan, (“andan”, “senden”) daha içerdeyizdir. Dostumuzun kendi içiyle olan uzaklığı, bizim onun içiyle uzaklığımızdan daha büyüktür! Biz, dostumuzun kapısında *öyle bir duruyoruz ki, öyle durmayı başarıyoruz ki*, içine ondan daha yakın olabiliyoruz. Bu yakınlık, onun içini ele geçirmek anlamına gelmiyor. Onun dışındayız, onun efendisi değiliz, kapısında bir kul olarak ona ondan daha yakınız. Nasıl? O bize, bizden daha yakın olduğu için! Bir karşılıklılık, bir bakışım (simetri) söz konusudur! Ne köleden ne de efendiden söz edebiliriz burada! İklimde olmak, *gönüllü*’de bulunmaktır, ele geçirme tavrını, “endişe iklimini” terk etmek demektir.

İçim sana senden daha yakın, senin için bana benden daha yakın: Sen benim dışımda olarak içimde olduğun için, ben de dışında olarak içindeyim. Ben içinde olarak dışında, dışında olarak içinde olduğumdan, sen de benim içimde olarak dışımda, dışımda olarak içimdesin.

İçinde olmak için kapından geçmem gerekmiyor. O zaman talan edebilirim belki, içini. Kapında kul olan, kapında kalan biriyim. Gidebilirim istediğimde. İklimde yürüyenim, ne sen beni içine alıp yutuyorsun ne ben senin içini ele geçiriyorum.

İklim, yaşama duyulan saygı iklimidir; sevgi iklimidir.

İklim, insan olma düzeyini yükseltme, olgunluğa yürüme iklimidir. Tıpkı Yûnus’a atfedilen şu dizede olduğu gibi.

Sev seviye düştü gönül.²²

Mart 2008, Ankara

AN ESSAY ON THE CONFRONTATION OF FRIENDS IN A YUNUS EMRE'S DISTICH

In this study I endeavor to understand and interpret the meaning of the distance between two inner worlds of those who can “confront” each other and can deserve the name of friends. In order to achieve a conceptual construction of the so called “distance” I try to appeal one of the important distiches of Turkish sufi poet Yunus Emre.

Key terms: Sufism, inner world, confrontation, other, friend.

²¹ Farsçadaki “siphirâstân, bu anlama geliyor, büyük hükümdarlar için söylenirdi.

²² Yunus Emre, İlhan Başgöz, Pan Yayıncılık, 2003, s.171

KÜRESELLEŞMEYLE GELEN YENİ BİR ÇAĞIN EŞİĞİNDE YENİ BİR ŞUURUN İNŞAASI VE EĞİTİM

Necmettin TOZLU*

GİRİŞ

Dünyada artık hiçbir toplum, millet diğerinden ayrı değildir. Bütün insanlar aynı dünya sistemi içerisinde yaşamaktadırlar. Her şey herkesi etkilemekte, diğer taraftan olup bitenler de yeni bir etkileşim yaratmaktadır. Bizler tenkit etsek de, benimsemesek de " Batı Medeniyeti" denilen gerçeğin içinde yaşıyoruz. Onu benimsememek, tenkit etmek bile tanımayı gerektirir. Körü körüne bir inkâr, bütünüyle teslimiyet kadar tehlikeli. Var olmak, tam bir bilinçliliğin eseri. O da içerisinde bulunulan şartları kavramaya bağlı. Olup-biteni ve kendisini kavramadan aciz bir şuur, varlığı, var oluş şartlarını tanıyamaz. Dolayısıyla kurucu da olamaz. Çağımızda en büyük sorun; kavrayabilen, olanı ve olmakta olanı anlayabilen bir şuurunu inşa etmektir. Eğitim burada başlar ve dolayısıyla böyle bir şuura sahip insanı, kimlikli insanı var etmeyi amaçlar. Çetin, güç şartların içerisinde böyle bir insanı var etmenin güçlüğü de ortadadır. Ne var ki özgür bir toplum, millet ve devlet olarak kalmanın başka bir yolu da görülüyor. Öyle ise bütün bu şartları, bu şartlar içerisinde kendi dünyasını var edecek "biz" şuurunu bunu ahenkli bir şekilde sürdürebilmenin açılımı olan bir dünya bilinci arasındaki birlikteliği kurmanın ufku eğitim. Böyle bir eğitim kurmak ve verimli kılmak, en az çağın şartları ve bize dayattıkları kadar güçtür. Ama önemli olan zoru başarmaktır. Şartlar bize böyle bir sorumluluğu yüklemektedir. Bunun için önce kendimize, tabi ki daha sonra da dünya sistemine bakmak zorundayız. Bu sistemin çağımızdaki tecellisi olan küreselleşmeye. Şüphesiz çağdaş oluşumun kökündeki insanı, bilgi, bilim anlayışı, din anlayışı da önemli ölçüde etkilemektedir. Bu yüzden bunlara da kısaca değinilecektir. Neticede tüm bu olanbitene karşılık, varlıkta kalmayı ve atılımı sağlayacak olan şuurunu inşa etmede eğitime düşen irdelenecektir. Öyleyse önce kendimize bakmalıyız.

Üçüncü Dünya

Genel çizgileriyle bu dünyaya baktığımızda görünen şu: Üçüncü Dünya yüzyıllardır uyumakta ve uyutulmaktadır. Olanbitenden haberdar değildir. Gelişme ve ilerleme açısından oldukça geridir. Dünya liginde, hangi konu esas alınarak bakılırsa bakılsın yoktur. Meselâ, gelişmişliğin bir ölçütü olan okuma-kitap basma kategorisinde üçüncü dünyanın durumu içler acısıdır. Japonya'da yılda dört milyar iki yüz milyon kitap basılırken, üçüncü dünyanın en ileri seviyesinde olanlardan Türkiye'de bu sayı sadece yirmi beş milyondur. Bir Türk vatandaşı kitaba yılda ortalama 2 dolar harcamaktadır. AB ortalaması 500 dolardır. Öğretmenlerimizin % 8'i hiç kitap okumamaktadır. Ancak % 2'si ayda sadece bir kitap okumaktadır. Gazete okumada bin kişi baz alındığında Japon-

* Prof. Dr., Yüzyüncü Yıl Üniversitesi., Eğitim Fakültesi, Eğitim Felsefesi Öğretim Üyesi, Van-Türkiye, ntozlu@yahoo.com

ya'da 577, İsveç'te 511, Romanya'da bile 311 iken, Türkiye'de bu sayı 150 civarına zor ulaşmaktadır. Gelişmiş ülkelerde, tarımın milli gelir içerisindeki payı oldukça düşüktür (mesela ABD'de %2), üçüncü dünyada hayli yüksektir (Türkiye'de %14 -Yıl 2001-).

Bu ülkelerde kadınların % 97'si fiziki baskı görüyor. Üçüncü dünya ülkelerinin bilim ve teknolojiadaki durumları da oldukça geridir. OECD'nin belirlediği ilkelere göre, bir ülkenin bilim ve teknolojiye önem verip vermemesi Ar-Ge (Araştırma-Geliştirme) harcamalarının, milli gelirdeki payı ile, on bin kişiye düşen Ar-Ge personel sayısı ve yayınlanmış bilimsel makale sayısı ile belli olmaktadır. Bu oran gelişmiş ülkelerde % 2-3 arasında seyretmesine rağmen, gelişmemiş ülkelerde ancak binde 6-7 civarındadır (Mesela, Fransa'da % 2.1, ABD'de % 2.7, Güney Kore'de % 6 dır. Buna karşılık Türkiye'de % 0.6)¹.

Bu tablo diğer sahalarda da "SOS" vermektedir. Mesela, sağlıkta, beslenmede, çocuk yaşta iş sahalarna atılmada, istihdam yaratamamada, tinerici-balici çocuk dehşetinde, beyin göçünde vs. gerçekten içler acısı bir durumla karşı karşıyayız. Hindistan, Pakistan, Çin, Filipinler, Fas, Cezayir, İran, Nijerya ve Türk Cumhuriyetleri (Türkiye dahil) beyin göçü vermekte başı çekmektedirler.

Bu ülkeler yüksek ölçekli düşünürler grubundan mahrum. Düşünce, eyleme hâkim değil bu coğrafyada. Sokak, anarşi sisteme hâkim. Herhangi bir güç, istediğinde bu ülkeleri, sokakla-anarşi ile karıştırabiliyor, sisteme hâkim olabiliyor. Dolayısıyla ihtilaller, yokluklar düzensizlikler, kırılmalar hâkim bu dünyada. Bunlar kendileri olamıyorlar, bu yüzden de özgürlüğü kavrayamıyorlar. Daha çok liberal kapitalizme renk katarak kendilerini meşrulaştırmaya çalışıyorlar. Buna rağmen "öteki" olmaktan kurtulamıyorlar. Zenginleriyle fakirleri arasındaki uçurum kısa zamanda kapatılamayacak kadar açık. Bir demokrasi oyunu oynanıyor bu ülkelerde. Demokrasi bu dünyayı ezmede bir vasıta olarak kullanılıyor. Partiler iktidar oluyor, muktedir olamıyor. Çünkü kararlar başkalarının, bu oyunu oynatanlarca veriliyor. Bu yüzden zenci şair Langsten Hughes;

"Yemin olsun Tanrı'ya
Anlamış değilim hâlâ
Niçin demokrasi herkes demektir de,
Ben demek değildir"²

Hâlbuki 1998 yılı Nobel ödülü sahibi Amartya Sen, NPQ dergisine verdiği mülakatta (Sonbahar 2000) "20. yüzyılda en önemli gelişmenin demokrasinin öne çıkması olduğunu" vurguluyor ve yoksul ulusların ancak demokrasi yoluyla yoksulluktan kurtulabileceklerini ifade ediyordu³.

Öyleyse üçüncü dünya ülkeleri demokrasi yerine onun sanısıyla uyutulmakta ve fantomlaşmış idarelerin eline verilerek sadece acıları artırılmakta. Görüldüğü gibi, bu dünya büyük ıstıraplar, dertler içerisinde kendinden ve sahip olduklarından habersiz. Ken-

¹ Emrah Gümrah; *Ne Kadar Muasırlaşabildik*, 80. Yılında Cumhuriyet, Güncel Yay., İstanbul 2003, s. 62-63, 02,121.

² Z. Serdar, *İslam Medeniyetinin Geleceği*, çev.: B. Aydın, İnsan Yay., İstanbul 1986, s. 82.

³ E. Manisalı, *Yirmibirinci Yüzyılda Küresel Kıskaç*, Otopsi Yay., İstanbul 2001, s. 30.

dine yabancılaşmış, güvenini yitirmiş, kırılmış, yorulmuş bir şura sahip. İşin garibi batının, onlar hakkında şemalaştırdığı modelle kalkınabileceğine inanmakta, bu durumun, hakim dünya sisteminin tabii bir sonucu olduğunu anlayamamaktadır. Hele bu dünya görüşünün arkasındaki felsefeye hiç nüfuz edememektedir. Çünkü henüz diri, esaslı, kavrayıcı bir şura erememiştir.

İşin sadece bir cephesidir içerisinde bulunulan dünyaya ve kendine bakmak. Diğer cephesi ise, bu dünyayı ve içerisinde bulunulan şartları da önemli ölçüde tayin eden dünya sistemidir. Buna da bakmak zorundayız.

Dünya Sistemi

Günümüz dünya sistemi Batılı değerler üzerine kurulmuş bir sistemdir. İbn Haldun, medeniyetleri küçük bir azınlığın kurduğunu söyler. İçerisinde bulunduğumuz dünya sistemi de köklerini Yunan Felsefesi, Roma Nizamı ve Hıristiyanlık Ahlakı'ndan alır. İlk hamlelerini sanayi devrimiyle kazanan bu anlayış, Reform ve Rönesans'la arınır, bilme dayalı önemli bir boyut kazanır, Aydınlanmayla da "akıl-bilim-gelişme" paradigmasına oturur. Bu sistemin pek çok özelliğinden bahsedilebilir. Ama bu çalışma açısından iki temel rüknü önemlidir. İlki, bu sistem bir gücü temsil eder ve işleyişini bu güce dayar. İkincisi de, gelişimini büyük ölçüde sömürüye dayar ve bunu sürdürür. Bu yüzden günümüz dünyası iki farklı grupta mütalaa edilmektedir. Birincisi, bu gücü temsil eden dünya ki, bunlar "gelişmiş" ülkeler diye bilinir. Diğeri de, bu tarife göre "gelişmemiş" ülkeler yahut "üçüncü dünya" olarak adlandırılır. Bu, önceki bölümde ele aldığımız dünyadır. Her iki dünya arasındaki fark, hangi açıdan bakılırsa bakılınsın korkunçtur.

Meselâ, 1993' den beri dünya kaynaklarının 4/5' i, nüfusun 1/5' inin elindedir. Bu oran dahi giderek yoksulların, üçüncü dünyanın aleyhine seyretmektedir.

"...Çin hariç tutulduğunda günde 1 dolardan az bir gelire sahip yoksul nüfusun dünya nüfusuna oranı 1993'de % 24 iken, 1998'de %26.2'ye çıkmıştır. Afrika sahrası nüfusunun % 36'sı, Güney Asya'nın % 47'si, Zambiyalıların % 85'i, Madagaskarlıların % 72'si, Brezilya ve Çinlilerin % 33'ü günde 1 dolardan daha az bir gelirle geçinmek durumundadır... Hülâsa gelişmekte olan ülkelerin nüfusunun % 25'i yoksul ve bunların 1.300 milyonu günde 1 dolar altında bir gelirle geçinmek zorundadır."⁴

Bunlar bilinen şeyler elbette. Yine de bir örnek daha vereceğim: 1965-1995 yılları arasında dünya nüfusunun en zengini olan % 20'lik kitle, toplam gelirini % 80'den % 86'ya çıkarmıştır. En yoksul kitlenin geliri ise bu tarihler arasında % 2.3'den % 1.3'e düşmüştür.... Human Development Report (İnsanî Gelişim Raporu) 2000'e göre dünya nüfusunun en zengin % 20'lik kısmı dünyadaki toplam gelirin % 86'sına, % 60'lık kısmı % 13'üne, en fakir % 20'lik kısmı ise toplam-gelirin sadece % 1'ine sahiptir⁵.

Burada büyük düşünür, şair Necip Fazıl'ın

"Bu taksimi kurt yapmaz Reis olsa kuzuya,

Yaşasın kefenimin kefilî karaborsa" tespitini ifade etmeden geçemeyeceğim.

⁴ R. Özey, "Yoksulluk Coğrafyası", *Yoksulluk I*, Deniz Feneri Derneği, İstanbul 2003, s. 137-139.5.

⁵ E. Erken, "Dünya Sistemi ve Yoksulluk İlişkisi", *Yoksulluk I*, s. 311.

Üçüncü dünyanın bu hali bütün sektörler, sahalar daha doğrusu top yekûn hayat kalitesi açısından caridir.

Bu tabloyu var eden esas etken sistemin felsefesidir, bakış açıdır. Bu bakış açısı, felsefe diğerlerine, moda tabiriyle "ötekine" acımaz. Onun derdiyle dertlenmez. Onun yarasına merhem olmaz. Aksine gücünü onu ezme, sömürme, dışlama, kontrol etmek için kullanır. C. Meriç, bu durumu Alman iktisatçı ve sosyologu Sombart'a atfen derinliğine, tüm boyutlarıyla resmeder. Sombart, "biz bir Babil kulesinde yaşamaktayız. Kule kurulmaya devam ediyor. Modern çağa (XVII. yüz yıl) gelinceye kadar milli ekonomiler hâkimdi. Her ülke kendine göre yapılanmıştı. Serbestti ve ihtiyaçlarına göre bir düzen kurmuştu. Modern düşünce liberalizm libasıyla başka bir düzlemde bir dünya tasavvur eder. Burada, tayin edici esas güç, artık devletler değildir, ferdi çıkarlardır. Ekonomi de artık tek merkezli olacaktır. Ve bu merkez Avrupa'dır. Avrupa bu anlayışıyla diğer ülkeleri konumlarına göre üretim ve tüketim koşar. Bilim ve teknoloji bu merkezin emrindedir. Yönlendirme söz konusu bu güçle yapılır. Üretim de, tüketim de yeni bir vizyonu, konsepti ifade eder. Eski yapı, diğer ülkelerin tüm düzenleri değiştirilir. Bunun için dünya ekonomisi yeniden düzenlenir. Yeni bir iş bölümü yapılır. Tabiat şartları dikkate alınarak her ülkenin üretebilecekleri tayin edilir. Meselâ, Brezilya kahve, Birmanya pirinç, Küba şeker kamışı vs. Bunun için gereken iktisadi sosyal şartlar; muhatap ülkelere zorla yerine getirilir. Meselâ yollar yaptırılır. Ham ve mamul madde alımı gerçekleştirilir. Ülkeler bu doğrultuda zorla değişime uğratılır. Meselâ, Hindistan'ın doküma sanayi İngilizlerce felç edilir. Aynı şekilde Mısır perişan edilir, vs.

Evet, metot, usul baskıcı, emredici, kontrol edici ve yönlendiricidir. Bu, bugün de geçerlidir. Güç, ABD'ye kaymış, usuller daha da geliştirilmiştir.

Artık, bu güç;

-BARIŞ

-İNSAN HAKLARI

-HÜRRİYET VE KREDİ türü usullerle gelmekte, böylece daha insanî oldukları ka-naatini uyandırmaya çalışmaktadırlar. Ama tüm bunlar eski sistemin devamını sağla-maktan başka bir işe yaramamaktadır.

Paranın, faizin, yer altı ve yer üstü kaynaklarının aktığı bu merkezler, bu yolla büyük ve gelişir. Sistem böyle teşkilatlanır ve işler.

Neticede nereden bakılırsa bakılıns şöyle bir dünya ile yüz yüze gelinir:

- Zenginler-Fakirler,
- Borçlular-Alacaklılar ve
- Ezenler-Ezilenler vs.

Bütün bunlar, şöyle bir içtimai yapı oluşturur:

Mutsuz, huzursuz, birbirini sevmeyen, kökünden kopmuş insanlar. Oraya, buraya dağılan tutarsız yığınlar. Bağımlı milyonlarca sefil insan. Marks buna proletarya diyor.

Dünyaya bir de bu gözle bakın!

Etrafımıza bakın!

Büyük şehirlere bakın!

Ne görüyorsunuz?

Yığınlar!

Huzursuz, kimsesiz açlar, sefiller!

İşte Batı, bugün bunları ehlileştirmeye çalışıyor! Toplum mühendisliği böyle bir zaretten doğdu. Toplum mühendisliğinin iki önemli aracı aydın ve topyekûn bir aynileştirme olgusudur. Aydın, bir üs oluşturuyor. Sadece "ben bilirim, siz bilemezsiniz" diyor. "Dinleyin", "susun" diyor. Aynileştirme ise, bir değer kırma hadisesidir. Kendini merkeze alma, diğer dünyaları önemsiz olarak görme, onları hiçe saymadır. Yaşayacak olan varsa o da "biziz" mantığını yüceltmedir. Burada varlık, varoluş, güce-servete indirgeniyor. Hiyerarşideki yeriniz, sahip olduğunuz mala, servete ilişkindir. Bütün bunlarda otorite, yönlendirme merkezileştirilir, toplumlar-milletler, dolayısıyla fertler kendi dışlarındaki bir merkeze, güce çekilirler. Nihayetinde bu bir güçlüler, güçsüzler savaşına dönüşmüş olur. Marks, bu yüzden tarihi, bir sınıflar savaşı olarak görmüş. Ama aslında sınıflar arası savaş bu anlamda modern çağa mahsus. Ve hazin olamı bu olguda, Batı menşeli modern devletin de, bir din olarak Hıristiyanlığın da hep güçlüünün yanında yer almış olmasıdır.

Bu tablo gücün eseridir. Onun kullanımının neticesidir. Falk'a göre " ... Batının bu hegemonyası onun siyasi, ekonomik ve hatta kültürel unsurlarının fevkindedir."⁶

Şüphesiz bütün bunlar çok önemlidir. Ancak, bunlar insan eliyle icra edilmektedir. Öyleyse bu tablo aynı zamanda insanın eseridir. İş bu noktada düğümlemektedir. Bu nasıl bir insandır ki, hiçbir çekince, ıstırap, acı duymadan bütün bunları yapabilmektedir. Bu insanın nasıl yetiştirildiğini anladığımızda, yeni bir insanın inşası mümkün olacak, dolayısıyla yıkıma set çekilmiş, durdurulmuş ve önlenmiş olacaktır.

Modern İnsanın İnşası

Bunun temelleri 16. ve 17. yy'de atılır. Bu dönemde vukuu bulan şey, modern bilim anlayışıdır. Bugünkü kökten değişim bu anlayışla başlar ve gelişir. N. Copernicus'la (1473-1543) başlayan bu çalışmalar, J. Kepler (1571-1630), G. Galileo (1564-1642) ve S.İ. Newton (1642-1727)'la zirveye ulaşır. Önemli bir metot ve buna dayalı kâinat tasviri de R. Descartes (1596-1650) tarafından hazırlanır. Bütün bunların detaylarına girilmeyecektir. Ne var ki, tüm bu çalışmalarla artık insan, tabiat ve Tanrı 'ya ilişkin bakış açıları değişir. Yeni bir kâinat anlayışı, yeni bir paradigma oluşur. Ortaçağın kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik anlayışı kökten bir değişime uğrar. Bu devrimlerle ortaya konulan, tabiatın dilinin keşfidir. Bu matematiktir, niceliktir, deneydir. Tabiat artık bu dille okunacaktır. Kâinat bize bu yolla ne olduğunu fısıldayacak, sırlarını ifşa edecektir. Nitelik, bu anlayışta her hangi bir şey sayısala indirgendiği ölçüde vardır, gerçektir. Değilse bilim dışıdır, saadet dışıdır. Sayıya, hesaba, niceliğe gelmeyen, bu yolla ifadesi mümkün olmayan şeyler-hususlar-nesnelere gerçek dışıdır, sadece zihinsel tasarımlardan ibarettir.

Hâlbuki Ortaçağ'da bilim bir vergiydi. İlahi kaynaklıydı. Her şey Tanrı 'nın elinden çıkmıyordu. Organik bir tabiat anlayışı hâkimdi. İnsanlar, çevre-tabiat kısaca her şey bir-

⁶ R. Falk, "Sahte Evrensellik ve Dışlamanın Jeopolitiği: İslam Örneği", Divan, çev.: F. Bayram, İstanbul, 1998/2, s. 101

birleriyle ilişkililiydi. Böyle bir evren anlayışında her şey birbiriyle uyum içerisindedir. Bu anlayışta, yani organik tabiat görüşünde hikmet de içkindir. İnsan bu hikmeti keşfetmeli, idrak etmelidir. Bilim de Yaratıcı'nın yüceliğini ortaya koymakla, organik uyumu, hikmeti keşfetmekte görevlidir. Ortaçağ, bu yönüyle ebediliğe ayarlıdır. Dünyanın geçiciliğini vurgular.

17. yy devrimiyle tüm bu paradigma değişir. Artık tabiat bu vasıflarından soyulur. Ve Ortaçağ'da olduğu gibi o "tabiat ana" da değildir. Vahşi doğadır. Ölçüye-tartıya gelen bir kitledir. Onda herhangi bir kutsiyet de yoktur. Kurtuluş ebediyette değil, dünyadadır. İlerleme, tekâmül insanları yeryüzü cennetine kavuşturacaktır.

Böylece dünya bütün kutsiyetini kaybeder, insan da tahtından indirilir. Artık yeryüzünde Tanrı'nın temsilcisi değildir. Belki tanrılaşma yolunda bir yaratıktır⁷.

Bu olgu çok boyutludur. Olan-biten bunlardan ibaret değildir. Elbette bütün bunların detayları bu makalenin sınırlarını aşar. Ama tüm bu olup-bitenlerde merkezi rolü oynadığına inandığım bilgi anlayışı, bilgideki değişim bu paradigmanın en önemli boyutudur. Bu yüzden bilgi üzerinde duracağım.

Modern İnsan ve Toplumun Dibindeki Temel Belirleyici Olarak Bilgi

Bilgiyi öncelemem, onun üzerinde durmam önemine binaendir. Çünkü tüm oluş ve yapılanmaların özünde bilgi yatar. Bilgiye dayanmayan her hangi bir tanıma, tasvir, betimleme vs olmayacağından, yeni bir inşa da olamaz. Çünkü ele alınan kavram, nesne, insan ve her ne olursa olsun, onun ne olduğu açıklanmadıkça, neye yarayacağı, kullanımını vs tayin edilemez. Bu yüzden bilgi tüm bunların kullanımını belirleyen ana kaynaktır. Üstelik bilginin kullanımı sırf bir kereye mahsus da değildir. Dahası, insanın ve toplumun vs dönüştürülmesi de bilgi sayesinde. Nitekim tarım toplumundan sanayiye geçiş, bilgideki değişim ve gelişimle olmuştur. Makinenin işe, üretime tatbikiyle de üretim felsefesi değişmiş ve yeni bir dünya açılmıştır. Aslında bu üretim felsefesi modern toplumun da belirleyicisi olmuştur. Modernizmin aşılışı olarak kabul edilen post-modernist yapılanma da, anlayış da bilgideki değişimle ortaya çıkmıştır. Bilgi, artık bir meta, bir mal olarak görülmüş, böylece modern üretim ünitesi, bileşenleri ve anlayışı değişmiştir. Bilgideki incelik, çok boyutluluk, birikim yeni bir dünya getirmiştir. Sanayi paradigması bu anlayışla aşılır. Artık üretilen, toplanan, işlenen, depolanan, gerektiğinde kullanılan bilgidir. Sanki sanayideki malın yerini bilgi almıştır. Kol işçisinin yerine de kafa işçisi, bilgi işçisi geçmiştir. Böylece üretimden, tüm ilişkilerin tayinine kadar, her ne ki söz konusu edilir onun dibinde bilgi yatar. Haliyle bilginin üretimi çok daha kaliteli bilgi işçilerince, ihtisas elemanlarınca sağlandığı gibi, planlaması, kontrolü ve kullanımını da bunlarca sağlanır. Dolayısıyla toplum bilgi merkezli bir yapıya, ondaki gelişmelere göre şekillenir. Bilgi ve beceri de bu tür toplumlarda çok daha değerli bir hale gelir. Böylece toplum da bilgi ve becerilerine göre insanlara imkânlar bahşeden bir yapılanma kazanır. İşte tüm örgütleri bu anlayış etkiler ve dönüştürür. Dolayısıyla böyle bir toplumda mikro işlemciler, devreler, dijital teknoloji, elektronik yapılanma vs bir

⁷ N. Tozlu, *Eğitim Felsefesi Üzerine Makaleler*, Elis Yay., Ankara 2003, s.176- 181

bilgi endüstrisi oluşturur. Bilgi işleme merkezleri, iletişim, bilgi iletişimi vs en hızlı bir şekilde ve çok boyutlu olarak akar, yayılır, benimsenir, kullanılır ve tüm toplumsal yapıyı değiştirir. Bu olgu, ulusal sınırlarla tayin edilemeyen, bu sınırlara hapsedilemeyen, sınır tanımayan bir olgudur. İşte bizler böyle bir dünyada yaşıyoruz. Bunu kuran insanla, toplumla karşı karşıyayız. Ve bu eğitimi sağlayan güçlerle.

Bütün bunlarda ihmal edilen, dikkate alınmayan yahut isteyerek bastırılan, reddedilen bir şeyler var. İnsan ve toplumun kırılışı, çeşitli çağdaş sorunlarla boğuşması bu ihmal yahut reddedilen yüzündendir. Bilginin sebebiyet verdiği bu dengesizliğe eğilmek gerekir.

İnsan Fıtratını İhmal Yahut Dengenin Kayboluşu

İnsan fıtratı bir denge üzerinedir. Ruh ve madde bileşenlerinin dengesi. Akıl ve gönül dünyasının dengesi. Tecrübe ve teoriya dengesi vs. Ancak, baştan beri tahlil edilen anlayış ve yapılanmayla bu denge bozuldu. İnsan fıtratı eğildi, büküldü. İnsanın bütünlüğü parçalandı. Böylece gerçek insan kayboldu. Dolayısıyla insanın toplumsal, ferdi ve idarî ilişkilerindeki ölçü, samimiyet de nihan oldu. Bütün bunların bilgi anlayışıyla, modernizmi inşa eden bilginin tek yanlı oluşuyla hasıl olduğu inkar edilemez bir gerçektir.

17. yüzyılda Copernicus, Kepler, Newton, Galileolarla yapılan tabiatın dilinin keşfiydi. Bu dil nicelikti, sayıydı, ölçüp tartmaktı. Yani matematikleştirme idi. Matematik-fiziki bilimlere dayalı bu anlayış, elbette maddi olanda, böyle bir dünyada önemli başarılarla yol açtı. Ne var ki, bu anlayışın insana ve topluma uygulanması, sadece bunun dibindeki akla rasyonalizme, deneye-gözleme dayanılarak gerçekliği ifade etme usulü modernizmi doğurdu, ama onunla gelen bunalıma mani olamadı. Bugün bu akılcılığın insanlığın hayrına kullanılmadığı yönünde güçlü itirazlar var. Çünkü bu anlayışta bizi tayin eden, yani insanı, toplumu tanımlayan bizzat insanın, toplumun yapısından gelen verilerin tümü değildir. Ölçülebilenlerdir. Sayısala indirgenebilenlerdir. Maddi olanlardır. Objenin bilgisi esastır. Kuşatıcı olan suje değil objedir. Objeden bakılarak tanımlıyoruz. İnsani olanı, arkasındaki dünyayla, eşya dünyasıyla tanımlamak, duyular dünyasının bilgisini esas, gerçek kabul etmektir.

Sadece duyulara bağlı bilgi "öz"ün bilgisini veremez. Bu, fenomenlerin bilgisini, görünüşlerin bilgisini verir. İnsanı, beş duyuyla sınırlar. Böylece hayat bir mekanizme indirgenir. Dolayısıyla sınırlandırılır. Dünya ile sınırlandırılan insanın, sonsuzluk ve ölümsüzlük özlemleri de dünyaya kapatılmış olur.

Bilgide tek otorite beş duyuya, sadece beşeri olana bağlanınca vahiy, Mutlak'tan gelen, Mutlak'ın bilgisi reddedilir. Asıl felaket böyle başlar. Çünkü vahiy bilgisiyle insan fıtratını dengede tutma imkânına sahiptik. Bunun reddi, gerçek bilginin hesaba katılmaması, tek ve sarsılmaz otorite olarak dünyevî olanın kabulünü getirir. Böylece tüm ilişkiler beşerî-duyusal olanın bilgisine göre tanzim edilir. Bunun dışında her hangi bir otorite kabul edilmez. Mutlak hakikat, Nihaî Gerçek görülen dünya adına reddedilir. Bu, bütün bir aşkın âlemi, ideal olanı, ruh dünyasını, gönül dünyasını, irfanı vs yok saymadır. Aşlında madde, insanın bir yarısıdır. Onu elbette inkar edemeyiz. Akıl da insana mahsustur. Onun da verilerini, yaratıcılığını, tanzim gücünü yok sayamayız. Ama bunla-

ra rağmen, insanın diğer yarısını da hesaba katmadan edemeyiz. Hele, bunlar adına Mutlak'ı, vahiy bilgisini görmezlikten gelemeyiz. Çünkü insanlığın bugünkü ıstırapının kaynağı, bu dengenin dünyevî olan adına bozulmasıdır. Dahası insanın da bir obje olarak, sadece bir obje olarak kabulünü hazırlayan bu yanlış bilgi anlayışıdır. Objenin merkezleştirilişi, tek ve yegâne otorite olarak dünyevî güçlerin kabulünü getirir. Artık insana, topluma, devlete bu güçler hâkimdir. Yani, ego, para, çıkar, silah vs. gibi güçler asıl yöneten ve yönlendirendir. Güç, başka hiçbir otorite tanımaz. İnsan bu güçlerden hangisine sahip ise, hep egosunu tatmin yönünde bunu yahut bunları kullanır. İnsanları, yani diğerlerini de birer nesne olarak görür. Onları gücüne güç katmak için birer araç olarak kullanır. Burada artık erdem, zekâ, şefkat, başkasını anlama, irfan, acıma vs. gibi insanı duygulara yer kalmaz.

Âdalet, âdil olma da bu tür bilgiyle doğrudan ilişkilidir. Şöyle ki, âdalet bir şeyi doğru yere koymaktır. Bu, o şeyin doğru veya gerçek bilgisini gerektirir. Doğru yere koymak, diğerleriyle doğru bir ilişkilendirmeyi de içerir. Sadece görüntüler bilgisi gerçek ve yeterli bilgi değildir. Dolayısıyla sırf bu bilgiyle şeylere ilişkin muamele, doğru bir muameleyi ifade edemez. Böylece yanlış ve eksik bir yerleştirme, konumlandırma yapılır. Yanlış yerleştirme, yanlış tasarrufta bulunmayı getirir. Böylece âdil olunamaz, haklıya hakkı verilemez. Bu, aynı zamanda bütün etkili silahları egoizmin emrine sokmaktır ki, İslâmî literatürde böyle bir muamele hem kendine hem de başkalarına, eşyaya ve insana zulüm olarak görülür.

Bütün bunların küreselleşmeyle nasıl bir ilişkisi olabilir diye düşünüldüğünde, ilk söylenecek şeyin bu dünyayı hazırlayan anlayışın, gücün küreselleşmenin de arkasında olduğudur. Öyleyse çok kısa olarak küreselleşmeye de göz atmamız gerekir.

Küreselleşme Nedir?

Küreselleşme çok farklı şekillerde anlaşılmakta ve anlatılmaktadır. Modernizm, batılılaşma, çağdaşlaşma vs gibi. Bu konuda önemli eserlerden biri 1964'de yayınlanır. Marshall McLuhan, bu eserinde yani *Understanding Media The Extention of Man*'de "Küresel Köy" (Global Village) tabirini kullanır. Yazar, küreselleşmeye karşı gelmeyi de gericilik, gelişmemişlik olarak tarif eder⁸.

McLuhan'ın eserindeki anlama dikkat ettiğimizde, küreselleşme insanın ve toplumun yereli aşması, dışa-dünyaya açılması olarak görülebilir. Ne var ki, küreselleşme böyle masum, nötr dünya çapında iletişim ağlarıyla kurulan ilişkilerin ötesinde bir anlama sahip. Olan-bitene bakıldığında, insanların ve toplumların daha özgür, daha insanı, daha mutlu bir hayata kavuşmadıkları görülür. Nimetlerin paylaşımına 3. Dünyanın katılmadığı, dışlandığı, bu yüzden bu dünya insanların tahrik edilen umutları, özlemleri inkisara dönüşür. Göçlerle dalgalanan yoksullar aslında beklediklerini bulamazlar. Belki de pek azı birtakım özlemlerine kavuşabilir. Diğerlerini de, yani yerlerinde kalan ve sosyal-ekonomik yapıları imkân vermeyen toplumlarda da kavgalar, çekişmeler, ihtilaller sürüp gider ve netice büyük tatsızlıklar, umutsuzluklar ve düş kırıklıklarına dönüşür. Bu

⁸ D. Hocaoğlu, "Küreselleşme, küresel köy, küresel yağma ve küresel yoksulluk" *Yoksulluk I* s.288.

sanayileşmeden beri durumun değişmediğini, zengin-fakir, gelişmiş-gelişmemiş diye nitelenen her iki dünyanın durumunun değişmediğini gösteriyor. Öyleyse küreselleşmeye küreselleşen sadece sefalettir. Küresel kanallarda gücün buyruğu, değerleri ve dünyası dolaşmakta. Dünyadaki refah, servet; oluşturulan kurum ve kuruluşlarla, organizasyonla sürekli güç merkezlerine akıtılmaktadır. Sözelimi çok uluslu şirketler (ÇUŞ) bu serveti, üretimi paylaşmakta, bunun değişmezliği yönünde stratejiler üretmektedirler. Mesela 1997'de General Motors'un yıllık kazancı 133 milyar dolardır. Ve bu servet, dokuz devletin gayri safi milli gelirinden daha fazladır (Bu devletler, Pakistan, Bangladeş, Uganda, Kenya, Tanzanya, Etiyopya, Zaire, Nijer ve Nepal'dır). Dünyanın en zengin 200 kişinin sahip olduğu servet, en fakir 48 ülkenin gelirinden daha fazladır. Zengin ülkelerde kişi başına düşen 27 bin dolara karşılık fakir ülkelerde bu, sadece 430 dolardır.

Bu tablo, küreselleşmeyle yoksul dünyanın, 3. Dünyanın durumunun değişmediğini, zor değişebileceğini gösteriyor. Çünkü küreselleşmede sadece güç merkezleri -güçlü devletler- çok uluslu şirketler gerçek manada özgür ve egemen olabiliyorlar. Diğerleri, bunların buyruklarına hazır kıtalar olarak dizayn ediliyor. Bu anlayışta bütünüyle dışlanan da İslâm dünyasıdır. Kökeni Vestfalya Anlaşması (1648)'na kadar çıkan bugünkü dünya sistemi, temelde küresel, egemen, seküler ve sınırlı (güç nerede, hangi devlette merkezleşmişse onu yahut bunların bir birlikteliğini. **N. Tozlu**) bir devlet anlayışını simgeler. Falk, şimdilerde küreselleşme olarak takdim edilen bu olguyu, "sahte bir evrensellik" olarak tavsif eder ve gayesinin Batı medeniyetinin hegemonyasını gizlemek için kullanılan bir maske olduğunu vurgular. Yazar devamla, halbuki gerçek evrensellik, belli başlı dünya medeniyetlerinin hakkaniyete dayalı katılımını temin edecek normlara ve usullere dayanan bir dünya düzeni oluşturulmasında aynılıklara yer verdiği gibi, farklılıklara da imkân tanır⁹, der.

Bu manada genelde 3. Dünya, özelde İslâm dünyası katılım hakkından mahrum edilmiştir. Haliyle böyle bir sınırlama hem dünya sistemi hem de 3. Dünya ve İslâm dünyasında pek çok problemlerin doğmasına yol açmıştır. Meselâ, uluslararası toplumun değer temellerinden biri insan haklarıdır. Bu söylem Falk'ın ifadesiyle Batı hegemonyası yüzünden büyük ölçüde lekelenmiştir... İslâm tehdidine tarihi, siyasi vs köklere gönderme yapılarak onun medeni kimliği ve farklılığı bastırılır. İslâm'ın bir tehdit unsuru olarak algılanması esasta günümüz Batı hegemonyasına ve medeniyetine yegâne meydan okumanın İslâm'dan gelmesinden ileri gelmektedir. Sömürüye, âdaletsizliğe alternatifler sunun İslâm medeniyeti, sömürü düzenini tehlikeye sokacağı düşüncesiyle bastırılmakta, lekelenmek istenmektedir.

Bütün bunlardan dolayı küreselleşme şöyle tanımlanmaktadır:

1. Batılı hâkim gücün dünya ölçüğünde yaygınlık kazanması, kazandırılmasıdır.
2. Eski paylaşım sisteminin meşrulaştırılması, emperyalizmin daha yumuşak, daha kabul edilebilir bir tarzda sunulmasıdır.
3. Küreselleşmeyi yeni bir çağ, ama endüstrileşme, modernleşme, postmo-

⁹ Falk a.g.m., s.107.

derleşmeyle gelen çağların, anlayışların bir uzantısı olarak da görenler vardır.

Görülüyor ki, küreselleşme her hangi bir akım değil, çok boyutlu bir olgu. Egemen gücün Vestfayla'dan itibaren ikame etmeğe çalıştığı bir dünya düzeni. Arkasında muaz- zam bir güç ve bunu eyleme taşıyan bir felsefe var. İki önemli araca dayanıyor: Pazar ekonomisi ve iletişim teknolojileri. Pazar, rekabete açıktır. Üretim yeteneğine, icada dayanır. Dibinde yaratıcılık yatar. Ferdietçi, dolayısıyla özgürlüktür. Aklilik ve liyakat, pazarda tecelli eder. İşte bu pazarda var olmadıkça, çağımızda var olmak müm- kün değildir. Pazar, eski yapıları, anlayışları çözmekte, sınırları kaldırmakta, değerleri değiştirmektedir. Kendi ilkeleri üzerine işlemektedir. Pazarın ilkeleri verimlilik, kalite, az harcamayla çok ve sağlıklı üretim yapmaktır.

İletişime gelince, bütün bunlar, imkânlar, imajlar, albeniler yükleyerek en ücra köşe- lere kadar taşımak da onun işlevi ve görevidir. İzleyicilerin bilinçleri, ayarlanır, hazırla- nır ve pazarın üretimiyle doldurulur. Onların değer dünyaları, inançları çözülür. En tehlikelisi de gerçeğin yerine simülasyonlar ikâme edilir. Bu yüzden McLuhan, "mesaj aracın kendisidir" der. Fertler böylece kendilerinden koparılır. Kendilerine, dünyalarına yabancılışır. Böylece onlara kolayca sahip olunur.

Bütün bunlar ekranların arkasındakilerce hazırlanır. Onların anlayışına göre dizayn edilir. Bu yüzden, A. Huxley, "Şimdiye kadar bunca çok, bunca azın elinde olmadı" der. İşveç parlamentosundan bir hanım milletvekili de "Marks yaşasaydı, Das Kapital'i değil de, 'Die Information' u"¹⁰ yani bilgiyi-iletişimi yazardı der.

Söz konusu tüm bu gelişme ve değişimlerle yeni bir dünyaya, farklı bir hukuki ve siyasi yapıya, sisteme vücut verilir. Bu anlamda küreselleşme yerelleşmeyi teşvik et- mekte, ulus devletleri, onların yapılanmalarını çözmektedir. Böylece 3. Dünya kabilele- re, fertlere kadar ayrıştırılır. Dolayısıyla hegemonik güç, karşısında onu sınırlayacak büyük-güçlü oluşumlara fırsat tanımaz. Böyle bir gücün karşısında fertlerin, küçük grupların her zaman aciz olduğu bilinir. Bu bakımdan o bir yapı-bozum-çözüm hareke- tidir. Bütün bunlardan dolayı Giddens, AB 'yi bile azalan ulus devletin gücünü telafi etmeye yönelik bir uluslar üstü örgüt olarak görür¹¹. Şimdi eğitime gelebiliriz.

Yeni Bir Şuurun İnşasında Eğitime Düşen

İkbal, başlangıçta çizilen iki dünyayı derinden duymuş olacak ki, çıkış yolunu şöyle resmeder:

"Brahman mabedin eşiğinde uykuya dalmış,
Müslüman camiinin Kemerleri altında kaderine ağlar.
Ne Doğuya dön yüzünü ne de Batıya,
Yaratılışın seni her geceyi, gündüze çevirmeye çağırır
Karanlıktan aydınlığa çıkmada, rehber yaratılışındır"

Böyle bir oluş karşısında bize düşen ruhun kurtuluşuna yönelik inşadır. Bu bağlam- da eğitimin amacı da, insan ruhunun kendini kaybetme pahasına dünyayı elde etmeye yönelik eylemini, istekliliğini dengelemektir. Gerek dinler gerekse felsefeler, ahlâklar

¹⁰ N.Avci, *Enformatik Cehalet*, Kitabevi Yay., İstanbul, 1999, s. 135,149-150

¹¹ A. Giddens, *Sosyoloji*, çev.: H. Özel-C. Güzel, Ayraç Yay., Ankara 2000, s. 375.

bu gibi durumlarda insanın eyleminin, yöneliminin kontrolü ve yönlendirilmesiyle her zaman meşgul olmuşlardır. Demek ki, tüm silahlarımızı bu inşada, ruhun-şuurun yeniden inşasında kullanmak durumundayız. İnsanın egoizmi büyütülür, bataryaları sadece sahip olma hırsıyla, dünya ile doldurulursa başlangıçtan beri sayıp-dökülen problemlerle, birbirine zıt dünyalarla karşılaşılır. Tüm bunlar insanın eseridir. Ama fitratı bozulan bir insanın. Bu yüzden ne Doğu, ne de Batı çare. Fitratı dengelemek, yerli yerine oturtmak bütün mesele. Eğitim burada devreye girer ve yeni bir şuurun inşası görevini yüklenir.

Benlik, insan hayatının bütün düzenlemelerinin temeli ve merkezidir. Eylem benliğin, benliği kuran şuurun atılımıdır. İnsanın kendini kurması, tanınması, eyleme geçmesi nispetindedir. Eylemle bütünüyle insan kendini ve etrafını değiştirir. İقبال 'in deyimiyle "en yüce kaderini gerçekleştirir. Yoksa vazgeçme, teslim olma, feryat etme ve sadece düşünme yoluyla değil"¹².

Bütün bunlardan dolayı canlı, diri, kaderini yanlış anlayıp cami kemerleri altında ağlama yerine, sürekli değerlendirmeler yapabilen bir şuur, böyle bir şuura sahip insanları yetiştirmek zorundayız.

Bu, baştan beri yapılan şu tahlille, canlı-diri bir şuur inşaatmenin bilgi merkezli bir yetiştirme felsefesine dayanması gerektiğini ortaya koyar. Modern insan ve dünyanın dibinde bilgi yatıyordu. Hatta bugüne kadar gelen değişim ve gelişimin de. Ancak bu bilgi, "öz"ün bilgisi değildi. Aksine kabuğun, duyularla sınırlı bir dünyanın bilgisiydi. Bu yüzden küllî insanı veremiyordu. Parçalı, daha çok eşyayla ilişkiyi esas alan, ona sahip olma hırsıyla donanmış bir insanı, tabiri yerindeyse yarım insanı resmediyordu. İndirgemeci olduğu için gerçeği, insan fitratını indirgemiş ve bozmuştu. Şuur burkmuş ve sakatlamıştı. Bu yüzden modern İnsan doğru değerlendirmeler yapamıyor, dünyada ebedileşmek istiyordu. Sonluda sonsuzluğu kurmanın imkânsızlığını anlayamıyor, sahip olduğu tüm silahlarla egosunu tatmine çalışıyordu. Bundan dolayı bu insan, insanlığa onulamaz yaralar açmış, ıstıraplar vermiştir. Ve hâlâ da veremeye devam etmektedir. Bu bir robot-insandır. Makine-insandır. Bir örnek olması bakımından E. Fromm'un böyle bir insan tasvirini almadan geçemeyeceğim:

E. Fromm, modern savaşların yıkıcılığını tahlil ederken, mekanizmi, profesyonel organizasyon, yabancılaşma, değer yapısındaki ahlâk-madde dengesizliği ve yıkım arasındaki bu ikilemleri ilişkiyi tasvir etmektedir: "*Bombaları atanlar, birkaç dakika içerisinde binlerce insanı öldürdüklerinin veya öldürecek kadar yaktıklarının hemen hemen hiç farkında değildiler. Uçak personeli bir takımdı; biri kullanıyor, diğeri sevk ediyor, bir diğeri ise bombaları bırakıyordu. Öldürmeyle alakaları yoktu ve neredeyse hiçbir düşmandan haberdar değildiler. Asıl ilgilendikleri, karmaşık makinelerini, titizlikle hazırlanmış planlardaki hatlara uygun biçimde doğru olarak kullanmaktı. Elbette ki, hareketlerinin sonucu olarak binlerce ve hatta yüz binlerce insanın öleceği, yanacağı ve sakat kalacağı bilgisini beyinlerinde taşıyorlardı ama bu gerçeği etkili biçimde kavramış değillerdi; mantığa aykırı gelse de bu onları ilgilendirmiyordu. Belki de bu se-*

¹² K.G. Saidian, *Iqbal's Educational Philosophy*, çev.: N. Tozlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1922, s. 51.

bepten kendilerini -en azından çoğu-, insanın yapabileceği en korkunç işleri yapmaktan dolayı suçlu hissetmediler. Havada yapılan modern savaşın yıkıcılığı, işçi ve mühendisin, çalışmalarının ürünlerine tamamıyla yabancılaştıkları modern teknolojik üretimin ilkesini takip etmektedir. Onlar, genel işletme planı gereğince teknik görevlerini yerine getirmekte, ancak çoğu zaman bitmiş ürünü görememekte; görseler bile, bu onların ilgi ve sorumluluk sahalarının dışındadır"¹³

Üçüncü dünya, özellikle İslam dünyası, geri kalmışlık dolayısıyla nesnelleşmeye ilişkin tespitlerinde yanlışlardır. Bu dünyalar, uzun süre içerisinde buldukları şartları bir sistem sorunu olarak görmüşlerdir. Bütün güçleriyle sistemi değiştirmeye yönelmişlerdir. Onlara göre şöyle bir iktidara gelmekle sorunlar çözülebilecektir. Bu açıdan sosyalist-Marksist eylemleri, hatta pek çok 3. Dünya ülkesinde iktidara gelişlerini düşünün. Nitece, bu iktidarlar açısından da hüsrana uğradılar. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin hali ortada. Şu halde bu dünyanın problemleri her şeyden önce insan problemiyle ilgili. Buna, şuurlu bir insan, yahut "özgür" insan da diyebiliriz. Efendi-köle, zengin-fakir, idare eden-edilen, ezen-ezilen şeklindeki mekanizmanın çevrimi, kırılması sahte, yüzeysel değişimlerle değil, öze ilişkin, özgür insanı, şuurlu insanı yetiştirmekle sağlanır. İşte bu, bilgideki açılımı, vahye dayalı bilginin insanı inşadaki yerini yeniden gündeme getirmeyi zorunlu kılar. Değişimin sürekli kılınması, yönelimi, hedeflerin tayini ve böyle bir değişimle nelerin reddedilmesi gerektiğinin ortaya konulması canlıdır bir şuurun icap ettirir. Aslında "Lâilâhe İllallah"ın anlamı budur. İç arınmayla nefislerdekini, -her ne ise- şuur seviyesine çıkarmak ve onun otoritesini kırmak. Buraya daldığımızda pek çok efendiyle, otoriteyle, yönlendiriciyle karşılaşırız. Bunların hepsinin toplumsal karşılıkları vardır. Şartlar müsait olduğunda Müslüman diye bilenenlerden şehvet avcıları, baronlar, kapitalistlere taş çıkartacak müstekbirler, nefisini dinene kalbetmiş benamlar, ahlâksız ahlâk vaizlerinin çıkması bundandır.¹⁴

Bütün mesele, bütünüyle bu iç özgürleşmeyi, nefsi temizlerneyi sağlamaktır, başarıktır. Bu yüzden eğitimsel içeriğimiz vahye açık olmalı. Vahiy bilgisi fitrîdir, düzelticidir, aydınlatıcıdır. Dolayısıyla yol göstericidir. Vahyin bilgisi kucaklayıcıdır, "öz"e yöneliktir. Sadece duyularla edinilen bilginin otorite olarak kabulünden sonra tüm İslâm dünyasının eğitimi bir dizayn eğitimi haline getirildi ve vahiyden mahrum bırakıldı. Dünyadaki bugünkü anominin dip sebebi bilgideki, dolayısıyla müfredattaki sınırlı, dünyevî bilgi ile insanın yetiştirilmesi, vahyin dışlanmasıdır. Bu yüzden, Ş. Uçar, Tarih Felsefesi Meseleleri adlı eserinde Lin Yutang'ın, "Between Tears and Laughters (Gözyaşları ve Kahkahalar Arasında, Londra, 1945) adlı eserinde ilginç bir tespitinden bahseder: "Ona göre batılılar içerisinde Tanrı olmayan bir dünya yarattılar".

Vahiy temelde bilgi kaynaklıdır. Hz. Âdem'e, eşyanın bilgisi veriliyor her şeyden önce. Ve bu bilgi bozulmamış bir tabiatın, şuurun kullanımı içindir. Kendine bir yol çizmesi içindir. Kendini, etrafını algılamak ve konumlandırmak içindir. Şuura, nefsin ihtiraslarının ekimini önlemek, onun dengede tutulmasını sağlamak içindir. Vahiyle

¹³ A. Davutoğlu, "Bunalımdan Dönüşüm: Batı Medeniyeti ve Hıristiyanlık", *Divan*, 2002, S.9, s. 26.

¹⁴ A. Özcan, *Sessizlik Senfonisi-Uasbıhal*, İstanbul, 1998, s. 57-59.

Kur'an'ın, dolayısıyla Allah'ın istedikleri iletilerek kâinata kayıp olmamamız, bir yön tayin etmemiz, sağa sola sapmamamız, fitrat üzere, denge üzere kalmamız istenir. Bu, olan-biteni bir ahlâka vurmaktır. Bu yapılmadığında, olmakta olan kendi ahlâkını yaratır ve insanlık kendini bir "cangıl'da" bulur. Bugünkü gibi toplumsal bir anomi doğar. "Kur'an bütün bunları niçin yapıyor? Akıllı bir mümin vücut bulsun diye. Akılsız müminin haddi hesabı yok. Akıllı mümin kendi içindeki ayeti okuyan kişidir (Bu, Kur'an'ın kendi ifadesidir). Kendi enfüsünü bilen, derinliklerine inebilen insandır. Akıllı insan afaktaki ayetleri okuyan insandır. Dış dünyadaki olayları, vakaları bilen insandır. Akıllı mümin tarihe bakan, tarihten ders çıkartan insandır. Ve bütün bunları topladıktan sonra amentü diyebilen insandır. Kur'an'ın ısrarla istediği müminin, bilgi yollarını kullanması, akıllı bir mümin olmasıdır"¹⁵.

Şüphesiz bütün bunlar birer değerdir. Ölçüdür. Yani ahlâktır. Ki, yapıp etmelerimizde denge üzere olalım diye. Dolayısıyla bilgiyi bir dışlama, ezme, benzeterek aynıleştirme haliyle özgürlüğü yok etme, aracı-gücü olarak kullanamazsınız. Çünkü vahiy onu dolayısıyla mümini-müslümanı bir değerler skalasına bağlıyor. Kullanım reçetesi veriyor. Bilmeyi sırf bilme veya bilenler olarak değer kabul etmiyor. Onun iyiliği-güzelliği, sevgiyi vs üretmede kullanılmasıyla değerli olacağı hükmünü getiriyor. Böylece bilgi zihinsel bir yük ve kötülüğün dayandığı bir güç olmadan çıkarılıyor.

Bütün bunları insana yüklüyor, onu bir anlama kavuşturuyor, bir hedef sahibi yapıyor. Tüm tabiatın, eşyanın, var olanın üzerine çıkarıyor. Bilmeyle- yapmayı bir ahlâka, ilkeye bağlıyor. Bu aralığı insanı olanla dolduruyor. Böylece kötülükleri kaynağında boğuyor, Temizlenmiş, arınmış, dip-diri bir şuur inşa ediyor. Bu şuur, bu insan aslında özgürleşmiş bir şuurdur ve insandır. Kendi derinliklerindeki çarpıklıkları, tahakküm, güç ilişkilerini, tüm nefsi ihtirasları, bağlılıkları kırmış, bunların toplumsal tecellilerini de itmiştir. Artık bu insan hem ferdi ve hem de toplumsal düzlemde Allah'ın çağırmasının dışında herhangi bir şeye gitmez. Bu bilinç, dünyada hiçbir güç tarafından kırılmaz. Ve bugünden geleceğe, ölüme kadar uzanan bir hatta seyrederek, günlük, kısa ömürlü eylemlerle sınırlandırılmaz.

Bugün İslâm dünyası ve 3. Dünya ancak böyle bir bilinçle sömürüyü kırabilir, dönüşümü aslına oturtabilir ve nesne olmaktan kurtulup, tarihin öznesi haline tekrar gelebilir. Nitekim çağdaş bazı Müslüman düşünürler bu duruma işaret etmişlerdir. Mesela, Nakip el-Attas, bunun; insanın üzerindeki her türlü baskının kaldırılmasıyla (büyülü, mitolojik, ulusal gelenekler ve daha sonra da kendi aklı ve dili üzerindeki seküler kontrolden kurtarılarak) sağlanacağını savunmuştur. Dikkat edilirse bu, bizim özgürleşme dediğimiz bilinçlilik halidir. Aynı şekilde Aliya İzzetbegoviç de, insanın kimseye hizmet etmemesi, onun bir araca dönüştürülmemesi ve yalnız Tanrı'ya hizmet etmesiyle bunun başarılabileceğini vurgular¹⁶.

Nitekim İkbâl de Müslümanların düşüşünü kişilik kaybında gördüğünden, felsefesinin esasını ego üzerine kurar. En önemli eseri Esrar-ı Hodi bu konuya ayrılmıştır. Ego

¹⁵ M. Aydın, "Vahiy ve İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı, Kutlu Doğum Haftası*, II, Ankara 1992, s. 134-135.

¹⁶ A. Davutoğlu, "İslam Dünyasının Siyasi Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon", *Divan*, 2002/1, s. 35.

felsefesi aslında bir özgürlük felsefesidir. Dahası ahlâk ve ahlâkı eğitimde ancak özgürlük üzerine kurulabilir. Çünkü, her türlü verili kodlara uyma ferdiyet ve ahlâkîlikle bağdaşamaz. Çünkü hareketleri bütünüyle belirlenen bir varlık iyiliği üretemez. Bütün bunlar, en yüce bilinçliliğe ulaşmış olan "kâmil insan"ı yetiştirmekle mümkün olacaktır. Burada eğitime düşen, bu tür insanı inşaada çelik iradeleri var edecek, besleyecek dinamik ve ibdacı insanın şuurunu ve iç dünyasını donatmaktır. İktbal, ancak bu yolla modern çağı karakterize eden yıkım, çatışma ve adaletsizliğin önüne geçilebilir¹⁷ düşünce-sindedir.

Sonuç

Yüzyıllardır İslâm dünyası nesne konumunda. Bu dünyada ciddi gelişmeler, birliklikler yok. Çağdaş batı kültür ve değer dünyası 3. Dünyayla birlikte özellikle Müslüman dünyayı abluka altına almış, bu dünyanın hayrına olabilecek tüm oluşumları kırmaktadır. Bu, bir fiziki yok etmeden ziyade bu dünyanın maddî, manevî-fikrî yapılanımına yönelen, onu kıran bir hamleyi ifade eder. İslami birikim-kültür kırılınca her türlü emperyal saldırı hiçbir engel tanımadan, dirençle karşılaşmadan başarılı olur. Bu yüzden bu dünyaya yönelik saldırı, sömürgeleştirme ve onu bir nesneye dönüştürme isteği, hıncı sınır tanımıyor. Müslüman dünya bu saldırılara pek çok usul ve yolla karşı koydu (Sözgelimi islahatlar, batılı sistemlere göre şekillendirmeler, postislamist hareketler, bilimsel-teknolojik aktarmalar, milletleşme-uluslaşma denemeleri vs). Ama hiç birinde başarılı olmadı. Bütün bunlar nesneleşmeyi, sömürge oluşu önleyemedi. Dağılan, sömürgeleştirilen bu dünya, gerçekten çözümü güç problemlerle karşı karşıya kaldı ve bugün hala bunlarla boğuşmaktadır. Bütün bunlara karşılık, bu olan-biteni anlayabilecek, tahlil edip sağlıklı bakış açılarıyla çözümler var edecek entelektüel bir stoka Müslüman dünya sahip değil. Diri, canlı, tutkulu değildir, günümüz Müslüman aydını. Özelemleri, idealleri sınırlıdır. Karmakarışık bir zihin dünyasına sahiptir. Verilenle yetinir, gösterileni yapar. Yenilmiş, ezilmiş, bozguna uğramış bir ruh dünyasına sahiptir. Üstelik böyle bir aydına sahip bu dünya, yeryüzünün en zengin, en değerli varlıklarının da sahibidir. Orta Asya, Balkanlar, Kafkaslar, Orta Doğu halen İslâm coğrafyasıdır. Bu bölgeler çok önemli konuma sahiptir. Hem ekonomik hem de stratejik Özellikleri hegemonik gücün buralara olan ilgisini sürekli kılmaktadır. Dolayısıyla Müslüman dünya, ya bu iştihaya, paylaşımaya boyun eğecek, ya da kendi kendine hâkim olabilecek bir yapı kazanacaktır. Bütün mesele şuurda olup bitmektedir. İktbal'in deyişiyle "sadece ben diyebilen şey gerçekten var olabilir". Bu, ferdiyetin en yüksek derecesidir. Ferdiyetin derin bir iç zenginliğine sahiptir ve kendisine dayanır. İçine indikçe, olanca çaba ve gücüyle kendini kurar. Bu, pasif bir olurlamayı kabullenemez. Nietzsche'nin anlayışıyla "Hayır" der. İşte etkileyici, geliştirici, inşacı fert, birey/şahsiyet böyle oluşur. Bu oluşuma eren fertler etrafındaki olup-biteni çok iyi anlarlar. Çünkü kendilerini çok iyi anlamışlardır. Özlerini kavramış, Özgürleşmişleridir. İçerindeki kölelik ilişkilerini besle-

¹⁷ Tozlu, *Eğitim Felsefesi Üzerine Makaleler*, Elis Yay., Ankara 2003, s.209-224 (Özellikle, "İktbal'in Eğitim Felsefesi" adlı makalesi).

me yerine, onları reddedebilecek silahları geliştirmişlerdir. Dünyevî bilgiyi, vahiy bilgi-
siyle özümstediklerinden gerçek kurucu ve geliştirici bir konuma yükselmişlerdir. İşte
eğitimin tüm amacı, odaklanacağı nokta burada tecelli etmektedir. Mesele, bu tür aydın-
lık şuura ermede, fertlerin yerleştirilmesinde bütün imkânları seferber etmekte ve ferdi-
yeti güçlendirmektedir. Şüphesiz ferdiyeti güçlü insanlardan oluşan bir toplum, çağımız
Müslüman toplumları gibi ölü değil, diridir. Müslüman dünyanın kaderi, özünü kuran,
güçlendiren bu gibi çelik iradeli insanların yetiştirilmesine bağlı. Çünkü, dıştan gelen
yıkıcı hamleler karşılanmadıkça, kırılmadıkça içte inşa imkânsız denecek derecede
güçleşir. Ve dahi dünyaya, dünyanın bugünkü bunalımına ancak bu bakış açısından
çareler getirebilir. Bu yüzden, sorumluluğumuz büyük ve başaramama gibi bir seçene-
ğimiz de yok. Ve dahi böyle bir bakış, ancak bilgi anlayışındaki yenilenmeyle, mevcut
anlayışı, sadece objenin verilerine dayalı anlayışı değiştirebilecek bir yenilenme ve
derinlikle kazanılabilir. Bu manada bilginin merkezleştirilmesi, vahy bilgisine açıklıkla
yeniden fıtrattaki dengeyi sağlayacak, böyle bir zaviyeden eşya-insan, insan-aşkın açı-
lımı, şuuru inşa edilmiş olacaktır. Böyle bir şuur özgür, yapıcı ve kurucudur. Çünkü
yanlı bilgiye, indirgenmiş sadece duyulara bağlı bilgiye dayalı olarak tanıtılan varlık,
olay ve olguları birer işaret edilen olarak görür. Gösterileni değil, olamı, kendisinin gör-
düğünü merkezleştirir ve gerçeğe ulaşır. Bu manada böyle bir şuurun inşası böyle bir
bilgilenme, yol ve imkânından geçmektedir.

KAYNAKLAR

- Avcı, N. *Enformatik Cehalet*, Kitabevi Yay., İstanbul, 1999.
- Aydın, M. "Vahiy ve İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı, Kutlu Doğum Haftası*, II, Ankara.
- Davutoğlu, A. "Bunalımdan Dönüşüme: Batı Medeniyeti ve Hıristiyanlık", *Divan*, 2002.
- Davutoğlu, A. "İslam Dünyasının Siyasi Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon", *Divan*, 2002/1.
- Erken, E. "Dünya Sistemi ve Yoksulluk İllüskisi", *Yoksulluk I*, Deniz Feneri Derneği, İstanbul 200.
- Falk, R. "Sahte Evrensellik ve Dışlamanın Jeopolitiği: İslam Örneği", *Divan*, çev.: F. Bayram, İstanbul, 1998.
- Giddens, A. *Sosyoloji*, çev.: H. Özel-C. Güzel, Ayraç Yay., Ankara 2000.
- Gümrah, Emrah. *Ne Kadar Muasırlaşabildik, 80. Yılında Cumhuriyet*, Güncel Yay., İstanbul 2003.
- Hocaoğlu, D. "Küreselleşme, küresel köy, küresel yağma ve küresel yoksulluk" *Yoksulluk I*, Deniz Feneri Derneği, İstanbul 2003.
- Manisalı, E. *Yirmibirinci Yüzyılda Küresel Kısaç*, Otopsi Yay., İstanbul 2001.
- Öner, N. *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.
- Özey, R. "Yoksulluk Coğrafyası", *Yoksulluk I*, Deniz Feneri Derneği, İstanbul 2003.
- Özcan, A. *Sessizlik Senfonisi-Uasbihal*, İstanbul, 1998.
- Serdar, Z. *İslam Medeniyetinin Geleceği*, çev.: B. Aydın, İnsan Yay., İstanbul 1986.
- Saidian, K.G. *Iqbal's Educational Philosophy*, çev.: N. Tozlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1922.
- Tozlu, N. *Eğitim Felsefesi Üzerine Makaleler*, Elis Yay., Ankara 2003.
- Tozlu, N. *Eğitim Felsefesi Üzerine Makaleler*, Elis yay., Ankara 2003.

PLATON'UN DEVLET ANLAYIŞINDA DEMOKRASİNİN YERİ

Murtaza KORLAELÇİ*

Konumuza, **devlet** kelimesinin tanımıyla başlamanın uygun olacağını düşündüğümüz için önce lügatlere başvurmamız gerekmektedir.

Devlet kelimesinin Arabça'daki manası: Güç, krallık, imparatorluk¹ değişkenlik. Dünyevî zafer, istilâ, galebe, mal² şeklindedir.

Devlet kelimesinin siyasî bir kavram olarak bazı tanımlarını ise şöyle sıralayabiliriz:

Geniş anlamda: Aynı otoriteye bağlanan ve belli bir bölgeye yerleşmiş insanlar grubu.

Dar anlamda: Bir milleti oluşturan insanlar bütünü, en yüce biçimde teşekkül ettiren politik-hukukî bir organizma. Böyle anlaşılan devlet, bir milletin demir iskeleti gibidir.

Günlük kullanımda: Bir milletin, hukukî-politik organizmi ile oluşmuş ahlâkî ve hukukî şahsiyet.³

Başka bir ifade ile devlet: Politik, hukukî organlara ve ayırt edilmiş yöntemlere sahip toplum.⁴ Devlet, kendinin koyduğu kanunlarla işlerini yürüten, bir hükümetle mücehhez, münasebette bulunulan diğer toplumlara karşı bir manevî şahıs vazifesi gören toplum.⁵

Materyalist Felsefe sözlüklerinin birinde verilen tanıma göre "devlet, ekonomide egemen sınıfın siyasî organizasyonu. Devletin amacı, mevcut düzeninin korunması ve öteki sınıfların direncinin baskı altında tutulmasıdır. (...) Devlet her zaman için egemen sömürücü sınıfın bir aletidir, bir diktatörlüktür, hükümet şeklinin özelliği ne olursa olsun, sömürülen kitleleri ezme amacını güden özel bir kuvvettir. (...) Sosyalist devlet de sınıf diktatörlüğünün, yani proleterya diktatörlüğünün bir aletidir. (...) Sosyalist Devlet değişik şekiller alabilir, ama özünde her zaman için aynıdır, proleterya diktatörlüğüdür."⁶

Platon (427-347)'un devlet anlayışına geçmeden önce kimliği hakkında az da olsa kısaca bilgi vermek konu bütünlüğünü sağlayacaktır. Bilindiği gibi Platon, Atina'lı zengin bir aile çocuğudur. İlkın Heraklitos (575-480)'un tilmizi Cratyle'den öğrenim gördü. Sonra, 20 yaşında, üzerinde kesin bir etki uygulayan Sokrates (470-399)'in öğrencisi oldu. Bu öğrencilik Sokrates'in ölümüne kadar sekiz yıl devam etti. Sokrates'in ölümünde, 399'da Mégare'ye, öğrenim arkadaşı Euclide (450-380)'in yanına çekildi;

* Prof.Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Abdal-No ur, *Dictionnaire Arabe-Français*, Beyrut 1986, s.487.

² Mevlüt Sarı, *Arabça Türkçe Lügat*, İst.1980, s.29.

³ Paul Foulquié, *Dictionnaire de la langue Philosophique*, Paris 1992, s.235.

⁴ Armand Cuvillier, *Nouveau Vocabulaire philosophique*, Paris 1970, s.70.

⁵ İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, İst.1341, s.245.

⁶ M.Rosenthal ve P.Yudin, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, İst.1975, s.104.

daha sonra Atina'ya yeniden geldi. Birkaç sene sonra büyük bir seyahate başladı.⁷

Bilindiği gibi gençlik dönemine ait olan **Devlet** isimli eserinde olgunlaştırdığı devletle ilgili görüşlerini uygulayabileceği bir bölge arayan Platon, bu iş için Sicilya adasında Sirakuza'yı seçer. Kral I.Dionysios (Denys) (430-367)'un sarayına kabul edilir. Başlangıçta, Platon'u dostça kabul eden tiran Kral, filozofun düşüncelerini dinledikten sonra Platon'un idamını emreder. Platon'un adaya gelmesine sebep olan sadık arkadaşı Dion (409-354) araya girer. Eniştesi Dionysios'u kararından vazgeçirir, ancak kral Platon'un, Aigina'da köle olarak satılmasını emreder. Annikeris isimli bir filozof Platon'u satın alır ve Atina'ya dönmesi için serbest bırakır. Atina'ya ulaşan Platon, Annikeris'e, kendini satın aldığı parayı gönderir, ancak Annikeris de zengin olduğu için gönderilen parayı almayıp iade eder. Platon da bu paraıyla Atina'nın yakınında, Akademos isimli birinden bir bahçe satın alır ve buraya 387'de Akademisini kurar. Bahçe sahibinden dolayı bu ismi alan Akademi, Atina'da kurulan ilk vakıf okul olur. Platon ölümüne kadar, kurduğu bu okulun başında kalır.⁸

Platon'un, bu ütöpik devlet anlayışına, zamanın şehir devletini bile tatmin edemeyen o gününün siyasi rejimlerini inceleyerek ulaştığı söylenebilir. Düşünüre göre kentler ortaya çıktığından beri insanlar devlet düzeni içinde yaşamaya başlamıştır. Bu uzun süre içinde binlerce kent kurulmuş, binlercesi de yıkılmıştır. Şehir devletlerinde yaşayanlar da her türlü siyasal rejimleri denemişlerdir. Bunları inceleyerek, yanlış ve doğru devlet şekillerine ulaşılabiliriz.⁹ Filozofa göre devlet düzenlerinin iki ana biçimi vardır: Diğer tüm öteki devlet şekillerinin bunlardan çıktığını söylemek yanlış değildir. İki ana şeklin birine **monarşi**, diğerine ise **demokrasi** adı verilir. Platon'a göre monarşi Perslerde, demokrasi de Greklerde en uç noktasına ulaşmıştır. Diğer devlet şekilleri bunların çeşitlemeleridir.¹⁰

Monarşinin iki şekli vardır: **tiranlık ve krallık**.¹¹ Tek bir kimsenin, yetkili bir kimseyi taklit ederek yasaya göre hükümeti idare etmesine **krallık** denilir. Bu yönetimi icra eden kimse de Kral adını alır. Tek bir kimsenin, yasaları da âdetleri de hesaba katmayıp, yetkin bir devlet adamını taklit ettiği ve gerçekten taklidi de cahillikten ilham aldığı halde, en büyük iyiliği gerektiren yazılı yasaya aykırı hareket etmek gerekir diyerek hükümeti idare etmesine **tiranlık**, bu idareciye de tiran denilir.¹²

Bir şehir devletinde, kuvvet ufak bir zümrenin elinde bulunursa bu yönetim biçimine **aristokrasi** veya **oligarşi** denilir.¹³

Demokrasi, çoğunluğun kendi kendini yönetimidir. Kuvvet, kitlenin elindedir. Bu

⁷ Charles Werney, *La philosophie Greque*, Paris 1962, s.70.

⁸ Platon, *Yasalar II*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İst. 1992, s.7; Ord. Prof. Dr. Ernest von Aster, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Günümüz diline Uyarlayan, Vural Okur, ist.1999, s.148. M.L'Abbé E.Barbe, *Tarih-i Felsefe*, çev. Bohor İsrail, İst.1331, s.85.

⁹ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İst.1988, s.97-98.

¹⁰ A.g.e., s.128.

¹¹ Platon, *Devlet Adamı*, çev. Dr. Behice Buran, Mehmet Karasan, ist.2001, s.65.

¹² A.g.e., s.84.

¹³ A.g.e., s.68.

yönetim şekli de, yasalara uygun hüküm süren demokrasi ve yasalara aykırı hüküm süren demokrasi diye ikiye ayrılır.¹⁴

Timokrazi ya da **timarşi**, şan ve şerefi önde tutan, askerlerin hakim olduğu (militarist) devlet şeklidir.

Belirtmeye çalıştığımız devlet şekillerinin yanlış olduğunu kabul eden Platon'a göre devlet, birlikte yaşayan insanların toplamı değil bir organizmadır. Öyle ise devlet, insanla aynı yapıda olup yaşayan bir tek insan gibidir. "Bir insan parmağından yaralansa, canı ve bedeni, onları yöneten başla birlikte bu yaranın acısını duymaz, parçanın derdi bütünün derdi olmaz mı? İnsanın parmağının ağrısı bu demek değil midir? Ne kadar küçük bir parçamız olsa, onun derdiyle dertli, onun keyfiyle keyifli olmuyor muyuz? O iyileşince iyileştik demiyor muyuz? (...) Onun için tek bir insana benzeyen devlet en iyi yönetilen devlettir, diyebiliriz. Böyle bir devlette de yurttaşların başına iyi kötü ne gelirse, devlet bunu kendi başına gelmiş sayacak, onunla sevinecek, onunla dertlenecektir."¹⁵

Platon'un ideal devletini açıklamadan önce, yanlış kabul ettiği devlet şekillerinin gerekçelerini ortaya koymak daha uygun olacaktır. Bu işi belirtmeye devlet şekillerinin sonucusu ile başlayalım.

TİMOKRASİ

Platon'a göre bir toplumun düzenindeki her çeşit değişiklik baştakilerden ileri gelir, yöneticiler arasına ayrılık girmesinden doğar. Yönetenler arasında tam bir birlik olursa, ne kadar azınlıkta olsalar, onları sarsmak zordur.¹⁶

Timokrasinin en göze batan yönü, şan ve şerefe düşkünlüğüdür. Bu devlet tipinde savaş kendiliğinden bir amaç olur. Bu devlet şekline uygun insan tipi şöyledir: İyi konuşmayı bilmez, ama nutuk dinlemeyi sever. Hür insanlara karşı güler yüzlü, devlet adamlarına karşı saygılıdır, fakat kölelere karşı çok serttir. Güçlü şerefli mevkileri sever. Jimnastiğe ve ava düşkündür. Yaşlandııkça parayı sever, çünkü içinde cimrilik tohumları saklıdır ve özündeki değer bozuktur.¹⁷

OLİGARŞİ = ARİSTOKRASİ

Oligarşi veya aristokrasi denilen devlet şeklinde, gelir üstünlüğü hakimdir. Devleti zenginler yürütür, fakirler söz sahibi değildirler. Biriktirmiş oldukları altınları harcamak için türlü yerler bulan zenginler, rahatça harcaya bilmek için yasaları bozarlar. Herkes daha zengin olma peşine düşer. Paraya verilen değer arttıkça doğruluğun değeri düşer.

Platon'a göre "bir devlette zenginlik ve zenginler baş tacı olunca doğruluğun ve doğru insanların şerefi azalır."¹⁸ (...) Böyle bir devlet bütünlüğünü kaybeder, ister istemez ikiye bölünür, bir yandan yoksullar, bir yanda zenginler! Bu iki topluluk daima birbirine diş bilerler.¹⁹ (...) Bir şehirde dilenci gördün mü, orada hırsızlıklar, yan kesici-

¹⁴ A.g.e., s.86.

¹⁵ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, İst.1971, s.151.

¹⁶ A.g.e., s.229.

¹⁷ A.g.e., s.231,233.

¹⁸ A.g.e., s.234.

¹⁹ A.g.e., s.235.

ler, dinsizler, kanlı katiller de vardır.²⁰ (...) Para sever adam, hiçbir şey için para harcamaz, cimridir. Her şeyden önce para gelir. Bu adam paraya tapar.”²¹

Oligarşiler soylu kişilerin ölçsüz harcamasına, israf yapmalarına göz yumarak onları beş parasız bırakır. Bir sürü işsiz meydana gelir. Bunların bütün düşünceleri devleti yıkmak, düzeni değiştirmek olur. Zengin insanlar bu gibi insanlara borç vererek faiz almaktan başka bir şey düşünmezler. Zenginler sermayelerini çoğalttıkça toplumda serseriler çoğalır. Devletin gücü sarsılır, iç savaş başlar. Halk ikiye bölünür. Bir kısmı yabancı oligarşilerden, bir kısmı da demokrasilerden yardım isterler. “Fakirler düşmanlarını yendiler mi, demokrasi kurulur. Zenginlerin kimi öldürür, kimi yurtdışına sürülür. Geri kalan yurttaşlar devleti ve devlet işlerini eşit şartlarla paylaşırlar. Evet, demokrasi ya böyle silah gücüyle olur, ya da zenginlerin korkup kaçmasıyla.”²²

DEMOKRASİ

Platon’un “çoğunluğun kendi kendini yönetimi” şeklinde ifade ettiği demokrasinin günümüz felsefe lügatlerindeki tanımını şöyle aktarmak mümkündür:

Demokrasi, egemenliğin; doğuş, servet veya yetenek farkı gözetmeksizin bütün vatandaşlara ait olduğu haldir.²³ Paul Foulquié (1893-1983)’nin ifadesiyle demokrasi, egemenliğin, vatandaşlardan birine veya onlar arasında herhangi bir gruba değil, vatandaşların tümüne ait olduğu politik rejimdir. Cuvillier’in²⁴ deyişi ile demokrasi, (kendi gruplarından olmayanları dışta bırakan, kastların, sınıfların hakim olduğu rejime muhalif) toplumsal eşitlik taraftarı eğilimlerin hakim olduğu politik organizasyon tipidir.²⁵

İsmail Fennî (1855-1946)’nin tanımıyla demokrasi, halk hükümeti, toplum hükümeti; hakimiyetin, bir çeşit hesap ve nesep, servet ve ehliyet farkı düşünülmeksizin bütün topluma ait olması siyaseti metodudur. Bu metotta hakimiyet toplumundur. Toplum, hakimlerini belli zamanlarda seçmek suretiyle kendini tayin etmek hakkını korur. Halk hükümeti, hakimiyet-i milliyeye, esas olarak yasanın hakimiyeti demektir.²⁶

Platon’a göre, tanımını vermeye çalıştığımız demokrasi de yanlış devlet şekillerinden biridir. Böyle bir devlette herkes özgür, her yerde bir özgürlük havası vardır. Bu rejim görünüşte rejimlerin en güzelidir. Bu devlet, değişik insanları bir araya topladığı için, türlü renklere boyanmış bir kaftan gibi göze hoş gelebilir. Fakat böyle bir devletde bir düzen bulmak çok zordur. Özgürlük olduğu için burada bütün düzenler yer alır. Demokrasi bir rejimler panayırır, istediğini seçip alabilirsin.

Demokraside kimse insanı iş başına gelmeye zorlayamaz, insanın canı istemezse kimsenin emrini dilemez, başkaları savaşa giderken sen gitmezsin. Yasa insana komutanlık ve yargıçlık hakkı vermese de, kişi komutanlık ve yargıçlık yapabilir.

Bu devlette cömertlik ve hoşgörü son safhadadır. Platon görüşlerini şöyle devam et-

²⁰ A.g.e., s.236.

²¹ A.g.e., s.238.

²² A.g.e., s.241.

²³ André Lalande, *Vocabulaire Technique et critique de la philosophie*, Paris 1980, s.215.

²⁴ Paul Foulquié, a.g.e., s.158.

²⁵ Armand Cuvillier, a.g.e., s.51.

²⁶ İsmail Fennî, a.g.e., s.172.

tiriyor: "Bizim devletin temellerini atarken, büyük bir saygıyla sözünü ettiğimiz ahlâk değerlerine aldırış bile edilmez. Bizce iyi adam olmak kolay değildi; önce insanın doğuştan bir üstünlüğü olacak diyorduk, çocukken hep güzel şeylerle oynayacak, sonra kendini bütün güzel şeyleri öğrenmeye verecek. Demokraside hiçe sayılır bütün bunlar. Bir devlet adamının nasıl yetişmesi, ne bilgiler edinmesi gerektiği düşünülmez. Kendimize halkın dostu dedirtmek yeter; bütün şeref kazanılır bununla. (...) İşte demokrasinin iyi yönleri bunlar ve bunlara benzer şeylerdir."²⁷

İnsanın içinden atamadığı ve yararlı istekler, tabiatının insana verdiği zorunlu isteklerdir. Yemek yemek gibi. İnsanların çocukken eğitim yoluyla atabileceği bedene, ruha, akla ve ölçüye zarar veren isteklerse zorunsuz isteklerdir. Boş isteklere kapılan, onların emrine giren kimse Platon'a göre yaban arısı gibidir. İşini bilen oligarşik adamsa zorunlu isteklerle yetinir. "Bilgisiz ve para sevgisi içinde yetişmiş bir delikanlı, yaban arılarının balını tattı mı, insana çeşitli zevkler, hevesler vermesini bilen bu taşkın, bu belalı böcekler düşüp kalkmaya başladı mı, içindeki düzen oligarşiden demokrasiye kaymaya başlar. (...)

Çoğalan istekler sonunda delikanlının iç kalesine saldırırlar ve en iyi nöbetçilerden, Tanrıların (putperestlik kalıntısı) sevdiği insanların aklını en iyi koruyan bilgilerden, güzel alışkanlıklardan gerçek törelerden yoksun gördükleri bu kaleyi elde ederler. (...) O zaman kötü töreler, yanlış inançlar delikanlının içinde iyilerin yerini alır. Artık yaban arılarına dönmüş, onların dünyasına girmiştir. İçindeki tutum gücüne yakınlarından bir yardım gelirse, kalenin yeni ve sözde bekçileri, yalancı töreler surların bütün kapılarını kapar, ne yardım içeri sokarlar, ne de büyüklerinin elçi olarak yolladığı iyi öğütleri. Kötü görüşler savaşı kazanmıştır. Namusu, dürüstlüğü budalalık sayar, kapı dışarı ederler. Ölçülü olmayı, korkaklık sayarlar. Bir sürü boş isteklerin akışına kapılıp, hovardalık değeri verirler. Kendini tutmada kabalık, bayağılık görürler.

İçinde temiz hiçbir şey kalmayan delikanlı artık bu kötü düşüncelerin buyruğuna girer. Arkalarına daha birçoğunu katan bu kötülükler, delikanlının düşkün huylarına, parlak isimler tekrarlar. Saygısızlık nezaket olur, kargaşalık özgürlük, israf, cömertlik, yüzsüzlük de yiğitlik."²⁸

Platon'a göre oligarşiyi kuran da, yıkan da zenginlik kaygısı olmuştur. Bunun gibi demokrasiyi yıkan da, onun en büyük değer saydığı özgürlük olmuştur. Bir demokrasi ülkesinde herkesin en güzel dediği şey özgürlüktür. Bilindiği gibi doymak bilmeyen ve başka değerleri küçümseyen özgürlük isteği, demokrasinin değişmesine ve zorbalık yolunu tutmasına sebep olur.

"Bu özgürlüğe susamış devletin başındakiler içki sunmasını bilmeyen sakilere döndüler mi, demokrasi alabildiğine hürriyet için sarhoş olur. Halkı yönetenler her yola girmesini beceremez, her istenene özgürlüğü veremez olunca, halk onları suçlandırır, hain diye oligark diye cezalandırır. (...) Baba oğluna eşitçe davranmaya, çocuklardan çekinmeye çalışır. Kendisini babasıyla bir tutan delikanlıysa büyüklerini saymaz, çe-

²⁷ Platon, *Devlet*, s.242.

²⁸ A.g.e., s.245.

kinmez onlardan; hür yaşamak ister. Öte yandan sığıntılar, yurttaşlara, yurttaşlar sığıntılara eşit olur. Yerli yabancı ayrılığı da kalmaz.

Böyle bir devlette öğretmen öğrenciden çekinir, onların suyuna gider, öğrenciler ise büyükleriyle olduğu gibi öğretmenleriyle de alay ederler. Her yerde gençler, yaşlılarla bir sayarlar kendilerini. (...) Özgürlük düzeninin aşırı gittiği taraf, satın alınmış kadın erkek kölelerin, kendilerinin satın alanlar kadar hür olmalarıdır. Kadınlarla erkekler arasında eşitlik ve özgürlük bir hayli ileri gider. Hayvanlar bile bu devlette başka her yerdekinden daha hürdür (...) Yurttaşlar o hale gelir ki, bir yerde baskıya benzer en ufak bir şey gördüler mi, kızar, ayaklanırlar; yazılmış yazılmamış bütün kanunları hiçe sayar, kelimenin tam anlamıyla başına buyruk kalmak isterler. (...)

Oligarşinin başını yiyen hastalık burada da özgürlükten doğar, daha büyük bir hızla gelişir ve sonunda demokrasiyi köleliğe çevirir; çünkü her aşırılığın ardından her zaman sert bir tepki gelir. (...) Aşırı özgürlüğün tepkisi, insanda da, toplumda da aşırı bir kölelikten başka bir şey olmaz sanırım.²⁹

Platon, başıboş ve eli açık insanları, hangi toplumda olursa olsun, mide ve karaciğer hastalıklarına benzetir. Bunların her şeyi bozduklarını iddia eder. Oligarşide, işsiz ve güçsüz kalabalık bir sınıf devlet işlerinden uzak tutulur. Demokraside ise devlet hemen tamamıyla bu sınıfın eline geçer. Konuşanlar, iş görenler de bu sınıfın en azıdır.

Demokrasideki ikinci sınıf, kendini kalabalıktan ayırır, hep kenarda kalır. Herkesin para kazanmak istediği bu toplumda en zengin olanlar, kesinlikle en düzenli yaşayanlardır. Yabancıları en çok sömürecek olanlar da bu insanlardır.

Demokrasideki üçüncü sınıf ise halktır. Bunlar devlet işlerine karışmayan küçük gelirli insanlardır. En kalabalık olmasına rağmen bu sınıf kolay kolay birlik olamaz. Baştakiler, zenginlerden topladığı paralardan bunlara az bir pay vererek onları susturur. Halkın başına geçen kimse, çoğunluğun kul-köle olduğunu görünce yurttaşlarının kanına girmeden de edemez. Böylece demokrasi Despotizme dönüşür.³⁰

Platon'a göre demokrat devletin tüm kaderini Halk Meclisi belirler. Bu meclis de demogoglar tarafından istenilen yöne çekilebilir. Bundan da devlet zarar görür. Halk Meclisinin yersiz kararları haksız davalara neden olur. Devlet sürekli dalgalandığı için vatandaşlara akıl değil heyecan hakim olur.³¹

Başta geçen despot, halkın kimini sürgüne gönderir, kimini öldürtür, bu arada halkın borçlarının başlanacağını, topraklarının yeniden dağıtılacağını vadeder. Despot ilk günlerinde herkese gülümsemeler dağıtır. Kendi yandaşlarına topraklar dağıtır, dünyanın en cömert adamı görünümünü verir. Halkı hep buyruğun altında tutmak, haklarından gelemediği kendine boyun eğmeyen dik kafalı insanların hakkından gelmek için savaşa başvurur, onları düşmanla savaşır. Bu nedenle despot daima savaş kundakçısı olmak durumundadır.

²⁹ A.g.e., s.247,248.

³⁰ A.g.e., s.250.

³¹ Ord.Prof.Dr. Ernst von Aster, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, uyarlayan Vural Okur, İst.1999, s.182.

Despot başta kalmak için, kendi saltanatı için tehlikeli gördüğü, dost-düşman fark etmez, her değerli insanları temizler. Bunların yerine köleleri destekler.³² Despot halka kan kusturur. Halk yağmurdan kaçarken doluya tutulmuştur, özgürlüğe kavuşmak isterken, eli sopah kölelerin kulluğuna düşmüştür.³³

Platon, en iyi devlet anlayışına, geçmişteki ve kendi zamanındaki devlet sistemlerini araştırarak, inceleyip eleştirerek ulaşacağına inanıyor. Bunun için de, doğru devlet şeklinin, yanlışlıklarını ortaya koyduğu devlet şekillerinin dışında olduğunu kabul ediyor. Gençlik döneminde, ideal devlet anlayışını şöyle ortaya koyuyor:

Yurttaşlar üç kısma ayrılır: İşçiler bekçiler ya da savaşçılar ve yöneticiler. İşçiler sınıfı, işçiler, köylüler ve zanaatkârlardan oluşur. Bunlar maddî ihtiyaçlarını işlerinin ürünüyle karşılarlar. Bekçiler sınıfı, ülke içinde huzur ve güvenliği, dışardan gelecek tehlikelere karşı da devletin varlığını korurlar. Platon için önemli olan bu sınıftır. İşçiler sınıfının erdemi çalışkanlık ve itaattir. Bekçiler sınıfının erdemi ise cesarettir. Platon, en fazla bekçiler sınıfı üzerinde durur. Bunların eğitimleri kendi sınıflarına uygun olmalıdır. Bunlar beden için idman, ruh için de musiki eğitimi almalıdırlar.³⁴ İdeal devlette işçiler, köylüler ve zanaatkârlar kendi aralarında istedikleri gibi evlenip çocuk sahibi olurlarken, bekçiler sınıfında evleneceklerin her yönden birbirine denk olmalarına dikkat edilir. Yetkililerin seçtiği şahıslar ancak birbiriyle evlenebilirler. Bunlardan doğan çocuklar anne ve babalarından alınarak devlet eliyle eğitilir. Bekçiler sınıfı için ortak yaşam söz konusudur.³⁵ Bu sınıfın bir önceki nesli anne-baba, bir sonraki nesli de evlat olacaktır.

Platon'a göre en iyi düzen kurmak isteyen devlette kadınlar, çocuklar ve bütün eğitim ortak olmalıdır. Savaşta ve barışta yapılan işler de böyle olmalıdır. Felsefe ve savaşta en üstün olan yurttaşlar da bu devletin başına geçmelidir. Bu devlette önderler, yetişmiş askerleri, her şeyin herkese ait olduğu evlere yerleştirmelidirler.³⁶ Bekçiler en üst basamak olan yöneticiler sınıfını oluştururlar. Yöneticiler sınıfı özenle yetiştirildiği için felsefeyi ve diyalektiği çok iyi bilmektedirler. Bunlar için mal mülk söz konusu olmayıp devlet esastır. Platon'a göre "filozoflar hükümdar olduğu için ideal devlet gerçekleştirir."³⁷ Böyle bir devlette, devlet başkanının ağzından çıkan hükümler yasadır. Platon bu ütöpik, bir bakıma komünist devlet anlayışına devletin birlik ve bütünlüğünü sağlamak için ulaşmıştı. Daha öncede belirtildiği gibi Platon'da devlet bir organizmadır. Devletteki bütün kadınlar, çocuklar ve mallar ortaklıktır. Her şey herkesin olduğu için özel mülkiyet hayatta silinmiştir. Her şey ortaklaşa kullanılacaktır.³⁸ Platon'un, insan tabiatıyla asla uyuşmayan bu ütöpik devlet anlayışından, Aigina'da köle olarak satıldıktan sonra vazgeçtiği söylenir. Platon'un burada sergilenen, gençlik dönemi devlet anlayışı tama-

³² Platon, *Devlet*, s.252.

³³ A.g.e., s.254.

³⁴ A.g.e., s.67.

³⁵ Ord.Prof.Dr. Ernst von Aster, a.g.e., s.187.

³⁶ Platon, *Devlet*, s.227.

³⁷ Ernst von Aster, a.g.e., s.188.

³⁸ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İst.1988, s.202.

men insanlık dışı olup, hayvanlar alemine ait olabilir. Ancak asıl devlet anlayışını ortaya koyduğu yaşlılık devri eseri olan *Yasalar*'da da, biraz önce ifade edildiği gibi, bazı komünist fikir kırıntılarına rastlanabilmektedir.

Etienne Gilson (1884-1978)'un ifadesiyle "Sokrates'ten ayrılmaz olan ve Pythae'nin insanların en bilgilisi olarak gördüğü "belagat üstadı, Platon'dur. Kendi çağının çok tanrıcılığına karşı Platon, var olan her şeyin yaratıcısı ve tüm kâinatın inayetçisi tek bir Tanrı'nın varlığını beyan etmiştir. (...) "Platon, Yunanca konuşan bir Musa'dan başka nedir ki, Platon'un Musa ile uyuşması hiçte şaşırtıcı değildir; çünkü doğru söylediği her şey, ondan çaldıklarıdır."³⁹

Burada ifade edilen Platon'un Tanrı anlayışını biraz açmak yararlı olacaktır. Platon'a göre "Tanrı, sözde de, şarkıda da, sahnede de, nasılsa öyle tanıtılmalıdır. Tanrı aslında iyidir. İyi bir şey zararlı olmaz, zarar vermez, kötülük etmez, kötülüğün sebebi de olmaz. Tanrı faydalıdır, O'ndan daima mutluluk gelir. (...) Yalnız iyi olan şeyler O'ndan gelir. (...) Kötü şeyler için, başka sebepler aranmalı"⁴⁰ (...) Tanrı, her şeyin değil, ancak iyi olan şeylerin sebebidir.⁴¹ (...) Tanrılar en güzel, en iyi varlıklar olduğundan, hep oldukları gibi kalırlar."⁴²

Burada görülen Tanrı'nın her şeyin sebebi olmadığı iddiası, yaratma anlamında ise tamamıyla hakikat dışıdır. Kullanılan "tanrılar" ifadesi de hiçbir hak din için geçerlilik taşımaz, tamamıyla putperestlik düşüncesidir. Gerçek Allah tektir ve eşi benzeri de yoktur, zatî ve subutî sıfatlarla muttasıftır. Platon'un Kur'an'da belirtilen Allah tasvirine uygun fikirleri doğru, uymayanları ise yanlıştır. Bu cümleden olarak Platon'un şu ifadeleri ile doğruya isabet ettiği görülmektedir: "Tanrı, yaptığında da, dediğinde de açık ve gerçek bir varlıktır. Biçim değiştirmez. İnsanı ne uyanıkken, ne de düşünde değişik görüntüler ve sözlerle aldatmaz."⁴³

Platon Tanrı'nın varlığı hakkında iki kanıt ortaya koymaktadır. O şöyle diyor: "biri ruh hakkında söylediklerimiz: Hani, kazandığı hareketle sürekli bir varoluş içine giren her şeyin en eskisi ve en tanrısah olduğunu söylemiştik; öteki de, yıldızlara ve evrene düzen veren aklın yönettiği öteki gök cisimlerinin düzenli hareketi idi."⁴⁴ Ayrıca yeryüzü, güneş, yıldızlar ve tüm evrenin varlığı, sonra yılları ve ayları birbirinden ayıran mevsimlerin bu kadar düzenlenmesi; ve bütün Yunanlılarla barbarların tanrılarının varlığına inanmaları da Tanrı ile ilgili kanıtlardan biridir.⁴⁵ Platon'a göre, ruhu ve yıldızlar âlemindeki akla durgunluk veren düzeni dikkatle inceleyen hiç kimse tanrı tanımazlığa düşmez.

Filozofa göre şu iki gerçeği kavramayan hiçbir kimse tam anlamıyla dindar olamaz: "Ruh yaratılmış her şeyden daha eskidir, ölümsüzdür ve bütün cisimleri yönetir; bundan

³⁹ Etienne Gilson, *Orta Çağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, İst.2007, s.79.

⁴⁰ Platon, *Devlet*, s.70.

⁴¹ A.g.e., s.71.

⁴² A.g.e., s.72.

⁴³ A.g.e., s.74.

⁴⁴ Platon, *Yasalar II*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İst.1992, s.259.

⁴⁵ A.g.e., s.158.

başka durmadan söylediğimiz gibi, insan yıldızlarda bulunduğunu söylediğimiz aklın, varlıkların aklı olduğunu ve bunlardan önceki zorunlu bilgileri kavramalı; (...) mantıklı olan şeylerdeki mantığı göstermesini bilmelidir.”⁴⁶

Platon’un sisteminde ölçü, önde gelen bir değerdir. “Ölçü bir yana bırakılıp, küçük gemiye büyük yelken, ufak tefek bedene fazla yiyecek ve kaldıramayacak adama büyük yetki verilirse, hepsi alt üst olur. Biri ölçüyü aştığı için hastalanır, öteki de aşırıktan adaletsizliğe sürüklenir. (...) Sevgili dostlarım genç⁴⁷ ve sorumsuz olduğu halde, insanlar arasında en büyük yetkiyi kaldıracabilecek güçte ölümlü bir ruh yoktur.”⁴⁸

Platon’a göre ölçü olmadan adalet ortaya çıkmaz. “Bir devlet kalıcı ve insanlık ölçüleri içinde mutlu olacaksa, onur ve cezaların doğru dağıtılması gerekir. Ölçülü olmayı da kapsamak koşuluyla, ruhsal iyileri en onurlu ve birinci sıraya koymak doğru olur; ikinci sırada beden güzelliği ve sağlık, üçüncü olarak da servet ve parayla ilgili dediğimiz şeyler gelmelidir. Bir yasa koyucu ya da kent, bunların dışına çıkar da, serveti onurlandırır ya da onur bakımından alttakilerden birini üste çıkarırsa, bu ne dinsel açıdan ne de siyasal açıdan doğru bir iş olur.”⁴⁹

Filozofa göre en iyi devlet düzeni ve en iyi yasaların oluşumu, akıl ile ölçülülüğün birleşmesiyle gerçekleşir.⁵⁰ Yasaların daha kolay ve daha çabuk değişebilirliği, yöneticilerin öne düşmesiyle sağlanır.

Platon, ferdin “içinde yaşadığı devlete benzediğini söylemişti. Şayet devlette düzenin geçerliği söz konusuysa, bireyin ruhu da düzenlidir. Kişi ruhunda, içinde yaşadığı devleti yansıtır. (...) Devletin kendisi de **Kosmosu** yansıtan bir görüntü sergilemelidir. Çünkü kosmos, öncesiz ve sonu olmayan bir düzenin ifadesidir. Yıldızların düzenini, öncesiz ve sonu olmayan yörüngelerini gözlemleyerek, gökyüzünde her şeyin kesin yasalara bağlı olduğunu görür ve böylelikle tüm evrendeki düzen ve güzellik düşüncesine ulaşabiliriz. Bu nedenle yasa kavramını, en iyi şekilde yıldızlar evreninin yasalarından anlayabiliriz. İnsanların kurduğu devlet içinde, gökyüzünün bu düzeni model oluşturmalıdır. İnsanların kurduğu devlette de yıldızlar evreninin yasalarına benzer yasalar geçerli olmalıdır. O halde devlet, göksel evrenin yeryüzündeki bir yansıması olmalıdır ve devlet içinde yaşayan insan, ruhunda bu düzeni yansıtmalıdır.”⁵¹

Platon, içinde gerçek payının olduğunu iddia ettiği bir hikâyeyi Kronostan şöyle naklediyor: “Sığırların başına sığır, keçilerin başına da keçi yöneticiler koymuyoruz, onlardan daha üstün bir soy olarak biz kendimiz yönetiyoruz. İşte tanrı da insanları sevdiği için aynı şeyi yapmış, bizden daha üstün bir soy olarak daimonları başa geçirmiş. Bunlar kendileri sıkıntıya girmeden, bizi de pek sıkmadan bizimle ilgilenmişler, barışa, ar duygusuna, iyi yasalara, eksiksiz bir adalete kavuşturup, insan soyunu huzurlu ve mutlu kılmışlar. İçinde gerçek payı bulunan bu öyküye göre, bir tanrının değil, bir

⁴⁶ A.g.e., s.260-261.

⁴⁷ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İst.1988, s.124.

⁴⁸ A.g.e., s.125.

⁴⁹ A.g.e., s.134-135.

⁵⁰ A.g.e., s.160.

⁵¹ Ernst von Aster, a.g.e., s.193.

ölümlünün yönettiği ne kadar devlet varsa, insanlara felaketlerden ve acılardan kurtuluş yoktur; ama gene bu öyküye göre, her türlü çareye başvurup Kronos çağında olduğu söylenen yaşamı örnek almalıyız, ve içimizde ölümsüz ne varsa toplumsal ve kişisel yaşamımızda buna uyararak aklın bu paylaşımına 'yasa' adını verip evlerimizi ve kentlerimizi yönetmeliyiz."⁵²

Filozofa göre isteyen bir kimse semada bir düzen örneği bulabilir. Oraya bakarak kendini bir düzene sokar. Semavî bir düzeni yansıtan bir devlet ister bir yerde kurulmuş, ister daha kurulmamış olsun, insanın yapacağı şey, başkalarına değil sadece bu devletin yasalarına uymaktır.⁵³ "Bir devlette yasa güçsüzse ve çiğneniyorsa, bence yıkılış çok yakındır; ama yasa yöneticilerin üstündeyse ve yöneticiler onun kölesi ise, devlet kurtulur ve tanrıların kentlere verdiği bütün nimetlere kavuşur. (...) Tanrısal yasayı çiğneyenlerin peşinde ise adalet vardır."⁵⁴

Protagoras (485-411), her şeyin ölçüsünün insan olduğunu kabul etmişti. Platon'da bu durum değişmiştir: Her şeyin ölçüsü Allah'tır. O bu hususu şöyle dile getiriyor: "Hangi eylem Tanrı'nın hoşuna gider ve ona uyar? Eski bir ilkeye göre, bir tek eylem: doğru ölçüde olan. (...) Bizim için her şeyin ölçüsü, dedikleri gibi "insan" değil, daha çok Tanrı'dır. Öyleyse onunla dost olacak kişinin, olabildiğince O'na benzemesi zorunludur, ve bu temellendirmeye göre içimizden ölçülü olanı, kendine benzediği için Tanrı sever, ölçülü olmayan ise Tanrı'ya benzemez, ona düşmandır ve adaletsizdir; öteki şeyler de aynı usamlama ile böyledir."⁵⁵

Platon'a göre yasalara hizmet etmek, tanrılara (putprestlik kabıtı) hizmet etmek demektir.⁵⁶ Tanrı'nın varlığı hakkında her türlü kanıt getirmek için çaba sarf etmeyen kimseye bekçilik görevi verilmemelidir. Tanrısal yeteneği olmayan, bu konular üzerinde çalışmayan ve erdemini kabul ettirmemiş kişi yasa bekçiliğine seçilmemelidir.⁵⁷ Yasalar, her yetkili, yetki alanındaki eksiklikleri yasa bekçilerine bildirmeleriyle, son şeklini alana kadar düzeltilecektir. Tanrı ölçü alınarak yapılan düzeltmeler tamamlandıktan sonra değiştirilemez kurallar getirilip başlangıçta yasa koyucunun çıkardığı diğer yasalarla birlikte uygulanacaktır. Bu yasaların hiçbirisi, hiçbir zaman isteyerek değiştirilemeyecektir. Eğer değiştirilme zorunluluğu ortaya çıkarsa, tüm yetkililere, halkın tamamına ve tüm tanrı kehanetlerine danışılarak, onların onayları alındıktan sonra ancak değiştirilebilecektir.⁵⁸ "Bir kentte düzene ve yasaya oturmuş her şey, çok iyi sonuçlar verir, ama düzensiz ya da iyi düzenlenmemiş şeyler çoğunlukla iyi düzenlenmiş başka şeyleri de bozar."⁵⁹

İyileri insansal ve tanrısal olarak ikiye ayıran Platon, insansal olanı tanrısal olana

⁵² Platon, *Yasalar*, s.163.

⁵³ Platon, *Devlet*, s.280.

⁵⁴ Platon, *Yasalar*, s.166-167.

⁵⁵ A.g.e., s.168.

⁵⁶ A.g.e., s.236.

⁵⁷ Platon, *Yasalar II*, s.259.

⁵⁸ Platon, *Yasalar*, s.250-251.

⁵⁹ A.g.e., s.264.

bağlar. Sağlık, güzellik, koşu ve bütün diğer beden hareketleri için güç, kesin görüşü olan sağduyulu zenginlik şeklinde sıralanan insansal iyilikler; akli başındalık, usla beraber giden güçlü bir ruh huyu, bu iki iyiliğin bir araya gelmesiyle oluşan adalet ve yiğitlik şeklinde sıralanan tanrısal iyilikler tabii olarak insansal iyiliklerden önde gelir. Yasalar bunlara göre sıralanmalıdır.⁶⁰ Herkes, tanrılar (putperestlik kalıntısı) tarafından konmuş olan yasaların yerinde konulmuş olduğunu onaylamak mecburiyetindedir, bunun aksi kabul edilmemelidir.⁶¹ Filozofa göre çok zengin olanın erdemli olması imkânsızdır. Çok zengin olanlar erdemli olmadıkları için mutlu da olamazlar. Kişiler arasında çok dava ve pek çok hırsızlıklar varsa oradaki yurttaşlar dost olamazlar. Para kazanma uğraşısı son sırada değerlendirilmelidir.⁶²

En soylu karakterler, zenginlikle yoksulluğun olmadığı bir toplulukta yetişirler. Çünkü burada ne küstahlık ne de haksızlık, ne rekabet ne de kıskançlık görülür. Böyle bir toplulukta yalan kabul edilmez, buradaki insanlar daha saf ve daha mert, daha ölçülü ayrıca her bakımdan daha adil olurlar.⁶³

Platon'a göre her şeyin kendi isteğimize göre olmasında ısrar etmemeli, isteklerimizin daha çok akla uymasını dilemeliyiz. Kentlere alabildiğince akli başındalık aşılmalı, budalalığı da alabildiğince uzaklaştırmalıyız. Ruhun bilgiyle, akıyla, aynı doğa gereği temel olan şeylerle çelişkiye düşmesi Platon'a göre budalalıktır. Çoğunluk yöneticilere ve yasalara boyun eğmezse kentin budalalığı, ruhtaki güzel ilkelerin tersi etkili oluyorsa bireyin budalalığı ortaya çıkar ki kentteki ve yurttaşlardaki en kötü bilgisizlik de budur.⁶⁴ Bilgisiz yurttaşlara hiçbir yetki verilmemelidir.

Ana-babaların çocukları, soyluların soylu olmayanları, yaşlıların gençleri, efendilerin köleleri, güçlülerin zayıfları, kura'da kazananın kaybedeni yönetmesi en doğru harekettir. Bir devlette bozulma çoğunlukla zevk ve safa içinde gösterişli bir hayat süren krallarda görülür.⁶⁵ "Ölçü bir yana bırakılıp, küçük gemiye büyük yelken, ufak tefek bedene fazla yiyecek ve kaldıramayacak adama büyük yetki verilirse, hepsi alt üst olur. Biri ölçüyü kaçırdığı için hastalanır, öteki de aşırıktan kaynaklanan adaletsizliğe sürüklenir. (...) Sevgili-dostlarım genç ve sorumsuz olduğu halde, insanlar arasında en büyük yetkiyi kaldıracabilecek güçte ölümlü bir ruh yoktur."⁶⁶

Platon'a göre monarşi, oligarşi, timokrasi, demokrasi, komünizm doğru ve gerçek yönetim biçimleri değildirler. Bunlar bir grubun egemen, diğer grubun da köle olduğu yanlış devlet kuruluşlarıdır. Bu devlet şekillerinin her biri kendi adını egemen sınıfın adından almaktadır. Bir devletin ismini egemen güce göre alması gerekiyorsa, gerçek doğru devlet, "akıllı yaratıklara gerçekten egemen olan Tanrı'nın adıyla anılmalı (başka

⁶⁰ A.g.e., s.20,21.

⁶¹ A.g.e., s.26.

⁶² A.g.e., s.208,209.

⁶³ A.g.e., s.103.

⁶⁴ A.g.e., s.120.

⁶⁵ A.g.e., s.121,123.

⁶⁶ A.g.e., s.124,125.

bir deyişle teokrasi olmalıdır).⁶⁷

Buraya kadar vermeye çalıştığımız bilgilerden de anlaşılacağı gibi Platon'a göre en doğru devlet şekli demokrasi değil, gerçek dine dayalı devlet şeklindedir. Devlet içinde farklı inançta olanlara müsamaha gösterilmemelidir.⁶⁸ Bu anlayışını, yaşlılık döneminde yazdığı **nomoi** (yasalar) isimli eserinde etraflıca açıklamıştır. Bu eserindeki devlet anlayışında, gençlik döneminde yazdığı **Devlet** isimli eserindeki komünist devlet anlayışından, genelde vazgeçtiği görülmektedir. Buradaki devlet anlayışında öne sürülen seçim anlayışını da şöyle ifade edebiliriz: İyi bir düzene oturtulmuş bir devlet, iyi çıkarılmış yasalarının yürütülmesini beceriksiz yöneticilere bırakırsa, bu en iyi yasalardan yararlanmak yerine devlete birçok zararlar da gelebilir. "Kişiler yönetim görevlerine hakkıyla getirileceklerse, kendileri ve aileleri çocukluktan seçime kadar yeterince incelenmiş olmalı, sonra seçecek olan kişilerin de adayları kabul ederken veya geri çevirirken, (...) yasa gelenekleri içinde iyi eğitilip yetişmiş olmaları gerekir. Daha yeni bir araya gelmiş, birbirini tanımayan kişiler, üstelik eğitimsiz iseler, yöneticileri yanılmadan nasıl seçebilirler?"⁶⁹

Eğitilmiş insanla cahil insanın oy bakımından eşit tutulmasını uygun görmeyen Platon, yönetici seçiminde uygulanacak metodu da şöyle ifade ediyor: "Zaman geçip düzen yerine oturduktan sonra yönetici seçimi şu şekilde yapılmalı: Atlı ya da yaya birliğinde silah taşımış ve yaşlarının elverdiği bilek gücüyle savaşa katılmış ne kadar kişi varsa, hepsi yönetici seçimine katılmalıdır. Seçim kentteki en değerli tapınakta yapılacaktır. Her seçmen, adayın baba adını, kabile adını ve geldiği demosun adını bir tabletin üstüne yazıp, kendi adını ve öteki bilgileri de ekledikten sonra, bunu tanrının sunağına bırakacaktır. İsteyen otuz gün içinde uygun görmediği tableti alıp agoraya bırakabilir. Yöneticiler tabletler arasında üçyüze kadar en başta seçilenleri bütün kente açıklayacaklar ve göstereceklerdir; kent aynı şekilde bunlardan istediğini seçecek ve bunlar arasından ikinci kez liste başı olan yüz kişi gene herkese açıklanacaktır. Sonra bu yüz kişi arasından isteyen istediğini seçecek ve bu üçüncü onaylama kurbanlar arasından geçilerek yapılacaktır. En çok oy alan 37 kişi, haklarında inceleme yapıldıktan sonra, "yönetici" ilan edileceklerdir. (...)

Bu 37 kişi şimdi ve bundan sonra için şu işlere bakmak üzere seçilmiş olsun: Her şeyden önce yasa bekçileri olacaklardır, sonra da her bir kişinin toplam varlığını yazıp yöneticilere teslim ettiği belgeleri koruyacaklardır. (...) Bir yasa bekçisi 20 yıldan fazla bu görevde kalmaz, 50 yaşından öncede bu göreve atanamaz; 60 yaşında atanan, 70 yaşından sonra yaşamaya devam ederse, artık bu yöneticiler arasında bu kadar önemli görevi sürdüreceğini düşünmemelidir."⁷⁰

Platon'a göre "ordu komutanlarını, yasa bekçileri, bu kentin içinden önerecekler, zamanında savaşa girmiş ve halen katılabilecek durumda olan herkes bu önerilenler arasında seçim yapacaktır. (...) Açık oylama sonunda en çok oy alan üç kişi, yasa bekçi-

⁶⁷ A.g.e., s.162.

⁶⁸ Prof.Dr. Kamran Birand, *İlk Çağ Felsefesi*, Ank. 1964, s.64.

⁶⁹ A.g.e., s.220.

⁷⁰ A.g.e., s.223,225.

lerinin incelendiği gibi incelenerek ordu komutanı olacaktır.⁷¹ Meclis, 360 üyeden oluşmalıdır. Bunlardan her biri 90 kişilik dört gruba ayrılmalıdır.

Platon'a göre iyi insan olmanın yolu kesinlikle doğru eğitimden geçer. Hakem seyircilerin öğrencisi değil, öğreticisi olmalıdır. 18 yaşın altındaki çocuklar şarabı kesinlikle ağızlarına almamalıdır. Hiçbir canlı, olgunluğundaki akıl düzeniyle dünyaya gelmez. Uygun zekâ düzeyine ulaşmayan her canlı taşkındır.⁷² Çocuklarda böyledir. Bunun için yasalara uygun davranmak sağlanmalıdır.

Kentte kadın ve erkek köleler hiçbir zaman şarap içemezler. Yöneticiler de yönettikleri yıl boyunca, "gemiciler ve görev başındayken yargıçlar hiçbir şekilde ağızlarına içki koyamazlar, önemli bir toplantıya katılacak olanlarda böyle".⁷³

Çocuklara altından çok, ar duygusu bırakmaya çalışmalıdır. Yasa koyucu yaşlıları utanmaları için, gençlerden daha çok uyarmalıdır. Yaşlılar utanmadıkları zaman, gençler de zorunlu olarak arsızlaşır. Yaşlılar yaşamlarıyla gençlere örnek olmalıdır.⁷⁴ İsteyerek yalandan hoşlanan, kimse güvenilmez, istemeden yalan söyleyen kimse ise akılsızdır. İki durum da birbirinden kötüdür.⁷⁵ Her insan kendini sevmekten kaçınmalıdır. Seven sevdiğine karşı kördür. Tanrı'dan ümit kesilmemelidir.⁷⁶

Platon, tanrılara (Allah takdir, çok tanrı kabul etmek şirktir) inanmayı, tanrıların var olduklarını kabul edip ama insanlarla ilgilenmediğini düşünenleri, kurban ve dualarla tanrıların kolayca yatıştırılabileceğine inananları dinsiz kabul ediyor.⁷⁷ Adaletsiz insanların dinsizce verdiği armağanlara dayanamayıp onlarla gevşeyen tanrıların varlığını düşünen insan ise dinsizlerin en dinsizidir.

Sözleriyle ya da hareketleriyle dinsizlik suçu işleyenleri görenler, bunları yöneticilere bildirmelidirler. Yöneticiler onları, dinsizlik için kurulmuş mahkemeye verirler. Mahkeme dinsizlere hapis cezası verecektir. Üç türlü ceza evi vardır: Kamu ceza evi, ıslah evi, doğanın son derece vahşi olduğu yerde bulunan ceza evi. Kendilerini gizleyerek dinsizlik suçu işleyenler ölümle cezalandırılmalıdır. Aptallıkları nedeniyle dinsizlik suçu işleyenler beş yıldan az olmamak üzere ıslah evinde cezalandırılırlar. Serbest bırakılınca düzelmeyip de tekrar, aynı dinsizlik suçunu işlerse o kimse ölümle cezalandırılmalıdır.⁷⁸ Çocuklara değil de büyüklere özgü dinsizlik yapan kimse ölümle cezalandırılmalıdır.⁷⁹

Platon'a göre hırsızlık için eve giren kimse öldürülürse suç sayılmaz. Kendini korurken haydutu öldüren suçsuzdur. "Biri özgür bir kadına ya da oğlana tecavüz ederse, tecavüz ettiği kişi ya da babası, kardeşleri ya da oğulları tarafından öldürülsün ve bu

⁷¹ A.g.e., s.225-226.

⁷² Platon, *Yasalar II*, s.91.

⁷³ A.g.e., s.94.

⁷⁴ A.g.e., s.187.

⁷⁵ A.g.e., s.189.

⁷⁶ A.g.e., s.193.

⁷⁷ A.g.e., s.157.

⁷⁸ A.g.e., s.192.

⁷⁹ A.g.e., s.193.

cinayet cezalandırılmasın. Bir koca nikâhlı karısını saldırıya uğrarken bulur ve saldırganı öldürürse, yasaya göre suçsuzdur. Biri çirkin bir şey yapmayan babasını, annesini, çocuklarını, kardeşlerini ya da çocuklarının annesini ölümden kurtarırsa, birini öldürürse, tamamıyla suçsuzdur.”⁸⁰

Filozoflara göre, ilgisizlik, tembellik, gevşeklik ruhun erdemsizliğidir. İnsanlar bu tutumlardan nefret ederler. İnsanların nefret ettikleri bu sıfatları böyle bir karakteri Tanrı’ya atfetmelerine izin verilmemelidir.⁸¹ Platon’a göre tembellik korkaklığın ürünüdür, uyuşukluk da tembellik ve gevşekliğin ürünüdür. Bu sıfatların hiçbirisi Tanrı’da bulunmaz.⁸²

Tanrı her şeyle ilgilenir. Aksi, Tanrılıkla uyuşmaz. Platon bu fikri şöyle bir benzetmeyle açıklıyor: Bir bedenın tamamını tedavi etmesi istenen bir doktor büyük organlarla ilgilenip küçük organları ve ayrıntıları savarsa, bedenın bütünü kesinlikle iyi duruma gelmez. “Dümenciler, komutanlar, yöneticiler, devlet adamları ve bunun gibi başkaları için de az sayıda küçük ayrıntılar bir yana bırakılmışsa, çok sayıda büyük şeyler iyi sonuç vermeyecektir, nitekim duvarcılar da küçük taşlar olmadan büyük taşların sağlam yerleşmediğini söylerler.

O halde Tanrı’ya ölümlü sanatçılardan daha az değer biçmeyelim. Sanatçılar kendi alanında ne kadar usta iseler, bir tek sanatla büyük ve küçük işleri o kadar dikkatli ve mükemmel yaparlar. Olaylarla ilgilenmek isteyen ve buna gücü yeten en bilge Tanrı’nın da küçük oldukları için ilgilenmesi daha kolay olan ayrıntılarla hiçbir şekilde ilgilenmediğini, tersine tıpkı yorulmamak için gevşek davranan tembel ya da korkak biri gibi, yalnızca büyük işlerle ilgilendiğini düşünmemeliyiz. Tanrılar (pagan anlayış) hakkında böyle bir düşünceyi kesinlikle kabul edemeyiz, çünkü bu dine sığmadığı gibi, doğru bir düşünce de değildir.”⁸³

RÉSUMÉ

LA PLACE DE LA DEMOCRATIE DANS LA COMPREHENSION D’ETAT DE PLATON

Au sens large l’Etat est un groupe d’hommes établis sur un territoire déterminé et dépendant d’une même autorité. D’après Platon l’Etat est un organisme. Il y a deux formes principales de l’ordre d’Etat: Monarchie et démocratie. D’autres formes d’Etat sont sorties de ces deux formes. La tyrannie, aristocratie, timocratie sont nées de deux formes principales. Selon Platon toutes ces formes d’Etat sont fautes.

Démocratie est l’Etat politique dans laquelle la souveraineté appartient à la totalité des citoyens, sans distinction de naissance, de fortune ou de capacité. En d’autre terme démocratie est régime politique dans lequel la souveraineté appartient, en principe, à l’ensemble des citoyens. Dans la démocratie ce qui est important est la liberté, mais ce qui détruit aussi la liberté. A cause de la liberté, les jeunes gens n’obéissent pas les

⁸⁰ A.g.e., s.144.

⁸¹ A.g.e., s.181.

⁸² A.g.e., s.182.

⁸³ A.g.e., s.184.

vieux. Les enfants prétendent qu'ils sont égaux avec ses perès. Les lois n'ont pas aucun des valeurs. Si dans une cité la loi est assugétié et sans force, toute chose est détruite, mais elle règne sur les chefs ou les chefs se font les esclaves de la loi, c'est le salut. La réaction d'ultra liberté fait naître la réaction d'ultra esclavage.

Le régime communist est faut aussi. Parce qu'il ne convient pas à la nature de l'homme. Alors selon Platon le régime dont les lois appartiennent à Dieu est le meilleur régime pour l'homme. Après avoir vécu l'expérience de l'esclavage Platon renonce à la compréhension de l'idée du régime communist, il a comencé à expliquer la théocratie. Dans ce régime l'honneur est supérieur à la richesse. La jeunesse doit respecter tout le monde. Dieu doit être la mesure de la toute chose.

I es mots clés: Etat, démocratie, mesure, richesse, loi, souveranté, liberté, égalité.

KAYNAKÇA

- Abdal-No ur, *Dictionnaire Arabe-Français*, Beyrut 1986.
Aster Prof. Dr. Ernst von, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, İst. 1999.
Birand Prof.Dr. Kamıran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ank. 1964.
Cuvillier Armand, *Nouveau Vocabulaire philosophique*, Paris 1970.
İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, İst.1341.
Foulquié Paul, *Dictionnaire de la langue Philosophique*, Paris 1992.
E.Barbe, M.L'Abbé, *Tarih-i Felsefe*, çev. Bohor İsrail, İst. 1331.
Gilson Etienne, *Orta Çağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, İst. 2007.
Lalande André, *Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie*, Paris 1980.
Platon, *Devlet Adamı*, Çev. Behice Boran, Mehmet Karasan, İst. 2001.
Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, İst. 1971.
Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İst. 1988.
Platon, *Yasalar II*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İst. 1992.
Werney Charles, *la philosophie Greque*, Paris 1962.
Rosenthal M. ve P.Yudin P, *Materyalist Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, İst. 1975.
Sarı Mevlüt, *Arabça Türkçe Lügat*, İst. 1980.

FÂRÂBÎ'NİN SİYASET FELSEFESİNDE YÖNETİM İLKELERİ

Bayram Ali ÇETİNKAYA*

Yaşadığımız çağın şehirleri, kaos, karmaşa ve kargaşanın girdabında boğulmakla karşı karşıyadır. Şehir ve şehre yönelik her şey, geçirdiği travma halinin bir sonucu olarak, insanlarda negatif unsurları hatırlatmaktadır. Bunun için bünyesinde yaşayanları mutluluk ve huzurun doruk noktasına ulaştıran erdemli şehirlerin ve onları en mükemmel şekilde yöneten erdemli başkanların, erdemli ve faziletli toplumları oluşturmaları için varlık alanına çıkmaları bir gereklilik ve zorunluluktur.

"Medîne" kelimesi Arapça'da, *yerleşmek, şehir kurmak kale inşası yapılan her yüksek yer*¹ gibi anlamlarda karşılık bulmaktadır.

Kur'ânda medîne ifadesi, devletten ziyade, coğrafi bütünlüğü tanımlayan "şehir" anlamında kullanılmaktadır: "*Şehir (Medîne) halkı sevinerek yanına geldi*" (Hicr, 67); "*Derken şehrin (medîne) öbür ucundan bir adam koşarak geldi.*" (Yasin, 20)² Ancak medîne kelimesi, devletin karşılığı olarak da yazılı metinlerde yer almaktadır.

Bu kapsamda Fârâbî'nin erdemli şehir projesi, siyaset felsefesi açısından kayda değer bir modeli içinde barındırmaktadır.

I. FÂRÂBÎ'NİN SİYASET FELSEFESİ

Erdemli şehir/ideal şehir sözlerinin orijinali olan *el-medînetü'l-fâzıla*³'nin isim mu-

* Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arap*, III. baskı, Beyrut 1994, XIII, 402; Rağb İsfahanî, *Müfredât-u Elfâzı'l-Kur'ân*, tah: S.A. Davudî, Beyrut 1996, 763; Firuzabadî, *Kamus Tercemesi*, İstanbul 1305, IV, 760-761.

² Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul 2000, 35. Kur'ân'da "el-medîne" (şehir) ifadesi on dört yerde (A'râf, 123, Tevbe, 101, 120, Yusuf, 30, Hicr, 67, Kehf, 19, 82, Neml, 48, Kasas, 15, 17, 20, Ahzap, 60, Yasin, 20, Münafikun, 8); el-medâin" (şehirler) ise üç yerde (A'râf, 111, Şuarâ, 36, 53) geçmektedir.

³ "*el-Medînetü'l-Fâzıla, Fârâbî'nin En Mükemmel Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri* adlı çok ünlü eserinin çevirisidir. Arapçası, *Mabâdi Arâ Ahl al-Madîna al-Fâzıla* adını taşıyan bu eseri dilimize biraz farklı biçimlerde "En Mükemmel Toplumun (veya Erdemli Toplumun veya İdeal Toplumun) Yurttaşlarının Görüşlerinin Ana Özellikleri" olarak da çevirmek mümkündür. Nitekim bu eseri İngilizce'ye çeviren R. Walzer'in onun İngilizce çevirisine yukarıda ilk zikrettiğimiz başlığın İngilizcesi olan *Principles of views of the Citizens of the Best State* adını vermesine karşılık 1949 yılında Kahire'de Fransızca bir çevirisini yayınlamış olan R.P.Jaussen, Youssef Karam ve J. Chala onun *Idées des Habitants de la Cite Vertueuse*, yani Erdemli Şehrin Yurttaşlarının Görüşleri olarak kullanılan "madina" (şehir, site) kelimesinin Platon ve Aristoteles tarafından anlaşıldığı anlamda Yunanca "polis" kelimesinin karşılığı olmadığı, onu "rejim, devlet, hükümet, yönetim" olarak anlamak gerektiğini, aynı şekilde yine burada kullanılan "fâzıla" kelimesinin de "erdemli" kelimesinden anlaşılan şeyden hayli farklı olarak "mükemmellik, en üst derecede olma" fikrini içerdiğini, bundan dolayı bu kelimeyi "en mükemmel, ideal" olarak karşılamak gerektiğini söylemektedir. O halde ibarenin ruhunu uygun olarak bu eserin adını İdeal Devlet (veya Yönetim)'in Yurttaşların Görüşlerinin Ana Özellikleri olarak karşılamamız en doğru olacaktır." Bkz. Ahmet Arslan, "Çevirenin Takdimi-Fârâbî Hakkında", *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla)* içinde, II. baskı, Ankara 1997, 22-23 (naklen; Badawi, "Histoire de la Philosophie en Islam II", 557-558); ayrıca bkz. Erwin I. J. Rosenthal, "The Place Of Politics In The Philosophy of Al-Farabi", *Islamic Culture*, v. XXIX, No. 3, July 1955, 160-161.

ci Fârâbî⁴, *şehir (medîne)* kelimesini belli bir gaye ile bir şehirde toplanmış olan kim-selerin meydana getirdiği “topluluk” olarak tanımlamaktadır.⁵

A. Medenî Siyaset

Fârâbî, özellikle İslâm siyaset felsefesi alanında belli bir çizginin, “*medenî siyaset*” diye adlandırılmasına uygun olan geleneğin ilk ve en önemli düşünürüdür.⁶

Fârâbî’nin erdemli şehrinin yönetim felsefesini ele almadan önce, onun düşüncesinde/ilimler tasnifinde, amelî felsefe ve alt disiplini siyaset ilminin mahiyeti üzerinde durmak yerinde olacaktır. Bu kapsamda şu sorulara cevap aramak gereklidir: Amelî/pratik felsefe nedir? Amelî felsefenin konusu nedir? Siyaset ilmi nedir? Siyaset ilmi hangi mevzuları ele alır? Siyaset ilmi ve yönetici, siyaset ilmi ve şehir arasında ne tür bir münasebet bulunmaktadır?

Amelî felsefe, Fârâbî’ye göre, eylemlerin hangi şarta ve amaca yönelik olarak gerçekleşmesini sağlayan koşulların sebeplerini bildirir. Eğer bu şeyin ilmi, kesin bir bilgi olursa, felsefenin amelî (pratik) bölümü, erdemli dinde geçerli olan, tespit edilmiş eylemlerin delillerini verir. Felsefenin nazarî (teorik) bölümü ise, dindeki nazarî alanın delillerini içerir. Şu halde erdemli dini oluşturan sultanlık mesleği de felsefenin alanı içerisine dahil olmaktadır.⁷

Siyaset ilmi; Fârâbî düşüncesinde, şehir, ümmet, erdem, meslek ve sanat gibi kavramların beraber anıldığı bir disiplindir. Bununla birlikte siyaset ilmi, önerdiği tekliflerle çift âlemin imarını ve erdem in elde edilmesini sağlar. Nihayetinde bu ilim, en yüksek mutluluğun kazanılmasının yöntem ve yol işaretlerini, taliplilerine sunar:

“(Siyâset ilmi), şehirlerde ve ümmetlerde kullanıldıklarında yerleşim yerlerini imar eden ve halkını da bu hayatta iyiliklere, ahiret hayatında ise en yüksek mutluluğa ulaştıran melekeleri, ahlâkı, davranışları ayırt eder ve onları böyle olmadan (melekelerden, ahlâktan ve davranışlardan) ayırır. (Bu ilim) en yüksek mutluluğa ulaştıran eylemlerin, davranışların, ahlâkın ve irâdî melekelerin tek başlarına erdem, tek başlarına iyi ve gerçekte güzel olduklarını; bunların dışında kalan eylemlerin ve melekelerin ise (gerçekte) öyle olmadıkları halde güzel, erdem, iyi sanılan şeyler olduklarını; oysa gerçekte onların kötü olduklarını açıklar.”⁸

(Siyâset ilmi) şehirde veya şehirlerde, ümmetten veya ümmetlerde ortaklaşa uygulanmak üzere gerçekleştirilen iş bölümünün ancak şehirde ve ümmetten bu melekeleri ve eylemleri yerleştiren ve kaybolmamak ve yok olmamak üzere bunları korumaya

⁴ *el-Medinetü'l-Fâzıla'nın Fârâbî'in son eserlerinden olduğu düşünülmektedir. Bkz. Aydın Sayılı, “Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri”, Belleten, c.XV, sayı: 57, Ocak 1951, 24.*

⁵ Ahmet Ateş, “Notlar”, *İhsâu'l-Ulûm (İimlerin Sayımı)* içinde, III. baskı, İstanbul 1990, (5 nolu not), 141.

⁶ Ahmet Arslan, “Çevirenin Takdimi-Fârâbî Hakkında”, *İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fâzıla)* içinde, II. baskı, Ankara 1997, 29. Ayrıca bkz. Muhsin Mahdi, “Science, Philosophy, And Religion in AlFarabi's Enumeration of the Sciences”, *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. J. E. Murdoch, E. D. Sylla, Dardrecht-Holland 1975, 131-137.

⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, çev: Fatih Toktaş, *Divan*, sayı: 12, 2000/1, 261.

⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 265.

çalışan yönetimle sağlanabileceğini açıklar. Söz konusu davranışlar ile melekeleri yerleştiren ve onları koruyan yönetimin, ancak bu yerleştirme ve korumayı sağlayan eylemlerin kendilerinden kaynaklandığı meslek, sanat, beceri (meleke) ve kuvvetle mümkün olduğunu açıklar.⁹

Felsefenin önemli bir alt disiplini olan siyaset ilmi, eylemleri, davranışları, iradî melekeleri, küllî şeyler düzeyinde ele aldığı diğer konuları araştırır ve onların izahlarını verir. Siyaset ilmi, cüz'î hususları tespitinde gerekli olan nasıl, hangisi, ne kadar sorularına verilebilecek açıklamaları tanımlamakla birlikte fiilen bir belirleme teşebbüsünde bulunmaz. Zira fiilen belirleme felsefenin konusu ve işi değildir. Ancak bu tür belirlemenin kendilerine göre yapıldığı hadiseler ve durumlar sonsuz ve sınırsızdır.¹⁰

Siyaset ilmi, Fârâbî tarafından, iki bölümde ele alınır:

a. Mutluluğu, hakikî mutluluk ve (gerçek mutluluk sanılan) sahte mutluluğun ne olduğunu tanımlar. Bu bölüm, şehirlerde ve ümmetlerde bulunan eylemlerin, davranışlarının, ahlâkın, huyların sayımını içerir ve bunlardan erdemli olanlarını erdemsiz olanlardan ayırır.

b. Erdemli eylem ve melekelerin yerleşmesini ve bunların şehir halkı içinde düzenlenmesini sağlayan eylemler ile onlara yerleştirilmiş şeylerin muhafazasını sağlayan eylemleri tanımlar.¹¹

Siyaset ilmi, erdemli olmayan başkanlık mesleklerinin sınıflarını ve kaç çeşit yönetimin bulunduğunu bildirir. Bununla birlikte bu ilim, yöneticilik mesleklerinden her birinin yaptığı icraatların izahlarına yer verir. Erdemli olmayan uygulamaların, davranış ve melekelerin erdemli şehirlerin marazlarından olduğuna; bu şekil kötü yöneticilerin eylemlerinin ve siyasetlerinin erdemli yöneticilik sanatının hastalıkları içerisinde olduğuna yer verir. Dolayısıyla erdemlin bulunmadığı şehirlerdeki uygulamalar, icraatlar ve melekeler, erdemli şehirlerin marazları ve zayıf yönleridir.¹²

Siyaset ilmi, erdemli yönetim ve erdemli şehirlerdeki faziletli eylemlerin reziletlere dönüşmesinin sebep ve sonuçlarını tespit etmeye çalışır. Bu ilim, olumsuz gidiş ve gelişmelerin sebep ve sonuçlarıyla yetinmeyerek, mevcut menfi halin rehabilite ve ıslahına yardımcı olur.¹³ Yani, tespit, teşhis ve tedavinin ana hatlarının belirlenmesini yapan siyaset ilmi, yönetim anlayış ve felsefesinin erdemsiz fiillerden arındırılmasının programını verir.

Siyaset ilmi, erdemli ilk başkanlık mesleğinin en ideal anlamda yapılmasını, ancak bu yönetim sanatının küllî kaidelerinin bilinmesi, nazari felsefe ve taakkulle bağlantı kurulmasına bağlar. Taakkula gelince; şehirlerde, ümmetlerde, topluluklarda bu sanatın eylemlerinin uzun süre yinelenmesi neticesi tecrübeden elde edilen bir yetenektir. Bu vasıf, eylemlerin, davranışların ve melekelerin cemiyetten cemiyete, şehirden şehire, ümmetten ümmete, kısa ya da uzun bir süre tespit edilmesini sağlayan şartları en iyi

⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 266.

¹⁰ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 268-269.

¹¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 268-269.

¹² Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 269.

¹³ Fârâbî *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 269.

şekilde sonuca ulaştırma gücüdür. Siyaset ilmi, bu yetinin ilk yöneticilik mesleğinin teşekkülünü gerçekleştiren bir yeti olduğunu ifade eder. Bu mesleğe tabi olan kanuna bağlı bir yönetim ise, tabi olarak felsefe onun için mutlak bir ihtiyaç değildir.

Siyaset ilmi, erdemli şehirler ve ümmetler arasında en ideal ve en erdemli olanının, asırlardır birbiri ardınca ilk başkanın taşıdığı özelliklere sahip olan yöneticilerin bulunduğu şehir ve ümmet olduğunu bildirir. Bununla birlikte bu ilim, ardı ardına gelen yöneticilerin benzer erdemleri taşıması için yapılması gerekenleri ve şehir yöneticilerinin çocukları arasında ilk başkanın vasıflarını sahip bir sultan olabileceği umulan birinde aranması gereken şartları belirler.¹⁴

Siyaset ilmi, Fârâbî felsefesinde, ay-altı âlemle sınırlı kalmayarak ay-üstü âlemle de bağlantı kurarak, metafiziksel bir boyut ve mertebeye ulaşır. Burada yönetici, yönetim ve yönetilenler arasındaki dikey ve yatay yükseliş ve düşüşler ontolojik bir hal içerisinde izah edilir. Ancak bu siyaset formundaki aktif ve özne olan yönetici, yani ilk başkandır/reistir. Her şeye rağmen, ilk başkanın, aşkın ve zorunlu Varlık'tan bağımsız olması da düşünülemez:

“(Siyâset ilmi) âlemdaki nesnelere, kısaca varlıkların derecelerini açıklar ve buna âlemin en aşağıda bulunan parçalarından başlar. Bu parçaların hiçbir şey üzerinde yönetimi söz konusu değildir; onlardan yönetmeyi sağlayacak eylemler değil, yalnızca yönetilmeyi sağlayacak eylemler çıkar. Buradan, bunları doğrudan yöneten şeylere yükselir ki bunlar, yönettiği şeylere en yakın olanlardır. (Siyâset ilmi) onların derecelerinin, yöneticiliğe nispetle, nasıl ve ne ölçüde olduğunu, henüz mükemmel bir yöneticilik olmadığını; sahip oldukları tabii yatkınlık ve yetilerin kendilerini kendi başlarına yönetmelerine yeterli olmadığını ve dolayısıyla başkalarını da yönetemeyeceklerini, aksine onları yöneten daha üst düzeyde yönetimlerin bulunması gerektiğini ortaya koyar. Buradan bunları yöneten en yakın şeylere yükselir. (Siyâset ilmi) yöneticilik açısından onların derecelerinin nasıl ve ne ölçüde bulunduğunu, henüz yetkin bir yöneticilik olmadığını; sahip olduğu tabii yatkınlık ve yetilerin kendilerini tek başlarına yönetmelerine yeterli olmadığını ve dolayısıyla başkalarını da yönetemeyeceklerini; tersine onları yöneten daha üst düzeyde yönetimlerin bulunması gerektiğini açıklar.”¹⁵

Siyaset ilmi, sınırlarını genişleterek yönetici ve mertebelerini, nasıl ve ne ölçüde bulunduğunu tespit eder.

“...Böylece aşağı derecedekilerden, yöneticiliği daha aşağıdakinden daha yetkin olan yukarı derecedekilere doğru sürekli yükselir; yetkinden daha yetkine ve nihayet varlıkların en yetkinine ulaşır. En yüksek dereceye, özünde en yetkin varlığa ve en yetkin yönetime doğru yükseldikçe varılan noktada bulunan varlıkların sayısının giderek azalması gerektiğini; orada bulunan varlıklardan her birinin özünde birliğin artıp, çokluğun azaldığını açıklar. Bununla beraber (siyâset ilmi) bir şeydeki çokluğu ve ondaki birliği de açıklar. Bu düzen yetkinliğe doğru hem sayıca hem de her yönden bir olan bir tek varlıktan başkasının bulunamayacağı bir derecede son buluncaya kadar, bir yönetim

¹⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 269.

¹⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 270.

derecesinden ondan daha yetkin bir yönetim (doğru) sürekli yükselir.¹⁶

Kendisinin üzerinde başka birinin yönetiminin bulunması mümkün olmayan başkan, kendi idaresi altında bulunanları yönetir. Ancak bu başkanın, bir başkası tarafından yönetilmesi imkan dahilinde değildir. Zira o kendisinden daha aşağıda olanlara başkanlık eder. Aynı zamanda siyaset ilmi, ilk başkanda hiçbir eksikliğin bulunmayacağını ve ondan daha yetkin bir yöneticinin olamayacağını; onun varlığından daha erdemli bir varlığın bulunmayacağını öğretir. Bu başkandan aşağıda olan her şeyde, mutlaka bir kusur ve noksanlığın bulunduğunu bildiren siyaset ilmi, aynı zamanda başkana en yakın mertebelerin onun aşağısındaki en mükemmel dereceler olduğunu ortaya koyar.¹⁷

Varlık mertebelerinden aşağıya doğru gidildikçe çokluk artar, yetkinlik zayıflar ve bunun sonucunda hizmetten başka amaç ve eylemleri olmayan son varlıklara ulaşılır.

“(Siyâset ilmi) varlıkta bu sonunculardan daha sonra gelen bir şey bulunmadığını; onların eylemlerinin asla yönetme eylemleri olamayacağını; kendisinden önce gelebilecek hiçbir şeyin bulunmadığı ilk varlığın (el-evvel) eyleminin asla hizmet etme eylemi olamayacağını; ilk başkanın altında derecelerde bulunan aracı varlıklardan (mutavassîât) her birinin eylemlerinin, daha aşağıda bulunanlara göre yönetim eylemleri olup, bunlara ilk başkana hizmet edildiğini açıklar. Bundan başka (Siyâset ilmi) onların birbirleriyle uyumunu ve bağlantısını, onların ve eylemlerinin düzenini ve karşılıklı yardımlaşmalarını ve bunun sonucu olarak çoklukta bir tek şeymiş gibi olduklarını; (bunun da) söz konusu Bir’in yönetme gücünden kaynaklandığını; bu gücün ise her şeye derecesi nispetinde, bulunduğu varlık kademesinde sahip olduğu tabii ehliyetin gerektirdiği ölçüde, yönetme ve hizmet etme işlerinden veya her ikisini birden içeren işlerden tahsis ettiğini açıklar.”¹⁸

b. Siyâset İlmi ve şehir

Siyaset ilmi, şehirde yaşayanların eylemlerini yönetmeye talip değildir. Yalnız siyaset ilmi, hizmete uygun gruplara varıncaya kadar şehrin mertebelerini yukarıdan aşağıya doğru bir derecelendirmeye tabi tutar. Bu ilim orta derecelerde bulunan şehir gruplarının eylemlerinin, onların aşağısındaki yönetmeye ve üstte bulunanlara da hizmet etmeye elverişli eylemler olduğunu belirler. En üst yöneticiliğe yaklaşıldıkça, yetkinlik ve yakınlık dereceleri bu konuma paralel olarak yükselişe geçer; siyaset ilmi, bu son aşamada sultanlık/hükümdarlık derecesine ulaşılacağını açıklar. Sultanlık, insana hizmete uygun bir meslek değildir; o sadece yönetmeye yönelik bir meslek ve melekedir.¹⁹

Nihayetinde siyaset ilmi, şehirdeki en alt hizmet mertebelerinden, en üst yönetim mertebelerine doğru bir süreci takip eder. Söz ve nitelik bakımından daha aşağı mertebeden daha yukarı mertebelerine doğru ilerleyen siyaset ilmi, sonunda hizmet konusunda olanlara değil de, yönetici olan şehrin ilk başkanına ulaşır:

Bu dereceden... yani ilk başkanı yöneten aklî bir varlığın (min rûhâniyyun) derece-

¹⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 271.

¹⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 271.

¹⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 271.

¹⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 272.

sine ulaşır. Bu yönetici, güvenilir ruh (er-rûhu'l-emîn) olarak görülen ve şehrin ilk başkanına Allah'ın vahyi iletmesini sağlayan yöneticidir. (Siyâset ilmi) işte bu yöneticinin derecesini ve ruhânî derecelerinden hangisinde yer aldığını inceler.²⁰

II. SİYASET FELSEFESİNİN MİHRAKI OLAN ŞEHİR VE YÖNETİM İLKELERİ

Fârâbî, Yunan siyaset düşüncesindeki *site* ile *devleti* bir tutan anlayışı benimser. Hakikatte onun *milleti* (*ümme*t), siyasî bakımdan farklı, fakat kültürel bakımdan benzer devletler topluluğunu anlatır.²¹

Fârâbî'nin yaşadığı çağda, siyaset filozoflarının "Medine" kavramını kullandığı görülmektedir. Bu ifade *site* kelimesiyle karşılık bulmaktadır. Eski Yunan'da *site*, devlet yerine kullanılmaktadır. Günümüzde *politik* ve *polis* kelimeleri, "site ile alakalı" anlamlara gelmektedir.²²

Topluluk, filozofumuz için, *ya aşîret, ya şehir veya bölge, ya büyük bir ümme* ya da *birçok ümmetler şeklindedir*.²³ Şu halde "medîne" hem şehir devleti, hem de herhangi bir tür örgütlenmiş toplum, etkili bir şekilde yönetilen ve politik olarak bağımsız olan herhangi bir topluluktur.²⁴ *Medîne*, en küçük siyasî bir bütün olarak; yani ister geniş, ister küçük (devlet) manasında da kullanılabilir.²⁵

Şehir (Medîne) ve millet (ümme)t olguları kendisine önemli ve kapsamlı alanlar açan Fârâbî için, aynı amaç ve aynı mutluluğa sahip farklı yerlerde ve coğrafyalarda, birbirinden farklı erdemli şehir ve erdemli ümmet/milletin bulunması imkan dahilindedir:

"...İyi bilinen şeyler her millet ve her şehir halkı için, onlarca en iyi bilinen misallerle temsil edilirler. Ancak en iyi bilinen şeyler, çoğu zaman, milletten millete göre az veya çok değişirler. Bundan dolayı bu şeyler her millet için başka bir millet için kullanılan misallerden başka misallerle ifade edilirler. Bundan ötürü de hepsi amaç olarak bir ve aynı mutluluğa sahip olan, aynı amaç peşinde koşan, bununla birlikte dinleri birbirinden farklı olan birçok erdemli millet ve erdemli şehrin var olması mümkündür."²⁶

A. Erdemli Şehir Anlayışı

Fârâbî'nin medîne'si, "faziletli devletin kaynağı" olarak gösterdiği "demokratik topluluk", Hz. Muhammed'in (s) kurduğu "faziletli devlet'in temelini ve zeminini oluşturan "Medîne" şehrini anlatmaktadır.²⁷

²⁰ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 272.

²¹ Harun Han Şirvani, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*, çev: Kemal Kuşçu, Ankara trz., 93 (1 nolu dipnot), 95 (3 nolu dipnot).

²² Şirvani, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*, 95 (3 nolu dipnot).

²³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 258.

²⁴ Ahmet Arslan, "Açıklama ve Yorumlar", Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)* içinde, açıklamalı çev: Ahmet Arslan, II. baskı, Ankara 1997, 243.

²⁵ Şirvani, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*, 96 (3 nolu dipnot).

²⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, açıklamalı çev: Ahmet Arslan, II. baskı, Ankara 1997, 121.

²⁷ Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, III. baskı, İstanbul 1999, 129.

Şehir, kadîm düşünürler için, insanları barındıran meskeni ve meskenlerin barındırdığı insanların bulunduğu coğrafyayı akla getirir.²⁸ Ümmet/millet ise, Fârâbî'ye göre, şehir devletinden daha büyük bir birimdir.²⁹

Fârâbî'nin ifade ettiği toplumların listesi, şehir-devletleriyle kayıtlı değildir. Bunun yanında "millet devlet"lerinin ve dünyanın meskun olan tüm bölgelerinin dahil olduğu bir devletin varlığı söz konusudur. Bu devlet, dönemin Roma İmparatorluğu veya Sasanî İmparatorluğu gibi küresel bir güç olan büyük bir imparatorluğa benzer.³⁰

Şimdi İslâm düşüncesinin en önemli siyaset filozofunun mutluluğun elde edildiği/kazanıldığı "erdemli şehri"nin tasvirine geçebiliriz:

Kötülüklerin ortadan kalkmasıyla, şehirler, iyiliklerin merkezi haline gelerek mutluluk denen dünya ve ahiretin en güzel halleri yaşanır. Erdemli/fâzıl şehrin yöneticisi, böyle matlup bir ortamı ve düzeni sağlamakla vazifesini yerine getirmiş olur. "Başkan, mutluluğun kazanılmasında şu ya da bu biçimde yardımcı ve yararlı olanları korumalı ve artırmalı; zararlı olanları yararlı duruma getirmeye çalışmalı, bu mümkün olmazsa, onları ortadan kaldırmalı ya da azaltmalıdır. Erdemli şehir halkının her birinin, varlıklarının yüksek ilkelerini, onların mertebelerini, mutluluğu, erdemli şehrin birinci derecede yönetimi ve bu yönetimin mertebelerini bilmesi gerekir. Daha sonra, mutluluğun elde edilmesini sağlayan belirli fiilleri de bilmesi gerekir. Bu fiillerin yalnızca bilinmesiyle yetinilmemeli, onlar yerine getirilmeli ve şehir halkı, onların yapılması doğrultusunda yönetilmelidir."³¹

Yaratılış olarak her insan, neslini sürdürmek ve en mükemmeli elde etmek için bir çok şeye muhtaç halde halkedilmiştir. Zira insan bunu tek başına sağlayamaz, dolayısıyla birbiriyle yardımlaşan başka insanlara ihtiyacı vardır. "İnsanların büyük sayıda varlığa gelmesinin ve bazıları mükemmel, bazıları eksik, kusurlu olan insanî toplumlar kurarak dünyanın oturulabilir kısmında (ma'mura) bir araya gelmelerinin nedeni budur."³²

İnsanların, şehirlerde bir araya gelmesi, âlemin bütününde cisimlerin bir araya gelmelerine benzer. Âlemdeki bir ilkeden, nasıl bütün ilkeler çıkıyorsa ve bunlar belirli bir varlık düzenini meydana getiriyorsa, benzer şekilde toplum ve şehrin içindeki her şeyde, bir ilk önder, sonra onu takip eden önderler, bu önderlere itaat eden şehirliler ve bu şehirlileri takip eden diğer şehirliler vardır.³³

Tek bir millet veya tek bir şehir için, ortak olan en faydalı ve en güzel şeyi keşfeden fikrî erdem, siyasî fikrî erdemdir. Fikri erdem bu türü, birçok millet veya bir milletin tamamı veya şehrin tamamı için ortak olan ve ancak uzun yıllar içinde değişen şeylerin keşfi ile ilgili olursa, daha çok kanun koyma gücüne benzer. Kısa süreler içinde değişen şeylerin keşfini gerçekleştiren fikrî erdeme ise, bütün milletleri veya belli bir milleti

²⁸ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, neşr: D. M. Dunlop, çev: Hanifi Özcan, İzmir 1987, 36.

²⁹ Arslan, "Açıklama ve Yorumlar", 243-244.

³⁰ Arslan, "Açıklama ve Yorumlar", 242-243.

³¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev: M. Aydın, A. Şener, R. Ayas, İstanbul 1980, 49-50.

³² Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, tah: A. Nasrî Nâdir, VI. baskı, Beyrut 1991, 117;

Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, açıklamalı çev: Ahmet Arslan, II. baskı, Ankara 1997, 99-100.

³³ Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âde (Mutluluğun Kazanılması)*, çev: Ahmet Arslan, Ankara 1999, 65-66.

eyahut belli bir şehri etkileyen olaylara bağlı olarak ve bu olayları göz önünde bulundurarak zaman ve özel/bireysel tedbirleri almayla ilgili kuvvettir. Bu kuvvet önce ifade edilen kuvvete bağlıdır. Bir şehrin halkı içinde belli bir grupla ilgili erdemli bir amacın gerçekleştirilmesinde en faydalı olan şeyi keşfetmeyi sağlayan kuvvete gelince, o, her iri söz konusu grupla ilgili birçok fikrî erdemden oluşur. Örneğin ev idaresi ile ilgili ikri erdem veya askerî fikrî erdem.³⁴ Erdemli şehir de bu siyasî fikrî erdemden bir üründür.

1. Erdemli Şehir ve Türleri

Erdemli toplumlar, büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir. Büyük toplum, yerkürenin oturulabilir (ma'mur) tüm bölgelerinde bütün milletlerin bir arada bulunmasıyla; orta toplum, dünyanın bir tek bir milletin bir araya gelmesiyle; küçük toplum herhangi bir milletin yerleştiği bölgede tek bir şehir halkının bir araya gelmesiyle oluşur. Bu üçü, yetkin toplulukları oluşturur. Nitekim, şehir (medine), yetkinlik sıralamasından ilkinin temsil eder.

Köy, mahalle, sokak ve ev (en küçük birlik) kusurlu/eksik bir toplumu meydana getirir. Mahalle ve köy şehir için vardır. Köy, şehirle hizmet ilişkisi içindedir. Mahalle ise, şehrin bir parçası olarak benzer hizmet ilişkisini sürdürür. Sokak mahallenin, ev ise sokağın bir parçasıdır. "*Şehir, bir milletin yaşadığı toprakların bir parçası; millet ise üzerinde yaşanan dünyanın bütün toplumların bir parçasıdır.*"³⁵

Eksik/kusurlu topluluklar içerisinde en yetkin olanı ev topluluğudur. Ev, bir sokakta oturanların bir parçasını temsil eder. Köylerdeki ve mahallelerdeki toplulukların her ikisi de şehrin varlığında önemli paylara sahiptir. Ki bu iki topluluk, şehrin var olması içindir. Yalnız aralarında bir farklılık söz konusudur. Mahalleler şehrin bölümleridir. Dolayısıyla şehrin alanı içerisinde varlıklarını sürdürürler. Köylere gelince, onlar ancak şehre hizmet ederler. Medenî (siyasî) topluluk, ulusun bir parçasıdır. Ulus da çeşitli şehirlere dağılır.³⁶

2. Mutluluğa Ulaştıran Şehir

En üstün iyilik ve mükemmellik, ilk olarak ancak şehirde elde edilir. Şehirden daha küçük bir toplulukta mutluluğa ulaşamaz. İyilikler, nasıl ki, seçme ve irade ile gerçekleşiyorsa, kötülükler de aynı şekilde gerçekleşir. Dolayısıyla mutluluk her şehirde elde edilmez. "*O halde insanları kendileriyle hakikî anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçlayan bir şehir, erdemli, mükemmel bir şehirdir (el-medînetü'l-fâzıla); insanları mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum, erdemli, mükemmel bir toplumdur. Bütün şehirleri kendileriyle mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım eden bir millet, erdemli, mükemmel bir millettir. Aynı şekilde erdemli, mükemmel evrensel devlet de ancak içinde bulundurduğu bütün*

³⁴ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sâ'ade (Mutluluğun Kazanılması)*, 71.

³⁵ el-Fârâbî, *Kitâbu Arâ-i Ehli'l-Medînetü'l-Fâzıla*, 117-118; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 100;

Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 36.

³⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 36.

milletlerin mutluluğa erişmek için birbirlerine yardım ettikleri zaman ortaya çıkar.”³⁷

3. Erdemli Şehir ve Canlı Organizma

Erdemli ve mükemmel şehir, bütün azâları canlı varlığın hayatını sürdürmek ve onu bu durumda devam ettirmek için birbiriyle düzen içinde yardımlaşan tam ve sağlıklı bir bedene benzer. Vücutun organları birbirinden farklı ve işlevleri birbirinden üstündür. Beden için yönetici organ kalp ve ona yakın organlar vardır. Bunların dışında derece bakımından ikinci sıradaki organlar bulunur ki, bunlar da birinci sıradaki organların amaçlarına uygun fiillerde bulunurlar. Diğer organlar da kendilerinin derece bakımından üst organların amaçlarına uygun hareket ederler. Böylece, sadece başkalarına hizmet eden, başkasını yönetmeyen organlara kadar gidilir. Bedenin azâları arasındaki sistem, şehir için geçerlidir. Şehirde âmir olan bir insan ve bu insana yakın olan başka insanlar vardır. Bu insanlardan her biri, kendileriyle âmirinin amacına uygun olarak fiilde buldukları bir kabiliyet ve melekeye sahiptir.³⁸

4. Erdemli Şehir ve Toplumsal Sınıflar

Erdemli şehir beş bölümden oluşur: En erdemli olanlar, mütercimler, ölçüm işleriyle uğraşanlar, mücahitler ve zenginler.

En erdemli olanlar; hakîmler (hukemâ/filozoflar), amelî hikmet erbabı ve büyük meseleler hakkında fikir sahipleridir. Daha sonra gelen din temsilcileri ve mütercimler; hatipler, edipler, şairler, müzisyenler ve kâtiplerden meydana gelir. Ölçüm işleriyle uğraşanlar; muhasebeciler, mühendisler, doktorlar ve münecimlerdir. Mücahitler; ordu, bekçiler ve bunların sınıfından sayılan diğer kişilerdir. Zenginler; çiftçiler, çobanlar, tüccarlar ve şehirde servet kazanan diğer kişilerdir.³⁹

Şehrin kısımları ve kısımlarının dereceleri, sevgi bağıyla birbiriyle birleştirilir ve birbirlerine bağlanır. Onlar, adaletle kontrol edilir ve muhafaza edilir.⁴⁰ Bundan dolayı adalet, erdemli şehrin temeli ve esasıdır.

5. Erdemli Şehir ve Meslek/Sanatlar

Erdemli şehirde, her insan hangi sosyal statüde olursa olsun, tekbir sanat ve işle uğraşmalıdır. Aksi takdirde o kimseye izin verilmez. Bu kural şu gerekçelerden dolayı konmuştur:

a. Her insan, her zaman, her iş ve sanat için elverişli değildir. Daha doğrusu, bir insan, bazen, diğer bir işten ziyade belirli bir iş için, diğer bir insandan daha elverişli olur.

b. Bir iş veya bir sanatla uğraşan her insan, kendisini ona vakfedip, çocukluğundan itibaren, başka herhangi bir şeye değil, sadece ona yöneldiğinde, onu daha mükemmel, daha tam(yetkin) olarak yapar ve o işte daha ehliyetli, daha becerikli hale gelir.

³⁷ el-Fârâbî, *Kütâbü Arâ-i Ehli'l-Medînetü'l-Fâzıla*, 118; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 100-101.

³⁸ el-Fârâbî, *Kütâbü Arâ-i Ehli'l-Medînetü'l-Fâzıla*, 118-119; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 101.

³⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 50.

⁴⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 52.

veyahut belli bir şehri etkileyen olaylara bağlı olarak ve bu olayları göz önünde bulundurarak zaman ve özel/bireysel tedbirleri almayla ilgili kuvvettir. Bu kuvvet önce ifade edilen kuvvete bağlıdır. Bir şehrin halkı içinde belli bir grupla ilgili erdemli bir amacın gerçekleştirilmesinde en faydalı olan şeyi keşfetmeyi sağlayan kuvvete gelince, o, her biri söz konusu grupla ilgili birçok fikrî erdemden oluşur. Örneğin ev idaresi ile ilgili fikrî erdem veya askerî fikrî erdem.³⁴ Erdemli şehir de bu siyasî fikrî erdemden bir üründür.

1. Erdemli Şehir ve Türleri

Erdemli toplumlar, büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir. Büyük toplum, yerkürenin oturulabilir (ma'mur) tüm bölgelerinde bütün milletlerin bir arada bulunmasıyla; orta toplum, dünyanın bir tek bir milletin bir araya gelmesiyle; küçük toplum herhangi bir milletin yerleştiği bölgede tek bir şehir halkının bir araya gelmesiyle oluşur. Bu üçü, yetkin toplulukları oluşturur. Nitekim, şehir (medine), yetkinlik sıralamasından ilkinin temsil eder.

Köy, mahalle, sokak ve ev (en küçük birlik) kusurlu/eksik bir toplumu meydana getirir. Mahalle ve köy şehir için vardır. Köy, şehirle hizmet ilişkisi içindedir. Mahalle ise, şehrin bir parçası olarak benzer hizmet ilişkisini sürdürür. Sokak mahallenin, ev ise sokağın bir parçasıdır. "*Şehir, bir milletin yaşadığı toprakların bir parçası; millet ise üzerinde yaşanan dünyanın bütün toplumların bir parçasıdır.*"³⁵

Eksik/kusurlu topluluklar içerisinde en yetkin olanı ev topluluğudur. Ev, bir sokakta oturanların bir parçasını temsil eder. Köylerdeki ve mahallelerdeki toplulukların her ikisi de şehrin varlığında önemli paylara sahiptir. Ki bu iki topluluk, şehrin var olması içindir. Yalnız aralarında bir farklılık söz konusudur. Mahalleler şehrin bölümleridir. Dolayısıyla şehrin alanı içerisinde varlıklarını sürdürürler. Köylere gelince, onlar ancak şehre hizmet ederler. Medenî (siyasî) topluluk, ulusun bir parçasıdır. Ulus da çeşitli şehirlere dağılır.³⁶

2. Mutluluğa Ulaştıran Şehir

En üstün iyilik ve mükemmellik, ilk olarak ancak şehirde elde edilir. Şehirden daha küçük bir toplulukta mutluluğa ulaşılamaz. İyilikler, nasıl ki, seçme ve irade ile gerçekleşiyorsa, kötülükler de aynı şekilde gerçekleşir. Dolayısıyla mutluluk her şehirde elde edilmez. "*O halde insanları kendileriyle hakikî anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçlayan bir şehir, erdemli, mükemmel bir şehirdir (el-medînetü'l-fâzıla); insanları mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum, erdemli, mükemmel bir toplumdur. Bütün şehirleri kendileriyle mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım eden bir millet, erdemli, mükemmel bir millettir. Aynı şekilde erdemli, mükemmel evrensel devlet de ancak içinde bulundurduğu bütün*

³⁴ Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âde (Mutluluğun Kazanılması)*, 71.

³⁵ el-Fârâbî, *Kütübü Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 117-118; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 100;

Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 36.

³⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 36.

milletlerin mutluluğa erişmek için birbirlerine yardım ettikleri zaman ortaya çıkar."³⁷

3. Erdemli Şehir ve Canlı Organizma

Erdemli ve mükemmel şehir, bütün azâları canlı varlığın hayatını sürdürmek ve onu bu durumda devam ettirmek için birbiriyle düzen içinde yardımlaşan tam ve sağlıklı bir bedene benzer. Vücudun organları birbirinden farklı ve işlevleri birbirinden üstündür. Beden için yönetici organ kalp ve ona yakın organlar vardır. Bunların dışında derece bakımından ikinci sıradaki organlar bulunur ki, bunlar da birinci sıradaki organların amaçlarına uygun fiillerde bulunurlar. Diğer organlar da kendilerinin derece bakımından üst organların amaçlarına uygun hareket ederler. Böylece, sadece başkalarına hizmet eden, başkasını yönetmeyen organlara kadar gidilir. Bedenin azâları arasındaki sistem, şehir için geçerlidir. Şehirde âmir olan bir insan ve bu insana yakın olan başka insanlar vardır. Bu insanlardan her biri, kendileriyle âmirinin amacına uygun olarak fiilde buldukları bir kabiliyet ve melekeye sahiptir.³⁸

4. Erdemli Şehir ve Toplumsal Sınıflar

Erdemli şehir beş bölümden oluşur: En erdemli olanlar, mütercimler, ölçüm işleriyle uğraşanlar, mücahitler ve zenginler.

En erdemli olanlar; hakîmler (hukemâ/filozoflar), ameli hikmet erbabı ve büyük meseleler hakkında fikir sahipleridir. Daha sonra gelen din temsilcileri ve mütercimler; hatipler, edipler, şairler, müzisyenler ve kâtiplerden meydana gelir. Ölçüm işleriyle uğraşanlar; muhasebeciler, mühendisler, doktorlar ve münecimlerdir. Mücahitler; ordu, bekçiler ve bunların sınıfından sayılan diğer kişilerdir. Zenginler; çiftçiler, çobanlar, tüccarlar ve şehirde servet kazanan diğer kişilerdir.³⁹

Şehrin kısımları ve kısımlarının dereceleri, sevgi bağıyla birbiriyle birleştirilir ve birbirlerine bağlanır. Onlar, adaletle kontrol edilir ve muhafaza edilir.⁴⁰ Bundan dolayı adalet, erdemli şehrin temeli ve esasıdır.

5. Erdemli Şehir ve Meslek/Sanatlar

Erdemli şehirde, her insan hangi sosyal statüde olursa olsun, tekbir sanat ve işle uğraşmalıdır. Aksi takdirde o kimseye izin verilmez. Bu kural şu gerekçelerden dolayı konmuştur:

"a. Her insan, her zaman, her iş ve sanat için elverişli değildir. Daha doğrusu, bir insan, bazen, diğer bir işten ziyade belirli bir iş için, diğer bir insandan daha elverişli olur.

b. Bir iş veya bir sanatla uğraşan her insan, kendisini ona vakfedip, çocukluğundan itibaren, başka herhangi bir şeye değil, sadece ona yöneldiğinde, onu daha mükemmel, daha tam(yetkin) olarak yapar ve o işte daha ehliyetli, daha becerikli hale gelir.

³⁷ el-Fârâbî, *Kitâbü Arâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, 118; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 100-101.

³⁸ el-Fârâbî, *Kitâbü Arâ-i Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, 118-119; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 101.

³⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 50.

⁴⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 52.

c. Bir çok işlerin belirli zamanları vardır. Bunlar ertelendiğinde, bu işler yapılmaz. Bazen, aynı zamanda yapılacak iki işin bulunduğu da olur; eğer bir insan onlardan birisiyle uğraşırsa, diğer birisi için hiç vakti olmaz ve ikinci bir fırsat da bulunmaz."⁴¹ Bu kurallar, aynı zamanda ticaretin ve tüccarlığın ilkelerini tespit etmektedir. Ayrıca bu prensipler, modern iktisat ve ekonomik anlayışlarını yansıtmaktadır.

Her şehrin, erdemli şehir olma zorunluluğu yoktur. Nitekim, erdemli/mükemmel şehre zıt olan şehirler de bulunmaktadır. Bu şehirler şunlardır: *Câhil şehir, bozuk (fâsık) şehir, karakteri değişmiş (mübeddele) şehir, doğru yolu bulamamış, yanlışlık içinde olan (dâlle) şehir.* Bu değişik şehirlerin halkı da erdemli şehre zıttır.⁴²

Erdemli şehrin üyesi olan bir kişinin kendi iradesiyle veya iradesi dışında câhil şehirde oturması mümkündür. Erdemli kişi, câhil şehirde, o şehre yabancı biridir. Câhil şehrin üyesi olup da erdemli şehirde yaşayan kimsenin durumu da bunun gibidir. Bu sebeple, önce erdemli şehirde yaşamış, sonra erdemli şehrin yokluğu nedeniyle, câhil şehirde oturmak zorunda kalmış erdemli insanların, erdemli şehre taşınmaları gereklidir.⁴³

En yüksek mutluluğun kazanıldığı erdemli şehirler, nebevî ruhun ve hikmet ışığının gölgesinde neşv-ü nemâ bulan mekanlardır. Erdemli ve ahlâkî vasıfların toplandığı gönül/kalp insanı için, geçici ve fanî haz ve ihtirasların coğrafyası olan câhil şehirler birer hapisanedir. Onların ruh ve beden özgürlükleri, ancak erdemli şehirlerde gerçekleşir.

B. Erdemli Şehirde Adaletin Temini

Adalet, öncelikle şehir halkının ortak olduğu iyi şeylerin paylaşılmasında ve bunların korunmasında gerçekleşir. Bu iyi şeyler; güven, servet, şeref, rütbe ve şehir halkının diğer ortak olması mümkün olan müşterekleridir. Ortak alanların dağıtılmasında eşitliği bozacak sınırların aşılması adaletsizliği getirecektir. Taksim edilenler içerisinde, herkesin payının kendisi için korunması bir zorunluluktur. Bunu sağlayacak garantilerin ve kanunların olması gerekir.⁴⁴

Şehir halkından birinin iyi şeylerden kendisine düşen kısmı, onun mülkiyetinden iki şekilde çıkar: Ya kişinin o malı kendi iradesiyle satması, bağışlaması ve değiştirmesi ile, ya da isteği dışında soyulma ve gasp edilmesiyle. Her iki durumda da şehir halkının sahip olduğu iyi şeylerin muhafaza edilmesini sağlayan tedbirlerin alınması gerekmektedir. Bu olmadığı takdirde, elinden malı alınan kişiye, alıkonan eşyanın aynısı veya bir başka cinsten değer bakımından ona eşit miktarının iade edilmesi, adaleti sağlayacaktır.⁴⁵

O halde adalet nedir? Adalet, "Daha önce paylaşılmış olan iyi şeylerin, şehir hal-

⁴¹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 55.

⁴² el-Fârâbî, *Kitâbü Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 131-134; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 110; karşı. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 52-53.

⁴³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 266.

⁴⁴ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 52-53.

⁴⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 52.

ki için korunmuş olarak bâki kalmasını sağlayan şeydir.” Bunun karşısında adaletsizlik ise, şöyle tanımlanır: “Bir insanın iyi şeylerdeki payının, ya bizzat o kişiye, ya da şehir halkına onun (kıymetçe eşit olan) bir bedeli îade edilmeksizin elinden çıkarılmasıdır.”⁴⁶

İyi şeylerden sahip olduğu miktarı, kendi elinden veya başkasının elinden çıkarılmasına sebep olan kişi, Fârâbî'ye göre, şehre zararlı olduğundan adaletsizdir ve bundan dolayı bir takım yaptırımlarla karşı karşıya kalır. Yaptırımlar ve cezalarda, her adaletsizlik, uygun bir ceza ile takdir edilmelidir. Zulüm yapan kişiye, yaptığı adaletsizliğe eşit bir ceza ile karşılık verildiğinde adalet gerçekleşir. Yaptığı adaletsizlikten daha fazla bir cezaya muhatap olursa, adaletsizlik ortaya çıkar. Benzer şekilde şehir halkının aleyhine bir karar verildiğinde, bu kez o topluluğa yönelik bir adaletsizlik (cevr) meydana gelir.⁴⁷

Şehri yönetenlerin bir kısmı, o toplumda ortaya çıkan tüm adaletsizliklerin, şehir halkının aleyhine bir adaletsizlik olduğunu; bir kısmı da adaletsizliğin sadece haksızlığa maruz kalan kişiyi ilgilendirdiğine inanırlar. Bazıları, bu çerçevede, adaletsizliği iki kısma ayırır: Birincisi, fertleri ilgilendiren adaletsizliktir. Onlara göre, bu adaletsizlik aynı zamanda şehir halkına yönelik bir haksızlıktır. İkinci tür adaletsizlik ise, bilhassa ferdi ilgilendiren ve şehir halkına geçmeyen adaletsizliktir.⁴⁸

Adaleti engelleyenlere karşı ceza vermek, düzenin sağlanması için bir gerekliliktir.⁴⁹ Hatta kendisine zulüm yapılan kişi bağışlasa da, suç şehir halkına karşı yapıldığı takdirde, haksızlığa uğrayanın affetmesi bir anlam ifade etmez.⁵⁰ Çünkü suç topluma/cemiyete karşı işlenmiştir.

Adalet kavramı, bazı zamanlarda daha genel bir anlamda kullanılır. Yani bir kişinin, faziletli fiilleri, başkalarıyla alakalı olarak, kullanması anlamında adalet müracaat edilir. Paylaştırılmadaki ve paylaştırılmış olanı muhafazadaki adalet, daha genel bir adalet türüdür; daha özel olan, daha genel olanın ismiyle bilinir.⁵¹

III. ERDEMLİ ŞEHİRDE YÖNETİM

Erdemli şehrin inşâ edilmesi, onun teorisini Fârâbî için, ancak erdemli yönetim ve erdemli reis/başkan ile mümkündür. Bu çerçevede erdemli yönetim, hükümdarın en yüksek erdemi ondan başkasıyla elde edemeyeceği bir tür erdeme sahip olduğu yönetimdir. Yöneticiler, onunla dünya ve ahiret hayatında büyük faziletler kazanırlar. Onların bedenleri ve nefisleri en üstün seviyede bulunur. Bununla birlikte yaşayışları da, diğer insanların sahip olduğu hayat türlerinin en güzeli ve en hoş olanıdır.⁵²

Erdemli ilk reisin görevi, nefisleri faziletlerden nasiplenmeyecek câhil insanları mükemmelleştirmek değildir. Onun amacı; nefisleri, şehir halkının faydasıyla uyumlu

⁴⁶ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 52.

⁴⁷ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 53-54.

⁴⁸ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 54.

⁴⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 54.

⁵⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 55.

⁵¹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 54.

⁵² Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 69.

olacak bir erdem seviyesine yükseltmektedir.

Doktorun görevi, bedenleri en mükemmel seviyelere ve en yüksek derecelere yükseltmek ise, erdemli ilk reisin görevi, mümkün olduğunca, halkını ahlâkî erdemlerle donanımlı bir hale getirmektir. Doktorların mükemmel seviyeye yükseltmeye veya o seviyede dengede tutmaya çalıştığı beden, nefis (ruh) içindir. Nefis de nihâf mükemmellik, yani faziletli olan mutluluk içindir. Dolayısıyla nefis, hikmet ve fazileti elde etmek içindir.⁵³

Mükemmel toplumları/halkı oluşturmak için iyi ahlâklı bir cemiyet oluşturulmalıdır. Ahlâk ise, alışkanlık sonucunda elde edilir. Bunun da şehirlerde meydana geldiği görülmektedir. Nitekim siyaset önderleri, şehirlerin halkına iyi davranışları kazandırmak için, erdemli fiilleri alışkanlık haline getirmenin yollarını bulmakta ve onların iyi insan olmaları için gerekli olan ortamı sağlamaktadırlar.⁵⁴

A. Yönetim Türleri

Erdemli yönetimin iki türü vardır. Bu türlerden birincisi olan *ilk yönetim*; şehirde ve ümmette, daha önce bulunmayan erdemli fiilleri ve melekeleri topluma kazandırır. Bu yönetimin başında ilk reis bulunmaktadır.

İlk yönetime bağlı yönetime gelince; bu da ilk yönetimin uygulamalarını takip eden bir yönetimdir. Bu yönetimin başkanına, yasaya bağlı başkan, yasaya bağlı yönetim (erri'âsetü's-sünne) denir. Dolayısıyla Erdemli yönetim, şehirde daha önce bulunmayan erdemli davranışları topluma yerleştiren; câhilî âdet ve geleneklerden erdemli davranışlara yönelten bir yönetimdir. Aksi takdirde erdemli şehir, câhilî hastalıklarla karşı karşıya kalır.⁵⁵ Bunun sonucunda erdemli şehir, câhil şehre dönüşür.

Bu sebeple erdemli şehrin ilk başkanı, nazarı (pratik) hikmeti hakkıyla bilmesi icap eder. İlk başkanın, varlıkların sınıflarını tespit etmesi ve onlara yerleştirdiği içgüdüler, doğuştan hasletler ve tabii yatkınlıklar gibi işlerini yönetmesi; sonunda alemi meydana getiren sınıfların her birinde derecesine göre yerleştirdiği bütün tabii iyilikleri gerçekleştirme gibi hususlarda âleme Hükmeden'in (Hâkim) yönetim şekillerini izlemesi ve takip etmesi gerekir. Aynı yönetici, her şehir ve ümmette bütün iradî iyiliklerin yayılması için, benzeri sanatları ve iradî melekeleri gerçekleştirmesi gerekir ki, mevcut yerlerde yaşayan topluluklar çift dünyada mutluluğu elde edebilsinler. Bundan dolayı erdemli şehrin ilk başkanının, nazarı felsefeyi hakkıyla bilmesi gerekir. Çünkü Allah'ın âlemdeki yönetiminin/hâkimiyetinin kavranabilmesi, ancak nazarı hikmeti bilmekle mümkün olur. İlk başkan, âlemdeki düzenden, kendi yönettiği şehir için hikmetler çıkarmalıdır. Böylece şehir halkının fikir, inanç ve fiillerini birleştiren; şehrin bölümlerini uyumlu hale getiren, nizam ve düzeni sağlayarak yardımlaşmayı gerçekleştiren bir sistem oluşur. Bir anlamda kâinattaki düzeni çağrıştıran bu sistemi, ancak ortak bir din gerçekleştirir.⁵⁶

⁵³ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 74.

⁵⁴ Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîlî's-Sa'ade*, çev: H. Özcan, İzmir 1993, 35.

⁵⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 266-267.

⁵⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 273.

Yönetim ve hizmet alanında şehir halkının makam ve mertebeleri, yaratılıştan getirdikleri özellikler ve aldıkları eğitim sebebiyle farklılaşır. Birinci başkan, toplulukları ve her topluluğa mensup fertleri, hak ettikleri dereceye göre tasnife tabi tutar. Yani onları hizmet veya yöneticilik sektörlerinde istihdam eder. Bunun sonucunda şehir halkı, yöneticilikten en alt mertebeye, yani hizmet mertebesine kadar düzenlenir. Teşekkül eden yönetime göre, ilk başkan, belli bir konuda şehir halkını ve onlardan bir topluluğu bir emir çerçevesinde idare etmek isterse, onlarla ilgili durumu yönetimde kendine en yakın olan idarecilere söyler. Onlar da kendilerinden alt birimlere bu emri iletir. Nihayetinde şehrin bölümleri birbirine bağlanır ve uyum içerisinde çalışır.⁵⁷

Uyum ve ahenkli bir hayatın vücut/varlık bulduğu erdemli şehir, tabii varlıklara ve şehrin mertebeleri de İlk Sebep'ten başlayıp ilk madde ve dört unsura kadar oluşan varlık silsilesini resmeder:

"Bu bakımdan şehir, tabii varlıklara ve şehrin mertebeleri de, Birinci Sebep'ten başlayıp ilk madde ve dört unsura son bulan varlıkların mertebelerine benzer. Bu mertebelerin bağlantı ve uyumu ise, değişik varlıkların birbirleriyle olan bağlantı ve uyumuna benzer. Bu şehrin yöneticisi de, başka var olanların kaynağını oluşturan İlk Sebep'e benzer. Sonra, var olanların dereceleri gittikçe aşağıya doğru iner ve onlardan her biri yöneten ve yönetilen olur. Bu durum, ilk madde ve dört unsurdan ibaret olan, asla yöneticilik niteliğini taşımayan, tam tersine, hizmet eden ve başkaları için var olan mümkün varlıklara kadar böylece devam eder."⁵⁸

Erdemli şehirde mutluluk, kötülüklerin son bulmasıyla, buna bağlı olarak doğal bir şekilde ve iradeyle iyiliklerin hâsıl olmasıyla gerçekleşir. Bunun hayata geçirilmesi, öncelikle şehrin yöneticisinin görevidir. Bunun için şehrin ilk başkanı, öncelikle varlıkların yüksek ilkelerini, mertebelerini, mutluluğu ve yönetim felsefe ve ilkelerini bilmeli; sonrada bununla yetinmeyerek, icraatlarını şehir halkının mutluluğu sağlayacak yönde ifa edip geliştirmelidir:

"Yalnızca iradeyle ortaya çıkan kötülüklerin değil, tabii kötülüklerin de şehirler ve uluslarda ortadan kalkması, tabii ve iradeyle bağlı bütün iyiliklerin elde edilmesi ile ancak mutluluğa ulaşılır. Şehrin yöneticisinin, yani başkanın görevi şehirlere o şekilde düzenle koymaktır ki, şehrin bütün bölümleri birbiriyle bağlantı ve uyum içinde olsun, ve kötülükleri ortadan kaldırıp iyilikleri kazanmak üzere halk işbirliği yapabilsin. Başkan, gök cisimlerinin verdiği her şeyi araştırmalıdır. Yine, başkan, mutluluğun kazanılmasında şu ya da bu biçimde yardımcı ve yararlı olanları korumalı ve artırmalı; zararlı olanları yararlı duruma getirmeye çalışmalı, bu mümkün olmazsa, onları ortadan kaldırmalı ya da azaltmalıdır. Kısaca, o, söz konusu her iki çeşit kötülüğü ortadan kaldırmaya ve her iki türlü iyiliği ortaya koymaya çalışmalıdır. Erdemli şehir halkının her birinin, varlıkların yüksek ilkelerini, onların mertebelerini, mutluluğu, erdemli şehrin birinci derecede yönetimi ve bu yönetimin mertebelerini bilmesi gerekir. Daha sonra, mutluluğun elde edilmesini sağlayan belirli fiilleri de bilmesi gerekir. Bu fiillerin yal-

⁵⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetül'l-Medeniyye*, 48-49.

⁵⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetül'l-Medeniyye*, 48-49.

nızca bilinmesiyle yetinilmemeli, onlar yerine getirilmeli ve şehir halkı, onların yapılması doğrultusunda yönetilmelidir.”⁵⁹

Bölümleri birbiriyle uyumlu hareket eden erdemli şehrin yöneticisi, ahlâk ve fiillerde orta yolu bulan kişidir. Yöneticinin bunu kendisiyle koyduğu sanat, siyaset sanatı (*es-sanâ'atu'l-medenî*) ve sultanlık maharetidir (*el-mihnetu'l-melikiyye*).⁶⁰ Siyaset sanatı, nazarî hikmeti ifade eder. Eğer hikmet, yönetimin anlayışından uzaklaşırsa, bütün her şey mevcut olsa dahi, erdemli şehir hükümdarsız kalmış olacak; şehri yönetenler, erdemli yönetici olmayacak ve şehir halkı helâk olmakla karşı karşıya kalacaktır. Eğer şehrin fiilî yönetiminde bir hakîm/filozof olmazsa şehrin yıkılması ve yok olması kaçınılmazdır.⁶¹

Birbirlerini takip ederek iktidara gelen erdemli şehir yöneticileri, farklı zamanlarda ve farklı mekânlarda olsalar bile, tek bir ruh ve tek bir hükümdar gibidirler.⁶²

B. Yöneticinin Seçimi ve Vasıfları

Erdemli şehrin reisi, sıradan herhangi bir insan olamaz. Zira yöneticilik için iki özellik bulunmalıdır. Bunlardan birincisi; reis, yaratılış ve tabiatı bakımından yöneticiliğe elverişli ve kabiliyetli olmalıdır. İkincisi; reis, yöneticilikle ilgili iradî meleke, yetenek ve tutumları elde etmiş olmalıdır.

Her sanat ve meslek, başkanlık için uygun değildir. Sanatların çoğu, hizmet etmeye yönelik olduğu için, şehirdeki sanatların çoğunluğu da hizmet etmeye yöneliktir. Bazıları hiçbir yönetim faaliyetine girmeden sadece hizmet eder. Bundan dolayı erdemli şehri yönetecek sanat, sıradan bir sanat ve melekenin sonucu da olamaz. Dolayısıyla erdemli şehrin ilk yöneticisinin sanatının da hizmete yönelik bir sanat olması ve başka bir sanat tarafından yönetilmesi de imkânsızdır. Onun sanatı, şehirdeki bütün sanatların amacını gerçekleştiren ve kendisine yöneldikleri/itaat ettikleri sanat olmalıdır.⁶³

Bütün sanatların amaçlarını gerçekleştiren ve insanları idare etme sanatının fâilî/ıcracısı olan erdemli şehrin ilk başkanı, bu misyonunun yanında muhayyile kuvvetiyle faal akıl'la ittisale uygun bir tabijatta bulunmalıdır:

“Bu insan bir başka insanın hükmü, yönetimi altına girmesi mümkün olmayan insandır. O, mükemmelliğine ulaşmış ve bilfiil akıl ve bilfiil akılsal olmuş bir insandır. Onun muhayyile kuvveti... tabiatı gereği mükemmelliğin en son haddine varmış ve böylece tabiatı gereği gerek uyanık halde, gerek uykudayken Faal Akıl'dan tikelleri oldukları gibi veya temsilî olarak- ve akılsalları- temsilî olarak- olmaya hazır hale gelmiştir.”⁶⁴

Faal akılla ittisale geçiş sürecinin basamakları, Fârâbî için, akıl mertebelerinin birbi-

⁵⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetil'l-Medeniyye*, 49-50.

⁶⁰ Fârâbî, *Fustûlü'l-Medenî*, 36.

⁶¹ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, tah: A. Nasrî Nâdir, VI. baskı, Beyrut 1991, 130; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, açıklamalı çev: Ahmet Arslan, II. baskı, Ankara 1997, 110.

⁶² el-Fârâbî, *Kitâbü Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 134; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 112-113.

⁶³ el-Fârâbî, *Kitâbü Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 122; Fârâbî *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 104-105.

⁶⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 105.

riyle bağlantısında/ilişkinde aranmalıdır. Ona göre, bilfiil akıl olan edilgin aklın maddesi, edilgin akıl kazanılmış aklın maddesi, kazanılmış akıl faal aklın maddesi kılığında bulunmaktadır. Bunlar bir ve aynı şeymiş gibi düşünüldüğünde, bu insan, kendisine faal aklın indiği insan haline dönüşür.⁶⁵

Muhayyile gücüne sahip olan insan, faal akılla ittisali sonucunda vahiy alan insan, yani peygamber olur. Yüce Allah'ın kudretiyle faal akla taşan, faal akıl kazanılmış akıl vasıtasıyla edilgin akla ve sonra muhayyile gücüne geçirir. Böylece bu insan faal akıldan edilgin akla feyzeden şeyle bilge/hakim bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir mütefekkir mertebesine yükselir. Nihayetinde bu seçkin insan, faal akıldan muhayyile gücüne taşan şeyle bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, var olan tikeller hakkında bilgi veren bir haber verici olur:

"Bu hal onun akısal kuvvetinin her iki kısmında, yani nazarî ve amelî kısımlarında ve muhayyile kuvvetinde ortaya çıktığında, bu insan kendisine "vahiy" gelen insan olur ve aziz ve yüce Tanrı tarafından Faal Akıl'a taşan şeyi Faal Akıl kazanılmış akıl vasıtasıyla edilgin akla ve sonra muhayyile kuvvetine geçirir. Ve bu insan Faal Akıl'dan edilgin akla taşan, feyz eden şeyle bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür, Faal Akıl'dan muhayyile kuvvetine taşan, feyz eden şeyle de bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, halihazırda var olan tikeller hakkında bilgi veren bir haber verici olur."

Bu insan, insanlığın en üst mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesindedir. Onun ruhu,... sanki Faal Akıl'la bir olmuştur. O, kendisiyle mutluluğun elde edilebileceği her fiile vakıf olan bir insandır. Bu ise bir yönetici (reis) olmanın şartlarından birincisidir. Ayrıca onun dilinde, bildiği her şeyi başkasının tahayyülünde en iyi biçimde canlandırma (tahyil) kudreti olmalıdır. O, insanları mutluluğa ve kendileriyle bu mutluluğun elde edildiği fiillere en iyi bir biçimde yöneltme kudretine sahip olmalıdır. Buna ilaveten o, savaşla ilgili fiilleri yerine getirebilmesi için bedensel açıdan sağlam olmalıdır.

İşte bu kişi, kendisinin üzerinde başka bir insanın hükmünün bulunmadığı hâkim kişidir. O, imamdır, erdemli şehrin birinci başkanıdır, erdemli milletin hükümdarıdır, oturlan dünyanın tümünün hükümdarıdır.⁶⁶

Erdemli şehrin reisleri ve yöneticilerini dört kısımda ele almak mümkündür:

A. *Birinci Durum*: Gerçek Sultan, ilk reis (başkan) olarak isimlendirilir ki, altı özelliğe sahiptir:

- 1) Hikmet
- 2) Tam pratik hikmet
- 3) (Başkalarını) ikna edebilme mükemmelliği
- 4) Hayâlî bir etki meydana getirme mükemmelliği (iyi hayâl ettirme)
- 5) Bizzat cihada katılma gücü

⁶⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 106-108.

⁶⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 106-108.

6) Bedeninde, cihadla ilgili işlerde hazır bulunmasını engelleyen bir şeyin bulunmaması.

Bu özelliklerin sahibi olan kişi, numune ve model insandır. İdeal insan da denilebilecek bu model insan, bütün eylem ve davranışlarında taklit edilecek, sözleri, tavsiyeleri ve nasihatleri kabul edilip dikkate alınacak bir insandır. Şehirleri, kendi tefekkür dünyasına göre idare etmek bu model insanın inisiyatifindedir.

B. İkinci Durum: Kendisinde bu şartların tamamı toplanan hiçbir insan bulunmazsa; istenilen şartları bir topluluğu oluşturan kişilerde ayrı ayrı aramak gerekir. Yani onlardan biri, amacı; ikincisi, bu amaca götüren şeyi verir; üçüncüsü, başkalarını ikna etme ve hayali bir etki oluşturma mükemmelliğine sahip olur; diğeri ise cihad etme gücüne sahip olur. Bu halde, bu topluluk, grup olarak sultanın yerini alır. O zaman bir nevi oligarşik bir yönetimi çağrıştıran bu karma yöneticiler; en iyi reisler, erdemli kişiler olarak hatırlanırlar. Onların yönetim sistemi de, en faziletliğin idaresi ismine layık olur.

C. Üçüncü Durum: İlk iki durumun gerçekleşmediği yeni bir hali ortaya koyar. Bu durumda şehrin başkanı, kendisinde şu altı nitelik bulunan kimse olur:

1. İlk yöneticilerin kabul ettikleri ve şehri idare ederken tabi oldukları eski yasa ve âdetleri bilmek.

2. Öncekilerin bağlı oldukları âdetlerin amaçları düşünüldüğünde, onların uygulamaları gereken yer, durum ve zamanları bilgece tespit edebilmek.

3. Sözlü ve yazılı bir halde bulunan eski âdetlerdeki müphem olan bölümleri, eski âdetlerin örneğini taklit ederek, vuzuha kavuşturabilme melekesine sahip bulunmak.

4. Şehrin imar ve düzenini muhafaza etmek için meydana gelen ve eski âdetlerde bulunduğu gibi olmayan hadiselerde yetkin bir fikir ve amelî hikmet erbabı olmak.

5. Hitâbet, ikna ve hayal gücüne dayanan bir tesir oluşturma yetkinliğine malik olmak.

6. Savaşa katılabilme güç ve kuvvetine sahip bulunmak.

Bu özellikleri kendisinde taşıyan kimse, kanun önünde sultan (melik es-sünne) ve onun idaresine de kanunî sultanlık (mülken sünniyyen) ismi verilir.

D. Dördüncü Durum: Sayılan bütün şartları kendisinde toplayan hiçbir kişinin bulunmadığı; fakat bu şartların bir toplulukta ayrı ayrı kişilerde bulunduğu takdirde, bu toplulukta bulunanların tamamının yasa önünde sultanın yerini aldığı durumdur. Bu topluluk, yasaya göre reisler (ruesâ es-sünne) olarak anılır.⁶⁷

Erdemli şehrin her bir bölümünde:

a. Topluluğun fertleri içinde, üzerinde başka hiçbir reisin bağlı olmadığı bir reis.

b. Başkaları üzerinde yönetim hakkı bulunmayan bir tebea.

c. Kendisinin altında bulunanların reisi ve kendisinin üzerinde bulunanların tebeası olan biri bulunur.⁶⁸

⁶⁷ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 50-51; ayrıca bkz. Hans Daiber, "The Ruler as Philosopher", *A New Interpretation of al-Fârâbî's View*, Amsterdam, Oxford, New York 1986, 6.

⁶⁸ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 51.

Erdemli şehirdeki sınıfların, konumlarına göre farklı şekillerde öncelikleri bulunmaktadır.

1. Bir insan, eylemleriyle bir amacı gerçekleştirmek için bir iş yapar; fakat bunu başarmak için, bir fiilin sonucu olan bir şeyi kullanır; o sonuç ise, daha önce başka bir insanın düzenlediği ve ortaya koyduğu bir şeydir. Bu durumda birinci kişi, reis olup daima şehirdeki ikinci kişiden önce gelir.

2. Amaçları aynı olan iki kişiden birisi, bu amacın hayal gücüne dayalı bir tesirini oluşturmada (o amacı iyi hayal ettirmede) daha iyi, erdem yönünden daha mükemmel, kendisini bu amacı gerçekleştirecek her şeyi ortaya çıkarmasına aracı olacak amelî hikmete sahip ve bu amacı başarırken başka enstrümanları kullanmaya daha iyi adapte olmuş ise, bu halde, bunları elde edemeyen ikinci kişi üzerine başkandır. Yani statüsü daha üstündür.

Ancak amacı kendiliğinden tahayyül eden, ancak amacın, kendisiyle gerçekleşeceği her şeyi yerine getirecek mükemmel düşünceye sahip olmayan kişinin derecesi de onun altındadır. Bu kişiye yapması gerekenlerin bir taslağını çizmek suretiyle, bir düşünme fırsatı tanındığında, o kendisi için taslağı çizilen şeyin verilen örneğini taklit ederek devamı getirir ve sonuçlandırır.

Amacı kendiliğinden tahayyül edemeyen, hiçbir düşüncesi bulunmadığı halde, bir düşünme fırsatı tanınsa bile kalan kısmını tamamlayamayan kişinin derecesi de, ondan aşağıdır. Fakat bu insan, hedeflenen amacı gerçekleştirmek için yapması gereken şeyle görevlendirilse, bu fiilin ulaştıracağı amacı bilmesi bile, bu görevleri hatırlatır ve daima mütevazı, terbiyeli, görevlendirildiği şekilde yapmaya uygun bir kapasiteye sahiptir. Başkaları, tebea veya efendi (reis, başkan) oldukları halde, bu kişi, şehirde daima bir hizmetçi, yani doğuştan bir köledir. Köle ve hizmetçinin, yapmakta maharetli olduğu her şeyde, reisin de ondaki başka bir şeyi kullanmada mahir olması beklenir.

3. İki kişiden her birisi, bir eylemi gerçekleştirmeye çalışırken, yanlarında üçüncü bir kişi, bir amacı başarmada onların fiillerini kullanır; fakat bu iki kişiden birisi, üçüncü kişinin amacını tamamlamak için, bu şeyi daha şerefli ve daha gerekli olarak yerine getirir. Eylemi daha şerefli ve daha lüzumlu olan bu kişinin mertebesi, o amaçla ilgili daha basit ve daha az gerekli olan fiilden sorumlu kişinin mertebesinden daha üstündür.⁶⁹

Anlaşılan odur ki, riyâset/yöneticilik, amaç, hedef ve istikrarın sonucunda oluşan icraatın başarıyla tamamlanmasının tabî bir neticesi olarak görülmektedir. Nitekim yöneticilik, başka bir ifadeyle insanları idare etme sanatı, sıradan sanatlardan birisi değildir. Onda yeterlilik, yetkinlik, kabiliyet, maharet ve bir takım fıtrî özelliklerin bulunması bir zaruret ve zorunluluktur. Bundan dolayı erdemli şehir, ancak sanatların sanatı ile yönetilen bir coğrafyadır.

Sanatların sanatıyla yönetilen erdemli şehri idare edecek kişi, şu on iki vasfı taşırsa, onun artık erdemli şehrin yöneticisi olması önünde hiçbir engel kalmamış olur:

Organları bakımından tam ve eksiksiz olmalı ve bu organların kendisine ait fiillerini

⁶⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 51-52.

gerçekleştirmeye kabiliyetli olmalıdır. Söylenilen her şeyi iyi anlama ve idrak etme yeteneğine sahip olmalıdır. İyi bir hafıza gücüne malik olmalıdır. Zeki ve akıllı olmalıdır. Maksudını ve meramını anlatacak güzel bir konuşma ve hitabet özelliği taşımalıdır. Bilgi edinmeyi ve öğrenmeyi sevmelidir. Doğruluğu ve doğru insanları sevmeli, yalandan uzak durmalıdır. İhtiraslarının (şehvet) ve arzularının esiri olmamalıdır. Yüksek ve yüce ruhlu olmalıdır. En değerli taşlar ve mücevherler, onun yanında değersiz kalmalıdır. Haksızlık ve zulüm yapmamalı; âdil olmalıdır. Azimli ve kararlı olmalı, korku ve zafiyet göstermeyerek cesur davranmalıdır.⁷⁰

Ancak bütün bu özellikleri tek bir insanda bulmak zor bir durumdur. Böyle tabii yaratılıştaki insanlarla, her çağda ancak bir defa karşılaşılır. Yine de erdemli şehirde sayılan özelliklerin altısını kendisinde bulandıran bir kimse çıkarsa –veya muhayyile kuvveti aracılığıyla insanları uyarmak kabiliyeti dışındaki beş tanesini yerine getirirse-, başkanlığı bu kimse yürütecektir. Fakat böyle bir insana rastlanılmazsa, bu durumda daha önce bu şehirde birbirini aralıksız olarak takip eden bu türden bir yöneticiler kuşağı mevcut olmuşsa, bu insanların koydukları kanunlar, kurallar ve âdetler geçerli olur.⁷¹

Bununla birlikte, erdemli şehrin yöneticisi olacak kimsede, çocukluğundan itibaren bu on iki özelliğin bir araya gelmesi ve büyüdükten sonra da şu altı vasfın bulunması gereklidir:

Hakîm (Filozof) olmalıdır. İlk yöneticilerin şehir için yaptıkları kanunları, kuralları, usulleri bilmeli ve bütün fiillerinde bunları uygulamalıdır. Kanunlar koymada, eskilerin yolundan gitmekle birlikte, yeni yasalar çıkarma hususunda üstün olmalıdır. Yeni çıkan olaylar, meseleler ve problemlere akıl yürütme gücüyle ve üstün bir pratik akılla çözümler bulmalı, kanunlar yapmalıdır. Yeni kanunlar hakkında halkı bilgilendirmelidir. Savaş sanatını gerçekleştirecek kadar sağlam bir bedene sahip olmalıdır.

Eğer bu şartların kendisinde bulunduğu bir kimse bulunmazsa ve altısı da farklı insanda bulunur ve hepsi uyumlu olarak anlaşılırsa, hep birlikte erdemli şehrin en üst yöneticileri olacaklardır.

Erdemli şehirde; hikmet, yönetim anlayışının bir parçası olmaktan uzaklaştığında, diğer bütün şartlar oluşsa dahi, şehir erdemli başkandan yoksun kalmış olacaktır. Şehri yöneten kişi, erdemli başkan olmayacak ve şehir yıkılma tehlikesine maruz kalacaktır.⁷²

C. En Yüksek Mutluluk

Erdemli şehrin yöneticisinin nihâf amacı, kendisine ve halkına gerçek mutluluğu vermektir. Onun, mutluluk bakımından şehir halkının en mükemmeli olması bir zarurettir. Çünkü şehir halkının mutluluğunun sebebi, erdemli reistir.⁷³

Şehrin yöneticisinin konumu, doktorlara benzer. İnsanlar, onu (doktoru) tanısın veya

⁷⁰ el-Fârâbî, *Kitâbü Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 127-129; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 106-108.

⁷¹ el-Fârâbî, *Kitâbü Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 129; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 108-109.

⁷² el-Fârâbî, *Kitâbü Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 130; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 109-110.

⁷³ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medîni*, 40; ayrıca bkz. Rosenthal, "The Place Of Politics In The Philosophy of Al-Farabi", 163.

tanınmasın, onun için aletler hazır olsun veya olmasın, işlerini yaparken kendini hizmet edecek bir halkı bulunsun veya bulunmasın, sözlerini kabul edecek hastalarla karşılaşsın ve karşılaşmasın, o kimse, tıbbî maharet ve yeteneğinden dolayı doktor olmuştur. Bunun gibi yönetici de, halka hükmetsin veya etmesin, saygı görsün veya görmesin, ister zengin ister fakir olsun, o, şehri idare etme sanatıyla yöneticidir.⁷⁴

Erdemli şehrin yöneticisinde, belirtilen şartların dışında bir vasıf aranmayacaktır. Zenginlik ve zorbalıkla/güçle yönetmek, erdemli yönetimin özelliklerinden değildir.⁷⁵

İlk erdemli reis/başkan, yönetimi gerçekten erdemli olursa, tasarladıkları sayesinde, kendisini ve yönetiminde bulunduğu halkı, gerçek mutluluk olan en yüksek mutluluğa (*es-saadetü'l-kusvâ*) ulaştırır. Bu da erdemli bir din olur.⁷⁶

Eğer ilk başkanın yönetimi, câhilî bir yönetim ise, câhilî kişiliğiyle tasarladıkları sayesinde kendisini ve yönetim kadrosunda bulunanları câhilî olan iyiliklerden birine ulaştırmaya çaba gösterir. Câhilî olan iyilikler, sağlık ve esenlik gibi zorunlu iyilikler veya zenginlik, haz, cömertlik, büyüklük, üstünlük gibi iyiliklerdir. Câhil başkan, bu tür iyilikleri elde ederek yönetimi altındaki halkı mutlu eder. Aynı câhil başkan, yönettiği kitleleri, amacına ulaşmada ve bu amacını sürdürmede birer vasıta olarak düşünür. Böylece o hem tebaasına hem de kendisini iyiliğe ulaştırmaya gayret eder.⁷⁷

Şehirde, ilk başkanın yönetimi, sapık (dâlalet) bir yönetim ise, kendisini ve yönetim kadrosunu hakikati olmayan, sanal en yüksek mutluluğa ulaştırmaya çalışır. Bu yönetim; başkanın erdem ve bilgeliğin bulunmadığı bir yönetim, bu iki özellik varmış gibi gösterdiği ve yöneticileri de böylece inandırdığı yönetimdir. İlk başkanın yönetimi, düzmece (temvîh) bir amaca yönelik olursa ve yönetilenler de bunun bilincinde değilse, onlar bu mevcut durumu/yönetimi, erdem ve bilgelikle kuşanmış yönetim zannederler. Böylece ilk başkan ve onun yönettiği halk, zahirde en yüksek mutluluğa kavuştuklarının hayaline kapılırlar. Hâlbuki ortaya çıkan yönetim, câhil başkanın tasarladıklarını, düşündüklerini ve amacını gerçekleştirmeye çalıştığı câhilî iyiliklerin birisine ulaştığı bir yönetimdir.⁷⁸

İlk başkan, her zaman tasarladığı eylemleri hakkıyla yerine getirmeyebilir. Ancak o, yerine getirmeyi hedeflediği birçok eylemi tespit eder. Bunların bütün şartlarını ve tamamını gerçekleştirmeyebilir.⁷⁹

Hakikatte erdemli ilk reisin yöneticilik mesleği, Allah'ın kendisine gönderdiği vahiyle ilişkisi olan bir meslektir. O, erdemli dinde geçerli olan fiil ve görüşleri, vahiy çerçevesinde tespit eder.⁸⁰ Bu anlamda en ideal erdemli ilk reis, peygamberlik ve filozofluğu kendisinde toplayan kimsedir. O da Hz. Muhammed'dir (s).

Erdemli şehir ve onu yöneten erdemli ilk reis/başkan, Fârâbî için, mutluluğun ger-

⁷⁴ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 41.

⁷⁵ Fârâbî *Fusûlü'l-Medenî*, 41.

⁷⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 258-259.

⁷⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 258-259.

⁷⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 258-259.

⁷⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 262.

⁸⁰ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 258-259.

çekleşmesi için, zorunlu olan iki özelliştir. Ona göre, mutluluk özünden dolayı istenilen ve arzu edilen bir hal olup, kendisiyle diğer başka şeyleri elde etmek üzere herhangi bir zamanda arzu duyulan bir durum değildir. Diğer şeyler, yalnızca bu mutluluğu elde etmek için talep edilir ve o elde edildiğinde şiddetle arzulanan hal, sona erer.⁸¹

O halde, Fârâbî nezdinde, en yüksek mutluluğun, elde edildiğinde sona eren bir durumu yansıtmamaktadır. O, kesintisiz ve sürekli bir mutluluğun peşindedir. Bundan dolayı, aranan ve arzu edileni, en yüksek mutluluk (*es-saâdetü'l-kusvâ*) olarak nitelendirilmektedir. Kendisinden daha yüksek saadetin bulunmadığı bu mutluluk ise ay altı âlemdeki mutluluk değildir. Ulaşılmak istenen en yüce ve yüksek mutluluk, görünmeyen âlemdeki, sonsuz, sınırsız ve kesintisiz olan mutluluktan başkası olmaz.

Fârâbî, bu özlemine, şu sözleriyle açık ve anlaşılır bir şekilde ifade eder:

"Sözü edilen (mutluluk) bu hayatta değil, bundan sonraki hayatta gerçekleşir ve ona 'en yüksek mutluluk' (*es-saâdetü'l-kusvâ*) denir. Gerçekte öyle olmadığı halde mutluluk olduğu sanılan şeylere gelince bunlar; zenginlik, hazlar, şeref ve insanın yüceltilmesi gibi şeyler veya çoğunluğun iyilikler diye adlandırdığı bu dünyada kazanılan arzu edilen başka şeylerdir."⁸²

Yöneticiliğin (Sultanlık) tanımı, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde, diğer düşüncelerle beraber karşılaştırmalı bir şekilde ele alınır. Nitekim bazı düşünürlere göre, sultanlık yeteneğine sahip kimseye, bir şehirde boyun eğilmeden ve saygı gösterilmeden, sultan adı verilemez. Bazıları buna zenginlik vasfını da eklerler. Bir kısmı da, bu özelliklere ilave olarak, zor kullanarak, boyun eğdirerek, dehşet ve korku saçarak yönetmeyi de dahil ederler. Ancak Fârâbî için, sayılan niteliklerin hiçbirisi, sultanlığın mutlak şartlarından değildir. Bu özellikler, bazı zamanlar faydalı olan vasıflardır. Belki de bundan dolayı onların sultanlık için gerekli şartlar olduğu zannedilir.⁸³

Şu halde hükümdarlar, yalnız iradeyle değil, tabiat bakımından da hükümdardırlar. Benzer şekilde hükümdarlara hizmet edenler de, önce tabiat bakımından, sonra da bu tabii yetenek ve melekelerini mükemmelleştiren iradenin neticesi olarak hizmetkârdırlar. "Eğer durum böyleyse nazarî erdem, yüksek fikrî erdem, en yüksek ahlâkî erdem ve en yüksek amelî sanat ancak tabiat bakımından kendilerini almak üzere hazırlanmış olan insanlarda, yani çok büyük potansiyelleri olan üstün tabiatlara sahip kişilerde gerçekleşir."⁸⁴

D. Peygamber ve Hakîmin/Filozofun Hikmetle Yönettiği Şehir

En yüksek mutluluğun gerçekleşmesi için, erdemli şehri yöneten sanatın hâkim bir sanat olması ve kanun koyucunun filozof/hakîm olması gereklidir. Ancak bu filozof, fikrî erdemlerini başkalarını etkileyerek onlar üzerinde gösterme becerisine sahip/malîk değilse, onda bulunan fikrî erdemlerin hiçbir geçerliliği yoktur. Bu çerçevede yöneti-

⁸¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 264.

⁸² Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 264.

⁸³ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 41.

⁸⁴ Fârâbî, *Tahşîlü's-Sa'ade (Mutluluğun Kazanılması)*, çev: Ahmet Arslan, Ankara 1999, 78.

ci/imam, filozof ve kanun koyucu ifadeleri aynı anlama gelir.⁸⁵

Bununla birlikte eğer nazarı erdemin her bakımdan mükemmelliğe ulaşması söz konusu ise, onda zorunlu olarak diğer kuvvetlerin de bulunması gerekir. Kanun koyucu deyişi, pratikte ilgili akılsalların şartları konusunda bilgi üstünlüğü, onları keşfetme ve milletler ve şehirlerde var etme kabiliyetine işaret eder. Bunların bilgiye dayanarak varlığa getirilmeleri söz konusu ise, nazarı erdemin diğerlerinden önce gelmesi gerekir. Çünkü sonra gelen, daha önce gelenin varlığını gerektirir. Hükümdar adı, hâkimiyet ve iktidara işaret eder. Tam manasıyla muktedir olmak için insanın güç bakımından en büyük iktidara sahip olması gerekir. Onun herhangi bir şeyi yapma kudreti, yalnızca dışındaki şeylerden ileri gelmelidir. Onun kendisi sanatı, mahareti ve erdeminin çok güçlü olmasından dolayı büyük bir kudrete sahip olmalıdır. Bu ise ancak büyük bir bilgi gücü, büyük bir fikri gücü büyük bir ahlâkî erdem ve sanat ile mümkündür. Aksi takdirde o, ne gerçek anlamda kudretli, ne de hâkimdir. Çünkü eğer gücü buna yetmiyorsa, o hâlâ eksiktir. Aynı şekilde kudreti yalnızca en yüksek mutluluğun altında bulunan iyi şeyleri elde etmekle sınırlı ise, onun iktidarı yetersiz ve kendisi de eksiktir. Bundan dolayı hakikî hükümdar, kanun koyucu filozofla aynı kişidir.⁸⁶

Gerçek hükümdarı, kanun koyucu ve filozof olma özellikleriyle tarif eden Fârâbî, imam, yani yönetici kavramını sanat, erdem, fikir ve erdemle ilişkilendirir:

“Arap dilindeki imam kavramına gelince o sadece örnek olarak uyulan ve kabul gören anlamına gelir. Yani o ya mükemmelliği veya amacı kabul görendir. Eğer o sonsuz sayıdaki bütün fiiller, erdemler ve sanatlarla ilgili olarak kabul gören değilse, gerçek anlamda kabul gören değildir. Ancak bütün diğer sanatlar, erdemler ve fiillerin onun amacından başka bir şeyi gerçekleştirmeye çalışmadıkları bir durumda onun sanatı en yüksek sanat, erdemi en güçlü erdem, fikir ve ilmi en kuvvetli ilim olur. Çünkü bu durumda o kendi amacını gerçekleştirmek için başkalarının kuvvetlerini kullanmış olacaktır. Bu ise nazarı ilimler, bütün fikri erdemlerin en büyüğü ve filozoflardan mevcut olan diğer şeyler olmaksızın mümkün olamaz.”⁸⁷

Şu halde, eğer yönetici iyi ve filozof ise, şehir iyi bir şehirdir. Bu yönetici, peygamber ile filozofun bütün iyi özelliklerini kendisinde bulundurmalıdır.⁸⁸ Aksi takdirde erdemli şehrin-reisi olamaz.

İlk başkanın ölümü halinde, her bakımdan ona benzer bir kişi geçer. Yeni başkan, öncelikle ilk başkanın belirlemediği hedefleri ve icraatları tespit eder. Bununla da yetinmeyerek, kendi döneminde en iyisini bulduğunda, ilk başkanın kanunlaştırdığı yasaları değiştirebilir. Yasalardaki değişikliğin sebebi, önceki ilk başkanın yanlış uygulaması değildir. Aksine, önceki başkan, döneminde en iyisini düşünmüş ve uygulamaya koymuştur. Yeni yasa ise, yeni başkanın dönemindeki en iyi kanun olma özelliğini

⁸⁵ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde (Mutluluğun Kazanılması)*, 92-93; krş. el-Fârâbî, *Kitâbü Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 127.

⁸⁶ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde (Mutluluğun Kazanılması)*, 92-93.

⁸⁷ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde (Mutluluğun Kazanılması)*, 93; krş. Mübahat Türker Küyel, “Kutadgu Bilig ve Fârâbî”, *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyrut Bildirileri*, TTK, Ankara 1990, 224.

⁸⁸ Ahmet Ateş, “Notlar”, *İhsâü'l-Ulûm (İmlerin Sayımı)* içinde, III. baskı, İstanbul 1990, 43-44.

taşımaktadır. Eğer sâbık başkan, şu anda yaşasaydı, muhakkak o da bu kanun değişikliğini gerçekleştirecekti. Her yeni başkan, kendisinden önceki başkanın tespit etmediği ve tasarlamadığı yeni icraatları düşünebilir ve uygulamaya geçirebilir. Hatta kendisinden önceki yanlış içerisinde bulunmayan ilk başkanın kanunlaştırdıklarını da değiştirebilir ve uygulamalarına son verebilir.⁸⁹

İyi ve dürüst lider olan hakikî ilk başkan, kendi özelliklerini taşıyan birisini tayin etmeden hayatını kaybederse, yeni başkan, fikir ve anlayış bakımından selefinin siyaset anlayışını takip etmelidir. Sâbık ilk başkanın belirlediği her şey, olduğu gibi bırakılmalı, bir değişikliğe gidilmemeli ve onlara muhalefet edilmemelidir. Ancak önceki başkanın izah etmediği şeylerden tespitine ihtiyaç duyulan her konunun incelenmesi ve yeniden düzenlenmesi mümkündür. Önceki başkanın kesin olarak belirlemediği hususlardan çıkarımda bulunma ihtiyacı hâsıl olursa da, bu durumda fıkıh ilmine başvurmak lüzumu ortaya çıkması kaçınılmazdır.⁹⁰

Şu halde erdemli şehrin başkanı öldüğünde, yerine onun taşıdığı özelliklerin tamamını taşıyan başka biri bulunmazsa, şehirde yapılacak işler için, önceki reisin yolu takip edilmeli ve ona muhalefet edilmemelidir. Bu durumda ortaya çıkacak sıkıntılarda, fıkıh sanatından yararlanılmalıdır.

E. Erdemli Yönetim /Siyaset /Şehir / Ümmet /İnsan; Câhil Yönetim /Siyaset /Şehir /Ümmet /İnsan

Fârâbî düşüncesinde siyaset bilimi, yöneten, yönetilen ve mutluluk arasındaki sıkı bir ilişkinin varlığına dikkat çeker. Bu çerçevede, siyaset bilimi, şehirde veya ümmette en yüksek mutluluğun kazanılmasını sağlayan melekeleri ve gelenekleri yerleştiren ve onların devamını sürdüren yönetimin, erdemli yönetim olduğunu bildirir. Erdemli yönetimi gerçekleştiren sultanlık mesleği de, erdemli sultanlık mesleğidir. Bu mesleği teşekkül ettiren siyaset ise, erdemli siyasettir. Erdemli siyasete itaat eden şehir veya ümmet, erdemli şehir veya ümmettir. Bu şehrin veya ümmetin mensubu olan insan ise erdemli insandır.⁹¹

En yüksek mutluluğun amaçlanmadığı, dünya hayatında halkın iyilik zannettiği iyiliklerden birini ele geçirmenin hedeflendiği yönetim ise, câhilî yönetim, câhilî siyaset ve câhilî meslektir. Fârâbî, bu yönetimi, saltanat (mülk) olarak isimlendirilmesine bile itiraz eder. Zira, kadim bilginlere göre saltanat, sultanlık mesleği ile erdemli olan yönetimdir.

Câhilî yönetimin yerleşmesini gerçekleştiren eylem ve anlayışlara itaat eden şehir ve ümmet de câhilî şehir ve câhilî ümmettir. Bu şehrin halkından olan insana da câhilî insan denir. Câhilî yönetimin maksat ve amaçları ise, haz, şeref, zenginlik ve ihtiras gibi sahte iyiliklerle sınırlı ve kayıtlıdır.⁹² Nitekim câhilî şehrin çeşitleri ile mütenasip olan câhilî başkanları vardır. Câhilî başkan, arzu ve amaçlarına ulaşabileceği bir tarzda hü-

⁸⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 263.

⁹⁰ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 262-263.

⁹¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 266.

⁹² Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 266.

kümdarı olduğu şehri idare eder.⁹³

Dünyada en yüksek mutluluğun gerçekleşmesine ve akabinde ahirette sınırsız/sonsuz mutluluğun elde edilmesine vesile olacak yönetim, erdemli yönetim ve onun erdemli başkanıdır. Erdemin ve onun ilham kaynağı vahyin bulunmadığı mekânlar, çorak ve çöl kalmaya mahkûmdurlar. Erdem ve faziletlerle sarmalanmış başkan ise, bu münbit olmayan coğrafyaların neşv-ü nemâ bulmasını sağlayacak bilge kral olarak anılacaktır/kalacaktır.

Sonuç

Önceki başkanın belirlediği hususlarda, yeni ilk başkanın tasarrufunun derecesi, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille* isimli eserinde, yukarıda belirtilen çerçevede görüldüğü üzere, bir netlik/kesinlik taşımadığı izlemi vermektir. Zira Fârâbî, bir taraftan sâbık başkanın belirlediği alanlarda, kural ve kanunlarda, yeni başkana fazla seçenek tanımayarak, değişiklik ve yeni düzenlemelere izin vermezken, ardından gelen ifadelerde, yeni başkanın isterse bu kanun ve kuralları değiştirebileceğini söyleyerek, geniş yetkiler vermekte ve hareket kabiliyeti tanımaktadır.

Açık ve kesin olmayan husus şudur: Yeni başkan, önceki başkanın tespit ettiklerini değiştirebilir, yeniden düzenleyebilir ve muhalefet edebilir mi? Yoksa bu hususlarda hiç müdahale ve yeni tasarrufta bulunamaz mı?

Kesin olan husus ise şudur: Erdemli şehrin yeni ilk başkanı, önceki başkanın tespit etmediği her hususta, hiçbir kısıtlama söz konusu olmaksızın, geniş bir tasarruf ve icraat hürriyetine sahiptir.

Fârâbî'nin ana ilke ve felsefesini tespit ettiği el-medinetü'l-fâzılanın, yani erdemli/ideal şehrinin, rasyonel olarak bakıldığında filozofun yaşadığı çağda (onuncu yüzyılda) uygulama alanı bulması güç ve ihtimal dışı görünmektedir. Zira erdemli şehrin erdemli yöneticisi/başkanının taşınması gereken vasıf ve özelliklere sahip olan bir kişinin bulunması yeterli değildir. Çok az kişide bulunması mümkün olan bu vasıflara sahip erdemli başkan, erdemli şehre nasıl yönetici olacaktır?

el-Medinetü'l-fâzıla projesinde, en çok tartışılması gereken husus, bu olmasına rağmen Fârâbî'nin, özellikle (kayıp etmediğinden mi? Yoksa çekinme ve korkudan dolayı mı?) bunu tartışmaktan kaçındığı görülmektedir. Fârâbî'nin erdemli/fâzıl reisi, ancak hür bir akıl ve irade çerçevesinde, bir seçim ve tercihle erdemli şehrin başına geçebilir. Zira bu şartlara sahip olanı arayıp bulmak ve iktidara getirmek gibi hususlar, erdemli şehirle ilgili eserlerde tartışılmıyor.

Tartışmaya açık olmakla birlikte, Fârâbî'nin *el-medinetü'l-fâzılası*, hayat bulma ve teşekkül etme fırsatını, yaşadığımız çağlarda bulabilir. O da İslâm dünyasının belirli coğrafyalarında çok sınırlı bir yapıda inşâ hakkına sahip olduğu düşünülebilir.

Fârâbî'nin yaşadığı çağdaki İslâm dünyası, bu siyaset projesinin uygulamasına alan hakkı tanıyacak bir yapıda değildir. Erdemli şehrin başkanı için istenilen ve zorunlu görülen şartlara sahip erdemli reisler, sadece seçim ve tercihle iktidara taşınabilir. Bu-

⁹³ el-Fârâbî, *Kitâbu Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 133; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla* (İdeal Devlet), 111.

nun da, -bugünün şartlarında dahi- başarıma şansı tamamıyla değil, nisbî olarak bulunmaktadır.

Şu halde Fârâbî'nin kaleme aldığı erdemli şehri ve erdemli başkanını konu alan devlet modeli, Fârâbî'nin cahil şehirler içerisinde zikrettiği demokrasilerde, o da kısmî olarak hayata geçirilebilir. Bununla birlikte Fârâbî'nin ortaya koyduğu yönetim anlayışı, statik, donuk ve âtıl bir yönetim felsefesi yerine, dinamik, aktif ve hareket kabiliyeti olan bir idare etme sanatını öngörmektedir. Erdemli şehrin yönetim ilkesi, zaman, mekân ve şartlara uygun olarak değişim ve dönüşüme açıktır. Böyle bir yönetim felsefesi, modern zamanların siyaset anlayışlarını çağrıştırmaktadır.

Sonuç olarak Fârâbî'nin önerdiği erdemli şehir projesi, yüzyıllarca tüketilemeyen ve eskimeyen bir ideal şehir tasvirini sunmaktadır. Erdemli şehirlerin teşekkülü, ancak erdemli başkanların varlığıyla mümkündür. Fârâbî'nin erdemli şehrinin inşâsı, yaşadığı çağdan ziyade, içinde bulunduğumuz zamana daha uygun gözükmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'nin on asır önce teorik olarak ortaya koyduğu erdemli yönetim anlayışı, günümüzün siyaset uygulamalarına da kaynaklık ve referans olma özelliğine sahiptir.

ABSTRACT

THE RULING PRINCIPLES IN THE POLITICS PHILOSOPHY OF FÂRÂBÎ

The projects of the virtuous city suggested by Fârâbî presents a picture of ideal city that cannot be exhausted or worn out. The formation of a virtual city is possible only by the existence of virtuous rulers. Building Fârâbî's virtual city seems to be suitable to our age rather than to the age when he lived.

Key Words: Fârâbî, politic science, virtual city, virtual administration, ruler of wisdom.

HEİDEGGER VE DERRİDA'NIN FARKI: *DIFFERENCE*, METAFİZİĞİN SINIRINDAKİ OYUN

Cihan CAMCI*

1) Ontolojik fark ve *difference*

Derrida *Margins of Philosophy*'de felsefenin sınırlarını tartışmaya açıyordu. Ben bu kitabın Derrida düşüncesinde çok temel bir belirleyiciliği olduğunu düşünüyorum. Derrida'nın açtığı tartışma, Amerikan üniversitelerinde edebiyat eleştirisi bağlamında, Avrupa'da daha çok kıta felsefesi geleneğinin fenomenolojik, var-oluşu ve sol-Hegel'ci yeni bir olanağı olarak etkisini hissettirmeye devam ediyor. Derrida'nın 1967'den 2000'li yıllara kadar yazdığı tüm metinlerde, -*Grammatology* ve *Writing and Difference* ile birlikte- ama özellikle *Margins of Philosophy*'deki ilk iki metinde, *Difference* ve *Ousia and Gramme*'de ortaya koyduğu düşünceler belirleyici olmuştur. Derrida'yı ister Marksist sola yeniden ilham veren bir politik felsefeci olarak görelim, ister çok-kültürlülük, göç, misafirperverlik gibi toplumsal konularda özgün şeyler yazan biri gibi okuyalım, ister kamusal-mahrem ilişkisini sorunsallaştıran, etik-estetik deneyime açık, kabul eden ve sorumlu (receptive and responsible) bir özne felsefesinin yaratıcısı olarak görelim, bu ilk dönem eserlerinin sonraki etik, estetik ve politik yazılarından belirleyiciliğini bir yana bırakamayız. Derrida, bence hep *Difference*'in yazarı olarak kalacaktır. Derrida'yı anlamak da öncelikle *Difference*'ı anlamakla olanaklı olacaktır.

Derrida'yı anlamamanın bir başka ön koşulu da onun Heidegger'le ilişkisini anlamaktır bence. Derrida, bir söyleşide Heidegger için, onu çok etkileyici bulduğunu, 30 yıldır öğrettiği Heidegger'in ona ilk günkü kadar orijinal geldiğini söylemişti. Gerçekten de pek çok yazısında Heidegger'e açık ya da örtük referanslar bulabiliriz.

Richard Rorty onun Heidegger'le ilişkisini, Heidegger'in Nietzsche'yle ilişkisine benzetmiş, her ikisinin de kendisinden önceki filozofu en iyi anlayan okuru olduğunu ve belki de bunun için ona (Heidegger Nietzsche'ye, Derrida Heidegger'e) karşı yazmak durumunda olduğunu söylemişti. Habermas'ın önceleri Derrida'yı estetik-aşırı sağcı, (ya da düpedüz faşist) sandığını, bunu da Heidegger'le yakınlığından çıkarttığını biliyoruz. Gerçekten de, Robert Bernasconi'nin de belirttiği gibi Derrida, Heidegger'e Hegel ve Husserl'den daha fazla yakındır¹. Bu nedenle bu yazıda, Derrida'nın bu temel kavramını anlamak için, daha çok Heidegger'ci anlam sorununu *Difference*'tan sonra nasıl görebileceğimizi, *Difference*'ı Nietzsche'ci oyunun Heidegger'ci anlam sorununun dışında kalma olanağı olarak ele alarak tartışmak istiyorum.

* Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

¹ Bernasconi Robert, "Politics Beyond Humanism", *Working Through Derrida*, Edited by: Gary B. Madison, Northwestern University Press, Illinois, 1993 içinde, sf. 99.

1) Giriş için

1.bölümde, oluş düşüncesine olabildiğince kısa değinip, Aristoteles'in oluş, (*ousia*) kavramını, metafizik düşüncenin bu kavram üzerine düşünmesini ve oluş (*ousia*) ile belirlenmiş şeyler arasındaki farkı göstermeğe çalışacağım.

Sonraki bölümde *ousia* ve *logos* ilişkisini, *logos*'un Aristoteles öncesi Sokrat öncesi düşüncedeki kullanılışını ve Heidegger'in oluşun bulunuşu olarak yorumladığı *ontolojik farklılık* kavramını açıklamaya çalışacağım. Ontolojik farklılık kavramının Sokrat öncesi düşünceyle ilişkisini, Heidegger'in felsefenin bilişsel yapısını (cognitive structure) sorgulayıp, bu yapının sınırlarında *logos*'un kendisini açarken zorunlu olarak örtük kalışı açısından ele alacağım.

Bundan sonraki bölümde, dilin oluşun yerine geçerken, onu *varmış gibi* temsil eden bir oyun (play) anlamını, (böylece dilin, oluşun ertelenmesi olarak meydana gelen oyun anlamını) işaret ve ertelenmiş bulunuş ilişkisini, bu anlamın modern dilbilimde tesadüf ve farklılık esasına göre işleyen bir sistem olarak nasıl anlaşıldığını tartışacağım.

Böyle yaparak, Derrida'nın *differance*'la Heidegger'ci anlam sorununa nasıl bir *fark* getirdiğini ortaya koymak istiyorum. Bu farkı incelediğimizde, *oluşun, dolayımı ile ilişkisi, bu ilişkide temsil edilmesi, dilin ve sembolik temsilin ötesinde mutlak bir özdeşliği değil, sembolik temsilin kendisini gösterir* çıkarımına ulaşacağız. Böyle olduğu için de, sembolik temsilin, yani dilin içinde ve dil aracılığıyla oynadığımız bir oyunda, oluş dediğimiz şey, yerine geçen, onun yokluğunda onu varmış gibi temsil eden (vorstellung, representation) ve böylece oluşun ertelenmesi olarak yer alan bir farklılıktır sonucuna varacağım.

Derrida'nın düşüncesinde *differance*'ın, oluşun işaretle arasındaki ilişkide bir sınır belirlenimi değil, metafizik geleneğinin içi ve dışını belirleyen sınırdaki, geleneğe dâhil olan ve olmayanın birleştiği çizgide (closure) bir işleyiş, ilerlemeye ve ötekiliğe açıklık üzerinde süren bir oyun olduğunu, bu bağlamda Derrida'nın *differance* kavramının, felsefenin sınırlarında *diyalektik tamamlanmanın kendisi üzerine* oynadığımız maceracı, sistematik bütünlüğün *olanaklılık koşulunu, kendi söyleminin izi üzerinde* takip ettiğimiz bir oyun olduğunu, bu bağlamda, ontolojinin gücünün bir aradalığını, totaliterliğini dağıtıp demokratikleştiren, nedensiz bir etki olduğunu öne süreceğim.

2) Oluş: *logos*, ilişki ve sembolik temsil

2-a) Oluş olarak oluş ve dolayım

Felsefenin gerek Sokrat sonrası, gerek epistemolojik, modern dönemde görünen – gerçeklik ya da bilen – bilinen karşılığında ikili bir yapı sürdürdüğünü düşünecek olursak, hep görünenin, bilinenin olanaklılık koşullarının kökenini, görünen ya da bilinen şeylerin ötesinde bir ontolojik statüye dayanarak göstermek, temellendirmek arayışı olduğunu savlayabiliriz. Bu temellendirme arayışında olanaklılık koşulu, gösterme eyleminin ötesinde, ona öncül, gösterme, işaret etme eyleminin bir dil dolayımıyla ve ikincil kabul edilen simge aracılığıyla kirlenmiş (contaminated) olmasının ötesinde bir ontolojik statü arayışında olmuştur. İşte felsefenin sonu, kapanışı, bitişi (Heidegger'ci destruktion), bu dile getirilen oluş ile dile getirilmeden *önce olan oluş* arasındaki *farkın*

tartışmaya açıldığı bir kapanış çizgisidir (closure).

Bu diyalektik zıtlık diyebileceğimiz ontolojik öncelik, dolayumsuz bir oluşun, dola-yımı(n), kendi kendisinin saf dolayumsuzluğunu değilleyerek, kendisinden kendi içinde, kendisiyle ilişkiye girip olumsuzlayarak ortaya çıkardığı bir ikincilik olarak belirleme-sidir diyebiliriz. Diyalektik bir tamamlanma biçimindeki bu amacı kendinde içkin, te-leolojik, sistematik strateji kendi ötekiliğini, başkalığını, görünür farklılığın ötesinde mutlak özdeşliği olarak belirler.

Felsefenin olanaklılık koşulunu göstermesi, işte bu görünürdeki farklılığın ötesinde-ki mutlak özdeşliği göstermesi (ya da göstermemesi) demektir. Bu özdeşlik, tüm sem-bolik belirlenime öncül, ilk, saf, kirlenmemiş anlamındadır. Belirlenimin sembolik temsiliyetini önceleyen bu oluş, kendi içinde mutlak bir özdeşliktir.

Felsefenin sınırı da, (marjı, limiti), işte bu, özsel ortaklık, bir aradalık (*logos*) mutlak özdeşlik, saf, belirlenmemiş bir ilk değer (*arkhe*) ve kendisinden *sonraki* her şeyi belir-leyen şey (*ousia*) ile buna uzak, bundan farklı (different), buna yaklaşmaya çalışan ama aradaki mesafenin kapanışının hep ertelendiği (defer) işaret, sözcük, temsiliyet olarak ötekilik arasındaki işleyişi ayıran çizgidir.

Derrida'nın, *Margins of Philosophy* başta olmak üzere tüm yazılarında bulunan, ba-zen açık, bazen örtük problematik bu ayrımın işleyişi ile ilgilidir.²

Derrida, Heidegger'ci oluşun anlamı sorusunu söz ettiğim bu farkta oluşu düşün-mek, oluşun oluşunu kavramaya çalışmakla ilişkilendirdiğini herkesten daha etkileyici biçimde ortaya koymuş bir filozoftur. *Differance*'ı bir anlamda Heidegger'in düşünce-sinde, Heidegger'e karşın *logos* merkezli düşünceye, onun içinden dışına doğru çıkan bir ötekilik olarak yerleştirmiş, konumlandırmış, *logos*'un yerini tartışmaya açmıştır.

2-b) oluş olarak oluş üzerine düşünmek

Peki, bu oluşu nasıl düşünebiliriz? Oluş üzerine düşünmek ne demektir?

Oluş felsefede, diğer bilimsel yaklaşımların nedensellik ilişkisi bağlamında anlama-ya çalıştıkları olan şeylerin (any existent), oluş olarak olan şeyler (any existent as existent) bağlamında düşünülmesidir diyebiliriz.³ Aristoteles, görünebilen, deneyimle-nebilen tüm tikel farklılıkların ötesinde, tüm tekil özelliklerin ötesinde altta yatan (*sub-stance*) ortak bir oluş olduğunu düşünüyordu.

İşte tüm bu özelliklerin ait olduğu ortak oluş, Aristoteles'nun *ousia* dediği, (*substance*) oluş olarak oluş, varlık olarak varlık anlamında düşüneceğimiz bir şeydir. Bu anlamda bir şey üzerine düşünmek, tek, tikel, fiziksel olanın ötesinde, meta-fiziksel bir oluş üzerine düşünmek demektir. Metafizik düşünmek, varolanların (any existent),

2 Deconstruction, yapıbozum, ya da yapışökmü diye çevirdiğimiz kavram da bu işleyişin kendisidir.

3 Bunu daha iyi anlamak için Aristoteles'in düşündüğü gibi düşünmeye çalışalım:

Fiziksel olan şeylerin fiziksel oluşlarının, var oluşlarının üzerine düşünmek fiziksel olanın ötesinde, meta-fiziksel bir oluş üzerine düşünmek demektir. Bu nedenle oluş üzerine düşünmek, olan şeylerin fiziksel, uzamsal mevcut oluşları, var oluşları ile bu oluşun, varlığın, oluş olarak, varlık olarak kendisi arasında bir farkla, arayla olanaklıdır. Oluş, bu anlamda mevcut olan, bulunan bir şeyin ilişkiye girdiği, farklı olduğu bir başka şey ile kendisi arasında bir ara olan şeydir.

oluş olarak olan şeylerle (any existent as existent) arasında bir fark, ara olduğunu düşünmek demektir.

Derrida'nın *differance* kavramı, en kısa anlatımıyla, bu farkın Heidegger'in ontolojik fark kavramında epistemolojik entelektüalizmin aşkınsal stratejisini sorgularken yeni bir ontoloji önermesi, bu yeni ontolojide (bunu ileride *oluş*, *şimdi*, *fundamental ontoloji* bölümünde açacağım) dilin bir farklılıklar oyunu olmaktan öte, *bu farkın meydana gelmesinin yeri* olarak belirlenmesi üzerine ortaya konmuş bir kavramdır. Şimdi oluş üzerine düşünmeyi sürdürelim.

Metafiziksel anlamda oluş biçimi, özellikleri ile belirlenmiş, tanımlanmış bir oluşun, tüm bu özelliklerinden, kategorilerinden ayrı, farklı bir oluş biçimidir. Bu oluş biçimi, tanımlanmış, belirlenmiş olan şeylerle arasında bir fark, ara olan, her şeye öncül, her şeyden önce olagelen bir oluş biçimidir. Tek bir masanın belirlenmiş, tanımlanmış, kategorize edilmiş halinin *öncesinde* "masalık, masanın masa oluşu anlamında saf, dolayımı ve diğer olan şeylerle olduğu gibi kendi özellikleriyle de ilişkiye girmemiş bir öz (esence) olarak vardır." diye düşünmek demektir. Peki, bu düşünce Aristoteles öncesinde nasıldı?

Aristoteles, kendisinden önce oluş konusunda düşünen pre-Sokratiklerin "akla karşı bir suç işlemiş gibi", olgunlaşmamış, muğlak, aforizmalarla dile getirilmiş eksik düşüncelere sahip olduklarını söylüyordu.⁴ Mitolojik, trajik düşüncenin örtük bir anlam taşıdığını, belirsiz biçimde bir *logos* düşüncesi olduğunu, ama bunu kendisinin tutarlı ve dizgesel hale getirerek oluş üzerine düşünmeyi sistematize ettiğini anlatıyordu.

2-c) Sokrat öncesi oluş anlayışının Heidegger'ci ontolojik fark düşüncesine etkisi

Metafizik, kendi özellikleri ile belirlenip bilinebilen oluş ile kendisini bilinebilir kılışı arasındaki farkı düşünmektir bir anlamda.⁵ Pre-Sokratikler, Aristoteles'in olgunlaşmamış olduğunu düşündüğü dönemde argümantatif değilse de, Nietzsche ve Heidegger'in modern düşünceye taşıdıkları oluş ve oluşun kendisini açışı ile arasındaki fark üzerinde çok zengin bir içerikle (tabi çevirilerden bize ulaşabildikleri kadar) felsefe yapmışlardı.

Bu *fark edişi*, arayı düşünmek, bir ön-kabule dayanmaktadır: Bir oluşun (*ousia*), mevcudiyetinin, bulunuşunun, kendi içinde ve kendisine özdeş (self-identical) bir biçimde dolayimsız oluşuna. Nietzsche, "İyi gösterilememiş, anlaşılmamış olan Heraklit'in felsefesi Aristoteles'in tüm önermelerinden çok daha fazla sanatsal değer

⁴ Aristoteles, *Metaphysics*, İngilizceye çeviren: Hugh Tredennick Harvard University Press, London, Heinemann, 1980, sayfa 985.

⁵ Burada önemli bir ayrıntı yaparak Nietzsche'nin Heidegger'den önce fark edip üzerinde durduğu bir şeyi not etmeliyiz. Metafizik oluş üzerine düşünmeye Aristoteles'le başlamadı. Sokratik akılcılık, Platonizm ya da Aristoteles düşüncesinden önce Sokrat öncesi olarak kabul edilen düşünürler de oluş üzerine düşünüyorlardı. Üstelik Nietzsche'nin söylediği şeydu: Şiirsel hayret edebilme olanağı, oluşun her şeyin oluşu olarak kendisini açışında kendi kendisini saklı tutuşu, Aristoteles'ten çok daha güzel, estetik bir biçimde bu düşünürlerde bulunuyordu.

taşır.”⁶ derken, ilk kez pre-Sokratik söylemin estetik değerini rasyonel ölçütlerin ötesinde aramanın yolunu açıyordu. Nietzsche gibi Heidegger de, Aristoteles’in yetişkinlik öncesi (pre-mature) bulduğu felsefede estetik değer bilimsel olmayarak bir şey yitirmediğini, sanat eseri olarak kalıcılığını koruduğunu düşünüyordu.

Bu demektir ki, oluş ile kendisini bilebilir kılışı arasındaki farkı düşünmek, pre-Sokratik dille, özellikle de pre-Sokratik dil-oluş ilişkisiyle düşünmek demektir. Bu anlamda, Heidegger ontolojik farklılık düşüncesini oluşun her şeyin oluşu olarak kendisini açısında kendi kendisini saklı tutuşu bağlamında pre-Sokratik kökenlere dayıyordu.⁷ Oluşun, kendi içinde ve kendisiyle özdeş (self-identical) bir biçimde dolayimsız oluşu ile kendini açışı, dildeki farklılık ilişkisinden, (sıcacığın yalnızca soğuk olmayan, karanlığın yalnızca aydınlık olmayan belirlenmişliğinin ötesinde), değişen çoğul dünyanın görünürdeki farklarından *öte bir oluş* biçimine işaret ediyordu. Bu, Heidegger’in (söz, akıl gibi anlamların yanı sıra genellikle özsel ortaklık ve bir aradalık, toplanmışlık, bütünlük sözcükleriyle çevirdiği) *logos*’u, şeylerin oluşu, dünyada bulunuşu olarak düşünmesine olanak veriyordu.

Heidegger’ci ontolojik farklılık *logos*’un bulunuş ve geri çekilişinde oluşan farklılıktır. *Logos*, *phusis*, ya da *alethia* olarak kendisini açıp görünür kılarken, aynı zamanda zorunlu olarak örtük kalır ve insan dünyada oluşunu, -bu farkın dildeki etkisine açık tuttuğu oluş olarak- oluşun özsel ortaklığını anlamaya çalışır. Bu konuya biraz sonra döneceğim ama önce, bu düşüncenin izini Aristoteles öncesinde aramak için Heraklitos ve Parmenides’in bu konuda ne dediğine kısaca bakalım.

Heraklitos sözcükleri şeylerin doğasının vücut bulduğu (embodiment) bir yer gibi düşünmüştü. Ona göre dil, sürekli değişen bir dünyadaki değişmeyen şeydi. Dil aracılığıyla tüm insanlardaki ortak bilgelik ifadesini buluyor, insanın konuşmasının yapısı dünyanın yapısını yansıtıyordu. *Logos* işte bu yapıdaki farklı, çoğul, değişik sembollerdeki değişmeyen, tek şey olarak bulunuştu. Heraklitos şöyle diyor:

Bu *logos* ki vardır her zaman, insanları uslarıyla yabancıdır ona, duymadan önce de, bir kez duyduktan sonra da. Her şey bu *logos*’a göre olup biter oysa ama onlar ne yaptıklarını bilmez görünürler, benim her birini doğasına göre ayırarak ve nasıl olduğunu göstererek ortaya koyduğum türden sözler ya da eylemlerde.⁸

Bu şu demektir, *logos* merkezli düşünce biçimi şeyleri sınıflandırıp onlara isim vermeyi o şeylerin ruhları olarak düşünüyor, şeylerin fiziksel varlıklarının ötesinde değiş-

⁶ Bu konuda bakınız: Nietzsche *and Metaphor*, Sarah Kofman, İngilizceye çeviren: Duncan Large, The Athlone Press, London, 1993, sayfa 20.

⁷ Tabii bu metinler bize yalnızca fragmanlar olarak ulaşmış, bunlar da genellikle yalnızca alıntı olarak bize ulaşmış fragmanlar. Yani metinlerin sözlük anlamıyla bize ne anlattığından çok, Heidegger’in oldukça kendisine özgü çeviri-yorumlarıyla uğraştığımızın farkında olmamız gerekir. Parmenides ne kadar hala Parmenides olarak bize ulaşıyor emin olamıyoruz. Heraklit’in *logos* sözcüğünü kullanışı ile ilgili, John Barnes, *Early Greek Thinking* adlı kitabının 49-50. sayfalarında 5 ayrı İngilizce çeviri olasılığı öneriyor. Heidegger’in hiç değinmediği, Hristiyanı baba-oğul ilişkisinin en olası anlam olduğunu vurguluyor. Belki de bu çok önemli değildir.

⁸ *Heraklitos Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, çeviren Samih Rifat, cogito serisi, Yapı Kredi Yayınları, sayfa 31, 2003 İstanbul.

meyen, dolayimsız (immediate) bir özdeşlik olarak var olduğunu kabul ediyordu. Böylece şeylerin adları onların ruhları olarak değişen çoğul dünyanın görünürdeki farklarından öte bir oluş biçimine işaret ediyordu.

Parmenides, dil-oluş ilişkisinde biz ölümlülerin olmayan şeylere isim vererek hata yaptığımızı, yokluğun isimlendirilemeyeceğini, düşünülebileceğini söylerken batı metafizik düşüncesine önemli bir miras bırakıyordu. Bir bakıma, Parmenides'in etkisiyle oluş, mevcut olan, bulunan bir şeyin (olmayan, tek, bir, çoğul olmayan şey) ve ilişkiye girdiği, farklı olduğu bir başka şey (çamur ve kanla dolu bu dünya) ile kendisi arasında *problematik bir ara* olan şey olarak düşünülüyordu. Parmenides, eğer soğuk yalnızca sıcak olmayan, karanlık yalnızca aydınlık olmayan anlamına geliyorsa, biz şeylerin yokluğundan (absence) nasıl bahsedebiliriz diye düşünüyordu. Böyle yaparak, dilin bir farklılık sistemi olarak bu dünyada bulunuşu belirlerken bulunuşun, dünyada oluşun ötesinde bir anlam referansı ile anlamlı olan bir bulunuş olduğunu temellendirmiş oluyordu. Platon'un *Parmenides* diyalogunda Parmenides Sokrates'le konuşurken ona şöyle der:

Öyleyse Sokrates, idealar kendi içlerinde bölünebilir ve onlara ait olan şeyler ideaların var olan tümüne değil, onların yalnızca bir parçasına sahip olabilirler öyle değil mi?

Sokrates: Öyle görünüyor.

P: O zaman Sokrates, diyebilirsin ki, tek bir idea gerçekten bölünebilir ve aynı zamanda tek kalır.⁹

3) Oluşun oluşu, temel ontoloji

Eski metafizik, bu dolayimsız, belirlenmemiş, oluş olarak (*aísei on*) oluşun en üst derecesi (*ontos on*) anlamında bir mevcudiyeti olduğunu kabul eder. Yunanlılar bu mevcudiyeti, oluşu, modern düşüncenin anladığı anlamda zamansal öncelik-sonralık sıralılığı içinde *şimdi* olarak anlamıyorlardı.

Peki, Heidegger'in pre-Sokratik'lerle ilişkisi yukarıda sorduğumuz "oluşu nasıl düşünebiliriz? Oluş üzerine düşünmek ne demektir?" sorusuna nasıl bir fark getirir?

Heidegger, *temel ontoloji* dediği şeyle, modern düşüncenin epistemolojik entelektüalizminin dayandığı aşkınsal yapıyı Yunanca düşünmeyi öneriyordu. Bir başka deyişle Heidegger, oluşu modern düşüncenin temelindeki aşkınsal-Kartezyen öznenin karşısına aldığı bir nesne gibi düşünmeyi bırakmamızı istiyordu. Aşkınsal (transcendental) felsefenin dayandığı bilişsel yapının kendisini, (çünkü kendisinin oluşuna ilişkin bir soru öngörmüyordu bu bilişsel yapı) oluş sorusu içinde anlamamızı öneriyordu. Böylece, felsefenin sınırları, aşkınsallık stratejisini sorgularken yeni meşruiyet tartışmalarına açılıyor, Heidegger bize yeni bir ontoloji öneriyordu.

Heidegger, *temel ontoloji* dediği şeyle, epistemolojik entelektüalizmin aşkınsal stratejisini sorgularken yeni bir ontoloji öneriyordu, ama bu "dünyayı doğal olaylar bağlamında" (the world in terms of nature), yani olan şeylerin oluşundan doğru keşfedilmesi

⁹ classics. mit. edu/Plato/parmenides. İngilizceye çeviren: Benjamin Jowett.

gereken bir anlama biçimine geri dönüş¹⁰ değildi. Çünkü öyle yapmak, aşkınsal öznenin –oluşun zamansal sıralılığı içinde dolayimsız bir *şimdi* de kendi mevcudiyetini temellendirerek- karşısına aldığı nesnellik (gegenständigen) ve tasarımı kavramlarıyla konuşmak olurdu. Heidegger, oluşu Yunanca düşünerek *eonta*'nın yukarıda söz ettiğim kendi içinde ve kendisine özdeş olarak kendisinin (esence), kendi kendisini açığa vuruşu biçiminde düşünmemizi istiyordu. Bu yüzden, *What is Called Thinking*'de Parmenides'in 6. fragmanının (*chre to legeinte noein t' eon emmenai*) çevirisini "biri oluşun olduğunu hem düşünmeli hem de söylemelidir." biçiminde yapmamızın yanlış olduğunu söyler. Heidegger'e göre şöyle demeliyiz : "Gereklidir: söyleyiş aynı zamanda düşünmektir de: var oluş: olmaktadır."¹¹

Burada önemli bir nokta, Heidegger'in *logos*, *legein* ve Almanca *lay* sözcüklerinin etimolojik ilişkisinde oluş ve dile getirme, işaret etme anlamlarını birbiriyle iç içe kullanmasıdır. Bu bize, yukarıdaki diyalogda Parmenides'in ideanın hem bölünebilen, hem de tek kalan özelliğini, modern düşüncedeki gibi karşımıza aldığımız bir nesnedeki özellikleri bilmek olarak görmemek gerektiğini anlatıyor. Karşılaştığımız olan şey, ideanın kendi içinde bütünlüğünü korurken, yine kendi içinden kendisini bir aradalığının (*logos*'un) bir parçası olarak, *logos*'un özsel ortaklığına ait bir oluşun parçası olarak sunuşudur. Böylece, var-oluş oluşun hem bir parçası olarak ondan ayrılıp kendisini bize sunuyor, hem de, *logos*'un özsel ortaklığında var olmayı, mevcudun mevcudiyeti, ya da oluşun oluşu diyebileceğimiz biçimde (presence of the present anlamında) sürdürüyor.

4) Oluş işaret ilişkisinde Nietzsche

Peki, zaten Nietzsche söylememiş miydi Yunanlıların mitolojik-trajik söylemlerinin *logos*'un en estetik ve zengin anlamlarını barındırdığını ve aforizmik konuşmanın mantıksal sistematikliği içermemesinin bir eksiklik olmadığını?

Nietzsche *Trajedinin Doğuşu*'nda, hevesli olanlara "yeni, gizli patikalar, dans etmek için yeni yerler"¹² göstermek istediğini söylerken, trajik söylemin Sokratik-Platonik akılcı, *logos* merkezli düşüncesinin etkisine girmeden bir yol bulmak istediğini anlatıyordu. Sarah Kofman'ın belirttiği gibi bu, bir olanaksızlıktı. İşaret sisteminin herkese göre, indirgeyici, sıradan anlamlarına gönül indirmek demektir... Diyonizyak *pathos*'un felsefi bir *pathos*'a tahvil edilebilmesi için¹³ işaretlerin sıradanlığını kabullenmekten başka ne yapabiliriz ki? Bu konuya yazının sonunda döneceğim. Şu anda, Nietzsche'nin

¹⁰ Pöggeler Otto, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, Humanities Press International, Inc. 1987, New York, USA, sayfa 40.

¹¹ Bu çeviriyi George Pattison'un *The Later Heidegger* kitabı, sayfa 146'dan aldım. İngilizcesi şöyle: "Needful: the saying also thinking too: being: to be." Routledge, London, 2000. Bu konuda Pattison'un yorumlarını da kullandım.

¹² *Nietzsche and Metaphor*, Sarah Kofman, İngilizceye çeviren: Duncan Large, The Athlone Pres, London, 1993, sayfa 4.

¹³ *Nietzsche and Metaphor*, Sarah Kofman, İngilizceye çeviren: Duncan Large, The Athlone Pres, London, 1993, sayfa 4-5.

amor-fati kabullenişinin *Evet!* diyen filozofu olarak bizi bu farkta bıraktığını düşünelim. Nietzsche *kabul eden* bir filozof olarak bizi, Derrida'nın son dönem yazılarında: "benim imzam artık *kabul ediyorum!* (I accept!)" dediği gibi, bir *yerde* bırakıyordu.¹⁴

Bu *yer*, ileride öne süreceğim Heidegger'ci anlam sorununun oluşun kendisini açışının yeri olarak dil değildi. Bu yer bence, dil içinde ve dil tarafından önceleniyor olmanın, üstelik bu dilin bize ait olmadığına, bizim dile ait olduğumuzun, dile gelen her şeyin ancak dil içinde ve dil aracılığıyla olanaklı oluşunun, dil ve işaret ötesi bir oluşun olanaksızlık koşulu oluşunun farkındalığına ilişkin bir kabul edişin yeri idi. Oluşun anlamını dilin sembolik, zorunlu olarak ve ancak sembolik bir *yer* olarak ifade edemeyeceğini düşünen Nietzsche, bize müziğin önemini anlatarak bir anlamda, bu yerde bizi bırakıyordu.

Bu yer, işaret eden ve işaret edilen arasında hiyerarşik bir fark olamaz anlamında değildi Nietzsche için. Böyle yorumlamak Nietzsche'yi fazla zorlamak olur bence. Nietzsche için dil, yalnızca birbirlerine göre farklı olan iki işaretin farkı, yani farklı oluşun kendisi ise de, işaretin, dil oluşun belirlediği, yönettiği bir yer değil, farklılıkların oyunu olabiliyorsa da, bu müzik olamadığındandı. Nietzsche oluş ve işaret arasında hiyerarşik bir fark yoktur dememiştir. Dilin bu farkın olanaklılık koşulu olmadığını söylemiştir. Böylece Heidegger'in anlam sorununun olduğu gibi şiirde de anlatılan şeyler olsa olsa, *Mobil bir metaforlar ordusu*¹⁵ kadar oluşun anlamını dile getirebilirler bize.

5) Heidegger için anlam sorunu:

a-) Dasein ve b-) oluşun yeri olarak dil

Heidegger Nietzsche'nin bizi bıraktığı yerde kalmak istemiyor, Yunan düşüncesini yaşamın içinde var oluşumuzun sıradan akışının ötesinde bir farkındalığa ilham vermesini istiyordu. Günlük yaşamın sıradanlığında farkına varamayacağımız, ama tüm gündelik yaşamımızda bizimle ve olan her şeyle birliktelik, bir aradalık, özsel ortaklık olarak kendisini, açış ve geri çekilişindeki arada, yani ontolojik farkta sunan oluşun oluşunu deneyimlemeye çalışmamızı öneriyordu. Özellikle Parmenides ve Heraklitos'tan yaptığı kendisine özgü çevirileriyle ontolojik farkı, *ontos on'u aisei on* olarak dünyada oluşta kendisini açan, aşikâr kılan ve aynı zamanda saklı kalan, zorunlu olarak geri çekilip örtük kalan oluşun kendi bulunuşuyla (presence of the present)¹⁶ arasında arıyordu. Bu aradaki, ya da farktaki ortak oluşu, (özsel ortaklık olarak oluşu) *logos*'un kendisini açışı olarak düşünmemizi isteyen Heidegger, Grek düşüncesinin mirasını

¹⁴ Tabi bu çok zor bir iddia... Nietzsche'nin bizi burada bırakmadığı, *Avrupa, Üst-insan* gibi hiç de sıradanlıkla, mütevazılıkla ilişkilendirilemeyecek metinleri var. Hem de çok. Onun için bu notta bu yorumun yalnızca bir okuma biçimini yansıttığını, Nietzsche'yi bütünlüklü olarak anlamayı bir tarafa bıraktığını belirtmeliyim.

¹⁵ Breazeale Daniel, *Philosophy and Truth, Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, NJ. Humanities Press, Hassocks, Harvester, 1970, sayfa 149.

¹⁶ Bu konuda bakınız: Nietzsche *and Metaphor*, Sarah Kofman, İngilizceye çeviren: Duncan Large, The Athlone Press, London, 1993, sayfa 20. (Bundan böyle NM)

modern Alman *Dasein*'i olarak üstleniyordu.

Peki, bu oluşun kendisi ve kendisini açtığına meydana gelen şey arasındaki ara, fark nasıl düşünülebilir? Heidegger'in *Early Greek Thinking*'de¹⁷ *eonta*'nın bu eylemini, oluşturduğu, meydana getirdiği farkı yorumlaması bize, işaret sisteminin oluşla kendisini açışı arasındaki farka ilişkin çok ilginç bir ipucu veriyor. Heidegger'e göre, oluşun kendisi açılışında zorunlu olarak muğlak, belirsiz kalacaktır. Pre-Sokratik düşünüş için bu öncelikli mevcudiyet, işaret sisteminde sembolleşemeyecek, tek bir şey olarak kendi içinde bir arada, değişen çoğul şeyler ile arasında bir fark bırakacak kadar kendi eyleminde kendisini açarken, aynı zamanda geri çekilen, bu nedenle açılışında zorunlu olarak örtük kalan, kendi içinde ve kendisiyle özdeş (self-identical) bir biçimde dolayimsız bir şey olacaktır.

Yazının başında söz ettiğim Heidegger'ci anlam sorunu bu noktada, öznenin karşısında bildiği değil, özneye kendisini açan dinamik ve etkin bir oluş, (being as unconcealment) aynı açılışta görünür olan ve özneye bilinebilen fenomenolojik sınırların ötesinde, (henüz) açılmadan kalan bir oluş (not-yet-uncovered, un-unconcealed)¹⁸ olarak özellikle *Alethia* sözcüğünde vurgulanıyordu. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da da üzerinde durduğu bu sözcük, *a* olumsuz ekinin *lath* örtük kalan, saklı kalan anlamındaki Yunanca sözcüğe eklenmesiyle oluş olarak oluş, bu anlamda hakikat sorunu, yani anlam sorununun kendisi *örtük olanın açığa vuruluşu* diye düşünülüyordu. Heidegger'in anlam sorunu böylece, kendisine özgü çevirileriyle *ontos on*'u ile *taonta* olan şeyler (entities), arasındaki açılan ve saklı kalan oluşun belirlenimi altında kalıyordu. Anlam sorunu, *Alethia* ile olduğu gibi *phainomenon* sözcüğü ile de, *phainesthai* (kendisini gösteren, açığa vuran) Yunanca anlamında düşünüldüğünde, Heidegger'e göre iki önemli şey oluyordu. Bunlardan biri aşkınsal öznenin yaşamın içinde yer alması, diğeri ise yine bu yer tutuşla ilgili ama onun ötesindeki bir anlamın bulunuşu. Bilen, betimleyen öznenin bilişselliğini aşan, (Pre-Sokratik'lerden Nietzsche'yi aşan bir ilhamla ödünç alınmış) öncelikli, işaret sisteminde sembolleşemeyecek, sembolleşen her şeyde, açığa vuruluş ya da örtük kalış olarak bulunacak, mevcut olacak bir oluş...

5-a) Dasein

Böylece, aşkınsal özne, ya da *cogito* "dünyayı doğal olaylar bağlamında, yani olan şeylerin oluşundan doğru" keşfetmesi gereken bir *halde* olmayacaktı artık. Özne yaşamda bulunuşunu, dünyada oluşunun ötesinde bir bilişsel aşkınlık olarak değil, dünyada oluş, yani *da-sein* olarak kendisini fırlatılıp atılmış bir halde anlayan bir oluştur artık. Heidegger'in özne felsefesine getirdiği bu meydan okuma, bizi oluşun anlamını yeniden Yunanca düşünmeye çağırıyordu.

Kendisi de dünyada, birlikte olduğu, günlük yaşamında elinde hazır bulduğu nesnelere yer tutan bir özne, yani *dasein*, söz konusudur artık. *Ousia*, kendisi de oluşun oluşu

¹⁷ Heidegger Martin, *Early Greek Thinking*, "Basic Writings" içinde, editör David Farrel Krell, Routledge, London 2002, İngilizceye çevirenler, Davis Farrel Krell ve Frank Capuzzi, sayfa 34-35.

¹⁸ Heidegger Martin, *Poetry, Language and Thought*, "Basic Writings" içinde, editör David Farrel Krell, Routledge, London, 2002, sayfa 60. (bundan sonra PLT).

olarak dünyada olan, dünyada oluş halinde bulunan Dasein'a, bir hiçlik deneyiminde kendisini sunan bir şey olacaktır. Aşkınsal özne değil dasein, bu açılışta meydana gelen sunuluşu ancak bu hiçlik deneyiminde, trajik ve dehşetli bir halde kavrayabilirdi.

Heidegger, bu deneyimi Parmenides'çi düşünceyle ilişkili düşünüyordu. Eğer dil yalnızca (soğuşun yalnızca sıcak, karanlığın yalnızca aydınlık olmaması gibi) farkların oyunu anlamına gelen bir şey değilse, bizim oluşun oluşunu, bulunuşunu, dünyada günlük hayatta birlikte bulunduğumuz şeylerin yok oluşunda, hiçliğinde deneyimleyebileceğimiz, tesadüf ve farklılık esasına göre işleyen bir sistemden öte bir şeydir, diye düşünüyordu. Böylece biz dasein olarak, biliş ve deneyim sınırlarımızı Kant'çı düşüncenin zaman ve uzam saf sezgisi tarafından belirlenen fenomen anlayışıyla sınırlandırmamış oluyorduk. Fenomen kendisini görünür kılan oluşun *neliği* ve *nasıllığı* olarak bir öznenin karşısına aldığı nesnellikten ibaret değildi. *Ousia*, yukarda söz ettiğim açılış ve geri çekilişteki ontolojik farklılık olarak, *logos* ise, bu ontolojik farkta öznenin fenomenini, uzamsal (extension) kavrayışının ötesinde bir uzamda (*topos*) açılan özsel ortaklık olarak düşünülebilirdi.

Şimdi, eğer Kartezyen bir öznenin fenomenleri anlayabildiği bilimsel düşünme biçimindeki gibi zaman ve uzamla sınırlandırılmamış bir yer söz konusuysa, bu yer bize nerede yaklaşır?

Nietzsche'nin dediği gibi müzikte mi? Müzik sözün indirgeyiciliğinden uzaklaşabildiği için Nietzsche için öncelikliydi. Özellikle *Trajedinin Doğuşu*'nda dünyanın kendi iç hakikatini müzik olarak düşünen Nietzsche, bizim her koşulda simgelerle sınırlı bir ifadeye mahkûm olduğumuzu belirtirken, haz ve acının tonlarını dilsel farklılıkların ötesinde bize en yakın biçimde ifade edebilen müziği, sembolik ifadeyle oluşun en az anlam kaybına uğradığı sanat (yer) olarak görür. Oysa Heidegger, yukarda da belirttiğim gibi, Nietzsche'nin bizi bıraktığı müzikte kalmak istemiyor, pre-Sokratik anlamda oluşun (meydana geldiği,) yerini şiirde arıyordu.

Heidegger'in Nietzsche'den sonra üzerine en fazla yazdığı düşünür bir filozof değildir. Hölderlin'dir. Şiir bu anlamda, yani Nietzsche'nin ötesine geçmek anlamında, Trakl, Rilke gibi şairlerin yanı sıra en çok Hölderlin'in yazdıklarında *dili dil oluşuyla* anlamamız, daha doğrusu bize kendisini anlaşılır kılması açısından önemliydi Heidegger için. G. Pattison bu durumu şöyle anlatıyor:

Nietzsche Heidegger için son metafizik düşünür olarak Batının hata ve tehlikelerinin en üst düzeyde (supreme) ifadesini bulduğu kişiydi. Hölderlin ise, daha olumlu, yeni bir başlangıç için daha olanaklı görülen biriydi. Bu bağlamda Hölderlin'in Yunanlılarla sürdürdüğü kalıcı diyalog, Heidegger için, eski Yunan düşüncesindeki içeriği duya-bilmek için daha belirleyici, önemli, daha ön görebilen, daha yansıtıcı ve daha netti. Nietzsche'yle Hölderlin arasındaki karşıtlık, 1941-42 derslerinde açıkça belirtilmiştir.

Heidegger'e göre, bu karşıtlıkta anlam sorunu Yunan Dasein'ının Alman topraklarında yer bulması, uzaklaşmış olan tanrıların bizim bilişselliğimizin sınırında bize yakınlaşarak kendilerine yer açması demektir. Bu anlamda modern felsefenin sınırlarında kendilerini görünür kıлып geri çekmelerinde, eski Yunan düşüncesindeki bir aradalık ve güç ilişkisinin, oluşun oluşunda, oluşun oluş olarak yok-oluşunda, hiçliğinde, eksikli-

ğinde, *logos*'un özsel ortaklığı olarak bulunuşları Hölderlin şiirinde ifadesini buluyordu. Nietzsche'nin Diyonizosçu coşkusunu *Almanya, baba evi, yuva* gibi kavramlarda Alman topraklarına iniyor, insan yaşamı için ulusal kimlik ve *polis*, yaşam alanı olarak romantizmi yerleştiriyordu. Modern Avrupa sorunu eski Yunan düşüncesinin aktif ve belirleyici gücüne referansla tanımlanıyor, Nietzsche'nin tarih-üstü diyonizyak ilhamı, tarih açan öz olarak Alman geleceğiyle ilişkilendiriliyordu.

Tanrıların yokluğu bu anlamda onların olmakta olan şeylerdeki bulunuşlarıydı. Heidegger'in olmak fiilinin geçmişte bulunmuş anlamında (İngilizce *has been* gibi) kullanışı (*gewesen*), oluş, öz, (İngilizce *esence*, bazen *Being* olarak çevriliyor) *Wesen* sözcüğünün geldiği yerdir. Yani Heidegger için öz, (*logos*'un ortak özelliğinde kullanıldığı anlamında da) oluş, olmuş olan, *das Gewesene* (*has been, has been present*) demektir.

Yokluğunda oluşunu bize en yakından duyuran bu oluş (*Wesen*), olmuş olan (*das Gewesene*) olarak şimdide kendisini açıp geri çeken, aynı zamanda olan şeylerle olan özsel ortaklığında (*logos*) geleceği de kendi gücünün ve belirleyiciliğinin etkisi altında tutan totaliter bir oluştur.

Anlam sorunu Yunanca anlamında düşünüldüğünde, Heidegger'e göre iki önemli şey olduğunu söylemiştik. Bunlardan ilki *dasein*, ikincisi ise kısaca oluşun meydana geldiği yerdir.

5-b) Oluşun evi: Dil

Bunlardan ikincisi, oluşun oluşunun yeri, yani dildir. Pre-Sokratik düşünceye dönecek olursak, Heraklitos için sözcükler şeylerin oluşunun meydana geldiği, dil de sürekli değişen bir dünyadaki değişmeyen, *logos*'un bulunduğu yerdirdi. Parmenides için ise dil, ideanın hem bölünebilen, hem de tek kalan özelliği, oluşun, kendi içinde bütünlüğünü korurken, yine kendi içinden kendisini bir aradalığının (*logos*'un) bir parçası olarak, *logos*'un özsel ortaklığına ait bir oluşun parçası olarak sunuşudur demiştim.

Heidegger için anlam sorunu, oluşun oluşuna bizi en yakın yere ulaştırabilecek olan -Nietzsche'deki müziğin yerine- dildir. Özellikle şiir, pre-Sokratik düşüncedeki zengin anlamın içerdiği, oluşun oluşunun meydana geldiği yerdir. Pre-Sokratiklerin şiirsel zenginliği Platon sonrası felsefede göz ardı edildi çünkü felsefenin dili şiir değil mantık haline geldi. Heidegger standartlaştırılmış biçimsel mantık, felsefenin dilini oluşturduktan sonra dilin bir araç haline dönüştüğünü savunur. Dil, kendini açıklama, iletişim kurma eylemlerinde işleyen bir alet haline dönüştü.¹⁹ Heidegger, Amerikanizm diye bir şeyin ortaya çıkmasını, felsefenin dile indirgenmiş analitik çözümlenmelerden ibaret kılınmasını *en banal şey* olarak adlandırıyor.²⁰ Oysa şiir:

Şimdi artık, sözcüğün düz anlamıyla, bir metin bile değildir. Bu dilsel oluşum, kendi içinde bir hortumdur (*vortex*). Bizi öteye savurur. Yavaşça meydana gelen bir şey

¹⁹ Pattison George, *The Later Heidegger*, Routledge, London, 2000, sayfa 170. Bu bölümde Heidegger'in *Gesamtausgabe* 1978'den alıntılanan Pattison'u izliyorum.

²⁰ Agy, sayfa 170.

değildir bu... Birdenbire olur... Peki, bu hortum bizi nereye savurur? Linguistik bir oluşum olarak ait olduğu konuşmanın (das Sprechen) içine. Ne tür bir konuşmadır bu? Kim kiminle, ne hakkında konuşur? Biz zorla çekildiğimiz bir karşılıklı konuşmanın, diyalogun içinde buluruz kendimizi. Dilin (Sprache) konuşmaya (sprache) getirdiği bir diyalog (gesprach). Ve aslında bu tesadüfî, sıradan bir konuşma değildir. İsimlendirme ve konuşmanın olduğu bir konuşma, sesleniştir.²¹

Bu olay *techné*'de, yani oluşu sanat eseri olarak yaratmakla meydana gelir. Sanat eserlerinin hiyerarşik bir sıralamasını veren Hegel'de şiir en üst düzeyde, en az yer kaplayan, en az somut ve en üstün sanattır. Heidegger için ise, " oluşun açığa çıkmasına olanak verdiği için tüm sanat, özsel olarak şiirdir."²² Biz insanlar tarihselliğimizin sınırlarını geçemeyiz ama *logos* burada, *tarihi açan öz* olarak isimlendirme eyleminde söze döküldür. Dil, oluşun sözcüğe dönüştüğü, sözcük olduğu, her şeyin oluşu, bu anlamda bütünlük, özsel ortaklık, bir aradalık, oluşun oluşu olarak sözcüklerde meydana gelen *logos*'tur. Dilin anlamı Heidegger'e göre bu açıdan düşünülmeliydi. Oluşun (*logos*'un) orijinal, tarihi açan özü (history opening essence) böyle bir yerde, dilde meydana geliyordu. Bu yer, oluşun sözcük olduğu yerd. Dil ancak bu anlamda olabilirdi. Heidegger: "Dil, *dasein*'a, oluşa açılan bir kırılma noktası gibi, olan şeylerin açılışı olarak verilmiş bir biçimlendirmedir." diyordu.²³

Sözcük, *logos* merkezli düşüncenin oluş ve işaret ilişkisini göz önüne aldığımızda dile getirilen oluş ile dile getirilmeden *önce olan oluş* arasındaki *farkın* *dasein*'a açıldığı yerd. Bu bağlamda baktığımızda Heidegger için dil, yukarıda söz ettiğim metafizik geleneğin dolaylımsız bir oluşunun, dolayımı(n), kendi kendisinin içinden ortaya çıkarıldığı, meydana getirdiği, biçimlendirdiği bir yerdir. Heidegger sözcük için şöyle diyor:

Sözcük, isim, dolaylımsız oluşun olan şeylerde açılışını kurar. Onların üzerindeki gücüyle onları oluşa geri çeker ve onları bu açılışlarında koruyup saklar. İsimlendirme, olan bir şeyi zaten farklı olduğu bir şeye göre kategorize eden bir şey olarak sonradan gelmez. Tam aksine, Oluşun açılışındaki orijinal şiddet eyleminin doruklarından kopan sözcük, yalnızca bir işaret olmak için aşağı iner.²⁴

Heidegger için oluşun kendisinin aşağı inışı, öznel bir eylem olarak tesadüfî anlamlar oluşturup bu anlamlar arasındaki farklılıkların oyununa indirgenemeyecek bir eylemdir. Oluşun kendi eylemi, oluşun orijinal meydana gelişi, bulunuşudur. Özellikle *Introduction to Metaphysics*'te Heidegger, Yunanca *saga* sözcüğünü çağrıştıran *orijinal söylemden* söz eder.²⁵ Oluşun bu orijinal, dolaylımsız bir *ilk olma*, öncelikli olma ayrıcalığı bizim anlayışımızı da, -anlayışımız dünyada oluşumuzun (*dasein*), bulunuşumuzun ve *logos*'la özsel ortaklığımızın kapsayıcılığı içinde yutulduğu için- kapsar.

²¹ Agy, sayfa 171. -

²² Agy, sayfa 171.

²³ Heidegger Martin, *Introduction to Metaphysics*, İngilizceye çevirenler Gregory Fried ve Richard Polt, Yale University Press, London, 2000, sayfa 181. (Bundan böyle IM)

²⁴ IM. 181.

²⁵ IM. 192.

6) *Differance* ve linguistik olanaklılık koşulu olarak dil

Derrida *Differance* için, ancak belli bir anda meydana gelen, mevcut olan, bulunan bir şeyin gösterilebileceğini söylerken, daha makalesinin başında bize *Differance* hakkında konuşmanın probleminden bahsediyor. Bunun nedeni, *Differance*'ın üstü çizilmiş bir bulunuşa, mevcudiyete sahip oluşun olanaklılık koşulunun aynı zamanda bir olanaksızlık koşulu oluşunun öyküsü olmasıdır. *Differance*, dil içinde ve dil tarafından önceleniyor olmanın, üstelik bu dilin bize ait olmadığına, bizim dile ait olduğumuzun, dile gelen her şeyin ancak dil içinde ve dil aracılığıyla olanaklı oluşunun, dil ve işaret ötesi bir oluşun olanaksızlık koşulu oluşunun farkındalığına ilişkin bir öyküdür. Tam da bu nedenle konuşmaya başlamak için bir çıkış noktası, başlangıç noktası, konuşurken öne sürdüğümüz savların meşruiyetini temellendirebilmek için dayanacağımız bir referans sorununun da öyküsüdür aynı zamanda. *Differance* üzerine konuşmak böylece, zaten (always-already) kabul ettiğimiz felsefi meşruiyetin tanımlamaları, ön-kabulleri, aksi-yomları ile değerlendirilecek bir şey değildir. Derrida'nın deyişiyle *Her şey stratejik ve maceracıdır*.

Ama önemli olan şu ki, söz konusu olan, amacı kendinde içkin, teleolojik bir strateji, nihai bir hedefe yönelik, sistematik bir strateji değil. *Differance*'ta söz konusu olan, daha çok Nietzsche'ci *oyun* kavramının diyalektik zıtlıkların belirleniminin dışında tutulabilmesine ilişkin bir çabadır.

Latince *differre* farklılık ve erteleme anlamlarına gelir. Böylece Yunanca *diapherein* sözcüğünde eksik olan ertelenme sarkma, zamanın akışının hesaba katılması, bunun sonucunda oluşan gecikme *differre* sözcüğüyle bize ulaşır. Dilin kendisi bir işaretleme sistemi olarak oluşun (present) yerine geçen, onun yokluğunda (absence) onu varmış gibi temsil eden (representation) ve böylece oluşun ertelenmesi olarak yer alan bir oyundur. İşaret, sözcük, şeyin yokluğunda onun, bulunuşunun yerine geçen yedek bir oyuncuya benzer. Bulunuşun yer tutması, meydana gelmesi ertelenmiştir. İşaret, sözcük, ertelenmiş bulunuştur. Nesnenin kendisiyle karşılaşma deneyimimizin ertelenmesi, nesnenin bulunuş anının ertelenmesi ve ancak bu erteleme olanağıyla temsil (re-present) edilmesidir.

Demek ki, oluşun, bulunuşun, şeylerin oluşunun meydana gelişinin (presence of the present) ve bizim bunu deneyimlememizin olanaklılık koşulu zamanın akışındaki anın ertelenmesidir. Bu, *Differance*'ın *defer* anlamıdır. Burada Derrida'nın özgünlüğü işaretin, bizim için anlamlı olabilmesinin olanaklılık koşulu olarak da, ancak işaret ettiği oluştaki yaklaşmak için hareket etmesi, yönelmesi zorunluluğunu ortaya koymasıdır. İkili bağlılık (double bindness) diye çevirebileceğimiz bu durum, *logos* merkezli düşünce için işaretin esası, birincil ve orijinal olan bir oluşa ikincil oluşunu gösterir. Temsil etmeye çalıştığı aşkınsal, belirlenmemiş ve dolaylı bir *ilk olma*, öncelikli olma ayrıcalığı karşısında işaret, ona ikincil, onun yerine geçen bir yedek gibidir. Oysa Derrida, işaret ve işaret ettiği şeyin (bu işaret edilen, gösterilenin kendisi de bir başka işaret, bir başka göstergeden başka, öte, onu aşan bir şey değildir) arasındaki farkı, eksikliğin

tamamlanması, bütünlüğün oluşması gibi teleolojik, eskatolojik²⁶ bir süreç olarak görmez. Aksine, *differance* işaret eden ve gösterilen arasında, bir denizin üzerinde sonsuza dek kayan taş gibi bitimsiz bir erteleme ve kapanmayan bir farkı vurgular.

Böylece *logos* merkezli düşünce farklılığı, oluşun tamamlanması sürecinde oluşun birincil ve dolayimsız oluşunu temsil eden, onun yerine geçen bir işaret, bir ve aynı olana ait ikincil bir şey olarak belirleyemez.

Eğer işaret eden, gösteren ve işaret edilen, gösterilen arasında (olan şey) hiyerarşik bir fark değil de, yalnızca birbirlerine göre farklı olan iki göstergenin, işaretin farkı ise, yani farklı oluşun kendisi ise ve işaretin, bizim için anlamlı olabilmesinin olanaklılık koşulu olarak da, ancak işaret ettiği oluşa yaklaşmak için hareket etmesi gerekiyorsa, dil oluşun belirlediği, yönettiği bir yer değil, farklılıkların oyunu, işleyişidir.

6-a) Saussure

Öyleyse işaret etme, Saussure'ün söylediği gibi tesadüf ve farklılık esasına göre işleyen bir sistemdir. Bu da demektir ki dil, kendisine öncül, kendisine aşkın ve birincil bir oluşun belirlediği anlamı işaretlerle gösteren, aktaran bir dolayımır diyemeyiz. Derrida'ya göre Saussure'ün bize verdiği dil kavrayışı "karşıtlıkların ağında (network) ayrılıp sonra birbirleriyle ilişkilendirilen bir işleyiştir."²⁷

Derrida işaret etmenin ikincil, *yerine geçen* anlayışı ile *differance*'ı karşı karşıya getirmenin önemli bir sonucu olarak birbirleriyle ilişkili iki noktayı göz önüne almamız gerektiğini söylüyor. *Differance*, işaret sisteminin içinde, ikincil işaretin asıl olan oluşun yerine geçmek için bu oluşun yönettiği, belirlediği, bu oluşun yerine geçmek için oluşa yönelen bir tamamlayıcı değildir. Böylece, oluş ve onun simetrik karşıtının oluşun yerine geçip, oluşun eksikliğini gideren, yokluğunda yedeği gibi oluşun yerine geçen bir dil ya da düşünce sistematığını sorgulamamıza neden olur *differance*. Bir başka deyişle, *differance* bizi şimdiye kadar hep sınırlamış olan dilin, (Nietzsche'nin *evet!* deyişinin öngördüğü gibi) içinde ve aracılığıyla (in and by language) bulunuşumuzu ve bu sınırlanmışlığımızı sorgulamamıza neden olur. Bu aynı zamanda oluşun anlamını, oluşun oluşunu (beingness, ousia) varlık ve yokluk kategorilerinin belirlenimi altında formüle edebileceğimizi söyleyen Heidegger'e, Heidegger'ci bir soru sorma anlamına geliyor. Bu soru şunları düşünmemize yol açıyor:

Metafiziğin, felsefenin sonu, kapanışı (closure) bir başka şeye, başkalığın kendisine, bir ve aynı olana ilişkin felsefenin, özdeşliğin dışında ve öteki olarak belirlediği başkalığın içeri sızmasına, hatta kendisini dikte etmesine açılır. Sözüünü ettiğim açılış, tam kapanışın sınırında kendi kendisini meşrulaştıran özdeşliğin içinde olanaklıdır. Bu pozisyon, metafiziği söz-akıl merkezli düşünce (logo-centrism) olarak meşru gören ve bu meşru düşünceyi sistematik bir bütünlük içinde tamamlanmış ve kapalı kabul eden ta-

²⁶ *Telos*, *eskhaton* Yunanca *ousia*, *parousia* kavramlarının işaret ettiği gibi, oluşun (presence) hem köken, orijin, hem de son, ulaşılabilecek nihai hedef anlamlarına gelen, *amacı kendinde içkin dolayimsız döngüsellik* içinde hareket etmek demektir.

²⁷ Derrida Jacques, *Margins of Philosophy*, Ek notlarla birlikte İngilizceye çeviren Alan Bass, The Harvester Press, 1982, Brighton, Sussex, İngiltere, sayfa, 10. (Bundan böyle MP)

nımlamaların olanaklılık koşullarının aslında, aynı zamanda kendi başkalığını, ötekiliğini -doğmamış ikizini karnında taşıyıcı gibi- kendi içinde taşıyan bir *fark ve arada* meydana gelen başkalığın pozisyonudur. Derrida'nın sözleriyle, *differance* oluş ve oluşun ilişkide bulunduğu (kendi dolayımı ve dile gelişi dâhil) her şey arasındaki limitte iş başındadır ve meşru düşüncenin, meşru olmayanla (meşru düşüncenin kendisi tarafından öyle kabul edilen) ilişkisini problematik hale getirir. (Derrida bu noktada *differance*'ın ontolojik farkla ilişkisini referans aldığı açıkça belirtir²⁸.)

6-b) Saussure'un Heidegger'ci anlam sorusuna etkisi

Differance'ın dilbilimsel olanaklılık koşulları açısından Heidegger'ci soruya nasıl etki edebileceğini görmek için hatırlamamız gereken şey, Saussure'un işaretin tesadüfî ve farklı (differential) karakterinin zorunlu olduğunu söylemesidir. İşaretin bu özelliği, onun hem gösteren, hem de gösterilen özelliklerini, yani tümünü (totality) etkiler. Saussure şöyle diyor:

Değerin kavramsal yönü (Saussure burada gösterilen, yani kavram demek istiyor. (Yazarın notu 29) yalnızca dilin diğer işleyişlerindeki ilişkiler ve farklılıklar tarafından belirlenir. Maddi olan (gösteren) için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Tüm bunlar bize şunu gösteriyor: Dilde yalnızca farklar vardır. İster gösterileni, ister göstereni ele alalım, dilde dilbilimsel sistemden önce var olmuş düşüncelerden ya da seslerden söz edemeyiz. Yalnızca sistemde belirlenen kavramsal ve sessel (phonic) farklılıklar söz konusudur.³⁰

Bu demektir ki, her kavram, işaret sisteminin içinde ve aracılığıyla bir başka işareten farkı ve bu farkın ona zorunlu olarak yüklediği tesadüfî bir oluşa sahiptir. Her kavramın anlamı, farklılıkların oyunu diyebileceğimiz, farklı oluşuyla o kavramı olanaklı kılan ilişkiselliği ile vardır. İşte *differance* bu oyunun kendisidir. Böyle olduğu için de artık yalnızca basit bir kavram değil, kavramsalığın (conceptuality) olanaklılık koşuludur.

Genel olarak felsefe ve özellikle 20. yy. felsefesi, dilsel olanaklılık koşullarının temellendirilmesine ilişkindir. *Differance*'ın olanaklılık koşullarının, bu anlamda kökenin kendisi değil, farkın kendisi de farklılaşan kökeni olduğunu söylediğimizde, *logos* merkezli düşünceden ayrıldığı söylemiş oluyoruz. *Logos* merkezli düşünceye göre, birbirinden farklılaşan anlamlar birer etki olarak kökensel bir nedene dayanırlar. Eğer dilsel işaretlerin farklılaşma oyunu, yani *differance*, bu oyunun dışında, ötesinde, bu oyuna öncel bir oluşa referansla olmuyorsa, nedensiz bir etkiden söz ediyoruz demektir. Bir başka deyişle meydana gelişin, oluşun, farklılık olarak etkisi kendisinden başka bir oluşa dayanmıyor. Öyleyse, işaret sisteminin (signification) hareketi kendisinden farklı bir şeyle ilişkisiyle olabilen elementlerle oluşuyor ve bu elementler farklılıklarıyla ayrıldıkları, geride, geçmişte kalan elementin izini, damgasını taşıyorlar. Aynı zamanda gelecekte kendi izlerini taşıyacak olan elementle ilişki içindeler. Bu ilişkisellik işaret sisteminde meydana gelen, olan,

²⁸ Agy. Sayfa 10.

²⁹ Bu benim notum.

³⁰ MP, sayfa 11.

mevcudiyet kazanan ve etki edeni oluştururken, bu işleyişin, oluşun kendisi tam da olmayana, olmayışa dayanıyor. Bu farklılıkların ilişkisini, işleyişini, Derrida'nın deyimiyle operasyonunu, işleyişin, operasyonun etkisiyle sınırlı kavrayabiliriz ancak. Bir oluşun işleyişi, oluşun operasyonu, oluşun etkisi olarak kavrayamayız. Etkinin etkisi olarak bir eylem, etki ediş dilde işler ama bu nedensiz, nedeni olmayan bir etkidir. Bu anlamda olmayışa dayanır. Heidegger'in hiçlik deneyimindeki olmayış anlamında bir nedene dayanmaz. Derrida bunu *Differance*'da şöyle anlatıyor:

Differance'a göre olanaklı olan bir işaret sistemi olduğuna göre, bulunduğu söylenen (so called present) element, yani bulunuş sahnesinde yerini alan her element, kendisinden başka bir şeyle ilişki içindedir. Böyle olduğu için, kendi içinde geçmişte kalan elementin izini taşıırken, gelecekteki elementte de bir iz olarak kalmaya izin verir. Böylece, gelecek dedikleri şeyle, geçmişten daha fazla ilişkili olmamış olmak ve tam da bu, *ne olmadığıyla* ilişkisiyle oluşturulmuş olmak, uyarlanmış (modified) bir bulunuş (present) olarak, mutlak olarak ne olmadığıyla ilişki içinde, geçmiş ya da gelecek bile olmayışıyla ilişkisi sayesinde oluşturulmuş olmak... Bir şeyin bulunuş, mevcudiyet olabilmesi için kendisini bulunuş olmayan bir şeyden ayıran bir ara (interval) bulunması, bu bulunuşu bulunuş (present) olarak oluşturan aranın kendisi, aynı işleyişe göre, oluşturduğu (kendi) bulunuşu(nu) da kendi içinde (in and on itself) bölmesi, ayırması gerekir. Bu bölmeyi, ayırmayı sürdürürken, bölerek bulunuş olmasına olanak verdiği her şeyi bölerken, aynı zamanda, bulunuş olarak düşünülen her şeyi, metafizik diliyle dediğimiz gibi, *olan her şeyi*, tekil olarak tözü, ya da özneyi de bu işleyişiyle bölmekte, kendi içinde bir ve aynı oluşunun olanaklılığını kendisiyle arasında bir ara olmasına, bir farka, yani *differance*'a bağlı kılmaktadır. Kendi kendisini oluştururken, kendi kendisini dinamik bir biçimde bölüp ayırırken, bu ara, belki de uzamlaşma (spacing), zamanın uzam haline dönüşmesi (the becoming-space of time), ya da uzamın zamansallaşması (becoming-time of space) diye adlandırılabilir. İşte bulunuşun (present) bu oluşturuluşu, orijinal ve indirgenemez biçimde basit olmayan (irreducibly nonsimple) bir şeyse, [o zaman, kesin olarak (*sricto sensu*) orijinal olmayan] bir şeydir (nonoriginary). Bulunuşun oluşu öyleyse, işaretlerin, izlerin sentezinden, geri dönüp yeniden ele geçirilerden (retensions), içi boş, bir şeyi bir başka şeyle birleştiren kanal ve çukurlardan (protentions) oluşan, (birazdan bu betimlemeler, analogiler için kullanılan, fenomenolojik ve aşkınsal, kendi yetersizliğini açığa vuracak olan bu dili yeniden üretirken (reproduction) yapılan şey gibi) benim kökensel yazı (archi-writing), kökensel iz (archi-trace), ya da *differance* olarak adlandırmayı önerdiğim, kendiliğinden ve eşzamanlı olarak (simultaneously) uzamlaşan (ve) zamansallaşan bir şeydir.³¹

Bu anlamda olmayışı Nietzsche bağlamında tartışmak bize Derrida'nın Heidegger'ci anlam sorunuyla ilişkisini göstermek için yararlı olacaktır. Ama önce Heidegger'le ilgili

³¹ MP, sayfa 13. Bu uzun alıntıyı aslına sadık kalmak ve Türkçe anlaşılır bir şey söyleyebilmek arasında oldukça sıkışarak çevirdim. Bazen bir sözcüğü doğru anlamında çevirebilmek için uzun uzun Türkçe anlattım. *Protentions* sözcüğü gibi. Bazen eski Fransızca kullanılışın Latinceyle ilişkisini inceleyip Derrida'nın gerçekten ne dediğini bulmaya çalıştım. *Retentions* sözcüğü gibi. Sonuçta Alan Bass'ın titiz çevirisi sayesinde olabildiğince metne bağlı kalmaya çalıştım.

birkaç noktayı anımsayalım.

Heidegger için geride kalan iz, oluşun ontolojik farklılıkta kendisini açışının ve geri çekilişinin izidir. Oluş tarafından yönetilir. Fark ediş, farkın meydana gelişi, oluşun oluşunun sınırlarında olan, bize kendisini en yakın yerde, şiiirde açan ve geri çeken oluşun belirlenimi altındadır. Oluşun, gündelik yaşamda elimizde hazır bulunan, birlikte yer tuttuğumuz şeylerde olmayışı, yokluğu, hiçliği, tam da bu hiçlik dolayımıyla oluşun oluşu olarak bulunuşunu fark etmemiz de oluşun belirlenimi altındadır. Biz onu anlama özgürlüğüne sahip değiliz çünkü bilişsel yapımız var-oluşumuzu önceleyen apriori bir aşkınsallık sağlamıyor bize. Aksine, oluşun bizi belirlemesine, kendisini açıp geri çekişindeki etkisine girme özgürlüğümüz var. Biz özgürlüğe sahip değiliz, özgürlük oluşun oluşundaki etkisiyle bize sahip!

Yukarda, fundamental ontoloji bölümünde tartıştığım Aydınlanma-Modernizm çizgisinin, aşkınsal özne tasarımına bu çarpıcı meydan okuma, bizim etik-politik eylem özgürlüğümüzün *cogito*'ya yaslanan ve etkisi, kendisi açıklanamayan bir nedene dayanan temellerini sarsıyordu. Bilen öznenin ayrıcalıklı konumunu sorgulayan Heidegger, bunun yerine edilgin bir kabul ediş içinde, ancak *logos*'un totaliter belirlenimi altında bir ahlak ve politika olanağı kuruyordu. Özne oluşun içinde kayboluyor, unuttuğu oluşa aidiyetini bilişsel-ilişkisel (cognitive-relational) düşüncenin ötesinde yeniden hatırlıyordu.

Bence burada kritik olan şey şudur: Richard Rorty'nin deyiimiyle, açıklanamayan açıklayıcılara (unexplained explainers) dayanan bir etkiden söz etmeyi, dolayısıyla da metafizik geleneğin belirleyici, totaliter, anti-demokratik söyleminde kalmayı sürdürüyoruz.

Bu konuya yazımın sonunda dönmek üzere, Derrida'nın *differance*'ta nedensiz bir etkiye yer açma çabasının Nietzsche'yle ilişkisine, olmayışın Nietzsche bağlamında nasıl Heidegger'ci anlam sorununun dışında kalabileceğine değinmek istiyorum.

7) Mahmuzlar ve nedensiz etki

Derrida'nın Nietzsche yorumlarında göze çarpan en önemli şeylerden biri, Nietzsche'nin (bazen iki cinsin birbiriyle geriliminde söz konusu olan) işleyişin, farkın meydana gelişinin, oluşun üzerine söyledikleridir. Derrida bu oluşu, Fransızca *la releve*, Almanca *Aufhebung*, aynı zamanda Heidegger'in kullandığı *eigen*, İngilizce *propriation*, (*appropriation*, *expropriation*) sözcükleriyle betimliyor. Bu nedenle, oluşun kendisini verişi ve bu verişte (bir kadının kendisini verişinde olduğu gibi) saklı kalan, uzak kalan, tamamlanmayan, hep bir mesafede kalan bir etkiden bahseden Nietzsche'nin, oluşun anlamı olarak hakikat ve hakikat olmayan arasındaki farkın sorusunu, bu karar verilebilir soruyu askıya aldığı anlatıyor.³² Böylece, birbirinden farklılaşan anlamlar (Derrida burada Nietzsche'nin kadın-erkek analogisini kullanıyor.) birer etki olarak kökensel bir nedene dayanmaz, böyle bir nedenin kendisi de işaretlerin farklılaşma oyununda, yani *differance*'da, nedensiz bir etki olarak yer alır, meydana gelir.

³² Derrida Jacques, *Spurs Nietzsche's Styles*, İngilizceye çeviren Barbra Harlow, The University of Chicago Press, London, 1992, sayfa109- 113arası. (bundan böyle S).

Bir başka deyişle meydana gelişin, oluşun, farklılık olarak etkisi, kendisinden başka bir oluşa, her şeyi yöneten ve değerini belirleyen *arkhe*'ye dayanmıyor. Sözcükler ve işaretler, oluşun isim verme gücüyle ve kendisinin otantik meydana gelişinin izi olarak anlayacağımız şeyler değiller. Yalnızca farklılıkların oyununda bir şeyler işaret eden şeyler.

Derrida: "oluşun oluşu hüküm sürmek, bu hükmün belirlenimi altında olmak" gibi Heidegger'ci anlam sorununa ilişkin soruların Nietzsche'ci oyunda sorulamayacağını, söylüyor. Derrida şöyle diyor:

Yalnızca oluşun oluşu (propriation) cinsel bir işleyiş (operation) olduğu için değil, ama bu işleyişten önce cinsellik (cinselliğin oluşu, cinsel oluş) olmadığı için. Ve çünkü bu işleyiş nihai olarak karar verilemezdir (undecidable); oluşun oluşunun meydana gelişi, (bir işleyiş, operasyon olarak etkisi) Yunanca *ti esti*³³ sorusundan, oluşun anlamı ve bu anlamın gerçekliğinin örtüsünden daha güçlüdür. Bundan öte, ikinci, *ama hiç de ikincil ve asıl olanın yerine geçen (supplementary) bir şey olmayan* argümana göre, oluşun oluşu (propriation) daha temel olanın, (proper, esasi, birincil, yöneten, hükmeden, açığa vuruluşuna öncül bir güç) ta kendisidir, çünkü dilin işleyişinin tümünü ve genel olarak sembolik farkları organize eden bu güçtür (propriation). Bu çıkarıma göre öyleyse, bu (işleyiş, operasyon, etki olarak etki) oluşla ilgili tüm ontolojik önermeleri de organize etti şimdiye kadar. Hakikatin tarihi, (Oluşun oluş olarak açığa vuruluşunun tarihi) oluşun oluşunun işleyiştir.³⁴

Nietzsche'ci oyun, bu anlamda güç istemini oyunun kuralını belirleyen dil ve sembolik belirlenimin ötesinde bir yere yerleştirilemez. O, Nietzsche'nin Carl Funchs'a yazdığı mektupta dediği gibi, doğruluğu değil yanlışlığı gösterilebilecek, asıl olanla yerine geçen değil, bir bakış açısı, güç arzusu ve diğeri arasında sonsuza kadar farklılık gösterecek bir oyundur. Bu da, Nietzsche'nin mirasından ontolojik hiyerarşiyi Yunanca sözcüklerle yeniden inşa edemeyeceğimizi gösterir. Sarah Kofman'ın çok doğru yorumladığı gibi: "Bir yandan pragmatist perspektivizme yol açarken, diğer yandan da perspektiflerin hiyerarşik bir yorumunun olanaklılığına"³⁵ yol açar.

İşte tam bu nokta bence, Derrida'nın Nietzsche'ci oyunu ve bu oyunun perspektiflerle sınırlı oluşuna evet demeyi metafiziğin sınırında bir açıklık, demokratikleşme, tiranca belirleyici söylemin ölümünü anons etme anlamında yorumlaması; bir yandan da *arkhe* dışında düşünmeyi *arkhe*'nin içi ve dışını ayıran sınırda yeniden betimliyor. *Differance* bu betimlemeyi nasıl olanaklı kılıyordu anımsayalım:

Differance, oluşun ancak olmayanla kendisini farklı kılacak bir ara (interval) ile farklı olabilmenin olanaklılık koşuluyla meydana gelebileceği düşüncesinin sonucu olarak, oluşun dilsel referans sisteminin ötesinde ve dışında bir mevcudiyetle, işaret sisteminin sınırlarını belirleyemeyeceğini gösteriyor. Bu anlamda *differance*,

... hiç bir şeyi yönetmez, hiçbir şey üzerinde hüküm sürmez ve hiçbir yere hiçbir

³³ Oluşun unutulmuş temel sorusu: Var olan nedir? Heidegger felsefenin unuttuğu Yunan düşüncesine, söz gelimi *Metafizik Nedir?* de, bu soruyla vurgu yapıyordu.

³⁴ S, sayfa 111. (parantez içindeki açıklamalar ve *supplement*'le ilgili satırın italiği benim.)

³⁵ *Nietzsche and Metaphor*, Sarah Kofman, İngilizceye çeviren: Duncan Large, The Athlone Press, London, 1993.

otorite uygulamaz. Büyük harfle yazılmaz. Bir *differance* krallığından söz edilemeyeceği gibi, krallıkların meşruiyetlerini sorgular, onların altını oyar. Bu elbette, bizim içimizdeki krallık arzusunu, içimizde krallık arzulayan bir şeyi tehdit eder. Onlar için başa çıkılamayacak, müthiş bir tehdittir.³⁶

Bu bize sonuç bölümü için *differance*'ın işleyiş olarak öncelliğini ve aynı zamanda demokratik özelliğini gösteriyor bence. *Differance*'ın gücü, geleneğin kendisine açtığı yeri demokratik bir *ethos* olarak düşünmemize yol açmasıdır. *Differance*'ın gücü bu anlamda Yunanca *arkhe* düşüncesinin anlamını yeniden düşünmemizi talep ediyor.

8) Derrida, *differance* ve gelenek

Derrida'nın gelenekle ilişkisi ve *differance* kavramının bu ilişkideki belirleyiciliği işte tam da bu aranın, farklılığın oyun alanı oluşunun ötesinde, oluşun kendisini açtığı, meydana geldiği uzam olarak anlaşılabilceği sanısına dayanmaktadır. *Arkhe* Yunanca da temel ilkenin değeri ve aynı zamanda bu ilkeyle kontrol etmek anlamına geldiği için, Derrida bu geleneğe *arkhe*'nin değeri diyor.

Geleneksel olarak bu aranın, oluşun uzamsal meydana gelişi olarak anlaşılması, yukarıdaki alıntıda Derrida'nın anlattığı gibi, sürekli ve dinamik bir biçimde kendisini kendi içinde farklılaştıran ve olmayana referansla meydana gelen oluş demektir. Bu, zamanın uzamsallaşması, ya da uzamın zamansallaşmasıdır. Tıpkı şimdinin geçmiş ve gelecekle ilişkisi bağlamında, hiç kendisi olarak meydana gelemeysi, ancak kendisi olmayanla ilişkisi ve kendi olmayandan ayırımının olanaklılık koşuluyla meydana gelebilen *şimdilerin* birbiri ardı sıra dizilen çizgiselliğinin olanaklılığının bu meydana gelemeysi, olmayışa referansla olabilmesi gibi...

Oluş geleneğinin olmayan bir anda, şimdide, kendisinin değil de izin bulunabileceğini, bu izin oluşun izi olarak dünyada bulunuşumuzu öncelediğini ve belirlediğini daha önce yazmıştım. Bu düşünceyi Derrida, Heidegger'in *The Anaximander Fragment*'da nasıl yazdığını alıntılıyor:

Fakat Oluş ve olan şeyler arasındaki fark, unutulmuş bir şey olan bu fark, bizim deneyimimizi ancak, Oluşun bulunuşunda (mit dem Anwesen des Anwesendes) açığa vurarak etkisi altına alabilir. Ancak, Oluşun dışı vurulduğu, geldiği yer olan dilde korunup saklanabilecek bir iz bırakmış olmasıyla bu etkisini deneyimleyebiliriz.³⁷

Derrida, Heidegger'in aynı metnini yorumlamayı sürdürürken, Heidegger'in Oluşun izin bırakılmasından sonra hemen, çabucak yok olduğunu anlatıyor. O halde, kendisini tarih açan oluş olarak, batı metafizik tarihi olarak açan ve sonra hemen geri çekilen, böylece metnin içinde kirletilmeyen bu, (metin, tarih, bağlam, burada olan bulunuş ötesi) şey hangi sınıra göre dışarıdadır? Dilin, metnin içini ve dışını metnin ötesinden belirleme, yönetme otoritesinin kullandığı sözcükler dilin farklılıklar oyununun ötesine geçmeye muktedir midir? Dil içinden dilin dışına çıkma olanağının kendisi bir olanaksızlık değil midir?

³⁶ MP, sayfa 22.

³⁷ MP, sayfa 25.

9) İki Soru

Bence, *differance* ile ontolojik fark üzerine, yani Heidegger'in farkı ve Derrida'nın farkı üzerine düşünmeyi şu iki soruyu sorarak sürdürmeliyiz:

- 1- Aşkınsal öznenin açıklanamayan bilişsel yapısını ontolojik bir soruna dönüştürmek ve bu yapının yerine, hayatın içindeki özneyi açıklanamayan ontolojik bir statüyle ilişki içinde düşünmek bize ne kazandırır?
- 2- Öznenin ilişki içinde olduğu ontolojik statünün her zaman- zaten, (always-already) dilin işleyişindeki bir farklılık olmak zorunda olduğunu, kendisini başka türlü açıklama olanağının zaten-her zaman olanaksız bir dil pratiği olduğunu göstermek bize ne kazandırır?

Birinci soruyu düşünürken Heidegger'e faydacı bir soru sorduğumuzu kabul etmeliyiz. Heidegger'in ontolojik farkı, modern düşüncenin ve düşünebilmenin olanaklılık koşulunun var oluşumuzun anlamının dışına çıkarılamayacağını anlatır bize. Bu anlatının kendisinin olanaklılık koşulu ise, Nietzsche'yi Derrida'nın açısından okuduğumuzda, hayatı olumlamayı, *evet!* demeyi, kabul etmeyi gerektirir. İşte bu kabul ediş bizi Heidegger'e faydacı bir soru sormaya götürür. Kabul etmek hesap yapmaktır. Yararlı olanın belirlenmiş bir perspektife göre başka perspektiflerden ayrıldığını, farklı olduğunu, perspektifler üstü oluşun olanaklılık koşulunun aynı zamanda bir olanaksızlık koşulu olduğunu kabul etmektir. Yani, Heidegger'ci farkı Derrida'nın *differance*'ı ile birlikte düşünmenin zorunluluğunu kabul etmektir birinci soruyu düşünmek. Öyleyse, birinci soruyu ancak ikinci soruyla birlikte düşünebiliriz. Yani Heidegger'e sorduğumuz her soru, Heidegger'e karşın bir soru olacaktır bu anlamda. Kirlenmemiş olanı aramayı ancak kirlenmeye (contaminated) *evet!* diyerek olanaklı kılabiliriz. Dilin içinden dilin dışına doğru, dil öncesi ve dil ötesi, yani belirlenmiş, belirli bir perspektifle sınırlanmamış, kirlenmemiş bir yere doğru gitmeye çalışmak bir deneyim olarak düşünüldüğünde, bu düşünceye ve bu deneyime ancak kirlenmiş bir *yerden* başlanabileceğini kabul etmeliyiz. Bu, söyleyebildiğimiz her şeyin ancak söylenişini önceleyen, söylenebilir oluşu olarak ondan *önce yer alan bir evet!* deyişle olanaklı olduğunu kabul etmek demektir.

Böylece, *differance* kavramının, felsefenin sınırlarında *diyalektik tamamlanmanın kendisi üzerine* oynadığımız maceracı, sistematik bütünlüğün *olanaklılık koşulunu, kendi söyleminin izi üzerinde* takip eden, bir oyun olduğunu düşünebiliriz. Bu oyunda, *logos*'un ortak özelliğinin sınırında, trajik olanla komik olanın, kral ve soytarının, tanrılar ve Sisifos'un, Odessa ve Penelope'nin birbirlerinden farklarıyla olanaklı olmalarının demokratik bir *ethos* için, bir söz veriş anlamına gelebileceğini, Heidegger'in anlam sorununa bu bağlamda bir damga vurulduğunu düşünüyorum.

Heidegger felsefenin sınırlarını tartışmaya açıyordu. Bunu modern insanın bilişsel yapısının sınırında, kendisini ötekiliğine açmasını isteyerek yapıyordu. Ötekiliğimiz konuştuğumuz değil, konuşmasına yanıt vermek için içinden dışına, dil öncesi ve dil ötesi bir yere çıkmaya çalıştığımız dildir. Nietzsche için bu, haz ve perspektifle arayışı, tatsız, duygusuz, eski bir hadım etme çabasıdır. Nietzsche'yi biraz cesaretle okumayı deneyelim. Bu hadım etme çabasını anlatırken söylediği şu sözleri sözgelimi: "insanın

içindeki her türlü neşe ve hüznü macerayla keşfe çıkmalıyız.”³⁸ Böylece belki Nietzsche’nin açık seçik aristokrasi sempatisini, Sisifosvari bir arayış içindeki olanaksızlığa çevirişiyle düşünüp, egaliter ve mütevazı bir yoruma açabiliriz diye düşünüyorum. Burada söz ettiği:

“...her yere hükmetmeye çalışmanın, daha üstte olmanın, diğerlerinin bir üstünde olmanın, hiçbir şeyden korkmamanın, hiçbir şey kaybetmemenin, her şeyi tatmanın, *şans ve tesadüfle meydana gelmiş her şeyden kurtulmanın*”³⁹ olanaklılığını sorgulamasını böyle düşünebiliriz bence. Deleuze’un Nietzsche için söylediği, felsefeye teğet duruşunu, bu yeri, felsefenin sınırlarını, bu anlamda, bir *evet! deyiş* olarak sorgulamayı denemeliyiz diye düşünüyorum.

Derrida da, felsefenin sınırlarını tartışmaya açıyordu. Heidegger’in içinden, *logos*’un kökensel kapsayıcılığının, bütünlüğünün, bir aradallığının zaten-her zaman bir farklılık olduğunu göstererek, Heidegger’ci farkı olduğu andan ve yerden itibaren izleyen bir silüet, bir gölge, bir damga, bir izle, dışarıyı ve içerisini ayıran limiti kullanıma açıyor, işe koşuyordu.

Derrida’nın farkı, işleyiş, üretiliş, oluşturuluş gibi *ileri gidişin kendisini*, neyin ileri gidişi olarak düşünmenin önüne koyan bir farktır. Modern insanın, Heidegger’ci, *hayatın içindeki özneyi açıklanamayan ontolojik bir statüyle ilişki içinde düşünmeyi* öneren uçurum gibi deneyimini, eski Yunan trajedilerinin keskin dilini bir gülümsemeye damgalar. Var oluşla karşılaşmanın hayret duygusunu hafifleten değil, farklılaştıran bir damgadır bu.

Differance, trajik deneyimi yalnızca kralın değil, onun perspektifinin zaten-her zaman kirletilmiş bir perspektif olduğunu, bir perspektif olan her şeyin, olan her şeyin olduğu gibi, *evet!* deyişle damgalanmış olduğunu bize, gülümseyen sivri diliyle hatırlatan, yeni bir şey söyleyemeyecek olmanın farkındalığına karşın, şaşırtıcı olabilen soytarısının diliyle düşünebileceğimizi anımsatan bir damgadır. Donkişot’un, olanaksızlığı kabul edilmiş yolculuğunda, bir gülümseyişe benzeyen mütevazılığıyla kendisini gölge gibi izleyen yardımcısını anımsatan bir damgadır. Ece Ayhan’ın inadına naif kabadayılığını, sivil ısrarını, kendisine karşı yaşayışını anımsatan bir damgadır.⁴⁰ Sisifos’un bile lades deyişinin, *evet!* deyişinin, bir sonuca varamayacak olma koşuluyla oynanan bir oyuna, yani yaşama, *evet!* deyişinin damgasıdır. Odessa’nın döngüsel, tamamlanması en baştan, başlamasının olanaklılık koşulu olarak kabul edilmiş yolculuğuna değil, Yannis Ritsos’un *Umarsız Penelope* şiirindeki sonuçsuz bekleyişe, tamamlanmayacak, sürekli ertelenen, geciken bir tamamlanmayı, buluşmayı kabul etmek, hep açık kalacak ve yeniden yazılabilecek bir kabul ediş, kabul edişin kendisine *evet!* demektir. O zaman, aşkınsal öznenin açıklanamayan bilişsel yapısına dayanan epistemolojik kendini beğenmişliğine, zaten-her zaman, (always-already) dilin işleyişindeki bir farklılık olmak zorunda olan bir sıradanlık, bayağılık, egaliter bir farkındalık, ancak kökensel olarak

³⁸ NM. Sayfa 110.

³⁹ NM. Sayfa 110.

⁴⁰ Bu imgeyi Ahmet İnam’dan ödünç alıyorum.

durmadan kayan bir zemine dayanarak bir şeye inanabiliyor olmanın çaresizliği ve bu çaresizliğe *evet!* deyiş damgasını vuracak, egonun ötekine *gerçek* bir içtenlikle yönelebilmesi olanaklı olacaktır. Her zaman-zaten içinde bulunduğumuz, bulunuşumuzun olanaklı olması için zorunlu olan ötekiyle farkımız, ilişkimiz, bu ilişkiyi, farkı önceleyen büyük harfli ontolojik bir statünün etkisinden çıkacaktır. Yalnızca etkinin kendisi, etki edişi ile sınırlı bulunuş olanağımız ve farkındalığımız, ötekiyle farkımızın ötesinde bir *yere* değil, farkın kendisine, fark edişine, metafiziğin sınırdaki stratejiye, Nietzsche'ci oyuna, *differance*'a dayanacak, kendisini söz veren demokratik bir *ethos*, nedensiz bir etkiye yer açılması gibi bize açılacaktır.

Bu yerin açıklığını, Derrida'nın *differance*'ın başlarında anons ettiği bir ölüm ilanı ile ilişkilendirip bitirelim. Bu anons bence, Derrida'nın herkesten daha güzel tarif ettiği, dilin içinde olabilen her şeyin zorunlu kirlenmiş (contaminated) ve ancak böylece kullanılabilir oluşunu, bunun dışında ve ötesinde ancak bir hayaletin, bir izin, hiç var olmamış bir kayığın dümen suyunda kalmış bir izin, küllerde kalmış bir izin, neyin izi olduğunu düşünmediğimiz, bir iz kalışın kendisini anons ediyor:

Differance'taki *a*, böylece duyulmaz, sessiz kalır, bir mezar (*oikosis*) gibi ıssız ve sırla dolu. Ve böylece, bizim bir yeri (site) öngörebilmemizi sağlar, kendi içinde dolayimsız bir özdeşlik olanın (proper) aile mezarlığıdır bu. Bu yerde, dil öncesi bir oluşun kendi içinde, kendisine ait bu yer, ölümün ekonomisi (*oikos*) gibi, *differance* tarafından üretilmiştir. Bu taş, üzerindeki damga doğru deşifre edilebilirse, bir tiranın ölümünü anons etmekten pek uzak değildir.

Abstract

The Difference between Heidegger and Derrida: *Differance*, the Play at the Limits of Metaphysics

In this article, I tried to discuss Jacques Derrida's notion, *Differance* in relation to the tradition of metaphysics and particularly with reference to that of Heidegger's ontological difference. In order to underlie its difference from this *logo-centric* tradition, I argue that despite Derrida's close ties to metaphysical thinkers and Heidegger most of all; *Differance* remains different than ontological difference in two respects: the linguistic condition of possibility and Nietzschean *Yes Saying*. This difference makes *Differance* induce to a shift from the envelopment of *logos* to a play of differences and accordingly, I conclude that Derrida's *Differance* induces to a more egalitarian and democratic understanding of inter-subjective relations for ethical-political action.

Key words: *Differance*, *logos*, Heidegger, ontological difference, being, language.

FÂRÂBÎ'NİN FELSEFÎ SİSTEMİNDE TANRI'NİN BİLGİSİ

Gürbüz DENİZ*

Sorun/Giriş

Kur'an-ı Kerim'i dikkate alındığımızda, Allah'ın âlemde bulunan büyük-küçük, gizli-aşikâr her şeyi ezelf bilgisiyle bildiğini görmekteyiz. Yani, küllî ve cüz'î her şey O'nun tarafından bilinmektedir.

Kelâmcılar, Allah hakkında ilim sıfatını vâcip, onun zıddı olan cehaleti ise imkânsız görürler. İlim sıfatının bütün varlıklara ilgisi vardır. Hiçbir şey ilim sıfatının kapsamından dışarı değildir. "Allah her şeyi hakkıyla bilendir." (Kur'an-ı Kerim, 4/179) "O'nun ilminden zerre gizli kalmaz." (Kur'an-ı Kerim, 34/3; 10/62) "Göklerde ve yerde olanı bilir, O'nun bilgisi olmaksızın bir yaprak bile düşmez." (Kur'an-ı Kerim, 47/59) gibi ayetler bu duruma işaret etmektedirler.

Tanrı'nın, kâinata olmuş, olan, olacak olanı ezelf bilgisiyle bildiğine dair inanç nasıl açıklanabilir? sorusuna İslâm düşüncesi içerisinde her mektep kendi sistemi doğrultusunda cevap vermeye çalışmıştır. Bu hususta kullanılan usûlün ve araçların farklı olması, bu konudaki tartışmaların ana kaynağını oluşturmaktadır.

Kelâmcıların Tanrı'nın bilgisini Tanrı'ya izafe edilen izafet olarak kabul etmelerine karşılık, Meşşâî filozofların Tanrı'nın bilgisini O'nun zatının gereği olduğunu kabul etmeleri şeklindeki anlayışları bu iki ekol arasında ciddi metod farklılığının bulunduğu delâlet etmektedir.

Fârâbî'nin bu konudaki görüşlerinin ortaya konabilmesi için öncelikle:

1. Fârâbî'nin; Tanrı'nın kendi zatını ve zatının dışında olanları nasıl bildiği hususundaki yöntemi nedir?

2. Fârâbî; muarızları tarafından iddia edildiği gibi Tanrı'nın cüz'iyatı bilmediğini iddia etmiş midir? Bu çerçevenin sağlıklı bir şekilde bilinmesi ve ortaya konması için ise, Fârâbî sisteminde;

a) Tanrı'nın bilme şekli, b) Tanrısal bilginin Faal Akıl'la tezahür etmesi, c) Bu Tanrısal bilginin insanda veya ay-altı âlemde ortaya çıkması gibi Fârâbî sistemindeki bazı temel konuların bilinmesine bağlıdır.

Söz konusu edilen konular ise hem Fârâbî'nin ontoloji anlayışı ve hem de epistemoloji anlayışıyla doğrudan ilgilidir.

A- Tanrı'nın Zatî Bilgisi

Fârâbî en yüce varlık olarak Tanrı'yı şöyle tavsif eder:

"el-Evvel'in vücûdu, bütün mevcudatın vücûduna aykırı olduğu gibi, akletmesi de

* Yrd. Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

(teakkul) diğer mevcutların akletmesinden farklıdır. Diğer bütün halleri de böyledir. O'nun hiçbir hali başkasına kıyas edilmez. O'nu başkasına benzetmekten kurtarmak için, Mebde-i Evvel hakkında; "Allah bütün mahlûkattan yüce ve büyüktür" dememiz gerekmektedir¹. "Çünkü O (Allah), mükemmeliyetin en son merhalesinde bulunmakla, tarafımızdan O'nun en mükemmel bir tarzda bilinmesini gerektirir. Hâlbuki biz işin böyle olmadığını biliyoruz. O'nun ifrat derecesindeki kemâli, bizi dehşete düşürür ve biz O'nu tam olarak idrak edemeyiz."²

Tanrı'nın neliğinin bizim tarafımızdan tam olarak veya hiçbir şekilde bilinmemesi, bizim O'nun kendisinin dışındakileri nasıl bildiğini bilmemizi zorlaştırmaktadır. Çünkü Fârâbî sisteminde Tanrı'nın bilmesi, Tanrı'nın zatı ile ilgilidir. el-Evvel'in bizzat bilinmemesi O'nun hakkında söyleyeceğimiz her şeyi tartışmaya açık bırakacaktır. Fârâbî'nin bütünsel olarak sistemi hatırlandığında, onun Tanrı'nın akletmesi dışında Tanrı'nın zatı hakkında konuşmadığını bilmekteyiz. Hatta "Tanrı'nın kendi kendini aklettiği" şeklindeki Fârâbî'nin iddiası bir ön kabul veya kendisinden önceki felsefî söylemlerin bir iddiası olarak durmaktadır³. Bununla beraber bu söylem, boş bir içeriğe sahiptir, demek ise doğru değildir. Çünkü Fârâbî bu akledişin içerisine hem felsefî anlayışını yerleştirmekte ve hem de inançlarını ifade etmektedir. Fârâbî diğer konulara yaklaşımında olduğu gibi Tanrı'nın bilgisi konusunda da eklektiktir⁴.

Tanrı'nın zatının kemâlinin bilinmemesi Fârâbî tarafından güçlü bir ışık örneğiyle ifade edilmektedir. Işık ne kadar kuvvetli ise bizim ışığı görmemiz de o derece zordur⁵. Ve eğer Tanrı, mutlak ışık ise O'nu görmek, O'nu kavramak veya O'nu tanımlamak zaten mümkün değildir. Bununla beraber, "el-Evvel; kendi zatını (özünü) akleder. Zatı bir bakıma bütün var olanlar olsa da. O zatını bilince, bir bakıma bütün var olanları bilmiş olur. Çünkü diğer var olanlardan her biri varlığını O'nun varlığından almıştır."⁶ "O, aynı zamanda başkasına vücûd vermekle, kendinde olmayan ve kendi kemâli dışında bir kemâli vermiş olmaz."⁷ Tanrı, doğal olarak kendi zatında olanları bilir. Bu bilişin neticesinde, varlıkların kendisinden çıkmaları dolayısıyla Tanrı'nın gayrını bildiği anlamı çıkar. Bu biliş niteliksel değil, varlıksaldır. Ancak Tanrı'dan taşan bu varlık hakkındaki bilgi, varlık taşuktan sonra çoğalmaktadır. Tanrı'nın bilgisinin kendi zatından taşan bu varlıklarla ilgisinin nasıl olduğu ise Faal Akıl söz konusu edildiğinde açıklan-

¹ Fârâbî, Ebû Nasır, et-Ta'likat, Dekkan, 1346 s. 16-17.

² Fârâbî, *Âra Ehli Medineti'l-Fazla*, Leiden 1900, s. 12.

³ Bu hususta geniş bilgi için bkz. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, On Intellect*, New York, 1992, s. 44 vd.; Parviz Morewedge, *Introduction (Neoplatonism and Islamic Thought*, Ed. by Parviz Morewedge içinde), New York, 1992, s. 1, 2, 7; Majid Fakhry, *Al-Fârâbî*, Oxford 2002, s. 73-76.

⁴ Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, Cambridge 1998, s. 69-79. Plotinus'un Enneadlar'ının İslâm Felsefesindeki yeri ve bu yerin başlangıçtan İbn Rüşd'e kadar Aristoteles'e nispet edilmesi, yine Plotinus vasıtasıyla İslâm Felsefesinde bilginin ve bilmenin konumu ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Peter Adamson, *Forms of Knowledge in the Arabic Plotinus* adlı makale (*Medieval Philosophy and the Classical Tradition*, ed. John Inglis adlı kitap içinde), London 2002, s. 106-123.

⁵ Fârâbî, *Âra*, s.

⁶ Fârâbî, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*, Haydarabad, Dekkan, 1345, s. 5, 6.

⁷ Fârâbî, *Âra*, s. 15-16.

maya çalışılacaktır.

Tanrı'nın; -varlığı varlık olarak-, sudûrun ilk aşamasındaki bilgisinin bizim tarafımızdan bilinemez olması Fârâbî tarafından şöyle ifade edilmektedir. "Her ne kadar (bizimle Tanrı arasında) çok zayıf bir ilişki varsa da, bizim kendi kavrayışımız ile O'nun kavrayışı (idrak) arasında, bizce bilinenle O'nca bilinen arasında bir orantı olmayınca, bizim zevkimiz, sevincimiz ve mutluluğumuz ile O'nunki kıyaslanamaz. Basit bir nicelik ile zamanda sonsuz nicelik, birisi son derece yetkin iken ötekisi son derecede eksik olduğuna göre, bu ikisi nasıl bir tutulur?"⁸

Tanrı ile bizim aramızda çözümsüz gibi görünen; Tanrı'nın cüz'iyatı nasıl bildiği, ceza ve mükafatın nasıl meydana geleceği gibi temel problemlerin çözümü, Fârâbî tarafından ifade edilen Tanrı'nın zatının bilinemez olduğu anlayışına paralel olarak zor görünmektedir. Ashında Tanrı'nın zâtı ve sıfatları konusunda kuşatıcı bir bilgiye sahip olmamızın zorluğu, Fârâbî'yi veya Meşşâî filozofları eleştiren kelâmcılar tarafından da kabul görmektedir.

Fârâbî, noksanlığımızı ve bu noksanlığımızın bir gereği olarak neden Tanrı'yı daha iyi kavrayamadığımızı şu şekilde de ifade etmektedir: "Allah kemâlin zirvesinde, insan ise noksanlığın son sınırında... Maddeye bulaşmış olduğumuzdan cevherimiz, O'nun cevherinden uzak kalmıştır. Cevherimiz O'na yaklaştıkça, O'nu tasavvurumuz daha tam, daha doğru ve daha gerçekçi bir hal alıyor. Bu da şu demektir: Biz maddeden uzaklaştıkça, İlk Mevcud'u daha tam bir tarzda tasavvur ederiz. Biz bi'l-fiil akıl olduğunca O'na daha çok yaklaşıyoruz."⁹ Fârâbî'de varlık ve bilginin oluşumu tamamen iç içedir. Varlık ve bilginin değer kazanması, üstün bir konumda anılabilmesi ise bu iki alanın maddeden soyutlanmasıyla mümkün olmaktadır. İnsanın varlık dünyasından tanrısal alana en çok yaklaştığı konum; Faal Akıl'la irtibata geçtiği zamandır. Faal Akıl ise tanrısal alanla beşerî alanın buluştuğu yerdir. Bu buluşma noktası, insanın insan olarak en anlamlı varlık konumuna geldiği durumdur. Hatta insanın ilâhileştiği (mûteallihe) andır. Çünkü insan, Faal Akıl'la irtibat kurduğunda, Tanrı'nın insanın ahlâkî dünyası dediğimiz alanla ilgili olan bilgisine yani vahye muhatap olmaktadır.

Fârâbî'ye göre; Tanrı'nın âlimliği zatına zait bir sıfatla değil, zatındandır. "O fazileti bilmek için kendi zatının dışında bulunan, kendisinden yararlanacağı başka bir varlığa muhtaç değildir. Bilinenliği (ma'lûm) için de kendisini bilen başka bir varlığa muhtaç değildir. O, bilmek ve bilinmek için kendi cevheriyle yeterlidir. O, kendi zatının dışında yararlandığı başka bir şeyin bilgisinden elde edilen bir hikmetle değil, kendi zatını bilmedeki yeterliliği ile hakîmdir"¹⁰. Eğer Tanrı, başkası dolayısıyla başkasını bilmiş olsaydı, o zaman kendisi kendisinin yarattığı birine tâbi olmak zorunda kalırdı ki bu hem saçma ve hem de Tanrı için acziyet olurdu. Yine başkası dolayısıyla bilmek, hem zaman, hem mekân ve hem de hareketin sınırları içine girmek anlamına geleceğinden bu da Yüce Tanrı için anlamsızdır. Anlaşılmaktadır ki Tanrı, bizim gibi duyularla, zaman-

⁸ Fârâbî, *Siyasetu'l-Medeniyye*, s. 17.

⁹ Fârâbî, *Âra*, s. 13.

¹⁰ Fârâbî, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*, s. 16.

la, mekânla veya bize özgü başka herhangi bir durum şeklinde bilmemektedir. Bizim gibi bilmemesi demek, Tanrı'nın bilmediği anlamına gelmez. Çünkü yukarıdaki cümlede geçen "bilmez" sözünün ifade ettiği yüklemde hareketle, filozofların Tanrı'nın cüz'iyatı bilmediği anlamını çıkarırlar vardır. Hâlbuki Tanrı; hem bilir, hem bilinir ve hem de bilgidir¹¹. Ancak Tanrı'nın; "bütün varlığı (mevcudatı) ve çokluğu akletmesi, Tanrı'nın zatında çokluk meydana getirmez."¹² Çokluk nedir? Çokluk; Tanrı'dan taşan es-Sevanî, Faal Akıl ve Ay Altı âlemdir. Demek ki Tanrı bu varlık alanlarını bilmekte, ancak bu bilişi, zafî varlığına ilişkin olduğu için de herhangi bir çokluğu gerektirmemektedir. Bilginin zafî olması, o bilginin aynı zamanda epistemolojik değil ontolojik olduğu anlamına da gelmektedir. Çünkü filozofumuza göre Tanrı için bilmek ile yaratmak aynıdır. Varlık da Tanrı'nın zatında tab' ve bilfiil olan bilgi olması dolayısıyla Tanrı'nın doğasını değiştirmiş olmaz. Eğer Tanrı'nın bilgisi Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi izafet olmuş olsaydı değişmiş olabilirdi. Ancak Gazzâlî kendi iddiası olan bu bilginin değişmediğini iddia etse de İbn Rüşd bu hususun Gazzâlî'nin zannettiği gibi olmadığını, örnekleyerek ortaya koymaktadır¹³. Bütün bunlara rağmen Tanrı'nın çokluğu akletmesi ve bu çokluğun da Tanrı'nın zatında terkibe sebep olmadığı şeklindeki iddia kavranılması zor bir durumdur. Çünkü bizim tarafımızdan bu durumun kavranılması neredeyse imkânsızdır.

Tanrı'nın zafî bilgisine esaslı kanıt olarak Fârâbî'nin şu ifadeleri kayda değerdir:

"Şüphesiz bütün âlemin Müdebbiri (idarecisi) Allah'tır. Hardal tanesi kadar bir şey bile O'na gizli değildir." (La ya'zibu anhu miskale zerretin). İnyet konusundaki Fârâbî'nin şu açıklamaları onun bu ayet hakkındaki yorumuna bir tefsirdir. "Küllî inayet, bütün cüz'ilere yayılmıştır. Âlemin her cüz'ü ve her cüz'ün durumu en münasip ve sağlam bir şekilde yerli yerine konulmuştur."¹⁴ Bu metin, Tanrı'nın bilgisinin cüz'iyat

¹¹ Fârâbî, Âra, s. 10.

¹² Fârâbî, ed-Daava'l-Kalbiyye, Dekkan 1349, s. 4.

¹³ İbn Rüşd, ed-Damima (Felsefetu İbn Rüşd içinde), Mısır, tarihsiz, s. 26-29; İbn Rüşd, On God's Knowledge, "From the Harmony of Religion and Philosophy, Translated by George F. Hourani, (Readings in Medieval Philosophy, Ed. by Andrew B. Schoedinger" adlı kitap içinde), New York 1996, s. 210-213.

¹⁴ Fârâbî, el-Cem Beyne Re'ye'l-Hakimeyn, (Islamic Philosophy, Ed. Fuat Sezgin, vol: 12, Frankfurt 1999 kitabı içinde), s. 25-26. "Cüz'iyat ve küllî meselesi" hakkında Fârâbî'nin veya Meşâî filozofların çokça yanlış anlaşıldıkları bir husustur. Bu hususu açıklığa az da olsa kavuşturmak önemlidir. Fârâbî'ye göre, cüz'ilerle küllîler arasında karşılıklı bağımlılık vardır. Cüz'î bir şey, aklın konusu olmak için küllîleşmeli, küllî olan bir şey de varlık alanına çıkmak için cüz'îleşmelidir. Fârâbî'nin bu görüşü, külliyi inkâr eden ve ona sadece bir isim olarak bakıp gerçekliği sadece cüz'îde gören nominalizm kalıplarına da girmez. Ayrıca küllîleri yalnızca zihinsel bir kavram olarak gören konseptualizmle (kavramsalcılık) de Fârâbî'nin görüşlerini açıklamak mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan Fârâbî'ye, "küllîlerin eşyanın dışında olması ama kavram olarak-zihinde varlığı" şeklinde bir görüş atfetmek -Fârâbî'deki küllîlerin basit bir kavram anlamına indirgenmesi- bu nedenle de ona konseptualist demek doğru değildir. Bkz. Şaban Haklı, İslâm Filozoflarına Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilip Bilmeme Meselesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996, s. 28; Fârâbî, el-Elfâzu'l-Müstemele fi'l-Mantık, Th. Muhsin Mehdî, Beyrut 1986, s. 44-45; Kitâbu'l-Huruf, Neşr. Muhsin Mehdî, Beyrut 1986, s. 64; Kitâbu'l-Makûlât, c. I, Neşr. Refik el-Acem, el-Mantık inde'l-Fârâbî, Beyrut 1986, s. 9.

hakkında kuşatıcı bir şekilde var olduğunu bize göstermektedir. Metinde geçen; hardal tanesi kadar bir şey bile O'na gizli değildir" ifadeleri doğrudan doğruya kaynağını Kur'an'dan almaktadır. (Kur'an-ı Kerim, 34/3) Bu ayet aynı sorunla ilgili olarak İbn Sinâ tarafından da zikredilmektedir.¹⁵ Demek ki İbn Sinâ bu husustaki görüşlerini Fârâbî'den almaktadır. Bunun yanında Gazzâlî, Tanrı'nın gayrını bildiğini, bütün filozofların inkâr ettiğini ancak bir tek İbn Sinâ'nın, yukarıda geçen ayet ve o ayete binaen yapılan yorum dolayısıyla, Tanrı'nın gayrını bildiğini söylediğini ifade etmektedir.¹⁶ Gazzâlî'nin bu hususta İbn Sinâ hariç diğer filozofların tamamı Allah'ın gayrını bilmediğini iddia ediyorlar" şeklindeki yargısı en azından Fârâbî için doğru değildir.

Fârâbî'nin Tanrı'nın cüz'iyatı bildiğini ifade etmek için delil olarak kullandığı bu ayetin üst tarafı, Allah'ın mutlak olarak gaybı bildiğini de ifade etmektedir. Bu ayetin kullanılması en azından Fârâbî'nin bu konularda nası dikkate aldığına önemli bir kanıttır. Buna ilaveten Tanrı'nın gelecekle ilgili bilgisinin cüz'liği hususu da Fârâbî'nin Şerhu'l İbare'deki açıklamalarında ortaya koyduğu şekliyle kayda değerdir ve bu konuda epey aydınlatıcıdır.

Fârâbî'ye göre; Tanrı'nın gelecekte vukû bulacak bir olayla ilgili bilgisinin ezeli olarak var olduğunu bütün dinler kabul etmektedirler. Bu kabulün nasıl olacağına dair açıklamalar ise her zaman tartışmaya açık durmaktadır. Fârâbî bu problemi, dinî ve çoğunluğun kabulünden öte felsefi olarak açıklamak istemektedir. Şöyle demektedir: "Burada bütün şüpheleri giderecek ve sorunu, ne mevcut ne meşhur ne de din bakımından olmamak kaydıyla ve çirkin (şenaâ) olmayan bir şekilde halletmeyi gerektiren bir görüşle çözmemiz gerekiyor."¹⁷ Fârâbî'den bu aktarımda bulunmamızın sebebi bundan sonra gelecek çözümlerin, Fârâbî'nin çözümü olduğunu belirginleştirmek içindir.

Bu hususu belirttikten sonra Fârâbî'nin çözüm tarzını sunabiliriz. Fârâbî, Şerhu'l-İbare adlı eserindeki usûlüne uygun olarak, çözmek istediği metafizik sorunu önce mantıkî bir zeminde tartışır ve daha sonra da bu mantıkî zeminde ortaya koyduğu cevabı metafizik sorunun çözümünde kullanır. Fârâbî'nin doğrudan, sorundan bağımsız olarak sorunu ortaya koyuşu şöyledir: "Doğru cevap, bir şeyin gerçekliliği zorunlu olarak başka bir şeyden değil, lazım olan şeyin kendi nefsindeki zorunluluktan dolayıdır." denilmesidir. "Böylece olumlu olan sözün doğruluğu, o işin olmasının zorunluluğu halinde gereklidir. Bundan o işi kendi nefsinde, varlığının zorunlu olmasını gerektirmez. Ancak onun gerekliliği, zorunlu bir şekilde sözün doğruluğu için olmuş olur. Bir şey zorunlu bir gerçeklikle başka bir şeyi gerektirdiğinde böyle olmaz, o şey kendi nefsinde zorunlu olur. Zatından mümkün olan, -kıyasların neticeleri zorunlu kılması gibi, öyle kıyaslar ki zorunlu olarak bir sonucu doğurur; ancak o sonuçlar kendi nefislerinde zorunlu olarak zorunluluğu gerektirmez. Kuşkusuz onların mümkün oluşları, mukaddimelerdeki (ön-

¹⁵ İbn Sinâ, en-Necat, İlahiyat, Th. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1992, s. 103.

¹⁶ Al-Ghazâlî, The Inchoerence of the Philosophers, (A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura), New York 1997, s. 137.

¹⁷ Fârâbî, Şerhu'l-Fârâbî li Kütâbi Aristotalis fi'l-İbare, Beyrut, (edited wit an Introduction by, Wilhelm Kutsch, S.J. and Stanley Marrow, S.J.) s. 98.

cüllerdeki) lüzumun zorunluluğunu ortadan kaldırmaz.”¹⁸ Buradan çıkan sonuç şudur: Bir şeyin zorunluluğu, o şeyin kendisiyle irtibatlı olduğu başka bir şeyin bizatihi zorunluluğunu gerektirmez. Ancak zorunlu olanın kendisiyle ilişkili olduğu mümkün varlığın, zorunluyla ilişkili olan tikel tarafı zorunludan dolayı ligayrîhî (başkası dolayısıyla) zorunlu olmuş olur.

Yukarıdaki anlayış doğrultusunda şu cümleyi ele alalım; “Yarın Zeyd yolculuğa çıkacak” bilgisinin Tanrı ve Zeyd noktasında değerlendirmesini Fârâbî şöyle yapmaktadır:

“Allahu Teâlâ kesin bir şekilde Zeyd’in yolculuğa çıkacağını bilir ve Zeyd de yolculuğa çıkar. Bu durum Zeyd’in yolculuğa çıkmama kudretini ortadan kaldırmaz. Zeyd’in yolculuğu gerçekleşse de... Ödüllendirme ve azap etme (sevab ve ikab) denildiği şekilde gerçekleşir. Allahu Teâlâ’nın onun fiili yapacağını önceden bilmesi, sonuçta onu yapacağına dair bilgisi, Zeyd’in onu yapmama kudretini ortadan kaldırmaz. Ancak Zeyd’in fiilindeki Allah’ın ilminden kaynaklanan bu zorunluluk, fiilin gerçekliğine izafetle, Zeyd’in fiilinin onun iradesini ortadan kaldırarak şekilde (ıztırârî) bir zorunluluk değildir.”¹⁹ Bu anlatımda üzerinde durulan iki temel husus var:

1. Tanrı ezelf bilgisiyle insan fiillerini bilir. Tanrı’nın geleceği bilmeyeceğini iddia etmek Fârâbî’ye göre çirkin bir durumdur, kabul edilemez.²⁰

2. Tanrı’nın, bir şeyin olması veya olmaması ihtimallerinden birini bilip hareketin de O’nun bilgisine uygun olarak meydana gelmesi, hareketin kendisinden sudûr ettiği şeyden (insandan) o şeyin zıddını yapamama kudretini ortadan kaldırmaz. Bu ise Fârâbî’ye göre, varlığı mümkün olmakla birlikte asla var olmayacak bir şeydir. Yani Tanrı’nın ezelf bilgisiyle, Zeyd’in yarın yolculuğa çıkacağını bilmesi O’nun Tanrı’lığının bir gereğidir. Zeyd’de imkânın bilkuvve bulunması ise Zeyd’in varlığının bir gereğidir. Fârâbî’nin Tanrı’nın ezelf bilgisinden dolayı ifade ettiği “ceza ve mükafat denildiği şekilde vukû bulacaktır” ifadeleri ise açıklama bekleyen önemli bir problem olmakla beraber bize gör, Fârâbî dinin açıkladığı manada ceza ve mükafatın gerçekleşeceğini ima etmektedir.

B) Faal Akıl ve Vahibu’s-Suver

Faal Akıl, Fârâbî’nin sisteminde din dilinin ifadesiyle Cebrail (Rûhu’l-Kuds, Rûhu’l-Emîn) ve Levh-i Mahfuz olarak isimlendirilir.²¹ Levh-i Mahfuz veya Faal Akıl Tanrı’nın âlemle ilgili vukû bulacak olanların bilgisini inzal ettiği ve zamanı gelince bu bilgiler mucibince âlemde şeylerin hareketinin ve sosyal ilişkilerin vukû bulduğu yerdir. Peygamber’in vahyinin kaynağı burası olduğu gibi filozofun toplumu Tanrı’nın maksadına uygun olarak yönetmesi için ona kaynaklık eden bilgilerin menşei de burasıdır.

¹⁸ Fârâbî, el-İbare, s. 99.

¹⁹ Fârâbî, el-İbare, s. 100.

²⁰ Fârâbî, el-İbare, s. 98.

²¹ Fârâbî, Kitâb el-Siyasetü’l-Medeniyye, Beyrut 1986, s. 32, 33; Ian Richard Netton, Allâh Transcendent, London 1994, s. 117; Fârâbî, Ba’du Resâilü’l-Fârâbî li’l Felsefe; es-Semeretu’l-Merdiyye, Neşr. F. Dietrici, Frankfurt 1999, I. cilt, s. 72.

Böylece Faal Akıl, ilâhî alanla beşerî alanın buluştuğu ve ilâhî alanın beşerî alana etki ettiği, yol gösterdiği bir yerdirdir.

Faal Akıl'daki Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti hakkında konuşmak, O'nun zatındaki bilgisine nisbetle daha kolay ve anlaşılabilir bir düzlemdir. Kanaatimizce Fârâbî, Tanrı'nın yaratılmış olan varoluş âlemle ilgili bilgisini insanlarca anlaşılabilir bir yapıya sokmak için ve Tanrı'nın zâtı hakkındaki; "O birdir, basittir" ilkelerini de ihlal etmemek için Faal Akıl'ı ara bir yerde, Tanrı'nın bilgisi için bir araç olarak kullanmıştır²². Tanrı'nın yaratılmış alanla ilgili kuşatıcı bilgisinin O'nun zatından ayrı bir şekilde, ezeli olarak korunmuş bir kitapta olduğu anlayışı, Kur'an'a aykırı bir anlayış değildir.

Bu girişten sonra Fârâbî'nin metinlerine müracaat ederek Faal Aklın Tanrı'nın bilgisi adına nasıl olduğunu ve Ay-Altı âlemdeki hareketsel ve cüz'î durumları nasıl bildiğine geçebiliriz.

Öncelikle derli toplu ve Faal Aklın işlevi hususunda bizi bilgilendiren şu metne bakalım:

"... Bu durumda, insanın, şeyleri ve fiilleri nasıl tanımlayacağı ve onları mutluluğa doğru nasıl yönleneceği hususunda bilgi sahibi olmasını sağlayan güç, Faal Akıl'dan münfail akla çıkar. İşte kazanılmış akıl yoluyla Faal Akıl'dan Münfail Akla gelen bu akış vahiydir. Faal Akıl, İlk Sebeb'in varlığından çıkmıştır. Bunun için Faal Akıl aracılığı ile bu insana vahyedenin İlk Sebeb olduğu söylenir."²³ Bu durumda;

1. İnsanın şeyleri (varlıkları) ve fiilleri bilmesi,
2. Bunları mutluluğun aracı olarak kullanması,
3. Bu iki bilgi türü, İlk Sebeb olan Tanrı'dan çıkmıştır ve bunun anlamı, Tanrı'nın Faal Akla vahyettiklerinin insanın mutluluğuna nasıl vesile olduğunun Tanrı tarafından insana bildirilmesidir. Bu aynı zamanda insanın gelecekle ilgili olarak yapıp etmelerine dair de bir husustur. Bu hususların daha da teferruatlandırılması ve anlaşılır kılınabilmesi için Fârâbî'nin şu ifadeleri özellikle kayda değerdir.

"Bilkuvve mâkul olan şeylerin bilfiil mâkul olmalarına ve bilkuvve olan aklın bilfiil akıl olmasına sebep, Faal Akıl'dır. Nâtik kuvvet de bilfiil akıl olmaya aday kuvvettir.

Nâtik kuvvet iki kısımdır:

1. Nazarî, 2. Amelî.

Nâtik kuvvetin amelî kısmı; hazır ve gelecekteki cüz'iyatı yapar (en tefale). Nâtik kuvvetin nazarî kısmı ise, bilgi ile ilgili olan mâkulleri akledir. Muhayyile kuvveti ise, nâtik kuvvetin her iki kısmı ile ittisal halindedir. Faal Akıl'dan (bilgiyi) muhayyile kuvvetinin üstüne taşır. Böylece muhayyile kuvvetinin üzerinde, Faal Aklın tesiri, bazen nazarî dediğimiz nâtik kuvvetin doğurduğu mâkuller nev'inden olur; bazen ise amelî dediğimiz nâtik kuvvetin doğurduğu cüz'î mâhsûsler nev'inden olup, mâkul şeyleri toplayan benzerlerinden teşekkül ederek onları kabul eder.

İşte amelî nâtikanın (akledişin) şuurlu bir şekilde imal ettiği mâhsûsler bu zümreden

²² Faal Akıl, ay-altı dünyasında Tanrı adına olan ilişkisinde doğrudan değil, dolaylı faildir. Ian Richard Netton, a.g.e., s. 122-123.

²³ Fârâbî, *es-Siyasetu'l-Medeniyye*, s. 49-50.

olup, bunların bir kısmı bugüne, bir kısmı geleceğe (istikbale) aittir. Faal Aklın muhayyile kuvvetine sunduğu cüz'iyat, âdî veya sâdik rüyalar aracılığıyla meydana gelir. Bu hususlar uykuda (rüya yoluyla) vukû buldukları gibi uyanıkken de vukû bulurlar. Ancak uyanıkken meydana gelenler, nadir olmakla beraber, pek az kimselere nasib olurlar. Uykuda vukû bulanlar ise çoğunluk itibariyle cüz'iyattan olup mâkulleri azdır."²⁴ Nâtik kuvvenin nazarî kısmı, bilgi ile ilgili mâkulleri akleder. Nazarî nâtik kuvvenin doğurduğu bilgiler birebir karşılık olarak varlıkların bilgisiyle ilgili olmayan mâkullerdir. Yani nazarî nâtik kuvvet kavramsal ve niteliksel olarak varlık hakkındaki genel bilgi durumudur. Kanaatimizce Meşşâf filozofların eleştirildikleri yerlerden birisi burasıdır. Ancak metinde de görüldüğü üzere Tanrı'nın Faal Akıl aracılığı ile varlıklara taşmasında bu kavramsal bilgi yolunun yanında, somut yani cüz'î bilgi yolu da bulunmaktadır.

İnsanın aklediş kuvvetlerinden biri olan amelî aklediş; bizim için burada önem arzemektedir. Çünkü bu aklediş doğrudan cüz'iyat dediğimiz, değişen dünyanın bilgisiyle ilgilidir. Cüz'iyatın bu aklediş aracılığı ile hem şimdi ve hem de gelecekte nasıl olacağına ilişkin olan bilgisi ise Faal Akıl'dan gelmektedir. Faal Akıl yukarıda da ifade ettiğimiz üzere varlığını ve bu varlığının mahiyetini içeren varlıkla ve onun fiilleriyle ilgili bilgisini ise Tanrı'dan almaktadır. Ancak böyle bir sistem yoluyla Tanrı'nın bilgisinin cüz'iyatla ilgili olan kısmı; zaman, mekân, duyu yoluyla bilme gibi bu dünyaya ait bilgi modlarının dışına çıkmaktadır. Bununla beraber Tanrı'nın zatının dışında da varlığı ve varoluşu bildiğini görmekteyiz ki bu; Fârâbî sisteminin Tanrı'nın bilgisi O'nun zatının aynıdır" şeklindeki anlayışına terstir. Bu da bize göre Fârâbî'nin önemli bir çelişkisidir. Aynı zamanda bu şekilde bilmekle Tanrı'nın zatında bir çokluk da meydana gelmemektedir. Fârâbî hakkındaki bu yargımızın kaynağı onun Faal Akıl hakkındaki kanaatleridir.

Fârâbî'nin sudûr sistemi Faal Aklın muhteiyatında olan bilginin Tanrı'dan geldiğine en önemli kanıttır. Şöyle ki; "İlk Mevcut'tan, ikincisinin vücûdu taşar. Bu ikincisi dahi asla cisimlenmemiştir ve maddesi, bir cevher olup kendi zatını ve İlk Varlığı (Tanrı'yı) akleder. el-Evvel'i akletmesi dolayısıyla, ondan bir üçüncüsünün meydana gelmesi gerekir. Kendine mahsus zatıyla cevherlenmiş olduğundan ondan birinci semanın gelmesi gerekir. Üçüncüsü dahi maddesiz olup cevheri itibariyle akıldır. (Bu üçüncü de) kendini ve el-Evvel'i akleder. Kendi hususi zatıyla cevherlenmiş olduğundan, ondan sabit yıldızlar küresinin gelmesi gerekir. el-Evvel'i akletmesi dolayısıyla ondan bir dördüncüsünün meydana gelmesi gerekir...

Süreç bu şekilde 10. Akla kadar gelir ve "dokuzuncunun el-Evvel'i akletmesi dolayısıyla kendisinden bir onuncunun meydana gelmesi gerekir. Bu onuncunun dahi vücûdu maddesiz olup kendi zatını ve el-Evvel'i akleder. Kendi zatıyla cevherlendiğinden ondan kamerin gelmesi lazımdır. 10. Aklın el-Evvel'i akletmesiyle de kendisinden-11. Aklın gelmesi gerekir. Bu 11. de maddesiz bir vücûd olup kendi

²⁴ Fârâbî, Âra, s. 50, 51.

zatını ve el-Evvel'i akleder. Fakat bunun varlığını meydana getirmek için, madde ve mevzua hiç ihtiyacı olmayan şeyler burada son bulur. Onlar (maddeden ayrı) olup cevherleri itibariyle hem akıldırılar hem mâkuldürler."²⁵

Bu uzunca nakli önemli bir tespiti ortaya koymak için yaptık.

Fârâbî'nin sudûr şematîğinde, hiçbir akıl, el-Evvel (Tanrı) hariç diğer bir akılla ne ontolojik ve ne de epistemolojik olarak aslî bir bağa sahiptir. Her akıl, el-Evvel'i akletmekle kendisinde mantıkî olarak bir aşağıda olan aklın varlığına sebep olmaktadır. Ancak kendisinden bir altta olan akıl bir üstteki aklın, onun varlığını, alttaki akıl için Tanrı'dan alması şeklindedir. Her akıl kendi niteliklerini Tanrı'dan alır. Yani her aklın kendisinden tezahür ettirdiği her şey, ilâhî bir niteliktir. Bu ayırımı bizzat Fârâbî yapmaktadır. Fârâbî'ye göre; "onlardan (akıllardan) her biri, hem kendi zatını ve hem de İlk Sebeb'i akleder. Hiçbirisinde, yalnızca kendi zatını akledecek bir varlık üstünlüğü yoktur. Fakat her biri kendi zatı ile İlk Sebeb'in zatını aklederek, kusursuz fazileti (O'ndan) iktibas eder."²⁶ Demek ki akılların her niteliği el-Evvel'dendir. Bu husus Ay-Altı âlemin hem niteliksel olarak düzenlenmesinde ve hem de ahlâkî erdemlerin filozoflar ve peygamberler aracılığı ile toplumda ikâme edilmeleri ve yine an'a ve geleceğe ait plan ve bilgilerin kaynağı olan Faal Akıl bütün bu yetkinliklerini Tanrı'dan almaktadır.

Faal Akıl'la, üstün insanın ilişkisi de Fârâbî tarafından düzenlenmiştir. Şöyle ki; Fârâbî'ye göre insanlığın üstün seviyesine ulaşan bir kimse ile Faal Akıl arasında iki aşama vardır. Bunlardan birinci aşama: Mükemmeliyete ulaşan münfail akıl ile tabîî heyet -maddeyle suretin birleşmesi şeklinde- bir tek şey haline gelir. Böylece bilfiil meydana gelen münfail akıl, insan suretine girince, kendisiyle Faal Akıl arasında bir aşama kalır. İkinci olarak; tabîî heyet -bilfiil akıl haline gelmiş olan- münfail aklın maddesi olunca ve münfail akıl müstefad aklın maddesi olunca ve bütün bunlar da tek şey halinde kabul edilince, o zaman o üstün insana Faal Akıl hulûl etmiş olur.

İnsana Faal Akıl hulûl edince ne olur? "İnsanın nâtik kuvvetinin her iki cüz'ünde, yani amelî ve nazarî kuvvetine vahiy nazil olmaya başlar. Ulu ve Aziz Tanrı, ona, akıl vasıtasıyla vahyeder. Bu suretle Allah (tebareke ve taâla)dan taşan vahiy Faal Akla gelir ve Faal Akıl'dan, müstefad akıl vasıtasıyla taşan vahiy, münfail akla ve muhayyile kuvvetine gelir. Böyle bir durumdaki insan, tam anlamıyla hekim, filozof ve akıl erbabından olur. Vahiy, bir kimsenin Faal Akıl'dan muhayyile kuvvetine taşınca, o kimse peygamber olur: Gelecekte haber verir ve İlâh'ın aklettği bir varlık ile hazırdaki cüz'iyat hakkında haber verir. Bu mertebeye erişen bir insan, insanlık mertebelerinin en mükemmeline ve saadetin en yüksek derecesine varmış olur."²⁷ İnsana Faal Akıl hulûl edince insan, ilâhî varlık olur"²⁸. Böylece;

1. Allah'tan vahiy, Faal Akla taşır.
2. Faal Akıl'dan vahiy insana taşır.
3. İnsana gelen bu vahiyyle insan:

²⁵ Fârâbî, Âra, s. 19-20.

²⁶ Fârâbî, a.g.e., s. 23.

²⁷ Fârâbî, Âra, s. 58, 59.

²⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, Beyrut, s. 36.

a) Gelecekte haber verir.

b) İlah'ın aklettiği bir varlık ile hazırdaki cüz'iyat hakkında haber verir. Bu son bilgi konumuz itibarıyla çok önemlidir. Çünkü Tanrı'nın ezelf bilgisiyle aklettiği varlık, hazırdaki cüz'iyat hakkında birebir örtüşen haberler vermektedir. Yani en küçük bir şeyin bile O'nun ilminin dışında olmadığını görmekteyiz. Yoksa Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi, filozofların bakış açısıyla, Allah peygamberliği bilir, ama Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu bilmez, demek hilafı hakikattir.²⁹

Yukarıda nispeten değindiğimiz gibi Gazzâlî'nin de, filozofların da Tanrı'nın nasıl bildiğiyle ilgili Kur'an'a dayalı kesin bir sistemleri yoktur. Aslında Tanrı'nın nasıl bildiğinin nasıllığı herhangi bir nassla da belirlenmiş değildir. Bu hususlarda Tanrı'nın nasıl bildiğinin sistematize edilmesi önemli olmakla beraber hiçbir zaman kesin, Gazzâlî'nin ifadesiyle hakkında icmâ edilmiş bir husus değildir. Ancak tartışmaya açık olan bu sistemlere rağmen, Tanrı'nın cüz'iyatı bildiğini Fârâbî kabul ediyor mu etmiyor mu bu önemlidir.

Cüz'iyatın bilgisi, değişen dünyadaki değişimleri bilmektir. Tanrı'nın zatî bilgisinde değişimlerin nasıl olduğunu bilmemiz Fârâbî'ye göre mümkün değilken, yine aynı Fârâbî'ye göre Tanrı'nın zatî bilgisinde çokluğun olması imkânsızdır. Bu şekildeki iki iddia birbirleriyle çelişir durumdadır. Mademki bilmiyorsun o zaman bilmediğin şeyin özel bir durumuyla (zatrıyla) ilgili olarak nasıl yargıda bulunuyorsun? Tanrı'nın zatî bilgisi hususunda durum böyle iken, Tanrı'nın Faal Akıl noktasındaki bilgisi ise farklıdır. Faal Akıl'da değişimlerin ve terkinin olması nedense makûl görünmektedir. Bu sebeple de değişim ve terkinin hakîm olduğu maddî dünyanın bilgisi Faal Akıl'da bulunmaktadır. Hatta Faal Akıl, Tanrı'dan kendisine akan vahiyyle maddî dünyayı düzenleyebilmektedir. Fârâbî'nin bu husustaki şu ifadeleri bizce önem arzetmektedir: "Sonra (siyaset ilmi) bu şekilde tanımda bulunarak, Yüce ve övgüye lâyık Allah'a ulaşınca kadar yükselir. Allah'tan derece derece, ilk reise (başkana) vahyin nasıl indiğini (tenzil); ilk başkanın, Allahu Teâlâ'dan gelen şeylerle (bilgilerle/vahiyle) şehri veya ümmeti ve ümmetleri nasıl yönettiğini (yudebbiru) ve bu yöneticinin (aynı şekilde) ilk reisten, şehrin en son bölümlerine varıncaya kadar her bölümüne düzenli olarak nasıl intikal ettiğini açıklar. Yine siyaset ilmi, Allah'ın âlemin yöneticisi olduğu kadar erdemli şehrin yöneticisi olduğunu da açıklar. O Teâlâ'nın âlemi yönetmesi bir tarz (vech), erdemli şehri yönetmesi ise başka bir tarzdır."³⁰ Bu durumda:

1. Allah, Faal Akla vahyeyiyor.

2. Bu vahiy, Tanrı'nın bilgisi için ikinci bir konum ediniyor.

3. Ezelf bilgidenden gelen bu vahiy, daha sonra ümmete veya ümmetlere zaman ve mekân içerisinde yeniden vahyediliyor.

4. Bu vahiy doğrultusunda maddî ve değişim dünyası olan şehrin sosyal durumu en küçük birimine varıncaya kadar şehrin yöneticisi tarafından idare ediliyor.

Kanaatimiz odur ki Fârâbî, Aristoteles ve Plotinus sistemlerine olan bağlılığı dolay-

²⁹ Gazzali, *The Incoherence of the Philosophers*, s.139-140

³⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, s. 64-65.

sıyla Tanrı'nın zatında çokluk olmaz derken inançlarına aykırı gelen bu durumu Faal Akıl aracılığı ile düzeltmeye çalışmaktadır. Netice itibariyle O'nun Tanrı'sı, araçlarla da olsa, hem küllîyatı ve hem de cüz'îyyatı bilmektedir.

Fârâbî'nin felsefî sisteminde Tanrı'nın bilgisi sürekli bilfiildir. Bu hususa daha önce değinilmişti. Ancak Faal Akıl'da bütün suretler bilkuvve olarak bulunmaktadırlar. Bundan kasıt ise Faal Aklın başkası sebebiyle daha sonra bilfiil haline gelmesi demek olmayıp, Faal Aklın maddede suretleri meydana çıkarma gücünün bulunmasıdır. Bu güçle Faal Akıl o suretleri müstefed akıl ortaya çıkıncaya kadar yavaş yavaş ayırık (akıllara) yaklaştırır.

Fârâbî sisteminde, ayrıca zatî bilgi ile Faal Akıl'daki bilgi arasında başka bir farklılık da, Tanrı'nın zatî bilgisinin sürekli olmasına karşılık Faal Aklın (varlıklara) etkisi sürekli değildir. Faal Akıl bazen etki eder bazen etmez. Eğer Faal Akıl sürekli son yetkinliği üzere değilse, sadece bir nisbetten diğerine değişmez, aksine kendi zatında da bir değişim meydana gelir. Çünkü onun son yetkinliği kendi cevherindedir. Buna göre kendi cevheri itibariyle o, bazen bilkuvve, bazen de bilfiildir³¹. Yani Faal Akıl son yetkinlikte değildir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Tanrı'nın âlemlerle ilgili bilgisinin bulunduğu Faal Akıl, Tanrı'nın zatının dışında, ama onun bir sıfatı olmamak kaydıyla, Tanrı'nın zatının aksine bazen bilkuvve, bazen de zatı değişen bir konumdadır. Yine Faal Akıl'daki bilgiler izafî olarak da değişmektedirler. Haklı olarak şu soru sorulabilir: Tanrı'nın zatına zait bir sıfat kabul etmeyen Fârâbî, diğer İslâm ekollerinde Tanrı'nın sıfatlarının varlığının işlevini gören Faal Akıllı kabul ederek ne kadar tutarlılık arz etmektedir?

Fârâbî'nin duaya yüklemiş olduğu mânâ da yine Tanrı'nın bilgisini ilgilendiren önemli bir husustur. Fârâbî'ye göre, dua haktır, vâciptir ve onun vasıtasıyla fayda temin edilir.³² Dua bireyseldir yani şahsa ait tikel bir durumdur. Bunun kabulü ve dua vasıtasıyla Tanrı tarafından dua edene bir karşılık verilmesi ise bireyin tikel olarak Tanrı'nın bilgisinde bulunduğu önemli bir kanıttır.

Sonuç olarak Meşşâî filozofların, Allah'ın cüz'îleri bildiğini inkâr ettikleri iddiası ne ölçüde doğru değilse, Allah'ın bilgisinin cüz'îleri kuşattığı yolundaki tezlerini burhanî bir yöntemle ispatlamış olduklarını söylemek de o ölçüde doğru değildir³³. Doğrusu; ne kelâmcıların ve ne de diğer Müslüman düşünürlerden herhangi birisi Tanrı'nın bilgisini burhanî yöntemle kanıtlamış değildir. Hatta burhanî (kesin kanıtlama) yöntem bu tür konularda ne kadar kesinlik ifade edebilir? Bu da ayrı bir tartışmadır. Burhanî olarak Tanrı'nın zatını ve gayrını bildiğini kanıtlayamamak, ancak Tanrı'nın kendi zatını ve zatının gayrını bildiğini ifade edip buna inanan birini de din dışında görmek hatalıdır. İslâm'da felsefî düşünce kendisine yönelik bu şekildeki ithamlar dolayısıyla epey yara almıştır. Bu yaranın en önemli kaynaklarından birisi Gazzâlî'dir. Bu hususta birkaç söz söylemek gerekirse;

³¹ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, neşr. Maurice Bauges, S.J., Beyrut 1983, s. 32 vd.

³² Fârâbî, *el-Da'aval Kalbiye*, s.11

³³ Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul 2004, s. 103.

Meşşâî filozofları eleştirmede dönüm noktası kabul edilen Gazzâlî, bu eleştirileri çerçevesinde, filozofların, en azından, İslâm akaidini bozan adamlar olarak tavsif edilmelerine neden olmuştur. Gazzâlî'nin bu hususlarda etkin olmasının en temel nedeni ise onun filozofları eleştirirken felsefeden habersiz olmadığı ve bilerek bu işi yaptığı şeklindeki kanaattir. Bu kanaat genel olarak doğrudur. Ancak bizim tespit ettiğimiz bazı konular da –ki İbn Rüşd'le bu hususta mutabıkız- Gazzâlî bazen dürüst davranmamaktadır. Gazzâlî'nin dürüst davranmadığını iddia etmek ise ispatı gerektiren bir husustur.

Tanrı'nın zatını ve gayrını bilmesi konusunda, özellikle Tanrı'nın gayrını bilmesi hususunda, Gazzâlî filozofları ciddi bir şekilde itham etmektedir. Bu konudaki temel delili; filozofların "Tanrı'nın cüz'î kül cihetiyle bildiğini" söylemeleri şeklindeki anlayışlarıdır. Ancak yukarıda da nispeten teferruatlandırdığımız, Tanrı'nın âlemle ilgili bilgisinin kaynağının filozoflar tarafından Faal Akıl olduğu şeklindeki anlayışları Gazzâlî tarafından üzerinde durulmayıp geçiştirilmiştir. Tespitlerimize göre, Gazzâlî; sanki filozofların Faal Akıl'la ilgili kanaatlerini hem görmemezlikten gelmekte ve de Mekâsîdu'l-Felasife adlı kitabında bu konudaki malumatı sanki gizlemektedir. Şöyle ki; Mekâsîdu'l-Felasife adlı eserinde Gazzâlî, Faal Akıl hakkındaki filozofların anlayışlarını bölerek iki farklı bölümde anlatmaktadır. Bunlardan birincisi ve Faal Akıl konusunun olması gereken yer olarak İlâhiyat bahsinin sonunda bu konuya çok muhtasar ve hatta Faal Akılın işlevlerinin bilinmesi noktasında hemen hemen hiç bilgi vermeyen, birazcık suduru anlattığı yerdir. Bunun yanında bu kısmın, İlâhiyat konusunun özü olduğunu da ifade etmektedir³⁴. Daha sonra Makasîd'ın tabiat bilimleri bölümünün sonuna bakıyoruz ki Gazzâlî'nin İlâhiyat bölümünde çok muhtasar geçtiği Faal Akıl'la ilgili hususlar burada çok daha teferruatlandırılmış olarak bulunmaktadır. Gazzâlî de aslında bu kısmın İlâhiyat bölümünde olması gerekir diyor³⁵. O zaman İlâhiyat bölümünün hasılası, özü olan bir konuyu böyle ikiye bölüp bilginin bütünlüğünü dağıtmakla ve diğer yarısını ise İlâhiyatla hiç ilgisi olmayan tabiat bölümüne koymakla Gazzâlî ne yapmak istemektedir?

Bize göre;

1. Gazzâlî bu bilgilerin derli toplu bir arada bulunmasından müstekidir. Çünkü bu bilgilerin bir arada bulunması Gazzâlî'nin filozofları eleştirdiği bu konu hakkındaki eleştirilerinin tutarsız olduğunu gösterecektir.

2. Ehlince bilindiği üzere, Gazzâlî filozofların tabiat bilimleriyle ilgili görüşlerinin tartışma konusu olmadığını ifade etmektedir. Yoksa Gazzâlî bu konuyu buraya koymakla bu hususun tartışma ve onun ifadesiyle tutarsız olmadığını mı ihsas ettirmektedir. Bu ikinci maddeyi ironi olsun diye ifade etmiyoruz. Gerçekten Gazzâlî'nin tabiat bilimlerinin sonuna attığı Faal Akıl'la ilgili hususlar çok teferruatlı, hatta bizim; Tanrı, Faal Akıl aracılığıyla biliyor" şeklindeki iddiamızı ispat için ortaya koyduğumuz malzmeden daha fazlası ve daha tutarlısı bu bölümde bulunmaktadır. Gazzâlî'nin sunduğu bu bilgileri burada ayrıca sunmamız hem fazlalıktır ve hem de isteyen o kısmı (Tabiiyat bölümünün son kısmını) okuduğunda ne demek istediğimiz yeterince anlayacaktır.

³⁴ Bkz. Gazzâlî, *Maqasîd Al-Felasifah*, Th. Süleyman Dünya, Mısır 1961, s. 288 vd.

³⁵ Gazzâlî, *Maqasîd*, s. 371 vd.

Abstract:

In this article we deal with the issue of how God knows things outside His essence within the framework of al-Farabi's views. To do that, we first point out al-Farabi's related views in accordance with his philosophical system. Then we discuss whether or not God knows the particulars in connection with the ideas of God's knowledge of His own essence, the divine nature of the Active Intellect's knowledge, and its relationship with the sublunary world. And finally we offer a critique of the criticisms leveled by al-Ghazali against the Muslim Peripatetics on this issue.

Keywords: Knowledge of divine essence, the First, the Active Intellect, Peripatetics, Sublunary world, particulars, universals, Vahibus's Suver (Form-giver, *datum formarum*), revelation, Praying (*du'a*).

KAYNAKLAR

- Adamson, Peter, "Forms of Knowledge in the Arabic Plotinus", *Medieval Philosophy and The Classical Tradition*, Ed. John Inglis, London 2002 (106-123)
- Bakar, Osman, *Classification of Knowledge in Islam*, Cambridge, 1998.
- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, New York 1992.
- Fakhry, Majid, *Al-Farabi*, Oxford 2002.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *et-Ta'likat*, Dekkan 1346.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Arâ ehlî Medineti'l-Fazla*, Leiden 1900.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, Dekkan 1345
- Fârâbî, Ebû Nasr, *ed-Daava'l-Kalbiyye*, Dekkan 1349.
- Fârâbî, Ebû Nasr, el-Cem beyne Re'ye'l-Hakimeyn (*Islamic Philosophy*, Ed. Fuat Sezgin, vol. 12 içinde), Frankfurt 1999.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Şerhu'l-Fârâbî li Kitabi Aristotalis fi'l-İbare*, Beyrut (Edited with an Introduction by Wilhelm Kutsch, S. J. and Stanly Marrow, S.J. içinde).
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbu'l-Mille*, Ed. Muhsin Mehdi, Beyrut 1983.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Risâle fi'l-Akl*, Maurice Bouges, S. J., Beyrut 1983.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *el-Elfazul-Musta'mele fi'l-Mantık*, Ed. Muhsin Mehdi, Beyrut 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbu'l-Huruf*, Ed. Muhsin Mehdi, Beyrut 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbu'l-Makulat*, V. I, Ed. Refik el-Acem, *el-Mantık İnde'l-Fârâbî*, Beyrut 1986.
- Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers*, (A paralel English-Arabic Text translated, introduced and annotated by Michael E. Marmura), New York 1997.
- Ghazali, *el-Maqasid el-Falasifa*, ed. Süleyman Dünya, Mısır 1961.
- Haklı, Şaban, *İslâm Filozoflarına Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilip Bilmeme Meselesi*, İstanbul 1996, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- İbn Rüşd, *ed-Damima* (Felsefetu İbn Rüşd içinde), Mısır tarihsiz.
- İbn Sinâ, Ebû Ali, *en-Necât*, ed. Abdurrahman Umeysse, Beyrut 1992.
- Toktaş, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul 2004.
- Morewedge, Parviz, "Introduction", *Neoplatonism and Islamic Thought*, New York 1992.
- Netton, Ian, *Allah Transcendent*, London 1994.

LEİBNİZ VE ÖZGÜR İRADE

Zikri YAVUZ*

Leibniz'in (1646–1716) düşünce tarihinde çok önemli bir yere sahip olduğu karşı konulamaz bir gerçektir. Modern felsefi tartışmaların temel kavramları olan, mümkün dünyalar kuramı, yeter neden ilkesi, ilişkiyel zaman anlayışı, özdeşliğin ayırd edilemezliğı ilkesi gibi kavramlar, ya Leibniz tarafından ortaya atılmış ya da Leibniz tarafından öne çıkarılmıştır. Mümkün dünyalar semantiğı açısından geliştirilmiş olan felsefi argümanlar, bugün David Lewis'den (1941–2001) Alvin Plantinga'ya kadar birçok filozofun felsefi argümanlarının ana kavramlarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla Leibniz'in metafizik, modalite ve mantık açısından önemli bakış açıları sağlamış bir filozof olduğunu söylemek haksız bir vurgu olmayacaktır. Bu alanlarda Leibniz'in olağan üstü katkıları yadsınamazken, aynı zamanda Onun teist bir filozof olduğu ve teolojinin temel varsayımlarını her zaman dikkate alan bir bakış açısına sahip olduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla bu unsurları kendinde barındıran bir filozof olarak Leibniz'in insanın özgür iradesi hakkındaki görüşlerinin ne olduğunu ortaya koymak önem arz etmektedir.

16. ve 17. yüzyılın gerek Dominikanlar ve gerekse Cizvitler arasındaki en temel tartışma konusu, Tanrı'nın bilgisi ile insanın özgür iradeye sahip olmasının nasıl bir arada savunulur olmasıydı. Leibniz, Hristiyanlık açısından iki zorluğa işaret etmektedir. Bunlardan ilki, ilâhi tabiattan kaynaklanan fiiller ile insan özgürlüğü arasında var gözükken bağdaşmazlık; ikincisi ise Tanrı'nın âlemde mevcut olan kötülüğe direk olarak iştirak ediyor gözükmesidir¹. Bu yüzden Leibniz insan özgürlüğü konusunda Dominikanlar ve Cizvitler arasında tartışmalara değinmiş ve bu iki çözümü de yeterli görmediğinden dolayı farklı bir çözüm ortaya koymaya çalışmıştır. Biz de bu yüzden Dominikanlar ve Cizvitlerin bakış açılarını ifade etmeye çalışacağız ve bu iki bakış açısına Leibniz'in ne gibi katkılar yaptığını açıklamaya çalışacağız.

ÖZGÜR İRADE KONUSUNDA TEMEL YAKLAŞIMLAR: DOMİNİKAN VE CİZVİT BAKIŞ AÇISI

Dominikanlar, Thomas Aquinas'ı takip ederek, Tanrı'nın ön bilgiye sahip olduğunu ve inayetsel olarak bütün özgür insan fiillerini nedensel ilâhi aktivite aracılığıyla insanı aşan bir şekilde yönlendirdiğini iddia ederler. Onlar için, Tanrı'nın dışındaki her bir varlık, asgari iki türde ilâhi nedensel müdahaleyi gerektirir: İlki, Tanrı fail üzerinde eylemde bulunur ve failin bir eylemde bulunurken kudretini bilkuvveden bilfiile dönüştürür. Diğer bir ifade ile, fail kudretini yaratılmış, nedensel etkiye maruz kalmış bir kudret olarak kullanılır. İkinci olarak, Tanrı meydana gelen fiilin yeter şartını da sağlayan İlk Neden'dir. Tanrı gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerini, kendi nedensel

* Dr. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

¹ Leibniz, *Theodicy Essays on The Goodness of God the Freedom of Man and the Origin of Evil*, ed. Austin Farrer, tr. E. M. Huggard, Wipf and Stock Publishers, 2001, s., 123.

etkisi vasıtasıyla doğruluk değeri kazanması ile bilir. Diğer bir ifade ile Tanrı bir olaya kendi nedensel etkisini bilerek özgür bir yaratığın ne yapacağını bilir. Dolayısıyla bağdaşmacı bir özgürlük anlayışında failin yapmış olduğu fiilin ön nedensel koşullarını Tanrı meydana getirmektedir. Tanrı ilk neden olarak ikincil nedenlerin varlık nedenidir. Fail yapmış olduğu fiil hakkındaki Tanrı'nın ön bilgisi, Tanrı'nın o fiile yapmış olduğu nedensel katkı vasıtasıylaadır.²

Aquinas için özgürlük, bir failin kudretinin bir fiilde tezahür etmesidir. Yaratılmış varlıkların fiilleri icbar edilmiş veya icbar edilmemiş olarak ikiye ayrılır. İcbar edilmemiş olanlarda kendi arasında doğal ve iradi (voluntary) olarak ikiye ayrılır. Bir fiilin icbar edilmiş olması demek, fiili yapan failin fiilde etkin neden (efficient cause) olacak şekilde katkıda bulunmamış olması anlamına gelir. Eğer fail, fiilin başkası tarafından icbar edilmemiş şekilde ortaya çıkması anlamında, kendi fiiline katkıda bulunduğu öngörülürse, fiilin kendiliğinden olduğu (spontaneous) ifade edilir ve failin de kendiliğinden eylemde bulunduğu söylenir. Fail bu şekilde kendi gücünü kullandığında icbar edilmemiş fiillerde bulunur. Bu güçlerden çıkan fiiller tabiatın zorunluluğundan (veya doğal zorunluluktan) meydana geldiği söylenir. Diğer bir ifade ile fail o kudreti kullandığı durumda, failin o kudreti spesifik belirli bir sonuca doğru belirlenmiş demektir. Biliş sahibi olmayan bütün varlıkların kudreti bu sınıflandırma altına girer, ortaya çıkan fiiller doğal olarak nitelendirilir. Söz konusu olan her fiil bir gayeye yönelir. Eğer gaye fail tarafından idrak edilirse, *iradi* olarak adlandırılır. İrade sadece rasyonel yönelimlere (appetites) sahip olan faillere aittir. Böylece sadece rasyonel failer iradi fiillere sahiptirler.

Thomas'a göre doğru, biliş sahibi failerin genel hedefi olmakla birlikte iyi de, iradenin genel hedefinin temelini oluşturur. Fail sadece failin idrak etmiş olduğu şeyi irade edebileceği için, iradenin genel hedefi idrak edilmiş iyidir yani apaçık iyidir. Dolayısıyla Thomas'a göre, akıl, doğru, iyi ve irade arasında direk bir ilişki olduğu açık bir şekilde gözükmemektedir. Böylece Thomascı bakış açısına göre failin her hangi zamanda ve mekânda doğru olarak görünen şeye aksi bir şekilde iradede bulunamaması analitik bir doğru olarak gözükmemektedir. 17. yüzyılda bu tezin genel olarak doğru kabul edildiğini görüyoruz. Fakat bunun analitik bir doğru olduğu konusunda itirazlar mevcuttur.³

Netice itibari ile Dominakan özgür irade anlayışı bağdaşmacı bir anlayıştır. Failin yapmış olduğu fiillerde hem faili hem de failin dışındaki nedenlerin varlığını kabul eder. Failin dışında nedenlerin var olması failin yapıp ettiklerinden sorumlu tutulması için bir engel teşkil etmez. Tanrı'nın inayeti ile âlemin teleolojik olarak bir gayeye yöneldiğini

² Sleigh, Robert Jr., Vere Chapell and Michael Della Rocca, "Determinism and Human Freedom", *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. II. Ed. Daniel Garber, Michael Ayers, Cambridge Un. Press, 1998, s. 1195-1200, Michael Murray, "Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1995 Vol. LV, s. 76-77.

³ Sleigh, Robert Jr., Vere Chapell and Michael Della Rocca, "Determinism and Human Freedom", s. 1195-1198, Terrance Tiessen, *Providence and Prayer, How Does God Work in the World*, Intervarsity Press, Illinois, 2000, s. 184-186, ayrıca Aquinas'ın görüşlerinin modern özgür irade görüşleri ile karşılaştırmalı bir değerlendirilmesi için bkz., Eleonore Stump, Aquinas, Routledge, London, 2005, s. 299-306.

ve özgür iradenin de var olan bu gayeye tam da örtüşecek şekilde eylemde bulunduğunu ileri sürer. Dolayısıyla bağdaşmacı anlayış nihai anlamda İlk Neden olan Tanrı'nın ikinci nedenler vasıtasıyla eylemde bulunduğu bir âlemde determine edilmiş bir özgür irade anlayışına sahiptir. Âlemin kontenjan olmasını failin eylemlerinin var olduğundan başka türlü olabileceğinin kanıtı olacağı için, özgür iradede bulunan kişinin eylemlerinin metafizik olarak zorunlu olmadığı sonucuna varırlar.⁴

Luis de Molina (1535-1600) ve Francisco Suarez (1548-1617) gibi Cizvit filozoflar bu bakış açısını kabul etmediler. Onlar Dominikan görüşün özgür irade ile bağdaşmaya-
cağını ileri sürmüşlerdir. Bu anlayışa göre, bir olayın meydana gelmesini belirleyen şey konusunda sadece ilâhi nedensel aktivitenin varlığı kabul edilirse, yaratılmış varlıkların eylemlerinin özgür olduğu savunmak mümkün değildir. Cizvitler, Dominikan görüşün ileri sürdüğü Tanrı'nın bütün mümkün dünyalar hakkındaki "saf aklın bilgisi" ile bu mümkün dünyalardan birisini iradesi ile var kıldığı bilfiil dünya hakkındaki "bilfiil bilgisi" arasında orta bilgi adını verdikleri bir bilginin varlığını ileri sürerler. Bu orta bilgi ile Tanrı, yaratmış olduğu varlıkların bütün mümkün dünyalarda hangi durumlarda ne yapacağını veya bilfiil durumundan farklı durumda bulunmuş olsaydı ne yapmış olacağını da bilebilir. Dolayısıyla bu anlayışa göre, Tanrı Dominikan görüşten farklı olarak, yani Tanrı'nın bütün mümkün dünyalar hakkındaki ve bunlar arasından iradesiyle bilfiil kılmış olduğu bilgisine, gerçekleşmemiş mümkün dünyaların da doğruluk değerine sahip olabileceği ve dolayısıyla bunlar hakkında Tanrı'nın bilgisinin olabileceğini ön görmektedir. Bu anlayışın, Tanrı'nın ön bilgisi ve özgür irade problemine ne gibi bir çözüm getirdiği düşünüldüğünde, orta bilginin yani failin hangi durumda ne yapacağı hakkındaki bilgisinin doğruluk değeri Tanrı tarafından değil, fail tarafından sağlandığı şeklinde olacaktır. Dolayısıyla bu anlayışa göre, Tanrı'nın bilgisinin, failin hangi durumda olsaydı ne yapmış olacağı konusundaki cevap, iradesi ile bilfiil kılmış olduğu mümkün dünyalar olmayacaktır.⁵ Mümkün dünyaların doğruluk değerini kazanması, sadece ve tek başına Tanrı'nın nedensel iradesi sayesinde olmaması, Cizvit bakış açısından özgür irade ile ilgili olarak iki avantajı barındırmaktadır. Bunlardan ilki genel olarak bir failin özgür irade sahibi olduğu kabul edilebilmesi için gerekli olduğu sayılan 'önünde alternatif seçeneklerin olması', ki bu aynı zamanda Dominikanların da gerekli gördüğü 'failin yaptığının aksini de yapabilmesini' gerekli görür, diğeri ise failin yapmış olduğu fiilin kendi dışında dışsal bir nedên olmaksızın eylemde bulunduğu durumdur. Diğer bir ifade ile nihai anlamda failin kendi kendisinin nedeni olmasıdır. Bu yüzden Cizvit bakış açısı orta bilgi teorisinin failin gerçek anlamda özgür iradeye sahip olabil-

⁴ Bağdaşmacı anlayış için bkz., Robert Kane, "Introduction: The Counters of Contemporary Free Will Debates", *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. Robert Kane, Oxford Un. Press, 2002, s. 3-43, Richard Taylor, *Metaphysics*, Printice-Hall Inc. New Jersey, 1974, s. 48.

⁵ Molina, Luis De, *On Divine Foreknowledge, Part IV of The Concordia*, tr., Intr., Notes, Alfred J. Freddoso, Cornell Un. Press, Ithaca and London, 2004, s. 168-169, ayrıca Molinizm için bkz, Freddoso, "Introduction", Luis De Molina, *On Divine Foreknowledge, Part IV of The Concordia*, tr., Intr., Notes, Alfred J. Freddoso, Cornell Un. Press, Ithaca and London, 2004, Michael V. Griffin, "Leibniz on God's Knowledge of Counterfactuals" *The Philosophical Review*, vol. 108, 1999, s. 317-320.

mesi için gerekli olan iki şartı sağladığını ileri sürer.⁶

Bu iki temel bakış açısının arasındaki en temel farkların üzerinde yoğunlaşırsak, Dominikan bakış açısı deyim yerindeyse bir fiil üzerinde iki faili neden olarak görmekte, fakat Tanrıya İlk Neden olarak oldukça başat bir rol biçmektedir. Aynı zamanda bununla bağlantılı olarak mümkün dünyaların bilfiil duruma gelmesini de Tanrı'nın nedensel iradesi ile meydana geldiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla failin önünde gerçek anlamda bir alternatif seçeneklerin bulunduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Failin önünde alternatif seçenekler bulunmaması failin yaptığının aksine yapabileceğine değil, failin yaptığı fiilin var olduğundan başka şekilde olabileceğine delil teşkil eder. Dominikan görüş daha çok 'failin yaptığının aksine yapabilme' ilkesini âlemin kontenjanlığı ve fiilin var olduğundan başka şekilde olabileceği şeklinde açıklamaktadır. Bir fiilin var olduğundan başka şekilde olabilmesi ile failin yaptığı fiilin aksini yapabilmesinin birbirinden farklı anlamlara sahip olduğunu önemli bir ayrıntı olarak ifade etmemiz yerinde olacaktır. Bir örnekle açıklayacak olursak, yarın İstanbul'a gidebilirim veya gitmeyebilirim. İstanbul'a gitmem durumunda önümde İstanbul'a gitmeme gibi bir seçenek yoktur veya tersine İstanbul'a gitmemem durumunda İstanbul'a gidebilecek olmam gibi bir seçenek yoktur. Dolayısıyla bu iki seçeneklerin ikisinin aynı anda var olması mümkün değildir. Bu anlamda bu âlem kontenjan olması hasebiyle var olduğundan başka türlü olabilirdi. Failin yapmış olduğu eylem var olduğundan başka şekilde tezahür edebilirdi. Failin yapmış olduğu eylemin metafiziksel zorunluluk içermemesi, onun var olduğundan başka şekilde tezahür edebileceğinin bir göstergesidir. Özet olarak ifade edecek olursak, Dominikan görüş failin önünde gerçek anlamda alternatif seçeneklerin olmasını ön görmez iken, failin yaptığı fiilin var olduğundan başka şekilde olabileceğini imkân dâhilinde görmektedir. Cizvitler ise, hem failin önünde alternatif seçeneklerin var olmasını, hem de failin yaptığı fiilin aksini de yapabileceği bir durumu imkân dâhilinde görmektedirler. Buna ilaveten Dominikanlar bir fiilde iki nedensel unsuru, ki bu unsurlar failin kendisi, Tanrı ve tabiat gibi dışsal unsurlar olabilir, kabul ederek özgür irade konusunda bağdaşmacı bir tutum sergilerlerken, Cizvit bakış açısı fiilde gerçek anlamda tek bir neden varsayar ki o da failin kendisidir. Dolayısıyla failin dışında her hangi bir, ister Tanrı olsun isterse başka unsurlar olsun, her hangi bir nedeni kabul etmeyerek bağdaşmazcı bir tutum sergilerler.⁷

Her ne kadar Leibniz'in kendinden önceki bu iki görüşe aşına olduğu açık olmakla birlikte, bu bakış açılarını yeterli gördüğünü söylememiz mümkün gözükmemektedir. Leibniz bu iki bakış açısını tamamen dışlamamakla birlikte, bir anlamda bunlar hakkında eksik gördüğü bir takım kusurları tamamlamayı amaçlamaktadır. Leibniz hem Dominikan görüşü ön belirlenimin özgür iradeyi ortadan kaldıracağı konusunda eleştir-

⁶Leibniz'in Molinism hakkındaki eleştirileri hakkında bir değerlendirme için, bkz., Douglas C. Langston, *God's Willing Knowledge, The Influence of Scotus' Analysis of Omniscience*, The Pennsylvania state Un. Press. University park and London, 1986, 77-80, Sean Greenberg, "Leibniz Against Molinism, Freedom, Indifference, and the Nature of the Will", *Leibniz Natura and Freedom*, ed. Donal d Rutherford and J. A. Cover, Oxford Un. Pres, Oxford, 2005, s. 217-233.

⁷Murray, Michael, "Leibniz on Divine Foreknowledge", s. 79.

mekte, hem Molinistleri de orta bilgi kavramı ile Yeter Neden İlkesini ortadan kaldırdıkları nedeniyle yeterli görmemektedir. Ona göre, Dominikanların öne sürmüş oldukları etkin inayet kavramı özgür irade açısından bir takım sakıncalar içermektedir.⁸ Dolayısıyla bu sonucun en nihayetinde katı determinizme varacağı ona göre kaçınılmaz bir gerçektir. Daha açık bir ifadeyle, eğer ilâhi ön belirleme (predetermination) kavramı Dominikanların kastettiği şekliyle anlaşılacak olursa, özgür bir fail için zorunlu bir kavram olan "kendiliğinden olma" kavramının buharlaşacağını ileri sürer. Çünkü Leibniz'e göre cevherler arasında nedensel etkileşim söz konusu olamaz. Onun açısından özgür irade söz konusu olduğunda her hangi bir yakın, belirleyici ve dışsal bir nedenden var olduğu ileri sürülemez. Leibniz ikinci olarak kötülük konusunda Dominikan görüşü eleştirmektedir. Eğer Tanrı Dominikanların savunduğu gibi, her bir olay hakkında dolaysız neden ise o takdirde âlemde var olan kötülüklerin de nedeni olduğu kaçınılmaz olarak gözükecektir.⁹

Leibniz aynı şekilde Cizvit bakış açısını da eleştirmektedir. Ona göre Cizvitlerin özgür bir varlığın özgür bir şekilde seçeceği şeyi Tanrı'nın nasıl bileceği konusunda ileri sürmüş oldukları iddia, Yeter Neden İlkesini ortadan kaldırmaktadır. Onlara göre, özgür seçimden önce o özgür seçimin hangi yönde olacağına dair yeter neden bulunmamaktadır. Dolayısıyla yeter nedenin olmaması, özgür seçimde failin seçtiği bir şeyi diğerine tercih ettiğine dair bir bilginin Tanrı'da bulunamayacağı bir duruma neden olacaktır. Tanrı gelecek zamanlı önermelerin doğruluk değerini kendi belirleliyorsa, bu durumda Tanrı'nın inayetiyle ilgili olarak bir belirsizlik olduğu ortaya çıkacaktır. Bunun neticesi olarak, failin yapmış olduğu fiillerinde yeter neden olmaması Tanrı'nın o fiili önceden bilmesine de mani bir hal teşkil etmektedir. Bu yüzden Leibniz Cizvit bakış açısında en temel kusur olarak failin seçimlerinde yeter neden ilkesini göz ardı etmiş olmalarında görür.¹⁰

Netice olarak, Murray'ın da belirttiği gibi, Leibniz her iki bakış açısının iyi yönlerini alarak kendince kusurlu gördüğü yönlerini bir kenara bırakarak yeni bir görüş ortaya koymak istemektedir. Şu ana kadar yapılan açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, Leibniz'e göre makul bir çözüm şu üç unsuru göz önünde bulundurmaktır. A) insan özgürlüğü ile ilgili şartlı önermeler hakkında ilâhi bilginin iradeden önce olması, Cizvitlerle ortak olarak b) Dominikanlarla ortak olarak da, özgür eylemlerin yeter nedene sahip olması, c) Dominikan bakış açısının savunduğu şekliyle failin fiilin kendisinin dışında herhangi bir neden olmaksızın kendinden kaynaklaması, böylece özgürlüğü de ortadan kaldırmayacak şekilde yeter nedenlerin olması. Böylece Leibniz'in kendi görüşünün şu üç şartı yerine getireceği söylenebilir: *Ön iradesel Şart*, Tanrı tarafından insan özgürlüğü ile ilgili olarak bilinen önermeler, Tanrı'nın herhangi nihai hükmü olmadan önce doğruluk değerlerine sahip olmalıdırlar, diğer bir ifade ile iradesi tezahür etmeden önce doğruluk değerine sahip olmalıdırlar. İnsanlar fiilleri sadece Tanrı'nın iradesinin

⁸ Leibniz, *Theodicy*, s.,149.

⁹ Yaren, Cafer Sadık, "Leibniz'de Teodise ve "Savunma", Felsefe Dünyası, 29, s. 72-88.

¹⁰ Johnson, Oliver A., "Human Freedom in the Best of All Possible Worlds", *The Philosophical Quarterly*, vol. 4. no. 15, 1954, s. 147-148.

tezahürü nedeniyle doğruluk değeri kazanmazlar. *Yeter Neden Şartı*, yeter neden ilkesi var olmalıdır ki bu ilke insanın özgürlüğü hakkındaki şartlı önermelerin niçin sahip olduğu şekliyle doğruluk değerine sahip olduğunu açıklasın. *Kendiliğinden Olma Şartı*, Yeter neden şu şekilde olmalıdır ki, bu şart bireyin eylemini kendiliğinden meydana gelmesine müsaade etmelidir yani dışsal nedenler veya etkin müdahale yoluyla ilâhi önbelirlenimden kaynaklanmamalıdır.¹¹

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki, Leibniz Tanrı'nın ön bilgisinde ve mutlak inayetinde bir eksikliği ön görmeyen aynı zamanda da yaratılmışların sahip olduğu özgür iradeyi de muhafaza etmeye çalışan bir bakış açısı geliştirmeye çalışmaktadır.

LEİBNİZ VE ÖZGÜRLÜK

Leibniz'in özgürlük konusunda Domikanlar ve Cizvitlerden hem ayrıldığı hem de örtüştüğü noktaların varlığı kabul edildiği takdirde, özgür irade konusunda bağdaşmacı mı yoksa liberal bir anlayışa mı sahip olduğu konusunda tartışmaların ele alınması kaçınılmaz olacaktır.¹² Failin fiilinde yeter neden ilkesinin olmasını savunurken bağdaşmacı bir unsurun temel niteliği olan nedenselliği öne sürerken, diğer yandan mümkün dünyaların Tanrıdan bağımsız doğruluk değerine sahip olacağını savunarak liberal bir tutum sergilemektedir. Bu yüzden Leibniz'in felsefi bakış açısının temel unsurları ekleninde bağdaşmacı mı yoksa liberal anlamda özgür iradeye sahip olduğunu değerlendirmeye çalışacağız ve çıkan sonucun felsefesi açısından tutarlı olup olmadığını ele almaya çalışacağız. Onun için Leibniz'in özgürlük için vermiş olduğu tanıma bakmamız gerekmektedir. Ona göre özgürlük için şu üç unsur gereklidir. *Theodicy*'de sıklıkla vurgu yapılan tanım şu şekildedir:

Şunu göstermiş bulunmaktayım ki özgürlük, teoloji ekollerinde istenilen tanıma göre, karar verme (deliberation) objesi hakkındaki açık bilgiyi içeren *akla, kendiliğinden olmaya*, ki onunla kendi kendimizi belirleriz, mantıksal ve metafiziksel zorunluluğu dışarıda bırakan *kontenjanlığa* dayanmaktadır. Akıl, bir bakıma, özgürlüğün ruhudur ve gerisi onun cismi ve esas dayanağı gibidir. Akıl tarafından algılanmış olan iyinin motivine göre, ki onu zorunlu kılmaksızın yönelir, özgür cevher kendi kendini belirlemektedir: özgürlüğün bütün şartları bu birkaç kelime içinde mevcuttur.¹³

Leibniz özgür irade hakkındaki görüşleri *kendiliğinden olma* ve *kontenjan* kavramları ve buna ilaveten *önceden kurulmuş uyum* kavramlarının değerlendirilmesi yerinde

¹¹ Murray, a.g.m., s., 84.

¹² Özgür irade teorileri açısından genel olarak iki farklı bakış açısının var olduğunu söyleyebiliriz. Bağdaşmacı anlayış özgür irade ve determinizmin bir arada var olabileceğini ileri süren bakış açıdır ki, failin fiilini meydana getirirken nedenlenmiş olmasını bir sorun olarak görmez. Bu anlayışa göre failin önünde alternatif seçeneklerin olması gerekmez. Bağdaşmacı anlayışa göre, liberal anlamda özgür iradecilik en temel bakış açısını oluşturur, fail fiilinin en temel ve ana nedeni olup kendisinin dışında bir nedeninin olmamasını temel kabul eder. Bunun sonucu olarak failin yaptığı A fiilinin aksi olan değil-A fiilini de aynı oranda yapma kudretine sahip olmalıdır. Dolayısıyla failin önünde alternatif seçeneklerin de var olmasını bu anlayış gerekli görmektedir.

¹³ Leibniz, *Theodicy*, s., 303.

olacaktır. Leibniz mutlak zorunluluk ile hipotetik zorunluluk arasında yapılmış olan klasik ayrımı kabul etmekte ve özgür iradenin mutlak zorunlulukla bağdaşmayacağını belirtmektedir. Ona göre, mutlak anlamda zorunluluk söz konusu olduğunda mevcut kavramın çelişğini düşünmek mümkün değildir. Fakat kontenjan âlem Tanrı'nın sonsuz sayıdaki mümkün dünyalardan seçmiş olduğu bir âlem olduğuna göre, var olanın aksinin de olabileceği aşikârdır. Dolayısıyla var olan âlemden başka âlemin var olabileceği gerçeği kabul edildiği takdirde bilfiil âlemin mutlak zorunlu bir âlem olmadığı açıktır.

Bu belirlenim doğrunun tabiatından kaynaklanır ve özgürlüğe zarar veremez: birçok kimsenin özgürlüğün karşısında olduğuna inandığı, ilk planda başka yerden Tanrı'nın ön bilgisinden kaynaklanan başka belirlenimlerin var olduğudur. Onlar önceden görülenin vuku bulamazlık edemeyeceğini hakikaten söylerler; fakat buradan önceden görülenin zorunlu olduğu sonucu çıkmaz, çünkü zorunlu doğrunun zıttının olması imkânsızdır veya çelişki ifade eder. İmdi bu hakikat şunu ifade eder ki, "yarın yazı yazacağım" bu anlamda zorunlu değildir. Tanrı'nın onu önceden gördüğünü varsaymak, onun, meydana gelmesinin zorunlu olduğunu söylemektir; yani sonucu zorunludur, diğer bir ifade ile onun var olması, önceden görüldüğü içindir; çünkü Tanrı yanılmazdır. Bu hipotetik zorunluluk olarak kavramlaştırılan şeydir.¹⁴

Bu alıntının hemen altında ön bilginin doğru olan şeye fazladan bir belirlenim katmadığı hakikatin belirlenmiş ve doğru olduğu için önceden görüldüğünü, önceden görüldüğü için doğru olmadığını ifade eder.¹⁵ Dolayısıyla Leibniz için Tanrı'nın gelecek zamanlı önermeleri önceden bilmesi, bilmiş olduğu şeyi metafiziksel olarak zorunlu kılmaz. Diğer bir ifade ile Tanrı'nın yarın Leibniz'in yazı yazacağını şimdiden bilmesi, bütün mümkün dünyalarda doğru olan bir şey değildir. Leibniz'in yarın yazı yazmayacağı bir mümkün dünyanın varlığı onu metafiziksel zorunluluk kategorisinin dışında bırakmaktadır. Bu yüzden yukarıdaki özgür irade konusunda verilmiş olan tanımdaki kontenjanlık muhafaza edilmiş olmaktadır.

LEİBNİZ VE KENDİLİĞİNDEN OLMA PRENSİBİ

Leibniz failin özgür iradeye sahip olabilmesi için failin yapmış olduğu şeyin metafiziksel zorunlu olması yerine hipotetik zorunlu olması yeterli değildir. Ona göre fail aynı zamanda yapmış olduğu fiili kendinden kaynaklanacak şekilde yapmış olmalıdır. Zaten kendi metafiziksel ilkesi gereği monadlar arasında nedensel bir etkileşim de bulunmamaktadır. Ona göre monadlar arasından zahiren nedensel bir ilişki var gözükmesine rağmen bu gerçek bir nedensel ilişki değildir.¹⁶ Fakat cevherler arasında dışsal bir nedenselliğin olmaması failin iki seçenek arasında *kayatsız* (indifference) kalacak şekilde davranmasını gerektirecek şekilde anlaşılmasına neden olmamalıdır. Leibniz failin

¹⁴ Leibniz, *Theodicy*, s. 144

¹⁵ Leibniz, *Theodicy*, s. 144

¹⁶ Leibniz'in metafiziksel ve hipotetik zorunluluk arasındaki ayrımı için bkz., "On Freedom and Possibility", *Philosophical Essays*, ed. tr. Roger Ariew and Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1989, s. 19-22.

önünde eşit derecede her iki yöne doğru meyledeceği bir A ve B seçeneğinin olduğunu kabul etmez. Ona göre her ne kadar yaratılmış cevherler arası dışsal bir neden mevcut değilse de, içkin (immanent) bir nedenden bahsedebiliriz. Leibnizci metafiziğe göre, her bir monadın sahip olduğu tarihsel süreç, Tanrı'nın ona vermiş olduğu, aynı zamanda Tanrı'nın da monadlarda var kıldığı nedensel kanunlara göre olan, tabiattan kaynaklanır. O bu tarihsel süreçleri, bir uyum (harmony) olacak şekilde seçer ve bundan sonra bir daha müdahale etmesine gereksinim kalmaz. Tanrı ilk olarak monadları yaratmıştır ve bu monadlarda meydana gelen her şey hem *kendiliğinden* hem de kendisinin dışındaki varlıklarla *uyumlu bir şekilde* meydana gelir. Bunlar arasındaki tam gerçek anlamdaki uyum, Tanrı'nın fiiliyledir, diğer bir ifade ile burada 'yaratma' kavramı öne çıkar ve yani Tanrı bunu her bir şeyi ilk defa meydana getirmesi esnasındaki seçimle yapar. Bir monad kendini değişime uğratması Tanrı tarafından ona empoze edilen kanunlara göredir. Böyle içkin bir nedensellik hakkında Tanrı ne söylemektedir? Leibniz yaratılmış varlıklar arasında nedenselliği reddetmesine rağmen Tanrı ile yaratılmış varlıklar arasındaki bir nedenselliği kabul etmektedir.¹⁷

Bu nedenle eğer yaratılmış cevherler arasında nedensel ilişki yok ise, failin kendinden kaynaklanacak şekilde eylemde bulunduğunu söyleyebiliriz. Leibniz bunu şu şekilde ifade etmektedir.

Fiillerimizin kendilendiliği artık bundan sonra sorgulanamaz; ve Aristoteles'in onu iyi bir şekilde, fiilin kaynağı fiilde bulunan kimsede olduğu zaman fiilin kendiliğinden olduğunu söyleyerek, tarif etmiştir.... Böylece bizim eylemlerimiz ve iradelerimizin tamamen bize bağlı olması böyledir.¹⁸

Açık bir şekilde Leibniz bu açıklamada bizim kendi kendimize fiilde bulunduğumuz garanti ettiğini ileri sürmektedir.

Bu meselenin daha iyi anlaşılması için, gerçek kendinden olmanın hepimizde ve bütün basit cevherlerde ortak olduğu ve özgür cevherde ve akılda eylemler üzerinde hükümlerle sağlanabilen bu olduğu bilinmelidir. Bu birkaç yıl önce ileri sürmüştüğüm Önceden-belirlenmiş Uyum Sisteminden daha iyi bir şekilde açıklanamaz.¹⁹

Dolayısıyla bu alıntılardan da anlaşılacağı gibi Leibniz temel olarak Aristotelesci kendinden olma kavramını kabul etmekte ve özgür irade adına en temel metafiziksel bir kavram olarak yorumlamaktadır. Kendiliğinden olma kavramının en temel olarak var saydığı şey, failin kendisinin dışında meydana gelen bir nedenden dolayı fiilde bulunmamasını öngörmesidir. Kendinelik kavramını sahip olan ruh, eylemlerini meydana getirirken, sadece Tanrı'dan ve kendisinden kaynaklanarak bu eylemleri meydana getirir.²⁰ Böylece Leibniz'in özgür irade konusunda öne sürdüğü kontenjanlık ve kendiliğinden olma kavramları bir birini destekleyen kavramlar olarak gözükmektedir. Fakat

¹⁷ Bennett, Jonathan, *Learning From Six Philosophers, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkley, Hume*, v. 1, Oxford Uni. Pres, Newyork, 2001, s. 240-242.

¹⁸ Leibniz, *Theodicy*, s. 309-310.

¹⁹ Leibniz, *Theodicy*, s. 304.

²⁰ Leibniz, *Theodicy*, s. 304.

Longston'ın da ileri sürdüğü gibi Leibniz adına özgür iradenin sadece kontenjanlık ve kendiliğinden olma ile tanımlanmasını yeterli görmemiz mümkün değildir. Leibniz'in özgürlük anlayışının mümkünlerin (possibles) varlığıyla bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Longstan'ın da vurguladığına göre, Leibniz için seçim yapma kavramı önemli bir kavramdır ve bu kavramda ancak birçok seçenekler mümkün olduğu durumda anlamlı olabilir. Onun mümkün dünyalar kuramına göre, eğer Tanrı'nın yaratabileceği sonsuz sayıda mümkün dünyalar var ise o takdirde failin de onlardan birini seçme opsiyonları olacaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın sonsuz sayıdaki mümkün dünyalardan birisini yaratacak olması insanın önünde de alternatif seçeneklerin var olduğuna delalet etmektedir.²¹ Bu yüzden daha önce Leibniz'in ifade etmiş olduğu akıl, kontenjanlık ve kendiliğinden olma kavramlarının yanına failin seçim yaparken önünde seçeneklere de sahip olması gerektiğini de vurgulamamız gerekmektedir. Dolayısıyla bu kavramları ele aldığımızda Leibniz'in liberal anlamda özgür iradeyi savunduğunu söyleyebilir miyiz yoksa onun hala bağdaşmacı özgürlük anlayışına sahip olduğunu ileri sürecek argümanlara sahip miyiz? Şu ana kadar ortaya koymaya çalıştığımız bakış açısı özgür irade metafiziğinin temel kavramları açısından Leibniz'in liberal anlamda bir özgür irade anlayışını ileri sürmüş olabileceği izlenimini vermiş olabilir. Fakat Leibniz'in Tam Birey Kavramı (complete individual concepts) ele aldığımızda bir takım sorunları içerisinde barındırdığını görmemiz kaçınılmaz olacaktır.

CEVHER, TAM BİREYSEL KAVRAM VE ÖZGÜR İRADE

Leibniz'in cevher kavramı özgür irade anlayışının anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Leibniz için âlemin kontenjan olması ve metafizik zorunluluk yerine hipotetik zorunluluğu öngörmesi, insan fiillerininin mutlak zorunlu olduğu iddiasına cevap olarak ortaya konmuş idi. Fakat Leibniz'in ileri sürmüş olduğu cevher kavramı ve buna müteakiben bütün cevherlerin yüklemine konusunun içerisinde barındırdığını ileri sürmesi Leibniz'in özgürlük anlayışı açısından bir takım sıkıntılar içerdiğini göz ardı edemeyiz.

Leibniz cevher konusunda Aristotelesçi bir bakış açısına sahiptir. Bilindiği gibi Aristoteles'e göre, "cevher nedir?" sorusu "Varlık nedir?" veya "var olmak nedir?" sorusuyla aynı anlama gelmektedir. Dolayısıyla bu tür soruya verilebilecek cevap gerçekliğin en temel unsurları hakkında kriter meydana getiren bir cevap olacaktır. Böyle bir soruya cevaben Aristoteles, cevherleri, yani varlığın en temel unsurlarını karakterize eden şeyi, niteliklere (properties) konu olan ve niteliklerin değişmesi durumunda bile değişmeyen, sabit kalan şey olarak tarif eder. Bu tür cevherlere örnek olarak da Aristoteles, bireysel insanlar ve bireysel atlar gibi yaşayan cismani varlıkları verir. Bunlar bilgili olma, sıcak olma gibi niteliklere sahiptir ve bu nitelikler cahil olmadan bilgili

²¹ Langston, Douglas C., *God's Willing Knowledge, The Influence of Scotus' Analysis of Omniscience*, The Pennsylvania State University Press, London, 1986, s. 89, Kendiliğinden Olma kavramı için, bkz., Donald Rutherford, "Leibniz on Spontaneity", s., 157-161, *Leibniz, Nature and Freedom*, ed., Donald Rutherford and J. A. Cover, Oxford Un. Press, 2005.

olmaya ve soğuk olmadan sıcak olmaya gibi niteliklerin değişimine maruz kalırlar.²²

Discourse on Metaphysics'te Aristoteles gibi, Leibniz cevheri kendisine yüklenebilecek niteliklere sahip olabilen şey olarak tarif etmiştir. Aristotelesçi cevher anlayışına uygun bir şekilde Büyük İskender ve Julius Cesar'ı bireysel cevherlere örnek olarak ifade eder.²³ Fakat Leibniz'e göre bir cevherin sadece sahip olduğu niteliklerle tanımlanması yeterli bir tanım olamaz. Ona göre, cevher ve nitelikleri arasındaki ilişki hakkında daha fazla şeyler söylenmeli ve cevherin sahip olduğu bu niteliklere nasıl sahip olduğu ve nitelikler zamansal periyod esnasında değişime uğrarken, cevherin ne şekilde değişmeden özdeşliğini muhafaza ederek aynı kalabildiği açıklanması gereken bir durumdur.

Leibniz için bir cevherin niteliklere sahip olması demek, aynı zamanda o niteliklere sahip cevher tarafından bazı niteliklerin de meydana getirilmesi anlamına da gelir. Diğer bir ifade ile cevher tamamen edilgen bir yapıda değildir. Örneğin bir meşe ağacını birçok özelliğinden bahsedebiliriz, meyva vermesi, yaprak açması ve topraktan beslenmesi gibi, bu nitelikler meşe ağacına içseldir. Diğer bir ifade ile bu tür şeylerin meşe ağacında meydana gelmesi tabiatından kaynaklanır. Diğer yandan da ağacın tamamen kendi başına kaim/yeterli olduğunu söylememiz mümkün gözükmemektedir. Beslenmesi için toprağın var olması, üzerinde bulunan meyve, yaprak sayısının dışsal şartlarla ilişkili olması, rüzgâr ve yağmur gibi diğer dışsal unsurlar da gereklidir. Kendinden önce gelenlerden Leibniz'in ayrıldığı nokta, Ona göre bireysel cevherler sadece niteliklerin konusu olmayıp, aynı zamanda kendi niteliklerini üretirler ve kendilerinde olan bütün değişimin kaynağıdır. Cevherler birbirleri arasında nedensel etkileşime açık olmadıklarından dolayı, kendilerinde var olan değişim cevherin dışından değil tamamen kendisinden kaynaklanır. Dolayısıyla Leibniz'e göre daha önce ifade edilmiş olan cevherdeki etken ve edilgen yönler sadece cevherin kendisinden kaynaklanan etkin yön olarak cevherdeki değişimin nedeni olarak görülür. Diğer bir ifade ile söyleyecek olursak, Leibniz'e göre bireysel cevherler, niteliklerin değişmesine rağmen varlığını muhafaza ettiren şey olarak tarif edilmesinin ötesinde, cevherdeki değişimin göstergesi olan niteliklerin değişmesini sağlayanın cevherin dışından değil de bizatihi cevhere içsel olan unsurlardan kaynaklandığını ileri sürer. Bu anlayışın oldukça yeni bir anlayış olduğunu ve Leibniz'in en temel metafizik bakış açılarından birisini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ona göre örneğin "Sezar Rubicon'u geçti" gibi bir önermede Rubicon'u geçme yüklemi Sezar'da içerilmektedir. Tam Bireysel Kavram anlayışına göre Sezar'ın Rubicon'u geçmesi kendi içerisinde mevcuttur. Bütün doğru önermelerin konuları yüklemelerini kendinde içermekte ve "kavram içerme" (concept containment) kavramı önem arz etmektedir.²⁴

Leibniz'in Tam Bireysel Kavramının özgür irade açısından birtakım eleştirilere ma-

²² Woolhouse, R. S., "Leibniz", *A Companion to Early Modern Philosophy*, ed. Steven Nadler, Blackwell Publishing, 2002, s. 264.

²³ Leibniz, *Philosophical Text*, tr., ed., R.S. Woolhouse, Richard Franks, Oxford, Un. Press, Newyork, 1998, s. 60.

²⁴ Leibniz'in cevher kavramı için bkz., Woolhouse, agm, s. 264-265.

ruz kalması sürpriz değildi. Nitekim çağdaşı olan Arnauld'la yapmış olduğu felsefi mektuplaşmalarında Arnauld (1612–1694) Leibniz'in bu kavramı karşısında şaşkınlığını gizleyemediğini ifade etmiştir. Arnauld'a göre, Tam Bireysel Kavramı ile Tanrı bir defa Adem'i yaratmaya karar verdiğiğinde ondan meydana gelecek olan bütün insanlık tarihini zorunlu kılmış olmaktadır. Tanrı bir kez Âdem'i yarattığında ondan olacak çocukların ne yapacağını ondan meydana gelenlerin de ne yapacağını yaratmış olacaktır ki burada Arnauld'a göre özgür iradeden bahsetmek mümkün gözükmemektedir.²⁵

Fakat Leibniz buna cevap olarak metafiziksel zorunlulukla hipotetik zorunluluk arasında ayırım yaparak verir. Ona göre Tanrı bütün mümkün dünyalardan en iyisini seçerek yaratmış olup, şu anda bilfiil olan bu dünya en iyi mümkün dünyadır. Dolayısıyla âlemin metafiziksel zorunluluk nedeni olarak değil, bunu Leibniz Spinoza'ya karşı bir iddia olarak ortaya koyar, hipotetik zorunluluktan meydana gelmesi, âlemin kontenjanlığını da muhafaza etmektedir. Dolayısıyla âlemin kontenjan vasfını muhafaza etmesi, bilfiil dünyanın zıttının da mümkün olması nedeniyle zorunlu olmaması, onun metafiziksel bir zorunluluk içermediğini gösterir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken unsur, Leibniz'e göre Tanrı'nın bu âlemi mümkün dünyaların en iyisi olarak bilfiil kılması, onun bu fiili gerçekleştirmesinin metafiziksel zorunluluktan kaynaklanmadığı, aksine ahlâkî bir zorunluluk sebebiyledir. Çünkü mahiyeti gereği iyi olan Tanrı, mümkün dünyaların içinden en iyisini de bilfiil kılmak zorundadır. Dolayısıyla tekrar kısaca ifade etmek gerekirse, Leibniz'e göre, sonsuz sayıdaki mümkün dünyalardan seçilerek bilfiil kılınan bu dünya, Tanrı'nın her zaman en iyiyi seçmesinin zorunlu olması nedeniyle en iyi mümkün dünyadır. Eğer Tanrı başka bir mümkün dünyayı bilfiil kılmış olsaydı, o bilfiil dünya bu dünyadan tamamen başka bir dünya olmuş olacaktı. Dolayısıyla metafiziksel zorunluluk söz konusu olduğunda, bilfiil dünyadan başka bir dünyanın olabilirliği imkân dâhilinde olamazken, ahlâkî zorunluluk söz konusu olduğunda bilfiil dünyadan başka bir dünyanın varlığı mantıksal/metafiziksel olarak kabul edilebilmekte, fakat aynı zamanda da var olabilecek mümkün dünyaların en iyisi bu olması nedeniyle Tanrı'nın yaratabileceği başka bir dünyanın da olamayacağı ileri sürülmektedir.

Bilfiil dünya Tanrı'nın metafiziksel zorunluluktan seçmiş olduğu bir âlem değil, Tanrı'nın her zaman en iyiyi seçeceğine dair ahlâkî bir zorunluluktan meydana gelir. Bu mantıksal varsayım gereği Tanrı'nın bu âlemi metafiziksel zorunluluktan olmasa da ahlâkî zorunluluktan dolayı yarattığını tekrar vurgulamamız yerinde olacaktır.

Fakat tam da bu noktada failin dışarıdan bir neden olmaksızın *kendiliğinden* hareket etmesi ve kontenjan âlemi mümkün dünyalar kuramıyla açıklamanın failin önünde *alternatif seçenekler* sunup sunmadığı sorulması gereken bir sorudur.

Discourse on Metaphysics'de Leibniz Tanrı'nın nasıl bizim ruhlarımızı zorunlu kılmaksızın yönlendirdiğini ve bizim şikâyet etmeye hakkımız olmadığını, diğer bazı mümkün insanlara tercihen günahkâr-Yehuda'nın niçin var kılındığını sormamız gerektiği ile ilgili başlığına cevaben, Tanrı'nın devamlı bir şekilde bizim varlığımızı idame (conserve) ettiği ve aralıksız olarak var kılmakta (produce) olduğunu ifade eder. Fakat

²⁵ Leibniz, *Philosophical Texts*, s. 98.

bu var kılma ve idame ettirme, bireysel cevherimizle ilgili olan kavram tarafından ortaya konan bir düzende düşüncelerimizin özgür ve eş zamanlı olarak meydana gelmesi ile vuku bulur. Dolayısıyla burada dikkat edilmesi gereken husus, hem Tanrı'nın kesintisiz bir idame ve var kılması mevcut iken diğer yandan da bireysel cevher kavramının var saydığı düzende düşüncelerimizin özgür bir şekilde Tanrı'nın fiilleri ile (idame ettirme ve meydana getirme) aynı anda meydana getirmektedir. Böylece Leibniz bir yandan Tanrı'nın idame ettirme (ara nedencilerin kabul etmediği, Malebranche gibi) niteliğini kabul ederken, diğer yandan da meydana getirme niteliğini savunmakta, bunu cevherin kendine Tanrı tarafından var kılınmış bir düzende özgür iradeyi de varsayarak yapmaya çalışmaktadır. Bu anlamda Leibniz'e göre, Tanrı bizde yerleştirmiş olduğu düzen vasıtasıyla bizim iradelerimizi zorunlu kılmaksızın yönlendirmiş olmakta, fakat bunu dışarıdan gelen bir nedenle değil de cevherin kendisinden kaynaklanan bir unsurla açıklayarak özgür iradeyi de var saydığını açıklamaktadır. Burada açıkça Leibniz'in *önceden yerleştirilmiş uyum* kavramının da nasıl işlediğini görüyoruz.²⁶ Deyim yerindeyse, kesintisiz bir ilâhi inayet, hem idame ettirme ve meydana getirme içeren, bununla her zaman en iyiyi seçmeye belirlenmiş olacak şekilde bir tabiatla var kılınmış olan insanın uyumlu bir şekilde fiilde bulunmakta olduğudur.²⁷

Bununla birlikte ezelden Yehuda'nın günah işleyeceğinin kesin olması, Yehuda'nın işlediği günahın kendisinden başkasını sorumlu tutmasını gerektirip gerektirmediği gibi bir soruya, Tanrı'nın belirlemiş olduğu şeylerin insan tarafından önceden görülemeyeceği için failin bunu bilmesinin mümkün olmadığı gibi bir cevap verir. Diğer bir ifade ile Leibniz ön belirlenimin mevcut olması failin düşünme, karar verme ve erteleme gibi niteliklerini dışlamadığını ifade etmekte ve gerçekten fiil gerçekleşmedikçe failin fiilin sonucu ile ilgili ön belirlenime sahip olduğuna dair bir bilgiye sahip olmadığını ileri sürmektedir.

Fakat bu kimin yanlıştır? Bir kimse kendinden başkasını suçlamalı mıdır? Eğer fiilin meydana gelmesinden önceki şikâyetler haksız olmuş olacaksa, eylemin meydana gelmesinden sonraki bütün şikâyetler de haksız olacaktır. Fakat bu kişi için, günah işlemeyen önce, Tanrı'nın onu günah işlemeye sanki belirliyor muş gibi, şikâyet etmesi doğru mu olacaktır? Tanrı'nın bu işlerdeki belirlenimleri önceden görülemeyeceği için, kişi nasıl olur da gerçekten günah işlemedikçe günah işlemeye belirlenmiş olduğunu bilebilir? Sadece seçmemekle; Tanrı bundan daha hakkaniyetli ve daha kolay bir durum ortaya koyamazdı. Dahası, yargıçlar bir kimseyi kötü niyete sahip olmaya yönelten nedenleri aramak yerine, sadece kötülüğün bu nedenlerle birlikte nasıl var olduğu konusunda endişelenirler. Fakat belki de günah işleyeceğim ezelden tamamen kesin midir? Buna kendin cevap ver; belki de değil. Bir şey söyleyemeyeceğin ve bilemeyeceğin şey hakkında endişeye kapılmak yerine, bilmiş olduğun vazifeyi neyse ona göre dav-

²⁶ Önceden kurulmuş uyum hakkında daha detaylı bilgi için bkz., Nicholas Rescher, *The Philosophy of Leibniz*, Prentice-Hall Inc. London, 1967, s. 55-57.

²⁷ Leibniz, *Philosophical Text*, s. 80-81.

ran. *Fakat başka birisi, bu adamın kesin bir şekilde nasıl günah işleyecek derse, cevap kolaydır: aksi olursa, o bu adam olmazdı.* Çünkü Tanrı bütün zamanı aşacak şekilde belirli bir Yehuda'nın olacağını, onun kavramının ve idesinin, ki Tanrı bunlara sahiptir, gelecek özgür fiillere sahip olacağını görür.²⁸

Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi, Leibniz Tanrı'nın ön bilgisi ile Yehuda'nın işleyeceği günahın örtüşmesi için, Yehuda'nın Tanrı'nın bilgisini farklı kılacak şekilde günah işlememiş olduğunda, aynı Yehuda olamayacağını, Yehuda'nın özdeşliğini muhafaza edemeyerek başka bir kimliğe sahip olacağını ileri sürmektedir. Ona göre Yehuda kesin bir şekilde günah işlememiş olursa, Yehuda'dan farklı bir birey olacağını söylemektedir. Dolayısıyla Yehuda'nın Yehuda olarak seçmiş olduğu şeyden başka bir şeyi seçemeyeceği, diğer bir ifade ile Yehuda'nın yaptığına aksini yapabileceği ve gerçek anlamda önünde alternatif seçeneklerin bulunduğu mümkün dünyalardan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Frankel'in de belirttiği gibi, bir failin yaptığına aksini yapabilmesi için üç şartın yerine gelmesi gerekmektedir:

1. Var olan şeyler var olduğundan başka türlü olabilmeyi kendi içerisinde barındırmalı, yani özgür fiiller kontenjan olmalı,
2. Failin yaptığına aksini yapabilmesi, kimliğini (identity) muhafaza etmesi ile bağdaşır olmalıdır, diğer bir ifade ile failin yaptığına aksini yapmış olduğu durumda aynı fail olmayı sürdürebilmeli,
3. Gerçekleştirilen fiilin ister olmuş olduğu gibi olsun isterse aksi olsun, fiil sadece failin kontrolü altında olmalıdır. Özgür fiiller ne arızı (accidental) ne de mecbur kılınmış olmalıdır.²⁹

Dolayısıyla Leibniz'in Tam Bireysel Kavramı ikinci şıkkı ortadan kaldırdığı görülmektedir. Leibniz'in cevher kavramı ile ilgili olarak ileri sürmüş olduğu Tam Bireysel Kavramı ve bu kavramın içeriğine uygun olarak fiilde bulunması gereken fail için seçtiğinin aksini seçebileceği bir alternatif imkânlılıklardan bahsetmemiz mümkün gözükmemektedir.

Longston'un ifade ettiği şekliyle ifade edecek olursak, çeşitli alternatifler arasından bir seçim yapabilmek için, alternatif seçeneklerin var olması gerekir. Leibniz için bireysel cevherler sadece tek bir mümkün dünyada bulunabilirler. Bu şu anlama gelir ki, aynı cevher başka bir mümkün dünyada aynı cevher olarak değil, söz konusu olan cevherin farklı bir varyasyonu olarak tezahür eder. Leibniz'in ayırtedilemezliğin özdeşliği ilkesi ve her cevher bütüncül olarak içinde bulunduğu durumu yansıtır görüşü göz önünde bulundurulduğunda, bilfiil dünyadaki bir cevhere benzeyen fakat bilfiil olmamış mümkün dünyadaki bir cevher, bilfiil dünyadaki cevherden farklı olmalıdır. Aksi takdirde bilfiil olmamış mümkün dünyadaki cevher, bilfiil dünyadakiyle özdeş olurdu ki bu Leibniz'in kabul edemeyeceği bir bakış açısidir. Fakat bireysel cevher sadece bir müm-

²⁸ Leibniz, *Philosophical Text*, s., 80-81

²⁹ Frankel, Lois, "Being Able to do Otherwise: Leibniz on Freedom and Contingency", *G. W. Leibniz, Critical Assessments*, ed. Roger Woolhouse, vol. IV, Routledge, London, s., 285, Cecilia Wee, "Descartes and Leibniz on Human Free-Will and the Ability to Do Otherwise", *Canadian Journal of Philosophy*, v. 36, 3. 2006, s. 388-392.

kün dünyada bulunabileceği, yani aynı bireysel cevher bir ve aynı zamanda aynı anda iki mümkün dünyada olamayacağı için, hiç kimsenin mümkün dünyalar arasında gerçek bir seçme yapması mümkün gözükmemektedir. Nihai olarak, Leibniz'in mümkün dünyalar kuramı, failin önünde alternatif seçeneklerin var olduğu ve yaptığının aksini yapabilme imkânını sağladığını söylememiz mümkün gözükmemektedir.³⁰

Sonuç olarak, Leibniz kendisinden önceki Dominikan görüşle ortak olarak failin fiilleri için yeter neden ilkesinin gerekli olduğunu ve Cizvitlerle de ortak olarak Tanrı'nın iradesinin tezahüründen önce mümkün dünyaların var olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte teizmin öngördüğü şekliyle failin fiillerinden sorumlu olup cezaya veya mükâfata maruz kalabilmesi için önünde alternatif seçeneklerin var olması ve dolayısıyla failin yaptığı fiilin aksini de yapabilmesi gerekmektedir. Leibniz açısından âlemin metafiziksel zorunlu olmayıp hipotetik zorunlu olarak yaratılmış olması ve Tanrı'nın gelecek zamanlı önermelerin doğruluğu hakkında metafiziksel zorunluluktan ziyade sadece belirlenmişliği ön görmesi, failin gerçek anlamda özgür olmasını sağladığını söylemek pek olanaklı gözükmemektedir. Bunun en temel nedeni olarak, Leibniz açısından her ne kadar bu âlemin bütün mümkün dünyalar arasından var kılınan en iyi mümkün dünya olması ahlâkî bir zorunluluğun gereği olması fatalizmin metafiziksel temellerini ortadan kaldırmış gözükse de, diğer yandan tam bireysel kavramı söz konusu edildiğinde bilfiil dünyadan başka mümkün bir dünyanın varlığı ortadan kaldırmış gözükmemektedir. Dolayısıyla var olan âlem önceden belirlenmiş, alternatif seçeneklere açık olmayan ve failin gerçek anlamda yaptığının aksini yapabilmesine olanak sağlamayan bir şekilde var olmaktadır. Özgür irade metafiziği açısından bunun katı bir bağdaşmacılık olduğunu söylememiz haksız bir yargı olmayacaktır.

Abstract

In this paper, I address the topic of free will in Leibniz with particular attention to Leibniz's conceptions of spontaneity, sufficient reason and causation. There were, in the seventeenth century, roughly speaking, two traditional scholastic solutions to the freedom-foreknowledge-providence problem. The first was that of the Dominicans, the second, that of the Jesuits. Dominicans, following St. Thomas Aquinas, held that God foreknows and providentially superintends all free human acts by means of a divine casual activity, known as concurrence. The Jesuits, such as Luis de Molina and Francisco Suarez, argued that this account would not do. To them it appeared that Dominican view was incompatible with freedom. They argued instead that God's knowledge of what we will in fact do or what we would do in any possible circumstance must be determined independently of any divine volition. Leibniz was aware of these two positions, but he found neither to be fully satisfying. Leibniz believes that human freedom is compatible with casual necessity. I argue that Leibniz was a causal determinist, and thus a compatibilist. I maintain that Leibniz' argument of free will is flawed.

Key words: Leibniz, Dominicans, Jesuits, spontaneity, free will, counterfactuals, possible worlds, personal identity.

³⁰ Longston, age., s., 91

KAYNAKLAR

- Leibniz, *Theodicy Essays on The Goodness of God the Freedom of Man and the Origin of Evil*, ed. Austin Farrer, tr. E. M. Huggard, Wipf and Stock Publishers, 2001
- Robert Sleigh, Jr., Vere Chapell and Michael Della Rocca, "Determinism and Human Freedom", *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. II. Ed. Daniel Garber, Michael Ayers, Cambridge Un. Press, 1998.
- Michael Murray, "Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LV, 1995.
- Terrance Tiessen, *Providence and Prayer, How Does God Work in the World*, Intervarsity Press, Illinois, 2000
- Eleonore Stump, Aquinas, Routledge, London, 2005.
- Robert Kane, "Introduction: The Countours of Contemporary Free Will Debates", *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. Robert Kane, Oxford Un. Press, 2002
- Richard Taylor, *Metaphysics*, Printice-Hall Inc. NewJersey, 1974.
- Luis De Molina, *On Divine Foreknowledge, Part IV of The Concordia*, tr., Intr., Notes, Alfred J. Freddoso, Cornell Un. Press, Ithaca and London, 2004
- Alfred J. Freddoso, "Introduction", Luis De Molina, *On Divine Foreknowledge, Part IV of The Concordia*, tr., Intr., Notes, Alfred J. Freddoso, Cornell Un. Press, Ithaca and London, 2004,
- Michael V. Griffin, "Leibniz on God's Knowledge of Counterfactuals" *The Philosophical Review*, vol. 108, 1999.
- Douglas C. Langston, *God's Willing Knowledge, The Influence of Scotus' Analysis of Omniscience*, The Pennsylvania state Un. Press. University park and London, 1986.
- Sean Greenberg, "Leibniz Against Molinism, Freedom, Indifference, and the Nature of the Will", *Leibniz Natura and Freedom*, ed. Donald d Rutherford and J. A. Cover, Oxford Un. Pres, Oxford, 2005.
- Cafer Sadık Yaren, "Leibniz'de Teodise ve "Savunma", *Felsefe Dünyası*, 29, s. 72-88.
- Oliver A. Johnson, "Human Freedom in the Best of All Possible Worlds", *The Philosophical*
- Leibniz, *Philosophical Essays*, ed. tr. Roger Ariew and Daniel Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1989.
- Jonathan Bennett, *Learning From Six Philosophers, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkley, Hume*, v. 1, Oxford Uni. Pres, Newyork, 2001
- Donald Rutherford, "Leibniz on Spontaneity", s., 157-161, *Leibniz, Nature and Freedom*, ed., Donald Rutherford and J. A. Cover, Oxford Un. Pres, 2005.
- R. S. Woolhouse, "Leibniz", *A Companion to Early Modern Philosophy*, ed. Steven Nadler, Blackwell Publishing, 2002.
- Leibniz, *Philosophical Text*, tr., ed., R.S. Woolhouse, Richard Franks, Oxford, Un. Press, Newyork, 1998
- Nicholas Rescher, *The Philosophy of Leibniz*, Prentice-Hall Inc. London, 1967.
- Lois Frankel, "Being Able to do Otherwise: Leibniz on Freedom and Contingency", *G. W. Leibniz, Critical Assessments*, ed. Roger Woolhouse, vol. IV, Routledge, London,
- Cecilia Wee, "Descartes and Leibniz on Human Free-Will and the Ability to Do Otherwise", *Canadian Journal of Philosophy*, v. 36, 3. 2006.

NIETZSCHE'DE BİLGİ-YAŞAM İLİŞKİSİ

Ogün ÜREK*

20. yüzyılın başlarında Edmund Husserl, felsefenin tarihsel gelişme çizgisinde gelişen aşamaya ilişkin dikkat çekici bir saptamada bulunur. Ona göre felsefenin tarihsel gelişme çizgisinde bir tıkanıklık baş göstermiştir. Felsefe, insan ve dünya problemleri yerine, gelmiş geçmiş felsefe sistemlerini, yöntem sorunlarını ele alıyor; insanlığın gelecek umutları bakımından o sırada başarıları abartılan doğa bilimlerine öykünüyordu. Felsefe problemler yerine kendi kendisini didikliyor, ya da psikoloji gibi yeni ortaya çıkan disiplinlerinde, doğa bilimlerinin deneysel yöntemlerine öykünüyordu. Bir yandan yanlış bir tarihsellik bilinci olan "tarihsellik", diğer yandan da pragmatizm dalgası her şeyi görecelileştiriyor; böylelikle varlık alanlarının özelliklerini gözden kaçıran soyut yöntem araştırmaları, felsefenin doğa bilimlerine öykünmesine neden oluyordu.¹

Bu tıkanıklığı ve yanlış yönelmeyi ilk kez Husserl "fenomenlere, şeylere dönmeli"² demekle felsefeye yepyeni ve bağımsız bir araştırma alanını "öz alanını" göstererek fenomenolojisiyle aşmaya çalışır. Gerçi Husserl kalkış noktasına sadık kalmaz, fenomenlere bağlı kalacağına, bir idealizme, immanens felsefeye saplanır.³

Husserl fenomenolojisinin ayrıntularına bakıldığında ise Husserl'in gerek bilme edimine, gerekse de bilme edimine karşılık gelen varlığa ilişkin ikili bir ayırım yaptığı görülür. Bilme ediminde refleksiyonlu tavır ile doğal tavır, varlıkta ise burada ve şimdi (*hic et nunc*) olan fenomenlerle öz fenomenlerini ayıran Husserl'in bütün yaptığı bu ayrımlar aslında temeldeki şu ayırma dayanır: İmmanent (içkin)-Transzendent (aşkın).

Bilme edimi söz konusu edinerek "içkin" ve "aşkın" kavramlarına bakıldığında ise, içkinliğin ve aşkınliğin gerek bilme ediminin nasıl gerçekleştiği gerekse de bilgi türlerini ayırma (özellikle felsefi bilgi-bilimsel bilgiyi ayırma) konularında belirleyici bir öneme sahip olduğu görülür. Böyle olmakla birlikte, içkinliğin ve aşkınliğin bilen ile bilme konusu yapılan arasındaki ilişkideki varlıksal yere açıklık getiren kavramlar olarak sunulsa da, insana neyin içkin ya da aşkın olduğu ve bu içkinlik ve aşkınliğin bilme konusunda insana ne sağladığına ilişkin bir açıklık söz konusu değildir. Bu noktada şu söylenebilir: İnsan için içkin olan, insanın yaşadığı şeyler, yaşantıları, kısacası yaşamdır. Gerçi Husserl'e göre de immanent fenomenler öz fenomenler yani "yaşantılar"dır.⁴ Ama Husserl'in bilgi teorisi yaşamla ya da yaşantılarıyla insan arasındaki ilişkiyi kurmada yetersiz kalır. Bunu başaran filozofların başında ise Husserl'den önce yaşamış olan 19. yüzyılın büyük Alman filozofu Nietzsche gelir.

*

"Felsefe tarihinde insan, Nietzsche ile bir düşünürün ana araştırma problemi ve ha-

* Dr. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, İstanbul 1995, s. 9.

² Edmund Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, Çeviren: Abdullah Kaygı, Ankara 1997, s. 71.

³ Mengüşoğlu, 1995, s. 31-32.

⁴ Husserl, 1997, s. 36.

reket noktası oluyor; diğer bütün problemler insana göre, yaşayan insana göre, yaşamla doğrudan doğruya olan ilgileri bakımından kavramaya ve değerlendirilmeye çalışılıyor. Bir düşünürün hareket noktası doğrudan doğruya yaşayan insan olunca, o düşünür 'sistemci' bir filozof ya da klasik anlamda bir filozof olmaz".⁵

Felsefe tarihinde kendisinden önce insan üzerine düşünen filozoflarda olduğu gibi Nietzsche'nin insan görüşünü ortaya koyarken sorunu "varlıklar sıralamasında insanın yeri ne olmalıdır" sorunu değil, "yaşam denen bu ana sanat fenomenini kuran insan varlığının, en uygun olmayan koşullarda ve en yavaş şekilde kuran insan varlığının anlaşılması"⁶ sorunudur. Yine bununla birlikte, Nietzsche açısından asıl "büyük ödev ve soru şudur: Bir bütün olarak insan ne için yetiştirilmeli ve eğitilmelidir".⁷ Başka bir ifadeyle sorun, hangi insan tipi daha değerlidir, daha yaşamaya değerdir, daha sağlam bir geleceğe sahiptir diye yetiştirilmesi ve istenmesi gerektiği sorunudur. İnsanlar arasında gördüğü yapı farklılığı nedeniyle Nietzsche insanları eşit görmez.⁸ İnsanları eşit görmemesi nedeniyle de insanları, genel bir insanlık idesine göre değerlendirmez. Çünkü Nietzsche'nin bakış açısında insanlığı bir bütün olarak ele alıp, insanlar arasında fark görmemek, sürüce değerlendirme⁹ yapmaktır. İnsanlık soyut bir kavramdır. En istisnai durumlarda bile insanlık insan için amaç olamaz.¹⁰ Bu nedenle Nietzsche'nin istediği, daha yüksek ve daha güçlü insan tipidir. Ona göre "eğitimin amacı da her zaman için tek tek durumlarda bile ancak daha güçlü insan olabilir".¹¹ Çünkü "eğitilmemiş insan zayıftır, müsriftir, dengesizdir".¹² Onun insanlığa hedef olarak koyduğu şey, alta yer alan sağlıksız, nasibi kıt sürü insanlarının değerlendirme biçiminin bütün kültürü ele geçirmesinin ve çöküşe götürmesinin önlenmesi, bunun için de daha yüksek ve daha güçlü tipteki insanların yetiştirilmesidir.

Nietzsche'ye göre insanlararasıdaki yapı farklılığından kaynaklanan basamaklanmanın "en alt basamaklarında bulunan insanlar, kocaman çoğunluk, sadece hazırlık ve

⁵ Joanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, Ankara 1995, s. 1.

⁶ Friedrich Nietzsche, *La volonté de Puissance Tome II*, Çeviren: G.Bianquis, Paris 1938b, s. 376.

⁷ Friedrich Nietzsche, *La volonté de Puissance Tome I*, Çeviren: G.Bianquis, Paris 1938a, s. 227.

⁸ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Çeviren: Henri Thomas, Paris 1947, s.118.

⁹ "Burada sürüyü, ya da insanın bir sürü insan olmasını belirleyen şey, bu insanın bir toplumda ve kültürde kötü olarak görülüp görülmemesi değildir. Toplumun ya da kültürün bir insanı iyi ya da kötü insan olarak değerlendirmesi, onu belirli bir ahlâksal değerlendirme biçimine göre değerlendirmesi anlamına gelir. Bu nedenle, Nietzsche sürü insanlarından söz ederken, bu insanları geçerlikte olan ahlâkın değerlendirme biçimine göre, yani iyi ve kötüyü belirleyen değer tablolarına göre belirlememektedir. Sürü insanı, Nietzsche'ye göre, geçerlikte olan ahlâkın iyi ve kötülerine göre değerlendirme yapan insandır. Sürü insanı için değerlerin değerlendirilmesi kendisinden önce yapılmış olduğundan, yani kendi önünde yapılması ve yapılmaması gereken şeyleri belirleyen değer tablosunu hazır bulduğundan, onun tek yapacağı şey bu ahlâksal değerlere kendini uydurmak, buna uymak için kendini yenmektir. Sürünün ahlâksal değerlendirmeleri, ahlâksal iyi ve kötülerini baş-değer yapmak istemesinin ve kendisini buna uydurmaya çalışmasının arkasında, onun zayıf yapısından kaynaklı olarak, güçlü olanlara karşı güç kazanma içgüdüğü bulunur" Bkz. Çetin Türkyılmaz 19. *Yüzyılda Geleneğe Başkaldırma: Kierkegaard, Marx ve Nietzsche*, Ankara 2004, s. 85.

¹⁰ Nietzsche, 1938b, s. 281.

¹¹ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 281.

¹² Nietzsche, *a.g.e.*, s. 281.

denemedirler; onların bütünlüğünden insanlığın bugüne dek ne kadar ilerlediğini gösteren tam insan, 'değirmen taşı insan' ortaya çıkar".¹³ Tam insan, "değirmen taşı insan" ya da üst-insan da Nietzsche'nin insan görüşünün en önemli kavramı olarak görülebilir. Nietzsche üst-insanı, hiçbir zaman *istenildiği* için değil, mutlu bir rastlantı, bir istisna olarak ortaya çıkmış değerli bir insan tipi olarak görür. Ona göre, üst-insan, yaratıcı insandır, yeni değerler ortaya koyan, "değerleri belirleyen, yüzyılların istemesine yön veren, bununla da en üstün yapılı insanlara yön veren kişi, en üstün insandır".¹⁴ Bu değer koymasıyla yaşama anlam, yeni anlamlar kazandıran insandır. Üst-insan, yaratmalarıyla, yaşama yeni anlamlar katmasıyla ortaya çıktığı kültürün seviyesini yükseltir. Böyle olmakla üst-insan, insanlar arasındaki sıralama düzeninde en üstte yer alan insandır. Bundan dolayı Nietzsche'ye göre: "insanlık" değil, *üst-insan* hedeftir".¹⁵

Yukarıda da belirtildiği gibi Nietzsche'nin insan anlayışının temelinde yaşayan insan vardır. Bu nedenle de Nietzsche'nin felsefesinde "yaşam" temel kavramlardan biri olacaktır. Nietzsche'de yaşam ise bir yandan güçteki çoğalma, gelişim, büyüme, diğer yandan güçteki azalma, gerileme, çöküş ve bozulma olarak görülmektedir. Ona göre yaşam, yaşayan varlığın gücü istemesinin görünümüdür.¹⁶ "Nerede yaşam varsa, orada isteme de vardır; ama bu, yaşamı isteme değil, gücü isteme"¹⁷dir. Başka bir ifadeyle, "yaşamın kendisi, güç istencidir".¹⁸ Bu nedenle nerede canlı bir varlık varsa orada güç istenci de vardır ve yaşayan, canlı varlıkların değerlendirme biçimleri kendilerindeki güçlü olma isteğiyle belirlenir. Bu güç istencinin eksik olduğu, "herhangi bir biçimde güç istencinin zayıfladığı yerde de her defasında fizyolojik bir gerileme, bir *décadence*,¹⁹ "insanlığın ana doğal güdülerinden tamamen sapması"²⁰ söz konusudur.

Bu noktada denebilir ki, Nietzsche'de gücü isteme, insanın baş karakteristiği ve en köklü istemesidir. Çünkü Nietzsche'ye göre, bütün insanların istediği şeylerin temelinde kendilerini güçlü hissetmeleri vardır. Ama o zaman şunu sormak gerekir: İnsan kendini ne zaman güçlü hisseder? İnsan ancak hedef edindiği bir şeyi yapabildiği zaman, istediği şeyi yapabildiği zaman kendini güçlü hisseder. Görüldüğü gibi, burada Nietzsche açısından sorun olan şey, "insanın istemesi değil, bir insanın istediği şeydir".²¹ Çünkü ona göre, gücü isteme, çoğunluğu meydana getiren bir tip insan söz konusu olunca, onun, belli bir değerlendirme tarzını, kendini ayakta tutan değerlendirme tarzını, belli bir morali geçerli kılmayı istemesi; ya da geçerli olunca, kendini koruması için bu morali korumayı istemesi. Başka bir insan tipi söz konusu olunca, gücü isteme, geçerlilikte olan moralen kopardık kendi gözleriyle görmeyi istemek. Başka bir insan tipi için de

¹³ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 347.

¹⁴ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 376.

¹⁵ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 350.

¹⁶ Nietzsche, 1938a, s. 208.

¹⁷ Nietzsche, 1947, s. 136.

¹⁸ Nietzsche, 1938a, s. 242.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, Çeviren: Eric Blondel, Paris 1996, s. 60.

²⁰ Nietzsche, 1938b, s. 157.

²¹ Kuçuradi, 1995, s. 23.

güç, geleceğe, insanın geleceğine yön verebilmektir.²²

Nietzsche'nin felsefesinde yaşam, gücü isteme, varolma, varlık ve oluş kavramları doğrudan birbiriyle bağlantılı kavramlardır. Nietzsche'ye göre, varlık, sonsuz bir akış, sürekli bir oluşturma. Bu oluşun da bir hedefi, bir amacı yoktur. Bu hedefsiz oluşla ilgili söylenecek tek şey, oluşun, akışın sonsuz bir biçimde olduğu, bu sonsuzlukta olanın tekrar tekrar ortaya çıktığıdır. "Dünya olmakta olan geçip giden bir şeydir ama olmaya hiç başlamamış ve geçip gitmesi hiç son bulmamıştır".²³ Dünya, başlangıcı ve sonu olmayan güçlerin birikimidir. Bu, Nietzsche'nin "sonsuz dönüş" düşüncesidir. Bu sonsuz dönüşte "her şey oluşur ve tekrar geri döner, kaçmak olanaklı değildir".²⁴ Bu düşünceyi Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Diyordu* adlı kitabında şöyle dile getirir:

"Her şey gider, her şey geri gelir; sonsuzca döner varlığın çarkı. Her şey ölür, her şey çiçeklenir yeniden; sonsuzca sürüp gider varlığın yılı"

"Her şey parçalanır, her şey birleşir yeniden; sonsuzca kurar kendini yeniden varlığın evi. Her şey ayrılır, her şey selamlaşır yeniden; sonsuzca bağlı kalır kendine varlığın halkası"

"Her an yeniden başlar varlık; her 'Bura'nın etrafında 'Ora'nın küresi döner. Orta her yerdir. Eğridir sonsuzluğun yolu".²⁵

Hedefsiz bir akış ve oluş olarak düşünülen varlığın oluş biçimi, sonsuz dönüş, olanın sonsuzca tekrarlanmasıdır. Nietzsche'ye göre, oluş biçimi sonsuz dönüş olan varlığın insan açısından en iyi tanınan biçimi yaşamdır. Yaşam ise güç biriktirme istencidir.²⁶ Bu sonsuz dönüşte tekrarlanan şeyler, yaşamın özünde olan şeylerdir. Yaşam acıdır, sevinçtir, mutluluktur, yılgnlıktır, güç toplama isteğidir, güçlenmedir, güçten düşmedir, *décadence*'tir. Yaşanılanların sürekli tekrarlandığı yaşamda varolma ise, kendini güçlü kılmaktır. Bunun nedeni, "yaşamın bir güç istenci olması"²⁷ dir.

Nietzsche'de yaşamın bir güç istenci olması, yaşayanların gücü isteme biçimlerine göre yaşamı değerlendirdikleri anlamına gelir. Çünkü ona göre "yaşam bizi değerler koymaya zorlar, değerler koyduğumuzda da, bizimle değer kazanır".²⁸ Yaşamın bizi değerler koymaya zorlaması, gücü istemenin bir görünümü olarak yapılan her değerlendirmenin yaşama ilişkin bir değerlendirme olacağını gösterir. Nietzsche'de yaşama ilişkin yapılan, gücü isteme biçimine göre yapılan her değerlendirmenin *değerini* belirleyen şey de, bu değerlendirmenin yaşamın özünde yer alan gücü artıran bir değerlendirme mi, yoksa yaşamı gerileten bir değerlendirme olup olmadığıyla ilgilidir.²⁹

Bu açıdan Nietzsche'nin hakikat anlayışı temelinde ortaya koyduğu bilgi anlayışına bakıldığında, Nietzsche'nin bilgi anlayışının onun varlığı, bir oluş, sonsuz bir akış,

²² Kuçuradi, *a.g.e.*, s. 23-24.

²³ Nietzsche, 1938a, s. 298.

²⁴ Nietzsche, 1938b, s. 286.

²⁵ Nietzsche, 1947, s. 251-252.

²⁶ Nietzsche, 1938a, s. 212.

²⁷ Nietzsche, 1938b, s. 13.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, Çeviren: Jean-Claude Hémerly, Paris 2002, s. 35-36.

²⁹ Türkyılmaz, 2004, s. 64.

sonsuz bir dönüş olarak görmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Nietzsche'nin bilgi anlayışına göre, kendinde hakikat, kendinde varlık, kendinde şey yoktur.³⁰ Hakikat ve varlık perspektifli bir gerçekliğe sahiptir ve belli bir çokluğu gerektirirler.³¹ "Bir olay, bir eser, her çağ ve her yeni tür insan için yeni şeyler konuşur. Tarih hep yeni hakikatler dile getirir".³² Hakikat ise "yeni bir şey söyleninceye kadar bir kabuldür"³³; aranıp bulunacak bir şey değil yaratılacak bir şeydir, "bir sürece ad koymadır".³⁴ "Hakikat, algılanan şeylerin çeşitliliğine hakim olmayı istemek –fenomenleri belli kategorilere sıralamak"³⁵; yani oluş halinde olanı bilgi haline getirmektir. Bu açıdan bilgi sözünün taşıdığı anlam kadar dünya bilinebilir. Dünya, gizli bir anlama sahip değildir; onun sayısız anlamı vardır. Dünya çok çeşitli biçimde yorumlanabilir.³⁶ Oluş halinde olan her şey, çeşitli perspektiflerden ve olayları yorumlayanın gücü istemesinin biçimine göre yorumlanır. Ama Nietzsche'ye göre, bu yapılan yorumlar, varlığı, oluşu, sonsuz dönüş olan yaşamı bütününde doğru bir şekilde kavrayamaz; çünkü bu yöndeki her kavrama çabası, akış halinde olan şeyi bir noktada durdurmak zorundadır. Bu durduruşla da, bireysel ve gerçek olanı gözden kaçırılır. Bu nedenle Nietzsche'de "hakikat, belli bir canlı türünün onsuz yaşayamayacağı bir çeşit yanılıdır".³⁷

Görüldüğü gibi, Nietzsche'de hakikat, kendinde bir yanılıyı da taşımaktadır. Ama Nietzsche bu düşünceleriyle, bilginin olanağını da ortadan kaldırmamaktadır. Ona göre, bilgi, kendinde şeyin, kendinde varlığın bilgisi değil ya da varolanın upuygun bilgisi anlamında doğruluk değil, varolanın saptanması, ona anlam verilmesi, bir hedef koyarak ve belli olayları bu hedefe göre biçimlendirerek yapılabildiği şeylerin yorumlanmasıdır.³⁸ Bu düşünce Nietzsche'nin perspektifli bakış düşüncesidir. Perspektifli bakışla, kendinde hakikate ulaşamaz, çünkü böyle bir hakikat yoktur. Var olanı, varlığı, oluşu böyle bir kendinde hakikat tasarımıyla görmek, bu varlığın, oluşun, varolanın yapısına aykırı düşmek anlamına gelir. Filozofların oluşu kendi hakikat tasarımlarıyla açıkladıklarını sanmaları, bu oluşun büyüklüğü karşısında onların küçüklüğünü gösterir. Buna paralel bir ifadeyle Nietzsche şunu söyler: "Dünya bizim sandığımızdan çok daha değerli olabilirdi; oysa ideallerimizin çocukça olduğunu ve bu dünyaya en yüksek anlamını verdiğimiz insan varlığımıza hiçbir zaman en ufak bir değer bile katmadığımızı görmemiz gerekir".³⁹

Bütün bunların ışığında, Nietzsche'ye göre "bilmek kendinle bir şey arasında bağ kurmak demektir: kendimizi bir şeyle bağlanmış duymak ve aynı şekilde bizim o şeyi bağlamamız demektir. Bilmek, bir saptama, bir işaretleme, bağların farkına varmaktır.

³⁰ Nietzsche, 1938a, s. 102.

³¹ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 100.

³² Nietzsche, *a.g.e.*, s. 240.

³³ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 291.

³⁴ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 287.

³⁵ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 78.

³⁶ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 239.

³⁷ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 292.

³⁸ Nietzsche, 1938b, s. 259.

³⁹ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 125-126.

Özlerin, kendinde şeylerin, bir temellendirilmesi değildir".⁴⁰ "Bilgi olarak adlandırılabilir her şey, sayılabilen, tartılabilen, ölçülebilir şeylerle, niceliklerle ilgilidir: oysa bütün değer duygularımız, yani bizim olan duymalar, doğrudan doğruya niteliklerle ilgilidir; yani bizim hakikatlerimizle, yalnız bize ait perspektifli hakikatlerle, sonuna kadar bilinmesi söz konusu olmayan hakikatlerle ilgilidir".⁴¹ Nietzsche başka bir yerde bu düşüncesini şöyle de dile getirir: "Bilgimiz nicelikleri belirleme yoluyla kendini sınırlar. Ama bu nicelik farklılıklarını nitelikler olarak duymayı engelleyemeyiz. Nitelik ise kendinde bir şey değil, bizim için perspektifli bir hakikattir".⁴²

Bu noktada, Nietzsche'nin perspektifli hakikat anlayışına ilişkin olarak şu değerlendirmeye yapılabilir: "Nietzsche'nin bu perspektivizmi, 'kendi başına varlığı kabul edenlere' karşıdır. İnsanın realitesini anlamlandırma ve değerlendirmedeki sınırlılık, 'belli bir açı'nın kaçınılmazlığı, perspektifli bakışın kaçınılmazlığı, 'bilgi ile hatanın iç içe oluşu'dur dile getirmek istenen. İnsan problemlerinin hep yeniden ele alınabileceği, her ele alınışta da yeni doğru bir şeyin kavranabileceği demektir bu. İnsan problemlerinde adımlar atılır; her düşünür bir problemde bir yere kadar görebilir ve yürüyebilir, başka bir düşünür de başka bir yere kadar. Her insan problemde, gören bir düşünür öze ait şeyler yakalayabilir; ama o problemi çözmek; sonuna kadar çözmek diye bir şey yoktur. Bu perspektiflilik, insan realitesinin yapısıyla ilgili, hiçbir zaman upatıp niceliklere çevrilemeyen, sonuna kadar hesap edilemeyen insan problemleriyle ilgili perspektifliliktir".⁴³

Nietzsche'ye göre insan realitesinin bilgisi söz konusu olunca, bu bilginin perspektifli bir bilgi olmasından kaçınılamaz. Bilgi "yorumlama, anlam ile doldurmadır, açıklama değildir".⁴⁴ Geçmişte anlaşılmasız olmuş bir yorumlama üstüne, şimdide yapılan bir yorumlama üstüne yeni bir yorumlamadır. Başka bir ifadeyle "bilgi, daha önce 'bilinen' ve tecrübesi edinilmiş şeylerin imgelerinin yardımıyla yeni bir şey söylemektir".⁴⁵ Böyle olunca da insan realitesinin bu perspektifli değerlendirmesi, trajik değerlendirmesi şöyle olur: "Artık kesinliğin sevinci değil, kesinsizliğin sevinci; artık neden-etki değil, sürekli yaratıcılık; artık ayakta kalmayı isteme değil, gücü isteme; artık 'her şey özneliktir' diyen alçakgönüllü deyim değil, 'her şey bizim eserimizdir' deyişimiyle övünelim".⁴⁶

Sonuç olarak, Nietzsche'de birbiriyle ilişkisinde birbirini tamamlayan üç çeşit bilgi ayrılabilir: "Hakikat olan ile hakikat olmayamı ayırıp saptamak, genel olarak belli olayları saptamak (bilimsel bilgi); bu, felsefeyi felsefe yapan yaratıcı koymadan, kurmadan, biçim vermeden, temelce farklıdır. Bir de bunların anlamdan yoksun olduğunu kabul ettiğimize göre şu iş kalıyor geriye: bir anlam ile doldurma (sanatın, dinlerin ve ahlâkın

⁴⁰ Nietzsche, 1938a, s. 92.

⁴¹ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 230.

⁴² Nietzsche, *a.g.e.*, s. 302-303.

⁴³ Kuçuradi, 1995, s. 116

⁴⁴ Nietzsche, 1938a, s. 99.

⁴⁵ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 287.

⁴⁶ Nietzsche, 1938b, s. 286.

bilgisi). Daha yüksek basamak, kavramlara sadece yeni bir biçim vermek değil, yapıları yorumlamak, yani bir hedef koyarak ve belli olayları ona göre biçimlendirmektir (felsefi bilgi)⁴⁷

Böylelikle görülmektedir ki, Nietzsche'nin felsefesinde "yaşam", "gücü isteme" ve "bilgi" kavramları arasında doğrudan ilişki söz konusudur. Yaşayan insanı felsefesinin merkezine koyan Nietzsche'de sonsuz bir dönüş, sürekli bir oluş olan varlığın insan açısından en iyi tanınan biçimi olan yaşam, bir yandan güçteki azalma diğer yandan ise güçteki çoğalma olarak kendini gösterir. Yaşam gücü istemendir. Başka bir ifadeyle, yaşamda yaşayanlar ayakta kalmak, var olmak için yaşama hedefler koyup bu hedeflere ulaşmaya çabalayarak güçlü olmayı isterler. Bu, perspektifli bir hakikat olan yaşama ilişkin yapılan bir yorumlama olmamanın ötesine geçemez. "Her yorumlama (ise) gücü istemenin bir biçimidir. Bu biçim de ancak bir süreç ve oluş olarak varolabilir"⁴⁸

Nietzsche, yaşam ile gücü isteme kavramları arasında kurduğu ilişkiyi bilgi anlayışı çerçevesinde bilgi kavramıyla, özellikle de gücü isteme ile bilgi kavramları arasında da kurar. *Gücü İsteme* başlıklı eserinde Nietzsche şunu soracaktır: "Bilgi nasıl olanaklıdır?" Ona göre bilgiyi olanaklı kılan tek şey gücü istemendir.⁴⁹ Çünkü "ancak bilme olanağına sahip olduğumuz şeyi isteyebiliriz"⁵⁰ Bilgi, gücün bir aracı olarak çalışır ve bu nedenle güç arttıkça bilgi de artar. Paralel bir ifadeyle bilme gücü, gücü istemenin artması oranında artar.⁵¹ Çünkü Nietzsche'de hakikate ulaşma isteği, gücü istemenin bir aracı⁵² ve onun hizmetindedir.⁵³ Hakikate ulaşma isteği ise özünde bir yorumlama sürecidir.⁵⁴

*

Felsefe tarihinde filozofların bilginin olanağına ilişkin ortaya koyduğu görüşlere bakıldığında, bu görüşler üç başlık altında toplanabilir. Bir yandan, kesin bilginin olanağını kabul eden Platon, Descartes, Kant gibi felsefe tarihinin pekçok büyük filozofunun bilgi anlayışlarının oluşturduğu bir kesim söz konusuysen, diğer yandan sofistler gibi kesin bilginin olanağını reddeden filozofların oluşturduğu bilgi anlayışları söz konusudur. Son olarak da bu iki uç anlayış arasında kesin bilginin olanaklılığını reddetmekle birlikte, bilgiyi olanaklı gören 20. yüzyıl filozofu Popper⁵⁵ ve Nietzsche gibi filozofların

⁴⁷ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 259.

⁴⁸ Nietzsche, 1938a, s. 10.

⁴⁹ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 251.

⁵⁰ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 261.

⁵¹ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 236.

⁵² Nietzsche, *a.g.e.*, s. 328.

⁵³ Nietzsche, 1938b, s. 184.

⁵⁴ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 11.

⁵⁵ Nietzsche ile Popper'in felsefeleri arasında amaç ve kabuller bakımından büyük farklılıklar olmakla birlikte, bütünüyle olmasa bile bilgi anlayışları bakımından kimi paralellikler bulunmaktadır. Örneğin Popper " Bilgi ve Gerçeğin Biçimlenmesi: Daha İyi Bir Dünya Anlayışı" başlıklı yazısında, bilginin hiçbir zaman kesinliğin arayışı olmadığını, bilginin varsayımsal bilgi olduğunu, insan bilgisinin içinde hatayı, yanlışlığı da barındırdığını, böyle olmakla birlikte kendisinin relativist olmadığını söylemesiyle (Bkz. Karl Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, Çeviren: İlknur Aka, İstanbul 2001, s.14-15) Nietzsche'nin kendi bilgi anlayışında

oluşturduğu bilgi anlayışları söz konusudur.

Bu noktada, kesin bilginin olanağını reddetmekle birlikte, bilmeyi olanaklı gören Nietzsche'nin bilgi anlayışına ilişkin olarak şu değerlendirmeler yapılabilir: Nietzsche özellikle "yaşam", "gücü isteme" ve "bilgi" kavramları aracılığıyla ortaya koyduğu bilgi anlayışıyla, bilgiyle yaşam bağı kurarak bilgiyi yaşama bağlamış, bilgiyi bilginler zümresinin ya da filozofların tekelinden kurtararak insan olan her tekin bir varlık şartı haline getirmiştir. Onda bilgi bu anlamda, Platon'da olduğu gibi ulaşılabilecek bir hedef değil, insanın bir varlık şartıdır. İnsanın yaşamına, etkinliğine yön veren, ona bir şeyler katan, hep ilerleyen, değişen, gelişen bir şeydir. Nietzsche açısından bilgi bunu yaptığı ölçüde değer kazanır. Bu nedenle o, *Zamana Aykırı Düşünceler* başlıklı yazısının Önsöz'üne Goethe'nin şu sözleriyle başlar: "Nasıl olursa olsun, etkinliğimi arttırmadan ya da onu doğrudan doğruya canlandırmadan, sadece bilgi veren her şeyden tiksiniyorum."

Nietzsche'nin bilgi anlayışının özgünlüğünü belirleyen diğer bir özellik de onun varlık anlayışında temelini bulur. Nietzsche'ye göre kişi bilgi aracılığıyla bir çeşit görmeye sahip olur. Bu, sonsuz dönüşü, sonsuz boşunluğu görmez. Başka bir ifadeyle bu, bir bütün olarak dünyanın bir oluş halinde olduğunu, bu oluşun ise hedefsiz bir oluş olduğunu görmez. Bu noktada Nietzsche'ye göre sorulacak soru "sonsuz dönüşü, sonsuz boşunluğu görmenin sonuçları ne olabilir?"⁵⁶ sorusudur. Ona göre işte buraya gelen kişinin gücü ölçülür. Onun için bu düşünce "eğitici ve seçici", eleyici bir düşüncedir. Kişi burada karar vermek zorundadır: yıkılmaya ya da katlanmağa. Bu büyük kopma ya da yer sarsıntısı kişiyi ya insan varlığının bu sonsuz dönüşte dayanacak bir şeyi olmadığına inanarak değer, anlam ve istenecek bir şeyin varlığını kesin olarak inkâr ederek nihilist olur; ya da değerleri, değerini yitirmiş değerleri yeniden değerlendirerek bir Sisiphos gibi her şeye rağmen yaşamaya karar verir. Nietzsche'ye göre "felsefe işçilerini" halis filozoflardan ayıran fark da bu noktada belirginleşir. Halis filozof, olan bitenin kaçınılmazlığını gören, onu seven, onun hep böyle olmasını isteyen hayata meydan okuyan kişidir. Halis filozof ya da "trajik insan en keskin acıya bile 'evet' diyen, bunu yapabilecek kadar güçlü, dolu, tanrılaştıran insandır"⁵⁷

Sonuç olarak, 20. yüzyılın başlarında Husserl'in felsefi bilginin tarihsel gelişme çizgisindeki tikanıklığa ilişkin yaptığı dikkat çekici saptama, felsefi bilgi merkezinde bilginin nesnesinden, olgusal bağlamından, yaşamdan kopuşuna işaret etmektedir. Bu önemli saptamanın içinde bulunduğu tarihsel andaki değeri de 20.yüzyılın ikinci yarısında J.F. Lyotard'ın "Postmodern Durum" başlıklı yazısında "en yüksek derecede gelişmiş toplumlarda bilginin durumuna" bakarken ortaya koyduklarıyla bir kez daha açık bir şekilde kendini göstermektedir. Lyotard'ın yaptığı bu saptamaya göre, postendüstriyel ve postmodern çağda "bilgi satılmak amacıyla üretiliyor ve satılmak amacıyla üretilecek, yeni bir üretimde değerlendirilmek amacıyla tüketiliyor ve tüketile-

dile getirdiklerini çağırıştır. Ama böyle olmakla birlikte iki bilgi anlayışı arasında önemli bir farklılık söz konusudur. Popper bilgi derken yalnızca doğabilimsel bilgiyi hesaba katarken Nietzsche'de söz konusu olan, hangi tür bilgi olursa olsun bütünlüğünde bilgidir.

⁵⁶ Nietzsche, 1938b, s. 13.

⁵⁷ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 345.

cektir. Her iki durumda da amaç değiş-tokuştur. Bilgi kendinde bir amaç olmaktan uzaklaşmakta, 'kullanım-değerini' kaybetmektedir⁵⁸ ...bilgisayarlaştırılmış çağda bilgi sorunu artık daha çok bir hükmetme sorunudur".⁵⁹

Son olarak, görüldüğü gibi, daha 19.yüzyılda Nietzsche, "yaşam", "gücü isteme" ve "bilgi" kavramları arasında doğrudan kurmuş olduğu bağlantıyla, bilgiyi, Lyotard'ın bilginin günümüzdeki durumuna ilişkin yaptığı saptamada olduğu gibi nesnesinden kopmuş, insana aşkın salt ansiklopedik bir bilgi olmaktan kurtarmış, bilgiyi insanın bir varlık şartı haline getirerek bilgiyi yaşama katmış ve bu katılmayla insanı değiştiren, dönüştüren insana içkin bir fenomen haline getirmiştir.

RESUME

LA RELATION ENTRE LA CONNAISSANCE ET LA VIE CHEZ NIETZSCHE

Cette article vise à démontrer que la connaissance est, chez Nietzsche, une condition de l'être de l'homme à partir de la relation des concepts comme "la vie", "la volonté de puissance" et "la connaissance". D'autre part, cette détermination étant en relation avec la conception de la connaissance de Nietzsche est d'importance pour s'apercevoir de la condition actuelle de la connaissance.

Les mots clé: Nietzsche, l'homme, la vie, la volonté de puissance, la connaissance

KAYNAKLAR

- Husserl, E. (1997) *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, Çev: Abdullah Kayı Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Kuçuradi, İ. (1994) *Nietzsche ve İnsan*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Lyotard, J.F. (1979) *La condition postmoderne*, Paris: Les Editions de Minuit
- Mengüşoğlu, T. (1995) Husserl'in Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe metninin Türkçe çevirisine Tomris Mengüşoğlu Tarafından Önsöz olarak alınan
- Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann* başlıklı yazı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Nietzsche, F. (1938a) *La volonté de Puissance Tome I*, Çev: G. Bianquis, Paris: Gallimard (1938b) *La volonté de Puissance Tome II*, Çev: G. Bianquis, Paris: Gallimard
- Nietzsche, F. (1947) *Ainsi parlait Zarathoustra*, Çev: Henri Thomas, Paris: Gallimard
- Nietzsche, F. (1996) *L'Antéchrist*, çev: Eric Blondel, Paris: GF Flammarion
- Nietzsche, F. (2002) *Crépuscule des Idoles*, Çev: Jean-Claude Hémeury Paris: Gallimard
- Popper, K.R. (2001) *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, Çev: İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Türkyılmaz, Ç. (2004) *19. Yüzyılda Geleneğe Başkaldırma: Kierkegaard, Marx ve Nietzsche*, Ankara: Yayınlanmamış Doktora Tezi

⁵⁸ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris 1979, s. 14.

⁵⁹ Lyotard, a.g.e., s. 20.

SOKRATİK ERDEM VE ARİSTOTELES'İN SOKRATİK ERDEMLE İLGİLİ BAZI DEĞERLENDERMELERİ

Tuncay SAYGIN*

GİRİŞ

Antik dönemde, felsefeyi insan merkezli bir çizgiye çekmiş olan sofistlerle çağdaş olan Sokrates (M.Ö. 469-399), onlardan epistemolojik, ontolojik ve etik anlamda çok farklı bir sistem geliştirerek, felsefeyi hem toplumsal hem de bireysel anlamında özgün bir değerler manzumesiyle ahlâk eksenli bir mecraya koymaya çalışmıştır. Yaşadığı dönemde toplumun sofist anlayışlarla bir değerler kargaşasına saptandığını düşünmüş olması, Sokrates'i daha çok ahlâkî problemleri ele almaya ve hatta dolaylı yollardan değerler ikamesine yöneltmiştir. Bu anlamda o, salt metafizik eksenli sorularla uğraşmayarak toplumsal değerlerin aşınmasına karşı bir ahlâk felsefesi oluşturmaya çalışmıştır. Sokrates, dönemin felsefe anlayışlarına bir alternatif olarak felsefeye değer eksenli bir perspektif kazandırıp, felsefeyi, ahlâkî ilkeleri merkeze alan bir bilinç şekli olarak yaygınlaştırmaya çaba gösterir. Bu çabanın gerçekleşmesi için Sokrates'in tüm ahlâk felsefesinin temelini yerleştirdiği kavram erdemdir. Bu yazıda ilk olarak Sokrates'in erdem kavramını nasıl anlamlandırdığını ve ikinci olarak da Sokratik erdeme Aristoteles'in getirdiği eleştirileri ele almaya çalışacağız.

Sokrates'e ilişkin elimizdeki bilgiler, Platon (M.Ö. 427-347), Xenophon (M.Ö. 427-350), Aristoteles (M.Ö. 384-322) ve Aristophanes (M.Ö. 448-380) olmak üzere dört ana kaynaktan gelir. Bu kaynaklardan hangisinin tarihsel Sokrates'i daha doğru aktardığına ilişkin kesin bir hüküm bulunmamakla birlikte 20. yüzyılda Platon'un resmettiği Sokrates'in tarihsel Sokrates'e daha uygun olduğu anlayışı ağırlık kazanmıştır.¹ Bu nedenle de Platon'un ilk dönem diyalogları olan Elenktik² diyaloglar, yani *Sokrates'in Savun-*

* Arş. Gör., Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Aydın.
e- posta: tsaygin@adu.edu.tr.

¹ Sokrates'in fikirlerinin hangi kaynaktan daha doğru aktarılmış olduğu tartışması "Sokrates Sorunu" olarak başlı başına bir literatür oluşturacak denli Felsefe Tarihinde önem kazanmıştır. Bu sorun, 1741 yılında Brucker (1696-1770)'in eleştirel bir Platon okuması yaparak, Platon'un kendi fikirlerini hocasına söylettiğini savunmasıyla başlar. Bu eleştirel okuma, Xenophon'un tarihsel Sokrates'i daha iyi aktardığı düşüncesinin Hegel (1770-1831)'in de aralarında bulunduğu filozoflar arasında uzun bir dönem geçerli olmasına neden olmuştur. Schleiermacher (1768-1834), Xenophon'un bir felsefeci olmadığından hareketle Platon'un tarihsel Sokrates'i daha iyi aktardığını savunarak Platon'un aktardığı Sokratik fikirlerin Sokrates'in gerçek düşüncelerine daha uygun olduğu anlayışının ağırlık kazanmasına kapı açmıştır. Bu anlayış Zeller (1814-1908) tarafından aynen kabul edilmiş ve 20. yüzyılın başında yapılan filolojik çalışmalar bu görüşün iyice hakim olmasına neden olmuştur (Homer H. Dubs, "The Socratic Problem", *The Philosophical Review*, XXXVI, 214, New York, July 1927, s. 287-306. Ayrıca Bkz. Mehmet Önal, "Sokrates Sorunu" *Felsefe Dünyası*, 45, Ankara 2007/1, s. 60-72).

² *Elenkhos* kelimesinden türeyen bu kelime, irdeleme, çürütme, seçme ve tartışma gibi anlamlara gelip özelle Sokrates'in karşısındakinin düşüncesini çürütme yöntemi için kullanılmaktadır (Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2005, s. 587).

masi, Kharmides, Kriton, Euthyphron, Gorgias, Küçük Hippias, İon, Lakhes, Protogoras, Devlet 1. Kitap ve Geçiş dönemi diyalogları olan Euthydemus, Büyük Hippias, Lysis, Meneksenos, Menon³ başta olmak üzere, Platoncu kaynaklar Sokratik fikirlerin anlaşılmasında ön plana çıkarılmıştır. Bu yazıda da öncelikli kaynaklar olarak bu diyaloglar veya bunlara dayalı olarak konuyla ilgili ikincil kaynaklar kullanılmış olmakla beraber konumuzla ilgili olan kısımları itibariyle zaman zaman diğer kaynaklara da başvurulmuştur.

SOKRATİK ERDEM

Dilimizde erdem olarak karşılana *aretê*⁴ (*ἀρετή*) kavramı Sokrates'in spesifik olarak ahlâk felsefesi problemi biçiminde kullanımından önce Yunanlılar arasında çoğunlukla sahip olunan meziyeti, işlevi ve mükemmeliyeti dile getirmek amacıyla kullanılmaktaydı. Örneğin bir bıçağın keskinliği onun aretêsini oluşturuyordu⁵. Çünkü "Yunanlılar canlı cansız her varlığın yerine getirmek durumunda olduğu bir işlevi, hizmet edeceği bir amacı olduğuna inanıyorlardı. Bundan dolayı, kendine yakışanı yapan, kendi uygun işlevini yerine getiren, kendi türünün ortak amaçlarına hizmet eden varlığı, bu varlık her ne olursa olsun, aretêsi olan yetkin ve meziyetli bir şey diye nitelediler⁶." Sözgelimi Homeros ve Hesiodos insanların aretêsinden söz ederken Herodot hayvanların aretêsinden söz etmekteydi⁷. Bu kullanımlarda genellikle amaca uygun davranışların ve yerine getirilmesi beklenen işlevin ideal biçimde yerine getirilmesi kastedildiği dikkat çekmektedir.

Sokrates ise, aretê ile bir nesnenin veya bir insanın yerine getirmesi gereken işlevi değil, insanların ortak olarak kendisine uygun davrandıkları bir değerler toplamının karşılığı olarak ve bir üst değer olan erdem kavramının bugünkü anlamını kastetmektedir. Bir yönüyle de erdem, Sokratik ahlâk anlayışında insanın amaca uygun olarak eylemde bulunması anlamında kullanılmıştır. "Her şey amacına uygun olduğu ölçüde iyi ve güzeldir, amacından uzaksa, kötü ve çirkindir"⁸. İnsani amaçların en belirgin olanı ise genellikle "iyi"nin kendisidir⁹. Amaç iyinin kendisi olarak belirlendiğine göre yaygın kanaatle savunulduğu şekliyle Sokratik ahlâkta amaç basit anlamda mutluluk değildir. Mutluluk, iyiyle bir bütündür ondan bağımsız olarak ele alınamaz, dolayısıyla mutluluk iyi olana bağlıdır fakat aynı şekilde iyi mutluluğa bağlı değildir. "İnsan için iyi olan şey, *eudaimonia*, mutluluk, iyi olma halidir; bu ise, onun ihtiyaçlarını karşılamanın, doğasını gerçekleştirmesinin ve işlevini yerine getirmenin doğal sonucu olarak ortaya çıkar.¹⁰" İyiyeye ulaşmak için doğal olarak iyi ve kötüyü ayırt edebilmek gerekir,

³ Hugh H. Benson, 'Socratic Wisdom', New York, Oxford, 2000, s. 9.

⁴ Üstünlük, erdem, fazilet anlamlarında kullanılan bu kelime Sokrates'ten önce Herakleitos tarafından bilgeliği ve basireti ifade etmek için kullanılmaktaydı (Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. ve Yay. Haz. Hakkı Hünler, İstanbul, 2004, s. 46).

⁵ Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford 1995, s. 47.

⁶ Ahmet Cevizci, "arete", *Felsefe Ansiklopedisi I*, 2004 İstanbul, s. 547.

⁷ A. g. e., s. 547.

⁸ Kenophon, *Sokrates'ten Anılar*, Çeviren: Candan Şentuna, Ankara 1994, s. 76.

⁹ Platon, *Menon (Diyaloglar II)*, Çeviren: Adnan Cemgil, İstanbul 1986, s. 173.

¹⁰ Versenyi, *Sokratik Humanizm*, Çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul 2007, s. 88.

elbette bunun için de iyi ve kötünün neliğine ilişkin bilgiye ihtiyacımız vardır. İyi ve kötüyü ayırabilmemizi sağlayan şey ise erdem yani bilgidir. Dolayısıyla Sokrates için erdem bilgidir. Sokrates'in erdem hakkındaki düşüncesinin özetleyici cümlesi olarak "erdem bilgidir" ifadesinin alınmasının nedeni de budur¹¹. Bu tez onun ahlâk alanındaki düşüncelerinin de temelinde yatan bir ifadedir. Çünkü bilgi, Sokrates'e göre, ahlâkî doğru için sadece zorunlu olmayıp aynı zamanda ahlâkîliğin bütünüdür¹². Sokrates "erdem bilgisi şaşmaz bir rehber olarak bize neyin doğru, neyin yanlış olduğunu gösterecek, davranışlarımız açısından örnek oluşturacaktır"¹³ diyerek erdemın davranışlarda temel bir ölçüt olduğunu vurgular. Dolayısıyla "bu bilgiye sahip olan her zaman iyi seçimler yapacağından emin olacak, gerçek şeylerle ilgili olarak hata tehlikesi olmadan seçim yapacaktır"¹⁴. İşte bu nedenlerden dolayı, "Sokrates'e göre bilgi ve erdem birdir, şu anlamda ki, bilge insan, neyin doğru olduğunu bilen kişi, ayrıca doğru olanı yapacaktır. Başka bir deyişle hiç kimse bilerek ve amaçlayarak kötülük yapmaz, kimse kötülük olarak kötülüğü seçmez"¹⁵.

Sokrates'in bu anlayışının temelinde insanın doğuştan iyi olduğu fikri yatmaktadır. Bu fikir ise yukarıda ifade edilen "erdem bilgidir" teziyle doğrudan bağlantılıdır. Çünkü bilindiği gibi, Sokratik epistemolojinin temel ilkesi, bilgilerimizin doğuştan getirildiği ilkesidir. Bilgilerimiz doğuştan getirildiğine göre ve erdem de bir bilgi olduğuna göre insan aslında erdemli olarak dünyaya gelmektedir. Bu nedenle de Sokrates, *Menon* diyalogunda, erdemın bilgi olması durumunda öğretilebileceği düşüncesini öne çıkarsa da¹⁶, aynı sorunu *Protagoras* diyalogunda tartışırken erdemli pek çok kişinin erdemini çocuklarına aktaramamış olduğunu ve erdemın daha çok kişisel beceriyle edinilen bir şey olduğunu dile getirir¹⁷. Bu yüzden, Sokrates, erdemın öğretilebileceğine ilişkin kesin bir sonuca ulaşamaz ve erdem söz konusu olduğunda bir bilgi aktarma işine girişmeden bireyde var olanı açığa çıkarmak üzere diyalektiği kullanır. Dolayısıyla ona göre, erdem söz konusu olduğunda "öğretmek" ten ziyade "açığa çıkarmak" tan söz etmek gerekir. Bu yolla Sokrates, hem bireyin kendi bilgisinin farkına varmasını hem de erdemli olmasını sağlama çabasını birlikte gerçekleştirmeye çalışır.

Sokrates'in *Menon* diyalogunda erdemın öğretilip öğretilmeyeceğini tartışırken, Geometri bilgisinin ve bir yönüyle diğer tüm bilgilerin de doğuştan getirildiğini göstermesi, erdem ile bilginin denk koşullarda ve doğuştan getirildiği düşüncesine dayanmaktadır. Bireyin yapması gereken şey bilgilerini ve bilgilere bağlı olarak da erdemli oluşunu "hatırlama"sıdır. Çünkü kölenin kendisinde zaten bilgiler vardır ve bilgiyi kendiliğinden bulmak sadece onu hatırlamak olduğundan, bu bilgiler bu dünyada edinilmiş

¹¹ Platon, 1986, s. 173-4.

¹² Eduard Zeller, *Socrates and Socratic Schools*; Translater: Oswald J. Reichel, London, Longmans 1877, s.140-144.

¹³ Louis- Andre Dorion, *Sokrates*, Çeviren: M. Nedim Demirtaş, Ankara 2005, s. 76.

¹⁴ A.g.e., s.76.

¹⁵ F. Copleston, *Sokratikler ve Sokrates*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul 1990, s. 140.

¹⁶ Platon, 1986, s.172-6

¹⁷ Platon, *Protagoras (Diyaloglar II)*, Çeviren: Tanju Gökçöl, İstanbul 1986 s. 132-9.

olamaz¹⁸, erdem bilgi olduğuna göre aslında bilginin nitelikleri erdeme aktarılabilir. Şu halde Sokrates'in epistemoloji ve etik anlayışları bir bütün halindedir. Ancak burada, Sokratik erdeminin tekil bilgiler gibi tekil erdemler mi yoksa bir bütün mü olduğu sorusu akla gelmektedir.

Sokratik anlayışı temsil eden elenktik metinler incelendiğinde, erdem, iki anlamda karşımıza çıkmaktadır. Birinci anlamıyla erdemler, aretê kavramının klasik kullanımındaki yakine yakın bir biçimde tek tek erdemler veya bireysel erdemlerdir. İkinci anlamıyla erdem, bütüncül erdemdir. Aynı ayrımı farklı bir şekilde yapan Taylor'a göre birinci tür erdemler erdemin parçalarıdır. Bireysel erdemler, "Sokrates'in çizdiği tabloya göre, yaşamın çeşitli alanlarına uygulanan ve bu farklı alanlara bağlı olarak farklı isimler verilen entegre bir bilgi, yani özne için en iyi şeyin ne olduğu bilgisi"¹⁹ olarak kabul edilebilir. Örneğin bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet bu tür erdemlerdendir. Ancak bu erdemlerin hiçbiri bütüncül erdemden tamamen ayrı, niteliksel olarak tamamen farklı değildir ve onun bazı temel özelliklerini de taşırlar²⁰. Bütüncül erdem, yaşamın tümüne yayılırken, bireysel erdemler sınırlı bir alana uygulanırlar. Bu erdemlerin tümünde bulunan ortak noktalar bütüncül erdemi oluşturur, çünkü erdemlerin tümünde bulunması gereken ortak bir öz vardır. Bu öz, *Menon*'dan yapılabilecek çıkarsamaya bakılırsa tüm erdemlerin "iyi" olması anlamına gelir. Çünkü Sokrates'e göre bilgi her iyiyi kapsamaktadır ve erdem bilgi olduğuna göre erdemi de kapsamaktadır. Dolayısıyla tüm erdemlerin ortak yönü iyi olmalarıdır²¹. Sokrates, farklı şekillerde iyi olanın faydalı olduğunu da dile getirmektedir²², ancak bu tür ibarelerin Sokratik erdemde amacın fayda olduğu yönünde yorumlanması için yeterli olduğunu söylemek güçtür. Zira Sokratik erdemde genel anlamda öne çıkarılan, teorik yöndür ve faydanın da bu yönle değerlendirilebileceği düşünülebilir. Bu problem genel anlamıyla Sokrates'in ahlâk anlayışının faydacılık olup olmadığı sorunudur ve daha geniş bir çalışmayı gerektirmektedir.

Sokrates'in bu erdem anlayışı ana hatları ile Platon tarafından kabul edilmiş ve geliştirilmiştir. Fakat Platon'dan sonra felsefe tarihinde bu erdem anlayışına çok önemli eleştiriler getirilmiştir. İlkçağ'da Aristoteles Sokratik erdemi eleştiren en önemli isimdir. Felsefe tarihinde Aristoteles'ten sonra Sokratik erdem anlayışını daha farklı ve çok daha suçlayıcı bir şekilde eleştiren kişi ise Nietzsche (1844-1900)'dir. Fakat Nietzsche'nin Sokratik erdem eleştirisi ancak daha uzun soluklu bir çalışmada ele alınabilir. Şimdi, Aristoteles'in Sokratik erdem anlayışına yönelttiği eleştirilere geçebiliriz.

¹⁸ Platon, 1986, s. 170.

¹⁹ Charles Taylor, *Sokrates*, Çeviren: Cemal Atıla, İstanbul 2002, s. 80.

²⁰ Menon diyalogunda "Ne kadar çok, birbirinden ne kadar ayrı olurlarsa olsunlar, hepsinde bir olup bunların erdem olmalarını sağlayan genel bir öz vardır. Erdem nedir sorusuna verilecek cevabın doğru olabilmesi, erdemin ne olduğunun anlaşılması için bu öz göz önünde tutulmalıdır" (Menon 72c), diyen Sokrates, Lakhes'de de cesaretin erdemin bir parçası olduğunu dile getirir (Platon, *Lakhes (Diyaloglar II)*, Çeviren: Tanju Gökçöl, İstanbul 1986, s.75).

²¹ Platon, 1986, s. 173.

²² *A.g.e.*, s. 173.; Ayrıca bkz. Platon, *Kharmides (Diyaloglar II)*, Çeviren: Tanju Gökçöl, İstanbul 1986 s. 54-55; Platon, *Lysis (Diyaloglar II)*, Çeviren: Tanju Gökçöl, İstanbul 1986 s. 101.

ARİSTOTELES'İN SOKRATİK ERDEM DEĞERLENDİRMESİ

Aristoteles de erdemlerin iyiyi amaçladığı noktasında Sokrates'le hemfikirdir ve dahası o da, her şeyin iyiyi amaçladığını dile getirir²³. Fakat erdemın neliği söz konusu olduğunda Aristoteles Sokrates'ten çok farklı düşünür ve bu nedenle de Sokrates'in erdem anlayışını dikkat çekici bir boyuttan, eylemsel yönün ihmali noktasından, eleştirir.

Aristoteles, erdem kavramını ele alırken Sokrates gibi teori-pratik özdeşliği kurmaz ve hatta bunları özenle ayırır. Ona göre, ahlâk kavramları söz konusu olduğunda pratik bir yön vardır, dolayısıyla Sokrates'in savunduğu gibi sadece eylemlerin bilgisine sahip olmak yani bilmek yeterli değildir. Bu tür kavramlar teorik içerikleriyle değil yaşama geçirilmiş olmalarıyla anlamlıdır. Eyleme geçirilmemiş etkinlik erdem olamaz, zira erdem bir sonuç gerektirir. Erdemın sonuca göre geçerlilik ifade etmesinin önemli bir nedeni, Aristoteles'in erdemi klasik anlamıyla değerlendirmesidir. Ona göre erdem, tıpkı klasik tanımda olduğu gibi amaca uygun *davranıştır*. "Söz gelişi bir mantonun bir erdemi var, çünkü onun bir işlevi var. Bir mantonun erdemi demek, onun en iyi durumu demektir."²⁴ Aristoteles'e göre nesnenin en iyi durumu ise işlev halinde olduğu durumdur²⁵. Nesne veya hayvan için düşünüldüğünde nasıl erdem işlevin yerine getirilmesi oluyorsa insan içinde aynı şey geçerlidir. Bu bağlamda her nesnenin iyisi tekil olarak kendisi için geçerlidir, ortak bir bütün olan İyi veya Platon'un savunduğu gibi bir İyi ideası diye bir şey mevcut değildir²⁶. Her nesnenin kendisine yöneldiği ve amaçladığı iyi de bu tekil iyilerdir. Dolayısıyla Aristoteles'in ahlâk anlayışında erdemın klasik tanımıyla kabulü önemli bir anlam taşımaktadır. Çünkü eylemlerde iyinin amaçlanması aynı zamanda erdemın amaçlanması anlamı taşımaktadır. "Her erdem neyin erdemi ise, onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlar. Söz gelişi, gözün erdemi gözü ve onun işini erdemli kılar; çünkü gözün erdemi sayesinde iyi görürüz. Aynı şekilde atın erdemi atı erdemli kılar; iyi koşmasını, binicisini iyi taşımasını ve düşmanların karşısında kaçmasını sağlar. Bu her şeyde böyleyse, insanın erdemi insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huy olmalı."²⁷

O halde, Aristoteles Sokrates gibi teori-pratik özdeşliğinden ziyade değer-sonuç özdeşliğine gider çünkü ona göre erdem, amaçlanan iyidir bir nesnenin iyi durumu, tekrar edilecek olursa, onun iş veya eseridir²⁸. İşte bu nedenden dolayı, Aristoteles'e göre, Sokrates'in dediği gibi erdem söz konusu olduğunda sadece bilmek yeterli değildir. "Sokrates, amaç erdemi bilmektir diye düşünüyordu ve adaletin ne olduğunu, yiğitliğin ne olduğunu, yani her erdem parçasını soruşturuyordu. Böyle yapması yerindeydi, çün-

²³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren, Saffet Babür, Ankara 2005, s. 9.

²⁴ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Çeviren, Saffet Babür, Ankara 1999, s. 43.

²⁵ Bknz. Aristoteles, *Politika*, Çeviren, Metin Tunçay, İstanbul, 1993, s. 27, 12. Bölüm Notu.

²⁶ Aristoteles, 2005, s. 14-16. İyi ideasının veya mutlak bir iyinin bulunmadığı tezi için ayrıca bkz. Aristoteles, 1999, s. 33-34. Aristoteles'in Platoncu idealar kuramına yönelttiği temel eleştiriler için de bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Çeviren, Ahmet Arslan, İstanbul, 1996, s. 108-116.

²⁷ Aristoteles, 2005, s. 36.

²⁸ Aristoteles, 1999, s. 43.

kü o erdem bilginin olduğunu, dolayısıyla erdemi bilince aynı anda adil olunacağını düşünüyordu.”²⁹ Tam da bu gerçekleyle Aristoteles, Sokrates’le aynı fikirde değildir ve ona göre bir şeyin bilgisine sahip olmak onu gerçekleştirmek veya gerçekleştirmiş olmak anlamına gelmez. Ona göre, erdeme ilişkin bilgi sahibi olmak iyi olmakla beraber yeterli değildir, onun nelere bağlı olarak oluştuğunu bilmek daha önemli olan bir şeydir.³⁰ Zira “bizim istediğimiz erdem ne olduğunu bilmek değil, erdemli olmak; adaletin ne olduğunu bilmek değil, adil olmak: tıpkı sağlıklı olmanın ne olduğunu bilmekten çok sağlıklı olmak istememiz ve zindeliğin ne olduğunu bilmenin ne olduğunu bilmekten çok zinde olmak istememiz gibi.”³¹ Aristoteles’e göre Sokrates, zindeliğin bilgisine sahip olunurken zinde olunacağı yönünde bir fikri savunmaktadır, oysa erdem, teorik bilgi amacıyla değil iyi olalım diye araştırılır.³² Buna göre, erdem, daha özet bir ifadeyle, *theoria* yaşamına uygun *praxis* (eylem, eylemle ilgili olan)’tir, ancak *praxis*in iyi veya kötü olarak değerlendirilebilmesinin tercih (*proairesis* - *προαίρεσις*) koşuluna bağlı olduğu göz ardı edilmemelidir.

Aristoteles’e göre Sokrates, erdemi sadece Hekimin bilgisi olarak tanımlamaktadır oysa hekimin erdemi, hastalığı ve hastalığın nasıl tedavi edileceğini bilmesi değil, hastalığı tedavi etmesidir. Eğer sadece hekimin teorik bilgisi erdemli olması için yeterli olsaydı, hastayı iyileştirmek adına hiçbir sonuca ulaşamamış olacaktı oysa erdem sonuçsuz bir etkinlik olamaz. Çünkü Aristoteles’in erdemi tanımlama ve açıklama biçimi, *theoria*yla sınırlı değildir. Ona göre erdem aslında bir tür iyidir. Bütün iyiler ya ruhun içinde ya da ruhun dışındadırlar, erdem ruhun içindeki iyilerdendir.³³ ve iki tür erdem vardır: bunların birincisi düşünce erdemleri, ikincisi ise karakter erdemleridir. Bilgelik, doğru yargılama, akli başındalık düşünce erdemlerinden olup eğitimle oluşurlar. Cömertlik, ölçülülük gibi erdemler ise karakter erdemleri olup, hazlar ve acılarla ilgilidirler ve alışkanlıkla edilirler.³⁴ Bunların tümünde eylem yönünün öne çıkarılması dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak Aristoteles’e göre Sokrates, erdemi pasif ve basit bir bilgiye indirmektedir, oysa gerçek erdem, bir şeye ilişkin edinilen bilginin icra edilmesiyle mümkün olabilir. Erdem bu nedenle bilgi değildir olsa oysa eylemdir. Sokrates, erdemi bilgi olarak tanımlarken sonucu dikkate almamaktaydı. Oysa Aristoteles, erdemi sonuçlarıyla değerlendirdiğinden ona göre her eylemde bir amaç vardır ve en üst amaç *eudaimonia* (*εὐδαιμονία*)³⁵’ya ulaşmak olduğundan, bir bakıma erdem de *eudaimonia*’ya hizmet

²⁹ A.g.e., s. 25.

³⁰ A.g.e., s. 27

³¹ A.g.e., s. 27.

³² Aristoteles, 2005, s. 31.

³³ Aristoteles, 1999, s. 41

³⁴ Aristoteles, 2005, s. 29-30

³⁵ Aristoteles, 2005, s. 24. *Eudaimonia* (*εὐδαιμονία*) klasikleşmiş biçimiyle *mutluluk* olarak karşılıyor olmakla beraber son dönemlerde bu karşılığın hatalı olduğuna ilişkin çeşitli itirazlar vardır. MacIntyre, *εὐδαιμονία* sözcüğünün hem yerinde davranma nosyonunu hem de rahatça yaşayıp gitme nosyonunu içerdiğini bu nedenle de *mutluluk* karşılığının yanlış olduğunu dile getirmekte (Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, Çeviren, H. Hünler & S. Z. Hülner, İstanbul 2001, s.69); David Bostock da *eudaimonia* kavramının

etmelidir. Buna göre Aristoteles'in Sokratik erdeme yönelttiği eleştiriler, onun kendi ahlâk anlayışının anlaşılması için de oldukça önemlidir.

Abstract

The key subject of Socratic philosophy was ethic and the corner stone of ethic was the concept of virtue. Socrates insisted that virtue is knowledge and if a person has knowledge he will not commit bad action willingly. But Aristotle, criticized this define of virtue. Because according to him, virtue is not knowledge, it is an action to reach aim of *eudaimonia* or good. As stated by Aristotle, virtue is an act or result of acts. At the same time Aristotle's critic of Socratic virtue is very important for understanding of his ethic.

Key Words: Socratic virtue, Aristotle's ethic, virtue, good.

KAYNAKLAR

- Akrill, J. C., 'Aristotle on Eudaimonia' *Essays on Aristotle's Ethics*, California: California University Press, 1992.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren, Saffet Babür, Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005.
- Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Çeviren, Saffet Babür, Ankara: Dost Yayınevi, 1999.
- Aristoteles, *Politika*, Çeviren, Metin Tunçay, İstanbul: Remzi Yayınevi, 1993.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çeviren, Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Benson, Hugh H., 'Socratic Wisdom', New York, Oxford, 2000.
- Bostock, David, *Aristotle's Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Cevizci, Ahmet, "arete", *Felsefe Ansiklopedisi I*, 2004 İstanbul.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Copleston, Frederick, *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1990.
- Dorion, Louis- Andre, *Sokrates*, Çeviren: M. Nedim Demirtaş, Ankara: Dost Yayınevi, 2005.
- Dubs, Homer H., "The Socratic Problem", *The Philosophical Review*, XXXVI, 214, New York, July 1927, s. 287-306.
- Honderich, Ted, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Kenophon, *Sokrates'ten Anılar*, Çeviren: Candan Şentuna, Ankara: TTK, 1994.
- MacIntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi*, Çeviren, H. Hünler & S. Z. Hülner, İstanbul: Paradigma Yayınevi, 2001.
- Önal, Mehmet, "Sokrates Sorunu" *Felsefe Dünyası*, 45, Ankara 2007/1, s. 60-72.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çeviren ve Yay. Haz: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Platon, *Menon (Diyaloglar II)*, Çeviren: Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Yayınevi, 1986.
- Platon, *Lakhes (Diyaloglar II)*, Çeviren: Tanju Gökçöl, İstanbul: Remzi Yayınevi, 1986.
- Platon, *Protagoras (Diyaloglar II)*, Çeviren: Tanju Gökçöl, İstanbul 1986.
- Tessitore, Aristide, *Reading Aristotle's ethics*, New York: State University of New York Press, 1996.
- Taylor, Charles, *Sokrates*, Çeviren: Cemal Atilla, İstanbul: Altın Yayınlar, 2002.
- Versenyi, *Sokratik Humanizm*, Çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2007.
- Zeller, Eduard, *Socrates and Socratic Schools*, Translator: Oswald J. Reichel, London, Longmans, 1877.

D. Ross (1877-1971) ve T. Irwin (1947 - ...) tarafından mutluluk olarak çevrilmesiyle birlikte karşılığının yanlış yerleştiğini savunur. Bostock'a göre eudaimonia kavramı 'iyi yaşamak ve iyi olmak' olarak tercüme edilebilir (Bkz. David Bostock, *Aristotle's Ethics*, Oxford 2006, s 11-12). Eudaimonia için ayrıca bkz. J. C. Akrill, 'Aristotle on Eudaimonia' *Essays on Aristotle's Ethics*, California 1992, s15-33.

KIYASIN DEĞERİ TARTIŞMASI

Nazım HASIRCI*

Giriş

Bilindiği gibi klasik mantığı ilk defa sistemli hale getiren Aristoteles (M.Ö. 384-322)'tir. Aristoteles mantığa dair yazdığı kitaplarında, bu ilmin temel meselelerini ortaya koymuş ve açıklığa kavuşturmuştur. Ondan sonraki dönemde, mantığın konularına bazı eklemeler yapma, konularının sıralamasını değiştirme ve daha detaylı araştırmalar ortaya koyma gibi gelişmeler kaydedilmiş olmakla birlikte, Aristoteles'in mantığa dair belirlediği genel çerçeve bozulmamış günümüze kadar da bu şekilde kullanıla gelmiştir.

Mantıkta asıl amaç akıl yürütme metoduyla, bilinenden yola çıkarak bilinmeyen yeni bir bilgiye ulaşmaktır. Ancak mantıki metotla ulaşılan bilginin tutarlı, geçerli ve zorunlu olması gerekir. Zorunluluk önceki bilgilerin bir takım zihinsel işlemlere tabi tutularak, belli kurallara ve bir sıraya göre yerleştirilerek elde edilmesine bağlıdır. Zira her akıl yürütme geçerli sonuç vermediği gibi çözümünü güç yanlışlara da sevk edebilir. İşte mantığın görevi, söz konusu kuralları ortaya koymak suretiyle zihnimizin akıl yürütme işleminde hata yapmasını önlemektir. Bu nedenle mantığa, ilim elde etmede kanuni bir alet, ilimlerin ölçüsü gibi isimler verilmiştir.

Mantık kısaca belirttiğimiz özelliklerinden dolayı, kurulduktan hemen sonra çok hızlı bir şekilde yayılmıştır. Felsefeyle meşgul olanların çoğu mantığın gerçekten faydalı bir ilim olduğuna inandıklarından, bazıları da zararlı olduğunu düşünüp çürütme gereği duyduklarından onu öğrenme ihtiyacı hissetmişlerdir. Biz bu çalışmada ikinci grubu ele alıp kıyasın değeriyle ilgili görüşlerini inceleyeceğiz. Aynı bir çalışma gerektirdiğini düşündüğümüz Müslümanların konuya yaklaşımını ise kapsam dışı tutarak, çalışmamızı yalnızca batuluların kıyas değerlendirmesi ile sınırlı tutacağız. Bu değerlendirmeleri gereği gibi ortaya koymak için önce kıyasın ana hatlarını belirtmek istiyoruz,

1. Kıyas

Mantık genel olarak terim, önerme ve akıl yürütme şeklinde üç bölümden meydana gelir. Mantıkta, terimlerin bir araya getirilmesi ile önermeler elde edilir, önermelerle de akıl yürütmeler yapılır. Akıl yürütme işlemi ise tümünden gelim, tüme varım ve analogi olmak üzere üçe ayrılır. Tümünden gelimin en mükemmel şekli kıyas olup klasik mantığın bel kemiğini teşkil eder. Aristoteles kıyası şöyle tanımlar: "Kıyas bir sözdür ki, kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey, sadece bunlar dolaşısıyla zorunlu olarak çıkar."¹ Bu tanıma göre kıyasta birden fazla öncül dediğimiz önerme bulunmalı, bunlardan da zorunlu olarak sonuç önermesi elde edilmelidir. Sonuç öncüllerin aynısı ya da eş anlamlısı olmamalıdır. O halde kıyasa, doğru kabul edilen öncüllerden belli bir ilişkiye dayanarak sonucun zorunlu olarak çıkartıldığı bir akıl yür-

* Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nhasrc@hotmail.com

¹ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul 1996, s. 5.

rütme türü² demek mümkündür.

Her kıyas iki öncül bir sonuç olmak üzere üç önermeden, yine büyük-küçük ve sonuç olmak üzere de üç terimden meydana gelir. Kıyasta küçük terim orta terime, orta terimde büyük terime bağlı olarak akıl yürütülür. Büyük terim en genel terim olup, diğer iki terimi ya tamamen kapsar ya da hiç kapsamaz. Kıyas bu özelliğiyle "ya hep ya hiç" (*dictum de omni et nullo*) prensibine dayanır. Ya hep ya hiç prensibi, 'bütün için doğru olan parçaları için de doğrudur ya da tam tersi bütün için doğru olmayan parçaları için de doğru değildir'³ şeklinde tanımlanabilir. Bu durumda kıyasın, sonuç önermesindeki terimlerin kaplamı öncüllerdeki terimlerin kaplamını aşmadığı gibi, sonuçta elde edilen bilgi de öncüllerde var olan bilgilerden daha genel olamaz.

Kıyas orta terimin bulunduğu yere göre dört şekle ayrılır ve her birinin farklı sayıda geçerli modları vardır. Orta terim, büyük öncülde konu küçükte yüklem olursa birinci, her iki öncülde de yüklem olursa ikinci, iki öncülde de konu olursa üçüncü, büyük öncülde yüklem küçükte konu olursa dördüncü şekil meydana gelir. Kategorik kıyasta bir ve ikinci şekilde dört, üçüncüde altı, dördüncüde ise beş mod olmak üzere toplam on dokuz geçerli mod vardır. Ancak Aristoteles yalnızca ilk üç şekli yani on dört geçerli modu kabul etmiş, dördüncü şekil sonradan eklenmiştir.⁴

Kıyasın bilgi elde etmek için çok yaygın bir şekilde kullanılması, sıkı kurallara bağlı olması ve sonuç önermesinde ulaşılan bilginin içerik olarak öncüllerdeki bilgiyi aşmaması gibi durumlar, onun birçok eleştiriye maruz kalmasına yol açmıştır. Ayrıca kıyasın geçerliliğini kabul etmekle beraber, onun kullanılan dille çok yakın bir ilişki içerisinde olması ve Aristoteles'in belirlediği çerçevenin dışına çıkılamaması, mevcut şekliyle yetersiz olduğu, geliştirilmesi gerektiği şeklinde değerlendirilmesine de zemin hazırlamıştır. Bu eleştiriler sonucunda; (1) kıyasla hiçbir bilgi elde edilemeyeceği dolayısıyla ona ihtiyaç bulunmadığı, (2) kıyasın daha önceden bilinen bir sonucu ispatladığı bu nedenle de döngüsel olduğu ve (3) kıyasın şu haliyle hem yetersiz hem de karışıklıklara yol açtığı, bu nedenle geliştirilmesi ve sembolleştirilmesi gerektiği şeklinde görüşler ortaya çıkmıştır. Aşağıda bu görüşleri tartışacağız.

2. Kıyasa İhtiyaç Yoktur

Kıyasa yapılan bu yöndeki ilk eleştiri, Aristoteles'ten çok kısa bir süre sonra yaşayan ve Stoa Okulunun kurucusu Zenon'un öğrencisi olan Chios (Sakız Adası)'lu Ariston (m.ö. 300 civarı)'dan gelmiştir.

Bizim mantıkla yapacak hiçbir şeyimiz yok diyerek, mantığın tamamen kullanışsız olduğunu ileri süren⁵ Ariston, öğrenen kimseye bir fayda sağlamadığı, aksine zarar

² Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1986, s. 105; Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul 1999, s. 38.

³ Bkz. John Stuart Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, London 1967, s. 114; Ralph M. Eaton, *General Logic*, New York 1931, s. 90; Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara 1974, s. 115; İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999, s. 155; Nazım Hacırcı, "Kıyasta Ya Hep Ya Hiç Prensibi" *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 43, Ankara Ekim 2006/1, ss. 84-96.

⁴ Bkz. Hüseyin Atay, *Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair*, AÜİFD., c. XVI, Ankara 1968, ss. 35-65.

⁵ Bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/Ariston_of_Chios

verdiğinden dolayı mantıksal düşüncenin yasaklanması gerektiğini belirtir.⁶ Ariston'a göre, mantık, ne ruha bir erdem kazandırır ne de onu yüceltir.⁷ O, diyalektik akıl yürütmenin (kıyas) yapay bir şekilde oluşturulmuş örümcek ağı gibi olduğunu ve hiçbir şekilde kullanımının bulunmadığını düşünür.⁸ E. Zeller, Ariston'un mantık hakkındaki görüşlerini şöyle ortaya koyar:

“O (Ariston) faydadan çok zarar veren mantığı, ya faydasız olmanın yanında her şeye de bulaşan örümcek ağıyla veya yoldaki çamurla mukayese etti. O mantıkla meşgul olanları, deniz kabukları içerisine sarmalanmış bir lokmacık et uğruna büyük zahmetler çekerek ıstakoz yiyen insanlara benzetti. (Ona göre) sağ duyulu (convinced) akıllı insan, her türlü gelip geçici hevesten ve şüpheden kurtulmuştur. Keşfedilen mantığı çürütmek, kanıtlama yolundan daha ziyade aklın sağlıklı tavrıyla kolayca başarılabilir. O mantığın özel bir zorunluluğunun bulunmadığını hissetti. O aşırı ayrıntının felsefenin sağlıklı hareketini sağlıksız bir tarza dönüştüreceğini ileri sürdü.”⁹

Böylece Ariston mantıksal akıl yürütmenin yani kıyasın, aşırı ayrıntılı olduğunu, faydadan çok zarar verdiğini, onun çok zahmetli bir süreç gerektirdiğini, bu yüzden geçerli bir şekilde akıl yürütmek ve düşünmek için kıyasa ihtiyaç bulunmadığını fitratin yeterli olduğunu ileri sürer.

Kıyasa ihtiyaç olmadığını ileri sürenlerden biri de Francis Bacon (1561-1626)'dır. Bacon, “Kıyas, bilimlerde keşif yapmak için hiçbir fayda sağlamaz. ... Kıyas, bilimlerin ilkelerine uygulanamaz. ... O halde bizim tek ümidimiz tüme varımdır,”¹⁰ diyerek kıyası eleştirmiş ve yerine tümevarımı koymuştur. Bacon tümevarım prensiplerini oluşturmak amacıyla *Novum Organum* isimli eserini yazmıştır.

Kıyasa ihtiyaç bulunmadığı yönündeki en önemli eleştiri ise kartezyen felsefenin kurucusu Rene Descartes (1591-1650) tarafından yapılmıştır. Descartes gençliğinde mantık, geometri ve cebirin kendi felsefi sitemini gerçekleştirmek için işine yarayabileceğini düşündüğünü belirttiikten sonra şöyle der;

“Fakat yakından inceleyince gördüm ki, mantık kıyasları ve başka bir sürü kuralları ile, yeni bir şey öğretmekten ziyade, belli şeyleri başkalarına açıklamak yahut da Lullus'un sanatı gibi bilinmeyen şey hakkında muhakemesiz söz söylemekten başka bir işe yaramıyor. Gerçi mantıkta pek doğru ve pek iyi bir çok kurallar varsa da aralarına bir çok zararlı ve gereksizleri de karışmıştır. Böylece, doğru ve iyileri zararlı ve gereksizlerden ayırt etmek yontulmamış bir mermer taşından Diana veya Minevra'nın heykeli çıkarılmaya kadar güçtür.”¹¹

Descartes, ayrıca gerçeği arayanlar için mantığın hiçbir faydasının dokunmayacağını, onun sadece daha önceden bilinenleri bazen kolay bir şekilde anlatma konusunda

⁶ Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, Edited by Richard Bett, Cambridge 2005, s. 5.

⁷ Wael B. Hallaq, “Introduction” *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, içinde, Oxford 1993, s. 40.

⁸ http://www.fragrant-chios.com/info/people_ariston.php

⁹ Hallaq, ay.

¹⁰ Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara 1999, s. 10.

¹¹ Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Ankara 1997, ss, 19-20.

yararlı olabileceğini söyler.¹²

Zikrettiğimiz bu eleştirilerin ortak noktalarını şöyle özetlemek mümkündür: Mantık dolayısıyla da kıyas yapay olup bilimsel faaliyette yeri yoktur. Kıyasta faydalı ve zararlı birçok kural birbirine karışmıştır hatta zararlılar faydalılardan daha fazladır, bu nedenle faydadan çok zarar verir. Onunla bilgi elde etmek çok zor ve sıkıcıdır, üstelik elde edilen bilgi de yeni bir bilgi değil bilinenleri başkalarına aktarma işlemidir. Dolayısıyla kıyasla bilimsel bir keşif yapılamaz. O halde verimsiz olan bu metotla ulaşılan bilgi, insana bir şey kazandırmadığı gibi çekilen zahmete de değmez.

Kıyasın yapay bir şekilde oluşturulduğu eleştirisinin yerinde olmadığını söylemek mümkündür. Aristoteles bu bilimi sistemleştirmeden önce de insanlar aklın ilkelerine göre düşünüyor, kıyas kurallarına uygun çıkarımlarda bulunuyordu. Bu durumun ilkel insanlar da bile mevcut olduğu bilinmektedir.¹³ Aksi taktirde o insanların düşünce ve felsefelerini anlama imkanımız olmazdı. Ayrıca aklın ilkeleri hiçbir şekilde a posteriori değil a prioridir. Kıyas bu ilkelere dayalı olarak temellendirilmiştir. O halde temeli a priori olan bir akıl yürütme nasıl yapay olabilir? Üstelik mantığı sistemleştirme çabası Aristoteles'ten çok öncelere, Hint ve Çin'e, Yunanda da Elea Okulu ve Sofistler'e kadar gitmektedir.¹⁴ Buna göre mantığı Aristoteles'in kendi zihninden yapay bir şekilde ürettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

Kıyasta sonucun zorunlu bir şekilde çıkması en önemli meseledir. Bu nedenle mantıkta tümevarım ve analogiye çok fazla itibar edilmez. Sonucun zorunluluğu için de belli kurallar gerekmektedir. Bu kurallar çok kolay olmamakla birlikte, aşırı zor ve komplike de değildir, liselerde bile mantık dersinin öğretilmesi bunu göstermektedir. Kıyasın kuralları içerisinde zararlılarının bulunduğunu söylemek de çok makul değildir. Eğer böyle zararlı olanların varlığı iddia ediliyorsa tek tek gösterilmelidir. Fakat Ali Sedad'ın belirttiği gibi kıyasın kuralları yanlış bir şekilde kullanılabilir.¹⁵ Bu yanlış kullanım da ancak mantıkla engellenebilir, zira böyle bir yanlış kullanım, mantık kurallarını çiğneyerek yapılabilir. Ayrıca kuralların yanlış kullanımı kıyasın kendisinden değil kullanıcıdan kaynaklanmaktadır. Bu da kıyasın dışında olan bir durumdur.

Kıyasla yeni bir bilgiye ulaşılamadığı, verimsiz olduğu düşüncesine gelince: Bilindiği gibi kıyas, orta terimin büyük ve küçük terimleri birleştirmesi veya birleştirememesi durumuna göre yapılır ve sonuç elde edilir. Kıyastan önce büyük terimle küçük terimin ilişkisi bilinmez, bu ilişkinin var olup olmadığı ancak orta terimin onları bir araya getirip sonuç olarak ifade edilmesiyle bilinir ki, bu da yeni bir bilgidir.¹⁶ Örneğin;

Bazı bilgisayarlar pahalıdır;

Her bilgisayar yararlıdır;

¹² Rene Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, İstanbul 1997, s. 50.

¹³ Bkz. Necati Öner, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, Ankara 1965; Hilmi Ziya Ülken, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942, ss. 9-10.

¹⁴ Ülken, *age.*, ss. 13-31.

¹⁵ Bkz. Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul fi'l-Mantık ve'l-Usul*, İstanbul 1303, s. 6; Gazali, *el-Kıstasü'l-Müstakim (Hak Yolcularının Miracı)*, İstanbul 1971, s. 58 vd.

¹⁶ Öner, *Klasik Mantık*, ss.168-169.

Bazı yararlılar pahalıdır.

Bu örnekteki küçük teriminin “yararlı” büyük terimde “pahalı” bulunduğu, önceden bilinmesi bir tarafa aralarında nasıl bir ilişki olduğu da bilinmez. Bu iki terim, orta terim “bilgisayar” vasıtasıyla birleştirilmiş, aralarında ilişki kurulmuş ve önceden bilinmeyen “Bazı yararlılar pahalıdır” şeklinde yeni bir sonuca ulaşılmıştır. O halde kıyasın yeni bir şey vermediği eleştirisinin çok sağlıklı olmadığı ve iyi niyetle de ileri sürülmediği söylenebilir.

Kıyasın keşif yapamadığı düşüncesinin de doğru olmadığını bilimin bugünkü durumu ortaya koymaktadır. Modern bilimin günümüzdeki seviyeye gelmesinin arkasında kıyasın bulunduğunu söyleyebiliriz. Gözlem ve deneye dayanan modern bilim kıyas metoduyla keşif yapmaktadır.¹⁷ Çünkü gözlem ve deney, “kuram yüklü”¹⁸ olup, belli bir objeye, bakış açısına, hedefe ihtiyaç duyar. Bu nedenle gözlem ve deney, hipotez oluşturmayı gerekli kılar.¹⁹ Hatta bilimsel araştırmanın tamamen hipoteze dayandığını²⁰ söylemek de mümkündür. Hipotez, tümel bir genellemedir ve tümden gelimsel metotla yani kıyasla çıkarım yapmamıza imkân verir. Bir hipotez bilimsel araştırmada sonuç çıkartma ve sonucun doğruluğunu tecrübeyle kontrol etme şeklinde kullanılır. Böylece o olgular arasında var olan düzeni kavramamızı sağlar. Buna göre, her ne zaman A gözlendiğinde B de gözlenirse, B daima A 'yı takip eder şeklinde bir hipotez ileri sürebilir ve şöyle bir çıkarım yapabiliriz:

Her ne zaman A gözlendiğinde B de gözlenirse, B daima A 'yı takip eder;

A gözlendiğinde B de gözlenmektedir;

O halde B daima A 'yı takip etmektedir.

Örnekte de görüldüğü gibi hipotez, ister kategorik isterse şartlı olsun kıyasın büyük öncülüdür, gözlenen veya deneyleyen olgu ise küçük öncül, deneye sokulan olgunun hipotezi doğrulayıp doğrulamaması da sonucu oluşturur. Newton, Galileo gibi bilim adamları çalışmalarını genellikle bu şekilde yapmışlardır²¹ ki, yerçekimi kanununun keşfi bunun en güzel örneklerindedir. O halde “modern bilim dedüksiyonun zaferidir, dedüksiyonun özü ise kıyastır”²² sözüne katılmamak elde değildir. Buna göre yeni bilgi elde etmek için kıyasa ihtiyaç bulunmadığı şeklindeki düşüncenin temselsiz olduğu söylenebilir.

3. Kıyas Döngüseldir

Bu eleştiriye göre kıyas, öncüllerden sonuca geçerken yeni bir bilgi elde etmenin

¹⁷ Öner, *age.*, s. 169.

¹⁸ Teo, Grünberg, “Mantık ve Gerçeklik” *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Hazırlayanlar, Kenan Gürsoy-Alparslan Açıkgeç, Ankara 1986, s. 243.

¹⁹ Karl Popper, “Kestirimler ve Çürütmeler” *Sağduyu Filozofu Popper*, Derleyip çeviren, Cemal Güzel, Ankara 1996, s. 185.

²⁰ Bkz. Karl, Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London 1968, ss. 112-135.

²¹ Bkz. Morris R. Cohen and Ernest Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, New York 1934, ss. 204-206; James Edwin Creighton, *An Introductory Logic*, London 1919, s. 236.

²² Öner, *ay.*

gerçek bir adımı olmayıp, önceden bilinen ve kabul edilen şeyleri tekrarlamaktadır. Çünkü tümel önerme elde edilirken, sonuçtaki bilgiye önceden ulaşılmış olmaktadır.

Bu görüşün en önemli temsilcilerinden biri milattan sonra 2. yüzyılın ikinci yarısı ve 3. yüz yılın ilk çeyreğinde yaşayan ünlü şüpheci Sextus Empiricus'tur. O Aristoteles'çi ve Stoa'cı mantığa karşı ciddi eleştirilerde bulunur. Empiricus doğruluk ve geçerlilik, geçerliliğin kriteri ve varlığı üzerine yoğunlaşarak bu durumu en önemli problem olarak görür.²³ Empiricus kıyasın geçersizliğinin ispatlanması durumunda, mantıkçıların bütün kanıtlamalarının ortadan kalkacağını belirtir. Örneğin:

Her insan hayvandır;

Sokrates insandır;

O halde Sokrates hayvandır.

Empiricus bu kıyastaki, büyük öncülü yani "Her insan hayvandır"ı yalnızca özel örneklerden tüme varım yoluyla oluşturabileceğimizi ileri sürer. Eğer ulaştığımız önerme eksik tümevarımla elde edilmişse, yani mümkün bütün örnekler tüketilmemişse, araştırılabilecek yeni bir örnek onun yanlışlığını ispatlayabilir. Bu durumda büyük öncülün evrenselliği tartışılır.²⁴ Eğer büyük öncül varsayımsal ise veya bütün örneklerin gözlenip tüketildiği tam tüme varımla elde edilmişse, bu durumda da sonuç zaten büyük öncülde var olanlardan elde edilmiş demektir. Empiricus, bu düşünceden hareketle kıyasın döngüsel olduğu sonucuna ulaşır.²⁵ Böylece kıyasın hiçbir değerinin bulunmadığını ve onunla her hangi bir bilgi elde edilemeyeceğini ileri sürer.

Bu eleştirinin yeni çağdaki en önemli temsilcisi ise John Stuart Mill (1806-1876)'dir. Mill'in kıyasın döngüselliliği hakkındaki görüşleri ile Sextus Empiricus'un düşünceleri arasında büyük bir paralellik bulunmaktadır. Bu paralellığe bakarak bazı yazarlar, Mill'in bu husustaki görüşlerini Empiricus'tan alıp geliştirdiğini belirtmektedirler.²⁶ Fakat Mill zikrettiğimiz hususta her hangi bir referansta bulunmamaktadır.

Ampirist bilim adamı ve mantıkçı Mill, mantık ve matematik prensiplerinin tecrübe-ye dayalı olarak tümevarımsal çıkarımdan elde edildiği²⁷ fikrinden hareketle "bütün tümnden gelişmel bilimlerin tümevarımsal"²⁸ olduğunu ileri sürmektedir. Yani mantıksal ve matematiksel bilgiyi, gerçekte bilimsel bilgi kabul edip,²⁹ tümevarımsal akıl yürütme üzerine bina etmektedir. Mill, bu düşüncesini temellendirmek amacıyla yazdığı³⁰ *A System of Logic* isimli kitabında, mantığın bütün konularını tecrübe temeli üzerinde ele

²³Bkz. Hacı Mustafa Açıköz, *Sextus Empiricus ve Şüphe*, Ankara 2006.

²⁴Açıköz, *age.*, ss. 83-84.

²⁵Bkz. A. N. Prior, "Logic Traditional" *Encyclopedia of Philosophy*, c.V., London 1967, s.41; Empiricus, *age.*, ss. 119-120; Açıköz, *age.* s.84.

²⁶Bkz. Ülken, *age.*, s. 241; Eaton, *a.g.e.*, s. 141.

²⁷Karl Britton, *John Stuart Mill*, London 1953, s. 111.

²⁸Mill, *age.*, s. 141.

²⁹W. Stanley Jevons, *Pure Logic and Other Minor Works*, ed. Robert Adamson, M.A., L.L.D. and Harriet A Jevons, London 1890, s. 205.

³⁰John Stuart Mill, *Autobiography*, ed., Jack Stillinger, Boston 1969, s. 134.

alarak yeni genel bir "ispat teorisi" sunmaya çalışmaktadır.³¹ Bu nedenle de Aristoteles'in kurmuş olduğu klasik mantığın kıyas anlayışını döngüsel olmakla itham etmektedir.

Mill, eleştirisine kıyasın, "daha önce bilmediğimiz bir şeyin bilgisini elde etme anlamında, bilinenden bilinmeyene doğru bir süreç olup olmadığı"ni³² sorgulayarak başlar ve mantıkçıların çoğunlukla şu fikirde olduklarını söyler:

"Sonuç, öncüllerde kabul edilenden daha fazla bir şey değilse, bu tür bir kıyasın genellikle yanlış olduğu kabul edilmektedir. Nitekim bu, daha önceden bilinmeyen ya da bilinmediği farz edilen hiçbir şeyin, kıyasla ispatlanamayacağını söylemektir. O halde bu akıl yürütme, çıkarım süreci midir? Özel bir şekilde akıl yürütme kelimesiyle gösterilen kıyas, tam bir akıl yürütme denilmeyi gerçekten hak ediyor mu? Bu problemin, konu hakkında bütün düşünürlerin kabul ettiği; kıyas, öncüllerde var olandan daha fazla bir şey ispatlayamaz, doktrininin kaçınılmaz sonucu olduğu gözüküyor."³³

Mill şöyle düşünmektedir; "Formel olarak geçerli kıyasta, sonuç öncüllerde belirtilmektedir. Bir kimse formel olarak geçerli kıyasın öncüllerinin doğru olduğunu bilirse, sonucunun da doğru olduğunu bilir."³⁴ O bu düşüncesiyle, kıyasın öncüllerden sonuca geçişte gerçek bir adım olmadığını belirtmek ve döngüsel olduğunu göstermek amacındadır. Mill'e göre, "sonucun, (önceden) başarılı bir şekilde farz edilmeksizin, tek başına öncüllerden çıkartılması imkânsızdır."³⁵ Bu durumda kıyas, yalnızca önceden bilinen sonucu delillendirmek için yapılır. O şöyle der;

"Belli bir sonucu ispatlamak amacıyla delil kabul edilen her kıyasın, döngüsel olduğu kabul edilmelidir. Şöyle söyledığımız zaman:

Her insan ölümlüdür;

Sokrates insandır;

O halde Sokrates ölümlüdür.

Bu kıyasta 'Sokrates ölümlüdür' sonucu; daha genel bir faraziye olan 'Her insan ölümlüdür' öncülünde kabul edilmiştir. ... Yani önceden her bir bireyin ölümlü olduğundan emin olmadıkça, her insanın ölümlü olduğundan da emin olamayız. Eğer biz Sokrates ya da seçtiğimiz her hangi bir kimsenin ölümlü olup olmadığından şüpheli isek, 'Her insan ölümlüdür' faraziyesinden de aynı derecede şüphe etmemiz gerekir. Bu genel prensibin içine aldığı her hangi bir durumun etkilenebildiği şüphe zerreciklerinin tamamı, kanıt tarafından yok edilinceye kadar özel bir duruma kanıt olarak verilmesi, kesin doğru için kabul edilemez ve bu durumda, kıyasa ispatlayacak ne kalır? Kısacası tümelden tekile yapılan akıl yürütme, hiçbir şeyi ispatlayamaz. Çünkü genel bir prensipten hiçbir tekil prensibi çıkartamayız, zira bu prensiplerin kendisi, onların bilindiğini

³¹ Ernest Nagel, (ed), "Introduction," *John Stuart Mill's Philosophy of Scientific Method*, New York 1950, s. 31.

³² Mill, *A system of Logic.*, s. 120.

³³ Mill, *a.y.*

³⁴ John Skroupski, *John Stuart Mill*, London 1991, ss. 106-107.

³⁵ John Stuart Mill, *Letters of John Stuart Mill*, Vol. I., ed. Hugh S., R. Elliot, London 1910, s. 185.

kabul etmektedir.”³⁶

Görüldüğü gibi Mill, bir anlamda büyük öncülün doğru olması, sonucun doğru olmasına bağlıdır demektedir.³⁷ Mill’in epistemolojisine göre, “Bir kimse, tek bir insanın ölümlü olduğuna ne kadar inanıyorsa her insanın ölümlü olduğuna da o kadar inanır. ‘Sokrates insandır’ ve ‘Her insan ölümlüdür’ öncüllerinden elde edilen kanıt, mantıksal olarak bir kimsenin Sokrates’in ölümlü olduğuna dair inancını artıramaz.”³⁸ Bu düşünceye göre kıyas, hiçbir yeni bilgi veremez dolayısıyla da, bir delil olamaz.

Mill’in çıkarım anlayışına göre sonuç, mutlaka öncüllerden farklı yeni bir bilgi vermedir, aksi takdirde yapılan kıyas, çıkarım olmaz veya yanlış çıkarım olur. Mill şöyle demektedir: “Mantığa karşı çıkanlar, onun tam olarak anlayıp düşünmeksizin tuzağa düşürülen bir kimsenin, kabul edilmiş bir sonucu itiraf etmesinden başka bir şeye yaramadığını ileri sürdüler. Büyük öncülü kabul ettiğin zaman sonucu da ifade etmiş oluyor-sun.”³⁹ Bu durumda kıyas döngüsellikten kurtulamaz çözüm tikelde tikele doğru yapılan çıkarımla sağlanabilir.

Mill, konuyu aslında tümel öncülün ispatına getirmektedir. Tümel ispatlamamız için tekil olanı ispatlamamız gerekir ve bu da tecrübe yoluyla ulaşılan bir tüme varım meselesidir demek istemektedir. Çünkü ona göre, Wellington Dükü’nün ölümlü olduğu ancak önceki tecrübelerden yola çıkılarak ispatlanabilir.⁴⁰ Fakat bu düşünce şekli her durumda geçerli değildir. Tümevarım hiçbir zaman zorunlu sonuç vermez. Tümevarımla Sokrates’in, Wellington Dükü’nün ve diğer insanların ölümlü olmasından, her insanın ölümlü olduğu sonucunu çıkartabiliriz. Ancak zorunlu olarak, Sokrates’in ölümlülüğünden her insanın da ölümlü olduğunu kanıtlayamazken, her insanın ölümlülüğünden Sokrates’in de ölümlü olduğunu kanıtlayabiliriz.⁴¹

Buraya kadar yaptığımız incelemeler doğrultusunda şunu söyleyebiliriz: Hem Empiricus hem de Mill sonucun, öncüllerde var olandan daha fazla bir bilgi vermediğini, dolayısıyla kıyasın belli bir sonucu ispatlamak amacıyla yapıldığını düşünmekte ve bunun da döngüsel olduğunu söylemektedir. İki filozof da tümel önermenin nasıl elde edildiği sorusuyla ilgilenmekte ve sonucun, zaten bu öncüde bulunduğu⁴² hükmüne varmaktadır. Acaba kıyas eleştirildiği gibi gerçekten döngüsel midir?

Dilimize Grekçe *petitio principii* teriminden “bir savı kanıtsama” (müsadere ale’l-matlub) şeklinde tercüme edilen döngüsel çıkarım mantıkta bir içerik yanlısıdır.⁴³ Döngüsel çıkarıma ilk defa Aristoteles dikkat çekmiş, onu “başlangıçta konulan meseleyi iddia etmek, kendi kendine apaçık olmayan bir şeyi kendisiyle ispat etmek”⁴⁴ şeklinde

³⁶ Mill, *A System of Logic*, s. 120.

³⁷ Britton, *a.g.e.*, s. 123.

³⁸ Skroupski, *a.g.e.*, s. 110; Benzer ifadeler için bkz. John Woods and Douglas Walton, *Fallacies*, Dordrecht-Holland 1989, s. 78.

³⁹ Mill, *a.y.*

⁴⁰ Mill, *a.g.e.*, s. 121.

⁴¹ Bertrand Russel, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, İstanbul 2000, ss. 73-74.

⁴² İsmail Hakkı İzmirlî, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330, s. 296.

⁴³ İbrahim Emiroğlu, “Petitio Principii Nedir?”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 9, Ankara Ekim 1993, s. 66.

⁴⁴ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 168.

tanımlamış ve kıyasın bu tür bir yanlış olmadığını açıklamıştır.

Genel olarak söylemek gerekirse döngüsel çıkarım: “Öncülleri arasında açık ya da örtük olarak sonuç ya da sonuca eş değer bir sav bulunan”⁴⁵ ve “belli bir sonucu ispatlamayı öngören”⁴⁶ kanıt şeklindedir. Bir çıkarımda öncül, sonuçta aynen⁴⁷ ya da eş anlamlı kelimelerle tekrarlanıyorsa, döngüsellik söz konusudur. Döngüsel bir ispatta mantık kurallarına aykırılık olmayabilir. Yanlışlık, ispatın kendisinin yeni bir bilgi vermediği halde yeni bilgi veriyormuş gibi kabul edilmesidir. Kıyasın “önermelerden terkip edilmiş bir delildir ki, her ne vakit o önermeler ortaya konsa ondan bizzat diğer bir önerme lazım gelir”⁴⁸ şeklinde tanımlanması, onun döngüsel çıkarımdan ayrı olduğunu göstermektedir. Çünkü kıyasın sonucu, öncüllerin tekrarı değil, başka bir hüküm ifade etmektedir.⁴⁹ Kıyasın tanımında geçen “diğer ...” sözcüğü bunu açıkça belirlemek için getirilmiştir.

Bu açıklamalar doğrultusunda şunu söyleyebiliriz; döngüsel ispatlamalarda sonuç, öncüllerde belirtilmiş olanın aynısından başka bir şeyi ileri sürmez. O, formel olarak geçerli olsa bile, hiçbir yeni bilgi vermez ve sonucun doğruluğunu açıkça ortaya koymaz.⁵⁰ Fakat kıyasta sonuç, öncüllerin aynısı ya da tekrarı değil, öncüllerden farklı üçüncü bir önerme olup, yeni bir bilgi ve hüküm ihtiva etmektedir.

Biz bu meseleyi doktora çalışmamızda geniş bir şekilde ele aldık ve tartıştık⁵¹. Bu nedenle fazla uzatmak istemiyoruz sadece birkaç hususa değineceğiz.

Empiricus ve Mill’e göre tümel önermeye tekil önermeleri sayarak ulaşıldığından, tümel önerme bilindiği zaman tekil de bilinir. Bu durumda kıyas önceden bilinenleri ispatlamaktadır. Aristoteles, çok daha önceden kıyasın bu şekilde bir eleştiri konusu olabileceğini, dolayısıyla da döngüsel olmakla itham edileceğini düşünmüş ve görüşlerini belirtmiştir:

Aristoteles’in düşüncesinde bu eleştiri, ‘Her B A’dır’ önermesini bilmenin tek yolunun B’nin bütün örneklerini incelemekten geçtiği varsayımına dayanmaktadır. Empiricus ve Mill’in yöntemiyle söyleyecek olursak, her insanın ölümlü olduğunu bilmek için tek tek bütün insanların ölümlü olduğunu bilmek gerekir. Aristoteles, bu bakış açısının tersine, matematikte olduğu gibi bazı konularda tümel bir doğrunun, tek bir örnek ele alınarak saptanabileceğini –yani cinsine dayanan bir tümelin, sıralamaya dayanan bir tümelden farklı olduğunu- belirtmektedir.⁵² Ona göre her öncül, sonuç önermesinden bağımsız olarak bilinebilir. Nitekim kıyasın her iki öncüllü de, sonuç önermesi

⁴⁵ Teo Grünberg, - David Grünberg, - Adnan Onart, - Halil Turan, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2003, s. 43.

⁴⁶ Creighton, *age.*, s. 180.

⁴⁷ Woods and Walton, *a.g.e.*, s. 75.

⁴⁸ Ahmet Cevdet, *Mi’yâr-ı Sedât*, İstanbul 1293, s. 61.

⁴⁹ Emiroğlu, *a.g.m.*, s. 68-69.

⁵⁰ Emiroğlu, *a.g.m.*, s. 72.

⁵¹ Bkz. Nazım Hasırcı, *John Stuart Mill’in Tüme Varım Anlayışı*, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005. ss. 44-75. (Yayınlanmamış Doktora Tezi)

⁵² Benzer ifadeler için bkz. Murtaza Mutahhari, *Felsefe Dersleri I*, çev. Ahmet Çelik, İstanbul 1997, s. 290-291; Morris R. Cohen and Ernest Nagel, *age.*, ss. 180-181.

bilinmeksizin bilinebilir. "Bir sonuç önermesi çıkarmak için, öncüllerin 'birlikte düşünülmesi' gerekir ve eğer öncüller birbirleriyle ilişkileri içinde göz önüne alınmazlarsa sonuç önermesini bilmeyebiliriz, hatta açık olarak çelişki ilkesine aykırı davranmaksızın onun yerine zıddına inanabiliriz. Öncüllerden sonuç önermesine ilerleme, düşüncenin gerçek bir hareketi, örtük olanın açığa kavuşturulması, daha önce potansiyel halde olan bilginin edimselleştirilmesidir."⁵³

Aristoteles'e göre, kıyas döngüsellikten şu bakımdan farklıdır; "kıyasta iki öncülün birlikte sonuç önermesini içermesine karşılık, döngüsellikte yalnız başına bir tek öncül sonuç önermesini içerir."⁵⁴

Bunlara ilave olarak Mill kendi tüme varım düşüncesini, tabiatın düzenliliği ilkesine⁵⁵ ve evrensel nedensellik kanununa dayandırır.⁵⁶ Ayrıca o, ünlü tümevarım metotlarını da tümden gelişimsel bir tarzda düzenler.⁵⁷ Bu durumda Mill eleştirdiği, döngüsel olmakla itham ettiği kıyası, sisteminde kullanmaktadır ki, kendisi de döngüsellğe düşmektedir. Daha doğrusu kıyası metotlarına uygulayarak, döngüsel olmadığını bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde göstermektedir. O halde kıyasın döngüseliği fikri ispatlanmadığı gibi, böyle bir itham zaten yersizdir. Çünkü başta Aristoteles olmak üzere mantıkçılar bu meseleyi onlardan önce düşünmüşler ve kıyası ona göre düzenlemişlerdir. Ayrıca aşağıda ele alacağımız görüş, bu ve önceki eleştirinin yersizliğini ortaya koyacaktır.

4. Kıyas Mevcut Şekliyle Yetersizdir ve Geliştirilmesi Gerekir

Bu görüş Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716)'e aittir. Leibniz Aristoteles'e büyük saygı duymakla birlikte, klasik mantığın ancak düşüncenin ilk aşaması olduğunu belirtmiştir. O hem klasik anlamda kıyasın geliştirilebileceğini, hem de önermelerin dilden bağımsız tamamen sembollerle ifade edilebileceğini sezmiş ve böyle sembolik bir mantık oluşturulduğunda yanlışların en aza ineceğini, yanlış düşüncenin matematikte olduğu gibi hesaplanarak bilinebileceğini öngörmüştür. Bu düşünceyle yola çıkan Leibniz bütün felsefesini mantık üzerine kurmuştur.

Leibniz'e göre felsefe, evrenin doğasını açıklayan bir düşünce biçimi olup matematikteki gibi kesin kanıtlama yapmalıdır. O felsefeyi teorik ve pratik şeklinde ikiye ayırıp, teorik felsefenin matematiksel çözümlenmeye dayanması,⁵⁸ metafizik ve doğal teolojiye uygulanması gerektiğini, pratik olanın ise kanıtlamanın derecelerini kestirebilmesi üzerine kurulması gerektiğini fakat mantıkçıların yazılarında böyle bir şeyin bulunmadığını

⁵³ David Ross, *Aristoteles*, çev. A. Arslan- İ.O. Anar- Ö. Kavasoglu- Z. Kurtoğlu, İstanbul 2002, s. 56; Bkz. Aristoteles, *Birinci Analitikler*, ss. 176-179; *İkinci Analitikler*, çev. H. Rağıp Atademir, İstanbul 1996, ss. 95-96.

⁵⁴ Aristoteles, *Birinci Analitikler*, s. 167; Ross, a.y.

⁵⁵ Bkz. Mill, *age.*, ss. 120-121.

⁵⁶ Bkz. Mill, *age.*, ss. 221-247, 372.

⁵⁷ Bkz. Mill, *age.*, ss. 253-266.

⁵⁸ William Kneale and Martha Kneale, *The Development of Logic*, Oxford 1988, s. 322.

belirtir.⁵⁹

Leibniz'in en önemli meselesi, mantıksal akıl yürütmelerde geçerli kanıtlamalar yapmak ve yeni gerçeklere ulaşmaktır. Çünkü onun felsefesinde, "mantık, bilinen şeyi düzenleme, bilinenden hareketle kanıtlanma ve henüz bilinmeyeni keşfetme metodudur."⁶⁰ Fakat, mevcut haliyle klasik mantık, skolastik dönemin amaçlarını yeterince karşılayabilse de on yedinci yüz yıl için yeterli değildir.⁶¹ Ayrıca Leibniz'e göre, klasik mantık, fikrin ifadesinde ve tartışmalarda açıklık sağlayamamaktadır, gerçek anlamda mantık tartışmada kelimeleri açık kılmalı ve onların kötüye kullanılmasını engellemelidir. Bunu gerçekleştirmek için düşüncelerimizi temsil edecek simgeler kullanmak gereklidir.⁶² Dolayısıyla mantığın geçmişe dönük doğruları kullanarak akıl yürüten bir metot olmaktan çıkartılıp, geleceği öngören bir mantık şeklinde kurulması gerekir.⁶³ Böylece mantık bir nevi matematiğe dönüşecek ve hatalar en aza indirgenecektir, dil yanlışlığı değil hesaplama hatası olacaktır.

Leibniz, mantığın, sadece var olanı muhakeme etmeyi değil aynı zamanda gizli olanı keşfetme sanatı olduğunu, fakat mevcut haliyle bundan uzak bulunduğunu belirterek şöyle demektedir: "İtiraf etmeliyim ki, var olan bütün mantık sistemleri, özlemimi çektiğim ve çok uzakta gibi gördüğüm mantık siteminin yalnızca bir gölgesidir. Ancak doğruyu söylemek ve ona saygınlığını vermek adına, mevcut mantıkta iyi ve yararlı birçok şeyin de bulunduğunu itiraf etmem gerekiyor."⁶⁴ Leibniz'in saygı duyduğu bu mantık ve kıyas henüz bir başlangıç düzeyinde olup alfabenin ABC'si gibidir dolayısıyla geliştirilmeye ihtiyaç duymaktadır.⁶⁵ O şöyle der, "... muhtemel akıl yürütmelerden hareket eden yargıda bulunma sanatı, henüz iyice yerleşmiş değildir; bu yüzden mantığımız bu bağlamda hala çok eksiktir."⁶⁶

Leibniz kıyasın, genel anlamda düşünme ya da akıl yürütmenin uygun ve faydalı bir aleti olduğunu belirterek, bunun örneklerinin Aristoteles'de görülebileceğini söyler. Fakat mevcut haliyle kıyas akıl yürütmenin en iyi yolu değildir.⁶⁷ Ayrıca Leibniz, skolastiklerin kullandığı kıyasın karışık ve sıkıcı olduğunu, onun bu karışıklıktan kurtarılması gerektiğini belirtir. O şöyle der: "Skolastik kıyas formunun dünyada çok fazla kullanılmadığı ve eğer biri onu kullanmaya çalışırsa sonucun, sıkıcı, muğlak ve karışık olacağı kabul edilmelidir. ... Kıyas formunun icadının insan zihni tarafından ortaya konulan en güzel ve aslında en önemli icat olduğuna inanıyorum. Bu, değeri yeteri kadar bilinmeyen evrensel bir matematik çeşididir. Bir kimse onun yanılmazlık sanatını kapsadığını açıklayabilir."⁶⁸

⁵⁹ Sebahattin Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, Konya 2006, ss. 62-63.

⁶⁰ Çevikbaş, *age.*, s. 80; Kneale and Kneale, *age.*, ss. 331.

⁶¹ H. Vehbi Eralp, "Leibniz'in Kıyas Teorisi," *Felsefe Arkivi*, c. II, Sayı, 2, İstanbul 1947, s. 65.

⁶² Çevikbaş, *age.*, s. 81.

⁶³ Çevikbaş, *age.*, s. 85.

⁶⁴ Çevikbaş, *age.*, s. 167.

⁶⁵ Eralp, *ay.*

⁶⁶ Çevikbaş, *age.*, s. 168.

⁶⁷ Anton Dumitriu, *History of Logic*, c. III, Kent 1973, s. 141.

⁶⁸ Dumitriu, *age.*, ss. 140-141; Çevikbaş, *age.*, s. 170; Kneale and Kneale, *ay.*

Buraya kadar yaptığımız açıklamalar doğrultusunda Leibniz'e göre, klasik mantık dolayısıyla da kıyas, gerçek evrensel mantığın sadece bir başlangıcı düzeyindedir. O mevcut şekliyle tartışmalarda birçok karışıklığa ve hataya yol açmaktadır. O halde (1) mantığın kıyas teorisi geliştirilmeli, (2) karışıklıklardan arındırılarak sembolleştirilmeli ve modern dünyanın ihtiyaçlarını karşılayacak hale getirilmelidir. Aşağıda bu hususları sırasıyla ele alacağız.

Leibniz eleştirdiği klasik mantığı yukarıda ele aldığımız filozoflar gibi reddetmez, aksine yine mantığı baz alarak onu bu kusurlardan temizlemeye ve evrensel bir bilim haline getirmeye çalışır. O henüz on dokuz yaşında iken kıyasın geçerli on dokuz modunun yirmi dörde çıkarılabileceğini ispatlar.⁶⁹ Leibniz birinci (*barbari, celaro*) ve ikinci şekle (*cesaro, camestros*) iki mod, dördüncü şekle de bir mod (*fapesmo*) eklemek suretiyle her şeklin geçerli altı modu olduğunu gösterir. Bu modları asıl modların bir alt modu (subaltern) olarak kabul eder. Buna göre, *barbari barbara*'nın, *celaro celarent*'in, *cesaro cesare*'nin, *camestros camestres*'in ve dördüncü şekildeki *fapesmo* da birinci şekildeki *calarent*'in alt modudur.⁷⁰ Ancak Leibniz'in bu çalışmasının mantık tarihi açısından çok büyük bir önemi bulunmadığını söylemek mümkündür.

Leibniz böylece geçerli kıyas modlarının yirmi dört olduğunu gösterdikten sonra, birinci şeklin modlarından diğer şekillerin modlarını, önermelerin döndürülmesiyle değil saçmaya indirgeme yoluyla çıkarır ve onların geçerliliğini birinci şeklin modlarından hareket ederek ispatlar.⁷¹ O bununla geçerli modların birbirinden bağımsız olup olmadıklarını tartışır. Leibniz ayrıca diğer üç şeklin birinci şekle indirgenerek geçerliliklerinin denetlenebileceğini ortaya kor.⁷² Zira Leibniz'e göre her şekilden kıyasın kaynağı birinci şekildir.

Leibniz kıyas kurallarının doğruluğu problemini de ele alır. O kıyas kurallarının doğruluğunu fitri bir sonuç çıkarma işlemi olarak gördüğü, *barbara* modunun geçerliliğine indirger. Sonuçta Leibniz, kıyasın geçerliliği için tam yirmi dört ilke belirler.⁷³ Bunlardan ilk ikisi, diğer kuralları da kendisinde toplar. Bu iki ilke, kıyasın temeli olan "ya hep ya hiç" (*dictum de omni et nullo*) prensibinin olumlu ve olumsuz modlarını gösteren, birinci şeklin *barbara* ve *celarent* modlarıdır. Leibniz'e göre kıyasın nasıl kullanılacağı bilinirse o bir yanılmazlık sanatı olarak kabul edilebilir. Bir çok şekilde kullanılabilen kıyasın yanılmazlık sanatını kapsadığı anlayışı en iyi şekilde formel karnitlamalarla bilinir.⁷⁴

Leibniz'in asıl amacı, yukarıda gördüğümüz haliyle kıyasta yeni geçerli modların ortaya konulabileceğini göstermek değildir. O başlangıç düzeyinde gördüğü bu akıl yürütmeyi geliştirerek, tıpkı matematikteki gibi bir mantık kurmak amacındadır. Çünkü Leibniz'e göre akıl yürütmenin matematiksel yasalara tabi kılınması, sahip olabileceği-

⁶⁹ Bkz. Eralp, *agm*, ss. 65-76; Kneale and Kneale, *age*, ss. 322-323.

⁷⁰ Eralp, *agm*, ss. 68-69.

⁷¹ Eralp, *agm*, ss. 72-73; Kneale, and Kneale, *age*, s. 323.

⁷² Eralp, *agm*, ss. 75-76.

⁷³ Bkz. Çevikbaş, *age*, ss. 170-175.

⁷⁴ Kneale and Kneale, *age*, ss. 323-324.

miz en güzel ve en yararlı şeydir. Bu tür akıl yürütme onun evrensel karakteristik dediği şeydir. O evrensel karakter taşıyacak bir mantık dili kurarak, tüm bilimleri bir araya getirecek bir evrensel işaretler sistemi ve metot bilimi oluşturma çabasına girer.⁷⁵ Böylece Leibniz hem sembolik bir mantık kurmak hem de bu mantığın metafizikte de kullanılmasını sağlamak amacını taşır.⁷⁶ Onun bu çalışmalarının en özgün yönünü, sembolik mantık başta olmak üzere sonraki bilimsel araştırmalara kaynaklık etmesi oluşturur.

Leibniz'in kurmaya çalıştığı, geleneksel mantıktan daha fazla işlev görece sistem, şu aşamalardan meydana gelir: (1) Kavramların birleştirilmesi ve çözümlenmesine imkan sağlayacak bir sanat, (2) ulaşılan kavramları ifade edecek sembolik bir dil, (3) bütün bilimlerin birliğini güvence altına alacak evrensel bir karakter ve bir ansiklopedide bu bilgilerin koordinasyonunu sağlayacak şema ve sonunda (4) genel bir metot bilimi oluşturma ümidi.⁷⁷ O yeni mantık sistemini bu amaçla kurmaya çalışır.

Bu sistemin birinci ve ikinci adımı, 'insan düşüncesinin alfabesidir' ki bu onun önerme teorisine dayanır. Ona göre, tanımlanabilen ilk kavramları gösteren semboller, insan düşüncesinin alfabesini oluşturacaktır.⁷⁸ Bu sembollerle kurulacak olan evrensel dil, görmeden ziyade anlamaya hitap edecek, aritmetik ve cebire benzeyen, mekaniksel bir hesaplama, metafizik ve etikteki kanıtlamaya ve akıl yürütmelere imkan verecek bir dil olacaktır.⁷⁹ Bu yüzden Leibniz'in geliştirdiği mantık özne yüklem mantığı olmakla birlikte kullandığı dil sembolik, daha doğrusu matematiksel, evrensel, onu okuyan biri için anlaşılabilir dildir.⁸⁰

Üçüncü adım ise "Evrensel karakterizmdir."⁸¹ Bu düşüncenin kaynağı insan düşüncesinin alfabesine ilişkindir. Leibniz'i evrensel dil fikrine götüren düşünce şudur; "kelimelerin harflerden oluşturulması gibi karmaşık fikirler de, daha az sayıdaki basit fikirlerin kombinasyonu ile oluşturulur."⁸² Ona göre bu yeni dil veya evrensel karakterizm, zihnin görme gücüne büyük bir katkı sağlayacaktır.⁸³ Leibniz bu dili matematiğin sembolleriyle kurmaya çalışır ve onlara mantıksal anlamlar yükler. Ona göre, "hesaplamalar üzerine kurulmuş bir düşünmede, akli yönetecek olan karakterler ya da kelimeler olacağı için hatalar mümkün olduğu kadar azalmış olacak ve (olgular dışındaki) hatalar sadece hesaplamaların hataları olacaktır."⁸⁴ Ancak Leibniz mantığı matematik sembollerle göstermesine rağmen, mantığın matematik tarafından absorbe edilebileceği düşüncesini de kabul etmez.⁸⁵

Leibniz evrensel karakterizmi gösterecek ve herkes tarafından anlaşılmasını sağla-

⁷⁵ Bkz. Çevikbaş, *age.*, ss. 176-178.

⁷⁶ Kneale and Kneale, *age.*, ss. 320-321.

⁷⁷ Kneale and Kneale, *age.*, s. 321.

⁷⁸ Kneale and Kneale, *age.*, ss. 325-326; Çevikbaş, *age.*, s. 185.

⁷⁹ Dumitriu, *age.*, s. 141; Kneale and Kneale, *age.*, ss. 327-329.

⁸⁰ Çevikbaş, *age.*, ss. 185-186.

⁸¹ Dumitriu, *a.y.*

⁸² Çevikbaş, *age.*, s. 186.

⁸³ Çevikbaş, *age.*, ss. 192-193.

⁸⁴ Çevikbaş, *age.*, s. 201.

⁸⁵ Kneale and Kneale, *age.*, s. 336.

yacak bir şema oluşturmak amacıyla ansiklopedi hazırlamaya girişir. O bu ansiklopediyle bütün bilimsel çalışma yapanlar arasında koordine oluşturmayı ve bilimler arasında birlik sağlamayı amaçlar.⁸⁶

Dördüncü adıma gelince, ansiklopedik sistem fikri, Leibniz'i bütün bilimlerin dedüktif bir sistem içerisinde organize edilebileceği düşüncesine götürür. Bununla birlikte onun bu metot bilimi üzerine yaptığı düşünsel yolculuktaki en büyük pay mantığına aittir. O başta mantığı keşif aleti olarak düşünürken son çalışmalarında ana tema diğer bilimlerin de organize edilebileceği yani genel bir metot bilimi oluşturulabileceği yönündedir.⁸⁷ Hayatının sonuna kadar bu yönde bir çok çalışma yapar ama amacını gerçekleştiremez.

Leibniz, her ne kadar amacına tam olarak ulaşamamış olsa da bütün bu çalışmalarıyla sembolik mantığın esaslarını ortaya koymuştur. Fakat onu kurmak ve tam bir bilim halinde sunmak Russel ve Whitehead'da nasip olmuştur. Böylece Leibniz, yaptığı çalışmalarla mantığı belki de sıkıştığı dar bir alandan kurtararak, onun sembolik bir alanda gelişmesine öncülük etmiş, günümüzdeki bilgisayarların çalışma sistemlerinin kurulmasına zemin hazırlamış ve mantığa yaptığı katkı bakımından, mantık tarihinde çok önemli bir yere sahip olmuştur.

Sonuç

Kıyasa yöneltilen iki olumsuz biri de olumlu üç değerlendirmeyi ele aldığımız bu çalışmada, mantığın değeri ile ilgili tartışmaların Aristoteles'ten hemen sonra başladığını gördük. Kıyasa yöneltilen olumsuz eleştiriler, zaman dilimi farklı olsa da, temelde bir birine benzemekte olup, onun yeni bir bilgi elde etme hususunda metot olarak kullanılmayacağı yönünde ileri sürülmüştür. Oysa hem kıyasın sonuç çıkarma yöntemi hem de günümüzdeki bilimsel gelişmeler bu eleştirilerin haklı olmadığını ortaya koymuştur. Mantığa katkısı ve bakış açısı bakımından en değerli eleştiriye ise Leibniz dillendirmiştir. O mantığı bir keşif yapma aleti olarak görmüş ve mantığın insan aklının ortaya koyduğu en önemli bir buluş olduğunu kabul etmiştir. Aynı zamanda Leibniz mantığın mevcut haliyle çok yetersiz olduğunu ve dilin kullanımından kaynaklanan bazı karışıklıklara yol açtığını belirtmiştir. Leibniz mantığın var olan kusurlardan arınıp gerçek hüviyetine kavuşması için, dilden bağımsız sembollerle ifade edilmesi ve hataların matematikteki gibi hesap hatası olması gerektiğini öngörmüştür. O bunu gerçekleştirmek amacıyla, evrensel bir dil oluşturmaya ve varlıkların ortak karakterizmine dayalı bir bilim metodu kurmaya çalışmıştır. Leibniz amacını gerçekleştirmek için çok çalışmasına rağmen başaramamış, fakat çalışmalarıyla günümüzdeki sembolik mantığın ve birçok bilimsel gelişmenin öncüsü olmuştur.

⁸⁶ Dumitriu, *age.*, ss. 141-142; Kneale and Kneale, *age.*, ss. 330-331.

⁸⁷ Kneale and Kneale, *age.*, s. 331; Dumitriu, *age.*, s. 143.

Abstract

The discussion of the Syllogism's Value

This study aims to examine importance and value of the syllogism in the Westerner philosophers. The philosophers have asserted three criticism against the syllogism; first doesn't need to the syllogism, second it's petitio principii and third it's incomplete and must be developed. First two criticism are negative while third is positive. Method of inference in the syllogism and scientific discoveries demonstrate that the first two criticism invalid. As for third, Leibniz studied logic to save the syllogism from incomplete and set up a new symbolic logic and a universal scientific method. These studies contributed to developing and establishing symbolic logic that founded by Russel and Wheated afterward.

Key Words: logic, syllogism, criticism, petitio principii, symbolic, method.

KAYNAKLAR

- Açıköz, Hacı Mustafa, *Sextus Empirikus ve Şüphe*, Ankara 2006.
- Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedât*, İstanbul 1293.
- Ali Sedad, *Mizanu'l-Ukul fi'l-Mantık ve'l-Usul*, İstanbul 1303.
- Aristoteles, *Birinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul 1996.
- , *İkinci Analitikler*, çev. H. Rağıp Atademir, İstanbul 1996.
- Atademir, Hamdi Rağıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara 1974.
- Atay, Hüseyin, *Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair*, AÜİFD., c. XVI, Ankara 1968.
- Bacon, Francis, *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara 1999.
- Britton Karl, *John Stuart Mill*, London, 1953.
- Cohen, Morris R. and Nagel, Ernest, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, New York 1934.
- Creighton, James Edwin, *An Introductory Logic*, London 1919.
- Çevikbaş, Sebahattin, *Leibniz ve Felsefesi*, Konya 2006.
- Descartes Rene, *Metot Üzerine Konuşma*, Ankara 1997.
- , *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, İstanbul 1997.
- Dumitriu, Anton, *History of Logic*, c. III, Kent 1973.
- Eaton, Ralph M., *General Logic*, New York 1931.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999.
- , "Petitio Principii Nedir?", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 9, Ankara Ekim 1993.
- Empiricus, Sextus, *Against the Logicians*, Edjted by Richard Bett, Cambirdge 2005.
- Eralp, H. Vehbi, "Leibniz'in Kıyas Teorisi," *Felsefe Arkivi*, c. II, Sayı 2, İstanbul 1947.
- Grünberg, Teo, "Mantık ve Gerçeklik" *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Hazırlayanlar, Kenan Gürsoy-Alparslan Açıkgenç, Ankara 1986.
- Grünberg, Teo, Grünberg, David, Onart, Adnan, Turan, Halil, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2003.
- Hallaq, Wael B., "Introduction" *İbn Taymiyya Against the Greek Logicians*, içinde, Oxford 1993.
- Hasırcı, Nazım, *John Stuart Mill'in Tüme Varım Anlayışı*, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005. (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- , "Kiyasta Ya Hep Ya Hiç Prensibi" *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 43, Ankara Ekim 2006/1.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330.
- Jevons, W. Stanley, *Pure Logic and Other Minor Works*, ed. Robert Adamson, M.A., L.L.D. and Harriet A Jevons, London 1890.
- Kneale, William, and Kneale, Martha, *The Development of Logic*, Oxford 1988.
- Mill, John Stuart, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, London 1967.
- , *Autobiography*, ed., Jack Stillinger, Boston 1969.
- , *Letters of John Stuart Mill* Vol. I., ed. Hugh S., R. Elliot, London 1910.

- Mutahhari, Murtaza, *Felsefe Dersleri 1*, çev. Ahmet Çelik, İstanbul 1997.
- Nagel, Ernest, (ed), "Introduction," *John Stuart Mill's Philosophy of Scientific Method*, New York 1950.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1986.
- , *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, Ankara 1965.
- Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul 1999.
- Prior, A. N., "Logic Traditional" *Encyclopedia of Philosophy*, c.V., London 1967.
- Popper, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*, London 1968.
- , *Sağduyu Filozofu Popper*, Derleyip çeviren, Cemal Güzel, Ankara 1996.
- Ross, David, *Aristoteles*, çev. A. Arslan- İ.O. Anar- Ö. Kavasoglu- Z. Kurtoğlu, İstanbul 2002.
- Russel, Bertrand, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul 2000.
- Skroupski, John, *John Stuart Mill*, London 1991.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942.
- Woods, John and Walton, Douglas, *Fallacies*, Dordrecht-Holland 1989.
- http://www.fragrant-chios.com/info/people_ariston.php
- http://en.wikipedia.org/wiki/Ariston_of_Chios

BİR YÖNTEM FELSEFESİ OLARAK PRAGMATİ(Sİ)ZM: CHARLES S. PEIRCE'ÜN BİLİMSEL ANLAM KURAMI

Kemal BAKIR*

İnsanı aydınlatmak gibi bir işlev yüklenmiş olan bilim, aydınlatmanın en önemli aracı olarak bilginin elde edilmesini belli yöntemlere bağlamıştır. Bu yöntemlerin ve bu yöntemler aracılığıyla elde edilecek olan sonuçların ve de bu sürecin nasıl olması gerektiği üzerindeki tartışmalar da bilim felsefesinin problem alanıdır. Bilimsel problemlere yaklaşımlar yöntem tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Bilim nasıl bir yöntem kullanmalı, nasıl bir yol takip etmelidir ki üzerinde yoğunlaşılacak konu hakkında doğru, geçerli bir sonuç elde etsin? İşte bu soru yöntem tartışmasının temelini oluşturur. Çeşitli yöntem teorileri olmakla birlikte çağdaş felsefede oldukça geniş bir yer tutan pragmatizm ve onun modern anlamda kurucusu Charles Sanders Peirce (1839–1934), bilimsel yönetime dair yeni bir yaklaşım sergilemiş ve yöntemin pragmatik açıdan anlamlılığı üzerinde durmuştur.

Birden çok türü ve tanımı olmakla birlikte en genel anlamıyla faydacılık olarak bilinen pragmatizm, Amerikan düşüncesiyle özdeşleşmiş, Amerika'nın milli felsefesi olarak gelişen bir düşüncedir. Anglo-sakson etkileri taşıyan ve İngiliz utilitarianizmi ile arasında organik bir bağ bulunan pragmatizm, Jeremy Bentham ile başlayan ve J. S. Mill ile sistematikleşen İngiliz utilitarianizminin genelde çağdaş liberalizmin felsefi temellerini desteklemeye yönelik ahlak ve siyasete dönük yüzünü çok daha geniş bir perspektifte, bütün felsefe disiplinlerini kucaklayacak şekilde geliştirmiş ve insan hayatının genelinde gündelik yaşamın içinde somut pratik faydayı gözetmek gibi bir nosyona bürünmüştür. Pragmatizm'in düşünsel temelleri ta ilkçağa, Antik Yunan düşüncesine ve Antik Çin düşüncesine kadar uzanır. Fakat çağdaş düşüncede Amerikan pragmatizminin kurucusu Peirce'dir. Peirce, pragmatizmin pek çok müjdecisi olduğundan bahsederek özellikle Kant, Berkeley ve Spinoza'nın düşüncelerini gösterir. Fakat en çok Kant üzerinde durur.¹ Pragmatizm, Peirce, William James ve John Dewey üçlüsünün katkılarıyla bugünkü modern anlamına kavuşmuş olmakla birlikte bu düşüncenin güçlü bir takipçisi olan postmodern düşünür Richard Rorty'nin neo-pragmatist yorumları da mevcuttur.

Pragmatizm, eyleme, uygulamaya dönük olanı ifade eden *pratik* kelimesinden türemiş *pragmatik*'in felsefi yönünü betimleyen bir düşüncedir ve felsefede ilk kez Peirce tarafından kullanılmıştır.² Peirce, pragmatik terimini, deneysel sonuçları vurgulamak amacıyla Kant'tan aldığını belirtmekle birlikte, Peirce'ün bir pratik karaktere vurgu yapması, salt sözlü tartışmalardan sakınmak bir tarafa, sadece bir ölçütü hatırlatmak

* Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi.

¹ James Feibleman, "Peirce's Use of Kant", *The Journal of Philosophy*, Vol. 42, No. 14, (Jul. 5, 1945), s. 375.

² William James, *Pragmatism and Four Essays from The Meaning of Truth*, New York, Meridian Books, 1959, s. 43.

içindir³ ki, bu ölçüt pratik faydadır ve pragmatizm daha önce var olan düşüncelerden de faydalanarak kendini bu ölçüte göre yapılandırır. Peirce, pragmatizmi bir anlam kuramı olarak görmüştür. O'na göre, bir şey hakkında bir kanıya sahipsek bu o şeyin hissedilebilir etkilerinden oluşmuştur. Buna örnek olarak o, "güç" kavramını ele almış, o yıllarda çok beğenilen *Analitik Mekanik* adlı bir kitapta savunulan, 'gücün etkisinin anlaşılacağı fakat gücün kendisinin anlaşılamayacağı' görüşüne karşı çıkmıştır. O'na göre, "Güç" "kelimesinin zihinlerimizde uyandırdığı fikrin eylemlerimizi etkilemekten başka bir işlevi yoktur ve bu eylemler de güç'e sadece güç'ün etkileri vasıtasıyla gönderme yapmaktadır. Sonuç olarak eğer güç'ün etkilerini biliyorsak, güç'ün mevcut olmasının ima ettiği olgular aşınaysak bilmemiz gereken başka bir şey yoktur."⁴ Bundan dolayı bir kavramın anlamı bir eylemde, deneyimde ortaya çıkar. Bir kavramın anlamı konusunda ne düşünüldüğü önemli değildir, o kavramın anlamı birebir yaşantıda ve çevre ile etkileşimde ortaya çıkar. Yani herhangi bir kavramın gerçek anlamı onun hakkında düşünülen ya da tasarlanan değil eylemlerin sonucudur. Doğru, kendisini araştıran herkesin ortak kanı ve kabulüne dayalı olandır, üzerinde ortak kanıya varılan nesne de gerçektir.⁵

Peirce'e göre, gerçekliğe ilişkin tasarımlar kendilerini simgelerin, göstergelerin yaşamın içinden anlamlandırılması ile doğrular. "Düşünce-işareti düşünüldüğü anlamda nesnesini ifade eder; bu da şu demektir; bu anlam düşüncedeki bilincin şimdiki nesnesidir, ya da diğer bir deyişle, düşüncenin kendisidir ya da en azından onun işareti olduğu sonraki düşüncede, düşüncenin ne olarak düşünüldüğüdür."⁶ Peirce'ün pragmatizmi, her şeyin gerçek anlamının deneyimle ortaya çıkabileceğini savunan bir yöntem felsefesidir, Peirce buna "*pragmatik maksim*" der, bu metot bilimsel deney metodudur. Bu bağlamda bilgi de empirik temellidir, her şey birebir gerçek yaşamın içinde anlamını bulur ve değer kazanır. O'na göre, pragmatizm sözcüklerin veya kavramların belli anlamlarını araştıran bir yöntemdir ve bu deneysel bilim yönteminin bizzat kendisidir.⁷ Aslında Peirce'ün yapmak isteği şey, bilginin nesnesine uygunluğu noktasında bu uygunluğun pratik açıdan anlamını sorgulamaktır. Bu da doğruluk problemi ile ilgili bir husustur ve Peirce doğruluğu pratik fayda gibi bir ölçüte bağlamıştır. Gerçi doğruluk, ya da bilginin nesnesine uygunluğu problemi felsefenin, özellikle de epistemolojinin en eski problemlerinden birisidir; doğruluk problemi hem teorik açıdan hem de pratik açıdan insanın, dolayısıyla da felsefenin uğraşmaktan vazgeçemeyeceği bir problemdir.⁸ Doğruluğu "*pragmatik maksim*" çerçevesinde ele alan Peirce, zor kelimelerin ve soyut kavramların anlamlarını belirleme yöntemi olarak tanımladığı pragmatizmi de, bir anlamda bilim

³ John Dewey, *Essays in Experimental Logic*, New York, Dover Publications, Inc, 1916, ss. 330-331.

⁴ Charles S. Peirce, "Fikirlerimizi Nasıl Berraklaştırabiliriz", Çev. Bilal Genç, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Edit: İsmail Doğu, İstanbul, Üniversite Kitabevi, 2004, s. 93.

⁵ Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ankara Ark Yayınevi, 1995, s. 127.

⁶ Charles Sanders Peirce, *Mantık Üzerine Yazılar*, Çev. Halit Yıldız, Ankara Öteki Yayınevi, 2004, s. 126.

⁷ Celal Türer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, İstanbul, Üniversite Kitabevi, 2003, s. 46.

⁸ Nevzat Can, "Platon ve Aristoteles'te Bilginin Objesine Uygunluğu Problemi", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 27, Kasım-2001, s. 17.

açısından pozitivizmin yerini alacak bir felsefe olarak görür. O'na göre Descartes'tan beri düşünürler kelimelerin açık ve seçik anlamlarını ortaya koymaya çalışırlar fakat bunu yaparken bağlı buldukları ölçüt anlam ve açıklamada yetersizdir. Kavramsal açıklığın en üst düzeyi ile ilgili tanımlama o kavramın pragmatik anlamıdır. Epistemolojik açıdan öznenin nesneye amaçlı yönelimde nesnenin pragmatik anlamı, öznenin nesneden algılayabildiği etkiler yani pratik sonuçlarıdır ki, bu da "pragmatik maksim"dir. Bu ölçüt bir inancın, düşüncenin ya da kavramın anlamını eylemde ortaya koymayı hedefler.⁹

Pragmatik maksim çerçevesinde şekillenen bilimsel yöntemin kapsadığı mantıksal önermelerin anlamı doğruluk değeri ile de ilişkilidir. Zira bilimsel açıdan bir anlam taşıyan bir önerme doğru sonuçlar elde etmede bir değere de sahiptir. "Bir önermenin doğruluk-değeri o önermenin anlamına bağlıdır; öyle ki önermenin anlamı, doğruluk değerinin belirlenmesinin gerekli (onsuz-olunamaz) şartıdır. Genel olarak bu şart yalnız gerekli olup yeterli değildir. Nitekim bir önermenin doğruluk değeri, genel olarak yalnız o önermenin anlamına değil, bir de (dil-dışı) olgulara bağlı olup, böylece iki ayrı faktör tarafından belirlenir."¹⁰ Peirce için de bu nokta oldukça önemlidir ve anlamlılığı sorgulanan ve bilimsel açıdan bir anlam ifade eden göstergeler üzerinden hareketle de doğru sonuçlara ulaşılabilir. Bu olası durum, pratik sonuçları bakımından bir değere sahip olması için yeterlidir. Pragmatik bilim anlayışı, bilimsel düşünme bunu gerektirir ve bu sebeple bilimsel anlamın şartlarını sağlayan pragmatizm bir yöntem felsefesidir. Pragmatizmin kendi düşüncesinden farklı biçimlerde gelişmeye başladığını fark eden Peirce, kendi felsefesini, pragmatizmin diğer versiyonlarından ayırmak için *pragmatisizm* olarak adlandırmış¹¹ fakat daha sonra ona tekrar pragmatizm adını vermiştir. Pragmatizmin farklı yorumlarından rahatsız olan Peirce diğer yorumları eleştirerek pragmatizmi yeniden tanımlamaya çalışır:

"Pragmatizmin ne olduğunu açıklamamanın vakti çoktan geçti. Ancak bu pragmatizmin ne olmadığını bir ifadeyle anlatmaya başlamalıyım çünkü birçok yazar özellikle de yıldızlı Kant nesli pragmatistlerin anonim defaatle söylenen, en açık deklarasyonlarına rağmen hala bizim neyi amaçladığımızı "anlamıyorlar" ve bizim amacımızı çarpıtmaya ve eğip bükmeye devam ediyorlar. Ben Kantçı cemaat içinde olanların zorluklarını anlayacak kadar çok kaldım; fakat ne halleri varsa görsünler. Bir kez daha pragmatizmin bizatihi bir metafizik öğretisi olmadığını ve şeylerin doğruluğunu belirleme girişimi olmadığını söyleyerek yetinelim. Pragmatizm sadece zor kelimelerin ve soyut kavramların anlamlarını araştırma yöntemidir. Hangi akımdan olursa olsun bütün pragmatistler bu ifadeye yürekten katılacaklardır. Pragmatistik yöntemi uygulamanın gizli ve dolaylı

⁹ Celal Türer, "Amerika'da Felsefe", *Felsefe Ansiklopedisi Cilt 1*, Edit: Ahmet Cevizci, İstanbul, Etik Yayınları, 2003, s. 310-311.

¹⁰ Teo Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006, s.22.

¹¹ John R. Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, Çev. Celal Türer, İstanbul, Üniversite Kitabevi, 2003, s. 26.

etkileri hususu ise, tamıyla farklı bir konudur.”¹²

Peirce, pragmatik kavramını bilimsel bir biçimde ele alarak, genelde ahlaka ait yargılarda ‘iyi’ olanın aynı zamanda faydalı olduğu, olması gerektiği ya da faydalı olanın iyi olduğu gibi bir düşünce ile beliren araçsal bir fayda anlayışını yadsır ve “*en yüksek iyi*”nin pragmatik ve bilimsel yöntemleri benimsemiş ve bunu kullanan bir toplumda gerçekleşeceğini düşünür.¹³ O’na göre bilimsel yöntem, bilimsel topluluğun selameti uğruna bireysel yargıları reddettiği için ahlâkidir. Bilimsel yöntemin belirlenmesinde birey, “araştırmanın sonunu belirleyecek bağımsız gerçeklikler ile tabiatın hakim güçlerine izin verecek ve dolayısıyla onların hakim olmasını sağlayacak şahsi formlardan daha temel ahlaki kararlılığa doğru ilerlemez.”¹⁴ Çünkü pragmatizm, Peirce’ün deyişiyle *pragmatizm*, insanın hem ahlaki hem de bilimsel gelişimini amaçlayan ve bu amaçla gelişmenin kaçınılmazlığına vurgu yapan aşırı iyimserliğe ya da gelişimin önündeki bütün engellere rağmen sürekliliği konusunda herhangi bir kesinliğe dayanmaz. Fakat pragmatik düşünen biri bilimsel gelişimi engelleyen unsurları bertaraf etme konusunda duyarlılık gösterir.¹⁵ “Bilimsel araştırmanın önündeki en tehlikeli engellerden biri, gerek tabiatta gerekse diğer insanlara dönük kuralları, insan tecrübesindeki pragmatik sonuçlara göre formüle etmeyi reddetmektir. Rasyonalistlerin “doğruluk” kavramını yanlış kullanması, insan gelişiminin önündeki büyük bir engelin ilk örneğidir.”¹⁶ Bu noktada Peirce, doğruluğun anlamına ilişkin problemi semiyotik mantık çerçevesinde ele alarak insanın deneyim alanındaki simge ve işaretlerin ifade ettikleri anlamları göstergebilimi bağlamında değerlendirir. Göstergebilimi dilin ve sembollerin ifade ettikleri ‘anlam’ı insanlar arası iletişimde pratik yaşantı ile ortaya koyar ki, bu da anlamın apriori bir öncülle sabitlenmesinden ziyade iletişimin şartları ve boyutuna göre şekillenme eğilimiyle deneyimsel ve pratik bir karakter taşır. Peirce bu nedenle rasyonaliteye, özellikle de Descartes ile sistematikleşen kartezyen rasyonalizme dayalı mutlak bir doğruluk anlayışını yaşamın gerçek şartları altında bir anlama sahip olamayacağını, ya da doğru bir anlama sahip olamayacağını düşündüğünden dolayı bilimsel gelişme açısından tehlikeli görür.

Peirce göstergebilimini doğruluk problemine dahil ederek doğruluk anlayışını transandantal-pragmatik ve göstergebilimsel –öznelerarasıcılık boyutunda ele alır.¹⁷ “Öznelerarasıcılığı sınırsız araştırıcı topluluğun öznelerarasıcılığı olarak ele aldığı için de doğruluk, ikna etme ve uyuşma ile yakın bağlantı içine sokulur. Bu nedenle onun doğruluğa ilişkin felsefi tanımları soyut tanımlar değil, “kanıların sınanmasında düzenleyici ilkeler” olarak kullanılmalı söz konusu olan belirlenimlerdir.” Peirce için ‘doğruluk’la kastedilen şey, kendisini, yani doğruluğu araştıran herkesin üzerinde hemfikir

¹² Charles S. Peirce, “Pragmatizmin Tanımı ve Tasviri”, Çev. Bilal Genç, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Edit: İsmail Doğu, İstanbul, Üniversite Kitabevi, 2004, ss. 58–59

¹³ Türer, *Charles S. Peirce’ün Pragmatik Felsefesi*, s. 52.

¹⁴ A. g. e., s. 63.

¹⁵ Shook, a. g. e., s. 23.

¹⁶ A. g. e., s. 23.

¹⁷ Tepe, a. g. e., s. 127.

olduğu ve kabul ettiği kanıdır ki, bu kanının temsil ettiği nesne de gerçektir.¹⁸ Gerçeklik, bilimsel anlamda olası bütün araştırmalar yapıldıktan sonra bilimsel toplulukça kabul gören bilimsel teorilerin betimlediği şeydir.¹⁹ Bu bağlamda Peirce kendi öğretisinin, yani *pragmatizmin*, ontolojik metafiziğin bütün önermelerinin, gerçekliğe dayalı olmadan anlama yönelik kelimelerin başka kelimelerle onların da başka kelimelerle açıklandığı gerekçesiyle, anlamsız ya da tamamıyla saçma olduğunu göstererek bilimsel düşünmenin ve araştırmanın önünde duran çöp yığınları olarak nitelendirdiği bu tür anlamsızlıklar ya da gerçekliğe ilişkin doğru olamayan tasarımları bertaraf ettiğini iddia eder. Peirce'e göre bu noktada "felsefeye kalan şey, gerçek bilimlerin gözlemsel yöntemleri ile araştırılabilen ciddi sorunlardır. Bu sorunlar hakkındaki doğruluğa, en yüce olumlu bilimleri yalın bir zevk, sadece zevk amacıyla oynanan ve yöntemini bir kitaptan okuyarak öğrendiğimiz bir satranç oyunu haline dönüştüren sonu gelmez tartışmalar ve yanlış anlamalar olmadan ulaşabiliriz. Bu anlamda *pragmatizm* bir tür prope-pozitivizmdir."²⁰ Peirce, yakın dönem pozitivizmi kendi düşüncesine daha yakın görür ki, O'nun vurguladığı, göstergelerin betimlediği simge ve sembollerin ifadesinde dilin kullanımı, daha çok Wittgenstein, Reichenbach ve Carnap ile şekillenen analitik felsefe akımı içerisinde yeşeren *neopozitivist* çizgide belirginleşir. "Pragmatik açıdan dileyen kendi yönünden mantığı kullanarak başka başka dillere varacaktır. Böylece bir anlamda pozitivist/olgucu akımla pragmacı anlayış bir noktada kesişecektir."²¹ Bu nedenle Peirce de bunun farkında olarak "*pragmatik maksim*" açısından *neopozitivizm*'e vurgu yapar.

Peirce, yakın dönem pozitivizmin, kendi ifadesiyle prope-pozitivizmin, saf felsefeyi muhafaza etmesi, içgüdüsel inançları bütünüyle kabul etmesi ve skolâstik realizmin²² doğruluğu konusunda ısrar etmesi bakımından pozitivizmin diğer türlerinden ayrıldığını ifade eder.²³ Pozitivizmin, aslında bir bilim felsefesi olmasına rağmen, bilimin, mutlak olguya dayanmayan fakat yine de '*pragmatik maksim*' çerçevesinde elde edilebilir anlamlı sonuçlara ulaşmada faydalanabileceği ve böylece insanları aydınlayabileceği, en azından anlamsız olduklarını ya da inanç bağlamında alışkanlıklara tekabül etmeleri bakımından alışkanlığa bağlı önermelerin yöntemini ortaya koyabilecek metafizik ve kozmoloji gibi alanları incelemesini tamamıyla reddetmesi bilimin ruhuna ters bir tutumdur. Bu noktada pozitivizmi eleştiren Peirce, bilimsel pozitivizmin bilimsel bir teori ortaya koyan bir yönü olmadığını, bizzat bilimden türeyen bir dünya görüşü

¹⁸ A. g. e., s. 127.

¹⁹ Shook, a. g. e., s. 60.

²⁰ Charles S. Peirce, "Pragmatizm Nedir?", Çev. Bilal Genç, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Edit: İsmail Doğu, İstanbul, Üniversite Kitabevi, 2004, s. 110.

²¹ Ahmet İnam, *Eleştirinin Kıyılarında*, Ankara, Hece Yayınları, 2003, s. 124.

²² Bu noktada Peirce, ortaçağ felsefesinde skolastik realist gelenek içerisinde, Clemens'in "*Credo ut intelligam*" (anlamak için inanıyorum) şeklindeki ünlü deyişini anımsatan bir yaklaşımla kendi düşüncesini septisizmden arındırmak isteği içerisindedir. Hatta "*inancın sabitlenmesi*" adlı makalesinde bu konuyu ayrıntılı olarak ele alır. Bkz. Charles S. Peirce, "İnancın Sabitlenmesi", Çev. Bilal Genç, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Edit: İsmail Doğu, İstanbul, Üniversite Kitabevi, 2004, ss. 62-78.

²³ Peirce, "Pragmatizm Nedir?", s. 110.

(*weltanschauung*) olduğunu ileri sürer.²⁴ Çünkü Peirce'e göre, "bilimin aydınlatıcılığını tamamıyla göz ardı eden felsefe, yanlış bir felsefedir. Bu yüzden Peirce, kendi felsefesini şüphecilikten kaçınmak için oluşturmuştur."²⁵ Bu sebeple de, *pragmatizm* diğer pozitivistler gibi "yıllanmış parodiler veya başka yollar ile metafizikle dalga geçmek-tense, metafizikten kozmoloji ve fiziğe hayat ve ışık verecek değerli bir ölçü çıkarır."²⁶ Peirce, bilimsel felsefede erdemli bir bilim adamı karakterinde bir duruşa sahiptir. O, güçlü bir şekilde, felsefenin teoloji olmadığını, bu sebeple laboratuvar alışkanlıklarının benimsemesini, yani bilimsel bir tutum takınması gerektiğini savunur.²⁷

Bu bağlamda Peirce pozitivistizmin salık verdiği bilimsel mutlaklığı bilimsel anlam bakımından yetersiz görür ve bilimin anlamlı mantıksal bir yapıya sahip olması gerektiğini ifade ederek pozitivistizmi bu açıdan değerlendirir. Habermas'a göre, "Peirce'i hem erken, hem de çağdaş pozitivistizmden ayıran şey; onun bilimsel kuramların mantıksal yapısını değil, ama yardımıyla bilimsel kuramları elde ettiğimiz yordaman mantığını açıklamaya kavuşturmanın yöntem bilimin görevi olduğu yollu anlayışıdır."²⁸ Bu bağlamda Peirce, bilimsel ilerleme ile mantıksal ilerleme arasında bir bağ kurarak bilimsel gelişmede atılacak her adımın, mantıksal çıkarımın kurallarını anlamada ve anlamlandırılmada bir adıma karşılık geleceğini ifade eder.²⁹

Peirce bilimi metodolojik, yönetsel soruşturma çerçevesinde ele alır ve soruşturmaya da yaşam süreci olarak belirler. Bu nedenle soruşturmanın mantıksal analizini aşkın bir bilincin etkinlikleriyle değil, bizzat soruşturma sürecini devam ettiren öznenin etkinlikleriyle³⁰, bu yaşam sürecindeki eylemleriyle ilgili olduğunu düşünür. Bu nedenle öznenin bilgiye yönelik eylemleri yaşantı içerisinde doğru bir anlam bulur ve bu bilginin nesnesi de gerçekliğe tekabül eder. Bilim de, yaşam sürecinde öznenin nesneye amaçlı yöneliminde eylemler ile anlamlandırılmasından doğan bilginin sistematize edilerek geleceğe dönük gelişmenin sağlanmasında yöntemleri kapsar. Bu bağlamda mantık bilimsel anlama giden yolda göstergelerden, işaretlerden hareket eden bir yöntemdir. Peirce, *Acaba işaretler olmaksızın düşünebilir miyiz?* Sorusunu şöyle cevaplar: "Eğer dış gerçeklerin aydınlığını anlıyorsak, düşüncenin bulabileceğimiz koşulları işaretlerle belirlenen düşüncelerin koşullarıdır. Açıkça, dış gerçeklerden yola çıkarak kanıt bulan başka düşünce yoktur. Fakat düşüncenin dış gerçeklerle ancak bilinebileceğini görmüş bulunuyoruz. O halde idrak edilebilecek tek gerçek işaretlerle beliren düşüncedir. Fakat idrak edilmeyen düşünce var olamaz. Bundan ötürü, bütün düşüncenin işaretlerle belirlenmesi gerekmektedir."³¹ Bu çerçevede Peirce'e göre, her düşünce bir işarettir, bu

²⁴ H. O. Mounce, *The Two Pragmatisms From Peirce To Rorty*, London, Routledge, 1997, s. 18.

²⁵ Shook, a. g. e., s. 28.

²⁶ Peirce, "Pragmatizm Nedir?", s. 110.

²⁷ Iona Kemp-Pritchard, "Peirce on Philosophical Hope and Logical Sentiment", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 42, No. 1. (Sep., 1981), s. 77.

²⁸ Jürgen Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, Çev. Çelal A. Kanat, İstanbul, Küyerel Yayınları, 1997, s. 116.

²⁹ Türer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 53.

³⁰ Habermas, a. g. e., s. 120.

³¹ Peirce, *Mantık Üzerine Yazılar*, s. 103.

önerme her düşüncenin başka bir düşünceye götürmesi gerektiği yani başka bazı düşünceleri belirlemesi gerektiği sonucuna götürür ve bu sonuç bir işaretin özüdür. Üstelik sonuca giden yol kabul edilmiş bir alışıldık gerçektir ki, sezgisel anlamda şu anda mevcut bir düşünce yoktur, eğer mevcut bir düşünce varsa o bir sürecin o anki sonucudur dolayısıyla her düşüncenin bir geçmişi vardır.³² Bilimsel anlama giden yolda alışkanlıklar üzerinde duran Peirce, alışkanlıkları da anlamlılık ya da doğruluk sorununa göre değerlendirerek pragmatik yöntem açısından ele alır. O'na göre:

"Bilim, farz edilen önermelerden bir sonuç çıkarmamızı belirleyen şey zihindeki yapısal ve sonradan edinilmiş bazı alışkanlıklarımızdır. Bu alışkanlıklar doğru önermelerden doğru sonuçları çıkarıp çıkarmadığına göre iyi veya kötüdür ve bir çıkarım da sonucun yanlışlığına ve doğruluğuna göre değil onu üreten alışkanlığın genelde doğru sonuçlar üretip üretmediğine göre geçerli veya geçersiz kabul edilir. Şu veya bu çıkarıma hükmeden, belli bir zihin alışkanlığı doğruluğu bu alışkanlığın belirlendiği çıkarımların geçerliliğine bağlı olan önermeler içinde formüle edilebilir (ortaya çıkarılabilir); ve böylesi bir formüle çıkarımın *rehber prensibi* denir. Söz gelimi varsayalım dönmekte olan yassı ve yuvarlak bir bakır parçası iki mıknatısın arasına yerleştirildiğinde derhal durmuştur ve biz de dönmekte olan her yassı ve yuvarlak bakırın iki mıknatısın arasına yerleştirildiğinde duracağı sonucunu çıkarmışız. Buradaki rehber prensip bir bakır parçası için doğru olan şeyin diğerleri için de doğru olacağıdır. Bakırla ilgili böylesi bir prensip birçok diğer maddeyle, örneğin pirinçle ilgili prensiplerden daha güvencelidir.³³

Geleneksel bilimsel araştırma mantığı tümdengelim (dedüksiyon) ve tümevarım (indüksiyon) gibi yöntemlerle belirginleşir. Fakat Peirce, bunların dışında "*retrodüksiyon*" dediği ve bilimsel buluşa özgü bir mantık olarak nitelendirdiği üçüncü bir çıkarım türü ileri sürmüştür. O'na göre, tümdengelimsel çıkarımda elde edilen sonuç zaten öncülünde mevcuttur bu sebeple dedüksiyon yeni bir şey ortaya koymaz. Tümevarımsal önermelerle, yani indüksiyon ile elde edilen sonuç da yeni bir şey ortaya koymamakta sadece bir konudaki mevcut yargının genellenmesini sağlamaktadır. Bu çerçevede dedüksiyon da indüksiyon da yeni bir şey ortaya koymaz, yeni bir teori ortaya atmaz, bunlar mevcut teorilerin test edilmesini sağlar. Fakat bilimde gözlemlenen olguların açıklanması, betimlenmesi kadar önemlidir ki, bir olgunun betimlenmesinde öne çıkmayan ya da göz ardı edilen yeni ve teorik nitelikte bir kavrama gitmek o olgunun açıklanmasında mümkün olur.³⁴ Bu noktada Peirce bilim açısından yeni bir teori ortaya koymanın hayati derecede önemli olduğu üzerinde durarak retrodükatif yöntemin, bizzat gözlenmemiş fakat göstergeleri gözlenebilen olgular bu göstergeler üzerinde düşünülerek, bir bakıma anlamlandırılarak açıklanabilir. O halde "*retrodüksiyon gözlemlerimiz gözlem dışı kalan nesne veya süreçler tasavvur ederek açıklamayı sağlayan bir çıkarım biçimidir.*"³⁵ Yani gözlenemeyen fakat varsayımla tasavvur edilebilen nesne ve süreçlere ilişkin çarımlar ile açıklanmayı bekleyen gözlemleri birleştiren bundan mantıksal bir çıkarımlar yapma-

³² A. g. e., s. 104.

³³ Peirce, "İnancın Sabitlenmesi", s. 65.

³⁴ Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1998, s. 71-72.

³⁵ A. g. e., s. 72.

yı amaçlayan bir yöntemdir.³⁶ Peirce'ün retrodüksiyon dediği bu çıkarım biçimi ki, bunu "abdüksiyon" olarak da adlandırmaktadır bilimsel araştırmanın ilk aşamasını oluşturur.³⁷ Bu yöntem yine O'nun "pragmatik maksim"ine uygun bir yöntemdir ve bilimsel anlam kuramı bakımından doğrudan gözlenemeyen fakat göstergeler aracılığıyla hakkında çıkarımda bulunmaya, onu anlamlandırmaya yönelik bir yöntemdir. Peirce'e göre bilimsel yöntemin aşamaları şu şekildedir:³⁸

1. Abdüksiyon (Retrodüksiyon): Problematik verileri açıklamak için hipotezler tasarlamak.
2. Dedüksiyon: Bu hipotezlerden sonuçlar türetmek.
3. İndüksiyon: Bu sonuçları doğrulamak ya da yanlışlamak.

Abdüksiyon hipotezleri ortaya koyar, dedüksiyon hipotezleri açıklar, İndüksiyon da hipotezleri test eder. Abdüksiyon bir hipotezin biçimlendirilme yöntemidir ki, yalnızca herhangi yeni bir fikir ortaya atan mantıksal bir işleyişe sahiptir.³⁹ Peirce'ün bilimsel araştırmanın birinci basamağına ilave ettiği abdüksiyon, eylemi başlatan uyarıya yol açar ve sonra bunu takip eden süreçte, tıpkı dedüksiyonun davranışsal tepkinin kendisine yani sonuca yol açması gibi, indüksiyon da davranış durağanlaştırma kuralına yol açar.⁴⁰ Bu çerçevede Peirce, "her bir çıkarım kipini, davranışsal bir döngünün tikel bir ögesiyle bağlantılandırmayı anlamlı bulur. Sonucu açıklayan bir duruma geri-çıkarsama yapmak üzere, beklenmedik bir sonuç için uygun bir kural olan abdüksiyon *duyusal öğeye* denk düşer."⁴¹ Peirce bu duyusal öğeyi zihinsel süreçlerle açıklar.

Bu bağlamda Peirce'ün ortaya attığı bu çıkarım türü yine doğruluk sorunu ile ilişkilidir. Fakat o, bilimsel araştırmayı zamansal açıdan ele alarak bir süreç olarak değerlendirir ve o an doğrudan gözlemlenemeyen, örneğin tarihi olgular, ya da gözlenebilen fakat betimlenirken ifade edilmesi mümkün olmayan şeylerin, yeni bir şey ortaya koymak babında, mevcut göstergelerinden hareketle bir anlam vermeyi ve dolayısıyla bilimsel ilerlemenin önünü açmayı amaçlar. Bu nedenle de anlamın doğruluğunu şu şekilde açıklar; "bir soyut saptamanın, sınırsız sayıda araştırmanın bilimsel uyuşmaya yaklaşma eğilimi taşıyabilecekleri, ideal sınır değeriyle uyuşmasıdır; her uyuşma, kendi eksikliğinin ve tek yanlılığın itirafıyla bu soyut saptamaya sahip olabilir; bu itiraf doğruluğun temel oluşturucularından biridir."⁴² Doğruluk Peirce'ün felsefesinde "*pragmatik maksim*"e uygunlukla alakalı olduğundan, bilimsel sonuçların doğruluğu ve anlamlığı da buna göredir. Yani pragmatik açıdan bir anlam ortaya koyan sonuç hem anlamlıdır hem de doğrudur. Fakat anlam doğruluğun doğrudan bir ölçütü değil ona ulaşmada bir

³⁶ Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi (Ders Notları)*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2003, s. 51.

³⁷ Susan Haack & Konstantin Kolenda, "Two Fallibilists in Search of the Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 51. (1977), s. 68.

³⁸ A. g. y., s. 68.

³⁹ Arthur W. Burks, "Peirce's Theory of Abduction", *Philosophy of Science*, Vol. 13, No. 4. (Oct., 1946), s. 303.

⁴⁰ Habermas, a. g. e., s.154.

⁴¹ A. g. e., s.154.

⁴² Tepe, a. g. e., s. 125.

yöntemdir.

Hatta Peirce inanç noktasında pozitivistlerin aksine inancın da pratik açıdan bilimsel araştırma sürecinde faydalı olabileceği üzerinde durarak hiçbir şeyin araştırılmadan tamamen reddedilemeyeceğini, bilimsel araştırma açısından böyle bir tutuculuğa yer olmadığını vurgular. Bir inancın anlamlılığı ve doğruluğu arasındaki büyük farkı göz önünde bulunduran Peirce açıkça ortaya koyduğu pragmatik anlam teorisinde bunu kesin bir şekilde doğruluk teorisinden ayırır. Bu nedenle de o, inancın doğruluğu ya da yanlışlığı ile ilgilenmeksizin onun entelektüel anlamlılığı ile ilgilenir.⁴³ Bu çerçevede Peirce'ün "*pragmatik maksim*"i anlamlılığı anlamsızlıktan ayırır eder ki, geleneksel metafizik anlamsız olmasına rağmen bilimsel metafizik anlamlıdır.⁴⁴ Bilimsel metafizikten kasıt yukarıda izah edilmeye çalışıldığı üzere pozitivistlerin tamamen reddettiği fakat Peirce'ün ısrarla üzerinde durduğu inancın bilimsel açıdan anlamlılığının araştırılmasıdır. Pragmatizm felsefeyi bilimsel bir karaktere sokar ve bilim, yöntemlerden ziyade, devimsel bir yaklaşımla, sonuçlarla karakterize edilir.⁴⁵

Sonuç olarak Peirce'ün pragmatizmi, bilimi anlamlılık yönünden sorgulayarak mevcut yöntemlerin bilim açısından yeni bir şey ortaya koymadığını iddia eder. Bu nedenle pragmatizm yeni bir bilim felsefesi ortaya koyarak bilimsel araştırmanın "*pragmatik maksim*"e göre şekillenmesi gerektiği üzerinde durur ve "*pragmatik maksim*" çerçevesinde elde edilen sonuçların anlamlılığını sorgular, ayrıca geleneksel bilim anlayışının tamamen kestirip attığı şeylerin de bir anlama sahip olabileceği olasılığıyla, görünen göstergelerine anlam yükleyerek araştırma eğilimi gösterir. Faydalı olan her şey, faydalılığı açısından anlamlıdır ve bu sebeple bilimsel açıdan araştırılmaya değerdir. Özellikle pozitivistlerin bilimsel inceleme alanı dışında tuttıkları inanç ve dolayısıyla da "*din*" Peirce'ün pragmatizmi açısından faydalı sonuçlar elde etme bakımından bir araştırma alanı olabilir ya da değerli sonuçlara ulaşmada üzerinden hareket edilecek göstergeler sunabilir. Peirce "*Inancın Sabitlenmesi*" adlı makalesinde bu konu üzerine yoğunlaşır. Bu nokta William James'in pragmatizminde çok daha belirgindir. James'e göre, din bireye hayatını anlamlı kılma yolunda manevi bir doyum sağladığı için, yani bir şekilde faydalı olduğu için, anlamlı ve doğrudur.⁴⁶ Fakat Peirce'ün felsefesi daha teknik ve mantıksaldır ve fayda prensibini anlamlılık ile bağdaştırarak pragmatizmi bilimsel yönetime uyarlamaya çalışmıştır.

ABSTRACT

PRAGMATIS(IS)M AS A PHILOSOPHY OF METHOD: CHARLES S. PEIRCE'S SCIENTIFIC MEANING THEORY

The founder of pragmatism, as a philosophical thought, is Charles S. Peirce in a contemporary sense. Peirce put forward pragmatism as a philosophy of scientific me-

⁴³ Idus Murphree, "Peirce's Theory of Inquiry", *The Journal of Philosophy*, Vol. 56, No. 16. (Jul. 30, 1959), s. 675.

⁴⁴ Susan Haack & Konstantin Kolenda, *a. g. y.*, s. 64.

⁴⁵ *A. g. y.*, s. 64.

⁴⁶ James, *a. g. e.*, s. 191-193.

thod and thus developed a scientific theory of meaning. According to Peirce, the meaning of a concept occurs in experience and action, what matters is to be able to reach a useful result by means of experiential actions. That is why; science must follow such a way and provide useful suggestions for human. In this framework, anything which seems meaningful or possible to reach a meaningful result is a matter of scientific research. Therefore, everything should be investigated scientifically. In this study, C. S. Peirce's pragmatism and scientific meaning theory is attempted to explain.

Key Words: Pragmati(ci)sm, Pragmatic maxim, Truth, Scientific method, Scientific meaning

KAYNAKLAR

- Burks, Arthur W., "Peirce's Theory of Abduction", *Philosophy of Science*, Vol. 13, No. 4. (Oct., 1946), pp. 301-306.
- Can, Nevzat, "Platon ve Aristoteles'te Bilginin Objesine Uygunluğu Problemi", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 27, Kasım-2001, ss. 17-25.
- Dewey, John, *Essays in Experimental Logic*, Dover Publications, Inc, New York, 1916.
- Feibleman, James, "Peirce's Use of Kant", *The Journal of Philosophy*, Vol. 42, No. 14. (Jul. 5, 1945), pp. 365-377.
- Grünberg, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006.
- Haack, Susan & Kolenda, Konstantin, "Two Fallibilists in Search of the Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 51. (1977), pp. 63-104.
- Habermas, Jürgen, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, Çev. Celal A. Kanat, Küyerel yayınları, İstanbul 1997.
- İnan, Ahmet, *Eleştirinin Kıyılarında*, Hece Yayınları, Ankara 2003.
- James, William, *Pragmatism and four essays from The Meaning of Truth*, Meridian Books, New York, 1959.
- Kemp-Pritchard, Ilona, "Peirce on Philosophical Hope and Logical Sentiment", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 42, No. 1. (Sep., 1981), pp. 75-90.
- Mounce, H. O., *The Two Pragmatisms From Peirce To Rorty*, Routledge, London, 1997.
- Murphree, Idus, "Peirce's Theory of Inquiry", *The Journal of Philosophy*, Vol. 56, No. 16. (Jul. 30, 1959), pp. 667-678.
- Özlem, Doğan, *Bilim Felsefesi (Ders Notları)*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2003.
- Peirce, Charles S., "Fikirlerimizi Nasıl Berraklaştırabiliriz", Çev. Bilal Genç, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Edit: İsmail Doğu, Üniversite Kitabevi, İstanbul 2004, ss. 79-99.
- Peirce, Charles S., "İnancın Sabitlenmesi", Çev. Bilal Genç, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Edit: İsmail Doğu, Üniversite Kitabevi, İstanbul 2004, ss. 62-78.
- Peirce, Charles S., "Pragmatizm Nedir", Çev. Bilal Genç, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Edit: İsmail Doğu, Üniversite Kitabevi, İstanbul 2004.
- Peirce, Charles S., "Pragmatizmin Tanımı ve Tasviri", Çev. Bilal Genç, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Edit: İsmail Doğu, Üniversite Kitabevi, İstanbul 2004, ss. 50-61.
- Peirce, Charles Sanders, *Mantık Üzerine Yazılar*, Çev. Halit Yıldız, Öteki Yayınevi, Ankara 2004.
- Shook, John R., *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, Çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi, İstanbul 2003.
- Tepe, Harun, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ark Yayınevi, Ankara 1995.
- Türer, Celal, "Amerika'da Felsefe", *Felsefe Ansiklopedisi Cilt 1*, Edit: Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul 2003, ss. 299-324.
- Türer, Celal, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, Üniversite Kitabevi, İstanbul 2003.
- Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998.

KANT'IN DİN FELSEFESİNDE DOĞRU DİNİN ÖLÇÜTÜ ÜZERİNE

Dr. Aydın IŞIK*

GİRİŞ

Kant'ın din felsefesinde dinin doğruluğunu belirlemenin ölçütü üzerine yapılacak araştırma bizi onun tüm eserlerini hatta yazışmalarını da içerecek titiz bir çalışmaya sevk etmektedir. Çünkü Kant felsefesi, özelde ise din felsefesi sistemsel bir bütünlük arz eder; kısacası ya Kant felsefesini bir bütün olarak anlayacaksınız ya da anlayamayacaksınız. Bu yüzden sadece Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'nden hareketle onun agnostik hatta "metafizik namına ne varsa yıkan biri kişi" olduğu, sadece *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne dayanarak onun "dini bir ahlakçı" ya da deist olduğu, sadece *Salt Aklın Sınırları İçerisinde Din*'e bakarak onun teolojik etik yaptığı veya bir teolog olduğunu savunmak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Dolayısıyla "Kant Din Felsefesinde Doğru Dinin Ölçütü Üzerine" başlıklı makale kapsamında başarılabilirdiği kadarıyla Kant felsefi sistemi bir bütün dâhilinde anlaşılmasına gayret edilerek bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

1. Kant Din Felsefesini Etkileyen Temeller

1.1. Pietizm ve Dini Eğitim: Kant din felsefesi üzerine onun Protestanlık ve pietist geçmişinin etkili olduğu iddia edilmektedir. Hatta pietist yetiştirilme etkisiyle Kant'ın popüler dini kültüre ve dini seremonilere şüpheci; kurumsal dini otoriteye karşı düşmanca bir tavır içinde olduğu söylenmektedir.¹ Bu yüzden Kant din felsefesine geçmeden önce pietizmin ne olduğu ve Kant'a ne dereceye kadar pietist diyebileceğimizin tahlil edilmesi gerekmektedir.

Pietizm, dışsal ritüellerden ziyade saf dinsel yaşama yönelmeyi hedefleyen ve belirli bir şemaya uygun hareket etmeyi ödev sayan Lutherci bir anlayışın adıdır. Pietizm genel anlamda bir dini hissi bağlılık tutumunu ifade etmek için kullanılan bir terimdir.² Kant'ın ailesi ve ilk gençlik yıllarındaki hocalarının büyük bir kısmı pietisttir. İşte bu bağlamda Kant gençliğini manevi pietist bir disiplin altında geçirmiş; belirli kural ve görevlere sıkı bir şekilde uymuştur.³ Kendisinin de belirttiği üzere manevi ilimlere ilgisini annesi yöneltmiş ve onun gerek yaşamını gerekse de felsefesini derinden etkilemiştir. "Annemi asla unutmayacağım... Çünkü benim içimde iyiliğin ilk tohumunu o ekip yetiştirmiştir; kalbimi doğanın etkilerine o açmıştır; benim kavrayışımı o uyandırıp

* Dr. D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi. aydindeu@gmail.com

¹ Bkz. Friedrich Paulsen, *Immanuel Kant, His Life and Doctrine*, Çev. J.E. Creighton and Albert Lefevre, Kessinger Publishing, Whitefish, 2007, s. 27-29.; Samuel Enoch Stumpf, *Philosophy:History&Problems*, S. Baskı, New York, 1994, s. 299

² E.S. Waterhouse, "Pietism", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hasting, V. 10., T&T Clark Ltd., Edinburg, 1994, s. 6-7.; John Macquarrie, "Pietism", *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, V. 5-6., Macmillan Pub., New York, 1967, s. 311.

³ William Wallace, *Kant*, Batoche Books, London, 2000, s. 14-15.

geliştirmiştir ve onun öğrettikleri yaşamımda daima olumlu bir etkiye sahip olmuştur”.⁴

Kant, baba evindeki dinsel formunun (pietizm), daha sonraki ahlaksal görüşlerini içten etkileyen bir öge olduğunu kendisi de kabul eder. O, her zaman pietist inanca saygılı olmuş fakat pietizmin kendi iç çelişkilerini de çok erken fark etmiştir. Kant’a göre, pietizm, her şeyden önce bir iç huzura, hoşgörüye ve sevgiye dayanmasına rağmen en iyi pietistler bile hayatın içinde birbirlerine karşı saygıyı hemen elden bırakıvermektedir. Kant’ın dinin kurumsallaşmasına ve mekanikleşmesine karşı duyduğu tepki öylesine derindir ki, bunun neredeyse nefret boyutuna ulaştığı; hatta zamanla pietizmin de onun nefret ettiği kurumsallaşma ve dışsal ritüellerden nasibini aldığı söylenebilir. İşte bu bağlamda onun *Salt Aklın Sınırları İçerisinde Din* adlı kitabında sonradan kurumsallaştırılan ve görünür seremonilerle ilişkilendirilen pietizmi “kölece bir kafa yapısı [slavish]”⁵ olarak değerlendirdiğini görüyoruz.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Kant ilk gençlik yıllarında sıkı bir din eğitimi alarak yetişmiştir. Bu sıkı din eğitiminin akabinde o, her ne kadar “hekimliği” istemişse de kaydını “teoloji fakültesine” yaptırmış ve teoloji fakültesinden mezun olmuştur. Kant’ın hiçbir zaman teoloji fakültesine yakınlık duymadığı ve teolojiyi kendisine meslek olarak görmediği bilinmektedir. Kısacası o, asla “istekli bir teoloji öğrencisi” olmamıştır. Kant, teoloji eğitimi sırasında teorik ve kavramsal konularından ziyade manevi-ahlaki konular üzerine ilgi duymuştur.⁶ Görüldüğü kadarıyla Kant, çocukluk yıllarından üniversiteye kadar çok sağlam bir din eğitimi almış; söz konusu eğitim onun hem felsefi eserlerini hem de yaşamını doğrudan etkilemiş; hatta belirlemiştir denilebilir. Bahsedilen etki o kadar fazladır ki, öğrencileri Kant’ın derslerde kuramsal konularda bile meseleyi dini ve teolojik sorunlarla ilişkilendirerek işlediğini söylemektedirler.⁷

1.2. Aydınlanma: Kant’ın yaşadığı çağın (18 yy.) Almanya’sında filozof ve düşünürleri derinden etkileyen akım Aydınlanmadır. Aydınlanma filozofları, her şeyden önce hakikatin ilk belirleyicisi olarak aklın görmekte; aklın otoritesi altında imana değer biçmektedirler. Onlara göre akıl, dinden ahlaka, doğadan insani hallere kadar her şeyin doğrulayıcısı ve eleştiricisidir. Böyle bir düşünce örgüsü içerisinde akıl modern bilime büyük saltanat sağlamış; yaşam ve özgürlükler alanını daraltmış; insanlar arasında ahlak ve Tanrı’nın gücünü azaltmıştır. Bununla birlikte 18. yy. sonlarına doğru bazı filozoflar (mesela romantik filozoflar) aklın her şeyi belirlemede bir otorite olup olmadığını sorgulamaya başlamıştır.⁸ İşte Kant’ın yetiştiği Almanya’nın fikri havası neredeyse “akla iman” aşamasına ulaşmış bir çevreyi yansıtmaktadır. Elbette Kant da bu yeni yapılanmada aklın merkezi öneme sahip olup olmadığı düşüncesiyle yüzleşmiş; bir yandan Aydınlanma aklının savunusunu yaparken diğer yandan da aklın romantizm üzerine

⁴ Ernst Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, 2. Baskı, İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 26

⁵ Kant, *Religion Within The Boundaries of Mere Reason*, Çev. George di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 1996a, s. 178.

⁶ E. Cassirer, *a.g.e.*, s. 33-36.

⁷ Copleston, *Kant*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1989, s. 338-341.; E. Cassirer. *a.g.e.*, s. 417-418.

⁸ Crane Brinton, “Enlightenment”, *The Encyclopedia of Philosophy*, V. 1-2, Ed. Paul Edwards, Macmillan Pub., New York, 1967s. 519-525.

yaptığı saldırılara da kayıtsız kalmamıştır.

Kant, *Aydınlanma Nedir?* yazısında aydınlanmayı şöyle tarif eder: “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu olgun olmama (immaturity) durumundan kurtulmadır. Olgun olmama insanın başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kendi anlayışını kullanamamasıdır. Bu olgun olmama durumuna insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aranmalıdır. Bu yüzden aklını kendin kullanma cesaretini göster; sözü şimdi Aydınlanmanın parolasıdır.”⁹

Kant, Aydınlanma düşüncesine ılımlı yaklaşmasına rağmen o da akla sarsılmaz bir şekilde inanmakta ve aklın belirleyici bir otorite olduğunu düşünmektedir: “Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık”.¹⁰ “İnsanlığın bir bütün olarak başkalarının rehberliği olmaksızın dinsel konularda kendi aklını iyi bir biçimde ve güvenilir bir şekilde kullanmasını sağlayacak ya da bu duruma getirilebilmesi için kat edilecek daha çok yolumuz var”.¹¹ Kant, Aydınlanma felsefesinin etkisi altında “Ne var ki her yandan Aklınızı kullanmayın!” diye bağırıldığını işitiyorum. Subay, ‘Düşünme, eğitimi yap!’ , maliyeci ‘düşünme, vergini öde!’ , din adamı ‘düşünme, inan!’ diyorlar... (Fakat siz) İstedığınız kadar ve istediğiniz konular üzerinde düşünün...”¹² demektedir.

Aydınlanma ve çocukluk dönemi din eğitiminin (pietizm) Kant din felsefesini doğrudan etkilediği kesindir. Bizim bu makale kapsamındaki amacımız Kant’ın eserlerinde piteizm ve aydınlanmanın izlerini aramak değil; onun din felsefesinde doğru dine nasıl bir ölçüt getirdiğini tartışmaktır. Bu nedenle, Kant’ın din felsefesini etkileyen söz konusu iki düşünce akımının tahlilinden sonra şimdi Kant’ın din felsefesinin incelemeye geçebiliriz.

2. Kant Din Felsefesi

Bilindiği üzere Kant felsefesi şu üç soruya cevap aramaktadır: “Neyi bilebilirim?”, “Ne yapmam gerekir?” ve “Neyi arzulayabilirim?”. Bu üç soruya verilen cevaplar onun felsefi sistemini de belirleyen öğelerdir. Kant, “neyi bilebilirim” *Salt Aklın Eleştirisi* ile “neyi yapmam gerek” sorusunu ise *ahlak metafiziğini içeren birkaç kitapla**, “neyi arzulayabilirim” sorusunu ise *Salt Aklın Sınırları İçerisinde Din* adlı eserleriyle açıklamaya çalışır. Her bir çalışma veya eleştiri onu diğerine yöneltmiş; dolayısıyla da Kant felsefi sistemi bir bütünün kavranması şeklini almıştır.

Kant, daha ilk Eleştirisi’nin (*Salt Aklın Eleştirisi*) önsözünde amacını açık bir şekilde ortaya koyar: “İnanca yer açabilmek için bilgiyi bir yana atmak zorunda kaldım”.¹³

⁹ Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, s. 2. eserver.org/philosophy/kant

¹⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 2.

¹¹ Kant, *a.g.e.*, s. 2.

¹² Kant, *a.g.e.*, s. 3.

* Bu kitaplar, *Prolegomena to Any Future Metaphysics, Fundamental Principles of the Metaphysics of Moral, Critique of Practical Reason ve Metaphysics of Ethics*’dir.

¹³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993, B XXX, Önsöz’den naklen.

Kant, bunu neden söylemektedir? İnkâr ettiği ya da bir yana atmış olduğu “bilgi” ile o neyi kastetmektedir? Kant’a göre, bilgilerimiz tecrübelerle başlamış olsa da, tecrübeden hareketle inşa edilmemektedir.¹⁴ Burada Kant’ın söylediği şey, tecrübenin insan bilgisi için zorunluluğu (tecrübe yoksa insan bilgisi de olmaz), fakat tecrübenin bilgi için yeterli olmadığıdır. Çünkü bilginin imkânı için tecrübeye bir form veya yapı da eklenmelidir. İçeriğe ancak, insan zihniyle form ve yapı kazandırılır. Kant, bu bağlamda “algısız kavramaların boş, kavramsız algıların ise kör” olduğunu belirtir.¹⁵ Ona göre, insan bilgisi iki gerekli şarta bağlıdır: Zihinle elde edilen formlar, duyuyla elde edilen içerikler. Bu ikisi olmadan bilgi imkânsızdır. Bütün insan bilgisi, kategorilere dayanır ve kategoriler olmadan hiçbir şey bilinemez.¹⁶ Bu ise görünen dünya ile görünmeyen dünyanın ayrılması demektir. Kant, insan bilgisinin asla gerçek dünya veya numenler dünyası ile kontak kuramayacağı kanaatindedir. Bizler ancak anlığımızın kategorileriyle desteklenen fenomenler dünyasını bilebiliriz. Çünkü bilgi sadece zihnin a priori kategorileriyle desteklenen şeylerde mümkündür, dolayısıyla da gerçek dünya (numenler dünyası) bilinemez. Buradan hareketle Kant, inanca bilgi kılıfı giydirmek olarak nitelendirdiği dogmatik inanç ve inançsızlığı reddeder.¹⁷

Görüldüğü üzere ahlak, iman, vahiy ve din gibi konular numenler alanına ait olup bize sentetik a priori tarzda bilgi vermezler. İşte bu bağlamda Kant’ın “inanca yer açabilmek için bilgiyi inkâr ettim veya bir yana koydum” ifadesi önem arz eder. Bu onun metafiziğe ve hürriyete kapı açabilmek için bilgiyi inkâr etmesi demektir. Kant’a göre, Mutlağa açılan biricik/tek kapı ahlaktr.¹⁸ O, *Salt Aklın Eleştirisi*’nde duylardan hareketle akla yükselirken, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde bunun tam tersi bir yol izler ve bu sefer akıldan duylara inmeye çalışır. Bu şekilde Kant, ahlaki her türlü sezgiden, tecrübeden ve motivasyonlardan arındırmak istemektedir: “Dünyanın hiçbir yerinde, hatta dünyanın dışında bile var olan şeyler arasında iyi istenç (guter Wille) kadar kayıtsız ve şartsız iyi bir şey yoktur.”¹⁹ Demek oluyor ki ahlaki davranışta asıl olan hedefe ulaşmak değil, bilakis tüm eyleme refakat eden iyi niyettir. İyi niyet bizatihi kendi başına gayedir; tüm gayelerin asıl gayesidir.

Kant, ahlak metafiziğini geliştirirken ahlaki yasa ona aynı zamanda *summum bonum*’den yüksek iyiyi geliştirmeyi de buyurmaktadır. Bu pratik aklın bize mutluluğa sebep olan erdemini amaçlamayı buyurmasıdır. *Summum bonum*, “mutlulukla daha doğru-

¹⁴ Kant, *a.g.e.*, B 1-2.

¹⁵ Kant, *a.g.e.*, A 103-106; A 112.

¹⁶ Kant, *a.g.e.*, B 102-107; B 144-159. Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örneç, 2. Baskı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1995, s. 24.

¹⁷ Kant, 1996a, s. 72.; Kant, 1991, B 344-345.

¹⁸ Kant, *Lectures on The Philosophical Doctrine of Religion*, Çev. Allen W. Wood, (Religion and Rational Theology’nin içinde) Cambridge University Press, Cambridge, 1996b, s. 407 veya 28:1078.

¹⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberç, Füsün Akatlı, 3. Baskı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999, s. 69,79. Ayrıca Bkz. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1982, s. 45. “Kendi varoluşu mutlak bir değere sahip olan, kendisi amaç olan...” Schopenhauer’a göre, “Bizzat bir gaye olarak var olmak” ifadesi başlı başına bir zırvadır ve bir *contradictio in adjecto*’dur. Çünkü kendi kendine gaye asla mevcut değildir. Bu uzun boylu cüce demeye benzer”. Bkz. Senail Özkan, *Schopenhauer*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 346-347.

su mutlu olmaya layık olma ile ahlakın birleşmesi"²⁰dir. Kant, en yüksek iyinin ancak akıl dünyasında gerçekleşebileceğini; erdem ve mutluluğu birbirine ancak Tanrı'nın bağlayabileceğine inanır.²¹ Dolayısıyla da Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü gibi kavramlar saf pratik aklın postulları olarak kabul edilir. Fakat ahlakı temellendirmek için bu kavramlara gerek olmadığı gibi, Kant, *summum bonum* geliştirme ödevinin Tanrı kavramına kadar genişletilmesini de bir zorunluluk olarak sunmaz. Bu sadece bizlerin erdem ve mutluluğu birleştirme "ümidimizden" kaynaklanmaktadır. Kant, erdemin mutluluk ile tamamlanmasının ancak Tanrı aracılığıyla olabileceğine inanmakta, insanların mutluluğa değer olmalarını onlara ancak Tanrı'nın bağışlayabileceğini iddia etmektedir.²² İşte burada "mutluluk umudu" ve Tanrı postulatına *inanç* bizi dine ve teolojiye ulaştırmaktadır.

Görüldüğü üzere Kant, ahlak metafiziğini iyilik postulatına, yani Tanrı'ya dayandırmakta ve "Tanrı yoksa en yüksek iyinin gerçekleşebilmesi mümkün değildir"²³ demektedir. Kant'ın ahlaki kurgusunu sonunda Tanrı'ya dayandırması, onun ahlaki rölativizmden kurtulma çabası olarak da yorumlanabilir. Fakat gerçekte, Kant, Tanrı postulatını ahlak kanununun genel geçerliği için değil, en yüksek iyinin gerçekleşmesinin "ümidi" için kabul eder; yani o, ahlak kanununu temellendirmek için Tanrı'ya dayanmaz, fakat var olan ahlak kanunundan hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır. Kısacası, ahlaki sistem, Tanrı'dan hareketle ortaya konulmaz, ahlaktan hareketle Tanrı'nın var olması "ümit" edilir ve burada belirleyici olan din, vahiy ve teolojik etik değil pratik akıldır. İşte bu bağlamda Kant'ın üçüncü sorusuyla, yani "Neyi umut edebilirim?" sorusuyla karşılaşırız ki; o da bizi *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'e götürür.

Kant, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* adlı eserinin (ikinci baskının) önsözünde temel amacının ahlak dininin (salt akıl dininin) vahyedilmiş din veya tarihsel din diye ifade edilen şeyle aynı veya benzer olup olmadığını belirlemeye çalışmak olduğunu söyler. O, burada Kutsal Kitap ve aklın niçin ve nasıl bir olabileceklerini gösterme teşebbüsünde bulunur: "Onlardan birini takip eden diğerine uymakta başarısız olmayacaktır".²⁴

2.1. Yanlış ve Doğru Din

Kant, ahlaki kontrolü altında tutuğuna inanılan kurumsal imana dayanan pratiklerin içerisinde Tanrı'ya saygı olduğu düşüncesinin yanlış bir kabulü yansıttığını ifade eder. Kant, bu pratiklerin "ahlaki olmadığını/non-moral" ve dinin kabuğu olduğunu düşünür, yani ona göre bu pratikler bizatihi ahlaki olmayan fakat bazen bir ahlaki gaye ile ilişkilendirilebilen bizim ampirik dinimiz içerisinde bulunan aktivitelerdir. Kant'a göre, söz konusu pratikler bizlere oldukça cazip gelse de, bizzat bu pratiklerin amacının Tanrı'ya hoşnut kılmak olması sebebiyle sonuçta hiçbir ahlaki değeri yoktur; asla ahlaki iyi ve kötü olarak kabul edilemezler.²⁵ Çünkü bu pratikler kendi başlarına bir ahlaki değere sahip değildirler;

²⁰ Kant, 1999, s. 121.

²¹ Kant, 1999, s. 136.

²² Bkz. Kant, 1996a, s. 110. "Biz insanlara değil Tanrı'ya itaat etmeliyiz"; Kant, a.g.e. s. 88-89;113 "Bize bağlı olan her şey yoluyla ilerlemeli ve Kral'ın vermesi için dua etmeliyiz",

²³ Kant, 1999, s.142-143.

²⁴ Kant, 1996a s. 40.

²⁵ Kant, a.g.e., s. 142-143.

dolayısıyla bu, bizler onları kendi kendilerine yeter olarak görmediğimiz müddetçe ahlaki iyiye onlar vasıtasıyla asla ulaşamayacağız demektir. Kant, işte bu görünürde olan pratiklere “dinin kabuğu”, “yanlış din” veya “dinsel yanlışlama”²⁶ der. Söz konusu pratiklerin ahlaka yönelmede bir etkisi bulunma olasılığına rağmen; bu pratiklerin gerçekte ahlaki bir değeri olmayıp onlara ahlaki değer ve ahlaki gayeyi bizler yükleriz. Yoksa bu pratiklerin bizzat kendiliklerinden kaynaklanan bir ahlaki değerleri yoktur. Ahlaki olmayan bu dinsel aktiviteler bazen ahlaki onaylayabilir veya meşrulaştırabilirler; hatta bizlerde ahlaki istekler uyandırmaları bakımından doğru dinin bir parçası olarak da görülebilirler. Kant’a göre, onları ahlak kanunumuzun ödevini destekleyen bir vasıta olarak ya da Tanrı’ya saygının bir vasıtası olarak kullanmanın bir sakınca yoktur.²⁷

Doğru din, salt ahlaki yargımızın ve aklımızın bir manifestosudur.²⁸ Kant’a göre, kurumsal pratikler ve ampirik dinin bazı özelliklerinin doğru dinde de bulunması/bulunabilirliği bizzat isteğe bağlı ve rastlantısal bir şeydir. Bu pratiklerin hiçbiri genel anlamda Tanrı’ya hizmet için temel değildir; çünkü söz konusu pratikler sadece onların ilahi olduğunu kabul eden bir kilisenin veya bir otoritenin himayesinde yapılır ve birey olarak insanı sınırlandırır. Oysa doğru din, doğal olarak Tanrı’ya saygı olan akıl vasıtasıyla bize vahyedilmiş (tarihsel vahiy değil/içimizdeki ahlak yasası) olanı ve hiçbir şarta bağlı olmayan pratiksel prensipleri ve onların kanunlarını kapsar. Söz konusu kanunlar ve prensipler bizzat Tanrı’nın Kendisi istediği için ve Tanrı’ya hizmetin bir manifestosu oldukları için evrenselirdir. Başka bir deyişle doğru dini, içimizdeki ahlak yasasına itaatimiz olarak ifade edebiliriz. Kant aslında bir tek doğru din olduğuna inanmakta; fakat doğru din de dâhil tüm dinlerin gizemliliğe açık olduğunu iddia etmektedir. Çünkü Tanrı ya da Aşkın Varlık hiçbir din tarafından kuşatılmayan ve kavranamayandır. Doğru din, bizzat ahlakın kendisini ilk kaynak olarak kabul eder; başka bir şeyi değil. Bizim görevimiz, söz konusu vazifemizin veya ödevimizin farkında olmamızdır. Bunu kabul etmekle, ilk olarak bir ahlaki görevi yerine getirmiş; özgürlüğe dayanarak Tanrı’ya yönelmiş oluruz. Üstelik bizim ahlak yasasına itaatimiz, dolayısıyla da doğru dine karşı olan davranışlarımız, dini pratiklerin üzerinde daha öncelikli bir yer alarak her daim baki kalır.²⁹

Bu noktada Kant, doğru din ile yanlış din arasında bir ayırım yapılabileceğini düşünmektedir. Ona göre, ahlaki olmayan aktivitelere dayanan çeşitli dinler ve görünür (visible) kiliselerimizi/dini kurumlarımızı inşa etmekle bizler bu ayırımı zaten gerçekleştirilmekteyiz. Yani bizler ahlakımızı dini aktivitelerin çekiciliğine dayandırma hatasını işlemek suretiyle zaten ahlak açısından ahlaki olmayan ve keyfi bir şey yapmış oluruz. Fakat Kant için bu dini aktivitelerin ahlak içerisinde bazı amaçlara ulaşmada bir yararının olmadığı anlamına gelmemelidir. Kant’ın bu konudaki yaklaşımının nedeni, onun ahlakın birincil temel olduğundan emin olmayı istemesidir. Kant, ahlakın dinin kaynağını da kapsadığından emin olmak istemekte; her dini aktiviteyi kendisini motive eden bir ahlak zeminine

²⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 128.

²⁷ Kant, *a.g.*, s. 118.

²⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 153-154.

²⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 109-110;161.; 181.

dayandırmaya çalışmaktadır. Kısacası dini aktiviteler asla bizzat kendileri için değil, ahlak kanuna ulaşmak için yapılmalıdır. Böylece Kant'a göre, bizler evrensel olan ahlak, akıl ve Tanrı'nın rehberliğinde doğru dine karşı nihai davranışlarımızı kaybetmemiş oluruz.³⁰ Yukarıda da bahsedildiği üzere Kant'ın söz konusu pratikleri koruma hususunda dikkatli davranması bu pratiklerin içerisinde ahlaki prensipleri amaç edinmiş şeylerin olabileceği inancını taşımasındandır. Bununla birlikte Kant, genel bir kanaat olarak kurumsal dindeki ritüellerin yapmacık ve çoğu zaman da ahlaki prensiplere yönlendirici olmadığını düşünmektedir.

Kant, din içerisindeki ritüellere o kadar karşıdır ki, en mükemmel din olduğunu iddia ettiği Hıristiyanlığı bile içinde barındırdığı ritüeller bakımından paganizmle karşılaştırır ve kilisenin, doğmaları temel dini inanç olarak sunduğu için belirli miktarda paganizmi içerdiğini; paganizmi de dinin harici sunuluşunun en belirgin örneği olarak düşünebileceğimizi söyler: "Bir Tungus şamanı ile Avrupalı bir kilise adamı arasında ..[yani]sabah 'Bana kıyma!' diye dua ederek kafasına bir ayı postunun pençelerini geçiren bütünüyle duyuşsal bir Mongol ile Connecticut'taki yücelikli puritan arasında hiç kuşkusuz tavırlarda büyük bir ayırım olmasına rağmen inanma ilkesinde bir fark yoktur; çünkü [ikisi de] Tanrıya ibadetle (belli bağlayıcı önermelere inanma ya da çeşitli keyfi tapınmalara girişme gibi)kendilerini daha iyi bir insan yapmayan şeyleri tatbik etmektedirler".³¹

Kant'ın dini ritüelleri gayri ahlaki bir form olarak gördüğü açıktır: "Çocukların dua kalıpları ezberlemelerine izin vermenin hiçbir faydası yoktur; bu sadece sahte-yanlış bir dindarlık anlayışı oluşturur. Tanrıyı doğru şekilde tazim etmek O'nun İradesine uygun hareket etmekle olur ve çocuklara yapmalarını öğretmemiz gereken şey (işte) budur".³² "İnsanlar Tanrı'ya tanrısal yasanın nasıl gerçekleştiğini düşünmeksizin, -evet hatta kudretini, hikmetini, vb. bilip araştırmaksızın- O'na hamd ve övgü... ile kulluk edeceklerdir. Bu tür insanların vicdanları için bu ilahileri söylemeleri bir afyon ve üzerinde rahat/sükün içinde uykuya dalabildikleri bir yastıktır".³³

İşte bu bağlamda Kant mucizeleri ele alır ve bilge kişilerin "mucize türünden şeylerin olduğunu, fakat onların yaşam içerisinde kendilerini ilgilendirmedikleri şeklindeki teoriye inandıklarını"³⁴ belirtir. Kant, mucize düşüncesinin tarihsel din içerisinde olumlu işlevi olmasına rağmen yani mucizelerin mümkünlüğüne rağmen onlara "güvenilmemesi" gerektiğini düşünmektedir. Çünkü ahlaksal yasaya uymamız için dışarıdan bir zorlamaya gerek yoktur; geçmişte bu tür çarelere ihtiyaç hissetmiş olan gerçek din, şimdi buradadır ve bundan öteye de kendini rasyonel temeller üzerinde devam ettirebilir.³⁵

Kant, evrenin güzelliği ve kusursuz düzenliliğiyle birlikte içimizdeki ahlak yasasının bir tür mucize olduğuna inanır. Kant'a göre, evren mucize ile doludur ama bu tarihsel hikâyeye-

³⁰ Bkz. Kant, *a.g.e.*, s. 185-187. "...içimizde aramız gerekeni pasif bir biçimde yukarıdan beklemenin tembelliğine vermiş oluruz..."

³¹ Kant, *a.g.e.*, s.171.

³² Kant, *Eğitim Üzerine*, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 120.

³³ Kant, *a.g.e.*, s. 120

³⁴ Kant, 1996a, s. 159.

³⁵ Kant, 1996a, s. 159; 98-101.

re dayanan bir mucize değil, bir akıl mucizesidir. Varlığın tanrısallığı için kanıt ve mühür, doğa yasalarının dışında değil, tersine bizzat bu yasaların genellik ve sarsılmaz geçerliliğinde yatmaktadır. “Evrenin güzelliğinden ve kusursuz düzeninden kalkılıp onun Yüce Ahlaklı bir Yaratıcısı olduğunu kabul etmeye yönelen kanıtların büyük değerini biliyor ve bu konudaki her türlü inanca karşı konulmadaki süreç, bu yadsınamaz sebeplerin benimseneceğini düşünüyorum. Ama ne var ki din savunucularının bu sebepleri natüralistlerle tartışmalarında kötü bir tarzda kullanarak ve gereksiz yere görüşlerinin zayıf yanlarını ileri sürerek devam ettirdiklerini belirtiyorum”³⁶

2.2. Teoloji, Ahlak ve Din

Yanlış ve doğru din arasında açık ve seçik bir ayırım yapmak için Kant’ın teoloji, ahlak ve din arasında nasıl bir ayırım yaptığını da tahlil etmemiz gerekmektedir. Bu farkı Kant’ta anlamak için de *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* kitabının ilk baskısının önsözünde onun tarafından savunulan şu cümleyi incelemeye tabi tutmalıyız:

“[A]hlak... kendi ödevini kendinden hareketle kavrayan insandan başka bir fikre ihtiyaç duymaksızın ayakta durur ve o bizzat (ahlak) kanunundan başka bir şeye de yönelmez. Bu yüzden kendi kendisine dayanan ahlak hiçbir şekilde dine ihtiyaç duymaz... Fakat her ne kadar o iradenin önsel olarak belirlediği bir gayeye ihtiyaç duymasa da, onun bir gaye ile ilişkilendirilmesi gerekliliği de oldukça muhtemeldir. Fakat ahlak temel olarak başka bir şeye ihtiyaç duymaz. O, kaçınılmaz bir şekilde belirli bir gayeye uygun maksimlerin sonucunu benimseyebilir... Ahlak bu yüzden kesinlikle dine rehberlik eder ve o bizzat Güçlü Ahlakı Kanun Koyucu [insanın dışında] fikrine kadar genişler”³⁷

Bu savunum içerisinde Kant’ın dini sistemini tam anlamıyla görmek mümkündür. Kant, her ne kadar ahlakın kendisini açıklamak için dine ihtiyaç duymadığını söylese de şayet sadece ahlakın sınırları içinde kalınacak olunursa bu ahlakın nihai gayesinin ve sonu/sonucunun gerçekleşmeyeceği demektir; ahlakın dine doğru genişlemesiyle de din ile ahlak arasında bir ilişki kurulmuş olacaktır. Kant ahlak felsefesinin sadece ahlaka dayanarak ahlaki algının “gayesine” ulaşması mümkün değildir. Yukarıdaki metinde de görüldüğü üzere Kant, ahlakın *temeli* ve ahlakın *gayesi* arasında bir ayırım yapmaktadır. Gerçekte ahlakın “temeli” bizzat onun kendi kendine yeterliliğinden yani insanın pratik aklından veya insanın kendi içinde olandan (içimizdeki ahlak yasası) kaynaklanır. Kant’a göre, bizler içimizdeki ahlak yasasına uyarak ödevlerimizi yerine getiririz. Bununla birlikte ahlakın sonucuna saygıyla da “bizim yapabildiğimiz şeyin içindeki yetersizliği” kabul etmiş oluruz. Dolayısıyla bizler ahlakın ötesine taşarak “Yüksek Yardımcı (Higher Assistance)” veya “Güçlü Ahlakı Kanun Koyucu” ya ihtiyaç duyarız; çünkü ancak O, bizim mükemmel ahlakımızın nihai gayesini tamamlayabilir. “Yüksek Yardımcı” pratik aklımızın ötesinde (aklımızın dışında olmamasına rağmen) ya da bizim için ulaşılamaz olandır, bununla birlikte bizler ahlakta daha fazla şeyi ya da ahlakın sınırlarını aşan “başka şeyleri”³⁸ keşfedebileceğimiz ümidini de taşımamızdır. Kant için bu “başka şeyler”

³⁶ Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, Çev. Seçkin Cılızoğlu, Havass Yayınları, İstanbul, 1982, s. 38-39.

³⁷ Kant, 1996a, s. 3-6.

³⁸ Kant, 1996a, s. 35. “Morality leads inevitably to religion, and through religion it extends itself”

dindir ve ahlak bizzat kendisinin ötesinde Tanrı fikrine doğru genişler. İşte bu şekliyle, “ahlak kaçınılmaz bir şekilde dine yol gösterir ve öncülük eder”. Burada Kant’ın “Yüksek Yardımcı” veya “Tanrı” konutlamasıyla/postulasıyla pratik ve teorik akıl arasında açılmış olan uçuruma bir köprü inşa etmeye çalıştığı açıktır.

Kant ahlak metafiziğinde görüldüğü üzere ahlak “son amaç” veya “insanın nihai amacı”dır; bu anlamıyla da ahlak insanı ilgilere en büyük hizmeti sunmaktadır. Bununla birlikte, insanlığa en iyi hizmeti yerine getiren ahlakın, ahlaki amacımızın gerçekleşebilmesi için en iyi şekilde tamamlanması gerekmektedir. Bu yüzden bizler şayet ahlak kendisinin teolojik amacını tamamlamak istiyorsa; burada “insanlığın dışında” bir şey olarak ahlakı; yani sadece bir gereklilik olarak değil, bizzat bir gerçeklik olarak Tanrı fikrini kabul etmeliyiz. Bizler ancak bize rehberlik eden ve amacımızı paylaşan bir Varlık düşünmekle ahlaki mükemmelliğe ulaşmayı umabiliriz. Kant için Tanrı fikri ancak din vasıtasıyla düşünülür/düşünülebilir, böylece *ahlakın gayesi dinin gerçekliğinin zeminini* oluşturur. Bununla birlikte Kant’ın, dinin ahlakın bir alt kategorisi ve ahlakla aynı olduğunu asla önermediğine de dikkat edilmelidir. Burada Kant aslında pratiksel bir temel olarak ahlakın kendi kendine yeter olduğuna inanmakta; fakat Tanrı postulatını sadece ahlakın gayesi açısından onamaktadır. Kısacası ileri sürülen şey, temel (ahlak) ve sonuç (teoloji)un birlikte din olduğudur (Ahlak+Teoloji=Din).

Bütün bunlara rağmen Kant’a göre, insanın ahlakı “temellendirme” hususunda kendisi dışında “başka bir şeyin” (Tanrı’nın) yardımcı olamayacağını bilmesi gerekir. O, böyle bir yardım ihtiyacını kendinde hissettiği sürece, en azından kendine karşı suçlu olacaktır; çünkü dışarıdan gelecek yardım insanın ahlaklılığını sağlayacak hiçbir ikame edici değere sahip değildir: “O halde ahlaklılığın, kendi açısından dine ihtiyacı yoktur; tersine ahlaklılık için saf pratik akıl yeterlidir... Bunun tanınmadığı, ahlaklılığın temellerinin dinsel tasarımlara ve bu tasarımların etkisine sokulduğu yerde, yalnızca etiğin saf temel düşünceleri değil, dinin saf düşünceleri de oluşmaz. Ve burada Tanrıya hizmet bir ikinci elden hizmete dönüşür.”³⁹

2.3. Kant’ın Din Tanımı: Vahyedilmiş ve Doğal Din

Kant din felsefesinde -dinin doğruluğunun ölçütü tartışmasında- öncelik her ne kadar ahlak, din ve teoloji arasındaki ayrıma ayrıldıysa da bu ayrımın tam anlamıyla yapılabilmesi için Kant’ın *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* adlı eserinde vermiş olduğu din tanımının da tahlil edilmesi gerekmektedir: “Din, tüm ödevlerin ilahi emirler olarak kabul edilmesidir. Ben bir şeyi ödevim olarak kabul etmeden önce onun ilahi bir emir olduğunu biliyorsam bu dine vahyedilmiş din; bunun tam aksi şekilde bir şeyi ilahi emir olarak kabul etmeden önce ödevim olarak biliyorsam bu dine de natürel/doğal din denir.”⁴⁰

Kant’a göre, vahyedilmiş dinde emre bir ödev olarak itaat etmeden önce onun Tanrı’dan geldiğinin ve ilahi olduğunun daha işin başında bilinme zorunluluğu vardır. Vahyedilmiş din, Tanrı düşüncesinin ve ödevlerimizin Tanrı’nın emirleri kabul edilen Kutsal kitaptaki hikâyeler ve pratikler vasıtasıyla anlaşılabileceğini ifade eder. Bizler

³⁹ Kant, 1996a., s. 164-170.

⁴⁰ Kant, a.g.e., s. 153.

hikâye ve pratikleri Tanrı'dan gelen emirler olarak gördüğümüz için yaparız; böylece ödevlerimiz ve ahlak, din üzerine veya vahyedildiğine inanılan Tanrı fikri üzerine dayandırılmış olur. Kısacası ahlakımız Tanrı'nın bizden emrettiği şeylere itaat etmemizi isteyen şeyleri gösteren hikâyeler ve pratikler üzerine inşa edilir. Ahlakın kutsal metinlerdeki önermeler veya hikâyeler üzerine dayandırılması Kutsal Kitap yorumlarının farklılığı düşünüldüğünde problemlili bir hal alacaktır. Kant, böyle bir durumda hem ahlakın hem de dinin zarar göreceğine inanmaktadır.⁴¹

Kant'ın *Din* kitabında çok açık bir tarzda olmasa da iki vahiyden bahsettiği görülmektedir. Daha sonra Kant, *Lectures*'da bu ayrımı daha da netleştirecek ve vahiy meselesine bir bölüm ayıracaktır. Ona göre, vahiy ikiye ayrılır: İçsel (inner) ve dışsal (outer). Dışsal vahiy de ikiye ayrılır: Hem işler (works); hem de kelimeler (words) vasıtasıyla olan vahiy. İçsel ilahi vahiy Tanrı'nın bize aklımız vasıtasıyla vahyettiğidir; ki bu vahiy diğer bütün vahiylerden önce olanıdır; o aynı zamanda dışsal vahiy kestirmek için de hizmet eder. "İçsel vahiy, bir dışsal vahyin gerçekten Tanrı'dan olup olmadığını anlamam[ız] için mihenk taşıdır ve ancak içsel vahiy [bize] O'na uygun kavramları verir".⁴² Yukarıda gördüğümüz üzere dışsal vahyin yardımına akıl sevk edilmediği müddetçe dışsal vahyin doğası asla Tanrı kavramını eksiksiz olarak belirleyemeyecektir. Kant'ın ifadesiyle "sadece ahlak Tanrı kavramını belirlemek için bize imkân sağlayabilir".⁴³

Kant, Hıristiyan doktrinlerinin "...insanların Aşkın Varlıkla olan ahlaki ilişkisini açığa çıkardığını"⁴⁴; fakat Tanrı'nın doktrinleri vasıta kılmaksızın "Kendi İradesini ahlaki yasa yoluyla yeterli olarak vahyettiğini"⁴⁵ söyler. Görüldüğü üzere Kant ahlaki yasa yoluyla vahyetme ile tarihin belirli döneminde vahyetmeyi birbirinden ayırmaktadır: "Hiçbir şey rasyonel vahiy veya "inner"/içimizdeki vahiyyle uyuma sevk edilmedikçe [onun] mükemmel ahlaki bir Tanrı'nın gerçek vahiy olması mümkün değildir".⁴⁶

Kant için tarihin rastlantısal gerçekleri aklın zaruri gerçeklerinin delili olamazlar; bu yüzden o tarihte olanı, akıl formlarına göre yargılar. Kant, nihai ölçüt olarak akli görmekte, dışsal/özel vahyin insanların akıl yoluyla öğrenebileceklerini tarihsel iletişim yoluyla öğrettiğini düşünmektedir. Şayet tarihi vahiy ile ahlak arasında bir gerilim olursa otorite akılda, Kant'ın tabiriyle pratik akıldadır. Kant, tarihin ve tarihsel olanın sadece resmedebileceğine inanmakta; onun doğruluğunun tesadüfi olabileceğini düşünmektedir.⁴⁷

Doğal din ise tam aksi bir şekilde bizzat ahlaki temel alır ve bir şeyin ilahi bir emir olarak kabul edilmeden önce onun bir ödev olduğunun bilinmesini gerekli kılar. Doğal din, ahlaki olanı veya ödevlerimizi bizzat içimizde bulunan ahlak yasasının buyurduğunu savunur ve pratik akla dayanır. Doğal din açısından kurumsal iman ve vahiy, ödevle-

⁴¹ Kant, *a.g.e.*, s. 153-158.

⁴² Kant, *1996b*, s. 28:1118

⁴³ Kant, *a.g.e.*, s.28: 1073.

⁴⁴ Kant, *1996a*, s. 142-143.

⁴⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 145.

⁴⁶ Kant, *1996b*, s. 28:1118-1119.

⁴⁷ Kant, *The Conflicts of The Faculties*, Çev. Mary J. Gregor ve Robert Anchor, (Religion and Rational Theology içinde), Cambridge University Press, Cambridge, 1996c, s. 7: 64-69. Ayrıca bkz. Kant, *1996a*, s. 135; 138; 167.

rimizin ne olduğunu bilmemiz için gerekli değildirler.

Kant, vahyedilmiş din ve doğal dini daha açık-seçik bir şekilde birbirinden ayırma-ya; aynı zamanda doğru dinin ölçütünü netleştirmeye çalışır. Ona göre, vahyedilmiş dine inananlar şöyle bir örgü içinde düşünürler: Her ne kadar bütün dinlerin özü ilahi emirler olarak insanların ödevlerini gerçekleştirmesini içeren subjektif faaliyetlerden oluşuyorsa da şayet bu emirlerin ilahi olduğu bilinemiyorsa onları ödevlerimiz olarak kabul etmemiz mümkün değildir. Sonuç olarak böyle bir problem sadece vahye veya teolojiye dayanan bir dinle çözülebilir. Kant, söz konusu kıyasın anlamının açık olduğunu; bunun da ahlakın temeli olarak içimizdeki ahlak yasasına ve akla güvenemeyeceğimiz manasına geldiğini iddia eder. Kant'a göre, teolojiye dayanan bir ahlak anlayışını savunmak aynı zamanda yanlış bir din tehlikesine de açık olmak demektir. Üstelik bu dinin karakteristiği onda "öğrenilme" zorunluluğunun bulunması; yani ancak insanlar arasında yayılarak öğrenilmiş veya öğretilmiş olmasıdır. Kant, öğrenilen ve öğretilenin tarihe dayandığını; dolayısıyla da onun objektif ve evrensel olamayacağını savunur.⁴⁸ Bilindiği üzere Kant için doğru din ahlaki yasaya dayanır ve evrenseldir. Şayet ahlaki eylemler ve ahlaki ödevler vahyedilmiş dine dayandırılırsa, burada akla ihtiyaç duyulmasına gerek kalmaz; tamamen dogmatik sebeplerden dolayı vahyedilmiş bir dini takip edilmiş olur. Kant'a göre, bize yapılması söylenen şeyi yapmamız; aklımıza ve içsel kanunumuza itaat değil, bize kabul ettirilmiş olana itaattir. Burada bizler ne özgürlüğümüzü ne de otonomluğumuzu açığa yurabiliriz. Bu sadece bizim "vesayet (tutelage)" altında olduğumuzu gösterir; başka bir şeyi değil. Kant, söz konusu vesayet altında eylemlerimizin nasıl iyi olduğu veya eylemlerimizin iyi olabilmesi için onları ne derecede gerçekleştireceğimizin problemleri bir hal alacağını iddia eder ve ödevlerimiz sadece vahiy vasıtasıyla Tanrı'nın bir emrinin bilinmesinin bir sonucuysa eylemlerimizin akıl ve ahlaki iyilikten yoksun olacağını savunur. Kısacası Kant'a göre, vesayete dayalı bir anlayış ancak "kalbe zıt" radikal bir kötülüğün yansıması olabilir.⁴⁹

İşte bu bağlamda Kant'ın inandığı ve doğru din olarak kabul ettiği dini anlayışa ulaşıyoruz: "Biz bir şeyin ödev olduğunu ahlak kanunlarına dayanarak ilahi bir emir olarak biliyorsak, sonuç da biz başlı başına ahlak ve akla sahip bir dine dayanmış oluruz. Bu bizim ahlakımıza rehberlik açısından akıl ve ahlak yasasından güç aldığımız anlamına gelir. Doğal[rasyonel] dinin temel karakteristiği 'onun herkes tarafından akıl vasıtasıyla kavranabilmesidir'. İşte bu anlamda, doğal din vahye dayanan din gibi akidelerin öğretilmesi veya öğrenilmesini gerektirmez ve dolayısıyla subjektivizmden uzak olup evrenseldir; ona her akledebilir kişi ulaşabilir".⁵⁰ Görüldüğü üzere Kant tarihe bağımlı özel vahyin ve vahyedilmiş dinin gerek ahlak gerekse evrenselleştirilebilme bakımından sorunlu olduğunu söylemekte, kaynağı ahlak olan rasyonel bir dinin savunusunu yapmakta ve kendi dinini *ahlaki ödevlerimizin ilahi emirler olarak* anlaşılması şeklinde tanımlamaktadır. Kanaatimizce problemde tam bu noktada çıkmaktadır: Yani Kant'ın

⁴⁸ Kant, 1996a, s. 160-164.

⁴⁹ Kant, *What is Enlightenment?*, s. 1-3. "Tutelage is man's inability to make use of his understanding without direction from another."

⁵⁰ Kant, 1996a, s. 154-155.

doğal (ahlak) dini, bizzat kaynak olarak ahlaki görüyor ve burada bizler Tanrı fikrinin de vahyedilmediğine inanmıyorsak; nasıl oluyor da *ödevlerimizin ilahi emirler* olduğunu savunabiliyoruz. İşte bu bağlamda Schopenhauer'un Kant'a çok ciddi bir eleştiri yönelttiğini görüyoruz: "Kant ahlaki teolojiden ve mutlulukçuluktan arındırmak üzere yola çıkmış; ancak bunda başarılı olamamıştır çünkü yeni bir ahlak temellendirme iddiasıyla kullandığı terminoloji büsbütün teolojiye aittir. Bizim nazarımızda o, felsefi yanlışların derin belki de hiç doldurulamayacak olan dipsiz uçurumuna yuvarlanmak durumundadır, çünkü bu etik temelsiz bir faraziyeden ve teolojik ahlakın kılık değiştirmiş halinden ibarettir".⁵¹

Kant'ın ahlak temelli bir teolojiye ulaştığı açıktır. Kant, ahlakın din vasıtasıyla Tanrı fikrine kadar genişletilebileceğini söylerken, burada onun kastettiği kesinlikle vahyedilmiş dindir. Bu genişleme içerisinde ahlak merkeze/temele oturtulmakta ve Tanrı fikrine kadar gidilmektedir. Bununla birlikte Kant, Tanrı fikrinin sadece ahlaka dayalı bir teolojiyle sunulmadığının da farkındadır. O, Tanrı fikrinin vahyedilmiş önermeler içerisinde kutsal hikâyeler, pratikler ve ritüeller şeklinde de ortaya konulduğunu; onların insanlar tarafından olumlu bir şekilde değerlendirilebileceğini de düşünmektedir. Bununla birlikte Kant'ın göstermeye çalıştığı en önemli şey vahyedilmiş dinin ahlaki mükemmelliğe götürmediği veya götürmeyeceğidir. Gerçekte vahyedilmiş din, yanlış bir din olma tehlikesiyle her zaman karşı karşıyadır. Aynı şekilde doğal/rasyonel dinin de bizi her zaman ahlaki mükemmelliğe götürmeyeceği unutulmamalıdır. Şayet sadece ahlaki sınırlar içerisine sapsanır kalırsak; o zaman bütün ödevlerimizi ilahi emirler olarak kabul etmemiz mümkün olmayacaktır. Bu yüzden ahlaki mükemmelliğe ahlaki sistemimizi teolojiye ve dine doğru genişletmekle ulaşılabilir. Tabii ki burada öncelik ahlaki ödevler üzerinde olmalı; yani ahlak eklenilmiş/parerga durumunda olan vahye ilk kaynak olarak hizmet etmelidir. Kısacası; Kant'a göre, ahlak ve vahiy ancak bahsedilen tarzda çalışılırsa salt aklın evrensel dinine veya ahlaki mükemmelliğe ulaşılabilir.⁵² Bu aynı zamanda Kant'ın vahyedilmiş veya kurumsal dine bir ahlak zemini kazandırarak ve onu içinde barındırdığı hurafelerden temizlemek anlamına da gelmektedir.

Kant, vahyedilmiş dinin eksik yanlarından birinin yukarıda da değinildiği üzere tarihle bağıntısallığında buluyordu. Bununla birlikte kanaatimize göre, Kant tarihsel olanın ve tarihsel vahyin neredeyse değersiz olduğunu söylerken onu tam anlamıyla reddetmemekte/reddedememektedir. Çünkü doğal din (ahlaka dayanan), şayet yaşayan insanın dini olacaksa ya da olmalıysa, onun insanlar tarafından tarihin belirli bir anında öğrenilmesi gerekecektir. Aynı şekilde söz konusu din/doğal din, insanlar arasında yalnızca geleneksel veya tarihsel inanç vasıtasıyla yayılabilecek ve güç kazanacaktır. Kant, söz konusu sıkıntının farkındadır; o tarihsel olanın ahlak felsefesinin gelişimine sağladığı katkıyı hiçbir zaman inkâr etmez. Bununla birlikte kutsal metnin yorumunun içimizdeki Tanrı yorumladığı zaman otantik olacağını, bizim karşımızdaki kimseyi bile kendi

⁵¹ Özkan, 2006, s. 350-351.

⁵² Kant, 1996a, s. 155.

anlamamız ve kendi aklımız yoluyla anlayabileceğimizi söyler.⁵³ Kısacası Kant, tarihsel olanın ilahi olup olmayacağı kararının da akılla verilebileceğine inanmaktadır.

2.4. Kutsal Kitap Yorumu ve Doğru Din

Kant'a göre, Kutsal Kitabın anlaşılması ve yorumlanmasında aklın kullanımı ve Kutsal Kitabın rasyonel ölçütlere göre değerlendirilme çabaları teologlar tarafından şu şekilde eleştiriye tabi tutulur: Vahiy olarak Kutsal Kitap akılla değil bizzat kendi terimleri içinde yorumlanmalıdır; çünkü onun bilgisinin kaynağı akıldan başka bir şeyi de kapsar. Kant'ın teologların eleştirisine bir dereceye kadar katıldığını fakat genel bağlamda tam aksi istikamette düşündüğü görülmektedir. Kant, teologların itirazlarına bir dereceye kadar katılır; çünkü Kutsal Kitap ilahi vahiy olarak kabul edildiği için onun teorik yorumunu yapmak mümkün değildir. Bununla birlikte Kant, teologların itirazına genel bağlamda katılmaz; çünkü o söz konusu Kitabın rasyonel kavramlara göre pratik bir tarzda yorumlanabileceğine inanmaktadır. Çünkü Kant, tecrübenin sağladıklarının bize bir vahyin ilahi olup olmadığını asla göstermeyeceği/gösteremeyeceğini; onun ilahiliğinin ölçütünün ancak akıl (pratik akıl) ile Tanrı hakkında bildirilenler arasındaki uygunlukta bulunabileceğini iddia eder.⁵⁴

Teologlara göre, bir teori her zaman pratik olan şeyden önce gelmelidir ve şayet söz konusu teori vahyedilmiş bir doktrin ise bu bizi kendisine uymayı mecbur kılan Tanrı iradesinin niyetini içerecektir. Bu yüzden bu teorik önermeler içerisinde imanın bizzat zorlayıcı olduğu ve onlara tabi olmaya kuşkuyla bakılmaması gerektiği savunulur. Kant, böyle bir düşünce örgüsünün kurumsal teolojinin neredeyse resmi bir açıklaması olduğunu ve burada emirlerden daha fazlasının olduğunu söyler. Kant'a göre, kilise mensupları vahyedilen şeylerin hakikatini kavramadan doğmaları hakikat kabul etmektedirler. Kant, böyle bir düşüncenin iman olamayacağını; çünkü bizzat onun (vahyedilen şeyin) hakikatini kavramadıkça dini imana ulaşılamayacağını iddia eder. Kant, kurumsal teolojinin bir ikilem içerisinde olduğuna inanır. Zira kurumsal teoloji ya inandığı şeyleri yine inandığı doğrulara dayanarak; ya da kendisi dışında (doğmaların dışında) başka bir şeye müracaat ederek doğrulayacaktır. Kant'a göre, bir şey yine kendisiyle onaylanamaz; çünkü bu totolojidir. O, kurumsal teolojinin vahyedildiğine inanılan emirlerin ilahi olduğunu doğrulamak için totolojiden kaçarak başka bir şeye yani tarihe müracaat ettiğini belirtir. Elbette metnin ilahi olduğunu ispat için tarihi ölçüt olarak kullanmak mümkündür; fakat Kant, tarihin ilahi vahye geçmek ve onaylamak için yetkili olmadığı kanaatinde dir.⁵⁵ Dolayısıyla sonuç olarak Kant'a göre, dini imanın sadece ahlaki değerlerden hareketle kabul edilebileceğini veya reddedilebileceğini söyleyebiliriz. "Sadece ahlaka dayanan yani içimdeki Tanrı'yla yapılan bir yorum gerçekten otantik olandır; çünkü O, bize aklımız ve anlamamızı vasıta kılarak konuşmazsa hiçbir şey anlayamayız. Onlar salt ahlaki kavramlar olduğu kadar aklımızın da kavramlarıdır; bu yüzden yanılmazdır; dolayısıyla bizler işte o zaman bize bildirilen bir öğretinin ilahi olduğunu kabul edebiliriz".⁵⁶

⁵³ Kant, 1996c, s. 7:48

⁵⁴ Kant, a.g.e., s. 7:46.

⁵⁵ Kant, 1996c., s. 7:46-47.

⁵⁶ Kant, a.g.e, s. 7: 48.

Kant, dinle ilgili bu düşüncelerinden dolayı özellikle de Hıristiyanlıkla ilgili görüşlerinden ötürü Prusya Kralı tarafından ciddi şekilde eleştirilir ve söz konusu düşüncelerinden vazgeçmesi ya da yazmaması istenir: “Çok yüksek Zatımız uzun bir süredir felsefenizi Kutsal Kitap ve Hıristiyanlığın ana temel öğretilerinden kimilerini çarpıtmak ve değersizleştirmek için nasıl kötüye kullandığımızı, bunu özellikle *Salt Aklın Sınırları İçersinde Din* başlıklı kitabınızda ve daha az olmamak üzere başka küçük denemelerinizde nasıl yapmış olduğunuzu rahatsızlıkla görmüştür”.⁵⁷

Kant Kral’a cevaben “Ben dinle her türlü kamuoyunu aydınlatma kaygısından uzak olarak ilgileniyorum” der ve Prusya Kralı ölünceye kadar dinle ilgili düşüncelerini yazmaz. Bununla birlikte onun Prusya Kralı öldükten sonraki yazılarının neredeyse tamamının dini konular üzerinde olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kant, artık din hakkındaki yaklaşımlarında daha nettir: Ona göre, İncil ve Kutsal kitaplara dayalı iman tarihsel inancı içerir ve Kutsal Kitap hikâyeler manzumesinden başka bir şey değildir. Kant, şayet Tanrı’nın insanla konuştuğuna gerçekten inanılıyor ve savunuluyorsa, insan bu konuşmanın bir Tanrı konuşması olduğunu nereden ve nasıl bilmektedir? diye sorar ve kararını şu şekilde verir: “İnsanın duyuları ile sonsuz kavraması imkânsızdır ve O’nu duyulanabilir [aynı zamanda duyumsanabilir] varlıklardan ayırması da imkânsızdır; kısacası bu gibi şeyleri tanımak mümkün değildir”.⁵⁸ Kant, işitildiği iddia edilen sesin Tanrı’nın (sesi) olmadığından kesinlikle emin olabileceğimizi ve bunun psikolojik olarak mümkünse de aklın kategorileri açısından imkânsız olduğunu belirtir.

Kant’ın Kutsal Kitabın yorum kurallarıyla ilgili felsefe ve teolojinin birbirine karşı yaklaşımlarını “yükselen bir çılgılık” nitelemesiyle ifade eder. O, *Fakültelerin Anlaşmazlığı/The Conflict of Faculties* eserinde felsefe fakültesinin haddi olmadan İncil teolojilerinin işine karıştığını, aynı şekilde teologların da felsefe fakültesine müdahil olduğunu belirtir: “Şayet İncil teologları kendi amaçları için akli kullanmada durmayacaklarsa, felsefi teologlar da kendi önerilerini teyit etmek [sağlama bağlamak] için İncili/Kutsal metni kullanmadan geri kalmayacaklardır”.⁵⁹

Kant, felsefecilerin Kutsal Kitap yorumlarının alegorik ve mistiksel olduğu; bu yüzden de Kutsal Kitabın hiçbir zaman felsefi bir temele sahip olmadığını/ olamayacağını iddia ettiklerini belirtir. Kant, burada söz konusu iddianın birinci kısmına katılmakta fakat ikinci kısmındaki felsefi temele sahip olmamalıktan dolayı yapılan eleştiriye kabul etmemektedir. Şayet Kutsal Kitabın bilgi verici önermelerden neden oluşmamış olduğu, gerçekte felsefi yani sentetik a priori türünden bilgiler içermesi gerektiği iddia

⁵⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 7:6. Önsözden naklen. Kant’ın dinle ilgili görüşlerinden dolayı yapılan eleştirilerden dolayı kendisini Eyüp’e benzetir. Kant, *On The Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy*, Çev. George Giovanni, (Religion and Rational Theology içinde), Cambridge University Press, Cambridge, 1996d, s. 8:266-267. Ayrıca Bkz. çevirenin önsözü. Kant’ın Mendelssohn’a yazdığı bir mektupta yazma yasağı ve dinle ilgili olarak söylediği şu sözler oldukça ilginçtir: “Hiç kuşkusuz, olanaklı en açık kanı ile düşündüğüm ve sevindiricidir ki hiçbir zaman söyleme yürekliliğini gösteremeyeceğim çok şey var; ama hiçbir zaman düşünmediğim bir şeyi söylemeyeceğim.” Bkz. Kaufman, *İnsanı Anlamak*, Çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İdea Yay., İstanbul, 1997, s. 162.

⁵⁸ Kant, 1996c, s. 7:63.

⁵⁹ Kant, 1996c, s. 7:45

ediliyorsa; bu Kant'ın eleştirdiği dogmatik inanç ya da inançsızlığa yönelişi ifade eder. Dolayısıyla da Kant'a göre, Kutsal Kitabın felsefi bir temele sahip olmaması bir eleştiri konusu yapılmamalıdır; şayet bizler onları sembolik hikâyeler toplamı olarak görmüyorsak eleştirilmeliyiz. Kanaatimizce bu bağlamda Schiller'in Kant hakkında söyledikleri doğrudur; "Evet Kant dinsel doğmalara ve Kutsal Kitabâ karşı tamamen bağımsız bir tutum içindedir; öyle ki o, dinsel metinlerle Grek filozofları ve şairlerinin kendi mitolojileriyle uğraştıkları tarzı anımsatan serbest bir tarzda uğraşmaktadır".⁶⁰

Kant, Kutsal Kitabın ve vahyedildiğine inanılan bir dinin doğruluğunun ölçütünü aynı ilkeye, yani ahlaka dayandırır. Ona göre, Kutsal Kitap ve herhangi bir din bize ahlak kanununa zıt bir şeyi emrediyorsa söz konusu kitap ilahi bir kitap, din de doğru bir din değildir. Kant'ın ifadeleriyle nasıl "heybetli bir hayalet" önemsizse; onlar da tıpkı o şekilde önemsizdir ve bir yanlısına ya da "illüzyon"dan ibarettirler. Kutsal Kitap ve dinin ölçütü olarak ahlakın belirleyici kılınması; bazı dinler için ciddi problemler oluşturmakta ve bu problemler bizi vahiyssel önermeler bütünü olduğuna inanılan Kutsal Kitapların literal olarak okunulmaması gerektiğine sevk etmektedir. Kısacası Kutsal Kitapların bizlere ahlaki eylemlere teşvik eden ibretli hikâyelerin oluşturduğu sembolik bildirimler ya da ifşalar olduğu kabul edilmektedir. Kant'ın dinin doğruluğunun ölçütü olarak taviz vermez bir şekilde ahlak yasasını onaması, şayet vahyedilen önermeler "literal" olarak kabul edilirse; onun en mükemmel din gördüğü Hıristiyanlık için de ilginç sonuçlar ortaya çıkarabilmektedir: "Burada onu değerlendirmeye tarzında [da] birçok zorluklar vardır".⁶¹ Mesela Tanrı tarafından Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesinin emredilmesi, herhalde Kant'ın din felsefesi bağlamında meseleye yaklaşacak olursak ahlak dışı bir emir olup kabul edilebilir bir şey değildir. Çünkü Kant'ın ahlak ölçütü "İster kendi öz kişiliğinde isterse bir başkasının kişiliğinde olsun, insanlığı hiçbir zaman salt bir araç olarak değil ama her zaman aynı zamanda bir gaye görenek davran"⁶² buyurmakta, insan öldürmenin kim emrederse emretsin ahlaki bir davranış olmadığını koyutlamaktadır.

Sonuç

Kant, doğru dinin içimizdeki ahlak yasasının veya içimizdeki Tanrı'nın emrettiklerine uymak olduğuna inanmakta; doğru dinin ölçütü olarak kendisi dışında başka bir şeye dayanmayan "ahlak"ı kabul etmektedir. İçinde gizem taşıyan tüm dinler insanı ahlaka yöneltmelidir; şayet herhangi bir din görünürde olan ritüel ve biçimsel davranışlara takılıp kalırsa (doğru) dinin özünden uzaklaşılır ve insanlara kötü bir hizmette bulunmuş olur. Kant'a göre, dinin özü insanı ahlaklı veya "iyi insan" yapma projesidir; bu yüzden insanı ahlaka sevk eden dinler doğru dine ulaşmak/ulaştırmak için yararlı olup bir kenara atılmamalıdır. Fakat din kaynak olarak ahlak ahlak dışında bir şeye (vahye) dayandığı müddetçe her zaman hataya düşme tehlikesine açık olacaktır. Dolayısıyla bu hataya düşmemek için vahyedildiğine inanılan metinleri veya Kutsal Kitapları da "ahlaki yasamız" perspektifinden anlamalı ve yorumlamalıyız. Ahlak, dinin ölçütü olduğu sürece

⁶⁰ Cassirer, 1996, s. 415.

⁶¹ Kant, 1996c, s. 7:63.

⁶² Kant, 1982, s. 46.

din adına yapılan hurafelerden kurtulur; doğru dinin tamamlanma "ümidi"yle geleceğe yönelebiliriz.

ABSTRACT

This article is an attempt to clarify the foundations that may have effect upon Kant's philosophy of religion, and to specify the main characteristics of his philosophy of religion. In order to establish the criterion laid out by him for a true faith/religion, we tried to examine his views about natural religion, theology, revelation, belief, and The Bible. His attempt to fuse religion and morality might be summarized as follows: Given the moral foundations in ourselves, all duties are also the divine commands. In short, he maintains that morality leads us to the very foundations of religion, and religion takes us to the purpose of morality; however, the authority of practical reason is undisputable.

Key Words: True religion, moral, God, Kant, revelation, theology, history.

KAYNAKÇA

- Brinton, Crane, "Enlightenment", *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, V. 1-2, Macmillan Pub., New York, 1967.
- Cassirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, 2. Baskı, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 1996.
- Copleston, Kant, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1989.
- Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1982.
- _____, *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, eserver.org/philosophy/kant
- _____, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1993.
- _____, *Eğitim Üzerine*, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- _____, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, Çev. Seçkin Cılızoğlu, Havass Yayınları, İstanbul 1982.
- _____, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örneç, 2. Baskı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1995.
- _____, *Lectures on The Philosophical Doctrine of Religion*, Çev. Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1996b.
- _____, *On The Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy*, Çev. George Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 1996d.
- _____, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk,- Füsün Akatlı, 3. Baskı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1999.
- _____, *Religion Within The Boundaries of Mere Reason*, Çev. George di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 1996a.
- _____, *The Conflicts of The Facuties*, Çev. Mary J. Gregor ve Robert Anchor, Cambridge University Press, Cambridge, 1996c.
- Kaufman, *İnsanı Anlamak*, Çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İdea Yay., İstanbul 1997.
- Macquarrie, John, "Pietism", *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, V. 5-6, Macmillan Pub., New York, 1967.
- Özkan, Senail, *Schopenhauer*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 2006.
- Paulsen, Friedrich, *Immanuel Kant, His Life and Doctrine*, Çev. J.E. Creighton and Albert Lefevre, Kessinger Publishing, Whitefish, 2007.
- Stumpf, Samuel Enoch, *Philosophy:History&Problems*, 5. Baskı, New York, 1994.
- Wallace, William, *Kant*, Batoche Books, London, 2000.
- Waterhouse, E.S., "Pietism", *Encylopaedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hasting, V. 10, T&T Clark Ltd., Edinburg, 1994.

İRDE ÖZGÜRLÜĞÜ SORUNUNUN ÇÖZÜMSÜZLÜĞÜ ÜZERİNE

E. Funda NESLİOĞLU*

İrade özgürlüğü, tarih boyunca birçok düşünce sistemi içerisinde değinilmesi kaçınılmaz bir konu olmasıyla felsefede yadsınamayacak bir öneme sahiptir. Bunun en temel nedeni, irade özgürlüğünü sorun yapan etmenin aslında insanın doğayla ilişkisinin bilgi biçimini alış sürecine ilişkin olmasıdır. Ancak gözden kaçırılmaması gereken – belki de insanın bilgi edinme eyleminin doğasını sergilemesine – irade özgürlüğü sorunu üzerine sunulan düşüncelerin, her ne kadar aynı ya da benzer kavramları, araçları kullanıyormuş gibi görünseler de bu kavramlara yükledikleri anlamlarda ve araçları kullanma yöntem ve amaçlarında farklılıklar gösteriyor olmalarıdır. İrade özgürlüğü sorununun çözümünü ve olası bir çözüme ulaşma yolunu bir matematik ya da fizik problemindekinden ayıran temel özellik de bu noktadan kaynaklanıyor olsa gerek; yani irade özgürlüğü sorunu çözmeye girişmeden önce neden sorun olduğu, sorun olup olmamasının ne gibi başka sorunlara yol açtığı, çözüm için kullanılan araçların ve dahası çözüm ile çözen/insan arasındaki iletişimin/etkileşimin açıklanmaya ve gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyuyor olması, özgürlük sorununu diğer pekçoğundan ayıran en temel özelliklerdir.

İrade özgürlüğü genel olarak, doğada olduğu varsayılan türden bir nedenselliğin insan için de olanaklı olup olmayacağı; bu türden bir nedenselliğin evrensellik ilkesine tâbi olup olmadığı; irade özgürlüğünün insan eylemlerinin bir nedeni mi, yoksa bir sonucu mu olduğu; bu tür bir özgürlüğün ahlâksal sorumluluğu nasıl olanaklı kıldığı, dolayısıyla seçme özgürlüğünün olup olmadığı sorunlarıyla yakından ilişkilidir. Bu sorularla ilgili sergilenen yaklaşımların farklılığı, irade özgürlüğü sorununun çözüm olanakları arasındaki ayırıcı noktaları belirginleştirir.

İrade özgürlüğü için sunulan çözümlerin en önemlilerinden biri deterministlerinkidir; temsil ettikleri görüşe göre genel anlamda insan eylemlerinde özgür olamaz, tüm eylemleri belirlenmiştir ve dolayısıyla özgürlük düşüncesi tamamen bir yanılsamadır. Holbach insanın, kalıtımsal ve çevresel etmenlerin bir ürünü olduğu düşüncesindedir ve bu koşulların dışına çıkamayan insanın da irade özgürlüğüne sahip olamayacağını ifade eder.¹ Hâlbuki bu tür koşulları reddetmeksizin irade özgürlüğünün olabileceğini savunanlar da vardır; J.S. Mill bunlardan biridir. Mill'e göre kişinin birtakım dışsal etmenlerce (kalıtımsal ve çevresel olarak) belirlenmiş olması, insanın karakterinin kısmen kendisi tarafından da belirlenme olasılığını dışlamaz ve hatta bu olasılıkla çelişmez de. Mill bir anlamda, determinizmi reddetmeksizin irade özgürlü-

* ODTÜ, Felsefe Bölümü.

¹ Baron D'Holbach, "Determinism Rules Out Free Will", *Free Will and Determinism*, Editör: Bernard Berofsky, Harper & Row: New York 1966, s. 296-306.

günü savunmanın olanaklı olduğuna işaret eder.²

Katı bir determinist olan Brand Blanshard, seçimlerimizin (*sonuç*) aslında geçmişimizin (*neden*) birer ürünü olduğunu iddia eder ve bu yolla insanın seçme özgürlüğünün olmadığını kanıtlamaya çalışır.³ Blanshard'ın tezini şöyle özetleyebiliriz: "Geçmiş", olup bitmiş nesnel olaylar, durumlar bütünü; insan ise, bunları nesnel olarak kavrayan *nesnel* bir varlıktır. Anlamanın, kavramanın tek yolunun olguyu olduğu kadar insanı da nesne durumuna indirgemek olduğunu benimseyen Blanshard gibi deterministler, insanın nesne (*kavranan*) olduğu kadar özne (*kavrayan*) olduğunu gözardı ederler. "Geçmiş" olup bitmiş nesnel olaylar bütünü olmakla beraber, bunları kavrayan (*kavrarken de yorumlayan*), sadece nesne olmayan insanın varlığı gözardı edilmektedir. Bunu yaparken de, "geçmiş" ve "insan" tanımlamalarına, resmettikleri determinist evren anlayışını destekleyen bir içerik atfederler ve böylelikle tanımladıkları türde bir evrende yeri olmayan irade özgürlüğünü de reddederler. Oysa insan bilinci kadar "geçmiş" de insan bilincindeki yansımasıyla durağan bir yapıda değildir; ne geçmiş ne de alışkanlıklar, güdüler, çağrışımlar mutlak bir durağanlık ve aynılık göstermezler.

Zorunluluk kavramından vazgeçmeyi öneren Mill'in bu yaklaşımı, bir anlamda ılımlı bir determinizmin de habercisidir. Mill, *neden-sonuç* ilişkisinin mutlak olarak süregeldiği bir fizik alan ile bu türden bir ilişkinin ya da ardılığın zorunlu olmadığı ikinci bir alan ayrımı yapar. Mill'e göre fizik dünyasındaki neden-sonuç ilişkisinin aynısının insanda istem-eylem olarak ortaya çıktığını düşünmek ve dolayısıyla irade özgürlüğünün olmadığını ileri sürmek tamamen bir yanılsamadır. Çünkü Mill'e göre kişinin karakteri sadece dışsal etmenlerce belirlenmez, fizik alanındaki türden neden-sonuç ilişkisinin olmadığı kişinin kendisinden kaynaklanan nedenler tarafından da belirlenir, yani kişi kendi kendini yapılandırabilen bir güce sahiptir.

İrade özgürlüğüyle ilgili tartışmalardaki odak noktası, "ben" in nasıl tasarlandığı ve hangi etmenlerce kurulduğudur. Mill'in de kısmen ortaya koyduğu gibi ya da Holbach gibi bazı deterministlerin uslamamalarındaki asıl sorun, kişiyi "ben" yapan etmenlerin *dışında* başka bir "ben" in (ya da tüm bu tasarımların *dışında* bir "ben" in) yokluğunun, irade özgürlüğüne sahip olunmadığının *nedeni* olarak sunmalarıdır. İnsan kalıtsal ve çevresel etmenlerce belirlenir/belirlenmiştir dendiğinde deterministlerin görüşlerinin doğruluğu (bu hâliyle) yadsınamaz. Ama farklı bir açıdan bu yaklaşımlar yorumlandığında ise, bu görüşlerin irade özgürlüğünün olmadığı sonucunu getirecek bir içerik taşımadığı da görülür. Yani "ben" in, çevresel ve kalıtsal etmenlerce belirlenmiş olmanın *dışında* varolamayacağından dolayı "ben" in özgür olamayacağı sonucu doğru olamaz; asıl olan o etmenlerin *dışında* (üzerinde irade özgürlüğü probleminin tartış-

² John Stuart Mill, *System of Logic Ratiocinative and Inductive Being A Connected View of The Principles of Evidence and The Methods of Scientific Investigation*, Book 6, Ch. 2, J.W. Parker, London 1964, s. 214-222.

Ayrıca bkz. J.S. Mill, "Of Liberty and Necessity", *Mill's Ethical Writings*, Editör: J. B. Schneewind, Collier Books, New York 1965, s. 219-220.

³ Brand Blanshard, "The Case for Determinism", *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, Editör: Sidney Hook, New York University Press: New York 1958, s. 3-15.

labileceği bir zemin olarak) bir “ben”den sözedilebilmesinin zaten olanaksız olduğudur. Kalıtımsal etmenleri, “ben”e uygulanan *dışsal etmenler* olarak ele alışı geçerliliği ise tartışmalıdır; bu tür etmenlerin ne kadar dışsal olduğu, ne kadar “ben”e *içkin* olduğu deterministlerin savunduğu kadar açık seçik bir doğruluğa sahip değildir.

İradenin özgür olmadığı düşüncesi çoğunlukla nedensellik ilkesine dayanarak savunulur. Model ve açıklamalarla çalışan bilim de temel olarak nedensellik ilkesini öngörerek, her şeyin bir nedeni olduğunu varsayar. J.R. Lucas bilimin görüşü açısıyla kendimize baktığımızda, nasıl özgür olabileceğimizi göremeyeceğimizi söyler.⁴ Çünkü bilimsel yasaları ifade eden terimler her ne kadar tanımlayıcı ve açıklayıcı iseler, bir o kadar da indirgeyici özelliktedirler. Konu insan ve onun eylemleri olduğunda da aynı (fiziksel determinist) yaklaşım sürdürülmek istenir. Oysa insan davranışlarının nedenleri araştırılırken oluşturulan mekanik modeller ve sadece fizik terimleri içerisinde kalarak yapılan açıklamalar hiçbir zaman yeterli olmayacaktır. Çünkü bilimsel araştırmaların sınırı yoktur; bilim bu tür modeller ve açıklamalar geliştirmeyi sürdürecektir.⁵ Lucas mantıksal çıkarımların da gerçekliği ifade etmede ne kadar yetersiz olduğunu gösterirken, Gödel’in teoremini örnek olarak verir ve özgürlüğü bilimsel ve mantıksal terimlerin ışığında açıklamaya çalışmanın olanaksızlığından söz eder. Eğer fiziksel determinizmin savunduğu gibi evren sadece bilinebilir nesnel sistemi ise, o hâlde bu nesnelere bilen, bilme eylemini gerçekleştiren özne olarak “ben”in kendisi bu dünyada olamaz, nasıl ki –Wittgenstein’in ilk dönemlerinde belirttiği gibi – göz kendi görüş alanı içerisinde bir nesne olamıyorsa.

Her eylemin bir nedeninin olması, insanın kalıtımsal ve çevresel etmenlerce belirlenmişliği determinizmi haklı kılmaya yeter mi? Eğer fiziksel determinizmin uygulanabileceği bir alan– ki doğa yasalarının sözkonusu olduğu bir alan olarak– ve yanı sıra doğa yasalarının açıklamakta ya da tanımlamakta yetersiz kaldığı farklı bir alan daha belirlendiğinde determinizm reddedilmiş mi olur? İrade özgürlüğü problemini *pseudo* bir problem olarak değerlendiren Moritz Schlick genel olarak determinizmin ne ispatlanacak ne de çürütülecek bir görüş olmadığından söz eder.⁶

Schlick, determinist ve indeterministler arasındaki tartışmanın da *pseudo* savlarla yürütüldüğünü belirtir; çünkü deterministler bütün olayların evrensel nedensellik ilkesine konu olduğunu ve dolayısıyla irade özgürlüğünden sözedilemeyeceğini savunurken, indeterministler bu tür bir zorunluluk ilkesinin yokluğunu “özgürlük” olarak düşünmüşler ve sonuçta aralarındaki tartışmalar da “spekülatif” bir niteliğe bürünmüştür. Başka bir deyişle bu iki görüş, aynı kavramlara farklı anlamlar yüklemektedirler. Schlick sorunu aşmaya çalışırken nedensellik ilkesinin evrensel olup olmadığının bilinmeyeceği ve “zorunluluk” ve “zorlama” kavramları arasında bir ayrımın olması gerektiği, farklı durumlara karşılık geldiklerini ve dolayısıyla zorunluluğun yokluğunun özgürlük olmadığını, ancak özgürlüğün zorlamanın yokluğu olduğunu savunur. Buna örnek olarak

⁴ John Randolph Lucas, *The Freedom of The Will*, Clarendon Press: Oxford 1970, s.1

⁵ A.g.y., s. 167

⁶ Moritz Schlick, “When is A Man Responsible?”, *Free Will and Determinism*, Editör: Bernard Berofsky, Harper & Row, New York 1966, s. 54-63.

da “yasa” kavramının iki anlamına dikkat çeker. Birincisi *doğa yasaları* olarak adlandırdığımız yasalardır. Bunlar, bir şeyin nasıl olduğunun ya da davrandığının bir tür betimlemeleridir, yani birer *formula*'dır. Diğeri ise, devletin koyduğu ve yurttaşlarının uymak zorunda olduğu kurallar, yasalardır. Schlick'e göre bu yüzden doğa yasaları için bir zorlamadan sözedilemez, bu yasalar sadece hâlihazırda olanı, varolanı betimlemekle, açıklamakla yetinir. Böyle bir uslamlamada öngörülen, özgürlükten, sadece insanlararası bir ilişkide sözedilebilir olduğudur.

Schlick'i de içinde sayabileceğimiz ılımlı determinist görüşün temel savını kabaca şöyle özetleyebiliriz: Biz her zaman neden-sonuç ilişkisine uygun olarak eylemde bulunmayız; insanda, fizik dünya için geçerli olan türde bir nedenselliğin işlemediği bir alanın varlığı sözkonusudur. Bu savda, insanın fizik dünyada olduğu gibi bir işleyişe sahip olan bir yan –doğada varolan zorunlu nedensellik ilişkisine uygun biyolojik olarak belirlenmiş– ve bir de zorunlu bir nedensellik ilişkisinin varlığından sözedilemeyen (psikolojik) bir yan öngörülmektedir. Farklı türden doğaları olan ve dolayısıyla farklı işleyişlere sahip bu iki yan nasıl tek bir varlık içerisinde olabiliyor? Bu noktada iki durumdan sözedebiliriz: (I) Ya ılımlı deterministlerin de kabul ettiği gibi doğada zorunlu bir nedensellik ilişkisi bir yanılsamadır; (II) ya da yukarıda sözü edilen insandaki psikolojik yan (ruh) da fizik dünyadakine benzer neden-sonuç ilişkisine uygun olarak işler ki o zaman da özgürlüğe yer açmak için fizik dünyadakinin farklı tutulan psikolojik yanı, ayrı ikinci bir alan olarak belirlemek de böylece anlamlılığını yitirmiş olur. Aslında bu türden bir ayrı oluş kabul edilse bile, başka türden bir sorunla daha karşı karşıya kalıyoruz. O da bu iki farklı alanı tek bir varlıkta birleştiren başka bir etmenin varlığını kabul etmek zorunda oluşumuz; bu durum ise, tam da Hume'un eleştirdiği geleneksel felsefecilerin töz inanışlarına karşılık geliyor. Yani duyulur dünyanın ötesinde, kanıtlanabilir olmaktan uzak bu türden inanışların bir açıklama modeli olarak sunulması, Hume'un da belirttiği gibi savunulamaz.

ılımlı determinizmden farklı olarak, hem determinizmde hem de indeterminizmde nesnel varlık *tüm* varlık olarak görülür, irade özgürlüğünün kanıtlanabilir ya da çürütülebilir olması için ise bilgiyle ve yasayla özdeş kılınmasının zorunlu olduğu varsayılır. Bu, bilginin ve yasanın özgürlük için gereksiz olduğunu da göstermez belki, ama dikkat edilmesi gereken nokta, “ben”in özgürlüğünün, ne sadece görüngüler dünyası içerisinde kalan indirgeyici yaklaşımlarla biçimlenmiş imgelemlerle ne de sadece düşünce boyutunda kalarak yapılan çözümlenmelerle kanıtlanabilir olmadığıdır. İrade özgürlüğünün olup olmadığı tartışmalarının güçlüğü de bu noktadan kaynaklanmaktadır. Kant bile insan özgürlüğü üzerine düşünmeye başladığında deneyim konusu yapılamayan bu gerçekliği (*noumenal* olanı), doğadaki herhangi bir nesne gibi fenomenal olana ilişkin terimlerle ifade etmekten kaçınmamıştır.

Deterministler nedenselliğin zorunlu olduğu düşüncesinden yola çıkarak irade özgürlüğünden sözedilemeyeceğini, çünkü kalıtsal ve çevresel etmenlerce belirlenmişliğin olduğu yerde “seçim”in olamayacağını düşünürler. Görüşleri determinizmin doğru olduğu varsayımı üzerinde temellendirilir. Warren Shibles ise, irade özgürlüğünün, genel terimlerle çözülebilecek bir problem olmadığını belirtir.⁷ Determinizm her ne

⁷ Warren A. Shibles, *Philosophical Pictures*, W.C. Brown Book Co., Dubuque, Iowa 1969, s. 69

kadar nesnel olanın araştırılmasında zorunlu bir düşünme formu ise de, irade özgürlüğü gibi bir konu için çeşitli yetersizlikler sergiler. Çünkü determinizmin fiziksel alan dışında da *mutlak* bir geçerliliğe sahip olduğunu düşündüğümüzde, genel terimlerin bazı noktalarda (sürekli) taşıdığı bir tür belirsizlikle karşı karşıya kalıyoruz. Örneğin, “determinizm doğrudur” önermesi bir noktada görünür olanın ötesinde başka bir şeyi de içermektedir. Lucas da felsefenin bir önermeler dizisinden çok –sürekliliği ve hareketliliği imleyen– bir eylem olduğunu söylerken benzer bir sorundan yola çıkar.⁸ Lucas’a göre determinizm doğruysa eğer, deterministlerin bu inancının da sadece kalıtsal ve çevresel etmenlerin bir sonucu olduğunu ileri sürer. Bu karşı çıkışın bile başlı başına, özgürlük probleminin mantıksal çıkarımlarla çözülemeyeceğinin bir göstergesi olduğunu düşünen Lucas, akıl yürütmenin ve bu yolla ulaşılan doğruluğun bile, özgürlüğü baştan varsaydığını vurgular.

İrade özgürlüğü sorununun çözümünde genel terimlerin, mantıksal çıkarımların, tutarlı/tutarsız saptamalarının gerçekliğe karşılık gelmesi konusunda bir tür belirsizlik sergilendiğini kabul edecek olursak, bu durumda, seçimlerin özgürce yapılabildiğinin, irade özgürlüğünün olup olmadığının ölçütü ne olacaktır? Eylem kuramı bu soruya cevap vermeye çalışan bir başka girişimi temsil eder. Bu kurama göre irade özgürlüğünden, ancak eylem alanında kalarak bahsedilebilir. Yani eyleyenin özgürlüğü ancak eyleminde, eylemiyle kanıtlanabilir. Oysa bu noktada insanın varlığı, fiziksel determinizmde biyolojik ve fiziksel etmenlerce sınırlı bir nesne olarak alınması gibi, eylem kuramında da sadece eyleyen olmakla sınırlandırılır. Dolayısıyla bu kuram, eyleyenin eylemlerindeki özgürlüğüne ilişkin konuşurken, insanı sürekli eylem hâlinde ve eylemleri ile sınırlanmış olarak almaktadır. Buna rağmen irade özgürlüğü için sadece eylemleri ölçüt olarak almanın yetersiz olduğunu kabul etsek bile, “ben”in özgürlüğünün kanıtlanmasında tam olarak neye ihtiyaç duyulduğu da o kadar açık değildir. Belki de bu yüzden Shibles irade özgürlüğü yerine sadece *seçme özgürlüğü*’nden söz edilmesinin daha uygun olacağını vurgular.⁹ Sonuçta irade özgürlüğü problemini, sadece şimdiye kadar tartıştığımız alan içerisinde kalarak çözmek olanaklı görünmüyor. Richard Taylor da bu tür bir olumsuzluğu aşmak amacıyla, bilimsel araştırmaların konusu olan durum ve olaylar gibi sınırlı bir alanda insandan söz etmek yerine “eyleyen” (*agent*) olarak kişiyi ele almanın daha doğru olacağını belirtir.¹⁰

İrade özgürlüğü problemiyle ilgili olarak sunulan tüm çözümler kendi içlerinde ne kadar tutarlı görünseler de, dayandıkları temeller dikkate alındığında birtakım boşluklar, açıklanması gereken bazı noktalar içerdikleri göze çarpmaktadır. Belki de Shibles’in önerisine uyarak irade özgürlüğü yerine, eyleyenin edimleri içerisinde sınırlı bir alanda kalarak sadece “seçme özgürlüğü”nden söz edilmeli. Fakat böyle bir durumda da bütün olarak “ben”i ele almak yerine, irade özgürlüğünün araştırıldığı alan/konu olarak eylemlerine indirgenmiş bir “ben”den söz edilebilir ancak; bu da insanın irade

⁸ Lucas, 1970, s. 2

⁹ Shibles, 1969, s. 65.

¹⁰ Richard Taylor, “Determinism and the Theory of Agency”, *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, Editör: Sidney Hook, New York University Press: New York 1958, s. 215-218.

özgürlüğünün olup olmadığının düşünülmesinde bir eksikliğe gözyummayla neden olacaktır. Tüm bu noktalar, irade özgürlüğü probleminin ne determinist, ne indeterminist ne de diğer ele alınan görüşlerle çözülememiş olduğunu göstermektedir; çünkü bu yaklaşımlar gerçekliğe farklı bakış açılarını temsil ederken bir yerde "ben" kavramına farklı anlamlar ve içerikler yüklemektedir; bu türden bir farklı oluş, kendinin belirleyicisi de olabilen "ben" in irade özgürlüğüne sahip olmadığından daha çok, bu tür bir özgürlüğü reddetmenin o kadar kolay olmadığına işaret etmektedir. Sonuç olarak, irade özgürlüğünün olmadığını ispatlamanın da bu girişimler için kullanılan araçlar dikkate alındığında, pek de olanaklı olmadığı açıktır. Ve tüm bu noktalar gözönüne alındığında irade özgürlüğü sorunu sorun olmakla birlikte, çözümsüz olma özelliğinden sıyrılması oldukça güç görünmektedir.

ABSTRACT

ON THE UNSOLVABILITY OF THE PROBLEM OF FREE-WILL

The problem of the free-will has a special importance throughout the history of philosophy. The principal reason lying behind this importance is that the discussions whether our will is free or not are in fact related with the arguments explicating the nature-knowledge-human beings interaction. Determinists and indeterminists represent two main views for the solution of the problem. These ideas are being developed within a framework that one has to decide whether human beings are being determined by the environmental and genetic factors or not; and if we are determined by these factors, at what degree we are determined. In this paper, it is tried to point out that environmental and genetic factors cannot be used as a criteria for the solution of the problem of free-will. Hence, in terms of the discussions of the determinists and the indeterminists, it is argued that the problem of free-will remains unsolvable.

Key words: Free will, determinism, indeterminism, compulsion, choice.

KAYNAKLAR

- Blanshard, Brand, "The Case for Determinism", *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, Editör: Sidney Hook, New York University Press: New York 1958, s. 3-15.
- D'Holbach, Baron, "Determinism Rules Out Free Will", *Free Will and Determinism*, Editör: Bernard Berofsky, Harper & Row: New York 1966, s. 296-306.
- Lucas, John Randolph, *The Freedom of The Will*, Clarendon Press: Oxford 1970.
- Mill, John Stuart, *System of Logic Ratiocinative and Inductive Being A Connected View of The Principles of Evidence and The Methods of Scientific Investigation*, Book 6, Ch. 2, J.W. Parker, London 1964.
- Mill, John Stuart, "Of Liberty and Necessity", *Mill's Ethical Writings*, Editör: J. B. Schneewind, Collier Books, New York 1965, s. 214-222.
- Schlick, Moritz, "When is a Man Responsible?", *Free Will and Determinism*, Editör: Bernard Berofsky, Harper & Row, New York 1966, s. 54-63.
- Shibles, Warren A., *Philosophical Pictures*, W.C. Brown Book Co., Dubuque, Iowa 1969.
- Taylor, Richard, "Determinism and the Theory of Agency", *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, Editör: Sidney Hook, New York University Press: New York 1958, s. 211-218.
- Wiggins, David, "Towards a Reasonable Libertarianism", *Essays on Freedom of Action*, Editör: Ted Honderich, Routledge & Kegan Paul: London, Boston 1973, s. 33-61.

FÂRÂBÎ'NİN DÜALİZMİ

Eyüp ŞAHİN*

Giriş

Felsefede, düşünme başta olmak üzere, zihinsel olguların kaynağının ne olduğuna dair bir araştırma yapıldığında genel olarak iki temel akımın cevaplarıyla karşılaşmak mümkündür. Bu iki akım materyalizm ve düalizm olarak adlandırılır. Materyalizm, zihinsel olguların kaynağını insan bedeninde ve insan bedeninin bir parçası olan beyinde arayarak, bunun ötesinde insan bedeninden ontolojik olarak bağımsız bir varlık kabul etmez.¹ Buna karşılık düalizmde zihinsel olguların kaynağı, bedenle birlikte varolmakla beraber, ondan tamamen bağımsız ve gayri maddî bir cevher olarak kabul edilen ruh anlayışına dayandırılır. En genel ifadesiyle düalizm, varlıkların yalnız maddî parçalardan veya onların bir araya gelmesiyle oluşmadığını, ruhun bedenden ayrı ve ondan bütünüyle bağımsız, ruh ve bedenin özsel nitelikleri yönüyle birbirinden farklı, iki ayrı, iki eşit, bağımsız ve birbirine indirgenemeyen iki cevher olduğunu savunan felsefi bir akım olarak ifade edilebilir.² Bu noktadan hareketle, ilk bakışta bir Fârâbî düalizminden söz etmek mümkün görünmektedir. Ancak düalizmin ve düalistlerin³ de kendi içerisinde farklılıklar gösterdiğini kabul ettiğimizde, Fârâbî'nin bu konumlandırılarda nerede durduğunu tespit etmek için ruhun ve bedenin özleri itibarıyla birbirlerinden farklı iki cevher olup olmadığını, algı ve anımsama türünden çıkarımsal olmayan biliş türlerini; bilme faaliyetinin, bilen zihinde bulunan içerik ya da veriyle bilinen nesne gibi birbirine

* Arş. Gör Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri İslâm Felsefesi Anabilim Dalı.

¹ Materyalizme göre, var olan veya gerçek olan sadece maddedir. Madde evrenin aslı unsurudur. Sadece ve sadece duyumlar yolu ile algılanan varlıklar, süreçler ve olgular vardır ve gerçeklerdir. Bu itibarla her şeyin nihai sebebi maddî (cansız, zihni olmayan ve belirli temel fizikî güçler) süreçlerdir. Zihinsel olguların, süreçlerin veya olayların yegâne sebebi maddedir. Tabiatüstü hiçbir şeyin varlığından bahsedilemez. Dolayısıyla maddî olan dışında zihni olgulardan da bahsedilemez (geniş bilgi için bkz. Baldwin J. Bark, "Dualism", *Dictionary of Philosophy and Psychology*, C. I. McMillan, 1960, s. 299 vd).

² Watson, Richard A., "Dualism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, 1995, s. 210; ayrıca bkz. McLaughlin, Brian P., "Philosophy of Mind", *a.g.e.*, s. 597 vd.

³ Düalist filozofları kategorik olarak incelediğimizde genelde dört eğilim ile karşılaşmak mümkündür. Bunlardan ilki, Platon'dan başlayarak, Kant ve Leibniz ile devam eden metafiziksel düalizmdir. Platon'da bir taraftan bilginin nesnesi olan ezeli-ebedî idealer varken diğer taraftan değişen ve yok olan, kendileri ile ilgili sadece sınırlı bilgilere sahip olabildiğimiz ferdi varlıklar söz konusudur. Kant'ta, fenomenler dünyası ve fenomenler dünyası, Leibniz'de ise, aktüel dünya ile mümkün dünyayı kapsayan bir metafiziksel düalizmden söz edilebilir. İkincisi, Descartes'la anılır hale gelen, özü düşünme olan ruh ile özü yer kaplamadan ibaret bedenden oluşan ruh-beden düalizmidir. Bu anlayışa göre, özü düşünme olan ruhla, özü yer kaplama olan beden arasında ortak hiçbir nokta yoktur. Evrende her şeyin birbirine indirgenebilir olmasına karşın ruh ve beden birbirlerine indirgenemezler. Çünkü onların her biri kendi kendilerine yeterlidir. Üçüncüsü, olgu ile değer arasında mutlak manada bir farklılık bulunduğunu, bunlardan birinin diğerine indirgenemeyeceğini ve dolayısıyla birinin diğerinden türetilmeyeceğini savunan ahlaki düalizmdir. Dördüncüsü ise, algının doğrudan ve aracısız nesnesi ile, çıkarıma dayalı olarak bilinen maddî nesnelere arasında bir ayrım şeklinde kabaca ifade edilen epistemolojik düalizmdir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Baldwin, *a.g.e.*, s. 299 vd; Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1996, s. 272.

hiçbir şekilde indirgenemeyen iki farklı öğeyi içerip içermediğini tespit etmek gerekir. Bunun yanında düalizmin temel tartışma alanı içerisinde kalarak, cevher düalizmi, ruh-beden ayırımı, ruh-beden ilişkisinin mahiyeti ve buna bağlı olarak varlık anlayışı ile ilgili görüşlerinin saptanması ile bir Fârâbî düalizminden söz etmenin imkanı da ortaya çıkacaktır. Ancak, ruh ve beden ayırımına dayalı, iki ayrı, iki eşit bileşen şeklinde kabaca ifadesini bulan düalizmin Farabi'deki imkanına geçmeden evvel, konuya ışık tutması bakımından kısaca Platon ve Aristo düalizminden söz etmek yerinde olacaktır.

Ruhun bedenden ayrı olmakla beraber insanın özünün yalnızca düşünen bir şey olduğunu, beden ile ruh arasında, beden mahiyeti gereği daima bölünür, ruhun ise bölünmez olduğunu savunmak suretiyle felsefe tarihinde Descartes'la anılır hale gelen düalizmin sistematik olarak savunuculuğunu Platon'a kadar götürmek mümkündür. Platon ruh ve beden ayırımında bunlardan birincisine daha fazla önem atfederek şöyle der:

Ruh ve beden ne zaman bir arada olsalar, doğa birinin yönettiği ve efendi olduğu yerde, diğerinin yönetilmesini ve köle olmasını buyurur; burada ruh ve bedenden hangisi tanrısal olana, hangisi ölümlü olana benzer? Tanrısal olan doğal olarak yönetmek ve önderlik etmek, buna karşın ölümlü olan doğası gereği yönetilmek ve hizmet etmek durumundadır... Ruh tanrısal olana, beden de ölümlü olana benzer.⁴ Bir yanda tanrısal, ölümsüz, yok edilemez, akılla anlaşılabilir ve değişmez olana, kendi kendisiyle aynı kalana, tek bir forma sahip olana sahibiz ve ruh işte buna benzer; öte yanda ise insanî, ölümlü, yok edilebilir, anlaşılmaz ve değişebilir olana, kendi kendisiyle hiçbir zaman aynı kalmayana ve çok biçimli olana sahibiz, beden de buna benzer.⁵

Platon'a göre, ruh ve beden birbiriyle uyuşmayan niteliklere sahip olduklarından, onların farklı varlıklar olduklarını düşünmek kaçınılmazdır.⁶ Burada ruhun basit ve bölünemeyen bir varlık olmasına karşılık beden, bileşik, dolayısıyla bölünebilen ve ortadan kalkabilen bir niteliğe sahiptir. Ruh ile beden arasındaki bu ayırım düalist filozofların dayandıkları en temel gerekçelerden birini oluşturur.⁷ Platon'dan farklı olarak Aristoteles, ruhu bedenden ayrılabilir bir varlık olarak görmeyerek, ruhun bizzat bedenin yapısı ve işlevi veya kendi deyimiyle yaşayan insan bedeninin sureti, yani "entelekyası"⁸ olduğunu savunur. Böylece, kimse bu surete sahip bir beden olmaksızın bir şekle sahip olamayacağına göre, ruh da bedensiz olarak var olamaz. Bu itibarla Aristoteles, ilgisini yaşadığımız dünya üzerine yoğunlaştırarak "idea" ile "form" kavramı arasında bir ilişki kurmak suretiyle, formları insan yaşantısına giren objeler olarak görür. Görüldüğü gibi, Platon'un birbirine indirgenemeyen ruh-beden ilişkisinde ortaya çıkan düalist anlayışına karşılık Aristo'da bütünüyle bedene bağlı, ona ilintili, fakat bedensiz var

⁴ Platon, *Phaidon*, Türkçe'ye çev. Ahmet Cevizci, Ankara, 1995, s. 49-50.

⁵ A.g.e., s. 50.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Reçber, M. Sait, "Düalizm, Swinburne ve Foster", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt. 13, sayı 2, 2000, s. 204.

⁷ A.g.m., s. 204.

⁸ Aristoteles, *Metafizik*, Türkçe'ye çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1996, VIII. Kitap, s. 379.

olamayan bir anlayış ortaya çıkmaktadır.⁹ Bu nedenle ilk planda bir Aristo düalizminden söz etmek kolay görünmemektedir.

Cevher Düalizmi

Gerek ruhu ve bedeni birbirinden tamamen farklı varlıklar olarak gören, gerekse, bu ikisinin ancak bir arada bir varlık olabileceklerini savunan anlayışlardan farklı olarak Fârâbî, bu iki cevherin birbiriyle eş zamanlı ilişkisi üzerinde durur ve bu iki cevherin kendiliğinden var olan ve birbirlerine indirgenemeyen, ontolojik olarak bağımsız birer cevher olduklarını kabul etmez. Fârâbî, mahiyetleri bakımından bu iki cevher arasındaki ayırımı açıkça ifade ederek şöyle der:

Senin varlığın iki cevherdendir. Biri şekle, surete, niteliğe sahip olarak hareket eder. Diğeri ise, bu sıfatların hiçbirisinin kendi kendisiyle bulunmaması yönüyle bir cevherdir. Sen iki alemden müteşekkilsin. Bunlar emir alemi ve halk alemidir. Ruhun Rabbi'nin emrinden, bedenine ise Rabbi'nin yaratmasındandır.¹⁰

Burada Fârâbî, ruhu ve bedeni kendiliğinden var olan iki cevher olarak görmez, aksine onlardan, ontolojik olarak bağımsız olmayan ve varlıklarını Tanrı'dan alan iki cevher olarak söz eder. Kuşkusuz bu onun kendine özgü bir düalist anlayışının olduğunu gösterir. Zira ruh, emir aleminden bir cevher iken, beden, gök cisimlerinin değişik hareketlerinin etkisi sonucu oluşan ve kendisinde tabii unsurların birleşmesiyle meydana gelmiş cisimsel, bir başka ifadeyle fiziksel bir cevherdir. Fârâbî'nin bu ayırımı nasıl temellendirdiğine dair *el-Medînetu'l-Fâzıla*'da dile getirdiği şu görüşü onun kendine has düalist cevher anlayışına ışık tutması bakımından dikkat çekicidir:

Göksel cisimlerin ortak olan tabiatından zorunlu olarak onların altında bulunan her şeyde ortak olan ilk maddenin, göksel cisimlerin cevherlerinin farklılığından zorunlu olarak, cevherleri bakımından farklı bir çok cismin varlığı, göksel cisimlerin nispetlerinin ve izafetlerinin zıtlığından zorunlu olarak zıt suretlerin varlığı, göksel cisimlere arız olan zıtlıkların değişmeleri ve birbirlerini takip etmeleri izler. Gök cisimleri topluluğunun bir ve aynı zamanda belli bir şeye olan zıt nispetlerinin ve birbiriyle uzlaşmaz münasebetlerinin varlığından zorunlu olarak zıt suretlere sahip şeylerin birbirleriyle karışması ve imtizacı hadisesi ortaya

⁹ Aristo'ya göre, ruh bir dizi hayat faaliyetlerinin organizasyonundan başka bir şey değildir. Ruh, sadece yaşayabilecek bir bedenin formu olduğu durumunda bir cevherdir. Bu da bir yetenekler kümesinin organizasyonudur ve bundan daha fazla bir şey değildir. Bu nedenle Aristo, ruhun bir çeşit bağımsız varlık olduğu fikrinden hoşlanmamıştır (bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Türkçe'ye çev. Turan Koç, Kayseri, 1992, s.127). Aristo, fail (agent) aklın "kendi özünde gerçeklik olması dolayısıyla ayrılabılır ve katıksız" (*De Anima, Ruh Üzerine* II, Türkçe'ye çev. Celal Gürbüz, İstanbul 1992, s. 81, 430a) ve "bir defa bedenden ayrı olunca bu aklın ölümsüz, daha doğru bir ifadeyle zaman üstü" (*De Anima*, 430a) olarak bağımsız ve kendi kendine var olduğunu ifade eder. Aristo'ya göre, söylenmesi gereken, ruhun mahiyeti gereği hiçten geldiği ve başlı başına ilahî bir unsur olduğudur. Ruhun ne zaman, nasıl ve nereden geldiği hususu en güç ve cevaplaması zor olan bir sorudur (bkz. *De Anima*, 736b 273).

¹⁰ Fârâbî, *Fusûsu'l-Hikem*, "el-Semerrat'ul-Merziyye fî Ba'z er-Risâlatu'l-Fârâbiyye" içinde, Nşr. Dieterici, Leiden, 1890, s. 81.

çıklar.¹¹

Öyle görünüyor ki, Fârâbî'ye göre, cevherleri bakımından farklı cisimler gerek dıştan gelen etkilerle gerekse kendi içlerinde var olan zıt kuvvetlerin etkisiyle çözülmektedir. Bu sebeple, cisimsel cevherler doğaları gereği çözülmektedir. Cisimsel cevherlerin sürekliliği ise, zorunlu olarak cismin çözülmüş olan parçasının yerini tutan veya çözülen parçanın yerine geçecek bir şeyin sağlanması ile mümkündür. Cisimsel cevherlerin çözülebilir, parçalanabilir oluşu zorunlu olarak bedeninin, cisimsel bir cevher oluşu sebebiyle, çözülebilir bir cevher olduğunu ortaya koyar.¹² Ancak bedensel süreklilik ruhların varlıklarını sürdürmeleri için zorunlu koşul değildir. Çünkü ruh, beden olmadan da varlığını devam ettirebilir. Bu durum bizi, kişilerin bedenleriyle özdeş olmadıkları sonucuna zorunlu olarak götürür. Başka bir ifadeyle ruh, varlığını sürdürmek için zorunlu olarak bir bedene muhtaç değildir.

Ruh-Beden Düalizmi

Bedensel sürekliliğin kişilerin varlığını sürdürmeleri için zorunlu bir koşul olmadığını ifade ettikten sonra, ruhun beden üzerindeki tesirini ortaya koymak, Fârâbî düalizminin dayandığı temeller üzerinde daha sağlıklı bilgiye ulaşmamızı sağlayacaktır. Fârâbî, ruh-beden münasebetini en temelde şu şekilde ortaya koyar: "Ruh, mutedil olan vasat tabiatındandır. Tanrı aklı ruha ilham için, öncelikle ruhu bedeninin hayatına ve canlanmasına sebep kıldı. Ruha Tanrı'nın sıfatlarından olan ilim, marifet, kudret ve irade güçlerini verdi".¹³

Fârâbî, insandan Tanrı'ya uzanan süreçte, ruh ile Tanrı arasında başka bir aracıdan da söz eder ki, bu akıldır.¹⁴ Burada tanımlanan ruh, ilhamını bütünüyle akıldan alır ve bedene canlılık verir. Fârâbî, başka bir yerde de ruha bedende bir yer tayin eder ve onun yeri-

¹¹Fârâbî, *Ârâ' ehl el-Medînetü'l-Fadıla* (eser bundan sonra *Ârâ* olarak kısaltılacaktır), Mısır tsz., s. 26 (Krs. *el-Medînetü'l-Fâzıla*, Fârâbî, thk. Richard Walzer, Türkçe'ye çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1990. s. 34).

¹²*Ârâ*, s. 40.

¹³Fârâbî, *Makâlât er-Refi'a fi Usûli İlm et-Tabî'a* (eser bundan sonra *Makâlât* olarak kısaltılacaktır), "Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler" Kitabı, Türkçe'ye çev. Necati Lügal ve Aydın Sayılı, *Bellekten*, Cilt: XV, s. 106.

¹⁴Burada kastedilen akıl, faal akıldır. Filozof, faal aklın görevlerini "insan aklını aydınlatmak" ve "formları vermek (vâhibu's-suver)" olarak tanımlar. Faal aklın görevini açıklarken, göklerin kendi görevlerini icra ederken takip ettikleri yolla benzerlik kurar. Fakat, gökler doğrudan doğruya ayaltı dünyasının bütün parçalarını mükemmelleştirmek için hareket etmezler. Bunun yerine gökler, dünyadaki şeyleri harekete getirir ve bunlar derece derece varoluşların en yüksek noktasına ulaşmaya kadar etki etmeye devam eder. Bu bakımdan faal akıl, insan aklının olgun hale gelişini kendi başına sağlamaz. Daha çok insan aklının gelişmesi için bir başlangıç yapar ve önemli bilgileri verir (bu konuda bkz. *es-Siyâset'ul-Medeniyye*, Nşr. F. M. Najjar, Beirut, 1964, s. 79). Leaman'a göre, İbn Sînâ da faal aklın görevlerini tanımlarken, bütünüyle Fârâbî'ci bir yol takip etmektedir. Ancak, O, faal akıl kavramının kullanımını önemli ölçüde geliştirir. Aristo'nun aksine, gerek Fârâbî, gerekse İbn Sînâ maddenin var olması için bir sebebin var olması gerektiği düşüncesini belirtirler fakat bu sebebin mahiyeti konusunda birbirinden ayrılırlar. Leaman'a göre, Fârâbî burada, gökkürelere (felekler) işaret ederken, İbn Sînâ buna ilaveten ayaltı dünyasındaki bütün tabii nesnelere şekli alabilme kabiliyeti ile asıl maddeyi hasıl edici olarak faal akıl da katar. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 126).

nin kalp olduğunu açıkça belirtir.¹⁵ Ruhun bedendeki merkezi durumunda olan kalp, bedenün diğer organları gibi değildir. Çünkü kalp, ruhun vücuda girip çalışmaya başladığı bir yer ve bu anlamda tek hareket merkezidir. O halde, bedenün hayatîyet kazandığı fizikî nokta kalptir, manevî nokta ise ruhtur. Burada akla şu soru gelebilir. Acaba ruhun meskeni olarak kalbin seçilmesi tesadüfî bir seçim midir? Kuşkusuz bedenün hayatîyeti kalbin çalışmasına bağlıdır; kalp çalışmazsa bedenün diğer uzuvları fonksiyonlarını icra edemez. Kalp aynı zamanda tabii sıcaklığın kaynağıdır.¹⁶ Bu sıcaklık ya da hayafî ruh bütün organlara damarlar vasıtasıyla ulaşır. Organlara kalpten gönderilen sıcaklığı kontrol eden ve düzenleyen organ ise beyindir. Beyin, akıl yürütme, düşünme, akılda tutma ve hatırlama gibi zihni olguları ruh sayesinde kalpten aldığı uyarılarla gerçekleştirir ki bu nokta filozofun, beyni fiziksel süreçlerin bir parçası olarak gören materyalist filozoflardan tamamen ayrıldığı ve düalist filozoflara yaklaştığı noktadır. Öyle görünüyor ki, beyni yöneten aslında bütünüyle bir cevher olarak tanımlanan ruhtan başkası değildir. Bu nedenle, kalpten gelen ruh ısıısıyla veya uyarısıyla beynin bir parçası ile tahayyül, bir parçası ile düşünme, diğer bir parçası ile akılda tutma ve hatırlama işlemleri meydana gelir.¹⁷ Başka bir ifade ile, kalp ısısını ayarlayan ruh bir nevi sigorta görevini görür. Bu, ruhun bedenle olan uyumu için zorunlu bir ameliyedir. Fârâbî bunu şu şekilde ifade eder:

Çünkü kalp tabii sıcaklığının kaynağı olduğundan, onun bu sıcaklığının bedenün diğer kısımlarına yayılabilecek bir fazlalık meydana getirebilecek bir tarzda kuvvetli ve fazla olması, zayıf ve az olmaması gerekir. Organların kendileri, kalp tarafından kendilerine gönderilen bu sıcaklığı ayarlayıp düzenlemekte yeterli değildirler... Bunun için beyin, tabiatı gereği diğer organlarla karşılaştırıldığında, dokunulduğunda dahi hissedilecek olan soğuk ve nemli bir yapıda vücuda getirilmiştir ve kendisiyle kalbin sıcaklığının belli ve tam bir denge ile ayarlamasının gerçekleştirildiği ruhsal bir kuvvetle donatılmıştır.¹⁸

Görülüyor ki, Fârâbî beynin fiziksel yapısına dikkat çekmekte, ancak ruhsal kuvvet olmadan beyin fonksiyonlarını icra edemediğini açıkça kabul etmektedir. Dolayısıyla beyin bu kuvvet olmadan faaliyetini sürdürememektedir. Filozof, ruh ve beden uyumunun nasıl sağlandığı hususu üzerinde de önemle durmakta ve bedenün ruhu kabul edişini şu şekilde açıklamaktadır:

¹⁵ *Ârâ*, s. 45.

¹⁶ Kanaatimizce, filozofun, sıcaklıktan kastettiği kandır. Kan, kalpten başlamak üzere bütün organlara pompalanır ve böylece bütün organlar kalp merkezli çalışır. Bu itibarla, ruh bazen damarlarda dolaşan kan olarak ya da kan vasıtasıyla faaliyet gösteren bir yapı olarak da karşımıza çıkar. Ruhun kan aracılığı ile hareket ettiği görüşü Descartes'da da yer alır. Descartes, *Ruhun İhtirastarı* adlı eserinde şöyle der: "O halde burada ruhun başlıca merkezini dimağın ortasında bulunan küçük bezde bulunduğunu, oradan da ruhlar, sinirler ve hatta ruhların izlemelerine katılarak, onları atardamar yolu ile bütün uzuvlara taşıyabilen kan aracılığı ile vücudun bütün geri kalan bölümlerine yayıldığını kabul edelim. Sinirler, vücudun bütün bölümlerine o kadar dağılmıştır ki, duyulur şeylerin vücutta tahrik ettiği hareketler vasıtasıyla dimağın deliklerini bir çok şekilde açarlar. Bu ruhlar çeşitli şekillerde kaslara girerek uzuvları hareket ettirirler." (Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Descartes, *Ruhun İhtirastarı*, Ankara, 1997, s. 31 vd.)

¹⁷ A.g.e., s. 50.

¹⁸ A.g.e., s. 50.

Ruh, aklın kendisine ilham etmiş olduğu, ilim ve irade ile yüklü olarak kalbe ve kalbin birbirine girift olup soğuk ve rutubetli olan dimağa çıkan iki damarına gelir. Bunun üzerine dimağ ısınır ve ruhu kabule hazır bir duruma gelir. Ruh da, nefsi kabul için hazırlanır ve ona hayat hareketini ve Tanrı'nın ilim ve iradesinden kendisinde mevcut bulunan miktarı kadarını verir.¹⁹

Ruhun ilhamını akıldan aldığı ve bu aklın da faal akıl aracılığıyla İlk Akıl olan Tanrı'ya kadar ulaştığı bilinen bir husustur. Bu nedenle ruh, potansiyel olarak bilgi ve irade yetileri ile donatılmıştır. Bu iki yeti önce ruhla beraber kalbe ve oradan da nefis aracılığıyla beyindeki dimağa taşınır ve bu şekilde beden ile beraber, ilhamını tamamıyla İlk Akıl'dan alan ruh birbirini kabul eder. Kuşkusuz, burada, ruhu beyinden müteşekkil sayan ve zihinsel olguları tamamen maddî süreçlerle açıklayan maddeci teorilerin aksine, birbiriyle ilişki halinde, fakat birbirinden farklı iki unsurdan söz edildiği görülmektedir.

İnsan bedeninde kalpten sonra işleri yapmakla görevli en önemli organın beyin olduğu yaygın bir kanaattir. Ancak, beyin maddî bir yapı olmakla beraber aklın da merkezidir. Fakat ruhun merkezi durumundaki kalp olmadıkça hiçbir işe yaramaz. Dolayısıyla beyin kalbin hizmetinde ve onun kontrolünde olarak iş görür. Aynı zamanda bu hal, insan denen varlığın tabiatı ile ilgili oldukça önemli ipuçları verir. Zira bu manada insan, cisimsel olanla ruhsal olanın bir kompozisyonudur.²⁰ Bu durumda ruhsal olanın varlığı zorunlu olarak maddî olanın varlığını gerektirir. Ruh, yetkinliğinin gerçekleşmesini maddî bir dayanak olmaksızın yerine getiremeyen bir varlık ilkesidir ve madde ile suretin uygun karışımının sağladığı elverişlilik içerisinde ortaya çıkar.²¹ Bu hal beden ile ruh arasındaki iş birliği olarak da nitelenebilir. Buna karşın Fârâbî'nin beden ile ruh arasında kurduğu ilişkide beden, ruhun varlığının maddî, sûrî, gâî ve fâil sebebi olacak şekilde bir sebeplilik ilişkisi içerisinde değildir. Ontolojik anlamda her iki cevher arasındaki ilişki eşit derecededir. Başka bir ifadeyle, biri diğerini var edecek şekilde aralarında bir sebeplilik ilişkisi yoktur. Her ikisinin de sebebi başka bir sebepten kaynaklanmaktadır. Fakat her ne kadar beden, ruhu var eden bir fâil sebep anlamında bir sebep değilse de, bir anlamda ruhun, kişilik ve kimlik kazanmasının sebebidir.

Her ne kadar ruh ile beden arasında, biri diğerini var edecek biçimde bir sebeplilik ilişkisi yoksa da aslında bu iki cevher arasında kaynağını Tanrı'dan alan zorunlu bir ilişki söz konusudur. Ruh için mekan olabilecek bir beden mizacı tamam olduğu anda, o bedene faal akıldan bir ruh verilir. Aynı zamanda mizacı teşekkül eden her beden,

¹⁹ *Makâlât*, s. 107. Fârâbî, burada ruhu, nefsi ve aklı birbirinden farklı olarak tanımlamakta ve her birinin görevlerini ayrıntılı bir biçimde ele almaktadır (geniş bilgi için bkz. *a.g.e.*, s. 107 vd.).

²⁰ Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, 2000, s. 83.

²¹ *A.g.e.*, s. 83. Ruhun burada kazandığı anlam, Leaman'a göre, Aristo'nun ruh tanımıyla birebir aynıdır. Ruhun, uygun bir tarzda şekillenmiş ve onu kabul edecek yaftıklıkta ve terkipte bir beden/madde üzerinde faaliyet gösteren faal akıl tarafından verildiği/ortaya konduğu şeklindeki bir algılama/anlayış İbn Sînâ tarafından da benimsenir. Ancak burada dile getirilen ruh, beden tarafından oluşturulmamaktadır; bilakis faal akıl tarafından oluşturulmaktadır. Bu itibarla beden sadece ruhun alıcısı durumundadır (bkz. Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 127).

zorunlu olarak faal akıldan kendisiyle ilgilenecek bir ruhu hak ettiği için, ölümden sonra ruhun başka bir bedene girmesi imkanı ortadan kalkar. Bu itibarla bir ruh sadece bir bedene vergidir ve bütün bedenler bu kurala dahildir. Burada bedenın belli bir mizaçla ruhu kabul edecek bir düzeye gelmesi bir bakıma ruhun var oluşunun da imkanıdır. Fakat buradan, varlığın imkanı, var oluş imkanıyla karıştırılmamalıdır. Zira böyle bir algılama, ruhun bedenden önce var olduğu sonucunu doğurabilir ki Fârâbî, bu durumu kabul etmez.²² Bu noktayı *el-Cem*'de tartışmaları ortadan kaldıracak bir biçimde şöyle ifade eder:

Şayet çocuğun bilkuvve ruh yapısı dikkate alınırsa, bilfiil onda hiçbir ahlak ve psişik (ruhsal) hiçbir nitelik bulunmaz. Bilfiil halde bulunan çocuk ruhu, herhangi bir şeyi ve onun zıddını kabule eşit oranda hazırdır. Çocuk, iki zıddan birini benimserse, benimsediği zıddı bırakıp, bunun zıddını benimsemesi de aynı oranda mümkündür. Bu durum, bünyenin yıpranıp, zihnin dumûra uğraması gibi bir çeşit bozulma meydana gelinceye kadar devam edebilir. Böylece bünye öyle değişir ki, iki zıd da ona üstün gelemez.²³

Bu ifadelerden, Fârâbî'nin bedenden önce yetkin bir ruh olmadığını açıkça savunmakta olduğu anlaşılır ki bu, onun Platon'dan bütünüyle ayrıldığı noktadır.²⁴ Zira Platoncu düalist anlayışa göre ruh, bedenden önce de yetkindir. Oysa Fârâbî'ye göre ruh, mahiyeti itibarıyla cevher, bedenle olan sıkı ilişkisi itibarıyla de sürettir. Bu hal bir başka açıdan ruhun şahsiyetini bedenle ve beden üzerinden kazandığını gösterdiği gibi, her ruhun şahsiyetini kendine ait bedenle kazandığının da açık kanıtıdır. Ancak filozof, bu ayrımı insanî ruhlar için yapmaktadır. Zira insanî ruhlar maddeden ayrı oldukları için kendi özlerini düşünürler.²⁵ Özü düşünmekten ibaret olan insanî ruh yetkinliğini kazandığında ölümsüzlüğünü kazanmış olur. Bu itibarla düşünme eylemi ruhu, bedenın yok olması ve dağılmasına karşın ölümsüz kılmaktadır. Bir başka ifadeyle, ruh tabiatı gereği olan düşünme eylemini gerçekleştirmekle ölümsüzlüğü kazanmış olmaktadır.

Kanaatimizce, Fârâbî'nin, bedenın, ruhun varlığı için şart olduğunu söyleyerek bir bakıma ruhun ontolojik anlamda bedenden bağımsız olmadığını ifade etmesi ruhun ferdiyetini beden üzerinden kazanması ile ilişkilendirilmelidir. Çünkü ruhun, bedenden ayrıldıktan sonra yetkinliğini beden olmadan sürdürmesi muhtemeldir. Bu itibarla beden, ruhun varlığı için şart olduğu halde yetkinliğini sürdürmesi için şart değildir.²⁶ Bir bakıma ruh, bedene hareket, hayatıyet kazandırın manevî bir varlıktır. Fakat hiçbir surette bedenın azası değildir. Fârâbî bu durumu şu ifadeleriyle açıkça ortaya koyar:

²² Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâ'il*, "es-Semerrâtu'l-Marziyye fî Ba'z er-Risâlâtu'l-Fârâbiyye" içinde, Nşr. Dietrici, Leiden 1890, s. 64; ayrıca bkz. Fârâbî, *Da'va Kalbiye*, Haydarabat, 1349, s. 10.

²³ Fârâbî, *el-Cem' Beyne Re'yey el-Hakîmeyn Eflâton el-İlâhî ve Aristûtâlis*, Neşr: Dietrici, Leiden, 1890, s. 95. Ayrıca bu eser Mahmut Kaya tarafından "Eflaton ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. *Felsefe Arkivi*, 24'den ayrı basım, İstanbul, 1984.

²⁴ Platon, *Phaidon*'da ruhların, insan bedenine girmezden önce, bedenlerden bütünüyle bağımsız ve bilgelige sahip olarak var olduğunu açıkça belirtir. Platon'un bedenden önce ruhların var olduğu konusundaki görüşleri için bkz. *Phaidon*, s. 42.

²⁵ Fârâbî, *et-Ta'likât*, Haydarabat, 1346, s. 14.

²⁶ *A.g.e.*, s. 15.

İnsan iki unsurdan meydana gelmiştir: Beden ve ruh. Beden parçalardan müteşekkildir, mekan ile sınırlıdır, bölünebilir, ruh ise, bütün bedensel niteliklerden azadedir. Beden yaratılmış bir dünyanın ürünü iken, ruh, duyular üstü dünyanın son müstakil aklının ürünüdür.²⁷

Görülüyor ki, Fârâbî, Platoncu ruh ve beden anlayışına paralel olarak bu ikisinin özel nitelikleri bakımından birbirinden farklı iki cevher oldukları üzerinde durmaktadır. Bu bakımdan bedenın bölünebilir ve mekanla sınırlı oluşuna karşın ruh, duyular üstü dünyanın son halkası olması bakımından hiçbir surette bölünmeden ve dağılmadan varlığını sürdürmektedir. Ancak, ruhun, maddeden bütünüyle bağımsız ve duyular üstü oluşu, onun bedenden önce var olduğu anlamına gelmez.²⁸ Buna karşın Fârâbî, bedenın ortadan kalkması halinde ruhun varlığını sürdürdüğünü kesin bir biçimde kabul eder.²⁹ Kuşkusuz bu özellik onun maddî olmayan bir varlık olmasının gereğidir. Zira ruhun maneveliliği onun anlama ve irade etme gibi özel fiilleriyle ortaya çıkmaktadır. Bir varlığın fiili, varlığın kendi tabiatına göredir. Akıl ve irade, doğası gereği soyuta ve maddî olmaya ulaşır; bu yüzden ruhun kendisi de zorunlu olarak maddeden bağımsız ve gayri maddî olmalıdır.³⁰ Çünkü ruh, varlığını ölümsüz olan ve tamamen maddî süreçlerin dışında bir varlık olan Tanrı'dan alır. Eğer ruh, bütünüyle bedene bitişik ve maddî bir yapı olmuş olsaydı bedenle beraber ortadan kalkması da böylece kaçınılmaz olacaktı. Bu zorunlu çıkarım, bize, ruhun kendi tabiatının gerçek bilgisini verir.

Bütün bunlara ilaveten filozof, ruh ile beden arasındaki ilişkiyi açıklamak için "nefs"den söz eder ve onu kesin bir biçimde ruhtan farklı olarak tanımlar. Şüphesiz bu durum konuyu biraz daha karmaşık bir hale getirir de bir bakıma bu, onun, konuyu, detaylarına varıncaya kadar düşündüğünün bir kanıtı olarak da değerlendirilebilir. Şöyle ki; tıpkı beden ile beyin arasındaki iletişimde olduğu gibi, beden ile ulvî alem arasındaki iletişim ruh ile sağlanır. Buna karşın, ruh ile beden arasındaki iletişim nefis aracılığıyla-
dır.³¹ Bu nedenle, ruh ile beden arasında ruhtan farklı bir kategorinin var olduğu ortaya çıkar. Fârâbî, *Makâlât*'da, nefsi, ruhtan farklı, fakat "ruh ile beden arasında aracı bir kan"³² olarak tanımlar. Bu ifade, bedenle yaratılan nefsin ruhtan tamamen farklı bir cevher olduğunun açık bir kanıtı olmasının yanında, nefsin beden üzerindeki görevinin mahiyetini ortaya koymasına bakımından da son derece önemlidir.

Nefsin, ruhtan bütünüyle ayrı olduğunun bir başka kanıtı da nefsin, ölümden sonraki durumu ile ilgilidir. Süret olarak yaratılan nefis, ölümlle beraber tıpkı beden gibi dağılıp

²⁷ *Daâva Kalbiye*, s. 82.

²⁸ Fârâbî, *Daâva Kalbiye*'de de ruhun bedenden önce var olmadığını açık bir biçimde ortaya koyar. Filozof, burada ayrıca, nefsin bedenden ayrı olduğunu, bedenın ortadan kalkmasından sonra bakı kaldığını, özü gereği yok olmayı kabul etmediğini ve bedenden ayrıldıktan sonra da *saâdat* veya *şekâvât* gibi durumlarla karşılaştığını belirtir (bkz. *a.g.e.*, s. 80).

²⁹ Ruh, bedenden ayrıldıktan sonra, onda, mâkûleleri idrak kabiliyeti ve arzusu, kaybetmiş olduğu cisimlere ihtiyaç duymaksızın/bedene ihtiyaç duymaksızın, çocukta ilk bilgiler ve prensiplerin ortaya çıkmasında olduğu gibi, kasıtsız ve şursuz olarak oluşur (bkz. *et-Ta'likât*, s. 3).

³⁰ Hammond, R., *The Philosophy of al-Farabi and Influence on Medieval Thought*, New York, 1947, s. 58.

³¹ *Makâlât*, s. 108.

³² *A.g.e.*, s. 108.

yok olabileceken, ruh dağılmadan kalacaktır. Zira onun, ruhtan tamamıyla farklı bir suret olarak yaratılan bir varlık olarak nefisten söz etmesi yeni bir durumdur. Buradaki nefis, Aristo'daki ruh terimine benzer şekilde ifade edilse de, tıpkı Aristo'da olduğu gibi, asıl suret ruhtur. Nefs ise, bir bakıma ruhun bedenle olan ilişkisinin hassas noktası ve faaliyetlerini sürdürdüğü ara/aracı bir varlıktır.

Fârâbî, kurmuş olduğu sisteme paralel olarak, nefse bedende bir yer belirler. O'na göre Tanrı, nefsi, vücuttaki en soğuk ve en rutubetli uzuv olan dimağa yerleştirmiştir. Bunun sebebi ise, "dimağın tabiatı, nefsin tesiriyle değişime uğrasın"³³ diyedir. Dimağ, bedenın baş kısmında yer alır. Tanrı dimağı, "duyuların ve nefsanî hareketlerin kaynağı"³⁴ ve insana gelen "ilhamî iradenin masdarı"³⁵ olarak yaratmıştır. Bu nokta, duyulara ait bilgilerin elde edildiği yerdir. Duyular aracılığıyla gelen haricî suretler ve bilgiler burada toplanır. Dimağ, duyular aracılığıyla harekete geçer. Duyuların her biri kendisine has olan cinsi idrak eder.³⁶ Ancak, idrak edenin nefis olmasına karşın, idrak, bedene bağlı duyular aracılığıyla sağlanır.³⁷ Nefs, tabiatı gereği potansiyel olarak bilendir.³⁸ Ancak, özü, bilen olan nefis, bilme eylemini, duyu, tahayyül, arzu gibi kuvvetlerle bütünüyle tamamen bedene bağlı olarak gerçekleştirir. Salt bedensel varlığa ve onun aracılığıyla düşünme yetisine hizmet etmek aracılığıyla yaratılmış olan duyunun, arzu ve tahayyül yetileri yanında, düşünme yetisinin varlığı da başlangıçta bedene bağlıdır.³⁹ Çünkü görme, duyma, iştme, tatma ve dokunma gibi duyular beden olmadan idrakler dünyasına ulaşamazlar. Dolayısıyla dış dünyadan elde edilen bilgiler burada aynı zamanda bir tasnife tabi tutulur. Kavramların oluşması ve kavramlaştırma bu tasnif neticesinde ortaya çıkar. Bir başka deyişle bilgi ruhta duyum yoluyla meydana gelir. Bu durum doğuştan gelen ve insanın zihninde yer alan kavramlar var mıdır sorusunun da cevabını verir.

Tanrı'nın bilgisinden farklı olarak insanî bilme eyleminde, kavramların oluşması ve bilme işleminin gerçekleşmesi, iki farklı öze işaret eder. İnsanın düal yönüne işaret eden bu iki farklı öz, gücünü tek bir özden alır ki bu, bilmesi, bilinmesi ve bilgi olması tek bir öze işaret eden Tanrı'nın kendisidir. Bu bakımdan insanî bilme eyleminde, süje ve obje ikiliğinden edilebilir. Bu ikilik arasında ortaya çıkan bilgi, genellikle vasıtalı, çeşitli aşamalardan geçen ve zamanda ortaya çıkan bir bilgidir. Ancak bilen varlık olarak insan, yukarıda işaret edildiği gibi, böyle bir niteliğe özü gereği sahip değildir. Öyle görüyor ki, Fârâbî, insan zihninin iç kavrayış ve vukuf yoluyla akli nesnelere kavrayabileceğini ve bunu da onun yegane ölümsüz yanı olan ruh vasıtası ile başarabileceğini dü-

³³ A.g.e., s. 107.

³⁴ A.g.e., s. 107.

³⁵ A.g.e., s. 107.

³⁶ *Ârâ*, s. 89.

³⁷ *et-Ta'likât*, s. 3. Fârâbî, burada bilmenin duyular yolu ile gerçekleştiğini açıkça belirterek, insanın külliyyâtı idrak etmesinin, cüz'iyâtı ihsasından olduğunu da ifade eder. Küçük çocuğun nefsi, kendisinde evvelî ilimler ve mebd'elerin oluşmasına istidatlıdır. Bu ilk bilgiler ve prensipler; duyuların yardımına müracaat olmadan, belki duyulmadan, onda kendiliğinden oluşur. Küçük çocukta bunların meydana gelmesi, özü gereği buna istidatlı olmasındandır.

³⁸ A.g.e., s. 3.

³⁹ *Ârâ*, s. 58, 62.

şünmektedir. Şayet, bilme eylemi bütünüyle ruha özgü bir eylem olmuş olsaydı kuşkusuz burada tek bir özden söz etmek olanaklı olurdu. Böylece ruh, hiçbir biçimde bir taşıyıcıya gerek olmadan eşyanın hakikatine ulaşırdı. Halbuki düalizmde, bilme eylemi için bir bilen öz (ruh) ve eylemin gerçekleşmesini sağlayan bir taşıyıcının (bedenin) olması gerekir ki, Fârâbî tam olarak buna işaret etmektedir.

Varlık Anlayışında Düalizm

Fârâbî'nin ontolojisi incelendiğinde denilebilir ki, bütün varlıklar cisimden insan ruhuna, oradan fizik ötesi aleme ve Tanrı'ya yükselen hiyerarşik bir düzende oluşur⁴⁰ ve bunlar insan bilgisinin konusunu oluşturur. O halde Fârâbî ontolojisi bir bakıma düalist bir anlayışı çağırır ki bu, varlığı, zati değerlendirildiğinde veya düşünüldüğünde varlığı gerekmeyen, zorunlu olmayan mümkün varlık ile, onun kaynağı, bir başka ifadeyle varlığının gereği zorunlu olan varlık olarak ifade edilir. Bir başka ifadeyle filozofun varlıkları ayırımı özleri itibariyledir. Herhangi bir şeyin mahiyeti (özü) incelendiğinde bu mahiyet varlığını gerektirmiyor, zorunlu kılmıyorsa bu mümkün varlıktır. Burada imkan, ya olduğunda önceden olmayan bir şey olur ya da yalnızca belli bir zamanda olup başka bir zamanda olmayan bir şey olur. Mümkün şeyler, etki eden ve etkilenen olmalarından dolayı sonsuza dek devam etmedikleri gibi, zincirleme olarak da devam etmeleri imkan dahilinde değildir. Aksine, zorunlu bir şeyde son bulmaları gerekir, bu da İlk Varlık'tır.⁴¹ İlk Varlık özü düşünüldüğünde varlığının zorunlu (vâcip) olduğu görülen, bir başka ifadeyle mahiyeti ile varlığı ayrı düşünülemeyen varlıktır.⁴² Fârâbî'nin, Tanrı dışında, ay-üstü alemde başlayarak ay-altı aleme varıncaya kadar varlıklar arasında vücûd ve mahiyet ayırımı⁴³ şeklinde, varlığın iki yönüne vurgu yapması düalist bir varlık anlayışının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Filozof, *Fusûsu'l-Hikem*'de bunu açıkça ortaya koyarak şöyle der:

Etrafımızda bulunan her bir nesnenin bir mahiyeti bir de vücûdu⁴⁴ vardır. Ma-

⁴⁰ Fârâbî cisimsel olan ve cisimsel olmayan iki varlık alanı belirler. Bunlardan ilki bilkuvve akledilir iken ikincisi bilfiil akledilirdir. İnsan aklının, faal akıl aracılığı ile bilkuvveden bilfiile ilerlemesi, düşüncenin bu iki nesnesi arasında düşünmemizi sağlar. İşte burada bir hiyerarşi söz konusudur. İnsan aklı cisimsel olmayan varlıkların kavramlarını faal akıl aracılığıyla ilerlemenin/yükselmenin en üst noktasına ulaşmak sureti ile elde eder (a.g.e., s. 75).

⁴¹ *Uyûnu'l-Mesûl*, s. 65-66.

⁴² A.g.e., s. 57.

⁴³ İslâm düşüncesinde "mahiyet" ve "vücûd" ayırımı ilk defa Fârâbî tarafından benimsenmiş ve ondan sonra da İslâm felsefesine hakim olmuştur. Bununla beraber bu düşünceleri Aristo'ya kadar götürülenler de mevcuttur. "Mahiyet" ile "vücûd" arasındaki ayırımı, Aristo'nun, "vücûd" *qua* olarak "vücud" (*to on e on*) bilimi olarak kurup Platoncu idealar kuramını eleştirdiği zaman zimnen ortaya atılmış olduğu söylenebilir. Bunun ötesinde Aristo, *İkinci Analitikler*'in bir pasajında mahiyeti vücûd'dan ayırır (bkz, a.g.e., Türkçe'ye çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul, 1996, s. 100). Aristo, 'cevher'in hiçbir boşluk olmaksızın ontolojik olarak kavrandığı, 'mahiyet', 'vücûd' ve 'birlik'in bir bütün oluşturduğu görüşünü *Metafizik*'in dördüncü kitabındaki bir pasajda açık bir biçimde ifade eder (Gamma 2, 1003, b, 26-27).

⁴⁴ İzutsu'ya göre, Fârâbî'nin burada *vücûd* yerine kullandığı *hüviyet* kelimesi İslâm felsefesinde iki anlam çağırır. Bunlardan birincisi, bir nesnenin zihin-dışı dünyada bütünüyle tahakkuk ettiği (*et-tahakkuku'l-harici*) durum ya da somut ve cüzi gerçeklik (*el-hakikatü'l-cüz'iyeye*), ikincisi, bir nesneyi bu tahakkuk du-

hiyet, vücûd ile aynı değildir ve ne de vücûd mahiyete dahildir. Şayet, insanın mahiyeti vücûdu ile aynı olsaydı, onun mahiyetini zihnimizde canlandırdığımızda, onun vücûdunu da canlandırmış olmamız gerekirdi... Vücudun zuhur ettiği kaynağın mahiyetten başka bir şey olması gerekir. Çünkü herhangi bir şeye bir sebebin etkisi olarak urüz (arız) eden her niteliğin kaynağını ya bu şeyin kendisinden ya da başka bir şeyden alması gerekir. Fakat ispat ettiğimiz üzere, vücûd ile mahiyetin özdeş olması hariç, mahiyet vücûdun hiçbir şekilde sebebi olamaz. Dolayısıyla vücûdun mahiyete, mahiyetin dışındaki bir şeyden gelmesi gerekir. Vücûdu mahiyetinden ayırt edilebilen ve kurucu unsurlarından biri olmayan her şey, vücûdunu kendisinin dışındaki bir şeyden alır. Bu durumun mahiyeti vücûdundan ayırt edilemeyen bir Mebde'de son bulması gerekir.⁴⁵

Görüldüğü gibi Fârâbî, hiçbir boşluğa imkan vermeyen ontolojik bir yapı olarak var olan bir nesneyi mahiyet ve vücûd olarak tasnif eder. "Bir 'mahiyet' olarak 'mahiyet'i 'vücûd'unu hesaba katmadan zihnimizde canlandırabileceğimiz gözlemine dayanarak 'mahiyet'in temel itibariyle 'vücûd'dan ayrı olduğunu"⁴⁶ ileri sürer ve buradan da vücûdun bir arız yani mahiyete uruz eden arızî bir nitelik olduğu sonucuna ulaşır. Kuşkusuz filozofun varlık anlayışı burada zikrettiğimizin dışında çok daha sistematik ve kapsamlıdır. Ancak konuya düalizm perspektifinden bakıldığında kısaca şu söylenebilir: Filozof, varlıkta düalist yankıları olan tüm filozoflar gibi, varlığı kategorik olarak kendine özgü bir sınıflama ile zorunlu ve mümkün olarak ayırmakta ve bu ayrımı vücûd ve mahiyet kavramları ile desteklemektedir. Ancak varlığın ikiliğinde, iki taraftan birine, yani mümkün varlık'a diğerinden daha az değer vermektedir.

Sonuç

Görülüyor ki, Fârâbî'de insan, beden ve ruhtan müteşekkil iki temel bileşenden meydana gelmektedir. Bu iki bileşen, hiçbir şekilde ve koşulda kendiliğinden var olan, var oluşları için herhangi bir temele ihtiyaç duymayan iki eşit bileşen değildir. Aksine, bu iki bileşen kaynaklarını Tanrı'dan alır ve hiçbir surette kendi kendilerine var olamazlar. Bu iki bileşenden beden parçalardan oluşmuş ve mekan ile sınırlandırılmıştır; özü gereği yer kaplar ve bölünür/dağılır. Ancak, özü düşünme olan ruhla, özü yer kaplama olan beden arasında ortak noktalar vardır. Her şeyden önce bu iki bileşen kendi kendilerine yeterli değildir. Dolayısıyla, bu iki bileşenin bir arada uyumu sağlanmadan bir varlıktan söz etmek mümkün görünmemektedir.

Fârâbî, ruh ve beden arasındaki ilişkinin mahiyetini çok geniş bir biçimde ele almıştır. Her şeyden önce beden kendisi için uygun bir mizaçta teşekkül etmiş ruhu her ba-

rumuna getiren şeydir. İkinci manada hüviyet, vücûdun müteradifidir ve filozof kelimeyi bu anlamıyla kullanmaktadır (İzutsu, T., *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, Türkçe'ye çev. İbrahim Kalın, İstanbul, 1995, 111.dipnot, s. 137).

⁴⁵ *Füşûsu'l-Hikem*, s. 3 vd.

⁴⁶ İzutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 140. İzutsu'nun ifadesine göre, filozofun, vücûdun mahiyetin zafı kurucu unsuru olmaması ve onun bir arız yani mahiyete uruz eden arızî bir nitelik olduğu neticesine ulaşması, "fiilî bir nesnenin aklî tahlil düzeyindeki kavramsal yapısıyla ilgilidir" (bkz. aynı yer).

kimden kabule hazırdır. Bu durum, ruhun yetkinliğini ve sonrasında ölümsüzlüğünü kazanmak için bedene muhtaç olduğunu gösterir. Fakat böyle olması, ruhun bedenden ayrı bir cevher olmasına mani değildir.

Buna karşın, asıl varlık maddî olan beden değildir. Ruh, bedeninin bütün niteliklerinden farklı, duyular üstü bir varlıktır. Ruh, bedenle birlikte yetkinliğini kazanır ve hiçbir surette bir bedende kişilik kazanan ve yetkinleşen bir ruh başka bir bedene girmez. Bu, kişisel kimliğin bölünemeyeceğinin bir kanıtı olarak değerlendirilebilir.

Ruhun, bedenden ayrı olmakla beraber, bunlardan birincisinin ikinciden ontolojik olarak daha temel bir varlık olduğu söylenebilir. Fakat bedeninin ortadan kalkmasına rağmen ruh varlığını devam ettirir. Böylece ruh, kişiliğini kazandığı bedenine, varlığını sürdürmek için muhtaç olmaktan kurtulmaktadır. Şu halde Fârâbî düalizminin, ruhun maddî olmayan ve ebedî bir cevher, bedeninin ise ezeli-ebedî olmayan ve kendiliklerinden var olmayan bir cevher anlayışına dayandığı söylenebilir. Ruhun bedenden sonra varlığını sürdürmesi bir bakıma yine bedene bağlıdır. Zira ölümsüzlük veya ölümsüz ruh, varlığını zorunlu olarak maddî bir taşıyıcı üzerinden sağlamaktadır. O halde, Fârâbî'nin düalist filozoflardan farkı, bir bakıma ruhun bedenden ontolojik olarak ayrı olduğunu savunmasına rağmen, bedenden sonra varlığını sürdürmesinin yine bedene bağlı olduğunu ifade etmesi ve böylece ruhun bedene zorunlu olarak muhtaç olduğunu kabul etmesidir.

Filozof, hiçbir surette ruhu, fizyolojinin ve sinir hücrelerinin bir fonksiyonu olarak görmez. Ruh, hareket halindeki bir madde olarak, yada onun maddî gelişim sürecinin bir evresine tekabül eden bir varlık olarak da düşünmez. Beyni, fiziksel bir yapı olarak belirlerken, onun, fonksiyonlarını icra etmek için bütünüyle manevî bir yapı olan ruha muhtaç olduğunu açık bir biçimde dile getirir. Dolayısıyla, düşünen öz/ruh hiçbir surette madde değildir. Ancak düşünme eylemi, bedene ve dolayısıyla bir bakıma ruhun madde ile olan ilişkisine bağlıdır. Özü düşünme olan ruh, ölümsüzlüğü de beden üzerinden kazanır. Ancak, düşünme gücünü potansiyel olarak taşımakla beraber, bunun eylem haline gelmediği bedenlerde oluşan (faal aklın aydınlatmadığı) ruh, maddenin ortadan kalkmasıyla dağılır ve madde gibi yok olur.

Abstract

Al-Farabi's Dualism

This article deals with al-Farabian dualism: On the most common form of dualism that is often associated the Cartesian dualism, mind and body are considered as two substances which exist independently of each other. Al-Farabi, who puts forward more fundamental arguments for the nature of mind and body, argues that these two components draw their existence from God. Although, on his account, the mind (the soul) is a more fundamental substance, it coexists with body and acquires its perfection and immortality through body.

Key words: dualism, mind, body, substance, form.

KAYNAKLAR

- Aristoteles, *De Anima (Ruh Üzerine II)*, Türkçe'ye çev. Celal Gürbüz, İstanbul 1992.
- Aristoteles, *İkinci Analitikler*, Türkçe'ye çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul 1996.
- Aristoteles, *Metafizik*, Türkçe'ye çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1996.
- Aydın, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000.
- Baldwin J. Bark, "Dualism", *Dictionary of Philosophy and Psychology*, C. I. McMillan, 1960.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996.
- Descartes, *Ruhun İhtirastarı*, Türkçe'ye çev. Mehmet Karasan, Ankara 1997.
- Fârâbî, *Fusûsu'l- Hikem*, "es-Semerrâtu'l-Merziyye fi Ba'z er-Risâlâtu'l-Fârâbiyye" içinde, Nşr. Dieterici, Leiden, 1890.
- Fârâbî, *Ârâ' ehl el-Medîne el-Fadıla*, Mısır, tsz.
- Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, thk. Richard Walzer, Türkçe'ye çev. Ahmet Arslan, Ankara 1990.
- Fârâbî, *Makâlât er-Refi'a fi Usûli İlm et-Tabî'a*, Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı, Türkçe'ye çev. Necati Lügal ve Aydın Sayılı, *Belleten*, Cilt: XV.
- Fârâbî, *es-Siyâset'ul-Medeniyye*, Nşr. F. M. Najjar, Beirut, 1964.
- Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâ'il*, "es-Semerrâtu'l-Merziyye fi Ba'z er-Risâlâtu'l-Fârâbiyye" içinde, Nşr. Dieterici, Leiden, 1890.
- Fârâbî, *Daâva Kalbiye*, Haydarabat, 1349.
- Fârâbî, *el-Cem' Beyne Re'yey el-Hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlis*, Nşr. Dieterici, Leiden, 1890.
- Fârâbî, *et-Ta'likât*, Haydarabad, 1346.
- Hammond, Robert, *The Philosophy of al-Farabi and Influence on Medieval Thought*, New York, 1947.
- Kaya, Mahmut, "Eflâton ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", *Felsefe Arkivi*, sayı: 24, İstanbul 1984.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Türkçe'ye çev. Turan Koç, Kayseri, 1992.
- McLaughlin, Brian P., "Philosophy of Mind", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, 1995.
- Platon, *Phaidon*, Türkçe'ye çev. Ahmet Cevizci, Ankara 1995.
- Reçber, M. Sait, "Düalizm, Swinburne ve Foster", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt. 13, sayı. 2, 2000.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Türkçe'ye çev. İbrahim Kalın, İstanbul 1995.
- Watson, Richard A., "Dualism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge University Press, 1995.

FÂRÂBÎ'NİN SİYASET FELSEFESİ

İbrahim SEZGÜL*

Giriş

Fârâbî'nin hayatına dair tanımlamalar problemlidir. Çünkü o geride bir otobiyografi bırakmamıştır. Dahası, onun hakkında bilgiler veren temel kaynakların bazısı da şüphelidir. Bununla birlikte Fârâbî, hem Doğuda hem de Batıda, entellektüel başarıları dolayısıyla yüzyıllar boyunca neredeyse evrensel düzeyde bir takdir toplamıştır.¹

Fârâbî'nin doğum tarihi tam olarak bilinmemekle beraber genel olarak 870 yılında doğduğu sanılmaktadır. Türkistan'da Vesîç'in Fârâb köyünde, Türk menşeli asker bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Fârâbî'nin çocukluğunun ayrıntıları da fazlasıyla bilinmemektedir. Bağdat'ta Arapça öğrendiğini ve daha sonra da Ebû Bekir b. Es-Serrâc ile birlikte Arapça grameri okuduğunu biliyoruz. Fârâbî'nin mantık ve felsefe alanlarındaki uzmanlığı açısından baktığımızda, hocaları arasındaki en önemli isimlerin Yuhanna b. Haylân (öl. 908) ile büyük mantıkçı Ebû Bişr Mattâ b. Yûnus (öl. 940) olduğunu görürüz.

Fârâbî, kitaplarının çoğunu Bağdat'ta yazmıştır, fakat kendisini bir yazar ve düşünür olarak üne ve üstünlüğe kavuşturan bu şehrin bariz cazibesi, onun Arap dünyasının başka diyarlarına, özellikle Mısır'a, Şam'a – ki burâda bir bekçi ya da bahçıvan olarak çalıştığı da iddia edilir – Harran'a ve Halep'e göçetmesine engel olamamıştır.² Bazı âlimler onun bu bahçıvanlık evresini çok fazla sorun etmemişse de, böyle bir hikâyenin güvenilirliği ve inandırıcılığı sorgulanmış; onun o dönemde Seyfûddevlî'nin himayesinde olduğu ortaya konmuştur.³ Fârâbî pek çok ünlü eserin yazarı olarak bilinir, özellikle de, *Faziletli Şehir (el-Medinetü'l-Fâzıla)* isimli eseri Doğu ve Batı dünyasında en çok bilinenidir.

Aristoteles'ten sonra, İkinci Öğretmen (*Muallimü's-Sânî*) olarak anılan Fârâbî'ye göre, insanın kendisini ve evrenin amacını anlamaya yönelmesi bilim ve felsefe yapmakla mümkündür. Zira insan kendisini anlamak için evreni algılamak, evreni algılamak için de onun amacını kavramak durumundadır. Bunun için de evrende var olan insanların etik, mutluluk ve siyaset felsefesi büyük önem arz etmektedir.

1. Fârâbî'de Siyasetin Tanımı

Arapça bir kelime olan siyaset “idare etmek”, “düzene koymak”, “yönetmek” anlamlarına gelmektedir. En genel anlamıyla siyaset, bir nesneyi dikkatle gözetmek,

* Dr., M.E.B., APK Uzmanı, e-posta : ibrahim@sezgul.com

¹ Netton, Ian Richard, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Exeter Arabic and Islamic Series, Routledge, London, 1989, s. 99-100.

² İbn Abi Usaybi'a, *Kitab Uyun al-Anba fi Tabaqat al-Anbba*, Dar Maktabat al-Hayat, Beyrut, s. 603.

³ Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Pan Books and Macmillan, London, 1983, s. 107-108; Walzer, Richard, “Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination”, ed. Walzer, *Greek into Arabic Essays on Islamic Philosophy*, Bruno Cassirer, Oxford, 1962, s. 213-214.

hâkim olmak, halkı gözeterek yönetmek, bu yolda gereken tedbirleri almaktır. Bugün siyaset kavramı, hükümet işleri, siyaset ve diplomasi anlamında kullanılmaktadır.

Fârâbî, siyaset kelimesini "el-İlmü'l-Medenî", "el-İlmü'l-İnsan", "es-Sinaâtü'l-Medeniyye" gibi tabirlerle ifade eder.⁴ Fârâbî, siyaset ilminin dışında siyaset felsefesinden de bahseder. Siyaset felsefesini ifade etmek için de "el-Felsefetü'l-Medeniyye" ve "el-Felsefetü's-Siyasiyye" deyimlerini kullanır.⁵ Ancak burada siyaset felsefesi ile siyaset ilmi arasında pek büyük bir fark görülmemektedir.

Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde* adlı eserinde siyaset ilmini, "insanın elde etmesi gereken mükemmelliğin ne ve nasıl olduğunu, bu mükemmelliği elde etmesini sağlayacak şeylerin ve insanın bu mükemmelliğe ulaşmasına engel olan şeylerin neler olduğunu bildiren ve ayırt eden ilim" şeklinde tanımlar. Yine siyaset ilmi, şehir insanlarının her birinin, şehirle birlikte, özel tabîî yaratılışlarının mümkün kıldığı ölçüde mutluluğu elde etmesini sağlayan şeylerin ilmidir.⁶ Görüldüğü gibi Fârâbî, mutluluğun elde edilmesini siyaset ilmine bağlamaktadır.

Fârâbî, ilimleri tasnif ettiği *İhsâu'l-Ulûm* adlı eserinde siyaset ilmini şöyle tanımlar: Siyaset ilmi, iradi fiillerle, iradi hayat tarzlarının çeşitlerini, bu fiiller ve hayat tarzlarının kendilerinden doğduğu yetiler, huylar, karakterler ve özelliklerini, onların kendileri için yapılmış olduğu amaçları, onların insanda nasıl var olmaları gerektiğini ve koruma yollarını araştıran ilimdir. O, fiillerin ve hayat tarzlarının kendileri için gerçekleştirdikleri amaçları arasında ayırım yapar.⁷ Yine siyaset ilmi, gerçekten mutluluk olan şeylerle öyle olmadıkları halde mutluluk vereceği zannedilen şeyleri ortaya koyar. Gerçekten mutluluk olan şeyi kazanmamızı sağlayan şeyin iyi, güzel davranışlar ve erdemler olduğunu bildirir. Bu ilim, şehirlerde gerçekten mutluluk olanı hedefleyen erdemli başkanlık (*riyâsetü'l-fâzıla*) ve gerçekten mutluluk olmadıkları halde öyle sanılan şeyleri temin etmeye yarayan fiil ve hareketleri kuvvetlendiren bilgisiz başkanlık (*riyâsetü'l-câhile*) diye iki tür başkanlığın bulunduğunu ortaya koyar. Bu durumda doğal olarak erdemli bir başkanın bulunduğu şehir ve millette erdemli şehir olacak, bilgisiz bir başkanın yönettiği şehir bilgisiz şehir olacaktır.⁸

Siyaset ilmi, erdemli şehrin aynı durumda kalması ve değişmemesi için gerekli koşulları belirtir. Erdemli şehir ve başkanların davranışlarının cahil davranışlara ve yetilere dönüşmesi tehlikesini doğuran sebeplerin ve yönlerin hangileri olduklarını bildirir. Onlardan cahil şehre dönüşmüş olanların eski hallerine döndürülmeleri için alınması gerekli tedbir ve çareleri sayar. Hükümdarın kim olacağını tespit edilmesi için aranması gerekli tabîî şartlar ve durumları ortaya koyar.⁹

⁴ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, DEÜ Yay., İzmir, 1987, s. 28

⁵ Fârâbî, *Kütübü't-Tenbîh ala Sebîli's-Saâde*, Matbaatu Meclis-i Dairetu'l-Maarif, Haydarabad, 1346, s. 20-21.

⁶ Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde*, Matbaatu Meclis-i Dairetu'l Maarif, Haydarabad, 1345, s. 15; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 65.

⁷ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, Matbaatu's-Saâde. Mısır, 1350, s. 64; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 92.

⁸ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 65.

⁹ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 65.

2. İlimler İçerisinde Siyasetin Yeri

Fârâbî, *et-Tenbîh* adlı eserinde felsefeyi bölümlere ayırır. Ona göre "iyi", biri sadece bilgi, diğeri de bilgi ve fiil olmak üzere iki çeşit olduğuna göre, felsefe sanatı da iki çeşit olur. Birincisi, insanın kendisinin yapamayacağı varlıklarla ilgili bilgi elde edilmesini sağlar, buna "soyut felsefe" adı verilir. İkincisi, yapılmakta olan şeylerle ilgili bilginin ve onların iyi olanı yapma gücünün elde edilmesini sağlar. Buna da "pratik felsefe" ve "siyasi felsefe" adını verir.¹⁰ Bundan da anlaşılacağı gibi soyut felsefe, varlığa getiremeyeceğimiz ancak bilgimizin konusu olan şeyleri verirken, pratik felsefe bilebileceğimiz ve yapabileceğimiz şeylerin bilgisini verir. Fârâbî'ye göre soyut felsefe her biri varlık türünü kapsayan matematik, fizik ve metafizikten oluşur. Pratik felsefenin içine giren "siyasi felsefe" ise iki kısımdan oluşur. Bunlardan birincisi, iyi fiiller ve bu fiillerden meydana gelen etik ve onları elde etme gücü hakkında bilgi edinmemizi sağlayan etik sanattır. İkincisi, şehir halkı için iyi şeylerin meydana getirilmesini sağlayan şeyler ve o şeyleri meydana getirme ve koruma gücü ile ilgili bilgiyi kapsayan siyaset felsefesi veya siyaset ilmidir.¹¹

Fârâbî siyaset ilmini iki kısma ayırır. Bunlardan birincisi, mutluluğun tanımını, gerçekleri mutluluk olanla öyle olduğu zannedilen mutluluğu birbirinden ayırmayı inceleyen kısımdır. İkincisi ise, şehirler ve topluluklar içinde erdemli huy ve hareketlerin nasıl tertip edildiğini, erdemli fiiller ve hareketleri ve bunların şehir insanları arasında dağıtılmasını temin etmeye yarayan hükümdarlık fiillerinin, şehir insanları arasında tertip ve temin edilen şeyleri korumaya yarayan fiillerin bilgisini içeren kısımdır.¹²

Yine Fârâbî, erdemli olmayan başkanlığın çeşitlerini belirtir ve bunların erdemli şehrin hastalıkları olduğunu belirtir. Daha sonra bunların sebep ve sonuçlarını da ortaya koyarak siyaset ilminin bu hastalıklı uygulamaları düzelttiğini belirtir.¹³

Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî* adlı eserinde hikmeti, soyut ve pratik olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre hikmetin soyut yönü, insana gerçek mutluluğu bildiren şey iken, bu hikmetin pratik yönü mutluluğu elde etmek için yapılması gereken şeyleri bildirir. O halde bu ikisi, insanın yetkinliğe ulaşmasında iki temel unsurdur.¹⁴

Fârâbî ayrıca *Fusûlü'l-Medenî* adlı eserinde siyaseti erdemli (*fâzıla*) ve erdemsiz (*câhile*) olmak üzere iki temel kısma ayırır. Erdemli siyaset ile erdemsiz siyaset arasında ortaklık yoktur.¹⁵ Fârâbî erdemli siyasete "mutlak siyaset" ismini de verir. Ona göre erdemli siyaset tek, erdemsiz siyaset ise çoktur. Ona göre erdemli siyaset, onunla, yöneticinin erdemlere ulaşması için takip edeceği metottur. Yönetilenler de, bu siyaset şekli ile hem bu dünya hem de ahiret hayatında, ondan başkasıyla elde edilmesi mümkün

¹⁰ Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 20; Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan, DEÜ Yay., İzmir, 1993, s. 52.

¹¹ Fârâbî, *et-Tenbîh*, s. 21.

¹² Fârâbî, *Kitabü'l-Mille (Din Kitabı)*, çev. Fatih Toktaş, *Divan*, sayı: 12, 2000/1, s. 269.

¹³ Fârâbî, *Kitabü'l-Mille (Din Kitabı)*, s. 269.

¹⁴ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 48.

¹⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 69.

olmayan erdemleri elde eder. Yönetilenler, erdemleri ruhlarına sindirirlerse, ahirette mutluluğa ulaşmak için gerekli olan erdemleri ruhlarına yerleştirecek duruma gelirler. Böylece onların yaşayışı, başkalarının sahip olduğu bütün hayat ve yaşayış türlerinin en güzeli olur.¹⁶

Fârâbî'ye göre erdemsiz siyasetin çok farklı türleri vardır. Bunlardan bazıları oldukça kötü, bazısının zararı az ve kimilerine göre ise yararı çoktur. Erdemsiz siyasetin çeşitli oluşunu Fârâbî, insan şahsiyetine benzetir. Mizaçları farklı olan bedenlerde mevsimlerin alakası ne ise, erdemsiz siyasetle de durumu öyledir. Yani, bazı insanların bedenleri ve mizacı mevsimlere göre değişir. Nefislerin durumu ve siyasetle ilişkisi de buna benzer.¹⁶ Onlardan her biri hedeflediği ve ulaşmak istediği amaca göre bir ad alır ve elde etmek istediği amaçlar ve maksatlar sayısınca olur.¹⁷

Görüleceği üzere Fârâbî siyaset felsefesini, şehir, etik, mutluluk ve erdem (fazilet) kavramlarına dayandırmaktadır. Yine Fârâbî'nin siyaset felsefesinin ana konusu "şehir başkanı" sorunudur. O, şehir başkanının nasıl olması gerektiği üzerinde önemle durur. Çünkü ona göre şehrin başındaki başkan ne kadar iyiye halk da o kadar iyi olacaktır. Zira erdemli şehrin başkanının nihai amacı, kendisine ve halkına gerçek mutluluğu vermektir. Onun, mutluluk bakımından şehir halkının en mükemmeli olması bir zarurettir. Çünkü şehir halkının mutluluğunun sebebi, erdemli başkandır.¹⁸ Fârâbî, şehri yöneten başkanda doğruluk, adil olma, dünya malına düşkün olmama, yeme-içme ve bedensel hazlara düşkün olmama, mutedil mizaçlı olma ve cesaretli olma gibi özellikler bulunmasını istemektedir. Siyaset felsefesinde "İlk Başkan" kavramını ilk defa Fârâbî kullanmıştır. Bu yönüyle de onun siyaset felsefesi özgündür.

3. Şehir Çeşitleri

Fârâbî şehirleri *Ârâü Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* gibi eserlerinde sınıflandırmaktadır. Fârâbî bu şehirleri sınıflandırırken, halkın etik davranışlarını, mutluluk anlayışlarını, idarecinin takip ettiği siyaseti göz önünde bulundurmaktadır.

Fârâbî ilk olarak şehirleri ikiye ayırır; (1) Erdemli şehir, (2) Erdemli olmayan şehir. Erdemli olmayan şehrin cahil şehir, fâsık (bozuk) şehir, değişebilen şehir ve sapık şehir olmak üzere dört şekli vardır.

Yine bu erdemli olmayan şehirlerden cahil şehirleri, zaruri, değiştirici, bayağı ve bedbaht, haysiyete düşkün, zorba ve demokratik şehir olmak üzere altı kısma ayırır.¹⁹

Fârâbî'nin idealinde gerçekleştirmek istediği erdemli şehirdir. Bu anlamda onun erdemli şehri, Platon'un ideal şehir tasarımına benzemektedir.

¹⁶Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 70.

¹⁷Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, A. Şener ve M. R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1980, s. 41.

¹⁸Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 40.

¹⁹Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, İstanbul, 1956, s. 90-91; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 58.

4. Erdemli Şehir

Fârâbî'ye göre erdemli şehir, büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir. Büyük erdemli şehir, dünyanın ma'mur tüm bölgelerinde; orta erdemli şehir, dünyaki tek bir milletin bir araya gelmesiyle; küçük erdemli şehir ise, herhangi bir milletin yerleştiği bölgede tek bir şehir meydana getirmesi ile oluşur.

Fârâbî, erdemli şehri biyolojik olarak sağlıklı bir insan vücuduna benzetir. Bir vücudun her organının kendine göre görevi vardır ve bunların hepsinin sağlıklı çalışması kalbe bağlıdır. Tıpkı bunun gibi erdemli şehrin kurum ve kuruluşlarının sağlıklı ve verimli bir şekilde çalışması şehir yöneticisinin kabiliyet ve tutumuyla ilgilidir. Erdemli şehri teşkil eden unsurlar, yaradılıştaki çeşitli ve birbirlerinden üstün yapıdadırlar. Bunların arasında başkanlık görevini üstlenecek kapasitede insanlar ve mertebeye ona yakın insanlar bulunur. Bunların her biri kendi kabiliyetlerini başkanın gayelerine uygun bir surette kullanır.²⁰

Fârâbî, erdemli şehrin birbirinin yerine geçen başkanlarını tek bir nefis gibi görür. Onlar zaman boyunca yaşamış tek bir kral gibidirler. Bu başkanlar, ayrı şehirlerde hükümran olsalar bile aynı durumdadırlar. Aynı zamanda erdemli şehrin sadece başkanları değil halkı da tek bir nefis gibidir. Erdemli şehrin halkı çeşitli zamanlarda, çeşitli şehirlerde yaşamış olsalar da durum aynıdır.²¹

Erdemli şehrin halkı, insanın gerçek varlığı, varlığının devamı, geçinmesi ve hayatının korunması için gereken şeylerin en mükemmelinin elde edilmesi hususunda birbirine yardım eder. Ona göre erdemli şehir mutluluğa ulaşma konusunda halkın birbirleriyle yardımlaştığı şehirdir. Fârâbî'ye göre, gerçekten mutluluk olan şeyi temin etmeye yarayan iradi davranışlar, hayat tarzları ve yetileri kuvvetlendiren başkan faziletli bir başkandır. Bu başkana boyun eğen şehir de faziletli bir şehirdir.²²

Erdemli şehir halkından her birinin ortak bilmesi gereken şeyler vardır. Bunlar varlıkların yüksek ilkelerini, onların mertebelerini, mutluluğu, erdemli şehrin birinci derecede yönetimini ve bu yönetimin mertebelerini bilmesi gerekir.²³

Erdemli şehir halkının ortak bildikleri ve yaptıkları şeyler dışında, iş ve sanatta insanların birbirlerinden farklı durumlara yatkınlıkları vardır. Fârâbî'ye göre erdemli şehirde insanların birbirinden farklı olduğu bilinir. İşler de ona göre dağıtılmıştır. Bireylerin farklı iş ve sanatlara yatkın olmasından iş bölümü konusunda faydalanılır. O bu konuda şöyle söyler: "İnsanlar, bir takım güçlerle birbirlerinden farklı ve üstün olurlar. Onlar, bulunup ortaya konulma durumunda olan işleri söz konusu bu güçlerle ortaya koyar."²⁴ Dolayısıyla Fârâbî'ye göre erdemli şehrin her tabakasındaki insanlar, yatkın oldukları bir iş veya sanatla meşgul olmalıdırlar. Fârâbî bu konuda, şöyle bir örnek vermektedir: Güzel yazı yazmak için uzun zaman uğraşmak gerekir. Güzel yazı alışkanlığını kazandıktan sonra dahi yazmaya devam edersek, yazıldıkça

²⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 82.

²¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 92.

²² Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 69.

²³ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 55; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 101-102.

²⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 46.

sanatımızda bir olgunluk ve üstünlük görülür. Nefsin bu üstünlükten duyduğu zevk arttıkça yazı sanatına olan aşkı da artar.²⁵

Fârâbî, şehir ve şehirlerdeki iş bölümünü, insan vücudundaki çeşitli uzuvların, vücudun sağlıklı bir hayat sürmesi için her birinin belirli işleri ahenk içinde yardımlaşarak yürütmelerine benzetir. Erdemli şehirde başlıca iş bölümü şöyle olmalıdır:

- a) En faziletli olanlar; filozof ve hâkimler.
- b) Din temsilcileri ve mütercimler.
- c) Ölçüm işleriyle uğraşanlar.
- d) Askerler.
- e) Zenginler.²⁶

Erdemli şehirde adalet, her şeyden önce halkın ortak olduğu iyi şeylerin hepsinin arasında paylaşılması, sonra da paylaşılan şeylerin korunmasıyla olur. Bu iyi ve ortak olan şeyler güven, servet, şeref ve rütbedir. Halktan her birisinin, hak ettiğinde eşit bir ölçüde, bu iyi şeylerden birer payı vardır. Bu dağıtımda eksiklik veya fazlalık adaletsizlik olur.

Fârâbî'nin erdemli şehirde türediler (*nevabit*) olarak nitelediği "erdemsizler" de bulunmaktadır. O bunları, tıpkı buğdayın arasında çıkan delice otuna ya da ekinin içinde biten dikene benzetir.²⁷

Fârâbî'nin erdemli şehir hiyerarşisinde yukarıdan-aşağıya ve aşağıdan-yukarıya bir düzen kurulur. Bu düzende en önemli amaç, gerçek mutluluğa kavuşmak için iradi bir yardımlaşmadır. Bu durumu sağlıklı bir bedene benzeten Fârâbî, kalbi bedenin yöneticisi olarak görür. Kalp, derece bakımından kendisine yakın olanın yöneticisi, yakın olan organ da kendi altındaki yöneticisidir. Bu, yöneten-yönetilen şeklinde yukarıdan-aşağıya inerek yönetmeye kadar ulaşır. Bedenin organları tabiidir ve bunların sahip oldukları istidatlar, tabii kuvvetlerdir.²⁸

Fârâbî'nin gerçek mutluluktan anladığı şudur; Gerçek mutluluk, yalnızca kendisi ve özü için istenir, hiç bir zaman onu basamak yaparak ondan başkasına erişmek için istenmez, tam tersine bütün diğer şeyler yalnızca bu gerçek mutluluğa erişmek için istenir. Bu mutluluğa "en yüksek mutluluk" (*es-saâdetü'l-kusvâ*) adı verilir. Gerçek mutluluk olmadığı halde mutluluk sanılan türden mutluluğa gelince o, halkın iyilik ve hayır adımı verdiği mal ve mülk, haz ve tatlar veya şan ve şöret, insanın saygı ve hürmet görmesi, yahut istenen ve bu dünya hayatında elde edilecek türden daha başka şeylerden ibaret bir mutluluktur.²⁹

Fârâbî siyaset felsefesinde etiğin olgunlaştırılması ve güzelleştirilmesine büyük önem vermektedir. Ona göre ister iyi ister kötü olsun, bütün etik nitelikler sonradan

²⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 93.

²⁶ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 53-54.

²⁷ Fârâbî, *Eflatun Kanunlarının Özeti*, (*Telhisü Nevâmisi Eflatûn*), çev. Fahrettin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1985, s. 63.

²⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 118-119.

²⁹ Fârâbî, *Kitabu'l-Mille*, s. 52.

kazanılmıştır. İnsanın kendisindeki iyi ve kötü etiği, iradesiyle tersine çevirmesi mümkündür. Bu da ancak, bir fiili birçok kez ve uzun süre tekrar ederek alışkanlık haline getirmekle mümkün olur. Fârâbî'ye göre insan bir fiili, iyi olduğu için, isteyerek ve düzenli olarak yaparsa mutluluğa erişir. Aksi takdirde bedbaht olur. Nasıl beslenme dengeli olduğu zaman beden sağlıklı oluyorsa, fiiller de dengeli olursa güzel etik oluşur.

Sonuç

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin temelinde etik ve mutluluk kavramları bulunmaktadır. Ona göre, siyaset ile etik birbirinden ayrılmaz. Yani siyaset etiğin pratik yönünü oluşturur. Böyle bir anlayışın gerçekleşebileceği ortam ise, huzurlu ve mutlu bireylerden oluşmuş erdemli bir şehirdir. Ona göre, etik ve mutluluk yalnız bireyin değil şehrin de gayesidir. Fakat her insan yaratılış olarak farklı güçlere ve yeteneklere sahip olduğu için mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda ne yapılması gerektiğini bilemez. Bunun için bir rehber ve öğretmene ihtiyaç duyar. Yani insanları mutlu etmek de ancak erdemli şehir eliyle gerçekleşir.

Erdemli şehrin nitelikleri, "ilk başkan", "en yüksek ilkelere sahip erdemli siyaset", "iyi ve iradi bir hiyerarşiye sahip siyasî düzen", "gerçek mutluluğa ulaşmak için yardımlaşma", "kanun hâkimiyeti" ve "süreklilik ve kararlılık"tır. Bunlar, birbirlerini tamamlayan ve erdemli şehrin devamını sağlayan ilkeler olarak gözüktür. Dolayısıyla erdemli insan, erdemli siyasî düzeni oluşturur. Erdemli siyasî düzen de erdemli şehri meydana getirir.

Fârâbî'nin yüzyıllar önce ortaya koyduğu siyaset felsefesi bugün için de güncelliğini korumaktadır. Zira, çağdaş şehir yaşamında, adil bir başkan tarafından iyi yönetilen bir şehirde mutlu bir yaşam sürmek, insanlığın en çok ihtiyaç duyduğu gereksinimlerin başında gelmektedir.

Abstract

Farabi's Politics Philosophy

Fârâbî's politics philosophy is very important thought. Fârâbî's politics philosophy contains virtuous city and concept of ethics and happiness. Moreover, politics don't separate from ethics in his thought.

These concepts coming into force yet. Because, people especially need to life in the virtuous city and to be happiness nowadays. This is a problem that has been existed since early times.

Key Words : Fârâbî, politics philosophy, virtuous city, ethics, happiness.

Kaynakça

- Fakhry, Majid (1983), *A History of Islamic Philosophy*, Pan Books and Macmillan, London.
Fârâbî (1345), *Kitab Tahsilü's-Saâde*, Matbaatu Meclis-i Dairetu'l Maarif, Haydarabad.
Fârâbî (1346), *Kitab es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Matbaatu Meclis-i Dairetu'l Maarif, Haydarabad.
Fârâbî (1346), *Kitabu'r-Tenbîh ala Sebili's-Saâde*, Matbaatu Meclis-i Dairetu'l-Maarif, Haydarabad.
Fârâbî (1350), *İhsâu'l-Ullâm*, Matbaatu's-Saâde, Mısır.
Fârâbî (1956), *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, İstanbul.

- Fârâbî (1980), *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, A. Şener ve M. R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul.
- Fârâbî (1985), *Eflatun Kanunlarının Özeti, (Telhîsü Nevâmisi Eflatûn)*, çev. Fahrettin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanhğı Yay., Ankara.
- Fârâbî (1987), *Fusûlü'l-Medenî, (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. Hanifi Özcan, DEÜ Yay., İzmir.
- Fârâbî (1993), *Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan, DEÜ Yay., İzmir.
- Fârâbî (1999), *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara.
- Fârâbî (1999), *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara.
- Fârâbî (2000), *Kitabü'l-Mille (Din Kitabı)*, çev. Fatih Toktaş, *Divan*, sayı: 12, 2000/1.
- Ibn Ebi Usaybi'a (1965), *Kitab Uyun al-Anba fi Tabaqat al-Anbba*, Dar Maktabat al-Hayat, Beyrut.
- Netton, Ian Richard (1989), *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Exeter Arabic and Islamic Series, Routledge, London.
- Walzer, Richard (1962), "Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination", ed. Walzer, *Greek into Arabic Essays on Islamic Philosophy*, Bruno Cassirer, Oxford, ss. 206-219.

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 bildiriye ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.
- (4) Yazılar A4 boyutunda, kâğıdın 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) cm olmalıdır.
- (6) Yazılar metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplamı 20 (yirmi) A4 sayfasını geçmemelidir.
- (7) Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kusursuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile yazılmalıdır.
- (8) Gönderilen yazılar 2 (iki) nüsha çıktı ve 1 (bir) disket kaydıyla P.K. 21 Yenışehir/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 Türkçe ve yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.
- (10) Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (key words) özetin altına yerleştirilmelidir.
- (11) Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez.
- (12) Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

a. Makale:

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Ahmet İnam, "Bir Ağıt Olarak İnsan", *Felsefe Dünyası*, 35, Ankara 2002, s. 8.

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", Çeviren: *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Anders Wedberg, "Platon'un Aritmetik Felsefesi", Çeviren: Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, 27, Ankara 1998, ss. 114-129.

b. Kitap;

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Necati Öner, *Tanzimat' tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara

1967, ss. 26-27.

Yazarın Adı Soyadı, "Makale Adı", *Kitabın Adı*, Editörü: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Mehmet Aydın, "Türklerde Felsefe", *Türk Düşünce Tarihi*, Editör: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara 2001, s. 14.

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Çeviren: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, Çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 23.

c. Tekrar eden göndergeler (referans) 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 eklenmelidir.