

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

Felsefe Dünyası



Süleyman Hayri BOLAY

Bir Felsefeci Olarak Ahmet İnam

İbrahim EMİROĞLU

Ömer Nasuhi Bilmen'in Hukuki İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu'nun
Mantıksal Açıdan Değer(lendirilmes)i

Ahmet Kamil CİHAN

İbn Sina'da Güzel Kavramı

Şahin ÖZÇINAR

Hegel'in İçkin Oluş Öğretisi, Aristotelesçi Döngüsel ve Ereksel Diyalektik

Levent BAYRAKTAR

Mustafa Şekip Tunç Düşüncesinde Bilimsel ve Felsefi Bilginin Doğası ve
Eleştirisi Üzerine

Hülya YALDIR

Kartezyen Metafizikte Töz Problemi

Şengül ÇELİK

Hume'un "İnsan Doğası" Kavramında Anlam Sorumu

Fulya BAYRAKTAR

Gabriel Marcel'de İnsan, Bilim, Teknik ve Anlam İlişkisi Üzerine

Hasan AYDIN

İslâm Kelâmcıları ve İbn Sina'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler

İbrahim DAŞKAYA

Felsefe Tarihine Eleştirel Bir Bakış

Eyüp ŞAHİN

Fârâbî'de Bazı Temel Kavramlar Üzerine

Ahmet YAYLA

Bir Ahlâk Eğitimsi Olarak Sokrates: Erdemin Öğretilemeyeceği Sorunsalı

S. Atakan ALTINÖRS

Kelimelerin Keyfiligi Düşüncesine Condillac'ın İtirazı

Hasan AKKANAT

İbn Sina'nın 'Düşünen Nefsi ve Durumlarını Tanıma' Adlı Risalesinin

Çeviri ve İncelemesi

İsmail KÖZ

Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu

Mehmet ÖNAL

FELSEFE DÜNYASI

2008/2 Sayı: 48

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
Doç. Dr. Veli URHAN
Yrd. Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR

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

Süleyman Hayri BOLAY Bir Felsefeci Olarak Ahmet İnam	3
İbrahim EMİROĞLU Ömer Nasuhi Bilmen'in Hukuki İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu'nun Mantıksal Açıdan Değer(lendirilmes)i.....	13
Ahmet Kamil CİHAN İbn Sina'da Güzel Kavramı.....	27
Şahin ÖZCINAR Hegel'in İçkin Oluş Öğretisi, Aristotelesçi Döngüsel ve Ereksel Diyalektik.....	42
Levent BAYRAKTAR Mustafa Şekip Tunç Düşüncesinde Bilimsel ve Felsefi Bilginin Doğası ve Eleştirisi Üzerine	56
Hülya YALDIR Kartezyen Metafizikte Töz Problemi	61
Şengül ÇELİK Hume'un "İnsan Doğası" Kavramında Anlam Sorumu.....	81
Fulya BAYRAKTAR Gabriel Marcel'de İnsan, Bilim, Teknik ve Anlam İlişkisi Üzerine.....	90
Hasan AYDIN İslâm Kelâmcıları ve İbn Sînâ'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler.....	96
İbrahim DAŞKAYA Felsefe Tarihine Eleştirel Bir Bakış	107
Eyüp ŞAHİN Fârâbi'de Bazı Temel Kavramlar Üzerine	136
Ahmet YAYLA Bir Ahlâk Eğitimsi Olarak Sokrates: Erdemin Öğretilep Öğretilmeyeceği Sorunsalı....	146
S. Atakan ALTINÖRS Kelimelerin Keyfiliği Düşüncesine Condillac'ın İtirazı.....	158
Hasan AKKANAT İbn Sina'nın 'Düşünen Nefsi ve Durumlarını Tanıma' Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi.....	163
İsmail KÖZ Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu	186
Mehmet ÖNAL 22. Dünya Felsefe Kongresi Üzerine İzlenimlerim	189

BİR FELSEFECİ OLARAK AHMET İNAM Hayatı ve Eserleri

Süleyman Hayri BOLAY*

1947'de Afyonkarahisar'ın Sandıklı ilçesinde doğdu. 1959'da Sandıklı Çetinkaya İlkokulunu, 1962'de Selimiye Askerî Orta Okulu'nu, 1965'de Haydarpaşa Lisesini bitirdi, 1971'de Orta doğu Teknik Üniversitesinden elektrik mühendisi olarak mezun oldu. 1980'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde, Yan dalı Klasik Yunan Dili ve Edebiyatı olmak üzere felsefe doktorasını tamamladı. Tez konusu: "Edmund Husserl'de Mantığın Yeri." Aynı yıl öğretim üyesi olarak girdiği ODTÜ'de 1989'de profesör oldu.

Dergilerde yayınlanmış ilk yazısı ölüm üzerinedir: "Yaşanacak Bir Şeydir Ölüm, Sevinçten Ağlanacak"¹ Daha sonra yayımladığı şiirlerinin yanı sıra edebiyat alanında ilk ciddi incelemesi: "Bilime Yaslanmak". Bundan sonra beş yıllık süre içerisinde "Çözümleyici Eleştiri" adını verdiği kuramsal ve uygulamalı bir edebiyat çalışması içine girdi. Bu çalışmaları, Behçet Necatigil, bir cümleyle şöyle özetledi: "Denemelerinde edebiyat yapıtının fiziksel niteliğinden toplumsal-tarihsel niteliğine uzanan bir bakış açısı kurmaya yöneliyor"². O yıllarda bir edebiyat bilim kurmaya çalışıyor, böylesi bir bilimin kuramının temellerini atmak için dilbilim, bilim felsefesi ve mantık çalışıyordu. 1975'den sonra, edebiyat eleştirisi yoğunluklu çalışmalarını edebiyat denemelerine kaydirdi. Giderek şiirimsi yoğunluk taşıyan bu çalışmalarını hâlâ sürdürüyor: "Filiz Nerdesin?" adlı romanında Türkiye'deki felsefe çevrelerine yakın entelektüel ortamı anlatmaktadır. Son yıllarda gerçekleştirdiği edebiyat çalışmalarında, şiir ve şâirler üzerinde yorumlarında fenomenolojik yolculuklar yapmaktadır.

Türkü ve şarkı yorumlarıyla da edebiyat yorumlarını bütünlemeyi hedeflemektedir. Daha 1970'li yılların başında giriştiği antropoloji çalışmaları, edebiyat tarihi ve eleştiri okumaları 1990'dan sonra yaşadığını söylediği "Gönül Felsefesi"nin ilk hazırlık aşamasını oluşturmaktadır.

Edebiyat eleştirisinde karşılaştığı yöntem sorunları, onu daha felsefe öğrencisi olmadan önce felsefeye itti. Bir yandan Edmund Husserl'in temellerini attığı fenomenolojiye ilgi duyuyor, buradan edineceği açılımlarla Nicolai Hartmann'ın ontolojisine dayanmak istiyor; diğer yandan bilim felsefesi ve modern mantık araştırmalarıyla yapılandırmayı düşündüğü edebiyat bilimin oturacağı temelleri sorguluyordu.

Felsefede doktora öğrenciliğine başladıktan sonra bu hayallerinden vazgeçti. Yapmaya çalıştığı şeylerin zorluğu onu, felsefede kendi yolunu bulmadan, önceden konulmuş, onda yaşantısı olmayan ilke ve yöntemlerden çıkarak bir yere varamayacağı düşüncesine götürdü. Batı düşüncesinin köklerini anlamak amacıyla üç yıl Latince, beş yıl

* Emekli felsefe profesörü.

¹ Ruh Dünyası Dergisi, 1963, ² Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, Varlık Yayınları, 1975, s.148

² Felsefe Ahlakı Üzerine Bazı İlk Düşünceler, Türkiye I. Felsefe, Mantık, Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri. Ülke Yay., Ankara, 1991, s.346-352

da Eski Yunanca derslerini izledi. Mengüşoğlu'nun kendisine sıcak yaklaşımları olmasaydı, felsefe alanında akademik bir çalışma yapamayacaktı. Sekiz yıl süren doktora öğrenciliği sırasında kendisinden çok farklı düşünen bu hocasından teşvik gördü. Bilim felsefesi çalışmayı amaçlayarak öğrencisi olmayı düşündüğü hocası ona, Wittgenstein çalışmayı önerdi. İki yıl Wittgenstein üzerinde yoğunlaştıktan sonra, edebiyat araştırmalarından bu yana ilgi duyduğu Husserl'in fenomenolojisine yöneldi. Wittgenstein ve Husserl'de dil-mantık ilişkisini incelediği doktora çalışması reddedilince, araştırmalarını yalnızca Husserl üzerinde odakladı. Nermi Uygur'la birlikte büyük bir heyecanla Husserl'in "Mantık Araştırmaları"nı okudu.

1980'de ODTÜ'de mantık ve bilim felsefesi okutmaya başladı. Mühendislik öğrencisi iken kendilerinden çok yararlandığı Cemal Yıldırım ve Teo Grünberg'in yanında yine eski bir özlemi olan bilim felsefesi ve mantık alanındaki araştırmalarını yoğunlaştırdı." Avrupa'da katıldığı bir toplantıdan etkilenecek yüksek lisans ve doktora düzeyinde teknoloji ve çevre felsefesi derslerini verdi. Bilim felsefesinden teknoloji ve kültür felsefesine uzanan geniş bir ufuk içinde, estetik ve etik sorunlarla ilgilenmeye başladı. Bu çalışmaları onu "Gönül Felsefesi" adını verdiği, ölümüne kadar sürdüreceğini söylediği bir felsefi yaşantılar alanına götürdü. 1990'lı yıllardan sonra yazdığı her yazın, giriştiği her araştırmanın "Gönül Felsefesi" ile ilgili olduğunu söylemektedir.

Kendisi derslerinde Alman, İngiliz, Fransız düşünürlerinin metinlerine yoğunlaşarak bu görüşlerle hesaplaşmaktadır. Bu hesaplaşmaları ve onlara dayanan kendi felsefesinin temel hatlarını henüz derli toplu biçimde yayımlamış değildir. Bunun için henüz zamanın gelmediğini düşünmektedir. Bu tavrında Husserl'den edindiği felsefi yolculuk anlayışı egemendir. Son zamanlarda kendisine yakın bulduğu Nietzsche, Heidegger, Levinas, Derrida, Gabriel Marcel'le çıktığı yolculukta, yolun arkada olduğunu, felsefenin filozofun hayatıyla ayrılmaz bağları içinde yaşanarak gerçekleşeceğini savunmaktadır.

Bu tavrı onu, daha edebiyatçılığı evresinde savunduğu felsefe araştırmalarına yönlendirmektedir: Kendi kültürel köklerimizden tanımanın verdiği heyecanla yerelliğimizden kaynaklanan insanı kucaklayan evrenselliğin aranması. Yapmaya çalıştığı, bu topraklarda (Anadolu, Ortadoğu) yaşanan yaşamın felsefi resmini çıkarmak, tasvirini yaparak, bu yaşamın çekirdeğindeki evrenselliği ortaya koymaktır.

Başlıca eserleri şunlardır:

1. *Yönteme Hayır* (P. K. Feyerabend'dan çeviri), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.
2. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (F.Nietzsche'den çeviri), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.
3. *Ahlakın Soy Kütüğü Üzerine* (F.Nietzsche'den çeviri), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.
4. *Gülden ile Hoca*, Promete Yayınları, Ankara, 1994.
5. *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*, Vadi Yayıncılık, Ankara, 1995. *Düşten Düşünceye*, İmge Yayınevi, Ankara, 1996. .
6. *Keşiş, Cinler ve Tanıklar*, Seba Yayınları, Ankara, 1998.
7. *Hıyaran*, Vadi Yayıncılık, Ankara, 1997.
8. *Teknoloji Benim Neyim Oluyor?*, Alamuk Yayınları, Ankara, 1993, 2. baskı

ODTÜ Yayıncılık, Ankara, 1999.

9. *Dünya Gönülden Gönüle*, ODTÜ Yayıncılık, Ankara, 1999.

10. *Bilimin Bin Bir Yüzü*, Vadi Yayıncılık, Ankara, 1999.

11. *Yolculuk Hazırlıkları*, Pan Yayıncılık, İstanbul, 2000.

12. *Hayatımızdaki İnce Şeylere Dair*, Pan Yayıncılık, İstanbul, 2000.

13. *Teknoloji ve Mühendislik Üzerine Bir Yorum*, TMMOB Makina Mühendisleri Odası Yayınları, İstanbul, 2000.

14. *Gönülden Bilime Yolculuklar Kitabı*, Hece Yayınları, Ankara, 2002.

15. *Şen Bilim* (F. Nietzsche'den çeviri), Say Yayınları, İstanbul, 2002. *Eleştirinin Kıyıları*, Hece Yayınları, Ankara, 2003.

16. *Muhabbet Şifadır*, Cengiz Güleç'le birlikte, Nar Yayınevi, Ankara, 2006.

17. *Yaşamla Yoğrulmuş Bilgi*, Say Yayınları, İstanbul, .

18. *Teknolojinin Gönülümle Ne İlgisi Var?*, Türkiye Bilimler Akademisi Forumu, Ankara, 2

19. *Deneyen Felsefe*, Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul, 2008

Başlıca Fikirleri

Ahmet İnam, farklı bir düşünür olup düşüncelerini ince ince ve sabırla işlemektedir. İşlerken düşüncelerinin kavramlarını da üretmeyi ihmâl etmemektedir. Düşünceleri kadar, onlara giydirdiği kavram elbiseleri de defileye çıkabilecek cinstendir. Fakat ne yazık ki bunlar felsefe kamuoyunca bilinmemektedir. Şimdi onun belli başlı fikirlerini ve kavramlarını tanıyalım:

Felsefeden ne anlıyor?

Ahmet İnam'ın düşüncesinde, "Felsefe, kendini konu edinebilen bir uğraştır", "İç hesaplaşmalarla dolu bir eyleme biçimidir.", "Felsefe, bir hesaplaşma, açıklama, tartışma, anlama çabasıdır.", "Felsefe, bir imkânlar verme düşünebilme, anlayabilme, anlatabilme araştırmasıdır.", "Felsefe, seçenekleri araştırma olanakları verir."

Ahmet İnam felsefenin yaşanılmasını istiyor ve onunla kaynaşmış bir toplum özlüyor. Felsefecinin kimsenin aleti ve "tazısı" olmamasını, kimse tarafından kullanılmamasını arzu ediyor. "Onun bunun hizmetinde düşünceler üreten" kimselerin faaliyetini felsefenin "*tahriri*" olarak niteliyor.

Ahmet İnam, "*felsefenin gücü*" olmasını çok istiyor. Bu gücü yaratıcı felsefeciler koymalıdır, diyor. Böylece felsefe, yaşadığı ve yetiştiği kültür içinde *etkin* duruma gelmiş olacaktır.

Felsefenin yaşayışımızla ve diğer kültürel etkinliklerle olan ilişkisini felsefî açıdan sorgulayarak işe başlamak, felsefenin gücünü artıracaktır. Ahmet İnam bu safhada "felsefe ahlâkı" nı devreye sokmaktadır.

Peki, "Felsefe Ahlâkı" ve "Düşünce Ahlâkı" nedir?

Ahmet İnam, "etik" i "ahlâk olarak kavlıyor ve "moral yaşayışımızın üstünde felsefe düşünme " şeklinde anlıyor. Felsefeci, onun açısından, ahlâkın temel sorularından olan, "nasıl yaşamalıyım?", "nasıl bir felsefî etkinlik içinde olmalıyım?" sorularıyla işe başlamalıdır. Felsefe ahlâkçısı, olgusal, tarihî, dîni, mantıkî, kavramsal çalışmalara yaslanmalı, bu alanlarda yapılan çalışmalara çok duyarlı olmalıdır.

Felsefe ahlâkı, her şeyden evvel kendisini sorgulamayı sürekli gündemde tutmalıdır (nefis muhâsbesi). Tabii, düşünürümüz açısından felsefe ahlâkının sahası da geniş tutulmaktadır. Felsefe topluluğunun tutumları buna dâhildir. Bu toplumda felsefeci nasıl yaşayacaktır? Felsefeciler topluluğunun ahlâkî özellikleri nelerdir? Felsefeciler nasıl tartışmalıdır? Bu topluluk ürünleri yayarken ve değerlendirirken hangi ilkelere dayanmalıdır? Topluluğun liderliği, bunların otoritesi, topluluğa kabul veya/ve tard, topluluğun meratibi/hiyerarşisi, teşkilatlanması, topluluk içi eğitimin nasıl düzenleneceği, yürütüleceği, felsefecinin topluluk dışındaki hayatı, bu hayatındaki görüşleri, inançları, davranışları, kişiliği, değerleri gibi bütün meseleler tartışılması gereken felsefe ahlâkının meseleleri arasında.

Felsefe ahlâkının bu psikolojik, sosyolojik taraflarının yanında Ahmet İnam, bir de “felsefî düşüncenin ahlâkı”ndan bahsetmektedir. Ahmet İnam’ın kastettiği şey, felsefî kişinin temel görüşlerinin felsefe ötesi inançlara, görüşlere dayandığı, felsefî düşünmeye, felsefecinin içinde yaşadığı ortama çevredeki öğeler sızdığı için bu felsefe ötesi belirleyicileri, güçleri, felsefenin gündemine almak, onları sorgulamak, neticede onları felsefenin konusu hâline getirmektir. Buna “içselleştirme” diyor. Bunu da felsefecinin “kendini bilmesi” sorunu olarak görüyor. Düşünürümüz, “düşüncenin dile getirilmesini, sözlü veya yazılı olarak bir eylem biçimi” gibi algıladığı için “düşünce ahlâkı”ndan da bahsetmektedir.

Düşünürümüz nazarında düşünce ahlâkında genişlik, derinlik, coşku ve bağlanma var, bunlar da büyük önem arz eder.³

Felsefenin Alanı

Ya felsefenin alanı nerelere kadar uzanır? İnam, bu alanı, bazılarının aksine çok geniş tutmaktadır: Ona göre felsefenin sorgulayamayacağı hiçbir yaşama alanı ve yaşama biçimi yoktur. Hattâ “sezgisel, mistik anlama biçimleri üstüne de felsefe düşünebiliriz.” Felsefe bilimi de yargılayabilir, bilim de felsefeyi.

Felsefe gençlere ve diğer insanlara nasıl ulaşacaktır? Bütün bilimlere, bütün kültür alanlarına genişleyerek bakmak, kavram çözümlenmeleri, anlam araştırmaları yapmak, felsefe tarihi birikimiyle bilim-kültür, kültür-hayat ilişkileri kurmak suretiyle yapacaktır.

Genç bu faaliyeti nasıl kavrayacak? Genç seçecek, seçtiklerini sorgulayacak, kendisiyle hesaplaşacak, eleştiriye açık olacak, sezgilerinde ısrar edecek. Bu suretle bir felsefe birikimini anlayabilecek. Ahmet İnam, derdi de dermanı da felsefede bulmaktadır..

Ahmet İnam felsefenin hazır reçeteleri olmadığı kanâatindedir. Çünkü felsefe, “konuşur, konuşTURUR, dinler, söyler, değişik seçenekler önerir” ama reçete vermez.

Peki, felsefe ne işe yarar? Daha doğrusu felsefe nasıl yapılır? Bu hususta çok farklı görüşler olmakla beraber, İnam’ın cevabı da farklı sayılır: “Felsefe genç kalmaya yarar.” Yâni sorunlarımız üzerinde konuşmaya, onların kavramsal köklerine inmeye, kavramlarla hayat arasındaki ilişkileri anlamaya, kendimizi aramaya, bilimsel neticeleri tartışmaya, kendimiz ve dünya ile hesaplaşabilmeye yarar.⁴

³ “Ne Var Felsefenin Ardında?”, agy., s.10-18

⁴ “Gencin Kendini Anlamasında Felsefenin Rolü”, *Yolculuk Hazırlıkları*, Pan Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Felsefenin Ardında Ne Var?

Ahmet İnam, felsefenin önünü arkasını, gerisinde ne olduğunu da araştırıyor. O, bu husûsta üç soruya cevap aramakta:

1. Görünen felsefe mahsûllerinin arkasında onları belirleyen ne var?
2. Niçin felsefenin peşinden koşuyoruz?
3. Felsefe tarihî, akışında geriye ne bırakıyor?

Ona göre, felsefenin arkasında yine felsefe var. Felsefeden kaçış yok. O insanı her taraftan kuşatır. İnam burada farklı bir tâbir kullanır: "Çıplak felsefe:" "Temellendirmelerden önce gelen, işlenmemiş, ham, giyinik olmayan felsefe ham felsefedir." Onun elbisesi nedir? "Kumaşı temellendirmelerle dokunmuş, akla dayalı bir örgüdür.", "Çıplak felsefe, felsefeye başladığımız yerdir." "İçinde bulunduğumuz kültürün, zaman diliminin, kişiliğimizle, inanç ve tavırlarımızla ilgili can alıcı özelliklerimizi barındıran, temel kaygılarımızı göz önüne seren felsefe". Çıplak felsefe aslında dünyaya olan tavırımız, niyetlerimiz ve hedeflerimizdir.

Bundan sonra ne olacak? Örtünerek yavaş yavaş çıplaklıktan kurtulunacak ve "ham felsefe"ye ulaşılacak. Bu, çoğu zaman devralınan, bize malzeme veren ve çıplak felsefenin tâyin ettiği felsefedir. Hesaplaşmanın başladığı bir ön felsefedir.

Felsefe Nasıl Yapılır?

Felsefe bir yol üzerinde yapılıyor. Peki, bu yol hangi yol, nasıl bir yol, nerede, kim çizmiş bu yolu? Ahmet İnam'ın cevabı farklı ve millîlik taşıyan bir cevap: "Yolun geçeceği arazi, kültürümüzle verilmiş. Yol bu arazi üzerinde yapılacak." Üstelik arazinin biçimini değiştirmek imkânı da mevcut yâni çukurları doldurmak, "Uçurumlara köprü yapmak, tepeleri düzlemek" gibi. Bu, "kâşif ruhu taşıyan" bir felsefe olmalı, hazıra konmamalı. Birbirini besleyen tartışma, eleştiri, haberleşme, ateşlerin yeniden yakılması ve îcâbında söndürülmesi suretiyle yürüyerek felsefe yapılır; bunun için felsefenin ardından koşulur.⁵

Felsefeci Patolojisi Nedir?

Ahmet İnam, felsefenin muhtevâsını, yapılışını irdelerken, felsefecinin patolojik durumunu da irdemeyi ihmâl etmemektedir. Çünkü onun nazarında felsefeci "kendi kültürünün ve felsefenin patologudur." Ahmet İnam, millî kültüre ve düşünceye sık sık bağıllık gösterip vurgu yaptığı için sağlıklı bir Türk düşüncesinin oluşmasını çok arzu etmektedir. Bunun gerçekleşmesini engelleyecek bir takım mânîler her zaman vardır. İşte Ahmet İnam bu engelleri önce teşhîs, sonra teşhîr ve sonra da tenkit etmek için kolları sıvıyor, "hastalıklı felsefeci tipleri"ni bir bir ortaya koyuyor. Bu tipler ölmüş, yaşıyor ve gelecekte yaşayabilirler. Bazı hâllerde de kültürü canlandırmış olabilirler.

Felsefî sağlığın ne olduğunu tespît için felsefî patolojiye dönmek ve patolojik felsefeci tiplerini teşhîr etmek için çab alıyor. Sıhhatli felsefeci "yaratıcı olabilen, üretmekten korkmayan, sorumluluk duygusuna sahip, derin, geniş, yüksek felsefî yaratmaların peşinde" koşan felsefecidir. Düşünürümüz nazarında "Felsefî hijyen", çarpıklıkların farkına varılmasıyla başlar. Bu da başlıca üç noktada görülebilir:

⁵ "Türk Felsefe Düşüncesini Ararken", agy., s.64-68

1. Felsefecinin alanıyla olan ilgisinden ortaya çıkan çarpıklıklar: Bu da dörde ayrılabilir:

1.1. Öz-eleştiriden mahrûm olan felsefeci, ne yaptığını, hedefinin ne olduğunu bilmeyen kimsedir. Sağlıklı özeleştiri; yanlışları tamir edebilen, hedefindeki zorlukları gösteren, eksikliği-gediği tamamlayan, böbürlenmeye düşmeyen, kısırlığa yol açmayan felsefecidir.

1.2. Felsefe de yapıları anlama ve tenkit bozukluğudur. Bu da saplantılı yâhut "felsefi tazılık" yapan felsefecilerden meydana gelen grup. Buradaki "Felsefi tazılık" tâbiri yerinde ve güzel bir tâbir olup "dünyada yeni olarak ne olup bitiyorsa onun peşinde seğirtip durmak." anlamında kullanılmıştır.

1.3. Felsefe tarihini, bilgisini kullanamamaktan doğan çarpıklıklar: Eski Yunan'ın, Aydınlanma'nın ağına takılmış, onlardan bir türlü kurtulamayan tarih-saplantılı felsefeciler buna örnektir.

1.4. Felsefe dışı kültür alanlarını kavrayamamaktan doğan çarpıklıklar: Bilim, felsefe gibi alanlarla ilgisini koparmış veya onlara fazla bağlanıp kalmış, felsefi şişkinliğe uğramış, felsefeyi, bilimi, sanatı ve dîni yerin dibine batıran, tahrîp etme saplantısı olan felsefeciler.

1.5. Felsefenin kültürle, hayatla olan bağlarının çarpık algılanması neticesinde doğan patolojik hâller: Hayatı fazla yücelten tipler ki bunları İnam "hayatkeş felsefeci" olarak niteliyor.

Felsefenin hayatla hiç ilgisinin olmadığını söyleyen patolojik felsefeci tiplerini de "Çatalkafa felsefeci" olarak tavsif ediyor. Yâhut felsefeden hayat kılavuzluğunu bekleyen tipler. Kendi felsefi çabasının hayatın zorluklarını çözdüğünü ileri süren felsefecilere de "Felsefi Mesih sapkınlığı" olan tipler olarak bakmaktadır.

2. Felsefecinin kişiliğinden ve tavrından ortaya çıkan felsefe hastalıkları. Zihin istiklâlinden mahrûm olma, "felsefi borazanlığı" tutsaklığı, forsallığı doğurabilir. Kaygı fazlalığı, paranoyak felsefeciler yaratabilir. Sabırsız felsefeci, sığ, küt kafalı ve yılgın tiplerden olur. Güven duygusunun dengeli kullanılmayışı, sığlığa, kısırlığa, olumsuz "felsefe muallimliğine, mütercimliğine, Mesihliğe" götürebilir.

Burada İnam, bir noktaya parmak basıyor: O da kendi kültürümüzle, kişiliğimizle ve hayatımızla felsefe arasındaki köprüyü yaratıcı olacak tarzda kullanmamızın şartını ortaya koyuyor: Eleştiri alış-verişi ve iletişimin sağlıklı işleyişi.

3. Felsefe çalışmasındaki bozukluklardan doğan hâller: Bunlar da temel felsefi dayanaklarımızı fark etmeden, belirsiz bırakmaktan doğan boşluktaki felsefeci tipi, akıl yürütmelerde, çıkarımlardaki belirsizliklerden "kavram terziliği" yapmaktan doğan tipler.

Türkçede felsefe yaparken felsefi sağlığımızı korumanın yolu da bu patolojik hâllere dikkat etmekten geçer. Fakat Ahmet İnam, felsefecilerin içinde hiç sağlam adam bırakmamışa benziyor? Ahmet İnam'ın patoloji laboratuvarına düşmemeye dikkat etmek lâzım. Bunun ölçülerini düşünürümüz koymazsa bir gün o laboratuvara kendisi de düşebilir!⁶

⁶ "Türk Felsefi Düşüncesinin Sorunlarının Saptanabilmesi İçin Bir Model Önerisi", agy. s.69-75

Türk Felsefi Düşüncesi Nedir?

Ahmet İnam, Türk düşüncesi ve sorunları üzerinde durmayı ihmâl etmemekte ve bu konuya ayrı bir önem atfetmektedir. Niçin Türk düşüncesine bu kadar önem veriyor? Cevap: Ben kimim, nerdeyim, ne yapabilirim, nasıl yapabilirim? gibi kimlik tespiti yapan sorulara cevap bulabilmek, kendi toplumunun kültürü içinden felsefe sorunlarını çözebilmek için bu konuya eğilmektedir.

Ahmet İnam, dünyadaki felsefe tartışmalarını, yayımlarını yönlendiren, gündemi belirleyen merkezlerin bizde bulunmamasından şikâyetçi. Bundan dolayı bizim merkezde değil çevrede bulunduğumuzu söylüyor. Çevre-merkez ilişkisinin nasıl olması lâzım geldiği hususunda bazı tespitler yapıyor. Fakat ondan evvel Türk felsefi düşüncesinden ne anladığını belirtelim. Ahmet İnam bunu şöyle ifade ediyor:

“Başlangıcından bu yana, olanca sorunlarıyla ve çözüm denemeleriyle gelen felsefe Türkçe’den, Türk toplumunun içerdiği ya da gebe olduğu yaşama biçimlerinden geçerek, bir toplumun kendine özgü kültüründen, duyarlılığından, dünyaya bakışından etkilenecek, bir anlamıyla Türkiye’yi yaşayarak yapılan, yapılmaya çalışılan katkılara, Türk felsefi düşüncesi diyorum.”Bize özgü felsefi düşünce nasıl olacak? Sorusunu da şöyle cevaplandırıyor:

“...bir yandan geçmişin ve şimdinin araştırılıp irdelenmesiyle keşfedilecek, diğer yandan yaratıcı çalışmalarla bizim icadımız olacak.”

Peki, bu felsefi katkı ne işe yarayacak? “Doğu ya da Batı felsefesini zenginleştirip derinleştirmekle kalmayacak, ayrıca Türk kültürünün gelişmesine, özgünlüğünün fark edilmesine ve yaratılmasına yardımcı olacaktır.”

Gelelim tespit ve tavsiyelerine:

1. Merkezle hesaplaşmadan, merkezi özümseyip süzgecimizden geçirmeden yaratıcı olamayız.
2. Merkez tarafından yutulmamaya, çevrenin bir işçisi olmamaya dikkat etmek gerekir.
3. Çevre, merkezin oluşturduğu tartışmalara seçenekli çözümler getirmelidir.
4. Çevrede merkezin görüşlerine karşı görüşler geliştirilmelidir.
5. Çevre güçlenerek bir merkez durumuna geçebilir. Tıpkı Viyana çevresi felsefecilerinde olduğu gibi.

Bu noktada Ahmet İnam bir ayırım daha yaparak felsefenin işleyişinin, iç ve dış işleyiş dediği yeni iki kavramla yürüdüğünü ifade eder.

“İç işleyiş”ten kastı, “sorunların, kavramların, çözüm önerilerinin, onları oluşturan dilden, tarihten, coğrafyadan, toplumsal ve siyasal yapıdan bağımsız bir kurgusunun olması” imkânıdır.

“Dış işleyiş” ise “iç işleyişi sarıp sarmalayan, tümüyle olmasa da zaman zaman, büyük ölçüde belirleyen tüm kültürel ve doğal etkiler”dir.

İdeal Bir Felsefe Eğitimi

Ahmet İnam, buradan felsefe eğitimine atlıyor ve ideal bir felsefe eğitiminin neler vermesi gerektiğini tespit ediyor. Ama ondan önce neden felsefe eğitimi? Sorusuna cevap arayalım.

Burada "Nasıl felsefeci yetiştirilebilir?", "Bir felsefeci ne ile donatılmalıdır?" soruları felsefe eğitiminin temelini teşkil eder. Felsefeci, ilerde karşılaşacağı sorunları alt edebilecek şekilde donatılmalıdır. Düşünürümüze göre, felsefenin de bir *laboratuvarı* var. Felsefecinin de işini görmek için araç-gereçleri var. Felsefecinin *laboratuvarı* felsefe metinleridir. "Metinle baş başa kalmak, *laboratuvarı* girmektir, bir bakıma." Felsefecinin okunan metni anlayabilmesi, *laboratuarda* hangi araçları kullanacağı hususunda bir ön çalışma yapması zorunludur. Yalnız metni anlamak için metnin içinde yazıldığı kültürel ortamın nazara alınması gerekir. Metin okumalarından sonra felsefe heveslisi, yazmaya, düşüncelerini etkin bir şekilde ifade etmeye çalışmalıdır.⁷

İdeal bir felsefe eğitimine gelince: Bu, öğrenciye, şu üç esası kazandırmalıdır: Felsefi kişilik, felsefi toplumsallık, felsefi evrensellik. Dolayısıyla felsefeci, öğrencisine "kendini, toplumunu, dünyayı öğren, anla, irdele" demeli.⁸

Felsefeci, özgünlüğünü kendi millî kültürüyle kazanmalıdır. Bu noktada felsefeci, ön-felsefenin farkına varmak, anlamak, yorumlamak ve yaratmak durumundadır. Bu, nasıl gerçekleşecek? Düşünürümüz buna da cevap buluyor? Yaşama biçimini "çıplak felsefe", dilini, toplumunu, tarihini "ham felsefe" olarak tanımakla gerçekleşecek. Tabii ön-felsefeye takılıp kalmamak şartıyla Zîrâ ön-felsefe, zaten, iç-felsefeye katkı yapmak için yapılmalıdır. Ahmet İnam bir hüküm ile bu konuya son veriyor: "İç felsefe yaşamımızda yerini almadan gelişemez." Demek ki iç-felsefe içimizde içselleşmeden, Türk felsefesinden bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Bilime Bakışı

Ahmet İnam, bilimle ilgilenmenin gerekçesini şöyle tespit ediyor: Düşünceyi geliştirmek, kendimize özgü kültürü oluşturmak, diğer görüşlerin papağanı olmamak için bize yakışan bilim yorumunu ortaya koymak. Görüldüğü gibi, burada da kendimize özgü yâni millî kültürü geliştirmeyi esas hedef olarak almaktadır.

Bilim, evrenin yorumu, açıklaması ve anlaşılması çabasıdır. Bilime ve onun çocuğu olan teknolojiye teslim olmamak, onun üstüne gitmekten kaçınmamak lâzım. Bilimin "Sokratçı at sineği" anlayışıyla rahatsız edilmesi, icâbında alaya alınması taraftarı olan Ahmet İnam bu anlayışa bilim düşmanlığı denirse kendisinin "bilim düşmanı" olduğunu belirtmekten çekinmemektedir. Aslında bu bir bilim düşmanlığı değil, bilimi de başarılarıyla, ekşiği ve gediğiyle anlama gayretidir. Onun karşı olduğu tekerci bilim yorumudur. O, "Bilim adına, bilimin tek bir açığı tutsak edilmesi"nin, "bilime tapanların, bilim yobazları"nın da düşmanıdır. Bilimi anlamaya çalışırken bilimin araştıran, gözleyen, yoklayan mantığıyla düşünen insan'ın da dostu olduğu görülür. Ona göre herkes bilimi anlamaya çalışmalı, eleştirmeli, kendinden bir parça saymalıdır. Yeter ki bilimi kutsallaştırmasın, dolayısıyla ona yabancılaşmasın. Aslında düşünürümüzün fikrine bakılırsa "bilim düşmanlığı da bilimden bir etkilenmedir; onunla -olumsuz da olsa-ilişkide olmak demektir." Onun şiddetle muhâlif olduğu husûs, bilimin bir iktidar aracı, bir baskı

⁷ "Türkiye'de Felsefe Eğitimi", Yeni Dergi, Ocak, 1975

⁸ "Türk Felsefi Düşüncesinin Sorunlarının Saptanabilmesi İçin Bir Model Denemesi", agy, s.74

vâsıtası olarak kullanılmalıdır.⁹

Teknolojiye Bakışı

Teknoloji konusunda oldukça çok yazısı bulunan Ahmet İnam'ın görüşlerini özetlemekte dayanabileceğimiz yazılarından biri de "Teknoloji Bilim İnsan İlişkisinin İnsan Yaşamındaki Yeri" adlı makalesidir.¹⁰

Bu makalesinde, teknolojinin insanın dünyaya karşı belli bir duruşuyla ortaya çıktığını ileri sürerek bu duruşu bütünleyen diğer duruşlarla ilgisine değiniyor. Ona göre, teknoloji insan yaşamında onsuz edemeyeceğimiz bir var olma olanağıdır. Bu olanak ancak diğer insan olma olanaklarıyla âhenk içine sokulabildiğinde anlam kazanır. Bunu sağlayacak olansa insanın birey ve toplum olarak geliştirmesi gereken gönlüdür.

Değerlendirme

Buraya kadar tespîte ve tâyine çalıştığımız başlıca fikirleriyle Ahmet İnam'ın ince fikirli, kendisi de dâhil, her şeyi ve herkesi tenkit süzgecinden geçirmekten, fikirlerini samimiyetle ve açıkça açıklamaktan çekinmeyen, bunu bir "felsefe namusu" bilen, fikirlerinin kavramlarını üretebilen, düşüncelerini kavramlaştırmak kabiliyetine sahip cins bir düşünür olduğu anlaşılmaktadır. O,"nev'i şahsına münhasır" bir *düşüngen* (Bu kelimeyi atılgan, çalışkan, alıngan vezninde çok düşünen mânâsında kullanıyorum.), bir filozoftur. Bütün endişesi, Türk kültürünün "yeniden anlamlı kılınması" çabasına "bir kıvılcım çakmak" olan Ahmet İnam'ın Türk düşüncesine katkısının tahmininden fazla olacağını söylemek yanlış olmaz. Çünkü o, "Bizde neden felsefe yok?" yahut "Bizde felsefe olmaz" diye kestirip atanlara bunun bir "*boşalma*"dan başka bir şey olmadığını ve yapılabilecek en kolay işin bu olduğunu hatırlatarak cevap veriyor.

Ahmet İnam, Türkiye'de sosyal değişimi, felsefi düşünceyi, onun düşündüğü tarzda benimsemiş gençlerin çoğalması ve yaygınlaştırılması vâsıtasıyla gerçekleşeceğini ve böyle îzâh edilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Abstract

A Philosopher: Ahmet Inam (His Life and Works)

In this paper I deal with Ahmet Inam's life, his works and make an attempt to analyse some of his philosophical views. Inam is one of the most leading Turkish philosophers today. Inam received his PhD from Department of Philosophy, Faculty of Literature, Istanbul University; in1980; the topic of his dissertation is *The Place of Logic in Edmund Husserl*. His philosophical interests lie chiefly in logic, phenomenology, and philosophy of science, philosophy of life, ethics and literature. He has nearly twenty books and many articles on different philosophical topics. His philosophical writings are very clear, smooth and somehow critical. Inam is a different

⁹ *Bilimin Binbir Yüzü*, Vadi yay., Ankara, 1999, s.15-16

¹⁰ *Teknoloji* (Derleyen Mahmut Kiper), Türk Mühendis ve Mimar Odaları Birliği, 2004, s. 16-33

kind of philosopher; in some cases, he tries to develop new philosophical concepts or modify the contents of some well-known concepts. For him making philosophy is to be on a road in which we find ourselves culturally. This paper aims to give an outline on his main philosophical views and express his place in modern Turkish thought.

Keywords: Philosophy, Ethics, Phenomenology, Logic, Science, Modern Turkish Thought.

Ömer Nasuhi Bilmen'in HUKUKİ İSLÂMİYYE ve İSTILAHATI FIKHİYYE KAMUSU'NUN MANTIKSAL AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

İbrahim EMİROĞLU*

Bu makalemizde biz, Erzurum'un yetiştirdiği din bilginlerinden olan Ö.N. Bilmen'in *Hukukî İslâmîyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* adlı eserinin mantıksal açıdan önemi ve değerinin ne olduğunu incelemeyi amaçlamaktayız. Bunu yaparken, önce onun fıkıh, kelâm ve ahlâkta hatırı sayılır birikimine dikkat çekerek **ilim ve kültür tarihimizdeki yerine** kısaca işaret edecek, sonra onun kitapta takip ettiği usûl ve tekniğe değinecek, daha sonra da söz konusu eserin mantık açısından bir analizine girişeceğiz. Bunu gerçekleştiren,

- Fıkıh usûlünün temel terimlerini nasıl kullandığını, bunları açıklarken mantıktan ne ölçüde yararlandığını ve **kavramlar mantığı** ile ilgili birikimini açığa çıkartmaya,
- Delâlet, lafız ve ifade çeşitlerini incelerken **kavramlar ve önermeler mantığı** Fıkıh usulüne nasıl aktardığını tespit etmeye ve bunun **dil ve mantık** açısından önemine değinmeye,
- Fıkıhtaki şeri delilleri işlerken onun delilleri, özellikle **kıyası**, nasıl işlediğini mantıktaki kıyasla ilişkilendirerek incelemeye,
- İslam Hukukundaki Külli kaideleri açıklarken **mantık gücünün** ne derece devreye girdiğini görme imkânı bulmaya,
- İçtihat, dava, deliller, hüccet, kaza, fetva ve İslam fikhının diğer konularını işlerken bunlarda izlenen **mantıksal yol ve yöntemi** inceleme ve değerlendirmeye,
- Tüm bunlarla birlikte, bu eserin **mantıksal açıdan katkısı ve değerini** tespit edip açığa çıkarmaya çalışacağız.¹

1. Ömer Nasuhi Bilmen'in İlmî Kişiliği Üzerine Birkaç Söz

Büyük eserler verebilmek için, ciddi ve çaplı eserler ortaya koymuş büyük âlimlerin hayatlarını bilmek; onların ilim, usûl ve tecrübelerinden yararlanmak vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. Ömer Nasuhi de ömrünü kitap yazarak geçiren mümtaz kişilerden biridir. O, bıraktığı eserlerle, insanlara nasıl faydalı olabileceğinin yollarını göstermiştir.

İsmnin üst satırına "Erzurumlu" kaydını, nispetini yazmakla iftihar eden Ömer Nasuhi, Erzurum'da doğmuş büyümüş, fakat Erzurumlu olarak İstanbul'da yaşayıp ölmüştür. O, müderris, muallim, müellif, müftü ve kısa da olsa bir dönemin diyanet

* Prof.Dr. DEÜ. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ Makalede sunacağımız her bilgi ve tespit, Bilmen'in kendi özel görüşleriymiş gibi anlaşılmasını belirtmek isteriz. Zira burada verilen birçok bilgi, belli başlı fıkıh usulü veya fıkıh kitaplarında mevcut olan bilgilerdir. Yani Bilmen'in başarsız gibi sunulan hususlar, aslında fıkıh usulü ilminin ve fikhın başarisıdır. Böyle bir yanlış anlaşılmaya yol açmaması için biz yazımızda, Bilmen'den ziyade, *İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*'na atıfta bulunmayı uygun gördük.

işleri reisidir.²

Ömer Nasuhi, devlet memuriyetlerine ve tedris faaliyetlerine devam ederken, bir taraftan da eserlerini kaleme almıştır. Müellifin ağırlıkla fıkıh, Kur'ân ve kelam alanlarıyla ilgili olan on dört kitabı vardır. Bunlardan *Nüzhetu'l-Envâr* adlı Farsça Divan ve Tercümesi hariç diğer eserleri basılıdır. Onun, çoğu, *Beyânü'l-Hak* ve *Sebillü'r-Reşad*'da yayınlanmış çeşitli fıkhi, itikadi, tarihi ve aktüel konuları hatta şiirlerini de içeren yirmi de makalesi bulunmaktadır.³ Meşhur olarak tanınan eserlerinden *Istilahatu Fikhiyye ve İlmihal* hala ciddi şekilde okunmakta, takip ve taktir edilmektedir.

O, bütün bu eserleriyle adeta İslam âlimlerinin müktesebatını bir araya toplamakla İslam'a ve kültürümüze büyük ölçüde hizmet etmiş bulunmaktadır. Zira bir araştırmamızın gayet haklı olarak belirttiği gibi, "onun kalemi olmasaydı, bugün Türk münevveri, İslam'ın, İslam-Türk medeniyet ve kültürünün kaynaklarına inmekten uzun zaman mahrum kalacaktı. O, *Hukukî İslâmiyye*'yi yazdığı içindir ki, şimdi geniş bir alan olan *fıkıh ilmi* ve *İslam hukuku* hakkında etraflıca bilgi edinebiliyoruz. Türk toplumuna yön veren ve potasında eriten İslam iman ve ahlakını etraflıca anlattığı *Büyük İslam İlmihali* bulunmasaydı, mekteplerdeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinden tutunuz, camilerdeki vaaz ve hutbelere kadar bütün tedris ve telkin faaliyetlerinde, hatta bir dersin hazırlanabilmesi için bile, herkesin beraberinde bir valiz dolusu kitap bulundurması gerekcekti. Haliyle o, işte bu işleri kolaylaştırmıştır. Onun eserlerine karşı olan rağbeti görenler, bu eserlerin taklidini yapmaya kalkışmışlar fakat muvaffak olamamışlardır. Bu da onun ne kadar alaka ve itimatla okunduğunun ve eserlerine başvurulduğunun en bariz delillerinden biridir."⁴ Eserlerinde kullandığı dil, bugünkü şartlara göre biraz ağıdalı olmakla beraber akıcıdır. O, konuyu en güzel şekilde ifade etmeye çalışmıştır ve bunda da başarılı olmuştur. Öyle ki onun üslubu değiştirilecek olsa, neticede eserin manasını kaybettiği görülür.

Kıscacası Ömer Nasuhi, gerek ilmî ve ahlâkî otoritesi, gerekse samimi dindarlığı ve alçakgönüllüğü ile dini konularda Türkiye'de Müslüman halkın başlıca güven kaynağı olmuştur. Kendisi Erzurum ağız ile konuştuğu halde eserlerinde kullandığı üslup ağıdalı fakat mükemmel denecek kadar sağlamdır. Gençlik döneminde yazdığı Türkçe ve Fars-

² Erzurumlu Ömer Nasuhi Bilmen, önce Daru'l Hilâfe medresesi ile Medresetü'l- Vâizîn'de fıkıh ve usûl-u fıkıh dersleri okuttu. Sahn Medresesi âli kısmında kelam müderrisliği yaptı. Daru's Şafakatu'l İslamiyye (Daru's Şafaka Lisesinde) on beş seneye yakın bir zaman siyer-i nebi, ilm-i kelâm ve medeni bilgiler okuttu. 1926'da İmam Hatip Mektebinde meslek dersleri verdi. Yine aynı yıl İstanbul müftü muavinliğine, 1943'te de İstanbul müftülüğüne tayin edildi. 1960 ihtilalini müteakip 30 Haziran'da Diyanet İşleri Reisi oluncaya kadar bu makamda kaldı. 5 Nisan 1961'de emekli olup reislikten ayrıldı. Yüksek İslam Enstitüsünde Kelâm ve Fıkıh derslerini okuttu (1959-60, 1962-65). 12 Ekim 1971'de Fatih'deki evinde 87 yaşında vefat etti. Edirne Kapı Şehitliğinde aile kabristanında medfundur. (Yavuz, Hulusi, "Erzurumlu Ömer Nasuhi Bilmen'in İlim ve Kültür Tarihimizdeki Yeri ve Tesiri", *Siyaset ve Kültür Tarihi Açısında Osmanlı Devleti ve İslam*, İstanbul 1991 s. 207-211)

³ Bilmen'in kaleme aldığı kitapları, makalelerin adları ve bunlarda neleri konu edindiği ile ilgili bilgi için bkz. Yavuz, a.g.e., s. 211-215.

⁴ Yavuz, a.g.e., s. 215.

ça şiirlerinde de duygu, düşünce ve ölçü açısından oldukça başarılıdır.⁵

2. Hukukî İslamiyye ve Islahatı Fıkhiyye Kamusu'nun Usûl ve Tekniği

Hukukî İslamiyye ve Islahatı Fıkhiyye Kamusu, mezhepler arası mukayeseli sistematik bir İslâm hukuku kitabı olup Latin harflerinin kabulünden sonra Türkiye'de İslâm hukuku sahasında kaleme alınan ilk ve o dönemde akademik çevrelerde büyük yankı uyandıran en muhtevalı eserdir.⁶

Ömer Nasuhi Bilmen, o günün İstanbul Üniversitesi rektörü ve Hukuk Fakültesi dekanının da belirttikleri gibi, büyük bir bilgi ve ihatanın, yorulmak bilmez bir mesainin ürünü olan bu kıymetli eseriyle, asırlar ve kıtalar içinde, milletler ve medeniyetler arasında yayılmış muazzam bir hukuk manzumesini Türkçe olarak ortaya koyarak, çok güç bir işi başarmış bulunmaktadır. Eser çok uzun ve geniş bir araştırma-incelemenin mahsulü olan derin bir vukuf-la hazırlanmıştır. En muğlak meseleler sehl-i mümteni' denecek bir vuzuhla şerh ve izah edilmiş, en ince ayrıntı dahi gözden kaçırılmamıştır.⁷

Ömer Nasuhi Bilmen, uzun meseleleri kısa, özlü, yer yer örneklerle anlatmayı başarmaktadır. O, İslam Fıkhnının geçirdiği aşamaları anlatırken görüldüğü gibi, konuları gayet kısa fakat dolu ve seçkin örneklerle tam bir şekilde aktarmada gayet başarılı görülür. (I, 41,42) Ayrıca onun, konuları başlık ve alt başlıklarla ve madde numaraları verecek anlatması da okuyucuya ve zihnine ayrı bir rahatlık sağlamaktadır.

Her ana konunun başında, o konunun temel istilahlarını alfabetik sıraya göre vermesi, usul açısından önemli ve verimli görülmektedir.⁸

O, konu bütünlüğünün bozulmamasına özen gösterip, meselenin fazla dallanıp budaklanmaması için "filan konuya müracaat" diyerek metin içi referansa önem vermektedir. (Örnek: III, 90)

Eserde önemli yahut tartışmalı görüşler aktarılırken, cilt ve sayfa numaraları belirtilmese de kaynak gösterilir.⁹ Bunlar bilimsel araştırma yöntemine uygun ve gerekli şeylerdir.

Ö. Nasuhi, bir konuyu derli-toplu, basit ve yalın bir dille anlatır. Bazı konuları (Müctehidlerin Bazı Mes'elelerdeki İhtilaflarının Sebepleri ve Bunlardaki Hukuki ve İctimai Hikmetler'de görüldüğü gibi) zihni yormayacak bir biçimde, maddeleştirerek düzenli bir şekilde işler. (I, 315-320) Verdiği örnekler kısa, açık ve konuyu kavratıcı niteliktedir. *Mefhum* kavramını buna örnek gösterebiliriz.

Maslahat kavramında olduğu gibi (bkz. I, 199-203), ele aldığı kavrama göre onun

⁵ Yaran, Rahmi, "Bilmen, Ömer Nasuhi", *TDVİA*, İstanbul 1992, C. VI, s. 162.

⁶ İlk olarak İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi tarafından basılan eserin (I-VI, İstanbul 1949-1952) daha sonra sekiz cilt halinde birçok baskısı yapılmıştır. Biz, bu çalışmamızda Bilmen Basımevi'nin, İstanbul 1967 tarihli sekiz ciltlik baskısını esas aldık. Bundan sonra eseri kısaca *Kamus* şeklinde göstereceğiz. Metin içindeki atıflarda ise *Kamus*'u zikretmeden sadece cilt ve sayfa numaralarını vermekle yetineceğiz.

⁷ Bkz. Prof. Dr. Sıddık Sami Onar, İstanbul Üniversitesi Rektörü, *Kamus*, VIII, 289; Prof. Dr. Hüseyin Nail Kubalı, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fak. Dekanı, *Kamus*, VIII, 293.

⁸ Örneğin, "Cezâî Hususlar ile ilgili istilahlar", III, 7-26; "Alış-Veriş (ticaret) hukuku", VI; "Harp Hukuku", III, 332-353

⁹ En sık atıfta bulunulan eserler, *el-Mebcut*, *el-Kudûrî*, *Bedayi'*, *el-Cevhere*, *Dürer*, *el-Bahr u'r-Raik*, *el-Fetava'l-Hindiyeye*, *Hâşiyetü't-Tahtavî*, *Reddü'l-Muhtar*'dır.

şartlarını ve kısımlarını işlemei kitaba ayrı bir düzen ve güzellik kazandırmaktadır.

Bazı kavramların açılımını yaparken, mantıkta işlenen boyutunu aşarak, kavramı fıkıh usulüne kaydırıp oradaki işleyişi ve boyutuyla açıklar. *Bi'l-işâre, bi'd-delâle ve bi'l-iktizâ delâlet* örneklerinde, *beyan* çeşitlerinde bunu görebiliriz. (I, 87-91, 95-98)

Yine O, *hüsn-kubuh, telif-i mâla yutak* konularında olduğu gibi (I, 54-60), yer yer kelâmî konulara da yer verir.

Kitapta, yukarıda da belirtildiği gibi konular, sistematik biçimde, planlı ve düzenli bir şekilde aktarılmakta veya anlatılmaktadır. Bu plan ve düzen İslâm Miras Hukuku (*ferâiz*) gibi uzun ve karmaşık konularda bile kendisini göstermektedir. Orantı, denklem ve kesir gibi matematik bilgisini ve sağlam mantık sürecini takip etmeyi gerektiren bu konuda Bilmen, miras dağılımını güzel tablolar halinde vermeyi ve çözümlerin sonunda yer yer "Görülüyor ki ..." ile başlayan paragraflarda yapılan miras taksiminin pekiştirmeini yapmayı ve açılımını göstermeyi başarmaktadır.¹⁰

Yine kitapta, ihtilafî konular değerlendirilirken veya bir konudaki tartışmalar aktarılırken, genelde,

- Kavram tahlilleri yapılmakta (kullanılan ana kavramlar dil ve mantık açısından ince tahlile tabi tutulmakta yani kavramlar-arası ilişkiler irdelenmekte, terimlerin eş-anlamı yahut zıt anlamı belirtilmekte; gerek duyulduğunda ibarede kullanılan sözcüğün etimolojisine inilmekte, irabı üzerinde durulmakta);
- Metin kritiği yapılmakta (o konuda esas alınan metnin içeriği tahlil edilmekte; o metnin hangi bağlamda ele alındığı, nüzul veya vürud sebebi aktarılmakta);
- Çıkarılan hükümlerin rasyonel boyutu veya mantıksal tutarlılığı üzerinde durulmaktadır.¹¹

3. *Kamus'un Mantıksal Açıdan Değerlendirilmesi*

Fıkıh usûlü, şer'i hükümlerin delillerini ve bu delillerden hükümlerin nasıl çıkarıldığını incelemeyi konu ediniyorsa, Kitap ve Sünnet'teki ibarelerin mantuku, delâletleri, ibarelerde geçen kavramların tanımları; kavramların birbiri ile ilişkisi, türleri, olumlu ve olumsuz karşılık ve karşıtları; terimlerin *hakikat, mecaz, hass, âmm, müşterek, hakikat* ve *mecaz* kısımları; hangi hükümlerden nelerin nasıl çıkarılacağı, bu yapılırken *illetin* tespiti; naslar arasında *tearuz, istisna*; çıkan hükmün kuvvet ve bağlayıcılığının vs. incelenmesi gerekir. Bunu başarmak için mantık gücü de devreye girer. İşte bu hakikati bilen Merhum Bilmen, eserini kaleme alırken bu gücü yer yer devreye sokmayı başarmıştır.

Söz konusu eserde, yer yer, "mantıkta beyan olunduğu üzere..." ifadesi kullanılarak konunun açıklanması yapılmakta ve geçerli kuralları nakledilmektedir. (Örneğin bkz. I, 191) Bilmen, eserinde, mantıkçıların adını sıkça vermese de, kelamcılarını zikrederken, çoğunlukla, mantıkçıları da kastettiği anlaşılmaktadır. (Örneğin bkz. Delâlet, I, 86)

Kamus'ta, yer yer, "sathî bir nazarla değil, dakik bir nazarla mülâhaza edilirse bu

¹⁰ Bkz. *Kamus*, V, 206 vd., 280, 281, 290, 301, 307, 311, 313-317, 323-325, 330, 345-347, 349, 351, 352, 357, 363, 365, 369, 371, 379-380, 383.

¹¹ Örneğin bkz. *Âriyetlerin tazmin edilip edilemeyeceği tartışması*, *Kamus*, IV, 203-204.

hakikat, tebarüz eder.” (I, 201) gibi benzer ifadelerle, ilmî tetkike ve mantıksal sağlam-
lığa vurgu yapılmaktadır.

Bilmen, “nass mukabilinde kıyasa itibar etmek bâtıldır.” (I, 190) görüşüyle (her ne kadar nassın senedini irdeleme, nassı te’vil etme veya başka bir nass ile çeliştiğini ileri sürme yollarının bulunduğunu söylese de sonuçta) onun, mantıksal formellikten ziyade şer’i uygunluğu ön planda tuttuğu anlaşılmaktadır.

Bu girişten sonra, asıl konumuz olan *Kamus*’un Mantıksal Açıdan Değeri ve Değerlendirilmesi’ne geçmek istiyoruz. Bunu kavramlar, önermeler, dil-mantık ve deliller alt başlıkları halinde inceleyip, sonunda eserin mantıksal katkı ve değerini belirtmeye çalışacağız.

a- Kavramlar Açısından

Kamus’ta çok sayıda kavramın tanımı, tasnifi ve tahlili ile ilgili zengin malzeme bulmaktayız.¹² Tanımlar, akli veya nakli gerekçeler gösterilerek örneklendirilmektedir. Kitapta bir kavramı açıklarken onun diğer ilimlerdeki uzantılarına veya yerine işaret edilir. Örneğin, fıkıh usûlünün, tefsir, hadis, belagat, dil bilim, mantık ve tartışma ilmi (*ilm-i âdâb*) ile olan ilişkisi kurulur. (I, 38-39)

Istılahatı Fıkhiyye’de, *re’y-kıyas* terimlerinde görüldüğü gibi, kavramlar arasındaki nüansa da yer yer işaret edilir. Mamafih *re’y*, daha genel bir tabirdir, kıyas manasında kullanıldığı gibi, soyut bir değerlendirme, bir şey hakkındaki kanaat, kişisel (indî) hüküm manasında da kullanılır. (I, 304)

Yine *Istılahatı Fıkhiyye*’de, *kaza - fetva, ta’zir - hudûd* sözcüklerinde görüldüğü gibi, bazı kavramlar arasındaki fark da işlenmektedir. (I, 253; III, 326-328) Mantıkta “kavramlar arası ilişkiler” konusunu ilgilendiren bu işlem, kavramlar mantığı açısından önemlidir. Bazen (*beyyine ve şehâdet* sözcüklerinde olduğu gibi) terimlerin eş anlamlıları da verilir. (VIII, 118)

Kitap ve Sünnetteki nasların delâlet ve subûtları açısından dört grupta değerlendirilmesi, hükümlerin bilgi değeri ve mantıksal gücü açısından derecelendirilmesine imkan açtığından dolayı, önemli görülmektedir. (I, 39) Kitapta, ayrıca, *aklın* tarif edilişi ve mertebelerinin sıralanması (I, 227), mantıkta tasdik türlerinden olan *cehl* ve kısımlarının açıklanması (I, 233-234) da mantıksal açıdan önemlidir.

Bilmen’in *Kamus*’ta yazdığı veya aktardığı şu cümleler kavramlar mantığı (*lafızlar*) açısından ayrı bir önem arz etmektedir:

“*Âmmın* hükmü, efradı hakkında kat’ıyyü’s-sübût olmasıdır. Yani genel bir nassın hükmü, delâlet ettiği fertlerin hepsi hakkında birden sabit olur, onların hepsine birden şamil olur. (I, 70)

Yine *âmm*, delil-i zannî ile tahsis edilemez. Çünkü *âmm* kuvvetlidir, fertlerin hepsi hakkında birden sabit olur, zayıf olan bir delil ile kayıt altına alınması uygun değildir. (I, 71)

¹² Örneğin şu kavramlar, tanımları, çeşitleri ve kısımları ile genişçe incelenir: *Nikâh*, II, 5-6; *Talak*, II, 175 vd.; *Vakıf*, IV, 284-285, 294-295; *Hadd*, III, 14-15; *Katil*, III, 28-31; *Ganimet*, III, 337-338; *Vergi*, IV, 72-77; *Bey’*, VI, 6-8, 86 vd.; *İcâre*, VI, 157-158; *Kefâlet*, VI, 244-246; *Vekâlet*, VI, 311-312; *Şirket*, VII, 60-62.

Âmm olan lafızlar, yalnız üçe kadar tahsis edilebilir, ondan fazla edilemez. (I, 71)
Nass zâhire, müfesser nassa, muhkem de müfessere tercih olunup diğeri istidlalden
sakıt olur. (I, 77)¹³

Bir lafızda hakiki mana ile mecazi mana ictima' edemez (birleşemez) (I, 83)

Dâl bi'l-ibare ile dâl bi'l-işare arasında tearuz görülse baştaki tercih olunur. Çünkü
sevk-i kelamdan asıl maksat olan, dâl bi'l-ibaredir. (I, 87)

Dâl bi'd-delâleyi kıyas-ı celî kabilinden saymak doğru değildir. (I, 89)

Dâl bi'l-iktiza ile istidlal, geçerli bir akıl yürütmedir. (I, 91)

İsimde iştirak hükümde müsavâtı müstelzim değildir. (Yani bir lafza verilen hükmü
onun eşseslisine de vermek gerekmez.) (I, 95)

Beyanı tağyir, daima tağyir ettiği söze muttasıl olur, ondan ayrılmaz."¹⁴

b- Önermeler ve Dil-Mantık Açısından (Lafız-Mânâ)

Cümlelerin içerdiği anlam veya ifade ettiği mana, harflere göre değişeceğinden Bil-
men, harf ve edatların özellikleri, cümleye kattıkları anlam ve kullanım şekilleri üzerin-
de önemle ve uzunca durmaktadır (I, 108-132) ki bunu önermeler ve çıkarım mantığı
açısından önemli görmekteyiz.

Kamus'ta *ikrar, bey', şirâ, icare, hibe, vakıf, vasiyet, talak, liân, zıhar* konularında
kullanılan sözcükler ve ifadelerin çoğu ince dil tahlillerini içermekte ve bu tahlilleri
bilmeyi gerektiren nitelik arz etmektedir.

Ömer Nasuhi Bilmen, "biz dini hükümleri Kuran-ı Kerim'in mukaddes nazmından
ve sünnetlerin mübarek lafızlarından, ibarelerinden anlamak ihtiyacındayız. Bu cihetle
lafızlar hakkındaki bir takım lisan kanunlarını, bilgilerini nazara almaya mecburuz. Bu
lisan kanunlarına, ilimlerine vukuf sayesinde yalnız Kuran-ı mübîn ile Sünen-i
nebeviyyenin değil, her türlü yazıların, konuşmaların, düsturların, nizamnamelerin hü-
kümlerine, inceliklerine de ilmi bir tarzda muttali olmuş oluruz." (1/46) deyip lafız
mana ilişkisini (lafızların manaya vaz'ları, açık/vazih bir tarzda delâletleri, açık veya
kapalı halde kullanımları, hangi maksatlarla söylenmiş olduklarını) çeşitleri ve örnekleri
ile birlikte ayrı ayrı inceler (I, 47-93) ki onun bu açıklamasının dil ve mantık açısından
önemli ve değerli olduğunu belirtmek gerekmektedir. O, dinde önemli yeri olan emir ve
nehiy lafızları üzerinde daha ayrıntılı bilgi verir. (I, 48-67)

Kamus'ta, mutlak ile mukayyedin mahiyetleri ve hükümleri ile ilgili aktarılan bilgiler,
mantıkta Mutlak Olarak Söyleneni Bazı Kayıtlamalarla (veya tersi) Söyleme (*Secundum*
Quid)¹⁵ yanlısını anlamamıza yardımcı olacak niteliktedir.

Yine Kamus'ta (*ba, min, an, alâ, fi* gibi) meânî harfleri ve zarflarla ilgili örnekleri
ile birlikte verilen uzunca bilgiler, (I, 108-132) dil ve mantık açısından, özellikle öner-
meler mantığı açısından, oldukça faydalı nitelikte görülmektedir.

Kitapta, deliller arasında tearuz ortaya çıkınca neyin neye tercih edileceği konusun-
da da kesin kurallar aktarılmaktadır/sunulmaktadır. Burada yer alan, "İki delilin metin-

¹³ Bu kural, dil ve hermönetikte de önemlidir.

¹⁴ Kamus, I, 97. Buna Kur'ân'dan bir örnek gösterilebilir: "Güç yetiren kişiye Allah için haccetmek gerekir."
(Âl-i İmrân, 3/97)

¹⁵ Bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, Ankara, 2004, s. 130.

leri arasında tearuz bulunsa, nass zahire, müfesser nassa, muhkem müfessere, hakikat mecaza, sarih kinayeye, dâl bi'l- ibare dâl bi'l- işareye, dâl bi'l işare dâl bi'd-delâleye dâl bi'd- delâle dâl bi'l iktizâyâ tercih olunur." (I, 194) ifadesinin dil ve mantık açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

c- Deliller Açısından

Istilahatı Fıkhiyye Kamusu'nda, fıkıh usûlünün konusunun, "Şer'i hükümleri ispata vasıta olmaları itibariyle şer'i delillerdir; bu ilimde bütün şer'i delillerin ahvalinden bahis olunur." şeklinde belirtilmesi, bu ilimde asıl vurgunun yargı (hüküm, hükmün delilleri, hüküm çıkarma metotları, hüküm çıkarıcı) ve delillere yapıldığını göstermektedir. Mantık da geçerli delilleri incelemeyi konu edindiğine göre, fıkıh usûlü için mantık vazgeçilmez olacaktır. Bundan dolayı Gazali, İslam Hukukunda *Deliller ve Yorum Metodolojisi* olarak görülen meşhur *el-Mustasfa*'sının Mukaddime'sini Mantık İlmi'ne ayırmış ve bu ilmi yeterince bilmeyenin ilmine güvenilmeyeceğini belirtmiştir.¹⁶

Yine *Kamus*'ta, bir konuda delil getirilirken veya kanıtlamada bulunulurken, mantıkta oldukça önemli görülen gerekçelendirmeler atlanmamaktadır. Örneğin; "alış-veriş helaldir" şer'i hükmüne gerekçe veya delil aranırken "Allah alış-verişi helal kıldı" (Bakara, 2/275) ayeti şer'i delil olarak gösterilir.(I, 38)

Eserde, yanlış kıyaslara meydan verilmemesi için içtihatla bulunacak kişiye, kıyasın şekillerini, şartlarını, çeşitlerini bilme zorunluluğunun hatırlatılması (I, 243) mantıksal açıdan önemli görülmektedir.

Fetva veya hükümlerde ağırlıkla temsil (analoji) metodu kullanılmaktadır. Örneğin bu, *ganîmet*, *bey*, *icâre*, *gasp* ve *itlâf* gibi konularda daha açık bir şekilde görülmektedir. (VII, 330 vd.) Yine örneğin, nikahta denklik konusunda olduğu gibi (II, 73-75), bazı hükümlerin delilleri, yanlış analojiye veya yanlış nedene¹⁷ dayandığı için reddedilir veya reddedenlerin görüşleri nakledilir.

Söz konusu eserde yer alan şu cümleler kıyas ve deliller (*argumantation*) mantığı açısından ayrı bir önem arz etmektedir:

(Fıkıhta) kıyas bir delil-i zannîdir. (I, 99)

Mensuh bir hükümden çıkarılan bir kıyas da mensuhtur. (1, 100)

Kıyasın hükmü, ta'diyedir; asıldaki hükmün, fer'e de nakledilmesidir. (I, 174)

Kıyas ile içtihat arasında tam girişimlilik vardır. Yani her kıyas içtihatıdır, ama her içtihat kıyas şeklinde değildir; içtihat daha e'am (genel)dır. (I, 182)

İki rivayet mütearız olunca, bunlar ile ihticac sâkıt olur. Bir şey hakkında ihtimal sabit olunca onunla istidlâl sâkıt olur.(IV, 204)

d- Mantıksal Açıdan Katkısı ve Değeri

Çalışmamıza konu olan eser temelde *tanımlara* dayalı olduğundan, bir mantıkçı hasasiyetiyle, onda, terimlerin nasıl tanımladığı üzerinde ağırlıkla durmak istedik.

Eserde tanımlar tam, açık; net olarak yapılmakta, yer yer bunlarla yetinilmeyip bir

¹⁶ Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Mısır, 1937, C.I, Mukaddime, s. 7.

¹⁷ Mantıkta buna, *Neden Olmayan Neden Olarak Alma* (*False Cause, el-ahzû mâ leyse bi illetin ileten*) Yanlış denir. Bkz. Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 161 vd.

kavramın alt/ince ayrımları verilmektedir. *Istilah, delil, örf, maslahat, hadis* terimleri buna örnek gösterilebilir.

Terimlere önce genel olarak yaklaşmakta, onların sözlükteki anlamları sıralanmakta, sonra ıstilahî anlamları verilmekte ve dinde/fıkıhta, hukukta kazandığı veya ifade ettiği anlamlar belirtilmekte, bununla da yetinilmeyip çoğu yerde onlar örneklerle açıklanmaktadır. Tanımlanmakta olan sözcüğün eş anlamları (örneğin, ilm-i usulü fikhın, hikmet-i teşriyye ilmiolarak verilmesi) (I, 15), gerek duyulan yerde de (*maslahat-mefsedet, hakikat-mecaz* örneklerinde olduğu gibi) zıt anlamları verilmektedir.

Bazen, (*şeriat* sözcüğünde olduğu gibi (1,14)) kelimelerin semantik alanı da yoklanmaktadır. Bir sözcüğe yüklenen anlamlar, alanlarına göre içerdikleri manalar ihmal edilmeden ayrı ayrı gösterilmektedir. Bir sözcüğün eş anlamları, ondan türeyen sözcükler, bu sözcüklerin kısımları ve çeşitleri ayrımları ile birlikte verilmektedir. *Hak* kavramı buna örnek gösterilebilir. (I, 12-13)

Yine bazen bir sözcüğün farklı tanımları verilmekte, yapılan farklı tanımların nüansına işaret edilmekte ve bunlar arasında tercih yapılmaktadır. (Bkz. *fıkıh*, I, 13-14) Bu nüanslar gösterilmekle okuyucunun, (*delil, istidlal, hüccet, burhan, beyyine* örneklerinde olduğu gibi) kelimeler arasındaki ince ayrımlara dikkati çekilir.

Kavram karmaşasına yol açmaması için terimlerin sınırı çizilir, (*hikmet, maslahat* sözcüklerinde olduğu gibi) bazı kavramların sonradan dinde kazandığı anlamı belirtilir, yanlış anlamalara yol açmaması veya daha belirgin ve kesin vurguyu belirtmek için yer yer “demek ki, ... anlamına gelmektedir.” ifadesi kullanılır. (Örnek: *Şeriat*, I, 15)

Bir kelimenin genel anlamı verildikten sonra, sözcüğüne göre, çeşitli ilim dallarında hangi anlama geldiği belirtilir. Bu, daha ziyade, (*kitap, sünnet, delil, kıyas* vb. terimlerde görüldüğü gibi) usulcülere göre sözcüğün hangi anlama geldiğini belirtmek için yapılır.

Ömer Nasuhi Bilmen, bunları yaparken ilgili kitaplarda veya lügatlerde olan aktaran nakilci konumunda görülebilir. (Örneğin bkz. *Kıyas* konusu, I, 171 vd.) Fakat onun nakilde kalmayıp yer yer kendi kişisel tespit, tercih ve ayrımlarını da devreye soktuğu görülebilmektedir.

Bununla beraber o, yine de bazı kavramları açıklarken genel anlamlarından ziyade onların fikhî anlamlarına odaklanmaktadır. Bunu, şu sözcükler anlatılırken rahatlıkla görebilmekteyiz: *Delil, illet, taklid, delâlet, âmm, mutlak ve mukayyed lafızlar, emir, kıyas...* vs.

Cümlenin içerdiği anlam, ifade ettiği mana; harflere göre değişeceğinden, harf ve edatların özellikleri, cümleye kattıkları anlam ve kullanım şekilleri üzerinde *Kamus*'ta dikkatlice ve uzunca durulmaktadır (I, 108-132) ki bunu önermeler ve çıkarım mantığı açısından önemli görmekteyiz.

Ö. Nasuhi, fikirlerini veya düşüncelerini uygun deliller ile kanıtlamaya veya temellendirmeye çalışır; yer yer dini hükümlerin illetini ve hikmetini belirtir. (Örneğin bkz. *İcma*, I, 166-170)

İstihşam, kıyas-ı hafî yani açık olmayan/gizli kıyas olarak gören Bilmen, bunda illeti bulmak için zihnin daha derinliğine araştırma yapmaya ve çaba göstermeye ihtiyacı

olduğunu belirtir. (I, 17)

Varlığına delil bulunamayan herhangi bir şeyi kabul etmemeyi “*Istidlal bi ademi'l medarik*”¹⁸ olarak tanımlayan Bilmen, haklı olarak, onun yanlış bir akıl yürütme şekli olduğunu belirtir. Çünkü delilin yokluğundan medlulün yokluğu lazım gelmez. (I, 17)

Ömer Nasuhi Bilmen’in Mantık İlimine vukufiyetini bazı mantık kavramlarını açıklarken gösterdiği hassasiyetten çıkarmak mümkündür. Örneğin, sıralayacağımız şu kavramları ve konuları işlerken söz konusu birikimini yansıtmaktadır: *Burhan ve istidlal* kavramlarını açıklayışı (I, 15), kıyas(ı fukaha)ı mantıktaki analogi (*temsil*) ile eş değer tutması (I, 16), varlığına delil bulunamayan herhangi bir şeyi nefy ve inkar etmek manasına gelen “*istidlâl bi'ademi'l medarik*”i geçerli bir akıl yürütme olarak görmemesi (I, 17), bazı kıyasları red ve def'e müteallik mübahase yollarını genişçe işlemesi (I, 185-193) ...vb.

O, tâkat üstü bir şey ile teklif meselesini açıklarken, bunun en yüksek mertebesinin haddi zatında mümteni olan bir şey ile teklif olduğunu belirtip, bunun ise ne vâki, ne de câiz olduğunu belirtir. Onun burada verdiği “iki zıddı birleştirmek caiz değildir. Bir an, hem gece hem de gündüz olamaz. Bir kimse bir anda hem diri hem de ölü olamaz. Dört sayısı hem çift hem de tek olamaz. Bir şey, altın olduğu halde mahiyetinden çıkıp bakır olamaz” (I, 58) gibi örnekleri mantıktaki çelişmezlik (*tenâkuz*) prensibini pekiştiren mantıksal imkansızlıklardır. *Teklif-i mâlâ yutak*'ın bir sonraki orta mertebesine dair verdiği “göğe çıkmak, bir ölüye can vermek” örneklerini ise âdeten mümteni sınıfına sokar. Onun bu ayrımı felsefedeki mantıksal imkan-olgusal imkan ayrımına¹⁹ uygun düşmektedir.

Ömer Nasuhi Bilmen, yer yer kıyas kurmaktadır. Onun kıyasları fıkhıdaki kıyasa uygun olarak *temsili* (analoji) niteliktedir. Örneğin, “duhul ve zıfâf ile mehîr gerektiği gibi ölüm ile de gerekir”(I, 138). Onun fıkhıdaki kıyası (mahiyeti, rükünleri, şartları, hükmü, kısımları, illet ve türleri, değeri) ele alıp işleyişi açık ve kavratıcı niteliktedir. (I, 171-185) Özellikle bazı kıyasları red ve def'e yönelik *cedel ve münâzara kuralları* ile ilgili verdiği ölçüler ve teknikler onun âdâb (yani münâzara ve tartışma) ilmine vukûfiyetini göstermektedir. Gayet haklı olarak belirttiği gibi, “ilm-i âdâbı güzelce bilmeyenler, kelam, hikmet, hilâfiyât, usûl-i fıkıh ilimlerini layıkıyla anlayamazlar, ilmî sûrette mübâhase ve münâzaraya kadir olamazlar.” (I, 185) O, bu cümleleriyle ve bunu takip eden (tartışma usûl ve âdâbıyla ilgili) açıklamalarıyla, örtük de olsa, mantığın önemini işlemektedir. (Bkz. I, 185-195) Yine o, burada ayrıca kıyasa yapılan itirazları bir bir sıralar ve bunları Cedel ve Münâzara İlmi'nde gösterilen kurallara göre²⁰ ayrı ayrı değerlendirir. Bundan, onun Cedel ve Münâzara İlmi'ne ait işleyişi bildiği sonucuna varmaktayız.

Onun, deliller arasında tearuz konusunu açıklarken kurduğu “Herhangi bir hadise

¹⁸ Bu tür delillendirmeye mantıkta *Argumentum ed Ignorantiam* (İspat Edilmemiş Olmayı Lehte Delil Kullanma) deriz. (Bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, s. 187)

¹⁹ Bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s. 105.

²⁰ Bkz. Emiroğlu İbrahim, “Cedelin İşleyişi ve Değeri”, *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2001, C.XIII, s. 11-24.

hakkında delillerin kesretine değil kuvvetine bakılır. Bir kuvvetli delil, bir çok kuvvetsiz delillere tercih edilir. Mesela bir kat'î delil yanında zannî delillerin hükmü olamaz." (I, 195) şeklindeki cümlelerini de içerik mantığı açısından önemli görmekteyiz. Yine onun *istüşâb, taklit ve istidlâl bi ademi'l-medârik (arg. ad ignorantiam)* geçerli delillerden saymaması (I, 195) mantıksal açıdan önem arz etmektedir.

Onun, içtihatla bulunurken, fetva verirken, daha genel bir deyişle hüküm verirken önemle altını çizdiği hususlar, mantıksal açıdan değerli ve önemli görülmektedir. Şöyle ki, kişi kafasının estiği şekilde keyfi fetva vermemelidir. İslam geleneğinde ulemanın bu konuda ne kadar dikkatli davrandıkları ortadadır. Karar verecek konumda olanların bilgili, dirayetli, samimi, maddi ve manevi sorumluluk hissiyle dolu, konuyu ciddi araştıran, alternatifleri iyi değerlendiren ihtiyatlı ve konuştuğu alanda ihtisas sahibi olmaları gerekmektedir. Bilmen, bu son konu ile ilgi şöyle demektedir:

"Mücerred bir alâkadan dolayı bilgisi, ihtisası olmayan bir fert, kalkar da bu ilimlerden birine meselâ tıbbâya veya matematiğe dair konulardan bahseder, bunlara dair başkalarına ders vermeye cüret gösterirse haddini tecavüz etmiş, kendi bilgisizliğini teşhir etmiş, şahsiyetini gülünç bir vaziyete düşürmüş olmaz mı? Bunun içindir ki, kâfi derecede ehliyetleri olmayan kimselerin bu konulara karıştıkları çok görülmektedir. Binaenaleyh dini ilimlerde de bu esasa uymak gerekmektedir. Çeşitli tasniflere tabi bulunan ve her biri çok mühim, ince asılları, kaideleri, meseleleri ihtiva eden dini ilimlerde ve özellikle şer'î hükümlerde yeter derecede bilgisi, birikimi bulunmayan kimselerin kalkıp da bu ilimler adına söz söylemeleri doğru olamaz. Böyle bir sözün, meselâ verilecek bir fetvanın din adına bir değeri olmayacağından, ona itimat olunamaz. Bunun manevi sorumluluğunu da ayrıca düşünmek gerekir."²¹

O, meşru bir maksada dayalı olmayan soruları ve fetva istemeleri de yersiz ve gereksiz görüp, bilgi değeri olmayan, pratik yarar içermeyen, art niyet taşıyan sorulara cevap vermeme yanlısıdır. Onun şu cümleleri günümüzde bazı medya organlarına karşı nasıl bir tutum izleneceğine güzel bir örnek oluşturmaktadır:

"Başkasının bilgisizliğini teşhir etmek, edinilecek bilgiyi başkasının aleyhine haksız yere kullanmak, başkası ile lüzumsuz yere münakaşalarda bulunmak veya onu bunu haksız yere sorgulamak, eleştiriye tabi tutmak, güzel bir niyete ve bir ihtiyaca dayalı olmayan bir soruya cevap vermek, o kötü niyet sahibine yardım etmek onun sorumluluğuna bir nevi ortak olmak demektir. Basiretli bir âlimin vazifesi ise bu gibi bir sorumluluğa düşmekten kaçınmaktır."²²

Ö. N. Bilmen, "Batı'da İlim ve Usûl"deki yeni gelişmelerin farkında olup uygulama-
lı mantığı devreye sokmanın gerekliliğinin farkındadır. O, bu hususta şöyle demektedir:

"Son zamanlarda garp alimleri; tarihlerde, kanunlarda, tecrübi ilimlerde ve sairede tatbik edilmek üzere "metodoloji = uygulamalı mantık" denilen mecmua-i usûlü tedvin ederek, ilim sahasında bir muntazam tetkik ve tenkid tariki vücuda getirmişlerdir. İslam

²¹ *Kamus*, I, 251. Bilmen'in bu son cümlesi mantıktaki "Otorite Yanlışı"na denk düşmektedir. Bkz. Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 184-187.

²² *Kamus*, I, 252.

alimleri ise bundan 1200 şü kadar sene evvel “usûl-ü fıkıh” ilmini tedvin etmişlerdir ki, bu güzide ilim lisaniyata, rivayata, elfaz ve ibaratın havas ve mezayasına, delillerin derece-i kuvvet ve zaafına ve saireye dair en mükemmel metotları ve kaideleri içermiş bulunmaktadır. Artık bu usûl ilminden hiçbir hukuk müntesibi müstağni olamaz.”²³

Istilahatı Fıkhiyye Kamusu’nda, (fıkıhın esaslarını teşkil eden usûl ve delillerin özünü oluşturan ve sağlam delillere istinad eden, birçok hadiselerin hükümlerini belirlemeye yardım ederek hukukçular için birer rehber mesabesinde bulunan) *Kavâid-i Külliyye*’nin maddelerinin örnekleri ile açıklanışını usûl ve mantık açısından önemli görmekteyiz. Bu konuda müellifimizin yaptığı açıklamalardan mantıksal vurgusu güçlü olan bazı ifadelerle burada yer vermek istiyoruz:

“İtibâr, lafza değil mânâyadır” kaidelerini açıklarken şu açıklamada bulunulur ki, bu açıklamanın dil ve mantık açısından önemi büyüktür:

“Bu ‘itibar, istihsân neticesidir ve lafızlara müraat (yani onları literal/lafzi anlamda kullanmak) kabili olmayan yerlerde geçerlidir; yoksa kıyâsen değildir. Çünkü lafızlar manaların kalıpları olduğundan lafızları esasen ilğa sahih olmaz.”²⁴

Kelamda asıl olan manayı hakikattir. Tasrih mukabilinde delâlete itibar yoktur. (I, 259)

Kıyas ve kaideye muhalif olarak kitap ile, sünnet ile veya icma ile bir şey sabit oldu mu, bu sübût kendisine inhisar eder, ona başkası kıyas edilemez.²⁵ İçtihatlar aynı derecede birer zanni delil olduğundan, kesin nassa aykırı olmadıkça biri ile diğerini nakzetmek caiz olmaz.²⁶

Bir söz söylenince hakiki manasına haml olunur. Fakat, hakiki mana aklen veya şer’an veya âdeten metrûk, mehur olursa (kelamın îmalı/kullanımı ihmalinden evladır esasına dayalı olarak) mecazî manaya gidilir.²⁷

Nâdire itibâr olunmaz. Çünkü nâdir mağlûbdur, mağlûb ise galibe tâbi olacağından ona ayrıca hüküm verilmez.²⁸ Fer’, sukûtta asla tabi ise de subûtta daima asla tabi değildir.²⁹

Bir kelamın bir manaya hamli mümkün oldukça ihmal yani manasız itibar olunmamalıdır.³⁰

Bir sözcükte şer’an veya örfe kullanılmayan bir anlam sıkışması olunca literal anlam bırakılıp mecazi anlamı kullanılır.³¹

Delile dayalı olmayan mücerred ihtimal geçerli değildir.³²

Hatası zahir olan zanna itibar yoktur. (I, 279)

²³ *Kamus*, I, 40.

²⁴ *Kamus*, I, 256.

²⁵ *Kamus*, I, 260. “Ala hilâfi’l-kıyas sabit olan şey, saire makîsu’n-aleyh olamaz.”

²⁶ *Kamus*, I, 260. “İçtihat ile diğer içtihat nakz olunmaz.”

²⁷ *Kamus*, I, 268. “Âdetin delaleti ile manayı hakiki terk olunur.”

²⁸ *Kamus*, I, 268. “İtibâr, galib-i şayiâdır, nadire değildir.”

²⁹ *Kamus*, I, 271. “Asl sabit olmadığı halde, fer’in sabit olduğu vardır.”

³⁰ *Kamus*, I, 274. “Kelamın ‘imali(kullanımı) ihmalinden (terkinden) evlâdır.”

³¹ *Kamus*, I, 274. “Mânâyı hakiki müteazzir oldukça mecaza gidilir.”

³² *Kamus*, I, 279. “Tevehhüme i’tibar yoktur.”

Zahiren sabit olan bir ilim ile yalnız amel vacip olursa da, itikat vacip olmaz. Fakat yakinen sabit bir ilim ile yani kesin bir delil ile hem amel, hem de itikat vacip olur.³³

Bir dini hükmün hikmetini anlamamak, tayin edememek o hükmün aleyhinde bulunmayı gerektirmez. Örneğin, (Mina'da) şeytan taşlamak gibi. Şeriat koyucusu Allah, Hakîm olduğundan, O'nun bazı hükümlerindeki hikmeti yakalayamamız o hükümlere karşı çıkmaya mazeret teşkil etmez.³⁴

Ayrıca şu kaidelerin de dil ve mantık açısından tahlil edilmesi³⁵ ve öneminin açığa çıkartılmasının gerekli olduğunu düşünmekteyiz.

"Şek ile yakın zail yok olmaz."

"Asıl sâkıt olduğunda fer'i dahi sakıt olur."

"Bir şey bâtil oldukça anın zımınıdaki şey dahi bâtil olur."

"(Eğer nass yahut delâlet yoluyla kayıtlama bulunmuyorsa) *mutlak* ıtlak üzere cari olur." (I, 276)

"Burhan ile sabit olan şey, 'ıyanen sabit gibidir." (I, 280)

"*Tenâkuz* ile hüccet kalmaz." (I, 281)

"Şartın sübutu indinde ona muallak olan şeyin sübutu lazım olur." (I, 282)

"Meçhûlü dava fâsittir." (I, 296)

"Bir kimse hakkında 'muradı, maksadı şudur' diye vuku bulacak dâvâ bâtildir." (I, 297)³⁶

"*Dâvâda* tenakuz bulunmaması şarttır; bulunursa dâvâ sahîh olmaz." (VIII, 85)

"*Tenakuz*, müddeinin kizbini gösterir." (VIII, 99)

"*Beyyinelerin* tearuzu, dâvânın istimainâ mâni olur." (VIII, 104)

"*Şehadetin* mahsûsa ve mütevâtire muhalif olmaması şarttır." (VIII, 128)

"*Şehadette* tenakuz bulunmaması şarttır." (VIII, 131)

"*Hâkim* olan zat, hâkim (akıllı, âlim ve sâlih), fehîm (zeki, anlayış gücü yüksek), emîn, mekîn (şerefli ve itibarlı), metîn (güçlü, ciddi, sağlam karakterli), salâh-ı hâl (diyanet ve ahlâk gereği olan güzel fiil ve davranışlar)larla muttasıf olmalıdır." (VIII, 213)

"Fâsid olan, nass-ı kat'iyye, icma-ı ümmet veya kıyas-ı celiye muhalif bulunan bir hüküm ise, kimin tarafından verilmiş olursa olsun, salâhiyyetdar (yetkili) olan makam tarafından nakzedilerek sebebi beyan olunur." (VIII, 239)

Kamus'ta, bir konunun hikmet-i teşriyyesi açıklanırken getirilen delillerin yahut gerekçelerin makul, hikmetli ve mantık ölçülerine uygun olduğu görülmektedir. Bilmen, bazı hikmetleri veya incelikleri;

"*Bir Mütalea*" (II, 483)

"*Hikmet ve Maslahat*" (III, 33-47)

"*Hikmet-i Teşriyye*" (I, 203-214; II, 44-45, 91,98, 483; III, 258-260; IV, 13-15, 300-301, VI, 153-155, 166, 252-253, 367-368; VII, 63-65; VIII, 79-80, 89-91, 124-126, 210-213)

³³ *Kamus*, I, 293. "Zahiren sabit olan bir ilim ile, yakinen sabit olan bir ilim arasında fark vardır."

³⁴ *Kamus*, I, 294. "Bir hükmün illeti ile hikmeti arası tefrik olunur."

³⁵ Bu külli kaidelerin açıklamaları için bkz. Yıldırım, Mustafa, *Mecellenin Külli Kaideleri*, İzmir, 2001.

³⁶ Bugünkü moda tabirle biz buna "niyet okuma" diyebiliriz.

“Hikmet-i Şer’iyye”(IV, 232-233)

“Hikmet ve Maslahat” (V, 121-122)

“Lâhika”(II,514) başlıkları altında açıklamaktadır.

4. Sonuç

Istilahatı Fikhiyye Kamusu’nda, *lafız*, *mefhûm*, *delâlet*, *hüküm*, *kıyas* terimlerinde olduğu gibi bazı kavramların, çeşitleri ve örnekleri ile birlikte ayrıntılı biçimde açıklanması, mantığın fıkıh, özellikle fıkıh usûlü için son derece önemli olduğunu göstermektedir. Zira **kavramlar**, **önergeleri/hükümleri** iyi anlamamıza, bunu başarmak da, daha sağlam **çıkarımlarda** bulunmamıza hizmet etmektedir. Söz konusu eser kaleme alınırken, bu bilinçle, mantık birikiminin sürekli devrede tutulduğu görülmektedir. Böylece, *delâlet*, *hüküm*, *mübahase*, *istidlal*, *illet*, *mefhum*, *lafız*, *münazara*, *muaraza*, *men*, *münakaza* (nakz), *mukaddime* ve çeşitlerinde olduğu gibi birçok kavram aynen mantıktaki gibi ve buna ilave olarak fıkıh ilmiyle ilişkisiyle birlikte tanıtılır.

Kamus’un birinci cildinin başında verilen ve büyük çoğunluğu **delillere** yönelik olan 204 ıstılahın, büyük ölçüde, mantıktaki **tanımın** formel şartlarına uygun olarak tanımlandığı görülmektedir.

Ayrıca, eserde yer alan şu bilgi ve açıklamaları, **mantıksal açıdan** önemli, değerli ve mantıktaki konuları anlamaya katkı verici nitelikte görmekteyiz:

- 1) Âmm (I, 70-71)
- 2) Lafz-ı Müşterek (I, 74)
- 3) Delâlet (-i lafz) (I, 86 vd.)
- 4) Harfler, edatlar ve zarflar (I, 108-132)
- 5) Bazı kıyas(analoji)ları red ve def’e müteallik mübahase yolları (I, 185-193)
- 6) İlm-i münazara (tartışma)nın şartları ve âdâbı (I, 185-193)

Kamus’ta *ikrar*, *bey’*, *şirâ*, *icare*, *hibe*, *vakıf*, *vasiyet*, *talak*, *liân*, *zıhar* konularında kullanılan sözcükler ve ifadelerin çoğu ince **dil tahlillerini** içerdiğinden, bunlardaki bazı incelikleri anlama ve anlatmada mantık birikimi kendini hissettirmektedir.

Yine *Kamus*’ta *meânî harfleri* ve *zarflarla* ilgili bilgiler; harf ve edatların özellikleri, cümleye kattıkları anlam ve kullanım şekilleri ile ilgili olarak sunulanlar, **dil ve mantık** açısından, özellikle önermeler mantığı açısından, oldukça faydalı nitelikte görülmektedir. Ayrıca, kitapta, deliller arasında *tearuz* ortaya çıkınca hangi delilin diğerine tercih edileceği konusunda sunulan kuralların da dil ve mantık açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Bilmen’in, *içtihatta* bulunurken, fetva verirken, daha genel bir deyişle, hüküm verirken önemle altını çizdiği hususlar, **mantıksal** açıdan değerli ve önemli görülmektedir. *Kavâid-i Külliye*’nin maddelerinin örnekleri ile açıklanışını da **usûl ve mantık** açısından faydalı görmekteyiz.

Bunlarla birlikte, Ö. Nasuhi Bilmen, bazı kavramları açıklarken onları, mantıkta işlenen boyutunu aşarak, fıkıh usulünde işleniş mecrasına kaydırıp, oradaki işleyiş ve boyutuyla açıklar. Ama o, verdiği bilgilerde, nihai noktada, ağırlıkla, nakilci konumdadır. Yani yer yer kendi görüşünü ve tercihini belirtse de, çoğu durumda o, kendinden öncekilerin görüşlerini aktarmakla yetinir.

Ömer Nasuhi Bilmen'in elimizdeki sekiz ciltlik bu *Kamus*'unun,

- Sistematiik oluşu

- (Değişen ve gelişen çağdaş fıkhi sorunlar dışta tutulursa) konu tamlığı ve bütünlüğü

- Fıkhi meseleleri askıda bırakmayışı

- (Farklı görüş ve mezheplere yer vererek) karşılaştırma imkanı sunmasından dolayı diğer dillere (Arapça ve İngilizceye) çevrilmeyi hak ettiği kanaatindeyiz. Eserin bu olumlu özelliklerine onun mantıksal açıdan sağlamlığını da eklememiz gerekmektedir. Sözkonusu *Kâmus*'un, özellikle I. Cildi bize, mantık bilgilerinin fıkhi usulüne yansımısını ve kullanımını görmemize yardımcı olacak bir hayli malzeme vermektedir. Zaten İslâm âlimleri de, özellikle fıkıhçı ve kelâmcılar, ilimler için mantık sanatının önemi ve gerekliliğini hem ikrar etmiş hem de uygulamalarıyla (yani konuşma, tartışma ve yazdıkları kitaplarıyla) göstermişlerdir.

İBN SİNA'DA GÜZEL KAVRAMI

Ahmet Kamil CİHAN*

1. Giriş

İslam kültüründe yetişen filozofların çeşitli alanlardaki görüşleri incelenmekle birlikte estetik ve sanatla ilgili düşünceleri yeterince ele alınmış görünmüyor¹. Estetik tecrübe, estetik değerler ve yargılar, sanatın mahiyeti, değerlerle ilişkisi, amacı ve işlevi gibi daha birçok konu, ele alınmayı bekliyor. Diğer taraftan, İslam düşünce ve sanatını inceleyen bir kısım araştırmacılar, bu konuya sürekli atıf yaparak konunun incelenmesini beklemektedirler. Bir kısmı, bu kültürde ortaya konan sanatın “hikmet” ile “zanaat”ın evliliğinden doğduğunu ileri sürerek bu sanatın anlaşılması ve derinliğine bir açıklamasının yapılabilmesi için, iki konuda da vukuf sahibi olmanın gerekliliği üzerinde durmaktadırlar². Yine, gerçek sanatın, hakikat ve hikmetle canlı bir alış verişi içinde olduğu ve onlara yaslandığı ileri sürülmektedir³. Hint ve Çin başta olmak üzere Asya sanatının önemli uzmanlarından biri olan Coomaraswamy de İslam estetiğinin Arap felsefesine adımını atmış biri tarafından anlaşılabilceğine işaret eder⁴. Bu düşünceler bizi, filozofların eserlerine bu gözle bakmaya yöneltti. Orada değerlendirilmeyi bekleyen bir birikimle karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Özellikle İbn Sina'nın eserleri bizi bu yazıyı hazırlama cesareti verdi. Bir başlangıç olması itibarıyla, estetik ile sanatta başat bir değer olan “güzel” kavramını incelemeye çalıştık. Bu itibarla çalışmamız, İbn Sina'nın “güzel”le ilgili görüşlerinin tespit ve analizini içermektedir. Her ne kadar İbn Sina “güzel” kavramını özel bir incelemenin konusu yapmış olmasa da eserlerinin ilgili yerlerinde bu konuya temas etmiş, kimi tanım denemelerinde bulunmuş, güzelin belirgin vasıflarını belirlemeye çalışmıştır. Bir nesnenin estetik değerini ifade etmek üzere “cemal” (güzel-lik), “beha” (görmek), “hüsn” (güzellik, hoşluk), “latif” (ince, hoş), “bedii” (güzel) “tayyib” (hoş), “zarif” gibi terimleri eserlerinde kullanmıştır. Ne var ki, bu terimlerin birbirleri karşısındaki sınırlılıklarını tespit etmede veya neye işaret ettiğini belirlemede

* Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri.

¹ Burada sınırlı sayıda birkaç çalışmanın adını belirtelim: Richard Ettinghausen, “al-Gazali on Beauty” Art and Thought: Issued in Honour of Dr. Ananda K. Coomaraswamy on The occasion of His 70 Birthday (ed. K.B: Iyer), London 1947, s. 160-165; Oliver Leaman, *Islamic Aesthetics: An Introduction*, Edinburgh 2004; Titus Burckhardt, *İslam Sanatı (Dil ve Anlam)*, Tercüme: Turan Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2005; Turan Koç, *İslam Estetiği*, İSAM yayın no: 399, İstanbul 2008; Deborah I. Black, “Aesthetics in Islamic Philosophy”, <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H020>.

² Titus Burckhardt, *İslam Sanatı (Dil ve Anlam)*, Tercüme: Turan Koç, İstanbul 2005, 1.

³ Turan Koç, *İslam Estetiği*, İstanbul 2008, 29-30.

⁴ Ananda K. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, çev. Nejat Özdemiroğlu, İstanbul 1995, 8. Esasen İslam Felsefesi terkiibini tercih ettiğimiz halde yazara bağlı kalmak maksadıyla “Arap felsefesi” terkiibini kullanma durumunda kaldık.

fazla itinalı olmamış görünmektedir. Bu yüzden çalışmamız boyunca ilgi odağımız, güzellik kavramıyla sınırlı tutulmuş ve mevcut ifadeler bu kavram altında analiz edilmeye çalışılmıştır.

2. Güzelin Mahiyeti

İbn Sina güzelin mahiyetine Zorunlu Varlıkla⁵ ilgili yerlerde temas etmiştir. *Şifa*'sının Metafizik bölümünün konu başlıklarını sıralarken "*Gerçek Güzellik (cemal) Onun katındadır*"⁶ şeklinde bir başlık atmış ve orada bir öz güzelliğinden söz etmiştir. İlgili bölümde Zorunlu Varlığa yapılan nispetler, yani onun öz nitelikleri açıklandıktan sonra sıra onun güzelliğine gelmiş ve şu tespitte bulunmuştur: "*Salt akli, sırf iyilik, her tür noksandan uzak ve her bakımdan aynı olan bir mahiyetin ötesinde bir güzellik ve görkemin olması mümkün değildir*."⁷ Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere, güzel, doğrudan inceleme konusu değildir. Ne var ki, güzellikle ilgi içinde olmayan bir Zorunlu Varlık tasarımı da eksik olacaktır. Muhtemelen bu nedenle İbn Sina, güzellik kavramını Zorunlu Varlık'a nispet etmenin mümkün olup olmadığını incelemektedir. Alıntı olarak verilen metni estetik bakımından incelersek, esasında güzelliğin salt akli, sırf iyi, her noksandan uzak ve her bakımdan aynı olan bir mahiyete karşılık geldiği ve bunun ötesinde güzel diye bir şeyden söz etmenin mümkün olmadığı söylenmiş oluyor. Belirtilen bu niteliklere karşılık gelen Zorunlu Varlık olduğuna göre güzelin varlıksal bir karşılığı da belirlenmiş oluyor⁸. İbn Sina için "*Zorunlu Varlık salt güzellik ve görkeme sahiptir. O her bir şeyin güzelliğinin ve görkeminin ilkesidir (mebde')*"⁹. Bu durumda Zorunlu Varlığın "*güzelliği onun, olması gerektiği şekilde olmasıdır*"¹⁰. Yani, Zorunlu Varlığın, ontolojik olarak taşınması gereken tüm karakteristiğe sahip olmasıdır. Bu ifadelerden, metafiziksel düzeyde, mutlak varlık ile güzelin özdeş görüldüğü; güzelliğin doğa ve sanatın dışında bir öz olarak düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Metafiziksel güzelle ilgili olan bu tespiti analiz edersek,

1. Bu mahiyet, salt aklidir. Yani duyuşal ve maddesel ilgilere uzak, soyut bir gerçekliktir. Burada doğal ve sanatsal nesnelere devre dışı olup, güzel metafiziksel olarak belirlenmiştir. Ayrıca, madde ve ilgilerinden soyutlanan bir nesnenin de "güzel"e yaklaşmış olacağı söylenmiş oluyor.

2. Bu mahiyet sırf iyiliktir. İbn Sina iyiliğin anlamını şöyle açmaktadır: İyi, her bir nesnenin arzuladığı ve varlığını tamamlayan şeydir. Zira varlık iyiliktir (hayriyye).

⁵ İbn Sina, Zorunlu Varlık hakkında mahiyet teriminin kullanılmayacağını belirtir. Ne var ki söz konusu bu mahiyet, terkip içeren, mantıksal ayırmalardan oluşan, varlığa gereksinim duyan anlamda bir mahiyettir. Bazen o, mahiyetin bu anlamından kaçmak için "inniyyet" terimini kullanır. Bu itibarla, yukarıdaki metinlerde geçen mahiyet terimini bizzat o kullanmış olmakla birlikte, arzu edenler onu "inniyyet" anlamına alıp bu anlam doğrultusunda yorumlaması uygun olur. Ayrıca bk. Hayrani Altuntaş, *İbn Sina Metafizigi*, 2. Baskı, Ankara 2002, 56-57; İlhan Kutluç, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*; İstanbul 2002, 115.

⁶ İbn Sina, *eş-Şifa el-İlahiyat*, Neşir: Kanavati-Said Zayed, 27.

⁷ İbn Sina, *İlahiyat*, 368. İbn Sina, *Kitabu'n-Necat*, Neşir: M: Fahri, Beyrut 1985, 281.

⁸ Kutluç, 178.

⁹ İbn Sina, *İlahiyat*, 368.

¹⁰ İbn Sina, *İlahiyat*, 368.

Varlığın yetkinliği bir nesnenin iyiliğidir¹¹. İyilik, her bir şeyin, kendine özgü varlık açılarının tamam olmasıdır¹². Bunun önceki cümleyi tamamladığı söylenebilir. Bir başka açıdan, iyi kendinde kötü barındırmaz. Yani elem ve yokluk gibi anlamlar iyide yer almaz¹³. Şu halde güzel, bir varlığın mahiyetinin bulunacağı doruk noktasıdır. Onda, imkân içeren yokluklar olmadığı gibi mahiyetine yabancı unsurlar da ona asla bulaşmamıştır. Kanaatimizce burada güzelin önce ontik, sonra da etik yönü gösterilmiştir.

3. Bu mahiyet, her tür eksiklikten uzaktır. İdeasını oluşturan bütün anlamlara tek bir şey olarak fiilen sahiptir. Burada da güzelin metafiziksel yönü gösterilmiştir.

4. Bu mahiyet her yönden birdir. Onda bileşim (terkid) söz konusu değildir. Yalın halde bulunur. Onda varlık, iyi ve güzel, farklı elemanlar halinde değil tek bir şey olarak bulunur. Bu da güzelin ontolojik yönünü gösterir.

5. Bu mahiyet, aynı zaman da Zorunlu Varlığın dışındaki varlıklarda, konumuna (menzilesine) ve mertebesine¹⁴ göre bulunur. Aksi takdirde, onun güzel varlıklara ilke olmasının bir anlamı olmazdı. Yani güzel olan şeyler, güzelliklerini Zorunlu Varlıktan alırlar. Burada da “ideadan pay alma” fikri olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Sina *Şifa*'dan sonra telif ettiği *Necat* adlı eserinde, yukarıdaki görüşüne biraz farklı şeyler de ilave etmiştir¹⁵. *Necat*'ta güzelin mahiyetini aynı ibareyle belirttikten sonra *Şifa*'dakinden farklı olarak şu ifadeyi kullanır: “*O her dengenin (itidal) ilkesidir. Zira her denge, bileşim veya mizaç çokluğunda bulunur ve çoklukta birlik meydana gelir. Her şeyin güzelliği ve görkemi, gerektiği üzere olmasıdır... Her güzellik uyumludur (mülaim) ve kavranılan bir iyidir*”¹⁶. Bu ifade, *Şifa*'da geçen ibareden şu yönleriyle ayrılır:

1. Zorunlu varlık her “güzel” şeyin değil, her “denge”nin ilkesidir. Burada “güzel”, yerini “dengeye/itidal”e bırakır. Denge, güzeli belirleyen kavramların ilki olarak kullanılır. Sözlükteki anlamıyla denge, nicelikte ve nitelikte iki hal arasındaki orta (mutavassıt) durum veya uyumlu ve orantılı (mütenasip) olma şeklinde açıklanır¹⁷. Doğal varlık sahasında kullanıldığında belli bir ölçüye (hadd) göre temel öğelerin zıt keyfiyetlerinden (sıcaklık-soğukluk-yaşlılık-kuruluk) meydana gelen bileşimin ortalama halini ifade eder¹⁸.

¹¹ İbn Sina, *Necat*, 265.krş A. M. Goichon, *Lexique de Langue Philosophique d'Ibn Sina*, Paris 1938, 114.

¹² İbn Sina, *Şerhu Kitabı Esulucya li Mensub ila Aristotalis*, Neşir: A. Bedevi, Aristo inde'l-Arab içinde, 2. baskı Kuveyt 1978, 46.

¹³ İbn Sina, İlahiyat, 415-416.

¹⁴ Krş. Şerh, 46. Esasen bu Şerh, Plotinus'un fikirlerini bir araya getiren *Esulucya/Theology*'ye yapılmıştır. Bu eserin, Aristo'ya ait olduğu sanılmıştır. Ne var ki, İbn Sina, yazmış olduğu şerhinin bu eserdeki fikre göre olduğunu belirtmiş, hatta bu kitapla ilgili olarak onun ta'n içerdiğini belirtmiştir. İbn Sina, *El-Mübahasat, Aristo inde'l-Arab* içinde, 121. Neşirdeki dipnota göre, P. Kraus, bu ifadeden yola çıkarak İbn Sina'nın bu eseri Aristo'ya nispet edilmesini kuşkuyla karşıladığını iddia etmiştir.

¹⁵ Bu farklılık, görüşlerindeki gelişmelere dayandırabileceği gibi, *Şifa*'nın felsefe/hikmet hakkındaki genel bilgi verici özelliği de dikkate alınabilir. Diğer taraftan, *Necat* telif olan bölümler içerdiği gibi, *Şifa*'dan iktibas olan veya yukarıda olduğu düzeltilmiş aktarmalar da içerir.

¹⁶ İbn Sina, *Necat*, 281.

¹⁷ *Kamus*, “itidal” maddesi, III/1431; *Külliyatı Ebi'l-Beka*, “itidal” maddesi, Beyrut 1993, 150.

¹⁸ İbn Sina, *Kitabu'l-Kanun fi't-Tıp*, Roma 1593, 8. Türkçe çeviri için bk. *el-Kanun fi't-Tıp*, Çev: Esin Kahya, Ankara 1995, 8

Etik alanda kullanıldığında ise aşırılıklardan (ifrat ile tefritten) uzak orta fiili ifade eder ve bu anlamdaki denge erdem, ondan uzaklaşma ise erdemsizlik olarak görülür¹⁹. Dolayısıyla, denge en az iki farklı elemanın nitelik ve nicelik bakımından birbirleriyle “uyum” içinde bulunmalarını ifade ettiği gibi zıtlıklardan ve aşırılıktan uzak ortayı da gösterir.

2. Güzelin mahiyeti, Zorunlu Varlıkla ilgi içinde olmaktan çıkartılıp, başka varlıklarla da açıkça ilgi içine konulmaktadır. Zira denge, bileşik varlıklarda veya mizaçlı varlıkta ortaya çıkan bir niteliklidir.

3. Güzelin açılımı olan dengenin, yalın bir şeyde değil de mizaçta ve bileşimde ortaya çıkan bir nitelik olması, güzelin doğal ve sanatsal varlıklarla doğrudan ilgisini göstermektedir.

4. Farklı elemanlardan meydana gelen güzel bir şeyde çokluk vardır. Fakat çokluk, öyle kaynaşmış vaziyette olur ki, onda birlik ve bütünlük hâkimdir. Uyumsuzluk ve düzensizlik söz konusu değildir. Bu da güzelin kaotik bir yapı değil kozmik bir yapı oluşturduğunu gösterir.

5. Sadece Zorunlu Varlığın değil aynı zamanda diğer varlıkların da güzelliği, her birinin olmaları gerektiği şekilde olmalarıdır. Burada, güzelin “ideaya uygunluk” olduğu fikri açıkça gösterilmiştir. *Necat*'taki ifadelerde idealist güzellik anlayışı devam ettirmekle birlikte “güzelden pay alma” fikrinin terk edildiği, doğal ve sanatsal güzellik fikirlerinin de yer aldığı görülmektedir. Platoncu ve Plotinusçu etkiler, *Necat*'ta daha da azalmış görünüyor.

6. Her güzelliğin uyumlu, yani ince ve yumuşak olduğu belirtilmiştir. Güzelde kaba, sert, batıcı, ters gelen, uyumsuz olan durumlar yoktur. Bilakis o algılayanda farklı bir haz ve lezzet uyandırır. Burada ise güzelin yaşanmasına atf vardır.

7. Güzel, bilinmeyen kapalı kalan bir şey değildir. Her durumda o kavramaya konu olur. Onu kavrayan yeti his, hayal, vehim veya akıldır²⁰. Kavrayan yeti yetkinliği oranında ondan haz da alır. Burada güzeli kavramaya eşlik eden estetik duyguya atf vardır.

8. Güzel iyidir. Soyut bir kavram olan “iyilik”, burada somut bir kavram olan “iyi”ye dönüşmüştür.

Bu farklılıkları belirttikten sonra güzelin açılımıyla ilgili *Şifa*'daki bir tespitte temas etmek istiyoruz. Orada güzelin doğrudan amaç olarak ele alındığını görülmektedir: “Güzel, kendinden dolayı seçilen (ihtiyar edilen) şeydir. O başka şeyden dolayı değil iyiliğinden (hayriyye) ötürü övülen ve haz içeren (lezziz) bir şeydir ve o, bu yönüyle güzeldir”²¹. Bu tespit güzelin, iyi ile olan özdeşliğini ifade ettiği gibi, fayda ve çıkar gibi

¹⁹ Kindi, *el-Hudud, el-Mustalahu'l-Felsefi İnde'l-Arab* içinde, Kahire 1989, 201.

²⁰ Bu yetilerin İbn Sina epistemolojisindeki başarısı şöyledir: His, duyulur varlıkların biçimlerini veya nitelikleri algılar. Hayal algıda hisse yardım ettiği gibi biçimlerin mental olarak korunmasını sağlar. Vehim duyulur varlıkların duyulur olmayan anlamlarını algılar. Fakat algılanan anlam tümel değil tekildir. Akıl ise tümel anlamları kavrayan yetidir. Her bir yeti kendisiyle hedeflenen şeye ulaştığı ve farkında olduğu müddetçe ve bu şeyin ontik yapısına bağlı olarak ondan haz alır. Daha geniş açıklamalar için bk. A. Kamil Cihan, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, 49-54.

²¹ İbn Sina, *Eş-Şifa el-Mantık el-Hitabe*, Neşir: Dr. M. S. Salim, Mısır Tarihsiz, 84.

pratik bir ilgiyle bağlantılı olmadığını da ifade etmektedir. Güzel, başka nedenlerden dolayı değil, bilakis özü bakımından, yani iyiliğinden dolayı seçilir. Seçim ile güzel arasında bir ilgi kurulmuşsa, bu, seçimin (ihtiyar) akli bir işlem olmasından ileri gelir. Zira seçim, aklın ışığına göre hareket etme anlamına gelir. Bu anlam ilişkisini İbn Sina bir başka yerde şöyle ifade eder: “*Saf ve hakiki iyiyi isteyen akıldır ve bu istek seçim (ihtiyar) adını alır*”²². Kendinden ötürü güzel nesne, bizden takdir bekler ve o buna layıktır. Onun bu vasfı, başkalarına da bildirilebilir. Hem de övünerek! Diğer taraftan bu nesne, onu kavrayanda bir haz meydana getirecek bir yapıya sahiptir. Böyle bir şeyin örneği erdemdir. Çünkü “*erdem, güzelin bir türüdür. Zira o, bir güçtür, yani iyi olan veya iyi görülen bir şeyi meydana getiren güzel (hasen) bir melekedir. O her bakımdan şerefli ve büyük işler yapar ve muhafaza eder*”²³. Burada da güzelin etik alanı kuşatacak şekilde kapsamlı ve hayat için önemli olduğu ifade edilmektedir.

Bütün bu tespitlerden sonra İbn Sina'ya göre doğadaki ve sanattaki güzelin nasıl belirlendiğini de incelemek gerekiyor. Çünkü bunun ipuçlarını İbn Sina vermiştir. Şöyle ki, Zorunlu Varlık her güzel nesnenin veya dengenin/itidalin ilkesi olarak tespit edildiğine göre, mantıksal olarak Zorunlu Varlığın dışında güzel veya denge olmalıdır. Durum böyle olunca nesnelere güzel kılan anlamın belirlenişini ele almak gerekir.

3. Doğada Güzel

Doğal varlık alanının farklı yapıda olduğu bilinmektedir. Nitekim İbn Sina da bu farklılığı eserlerinde ortaya koyar. Ona göre şekillenmeye yetili olan yalın öğelerin (ateş, hava, su ve toprak) çeşitli oranlarda bileşimi ile bileşik varlıklar meydana gelir. Bileşik varlıkları oluşturan öğeler/cisimler bir araya geldikleri vakit kaynaşmış bir şekilde tek bir şey olurlar²⁴. Felek kuvvetlerinin de etkisiyle bu öğelerden dengeyle imtizaç eden oluşumlar (ekvan) meydana gelir. Ne var ki her birinin “denge” düzeyi aynı değildir. Oluşumun ilk düzeyi cansız varlıklar (me’adin) tabakasıdır. Onu sırasıyla bitkiler, hayvanlar ve insan izler. Sıralamanın ilkesi, her bir varlık cinsinin mizaçlarının mutlak dengeye olan yakınlığıdır. Mutlak dengeye en uzak olanı cansızlar, en yakın olanı da insandır²⁵. Mizaç denen husus, yalın öğelerin zıt özelliklerinin karşılıklı etkileşmesinden ortaya çıkan keyfiyettir. Dengeli ve dengesiz olmak üzere iki türü vardır. Dengeli mizaç, zıt niteliklerin nicelik bakımından tam olarak eşit olması ve bu niteliklerin mutlak ortalamasıdır. Mizacın nitelikleri eşit olmaz da bir tarafa meylederse bu takdirde dengesiz mizaç oluşur. Tıbbî anlamda denge, öğelerin nitelik ve niceliklerinin bedene öyle bir şekilde dağılmasıdır ki, sonuçta elde edilen şey, örnek beden olmalıdır. Bu itibarla varolan mizaçlar içinde sadece insanınki, mutlak mizaca en yakın olanıdır²⁶. Organik

²² İbn Sina, Necat, 299; İbn Sina, İlahiyat, 388.

²³ İbn Sina, Hitabe, 84.

²⁴ İbn Sina, Necat, 178.

²⁵ İbn Sina, Necat, 192

²⁶ İbn Sina, Kanun, 8-9. Sözlük bakımından mizaç, bir şeye katılıp karıştırılarak bileşime neden olan şeydir. Dört tabiatın (sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık) bedenine medar olan tabiatır. Muhakkiklere göre mizaç, dört öğenin cüzlerinin birbirlerine bitişik, karışık ve bir cins olması olup, aralarındaki etki ve edildiden hasil olan ortalama keyfiyettir. *Kamus*, “Mizac” maddesi, I/826.

alandaki bulunan her bir mizacın, kendine uygun düşen bir kuvveti almaya yetili olduğu, dolayısıyla bir nefse sahip olduğu belirtilmelidir. Doğal varlık alanında inorganik saha ile organik saha arasında mahiyetçe bir fark gözetildiği açıktır. Bu fark, yaşam ilkesi olan nefisten kaynaklanır. Nefis, organik sahadaki varlıklardan kaynaklanan bir takım etkilerin ilkesidir. Nefsin yetileri, yetkinlik ve değer bakımından sıralanırken bitkisel, hayvani ve insani şeklinde belirlenir. Bitkilerde beslenme, büyüme ve üreme yetileri; hayvanda bunlara ek olarak algılama ve istekle hareket etme yetileri bulunur. Algılama dış duyu ile iç duyulardan (ortak duyu, hayal, mütehayyile, vehim ve hafıza) ibarettir. İnsanda ise tüm yetilere ek olarak düşünme yetisi bulunur. İşte bu noktada İbn Sina konuya estetik açıdan yaklaşarak şu tespitte bulunur: “nefis yetilerinden her birine şeref bakımından daha üstün bir yeti eklendiğinde önceki yeti, değerinin eklenmesi ve güzelliğinin (beha) ona geçişi sebebiyle daha saf ve süslü olur. Hatta bu ilave sebebiyle ortaya çıkan fiiller, önceki yeti tek başına iken çıkacak olan fiillere göre sayıca veya daha güzel yapması, konusuna karşı yumuşak davranması ve maksada ulaşmadaki yönelimi itibarıyla bir fazlalığa sahip olur.”²⁷. Anlaşılabileceği üzere şeref bakımından üstün olan bir yetinin ilavesi önceki yetinin işlerini nitelik ve nicelik itibarıyla farklı kılmaktadır. Bizce burada önemli olan husus, yetkin olan yetinin ilavesiyle alttaki yetinin yaptığı işin daha güzel bir surette ortaya çıkmasıdır. Bu anlayışa göre, yetkinlik basamağı yükseldikçe güzellik de ortaya çıkmaya başlar. Zira üstün olan, altta olana yetkinlik ve görkem vermiştir. Bu hususta İbn Sina doğadaki varlıklara atıfta bulunur. Örnekle, hayvandaki beslenme yetisi, işini icra ederken bitkideki beslenme yetisine oranla yetkinlik, güzellik ve haz alma bakımından takviye edilmiştir. Yine, düşünme yetisi, hayvani yetileri hedeflerine ulaştırmada onlara incelik/letafet ve görkem vererek başarılı kılar²⁸. Anlaşılabileceği üzere, insani varlık alanına gelindiğinde ortaya çıkan işlerin güzelliği son noktaya ulaşacaktır. Düşünme yetisine komşu olan diğer yetiler, artık işlerini başka nitelikte icra etmeye başlar. Örnekle, hayvani nefisten tek başına iken çıkan duyum, tahayyül, çiftleşme, saldırı, muharebe ve benzeri eylemler insanda bulunduğu zaman fazladan bir güzellik ve görkem kazanır. Bu eylemler daha ince/hoş (latif) ve daha şerefli biçimde ortaya çıkar. Artık insan, mizacı güzel, terkibi sağlam olan şeyi duyulur varlıktan seçerek alır. Güzel (bedii) ve latif konularda mütehayyile yetisini kullandığında akıl saflığına benzer bir hale gelir, ölçülülükte yetkin kişilere uyum sağladığını hayal eder²⁹. Şu halde düşünme yetisi, diğer yetilerin işlevine ayrıca bir görkem, hoşluk, güzellik ve zarafet katar. İnsandan kaynaklanan birçok eyleme bu değerlerin katılması, düşünme yetisinden ileri gelir. Doğal varlık alanında yetkinliğin artması güzelin kendini göstermesiyle orantılı görülmüştür. Nitekim İbn Sina güzellikte akli bir boyut olduğuna güzelliğin mahiyetini ele alırken dikkat çekmişti. Burada şu soruyu sormak gerekir: Doğadaki güzellik tek bir güzellik midir yoksa farklı güzellik var mıdır? Örneğin güzel bir manzara ile güzel bir kuş ötüşü arasında güzellik bakımından bir fark var mıdır, yok mudur? Bu soruyu İbn

²⁷ İbn Sina, *Risale fi'l-Işk*, *Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale İbn Sina Risaleleri* içinde Neşreden: Ahmed Ateş, İstanbul 1953, 14.

²⁸ İbn Sina, *Işk*, 14.

²⁹ İbn Sina, *Işk*, 15.

Sina muhtemelen şöyle cevaplayacaktır: Güzellik dengede (itidal); denge ise terkip ve mizaçta ortaya çıkar. Verilen örneklerde mizaç söz konusu değildir. Fakat onlarda bir terkip vardır. Yani farklı elemanlardan meydana gelen bir manzara ve farklı tonlardan oluşan bir ses vardır. Bunlardan hangisi “kesrette vahdet”, yani “çoklukta birlik” ilkesine uygun düşerse o güzeldir. Yine de ikisi arasında bir fark gözetilmek istenirse şu söylenebilir: Güzellikte akli boyut bulunduğuna göre, akılsallığa yaklaşıldığı ölçüde güzellik de artar. Bu durumda, doğal varlıkta bulunan nefsanî yetilerin yetkinlik düzeyi güzelliği belirleyici olur.

İbn Sina, insanın doğal güzelliğinden özel olarak söz açar. Zira insanda, en üstün nefsanî yeti, yani düşünme yetisi vardır. İnsan doğal nesnelere bakarken bu yetinin ışığı ile bakabilecek, onları doğal ve taklit yoluyla değil farklı bir bakışla kavrayabilecektir. Bu yüzden güzel yüzlü bir insana bakmak, bazı vakitler “zariflik ve yiğitlik” sayılır. Bu iki kavramın doğabilmesi için düşünme yetisine, bu kavramların doğmasına zemin hazırlamak için de hayvani yetilere ihtiyaç vardır. Düşünme yetisiyle birlikte hayvani yeti, duyulur olan güzel suretleri kavrar. Suretin nefse taşınması hayvani yetiyle, ondaki güzelliğin fark edilmesi ise ameli akıl ile olur³⁰. Fakat bizim “doğadaki güzel nedir” sorusuna dönmemiz uygun olur. Düşünme yetisi, duyuların taşıdığı hoş ve güzel suretten akli bir çıkarımla o surette bulunan yetkinliği kavrar. Bunun farkına varan düşünme yetisi, etik anlamda bir yükselişe de ulaşır. İşte İbn Sina, insanın “ruhani yükselişine” vesile olduğu için, insanın, güzel insan suretleriyle kalbini meşgul etmesi gerektiğini söyler³¹. Burada şu soru sorulmalıdır: Niçin başka suret değil de “insani suret” ile kalp meşgul edilmelidir? Bu sorunun cevabı, bize aynı zamanda güzel hakkında bilgi verecektir. İbn Sina’ya göre bir insan, insanlık faziletine sahip olmanın yanı sıra *surette denge* faziletini elde etmiş birini bulduğu vakit gönlün gizli meyvesini ve saf sevgiyi edinmeye hak kazanır. Hak kazanılan şeyi bir kenara bırakıp, *denge* terimi üzerinde duralım. Dengeye sahip bir suretin taşıdığı belirgin vasıflar var mıdır? Varsa bunlar nelerdir? İbn Sina bu sorulara karşılık gelecek şekilde şu açıklamada bulunur: Bu suretin meydana gelmesinde kimi hususlar vardır. Onlardan biri, tabiatın takvimi ve dengede olmasıdır. Yani o suretteki mahiyet, kendini tam olarak yansıtmıştır. O surette eğrilik, bozukluk, kusur ve noksan yoktur. Mahiyet onda bütün karakteristiği ile yansıdığı gibi dengeden uzak da değildir. Bu anlamda dengenin orantıyla ilgili olduğu söylenebilir. Bir diğer unsur ise o suretteki ilahi etkinin açığa çıkışıdır (zuhur). Birinci husus, mahiyeti tam olarak yansıtan bireysel boyutu, ikinci husus da o mahiyeti veren ilkenin etkisini göstermektedir. Başka bir deyişle doğal bileşimi düzgün ve mahiyetine uygun düşen bir varlık, suret güzelliğine de sahip olur. Bu açıklamasıyla İbn Sina güzelliğin, mahiyetin bütün yetkinliği ile kendini göstermesi olduğu ve bunun asli bir şey olduğunu, çirkinliğin ise doğal bileşime sonradan dâhil olan harici ve arzi bir bozukluktan ileri geldiğini belirtmiş olmaktadır³². Güzelliğin kaybı veya eksikliği, sureti verenden değil

³⁰ İbn Sina, *İşk*, 18.

³¹ İbn Sina, *İşk*, 18.

³² İbn Sina, *İşk*, 19.

sureti alıcı konumunda bulunan maddenin o sureti almaya elverişli (müsteit) olmayışından veya onu almak üzere hareket etmemesinden ileri gelir³³. Hal böyle olanca doğal varlık alanındaki çirkinliğin nedeni metafiziksel bir nedene değil fiziksel yapının yetersizliğine veya eksikliğine bağlanmış olur. Güzelliğin ilkesi etkisini, yani bir mizacın hak ettiği mahiyetin verilmesini tam olarak gerçekleştirir. Ne var ki, etkinin nesnesi kendinden kaynaklanan nedenden dolayı bu etkiyi tam olarak taşıyamaz ve mahiyet, tekinde kusurlu veya noksan olarak bulunur. Bu da çirkinin meydana gelmesinin sebebidir.

İbn Sina "suret görünümü" ile "karakter" arasında belli bir ilişkinin olduğunu da ileri sürer. Ona göre güzel suret, doğal karaktere (seciye) tatlılık, kazanılmış karaktere (şemal) de hoşluk (tayyib) verir. Fakat suret ile karakter arasındaki bu ilişki mutlak değildir. Çünkü aksi olan durumlar da vardır. Yani sureti güzel olduğu halde karakterce iyi olmayan insan mevcut olduğu gibi, sureti çirkin olduğu halde karakterce iyi olan insan da vardır. Bunun da nedeni ya sonradan meydana gelen terkip bozukluğudur veya insanın edinmiş olduğu alışkanlıktır³⁴. Bu iki neden, insandaki fizik görünümle etik yaşantı arasındaki ilişkinin niteliğini bozar. Toparlayacak olursak doğal güzel, bedensel yapıyı oluşturan unsurların, mahiyeti veya sureti güçlü ve denge üzere taşıyabileceği şekilde bir araya gelmesiyle ve mahiyetin onda tam olarak belirmesiyle ortaya çıkmaktadır.

İbn Sina'ya göre, "insanın doğal güzelliğini" kavrayan kimsede bir etki meydana gelebilir. Bu durumda onu kavrayan kimse, ona sarılma, onu öpme ve onunla yatma isteği duyar. Kısaca onunla bir olmak ister. Buradan hareketle, güzelin insanı harekete geçirici bir etki uyandırma yetisine sahip olduğu söylenmelidir. Ne var ki bu, özsel değil arızı bir durumdur. İbn Sina bu tür isteklere etik açıdan da yaklaşarak, düşünsel (nutki) bir amaç içermeyenleri iyi saymaz³⁵. Başka bir deyişle özünde nahoş (münker) olmayan bu istekleri, salt şehvet ve hayvani haz için yerine getiren kimseler, kınanmaya layık olur³⁶. İbn Sina bu hususta yasal (şer'i) çerçeve içinde hareket etmenin iyi ve güzel (müstahsen) görüldüğünü ekler. Bu sınırlar içinde güzele yaklaşıldığı takdirde "yiğitlik ve incelik" değerleri söz konusu olur³⁷. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Sina bu satırlarda insan güzelliğini iyi ile ilgi içinde incelemiş görünüyor. Güzel suretlerin uyandırabileceği etki, bunlarla sınırlı değildir. Zira bazı güzel suretler, kavrayana özel bir yarar sağlayabilir veya bir iyiliğe ulaşmasına vesile olabilir. Bu durumda kavrayan, kendi varlığı için bir şey veren o surete doğal olarak sevgi duyar ve ona yönelir, tıpkı hayvani nefislerin gıdaya veya annelerine yönelmelerinde olduğu gibi. Güzel sureti kavrayan ona benzediği, yaklaştığı, onunla özellik kazandığı takdirde fazladan bir meziyet ve fazilet de kazanabilir, tıpkı kölenin efendisine sevgi duymasında olduğu gibi³⁸. Bu iki örnek bireysel varlığın takvimini, yani desteklenmesi ve devamı hususunda sağladığı katkıyı ifade etmektedir.

³³ İbn Sina, İlahiyat, 422.

³⁴ İbn Sina, İşk, 19.

³⁵ İbn Sina, İşk, 19.

³⁶ İbn Sina, İşk, 18.

³⁷ İbn Sina, İşk, 20.

³⁸ İbn Sina, İşk, 21.

Birinci örnekte bedensel bir destek, ikinci örnekte (köle örneği) tinsel bir destek söz konusudur. Bu yönüyle güzelin, bazı hallerde etki bakımından “çekici” olduğu belirtilmelidir.

İbn Sina için güzel nesnelerin etik işlevinin yanı sıra epistemik yönü olduğunu da belirtmek lazımdır. Zira bileşimi güzel olan, mahiyetini tam yansıtan bir nesnenin kavranması, bizi birlik (vahdet) kavramına ulaştırır. Birlik kavramı da insanı En Yüce Varlığın bilgisine ulaştırır. Bu da düşünme yetisinin mutluluğu için lazım gelen şartlardan biridir. Şu halde güzel nesne, düşünen nefse mutluluk verdiği gibi En Yüce Varlığın bilgisine ulaşmaya da zemin hazırlar³⁹. Esasen bu, güzeli kavramanın nihai anlamda insanı fizik ötesine açan ve o âlemlerle buluşturan bir yana sahip olması şeklinde de görülebilir. Denebilir ki, bu epistemolojik boyut, bir yönden görünenin arkasındaki görünmeyene ulaşma veya En Yüce Varlığı bilmenin yollarının açılması⁴⁰, bir yönden de bireysel ve entelektüel doyumun doruk noktasıdır.

4. Sanatta Güzel

Sanatta güzel konusuna girmeden, İbn Sina'ya göre sanatın mahiyeti hakkında kısa bir açıklamada bulunmak uygun olur. Süje açısından ele alındığında sanat, kazanılmış bir yetenektir. Bu yetenek sayesinde insan bir düşünüşe gerek duymadan gayesiyle ilgili konuya yönelen iradi fiilleri gerçekleştirir⁴¹. Dolayısıyla sanat, doğada mevcut olmayan bir objenin ortaya konmasına yönelik bir etkinliğin kaynağı görünümündedir. “Bu etkinliğin belirleyici özelliği nedir?” sorusuna İbn Sina muhtemelen “taklit” (muhakat) diye karşılık verecektir. İbn Sina, şair ile ressamdan bahsederken her ikisinin de taklitçi olduğunu söyler. Ona göre sanat etkinliği taklittir. Taklit insan için doğal bir şey gibidir. Taklitte bir şeyin misli/benzeri ortaya konur. Ortaya konan şey, konulan şeyin kendisi değildir. Örnek vermek gerekirse doğal bir hayvanı, görünürde doğal bir şey gibi bir suretle taklit etmek böyledir⁴². Taklidin konusu şu üç durumdan biriyle olur: 1. gerçekte mevcut olan durumlar, 2. olmuş olan durumlar, 3. olacak olan durumlar⁴³. Şayet sanat-kâr, örneğin ressam varlığı olmayan veya imkân alanında olmayan bir durumu taklit etmişse, bu bir hatadır. Üstelik özsel olan bir hatadır. Hatanın arızı olanı da vardır. O da varlığın heyetini tahrif ederek yansıttığı vakit olur. Örneğin bir ressam atın ön ayaklarını arkasında veya arka ayaklarını önde çizerse, bu arızı hata olur⁴⁴. Varlığın sahip olmadığı bir niteliği varmış gibi göstermek sanatta çirkinlik olarak görülebilir. Buradan yola çıkarak denebilir ki, sanattaki güzelin, taklit edilen nesnenin mahiyetiyle bir ilgisi mutlaka olmalı, taklit edilen varlığın mahiyeti her ne ise ona uygun bulunmalıdır. Mahiyetini uygun taklit etmeyen bir sanatın güzelliğinden söz edilmemektedir. Örneğin nâtk/düşünen bir varlığın, nutku/düşünmesi olmayan şeylerle taklit edilmesi bir hata-

³⁹ İbn Sina, *Işk*, 17.

⁴⁰ Koç, 18.

⁴¹ İbn Sina, *eş-Şifa el-Mantık el-Burhan*, Neşir: A.E Afifi, Kahire 1956, 259.

⁴² İbn Sina, *eş-Şifa el-Mantık eş-Şiir*, Neşir: A. Bedevi, Kahire 1966, 22.

⁴³ İbn Sina, *Şiir*, 71.

⁴⁴ İbn Sina, *Şiir*, 71.

dır⁴⁵. Zira onda natkın ait olduğu mahiyetten uzaklaşma vardır.

İbn Sina güzel yapıtın meydana gelişi hakkında taklitten farklı olarak şunları da kaydeder: Güzel görülen bir sanat yapıtı, bir ihtira ve ibtida⁴⁶ eseridir. Her iki terim de esas bakımından yaratma etkinliğini ifade eder. Bu türden sanat yapıtları, örneğin bir şiir gerçekten güzel görülür ve bu türden sanat etkinliğinin de bir sınırı yoktur⁴⁷. Anlaşılabacağı üzere İbn Sina, sanatı taklit olarak gördüğü gibi bazen de yaratma olarak da değerlendirmektedir. Ne var ki, o daha çok taklit kavramını tercih eder.

İbn Sina insanların güzel nesnelere karşı doğal olarak bir sevgi beslediğini düşünür. Ona göre insan, uyuşum halindeki (müttefik) kompozisyonu (telif) ve sesleri, yapısı gereği sever. Örnek olarak şiiri ele alalım. Onda vezin ve ses vardır. Vezin ile ses birbiriyle uyumludur. "*Nefis böyle bir şeye meyleder ve şiiri icat eder*"⁴⁸. Bu ifadelerle göre sanat yapıtı temelini nefsin uyumlu, ölçülü, ritmik şeylere olan temayülünde bulur. Bu nesnelere nitelikleri, güzel dediğimiz şeyi de belirlemektedir. Bunu nefsin, belli kanuna göre ortaya çıkan şeylere doğuştan getirdiği yatkınlık olarak görmek de mümkündür. Şu halde nefis, yapısı gereği ritmik şeylere aşiktir. Nefsinde veya dışarıda bu ritmi bulduğunda ona temayül eder. İbn Sina'nın bu görüşü ile Aristo'nun içtepi⁴⁹ olarak ifade ettiği düşünce arasında paralellik kurulabilir. Esasen İbn Sina bu görüşü, Aristo'nun Poetika'sını telhis ederken söz etmektedir. Dolayısıyla bu noktada onun Aristo geleneğine bağlı kaldığı söylenebilir.

İbn Sina'ya göre taklit fiili, içeriğe bağlı olarak çeşitli şekilde tezahür edebilir. Şöyle ki, iyi bir varlığın veya halin resmi örneğin melek resmi güzel bir suretle, şeytan resmi de çirkin olan bir suretle çizilir. Nitekim bu esasa eski Yunanlılar uymuşlardır. İbn Sina kendi bölgesinden de şu örneği verir: Mani taraftarları da rahmet hallerini güzel suretle resmetmişlerdir. Her ne kadar sanat, içerik bakımından etik veya dini olsa da taklit fiili sanatkarın çizdiği suretle olmuştur. İyi içeriği güzel suretlerle; kötü içeriği de çirkin suretlerle ifade edilmiştir. Burada şu sorulmalıdır: Suretin taklit ettiği anlamın olumsuz oluşu, sanatta güzele mani olmuş mudur? İbn Sina bu soruya muhtemelen şöyle cevap verecektir. Bu resimler doğruluk/epistemolojik değeri bakımından değil bir şeyin etik değerini, yani onun iyiliğini veya kötülüğüne yansıtma üzere çizilmiştir. Yansıttığı konuyu, amacına uygun olacak şekilde yansıtan resimler, çirkin suretle dahi çizilmiş olsa, güzel sayılır. Güzel sayılmasının nedeni, sanatkarın belirlemiş olduğu "amaca uygunluktur". İbn Sina'nın güzelliğin belirleyici vasfı olarak "mahiyete uygunluk" fikrini "amaca uygunluk" fikri ile takviye ettiği söylenebilir. Amaca uygunluk hususunda İbn Sina bir başka yerde şunu kaydeder: "*İnsanların nahoş (kerih) nazarla baktıkları hayvanların nakışlı suretleri onu teemmül edenlere bir ferahlık verir. İnsanlar onları idrak etmekten sevinç duyar. Fakat o hayvanların kendilerini görseler aynı etki uyan-*

⁴⁵ İbn Sina, Şiir, 72.

⁴⁶ Bu sözcük yaratma anlamındaki B-D-A' kökünden türemiştir.

⁴⁷ İbn Sina, Şiir, 25.

⁴⁸ İbn Sina, Şiir, 38.

⁴⁹ İsmail Tunali, *Grek Estetik'i*, 4. Baskı, İstanbul 1996, 98-99.

*maz. Bilakis onları görenler kaçmak ve uzaklaşmak ister*⁵⁰. Dolayısıyla doğada nahos olarak görünen suretler sanat yapıtı halinde taklit edildiğinde başka bir değer kazanır ki, buna güzel demek mümkündür. Doğal güzel ile sanattaki güzel ayırımının, ilk kez Aristo tarafından dile getirildiği fakat 19. yüzyıla kadar ilgisiz kalındığı ifade edilir⁵¹. Bu konuya İbn Sina biraz daha geniş olarak temas etmiş görünüyor. Fakat onda da güzel kavramı temel bir araştırma konusu olarak ele alınmadığı, biraz da dağınık olarak incelendiği için, bu sorun derinliği ile fark edilmemiş ve çok geç dönemlerde inceleme konusu olmuş görünüyor.

Güzelin mahiyetiyle ilgili İbn Sina'nın *Necat*'taki ifadesini tekrar ele alalım. Burada, sanatta güzel için bir ilkenin konulduğu görülmektedir. "*Zorunlu varlık, güzellik ve görkeme sahiptir. O her dengenin ilkesidir. Zira her denge, bileşim veya mizaç çokluğunda bulunur ve çoklukta birlik meydana gelir*"⁵². Sanat yapıtları için mizaç söz konusu değildir. Fakat onlar için bileşimden söz etmek mümkündür. Bileşim, en az iki elemandan meydana gelen nesneyi ifade eder. Sanat yapıtları da böyle bir bileşimdir. Ne var ki her bileşim bir sanat yapıtı değildir. Bir başka deyişle bileşimin sanat yapıtı olması için güzel olması gerekir. Güzelin meydana gelmesi için farklı elemanların birlik oluşturması, onların tek bir yapı halinde bulunması şarttır. Kısaca söylenirse, onda "çoklukta birlik" ilkesi gerçekleşmelidir. Böyle bir birlik meydana gelmediği takdirde orada güzelden söz etmek mümkün değildir.

İbn Sina sanat yapıtlarının belli bir ölçüye göre oluşturulduğunu ifade eder. Sözgeliliği ressam, tembelle veya öfkeli birini resmedeceği zaman belli bir ölçüye göre resmi çizer. Yani o, aşırıya kaçmadan, mevcuda da uygun düşecek ölçüyü kaçırmadan resmini çizer⁵³. Bu ifadeler sanat yapıtlarındaki niteliğin, taklit ettiği nesneye göre ve ölçü içinde gerçekleşmiş olmasını öngörmektedir. Bu hususu daha açarsak "*düşünme yetisi ile düşünme yetisine komşu olan yetiler ebedi olarak, tertibi güzel, uyumlu ve ölçülü nesnelere âşıktır. Örnekle, orantılı bir ölçü halindeki ölçülü sesler veya belli bir orantıya göre farklı gıdalardan bir araya gelmiş tatlar böyledir.*"⁵⁴ Bu ifade, sanattaki güzelle ilgili olarak önemli ipuçları taşımaktadır. Şöyle ki;

1- Her şeyden önce İbn Sina güzelliğin düşünmeyle olan bağlantısını ihmal etmemiştir.

2- Konuyu "ebedi olarak" ifadesiyle kayıt altına alması, bunun bir kural olduğunu düşündürmektedir. Çünkü aynı şartlar/sebepler, aynı etkileri doğuracaktır.

3- Bir sanat eserinin "güzel" olarak nitelenmesi onun taşıdığı bazı sıfatlardan ileri gelir. Bu sıfatlar, *nazm*, *telif* ve *itidaldir*. Bu terimlerin ilgili olduğu diğer sözcükleri hatırlarsak; "nazm" teriminden *nazım*, *manzum* ve *manzume*, düzen ve tertip anlamında *nizam*, kurallı anlamında *nizamî*, düzenleyen anlamında *nâzım*, düzenleme anlamında *tanzim*, düzen anlamında *intizam*, organizasyon anlamında *munazzama* ilk anda hatıra

⁵⁰ İbn Sina, Şiir, 37.

⁵¹ İsmail Tunali, *Estetik*, 5. Baskı, 179.

⁵² İbn Sina, *Necat*, 281.

⁵³ İbn Sina, Şiir, 62.

⁵⁴ İbn Sina, *Işk*, 17

gelen sözcüklerdir. "Telif" teriminden ise samimiyet ve uyum anlamında *ülfet*, beste yapma veya eser yazma anlamında *telif*, yazar ve kompozitör anlamında *müellif*, yazılmış eser anlamında *müellef*, harmoni ve uyum anlamında *itilaf* sözcükleri hatırlanabilir. "İtidal" teriminden ise *adalet*, eşitlik ve denklik anlamında *adil*, eşit ve hak gözeten anlamında *âdil*, düzeltmek ve düzgün hale getirme anlamında *ta'dil*, düzenleme ve denkleştirme anlamında *muâdele*, denk anlamında *muâdil*, orantılı ve simetrik anlamında *mu'tedel*, kanuni anlamında *adli* sözcükleri hatırlanabilir. Güzelin sıfatları olarak verilen sözcükleri estetik terimleriyle ifade edersek, nazm "düzen"i, telif "kompozisyon"u, itidal ise "denge ve ahenk"i karşılıyor diyebiliriz. Bu ifadelerden yola çıkarsak güzel terimi, belli bir ölçü, düzen, kompozisyon, denge ve ahenk olarak anlaşılabilir.

İbn Sina bir sanat yapıtı olarak şiir hakkında şunları söyler: "*Mahiyeti bakımından şiir ölçülü, eşit ve kafiyeli seslerden telif edilmiş muhayyil sözdür.*"⁵⁵ "Ölçülü" olması onun ritmik sayısını; "eşit" olması ritmik sözlerden telif edildiğini gösterir. "Kafiyeli" olması mısraların sonundaki seslerin aynı olduğunu; "telif edilmiş" olması, farklı unsurların uyumlu bir bütün haline getirildiğini gösterir. "Muhayyil" olması, nefsin elinde olmadan, bir şeyden daralması veya açılmasını sağlayan, yani duygusal olarak etkileyen bir söz yapısı olmasını gösterir. Bu özellikleri taşıyan söz bütününe şiir adı verilir. Şu halde bir sanat yapıtım, örneğe göre şiiri meydana getiren özellikler, her şeyden önce ölçü, ritim, telifi ihtiva eder. Güzeli meydana getiren niteliklerin burada da sıralandığı görülür. Yani şiir, düzen niteliğini haiz olduğu gibi bir kompozisyonudur. O denge ve ahenge de sahip olmalıdır. Aşağıda da belirtileceği üzere şiiri oluşturan bölümler vardır. Her bir bölümün bir haddi vardır. O had aşıldığında şiir bozulur. Dolayısıyla hadlerin, olması gerektiği şekilde bulunmasıyla şiir dengeli ve ahenkli olur. Bu ifadeler güzelin matematik bakımdan da belirlenebileceğini ve orantı düşüncesini dile getirmektedir. Esasen, İbn Sina güzeli matematiksel olarak da ele almış görünüyor. Şöyle ki, bir nesnenin güzel diye nitelenebilmesi için, onun idrak edilmeye uygun olması gereklidir. Sözelimi küçük bir nesnenin görülmesi zor olduğu gibi büyük bir nesnenin idraki de mümkün değildir. Algıya konu olan nesnenin orta (mutavassıt) olması uygundur, zira onun idraki ve görülmesi kolaydır. Orta konusunu sanat türlerine de uygulayalım: Söz-gelişi tragedyanın bölümleri vardır. Her bir bölümün belli bir miktarı olmalı ve ona uyulmalıdır⁵⁶. Yine şiiri tertip etmenin de kendine has bir güzelliği (hüsn) vardır. Bir şiir başlangıç, orta ve son bölümden oluşur. Üstün olan bölüm ortası olmalıdır. Şiirdeki miktarlar ölçülü, maksat ise haddi aşmayacak, başka şeyle karışmayacak ve ölçüye uygun düşecek bir sınırlılıkta olmalıdır. Bu şiir öyle bir bütün oluşturmali ki, ondan bir parça alınsa şiir bozulmalı ve noksan hale gelmelidir. Burada geçerli olan kural şudur: Hakikati tertip olan bir şeyden tertip kaldırılırsa o şey işini yapamaz hale gelir⁵⁷. Anlaşıldığı kadarıyla bu ifadeler, sanat eserinin bölümlerden oluştuğunu, yani bileşik bir şey olduğunu fakat bileşimi meydana getiren bir ölçü ve orantının mutlak surette mevcut

⁵⁵ İbn Sina, Şiir, 23. İbn Sina'nın şiir anlayışı için bk. Halim Öznurhan, "İbn Sina Poetikası", Uluslararası İbn Sina Sempozyumu, Mayıs 2008 İstanbul, s.22-24.

⁵⁶ İbn Sina, Şiir, 52.

⁵⁷ İbn Sina, Şiir, 53.

olduğunu dile getirmektedir. Bu orantı bozulduğunda sanat yapıtındaki bütünlük bozulmaktadır. İbn Sina'ya göre hitabet, şiir, tragedya gibi bölümleri olan sanatlarda güzel olan adet, her bir bölüme hakkını vermekten ibarettir⁵⁸. Kısaca bölümleri meydana getiren orantı muhakkak surette korunmalıdır.

5. Sonuç

İbn Sina güzel terimini kılavuz bir kavram olarak incelememiş olmakla birlikte, içeriğini belirgin kılacak açıklamalar yapmış görünmektedir. Güzel hakkında metafizik, psikolojik, etik ve estetik bakımdan tahlillerde bulunmuş ve sonuçta onu ilgileri içinde incelemiştir. Güzel, çok defa akılla ilgi içinde görülmüş, bir nesnenin tamlığı ve yetkinliği olarak anlaşılmıştır. Doğal varlıklar içinde cansızlardan insana doğru yaklaşıldıkça güzelliğin artmasını bu çerçevede anlamak gerekir. İbn Sina için güzellik, tam ifadesini Zorunlu Varlık'ta bulur ki, ondan daha güzel bir şey de yoktur. Burada İbn Sina ile Platon arasında paralellik kurmak mümkündür. Nitekim Platon mutlak güzeli, bütün güzelliklerin tepe noktasında görmekte ve onun hakiki varlık olduğunu söylemektedir. Mutlak güzel bütün varlığın odak noktasında olup bütün yetkinlikleri kuşatır. Güzel bütün var olanları belirler ve onlar da ona varoluşsal bir sevgi içinde bulunurlar⁵⁹. Platon'un belli bir döneminde ve Plotinus'ta hâkim olan "ideadan pay alma" fikri, İbn Sina'nın güzel kavramında da söz konusu edilmiştir. Hatta İbn Sina, *Şifa*'da ve *Esulucya*'ya yaptığı şerhte bu görüşü dillendirmiştir. Fakat daha sonraki dönemlerde bu fikirden ayrıldığı görülmektedir.

Doğal varlıkların güzelliği İbn Sina'da onların denge ve ahenge olan yakınlığı ile orantılı görülmüştür. Denge, mizaç denilen cisimsel yapıda beliren bir keyfiyettir. Mizacın dengeye yakınlığı, nefsanî yetilerin onda belirmesine zemin hazırlar. Bu bakımdan, mutlak dengeye yakın olmak, nefsanî yetilerin yetkinliğini artırmaktadır. İnsan bedeni, mutlak dengeye en yakını olması itibarıyla, düşünme yetisinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nefsanî yetilerin yetkinliği, bulunduğu varlığı ve işlerini daha da güzel hale getirmektedir. Bu tespiti, biyolojik canlılığa, psikolojik canlılığın katılması olarak görmek mümkündür. Nitekim bu tespit, güzelliğin içeriksel niteliklerinden olan "canlılık ve anlatımı" karşılar⁶⁰. İbn Sina bu görüşünü, güzel görünümlü veya güzel yüzlü insanları ayrı bir inceleme konusu yaparak daha da pekiştirmiştir. "İnsani güzelliği" doğal varlık alanında farklı bir kategoriye yerleştirmiş ve onu insanın ruhani yükselişine ve olgunluğuna bir zemin yapmıştır. Ona göre güzeli kavramak, birliği görmeye, birlik fikri de Zorunlu Varlığın bilgisine vesile olur. Üstelik güzel yüzlü insanın ahlakı/karakteri de güzel olur. Bu, mutlak olmamakla birlikte çoğunlukla geçerli görülen bir kural olarak düşünülmüştür.

İbn Sina'da güzel kavramı, iyilikle ilgi içinde de görülmüştür. Güzel, iyilik olarak, iyilik de varlığın yetkinliği olarak açıklanmıştır. Güzel, iyi olan, iyi de tam olan şeklinde, birbiri ile örtüşen kavramlar olarak ilgi içine konulmuştur. Esasen güzelin iyilikle

⁵⁸ İbn Sina, *Şiir*, 46.

⁵⁹ Tunali, 144. Güzelin diğer varlıkları belirlemesi anlayışı, öncekinden farklı bir anlayışı da ifade eder.

⁶⁰ Tunali, 206.

ilgi içinde görülmesi yeni değildir. Geleneksel dünyada “güzel, iyi ve doğru” değerleriyle ilgili alanlar, birbirinden bağımsız, özerk alanlar olarak görülmemiştir⁶¹. Güzel, iyi ve doğru gibi değerlerin birbirleri karşısındaki sınırlılıkları, Estetiğin bir disiplin olarak ortaya çıkışından sonra olmuştur. Güzel ile iyi arasında görülen özdeşliğin temelinde ahlaki yükseliş ve ideal insan anlayışının bulunduğu da söylenebilir.⁶²

Sanatta güzel söz konusu olduğunda çoklukta birlik, oran, ölçü, kompozisyon, ahenk, amaca uygunluk, orta büyüklük ve orantı olarak belirlenen niteliklerinden birkaçı, sanat eserinin güzelliğini belirlemede temel kriterler olarak görülüyor. İbn Sina algılanabilir büyüklük konusuna temas etmekle birlikte bu fikri fazla işlememiş gibidir. Nitekim ondan önce Aristo bu fikre işaret etmiş⁶³ ve güzeli matematik bir belirleme içinde görmeye çalışmıştır. Ona göre güzel belli bir büyüklük ile ilgilidir. Kavrama gücünü aşan bir şeyin güzelliğinden söz edilemeyeceğini iddia edenler vardır.⁶⁴

İbn Sina'nın güzel hakkındaki bu fikirleri, kaynakları bakımından ele alınacak olursa onda Platon, Aristo, Plotinus ve Farabi'nin izlerini görmek mümkündür. Sanatın mahiyeti konusunda İbn Sina'nın taklit teorisine dayanması, Platon ve Aristo düşüncesinin bir devamı olarak görülebilir. Zorunlu Varlığın güzellik ile ilişkilendirilmesi, kısmen Platon'a büyük ölçüde Plotinus ve Farabi'ye dayandırılabilir.⁶⁵ İyi ve kötü hallerin, nakıslı suretler halinde resmedilmesi ve bundan alınan estetik haz noktasında İbn Sina ile Aristoteles arasında paralellik kurulabilir.⁶⁶ İnsanın yüz güzelliği ile ahlak/karakter güzelliği arasında ilgi kurması, kanaatimizce İslam kültüründen kaynaklanmış gibidir. Nitekim İbn Sina bu bilgileri verirken Hz. Muhammed'e ait gösterilen “İhtiyaçlarınızı güzel yüzlülerden talep ediniz” şeklindeki sözü şahit olarak nakleder.⁶⁷ Ayrıca kendi coğrafyasından örnekler ile konuyu işlemesi, yeri geldikçe Arap şiirine atıfta bulunması, Aristo'nun *Poetika*'sının telhisi olarak telif ettiği *Şifa*'nın *Şiir* bölümü, konuya çok kapsamlı bir bakışın işareti olarak görülebilir.

Sonuç olarak İbn Sina güzelle ilgili olarak sistematik bir inceleme yapmamışsa da güzeli, içlemsel ve kaplamsal yönleriyle ele almış, tarihi gelişmeler ve kendi tecrübesiyle birlikte “güzel nedir” sorusuna cevap aramıştır, diyebiliriz.

Abstract

İbn Sina discusses the nature of Beauty at a chapter on Necessary Being in *Metaphysics*. He agrees to ancient Greece philosophers on the unity of truth (al-haqq), good (al-khayr), and beauty (al-jamal). İbn Sina describes the beauty as like to be realized or existed according to its essence (al-mahiya). The Necessary Being is like so. On the other hand, He is the Principle of all beautiful things or, of moderation.

⁶¹ Koç, 19.

⁶² Tunalı, 132-133.

⁶³ Aristoteles, *Poetika*, 1459b.

⁶⁴ Tunalı, 213-214.

⁶⁵ Deborah I. Black, “Aesthetics in Islamic Philosophy”, <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H020>.

⁶⁶ Tunalı, 179.

⁶⁷ İbn Sina, *Işk*, 19.

Moderation exists in a temper (al-mizac) or a composition (al-tarkib). So, temper is about on naturel things and the composition is about art. The beauty in the nature is related temper of bodies to absolute temper. If the form in a body dominates to matter it will be beauty. The perfection of psychological faculties supply of increasing beauty. The perception of beauty beings leads us to idea of "unity". Unity is load to knowledge of Transandantel Being, ie God. The degree of being abstract for our souls comes closer to Absolute Beauty. On the other hand, high faculties of soul give their beauty to lower faculties. The beauty in art is mean to dominate the terms "order", "unity in plurality", "mimemis of idea", "proportion", and "composition".

KAYNAKÇA

- ALTINTAŞ, Hayrani, İbn Sina Metafizigi, 2. Baskı, Ankara 2002.
- BLACK, Deborah I., "Aesthetics in İslamic Philosophy", <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H020>.
- BURCKHARDT, Titus, *İslam Sanatı (Dil ve Anlam)*, Tercüme: Turan Koç, İstanbul 2005.
- COOMARASWAMY Ananda K., *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, çev. Nejat Özdemiroğlu, İstanbul 1995
- CİHAN, A. Kamil, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- EBUL-BAKA, Külliyyat, Beyrut 1993.
- FİRUZABADİ, Kamus, "itidal" maddesi.
- GOİCHON, A. M., *Lexique de Langue Philosophique d'İbn Sina*, Paris 1938.
- KİNDİ, el-Hudud, el-Mustalahu'l-Felsefi İnde'l-Arab içinde, Kahire 1989.
- İBNİ SİNA, *eş-Şifa el-İlahiyat*, Neşir: Kanavati-Said Zayed.
- , *eş-Şifa el-Mantık eş- Şiir*, Neşir: A. Bedevi, Kahire 1966.
- , *eş-Şifa el-Mantık el-Burhan*, Neşir: A.E Afifi, Kahire 1956.
- , *Kitabu'n- Necat*, Neşir: M: Fahri, Beyrut 1985.
- , *Şerhu Kitabı Esulucya li Mensub ila Aristotalis*, Neşir: A. Bedevi, Aristo inde'l-Arab içinde, 2. baskı Kuveyt 1978.
- , *El-Mübahasat, Aristo İnde'l-Arab* içinde, Neşir: A. Bedevi, 2. baskı Kuveyt 1978.
- , *Kitabu'l-Kanun fi't-Tıb*, Roma 1593, 8. Türkçe çeviri için bk. *el-Kanun fi't-Tıp*, Çev: Esin Kahya, Ankara 1995, 8.
- , *Risale fi'l-Işk, Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale İbn Sina Risaleler içinde* Neşreden: Ahmed Ateş, İstanbul 1953.
- , *el-İşarat ve't-Tenbihat*, Neşir: S: Dünya, Kahire.
- KOÇ, Turan, *İslam Estetiği*, İstanbul 2008.
- KUTLUER, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*; İstanbul 2002.
- ÖZNURHAN, Halim, "İbn Sina Poetikası", Uluslararası İbn Sina Sempozyumu, 22-24 Mayıs 2008 İstanbul.
- TUNALI, İsmail, *Estetik*, 3. Baskı, İstanbul 1989.
- , *Grek Estetik'i*, 4. Basım, İstanbul 1996.

HEGEL'İN İÇKİN OLUŞ ÖĞRETİSİ, ARISTOTELESÇİ DÖNGÜSEL VE EREKSEL DİYALEKTİK

Şahin ÖZÇINAR*

Çağdaş ya da Marksist diyalektik düşünceyi de belirlemiş olmasına karşın, tarihsel kökleriyle nesnel düşüncenin açılma sürecine karşılık gelen Hegel diyalektiği, Herakleitos ile başlayıp Zenon ve Platon'a varıncaya dek, Antik Çağ diyalektiğinin yanı sıra yapısında Sol Hegelci çizgideki diyalektik düşüncenin gelişimine karşı görülebilecek geleneksel mantığın ve Aristotelesçi eski metafiziğin etkilerini de barındırır. Bu ilk bakışta çağdaş diyalektiğe aykırı durum, Hegel diyalektiğinin ya da kurgusal mantığın, birbiriyle uzlaşmaz görünen düşünsel eğilimleri kapsayan, karşıtlıkları en yetkin yolla belirsizleştirerek aşabilen olumlu ve varıslı içeriğinden kaynaklanır. Çünkü Hegel diyalektiği, farklılık içeren, hatta karşıt ve uzlaşmaz sayılabilecek yaklaşımlardan da, düşüncenin bütünselliği açısından gereğince yararlanır. Geçmişle bağımlı koparmamak, tek yanlıktan uzak nesnel düşünceyi kendi gelişim süreci içinde farklı ve karşıt eğilimlerin tekil birliği olarak kavrayıp dizgeleştirmek adına Hegel, tüm felsefe tarihini, düşüncenin içkin ve zorunlu diyalektik gelişimini kurgusal felsefede bireşime kavuşturmuş olmaksızın hiçbir zaman rahatsız olmaz ve eksiklik duymaz. Tam tersine, en genel anlamda karşıtlık, nesnel düşüncenin gelişimini belirler ve farklı düşünceler Hegel'in diyalektiğinin potasında, eklektik olmayan birlik içinde eritilir. Diyalektik düşünce, bütünleştirici ve tüm farklılıkları bir dizge içinde uzlaştırıcı bir işlev yüklenir ve bunu amaçlar. Hegel, düşünce tarihinin tüm kazanımlarını olanaklı olduğunca kapsayıcı bir bireşime kavuşturmayı arzular. Eski düşünceyle bağımlı koparmadığından dolayı bu diyalektik, her ne kadar başlı başına Platon'un diyalektiğinden yola çıkmış olsa da, doğrudan etkilemiş olduğu Marksist diyalektiğe oldukça uzak duran Aristoteles'in metafiziğinden ve onun özcülüğe dayanan varlık ve mantık anlayışından da belirgin izler taşır.

Hegel'de diyalektik, bir yandan soyut özdeşlik düşüncesine, biçimsel usun doğruluk yasalarına tümünden bir karşı çıkışla, Aristotelesçi mantık anlayışına karşıt bir görünüm oluştururken, diğer taraftan sanılanın aksine, onun tikel yargının tümel ve evrensel bir düşünceden çıkarsandığı tümdengelimsel, daha doğrusu tasımsal nitelikteki mantığını bütünüyle bir kenara bırakmaz. Hegel'in bu mantık anlayışına karşı, özdeşlik düşüncesine dayanan çelişmezlik ilkesini yadsıyan diyalektik ya da çelişki mantığı, eski mantığın birinin diğerinden bağımsız özdeşlikler olarak yalıtılmış kavram ve ulamlarını daha geniş ussal bir çerçeve içinde geliştirerek içerir ve onun üzerinde temellenir. Bu nedenle, Aristotelesçi geleneksel mantığın tasım anlayışı, Hegel'de sadece önermeler arasında içerim ilişkisine dayanarak biçimsel bir çıkarıma değil, varlığın içkin oluş sürecinin yanı sıra, düşüncenin kavramsal yoldan türetilmesine, onun devinim ve geçişliliğine olanak sağlayan bir düşünce ve uslaştırma biçimi olarak, diyalektik düşünceyle ya da çelişki mantığıyla belirli bir ölçüde bağdaştırılabilmekte, kavram ve gerçekliğin kendi içinde

* Yrd. Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

belirlenim ve oluşum sürecine uygun düşmektedir. Aristoteles'te özdeşliğe ve çelişmezlik ilkesine dayanan geleneksel mantık, dolayumsuz bir düşünce biçimine karşılık gelmekte ya da sadece dışsal bir düşünümüne izin vermektedir. Oysa düşünce, kendi içinde kendi karşıtı için olarak doğururken kendini sınırlayıp belirlemede, karşıtıyla yalnızca dışsal değil, içkin bir dolayım içinde gelişmektedir. Bu durumda, başta dolayumsuz ve kendiliğinden konulan evrensel ya da tümel düşünce, ancak karşıtıyla dolayımında belirlenim ve somutluk kazanır. Önce dolayumsuz düşünce bir başkasıyla karşıtlık olarak vardır. Daha sonra bu düşünce, karşıtlığın dolayımlanması yoluyla devinir ve gelişir. Düşüncenin bu gelişimi, bütünsel bir bakışla, kendisi tek bir evrensel düşünceyi oluşturmada olan felsefe tarihi için de geçerlidir. Bu nedenle Aristoteles'in mantığı, bize kurgusal mantığa dönüşecek olan mantıksal düşüncenin ilk örneklerinden birini verir. Kurgusal mantık böylece geleneksel mantığı bir kenara bırakmadan kapsayıp aşar.

Sadece, tasım ve biçimsel bir mantık anlayışı değil, buna bağlı olarak, benzer biçimde, Aristoteles'in metafizik ve varlık öğretisi de Hegel diyalektiğinde önemli bir yansıma bulur. Böylece, Aristoteles'in hem varlık kuramı hem de mantık anlayışı diyalektik düşüncenin içeriğine katılabilmekte, Hegel'in bilim dizgesi içinde, onunla bir bütünlük oluşturularak uzlaştırılmaktadır. Hegel'in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin ilk cildini oluşturan *Mantık Bilimi*'nin *Giriş* kısmında belirttiği gibi, "Kurgusal mantık daha önceki mantık ve metafiziği kapsar, aynı düşünce-biçimlerini, yasaları ve nesnelere saklar, ama aynı zamanda onları daha geniş ulamlarla daha öte işler ve dönüştürür."¹ Hegel kendinden önceki mantığı, kurgusal düşünceden önce gelen ve onu tamamlayan soyut Anlak düşüncesinin ya da evresinin bir ürünü olarak görür. Hegel açısından Aristoteles'in en büyük kurgusal eksiliği, varlıkbilimsel metafizik düşünceyi mantığın dışında bırakmış olmasıdır. Hegel, kendi diyalektik anlayışının içkin oluşum sürecini ortaya koyarken, Aristotelesçi tasım mantığı ve oluş öğretisinin her ikisini birden çelişki mantığında bir araya getirerek, mantığın donuk kavramlarına devinim kazandırmakta, kurgusal felsefeyi kurarken öncelikle Aristoteles'in hem varlık hem de mantık öğretilerinden olanaklı olduğunca yararlanmaktadır.

Hegel, benzer bir biçimde, Aristoteles'in özcü yaklaşımının sonucu olan içkin (gizil ya da örtük) olanın edimsel olana dönüştüğü, özdek ile formun (biçimin) karşılıklı birbirini belirlediği ve aynı zamanda gerektirdiği, gelişimin salt doğrusal değil erekselliğin yanı sıra döngüsellik biçiminde olduğu bir varlık anlayışını, dolayısıyla çağdaş diyalektikle karşılaştırılacak olursa Aristotelesçi nitelikte evrimci özelliği daha belirgin olan bir oluş öğretisini kendi mantık dizgesi içinde özgün bir birleşime kavuşturur ve kendi diyalektik anlayışıyla bütünleştirerek savunur. Hegel'de diyalektik, gelişim süreci bakımından gittikçe daha somut bir nitelik kazanan üstteki varlığın bir alttaki varlığı kendi içinde içerip aşmakla onun üzerinde yükseldiği bir varlık anlayışına dayanır. Belirsiz varlığın zaman içindeki belirlenimini ve kavramın kendi gerçekliğinden koparılamaya-

¹ G. W. F. Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1991, s. 13, (§ 9). İngilizce çevirisi: *The Logic of Hegel, The Encyclopedia of The Philosophical Science*, Çeviren: William Wallace, Oxford University Press, London 1931, s. 16, (§ 9).

çağını temel alan Hegel, buna oldukça benzer bir yaklaşımla biçimlenmiş olan Aristotelesçi form-özdek ilişkisinde temellenen ve form ile özdeğin her ikisinin de karşılıklı belirlenimi anlayışına dayanan varlık ve oluş anlayışını diyalektiğe koşturmuş bir anlayışla sürdürür.² Hegel açısından biçimden yoksun dolayimsız varlığın kendinde ve kendi için olabilmesi, edimsel bir varlık haline gelebilmesi, daha doğrusu somut bir belirleme kazanması gerekmektedir. Bu nedenle, Hegelci diyalektik, Aristoteles'in metafizik öğretisinden önemli ölçüde etkilenmiş olmakla kalmaz ve varlıkbilimsel açıdan ona yakın bir görünüm kazanır. Nesnel dünyası, kavramın içerik kazanmış, gerçekleşmiş ya da edimselleşmiş halidir. Aristoteles'te oluş süreci tümüyle belirsiz olan özdekten forma doğru şekillenirken, bu süreç Hegel'de soyut düşüncenin ancak kendini zaman süreci içinde edimselleştirmesi, karşıtıyla sınırlanarak belirlenim kazanmasıdır. Aristoteles'te karşımıza çıkan özdek ile form ilişkisi, içerik (öz) ve biçim diyalektiğine dönüştürülür.

I

Oluş öğretisinin oluşturmuş olduğu benzerliğin yanı sıra, Aristotelesçi varlıkbilimsel metafizikten önce bu yakın benzerliğin görülmesine temel oluşturacak olan Hegel diyalektiğiyle tasım mantığı arasındaki yakın ilişkiye vurgu yapmak gerekecektir. Aristoteles'te düşüncenin yasaları aynı zamanda varlığın da yasalarına karşılık geldiğinden³ aslında onun mantık anlayışı, öz ya da form öğretisine dolayısıyla doğrudan doğruya varlıkbilime ve metafizik bir öğretiye bağlıdır. Düşünce ile varlık arasında ilişki kurulmuş olmasına karşın, Hegel'in çelişki mantığı açısından bakacak olursak, Aristoteles tasımsal mantığı, doğru düşünmenin yasalarının bilimi olarak içeriğinden bağımsız sadece soyut ve biçimsel yönüyle kavramaya çalışmıştır; usavurmanın temel yasası olarak aldığı özdeşlik düşüncesiyle, düşüncenin yasaları ile dış-nesnel gerçeklik arasında dışsal bir koşutluk ya da karşılık gelme ilişkisinin dışında varlık ile düşünce arasındaki içkin birliği kuramamış, dolayısıyla kavramın ya da düşüncenin kendi içinde başka kavramlara açılımına, devinim ve gelişimine olanak sağlayan bir anlayışa ulaşamamıştır. Hegel düşünce ile varlık arasındaki içkin birliği, metafizik ya da varlıkbilim ile mantığı birleştirerek kurmaya yönelir. Kökten bir karşı çıkışı içermekle birlikte, bu yönüyle Hegel'in diyalektiği ve kavram öğretisi, Aristotelesçi mantıktan ve metafizikten bütünüyle kopuk bağımsız bir anlayış değildir.

Aristoteles'in varlık ve oluş anlayışıyla birlikte, ayrıca hemen ilk bakışta, Hegel'de diyalektik düşünce, düşüncenin ya da kavramın üç ana diyalektik evresine karşılık gele-

² Hatta bu basit koşutluktan da öte vurgulanmaya çalışılacak etki, Hegel'de "istem" kavramının metafizik içeriğinde de kendini gösterir. Her iki felsefe arasındaki yakınlık D. Berthlod-Bond tarafından daha da ileri götürülerek, özdek ve form ilişkisinin oluşturduğu erekselci bir düşünce bağlamında Aristoteles'te, "özdeğin formu istemesi"ne benzer biçimde, Hegel'de özbilincin, evrensel bir deneyim olarak kendini tamamlanma isteğiyle de doğrudan ilişkilendirilmektedir. İstek, bu açıdan, oluşun gerçekleşmesine olanak sağlayan yaratıcı ve devindirici bir güç olarak anlaşılmalıdır. Hegel'de varlığın biçime (forma) yönelmesi, Tanrı'nın yaratma edimi bile, bunun bir sonucu olarak görülmekte, "kendini dışlaştırma isteği" olarak açıklanmaktadır.(Daniel Berthold-Bond, *Hegel's Grand Synthesis: A Study of Being, Thought, and History*, State University of New York Press, Albany 1989, s. 67-69.)

³ Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1982, s. 6.

cek olan, tümel, tikel ve tekil önermenin soyuttan somuta ilerleyen tündengimsel bir uslamlama bağlamı içinde oluşturulmakta, evrensel nitelikteki bir öncülden, orta terimin oluşturmuş olduğu bağ aracılığıyla, sonuç önermesinin doğru bir çıkarımına olanak sağlayan tasım mantığına oldukça yakın durmaktadır. Bu yakınlık, Hegel diyalektiği açısından sıradan bir benzerlikten daha öte bir değer taşımaktadır. Çünkü Hegel diyalektik düşünceyi dizgeleştirirken, Aristotelesçi mantıktan ve onun temelinde yatan özcü anlayıştan düşünce ve varlığın, dolayısıyla Kavram'ın içsel gelişiminin diyalektiğini açıklamak için büyük ölçüde yararlanmışır. Fakat, bu önemli etki ve benzerliğin yanı sıra, Hegel'de diyalektik, öncelikle biçimsel bir doğruluk taşıyan tasım anlayışından ya da geleneksel mantıktan oldukça farklı bir bağlam ve anlayışı temsil etmektedir. Hegel biçimsel mantığın içeriğini, bir tür Aristotelesçi varlık öğretisinin içeriğiyle doldurmaktadır. Diyalektik, Hegel'de içeriksel bir özellik taşıyarak, düşüncenin ve somut gerçekliğin kendi içsel deviniminin temel evrelerine karşılık gelecek ve onunla tümüyle örtüşen bir anlayışı temsil etmekte, ancak bu biçimde kullanılmaktadır.

Metafizik ve varlıkbiliminden esinlendiği oranda Hegelci diyalektikle birlikte, bu diyalektiğin kurgusal özünü ve anlatımını oluşturan Tin öğretisi de zorunlu olarak Aristoteles felsefesinden etkilenmiştir. Burada Aristoteles'in varlıkbilimsel metafizik ve tasımsal mantık anlayışıyla ilişkilendirilmek istenen ve bunun yanı sıra sadece iki farklı düzlemde kalmaksızın bunun daha da ötesinde her iki alanın Hegelci diyalektik ya da kurgusal mantıkta bir birleşime kavuşturulmuş olduğunun gösterilmesinin amaçlandığı Hegel felsefesinin içeriğini önemli ölçüde belirleyen Aristotelesçi etki farklı Hegel yorumcuları tarafından da dile getirilmiştir. Kısaca vurgulamak gerekirse, Allen W. Wood'un belirtmiş olduğu gibi, aslında Hegelci diyalektik, sadece Aristoteles'in mantık ve metafizik anlayışının değil, aynı zamanda Aristotelesçi özcülüğün ve bir diğer yandan da Platoncu kavram öğretisinin farklı bir dizge içinde geliştirilmiş özgün ve çağdaş bir yorumudur.⁴ Hegel felsefesine ilişkin bu saptama, öncelikle Wood başta olmak üzere savunulmuştur. Bunun yanı sıra özellikle Aristotelesçi etki, H. Marcuse ve W. T. Stace gibi farklı yorumcular tarafından da bir çok kez değişik biçimlerde ve farklı açılardan açıkça vurgulanmıştır. Wood, Hegel felsefesinin, dolayısıyla "Hegel'in karmaşık tin anlayışının, birden çok önemli felsefi düşüncenin tek bir zorlayıcı bakış açısıyla kaynaştırılmış olduğunu"⁵ dile getirirken, aslında yalnızca Hegel'in varlığın bir açılımı olarak Tin anlayışını değil, dolayısıyla aynı zamanda diğer bir açıdan da, özellikle Hegelci diyalektiğin ve kavram öğretisinin hem Platoncu hem de Aristotelesçi yanını belirtmeye çalışmaktadır. Çünkü Wood, Hegel'in Tin anlayışını, özellikle Aristoteles'in form ve kavram öğretisiyle doğrudan ilişkilendirmekte, fakat bunun yanı sıra, Platoncu niteliğini de ayrıca göz ardı etmemektedir.

Wood, Hegel'in diyalektik dizgesinde Aristoteles'in özcü anlayışının etkisini belirginleştirmek için Hegel'in Tin kavramını betimlerken, Aristoteles'in ruh anlayışıyla olan benzerliğinden önemli ölçüde yararlanmakta ve bu benzerliğe öncelikle vurguda

⁴ Allen W. Wood, *Karl Marx, The Argumentation of Philosopher*, Routlage & Kegan Poul, London 1981, s. 191.

⁵ A. g. e., s.191.

bulunmaktadır. Hegel felsefesinin Tin kavramına yüklediği anlamı değerlendirirken Wood, "Aristotelesçi 'ruh'a benzeyen tin, biçim-veren ilkedir ya da nesnelerin doğasında bulunan gizliliktir" der. Hemen ardından, bu saptamayla kurulan benzerliğin yüzeysel olmadığını, "bunun bir açıdan, tinin kendini ortaya koyması, özellikle dışa vurup nesneleşerek kendine edimsellik kazandırması anlamına geldiğini, tam da Aristoteles için dirimli bir örgensellikte olduğu gibi, yaşayan bir türün biçim ve özü olduğu" sözleriyle pekiştirir.⁶ Hegel'in Tin anlayışının içeriğiyle ilişkilendirilebilecek olan Aristotelesçi ruh, dolayısıyla aynı zamanda onunla doğrudan bağıntılı olan form ya da kavram öğretisi, yalnızca Hegel'in Tin kavramıyla bağıntılandırılmakla da sınırlı kalmamaktadır. Bu Aristotelesçi anlayış, Hegel'de tüm kurgusal felsefesinin özüne sinmekte, ister istemez aynı zamanda Hegelci diyalektiği ve onun en özgün kavramlarının içeriğini de belirlemektedir. Bu durum, Hegel felsefesinde Aristoteles metafiziğinin etkisini daha da belirgin kılmaktadır. Dolayısıyla, Hegel'de Aristotelesçi etki, artık yüzeysel olmaktan daha da öteye geçmekte, daha derinlikli olarak içten içe Hegel felsefesine ilişkin kavramların dilsel kullanımına da az ya da çok yansımaktadır.

Özellikle Hegelci felsefe ve bu felsefenin özünü oluşturan diyalektiğin en işlevsel ve özgün niteliğini açığa çıkaran, "kendinde, kendi için ve bir başkası için varlık" gibi kavramlar, sözcük olarak Aristoteles'ten değil, her ne kadar zamansal süreç içinde ona daha yakın olan Kant'ın bilgi kuramından etkilenimle alınıp, onun kullanım biçimine uygun bir anlam kazanmış olsa da, Hegel'de bu kavramlar, bir o kadar ve hatta daha fazla Aristotelesçi bir içerik taşır. Bu özgün kavramlar, gerisinde yatan Aristotelesçi arka tasar göz önünde bulundurulmaksızın sadece Kant'taki kullanımlarıyla düşünülecek olursa, gerçek anlamlarından yoksun kavramlardır.

Hegel diyalektiğinde, düşünümün ya da bilincin kurgusal ve içkin dolayımını belirten bu bağlaşıklık kavramlardan özellikle ilk ikisi Aristoteles'in düşünce biçimiyle örtüşen ve ona koşut bir anlayışla, öncelik sırasıyla 'örtük' ve 'belirtik' anlamında, onun *gizil* (dynamis) ve *edimsel* (energeia) kavramlarına ya da yine aynı bağlamda, *özdek* (hyle) ve *biçime* (form) karşılık gelebilecek biçimde kullanılmaktadır.⁷ Gizil olan, belirli bir değişime olanak sağlayan yetenek ya da eğilim, bunun yanı sıra edimsellik, bu değişimin gerçekleşmiş oluşudur.⁸ Burada Hegel felsefesi açısından bu iki kavrama bağlı olmakla birlikte bir üçüncü olarak, 'Bir başkası için', kavramı ise, Aristoteles'in oluş öğretisine uygun bir biçimde, en basit biçimiyle, varlık nedenini ve ereğini kendinde taşımayan, kendinde ve bağımsız, bu nedenle de saltık bir tözselliğe sahip olmayan ya da bir başkası yoluyla gerçekleşen varlık olarak tanımlanabilir.⁹ Bu anlamıyla, Hegel'de 'Bir başkası için' kavramı doğrudan 'kendinde' ve "kendi için" ya da 'Saltık' olana karşıt kullanılmaktadır. Bu kavramlar, kendisi de Kavram olmak bakımından varlığın diyalektik

⁶ A. g. e., s. 191.

⁷ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, I. Cilt, Çeviren: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1985, s. 267-270, (V. Kitap, 12. Bölüm). Ayrıca II. Cilt, Çeviren: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1993, s. 23-52, (IX. Kitap, 1-9. Bölüm).

⁸ Arda Denkeli, *Demokritos/Aristoteles: İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, Kalamış Yayıncılık, İstanbul 1986, s. 197.

⁹ Aristoteles, a. g. e., II. Cilt, s. 37-39, (IX. Kitap, 1048 b 18-35).

oluşum sürecine, Hegel'in diyalektik felsefesinin karşılıklı dolayımli kılınmış evrelerine karşılık gelir.

Hegel, kavramın ya da varlığın gelişim ve oluş sürecini ele alırken, bunun daha iyi anlaşılabilmesi için "bu sürecin içinde iki farklı düzeyin ayırt edilmesi gerektiğini" söyler. Ve ardından, Aristoteles'in oluş öğretisine uygun olarak, bu farklı düzeylerden Hegel, "Bir gizil yeti ya da güç olarak bilinen ilkinin, kendi-içinde-varlık (*potentia*), ikinci ilkeyi ise, kendi-için-varlık, edimsellik (*actus*, *energeia*) olarak adlandırdığını" belirtir.¹⁰ Hegel, İdea ya da Varlık'ın bir bütünsellik oluşturan kavramsal gelişim sürecinin farklı düzeylerini vurgulamak için, burada dile getirilen ilk iki kavramın yanı sıra, *kendi içinde ve kendi için varlık* kavramlarının bir bileşimi olan, *kendinde ve kendi için varlık* kavramını da ekleyerek, bu kavramları diyalektiğin üç ayrı evresine karşılık gelecek biçimde kullanır. İlk iki kavram tek başlarına alındıklarında bir karşıtlığın ve olumsuzluğun iki ucu olarak bir dolayımı gerektirir; ve üçüncü bir evre ise olumsuzluğun aşılması ya da olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak bir bileşimin bütünlüklü yapısını oluşturur. Her üçü birden böylece diyalektik sürecin evrelerini oluştururlar. Diyalektik süreç, kendini daha üst evrelerde tekrar aynı aşamalardan geçerek gerçekleştirecek bir edimselleşme sürecidir.

Evrelerin oluşum süreci, Aristoteles'te olduğu gibi Hegel'de de, gizil olanın gerçekleşme ya da edimselleşme süreci olarak ereksel bir gelişimi bildirir. Hegel'de tek başına alındığında, en genel anlamıyla belirleme almamış olan varlık, edimsel gerçeklikten yoksundur. Hegel ussal olanı edimsellik ya da Gerçeklikle örtüştürürken, Aristoteles'e yakın bir biçimde, edimsel olanın dışında, ondan bağımsız bir öte ya da ussal dünya tasarlamaz. Gerçeklik ya da çoğu kez Türkçe'de bunun yerine kullanmış olduğumuz, Hegel felsefesinde diğer filozoflara oranla oldukça farklı bir anlam yüklenmiş olan Edimsellik kavramı, Aristotelesçi bir etkinin büyük oranda izlerini taşımakta, ancak bu düşünce bağlamı içinde daha belirgin bir anlam kazanmaktadır.

Hegel *Edimsellik* kavramını, *Gerçeklik* kavramını da içerecek biçimde onun yerine kullanırken, her ikisi arasında kesin bir ayırım gözetmediğinden, tek yanlı bir tutum takınmaz.¹¹ Bu nedenle Hegel, Gerçeklik kavramını ne sağduyuya uygun özdekçi felsefelerde olduğu gibi salt dış-dünya bağlamında ne de idealist felsefelerde görülebileceği biçimiyle dış-dünyanın gerçeklikten yoksun oluşu anlamında, bir başka deyişle asıl gerçekliğin sadece görüngüsel dünyanın tümüyle gerisinde yatan *öz* olduğu anlamında içsellik karşılık kullanmamaktadır.¹² Çünkü tek yanlı soyutlanma olarak alınmadıklarında ve ancak karşıt bakış açılarının sınırlılıklarından uzaklaşıldığı oranda, *öz* kadar *varoluş* da bir hiçlik değil, tam tersine gerçektir. Hegelci diyalektik ussallama karşıtı tümüyle yok sayan ortadan kaldıran bir yaklaşıma karşıdır. Hem *öz* hem de onun dışı vurumu olan *görünüş*, Hegel'de bir ayrıklık ya da karşıtlığın iki ayrı ucu olarak değil,

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Hegel's Lecture On The History of Philosophy*, I. Cilt, Almanca'dan Çeviren: E. S. Haldane Humanities Press, London 1955, s. 20-21.

¹¹ W. T. Stace, *The Philosophy Of Hegel: A Systematic Exposition*, Dover Publication, New York 1955, s. 212, (§ 294).

¹² A. g. e., s. 212, (§ 294).

tam tersine birlikte düşünölmektedir. *Mantık Bilimi*'nde ve diğer çalışmalarının bütününde, bir karşılıklı belirlenim ilişkisi içinde gösterilmeye çalışılmış olduğu kadarıyla, Aristoteles'in özdek-form ilişkisine benzer bir yaklaşımla, öz ile görünüş ya da gerçeklik ile edimsellik, birbirinden tümüyle yalıtılmış gerçeklikler olmak yerine ancak her iki karşıt ögenin birliği ya da dolayımı olarak varolmaktadır.

Dolayısıyla Hegel, bu süreçler arasında Oluş sürecinin gizil ya da örtük olandan edimsel olana doğru gerçekleşmesi düşüncesini benimserken, iki ayrı düzeyin bir örnekle açıklanması söz konusu olduğunda, çoğu kez Aristotelesçi bir anlayışla dile getirmiş olduğu tohum ve bitki örneklemesinin yanı sıra,¹³ insanın ussal bir varlık olarak gelişimi ya da edimselleşmesi örneğinden de yararlanır. Hegel'e göre, "Eğer insan doğası gereği ussalsa, bunun anlamı, onun kendinde ya da henüz gelişmemiş bir çocuk olarak, ana rahminde usa, anlama yetisine ve imgeleme sahip olduğudur. Bu durumda çocuk sadece usun gizil yetisine ya da edimsel olanağına sahiptir."¹⁴ Bu açıdan Hegel diyalektiği, özdekçi diyalektikten, Aristotelesçi bir özçölük ve ereksellik düşüncesiyle bütünüyle ayırır. Bu yaklaşım, tinsel nitelikte belli bir ereğin, varlıkta örtük olarak içkin ve edimsel varlığa oranla öncel olarak bulunduğunu varsayar. Ama diğer taraftan, Hegel özgün bir yaklaşımla, edimsel olanı ya da geçekliği tek yanlı bir soyutlamaya indirgemededen, dolayım ilişkisi içinde, içsel ve dışsal olanın birliği olarak kavrar.

Erek varlığa içkin ya da varlıkta örtük olarak bulunsa da, Hegel'de varlık ve varlığa içkin olan erek salt edimsellik olarak vardır; çünkü varlık kendini edimsel olarak gerçekleştirir. Dolayısıyla o, bu edimselleşme sürecinin bir sonucudur ve süreç onun tüm Gerçekliğidir. Varlık, olanaklı koşullar gerçekleştiğinde, Aristoteles düşüncesinde de dile getirildiği gibi, kendi içinde örtük olarak barındırdığı ereği açığa vurur. Edimselleşme süreci içinde bu yolla örtük olan belirtik hale gelir ve gerçekleşmiş ya da edimselleşmiş olur. Bu Hegel'de kavramın somut gerçekliği oluşturması anlamına gelmektedir. Edimselliğin ereği, varlığın kendi gelişimi içinde kendi özüyle ya da kavramıyla bütünlereşebilmektir. Bu aynı zamanda, bir başka anlatımla, dışsallıkla içselliliğin örtüşmesi, öz ile görünüşün ayrı olmaması ya da özün kendisini dışa vurmasıdır. Hegel'de varlığın içkin bir İdea olarak örtük olandan belirtik olana doğru açılım süreci tümüyle diyalektik bir süreçtir. Hegel felsefesinin en özgün yanı, diyalektik kavramına yapılan vurguyla, salt varlığın değil, aynı zamanda onunla birlikte düşünceinin de kendi içinde karşıtların dolayımı aracılığıyla gerçekleştiği düşüncesidir.

Burada öncelikle varlıkbilim açısından kurulmak istenen benzerlikten dolayı, haklı olarak Herbert Marcuse, "Hegel, Aristotelesçi varlıkbilime geri dönmüştür" saptamasını yapmaktadır. Ve bu görüşünü doğrulayacak biçimde, Hegel'de *kendinde ve kendi için varlık* kavramlarının açık bir biçimde Aristoteles'in *dynamis* ve *energeia* kavramlarına

¹³ G. W. F. Hegel, *Tinin Görünüşbilimi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1986, s. 22, (§ 2). İngilizce çevirisi: Hegel's *Phenomenology of Spirit*, Çeviren: A. V. Miller, Oxford University Press, New York 1977, s. 2, (§ 2). Ayrıca G. W. F. Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, s. 225, (§ 161 Ek).

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Hegel's Lecture On The History of Philosophy*, I. Cilt, s. 21.

karşılık geldiğini vurgulamaktadır.¹⁵ Bu benzerliği, sadece varlıkbilimle sınırlandırılmadan W. T. Stace, diyalektik düşünceyi özellikle Aristoteles'in tasım mantığı açısından da ele alarak daha da ayrıntılı bir biçimde pekiştirmektedir. Düşüncenin işleyiş, varlığın oluş sürecini kavramak açısından aralarında belirgin bir farkın bulunmasına, oluş ve gelişim sürecinin Hegel'de Herakleitos'un bulgulamış olduğu karşıtların savaşımı ilkesine ya da özdeşlik anlayışının ötesinde çelişkinin varlığına dayanmasına karşın, Marcuse ve Stace'in yorumlarında da görülebileceği gibi, Hegel'in felsefesi, Aristotelesçi varlık öğretisiyle ve buna bağlı olarak Aristoteles'in tasıma dayalı geleneksel mantık anlayışıyla yadsınamaz nitelikte yakın bir benzerlik oluşturmaktadır.

Felsefe tarihi ve felsefe üzerine bir düşünümü gerçekleştirerek Aristoteles felsefesi, nasıl tüm kendinden önceki Yunan felsefesinin kazanımlarının bireşime kavuşturulmuş bir sonucu ise, Hegel felsefesi de evrensel olarak diyalektiği düşüncenin tarihte ulaştığı olduğu gelişim evrelerinin bütünlüğü olarak kavrar ve zatenbu süreç içinde belirli bir aşamaya karşılık gelerek önemli bir yer tutan Aristotelesçi düşüncenin diyalektik düşünceyle uzlaştırılmış çağdaş bir yorumundan oluşur.

II

Hegel diyalektiğinde olduğu gibi benzer biçimde Aristoteles'in varlık anlayışında da varlığın oluş süreci, tasım mantığına koşut olarak örtük olandan belirtik olana doğru ilerlemektedir. Hegel'de diyalektik üçlemelerin ilk terimi örtük olan soyut bir varlığa karşılık gelirken, bu örtük olan daha sonraki evrede olumsuzlanarak belirtik bir varlığa ya da somut düşünceye dönüşmektedir. Hatta, Hegel açısından döngüsel olarak bunun tam tersi belirtik olandan örtük olana geçiş de olanaklıdır. Hegel'in diyalektik mantığında ilk terim olumlu, ikinci terim bu ilk terime bir sınırlama ya da olumsuzluk getirerek onu dolayimler, üçüncü terim sonuçtur, olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak, belirlenmiş olumlu bir varlıktır. İlk iki terimi ya da öncülü ayırmda birlik olarak kendi içinde kapsar.¹⁶ Mantıksal İdea, kendi dolayimsız varlığı içinde, sınırlamasını Doğa'da bulur; Doğa ile olan karşıtlığında, belirlenmiş bir varlık ya da olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak, Tin'de kendine döner. Başlangıç gibi sonuç da olumlu olandır, ama belirlenmiş, dolayım kazanmış olarak olumludur. "Başlangıç tümel olandır; sonuç bireysel olandır, somut olandır, öznedir; başlangıç kendinde ne ise, sonuç da bu kez kendi için gene odur."¹⁷ Bu diyalektik oluş süreci Hegel'de, Stace'in da belirttiği ve Aristoteles'in varlık sınıflandırmasında olduğu gibi, cins, ayırt (ayrım) ve tür biçiminde gerçekleşmektedir.¹⁸ Dolayısıyla bu benzerlik sadece varlık ya da oluş öğretisiyle sınırlı kalmamakta, aynı zamanda Hegel, özellikle Aristoteles'in geleneksel mantığının işleyiş ya da temel düşünüş biçimini varlıkbilimsel bir içerik taşıyan kendi diyalektiğinde kullanmaktadır. Hegel'de diyalektik biçimsel olmak dışında, Aristoteles'in tasım anlayışına benzer bir

¹⁵ Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, Çeviren: Seyla Benhabib, The MIT Press, Massachusetts 1987, s. 42, ve s. 91.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, Çeviren: A. V. Miller, Humanities Press, New York 1976, s. 836.

¹⁷ A. g. e., s. 837. Ayrıca G. W. F. Hegel, *Bütün Yapıtları (Seçmeler) 1*, Çeviren: Hüseyin Demirhan, Onur Yayınları, Ankara 1976, s. 243.

¹⁸ W. T. Stace, *Hegel Üstüne*, Çeviren: Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul 1976, s. 148, (§ 121).

uslamlama biçimine koşut gerçekleşmektedir. Bu nedenle, Aristotelesçi tasım mantığı ve onun temelinde de bir ölçüde bulgulanabilecek olan metafizik nitelikteki varlık anlayışı, aykırı olmak ve görünmek bir yana diyalektik düşünceyle tümüyle bütünleşebilmekte, Hegel diyalektiğinde, diyalektik gelişmenin üçlü basamaklarına uyarlanmaktadır. Tümel belirlenim almamış olan soyut varlıktan tikel ve somut belirleme almış varlığa doğru gelişim, Aristoteles'in varlık sınıflamasına ve oluş öğretisine olduğu kadar, tasım mantığına da uygun düşer. Fakat Hegel, kendi kullandığı diyalektik ya da kurgusal tasım mantığını, hem Aristoteles'in hem de Kant'ın ulamlar öğretisinden ve dolayısıyla da biçimsel ve öznel nitelikteki tasım mantığından olduğu kadar, anlama yetisinin salt ayrımlara dayalı düşünce anlayışından bütünüyle ayırmaya da özen gösterir. Diyalektik bir anlamda, Aristotelesçi ve Kantçı olmak üzere her iki farklı mantık anlayışının olumlu yönlerinin kurgusal mantıkta bireşime kavuşturulma çabasının kaçınılmaz bir sonucudur.

Hegel'de kurgusal mantık, düşünce ve varlığın diyalektik devinimi, tümel, tikel, tekil ve bunların karşılıklı olarak birbirleriyle olan dolayımlayıcı ilişkisi üzerine kurulmaktadır. Varlık Aristoteles'te cins, ayırım ve tür biçiminde sınıflandırılırken, diğer taraftan bu sınıflandırma tasım mantığının geçerli uslamlama biçiminin temelinde de bulunur. Geleneksel mantıkta, "*Bütün insanlar ölümlüdür*" türünden tümel bir önermeden, orta terim olan "insan" kavramı ve "*Sokrates insandır*" biçiminde dile getirilen tekil (küçük) bir önerme aracılığıyla "*O halde Sokrates ölümlüdür*" sonucu, tekil bir önerme olarak çıkarılır. Aristoteles'in çelişmezlik ilkesini savunmasına karşın, öncül niteliğindeki önermelerden tümdengelimsel çıkarıma olanak sağlayan geleneksel mantığı, aynı zamanda bir uslamlama biçimi olarak düşüncenin doğal devinimine, evrensel bir Kavramın açılımına ve kavramlar arasında geçişliliğe de uygun düşmektedir; bu nedenle düşüncenin gelişim evrelerine karşılık gelerek diyalektik düşünceyle uzlaştılabilmektedir.

Bu tasım mantığı, tümel düşüncenin ve kavramsal olanın açılımı olarak, Hegel'in düşünce dizgesinin mantıksal alt yapısını oluşturur. Hegel'de kurgusal mantığın temeli, tüm dizgesel düşünce kavramların diyalektik gelişimine ve bunların kendi içinde alt evrelerini içermekte olan bir "tasım diyalektiğine" dayanır.¹⁹ Saltık olanın ya da kavramın aşamalarına karşılık gelen tasım, Hegel'in belirlemesiyle, "*gerçek her şeyin özsel zemindir.*"²⁰ Özellikle Hegel felsefesinin dizgesel ve bütünlüklü bir yorumunu sunmaya çalışan Stace, Hegelci diyalektiğin, varlığın oluş sürecini ve bunun kavranış biçimini, tek bir kavram ya da ulamdan çıkarsayan yaklaşımının, Aristoteles'in geleneksel çıkarım mantığından hiç de farklı olmadığını ileri sürmektedir.

Bütün mantıksal çıkarımlarda, 'hiçten bir şey çıkmaz' ilkesi gereği, ereğin sebepte önceden içerilmiş olmasının gerekliliğini vurgulayan Stace'in de haklı bir uslamlamayla belirtmiş olduğu gibi, bu ilke basit biçimsel mantık için olduğu kadar, Hegelci mantık

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Hegel Lectures on The Philosophy of Religion*, Tek Cilt, The Lectures of 1827, Editör: Peter C. Hodgson, Çevirenler: R. F. Brown, Peter C. Hodgson ve J. M. Steward, University of California Press, California 1988, "Editorial Introduction", s. 12.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, s. 245, (§ 181).

için de geçerli bir ilkedir. Çünkü ona göre, "Bir kategoriden, A'dan, bir başka kategoriye B'yi çıkarsayacaksak, bunu ancak, A, B'yi içeriyorsa yapabiliriz."²¹ Stace'ın bu saptamasını göz önünde bulundurursak, Hegel'de diyalektiğin, Aristoteles'in varlık öğretisi ve tasım anlayışıyla hiç de azımsanamayacak bir yakınlık taşıdığı ve gelişi güzel bir benzerlik oluşturmadığı sonucuna ulaşırız. Hegel felsefesinin kendi içinde tekrarlanarak ilerleyen bir döngüsellik, Aristoteles felsefesinin ise benzer bir biçimde özdek ve formun devinim içinde birbirinin yerine geçerek yöneldiği ereksellik özelliklerinden dolayı, her ikisi de oluş sürecini açıkladıklarında en azından kullanmış oldukları kavramlara daha önce belirtilmiş olduğu gibi, benzer anlamlar yüklemektedirler. Hegel, oluş sürecini açıklarken, kendi içinde kendini doğrulayacak döngüsellik içeren ereksel bir yaklaşımı temel alır. Aristoteles'in biçimsellikten kurtarılmış geleneksel tasım ve metafiziğe dayalı düşünce biçimi, neredeyse anlamını büyük ölçüde yitirmeden, erekselci bir varlıkbilime dönüşen diyalektik bir anlayışta yeniden içerik kazanmakta, dolayısıyla da kurgusal düşüncenin kavramlarında ister istemez belirgin olarak yer bulmakta, onun dilsel anlatımına yansıyor, özgün bir biçim almaktadır.

Hegel'in kurgusal mantığında, oluşun varlıktan türetilmesi için her iki ulamın da birbirini karşılıklı içermesi gerekir. Hegel'de diyalektiğin soyut olandan somuta doğru geliştiğini, yukarı ulamların aşağı ulamları içerdiğini, ama bir anlamda bunun tersinin de doğru olduğunu, diyalektik süreçte oluşun varlığı içerdiği gibi varlığın da oluşu içerdiğini vurgulayan Stace, bunu özlü biçimde, "yukarı ulamların aşağıdakileri belirttik, aşağı ulamların ise yukarıdakileri örtük biçimde içerdiği" saptamasıyla dile getirir.²² Hegel'in diyalektiği söz konusu olduğunda Stace, bir üçlemenin ilk teriminin "kendinde" (*an sich*), yani, örtük, üçüncü terimin ise "kendinde ve kendi için" (*für sich*), yani belirttik nitelemesini aldığını vurgular.²³ Görüldüğü gibi, Aristoteles ile Hegel felsefesi arasında varlıkbilimsel açıdan Marcuse'nin saptamış olduğu bu benzerlik, sadece varlıkbilimiyle sınırlı olmaktan çıkarak, Stace tarafından ayrıca Aristoteles mantığı açısından da açık bir biçimde kurulmaktadır.

Oluş süreci içinde dolayimsız varlık belirleme kazanarak, kendini dışlaştırmakta, edimsel bir varlık haline gelmektedir. Hegel'de Saltık Varlık, varlığı bir başkasına bağımlı olmayan tanrısal bir varlık ve gerçekliktir. Bu nedenle *kendinde ve kendi için* nitelemesini almaktadır. Çünkü Saltık, bir başkası aracılığıyla gerçekleşmeyecek olan-

²¹ W. T. Stace, *Hegel Üstüne*, s. 149, (§ 122).

²² A. g. e., s. 174-75, (§ 145.) Hegel felsefesinin döngüsellik özelliğinden dolayı, yukarı ve aşağı kavramların sürecin önce ve sonra yönü belirtilmediğinde anlamlarını yitirmektedirler; bu durumda "örtük" ve "belirtik" terimleri, biri diğerinin yerine tam tersi olarak yazılabileceğinden, Stace'ın anlatımı açısından bu terimlerin yerleri burada değiştirilebilir. Hegel diyalektiğinde, karşılıklı bir içirme ve belirlenim söz konusu olduğundan, bu değişiklik sürecin yönünün örtük olandan belirttik olana ya da soyut olandan somut olana doğru gerçekleştiği vurgulanabilir. Bu sürecin Hegel'in diyalektik düşüncesi açısından doğru biçimde anlaşılabilmesi için, somut ya da belirtik olanın belirleme almış bir varlık olarak yukarı, bunun tersinin ise, daha aşağı bir ulam olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Varlık, Yokluk ve Oluş diyalektiği açısından, metnin ilerleyen kısmında Stace'in belirttiği gibi, "Varlık örtük olarak [yokluk ve] oluşu içerir...Öte yandan oluş varlık ve yokluğu belirttik olarak içerir."(A. g. e., s. 175, § 145.)

²³ A. g. e., s. 174-75, (§ 145).

dır; o kendinde ve kendi içindedir, bu varlık, hiçbir zaman bir başkası için varlık nitelene-
si almayacaktır. Onun varlığı, benzer bir biçimde, Aristoteles'te *sonul* bir ekrir. Saltık
olan, ötesinde ya da üzerinde başka bir ekrir olmadığından, kendi dışında bir başka şeyin
gerçekleşebilmesi için *bir araç olmak* yerine, her zaman içsel bir güç ve isteğin yönel-
diği *ekrir* olarak varolacaktır. Hegel'de Saltık terimi, Tanrı'nın varlığına karşılık kulla-
nılmanın yanı sıra, Aristoteles'in saptamasına oldukça yakın bir yaklaşımla, aynı za-
manda bu tanrısal varlık, ussal olduğu kadar, *asıl gerçekliğin* de özünü bir anlamda
biçimsel nedenini oluşturmaktadır.²⁴ Aristoteles'te Tanrı olarak nitelendirebileceğimiz,
salt formdan oluşmuş olan *ilk neden*, tümüyle her şeyden bağımsız ve aracısız olan
Saltık Varlık'tır. Aynı zamanda salt form olan Saltık Varlık, salt edimselliktir ve edim-
selleşmek zorundadır.

Bu salt form olarak *Saltık Varlık*, Aristoteles'te en az kendisi kadar belirsiz bir varlık
olan *özdek* ile karşılıklı ilişki içinde, belirlenim kazanır. Fakat bu belirlenimde, özdek
sadece bir bireyselleşme ilkesi ya da dayanak, neredeyse her zaman bir araç olarak
bulunacak, kendini aşan bir ereğe ve onun gerçekleşmesine olanak sağlayacaktır. Bu
nedenle salt forma oranla özdek daha az değerli ve edimsellikten yoksundur. Form ile
özdek karşılıklı bir ilişki içinde belirlenim kazanmış ve biri diğeri aracılığıyla gerçek-
leşmiş olsa da, özdeğin tersine form, ereğini kendi içinde taşımaktadır. Özdek ve form
ilişikisine benzer olarak, Hegel felsefesinde saltık olan kendini ancak görünümünde
ortaya koyacaktır, böylece belirleme almamış varlık, belirlenim kazanarak edimsel bir
varlık haline gelebilecektir.²⁵ Aristoteles'in tersine, tek başına özdek, her ne kadar belir-
lenme almayı bekleyen form gibi belirsiz bir öge olsa da, diğeri taraftan sınırlama almış
ve edilgin olmakla birlikte, yine de belirleme ilkesi olan bağımsız bir varlık olarak for-
ma karşıt bir tözsellik taşımaz, formun ya da Saltık varlığın karşısında durmaz; o ancak
Saltık'ın dışında değil, Saltık Varlık'ın bir evresi ya da durumu olarak var olur. Bir
başka deyişle, Hegel'de özdek ile form biri diğeri karşılıklı olarak uçsal uzaklıklar olarak ko-
numlandırılmaz. Ayrıca salt belirleme almamış olan varlık ya da saltık form, Zenon
diyalektiğinin ortaya koymuş olduğu bir sonuç olmak bakımından saltık yokluktan öte
bir değer taşımaz. Böylece Hegel, Saltık Varlık'ı sonlu-sonsuz diyalektiği içinde sınırlı

²⁴ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, cilt II, s. 164, s. 163'teki dipnotun devamı.

²⁵ Hegel felsefesi açısından belirlenim kavramı düşünüldüğünde, asıl Gerçeklik (Hakikat) ile gerçekleşme ya da edimselleşme arasında Kavramın Gerçeklikle ya da Gerçekliğiyle tam olarak örtüşmemiş olduğu durum-
da, tüm olanakların süreç içinde henüz gerçekleşmemiş olması ve sınırlılık taşımak bakımından nasıl az ya da çok bir ayrım varsa, buna bağlı olarak, Varlık ile varoluş arasında da benzer bir ayrımın bulunduğu ve en azından bunların farklı nitelermeler taşıyan kavramlar oldukları göz önünde bulundurulmalıdır. Varlık, örtük olarak varlıktır, en genel anlamıyla bu Varlık, soyut, belirleme almamış bir varlıktır. Belirleme almamış soyut ve dolayimsizliği içinde, hiçlikten hiçbir farkı bulunmayan bu varlığın, ayrım ve görünüm kazanması varoluş haline gelmesi ya da belirleme olarak belirtik ya da edimsel bir varlık olması gerekmektedir. Hegel felsefesinde, Marcuse'un da saptamış olduğu gibi, "Varlık kavramı, dışvarlık ya da belirli varlık (bir şey, *Seindes*) ve varlık olarak varlık (*Sein*), belirlenimsiz varlık arasında bir ayrımı öngerektirmektedir." (Herbert Marcuse, *Us ve Devrim: Hegel ve Toplum Biliminin Doğuşu*, Çeviren Aziz Yardım, İdea Yayınları, İstanbul 1989, s. 104.) Belirlenmiş ya da belirleme almış varlık (*Dasein*), Hegel felsefesinde "Varoluş" karşılık gelmektedir.

bir varlığa dönüştürmemiş olur. Hegel'in bu yaklaşımı, diğer yandan Spinozacı anlayışa karşı bir yanıt oluşturmaktadır. Hegel, özdek ile form arasında arı bir ayrım düşüncesine katılmamakla, aynı zamanda Modern felsefeyle birlikte özne-nesne ayırımına dayalı bir "anlak metafiziği"ne²⁶ dönüşebilecek olan bir yaklaşıma, en başta Aristoteles felsefesi örneğinde kesin bir tavır sergileyerek karşı çıkmıştır.

III

Hegel, bir taraftan, Anlak'a dayalı bir anlayışı ya da Aristotelesçi geleneksel tek değerli mantığı ve onun çelişmezlik ilkesini yadsırken, onun özdek ve form ilişkisine dayanan oluş ve töz öğretisinden yararlanmakta, fakat diğer yandan sadece Aristotelesçi bir bakış açısıyla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda Aristotelesçi metafizik anlayışı, kendi diyalektiğinde Platoncu kavram öğretisiyle bütünleştirerek, farklı bir bağlamda geliştirmektedir. Bu açıdan, Hegel'in bilim dizgesinin ve varlık anlayışının temelinde yatan Tin öğretisi ayrı bir önem kazanmaktadır.

Tin'in Hegel felsefesinde, düşünce ile kavranabilecek olan 'form', 'kavram' ve 'arı özsellik' gibi evrensel bir doğaya karşılık geldiğini, Hegel'de duyusal tikellerin Tin tarafından yaratılıp ortaya konulduğunu dile getiren A. W. Wood, Tin'in ancak bu yolla varolduğunu, onlar olmaksızın Tin'in düşünce olarak 'soyut' ve tamamlanmamış kalacağını, böylece kendi gizliliğini açığa çıkarıp gerçekleşemeyeceğini vurgulamaktadır.²⁷ Böylece, evrensel ile tikel arasında Hegel, diyalektik bir ilişki kurmaktadır.

Platoncu anlamda, asıl gerçekliğin görüngüye oranla somut ve geçici olmayan kavramsal niteliğini öne çıkaran Hegel, kavramın asıl gerçeklik (hakikat) olarak varlığına, bunun ancak belli aşamalardan geçen ve devinen örgensel bütünlüklü bir sürecin işleyişi içinde açığa çıkacağına, edimsel varlığı zaman içinde kavramına aykırı düşmeyen düşüncenin somut gelişimiyle ulaşılabileceğine dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, bu kavramsal ya da düşünsel gerçekliğin de, yine ancak Aristoteles'te olduğu gibi, tikel varlıklar aracılığıyla gerçekleştiğini, dolayısıyla bu açıdan da Platon'un tam tersine, tümel olanın edimsel ya da somut varlığının dışında bir varlığının olmayacağını savunmaktadır. Kavramın ya da en genel anlamıyla Varlık'ın somut belirlenimi dışında bir gerçekliği yoktur.

Platon'a karşı kavramın gerçekliği konusunda Aristoteles ile uzlaşmış olmanın yanı sıra Hegel'in Kavram anlayışı, Aristoteles'ten de bir ölçüde farklılaşarak, aynı zamanda içeriğinde Platoncu bir yanı da barındırmaktadır. Çünkü Hegel'de tümel ya da kavramsal olan, kendini tikel aracılığıyla gerçekleştirmiş olmakla birlikte, yine de duyusal ya da tikel olandan daha fazla bir Gerçeklik (hakikat) değeri taşımaktadır. Doğruluğun ölçütü sonuçta kavramsal içerikte, bir başka deyişle us ve düşüncede aranmakta, her ne kadar kendini özüne uygun dışlaştırmak zorunda olsa da Kavram, duyusal varlığın, geçici olanın tersine, doğruluğun zeminini ve ölçütünü oluşturmaktadır. Kavramın nite-

²⁶ Hegel *Felsefe Tarihi Üzerine Derler* adlı yapıtında felsefe tarihini bölümlerken, özellikle Descartes ile başlayan Modern dönem için bu deyişi başlık olarak kullanır. Bkz. G. W. F. Hegel, *Hegel's Lecture On The History of Philosophy*, III. Cilt, Almanca'dan Çevirenler: E. S. Haldane ve H. Simson, Humanities Press, London 1955.

²⁷ Allen W. Wood, , *Karl Marx*, s. 191-192.

liği konusunda, Hegel'in büyük ölçüde temel aldığı her iki filozof farklı bir anlayışa sahiptir. Fakat Hegel açısından iki karşıt anlayışı savunmuş olmalarına karşın, sonuçta her iki filozof da, doğruluğun ölçütünün ne olduğu konusunda uzlaşmakta, kavramın ya da biçimin duyuşsal olana ve içeriğe oranla asıl gerçeklik olduğunu yadsımamaktadırlar.²⁸ Görüldüğü gibi Ussal ve kavramsal olanın asıl gerçeklik (hakikat) ya da doğruluğun ölçütü olduğu düşüncesine, her iki yaklaşımın da ulaşmış olduğu evrensel bir sonuç olarak ne Platon ne de Aristoteles felsefelerinde karşı çıkılmayacaktır. Hegel, her iki felsefenin de farklı açılardan ulaşmış olduğu bu doğruluğu kendi felsefesinin içeriğine katarak korumaya çalışır.

Bu durumda, Hegel'in felsefe dizgesinde bir bireşimle varılacak sonuç, her iki felsefenin ortak paydasından ve evrensel bir sayılıntın doğrulanmasından başka bir şey değildir. Hegel'in kendi dizgesi içinde, bilgi ve doğruluğun nesnesi olan Kavram, düşünceden bağımsız, ama düşünce ile varlığın içkin ve ayrımsız birliğiyle edimsel bir gerçekliğe dönüşmektedir. A. W. Wood'un da saptamasıyla, "Hegel'in metafiziği böylece, Platon'un tümel ya da evrensellerin tikellerden çok daha gerçek oldukları savıyla, Aristoteles'in evrensellerin ancak tikelde varolacağı görüşünün ustaca uzlaştırılmasından oluşur."²⁹ Tikel duyuşsal varlıkta kavramın özsel gerçekliğinin yattığını ve dolayısıyla tümelin tikel olanda var olduğunu ya da tikel ile tümelin birbirini karşılıklı gerektirdiği görüşünü benimseyen, dolayısıyla somut olanın varlığını, tümel ile tikelin, bir başka açıdan da, varlık ile yokluğun birliği düşüncesinden yola çıkarak savunan Hegel, aynı zamanda Platon'un *Parmenides* diyalogunda dile getiriliş biçimiyle, Antik Çağ diyalektiğinin *birlikte çokluk*, aynı zamanda *çoklukta birlik* görüşünü kendi dizgesi ve kavram öğretisi içinde geliştirerek yeniden canlandırmaktadır.

Abstract

In this study, I try to show that the philosophy of Hegel was not impressed by dialectician of Antiquity such as Zeno and Plato, but also ontology and metaphysics of Aristotle had a great deal of influence on his philosophy as well. To explore this issue, I firstly compare Aristotelian metaphysics, ontology and logic to Hegelian dialectics.

²⁸ Hegel, edimsel olanın ussal olduğunu vurgularken (Bkz. G. W. F. *Tüze Felsefesi: Tüze Felsefesinin Anahatları ya da Anahatlarda Doğal Hak ve Devlet Bilimi*, "Önsöz", Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2006, s. 23, İngilizce çevirisi: *Hegel's Philosophy of Right*, Çeviren: T. M. Knox, Oxford University Press, Oxford 1958, s. 10.) öz ile varoluşun ya da içsel olanla dışsal olanın edimsel olanda, gerçekleşmiş ya da gerçekleşmekte olan varlıkta birliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. (G. W. F. Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, s. 201, § 142.) Bu yaklaşımla Hegel Platoncu kavram anlayışıyla ile Aristotelesçi düşünce arasında bir bütünlük oluşturur. Platon Us'un ya da İdea'nın Aristoteles ise olgusalığın ya da edimsel varlığın gerçekliğini savunur. Edimsellik Aristoteles felsefesinin ilkesini oluşturmakla birlikte, burada söz konusu olan edimsellik, dolaysızca bulunan sadece duyuşsal bir varlığın görünüş kazanması olarak sıradan bir edimsellik değil, İdea'nın edimselleşmesi, Hegel'in deyiimiyle "edimsellik olarak İdeadır." (A. g. e., s. 202, § 142 Ek.) Hegel için, Platon ile Aristoteles aynı gerçekliğin iki ayrı yüzünü açığa çıkarmaktadırlar. Ne ussal varlık ne de olgusal gerçeklik, kurgusal felsefe bir bütünlük oluşturdıkları ölçüde biri diğerine üstün konumlandırılmamaktadır.

²⁹ Wood, a. g. e., s. 192.

Secondly, I show similarities between Aristotle and Hegel on this subject. Finally, I try to support the idea that Hegelian dialectics of concept is a synthesis of ideas of Plato and Aristotle by exposing W. T. Stace, Herbert Marcuse and Allen W. Wood's relevant ideas on very subject.

Key Words: Classical Logic, Syllogism, Dialectic, Matter, Form, Being, Actuality and Becoming.

Kaynakça

- Allen W. Wood, *Karl Marx, The Argumentation of Philosopher*, Routlage & Kegan Poul, London 1981.
- Arda Denkel, *Demokritos/Aristoteles: İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, Kalamış Yayıncılık, İstanbul 1986.
- Aristoteles, *Metafizik*, I. Cilt, Çeviren: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1985./ Ayrıca II. Cilt, Çeviren: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1993.
- Daniel Berthold-Bond, *Hegel's Grand Synthesis: A Study of Being, Thought, and History*, State University of New York Press, Albany 1989.
- G. W. F. Hegel, *Bütün Yapıları (Seçmeler) I*, Çeviren: Hüseyin Demirhan, Onur Yayınları, Ankara 1976.
- G. W. F. Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1991./ İngilizce çevirisi: *The Logic of Hegel, The Encyclopedia of The Philosophical Science*, Çeviren: William Wallace, Oxford University Press, London 1931.
- G. W. F. Hegel, *Hegel Lectures on The Philosophy of Religion*, Tek Cilt, The Lectures of 1827, Editör: Peter C. Hodgson, Çevirenler: R. F. Brown, Peter C. Hodgson ve J. M. Steward, University of California Press, California 1988.
- G. W. F. Hegel, *Hegel's Lecture On The History of Philosophy*, I. Cilt, Almanca'dan Çeviren: E. S. Haldane Humanities Press, London 1955./ Ayrıca III. Cilt, Almanca'dan Çevirenler: E. S. Haldane ve H. Simson, Humanities Press, London 1955.
- G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, Çeviren: A. V. Miller, Humanities Press, New York 1976.
- G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1986./ İngilizce çevirisi: *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Çeviren: A. V. Miller, Oxford University Press, New York 1977.
- G. W. F. *Tüze Felsefesi: Tüze Felsefesinin Anahatları ya da Anahatlarda Doğal Hak ve Devlet Bilimi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2006./ İngilizce çevirisi: *Hegel's Philosophy of Right*, Çeviren: T. M. Knox, Oxford University Press, Oxford 1958.
- Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, Çeviren: Seyla Benhabib, The MIT Press, Massachusetts 1987.
- Herbert Marcuse, *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumbilimin Doğuşu*, Çeviren Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1989.
- Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1982.
- W. T. Stace, *Hegel Üstüne*, Çeviren: Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul 1976.
- W. T. Stace, *The Philosophy Of Hegel: A Systematic Exposition*, Dover Publication, New York 1955.

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ DÜŞÜNCESİNDE BİLİMSEL VE FELSEFİ BİLGİNİN DOĞASI VE ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE*

Levent BAYRAKTAR**

Mustafa Şekip Tunç (1886–1958), Cumhuriyet dönemi Türk Düşüncesi'nde ilgi alanlarının derinliği ve genişliği ile dikkat çekmekte ve Türkiye'de modern anlamda felsefe ve psikolojinin kurucuları arasında yer almaktadır. İnsan ve bilgi ilişkisi onun düşünce sistematizmasının temel kurucu unsurlarındandır. Zira ona göre bilgi, insanın varlıkla kurduğu en temel ilişki biçimidir. Dolayısıyla bütün faaliyetlerimiz, davranış ve tutumlarımız en temelde sahip olduğumuz bilgilerle ilişkilidir.

Bilgi, insanın kendisine ya da kendisinin dışındaki maddi-manevi varlık katmanlarına bilinçli bir dikkatle yönelimi sonucunda açığa çıkmaktadır. Böylece insanoğlunun en genel hatlarıyla varlıkla kurduğu ilişki, bilgi üzerinden gerçekleşmektedir. Bunun sonucunda belli başlı bilgi türleri oluşmakta ve adına bilim, felsefe, sanat, hukuk, ahlak vs. denilen disiplinler doğmaktadır. Bu disiplinleri birbirlerinden ayıran ve müstakilleşmelerini sağlayan husus; kendi yöntem ve kavramları çerçevesinde, varlıkla kurdukları hususi ilişki biçimleridir.

Mustafa Şekip Tunç'un temel uğraş ve amacı insan varlığını tanımaktır.³⁰ O, bunu yaparken, öncelikle varlık denilen bütünü ele alır. Varlık konusu felsefenin en temel ve ebedî sorunudur. Felsefe Tarihi boyunca filozoflar bu konu ve sorunu ele almışlar ve varlığın birlik mi çokluk mu; hareket mi sükûnet mi; görünüş mü gerçeklik mi; madde mi ruh mu veya tek bir unsurdan mı yoksa birçok unsurdan mı meydana gelmiş olduğunu sorgulamışlardır. Bütün bu sorulara verilen cevaplara göre felsefi sistemler ve ekoller şekillenmiş hatta aralarındaki benzerlikler veya ayrılıklar da felsefenin ilgi alanına girer olmuştur.

Bilgi; en genel hatlarıyla insanın varlıkla kurduğu ilişkiden kaynaklanmaktadır. "Bilgi varolanı tanıma onun bilgisine sahip olmadır. Bilgi bir şey hakkında verilen hükümlerdir. Bu durumda bir bilen bir de bilinen vardır. İşte bilgi, bilenle bilinen arasındaki bir ilişkinin ortaya koyduğu şeydir."³¹ Dolayısıyla bilginin nesnesi değişken olmakla birlikte, öznesi insandır. İşte bilim ve felsefe, insanoğlunun varlıkla kurmuş olduğu iki temel ilişki biçiminden kaynaklanan bilgi dallarıdır. Bu bilgi dallarının aralarında ilişkiler bulunmakla birlikte kendilerine özgü yanlar da oldukça çoktur. En çok bilinen ayırım bilimlerin kendi yöntem ve konuları açısından varlığın sınırlı bir parçasını kendilerine inceleme ve araştırma konusu olarak seçmeleri, felsefenin ise böyle bir parçalamaya gitmeksizin varlık olmak bakımından varlığı ele almasıdır.³²

* Gazi Üniversitesi "Birinci Bilim ve Eleştiri Kongresi"nde sunulan bildirinin makale olarak düzenlenmiş halidir.

** Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü lebayraktar@gazi.edu.tr

³⁰ Levent Bayraktar, "Mustafa Şekip Tunç'un İnsan Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, 36, 2002/2, s. 130

³¹ Necati Öner, *Bilginin Serüveni*, Vadi Yayınları, Ankara, 2005, s.20

³² Mustafa Şekip Tunç, *Felsefe Dersleri Ruhیات*, Yeni Matbaa, İstanbul, 1924, s. 10-11

Mustafa Şekip Tunç, Bergson'dan ilham alarak varlığı madde ve hayat şeklinde inceler.³³ Bu iki varlık katmanı insan bilgisi söz konusu olduğunda iki farklı yeti ile ele alınır. Bunlar zekâ/akıl ve sezgidir. Zekâ, donmuş, katılaşmış madde üzerinde iş görür. Analiz eder, parçalara ayırır. İncelediği konuyu niceliksel olarak ele alır, oluş ve süre içerisindeki varlığı bozarak, kavramsallaştırarak inceler. Buna karşılık ruh ve hayat alanı niceliksel ifadeler ve bağlantılarla tüketilemez. Hayat, ölçü ve analiz kabul etmez. Hayatın oluşlarında tekrarlar ve geriye dönüşler yoktur. Hayat daima ileriye doğru akan bir nehir gibidir. Bu yüzden zekâ, ruh ve hayatı kavramaya çalıştığında onun ancak kabuk kısmını, tekrarlayan yönlerini bir parça tanıyabilir ama özüne nüfuz edemez.³⁴ Ruh ve hayat gerçeklikleri varlığın maddi ve fizik yanının ulaşamayacağı özelliklere sahiptir. Bu bakımdan maddi dünyanın açıklanmasında yararlı ve geçerli olan mekanizm ve determinizm burada yerini yaratıcılık ve özgürlüğe bırakmıştır.³⁵ Çünkü ruh ve hayat sahası, zekânın kavram ve kategorileri ile sınırlanamaz ve izah edilemez. Burada nicelik yerini niteliğe, saatin ölçtüğü mekanik zaman yerini yaratıcı ve öznel zaman realitesi demek olan süreye bırakmıştır. Mustafa Şekip Tunç'a göre; "akıl, hayatı anlayabilmek için hadse (sezgi) müracaat eder. Akıl ancak görülebilen şeylere inanır. Hads ise gözle henüz görülmeyen oluş ve değişimleri sezer. Çünkü o, hayatın şuurlaşmış bir sempatisidir. Hayat ile hemhal olabilecek istidad akılda değil, hadsdedir."³⁶ Böylece ruh ve hayat sahaları söz konusu olduğunda fizik determinasyonların ve klasik bilgi kuramının dışına çıkılarak hayatla bütünleşmek gerekmektedir. İnsanoğlunu hayatla bütünleştirecek olan yeti bir çeşit sempatidir. Burada kavramsal veya çıkarıma dayalı diskursiv (gidimli) bir düşünmeden ziyade doğrudan doğruya bilme, aracısız bilme vardır. Bu içgüdü veya sezgi ile bilmedir. Bu iki çeşit bilme; bilim ve felsefenin ayrışmasına neden olur.

Bilim, varlığı, zaman ve mekân kategorileri içerisinde, nesnel konumları itibariyle ele alıp incelemekte, varlığı oluştan sıyırmakta ve parçalarına ayırarak çözümlemektedir. Mustafa Şekip'e göre buradan mekanist bir dünya görüşü çıkmakta ve bu mekanist izah tarzı, ruh ve hayat olaylarını da fizik gerçekliklere benzeterek çözümlemeye uğraşmaktadır. Bu en hafif ifade ile gerçekliği tahrif etmek ve ona hiçbir zaman nüfuz edememek demektir. Çünkü ona göre; "hayatiyat kanunları maddiyat kanunları gibi kat'î ve yakınlı olmayıp, takribî ve ihtimalîdir. İşte bu yüzden ki hayat hadiselerinin akılcılık ve sistemciliğe tahammülü yoktur ve yine bunun içindir ki hayat mevzuları yalnız ilm-i mücerredle idare edilemez."³⁷ Dolayısıyla siyantizm ve pozitivizm; insan, ruh, hayat ve yaratıcılık söz konusu olduğunda terk edilmelidir. Çünkü bu ekoller, yukarıda da söylendiği gibi, çok boyutlu olan varlığı sadece fiziksel ve fenomenal yanılla ele almakta ve vahim sonuçlar doğuracak bir indirgemeciliğe girmektedirler.³⁸ İşte bu gerekçelerle

³³ Mustafa Şekip Tunç, "Hayatın Maddeden Farkı", *Hayat*, 123, 1929, s. 3-4

³⁴ Mustafa Şekip Tunç, "Ruha Bir Dikkat", *Dergâh*, 3, 1921, s. 52

³⁵ Mustafa Şekip Tunç, "Bergson ve Gençlik", *Hayat*, 108, 1928, s. 61-62

³⁶ Mustafa Şekip Tunç, "Resmin Ruhiyatı ve Ressamlarımız", *Dergâh*, 33, 1922, s. 133

³⁷ Mustafa Şekip Tunç, "İlimin Mebde veya Umdeleri İtibariyle Kıymeti", *Dergâh*, 5, 1921, s. 68

³⁸ Mustafa Şekip Tunç, "Yalnız İnsan", *Bilgi*, 59, 1952, s. 3

bilim ve bilimsel faaliyet, felsefî ve metafizik ikinci bir entelektüel gayretle tamamlanmalı veya bütünleştirilmelidir.³⁹ Ancak böylelikle madde ile hayatın, bedenle ruhun, nicelikle niteliğin, zamanla sürenin, varlıkla oluşun, taklitle yaratıcılığın, esaretle özgürlüğün farkına varılması mümkün olabilir.

Mustafa Şekip Tunç'a göre, içinde bulunduğumuz âlem dinamik bir yapıdadır ve kavramlarla açıklanmaya çalışıldan daima daha fazla ve aşkındır. Felsefe, kavramlar arası ilişkileri incelemek ve çözümlenmekle yetinemez. Çünkü bunlar gerçeklik yerine ikame edilmiş fotoğraflardır. Felsefe ve metafizik, dışımızdaki dinamik dünyanın yeni, özgür ve yaratıcı mahiyetine nüfuz edebilmelidir. Bu yüzden özne tasarımı da buna uygun olarak dinamik, yaratıcı ve özgür olmalıdır. Nitekim "şuurlu bir varlık için mevcut olmak değişmeye, değişmek kemale ermeye, kemale etmek kendini hudutsuz bir surette yaratmaya bağlıdır."⁴⁰

Mustafa Şekip Tunç, psikoloji ile felsefe ve metafiziği birlikte yürüttüğü için, özne tasarımında çağdaş psikolojinin verimlerinden oldukça yararlanmıştı. Onun özne tasarımını sadece rasyonel unsurlar üzerine inşa edilmiş bir *ánima rasyonalis* olmadığı gibi, Kantçı anlamda kavram ve kategorilerden oluşan sabit bir zihin yapısı da değildir. Ona göre dışarıdaki varlıkta görülen dinamizm, yeni olmaklık, oluş ve yaratıcılık özne için de geçerlidir. İnsan ruhu, benlik veya özne tasarımı, varlığın katmanlı yapısına uygundur. Nasıl fizik varlık söz konusu olduğunda, nedensellik ve determinizmin hâkim olduğu bir varlık katmanı varsa, özne tasarımında da buna karşılık gelen zihinsel katman, akıl ve mantık katmanıdır. Tabiatla yaratıcılık, yenilik ve oluş; fizik olaylar ve ilişkiler ağının üzerinde, canlılık ve hayat denilen katmanı oluşturur. İnsan, hem kendisinin hem de tabiattaki bu, mekanizma ile izah edilemez fenomenlerin anlamını araştırır. Kendi üzerine eğildiğinde sadece şimdiki halde (şimdide) yaşamadığını görür. Dış nesnel gerçeklikten ve tabiattaki bütün öteki canlılardan farklı olarak insan, üç boyutlu bir düzen içinde yaşar. Yani insan, geçmiş, şimdi ve geleceği birleştiren, bütünleştiren bir varlıktır. İnsan, burada ve şimdi yani fiziki determinasyonlarla çevrili olarak bir varoluşa sahip olduğunun bilincindedir. Burada genellikle mantıkî ve rasyonel bir varlıktır. Çünkü sürekli intibak etmek zorunda olduğu somut durumlar içerisinde. Ancak şimdinin getirdiği yeni durumlar ne olursa olsun, insan her şeye rağmen salt bir düşünce ve mantık varlığı olmayıp, yeni durumlar karşısında nasıl davranması gerektiğini ona söyleyen, aynı zamanda bir değer varlığıdır. Bunun da ötesinde Mustafa Şekip Tunç'a göre, özne tasarımında gözden kaçırılmaması gereken husus; onun geçmiş ve gelecekle sürekli bağlantılar kurarak, süregiden şimdiler içerisinde bir varoluş gerçekleştiriyor olmasıdır. İnsan, hafıza sayesinde içinde bulunduğu âna mahkûm olmaksızın geçmiş tecrübe ve birikimlerini kullanır, değerlendirir. Diğer bir deyişle insan, hafıza sayesinde kendisini çevreleyen maddi şartları manevileştirebilir, onu, insan için hâline dönüştürebilir.⁴¹ Hafıza sadece eski hatıraların saklandığı bir depo olmayıp, bütün şahsiyetimize damga-

³⁹ Mustafa Şekip Tunç, "Tabiat Alemi ve İnsan Dünyası", Bilgi, 75, 1953, s.5

⁴⁰ Mustafa Şekip Tunç, "İş ve Düşünce", İş, 2, 1934, s. 84

⁴¹ Mustafa Şekip Tunç, "Veraset ve Terbiye", Bilgi, 60, 1952, s.1

sını vuran bir mühür gibidir. Bu bağlamda kişiliğimiz hafızamızdır denilse çok yanlış bir şey söylenmiş sayılmaz. Hatta "hafıza demek, ruh demektir."⁴²

Mustafa Şekip'in özne tasarımında hafıza, kişiliğin en temel tabakalarından birisini oluşturur ve onu geçmiş yaşantılar ve birikimleriyle sürekli irtibata geçirir. Geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç boyutlu bir zaman realitesinde yaşayan insan, aynı zamanda bir ideal (ülkü) ve irade varlığıdır. Bu, onun gelecekte olmak istediği şeyi tasarlaması ve bu doğrultuda çalışması, kendisine bir hedef koyabilmesi demektir. "Dünyaya haberimiz olmadan, herhangi bir maksat, gaye ve idealden mahrum olarak geliyoruz. Fakat vücut, ruh ve cemiyet yapımız sayesinde maksatlı, meramlı, gayeli, idealli insanlar oluyoruz; dünyamızı da bunlarla yapıyoruz."⁴³ Dolayısıyla Mustafa Şekip Tunç'a göre, kişinin kendisini gerçekleştirebilmesi üç boyutlu bir varlık olduğunun idrakine bağlıdır. İnsan, hafıza sayesinde geçmişinden getirdiği birikimi ile sürekli yeni durumlar ile karşılaşmakta ama bu durumları bir yandan hedef ve idealleri doğrultusunda, bir yandan da şimdinin mantıksal ve fiziki dayatmaları veya zorunlulukları ekseninde şekillendirmektedir.

İnsanın doğasından kaynaklanan fenomenler ve varoluş sorunları bilim ve felsefeyi birlikte çalışmaya davet eder. "İnsan", bazı bakımlardan bilimlerin konu ve ilgi alanına girerken çoğunlukla da felsefenin uğraş alanını oluşturmaktadır. Böylece Mustafa Şekip Tunç'a göre bilim ve felsefe söz konusu olduğunda gözden uzak tutulmaması gereken bir durum da, insanın bu iki temel etkinliğin hem öznesi hem de nesnesi konumunda bulunuyor olmasıdır. İnsan, bu etkinliklerin öznesidir; çünkü insan olmaksızın bilgi, dolayısıyla da bilim veya felsefe mümkün değildir. Ama öte yandan insanın kendisi hakkında doğru bilgi ve bilinç sahibi olabilmesi de bilim ve felsefe sayesinde mümkün olabilmektedir.

İnsanoğlunun kaçınılmaz bir şekilde bilim ve felsefi bilgiyle kurduğu ilişki, önce kendisiyle ardından da maddi ve manevi bütün bir evrenle kurulan hayati bir ilişkidir. Burada indirgemecilik veya birini diğerinin yerine koyma girişimleri, insanın varlıkla kurduğu ilişkiyi örseleyen ve gölgeleyen bir mahiyettedir. Mustafa Şekip'in adına müşahhas insan (somut, konkrre insan) dediği insan tasarımına, bilimsel ve felsefi bilginin dayanışmasından ulaşılmaktadır. Zira "müşahhas insan, benliği, şahsiyeti, tecrit edilmeden olduğu gibi alınan, eşya ve rakama kaydedilmemiş insandır."⁴⁴ Şahsiyeti ile hem tabiatdaki diğer varlıklardan hem de diğer bütün insanlardan ayrılan böyle bir insanı anlamak için bilim yeterli değildir. Mustafa Şekip Tunç'a göre, yaratıcılığı ve devingenliği hem evrende hem de insanda beraberce tespit etmek için plüralist evren anlayışına ihtiyaç vardır. Buna göre; evrendeki plüralizm, insanın varlıkla kurduğu ilişki biçimlerine de yansımakta, buradan da bilim, felsefe, sanat, hukuk, din, ahlak vs. denilen disiplinler ve kurumlar doğmaktadır.

Sonuç olarak bilen bir varlık olan insanın, bilme eylemini kritik etmesi, hem kendi-

⁴² Mustafa Şekip Tunç, "İçtimai ve Ferdi Hafıza", *Bilgi*, 48, 1951, s. 1

⁴³ Mustafa Şekip Tunç, "Dünya ve Bizim Dünyamız", *Bilgi*, 58, 1952, s. 1

⁴⁴ Mustafa Şekip Tunç, "Müşahhas İnsan ve Bünyesi", *Bilgi*, 76, 1953, s. 6

sini hem de yöneldiği bütün varlık katmanlarını bilinçli bir tutumla irdelemesi demektir. Mustafa Şekip Tunç, bu bilinçli yönelim ve eleştiri faaliyetinden yeni bir insan, toplum ve evren tasarımı oluşturmaya yönelmiş örnek bir düşünürümüzdür.

ABSTRACT

On The Nature and Criticism of The Scientific and Philosophical Knowledge in The Philosophy of Mustafa Şekip Tunç

In this article, the philosophical and scientific points of view of Mustafa Şekip Tunç, a thinker of the period of Turkish Republic, were studied. To him, philosophy and science come out as a result of man's conscious orientation toward himself and toward the being outside himself. Intelligence/reason and intuition, which are among the faculties of man in gaining knowledge, make up two different fields of knowledge. These two faculties of knowledge approach matter and life and it is out of this approach that the two different branches of knowledge as philosophy and science have emerged.

Key Words: Mustafa Şekip Tunç, philosophy, science, being, intelligence, intuition, field of knowledge

KAYNAKÇA

- Bayraktar, L. (2002) "Mustafa Şekip Tunç'un İnsan Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, 36, 130-136.
- Öner, Necati, *Bilginin Serüveni*, Vadi Yayınları, Ankara, 2005.
- Tunç, Mustafa Şekip, "Ruha Bir Dikkat", *Dergâh*, 3, 1921, 52.
- _____, "İlmin Mebde veya Umdeleri İtibariyle Kıymeti", *Dergâh*, 5, 1921, 67-68.
- _____, "Resmin Ruhıyatı ve Ressamlarımız", *Dergâh*, 33, 1922, 131-133.
- _____, *Felsefe Dersleri Ruhıyat*, Yeni Matbaa, İstanbul, 1924.
- _____, "Bergson ve Gençlik", *Hayat*, 108, 1928, 61-62.
- _____, "Hayatın Maddeden Farkı", *Hayat*, 123, 1929, 3-4.
- _____, "İş ve Düşünce", *İş*, 2, 1934, 81-84.
- _____, "İçtimai ve Ferdi Hafıza", *Bilgi*, 48, 1951, 1-5.
- _____, "Yalnız İnsan", *Bilgi*, 59, 1952, 3.
- _____, "Veraset ve Terbiye", *Bilgi*, 60, 1952, 1.
- _____, "Dünya ve Bizim Dünyamız", *Bilgi*, 58, 1952, 1-2.
- _____, "Tabiat Âlemi ve İnsan Dünyası", *Bilgi*, 75, 1953, 5-13.
- _____, "Müşahhas İnsan ve Bünyesi", *Bilgi*, 76, 1953, 5-8.

KARTEZYEN METAFİZİKTE TÖZ PROBLEMİ

Hülya YALDIR*

1. Töz Kavramının Kaynağı Üzerine

Töz kavramı rasyonel metafiziğin merkezinde yer alan en önemli kavramlardan biridir. Yunanca *hypostasis*, Latince *substare*, İngilizce *substance*, Almanca *substanz* gibi terimlerle ifade edilen töz kavramı, zaman içerisinde değişen durum ya da niteliklerden farklı olarak, herhangi bir şeye bağlı olmaksızın kendi kendine varolabilen ve bu varoluşu kendi içerisinde tabiatı gereği devam ettiren şeyi ifade eder. İlk olarak, felsefe tarihinde en keskin ve belirgin anlamına Aristoteles ile birlikte kavuşmuştur. Sonraki dönem felsefe öğretilerinde az ya da çok yer almış olmasına rağmen 17. yüzyıl metafiziğine damgasını vurmuş en temel kavramdır. Fakat burada şunu da ifade etmek gerekir ki artık günümüzde modern felsefi çalışmalarda töz kavramıyla ilgili tartışmalara rastlamak oldukça güçtür. Sıradan kullanımı dışında, töz kavramının bilimde artık daha fazla rol oynamadığı rahatlıkla söylenebilir. Örneğin, bir bilim adamı ısıtıldığında rengini ve kokusunu değiştiren bir maddeden (*substance'den*) söz edebilir. Burada *substance* olarak düşünülen şey, deneyime konu olan 'bir çeşit madde'den öteye geçmez. Ancak, 17. yüzyılda durum çok farklıdır. Çünkü bu dönem felsefesinde töz için sorulan sorular aynı zamanda evrenin nihai parçacıkları ya da hakikatin nihai doğasıyla ilgili sorular en temel sorulardır. Bugün için töz kavramı çekiciliğini kaybetmiş olsa bile hakikatin özü, evrenin yaradılışı ve onun en son unsurlarının yapısı hakkındaki sorular hâlâ güncelliğini korumaktadır⁴⁵

Töz, nedeni kendinde varolan varlık anlamında bir terim olarak özellikle metafizik düşünce ve sistemlerde ilk kavram niteliğindedir. Bu bilinen felsefi anlamıyla en güçlü formülüne Spinoza'nın *mutlak felsefe* sistemi içinde ulaştığını görüyoruz. Felsefesinin merkezî konumunda olan töz (*substantia*), varoluşu için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, aksine başka şeylerin varoluşu onun varlığıyla anlam kazanan *şey'dir*. Yani, *Tanrı*, ona göre, biricik *töz'dür*. Töz için söylen her şey, aynı zamanda Tanrı için ve dolayısıyla onun yapıtı olan evren için de söylenmiştir. Spinoza, evrende yalnızca tek bir tözün var olduğunu ve bu tözün de Tanrı olduğunu açıkça ifade etmiştir. Öyleyse, evrende varolan her şey – ör. Güneş, Ay, ağaçlar, hayvanlar, insanlar, onların fikirleri, hayalleri ve arzuları Tanrı'nın birer görünüşü ya da O'nun moduslarından başka bir şey değildir. Bu nedenle, Tanrısal töz bütün fenomenlerin içinde bulunan 'mutlak *neden'dir*. *Ethika'nın* I. bölümünde Spinoza'nın metafiziğinin en temel tezi olarak karşımıza çıkan şey 'kendi kendisinin nedeni olan' (*causa sui*) biricik tözün bir bütün olarak anlaşılın evrenle özdeşliğidir. Her şeyi kucaklayan bu biricik bütüne 'Tanrı ya da Doğa' (*Deus*

* Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi. E-posta: hyaldir@pamukkale.edu.tr

⁴⁵ John Cottingham, *The Rationalists*, Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 75.

sive Natura) adını vermiştir.⁴⁶

Spinoza monizminin aksine, plüralist bir töz anlayışını benimseyen Leibnz ise evrenin, her biri birer *individuum* olan sonsuz sayıdaki tözler (*monadlar*) çokluğundan meydana geldiğini iddia etmiştir. Her bir töz, Tanrı hariç, diğer bütün şeylerden bağımsız ayrı bir dünya gibidir. Diğer bir ifadeyle, yaratılmış her bir töz, kendi potansiyalitesini gerçekleştirme anlamında ayrı bir dünya meydana getirir. Bu nedenle filozofun monad adını verdiği hiçbir töz tam olarak birbirinin aynı değildir. Materyalist ve mekanik bir görüşten, tinsel ve dinamik bir düşünce tarzına geçen Leibnz, bu güç birimine 'monad' adını vererek, onu düşünen, algılayan ve maddi olmayan bir gerçeklik olarak tasarlamış ve tanımlamıştır. Ona göre, duyularımızla gözlemlediğimiz tüm cisimler basit tözlerden meydana gelen bileşik varlıklardır: 'Bileşikler olduğuna göre, basit tözlerin de varolmaları gerekir; çünkü bileşik sadece basit tözlerin bir toplamı veya yığılıdır'.⁴⁷ Fenomenal olan her şeyin temelinde bulunan basit ve bölünemez olan bu tözler, atom ya da monad olarak nitelendirilmiştir: 'Atomlar (Monadlar) doğanın hakikî atomları ve bir kelime ile her şeyin öğeleridirler'.⁴⁸ Yalnız Leibnz'in maddenin bölünemez unsurları olarak düşündüğü temel birimlerin kesinlikle Democritus ve Epicurus'un atomlarından farklı olduğunu unutmamak gerekir. Çünkü söz konusu materyalist düşünürlere göre, atomlar maddi tözler olmalarına rağmen, Leibnz'in atomu ya da kendi tabiriyle monadı, tinsel bir güç veya tözdür. Algıları olan tinsel güç birimleri aslında varlığın temelinde bulunan psişik kuvvetlerdir. Niteliksel olarak farklılık gösteren, düşünen ve algılayan bireysel güç birimleri, ben'ler veya monadlar kendi yaratılış amaçlarına uygun davranarak düzenli bir evren oluştururlar. Bireysel tözlerin her biri başlangıçta çok iyi ayarlanmış olduğu için, onların faaliyetleri tıpkı birbirinden farklı pek çok saatin tam olarak aynı zamanı göstermesine benzer. Evrende yaratılmış olan her şey İlahî irade tarafından önceden kurulmuş mükemmel bir uyuma bağlı olarak işler.⁴⁹ Birbirleriyle nedensel ilişkileri olmayan söz konusu basit, bölünemez ve ilahi müdahale haricinde hiçbir şekilde yok olmaz bireysel tözlerin sergilediği uyum ve böylece ortaya çıkan düzenli evren, Tanrı'nın varoluşunun en büyük delildir. Doğal olay ya da mekanizmalarda çok özel bir tasarım olduğunu kabul eden Leibnz, ilkçağdan beri karşımıza çıkan 'evrende her şey tesadüfidir, hiçbir tasarım yoktur' şeklinde özetlenen materyalist düşüncelere karşı alternatif bir görüş sunmaktadır. Filozof, evrenin tüm fiziksel dengelerinin belli bir amaç için özel olarak ayarlanıp yaratıldığını kendi sis-

⁴⁶ J. Cottingham, *The Rationalists*, 75; G. Deleuze, *Spinoza: Political Philosophy*, trans. R. Hurley, San Francisco, 1988, s. 108; A. MacIntyre, 'Benedict (Baruch) Spinoza', *The Encyclopaedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York, 1967, vol. VII, s. 533. Ayrıca Spinoza'da töz veya Tanrı tanımı için bkz. B. Spinoza, *Ethics*, trans. A. Boyle, revised G.H. R. Parkinson with an Introduction and Notes, London, 1993, I. Bölüm, 3. tanım, s. 3, IV. aksiyom, s. 4 ve aynı zamanda XI. Önerme, 6. tanım, I Böl., VII, XX., VII., önermeler.

⁴⁷ G. W. Leibnz, 'Monodology', *Classics of Western Philosophy*, ed. S. M. Cahn, Indianapolis, 1977, ss. 468-77.

⁴⁸ G. W. Leibnz, a.g.e., s. 468

⁴⁹ Sebahattin Çevikbaş, *Leibnz ve Felsefesi: Mantık, Fizik ve Metafizik*, Konya: Çizgi Yay., 2006, ss. 354-58.

teminde ifade etmeye çalışmıştır.⁵⁰

17. yüzyıl felsefesinde, pek çok felsefi problemle birlikte, varlık sorununu -özellikle töz problemini – belki de ilk gündeme taşıyan düşünürlerden biri de Descartes'dır.⁵¹ Bağımsız olarak varolma kavramını temel alan filozof, yalnızca Tanrı'nın 'her türlü şeyden' mutlak olarak bağımsız olabileceğini ve sadece Tanrı'nın kesin bir anlamda (birincil anlamda) töz olarak nitelendirilebileceğini ifade eder. Diğer yaratılmış şeyler ise ikincil anlamda tözler olarak tanımlanabilirler. Yani, varolmak için sadece Tanrı desteğine ihtiyaç duyan, fakat diğer her şeyden bağımsız olan şeyler ikincil dereceden tözlerdir. Bu hususu Descartes, Hyperaspistes'e yazmış olduğu mektubunda şöyle dile getirir: 'Güneş olmaksızın güneş ışığının olmadığı gibi, Tanrı desteği olmaksızın da hiçbir şey var olamaz. Bu destek olmasaydı, yaratılmış olan her şey yokluğa gidecekti. Fakat yaratılmış bir şey hâlâ töz olarak adlandırılabilir; çünkü biz bununla... yaratılmış olan başka bir şeyden bağımsızca var olabilen şeyi kastediyoruz'.⁵² Filozofun bu konudaki görüşlerine daha sonra ayrıntılı bir şekilde tekrar geri döneceğiz.

⁵⁰ Leibnz'e göre, cismin özü, yani töz maddi olmayan etkin kuvvetten başka bir şey değildir. Bunun için bkz., G. W. Leibnz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. A. Timuçin, İstanbul, 1999, ss. 99-100; A. Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1991, s. 242; G. W. Leibnz, *Monoloji*, çev. C. Şahan, İstanbul: Kuram Yay., 1977, ss. 77-90 (6., 14., 19., 61., 69. paragraflar); L. J. Russell, 'Gottfried Wilhelm Leibnz', *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, vol. IV, New York, 1962, ss. 422-34; G. W. Leibnz, 'New System of Nature', *The Philosophy of 16th and 17th Centuries*, ed. R. H. Popkin, New York, 1966, s. 328; C. I. Gerhardt (ed.), *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibnz*, 7 vols., Berlin: Weidmann, 1875-90, vol. IV., s. 439; Sebahattin Çevikbaş, a.g.e., ss. 364-66. Özellikle din-ahlâk veya dindarlık-ahlâklılık ilişkisine dair görüşleriyle ün kazanan ünlü Fransız filozofu Pierre Bayle Spinoza'nın panteist, Leibnz'in ise önceden kurulmuş uyum teorisini yerden yere vurarak onların saçma ve çelişik sonuçlarını büyük bir diyalektik ustalıklı gözler önüne sermeye çalışır. *Tarihsel ve Eleştirel Sözlük (Dictionnaire historique et critique)* adlı eserinde bu teorileri 'anlaşılması en korkunç ve saçma bir hipotez' olarak nitelemiştir. Bkz. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (1697), trans. R. Popkin, Pierre Bayle: *Historical and Critical Dictionary, Selections* (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1965), 297 ve 330 ('Spinoza' altında); Sebahattin Çevikbaş, a.g.e., ss. 360-64.

⁵¹ Descartes'ın felsefe sistemi aynı zamanda Kartezyen felsefesi olarak adlandırılır. Bu çalışmada amacımız Kartezyen Metafizikte töz kavramını incelemektir. Descartes'ın düşünceleri daha ayrıntılı bir inceleme gerektirdiğinden, onu söz konusu kavramla ilgili kısaca görüşleri analiz edilen iki töz filozofundan (Spinoza ve Leibnz) sonraya bırakmayı daha uygun gördük.

⁵² Descartes, *Philosophical Letters*, trans. A. Kenny, Oxford: Oxford University Press, 1970; (reprinted Oxford: Blackwell, 1980) s. 116: bu referans (AT III. 429; K 116) şeklinde ifade edilebilir; AT VIII 429 adı geçen eserdeki bölüm ve paragraf numaralarına, K 116 ise çevirmenin soy isminin ilk harfine ve sayfa numarasına işaret eder. Aynı zamanda bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, cilt I, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 210: bu kaynakça da (AT VIII A. 52; CSM I. 210) şeklinde ifade edilebilir; AT VIII A. 52 adı geçen eserdeki bölüm (makale) ve paragraf numarasına, CSM I. 210 ise sırasıyla çevirmenlerin soy isimlerinin ilk harflerine, eserin sayısına (cildine) ve sayfa numarasına işaret eder. Ayrıca bkz., Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch ve Anthony Kenny, cilt III, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 193: Yukarıda izah ettiğimiz gibi bu kaynakça da kısaltılmış olarak şu şekilde ifade edilebilir: (AT III. 429; CSMK III. 193). Bkz. (AT VIII A 51; CSM I 210). Bundan sonra, Kartezyen felsefede yaygın olarak kullanılan bu tarz referans gösterme yöntemini tercih edeceğiz.

Töz kavramı 17. yüzyıl rasyonalist metafiziğin kalbinde yer alan çok önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu kavram, rasyonalist metafiziğin bel kemiğini oluşturmuş olsa da modern okuyucu sonraki yüzyıllarda 17. yüzyıl töz tartışmalarının değeri hakkındaki şüpheli tavrını her zaman sürdürmüştür. Bu hususta insanların şüpheye meyletmelerinin en önemli sebebi belki de bu dönemde ortaya atılan birbirinden farklı teorilerin gözlemlenmesidir. Bilindiği gibi, Descartes, bir düalist olarak, Tanrı'yı bir tarafa bırakırsak, en azından temelde iki çeşit yaratılmış tözün varlığını; Spinoza, bir monist olarak, sadece tek bir tözün varolabileceğini ve plüralist Leibniz sonsuz bir sayıda tözlerin varolma zorunluluğunu kendilerine tartışma konusu yapmışlardır. Eğer böyle temelden birbiriyle uymayan cevaplar ciddiyetle savunulursa, bu bizde araştırılan kavramla ilgili bir şeylerin yanlış olduğu düşüncesini (şüphesini) uyandıracaktır. Gerçekten de bu bir sonraki yüzyılda tam da David Hume'un ulaştığı bir sonuçtur. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde maddi töz kavramını 'anlaşılamayan bir kâbus' olarak değerlendirirken, ruhun töz oluşuyla ilgili bütün mesele veya soruyu 'kesinlikle anlaşılamaz' bir şey olarak ilan etmiştir.⁵³ Böylece, ruhun töz oluşu fikrini tamamen ortadan kaldıran Hume, gerek fiziksel gerekse tinsel töz kavramı üzerine bizim herhangi bir bilgimizin olamayacağına işaret etmiştir. Ben ya da ruh denilen şey, ona göre, bir tasarımlar bağlamı iken, madde denilen şey ise sadece bir nitelikler bütünüdür. Nitelikleri ve onların tasarımlarını ortadan kaldırırsak, madde ve ruh da ortadan kalkmış olur. Tasarımlar bağlamının ve nitelikler bütününe altına bir dayanak sürmek, yani algılardan büsbütün başka olan bir töz yerleştirmeye çalışmak sadece bir alışkanlıktan ibarettir.⁵⁴

17. yüzyılda töz kavramını değerlendirirken burada kendimizi sadece Descartes ile sınırlayacağız. Aslında söz konusu yüzyılın töz kavram veya problemiyle meşguliyeti hiçten ortaya çıkmış yeni bir şey değildir. Aksine, kökleri Aristoteles'e kadar uzanan uzun bir felsefi geleneğin devamı niteliğindedir. Fenomenlerde varolan ve bir nesnenin zaman ve mekân içinde geçirdiği değişmelere rağmen, özdeşliğini sağlayan şeyi belirleyebilme Platon için olduğu kadar, Aristoteles için de önemli bir meseledir. Fakat değişmelere temel olan, kendisinde değişmelerin gerçekleştiği o kalıcı dayanak ya da gerçeklik her zaman farklı filozoflarda, hatta aynı filozofta bile, farklı anlamlara gelmiş ve tanımlanmıştır. Örneğin, Platon'a göre töz üç temel şeyi ifade eder: (1) 'şeylerin var oluşunun ilk nedeni olan, onlara düzenli devamlılık ve bu suretle de anlaşılabilirlik kazandıran ve onları bizim için anlaşılabilir hale getiren şey ya da varlıktır'. (2) 'Nesneler sınıfının her birinde mevcut olan tümel form ya da ideadır'. (3) 'Şeyleri başka şeylerden farklılaştıran ve onları her ne ise o yapan esas zorunlu varlık ya da âlemdir'. Oysa Aristoteles'e göre de töz, değişmeler boyunca daimî olan şey olarak tanımlanmıştır.⁵⁵ Bugün bir şey sıcak ise yarın sıcak olmayabilir, fakat bununla birlikte söz konusu nitelikler için bir dayanak olma işlevi gören bir şey (özne) daima vardır. Bir şeye dayanak teşkil eden

⁵³ J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 76.

⁵⁴ Hume, *Treatise of Human Nature* (1739-40), ed. L. A. Selby-Bigge (2nd edn. Revised P. H. Niddich, Oxford: Oxford University Press, 1975, (I) I. IV. 3 and I. IV. 4.

⁵⁵ Bkz. Aristotle, *Posterior Analytics*, 74b5; Platon, *Republic* 479.

kalıcı özellikleri, o şeyin, rastlantısal niteliklerinin aksine, zorunlu özellik ya da nitelikleri olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle, töz kavramı daha ziyade bir şeye dayanak teşkil eden daimî öz ya da zorunlu (özsel) doğa fikriyle ilişkilendirilmiştir.

Fakat Aristoteles'e göre, gerçekten var olan, Platon'da olduğu gibi, tümel varlıklar değil, tikeller veyahut bireylerdir. İçinde yaşamış olduğumuz fiziksel evrende ferdi olarak bulunan 'o', 'bu', 'şu' diye işaret ettiğimiz, belirli bir doğaya sahip bulunan tek bireyler veya öznelere – filozofun tabiriyle, nitelik, nicelik, görelilik, zaman, mekân, durum, sahip olma, etki ve edilgi gibi temel kategori, nitelik ya da yüklemelerin kendilerine yüklenebildiği şeylerdir. Aristoteles, *Kategoriler*'de mantıksal açıdan kendisine bir şeyin (yüklemin) yüklenebileceği, ancak kendisinin başka bir şeye yüklenemeyeceği şeyi töz olarak tanımlamıştır (JCR, 76). Diğer bir ifadeyle, töz, yüklem konusu olan, fakat kendisi bir başka şeye yüklem olamayan şeydir. Bu nedenle, örneğin 'akıllı olmak' bir töz değildir, çünkü o başka bir konunun yüklemi durumundadır. 'İnsan akıllıdır' dediğimiz zaman, o bir konu ya da özneye isnat edilmiştir. Yani, insan kavramı akıllının konusudur. Bunun gibi başka yüklemelerin de kendisine yüklenebildiği şey tözdür. Yani, niteliklerin gerisinde bulunan, niteliklere temel olan ya da nitelikler için bir dayanak olma işlevi gören şeydir. İşte bu şey kendi kendisine var olan ya da bağımsız var oluşa sahip olan şey olarak düşünülmüştür. Bunun yanında, Aristoteles'te töz bireysel varlık olarak da tanımlanmıştır (*Categories* 4a10; 2a12; 2a34) Bu anlamda, dinamik bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkan ve belirli bir doğası olan bir şey, yani töz, hem niteliklerin hem de bunların gerisinde bulunan bir dayanağın birleşiminden meydana gelmiştir. Öyleyse töz, yani bireysel varlık bir madde ve de bir formdan oluşan şeydir. Diğer bir ifade ile töz, madde ve formun birleşiminden meydana gelen karmaşık bir varlıktır.⁵⁶

Antikçağ filozoflarına ait bu görüşler ya da kavramlar bütünü - örneğin, öz ya da doğa, değişmeler boyunca sürekli kalıcı olan, yüklem konusu olan, varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey olarak töz, - sadece Ortaçağ düşüncesini değil, aynı zamanda 16. ve 17. yüzyıl düşünce modellerini de derin bir şekilde etkilemiştir. Kendilerini modern olarak niteleyebileceğimiz pek çok düşünür klasik felsefeye karşı ağır eleştiriler yöneltse de, teori ya da felsefelerini eskinin entelektüel malzemesi üzerine kurup geliştirmişlerdir. Bunu anlamak için Descartes'in *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinde ortaya koymuş olduğu töz tanımına bakmak yeterlidir. Geleneğe uygun olarak filozof burada tözü bağımsız bir var oluşa sahip olan bir şey olarak yansıtır: 'Biz töz kavramı ile var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, yani kendisi dışında başka hiçbir şeye bağlı olmayan şeyi anlıyoruz'.⁵⁷ Yaratılmamış, ezeli-ebedî ve sonsuz olan töz, yani Tanrı bu tanımlamaya en uygun düşen biricik varlıktır – yaratılmış olan bütün varlıkların kendisine bağlı bulunduğu zorunlu varlık.⁵⁸ Yine aynı şekilde, Spinoza'ya göre, 'bir töz başka bir şeye nedensel

⁵⁶ Peter A. Angeles, *A Dictionary of Philosophy*, pp. 280-82; Aristotle, *Categories*, (çev.) E. M. Edghill, 5. Bölüm.

⁵⁷ Descartes: (AT VIII A. 24; CSM I. 210).

⁵⁸ Descartes yine farklı bir yerde töz kavramından başka bir tözün yardımı olmaksızın kendi kendine var olabilen şeyi kastettiğini açıkça ifade etmektedir. Descartes: (AT VII. 226; CSM II. 159).

olarak bağlı olamaz, fakat kendi kendisinin sebebi olmalıdır' (*causa sui*)⁵⁹. Buna göre, Spinoza düşüncesinde töz kavramının değerlendirilmesinde 'bağımsızlık fikri' esas belirleyici rolü oynamaktadır. Diğer taraftan Leibnz *Metafizik Konuşmalar* adlı eserinde 'birkaç yüklem bir ve aynı özneye yüklendiği, öznenin ise hiçbir şeye yüklenemediği durumda, kişinin bunu bireysel bir töz olarak adlandırılabilceğini' söyleyerek araştırmalarına başlar.⁶⁰ Bu da gösteriyor ki, 'yüklem öznesi veya konusu olarak töz' fikri Leibnz'in töz teorisinde önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Şüphesiz ki, Aristotelesçi - Skolastik düşüncenin yankılarının listesi daha da genişletilebilir. Fakat burada çalışmamızın asıl amacı neyin töz olarak kabul edilebileceği hususunda Descartes'in fikirlerini ele alıp incelemek, onun töz teorisini geliştirirken önceki düşünürlerin miras bıraktığı entelektüel malzemeye ne kadar çok şey borçlu olduğunu gözler önüne sermektir.

2. Descartes'ın Töz Kavramına Bakışı: Tanrı, Ruh (Akıl) ve Madde

Düşündüğü sürece kendi bilincinin varoluşunu şüphe götürmez bir kesinlikle kanıtladıktan sonra, Descartes düşünen bir şey (*res cogitans*) olarak kendisiyle ilgili bir fikir oluşturmaya başlar ve bu hususta şöyle akıl yürütür: 'şimdiye kadar sahip olduğum bütün nitelikler arasında yalnızca tek bir nitelik vardır ki, onu kendi yaratmış olduğum hiçbir kuşkucu senaryo (*sceptical scenario*), ki o ne kadar abartılı olursa olsun, ortadan kaldırılamaz, 'ben'den ayrı olarak düşünülemez'. İkinci Meditasyon'da kendisine atfedilen başka niteliklerin de olabileceğini, fakat neyin şüphe edilemeyeceği hususunda kendisini sınırladığında, 'düşünen bir şey' kavramıyla baş başa kaldığını ifade etmiştir. İşte, tam da bu noktada, filozof 'düşünen şey' olarak kendisini 'akıl, zihin, idrak, bilinç' olarak tanımlar.⁶¹ Bu sebeple, 'Düşünüyorum, o halde varım' akıl yürütmesinin geçerliliği, meditasyonunun düşünüyor olmasından şüphe etmesinin kendi kendini çürütüyor olması gerçekliğine dayanır, çünkü şüphe etmek de düşüncenin bir modudur. Diğer bir ifadeyle, insan istisnasız her şeyden şüphe duysa bile, şüphe etmekte olduğundan asla şüphe duyamaz. Çünkü şüphe ederken, şüphe diye bir şeyin var olduğunu, dolayısıyla şüphe eden, yani düşünen bir 'benliği'nin varoluşunu kendi kendini doğrulayan apaçık bir gerçeklik olarak tanır ve yaşar. Bu mantıksal bir çıkarım sonucu değil, aksine doğal aklın sezgisel olarak bizzat yaşayarak ulaştığı apaçık bir gerçekliktir. Fakat diğer taraftan 'düşünce' kavramı Kartezyen felsefesinde, geniş anlamıyla, tüm bilinç aktivitelerini kapsayacak şekilde kullanılır: 'Fakat ben neyim? 'Düşünen bir şey. O nedir? Şüphe eden, anlayan, doğrulayan, reddeden, irade eden, irade etmeyen ve aynı zamanda imgeleyen ve duyuşsal algılara sahip olan bir şeydir.'⁶² Görüldüğü gibi bu liste sadece şüphe etme, anlama gibi zihinsel faaliyetleri değil, aynı zamanda 'irade etme', 'irade etmeme', 'tasdik etme' ve 'inkâr etme' gibi iradî faaliyetleri de içermektedir. Burada düşüncenin etkin modu (irade) ile edilgin modu (düşünme ve anlama) birbirinden ayrılmıştır. Ayrıca

⁵⁹ Spinoza, *Ethics*, trans. R. H. M. Elwes (1883), MTSU Philosophy Web Works Hypertext Edition, 1997, I, ön. 6 ve 7.

⁶⁰ C. I. Gerhardt (ed.), *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibnz*, IV. 432; p.18.

⁶¹ Descartes: (AT VII. 27; CSM II. 18).

⁶² Descartes: (AT VII. 28; CSM II. 19).

listeye 'düşüncenin karışık modları' olarak nitelenen (ruh-beden birliğini gerektiren) imgeleme ve duyulmama yetileri de iliştilmiştir.

'Düşünüyorum, o halde varım' ya da '*Cogito ergo sum*' önermesi bundan sonra bütün bilgilerin kendisinden türetileceği bir kaynak olacaktır. Bu ilke artık bilincin bize doğrudan doğruya verilen bir gerçeklik olduğunu kanıtlamıştır. Ancak bilincin varlığı kanıtlanmış olsa bile bu gerçeğin bütünü değil, sadece bir parçasıdır. Bu nedenle filozof Üçüncü Meditasyon'da yine açıklık ve seçiklik ölçütünü kullanarak öznel bilincinin krallığından kurtulmaya ve yeni doğrular bulmaya girişir. Sübjektif bilincinin içe dönük dünyasından kurtulabilmek için tekrar kendi bilincinden, kendi bilinç içeriklerinden ya da bilincinin içinde keşfettiği düşünceleri inceleyerek ilerler. Zihninde mevcut olan açık ve seçik fikirlerin bir araştırmasını yaptığında, bunlardan ilk ve en önemlisinin Tanrı fikri, yetkinlik ya da mükemmellik düşüncesidir. 'Tanrı, beni ve başka varolan her şeyi yaratan, her gücü yeten, her şeyi bilen, değişmez, ebedî ve ezeli, sonsuz ve sınırsız bir tözdür.'⁶³ Diğer bir ifadeyle, yaratılmamış, ebedî ve ezeli, sonsuz ve sınırsız olan Tanrı, var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, fakat başka her şeyin yaratılışı ve varoluşu ona bağlı bulunan zorunlu bir varlıktır. Tanrı, varlığına ilişkin olarak doğuştan bilgisine sahip olduğumuz en yetkin tözdür. Zihnimizde varolan 'en yetkin varlık', 'en gerçek varlık' ya da 'Tanrı fikri veya kavramı' bize ne algıladığımız nesnelere gelmiş olabilir ne de böyle bir kavramı biz kendimiz yaratmış olabiliriz. Çünkü doğal dünyada sonsuz yetkin olan bir şeyle karşılaşmadığımız gibi, bunlara dayanarak elde ettiğimiz düşünceler de açık ve seçik değildir. Kusurlu ve eksik bir varlık olarak böyle bir düşünceyi insanın kendisi de yaratamayacağına göre, insan zihnindeki yetkinlik (mükemmellik, sonsuz varlık, ya da Tanrı) düşüncesini ona kendisi de yetkin olan bir varlık tarafından vermiştir. Bu yetkin ve mükemmel varlık, Tanrı'dır.⁶⁴ Bu düşünceyi Tanrı insan zihnine yerleştirmiş ise, nedenin kendisi de etki (eser) kadar gerçekliğe sahip olduğundan, bundan Tanrı'nın varolduğu gerçekliği netice olarak çıkar.

Descartes'in burada Tanrı'nın varoluşuyla ilgili ortaya koyduğu akıl yürütme yaygın olarak 'patent ya da damga kanıtı' (*trademark argument*) olarak bilinir. Söz konusu akıl yürütme, filozofun kendi tabiriyle *doğal akılla apaçık kavranabilen*, bir prensibe dayanır; 'Etkide (eserde) olan en azından nedende de olmalıdır' veyahut daha sonra da formüleştirildiği gibi, '*başlangıçta nedende benzer ya da yüksek formda olmayan sonuçta da yoktur*'.⁶⁵ Bu nedenle, örneğin, bir taşta var olan bütün gerçeklik bir şekilde taşın nedeninde de mevcut olmalıdır.⁶⁶ 'Nedensel yeterlilik prensibi' olarak adlandırabileceğimiz bu ilkeyi Descartes sadece taş gibi sıradan etkilere (sonuçlara) değil, aynı zamanda onların 'objektif gerçekliği' ya da onların 'temsili içeriği' olarak düşünülen

⁶³ Descartes: (AT VII. 45; CSM II. 31).

⁶⁴ J. Cottingham, *The Rationalists*, 78.

⁶⁵ Diğer bir ifadeyle, 'Nedende en azından etkide olduğu kadar olmalıdır' veya 'etkide (eserde), daha önce nedende var olmayan hiç bir şey yoktur'. Descartes: (AT VII. 135; CSM II. 97).

⁶⁶ Descartes: (AT VII. 41; CSM II. 28).

zihindeki fikir (idea) veya kavramlarına da uygulanabilir bir prensip olarak kabul eder.⁶⁷ O bu hususta şöyle der:

Eğer benim Tanrı fikrimin neyi temsil ettiğini ya da içerdiğini incelersem, onun sonsuz, sınırsız, her şeye gücü yeten bir töz olduğunu görürüm. Nedensel yeterlilik ilkesine göre, düşüncemin içinde mevcut olan çeşitli mükemmellikler, söz konusu düşünceye neden olan şeyde de mevcut olası gerektiğini bulurum. Benim kendimin bu düşüncenin nedeni olamam mümkün değildir, çünkü eksikliğimi (örneğin, pek çok konu hakkında cehaletimi) bildiğimden dolayı, kesinlikle sonsuz veya sınırsız bir varlık değilim. Sonsuz töz fikri ya da kavramı, gerçekten kendisi de sonsuz olan bir töz tarafından türetilmediği sürece, benim sınırlı bir varlık (töz) olarak bu fikre sahip olmam mümkün değildir.⁶⁸

Bu nedenle, sonsuz töz, yani Tanrı zorunlu olarak vardır.⁶⁹ Bu kanıtta Tanrı'nın varlığı, meditasyonunun zihninde var olan bir Tanrı ideasından netice olarak çıkarılır. Burada meditasyoncu bilhassa, hiçten ancak hiç çıkar ya da hiçten hiçbir şey gelmez ilkesi gereğince, kendisinde varolan her bir fikrin (idea ya da kavramın) içeriğinin de bir nedeni olması gerektiğini düşünmektedir. Üçüncü Meditasyon'da da ifade ettiği gibi, 'eğer biz bir idea ya da kavramın onun nedeninde olmayan bir şeyi içerdiğini düşünürsek, o buna yoktan sahip olmuş demektir, fakat varlık modu - bir fikir yolu ile bir şeyin zihinde *temsili* veya *objektif* olarak bulunması - kesinlikle bir hiç değildir ve bu nedenle o hiçten ya da yoktan gelmiş olamaz.'⁷⁰ Zihinde var olan idealardan çoğunun içeriği, rahatlıkla insanın kendi doğasına bağlı olarak açıklanabilir. Dış dünya ile sürekli etkileşim halinde olan insan duyumlama yoluyla kendinde idealar oluşturabilir. Bunların kaynağı hem dış dünya hem de insanın kendi doğasıdır. Bir de bundan başka insanın imgelem yetisiyle meydana getirdiği ideaları vardır ki bunların çoğu yalnızca kurgudur. Hayal gücü duyular yoluyla elde edilen izlenimleri ya da gereçleri serbest olarak işleyen bir yetidir. Demek ki, her iki grup ideaların kaynağı duyumlardır ve bu nedenle karanlık ve bulanıktırlar. Fakat ruhun kendisinden devşirdiği ideaların durumu çok farklıdır. Onlar açık, seçik, a priori'dirler. Bu noktada Descartes'in şu ifadeleri gerçekten dikkat çekicidir: 'Bana üstün bir Tanrı, sonsuz, sınırsız, değişmez, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, bütün şeylerin yaratıcısı' anlayış ya da kavrayışını veren ideanın durumu oldukça farklıdır. Çünkü, 'üzerine düşüncemi dikkatlice yoğunlaştırdığım bütün bu nitelikler öyledir ki, onların benden kaynaklanıyor olmaları daha az ihtimali görünüyor'. Öyleyse, zihinde var olan bir Tanrı ideasının nedeni olarak, bütün bu niteliklere gerçekten sahip olan gerçek bir varlık olmalıdır. Tıpkı bir '*ustanın marka ya da damgasının eseri üzerine basılması gibi*, Tanrı beni yaratırken bu ideayı

⁶⁷ Skolastik bir terim olan objektif realite veya gerçeklik (*realitas objectiva*) kavramı, Kartezyen felsefede, modern kullanımından farklı olarak, dış dünyanın bir özelliğine değil, zihindeki bir düşünce veya idea tarafından temsil edilen özelliklere işaret eder. Descartes: (AT VII. 41; CSM II. 28-9).

⁶⁸ Descartes: (AT VII. 45; CSM II. 31).

⁶⁹ J. Cottingham, *The Rationalists*, 79.

⁷⁰ Descartes: (AT VII. 41; CSM II 29).

baña yerleştirmiş olmalıdır.⁷¹ Bu akıl yürütmeden de anlaşılıyor ki, zihnimizdeki Tanrı fikri yalnızca gerçek varlık olarak Tanrı'ya aittir.

Söz konusu akıl yürütmede 'Ben yetkin bir varlığın ideasına sahibim' öncülü meditasyoncunun kendi eksikliğini gözlemlemesinden çıkartılır: 'karşılaştırma yoluyla kendi kusurlarımı tanımamı sağlayan daha yetkin bir varlığın ideası bende olmadan, kuşku duyduğumu veya arzu ettiğimi, yani bende bir şeylerin eksik olduğunu nasıl anlayabilirim?'⁷² Aslında Descartes burada hem mantık hem de terminoloji olarak geleneksel Skolastik düşünce çizgisini yakından takip etmektedir. Kökleri Platon'a kadar uzanan bu tür akıl yürütmenin neredeyse benzerini daha önce Ortaçağ filozofları kullanmışlardır. Örneğin, 'Anlayabilmek için, inanıyorum' anlayışıyla felsefeyi dine tâbî kılmış olan Aziz Augustinus, söz konusu düşünceyi şöyle ifade etmiştir: 'bizde yetkin bir iyilik ya da Tanrı fikri olmadan, karşılaştırmalı yargılarda bulunma yeteneğinin varolması mümkün değildir'.⁷³

Patent kanıtı esasında Skolastik Tanrı öğretisinde de mevcut olan iki temel öğretiye dayanır. Bunlardan birisi, 'nedenin alt düzeyde olmaması', yani daha mükemmelin nedeni daha az mükemmel olamaz' ilkesidir. Bu ilke gereğince *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı eserinde Descartes şunları dile getirir: 'benden daha mükemmel olan bir şeyi düşünme kabiliyetinin gerçekten de daha mükemmel bir doğaya sahip olandan gelmesi gerektiğini gayet açık bir şekilde kavradım'.⁷⁴ Aslında bu ilke, filozofa göre, 'yokluk yokluktan gelir' ilkesinin farklı bir versiyonudur. Daha yetkin ya da mükemmel olan bir şeyin, daha az mükemmel olan bir şeyden geldiğini kabul etmek, tıpkı bir şeyin yokluktan meydana geldiğini kabul etmek kadar çelişik bir durumdur. Gerçekten Descartes'in istediği şey 'her şeyin bir nedeni olmalıdır' (nedensellik) ilkesinin çok daha ötesine geçmektir. İkincisi ise Kartezyen kanıtlama gerçek dünya için bile oldukça problematik olan nedensellik ilkesini düşünce dünyasına da uygulanmasını ister. Diğer bir ifadeyle, gerçek dünyada işleyen nedensel zorlamalar düşünce içeriklerimizin dünyasına da uygulamak için transfer edilebilir. Descartes, patent ya da damga kanıtında uyguladığı gibi bu ona göre mümkündür. Fakat, söz konusu ilkenin düşünce dünyasına transfer edilmesi gerektiği fikri oldukça ilginçtir. Filozofun bu anlayışı çağdaşlarını bile hayrete düşürmüştür. İlk İtirazlar'da Tommasocu eleştirilerin yorumlarında, 'bir nedenin, bazı gerçek ve fiili etki sağladığı; fakat gerçekte fiili olarak var olmayan bir ideanın ise hiçbir şey üzerinde etki yapamayacağı ve bu nedenle de herhangi bir gerçek nedensel etki kabul edemeyeceği' dile getirilse de, Descartes tıpkı gerçekliğin diğer yanlarında olduğu gibi, bir ideanın tasarımsal içeriğinin de nedensel açıklamaya gereksinim duyduğunu konusunda ısrar etmiştir.

⁷¹ Descartes:(AT VII. 40, 45,51; CSM II. 28, 31, 35).

⁷² Descartes: (AT VII. 45; CSM II. 31).

⁷³ Augustine, *De Trinitate*, in *Patrologiae Cursus Completus Series Completa*, ed J. P.Migne, Paris, 1844-55, VIII. Kitap, 3. Bölüm, 4. Kısım. Ortaçağ felsefesi ve bu felsefenin Descartes üzerindeki etkileri Gilson'un paha biçilmez eserinde ele alınmıştır. Bunun için bkz. E. Gilson, *Index Scolastico-Cartesien* (Paris: Alcan 1913; 2nd ed., Paris: Vrin; 1979).

⁷⁴ Descartes: (AT VI. 34, CSM I. 128).

Descartes'in Patent ya da Damga kanıtında iki farklı evrenin olduğuna dikkat etmek gerekir; bunlardan birincisinde filozof, bizim Tanrı fikrimizin ancak Tanrı'yı böyle bir fikrin nedeni varsayarak açıklanabileceğini düşünürken, ikincisinde ise daha da ileri giderek 'gerçekten böyle bir ideaya sahip olan ben'in, söz konusu yetkin bir varlık olmadan nasıl varolabileceğini incelemek' olduğunu ifade eder. İkinci aşamada ulaşılan sonuç: 'Benim var olmam (düşünen Ben'in varolması) ve bende yetkin bir varlığın (Tanrı'nın) ideasının bulunması gerçekliği, Tanrı'nın var oluşunun çok açık ve kesin bir delilidir.'⁷⁵ Her iki yorum da sonlu ve yetkinlikten münezzehe bir zihnin, sonsuz ve yetkin olan bir varlığın fikrine nasıl sahip olduğunu açıklama gereğine dayanır.⁷⁶ Tüm yetkinliklerin toplamı olarak Tanrı kavramı, Descartes'in hem ontolojik hem de patent kanıtında çok önemli bir yer teşkil eder. Yetkinlikten yoksun insan zihni, tüm yetkinlikleri kendisinde barındıran bu ideayı kendisi de sonsuz yetkinliğe sahip olan bir varlıktan almıştır. Yetkinliğe işaret eden her şey yalnızca Tanrı ideasında toplanmıştır. Tanrı'nın varlığının nedensel kanıtlanması yetkinlik niteliğinden yoksun zihinde mevcut olan bir Tanrı ideası aracılığı ile yapılır. Tanrı ideası açıklık ve seçiklik özelliğine sahip bir kavramdır. Zihin tarafından açık ve seçik olarak algılanan her şey gerçek ve doğrudur. Artık bundan sonra, insan zihninin güvenilirliği en yüksek derecede yetkin olan ve artık aldatmaktan zevk duymayan bir Tanrı kavramı ile mümkündür⁷⁷

Kartezyen akıl yürütmenin kendine özgü ilginç yanları olsa da, tartışılabilir noktaları elbette vardır. Gerçek Hıristiyan felsefesi olarak gördüğü Augustinus ve Descartes felsefelerine gönülden bağlanan Nicole Malebranche (1638-1715), Tanrı ideasını temel alan delillere karşı oldukça ilginç ve biraz da kararsız bir tutum sergilemiştir. Bir taraftan, Tanrı'nın var oluş delillerinin (en güzel, en büyük ve en gerçek varlık fikrini içeren delillerinin) bizde sonsuzluk fikrini uyandırdığını söylerken, diğer taraftan Tanrı'yı bilmek için herhangi bir aracı temsili düşünce veya ideaya ihtiyacımız olmadığını hususunda ısrar eder.⁷⁸ Diğer bir ifadeyle, Malebranche'a göre, biz Tanrı'yı Descartes'in iddia ettiği gibi temsili bir idea vasıtasıyla değil, ancak aracısız bir şekilde görür ve kavrarız. Tanrı'yı kavradığımız veya Tanrı bilincine vardığımız zaman, O'nun kendisiyle direk olarak birleşir, yani Tanrısal varlığa katılır ve ondan pay alırız. Sezgi (*intuition*) bize açık ve seçik olarak öncelikle Tanrı'yı ve daha sonra da onunla birlikte kendimizi ve diğer şeyleri kavratır. Tanrı'yı bilmek hem kendi bilincimizi bilmek hem de diğer varlıkların bilincine varmak demektir. Malebranche, Descartes'in aksine, yaratılmış sonlu ve mükemmellikten yoksun bir varlığın sonsuzu temsil etmesinin imkânsız olduğu noktasında itiraz eder. Ona göre, esas olan zihinde var olan temsili idea aracılığıyla değil, direk olarak Tanrı'yı bilmek ve O'nunla bütünleşmektir. Tabii bu mistik bir deneyimi gerektiren çok özel bir olgudur. Bu konuda daha önce Dördüncü İtiraz'larda (1641) Descartes'in kanıtını eleştiren Antoine Arnauld, yaklaşık kırk yıl sonra *Doğru ve Yanlış Düşünceler* adlı eserinde Malebranche'a karşı ciddi bir eleştiri başlatmıştır.

⁷⁵ Descartes: (AT VII. 51; CSM II. 35).

⁷⁶ Cottingham. *A Descartes Dictionary*, p. 166.

⁷⁷ Descartes: (AT VII. 46; CSM II. 32) ve (AT VII. 62; CSM II. 43).

⁷⁸ J. Cottingham, *The Rationalists*, 79.

Malebranche'ın 'sonlu olan ruhumuzun sonsuz bir şeyi temsil edemeyeceği' fikrine karşı 'duyumlarımız ne kadar sonlu olursa olsunlar, bazılarının sonsuz temsil eden şeyler olarak anlaşılması gerektiğini' ifade etmiştir.⁷⁹

Tanrı düşüncesinin statüsüyle ilgili Arnauld ve Malebranche arasındaki oldukça karmaşık süregelen tartışmanın ayrıntılarını burada değerlendirmek mümkün değildir. Ama tartışmanın iki genel yönünün altını çizmekte fayda vardır. Bunlardan birincisi, tartışma bugün için önemini kaybetmiş görünse de, Descartes'in Tanrı'nın varlığına dair ileri sürdüğü akıl yürütmeler, 17. yüzyılda onun matematik, fizik ya da psikolojisinden daha büyük ilgi ve yankı uyandırmıştır. Ayrıca burada şunu hatırlatmak gerekir ki, Descartes'in Tanrı'nın varlığını kanıtlama mücadelesi din felsefesine özgü bağımsız bir problemi temellendirme çabası olarak değerlendirilmemelidir. Tam aksine, Kartezyen felsefesinde, Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabası bütünüyle metafiziksel bir sorundur, çünkü böyle bir dayanak olmadan tüm Kartezyen strateji baştan aşağı çöker. Diğer bir ifadeyle, mükemmel ve doğrunun kaynağı olan bir Yaratıcı'nın varlığına dair yeterli delil olmadan, şüphenin öznel dünyasından kurtulmak ve nesnel bilginin güvenilir sistemini tesis etmek mümkün değildir. Öyleyse, Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabası Kartezyen stratejinin bir parçasıdır.⁸⁰

Malebranche-Arnauld tartışmasının ikinci önemli özelliği ise Kartezyen metafiziğin yalın doğası üzerine duyulan kuşku. Descartes'in kendisi, kanıtlarının çok basit, önyargı, karmaşa, belirsizliklerden arınmış olduğunu ve sağduyu sahibi dikkatli herhangi bir kişi tarafından kolaylıkla anlaşılabilir nitelikte olduğunu iddia etmiştir.⁸¹ Fakat, Malebranche ve Arnauld arasındaki çekişme, Descartes'in kullanmış olduğu basit bir 'düşünce' (idea) kavramının bile ne kadar çok problemliliğini gösterir. Hatta 1640'larda Descartes'in kendisi bile bu terimin ne anlama geldiğini açıklamakta zorlanmış. Ünlü İngiliz ampiristlerinden Thomas Hobbes'ta idea veya ide terimi, insan zihninden bağımsız nesnelere duyulan organları üzerindeki etkisinin bir sonucu olarak beyinde ya da merkezi sinir sistemi aracılığıyla ortaya çıkan görünüş, suret veya izlenim anlamı taşımıştır. Dolayısıyla, Üçüncü İtirazlar'da, Hobbes bu terimi bir çeşit basit zihinsel *izlenime* işaret eden bir şey olarak düşünmüş olsa da, Descartes bu öneriye öyle sıcak bakmamıştır.⁸² Ama, basit bir zihinsel *izlenim* değilse, bir düşünce (*idea*) nedir? Arnauld'un dile getirdiği gibi o sadece bir 'algının modalitesi', yani 'düşüncenin bir modu' mudur? Ya da Descartes ve Malebranche'ın düşündüğü gibi orta seviyede bir çeşit zihinsel öz müdür? Bir ideanın bir objeyi temsil etmesi tam olarak ne demektir? Aslında bütün bu çekişmeler Kartezyen projede, bilgi arayış süreci içinde meditasyonunun yaşadığı zihinsel süreç ve faaliyetlerin şüphe götürmez bir açıklıkla tanımlanmasının ne kadar zor olduğunu gösterir.⁸³ Gerçekten de, felsefi kavramların belki de anlamca en tartışmalı ve şüpheli olanlarından biri de 'idea' terimidir. Örneğin, Platon ve

⁷⁹ Arnauld, *True and False Ideas*, ch. XXVI; J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 80.

⁸⁰ J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 79-80.

⁸¹ Descartes: (AT X. 502; CSM II. 403).

⁸² Descartes: (AT VII. 179; CSM II. 126).

⁸³ J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 81.

takipçilerinde, 'idea', 'idealar', 'formlar' ya da 'tümeller duyumlarımızla algıladığımız sıradan nesnelere ve onları bilen insanın zihninde dışında bağımsızca var olan ezeli-ebedi gerçeklikler iken, Aristoteles'de idealar veya formlar nesnelere dolayısıyla insan zihninde var olan soyut gerçeklikler olarak düşünülmüştür. Hume'da ideler, izlenimlerin soluk kopyaları iken, Descartes'da insan zihninin dolaylı olarak düşündüğü veya kavradığı her şey anlamına gelmiştir.

Eğer şimdi Descartes'in Tanrı fikrinden hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlamasıyla ilgili daha özel problemlere dönersek, bunlardan en zoru belki de nedensel yeterlilik ilkesidir. Filozofun 'daha önceden sebepte var olmayan bir şey, sonuçta da hiçbir şekilde bulunamaz' ilkesi aslında kuşaktan kuşağa geçen zorunluluk ilkesinin bir versiyonu gibi görünür. Descartes'in bu görüşü, George Berkeley'in 'Hiçbir şey kendinde olmayan bir şeyi başkasına veremez' şeklindeki aksiyomuna daha yakındır. Eskiden beri bilinen bu ilkeyi filozoflar farklı şekillerde formüle etmelerine rağmen, verilmek istenen mesaj hep aynı olmuştur, yani neden ve etki arasında zorunlu bir bağ vardır. Fakat, böyle bir tez 'ortaya çıkan' özelliklerin olasılığını inkâr görür. Örneğin, iki farklı madde birleştiği zaman ortaya çıkan özellikler, daha önceden onun hiçbir bileşiminde bulunmayabilir. Descartes, bir etkide bulunan özelliklerin daima ya tam (aynı şekilde) ya da daha yüksek bir derecede (formda) nedende de bulunması gerektiği hususunda ısrar etse de, söz konusu ilkenin geçerliliği filozoflar arasında tartışma konusu olmuştur. Descartes, başka bir yerde neden-etki ilişkisini daha genel bir şekilde formüle kabul eder: 'Etki neden gibidir'.⁸⁴ Burada genel olarak ifade ettiği bu ilke, Descartes'in neden ve etki (eser) arasında anlaşılabilir mantıksal bir ilişki kavramına sıkı sıkıya bağlılığını gösterir.⁸⁵ Eğer bir etki herhangi bir özelliğe sahipse, bu özellik bir hiçten ortaya çıkmış değil, aksine söz konusu özellik ya aynı şekilde ya da daha yüksek formda nedende de mevcut olmalıdır.⁸⁶ Bu da, nedensel ilişkilerin, Hume'un daha sonra iddia ettiği gibi, olayların aynı zamanda tekrarına veya ardışıklığına indirgenemeyeceği anlamına gelir. Aksine, neden ve etki arasında, paylaşılan özellikler bakımından, zorunlu bir ilişki olmalıdır.

Descartes keşfinin henüz bu aşamasında fiziksel evren hakkında hükümler vermeye hazır değildir. Önce kendisinin düşünen bir töz olduğunun ve şimdi ikinci olarak da onu yaratan ve ona tıpkı bir sanatkarın işaretini kendi çalışması üzerine damgalanması gibi kendine ait fikri onun zihnine yerleştiren her şeye gücü yeten tözün, yani Tanrı'nın bilincindedir.⁸⁷ Ama Descartes yolunda ilerlerken kendisine ve Tanrı'ya ek olarak, bir de kendi içerisinde 'yer kaplayan, fiziksel töz' ya da uzunluk, genişlik ve derinlik halinde karakterize edilebilen ve uzayda yer kaplayan bir madde veya cisim düşüncesini bulur.⁸⁸ Birinci Meditasyon'un abartılı kuşkuları tüm dış dünyanın bir 'kuruntu' olma

⁸⁴ *Descartes's Conversation with Burman*, trans. with introduction and commentary J. Cottingham Oxford: Clarendon, 1976: (AT V 156;C 17)

⁸⁵ J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 81.

⁸⁶ Descartes: (AT VII. 135; CSM II. 97).

⁸⁷ Descartes: (AT VII. 51; CSM II. 35).

⁸⁸ Descartes: (AT V. 43; CSM II. 30).

ihtimalini arttırmıştı. Bu nedenle, bir düşüncenin varlığı bu düşünceye karşılık gelen herhangi bir şeyin gerçekte var olduğunu garanti edemezdi. Fakat bu durum, gerçekliğin yegâne kaynağı ve kendisini sistematik olarak aldatmayan mükemmel bir Tanrı'nın varlığını kanıtlayınca radikal bir şekilde değişmiştir. İşte böyle bir kesinlik temeli üzerinde fiziksel objelerle ilgili fikirlerinin direk olarak dış nesnelere geldiğine inanabilirdi. Filozof, Altıncı Meditasyon'da gerçekten dış dünyanın var olduğunu ve söz konusu dünyanın pek çok karışık ve yanıltıcı izlenimlerine sahip olmamıza rağmen, en azından kendimizi maddi tözün açık ve seçik düşünceleriyle, yani pür matematiğin konuları içinde gözlemlenen genel terimlerle sınırladığımız zaman, fiziksel bir teoriye sahip olmak mümkündür.⁸⁹

Meditasyonlar'ın sonunda, Descartes üç türlü tözün varlığını kabul etmiştir: öncelikle kendisi ya da düşünen töz (*res cogitans*), ikinci olarak Tanrı veya kendisini yaratan sonsuz töz ve üçüncü olarak da madde ya da yer kaplayan töz (*res extensa*). Teknik (resmi akademik dilden) uzak yazılan *Meditasyonlar*'da, Descartes töz kavramını açmak için pek uğraşmaz. Hatta mümkün olduğunca Latince '*substantia*' terimi yerine, sık sık *res cogitans* (düşünen şey) ve *res extensa* (yayılmı olan şey) kavramlarını kullanmayı tercih eder.⁹⁰ Fakat, akademik bir kitap olarak tasarlanan *Felsefe'nin İlkeleri*'nde, Descartes'in daha çok detaya girdiğini görüyoruz. Skolâstik düşünceden hareketle, töz kavramının 'kendi varoluşu için başka herhangi bir şeye bağlı olmayan' bir şeyi ifade ettiğini iddia eder. Bu *birincil* anlamdaki töz tanımlamasına en uygun düşen varlık Tanrı'dır. Çünkü, O'nun varlığı kendi dışında herhangi bir şeye bağlı değildir. Tanrı, mutlak kudret sahibi ve irade eden yegâne faildir. Bütün varlığın nihaî, en yüksek ve biricik nedenidir. Yetkin bir varlık olarak Tanrı'nın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. O her şeydir, ama var oluşu için hiçbir şeye ihtiyaç duymazdır. Ancak yaratılmış şeyler *ikincil* anlamda töz olarak düşünülebilir. Başka bir şey dolayısıyla varolabilen niteliklerin aksine, yaratılmış tözler (ör. ruh ve beden) kendi özleri gereği, onların varoluşlarını her an mümkün kılan Tanrı desteği sayesinde, kendi başlarına varolabilme yetkinliğine sahiptirler.⁹¹ Bu yetkinlik onlara Tanrı tarafından verilmiştir. Bundan dolayı, yaratılmış tözler başlangıçta kendilerine yüklenen yasalar bağlamında varoluşlarını (Tanrı hariç) herhangi bir şeye bağlı olmaksızın devam ettirebilecek güce sahiptirler. Bu ise her şeyi her yerde ve her an yaratmakta olan sürekli Tanrı desteği ile mümkündür. Descartes, yaratılmış tözle ilgili olarak, iki açık ve seçik fikre sahip olabileceğimizi ifade eder: onlardan biri düşünen töz, diğeri ise yer kaplayan tözdür. Yer

⁸⁹ J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 82.

⁹⁰ Descartes: (AT VII. 78; CSM II. 54). Latince *res-cogitans* ve *res-extensa* kavramları Descartes tarafından 'düşünen şey' ve 'uzamli şey'e karşılık olarak kullanılır. *Meditasyonlar* ve *İlkeler*'de bahsi geçen Latince *corpus* terimi ise değişik metinlerde farklı şeylere karşılık gelecek bir biçimde kullanılmıştır: 1) 'genel anlamda cisim' ya da 'madde' veya 'cisimsel töz': uçsuz bucaksız fiziksel evreni kaplayan üç boyutlu malzeme veya uzamsal şey, 2) gündelik anlamda 'sıradan objeler', ör. taş, ağaç, insan gibi, 3) 'insan bedeni'. Sırasıyla bkz, Descartes: (AT VIII. 42; CSM I. 224), (AT VIII. 52,57; CSM I. 232), (AT VII. 86; CSM II. 59).

⁹¹ J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 83.

kaplama ve düşünce sırasıyla ruh ve cismin öz nitelikleridir. Bu hususu filozof, *Felsefe'nin İlkeleri*'nde şöyle dile getirir:

Her bir töz kendi doğasını veya özünü oluşturan bir temel özelliğe sahiptir ki, onun bütün diğer özellikleri ona atfedilir. Böylece, derinlik, genişlik ve uzunlukta yayılım maddi tözün doğasını oluştururken, düşünce de düşünen tözün doğasını, yani özünü oluşturur. Maddeye atfedilebilecek her şey yayılımı (uzamı) gerektirir ve yalnızca yayılımı olan bir şeyin modudur; ve benzer şekilde zihnimizde her ne bulursak bulalım, bu düşüncenin değişik modlarından yalnızca biridir.⁹²

İşte tam bu noktada Descartes'in ikici (düalist) töz teorisi ile karşı karşıya geliyoruz. Çünkü, yukarıdaki parçadan da anlaşılacağı gibi, varlıklarda bulduğumuz veya onlara yüklediğimiz bütün nitelikler ya düşün şeyin ya da yayılımı olan şeyin değişik modları veya modifikasyonlarına indirgenebilir.

3. Tinsel ve Maddesel Töz Arasındaki Uyumsuzluk

Ontolojide zihin ve beden gibi yalnızca iki tür tözün var olduğunu savunan düşünürlerden biri de hiç şüphesiz Descartes'dır. O buna paralel olarak psikolojisinde insanı, temel nitelikleri 'düşünme' ve 'yer kaplama' olan iki farklı cevherin, ruh ve beden, birliği olarak kabul etmiştir. Bilinçli olan ruh yer kaplamaz, yer kaplayan maddenin de bilinci yoktur. Her iki cevher de birbirleriyle bağdaşmayan, bütünüyle farklı niteliklere sahip olan gerçekliklerdir. Beden, mekanik yasalarla işleyen fiziksel evrendeki tüm şeyler ya da nesnelere gibi, maddi dünyanın bir parçasıdır. Tıpkı yaşayan bitkiler ve hayvanlar gibi canlı beden de maddidir, bu bakımdan o da maddenin hareketi yasalarına tâbi olarak işler. Vücudu hareket ettiren ve yöneten kuvvet yine onun kendi yaratılışında mevcuttur. 16 Nisan 1648'de Descartes *Burman ile Konuşmalar*'da bu konudaki görüşünü şöyle dile getirir: "Tanrı bedenimizi bir makine gibi yaratmıştır ve O onun daima kendi kanunlarına göre işleyen evrensel bir makine gibi hareket etmesini istemiştir."⁹³ Bu ifadeler gösteriyor ki, Descartes için, canlı insan bedenleri, yaşayan bitki ve hayvanlarla birlikte, ruhsuz makinelerdir. Beden mekanizmasının düzen ve işleyişini Tanrı'nın kendisi düşünmüş ve kendi özgür iradesiyle belirlemiştir.

Öte yandan, öz-niteliği düşünme, geniş anlamıyla bilinç olan ruhun veya zihnin işleyişi, tinsel bir töz olarak, beden yapısı ve işleyişinden tamamıyla farklıdır. Burada şunu belirtmek gerekir ki, Kartezyen zihin felsefesinde 'zihin' (Latince *mens*, Fransızca *esprit*) ya da 'ruh' (Lat. *Anima*, Fr. *Âme*) kavramı *düşünen* 'ben'e işaret etmek için kullanılmıştır. Burada düşünce (Fr. *La pensée*, Lat. *Cogitation*) bir zihnin veya 'düşünen tözün' tanımlayıcı öz-niteliğidir. Bazen Descartes'ın 'düşünce' kavramını daha dar entellektualistik bir anlamda kullandığını görmekteyiz. Bu bağlamda düşünen şey 'akıl, zihin, idrak, bilinç, ben' olarak tanımlanır.⁹⁴ Buna göre ben ya da ruh, düşünen, basit, bölünemez ve ölümsüz bir tözdür.

Descartes, doğa ya da yapıları temelden karşıt olan iki ayrı tözün, yani düşünen

⁹² Descartes: (AT VIII A. 25; CSM I. 210).

⁹³ Descartes: (AT 163-4; CSMK III. 346).

⁹⁴ Descartes: (AT VII. 27; CSM II. 18).

töz'ün (*res cogitans*) ve uzamsal töz'ün (*res extensa*) gerçekten varolduğunu konusunda taviz vermez. Altıncı Meditasyon'da da ifade ettiği gibi, söz konusu tözlerin öz nitelikleri, yani 'düşünce' ve 'uzam' karşılıklı olarak birbiriyle uyumsuz olan niteliklerdir. Yani, uzamsal olan bir şey düşünemez ve düşünen bir şey de uzamsal olamaz. Her bir tözün, onu her ne ise o şey yapan bir özü olmalıdır. Buna göre, ruhun özü 'düşünme', maddenin özü ise yer kaplama' veya 'uzam'dır. Fizikî ya da maddî gerçekliğin özsel niteliklerinin tamamıyla geometrik nitelikte olduğuna dikkati çeken filozof, maddeyi özellikle bölünebilir bir şey olarak düşünmüştür. Buna karşılık zihnin mekânsal ya da geometrik özellikleri olmaması nedeniyle onu bölünemez bir şey olarak kabul etmiştir. Böylece, metafiziksel düalizm evrende iki farklı gerçekliği kabul etmiştir; bir taraftan salt zaman ve mekân içinde yayılımıyla farklılaşan ve mekanik yasalara göre hareket eden madde, diğer taraftan ise iradî ve düşünsel eylemde bulunan ruh veya akıl.⁹⁵

Ancak, ontolojik açıdan ikicilik veya düalizm kavramı bazen yanıltıcı olabilir. Özellikle fiziksel evren söz konusu olduğunda zaman neyin töz olarak adlandırılabilirliği hususunda Descartes monist ya da birinci bir yaklaşıma sahipken, zihinler söz konusu olduğunda ise plüralist ya da çokçu bir anlayışı benimser. Aristoteles evrende bireysel tözlerin çokluğunu kabul ederken, Descartes böyle bir anlayışı kesin olarak benimsemeyiz. Diğer bir ifadeyle, önceki düşünüre göre, evren bir tözler çokluğundan (atlar, ağaçlar, taşlar ve insanlar gibi) oluşmuş bir varlık alanı iken, sonraki düşünüre göre ise evren daha ziyade salt zaman ve mekân içinde yayılımıyla farklılaşan tek bir cinsten madde ile doludur. Evren, her yerde var olmak bakımından bir ve aynıdır - 'uzamla' karakterize edilebilen sonsuzca değişebilen (*indefinitely modifiable*) ve sonsuzca yayılıma sahip (*indefinitely extended*) olan 'tek bir cinsten' madde ile doludur. Öyleyse, Kartezyen kozmolojisinde insan, taş ağaç, kedi, yıldız, gezegen gibi bireysel varlıklar töz olarak düşünülemez. Bütün bunlar yalnızca her yeri kaplamış evrensel üç boyutlu tek bir tözün değişik görünüşlerinden ya da modifikasyonlarından başka bir şey değildirler. Descartes'in cismin doğasıyla ilgili şu sözleri gerçekten dikkat çekicidir:

Cismin doğasını incelediğim zaman, onun yalnızca genişlik, derinlik ve uzunlukta uzama (yer kaplamaya) bağlı bulunduğunu keşfederim, bu nedenle üç boyuta sahip olan her neyse (her şey) bu maddenin bir parçasıdır, ve maddenin olmadığı boş bir uzay olamaz, çünkü uzayı onun içindeki üç boyutu ve sonuç olarak maddeyi düşünmeden algılayamam.⁹⁶

Cisim ya da başka bir yerde ifade edildiği gibi 'genel olarak özü uzam olan madde', bütün düşünülebilen uzayı kaplayan evrensel maddî tözdür. Bizim dünyayı bireysel objelere bölmemiz olgusu, bağımsız bir tözler çokluğunun olduğunu göstermez. Genellikle bir alışkanlık olarak dünyayı değişik objelere bölsük bile, gerçekte olan her şey evrensel maddî tözün farklı hızlarda ve farklı yönlerde hareket etmesinden başka bir şey değildir. Bu hususta Descartes şöyle der: 'Fiziksel cisimlerin küçük parçalarının tek bir çeşit maddeden oluştuğunu düşünüyorum ve onların her birinin tekrar tekrar sayısız

⁹⁵ J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 74.

⁹⁶ Descartes: (AT V. 52; K 221).

farklı şekilde bölünebileceğine inanıyorum ve onlar arasında, tıpkı aynı kayadan kesilen farklı şekillerdeki taşlar arasındaki farktan daha fazla bir fark olmadığına inanıyorum⁹⁷ Aslında, fiziksel dünyayı tartışırken Descartes'in kullandığı dil tamamen tutarlı değildir. Bazen tözlerin sıradan objeler olduğu geleneksel tartışmasına kayıverir.⁹⁸ Ama bir bütün olarak onun çalışmasında açık olan şudur ki, mesele fiziksel evren olduğu sürece, Descartes monistik ya da birici töz teorisine sahiptir. Çünkü, gerek dünyevi gerekse semavi fenomen çeşitlerinin hepsi, özü uzam olan evrensel tözün, üç boyutlu maddenin, yerel değişimlerinden başka bir şey değildir. Böylece Descartes, Aristoteles'in Ay-altı ve Ay-üstü evren anlayışını büsbütün ortadan kaldırmış oluyor.

Düşünen şey (*res cogitans*) söz konusu olduğunda zaman, Kartezyen felsefesinde durum oldukça farklı görünmektedir. Bu hususta Descartes, daha önce de ifade ettiğimiz gibi plüralist ya da çokçü bir anlayışa sahiptir. Yani, her bir bireysel insan zihni ayrı ayrı tözdür. Her bir zihin veya ruh düşünen bir şey olarak var oluşunun bilincinde olduğu için kendi başına özel bir tözdür. İşte bu farkındalık onları özel kılar. Öyleyse, bireysel insan zihni evrensel bir 'düşünen şey'in bir çeşit yerel modifikasyonu değildirler. Kuşkusuz Descartes, ruhun veya benliğin 'düşünen, ölümsüz, basit veya bölünemeyen' bir töz olduğu fikrine rasyonel bir sezgi ile ulaşmıştır. Benliğin mahiyetine veya özüne ilişkin bu bilgi, diğer şeylerin bilgisinden çok farklıdır. Çünkü onun elde edilmiş tarzı, onun şüphe götürmez kesinliğinin garantisidir. Ruhun veya benliğin kendi özüne ya da mahiyetine ilişkin bu bilgi, içebakış (*introspection*) adı verilen bir yöntemle elde edilir. Burada ruh ya da bilinç kendi üzerine yönelerek yine kendi özel durumlarını, düşünce ve duygularını gözlemler. Aslında, düşünen ile düşünülen aynı, yani özdeştir. Düşünenin düşünüleni kavrayış sürecinde üçüncü bir unsura yer yoktur. İşte böyle aracasız bir kavrayış söz konusu olduğundan, ruh ya da ben'i bilmek diğer fiziksel şeyleri bilmekten daha kolaydır. Ruhun kendi özü hakkında elde ettiği bu bilgi (*Düşünüyorum, o halde varım*), açık, seçik (dolayısıyla doğru) olmasının yanında *a priori*dir. Böyle bir bilginin yanlış olma ihtimali yoktur. Diğer bir ifadeyle, her şeyden şüphe eden ben veya ruh, kendi varlığından asla şüphe edemez. Çünkü kendi varlığından şüphe etmek bile kendi varlığının bir delilidir. Dolayısıyla, şüphenin ben'in kendi varlığına ilişkin bilgisine tesir etmesi mümkün değildir.

Fakat burada şunu da belirtmek gerekir ki, Descartes kendi varoluşunun farkındalığını İkinci Meditasyon'da tanımlarken 'Ben' terimini sadece uygun bir etiket olarak kullanmaktan öteye gitmez.⁹⁹ Burada şöyle der: 'Henüz bu 'Ben'in düşünen şey olduğunu bilmiyorum; bana bilinmeyen diğer şeyler, gerçekte farkında olduğum 'Ben' ile aynı olabilir.'¹⁰⁰ Fakat Altıncı Meditasyona geldiğinde, herhangi bir tözden farklı olan bireysel düşünen bir tözün varlığını kanıtladığını düşünür:

Her birimizin kendisini düşünen bir şey olarak algılaması ve düşüncede kendisini diğer bütün düşünen ve uzamlı olan tözlerden ayırabilme kabiliyeti gerçekliğinden, her

⁹⁷ F. Alque (ed.), *Descartes: Oeuvres Philosophiques*, vol. I, Paris: Garnier, 1963-73, s. 726.

⁹⁸ Descartes: (AT VIII. 31; CSM I. 215)

⁹⁹ J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 85.

¹⁰⁰ Descartes: (AT VII. 27; CSM II. 18).

birimizin, kabul edilen bu yol içerisinde, diğer bütün düşünen tözlerden ve her maddî tözden gerçekten farklı olduğu kesindir.¹⁰¹

Descartes burada kendisinin maddi olan herhangi bir şeyden ayrı olması gerektiğini kesin bir dille vurgulamıştır. Çünkü, kendi fikrini (veya düşünen şeye ait ideayı) uzamlı veya yayılımı olan herhangi bir şeyin düşüncesinden açık ve seçik olarak ayırt edilmektedir. Bir 'ben'in diğer düşünen ben veya benler'den farklı olduğunun yegâne kanıtı onun zihinsel olarak yaşamış olduğu çok özel süreç ya da faaliyetidir. İşte bu çok özel zihinsel süreç veya faaliyet bir Ben'i diğer Ben'lerden ayırır. İnsan bu süreçte kendisinin diğer düşünen bireylerden farklı olduğunun bilincine varır. Her birimiz kendisinin düşünen bireysel şeyler olarak bilgisine sahiptir. Bu bağlamda her bir bireysel bilinç eşsizdir. Bireysel bilincin eşsizliği, daha önce de bahsettiğimiz gibi, içebakış yöntemi ile kanıtlanmıştır. Kartezyen akıl felsefesinde, bu hususu destekleyecek başka bir ölçüt yoktur.¹⁰² Ancak içebakış (*introspection*) yönteminin zihinsel tözlerin bireyselliğini nasıl kanıtladığı ise hala bir tartışma konusudur. Zihinsel ve fiziksel töz arasında varolan radikal uyumsuzluk veya ayrılık *Meditasyonlar*'ın ilk baskısının başına güzel bir şekilde dile getirilmiştir:

İnsan bedeni, diğer bedenlerden ayrıldığı kadar (bir töz değildir, fakat)uzuvların ve bu çeşit diğer arazların kusursuz bir düzenlenmesinden yapılmışken, insan aklı bu çeşit arazi şeylerden oluşmamış saf bir tözdür. Çünkü zihnin bütün arazları değişse de, böylece o, anlamının farklı objelerine ve farklı arzu ve duyulmamalara sahip olsa da, bundan dolayı o farklı bir zihin olmaz; fakat insan bedeni bazı kısımlarının şeklindeki bir değişim sonucu kendi kimliğini kaybeder. Ve bundan vücut kolaylıkla yok olurken, zihnin tabiatı itibariyle ölümsüz olduğu sonucu çıkar.¹⁰³

Yukarıdaki parçadan da anlaşıldığı gibi, beden yalnızca bütün fiziksel evreni oluşturan özü uzam veya yayılım olan evrensel maddi tözün bir modifikasyonudur. Bu bakımdan kendisine ait özel bir tabiata sahip değildir. Buna karşın, her bir insan aklı farklı bir tözdür – ölümsüz bir ruhtur. Descartes'in ruhun ölümsüz bir töz oluşuyla ilgili tezi Hristiyan doktriniyle uyum içine olduğunu düşünenler olmuştur. Burada şunu ifade etmek gerekir ki, filozof felsefi meseleleri ele alırken özellikle kilise ile çatışmamaya, aksine onları daha da memnun etmeye büyük özen göstermiştir. Sorbonne'un İlahiyat Fakültesi'ne yazdığı ve *Meditasyonlar*'ın ilk baskısıyla birlikte yayımlanan ithaf mektubunda Descartes inananların 'insan ruhunun bedenle birlikte ölmediğini kabul etmek zorunda olduklarını ifade eder ve bu iddianın özellikle 'doğal akıl' yoluyla ispatlanmasının ateizme karşı mücadelesinde dine hizmet edeceğini söyler.¹⁰⁴ 'Ruhlarımız bedenlerimizden ayrıldıkları zaman varoluşlarını sürdürürler' iddiasını 'doğal akıl' ile temellendirerek Tanrı'ya karşı savaşmayı deneyebilecek kadar küstah ve saygısız kişiler' ile mücadele edebileceğini açıkça ilan etmiştir. Bu ifadelerle kilisenin desteğini kazanmaya çalışsa da, esasında Descartes bu konuda agnostik bir tavır da sergiler. Çünkü, bir

¹⁰¹ Descartes: (AT VIII.A. 29; CSM I. 213).

¹⁰² J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 86.

¹⁰³ Descartes: (AT VII. 14; CSM II. 10).

¹⁰⁴ Descartes: (AT VII. 2; CSM II. 3).

kere yaratılmış olan bu tözün varoluşunu devam ettirmesini Tanrı'nın iradesi dahilinde görür ve Yaratıcı'nın bedenini ölümünden sonra ruhu ne yapacağını kesin olarak bilemeyeceğimizi ifade eder: 'Tanrı'nın özgür iradesine bağlı bu tür meseleleri, insan aklının gücünü kullanarak çözmeye çalışmayı üzerime vazife saymıyorum'. 3 Kasım 1643'te Elizabeth'e yazdığı mektubunda 'sadece doğal aklı kullanarak iyi tahminler yapabileceğimizi, güzel umutlar besleyebileceğimizi, ancak hiçbir kesinliğe ulaşamayacağımızı teslimiyetçi bir ton ile itiraf eder'¹⁰⁵

Ruhun ölümsüzlüğü tezi aslında 17. yüzyılın entelektüel ikliminde öyle pek körü körüne bağlanılmış ve evrensel olarak kabul edilen bir doktrin değildir. Aksine, ortodoks Aristotelesçi geleneği benimseyenler için ruh, canlı bir organizmanın belli şekillerde eyleyebilme kapasitesidir. Canlı organizma, yani beden olmadan beden fonksiyonlarından ya da ruhun varoluşundan söz etmek mümkün değildir. Ruhun varoluşunun bir bedene yüklenmiş olmasından, yani beden formu olması dolayısıyla mümkündür. Bu anlamda bir ruha sahip olmak demek, beden maddesinin çeşitli işlevleri yerine getirebilecek şekilde düzenlenmiş olması demektir. Bu nedenle, ölüm gibi durumlarda fiziksel organizmanın dağılmasıyla birlikte, ruhun da ayrı bir varlık olarak yaşamına devam etmesi herhangi bir anlam ifade etmeyecektir. Kuşkusuz, oldukça ilginç ve hararetle tartışılan bir pasajda Aristoteles 'saf etkinlik' olarak tarif ettiği 'aktif akıl' kavramını tanıtmış ve onu doğası itibarıyla yok olmayacağı farz etmiştir. Fakat, bu ilginç kavramla Aristoteles'in neyi kastettiği ve onun bireysel ölümsüzlük kesin destek sağlayıp sağlamadığı bir tartışma konusudur. Kartezyen felsefesinde, her bir bireysel töz bağımsız gerçek bir tözdür ve bu töz kendi doğası gereği ölümsüzdür. Descartes çok sık düşünen töz ya da ruhun açık ve seçik ideasına sahip olduğunu sık sık vurgular, ama zihinlerin nasıl bireysellik kazandığı hususunda ikna edici açıklamalar ortaya koyamaz. Fiziksel dünya fenomenlerinin altında yatan prensiplerin şeffaflıkla açıklaması için uygulanan akılcı program, zihinsel dünyaya uygulandığında ise sık sık kesintiye uğrar.¹⁰⁶

Sonuç olarak denilebilir ki, Kartezyen felsefede üç ayrı tür tözün varlığından söz edilebilir. Bu üç töz de, kendi içerisinde, yaratılmış ve yaratılmamış tözler olarak ikiye ayrılır. Tanrı birincil derecede gerçek bir tözdür, çünkü O, var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir varlıktır. Yaratılmış tözler ise ikincil derecede tözlerdir; bunlar da tinsel ve fiziksel olmak üzere ikiye ayrılır. Tinsel tözün özü düşünme, fiziksel tözün özü ise uzam veya yer kaplamadır. Ruh ve madde dünyasına atfettiğimiz diğer bütün nitelikler bu iki özün değişik modifikasyonlarından başka bir şey değildir. Söz konusu tözler bir defa Tanrı tarafından yaratıldıktan sonra, kendilerine yüklenen çok özel yasalara göre varoluşlarına devam ederler. Buna rağmen, kâinattaki her şeyi her an yaratmakta olan Tanrı desteği olmadan, yaratılmış olan her şey bir anda yok olmaya mahkûmdur. Descartes her ne kadar felsefe dünyasında düalizmin en önemli temsilcilerinden biri olarak tanınmış olsa da, fiziksel evren söz konusu

¹⁰⁵ Descartes: (AT IV. 333; CSMK III. 227).

¹⁰⁶ J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 87.

olduğunda neyin töz olarak nitelendirilebileceği hususunda monist ya da birci bir töz teorisine sahipken, bireysel zihinler söz konusu olduğunda ise plüralist ya da çokçu bir töz anlayışını benimsemiştir. Bu çalışmamızda Kartezyen töz teorisini analiz ederken, aynı zamanda 'birci', 'ikici' ve 'çokçu' gibi nitelendirmelerin ne kadar yanıltıcı olabileceğini de ortaya koymaya çalıştık.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF SUBSTANCE IN THE CARTESIAN METAPHYSICS

The term 'substance' is one of the most confusing terms in philosophy. The concept is used to mean different things in different contexts: substance as the enduring subject of change, as essence or nature, as the subject of predication, and as that which has an independent existence. This cluster of notions had become deeply rooted into the metaphysical and ontological thoughts of the seventeenth century philosophers. On the basis of this problematical notion, philosophies are labelled as dualist, monist, pluralist and so on. Dualist view, as defended by Descartes, hold that there are two substances, or at least two fundamental kinds of substance. Monistic views, as represented by Spinoza, hold that there is, and could be, only one substance, sometimes called God or Being. Pluralist view, adopted by Leibniz, insisted that there must be an infinite number of substances in the universe. From an ontological point of view, the terms 'dualism' is contrasted with 'monism' as well as 'pluralism'. In this paper, having analyzed the Cartesian notion of substance and its origin within Greek and Scholastic traditions, we argue that sometimes these numbers as 'one', 'two' and 'many' may be misleading. We illustrate that as far as individual minds (incorporeal substances) are concerned, Descartes is a good pluralist, while corporeal substance is concerned, he is a good monist in his metaphysical physics.

Keywords: substance, essence, nature, subject, predication, independent existence, modes, trademark argument, thinking thing (*res cogitans*) and extended thing (*res extensa*)

KAYNAKÇA

'CSM': John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (ed. ve tr.), *The Philosophical Writings of Descartes*, cilt I ve II (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

'CSMK': John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch ve Anthony Kenny (ed. ve tr.), *The Philosophical Writings of Descartes*, cilt III (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

'K': *Descartes: Philosophical Letters*, (tr.) A. Kenny (Oxford: Oxford University Press, 1970; reprinted Oxford: Blackwell, 1980).

Alquie, F.(ed.), *Descartes: Oeuvres Philosophiques*, 3 vol. (Paris: Garnier, 1963-73).

Angeles, Peter A., *A Dictionary of Philosophy* (London: Harper & Row, 1981).

Aristotle, *Aristotle's Categories and de Interpretatione*, trans. J. L. Ackrill (Oxford: Clarendon Press, 1963)

Aristotle, *Posterior Analytics*, trans. Jonathan Barnes (Oxford: Oxford University Press, 1994).

Aristotle, *Substance, Form and Matter*, ed. Irwin Terence (New York: Garland 1995).

Arnauld, Antoine, *On True and False Ideas*, trans. Elmar J. Kremer (Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press, 1990).

Augustine, *De Trinitate*, in *Patrologiae Cursus Completus Series Completa*, ed J. P.Migne (Paris, 1844-55).

Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique* (1697), trans. R. Popkin, Pierre Bayle: *Historical and Criti-*

- cal Dictionary, Selections (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1965).
- Bolton, Robert, 'Science and the science of substance in Aristotle's *Metaphysics*,' *Pacific Philosophical Quarterly*, 76, 1995, ss. 419-469
- Çevikbaş, Sebahattin, *Leibnz ve Felsefesi: Mantık, Fizik ve Metafizik* (Konya: Çizgi Yay., 2006).
- Cottingham John (trans. & ed.), *Descartes's Conversation with Burman* (Oxford: Clarendon, 1976)
- Cottingham, John, *A Descartes Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1993).
- Cottingham, John, *Descartes* (Oxford: Basil Blackwell, 1985).
- Cottingham, John, *Rationalism* (London: Paladin, 1984).
- Cottingham, John, *The Rationalists* (Oxford: Oxford University Press, 1988).
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: Political Philosophy*, trans. R. Hurley (San Francisco, 1988).
- G. W. Leibnz, *Monodology, Classics of Western Philosophy*, ed. Steven M. Cahn (Indianapolis, 1977), ss. 468-77
- Gerhardt, C. I. (ed.), *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibnz*, 7 vols. (Berlin: Weidmann, 1875-90).
- Gilson, E., *Index Scolastico-Cartesien* (Paris: Alcan 1913; 2nd edn., Paris: Vrin; 1979).
- Gilson, Étienne, *Being and some philosophers* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies 1952).
- Hartman, Edwin, 'Aristotle on the identity of substance and essence', *Philosophical Review* 85, 1976, ss. 545-561.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*[1739-1740], ed. L. A. Selby-Bigge and rev. P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University [Clarendon] Press, 1978).
- bniz, G. W., *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. A. Timuçin (İstanbul, 1999).
- Leibnz, G. W., 'New System of Nature', *The Philosophy of 16th and 17th Centuries*, ed. R. H. Popkin (New York, 1966).
- Leibnz, G. W., *Monoloji*, çev. C. Şahan (İstanbul: Kuram Yay., 1977).
- MacIntyre, A., 'Benedict (Baruch) Spinoza', *The Encyclopaedia of Philosophy* ed. Paul Edwards, vol. VII (New York, 1967), ss. 530-41.
- Paton, *Republic*, trans. H.P.D. Lee (Harmondsworth: Penguin, 1955).
- Russell, L. J., 'Gottfried Wilhelm Leibnz', *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, vol. IV (New York, 1962).
- Spellman, Lynne, *Substance and separation in Aristotle* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- Spinoza, B., *Ethics*, trans. A. Boyle ve rev. G.H.R. Parkinson with an Introduction and Notes (London, 1993).
- Stead, G. Christopher, 'The concept of divine substance,' *Vigiliae Christianae* 29, 1975, 1-14.
- Weber, A., *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul, 1991).
- Witt, Charlotte, "Aristotelian essentialism revisited," *Journal of the History of Philosophy* 27, 1989, ss. 285-298
- Witt, Charlotte, *Substance and essence in Aristotle. An interpretation of Metaphysics VII-IX* (Ithaca: Cornell University Press 1989).
- Woolhouse, Roger S., *Descartes, Spinoza, Leibnz. The concept of substance in Seventeenth-century metaphysics* (New York: Routledge 1993).

HUME'UN "İNSAN DOĞASI" KAVRAMINDA ANLAM SORUNU

Sengül ÇELİK*

1. Newtoncu "İnsan Bilimi" ve Anlam

David Hume *Ahlak Üzerine* kitabını anlayış ve tutkular hakkındaki kitaplarından sonra yazmıştır. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinin üçüncü kitabı olan *Ahlak Üzerine*'nin girişinde bu kitabının üçüncü kitap olmasına rağmen serinin diğer kitaplarından bağımsız olarak da okunabileceğine dikkat çekmiştir. İlk kitabında insan anlayışının doğasına değinen Hume niyetinin yepyeni bir "insan bilimi" kurmak olduğunu duyurur. Amacı ahlak alanını metafiziğin hegemonyasından kurtarmaktır. Ahlak bilimi için yola çıktığını henüz ilk kitabının başında duyurur. Düşünürün ilan ettiği amaç doğrultusunda kitaplarını değerlendirirsek ayrı ayrı üç kitaptan ziyade karşımıza birbirini sistematik olarak takip eden tek bir yapı çıkar. Bu açıdan bakıldığında ilk iki kitabın üçüncü kitapta kurmaya çalıştığı ahlak teorisi için bir giriş olduğu söylenebilir.

Hume ve çağdaşlarının etkisi altında olduğu Newtoncu bilimsel yaklaşım o dönem yazarlarının birçoğunda şu ya da bu şekilde kendini göstermiştir. Hume bu niyeti açıkça dillendiren ve Newton'un çağrısına uyan sosyal bilimcilerdendir. Doğa bilimlerinin metodunu esas kabul etmiş ve hem epistemolojisinde hem de ahlak üzerine yazdıklarında kendisine Newtoncu bir metot geliştirmiştir. Metot olarak Newton'u takip ederken İngiliz emprisizmine sadık kalmayı ihmal etmemiştir. Hume'un izlemekten vazgeçmediği katı deneyci tutum Newtoncu metotla birleşince kurmaya çalıştığı insan biliminde bir takım tutarsızlıklar ortaya çıkmıştır.

Hume yeni bir insan bilimi kurmak isteyen ilk düşünür değildi. Ahlak ve insan konularını, metafiziğe önem veren akılcı felsefelerin etkisinden kurtarıp sosyal bilimler için yeni bir yapı geliştirmek istemiştir. Newton uyguladığı deney ve gözleme dayalı soyutlamacı bilim metodu ile bilimi doğaüstü açıklamalardan arındırıp seküler hale getirdiğini, aynı metodun kullanılması halinde ahlakın da seküler hale gelebileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla "insan bilimi" oluşturma hareketinin doğa ve doğal açıklamalar sınırları içinde yapılması geleneği Newton'dan sonra onun öngörüsü ile başlamıştır. Newton kendi uyguladığı metotla doğa felsefesini fizik bilimine dönüştürmüştür. Benzer bir metodun insan bilimlerine uygulanmasıyla ahlak felsefesinin de farklılaşacağına inanmaktadır. Newton'un bu metot uyarılama teklifine uyup bilimsel veriler ışığında bilimsel metotlarla çalışan bir kısım doğal ahlak teorileri oluşturulmuştur. Bilimsel metotlarla insan bilimi yapanlar günümüzde de bulunmaktadır.

Newton, matematiği doğal bilimlerin anahtarı olarak görmekteydi. Hume'un hocası ve yakın arkadaşı olan Francis Hutcheson da aynı tutumu sosyal bilimlere uyarlamaya çalışanlardandır. Hutcheson matematiği kendi ahlak felsefesine temel almış ve bu doğrultuda hesaplama metoduna dayalı bir sistem kurmuştur. Hatta iyinin dahi matematiksel formülünü oluşturmuştur. Ona göre iyi=iyilik kabiliyettir. *Araştırma* adlı eserinin bir

* Yrd. Doç.Dr.Fatih Üniversitesi Felsefe Bölümü

bölümü buna benzer aksiyomlara ve matematiksel eşitliklere ayrılmıştır.^{1*}

Aynı geleneğin etkisiyle Jeremy Bentham kurduğu ahlak felsefesini iki kavram arasındaki hesaplama dayandırmıştır. Ona göre ahlaksal güdülenme haz ve acı kavramlarına dayanmaktaydı. Bu yüzden ahlaksal bütün çabalar hazların acıdan daha fazla olmasını sağlamak prensibi doğrultusunda verilmelidir. Bentham hem insanların tüm davranışlarının hem de kanunların bu prensibe göre ayarlanması gerektiğini savunmuştur. Bentham'a göre bu prensibin sağlanmasında insanların ya da hazların birbirinden tercih edici bir özelliği yoktur. Bentham'ın sisteminde tüm insanlar ve hazlar aynı değerdedir, birbirlerinden farksızdırlar. Bu görüşlerin temel dayanağı bilimin tarafsız bir şekilde toplumun faydasını her zaman daha üstün tutacağına olan inançtır. Yapılacak hesap çok yalındır; toplamda haz her zaman acıdan daha büyük olmalıdır.

Hume da Newtoncu "insan bilimi" geleneğinin üyelerinden biridir. Birinci kitabı anlayış üzerinedir. Hume bu kitabında Newtoncu metodunu İngiliz empirisizminden ayrılmadan uygulamıştır. İkinci kitabı tutkular hakkındadır. Tutkuların analizini ve bu tutkulara dayandığı psikolojik sistemini oluştururken yine hem genel felsefesindeki çizgisinin hem de Newtoncu metodunun etkileri açıktır. Tutkuların sistematik bir şekilde kurgulanması tek başına bir kitap olmaktan çok doğal ahlak sisteminin işleyişini göstermek için gereklidir. Ancak ağır eleştirilere maruz kalınca aslında *İnceleme* kitabının yenilenmiş hali olan *Araştırmalar* kitabında tutkulara ayrı bir bölüm olarak yer verilmemiştir. Hume doğal ahlakın sistematik anlatımını içeren insan biliminde Newton'un doğa bilimlerinde yaptığı gibi doğanın sınırları içinde kalmakla yetineceğini birinci kitabındaki bir paragrafta şöyle anlatmıştır:

Ama şimdilik nesnelere duyularımı etkilemiş yolunu ve deneyimin bana bildirdiği denlisiyle birbirleri ile bağlantılarını eksiksiz olarak bilmekle mutluym. Bu yaşamın yönetilmesi için yeterlidir ve bu benim yalnızca algılarımızın ya da izlenim ve düşüncelerimizin doğa ve nedenlerini açıklama savında bulunan felsefem için de yeterlidir.²

Bu kısa paragrafa aslında "İnsan Bilimi"nin sınırlarını belirlemiştir. Ona göre;

1. Nesnelere duyuları etkilemiş yolunu ve deneyimin bize bildirdiği kadarıyla birbirleri ile bağlantılarını eksiksiz olarak bilmek yeterlidir.
2. Bunları bilmek yaşamın yönetilmesi için yeterlidir.
3. Bunları bilmek yalnızca algıların ya da izlenim ve düşüncelerin doğa ve nedenlerini açıklama savında bulunan felsefesi için yeterlidir.

Bu üç madde Hume'un kurmaya çalıştığı yeni insan biliminde Newton'nun doğa bilimlerinde uyguladığı soyutlamacı metodu kullanmakla yetineceğini ortaya koyar. Hume'un soyutlamacı metodu nesnelere ilk olarak gözlemlenebilir ve gözlemlenemez şeklinde ayrılmasıyla başlar. Bu kısa ama filozofun niyetini ortaya koyan paragraf bize onun tıpkı Newton gibi bir takım genellemeci ve soyutlamacı bir politika izleyeceğini açıkça ifade etmektedir. Ona göre "yaşamın devamı" için sadece algıların doğasını ve

¹ Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, (ed.) Wolfgang Leibold, Indianapolis: Liberty Fund, 2004, s. 128-129.

* Orijinal kaynaklardan yapılan çeviriler yazara aittir.

² Hume, David, 1739, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1997.

nedenlerini bilmek yeterlidir. Burada yazarın “yaşamın devamı” ile ne kastettiği önemli bir konudur. Açık ki doğal olarak değerlendirilen ve tüm canlılarda şu ya da bu şekilde var olduğu düşünülen içgüdüler sayesinde yaşamın yönetilip devam ettirilebileceğine inanmaktadır. Ahlak; en genel tanımıyla yaşamın idame ve idaresinde bir kısım olaylara ve kavramlara “değerler” vererek sürdürüldüğünü öngören bir prensipler bütünüdür.

Hume ahlakı zaman zaman içgüdülere zaman zaman da doğal tutkulara dayandırır. Tutkular sonucu ortaya konan davranışların “beğenilen, onaylanan” ya da “beğenilmeyen, onaylanmayan” diye ikiye ayrılması Hume’un “Yaşamın devamını” sağlamanın değerlerden bağımsız olmadığını, olamayacağını gösterir. Ayrıca Hume *Ahlak Üzerine* kitabının hemen başında “ahlakın bizi diğer bütün konulardan daha çok ilgilendirdiğini”³ söylemiştir. Bizi her şeyden çok ilgilendiren böyle bir konunun “yaşamın idaresini” sağlamaktan uzak tutulacağını düşünmek doğru olmasa gerek.

Burda öne sürülen iddia Hume’un Newtoncu gözlem metoduyla ortaya koyduğu insan doğasının “yaşamın idaresini” sağlamaya, en azından, ahlak temel alınarak yeterli olamayacağıdır. Hume’un soyutlama ve genellemeye dayalı Newtoncu metoduyla ortaya koymaya çalıştığı insan doğası, “insan doğasının” ancak bir yönünü oluşturabilir. Hume’un tanımladığı “insan doğa”sının yetersizliğini göstermek için “yaşamın idaresini” sağlamak hakkında değerlerin nasıl anlam kazandığını gösterecek bir kısım filozofların yaklaşımları irdelenecektir.

Gerçekten Hume’un iddia ettiği gibi deneyimin bize bildirdiği nesnelere duyularımı etkileyişini bilmem “yaşamın idaresini” sağlamama yeter mi? İlk tepki doğal olarak: Elbette, insan olarak yiyecek, giyecek, barınak, üremek... gibi bilgisini deneyimden elde edeceğim gereksinimlerim var. Hume’un öne sürdüğü deneyim bilgisiyle sürekliliği sağlanacak yaşam mümkün görünüyor. Basit bir Hutchesoncu matematiksel formülle: Verileri sağla, işlemi uygula, çıktıyı al, diyebiliriz. Yiyecek, giyecek, barınak sağla, deneyimden öğrendiğin şekilde kullan, yaşamını devam ettir. Kolay ve mutlu bir yaşam. Ancak yaşamın devamını sağlamak bu kadar kolay ve basitse neden savaşlar, yoksulluk, açlık ve keder var? Acaba Hume’un öne sürdüğü gibi akıl ve doğaüstü inançlar mı kaderlerin kaynağıdır yoksa başka düşmanlar mı? Soruyu, doğal eğilimlerimize göre bir hayat yaşamak yeterli midir diye değiştirecek de ilk tepki yine olumlu olabilir. Öyleyse soruyu doğal meyillerimiz nelerdir, doğamız bize neleri yapmamızı emreder diye sormak daha doğru olabilir. Aslında sorunların kaynağı da burada ortaya çıkmaktadır. İnsan olmak ne demektir sorusuna bağlı birçok kaçınılmaz sorular bizi gözlem ve deneyimin ötesinde bir anlam arayışına götürür.

Derek Freeman tarih boyunca insan olmanın temel sorularını, insanın doğadaki yeri ve onun evrenle olan ilişkisini Thomas Henry Huxley’in 1863’de söylediği şu sözler ile özetler:

Biz insanlar için diğer bütün sorunları belirleyen, en derin dikkate değer, soruların sorusu “Nereden geldik?” “Hangi amaca yöneliyoruz?”, sorularıdır. Bu sorular her yeni

³ A.g.e., 397.

doğan insana kendilerini yepyeni ve hiç eksilmeyecek ilgiyle gösteren sorulardır"⁴

Darwini ve evrim teorisini "Darwinin buldoğu" diye adlandırılacak kadar şevkle savunun Huxley'e göre bunlar yanıtlanması en önemli ve bize doğadaki yerimizi gösterecek sorulardır. Freeman'a göre bunlar önemli ve hala yanıt bekleyen antropolojik sorulardır. Ancak bize göre bunlar aslında kavramlara anlam yüklememizle ortaya çıkan sorulardır.

Freeman başka örnekler de verir. Bu örneklerden biri meşhur ressam Paul Gauguin'e aittir. Polonyalıların göçünü anlatan bir resminin altına Fransızca şunları yazmıştır: Nerden geldik? Neciyiz? Nereye gidiyoruz? Bu sorular Gustav Mahler tarafından da: "Nereden geldik" Yolumuz bizi nereye götürüyor" şeklinde tekrarlanmıştır.⁵

Freeman'ın örneklerine başkalarını da ekleyebiliriz. Neo-marxist Ernst Bloch *Ümidin Prensipleri* kitabının girişine: "Biz kimiz? Nereden geldik? Nereye gidiyoruz? Ne için bekliyoruz? Bizi bekleyen ne?"⁶ sorularıyla başlamıştır. Bu sorular insanları o kadar meşgul etmiştir ki örnekleri çoğaltmak mümkündür. Nesnelciğin kurucusu Ayn Rand askeri akademi mezuniyet öğrencilerine yaptığı konuşmasına yolunu kaybedip uzay gemisiyle bilinmedik bir gezegene düşmüş astronotun hikâyesiyle başlar. Rand'a göre bu çaresiz astronotun bilincini kazanır kazanmaz soracağı ilk sorular: "Neredeyim? Nasıl keşfedebilirim? Ne yapmalıyım?"⁷ olacaktır. Rand, birçok insanın yaşamını -düşüncemizi, hislerimizi ve davranışlarımızı şekillendiren- bu sorulardan bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde kaçarak geçirdiğini düşünüyor. Bu soruların cevabını bildiğini düşünerek yaşayan birçok insan da aslında içlerindeki sebepsiz bir korku, tanımlayamadıkları bir suçluluk duygusuyla mücadele ediyor. Rand tüm bu korkulara ve suçluluk duygusuna neden olan şeyin yanıtlanmamış bu üç felsefi sorumuz olduğunu iddia etmektedir. Rand'a göre ahlaktan önce metafizik ve bilgi felsefesine ait sorunlar çözümlenmelidir. Rand, "Ahlak felsefesine gelmeden önce metafiziğin ve bilgi felsefesinin sorularına yanıt vermeliyiz: İnsan hakikati bulmaya yetkin akıllı bir varlık mıdır yoksa evrensel akışla mücadele eden çaresiz, kör uyumsuz bir parça mıdır?"⁸ diye sorar. İnsanın yeryüzünde başarıya ve mutluluğa ulaşması mümkün müdür yoksa o başarısızlık ve tatsızlığa mı mahkûmdur⁹ sorularına verilecek yanıtların doğrultusunda ancak ahlak sorularının yanıtlarının belirlenebileceğine inanır. İnsan için iyi ya da kötü nedir ve nedendir? İnsan hayatının amacı nedir? İnsan mutluluk peşinde mi koşmalı, kendisini bir şeye mi adamalı?¹⁰

Rand'a göre tüm bu sorular şu ya da bu şekilde yanıtlanmadıktan sonra insanın kor-

⁴ Derek Freeman, *Dilthey's Dream: Essays on Human Nature and Culture*, Australia: Pandanus Books, 2001, s. 61.

⁵ A.g.e. s. 62.

⁶ Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, Vol.1. (trans) Neville Plaice, Stephen Plaice, Paul Knight, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press 1991, s. 3.

⁷ Ayn Rand, "Philosophy: Who Needs It?", Address to the Graduating Class of the United States Military Academy at West Point, New York. March 6, 1974. <http://gos.sbc.edu/r/rand.html>

⁸ A.g.e.

⁹ A.g.e.

¹⁰ A.g.e.

kularından kurtulması mümkün değildir. Hayat üzerine karamsar fikirlerin sahibi Lev Tolstoy insan hayatını bir Çin masalında anlatılan yolcunun durumuna benzetir.

Bir gün bir yolcu öfkeli bir aslan tarafından kovalanır. Aslandan kaçarken birden karşısına çıkan kör kuyuya kendisini neyin beklediğini düşünmeden atlar. Yolcu emniyete kavuştuğunu zannederken birden kuyunun dibinde ağzını açmış bir canavarın kendisini beklediğini görür. Çaresizlik içinde kuyunun duvarındaki bir dala yapışır. Dalın kenarlarında bulduğu balı emerek sakinleşmeye başlar. Ama dalın biri siyah biri beyaz iki fare tarafından kemirildiğini ve kötü sonunun kaçınılmaz olduğunu anlaması çok zaman almaz. Artık tek düşündüğü öfkeli aslan, ağzını açmış bekleyen canavar ve tuttuğu dalı kemiren farelerin neden olacağı korkunç sonudur.¹¹

Tolstoy'a göre bu yolcunun durumuyla anlatılan bütün insanlar hakkındaki hakikat değil midir? Biz de bu yolcu gibi hiçbir şey anlamadan kendimizi bir anda masaldaki gibi bir yerde bulmuyor muyuz? Bu dünyada bizi mutlu edecek lezzetli yiyecekler, güzel çiçekler, ağaçlar, meyveler, denizler vardır... Bunlar kulağa hoş gelse de neden buradayız, nereye gidiyoruz gibi yanıtlanmamış sorular insanları tedirgin etmektedir.

Bu sorular metafiziğin soruları olduğu için Hume tarafından göz ardı edilmiş ve insanın doğası bu soruların dışında gözlemleyebildiğimiz alanlarda aranmıştır. Ancak sözü geçen filozoflar gibi ben de bu soruları yanıtlamanın temel bir sorun olduğunu düşünüyorum. İnsan doğasının sınırlarının ve insanın yaşamını devam ettirmesinin bu sorulardan bağımsız ele alınması insana ait birçok yönün kapalı kalmasına neden olur.

Humecü bir yaklaşımla "Neden varım?" sorusunun nedensel bir dünyanın alışkanlığı olduğunu ileri sürebiliriz. Denizi dalgalı gören insan sorar: Deniz neden dalgalıdır? Yanıt: İki bölge arasındaki basınç farkından rüzgâr, rüzgârın etkisiyle de suyun üzerinde dalga oluşur. Doğal olsun ya da olmasın insanlar olaylarda bir sebep bir açıklama beklerler. Claude Levi-Strausse *Yaban Düşünce* adlı eserinde bu açıklama bekleyişin zihnin çevresindeki her şeye bir anlam, bir yer ya da rol verme ve düzen arayışından kaynaklandığını ileri sürer. İnsanların bu arayışına "somutların formülü" adını verir.¹²

Levi-Strausse iki Afrika kabilesinde yeşil yaprağın nasıl farklı yorumlandığını anlatarak bu anlam verişin nesnenin kendi yapısal özelliği olmasından çok insanların ona bir anlam yüklemesinden kaynaklandığını göstermektedir. Afrika kabilelerinden birinde yeşil yaprak kötülüğün sembolü iken başka birinde de tam tersi bir anlam içermektedir. Bu sembollerin hiçbiri de Hume'un öne sürdüğü gibi nesnelere duyularımızla olan bağlarından ya da birbirleri ile ilişkilerinden tecrübelerimizle elde ettiğimiz bilgiler değildir. Farklı anlamları olsa da nesne aynıdır, ancak algılar farklıdır. Bu farklılığın kaynağı duyularımız değil, düzene olan gereksinmemiz doğrultusunda nesnelere verdiğimiz anlamlardır. Burada kötülüğün sembolü olan yeşil yaprak algısı olmadan da yaşamın devam edip edemeyeceğini ancak orda yaşayan yerliler gösterebilir. Burada asıl değinmek istediğimiz konu insanların çevrelerindeki nesnelere bir anlam ve rol verme

¹¹ Tolstoy'un anlattığı bu olay Edward Craig, *Encyclopedia of Philosophy*, "The Meaning of Life" başlıklı makaleden özetlenmiştir.

¹² Claude Levi-Strauss, *Yaban Düşünce*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, (trans) Tahsin Yücel, 2000 originally published as: *The Savage Mind*, Chicago: University of Chicago Press, 1972.

arayışının nedensel olarak algıladığımız bir evrende kaçınılmaz görünmesidir. Hayatın anlamı ya da rolü üzerine sorular aklımızın nedensel çıkarımlarının doğal bir sonucudur. Hume tutkuların kölesi olarak gördüğü aklın bu sorularıyla ilgilenmemiştir.

Hayatın anlamı nedir gibi metafizik sorular Newtoncu metotla sınırları çizilen, amaçlı sadece "algılarımızın doğası ve nedenlerini" incelemek olan Hume'un insan biliminde sorulmamıştır. Hume insandaki bu anlam verme çabası yerine düzen sevgisine yer verir. Hume'a göre kütüphanedeki kitapları, salondaki koltukları bir düzen içinde algıladığımız gibi çevremizi de bir düzenle algılamak isteriz, bu içimizdeki düzen sevgisinden kaynaklanır. Ancak yine Hume'a göre zihin birbirine yakın ilişkileri olan iki nesneye herhangi bir başka ilişki daha ekleyebilir. Nitekim birçok hatamızın kaynağı da budur. Hume alışkanlıklarımızın ötesinde nedensel bir zorunluluğun olmadığını söylerken haklı olabilir, belki de "insan bilimi" ahlakı anlatacak tek bilimdir de. Yine de tüm bunlar bizi anlamla ilgili yanıtlanmamış soruların tedirginliğinden kurtarmaya yeter mi? Annette Baier, Hume'un insan doğası merkezli ahlakında "metafiziğin önemli bir eksiklik"¹³ olduğunu savunur.

Ekmeği ne zaman nasıl yiyeceğimizi ve onun bizi beslediğini bilsek de Hume ekmeğin bizi neden beslediğini hiçbir zaman bilemeyeceğimizi iddia eder. Hume kasların nasıl çalıştıklarını bilmese de elimizi hareket ettirmek istediğimiz zaman hareket ettirebildiğimizi söyler. Dahası, neden sadece bir istek, bir niyetle tüm bedenimizin (yapısını bilmediğimiz sistemlerinin) harekete geçtiğini bilemeyiz, der. Bir kısım gözlemlemeyen bilgilerin varlığını kabul eder, ancak hayatın devamını sağlamak için bu bilgilere gereksinimimizin olmadığını savunur. Fakat burada Hume'a çok kullanılan araba örneğine bir kıyas yaparak yanıt vermek istiyoruz. Birçok sürücü arabanın mekaniğini bilmesede araba kullanabilir, ayakta durmak için yerçekimi kuvvetini bilmemize gerek olmadığı gibi. Bu noktaya kadar Hume'un Newtoncu insan biliminin sınırları ile aynı çizgideyiz. Hume'un bize tavsiye ettiği ahlak anlayışının işleyişini değiştirmedik. Ancak herkes takdir eder ki sürücüler arabaları bozulduğunda arabaların iç yapısını, mekaniğini bilen tamircilere götürür. Yerçekiminin farklı olduğu yerlerde nasıl durulacağını, yerçekimi ve kanunlarını bilen fizikçiler hesaplar. İnsanın içindeki işleyişinde bir sorun olduğunda hakkında gözlem yapamadığımız için yanıtlarını gözardı ettiğimiz sorunlarımız kim tarafından, nasıl çözülecek?

Hume Newtonun soyutlama ve genelleme ilkelerine dayalı metodunu kullanarak tüm bilimlere kaynaklık edecek "insan bilimini" kurarken insanın "yaşamın idaresine" ait bilmesi gereken tek şeyin deneyimden elde edeceği nesne-algı ilişkisi olduğunu savunmuştur. Nesne algı ilişkisinin bilgisine ihtiyacımız olduğu açıktır. Ancak insan doğasının yapısında barındırdığı tutkuları ve bu tutkuların nasıl işlediğini bilmek kadar onlara nasıl anlam yüklediğimiz de önemlidir. Hume'un onaylanan davranışları iyi red edilenleri de kötü diye yorumlaması da aslında gözlemlerine yüklediği anlam ile ortaya çıkar. İnsanın ya da hayatın anlamı üzerine soru sormadan var olduğunu kabul ettiğimiz

¹³ Annette Baier, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume Treatise*, Cambridge: Harvard University Press, 1991, p. 22.

değerlerin nasıl işlediğini bilmek bizi ancak **tanımlamacı** bir ahlak anlayışına götürebilir. Hume'un yaptığı gözlemler "insan nedir" ya da "hayatın anlamı nedir" sorularıyla değerlendirildiği zaman bizi tanımlamacı bir ahlak anlayışının ötesine götürebilir.

Hume'un Newtoncu metodunun sonucu sadece **anlam** sorununu gözardı etmez. İnsan doğasını, insanın günlük hayatındaki eylemlerini gözlemlemeye dayalı keşfetme çabası bir bütün olarak insan doğasını ortaya koymaktan uzaktır. Gözlemlerle gözlemleyemeyeceklerinin de bilgisine ulaşabileceğine inancı geçmiş ve geleceğiyle tarihsel olan insanı şimdi ve burayla sınırlandırmasına yol açmıştır. İkinci bölümde gözlemden varılan sonuçlarda ihmal edilmiş anlamlar olabileceği gösterilecektir.

2. İhmal Edilen Anlamlar

Hume'un kurmaya çalıştığı Newtoncu insan biliminin sonucu olarak ahlak anlayışı, gözlemi esas alan "sempati" adını verdiği psikolojik sisteme dayanır. Bu bölümde gözleme dayalı sempati anlayışının insan doğasını bir bütün olarak ele alamayacağı üzerinde durulacaktır.

Hume, Newtoncu bir bilim kurarken Newton'un yaptığı gibi metalleri laboratuara getirip inceleyemeyeceğinin farkındadır. Onun deneye dayalı insan bilimi anlayışı ile kastettiği aslında insanı günlük hayatındaki şekliyle gözlemlemektir. Hume burada fiili yapan eylemciye dikkat çekmektedir. O eylemcinin bütün eylemlerini gözlemleyip onların deşifre edilmesiyle insan doğasına ulaşılacağını savunur. Burada Hume'un kullandığı gözlem metoduyla elde edilecek verilerin insan doğasının bir bütün olarak ortaya konamayacağı iddia edilmektedir. Bu iddianın temeli eylemlerin gözlemlenmesinin eyleme ait anlamların bütününe içermediğine dayanmaktadır. Kültürel bir olayın analizinde David Parkin şöyle der: "En yüksek seviyedeki farkındalık bile hiçbir zaman bir eylemin bütün anlamlarını kapsayamayacağı için her zaman bir kısım anlam ihmal edilmektedir."¹⁴ Bu üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. Eylemlerimizin gözlemlenmesi bir kısım anlamlar -bilerek ya da bilmeyerek- ihmal edilerek yapılıyorsa eylemlerin gözlemlenmesinden çıkarılan insan doğasının da ihmal edilmiş örtülü bir yönü olacaktır.

Her gün birçok eyleme tanık oluruz. Fakirlere yardım eden, dilencilere sadaka veren, yaşlılara yardım eden, hayvanları koruyan, yiyecek veren birçok insan görürüz. Acaba her gün defalarca gözlemlediğimiz tüm bu eylemlerin insan doğasını anlamak adına ifade ettikleri mana aynı mıdır? Konunun daha iyi anlaşılması için her gün karşılaşabileceğimiz bir olay kurgulayalım.

Sitemizin köşesinde dilenen küçük bir kız çocuğunu saatlerce gözlemlediğimizi düşünelim. Bu gözlem sonucu birçok insanın aynı eylemde bulunduğu ulaşacağımız açıktır. İnsanlar küçük dilenci kıza yardım eder. Yardım edilen kız bu eylemden mutluluk duyar. Hume'un tarafsız gözlemcisi bu mutluluğu paylaşır. Hume da insan doğasının en temel esasını bulur: Hayırseverlik. Gerçekten de aynı eylemi işleyen bütün eylemcilerin eylemleri aynı anlamı içerir mi? Birbirinden farklı üç insanın dört değişik

¹⁴ D. P. Parkin, "Blank Banners and Islamic Consciousness in Zanzibar" in A. P. Cohen and Nigel Rapport (eds) *Questions of Consciousness*, Florence: Routledge 1995, s. 200.

motivasyon ve niyetle aynı bir eylemi işleyebileceklerini göstermek için dilenciye para verenleri yakından inceleyelim. Birinci bağışçı bir aşiktir, sevgilisine ne kadar cömert ve yardımsever olduğunu göstermek ve sevgilisi üzerinde iyi bir izlenim bırakmak için köşedeki zavallı kıza sadaka verir. İkinci bağışçı kızı uzaklarda olan bir annedir. Kızına benzeyen dilenciye görünce duygulanır kızının hatırına özel başka bir duygu hissetmediği dilenciye para verir. Üçüncü bağışçı yolda yürürken bulduğu parayı kendi parası ile karıştırmak istemeyen bir gençtir. Aynı genç daha önce de bozuk paralardan rahatsız olduğu için köşedeki kıza bağıştta bulunmuştur. Sonuç olarak elimizde üç farklı kişi dört farklı motivasyon, niyet ve bir eylem bulunmaktadır. Siz de Hume'un seçtiği gözlemcisiniz. Dilenciye para verme eylemi hakkındaki gözlemlerinizden ne sonuç çıkarırsınız? Bir gözlemci olarak verilen paraların kızı mutlu edeceğini düşünüp dilencinin mutluluğuna ortak olursunuz. Ancak dilenci kız, zorla dilendirildiği, para getirdikçe de çalıştıralacağını bildiği ve insanların yardım duygusunun sömürülmesine sebep olduğu için aslında derin acılar içindedir. Hazin olan bu durum günlük hayatımızda gözlemlediğimiz olayların karmaşasını anlatmaktan uzaktır. Durumu daha da karmaşık hale getirmek için gözlemcinin dilencinin mutluluğunu paylaşıp yapılan eylemi onaylaması yerine dilenmenin utanç verici bir eylem olduğunu (bağıştta bulunan insanların bu eylemi desteklemekle hata yaptıklarını) düşündüğünden kızın mutluluğuyla değil, onu uyaran dördüncü bir kimsenin gururuyla sempati kurduğunu varsayalım. Kurduğumuz bu sempatiyelerden insan doğası adına ne gibi sonuçlar çıkarabiliriz? Her gün milyonlarca insanın aynı eylemleri yaptıklarını gözlemleriz. Hume görünüşte birbirinin aynı olan eylemlerin aynı anlamı içerip içermediğini, hatta bir anlam içerip içermediğini söylemek için gözlemlerimizi Newtoncu genellemelerle ilkelere dönüştürdüğü "insan bilimini" kullanmaktadır. Bu genellemeler bize insan doğası hakkında bir kısım bilgiler verse de bunların "insan doğasının" esası ya da bütünü olduğunu düşünmek yanıltıcıdır. Parkin "Pankartların üzerlerinde yazılı başlık ve sloganlar olsa da onların boş ve tamamlanmamış"¹⁵ olduğunu söylerken aslında yaptığımız eylemlerimizin gözlemlerin ötesinde anlamlar içerebileceğini vurgulamaktadır.

Newton belki bir fizik laboratuvarında milyonlarca metali ısıtıp verdikleri aynı tepkiyi gözlemleyip, metallerin doğasında ısınınca genleşmenin olduğunu söyleyebilir. Onun biliminde soyutlanmış bir nesne üzerinde çalışıp genelleme yapmak sonuç getirebilir ancak aynı metodu insan bilimlerine uyarlamak bizi ihmal edilmiş anlamlardan yoksun örtülü bir insan doğasına götürür. Burada ortaya konulan iddia soyutlama ve genellemelerden varılan ilkelerin tümüyle yanlış olacağı değildir. Hume'un Newtoncu soyutlama ve genellemelerle ulaştığı ilkeler doğrultusunda ortaya koyduğu insan doğasının kısmen tanımlamacı, yanıltıcı ve tamamlanmamış olduğudur.

¹⁵ A.g.e.

ABSTRACT

Hume intends to be the Newton of social sciences. He tries to establish entirely anew science which he calls "the science of man". He believes that his aim can be attainable only through experiential methods. The inconsistency of Hume's moral philosophy is the consequences of his Newtonian method. His method of discovering human nature leaves out some meaning of being-human.

Key-words: David Hume, moral philosophy, science of man, human nature, Newtonian method.

KAYNAKLAR

- Baier, Annette. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume Treatise*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Bloch, Ernst. *The Principle of Hope*, Vol.1. (trans) Neville Plaice, Stephen Plaice, Paul Knight, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.
- Craig, Edward. (ed) *Encyclopedia of Philosophy*, "The Meaning of Life".
- Freeman, Derek. *Dilthey's Dream: Essays on Human Nature and Culture*, Australia: Pandanus Books, 2001.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* çev: Aziz Yardımlı, İdea:İstanbul, 1997.
- Hutcheson, Francis. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*. (ed) Wolfgang Iehold. Indianapolis: Liberty Fund, 2004.
- Levi-Strauss, Claude. *Yaban Düşünce*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, (trans) Tahsin Yücel, 2000 originally published as: *The Savage Mind*, Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- Parkin, D. P. "Blank Banners and Islamic Consciousness in Zanzibar" in A. P. Cohen and Nigel Rapport (eds) *Questions of Consciousness*, Florence: Routledge, 1995.
- Rand, Ayn. "Philosophy: Who Needs It?" Address to the Graduating Class of the United States Military Academy at West Point, New York. March 6, 1974. <http://gos.sbc.edu/trand.html>

GABRIEL MARCEL'DE İNSAN, BİLİM, TEKNİK VE ANLAM İLİŞKİSİ ÜZERİNE*

Fulya BAYRAKTAR**

Gabriel Marcel (1889-1973), teknolojinin ve sahip olma arzusunun önceliğinin, ne-redeyse mutlak olduğu modern dünyada, insanın giderek itibar ve değer kaybettiğini, bu kaybın "ontolojik bir anlam kaybı" olduğunu ifade eder. Bilimin ve teknolojinin gelişmesi ile birlikte, dünyayı değiştirebilme gücüne sahip olan insan oğlu, bu gücüne rağmen, hatta bu güç dolayısı ile evrende kaybolmuştur. Bu kayboluş, insanla birlikte, varlığın da anlamının kayboluşudur, zira modern dünyada yalnızca bedeniyle ve fonksiyonuyla anlam kazanan insan için, insan tecrübesinin ontolojik değeri ve aşkınlığın gerekliliği kaybolmaktadır.

Bu noktada hemen belirtmek gerekir ki Marcel, bilim ve teknolojinin karşısında değildir. O yalnızca, bilimin ve teknolojinin anlamlandırılması ile ilgili bir problematiğe dikkat çeker. Çünkü bu anlamlandırma, insanın insan olmağı bakımından anlamsızlaştırılmasına yol açmaktadır. Doğru bir şekilde anlamlandırıldığı sürece teknik ilerleme, insan aklının gerçek gücünün somutlaşması demek olduğu için, ve dış dünyanın görülebilir düzensizliğine bir kavranırlık ilkesi getirdiği için, kesin olarak iyi bir şeydir.¹ Ancak teknolojinin, parlak başarılarla ortaya koyduğu ve insanın hayranlık duyduğu ürünleri, tinsel olanı unutmamıza yol açmıştır çünkü insan, bu ürünleri âdetâ üzere düzeyine yükseltmiş ve asıl varlık, ontolojik olarak anlam kaybetmiştir. İnsan, teknolojinin kendisine sunduklarını, sahip olunanlar alanında herhangi bir şey olarak bırakmamış ve yararlılıklarından dolayı onları kaybetme korkusu ile birlikte, onlara ve daha fazlasına sahip olma tutkusu geliştirmiştir. Dolayısıyla teknoloji, insanın yaşamını kolaylaştıran bir araç olmaktan çıkmış ve yaşamın hedefi, amacı hâline gelmiştir.² Yani teknoloji insan için olması gerekirken, insan teknoloji için olmuştur. İnsan, anlamını daha fazla teknoloji üretmekte bulmaktadır. Yani "sahip olunanlar", "olanlar" ile karışmaktadır. Bu noktada, "sahip olunanlar" ile "var olanlar" kavramlarının Marcel felsefesinin temel kavramları olduğunu ve teknoloji eleştirisinin bu kavramlar çerçevesinde şekillendiğini belirtmek gerekir.

Gabriel Marcel, "ben" in dışındakileri, "sahip olunanlar" ve "var olanlar" olarak ikiye ayırır. Sahip olunanlar, bizim dışımızda olan şeylerdir, ancak ben onları kendime katarım, kendime dâhil ederim. Marcel, bir bebeğin bile "o benimdir" tarzında bir egoizmle dünyayı algılamaya başladığını ve "o benimdir" veya "o benim değildir" diyerek nesnelere, "o ben değilim" diyerek öteki insanları, sonra "bu benim" diyerek bedenini

* Bu makale, "Gabriel Marcel'de Bağlanma" adıyla Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılan doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr. Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı.

¹ Gabriel Marcel, *Man Against Mass Society*, Trans. G.S. Fraser, Henry Regnery Co., Chicago, 1962, s. 41-42

² Gabriel Marcel, *The Existential Background of Human Dignity*, Harvard University Press, Massachusetts, 1971, s.160-161

algılamak biçiminde dünyaya katıldığını ya da dünyayı kendine kattığını söyler.³ Aslında, benim-var ya da bende-var şeklinde ifade edilen bu dâhil etme hâlini anlamlı kılan “ben”dir. Yine de, hayatta kalmak için ihtiyaç duyulan pratik gereksinimler bizi doğal olarak ve kolayca “eşyaya sahip olmak” ontolojik boyutuna iter. Kendi varoluşumuzun devamlılığı için eşyaya sahip olmak isteriz. Eşyaya sahip olmak, bir beceriye sahip olmak, bir fikre sahip olmak, ... hangisi olursa olsun sahip olmak, insanın kendine yabancılaşmasının hareket noktasıdır.⁴ Bu yabancılaşmanın giderek arttığı modern dünyada insanlar, istatistikî rakamlara indirgenmişlerdir. Artık sahip olmak, var olmaktan daha önemlidir. Dahası, giderek sahip olduklarımız bize sahip olmaya başlar.⁵ Bu ise, sahip oldukça artan bir biçimde, nesne tarafından sahiplenilmeye dönüşür. Marcel’in adına “boomerang faaliyeti” dediği bu ilişki, insanı gittikçe kendi gerçekliğinden ve asıl varlıktan uzaklaştırır.⁶ Bu süreçte bizler, sahip olduklarımız tarafından tüketiliriz ve sahip olduklarımızı biz sanırız. Burada sahip olmak, ister mülkiyet anlamında; bir eve, bir otomobile sahip olmak olsun, ister örtük anlamda bir sahiplik olsun, yani bir niteliğe, bir zevke sahip olmak olsun, durum aynıdır. Oysa “ben, bunların bütününe nazaran farklı ve asla bunlara irca edilemeyecek olanım. Sahip olduğum şeyler hakkında ilk ve kesin olarak söyleyebileceğim husus, onların bana göre ortaya çıkmaları, fakat benden, değerlendirildikleri varlık statüleri itibarıyla ayrı ve farklı olmalarıdır. Onlar bir “şeyler dünyası”; ben ise kendisi için bir “şeyler dünyası” olan, başka bir tabirle, herhangi bir biçimde bu şeylere doğru veya bu şeylerle bir ilişkiye sahip olanım.”⁷ Sahip olduklarımızı düşündüğümde, şeyler dünyası, bilimin de konusu olan bir “problem” hâlini alır. Oysa varlık olanı bilmek, bir problem karşısında elde edilecek olan türden bir bilme faaliyeti değil, bir yaşantı, bir tecrübedir. Görülüyor ki, Marcel’in bilim ve teknolojinin anlamlandırılışındaki bir yanılgı dolayısı ile insanın “ontolojik bir anlam kaybı” yaşadığını ifade ederken kullandığı kavramlar, onun felsefesinin kendine has kavramlarıdır. Bu noktada, konuyu, bu kavramların özel anlamları çerçevesinde değerlendirmek gerektiği de ifade edilmelidir. Marcel’e göre benim dışındakiler; sahip olunanlar ve varlık olanlar, ayrı iki inceleme ve bilme alanını oluştururlar. Epistemolojik olarak bunlar; “problem” ve “sır” alanlarıdır. Bilim; şeyler dünyasını inceleyen, onları bir problem olarak ele alan bir disiplindir. Bilim, objektifleştirme ve objeleştirme eğilimi ile hareket eder. Bilimin bu metodunu, bütün diğer metotların yerine geçiremeyiz. Yani bu metodu evrensellestiremeyiz. Felsefenin karşı karşıya olduğu ciddi tehlikelerden biridir bu. Zira felsefenin konusu, sahip olduklarımız değildir ve dolayısı ile objektifleştirme ya da objeleştirme yapamayacağım bir alandır. Varlık alanının bilgisi, bu nedenle “problem” değil,

³ Thomas Langan, “Existentialism and Phenomenology in France”, Recent Philosophy: Hegel to the Present, Random House, New York, 1966, s.378

⁴ A.g.e., s. 376

⁵ F. H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, Harper Torch Books, The Cloisten Library, New York, 1958, s.143

⁶ Sam Keen, Gabriel Marcel, Edit. D.E. Nineham and E.H. Robertson, Carey Kingsgate Press, London, 1967, s.15

⁷ Kenan Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Akçağ Yayınevi, Ankara, 1988, s. 41

bir "sır" bilgisidir.⁸ Sır, düşünülerek ulaşılan bir şey değildir. Sır, varoluşa ait olan bir şeydir. Bu nedenle hayatı, hayatın sırrını, ancak ona katılmak yoluyla anlayabiliriz.⁹ Katılım yoluyla kavranan "varlık sırrı", kişisel bir tecrübe gerektirir.¹⁰ Oysa problem karşısında alınan tavır, kişisel değildir. Yani kişilere bağlı değildir. Problem karşısında elde edilen bilgi de, insanın elbiseleri, gözlükleri, kalem gibi, kendisine bağlı olan bir aidiyettir, mülkiyettir.

İnsanın problemler karşısında aldığı tavır bilimdir. Bilim, problemleri çözme faaliyetidir. Mevcut objeler üzerindeki bir tahlil çalışmasını ifade eder. Problemi çözme eyleminde ben, süje olurum, problem de obje. Yani bilim, karşımda bulunan, önüme konulmuş olanla meşgul olur. Bilim, açıkça tarif edilebilen soruları ve cevapları inceler.¹¹ Ancak, tabiatı gereği, karşımda ya da önümde olmayan, beni de kuşatan sorular vardır. Örneğin; "varlık nedir" gibi. Varlıkla yalnızca bir gözlemci gibi dışsal bir ilişki kurabilmem mümkün değildir. Şu halde, varlık alanında görülen "sahip olunan" ve "varlık olan" alan tarzındaki bir ikiliği, epistemolojik olarak da "problem" ve "sır" alanları şeklinde görmekteyiz. Marcel'e göre bunlar, iki tip refleksiyon gerektirir ve bunlardan ikincisi, yani sır üzerine refleksiyon, felsefenin işidir. Bu nedenle Marcel, bilimi değil, bilimin yönteminin genellenmesini eleştirir. Marcel'in tekniğe yönelttiği eleştiri de aynı şekilde tekniğin kendisine değil, teknolojinin ürünleri ile yoğunlaşan sahip olma tutkusudur. Ona göre, sahip olmaya konsantre olmuş olan insanlarda bir varlık kaybı (loss of being) ya da başka bir deyişle ontolojik bir eksiklik (ontological deficiency) söz konusudur.¹² Oysa insanın ontolojik bir gereklilik olarak, ontolojisinin icabı olarak duyduğu istek (ontological exigence), herhangi bir objeye duyulan bir gereksinim değil, bir "varlık talebi"dir. Bu bir "sahip olma" talebi değil, bir "var olma" talebidir. O halde varlığa, karşımda bulduğum bir obje muamelesi yapamam. Ontolojik olarak zaruri bir yöneliş olan, ontolojinin icabı olan bu isteği kavramak, bizi "sır" alanına götürür. Çünkü ontolojik istek, "var olmak" için duyulan bir istektir. Ontolojinin icabı olan bu istek, ontolojik sırrı yani "varlık sırrı"nı beraberinde getirir. Ontolojik istek, "varlık için ihtiyaç", ya da daha iyi bir ifade ile; bir "var olma ihtiyacı" demektir. Bu, varoluşsal bir ihtiyaçtır. Kendini gerçekleştirme ihtiyacı da diyebileceğimiz "ontolojik istek" aslında bir "ebedî olma ihtiyacı"dır. Bu nedenle insan, varlığa katılma çabasındadır. Ancak, ne bilimin objeleştirme metodunu kullanarak ve varlığı bir problemmiş gibi görerek, ne de teknolojinin sunduğu ve sahip olduğum şeylerin tutkusu ile varlığa katılabirim. Varlığa, kendi varoluşumdan bağımsız olarak katılamam. Bu da, insanın somut varoluş durumlarıdır. Marcel, işte bu somut varoluş durumlarına, yani yaşama karşı bir ilgisizlik oluşturduğunu düşündüğü "soyutlama"ya da bu noktada karşı çıkar. Elbette, zihinsel bir işlem olarak soyutlama, düşünmenin temelinde yer almaktadır ancak onun çarpıtılarak,

⁸ Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, vol.1: Reflection and Mystery, Trans. G.S. Fraser, St. Augustine's Press, Indiana, 2001, s. 80

⁹ A.g.e., s. 109

¹⁰ Ernst Breisach, *Introduction to Modern Existentialism*, Grove Press, New York, 1962, s. 159

¹¹ Eric Matthews, *Twentieth - Century French Philosophy*, Edit. C. Butler, R. Evans and J. Skorupski, Oxford University Press, New York, 1996, s. 48

¹² F. H. Heinemann, a.g.e., s. 143

somut gerçekliği unutturacak boyuta ulaşması, Marcel'in "soyutlama ruhu" dediği ve karşısında olduğu bir tavidir. Çünkü bu, bilimin objektifleştirme, objeleştirme çabası ile aynı anlamı taşır.¹³ Soyutlama ile ilgi, asıl olandan kayar. İnsanın varoluşundan soyutlanarak, bir obje gibi algılanması mümkün değildir. Ben, kendimi bir obje olarak değerlendiremem, öyle yaparsam kendimi, kendim olmayan bir şey olarak ele almış olurum. Benim dışındaki bir şeyin mülkiyeti, bana aynı zamanda bir imkân verir: Reddedebilme imkânı. Bu, ona sahip olmayadabileceğim anlamını taşır. Oysa kendimi reddedemem. Çünkü kendim, benden başka bir şey değildir ve burada sahiplik yoktur.

Sahip olduklarımla kurduğum ilişkinin bu en büyük imkânını, yani reddedebilme imkânını kullanamaz isem, yani nesneye (objeye), olmazsa olmaz biçiminde bir arzu duyar, ona tutkuyla bağlanırsam, bu aşırı arzunun kendisi de başlı başına bir mülkiyet olur ve obje, süjeye sahip olur. Marcel'e göre ben'in asıl olmazsa olmazı varlıktır. Varlık, mülkiyete indirgenemez.¹⁴ Modern insanın önemli sorunlarından biri, varlığın mülkiyete indirgenmesi tehlikesidir. Tarih boyunca insan, daima kendi kaderi ve doğası hakkında sorular sormuştur. Ancak çağımızda insan, kendisi hakkında şüpheye düşmüştür. Evrendeki rotasını kaybetmiştir. Varoluşunun nedeni konusunda şüpheye düşen modern insan, yeryüzünü tahrip eden bir teknik güç kazanmaya başlamıştır. Bu tahrip edilen dünyada insan, kendi kendisinin problemi olan, huzursuz, hasta ve yıkıcı bir yaratığa dönüşmektedir.¹⁵ Marcel'e göre bu hastalığın en önemli sebebi, "insan tecrübesinin ontolojik ağırlığını" kaybetmesidir. Marcel'in adına "varlık talebi" ya da "aşkınlık gerekliliği" dediği şeyin kaybolmasıdır.¹⁶ Bunların yerini, bilimin ve teknolojik verilerin yanlış anlamlandırılması ile ortaya çıkan bir fonksiyon fikri almıştır. Artık insan, kendini ve ötekileri, sosyal veya biyolojik birer fonksiyon gibi görmeye başlamıştır. Şeref ve değer anlayışımız, toplumda yerine getirdiğimiz fonksiyonlara dayanmaya başlamış, yalnızca insan olmakta yatan içsel bir kutsiyet olduğu yolundaki bilinç kaybolmuştur. Marcel, metafizik alanda yaptığı "sahip olunanlar" ve "varlık olanlar" ayırımına dayanarak, bu bozulmanın sebebinin; insanı, sahip olduklarına indirgemek olduğunu ifade eder. İnsan, sahip olduklarına indirgenmiş ve sadece toplumun fonksiyonel parçaları olarak anlamlandırılmıştır. İnsanlar; tüketici, üretici, demiryolcu, şoför, pilot, profesör, bakkal ... vs. gibi, bir makinenin parçaları ya da toplumda ve ekonomide rol alan makineler gibi görülmektedir.¹⁷ Marcel'e göre insanın değeri, bu şekilde, yaptığı işe indirgenildiğinde de ontolojik anlam kaybolur.¹⁸ Böyle bir dünyada insanın, insanlık şerefi de kaybolur. Çünkü ben, yaptığım işten daha fazlasıyım. Elbette bir kimsenin ne yaptığı, ne olduğu açısından önemlidir fakat hiç kimse sadece bununla tarif edilemez. Fonksiyon bu kadar öne çıkarsa, insanın dünyası "sır" olma özelliğini kaybeder, her şey bir sebep-sonuç kategorisi ile sınırlanır. "Sır" fikrinin kaybolması, hayatı, hedefi olmayan bir seyahate dönüştürür. Oysa "sır", ontolojik katılımin kendisidir.¹⁹ İnsan, ontolojik katkı

¹³ Gabriel Marcel, *Metaphysical Journal*, Trans. B. Wall, Henry Regner Co., Chicago, 1952, s. IX

¹⁴ H.J. Blackham, *Six Existential Thinkers*, Routledge, London, 1965, s. 70

¹⁵ Sam Keen, a.g.e., s. 9

¹⁶ A.g.e., s. 9

¹⁷ Eric Matthews, a.g.e., s. 52

¹⁸ Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, Citadel Press Boks, New York, 2002, s. 13

¹⁹ Thomas Langan, a.g.e., s. 377

limda var olur. Varlığa katılamayan insan, topluma da katılamaz. Toplumsal katılım, yalnızca sosyal rol ve fonksiyona indirgendiğinde, birbirinden uzaklaşmış, yalıtılmış bireyler ortaya çıkar. Bu, trajik bir dünya oluşturur. Oysa insanın paylaşımı sevgi yoludur. Sevmek, hayran olmak ve umut etmek kapasitesi azaldıkça, insanın yabancılaşmayı aşma kapasitesi de azalır. Aslında birinin, ötekini sevmesi, ikisinin de varlığa katılma biçimidir. Marcel'e göre, "ben seni seviyorum" demek, ben seni varlık olarak onaylıyorum demektir ve sen, en azından benim için ölmeyeceksin demektir. Yani sevgi, sevileni varlık olarak onaylamaktır, onu ebedî olarak onaylamaktır.²⁰ Sevginin ve umudun kayboluşu, bilimsel ve fonksiyonel düşüncenin mutlaklaştırılması ile kaçınılmaz olarak gelen sonuçlardır. Bu nedenle bilimin ve teknolojinin işlevlerinin değil ama en azından insan açısından yüklendikleri anlamların yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir ve felsefenin görevlerinden biri de, bu sorgulama ile birlikte, güçlü, umutlu bir realite düşüncesinin ortaya çıkabileceği insan tecrübesinin sahalarını keşfetmektir.

Marcel'e göre bilim ve teknoloji, normal alanlarının sınırlarını taşmamalı ve doğru kullanılmalıdır. Yani hayat, onların mülkiyeti olmamalı, onların yalnızca birer mülkiyet oldukları unutulmamalıdır. Tekniğin tehlikesi, onu kullanmakta değil, teknolojik bir mentalitenin kökleşmesinde yatar.²¹ Buradan doğacak olan bir diğer sıkıntı da, insanın teknolojiye dayanarak, kendisini anlam ve değer kaynağı olarak görmesidir.²² Böyle bir insanın dünyayı, kendi arzularını karşılamak için kullanması, dönüştürülmesi gereken salt madde olarak algılaması kaçınılmazdır. Tekniği doğru algılamazsa ve kendi "ontolojik anlamını" kaybederse insan, ancak kendi ürettiği teknolojinin ürünlerine hayran olur.²³ Böylece bir çeşit benlik ihtirasına kapılan insan, bir tür sorumluluk duygusu olan alçakgönüllülüğünden de uzaklaşır. Teknolojinin yanlış okunmasının yarattığı bu sınırsız güven, bizi kaçınılmaz olarak umutsuzluğa sürükler zira teknoloji bizi ölümlle sınırlayan bir hayatı aşamaz. Bundan kurtulmanın yolunu Marcel, kişi olma sürecinde görür.²⁴ Bireyin kişi olmadığı bir toplum, standart insanlar oluşturur ve Dostoyevski'nin de öngördüğü gibi böyle bir toplum, bir karınca topluluğuna benzer.²⁵ Bu toplumun bireyleri, çehresiz ve izole bireylerdir ve ancak bir yığın oluştururlar. Bu yığın insanı, sürekli bir derece kaybı, bir anlam kaybı içindedir.²⁶ İşte bilimin ve teknolojinin yanlış anlamlandırılmasının yarattığı bu trajik dünyada insanın, "ontolojik anlamını" yeniden bulması ve yeniden var olması gerekmektedir. Bunun için ihtiyaç duyulan gerçek güç sevgidir.²⁷ Yani, her bireyin ötekini varlık olarak onaylamasıdır, onu, "var olanlar" alanına çekmesidir. Yani her bireyin ötekini kişi olarak onaylaması, onu, sahip olduğu herhangi bir nesneden farklı, tıpkı kendisi gibi, kendisi için sahip olunanlar alanı bulunan, ama kendisine sahip olunamayan bir "ben"varlığı olarak görmesi gerekmektedir.

²⁰ Gabriel Marcel , *The Mystery of Being*, vol.2: Faith and Realty, Trans. G.S. Fraser, St. Augustine's Press, Indiana, s. 62

²¹ Gabriel Marcel, *Man Against Mass Society*, Trans. G.S. Fraser, Henry Regnery Co., Chicago, 1962, s. 61-62

²² Sam Keen, a.g.e., s. 11

²³ Gabriel Marcel, *Man Against Mass Society*, s. 64-66

²⁴ A.g.e., s. 70

²⁵ Sam Keen, a.g.e., s. 12

²⁶ Gabriel Marcel, *Man Against Mass Society*, s. 37

²⁷ Gabriel Marcel, *The Decline of Wisdom*, Philosophical Library, New York, 1955, s. 18

ABSTRACT

On The Relationship between Human, Science, Technology and Meaning in the Philosophy of Gabriel Marcel

In this essay, the criticism of science and technology of Gabriel Marcel was investigated. To Marcel, in the modern world, where the priority of technology and the desire of possession is almost absolute, human is gradually losing value and respect, and such kind of a loss is a "loss of ontological meaning". Marcel claimed that the modern man has the power of changing world in parallel with changing science and technology, but despite this power and even by this power he gets lost in the universe. Then, there exists a world in which man gains meaning only by means of his body and in such a world, his "ontological meaning" is lost. Man's perception of technology, which is the cause of his self-alienation, has driven him into isolation, hopelessness and uneasiness. In such a world, which Marcel called "broken world", love, hope, confidence and peace lose some of their meanings day to day. All those losses basically stem from man's desire to possess. In this essay, the process of the annihilation of the experiences of man in the person and the "ontological meaning loss" of the man of age were questioned with reference to the basic concepts of Marcelian philosophy, and Marcel's solutions for that case were discussed.

Key Words: Gabriel Marcel, loss of ontological meaning, criticism of science, self-alienation, existence.

Kaynaklar

- Blackham, H.J., *Six Existentialist Thinkers*, Routledge, London, 1965
Breisach, Ernst, *Introduction to Modern Existentialism*, Grove Press, New York, 1962
Gürsoy, Kenan, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Akçağ Yayınevi, Ankara, 1988
Heinemann, F. H., *Existentialism and the Modern Predicament*, Harper Torch Books, The Cloisten Library, New York, 1958
Keen, Sam, *Gabriel Marcel*, Edit. D.E. Nineham and E.H. Robertson, Carey Kingsgate Press, London, 1967
Marcel, Gabriel, *Metaphysical Journal*, Trans. B. Wall, Henry Regnery Comp., Chicago, 1952
Marcel, Gabriel, *The Decline of Wisdom*, Philosophical Library, New York, 1955
Marcel, Gabriel, *Man Against Mass Society*, Trans. G.S. Fraser, Henry Regnery Comp., Chicago, 1962
Marcel, Gabriel, *The Existential Background of Human Dignity*, Harvard University Press, Massachusetts, 1971
Marcel, Gabriel, *The Mystery of Being*, vol.1: Reflection and Mystery, vol.2: Faith and Reality, Trans. G.S. Fraser, St. Augustine's Press, Indiana, 2001
Marcel, Gabriel, *The Philosophy of Existentialism*, Citadel Press Books, New York, 2002
Matthews, Eric, *Twentieth -Century French Philosophy*, Edit. C. Butler, R. Evans and J. Skorupski, Oxford University Press, New York, 1996
Langan, Thomas, "Existentialism and Phenomenology in France", *Recent Philosophy: Hegel to the Present*, Random House, New York, 1966

İSLÂM KELÂMÇILARI VE İBN SİNÂ'YA GÖRE BİLGİNİN İMKÂNI SORUNU VE SOFİSTLER

Hasan AYDIN*

1. Giriş:

Bilginin imkanı sorunu, bilgi felsefesi ya da bilgi kuramının temel sorunlarından birisidir.¹ Felsefe tarihi içerisinde, 'bilgi nedir; kaynak ve araçları nelerdir; bilgi elde etmede duyular mı, yoksa akıl mı daha etkin bir rol oynamaktadır; akıl ve duyuların dışında başka bilgi kaynakları var mıdır; doğru bilginin ölçütleri nelerdir' gibi bilgikuramsal (epistemolojik) sorunlarla birlikte bilginin mümkün olup olmadığı sorunu ilk kez ele alıp irdeleyenler, felsefi düşüncenin kurucusu Eski Yunanlı filozoflar olmuştur.² Söz gelimi, Sokrates öncesi felsefede, Herakleitos ve Parmenides bilginin kaynakları sorununa eğilirken³, felsefenin ilgisini doğadan insana ve insansal kurumlara çeken Sofistler, içinde yaşadıkları koşulların da etkisiyle, daha çok bilgiyi kuşkusuz bir temele oturtarak, onun mümkün olup olmadığı sorununa eğilmişler ve tartışmalarını bu nokta üzerinde yoğunlaştırmışlardır.⁴ Sokrates sonrası felsefede ise, kendisinden önce ortaya konan bilgikuramsal sorunları ve bunlara verilen olumlu ve olumsuz yanıtları diyalektik bir yöntemle ele alan Platon, öğretmeni Sokrates'in de etkisiyle, bilginin imkanı konusundaki Sofistlerin olumsuz tutumunu eleştirmeye yönelmiş; bilginin varlığına, neliğine, oluşumuna ve ölçütlerine ilişkin pek çok sorunu gündeme getirip tartışılmasına öncülük etmiştir.⁵ Eski Yunan felsefe geleneğiyle başlayan bilgikuramsal sorunlar ile bunlar arasında öncelikli bir konuma sahip olan bilginin mümkün olup ol-

* Yrd. Doç. Dr. OMÜ Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi, haydin@omu.edu.tr

¹ Bkz. Hasan Aydın, *İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim*, Naturel Yayınları, Ankara 2005, s. 1. Bu makalede tartışılan sorunların önemli bir kısmı, anılan yapıtta (s. 11-13) tartışma konusu yapılmıştır. Ancak burada üzerinde durulan İslam kelâmçıların bakış açısıyla İbn Sînâ'nın bakış açısındaki ortaklığı göstermeye yönelik yaklaşım, sadece bu makaleye özgüdür ve konuya yeni bir açılım sağlamayı hedeflemektedir.

² Bkz. H. Kring ve H. M. Baumgartner, "*Bilgi Kuramı Tarihçesi*", *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, çeviren: Doğan Özlem, Ara Yayınları, İstanbul 1990, s. 193-194.

³ Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmalar-Doksograflar)*, çeviren: Oğuz Özügül, cilt: I, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1991, ss. 131-132 ve 141-142.

⁴ Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, cilt:II, ss. 78 vd.; Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çeviren: İbrahim Şener, cilt: I, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1995, ss. 77 vd.; Mehmet Dağ, "*Some Notes on Avicenna's Epistemology*", Atatürk Supreme Council for Culture, Language and History Atatürk Culture Center Publications, no: 41, Series of Acts of Congresses and Symposiums, no: 1 (Acts of the International Symposium on İbn Türk, Khwarezmî, Fârâbî, Beyrûnî and İbn Sînâ, Ankara, 9-12 September 1985), Ankara 1990, s. 125.

⁵ Bkz. *Plato's Theory of Knowledge (The Theaetetus and the Sophist of Plato)*, İngilizceye çevirip şerheden: Francis Macdonald Cornford, Routledge and Kegan Paul, London 1970, ss. 15 vd.; İhsan Turgut, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu (Theaetetus'un Yeni Bir Yorumu)*, Bilgehan Matbaası, İzmir 1992, ss. 1 vd.; Plato'nun bilgi konusundaki görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz. John Cottingham, *Akılçılık*, çeviren: Bülent Gözkan, Sarmal Yayınları, İstanbul 1995, ss. 21 vd..

madığı sorununu, İslam dünyasında ilk kez ele alan İslam kelâmcıları olmuştur.⁶ Ön-sokratêçi (pre-socratic) felsefe geleneğine ilgi duydukları söylenen Mu'tezile ekolü⁷ ile başlayan bu gelenek, özellikle Eş'arî ve Mâturidî düşünürlerde önemli bir yankı uyandırmış ve bu yüzden hemen tüm dinî-felsefî (*kelâmî-teolojik*) yapıtların ilk bölümü bilgikuramsal sorunlara ayrılmıştır.⁸ İslam kelamcılarının bilgikuramsal sorunlara verdiği önemi, İbn Sînâ bir kenara bırakılırsa, Kindî, Âmirî, Fârâbî, İhvân es-Sâfâ, İbn Miskeveyh, İbn Rüşd gibi şöhretli İslam filozoflarında bulamamak oldukça şaşırtıcıdır.⁹ Söz konusu filozoflardan Âmirî ve İbn Rüşd, yer yer Sofistlere gönderme yapsa da, analitik tartışmalara girmezler. Yeni-Platonculuğun etkisi altında, yapıtlarının psikoloji ile ilgili bölümlerinde, Aristoteles'in De Anima'sı ve Yeni-Platoncu yorumları çerçevesinde akıllar kuramı ve iç ve dış duyuların işleyişi ile ilgili, mantıkta ise, sofistlik kanıt-lama biçimlerine ilişkin bilgiler verseler de, bu bilgiler, İslam kelamcılarında olduğu gibi, ayrı bir başlık altında ele alınmadıkları gibi, bilginin mümkün olup olmadığı soru-nuna ilişkin analitik bir tartışmayı da içermemektedir¹⁰. Aynı durum, İslam filozofları-nın temel öncülleri ve uslamlama yöntemlerini ele aldıkları mantığa ilişkin yapıtları için de geçerlidir. Sadece İbn Sînâ, Metafizikinde, '*gerçeklik ve doğruluğun açıklanması ve doğru öncüllerin temelini oluşturan ilk öncüle yöneltilen eleştiriler*' adlı bölümde, 'So-fistler, şüpheciler ve inadiyye'¹¹ diye adlandırdığı grupların görüşlerinden söz ederek, onların görüşlerine yönelik eleştirilerini ortaya koymakta, sorunu hem bilgikuramsal (epistemolojik) hem de varlıkbilimsel (ontolojik) bir bağlamda özlü bir biçimde ele almaktadır.¹²

Bu makale, hem İslam kelâmcılarının bilginin imkanı sorununu ele alış tarzlarını, bu bağlamda Sofist sınıflamalarını ve onlara yönelttikleri eleştirileri ortaya koymayı, hem de bir filozof olarak anılan soruna değinen İbn Sînâ'nın yaklaşımıyla kelamcılarının yak-

⁶ Bkz. Mehmet Dağ, "*Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*", AÜİFİLE Yayınları, sayı: 4, AÜ Basımevi, Ankara 1980, s. 98.

⁷ Bkz. Alnor Dahanani, *Kalâm and Hellenistic Cosmology*, Harvard University, Cambridge 1991, s. 7 vd..

⁸ Söz gelimi bkz. el-Mâturidî, *Kitâb et-Tevhîd*, neşr.: Fethullah Huleyf, İstanbul 1978, ss. 5 vd.; İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât eş-Şeyh Ebî el-Hasan el-Eş'arî*, tahkik: Daniel Gımarêt, Beyrût 1987, s. 10 vd.; Bâkîllânî, *el-İnsâf finâ Yecibu l'tikâduhû ve lâ Yecûzu el-Cehl bihî*, tahkik: İmâd ed-Dîn Haydar, Kâhire 1986, ss. 22 vd.; Bâkîllânî, *et-Temhîd ve fi er-Redd alâ el-Mulhîde, el-Mu'attıla ve e-Râfıza ve el-Hâvâric ve el-Mu'tezile*, neşr.: Mahmûd Muhammed el-Hudayrî ve Muhammed Abd el-Hâdî Ebû Rîde, Kâhire 1947, ss. 34 vd.; Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, Dâr el-Fünûn İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1346/1928, İstanbul 1928, ss. 5 vd.; Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti' el-Edille fi Usûl el-İ'tikâd*, tahkik: Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Ali Abd el-Mun'im Abd el-Hâmîd, Mısır 1950, ss. 12 vd.; en-Nesefî, *Tabsira el-Edille fi Usûl ed-Dîn*, cilt: I, tahkik: Hüseyin Atay, TDİB Yayınları, Ankara 1993, ss. 9 vd.; Mehmet Dağ, *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları, cilt: 4, Ankara 1980, ss. 102 vd..

⁹ Bkz. Bkz. Mehmet Dağ, "*Some Notes on Avicenna's Epistemology*", s. 125.

¹⁰ Bkz. Mehmet Dağ, "*İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*", OMÜİF Dergisi, sayı: 5, Samsun 1991, ss. 14 vd.; Hasan Aydın, "*İslam Ortaçağında Akıl Kavramı ve Akılcılık*", İnsancıl Dergisi içinde, sayı: 100, İstanbul 1999, ss. 2 vd..

¹¹ İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ*, Metafizik, (çeviri ve orijinal metin bir arada, çev: E. Demirli-Ömer Türker), cilt: I, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 46.

¹² Bkz. İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ*, cilt: I, s. 46-52.

laşımaları arasındaki benzerliğe dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.¹³

2. Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler:

Genel anlamda felsefede ele alındığı biçimiyle bilginin, özne-nesne ilişkisine dayandığı kabul edilmektedir. Bu durumda, hem özne ve nesnenin varlığının hem de öznenin nesne hakkında bilgi elde etme olanağının bulunduğu ortaya konulması gerekmektedir. Bu hem nesnel gerçekliğin hem de bilginin imkanının temellendirilmesi açısından hayati öneme sahiptir. Nitekim kendisini Eski Yunan felsefe geleneği ile ilişkilendiren Batı felsefesi bu olanağı araştıran farklı dayanaklara sahip düşüncelerle doludur.¹⁴ Yapıtlarından anlaşıldığı kadarıyla, gerek İslam kelâmcıları gerekse İbn Sînâ, dış dünyanın gerçekliği ve ona ilişkin bilgilerin nesnelliği konusunda herhangi bir kuşku duymamakta ve anılan olguları, dini ve felsefi kaygılarla önsel olarak kabul etmektedirler. Söz gelimi kelâmcılar, bilginin mümkün olup olmadığı sorununu tartışmadan önce, bilgi nedir sorusunu tartışmaya girişmişler; bir bilgi tanımı ortaya koyduktan sonra, bilginin imkânı sorununa yönelmişlerdir.¹⁵ Benzer bir durumun İbn Sînâ için de geçerli olduğunu anlaşılmaktadır. Oysa mantıksal açıdan önce bilginin imkânı sorununu tartışıp, onun mümkün olduğunu gösterdikten sonra bilgiyi tanımlamaya çalışmak daha doğru gözükmektedir. Onların ortaya koydukları bilgi tanımları da, söz konusu önsel kabullerini açık bir biçimde yansıtmaktadır. Mâturidî düşünürlerce benimsenen, '*bilgi, kendisinde bulunduğu kimseye, söylenebilen ve düşünülebilen her şeyin açık hale gelmesini sağlayan bir niteliktir*'¹⁶ biçimindeki özneye vurgu yapan tanım bir kenara bırakılırsa, gerek Eş'arî düşünürlerin çoğu tarafından benimsenen, '*bilgi, bir şeyi olduğu gibi bilmektir*'¹⁷, gerek Mu'tezilî düşünürlerce ileri sürülen '*bilgi, kanıt aracılığıyla, bir şeye olduğu gibi inançtır*'¹⁸, gerekse genel olarak İslam filozoflarının bir tür soyutlama olarak gördükleri '*bilgi, zihinde beliren bilinene uygun örnektir*'¹⁹ tanımları, önemli ölçüde

¹³ İbn Sînâ'yı konuya dahil etmemizin iki ana nedeni bulunmaktadır: İlki, her ne kadar pek çok İslam filozofu, Sofistlere değinip geçse de, görebildiğimiz kadarıyla o, Sofistleri ciddiye alıp onların argümanlarını eleştiren en önemli İslam filozofudur; ikincisi ise, İbn Rüşd, kimi yapıtlarında yer yer İbn Sînâ'yı kelâmcılara ödün vermekle suçlamasıdır. Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çeviren: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992, s. 256-260. Bu suçlamada bir haklılık payının olup olmadığını görmek açısından, benzerliklere dikkat çekmenin anlamlı olacağını düşünüyoruz.

¹⁴ Bkz. Arda Dankel, *Bilginin Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul 1998, ss. 113 vd..

¹⁵ Bkz. Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, ss. 5-7; Ebû el-Mu'in en-Neseî, *Tabsîra el-Edille fî Usûl ed-Dîn*, tahkik: Hüseyin Ataya, cilt: I, DİB Yayınları, Ankara 1993, ss. 9 vd.; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâb et-Tevhîd ve el-Adl (en-Nazar ve el-Ma'ârif)*, c. XII, tahkik: İbrahim Madkûr ve Tâhâ Hüseyin, Kâhire, tarihsiz, ss. 13 vd..

¹⁶ Mâturidîlerin bilgi tanımları için bkz. Hanefî Özcan, *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993, s. 35-36.

¹⁷ Bkz. Bâkîllânî, *et-Temhîd fî er-Redd alâ el-Mülhîde el-Mu'attıla ve er-Râfıza ve el-Havâric ve el-Mu'tezile*, s. 34; en-Neseî, age., ss. 6-7.

¹⁸ Bkz. Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, ss. 6-7; en-Neseî, *Tabsîra el-Edille fî Usûl ed-Dîn*, ss. 9-10; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Muğnî*, cilt: XII; s. 23.

¹⁹ Söz gelimi bkz. Kindî, *Kitâb el-Felsefe el-Ülâ*, Resa'il el-Kindî el-Felsefiyye, tahkik, Ebû Rîde, Kahire 1978, s. 135; İhvân es-Sâfâ, *Resâ'il el-Ihvân es-Sâfâ*, cilt: I, tahkik: Butros el-Bustanî, Beyrut, tarihsiz, s.

bilginin nesnellğine vurgu yapmaktadır. Öte yandan İslam kelâmının oluşumunda ve gelişiminde önemli rol oynayan savunmaya dönük tepkisel yöntem onları, önemli dinsel dayanakları durumunda olan dış dünyanın gerçekliği ve bilginin nesnellği iddialarına yapılan her türden eleştiriyi yadsımaya yönelmiştir. Bu nedenle olsa gerek, İslam kelâmçıları ve İbn Sîna, bilginin neliği sorununa bir yanıt bulduktan sonra, bilginin imkanı konusunda eleştirel bir tutuma sahip Sofistleri eleştirmeye özen göstermişlerdir. Ancak bunun ötesinde, dış dünyanın gerçekliğini ve bilginin nesnellğini temellendirmek için herhangi bir tartışmaya girişmemişlerdir.²⁰ Kuşkusuz gerek kelâmçıların gerekse İbn Sîna'nın anılan tutumlarının gerekçesi, iki değerli Aristoteles mantığına duydukları inanca dayanmaktadır; zira iki değerli mantık uyarınca, gerçeklik ya vardır ya da yoktur; bilgi ya nesnel dir ya da değildir; olasılıklardan birinin reddi diğerinin onaylanmasını gerektirir. Dolayısıyla onlar, Sofistlerin gerçeklik ve bilgideki nesnellik hakkındaki olumsuz tutumlarını reddetmenin, dış dünyanın gerçekliğini ve ona ilişkin bilginin nesnellğini açık bir biçimde kanıtlamak için yeterli olduğuna inanmışlardır. Mantıksal önermelerin, evrene ilişkin önermeler gibi kabul edilmeleri, tartışılır nitelikte olmasına rağmen²¹, dış dünyanın gerçekliği²² ve ona ilişkin bilginin nesnellği, kuşkucular, pragmatistler ve son dönemlerde Batıda yaygınlaşan postmodern felsefi anlayışlar bir kenara bırakılırsa²³, Batı felsefe tarihi içerisinde de önemli ölçüde kabul görmüş bir anlayıştır.²⁴ Sofistleri, gerçekliği ve gerçekliğin nesnel bilgisini inkar ettikleri savıyla eleştiren İslam kelâmçıları ve İbn Sîna'nın, hem onlara yönelttikleri eleştiriler hem de kanıtlamalarında kullandıkları yöntemler konusunda, yeterli ve doyurucu bilgiye sahip olmak için, Sofistleri nasıl sınıflandırdıklarını ve onların düşüncelerini hangi argümanlara dayanarak reddettiklerini yakından incelemek gerekmektedir.

Genelde İslam kelâmçıları Sofistleri üç gruba ayırarak incelemektedirler. Bu ayrımın uzak kaynağı konusunda yeterli bir veriye sahip olmamakla birlikte, büyük bir olasılıkla Eski Yunan'dan Arapça'ya erken dönemlerde yapılan felsefe tarihine ilişkin çevirilere dayandıklarını söylemekte bir sakınca olmasa gerekir. Anılan ayırım, en güçlü yankısını Eş'arf bir düşünür olan Bağdâdî ile Mu'tezilî bir düşünür olan Kâdî Abd el-Cabbâr'ın yapıtlarında bulmuştur. Bağdâdî ve Kâdî Abd el-Cabbâr kadar açık olmasa da, anılan

399; Gazzâlî, *Mâkâsîd el-Felâsife (Felsefenin Temel İlkeleri)*, çeviren: Cemaleddin Erdemci, Ankara 2001, s. 44.

²⁰ Bkz. Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, ss. 6-7; en-Nesefî, *Tabîra el-Edille fi Usûl ed-Dîn*, ss. 20 vd.; Mâturidî, *Kitâb et-Tevhîd*, neşr.: Fethullah Huleyf, İstanbul 1978, ss. 153-155; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, çeviren: Ş. Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1988, ss. 7-8; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Muğnî*, cilt: XII, s. 41 vd.; bkz. İbn Sîna, *Kitâb eş-Şîfa*, Tabiiyyat, İlm en-Nefs, tahkik: A. H. Bin Abdullah, Prak 1957, ss. 9 vd.; İbn Sîna, *Kitâb eş-Şîfa*, Metafizik, cilt: I, s. 46-52.

²¹ Bkz. Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 1993, s. 25.

²² Bkz. Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çeviren: Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 1993, ss. 178-179.

²³ Bkz. Hasan Aydın, "Postmodernizm, Dayandığı İlkeler ve Bilim Felsefesi", *İnsancıl*, Sayı: 188, ss.16-28.

²⁴ Bkz. Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 1991, ss. 21-22; Pervez Hoodboy, *İslam ve Bilim*, çeviren: Eser Birey, Cep/Düşün Yayınları, İstanbul 1993, s. 25.

üçlü sınıflamanın izlerini Gazzâlî dahil²⁵ hemen tüm İslam kelâmcılarının yapıtlarında yakalamak olasıdır. İbn Sînâ açık bir ayırmadan söz etmemekle birlikte, kelâmcılara yaklaşır bir biçimde, “sofistler, inadiyye ve şüpheciler” diye ayırmışan üç ayrı gruba gönderme yaptığı izlenimini doğurmaktadır.²⁶

2.a. Hiççi Sofistler: Hiçbir Şey Yoktur

İslam kelâmcılarınca, Sofistlerin birinci grubunu, ‘hiçbir şeyin gerçekliğinin (haki-kat), hiçbir şeyin bilgisinin olmadığını’ ileri süren kimseler oluşturmaktadır.²⁷ İbn Sînâ bu grubu, içine düştükleri çelişkiler dolayısıyla hakikati ve doğruluğu diliyle inkar edenler olarak nitelemekte ve onların susturulması ve gerçekliği yadsıyan anlayışlarının reddedilmesinin filozofun asli görevleri arasında olduğunu kaydetmektedir. Bunun ise, bir tür tartışma (muhavare) ve gerçekliğin varlığını zorunlu kılan a priori öncüllere dayalı kıyas ya da onların kabul ettiği öncüllerden yola çıkan bir kıyas olabileceğini söylemektedir. Anılan kıyas sonucu, İbn Sînâ’ya göre, Sofistler, ya susmayı tercih edecekler ya yüz çevirecekler, ya da zorunlu olarak gerçekliği ve ona ilişkin bilginin nesnellliğini kabule mecbur kalacaklardır.²⁸ Tüm bu söyleme karşın, ne kelâmcıların ne de İbn Sînâ’nın, gerçekliği ve doğruluğu tümüyle yadsıyan Sofist düşünürlerin kim ya da kimler olduğundan söz etmemeleri oldukça dikkat çekicidir. Ancak söylemlerinden, ‘hiçbir şey yoktur; olsa bile bilemeyiz; bilsek bile başkasına bildiremeyiz’²⁹ diyerek Sofistlerin görüşlerini hiççilik (nihilizm) boyutuna çeken Gorgias’ın anılan görüşüne vurgu yaptıklarını çıkarsamak olasıdır.³⁰ İslam kelâmcıları ve İbn Sînâ, haklı olarak, hiçbir şeyin gerçekliğinin ve bilgisinin olmadığını ileri sürmenin, insanın kendi varlığını da yadsımasını gerektireceği³¹ çıkarımından hareketle, onlara ve onlar gibi düşünenlere gerçekliğin ve gerçekliğe ilişkin nesnel bilginin varlığını kabul ettirmek için, şu üç yöntemi önerirler:

a-İşkence Yöntemi:

Temellerini İslam kelâmının önemli ekollerinden biri olan Mâtürîdîliğin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’de bulduğumuz ve diğer İslam kelâmcıları ve bir filozof olarak İbn Sînâ tarafından da benimsenen işkence yöntemi, Sofistlere eziyet edip acıyı tattırma ve mallarını ellerinden alma yoluyla, onlara gerçekliğin varlığının kabul ettirebileceği anlayışına dayanır.³² Aynı anlayışı yineleyen Bağdâdî bu yöntemi alaylı bir dille şöyle ifadelendirir:

²⁵ Bkz. Gazzâlî, *Batınlığın İcyüzü (Fedaiih el-Bâtıniyye/el-Mustazhiri)*, çeviren: Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, ss. 52, 56, 66, 68, 74.

²⁶ İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ*, Metafizik, cilt: I, s. 47.

²⁷ Bkz. Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, s. 7; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 7; Gazzâlî, *Fedaiih el-Bâtıniyye*, s. 56; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Muğnî*, cilt: XII, s. 41.

²⁸ Bkz. İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ*, Metafizik, cilt: I, s. 46-52.

²⁹ Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, cilt: I, s. 101.

³⁰ Bkz. Mehmet Dağ, “Eş’arî Kelamında Bilgi Problemi”, ss. 102-103.

³¹ Bkz. Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, s.7; krş. Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Muğnî*, cilt: XII, ss. 41vd.; Bkz. İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ*, Metafizik, cilt: I, s. 48-50.

³² Bkz. Mâtürîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s. 7; Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, s. 6; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, ss. 7-8; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Muğnî*, cilt: XII, s. 41.

"Onları döverek, terbiye etmek ve mallarını ellerinden almak gerekir. Dayağın acısından şikayet ederler ve mallarını geri isterlerse, onlara, acının sizin için bir gerçekliği yoksa, bu sıkıntı da ne oluyor? Malın bir gerçekliği yoksa, onun geri istenmesinin bir anlamı da yoktur. Ne sizin ne de mallarınızın bir gerçekliği yoksa, neden acıdan şikayet ediyorsunuz? Bu acı da neyin nesi? Gerçekliği olmayan şeyi niçin geri istiyorsunuz?"³³

İslam kelâmcılarının çoğu tarafından benzer biçimde yinelenen Bağdâdî'nin yukarıdaki söylemi, eylemsel yaşamın, dış dünyanın gerçekliğini ve ona ilişkin bilginin nesnellliğini onaylamayı zorunlu kıldığı sonucuna iletmektedir ki, bunun da temelinde yararçı (pragmatist) bir tutum yatmaktadır. Onların söz konusu işkenceci yöntem önerileri eleştiriye açık olsa da, eylemsel yaşamın dış dünyanın gerçekliğini ve ona ilişkin bilginin nesnellliğini dayattığı düşüncesi, Hans Reichenbach gibi çağdaş düşünürlerce de savunulmuştur.³⁴ İşkence yöntemi farklı bir dille İbn Sînâ tarafından da yinelenir. O, bu yöntemi, bile bile gerçeği yadsıyan inatçı Sofistler için önerir. Kelâmcıların savıyla İbn Sînâ'nın savı arasındaki benzerliği görmek için İbn Sînâ'nın anılan savı dile getirdiği pasajı aynen aktarmakta yarar vardır:

"İnatçıya gelince, ateş ve ateş olmayan bir olduğuna (yani her ikisinin de gerçekliği olmadığına) göre, onun ateşe girmeye zorlanması gerekir; acı ve acı olmayan bir olduğuna göre, ona dayak atmak gerekir; yemek içmek ve bunları terketmek bir olduğuna göre, yemek ve içmekten men edilmesi gerekir."³⁵

b-Çift Anlamlı Sözle Kandırma Yöntemi:

İslam kelâmcıları, Sofistleri çıkmaza sokmak ve böylelikle onlara gerçekliğin ve ona ilişkin bilginin varlığını kabul ettirmek için, dile ilişkin safsatalardan birisi olan çift anlamlı sözle kandırma yöntemini kullanarak, Arapça'da, hakikat teriminin, birisi, 'gerçekliğe ilişkin yargı', diğeri de, 'yargının konusu olan nesnel gerçeklik' biçimindeki çifte anlamından yararlanıp, onlara, 'gerçekliğin (hakikat) yokluğunun bir doğruluğu (hakikat) var mıdır'³⁶ sorusunu yöneltmeyi önerirler. Çoğu İslam kelâmcısınca benimsenen bu yöntemi ayrıntısıyla ele alan Bağdâdî şöyle demektedir:

"Eğer gerçekliğin (hakikat) yokluğunun bir doğruluğu (hakikat) var mıdır, sorusuna, evet diye yanıt verirlerse, gerçekliğin (hakikat) bir kısmını kabul etmiş olurlar; hayır diye yanıt verirlerse, onlara şöyle karşılık verilebilir: Gerçekliğin (hakikat) yokluğunun bir doğruluğu (hakikat) bulunmadığına, onların yokluğu doru olmadığına göre, onların varlığı söz konusudur."³⁷

İbn Sînâ felsefî birikimi nedeniyle Arapçadaki hak ve hakikat terimlerinin çifte anlamından haberdardır ve onun çözümlemesi bu açıdan daha tutarlıdır. Onca hak ve hakikat sözcüğünden, dış dünyadaki varlık ve onun sürekliliği anlaşılır. Eğer ileri

³³ Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, s. 6.

³⁴ Bkz. Hans Reichenbach, "Probality and Induction", An Introduction to Philosophical Inquiry, editör: J. Morgalis, Alfred A. Knof, New York, 1978, ss. 572-573.

³⁵ İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ*, Metafizik, cilt: I, s. 51.

³⁶ Bkz. Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, s. 6; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 8.

³⁷ Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, s. 6.

sürdüğümüz önermeler, dış dünyadaki varlığa delalet eder ve onunla örtüşürse, bu doğru inanç adını alır. Bu yüzden, önermelerimiz dış dünyaya nispetleri açısından doğru, nesnelere onlara nispeti bakımından haklıdır. Dolayısıyla ona göre, dış dünyayı, yani hakikati yadsıyan, hakikate ilişkin yargıları da yadsımış olur.³⁸

c-Saçmalığa İndirgeme Yöntemi:

Mâtürîdî, Bağdâdî, İbn Şebîb ve Mu'tezilî düşüncenin önde gelen savunucuları arasında yer alan Kâdî Abd el-Cabbâr gibi düşünürlerde karşılaştığımız bu yöntem, Sofistlere, 'bilginin olmadığını biliyor musunuz' sorusunu sormayı önerir.³⁹ İslam kelâmcılarınca, eğer Sofistler ve onlar gibi düşünenler, bu soruya evet yanıtı verirlerse, bilginin, bilinenin ve bilenin varlığını kabul etmiş olurlar. Şayet, 'bilginin yokluğunu bilmiyoruz' derlirse, 'yokluğunu bilmediğiniz halde niçin bilginin olmadığı yargısına varıyorsunuz' sorusunun onlara karşı kullanılabileceğini ileri sürerler.⁴⁰ Böylelikle onların, düşüncelerinin saçmalığa ileten mantıksal sonuçlarının ortaya koyulabileceğine inanırlar. Aslında anılan uslamlama, her şeyi yadsıyan bir önermeyi ileri sürenin kendi ileri sürdüğü önermenin de zorunlu olarak yanlış olduğunu kabul etmesini göstermesi açısından oldukça anlamlıdır. İbn Sînâ bu duruma, kelâmcılar gibi cedel yöntemiyle değil, burhan yöntemiyle eğilmekte ve her şeyi yadsıyanın a priori bir çıkış ve temel kabul etmediği için kendi söylemiyle çeliştiğini ima etmektedir.⁴¹

2.b. Bilinemezci Sofistler: Hiçbir Şey Bilinemez

İslam kelâmcılarına bakılırsa, Sofistlerin ikinci grubunu, 'biz bilginin ve nesnelere gerçekliğinin (hakikat) olup olmadığını bilmiyoruz'⁴² diyerek bilinemezci (agnostik) bir tutum takınan kuşkucular oluşturmaktadır. İbn Sînâ bu grubu, kuşkular içinde kıvranan ve bir karar veremeyen şaşkınlık olarak nitelemektedir.⁴³ İslam kelâmcılarının ve İbn Sînâ'nın, kuşkucuları Sofistlere dahil etmeleri, kuşkucularla Sofistleri birbirine karıştırdıkları izlenimi uyandırmaktadır. Her ne kadar Sofistlerle kuşkucular arasında dolaylı olarak bir ilişki kurmak olası gözükse de, ikincileri birincilerden saymak pek doğru olmasa gerektir. Çünkü hiççilliği savunduğu anlaşılan Gorgias'ın dışında kalan diğer Sofistler, gerçekliğin ve bilginin imkanı konusunda eleştirel bir tutum benimseyip, onun bireyselliği ve özneliği üzerinde yoğunlaşırken, Pyrrhon, Timon, Arkesiloas, Karneades ve Sextus Empiricus gibi kuşkucular, daha çok gerçekliğe ilişkin bilginin paradoksal doğası üzerinde yoğunlaşmaktadırlar.⁴⁴ Söz gelimi, Pyrrhon, 'her sav için birbirinin karşısı olan ve doyuruculuk bakımından birbirine eşit iki kanıt ileri sürülebilir'⁴⁵ derken bilgideki paradoksal niteliğe dikkat çekmek istemektedir.

³⁸ Bkz. İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ*, Metafizik, cilt: I, s. 46-47.

³⁹ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s. 153; Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, s. 6; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, ss. 7-8; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Muğnî*, cilt: XII, s. 41.

⁴⁰ Bkz. Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, s. 6; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.6; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Muğnî*, cilt: XII, s. 41 vd..

⁴¹ Bkz. İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ*, Metafizik, cilt: I, s. 47-48.

⁴² Bkz. Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, ss. 6-7; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Muğnî*, cilt: XII, ss. 41-42.

⁴³ İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ*, Metafizik, cilt: I, s. 48-49.

⁴⁴ Bkz. Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi", s. 102.

⁴⁵ Bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.95.

İslam kelâmcıları, kuşkuculara kendi varlıkları ve sahip oldukları bilgi konusunda bir kuşku duyup duymadıklarının sorulabileceğini; eğer kuşku duyuyorlarsa, birinci gruba yöneltilecek eleştirilerin aynısının onlara karşı ileri sürülebileceğini; şayet kendi varlıkları ve bilgileri konusunda kuşku duymuyorlarsa, gerçekliğin (*hakikat*) ve ona ilişkin bilginin bir kısmını onaylamış olacaklarını ileri sürerler.⁴⁶ İbn Sînâ ise, kuşkucuların, erdemli pek çok kimsenin belli konularda ayrılığa düştüğünü, her birisinin görüşünün denk olduğunu gördüğünü ileri sürmekte ve bu yüzden, iki görüşten hangisinin doğruluğa daha layık olduğuna karar veremediklerini ileri sürmektedir. Ona göre bu durumda filozofun yapması gereken, iki şey söz konusudur: İlki, kişinin içine düştüğü kuşkuyu çözmek, ikincisi ise, mantıksal açıdan iki çelişik önerme arasında uzlaştırıcı bir vasitanın bulunmadığına dikkatleri çekmektir. Zira Aristoteles'in iki değerli mantığı gereği iki çelişik önermenin her ikisi aynı anda doğru olamaz. Önce kuşkuyu çözmenin en temel yolu, farklı ve birbiriyle çelişik düşünceler ileri süren söz konusu insanların melek değil, insan olduklarına dikkat çekmek, ikincisi ise, çelişkileri çözmeye iki değerli Aristoteles mantığı kullanmaktır. Zira iki değerli Aristoteles mantığı, çelişik önermeler konusunda karar vermede en temel araçtır.⁴⁷

2.c. Öznelci Sofistler: Herşey Bireyin İnancına Bağlıdır

İslam kelâmcılarına göre, Sofistlerin üçüncü grubu, 'nesnelerin bireylerin inançlarına bağlı olarak bir gerçekliğin olduğunu'⁴⁸ ileri sürmektedir. İbn Sina ise, bu gruba, kelâmcılara benzer bir biçimde, ama daha felsefi bir deyişle 'hiçbir şeyin kendinde varlığı yoktur, ancak göreceli olarak vardır'⁴⁹ görüşünü ileri sürmektedir. Onlara göre bu gruba giren Sofistler, inanan herkesin, inandığı şeyin, nasıl inanmışsa o biçimde olduğunu söylemekte ve böylece göreceli bir konuma işaret ederek büyük bir çelişkiye düşmektedirler. Zira İslam kelâmcılarına, onların anılan inançları gereği, tüm inançları doğru kabul etmeleri gerekmektedir. Onlara göre, bu türden insanlarla herhangi bir konuda tartışmak dahi olanaksızdır; çünkü doğru, görecelileştirilmiş, öznelleştirilmiş ve bireysel bir temele indirgenmiştir.⁵⁰ Onların kanısına göre, nesnelerin gerçekliğinin bireylerin inançlarına bağlı olduğunu savunanlar, birbiriyle çelişik inançları onaylamak zorundadırlar. Söz gelimi, bir grup evrenin önceliliğine, diğer grup da öncesizliğine inanabilir. Bu durumda Sofistler, aynı anda hem evrenin önceliliğine hem de öncesizliğine olumlu bakmaları gerekir. Oysa bu, iki değerli Aristoteles mantığına göre saçmadır.⁵¹ Buna ek olarak Bağdâdî, bu grupta yer alan Sofistlere, gerçekliği ve ona ilişkin bilgiyi bile bile yadsıyanların inançları konusunda sorular sorulabileceğini, eğer onların gerçekliği yadsımalarının doğru bir inanç olduğunu ileri

⁴⁶ Bkz. Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, s. 6.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitaâb eş-Şifâ*, Metafizik, cilt: I, s. 48-49.

⁴⁸ Bkz. Mâturidî, *Kitâb et-Tevhîd*, s. 153; Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, s. 7; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Muğnî*, cilt: XII, s. 49.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitaâb eş-Şifâ*, Metafizik, cilt: I, s. 48.

⁵⁰ Bkz. Mâturidî, *Kitâb et-Tevhîd*, s. 153; Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, s. 7; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Muğnî*, cilt: XII, s. 49.

⁵¹ Bkz. Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, s. 7; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Muğnî*, cilt: XII, s. 47.

sürerlerse, onlara katılmış olacaklarını, yok eğer onların inançlarını yadsırlarsa, 'bütün inançların doğru olduğu ve gerçekliğin inançlara bağlı bulunduğu' düşünceleriyle çelişmiş olacaklarını belirtir.⁵² Gerçekliği ve ona ilişkin bilgiyi bireylerin inançlarına indirgeyen Sofistler konusunda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin yaptığı eleştiri oldukça ilgiye değerdir; çünkü eleştiri, bir yandan doğruyu görecelleştirme ve öznelleştirmenin sakıncalarına, diğer yandan ise, inancı kabul edenin bilgiyi yadsımasının olanaksızlığına işaret etmektedir. O şöyle demektedir:

"İnançtan başka bir şeyin bulunmadığını söyleyenlere göre, ne söylenirse söylenin, her söylenen (bireysel olarak doğru sayılan) bir inancın göstergesi olacaktır. Bu düşüncede olan bir insana, ancak acıyı tatturmak için dayak atmak ya da bir tarafını kesmek suretiyle durumunun inandığı gibi olduğu ileri sürülüp, karşısına geçilerek, 'ben senin inkarının onama (tasdik) olduğuna inanıyorum' biçiminde kendi düşüncesinin mantıksal sonucuyla karşılık verilebilir. Böylelikle o, her şeyi bireylerin inancına indirgeyen inancı gereği, yadsıdığı şeyi onaylamak zorunda kalacaktır. Öte yandan, inancı kabul etmesi bilgiyi inkarını da geçersiz kılacaktır."⁵³

İbn Sînâ kelâmcılara yaklaşan bir söylemle, her şeyi görecelleştirmenin keyfilige yol açacağını ima etmekte, bu tutumun, haklı olarak kavramların anlamları konusunda ciddi bir soruna yol açacağını ileri sürmektedir. Nitekim o şöyle demektedir:

"Eğer insan, insan olmayana delalet etmiş olsaydı, o zaman zorunlu olarak, insan, taş, kayık, fil aynı şey olurdu. Hatta insan ismi beyaza, siyaha, ağıra, hafife ve insan adının delalet ettiği şeyin dışındaki her şeye delalet ederdi... Bu durumda, her şeyin ve hiçbir şeyin aynı olması ve söziün bir anlamının olmaması gerekirdi."⁵⁴

İslam kelâmcılarının üçüncü grup Sofistlere ilişitirdikleri, 'nesnelere ve onlara ilişkin bilginin imkanı inançlara bağlıdır' ya da İbn Sînâ'nın deyişiyile 'hiçbir şeyin kendinde varlığı yoktur, ancak göreceli olarak vardır' görüşünü ileri süren Sofist ya da Sofistlerin kimler olduğu konusunda herhangi bir bilgi vermedikleri için bu konuda nesnel bir sonuca varmak olası gözükmemektedir. Zira Sofistlere dahil edilen Gorgias, Kallikles, Throsymachos, Prodikos, Hippias, Antiphon, Kritias, Anonymus, Lamblich gibi düşünürlerde böyle bir düşünceye rastlanılmamaktadır.⁵⁵ Belki de İslam kelâmcıları ve İbn Sînâ, Pratogoras'ın, 'insan her şeyin ölçüsüdür; hem var olanın varlığının hem de yok olanın yokluğunun'⁵⁶ görüşünü kastediyor olabilirler.

3. Sonuç:

İslam kelâmcıları ve bir filozof olarak İbn Sînâ'nın, Sofistlere ilişitirilen düşüncelerle, onlara yönelttikleri eleştirilerin felsefi değeri her ne olursa olsun, anılan eleştiriler, onların dış dünyanın gerçekliği ve ona ilişkin bilginin nesnelliği konusunda ısrarlı olduklarını ve bu olgulara dönük her türden yadsımacı ya da kuşkucu tavra karşı olduklarını göstermektedir. Acaba onlar dış dünyanın gerçekliği ve ona ilişkin bilginin

⁵² Bkz. Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, s. 7.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s. 153.

⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ*, Metafizik, cilt: I, s. 50.

⁵⁵ Krş. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Feklsefe*, cilt: II, ss. 77-144.

⁵⁶ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Feklsefe*, cilt: II, ss. 77-78.

nesnelliği konusunda, neden bu kadar ısrar etmektedirler? Nesnelere dünyasına ve bilgiye yönelen negatif ya da kuşkucu bakış açısına neden karşı çıkmaktadırlar? Bilindiği gibi, İslam kelâmcılarının ve İbn Sînâ'nın oluşturmuş oldukları dinî-felsefî düşünce sistemleri, dış dünya hakkında, duyular ve akıl aracılığıyla elde ettiğimiz bilgilere dayanmakta; bu bilgiler aracılığıyla, Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Öte yandan, İslamın kutsal kitabı Kur'an da, dış dünyaya sık sık göndermeler yapmakta, onun hakkında nesnel bilgiler ortaya koyduğunu savunmaktadır. Şu halde, dış dünyanın ve ona ilişkin nesnel bilginin varlığını yadsıyan ya da onlara kuşkuyla bakan bir anlayış, gerek kelâmcıların gerekse İbn Sînâ'nın tüm sistemlerini ve sistemlerinin temelini yerleştirdikleri ya da sistemlerini oluştururken esin aldıkları dinsel bildirimleri dışlamak anlamına gelmektedir. Oysa böylesi bir anlayış, ne İslam kelâmcıları ne de İbn Sînâ tarafından kabul edilebilir; çünkü onlara göre, 'görünen evren, görülmeyen evrene kanıt oluşturur; diğer bir deyişle nesnelere dünyası Tanrı ve niteliklerinin kanıtıdır ve O'nun yaratacısıdır.' Kaldı ki, dış dünyaya ve ona ilişkin bilginin nesnelliğine yönelik olumsuz bakış, İslam kelâmcıları ve İbn Sînâ'nın da işaret ettiği gibi, pratik yaşama da olanak bırakmamakta, insanın kendi varlığı da dahil her şeyi anlamsızlaştırmaktadır. Ayrıca anılan tutum, kendi içinde çelişkili bir tutumdur; çünkü her şeyi yadsıyan negatif bir tutum, ya da her şeyden kuşku duyan bir anlayış, kendi ontolojik ve epistemolojik zeminini de yadsımakta ya da en hafif deyişle onu da tartışmalı bir hale getirmektedir.

Abstract:

The Problem Of The Possibility Of Knowledge And Sophists According To Islamic Theologians And Avicenna

The problem of the possibility of knowledge has been the most important problem in the study of epistemology from the Sophists up to the present. It's clear that the possibility of knowledge had been discussed and the objective of knowledge of reality had been denied for the first time by the Sophists, especially by Pratochoras and Gorgias. This negative attitude of the Sophists towards the validity of our knowledge was criticised by Socrates and Plato and Aristotle. After them, in Islamic world, theologians and Avicenna discussed the same problem and like forerunner, criticised the negative attitude of Sophists. This article which focuses on the possibility of knowledge has mainly two aims; the first one is analysing Islamic theologians and Avicenna's views about the problem of the possibility of knowledge and classifying Sophists and criticism of them. The second one is drawing attention to resemblance between theologians and Avicenna's views about possibility of knowledge and criticism of Sophists.

Key Words: Islamic Theologians, Avicenna, possibility of knowledge, Sophists, epistemology

KAYNAKÇA

- Aydın, Hasan. "İslam Ortaçağında Akıl Kavramı ve Akılcılık", İnsancıl Dergisi içinde, sayı: 100, İstanbul 1999.
Aydın, Hasan. "Postmodernizm, Dayandığı İlkeler ve Bilim Felsefesi", İnsancıl, Sayı: 188.
Aydın, Hasan. *İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim*, Naturel Yayınları, Ankara 2005.

- Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, Dâr el-Fünûn İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1346/1928.
- Bâkîllânî, *el-İnsâfîmâ Yecibu l'tîkâduhu ve lâ Yecûzu el-Cehl bihî*, tahkik: İmâd ed-Dîn Haydar, Kâhire 1986.
- Bâkîllânî, *et-Tevhîd fî er-Redd alâ el-Mülhîde el-Mu'attıla ve er-Râfîza ve el-Havâric ve el-Mu'tezile*, neşr.: Dâr el-Fîkr el-Arabîyy, Kahire 1947.
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmalar-Doksograflar)*, çeviren: Oğuz Özügül, cilt: I, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 1991.
- Cottingham, J.. *Akılçılık*, çeviren: Bülent Gözkan, Sarmal Yayınları, İstanbul 1995.
- Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti' el-Edille fî Usûl el-l'tîkâd*, tahkik: Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Ali Abd el-Mun'im Abd el-Hâmîd, Mısır 1950.
- Dağ, Mehmet. "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", AÜİFİLE Yayınları, sayı: 4, AÜ Basımevi, Ankara 1980.
- Dağ, Mehmet. "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", OMÜF Dergisi, sayı: 5, Samsun 1991.
- Dağ, Mehmet. "Some Notes on Avicenna's Epistemology", Atatürk Supreme Council for Culture, Language and History Atatürk Culture Center Publications, no: 41, Series of Acts of Congresses and Symposiums, no: 1 (Acts of the International Symposium on İbn Türk, Khwarezmî, Fârâbî, Beyrûnî and İbn Sînâ, Ankara, 9-12 September 1985), Ankara 1990.
- Dahanani, Alnor. *Kalâm and Hellenistic Cosmology*, Harvard University, Cambridge 1991.
- Dankel, Arda. *Bilginin Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul 1998.
- el-Cabbâr, Kâdî Abd. *el-Muğnî fî Ebvâb et-Tevhîd ve el-Adl (en-Nazar ve el-Ma'ârif)*, c.XII, tahkik: İbrahim Madkûr ve Tâhâ Huseyn, Kâhire, tarihsiz.
- el-Mâtürîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, neşr.: Fethullah Huleyf, İstanbul 1978.
- en-Nesefî, Ebû el-Mu'in. *Tabsîra el-Edille fî Usûl ed-Dîn*, tahkik: Hüseyin Atay, cilt: I, DİB Yayınları, Ankara 1993.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*, çeviren: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992.
- Gazâlî, *Batinîliğin İçyüzü (Fedâih el-Bâtuniyye/el-Mustazhiri)*, çeviren: Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.
- Gazzâlî, *Mâkâsîd el-Felâsife (Felsefenin Temel İlkeleri)*, çeviren: Cemaleddin Erdemci, Ankara 2001
- Hoodboy, Pervez. *İslam ve Bilim*, çeviren: Eser Birey, Cep/Düşün Yayınları, İstanbul 1993.
- Ihvân es-Sâfâ, *Resâil el-Ihvân es-Sâfâ*, cilt: I, tahkik: Butros el-Bustanî, Beyrut, tarihsiz.
- İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât eş-Şeyh Ebî el-Hasan el-Eş'arî*, tahkik: Daniel Gumaret, Beyrût 1987.
- İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ*, Metafizik, (çeviri ve orijinal metin bir arada, çev: E. Demirli-Ömer Türker), cilt: I, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ*, Tabiiyyat, İlm en-Nefs, tahkik: A. H. Bin Abdullah, Prak 1957.
- Kindî, *Kitâb el-Felsefe el-Ülâ*, Resail el-Kindî el-Felsefiyye, tahkik, Ebû Rîde, Kahire 1978.
- Kring H. ve Baumgartner, H. M. "Bilgi Kuramı Tarihi", Günümüz Felsefe Disiplinleri, çeviren: Doğan Özlem, Ara Yayınları, İstanbul 1990.
- Özcan, Hanefi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993.
- Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 1993.
- Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, çeviren: Ş. Gölcük, Kayhan Yayınları, İstanbul 1988.
- Plato. *Plato's Theory of Knowledge (The Theaetetus and the Sophist of Plato)*, İngilizceye çevirip şerheden: Francis Macdonald Cornford, Routledge and Kegan Paul, London 1970.
- Reichenbach, Hans. "Probability and Induction", An Introduction to Philosophical Inquiry, editör: J. Morgalis, Alfred A. Knof, New York, 1978.
- Reichenbach, Hans. *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çeviren: Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 1993.
- Thilly, Frank. *Felsefe Tarihi*, çeviren: İbrahim Şener, cilt: I, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Turgut, İhsan. *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu (Theaetetus'un Yeni Bir Yorumu)*, Bilgehan Matbaası, İzmir 1992.
- Yıldırım, Cemal. *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 1991.

FELSEFE TARİHİNE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ Presokratik Düşüncede “Ruh” Kavrayışı

İbrahim DAŞKAYA*

I.

Bu yazıda birbirleriyle alakalı iki tez ileri sürülecektir:

1. Presokratik düşünürler felsefe etkinliğinde bulunurken yaşadıkları dönemin mitik/dinsel dünyagörüşlerinden tamamen bağımsız değillerdir. Onlar rasyonel kurgularını içine doğdukları kültürün etkisi altında üretmişlerdir.

2. Bu düşünürlerden geriye yalnızca bazı parçalar (*fragments*) kalmıştır. Yalnızca bu parçalara atıfta bulunarak presokratik dönem düşüncesini ve bu dönemde bir düşünsel devrimin gerçekleşip gerçekleşmediğini anlayamayız; ama bu parçaların ne söylediğini kısmen de olsa anlayabilmek için dönemin mitolojik dünyagörüşüne başvurmak çoğu zaman kaçınılmazdır.

Yazının birinci tezinin ardında şu sayıtlı bulunmaktadır: Bir ifadeyi, önermeyi, cümleyi ya da tezi anlamının pek çok koşulundan biri, onun hangi bağlamda dile getirildiğini saptamaktır. Bu sayıtlı gereği, ister bilimsel ister felsefi diye nitelendirilsin, presokratik düşüncenin dinsel/mitik dünyagörüşü içinde kök saldıği ileri sürülecektir.¹ Nitekim, ilkçağın bu ilk filozofları, kullandıkları günlük dildeki mitik öğelerden, düşünme kalıplarından ve mevcut kavramlardan etkilenmişlerdir. Bu açıdan bakıldıkta, mitolojinin felsefede bugün de kullanılmakta olan pek çok kavramı üreten ortam olduğu görülebilir.

Yazının konusu olan “ruh” (*phûsikê*)* kavramı, bu kavramlar arasında mitik kökleri, belki de, en kolay fark edilebilecek olan kavramdır. Burada, bu kavramın presokratik düşüncedeki yeri, taşıdığı anlam ya da anlamlar incelenecek; bu incelemenin sonuçlarının felsefe ile mitoloji arasındaki ilişki hakkındaki birinci tezi destekleyip desteklemediğine bakılacaktır.

Yazının ikinci tezinin ardında ise şu sayıtlı vardır:

Bütünü elimizde olan bir metni yorumlarken metin-içi atıflarda bulunmakla yetinmek, yani metin bağlamında kalarak metni anlamayı denemek meşru bir yöntemdir. Ama ibarelerde (*fragments*) durum çok farklıdır. Felsefe tarihçisi/yorumcu ibarelerin etrafında oluşan boşluğu doldururken, düşünürün fikirlerini yeniden inşa ederken ne yapmalıdır, nereye bakmalıdır? Metnin, kendi kendisine atıfta bulunulmasıyla yorumla-

* Yrd. Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi Felsefe Bölümü.

¹ Cornford *From Religion to Philosophy*'sinde bu konu üzerine ayrıntılı biçimde durur. Nitekim, bu esere yazımda sık sık başvurdum. Bkz.: Cornford, F. M., *From Religion to Philosophy A Study in the Origins of Western Speculation*, Harper Torchbooks, NewYork,1957. Ayrıca daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Arslan, A. *İlkçağ Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006: 25-43

* Yunanca felsefe terimlerinin Latin harfleriyle yazımında *Antik Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde kullanılan yazım esas alınmıştır. Bkz.: Peters, F. E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Çev. H.Hünler), Paradigma Yay. İstanbul, 2004

namadığı durumlarda, metni kuran dış öğelere başvurulabilir. Metni anlarken metin dışına atflar yapmak, metnin kuruluşunda etkili olan metin-dışı bağlamı göz önünde tutmayı gerektirir.

II.

Felsefe tarihçilerinin ilkçağ felsefesi hakkında neredeyse ortak bir kanaatleri vardır: *Yunan Mucizesi*.² Onlara göre Miletoslular Batı insanının tarafsız gözlemlere dayalı, nedensel ilişkileri arayan bilimsel düşünme yolunun öncüsüdürler. Kendilerinden önce kimsenin adım atmadığı sahici bilgi yolunu ilk kez onlar açmıştır: MÖ. Altıncı yüzyılda Miletos'ta (İonia) ilk kez birtakım düşünürler mevcut dinsel dünya tasarımından koparak doğa üzerine eserler vermişlerdir. Bu eserler düşünce tarihinde doğanın (*phûsis*) ya da evrenin (*kósmos*) bilimsel bir betimlemesini sunan ilk denemelerdir.³

"Yunan düşüncesini *Doğu'dan* gelen etkilerden türetmek denemeleri yapılmıştır. (...) Günümüze kadar sürüp gelmiş olan bu denemeler, bazı bakımlardan haklıdır, ama pek çok zorlamalara da kaçmaktadırlar. Çünkü *varlıkların özü, yapısı üzerine özgür bir düşünce olan Yunan felsefesi*, Doğu dinlerinden alınma çeşitli tasarımlarla açıklanamaz. Bunu bilgi konusunda açık olarak görebiliriz: İlk Yunan düşünürleri, birtakım bilgilerini elbette Doğu'dan almışlardır. (...) Ama, Yunanlıların Doğu'dan aldıkları bu bilgileri, bu bilme gereçlerini *işleyiş ve değerlendirişlerinde*, Yunan düşüncesinin, başka hiçbir yerde bulamadığımız başarısını çok açık olarak görebiliriz."⁴

Yunanlılar yalnızca teknik nitelikte olan ve pratik amaçlara hizmet eden bir bilgi yığımından bir bilgi sistemi, teorik bir bilim üretmişlerdir. Onlar doğruya ve bilgiye doğrunun ve bilginin kendisi için yönelmişlerdir. Bu türden bir yönelişi Doğu'da bulamayız.⁵

Yukarıda söz edilen ilk tez gereği, M.Ö. altıncı yüzyılda İonia'da mucizevî bir şekilde *mûthostan lógosa* geçildiği iddiasının düşüncenin tarihsel hareketini açıklamada yetersiz olduğu ifade edilmelidir. Elbette bu iddia belli bir felsefe/bilim ve /veya tarih tasarımının neticesinde dillendirilmektedir.⁶ Düşüncenin bu tarihdışı/toplum dışı tasarımına göre felsefe, içinde üretildiği toplumsal ve kültürel yapıdan bağımsız bir etkinlik-

² Bu konuda ayrıntılı bilgi için Bkz.: Arslan age: s. 25-43. Yalnızca felsefe tarihçilerinin değil, aynı zamanda Batı felsefesinin önemli simalarının da bir Yunan mucizesinden söz ettiği bilinmektedir. Örneğin, Nietzsche'nin *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe'si*, Heidegger'in *Nedir Bu Felsefe'si*, Deleuze-Guattari'nin *Felsefe Nedir'i* "Yunan mucizesi"nin varlığı konusunda hiç şüphe taşımayan eserlerden bir kaçıdır.

³ Bu bölümde verdiğim tablo örneğini, Türkçe telif ve çeviri felsefe tarihlerinin çoğunda da benzer biçimde bulmak mümkündür. Bkz.: Gökberk, M., *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1980; Weber 1991; Von Aster, E., *Felsefe Tarihi Dersleri I İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi*, Edebiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı I, Ahmed İhsan Matbaası Ltd.Ş., İstanbul, 1943

⁴ Gökberk, age: s.13-14

⁵ Age: s.14

⁶ Aslında burada zikredilen görüşler, Aristoteles'in *Metafizik A'da* "bilgelik" in ("felsefe"nin) doğası ve tarihcisi üzerinde dururken sergilediği yaklaşımın adeta devamı gibidirler. Bkz.: Aristoteles, *Metafizik*, (Çev. A.Arslan), Ege Ün. İzmir, 1985 981a ve devamı) Ancak bu görüşlerin popülerleşmesi 19. yüzyılın ikinci yarısından sonradır. Bkz.: Arslan, age: s.25

tir.⁷ Nitekim Thomson, Burnet'in şu ifadelerini aktarmaktadır:

"Yunanlılar, yaptıkları şeyi her şeyden önce gözlemci olarak doğmuş oldukları için yaptılar. En iyi döneminde, heykellerinin anatomik doğruluğu, edebiyatlarında bu konuda hiçbir zaman hiçbir şey söylemeseler de, bunu kesin bir şey olarak kabul edersek kanıtlamaktadır. Dahası, Yunanlılar daima gözlemedikleri dış görünümünün akla uygun bir açıklamasını yapmaya çalışmışlardır. Bize bıraktıkları matematik yapıtlarından göreceğimiz gibi uslamlama güçleri eşsizdi."⁸

Öte yandan Burnet'in çizdiği bu mucizevî ortaya çıkış tablosu, Thomson tarafından şiddetle eleştirilmektedir: "Yani Yunanlılar ne yaptılarsa onu yapabilme yeteneğiyle ödüllendirilmiş olarak doğdukları için yaptılar. 'Doğuştan gözlemciydiler'; 'uslamlama güçleri eşsizdi'. Bunun bir Tanrı vergisi mi -belki de kutsal bir kıvılcım- olduğu yoksa sadece 'asil kanlarında mı mevcut olduğu' söylenmiyor bize."⁹ İlgili literatür tarandı-ğında görüleceği üzere, Yunan mucizesi iddiası oldukça tartışmalıdır.

Bu yazı açısından asıl tartışma noktası, presokratiklerin düşünce tarihine çıkışlarının Barnes, Burnet gibi tarihçilerce tarihdışı/toplum dışı ele alınışı değildir. Asıl sorun Yunan mucize deyimiyile özetlenen tarihsel olgunun eldeki az sayıda fragmanın yardımıyla teyit edilemeyecek olmasıdır. Daha açık söylendikte: Eğer presokratiklerin *mûthostan* koparak rasyonel bir düşünce inşa ettiklerini ileri sürüyorsak; bu durumda onlardan kalan parçaları mitolojiye başvurmadan açıklamak zorundayız demektir. Oysa yalnızca mevcut parçaları kullanarak -başka bir kaynağa, örneğin doksografiye (bildirimlere) başvurmadan- presokratiklerin mitik/dinsel dünyagörüşünden tümenden bağımsız düşünceler ürettiklerini kanıtlayabilir miyiz?¹⁰ Unutulmamalıdır ki bildirimler doğrudan bu filozoflara ait değildir; dolayısıyla, bu tartışmanın dışında tutulacaklardır. Öte yandan fragmanların ne söylediğinin doğru anlaşılması ise başlı başına bir sorundur.

Mevcut parçalar presokratiklerin kullandıkları kavramların neler olduğu hakkında bizi bilgilendirse de, bu kavramların nasıl terimleştirildikleri konusunda yeterince aydınlatıcı değildir.¹¹ Zira, presokratiklerin *mûthostan* ödünç aldıkları kavramları,

⁷ Nitekim Barnes'a göre "filozofun biyolojisi, psikolojisi, eğitimi, mensup olduğu sınıf vb. gibi kişisel arka planın değil, hatta ait olduğu toplumun genel arka planının bile onun düşünceleri ve öğretisini açıklamakta gerekli olmadığını ileri sürmektedir." Bkz.: Arslan, age: s.11

⁸ Thomson, G., *İlk Filozoflar*, (Çev. M.H. Doğan) Payel Yayınevi, İstanbul, 1988. s.202

⁹ Age: s.202

¹⁰ Aslında bilindiği üzere presokratiklerle ilgili tek kaynak fragmanlar değildir. Bildirimler de kaynak olarak kullanılmaktadır. Ancak bu yazıda daha sonra açıklanacağı üzere bildirimleri yorum aracı saymaktan çekindim. Ayrıca burada fragman teriminin doksografik bildirimlerle hiçbir biçimde zenginleştirilmemiş parça ifadeler, ibare parçaları olduğunu da vurgulamalıyım. Bildirim literatürünün bugün elimizdeki parçaları ise Aristoteles, Theophrastos, Diogenes Laertios ve Aitios'un zaman içinde dağılmış eserlerinin parçalarından oluşur. Bu literatürün oluşturulması MÖ. dördüncü yüzyıldan MS. onüçüncü yüzyıla kadar, yaklaşık onyedi yüzyıl sürmüştür. Capelle, W., *Sokrates'ten Önce Felsefe, Fragmanlar-Doksograflar* (2 cilt), (Çev. O. Özügül), Kabalıcı yay. İstanbul, 1994. s.20-24.

¹¹ Pek çok filozof kendi özgün sorusunu yanıtlarken zaten dilde mevcut olan bazı kavramları, düşüncesinin merkezine yerleştirmeyi seçer. Belli bir soru-yanıt bağlamından kalkan düşünürün, yeniden yorumlayarak seçtiği kavramlar artık onun terimleri haline gelir. Bu terimler, artık önceki kavramlarla aynı şey değildirler.

*mûthos*tan tümüyle bağımsız bir biçimde ya da biçime dönüştürdükleri ve rasyonel düşüncenin öncülleri oldukları kalan ibarelere dayanılarak ileri sürülemez. Hatta, bu düşünürlerin Homerosçu ya da Orpheusçu inançların etkisini taşıyan *fizikçiler* olduğunu varsaymak da, pekala, mümkündür.¹²

Kullandığı kavramları kendi terimleri haline getiren bir düşünürden söz edebilmenin ilk koşulu, bu düşünürün hangi kavramı nasıl bir bağlam içinde kendine mal ettiğinin gösterilebileceği metin ya da metinlerin olmasıdır. Presokratiklerden bugüne ulaşan parçalar onların kavramsal dönüşümler gerçekleştirdikleri değil, yalnızca bu kavramları kullandıklarını gösterir. Zira bu ibareler onların düşünce adımlarını ve kullandıkları kavramlardan ne anladıklarını açıklamayı sağlayacak bir iç-bağlam (metin-içi bağlam) oluşturmazlar.¹³ Bu nedenle ibareleri meşru biçimde yorumlayabilmek, metin-dışı bağlamlara atıfta bulunmayı zorunlu kılmaktadır.

Dolayısıyla tarihçiler presokratik düşünceyi bu ibarelerin kendisine atıfla değil, bu ibarelerin içinde yaratıldığı dış-bağlama atıfla yorumlamak durumunda kalırlar. Şu halde, bu bağlamın oluşturucularının neler olduğu ve bu dönem düşünürlerinin üzerindeki etkileri bilinmelidir. Buna göre, örneğin, “soluk”/“nefes” (“*pneuma*”) kavramıyla, Anaksimenes’in ne kastettiğinin anlaşılabilmesi için mitik/dinsel öğelere başvurulabilir.¹⁴ Nitekim, Eisler’in yorumu böyledir, o “Anaksimandros’un *ápeiron*unun Orpheusçuların en yüce tanrısı Kronos olduğunu” ileri sürmektedir.¹⁵

Benzer yorumlara rağmen yaygın kabul, yukarıda da değinildiği üzere, Yunan düşüncesinin/*lógos*unun, mitik/dinsel dünyagörüşünün baskısına boyun eğmeyen özgür düşünürlerce yaratıldığı ve bu kadim zihniyetten kat’i biçimde bir kopma/mucize ile üretildiğidir.¹⁶ Tabii ki *mûthos* geride bırakıldı; ama kuşkusuz presokratikler, en genel

Bu nedenle söz konusu terimlerin gösterileni (kavramı) farklı, fakat göstereni (işitim imgesi) aynı olan eşadlı terimlerdir, denebilir.

¹² Bkz.: Cornford, age: s.122, 143. O ayrıca “Miletosluların *phûsis* dedikleri şeyin canlı ve tanrısal olduğuna inandıklarını” ekler (age: s.125) Collingwood da “Miletosluların evreni canlı ve akıllı bir varlık olarak algıladıklarını, insanda ve diğer canlılarda görülen hareketin ve akıllı davranışların evrensel ruhtan ve akıldan türediğine inandıklarını” aktarır. Bkz.: Collingwood *Doğa Tasarımı*, (Çev.K.Dinçer), İmge Kitabevi, Ankara, 1999. s.12

¹³ Metin, her zaman bir bağlamda ortaya çıkar. Burada iki tür bağlamdan söz edilebilir: 1. Metin-içi bağlam: metnin anlaşılmasında kullanılan açıklayıcı öğelerin metnin kendisine atıfla gösterilebildiği bağlam. 2. Metin-dışı bağlam: metnin anlaşılmasında kullanılan öğelerin yazarın içinde yaşadığı siyaset, iktisat, din, felsefe, bilim, sanat ve dilden oluşan kültüre dünyasına/dünyagörüşüne/zihniyete atıfla gösterilebildiği bağlam.

¹⁴ Bkz.: Kirk, G.S., *The Presocratic Philosophers, A Critical History with a Selection of Texts*, (Raven, J.E., Schofield, M. ile birlikte) Cambridge University Press, Great Britain, 1990. s.159. Ayrıca von Aster bu kavramın kadim bir tarihi olduğunun, hatta *pneuma* ile *phûsikê* arasında ilk koşutluk kuranın da Anaksimenes olmadığını altını çizer. Bkz.: von Aster, age: s.21

¹⁵ Bkz.: Cornford, age: s.146

¹⁶ *Klasik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür* başlığını taşıyan Klasik Çağ Araştırmaları Kurumu’nun 1977’de düzenlediği ilk sempozyumunda katılımcıların bir kısmının şiddetle savunduğu görüş budur. Örneğin Ekrem Akurgal *mûthos*tan *lógos*a/*theôritaya* doğru geçişi kastederek “bir Yunan mucizesi vardır ve biz ne yapıp edip bu mucizeyi anlamak, kabul etmek zorundayız” demektedir. (s.63) Akurgal’a göre bu olgu, elbette, belli siyasal/toplumsal koşullar altında gerçekleşmiş olsa da, mucize adını alacak denli sıradışı bir olgudur.

anlamda bu öğelerden bir gecede kopmadılar. Fizikçilerin *phûsise* ilişkin sorularının yanıtlarını, yalnızca *lógos* ile aramaya başladıkları en azından aşırı bir iddiadır.¹⁷ Nitekim, *phûsise* kavramının mitik bir içerikle dopdolu olduğu da unutulmamalıdır. Tersine, bu ibarelerin anlaşılmasında felsefe öncesi kadim (Homerosçu ve/veya Orpheusçu) ruh öğretilerinin, presokratiklerin ruh tasarımlarına etkisi küçümsenemeyecek orandadır.

“Felsefenin kendisinin tarihinin kesin bir başlangıç noktası yoktur. Bu sadece kayıtların büyük bir kısmının kayıp olmasından ileri gelmez. Çünkü kayıtlar eksiksiz olarak elde bulunsaydılar bile, zaman içerisinde belli bir an saptamak ve ‘bu andan önce felsefe yoktu; bu andan sonra felsefe vardı’ demek imkansız olacaktı. Daha ziyade hiç kimsenin felsefe demeyeceği bir düşünme türünden (örneğin mitik düşünmeden) herkesin felsefi diye adlandıracağı bir düşünme türüne doğru adım adım bir dönüşüm vardı. Biz burada kesintili geçişlerle değil, bir süreklilikle ilgilenmekteyiz. Yukarıdaki ilk düşünce tipi düpedüz düştün çok daha fazlasıydı; her ne kadar tam uygun açıklamalar oluşturan şeye uyguladığı ölçütler çok kaba idiyse de, o, açıklamalar bulma arzusuyla canlandırıldı. Ve ikinci düşünce tipinde de insanbiçimli ve masalsı (*mythic*) kalan pek çok şey vardır.”¹⁸

Bu mülahazalar çerçevesinde fragmanların yorumuna ilişkin sorunlar daha da belirginleşir. Burada iki nokta vurgulanabilir: 1. Bu ibarelerin yorumunda o günün dünyagörüşüne başvurmak, ibarelerin bulunduğu eserlerin parçalanmış/dağılmış olmalarından ötürü zorunludur; 2. *sadece* bu ibareleri kullanarak presokratiklerin genel öğretilerinden meşru olarak söz edilemez. Zira, bu ibareleri aktaranların onları niçin seçtiği, nasıl okuduğu, nerede kullandığı, hangi bağlama oturttuğu presokratiklerce tayin edilmiştir.

III.

Bir Yunan mucizesinin vuku bulduğuna ilişkin yargının doğruluğu, bu dönem doğa ve insan felsefelerinin ele aldığı kavramların tek tek ve ilgili fragmanlar çerçevesinde incelenmesini gerektirir. Bu türden geniş kapsamlı bir araştırma bu yazının sınırlarını aşar. Yazının hedefi yalnızca presokratiklerin “ruh” ile kastettikleri şeyin, bu kavramın kadim kökleriyle ilintisini sorgulamaktır. Zira, yazının kalkış noktası düşünce tarihindeki kavramsal dönüşümlerin tedrici olduğudur, başka türlü dendiğinde kavramın hareketinin düşünürün içinde yer aldığı kültürde gerçekleştiğidir.¹⁹ Bunu gerçekleştirmek için presokratiklerin ruh kavrayışı ile felsefe öncesi mitik ruh tasarımları arasında bir bağ olup olmadığı incelenecektir. Bu çalışmanın diğer bir hareket noktası da, ibarelerin

¹⁷ Bkz.: Arslan, age: s. 37

¹⁸ Bkz.: Jones, W. T., *Klasik Düşünce*, Batı Felsefesi Tarihi I. (Çev. H.Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006a. s. 7-8.

¹⁹ Buradaki varsayım şudur: Düşünce, devrimlerle ilerlemez; devrimci kopmalar yoktur. Düşüncenin hareketi evrimseldir: Yüzyıllar boyunca belli bir zihniyet tarafından şekillendirilmiş düşünme alışkanlıkları, kavram dünyası, bakış açıları, dil kullanımları vb. kültür öğelerinin bir gecede terk edilip, mevcut dünyagörüşüne, neredeyse, karşıt bir zihniyet oluşturulamaz. Hatta en genel anlamda devrimleri sonuçları gürültülü olan evrimler gibi de görebiliriz. Fransız Devrimi 1789’da bitmiştir (?) ama ne zaman başlamıştır? Bu devrim, tarihte geriye doğru giden ve birbirini tetikleyen nedenler zincirinin sonuçlarından, yalnızca birisi değil midir?

presokratik ruh tasarımlarını betimlemede tek başına yetersiz olduklarıdır. *Sadece* ibarelere atıfta bulunarak, presokratik düşüncede “ruh” kavramının nasıl geliştiği hakkında bir kanaat bildirmek zordur.

Aslında presokratik düşüncede tektip bir ruh anlayışının bulunmadığı; hiç olmazsa ruhun neliği ve neden yapıldığı konusunda (tıpkı *arkhê* soruşturmasında olduğu gibi) bu dönemde varılmış bir uzlaşma olmadığı bilinmektedir.²⁰ İçinde “ruh” kavramından söz edilen presokratiklerden kalan ibarelerde bu kavram, çoğu kez yalnızca anılmaktadır; doğrudan ruhun neliği hakkında tanımsal açıklamalar, ayrıntılı ifadeler verilmemektedir. Bu düşünürler yaklaşık ikiyüz yıl boyunca bu kavramı belki de birbirlerinden farklı şeyleri kastederek kullanmış olabilirler. Onların bu kavramla neyi kastettiklerini tespit etmek için, *mûthos* ilk başvuru kaynağı kabul edilmelidir.

1. Thales

Batı felsefesi tarihleri istisnasız Thales ile başlatılır. Herodotos’tan Seneca’ya kadar pek çok yazarın düşüncelerini alıntıladığı Thales’in kendisine ait yazılı hiçbir kaynak bulunmamaktadır; yalnızca ona ait olduğu *bildirilen* ifadeler vardır.²¹ Bu bildirimlerden hareketle onun, ruh hakkında ne düşündüğünü nasıl anlayabiliriz? Elimizde ruh ile ilgili olduğu düşünülen yalnızca iki bildirim var. İki Aristoteles’in *Ruh Üzerine* adlı eserinde yer alıyor: “[Thales’in] ruhu hareketli bir şey saydığı anlaşılıyor; demiri hareket ettirdiği için mknatis taşının bir ruha sahip olduğunu iddia ediyor.”²²

Hemen başta bu bildirimle ilgili dikkat çekici bir yoruma yer vermek istiyorum. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*’nün yazarı F.E. Peters *psûkhê* maddesini yazarken şunu hatırlatmaktadır: Bu bildirimde geçtiği üzere ruhun hareket ilkesi olduğu iddiası, terimin felsefe öncesi (mitik/dinsel) kullanımında da vardır. Ancak Peters’a göre mitik ruh görüşlerinde sıklıkla karşılaşılan havanın veya soluşun varlığı, Thales’ten aktarılan bu bildirimde büsbütün dışarıda tutulmuştur. Dolayısıyla, Thales ona atfedilen bu düşüncesiyle, geleneksel öğretilerden gözüpek bir biçimde ayrılmıştır.²³

Peters’ın bu sonuca nasıl ulaştığı açık değil. Çünkü aslında Thales’in “demiri hare-

²⁰ Aitios’tan aktarıldığına göre “Anaksimenes, Anaksimandros, Anaksagoras ve Arkhelaos *psûkhê*nin doğasının havai olduğunu”; “Parmenides, Hipposos ve Herakleitos *psûkhê*nin ateşten olduğunu” söylemişlerdir. Ayrıca, ruhun su ya da topraktan oluştuğundan da söz edenler de olmuştur. Diogenes’ten aktarılan bir diğer iddia da ruhun (sıcak, soğuk, kuru ve nemlinin) bir karışımı olduğu, bu karışımındaki hiçbir ögenin diğerine baskın olmadığı şeklindedir. Bkz.: Barnes J., *The Presocratic Philosophers*, Routledge&Kegan Paul Ltd. Boston, 1982 s.472) Öte yandan, unutulmamalıdır ki Aristoteles’in *Ruh Üzerine*’sinden bu yana presokratik ruh kavrayışının anlaşılmasında iki ögenin öne çıktığı konusunda da genel bir mutabakat vardır: 1. ruh hareketin kaynağıdır; 2. ruh bilme gücüdür. Çünkü, ruh canlıları canlı kılan şeydir ve canlılığın işaretleri de bilme ve hareketidir. Bkz.: Age: s.472

²¹ Hippasos’un raporlarına güvenen Aristoteles, Thales’in kendi yazdığı hiçbir şeye rastlamamıştı. Aslında Thales’in yazıp yazmadığı konusu da tartışmalıdır. Bkz.: Freeman K., *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Basil Blackwell, Great Britain, 1952. s.18. Diogenes Laertius’a göre, o hiçbir şey yazmamıştır. Bkz.: Barnes, Age: s.13

²² Bkz.: Capelle, Age: s. 63 [Not: Bu fragmanın Kranz’dan yapılan çevirisinde “ruh” terimi yerine “canlı” terimi kullanılıyor. Bkz.: Kranz, W., *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, (Çev. S.Baydur), İÜ. İstanbul, 1976. s.23]

²³ Bkz.: Peters, Age: s. 323

ket ettiren şeyin” *doğası* üzerine söylediklerini bilmiyoruz; o yalnızca hareket eden maddeden ve hareket ettiren bir gücün söz ediyor. Ama bu gücün nelîği hakkında söyledikleri elimizde yok. Thales, pekala mitolojide rastlanan bir ruh görüşünü de tekrarlıyor olabilir: Ruh ya da can, hareket (*kinêsis*) ilkesidir ve Homeros’ta rastlandığı şekliyle bedensel hareketin nedenidir. Bu neden ise Thales’e göre, elbette, bedene gizlenmiş bir soluk ya da havai bir öge olabilir. Dolayısıyla, haklı olarak şu iddia ileri sürülebilir: “Thales’in, ruhu ‘hareket ilkesi’ olarak ele alması *felsefi olmayan* bir canlıcılığa bağlıdır.”²⁴ Buna göre, ruh konusunda Thales’in söylediği varsayılan sözlerden ancak tartışmalı sonuçlar çıkarılabilir.

Thales’e atfedilen ikinci bildirim de Aristoteles’te bulunur: “Kimileri evrene ruhların karışmış olduğunu öne sürüyor; belki Thales bu yüzden her şeyin tanrılarla (*daímôn/theíon*) dolu olduğuna inanmıştır.”²⁵

Kendimizi yalnızca bu ifade ile sınırladığımızda en fazla “*daímôn*” ile “*psûkhê*” arasında bir bağ kurulabileceğini söyleyebiliriz; *daímôn*, maddede ortaya çıkan tüm hareketin bir ilkesi gibi yorumlanabilir. Böylece bu bildirimde *daímôn* sözcüğü, *psûkhê* sözcüğünün yerine kullanılmaktadır.²⁶ Ancak bu açıklama da, ruh hakkında mitik/dinsel öğretilerin iddiasından farklı bir şey önermemektedir.

Bu konuda Kirk’ün yorumu şöyledir: Thales’in her şeyin tanrılarla dolu olduğu inancının ne anlama geldiği kesin bir surette söylenemez. Thales mıknaüs ve -bir diğer bildirimde geçtiği üzere- kehribar taşının özel durumundan hareketle, görünüşte cansız olan her şeyin aslında belirli derecelerde bir ruhu olduğu yollu tümevarımsal bir sonuca ulaşmaktadır, yoksa Burnet’in ileri sürdüğü gibi mıknaüs ve kehribarın canlı olduğunu söylemek diğer şeylerin cansız olduğunu mu ima etmektedir? Yunancada “dolu olma” deymi (*pléres*) yalnızca tüketici bir biçimde (“*absolutely filled out by*”) anlaşılmaz, aynı zamanda “çok sayıda” da demektir. Eğer böyleyse, “her şey tanrılarla dolu” cümlesini, “tanrılarla dolu olan şeyler” cümlesiyle değiştirmek de mümkündür.²⁷

2. Anaksimandros

Bilindiği üzere Anaksimandros da tıpkı Thales gibi rasyonel düşünüşün öncülerinden sayılır. Yazıları, Homeros ve Hesiodos’un yazılarıyla karşılaştırılarak, onun mitik düşünceyi aştığı ve fantastik değil, gerçekçi bir düşünme tarzını benimsediği iddia edilir. Bu iddia için öne sürülen bir gerekçeyi de Capelle’de buluruz. Capelle, onun eserinin yazım biçiminin *mûthostan lógosa* geçişin izlerini taşıdığını savunur: Anaksimandros selefleri gibi şiir dilini kullanmamış, düzyazıyı tercih etmiştir. Capelle’e göre bu tercihin esas sebebi, “felsefe ile bilimi kuracak olan kuşağın düşüncesinde meydana gelen köklü değişimdir”.²⁸

²⁴ Bkz.: Kirk, Age: s. 96 [Not: ifadedeki italikle gösterilen vurgu bana aittir. (i.d.)]

²⁵ Bkz.: Capelle, Age: s. 63

²⁶ *daímôn* terimi hem mitolojide hem de presokratiklerde sıklıkla ruh yerine kullanılmıştır. Örneğin Hesiodos *İşler ve Günler*’de otuzbinden fazla *daímôn*dan söz eder. Bkz.: Kirk, Age: s. 97. Thales’ten yaklaşık yüzelli yıl sonra gelen Empedokles de *Arınmalar* adlı eserinde, 115.fragmanda *daímôn* sözcüğünü ruhgöçü esnasında otuzbin yıl (*hora*) boyunca sağa sola savrulacak ruhları kastetmek için kullanmaktadır. Bkz.: Kranz, Age: s.76 ve 8.dipnot)

²⁷ Bkz.: Kirk, Age: s.97

²⁸ Bkz.: Capelle, Age: s.64

Baştan bu yana işaret edildiği üzere ilkçağ düşünce tarihinde, iddia edildiği gibi devrimci bir dönüşüm gerçekleşmiş midir sorusunu, olumlu ya da olumsuz yanıtlamak için eldeki tek kaynak az sayıdaki fragmandır. Yalnızca yazım biçimleri ve benzeri değişimleri esas alarak Capelle'in ileri sürdüğü bu türden aşırı iddiaları savunmak yanıltıcı olacaktır.²⁹ Nitekim Kranz, Capelle'inkine benzer tezler ileri sürse de, Anaksimandros'un fragmanında karşılaşılan yasa (*dikê*) kavramının "mitolojik nitelikte" olduğunu da vurgular.³⁰ Dahası, -Ksenophanes ve Parmenides dışında kalan-presokratiklerin hemen hepsinin kısmen de olsa mitik karakterdeki insanbiçimcilikten, canlılıktan ve canlımaddecilikten etkilendikleri genel olarak kabul edilmektedir.

Anaksimandros'a ait yalnızca bir tek fragman vardır. Bu fragmana dayanarak, onun genel tutumunun *mûthos*tan ani bir kopuşu işaret ettiği söylenemez.³¹ (Bu iddiayı dilendirenler daha çok Anaksimandros'un kozmogonisine ilişkin aktarılan bildirimlere dayanmaktadır.)

*

Anaksimandros'a ait mevcut *tek* fragmana bakacak olursak, o bu fragmanda ne *arkhêden* ne de ruhtan söz eder. Fragmanın konusu oluş (*gênesis*) ile yokoluştur (*phthorá*): "Şeyler nereden meydana geliyorlarsa yok oluşları da suçluluklarına göre aynı yerde vuku bulur. Çünkü bunlar zamanın verdiği karara göre karşılıklı olarak suçlarının cezasını ve kefareti öderler."³²

Yorumcular bu fragmana atıfla hareket (*kínêsis*) sürecinin başına *gênesis*, sonuna *phthorá* demektedirler.³³ Bu iki terime ilk kez bu ifadede rastlanması nedeniyle, frag-

²⁹ Sözlü kültürlerin toplumsal varlıklarına ilişkin bilgiyi (destan, masal, mit, vb.) bir sonraki kuşaklara şiiir aracılığıyla aktardığını biliyoruz. Bunun ilk nedeni bu bilginin ancak ezberlenerek korunabilmesidir. Ezberlemenin en kolay olduğu edebi tür de şiiirdir. Buna göre şiiirden vazgeçmek her şeyden önce yazı araç gereçlerinin/ımkanlarının gelişmesiyle ve bir aktarım aracı olarak yazım kullanımının yaygınlaşmasıyla ilgili olabilir. Ayrıca konuların ele alınma biçiminin yazım biçimlerini belirlediği iddiası afakî bir iddiadır. Bu tezi destekleyecek çok daha fazla örnek gösterilmesi gerekir. Bu konuda son olarak şu da hatırlatılmalıdır: Anaksimandros'tan sonra gelen, Anaksimenes, Parmenides, Empedokles gibi birçok düşünür, onun aksine şiiiri düzyazıya tercih etmiştir.

³⁰ Age: s.24. [Not: Burada bir hususun da altı çizilmelidir: "*dikê*" sözcüğüne felsefe literatüründe ilk kez bu fragmanda rastlanır. Fakat sözcük mitik bir çerçevede kullanılmaktadır. Zira felsefe öncesi yaygın anlamında "*dikê*" pek çok yananlamıyla (ceza, bedel, kefarete vb.) birlikte kullanılırdı. Bu anlamların pek çoğu Homeros ve Hesiodos'ta da bulunabilir.]

³¹ Aristoteles *Metafizik*'te bu uzaklaşmanın tedrici olduğundan, yani ilk dönem kozmogonilerinde *mûthos* ile *lógosun* içiçe girdiğinden söz eder: "Bir sorunu fark etmek ve hayret etmek, kendisinin bilgisiz olduğunu kabul etmektir. Bundan dolayı efsaneyi seven (*philómûthos*) de bir anlamda bilgeliği severdir (*philósophos*). Çünkü efsane, hayret verici şeylerden meydana gelir." Bkz.: Aristoteles, Age: 982b. "En uzak atalarımızdan kalan ve bir efsane şeklinde daha sonraki kuşaklara aktarılmış olan bir gelenek bize ilk tözlerin tanrıları olduklarını ve tanrısal olanın tüm doğayı içine aldığını söylemektedir." Age.: 1074b

³² Bkz.: Capelle, Age: s.71. (Fragmanın diğere bir Türkçe çevirisi şöyledir: "Varolanlar nelerden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup onlara dönerler; zira onlar birbirlerine zamanın düzenleyişine göre hak-sızlıklarının cezasını ve kefareti öderler." Bkz.: Kranz, Age: s.25)

³³ Nietzsche'nin bu fragmanla ilgili yorumuysa bambaşka bir tez önermektedir. Ona göre bu ibare "mantığa uygun olmasa da, beşeridir", dahası ona göre Anaksimandros, doğa felsefecisi olarak sorduğu soruya "meta-

man tarihsel açıdan çok önemlidir. Ancak görüldüğü üzere fragmanda *arkhê* ve ruha ilişkin hiçbir ipucu yoktur. Anaksimandros'un *arkhêsi* (*ápeiron*) hakkındaki görüşlerini ona atfedilen başka bildirimlerden öğreniyoruz.³⁴ Bu bildirimlere göre *arkhê ápeiron*dur, yani sınırlanmamış-olandır. Anaksimandros'un *ápeiron*dan ne anladığına ilişkin pek çok yorum vardır. Örneğin bir yoruma göre *ápeiron*, içerisinde yalın fiziksel cisimlerin, havanın ve suyun henüz ayrılmış olmadığı içsel bir sınırsızlık durumudur. Başka türlü dendiğinde *ápeiron*dan, karşıtların birliği olan bir sınırsızlık durumu anlaşılmaktadır: "Anaksimandros gibi bazı doğa felsefecileri de karşıtları içeren birlikten bunu (taşıyıcı-yılıhûpoketmenonu) çıkarıyor."³⁵

Yine Aristoteles başka bir yerde, "kimileri yalnızca tek öge kabul ediyor; buna su, hava, ateş diyenler var; kimi de bütün gökleri sonsuz bir olarak kuşatan, sudan daha seyrek, havadan daha sık bir şeydir o diyor".³⁶ Benzer bir yoruma göre ise, *kósmos*u çevreleyen muazzam madde küre biçimindedir ve bir kürenin başının sonunun olmaması anlamında bu maddi kütleyle *ápeiron* denmektedir.³⁷

*

Görüldüğü üzere Anaksimandros'un *ápeiron* ile ne kastettiği tartışmalıdır. Kimi düşünürler bu terimin maddi bir ilkeyi kimisi ise bir tür ilişkiyi ya da durumu adlandırdığını ileri sürerler. Aynı durum, "ruh" terimi için de vakidir. Esasen bu konuda bir şey iddia etmek, *ápeiron* hakkında konuşmaktan çok daha güçtür. Çünkü Anaksimandros'a atfedilen *bildirim* ifadelerinden yalnızca birinde "ruh" sözcüğü açıkça geçmektedir: Aitios'un naklettiğine göre Anaksimandros, "ruhun doğasının <yani tözünün> hava gibi olduğunu öne sürmüştür."³⁸

Bu ifade, bu haliyle ancak mitolojide rastlanan *psúkhê* ile *pneuma* (hava/soluk) arasındaki ilişkinin yeniden dile getirilmesi olarak okunabilir. Zira farklı yorumları destekleyecek, örneğin havanın ya da soluğun Anaksimandros düşüncesinde ne anlama geldiğini belirten ve doğrudan ona atfedilen ikinci bir fragman yoktur.

Anaksimandros'a yakıştırılan ruh öğretisine göre ruh, maddenin en yetkin biçimi olan havanın/soluğun bir görünümüdür. Bu düşüncenin arkasında presokratik düşüncede rastlanan canlımaddecilik önvarsayımı bulunduğu kadar, Orpheuşçu ruh öğretileri de yatar.³⁹

fizik kalesine kaçarak" cevap arar. Bkz.: Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (çev. N. Hızır), BFS yay. İstanbul, 1985. s.38-40

³⁴ "(ápeiron) ölümsüzdür ve yok edilemez." Bkz.: Freeman, Age: s.19. Cümleinin başında parantez içinde yer alan "ápeiron" sözcüğü doksografların eklemesidir. Benzer bir ifadeye Aristoteles'te de rastlanır: "Sonsuz olanın bir başlangıcı yokken, o her şeyin başıdır (...) O ölümsüz ve yok edilemez olduğu için tanrısalıdır."

Bkz.: Aristoteles, *Fizik*, (Çev. S.Babür), YKY, İstanbul, 1997. 203b

³⁵ Bkz.: Aristoteles, *Fizik*, (Çev. S.Babür), YKY, İstanbul, 1997. 187a

³⁶ Bkz.: *Gökyüzü Üzerine*, (Çev. S.Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997. 303b

³⁷ Bkz.: Peters, Age: s.39. Bu yorumu yapanlar arasında Diels ve Cornford (1957) da vardır. Ayrıca bu yorumların karşılaştırılması için bkz.: Kirk, Age: s.110 ve devamı.

³⁸ Bkz.: Capelle, Age: s.76

³⁹ Canlımaddeciliğin Parmenides'e kadar süren güçlü etkisi için Bkz.: Peters, Age: s.7. ve Orpheuşçular hakkında Bkz.: Capelle, Age: s.25-39 ve Arslan, Age: s. 137

3. Anaksimenes

Anaksimenes'in *arkhês*inin hava olduğu söylenmektedir. Bu iddianın referansı şu fragmandır: "Havadan (*aêr*) oluşan ruhumuzun bizi yönetmesi gibi, tüm evreni de soluk ile hava (*pneuma*) kaplamaktadır."⁴⁰

Felsefe tarihçilerinin çoğu havayı bir ilke olarak dile getirdiği için onun, Anaksimandros'un soyut kavrayışının gerisinde kaldığını düşünmüşlerdir. Bu düşünce doğrudan yazıyı ilgilendirmiyor gibi görünmekle birlikte, presokratik düşüncenin anlaşılması sırasında tarihçi ya da yorumcuların nasıl akilyürüttüğüne bir örnek olarak bu tartışma verilebilir.

Bu tartışmada yönlendirici olan kabul Anaksimandros'un *arkhês*inden ne anlaşılacağıdır. Anaksimenes'in Anaksimandros'un ulaştığı noktanın gerisinde kaldığını söyleyen tarihçiler, *âpeiron*un havaya, suya ya da ateşe göre daha "soyut" bir varlık ya da varlık ilkesi olduğunu düşünmektedirler; onlara göre Anaksimandros'un *arkhês*i maddi ya da duyusal olmayan bir ilkedir.

Tarihçilerin bu iddiasının ardında bir anakronizm olduğu söylenebilir.⁴¹ Söz konusu tarihçiler Anaksimandros'u anlamaya uğraşırken, Anaksimandros'un kültür dünyasının kavramlarını kendi çağlarının kavramsal çerçeveleri içine yerleştirmektedirler. Nihayetinde, presokratiklerin canlılığı ya da canlımaddeci dünyasına, bugünün mekanik-cansız dünyasını betimleyen kavramları dayatmaya başlarlar. Evreni tümcanlı (*panvital*) bir varlık gibi gören Yunan dünyagörüşünün, onu açıklamak ya da köklerini ifade etmek için seçeceği ilkenin (örneğin *âpeiron*un) bir yanıla madde ve bir yanıla canlı olması zorunlu olacaktır.⁴² Nitekim, *âpeiron* hakkında dile getirilen yorumların hemen hepsinde bu ilkenin soyut değil, hava, su, ateş gibi denebilirse "somut" bir ilke olduğu belirtilmiştir. Nihai olarak ve çekinmeden şu söylenebilir: *âpeiron* maddi ya da duyusal bir ilkedir.

Bu ilk yorumun tersine, Anaksimandros'un *âpeiron* terimiyle ateş, su ya da hava benzeri "somut" bir ilkeyi değil de, sahiden de "soyut" bir ilkeyi kastettiği varsayılrsa bile, Anaksimenes'in selefinden geri kaldığı söylenebilir mi? Sanmıyorum. Presokratik fizikçilerin *arkhê* sorgulamalarında yanıtını aradıkları şey, değişimin nasıl olup da gerçekleştiği idi. Nesnelere değişiyordu, nitelikler birbirine dönüşüyordu. Onlar bu değişimin ardında tüm maddelerin varlık nedeni olan bir anamaddenin (*arkhê*) olduğunu düşündüler. Bir anamadde nasıl oluyordu da tüm diğer varolan şeylere dönüşüyordu? Başka türlü dendikte, örneğin su gibi bir anamadde ne oluyordu ya da nasıl oluyordu da ateşe, toprağa vb. şeylere dönüşüyordu? Bazı yorumculara göre Anaksimandros, tikelle-

⁴⁰ Bkz.: Capelle, Age: s.82

⁴¹ Bu iki filozofun karşılaştırılmasında, anakronik bakış açısı dediğim yaklaşıma, örneğin, von Aster'in felsefe tarihinde rastlıyoruz. Bkz.: von Aster, Age: s.18-9. Benzer bir yoruma Cornford'un *Sokrates'ten Önce ve Sonra* adlı eserinde rastlamak ise çok şaşırtıcıdır. (Bkz.: Cornford, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, (Çev. U.C.Akın), Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003.) Çünkü o 1957 tarihli çalışmasının önsözünde tarihçilerin içine düştüğü bu anakronizmden yakınmaktadır. Bkz.: Cornford *From Religion to Philosophy, A Study in the Origins of Western Speculation*, Harper Torchbooks, New York, 1957. s.vi

⁴² Collingwood'un Yunan doğa tasarımı için söyledikleri için Bkz: Collingwood, Age: s.52-60. Ayrıca bkz: 8. dipnot.

rin birbirine dönüşmesinde gördüğü sıkıntıyı aşmak için dilsel denilebilecek bir manevra yaptı: Anamaddenin belli nitelikleri olan belli bir tikel şey (su, hava, ateş, toprak vb.) *olamayacağını* anlatmak için, bu ilkeye “belirsiz-olan”, “sınırsız-olan” demeyi tercih etti. Böylece, Thales’in iddiasında ortaya çıktığı biçimiyle, su gibi bir tikelin her şeye dönüşebileceği düşüncesinde ortaya çıkan mantıksal ve/veya fiziksel sorunları aşacaktı. Ona göre *ápeironun* açıklayıcı gücünün ardında yatan şey, bu ilkenin bir tikeli sınırlayan her türlü belirlenimden *yoksun olmasıydı*.⁴³

Anamadde ile kastedilen, *belirlenimden-yoksun-olan-bir-şey* ise, bu takdirde Anaksimenes’in Anaksimandros’un sınırsız-olanını reddetmek için sağlam gerekçeleri vardır. Zira, sınırsız-olan aynı zamanda *belirsiz-olandır*. Tikelerde rastlanan ve tikeleri karakterize eden hiçbir niteliği yoktur. Bu türden belirlenimler olmadığında bir şeyden, o şeyin varlığından ya da neliğinden söz etmek mümkün olmaz. Nitekim, Anaksimenes’in kalkış noktasının bu olabileceğini düşünen tarihçiler de vardır.⁴⁴

Bu ikinci yoruma göre karşılaşılan her şey, kendisini diğer şeylerden ayrı, tikel bir şey kılan ayırt edici özellikler taşır. Aslında, *bir-şey-olmak* bu özellikleri taşımak demektir. Bir şeyin varolmasından da bu özellikleriyle varolmasını anlarız. Şu halde bir anamaddenin kendisini ondan türeyen tüm maddelerden ayırt edecek özellikleri olması beklenir. Bu durumda anamaddenin belirsiz, yani sınırsız olması imkânsız olacaktır: Anamaddenin birtakım belirlenimleri olması zorunludur. Aksi takdirde, *arkhê* hakkında bilgisel hiçbir şey söylenemez. Zira, bilgi her zaman bir nesneye ilişkindir ve *ápeiron* belirsiz bir ilke gibi anlaşıldığında hakkında herhangi bir yargıda bulunulamayacaktır. Böylece şunu söylemek, sanırım, mümkün olur: Anaksimenes’in *arkhê* hakkındaki önerisi, bilgiye hiçbir biçimde konu olamayacak Anaksimandros’un önerisine göre daha ileri bir adımdır. Bilginin ortaya çıktığı her yerde sınırlar, sınırlamalar, tanımlamalar ve adlandırmalar bulunur. Belirsiz-olan tüm bu bilgisel etkinliğin konusu olmaktan çok uzaktır.

Öte yandan, Anaksimandros’un da *ápeironunun* bir tür maddi ilke olduğunu ileri süren önceki yorum, ilkçağın kadim doğa tasarımıyla daha çok örtüşmektedir. Esasen presokratik felsefe, kadim canlımaddeci ve tümcanlıcı dünyagörüşü içinde kendini başka türlü de ifade edemezdi. Tam da bu nedenle, çekinmeden, Anaksimandros’un *arkhêsi* (*ápeiron*) Anaksimenes’in *arkhêsiyle* (*aêr*) aynı tarzda maddi bir ilkedir, denebilir.

⁴³ Bu görüş doğruysa, Batı felsefe literatüründe zaman zaman ortaya çıkacak olan irrasyonalist eğilimleri de içkin biçimde kendisinde taşıyan bir öğreti olarak yorumlanabilir. Örneğin, Plotinos’un birin (*hên*) doğasının bilinemezliği ve Spinoza’nın tanınasının tanımlanamazlığı hakkında söylenenler ile Anaksimandros’un *ápeironunun* burada sunulan yorumu arasında kolayca bir koşutluk kurulabilir. Nitekim bilindiği üzere Plotinos, “bir” hakkında şunları söyler: “Bir, hakikatte, dile getirilen her sözün ötesindedir; ne söylersen söyle, söylediğin her şey O’nu sınırlar; (...) Her-Şeyi-Aşan’ın hiçbir adı yoktur. O’nu bilgi yoluyla kavrayamayız, O’nun ne olmadığını dile getirebiliriz. En Evvel olanın tanıma ve sınıra sahip olduğu düşünülemez. O sınırlanamayan doğaya bir sınır çekmeye çalışmak ahmaklık olurdu. (...) O’nun tanımı ancak ‘Tanımlanamaz’ olabilirdi, çünkü Bu, herhangi bir sesin nakledemeyeceği bir ilkedir.” Bkz.: Jones, W. T., *Ortaçağ Düşüncesi*, Batı Felsefesi Tarihi II. (Çev. H.Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006b. s.19

⁴⁴ Bkz.: Jones, W. T., *Klasik Düşüncesi*, Batı Felsefesi Tarihi I. (Çev. H.Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006a. s.24

*

Anaksimenes'in seçtiği *arkhênin* felsefe tarihi açısından bir ilerleme mi yoksa gerileme mi olduğu yollu tartışmayı burada sonlandırıp, artık onun ruh hakkında görüşlerine geçilebilir.

Anaksimenes'in yukarıda anılan fragmanın bir diğer çevirisiyle devam edelim:

"Nasıl hava olan ruhumuz bizi hükmü altında birarada tutuyorsa, bütün *kósmosu* da soluk/rüzgar (*pneuma*) ve hava (*aêr*) öylece sarıp sarmalar"⁴⁵

Bu fragman Kirk'ün çalışmasındaki yorumlar ışığında ele alınabilir.

Bunlardan ilki "havanın bizi/bedeni içerden, dünyayı ise dışarıdan birarada tuttuğudur." Şu halde ya "insan ve dünya birbirlerine ilk bakışta görüldüğünden çok daha benzerdirler" ya da "hava pek çok çeşitten nesne üzerinde etkilidir" denebilir.

İkinci yorum şudur: "Soluk olan ruh insanı birarada tutar ve yönetir; şu halde dünyayı da birarada tutan ve yöneten şey soluk ya da hava olmalıdır. Çünkü dünya büyük ölçülerde bir insana ya da canlıya benzer."

Son olarak da "insanın yaşam-ilkesi ya da güç kaynağı geleneksel olarak *pneuma* ya da soluk-ruhtur; (*pneuma* dış dünyada rüzgar olarak görülür), dolayısıyla dış dünyanın yaşam-ilkesi *pneumadır* (Bu durumda rüzgar, soluk, ya da hava tüm şeylerin tözü ve yaşamıdır.)"⁴⁶

Her üç yorumda da insan ile *kósmos* arasında bir koşutluk olduğu fikri bulunmaktadır. Bu koşutluk, yalnızca bir analogi kurmak amacıyla dile getirilmiş olabilir. Zira bilimenden (mikrokosmostan, yani insandan), bilinmeyene (makrokosmosa, yani evrene) dair bazı çıkarımlarda bulunmak, geleneksel öğretilerin canlıcı yaklaşımlarının kaçınılmaz sonuçlarındandır.

"Doğanın akıllı bir organizma olduğunu ileri süren Yunan görüşü, bir benzeşime, doğa dünyası ile, bir birey olarak kendinde birtakım nitelikler görmekle başlayıp doğanın da benzer nitelikler taşıdığını düşünerek devam eden tek insan arasındaki benzeşime dayalıydı. İnsan kendisi hakkındaki bilincinin işleyişiyle, kendini, her parçası sürekli ve uyumlu bir devinim halinde olan, bütünüdürümünü korumak üzere devinimlerin incelelikle birbirine eklendiği bir cisim olarak düşünmeye başlar: Aynı zamanda kendini arzu-larına göre yöneten bir zihin olarak görür. O zaman bir bütün olarak doğa dünyası, bu mikrokosmosa benzer bir makrokosmos olarak açıklanır."⁴⁷

Kirk'ün yorumları, Anaksimenes'in de benimsediği canlıcı doğa tasarımına dayanır. Buna göre o evreni/dünyayı büyük bir canlı organizma gibi algılamakta ve onu yaşayan bir varlık şeklinde görmektedir. Her ne kadar *mûthostan lógosa* geçişi temsil eden ilk filozoflar arasında anılsa da, Anaksimenes de bazı açılardan zamanının popüler dünya imgesine ve felsefi olmayan dünyagörüşlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Dolayısıyla, o ilk

⁴⁵ Bkz.: Kranz, Age: s.27 [Not: Kirk'ün çevirisinde ibare "bizi birarada tutar ve yönetir" şeklindedir.

Bkz.:Kirk, Age: s.158

⁴⁶ Bkz.: Kirk, Age: s.160-1

⁴⁷ Bkz.: Collingwood, age: 17. Bu aynı zamanda insanbiçimli düşünmenin de ardında yatan evrensel düşünme alışkanlığıdır. Bkz: Cornford, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, (Çev. U.C.Akın), Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003. s.21

bakışta sanıldığından çok daha fazla insanbiçimci bir tutum sergilemektedir.

Bu yorumlardan hareketle Anaksimenes'in ruh tasarımıyla yaşadığı kültür dünyasının etkisiyle şekillendiği ve onun bu konudaki düşüncelerinin mitik/dinsel ruh öğretile-
rinin bir tekrarı ya da devamı olduğu çekinmeksizin savunulabilir.⁴⁸ Nitekim Peters
"Anaksimenes'le birlikte ruh hakkındaki arkhâik ve kadim tutum tekrar görünüşe çıkar"
demektedir.⁴⁹

*

Diğer yandan, bu fragmanda geçtiği biçimiyle *arkhê* ile ruh arasında yalnızca bir de-
rece farkının olduğu da ileri sürülebilir. Başka türlü dendiğinde, burada *pneuma* ile bedeni
birarada tutan *aêr* arasında, yalnızca bir analogi kurulmamaktadır. Çünkü fragmanın,
içinde dile getirildiği felsefe öncesi gelenekte hava, soluk, nefes ve can (tin) gibi terim-
lerin birbirinin yerine kullanıldıkları bir bağlam alanı vardır. Bu bağlam alanında, bir
terim zamanla pek çok yananlam kazanmış olabilir; çoğu kez de bu yananlamlar arasın-
da öne çıkan bir anlamdan söz etmek mümkün olmaz.

Hava aslında yalnızca evreni birarada tutar; beden (*sôma*) de evrenin bir parçası ol-
duğundan, hava bedeni de dağılmadan birarada tutmaktadır. Hava, bedeni birarada tut-
tuğu özel durumlarda "ruh" adını alır. Anaksimenes'in havayı *arkhê* kabul etmesinin
ardında, ruhun bedeni sarıp sarmaladığına dair kadim inanç yatmaktadır; dolayısıyla ona
göre *arkhê*, evreni de bir bedenmişçesine çevreleyen şey, yani, hava/soluk olmalıdır.
Böylece, Anaksimenes ruh-ilkesini bütün evrene yaymaktadır. Peters, daha önce kadim
tutumla geri döndüğünü söylediği Anaksimenes'in, ruh-ilkesini evrene yaymakla kendi
yönünden, kendisine özgü -felsefe öncesinin mitik görüşlerinden bağımsızlaşma anla-
mında- belli bir gözüpeklik sergilediğini de ileri sürer.⁵⁰ Ancak Peters'in da ifade ettiği
üzere, *kósmos* ile *aêr* arasında bir ilişki olduğu iddiası, kadim geleneklerin beden ile
psûkhê arasında varolduğunu öne sürdükleri ilişkinin yeniden dillendirilmesinden başka
bir şey değildir. Bu nedenle, Anaksimenes'in bu fragmandaki görüşünün, kadim öğreti-
lerden gözüpek bir kopuş olduğunu söylemek yanlıtıdır.

Burada şu nokta da unutulmamalıdır: Orpheuşçu metinlerde geçen ruh terimi,
Homerosçu ruh teriminden kimi noktalarda ayrılır.⁵¹ Örneğin Orpheuşçuluğa göre ruh,

⁴⁸ Anaksimenes'in bu fragmanda geçen ruh tasarımıyla orijinal olduğunu düşünenler de vardır. Onlara göre
"havanın bedeni birarada tutması", yani "o olmayınca bedenin dağılacak olması" fikri ilk kez
Anaksimenes'te dile gelmektedir. Bkz.: Dürüşken, Ç., "Antikçağ'da 'Psyche' Kavramına Genel Bir Bakış
I", *Felsefe Arşivi*, İstanbul, 1988. s.79) Ancak, burada yine Kirk'ün fragmanla ilgili açıklamalarına dikkat
çekmek istiyorum. O "*psûkhê*" sözcüğü ile "*pneuma*" sözcüğü arasındaki benzerlikten söz eder. Buna göre,
soluk diye anlaşıldığı takdirde ruh kavramı kesinlikle kadim bir kavramdır. Bu iddia Homeros'un eserinde
soluk ile *thûmós* (tin/can) arasındaki yapılan ayrımı atfen ileri sürülür. Soluk yaşam-ruhudur, yaşamı müm-
kün kılan nefestir; *thûmós* ise duyularla ve zihinle ilgili yetilerin merkezidir. Bkz.: Kirk, *age*: s.159

⁴⁹ Bkz.: Peters, *age*: s.323

⁵⁰ *age*: s.323

⁵¹ Aslında burada ortak terimler kullansalar da tümünden ayrı iki dinsel dünyagörüşünden söz edilmektedir.
Cornford bu iki yapıyı Olümposçuluk ve mistik gelenek diye anar. İkisi arasındaki yapısal farkları eserinin
son yarısında uzun uzun tartışır. Hatta presokratik felsefeyi de Olümposçuluktan etkilenenler (Miletoslular)

bedenin dışında dolaşan ve yeni doğan canlının onu solumasıyla insan bedenine nüfuz eden bir yarı-tandır (daimôn). Eğer Anaksimenes bu görüşten etkilendiyse, Cicero'nun aktardığı üzere, pekala "aera deum" (hava tanrıdır) demiş olabilir.⁵² Onun *arkhêyi* betimleyen fragmanına bu gözle tekrar bakıldığında, şu da ileri sürülebilir: Anaksimenes'in ruha atfettiği işlev, yani ruhun bedeni birarada tutacak şekilde sarıp sarmalaması fikri, onun evreni kuşatan havayı *arkhê* olarak öne sürmesinin nedenidir.

Burada kısaca "aera deum" deyişi üzerinde de durmak istiyorum. İfadenin Yunancası bugüne ulaşmamış. Yazılı olarak ilk rastlandığı yer Cicero'nun *De Natura Deorum* (*Tanrıların Doğası Hakkında*) adlı eseridir. Cicero, eserin I. kitap, 10. bölümünde Miletosluların tanrı hakkında neler söylediklerini özetliyor. Burada Anaksimenes'ten söz ederken "Anaksimenes havanın tanrı olduğuna, onun doğduğuna, uçsuz bucaksız ve sürekli hareket halinde bulunduğu karar verdi (...)" demektedir.⁵³ Burada teknik olarak bizi ilgilendiren iki sorun var: İlki bu ibarelerin Anaksimenes'e ait olup olmadığıdır. Bu sorunun cevabının kolay kolay verilemeyeceği ortadadır. İkinci sorun, bu ibare Anaksimenes'in ise, Yunanca deyişte, Latince ibarede geçen "deum" teriminin yerine hangi sözcüğün kullanıldığını bilmiyor oluşumuzdur. Elimizde üç alması var: Yunan düşüncesinde sıklıkla karşılaşılan *daimôn* sözcüğü; tanrısal-olan ya da ilahi-olan anlamına gelen *theon* sözcüğü; son olarak da tanrı anlamına gelen *theós* sözcüğü.

Önce *daimôn* terimini ele alalım: Terimin etimolojisine ve farklı kullanım bağlamlarına bakıldıkta, "tanrısalık"tan "kader"e, "ruh"tan "kemirmek"e varıncaya dek pek çok anlama geldiği görülür. Bunun nedeni terimin Yunan halk dininin çok erken dönemlerinde de sık sık tanrılara, tanrısal varlıklara ya da tanrısal seçimlere ilişkin olarak kullanılmasıdır. *daimonlar* Olümpos tanrılarının insanbiçimli özelliklerini pek de taşımayan, doğaüstü ve manevi varlıklardır. Öte yandan *daimôn* terimi kişinin kaderini belirleyecek şekilde o kişiye doğuştan verilen ruhsal, manevi güç ya da yetenek anlamına da gelir.⁵⁴

Felsefe literatüründe ise terime ilk rastlanılan yer, Thales'in "her şeyin tanrılarla dolu olduğunu" ileri sürdüğü bildirimdir. Kaynaklara göre bu bildirimde Thales *daimones* terimini kullanır.⁵⁵ Onun ilk halefleri de *arkhêye* tanrısal nitelikler atfetmeyi sürdürmüşlerdir. Peters'a göre bunun nedenlerinden biri Yunan kadim canlılığıdır: canlılık ve bir sonraki aşaması olan tümdirimselcilik (*pan-vitalism*) tanrısal-olan (*theon*) ile hareket ilkesi arasında bir koşutluk kurmaktadır. *arkhê* de hareket ilkesi olarak tanrısallık taşıyacaktır. Peters'a göre *arkhêye* tanrısallık atfedilmesinin diğer nedeni, ilkenin tanım gereği ölümsüz ve yokolmaz oluşudur.⁵⁶

ve mistik gelenekten etkilenenler diye ikiye ayırır. Bkz.: Cornford, F.M. *From Religion to Philosophy, A Study in the Origins of Western Speculation*, Harper Torchbooks, New York, 1957

⁵² Bkz.: Cicero *Tanrıların Doğası*, (çev. F.G.Özaktürk, F.Telatar), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006. s.35

⁵³ *age*: s.35

⁵⁴ Bkz.: Peters, *age*: s.61

⁵⁵ Bkz.: Kranz, *age*: s.23 [Not: Bu bildirim iki versiyonu var. "*daimôn*" sözcüğü Aitios versiyonuna aittir. (Aitios I.7.11) Fragmanın Aristoteles'ten aktarılan versiyonunda ise "*theós*" sözcüğü geçmektedir. (*Ruh Üzerine* 411a)]

⁵⁶ Bkz.: Peters, *age*: s.323 [Not: Peter bu iddianın kaynağını Aristoteles'in Fizik 203b'sinde bulmaktadır.]

Ölümsüzlük Homeros'un tanrılarının asli özelliğidir. Öyle ki onlardan söz edilirken sık sık "ölümsüzler" (*athanatoi*) denilmektedir. Bu tanrıların kişi-tanrılar olduğunu ve tıpkı insanları andırdığını da biliyoruz. Öte yandan felsefede ilk kişi-tanrı (*theós*) örneklerine, muhtemelen Anaksagoras'tan sonra rastlanır. Anaksagoras'ın kullandığı biçimiyle "nous" terimi bir kişi-tanrı izlenimi verir.⁵⁷ Bu iddialar kabul edildiği takdirde Cicero'nun, ya Miletosluların tanrısal-olan (*theon*) dedikleri şeyi ya da *daimônu* tanrı diye okuduğu ileri sürülebilir.

4. Herakleitos

Presokratiklerin haleflerinin bildirim literatürünün parçalarını yalnızca toplamakla kalmayıp, aynı zamanda, neredeyse, yeniden yazıyormuşçasına yorumlamaları, bu ibarelerin belirsizliğini azaltmak yerine arttırmış olabilir. Ne ki, bu konuda yazan kimi yazarlar mevcut ibarelerden kalkılarak önemli yargılara ulaşılabileceği konusunda, pekala, iyimser olabiliyorlar:

"Demek ki nereden bakarsak bakalım, kırık dökük, eksik, yaralı bir malzeme var elimizde. Bir yapboz oyununun yalnızca birkaç parçası: Herakleitos için, koskocaman, üç bölümlü bir kitaptan geriye kalan yaklaşık yüz otuz parça. En uzunları bir iki tümceden, en kısılları birkaç sözcükten oluşan yüz otuz yedi parça. Gelgelelim bu aktarım biçimi, bir de üstünlük saklıyor kendi içinde. Kalanlar ve aktarılanlar, Herakleitos'un kitabından özellikle yapılmış alıntılar; seçilmiş düşünceler, savlar, özdeyişler. Kimi zaman bir düşünceyi kanıtlamak, kimi zaman Herakleitos'un bir savını çürütmek, kimi zaman bir biçim özelliğini vurgulamak amacıyla seçilip alıntılanmışlar. Kitabın kendisi parçalanıp, yüz otuz rastlantısal kağıt parçası ulaşıyorsa günümüze, aynı şey olmazdı; yıkık bir yapının rastlantısal bir biçimde toplanmış taşlarından çok daha anlamlı bir seçki var elimizde."⁵⁸

Ancak bazı yorumcular bu denli iyimser değildirler. Örneğin Çakmak, Herakleitos'tan kalan parçaları Yunanca asıllarından çevirip, ayrıca yorumladığı çalışmasının girişinde, Herakleitos'un, doğrudan doğruya birbirleriyle bağlantılı görüşlerden oluşan ve belirli bir bütünlüğe sahip bir metin yazıp yazmadığının tartışmalı olduğunu bildirir:

"Eldeki fragmanlar belirli bir düzen içinde yazılmış bir metinden çıkmış gibi görünmezler. 'Özgün metin' olarak adlandırdığımız metin Herakleitos'un konuşmalarından, söylediklerinden derlenmiş olabilir. Çünkü eldeki fragmanlar yazılı bir metinden çok bir konuşma metni gibidir. (...) İster Herakleitos tarafından konuşma dilinin incelikleriyle kaleme alınmış olsun, ister söylediklerinden sonradan derlenmiş olsun, özgün metnin bağlamının nasıl olduğunu ve bu bilgece sözlerin nasıl bir sırayla düzenlenmiş olduğunu hiçbir zaman bilemeyeceğiz."⁵⁹

⁵⁷ Bkz.: Peters, *age*: s.377

⁵⁸ Bkz.: Rifat, S. "Metin ve Kaynaklar", *Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, (Çev. S.Rifat) Yay.Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2004. s.11

⁵⁹ Bkz.: Çakmak, C. "Herakleitos ve Fragmanlar Üzerine Genel Bilgiler", *Fragmanlar*, (Çev. C. Çakmak), Kabalıcı Yay. İstanbul, 2005. s.20-21

Anlaşılabacağı üzere Herakleitos'tan kalan parçaların da özgünlüğü tartışmalıdır; taşıdıkları dilsel üslup (müphem anlatım) nedeniyle ne hakkında oldukları da çok belirgin değildir.⁶⁰ Söz konusu belirsizliği bir ölçüde azaltmak için, Herakleitos'un ruh ile ilgili fragmanlarını dört ayrı kaynaktan takip edeceğiz; böylece, varsa, nüansları göstermek mümkün olacaktır. Bu uygulama, elbette, bu fragmanların sahilik derecelerini güçlendiremeyecek, ama mevcut verileri doğru değerlendirmede, kısmen de olsa bize yardım edecektir.

*

12.fr.: "Aynı ırmağa girenlerin üstüne hep başka sular akar gelir. Ruhlar da buğu olarak <daima> nemden çıkarlar."⁶¹

36.fr.: "Ruhlar için ölüm su olmaktır, su için de ölüm toprak olmak, topraktan ise su olur, sudan da ruh."⁶²

45.fr.: "Öylesine derindedir ki özü, bucağın arasına da bulamazsın ruhunun sınırlarını."⁶³

"Ruhun ucunu bucağını bulamazsın, her yolda yürüsen de, bu kadar derin *lógos*'u vardır"⁶⁴

67a.fr.: "Nasıl örümcek ağının ortasında oturup bir sineğin bir ipliği bozduğunun farkına vararak hızla oraya koşarsa, sanki ipliğin kopmasından acı duymuş gibi böylece insanın ruhu da vücudun bir bölümü zarar görünce acele oraya gider, sanki kendisine kuvvetle ve belli orana (*lógos*a) göre bağlı bulunduğu vücudun yaralanmasına dayanamıyormuş gibi."⁶⁵

77.fr.: "Ruhlar için haz ve ölüm: nemli olmak."⁶⁶

"Ruhları nemlendiren haz veya ölümdür."⁶⁷

98.fr.: "Ruhlar kok//uyor Hades'te."⁶⁸

"Hades'teki ruhlar koklar."⁶⁹

"Ruhlar Görünmez'i koklar."⁷⁰

107.fr.: "Ruhları barbar olanların gözleri ile kulakları kötü tanıklardır."⁷¹

"Ruhları ham olan insanlar için gözler ve kulaklar kötü tanıklar."⁷²

⁶⁰ Barnes, bu durumu betimlerken "acı verecek kadar karanlık" (*painfully obscure*) demektedir. Bkz.:Barnes, *age*.

⁶¹ Bkz.: Capelle, *age*: s. 128

⁶² Bkz.: Kranz, *age*: s. 51

⁶³ Bkz.: Capelle, *age*: s. 130

⁶⁴ Bkz.: Kranz, *age*: s. 51

⁶⁵ Bkz.: Kranz, *age*: s. 51

⁶⁶ Bkz.: Kranz, *age*: s. 51

⁶⁷ Bkz.: Herakleitos, *Fragmanlar*, (Çev. C.Çakmak), Kabcacı Yay. İstanbul, 2005. s. 187

⁶⁸ Bkz.: Capelle, *age*: s. 128

⁶⁹ Bkz.: Herakleitos, *age*: s. 231

⁷⁰ Bkz.: Herakleitos, "Parçalar", *Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, (Çev. S.Rifat) Yay.Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2004. s. 69

⁷¹ Bkz.: Herakleitos *Fragmanlar*, (Çev. C.Çakmak), Kabcacı Yay. İstanbul, 2005. s. 251

⁷² Bkz.: Kranz, *age*: s. 51

“İnsanlar için kötü tanıktır barbar ruhların gözleri kulakları.”⁷³

115.fr.: “Kendi kendine çoğalan *lógos* ruha özgüdür.”⁷⁴

“Ruhun *lógos*'u kendi kendini çoğaltan bir *lógos*'tur.”⁷⁵

“Ruhta kendi kendine çoğalan bir *lógos* vardır.”⁷⁶

“Ruhun *lógos*'u kendini çoğaltır.”⁷⁷

117.fr.: “Ruhu nemli olan biri, sakalı bitmemiş bir çocuk tarafından nereye götürüldüğünü bilmeyen sarhoş gibidir, yalpalar durur.”⁷⁸

118.fr.: “Parlak ve kuru olan ruh, en iyi ve en bilgedir.”⁷⁹

“En bilge ve en yüce ruh kuru olan ruhtur.”⁸⁰

“Kuru ruh: en bilge ve en iyi olan.”⁸¹

*

Görüldüğü üzere Herakleitos'tan günümüze ruhtan bahseden on adet fragman ulaşmıştır. Otoriteler bunlardan üçünün (67a, 98. ve 115. fragmanın) özgünlüğünden ve anlatım biçimlerinin bozuk oluşundan şüphe etmektedirler. Ayrıca bu sorunlu fragmanlardan birinin (67a) de Yunanca aslı yoktur.⁸² Böylece, elimizde, görece daha güvenilir yedi adet fragman kalmaktadır.

Görece daha sahih/güvenilir olan bu ibarelerden beşinin (12., 36., 77., 117. ve 118. fragmanların) konusunu ruhun doğası, ruhun oluş-yokoluş süreci ve bilme-isteme etkinliği oluşturmaktadır. Bu ibarelere göre ruhun tüm özellikleri nemlilik ile kuruluk arasındaki döngüde ortaya çıkmaktadır.⁸³ Bu ifadelerde nemlilik - kuruluk karşıtlığı, ruhsal durumları betimlemek amacıyla kullanılır. Bu parçalardan anlaşıldığına göre ruh, buharlaşma esnasında nemden ayrılarak, yani kuruyarak yetkinleşir. Kuru bir ruh iyi ve bilge bir hayat sürer, bu hayatı sürdürdükçe de yetkinliğini korur. Öte yandan insan, hazlarının peşinde koştuğunda ruh tekrar nemlenmeye başlar ve yetkinliğini kaybeder. Hazların ardına düşmenin sonu, ruhun ölümüdür.

Ruhun neliği hakkında ise sadece fragmanlar-arası bağıntılarla yetinerek, yani her türlü metin-dışı bağlam ögesini, özellikle de mitik öğeleri dışarıda bırakarak (birinci yöntem) meşru biçimde şu yorum yapılabilir: Ruh kuru-olanla ilişkilidir; kuru-olan ile ateş arasında nedensel bir bağ vardır. Şu halde ruh ile *arkhê* (ateş/pür) arasında bir ko-

⁷³ Bkz.: Herakleitos, “Parçalar”, *Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, (Çev. S.Rifat) Yay.Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2004. s. 73

⁷⁴ Bkz.: Capelle, *age*: s. 130

⁷⁵ Bkz.: Kranz, *age*: s. 51

⁷⁶ Bkz.: Herakleitos, “Parçalar”, *Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, (Çev. S.Rifat) Yay.Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2004. s. 75

⁷⁷ Bkz.: Herakleitos, *Fragmanlar*, (Çev. C.Çakmak), Kabcacı Yay. İstanbul, 2005. s. 267

⁷⁸ Bkz.: Herakleitos, *age*: s.271

⁷⁹ Bkz.: Herakleitos, *age*: s. 273

⁸⁰ Bkz.: Capelle, *age*: s. 135

⁸¹ Bkz.: Kranz, *age*: s. 51

⁸² Bkz.: Çakmak, *age*: s. 167

⁸³ Bu döngü, yine Herakleitos'un şu fragmanda daha iyi ifade olunur: “Soğuk ısınır, sıcak soğur, nemli kurur, kuru nemlenir.” Bkz.: Herakleitos, *Fragmanlar*, (Çev. C.Çakmak), Kabcacı Yay. İstanbul, 2005. s. 291

şutluk, belki de benzerlik bulunmaktadır.

Birinci yöntemin neticesine göre, yorum gösterişsiz ama doğrudur. Zira, fragmanlarda söylenenleri bir tasımın öncülleri ve sonucu gibi ele almakta ve dizmektedir. Bu yöntemin kullanılmasıyla ruhun neliğine ilişkin daha fazla bir şey söylemek kolay değildir.⁸⁴ Ancak, ruh hakkında bu yorumun söylediğinden fazlasını söyleyebilmek için, ibareleri yorumlamakta daha sık tercih edilen bir diğer yöntem (ikinci yöntem) vardır: metin-dışı bağlama, yani felsefe öncesi dünyagörüşünün kavramlarına başvurmak.

İkinci yöntemin nasıl işlediğine bir örnek verelim:

Yukarıdaki fragmanlarda ruhun ölümü üzerine Herakleitos'un söyledikleri; bu sözlerden çıkartılabilecek en sınırlı yorumun (birinci yöntemin sonucu olan yorumun) ne olduğu görülmüştü. Şimdi aynı fragmanlardan kalkan ama ikinci yöntemi kullanan çok daha kapsamlı bir yorum şu şekilde yapılabilir:

Bu fragmanlarda bireysel ruhun yetkinleşme ya da düşüş (*káthodos*) ve/veya ölüm süreci (birey-ruhu kurularak yetkinleşiyor, nemlenerek ise zayıflıyor ve sonra ölüyor) açıklanıyor, ama ruhun nasıl ortaya çıktığını betimlemiyor. Peki, ruhun neliğine ilişkin daha tam bir resim elde edebilmek için, sözü edilen yetkinleşme sürecinin başında ruhun nasıl olup da oluşa geldiğinin gösterilmesi gerekmez mi? Ölümden bahseden bu fragmanlara bir açıklama getirilebilmesi amacıyla, Herakleitos'un "ölüm" kavramından ne anladığı ortaya konmalıdır. Bunu görmek için "ölüm" kavramının kadim Yunan dünyasında nasıl anlaşıldığı bilinmelidir.

Kadim Yunan kültüründe almaşık iki "ölüm" kavramı var. Bunlardan ilki Orpheuşçuluğun resmettiği ölüm imgesinden türetilmiştir, diğeri de Homeroscu imgenin izlerini taşır. Orpheuşçu ölüm kavrayışına göre evren-ruhunun bir parçası olan birey-ruhunun ölümü yalnızca bir yetkinleşme ya da düşüş sürecidir. Herakleitos ruhun daima kurudan nemliye, nemliden kuruya geçerek bir döngü içinde varolduğunu ileri sürdüğünde Orpheuşçu ruhgöçü (*metempsychôsis*) fikrini de benimsemiş görünüyor. Bu iddiayı destekleyen bir bildirim Aitios'da da bulunur: "<Herakleitos ruhun ölümsüz olduğunu öne sürüyor>, çünkü bedenden ayrıldıktan sonra evrensel ruha, akrabasına geri dönüyor."⁸⁵

Öte yandan özgünlüğü şüpheli 98. fragman ("Hades'teki ruhlar koklar"), Herakleitos'un ölümle ilgili bu Orpheuşçu yorumu değil, Homeroscu yaklaşımı benimsemişinin kanıtı diye okunabilir: Herakleitos bu fragmanında, Homeros'un andığı Hades ülkesine atıfta bulunmaktadır. "Hades'in ülkesi", bu ülkeye gelen ruhların bir daha dünyaya geri dönemedikleri bir yerdir, bir defa buraya düşen birey-ruhu, artık burayı terk edemez. Hades ülkesi'nin çamurlu/nemli ortamında, küflü havayı soluyan düşkün bir varlığa dönüşür. Homeros'a göre "Hades'teki ruhlar soğuk havadan oluşmuş bir görüntü olarak varlıklarını sürdürürler. Hades'teki ruhların tek bilinç etkinliği koku

⁸⁴ Bu mitik kaynaklar kullanılmadan yapılan fragman yorumları çok sınırlı, ama daha güvenilir olacaktır. Bu sınırlama geniş kapsamlı yorumların önünü kapatır ama bilgisel olarak denetlenebilir, yinelenebilir ve aktarılabilir/kanıtlanabilir yorumlar yapmayı da mümkün kılar.

⁸⁵ Bkz.: Capelle, *age*: s.127

almaktır.”⁸⁶

Bu noktada ruhun oluşa geliş sürecini iki farklı biçimde açıklayan bir Herakleitos görülmektedir. Her iki biçimin de, mitik/dinsel (Homerosçu ve/veya Orpheusçu) kaynaklardan beslendiği ortadadır.⁸⁷

Şimdi ikinci yöntemi izleyen üç yorum örneği aktaracağım. Bunların hepsinde de Herakleitos’un ruh ile ilgili fragmanlarının *mûthosa* başvurularak, açıklanmaya çalışıldığı görülebilir. Burada bu yorumların doğruluğu - yanlışlığı tartışılmayacaktır, hatta doğru olmaları şimdiye dek söylenenlerin bir teyidi gibi de okunabilir.

1. Yorum: Herakleitos’un ruhu ateşe benzetmesinin nedeni hakkında Cherniss’in yorumu:

“Herakleitos’un ruhu ateşe benzetmesinin nedeni, ateşin, sürekli bir akışın en saf ve en yüce ifadesi olmasıdır; bu tanımın altında epistemolojik ve psikolojik başka bir temel aramak yanılığa yol açar.”⁸⁸

Burada iki yargı var: 1. Ateş sürekli bir akışın en saf ve en yüce ifadesi olduğundan ruh ateşe benzer; 2. ruhun ateşe benzetilmesinin ardında hiçbir epistemolojik ya da psikolojik temel yoktur. Bu yargılardan özellikle ilki, aşırı-yorum sayılabilir. Bu yorum doğru da olsa aşırıdır. Nitekim, Cherniss burada, Herakleitos’un ruhu (kuru ve sıcak hava ya da soluk biçiminde) ateşe benzetmesini, ateşin o dönemde nasıl görüldüğüne bağlamayı deniyor. Fakat Herakleitos’un kültür dünyasında (felsefe öncesi mitik dünyagörüşünde) ateş (*pûr*) sahiden de “sürekli bir akışın *en saf ve en yüce ifadesi*” midir? Buna kat’i bir “evet” yanıtı vermek zor. Zira, hem *mûthosta* rastlanan hem de *arkhê* sorgulamalarında önerilen başka başka saf ilkeler ve/veya anamaddeler olduğu da malumdur.⁸⁹ Şu halde bu yorum, ateşi akışın en saf ifadesi biçiminde yorumlarken, akışın en saf ifadesi olarak diğer öğeleri öne çıkaran görüşlerle tutarlı olmayacaktır.

Cherniss’in ikinci yargısı, yazımız açısından önemli olan şu sonucu örtük biçimde de olsa içerir: Rasyonel/felsefi bağlamları kurulamamış olan bir fragmanın açıklanmasına kalkışıldığında, presokratiklerin mitik düşünceye olan yakınlıkları kaçınılmaz biçimde göz önüne serilir. Eldeki parçalar söylenenin ardındaki, varsa, rasyonel/felsefi temelleri göstermediğinden burada kullanılacak mevcut yorum araçlarından birisinin de, *mûthostan* kaynaklanan bu düşünceler ve bu düşünceleri dile getiren kültür öğeleri olması kaçınılmazdır.

2. Yorum: Çakmak’ın 45. fragmana getirdiği yorum kozmik *lógos* ile ruh arasında bir benzerlik ve geçişten söz eder.

“Ruhun derin *lógos*’a sahip olması, *kósmos*’a açılmasını ve kozmik *lógos*’la bağlantı kurmasını sağlar(...) Herakleitos’ta kozmik *lógos*’la aynı malzemenen (sıcak ve kuru

⁸⁶ Bkz.: Çakmak, *age*: s.231

⁸⁷ Bununla birlikte, Cornford’ın (1957, s.184), Kirk’ün (s.204) ve von Aster’in (s.38) Herakleitos’un Orpheusçu eğilimlere *daha yakın olduğuna* dair iddialarına katılıyorum.

⁸⁸ Bkz.: Dürüşken, *age*: s.80

⁸⁹ Örneğin hava ya da soluğa da ateşe atfedildiği gibi saflık ve yücelik atfedildiğini biliyoruz; bkz.: bu yazının 6.dipnotu.

hava veya ateş) oluşan ruh, makrokosmosun küçük bir modelidir.”⁹⁰

Bu yoruma göre ruhun *kósmosu* bilmeye yönelmesini mümkün kılan şey, her ikisinin de aynı malzemeden oluşmalarıdır. Burada ruhun kuru hava ya da ateş olarak düşünülmesinin ardında Homerosçu ruh öğretisinin yer aldığı hatırlanmalıdır. Bu öğretilerde ruh, havai ya da dumansı bir *madde* olarak kabul edilmiştir. Beden tarafından solunan şey de bu havadır. Soluma yalnızca hayati bir refleks değildir, aynı zamanda bilmenin araçlarındandır da.

3.Yorum: Sekstos Empereikos'un sahih sayılan 107. fragmana getirdiği yorum da ikinci yorumda ifade edilen bu öğretiyi destekliyor:

“Herakleitos'a göre tanrısal akli nefes alarak içimize çekiyor ve böylece uykudayken bilinçsiz uyanırken de bilinçli olarak muhakeme yetisi kazanıyoruz. Uykuda duyu organları dışı kapandıkları için ruhumuz 'çevreleyen'le olan bağından ayrılıyor, sadece nefes almakla kurulan bağ kalıyor geriye.”⁹¹

Burada “çevreleyen” deyiminin *evren* (Kranz), *atmosfer* (Capelle) ya da *kosmik lógos* (Çakmak) biçiminde yorumlandığı düşünülecek olursa, soluk alıp vermek yalnızca hayati bir refleks olmakla kalmayacaktır. Uyku sırasında vücudun solumayı sürdürmesi, ruhun çevresiyle ilişkisini sürdürmesinin, yetersiz de olsa tek yolu olacaktır. Çünkü uyku esnasında duyu organları çevrelerinde olup bitene kapalıdır. Bu nedenle uykudaki soluma, bilişsel bir görev yüklenir.

Ölümlerle, ruhun doğasıyla ve ruhun bilme yetisi olarak anlaşılmasıyla ilgili bu yorumların hepsi de doğru olabilir. Burada vurgulamak istediğim husus şudur: doğru ya da yanlış bu yorumların dile getirilebilmelerinin koşulu, hepsinde de kadim kültürün yarattığı kavramsal dünyaya atıflarda bulunulmasıdır. Bir düşünürün bir kavramsal çerçeveden bağımsız düşünmediği varsayıldığı sürece, onun fikirlerinin anlaşılmasında bu kültürün kavramsal çerçevesine başvurulması gerekmez mi?

Fragmanlara bakıldıkta, Miletoslularda olduğu gibi, Herakleitos'ta da her açıdan resmedilmiş bir ruh kavrayışına (öğretisine) rastlanmaz. Dahası böyle tam bir resme ulaşmak için yapılacak her yorum, felsefe öncesinin genel çizgilerini içeren Homerosçu ya da Orpheusçu tasarımlara başvurmayı gerekli kılar. Şu halde Herakleitos'un hiç olmazsa, “ruh” kavramı örneğinde, *múthostan kop/a/madığı* ileri sürülebilir.

5. Püthagorasçılık

Püthagoras'ın felsefesi hakkında güvenilir bilgi çok azdır. Ondan kalan bir eser yoktur. Öğretisi ağızdan ağıza aktarıldığından, bu yazıda Püthagoras'ın kendisinden değil, Püthagorasçılardan söz edilecektir.

Püthagorasçıların ruh öğretisi hakkındaki parçalar şunlardır: “Alkmaion, ruhları olduğu için yıldızları birer tanrı sayıyor.” “Alkmaion'un kamsına göre ruh kendi kendine hareket ediyor ve devamlı hareket halinde bulunuyormuş; bu yüzden ölümsüzmüş ve tanrısal varlıklara benziyormuş.”⁹²

⁹⁰ Bkz.: Çakmak, *age*: s.119

⁹¹ Bkz.: Capelle, *age*: s. 131

⁹² Bkz.: Capelle, *age*: s. 93

Aristoteles'in naklettiğine göre,

"Ruh hakkında Alkmaion'un da bunlarınkine benzer düşüncelere sahip olduğu anlaşıyor. Zira ölümsüz <varlıklara> benzediği için ruhun ölümsüz olduğunu iddia ediyor. Bu durum, ruhun devamlı hareket halinde olmasından ileri geliyormuş. Bütün tanrısal <varlıklar> da devamlı hareket halindedir: Ay, güneş, yıldızlar ve tüm gökyüzü."⁹³

Aristoteles'in eserlerinde Püthagorasçılığın ruh öğretisine ilişkin iki yoruma rastlanır: Bunlardan ilki *Metafizik* 985b'de yer almaktadır. Aristoteles Püthagorasçıların *arkhê* konusundaki görüşlerine değinirken "sayıların doğaları gereği ilk olmalarından, [dolayı(...)] onlara göre sayıların filanca özel biçimi adalet, diğeri ruh ve akıl (*nous*), bir diğeri de uygun zamandır" der. Bu yoruma göre Püthagorasçılar, ruhu ve akli sayıların (*arithmós*) özel halleri sayarlar. Aristoteles'in sözünü ettiği "özel biçim" in matematiksel uyum (*harmonía*) olduğu da Püthagorasçıların genel öğretileri çerçevesinde ileri sürülebilir.

Aristoteles bu konuda *Ruh Üzerine* (407b-408a)'da da konuşur. Ona göre Püthagorasçıların ruhu, karşıtlar arasındaki uyumun sonucudur. Burada kullanılan "*harmonía*" sözcüğünün bedendeki karşıtlıkların dengesi anlamına gelen bir tıp terimi olduğu düşünülmüştür.⁹⁴ Ancak terim bu haliyle, yalnızca ölümlü bir birim olan fiziksel beden oluşumunu açıklarken ölümsüz ruhun oluşumunu açıklamakta yetersizdir.⁹⁵

*

Püthagorasçıların Orpheuşçu öğeler taşıyan bir ruh öğretisini ileri sürdükleri biliniyor. Ancak bu parçalardaki ortak tema ruhun ölümsüzlüğü kadar tanrısallığıdır da. Her iki kavrayış da (ölümsüzlük ve tanrısallık) hareket fikriyle içiçedir. Burada şu noktanın altını tekrar çizelim: Kendi kendine hareketin tanrısallığı ve ölümsüzlükle ilişkilendirilmesi yalnızca Orpheuşçular da değil, daha önce de gördüğümüz gibi, Homerosçular da rastlanan bir temadır.⁹⁶

Bu kısmın sonunda şunu tekrar vurgulanmak istiyorum: Püthagorasçılarla ilgili mevcut belgelerin anlamlı bir okumasını yapabilmenin en uygun yolu, bu düşünürlerin ruh tasarımlarını rasyonel bir çerçeveye oturtmaya çalışmak olmamalıdır. Karşılaştığımız Püthagorasçı ibarelerin Orpheuşçu metinlerin parçaları olduğu unutulmamalı ve bunlar yorumlanırken felsefe öncesi düşünüşün esas ögesi olan *múthosa* başvurulmalıdır.

6. Empedokles

Empedokles'e ait fragmanlar *Arınmalar* ve *Doğa Üzerine* adlı eserlerinden günümüze kalan parçalardır. Capelle ve Kranz'a göre *Arınmalar*'ın dili tümüyle Orpheuşçu/Püthagorasçı mistik bir anlatıma sahiptir, başka türlü dendiğinde felsefe öncesi tutumun bir devamı olarak görülmektedir. Öte yandan, aynı araştırmacılar *Arınmalar*'ın tersine, *Doğa Üzerine*'nin ise bir doğa bilgini tutumuyla kaleme alındığında hemfikirdirler.⁹⁷ (Kranz s.73; Capelle s.165) Bu çerçevede yer alan diğeri bir iddia da, Empedokles'in ruh öğretisinin esaslarının *Arınmalar*'da yer aldığı, dolayısıyla, ruh hakkındaki görüşlerinin

⁹³ Bkz.: Capelle, *age*: s. 93-94.

⁹⁴ Bkz.: Dürüşken, *age*: s.83

⁹⁵ Bkz.: Peters, *age*: s.137

⁹⁶ Bkz.: Peters, *age*: s. 323

⁹⁷ Bkz.: Kranz, *age*: s. 73 ve Capelle, *age*: s. 165

daha çok felsefe öncesi tutum içinde mütalaa edilmesi gerektiğidir. Ancak fragmanların aktarılması sırasında görüleceği üzere ruh hakkında bir takım değerler her iki eserde de yer almaktadır. *Arımmalar* daha çok ruhgöçüyle ilgili fragmanlar içeriyor.⁹⁸ Bu nedenle *Doğa Üzerine*'de yer alan ruhun neliği hakkındaki fragmanları inceleyeceğiz.

*

105.fr.: "Akan kanın dalgalarıyla beslenmiştir <düşünme yetisi>, insanların kanısına göre burasıdır düşünmenin yeri. Zira yüreği dolaşan kandır insanlarda düşünme yetisi."⁹⁹

(Bu fragmanda geçen "düşünmenin yeri" ifadesi, Kranz'da "akıl bulunduğu yer" olarak verilmiştir.¹⁰⁰ Öte yandan orijinal ifadedeki eksik ibareyi Capelle <düşünme yetisi>, Kranz <yürek>, Freeman ise Diels'den yaptığı çeviride <the heart> diye okumuştur.)¹⁰¹

106.fr.: "<Bedenin yapısına> göre artar insanda düşünme yetisi."¹⁰²

(Kranz çevirisinde "bedenin yapısı" yerine "bulunan şey" denmektedir. İlgili dipnota Kranz "bulunan öğeye göre" demektedir.)¹⁰³

107.fr.: "Zira onların <öğelerin> uygun biçimde birleşmesidir her şey, onlarla düşünürler, onlarla sevinirler ve de kederlenirler."¹⁰⁴

109.fr.: "Zira <içimizdeki> toprakla görürüz biz toprağı, suyla suyu, havayla tarırsal havayı, ateşle de yok edici ateşi, sevgiyle sevgiyi, elem verici çatışmayla çatışmayı."¹⁰⁵

*

Doğa Üzerine'den alıntılanan bu ifadelerde ruhun neliği hakkında kimi ipuçları bulunduğu ileri sürülmüştür. Nitekim pek çok doksograf ve düşünür bu fragmanlardan yola çıkarak Empedokles'in ruh öğretisini betimlemeyi denemişlerdir. Bu betimlemede öne çıkan üç nokta vardır:

İlkin ruh, dört öğeden biri ya da bir kaçının karışımı ya da hepsinin orantısız karışımı değildir. Ruh, Empedokles'in öğeler öğretisi uyarınca, mükemmel uyumlu (*harmonía*) bir karışım olarak görülür. Bu karışım kandır.

İkincileyin akıl ya da düşünme yetisi de kandanır. Bu nedenle ruhun bir işlevi de düşünmedir. Örneğin Platon *Phaidros* 96a'da Empedokles'e atfen "düşünmemizi sağlayan kan mı?" diye sormaktadır. Benzer biçimde Aitios da "Empedokles'e göre aklın yeri kanın bileşimindedir" demektedir. Theophrastos ise "biz kan vasıtasıyla düşünürüz. Çünkü kana karışan öğelerin sayısı çok fazlamış" derken, doğrudan Empedokles'i kasteder.¹⁰⁶ Ayrıca yine Aitios "Parmenides, Empedokles ve Demokritos düşünme yeti-

⁹⁸ Ruhgöçüyle ilgili fragmanlara iki örnek verelim: 117.fr.: "Bir zamanlar ben de erkek ve kız çocuğu, çalı, kuş ve denizde sıçrayan dilsiz balık olmuştum." Bkz.: Capelle, *age*: s.213. 137.fr.: "İşte gözü kararmış baba, kılık değiştirmiş sevgili oğlunu dualar ederek kesiyor! (...)" *age*: s.216

⁹⁹ Bkz.: Capelle, *age*: s. 206

¹⁰⁰ Bkz.: Kranz, *age*: s. 89

¹⁰¹ Bkz.: Freeman, *age*: 63

¹⁰² Bkz.: Capelle, *age*: s. 206

¹⁰³ Bkz.: Kranz, *age*: s.89 ve s. 92

¹⁰⁴ Bkz.: Capelle, *age*: s. 207

¹⁰⁵ Bkz.: Capelle, *age*: s. 208

¹⁰⁶ Bkz.: Capelle, *age*: s. 205-206

si ile ruhu tek ve aynı şey olarak görüyorlar” demektir.¹⁰⁷

Bu ruh betiminin son noktası da, algı, kavrama gibi bilişsel süreçlerin ancak benzerler arasında gerçekleşebileceği varsayımına dayanan “ruh kendine benzeyenleri bilir” kabulünün öne çıkarılmasıdır.¹⁰⁸ Bu görüşün ileri sürülmesinde de Aristoteles’in ve halefi Theophrastos’un önemli katkısı vardır. Örneğin Theophrastos Empedokles’in algı kuramından söz ederken, şunları söyler: “İdrak ediş benzer nedeniyle, idrak edemeyiş ise benzer olmayan nedeniyle gerçekleşiyormuş”; “Parmenides, Empedokles ve Platon duyuşsal algının benzer olan nedeniyle meydana geldiğini söylüyor.”¹⁰⁹ Aristoteles de *Metafizik* (1000b)’de Empedokles’in 109. fragmanına atıfla “kendisinde nefret bulunduğu için tanrı, bütün öğeleri bilmez. Çünkü benzer benzerle bilinir” demektir.

Doksografi literatüründeki bu belirlemeler doğrultusunda Empedokles’in duyumcu bir ruh görüşünü savunduğu düşünülmektedir:

“Ruha yönelik duyum yaklaşımı Empedokles’te daha da açık görünür. Aristoteles, ruhun fiziksel cisimlerin öğelerinden birine veya ötekine indirgenmesinin gerisinde ‘benzer benzeri bilir’ sayılışını görür ve bu sayılıştan çıkarsanan görüş şudur: eğer ruh biliyorsa, o halde bilinen şeyle aynı maddi gereçten oluşturulmuş olmak zorundadır. Aristoteles bu görüşün baş tanığı olarak Empedokles’i anar (fr.109).”¹¹⁰

Bilişsel süreçlerin kana ilişkilendirilmesinin ardında da “benzer benzeri bilir” kabulü yer almaktadır. Theophrastos’un *Duyular Üzerine* adlı eserindeki Empedoklesçi duyum yorumu benimsenecek olursa, ruhun duyumda bulunmasını mümkün kılan şey, duyu organları ile duyumlananlar arasındaki benzerliktir. Çevremizdeki farklı oranlarda oluşan karışımların (nesnelerin) bilinebilmesi için duyumun merkezi olan ruhun da, bu dört öğenin karışımından oluşması gerekir.¹¹¹

Öte yandan kan, yalnızca duyum açısından değil, hayat açısından da en önemli karışımdır. Bu karışım öğelerine ayrıştığında ölüm vuku bulur: (Aitios’tan) “Ölümün nedeni, birleşimlerinden insanın oluştuğu ateş <ve hava, su, toprak> öğelerinin birbirinden ayrılmasıdır. Buna göre ölüm beden ve ruh için ortak olmaktadır.”¹¹²

Bu kısmın sonunda, doksografi literatürünün Empedoklesçi ruh/duyum öğretisi hakkındaki yorumlarını esas aldığımızda şunu söylemek mümkündür: Empedokles’e ait olduğu ileri sürülen bu dört fragmandan ilki, kana doğrudan atıf yapmaktadır; ikinci ve üçüncü fragmanlar, öğeler öğretisinden ve mükemmel orana sahip bir karışımdan söz etmektedirler; son fragman da, bu karışımın öğeleri aracılığıyla tüm nesnelere bilme yatkınlığına değinmektedir. Görüldüğü üzere yorumcular, ruhun ya da duyum merkezinin kan olduğunu ya da kanda ortaya çıktığını düşünmektedirler. Bu görüş de özgün/felsefi (mitik dünyagörüşünden bağımsız) bir ruh öğretisi değildir. Ruhun bulunduğu yerin kan olduğu düşüncesiyle ruhun yerinin kalb (*kardía*) olduğunu varsayan

¹⁰⁷ Bkz.: Capelle, *age*: s. 206

¹⁰⁸ 90.fr: “Tatlı tatlıyı kavrar, acı acıya saldırır, ekşi ekşiye biner, ateşli ateşliyi sürer.” Bkz.: Kranz, *age*: s.88

¹⁰⁹ Bkz.: Capelle, *age*.

¹¹⁰ Bkz.: Peters, *age*: s. 325

¹¹¹ Bkz.: Peters, *age*: s. 230

¹¹² Bkz.: Capelle, *age*: s. 206

daha çok felsefe öncesi tutum içinde mütalaa edilmesi gerektiğidir. Ancak fragmanların aktarılması sırasında görüleceği üzere ruh hakkında bir takım değerler her iki eserde de yer almaktadır. *Arimmalar* daha çok ruhgöçüyle ilgili fragmanlar içeriyor.⁹⁸ Bu nedenle *Doğa Üzerine*'de yer alan ruhun neliği hakkındaki fragmanları inceleyeceğiz.

*

105.fr.: "Akan kanın dalgalarıyla beslenmiştir <düşünme yetisi>, insanların kanısına göre burasıdır düşünmenin yeri. Zira yüreği dolaşan kandır insanlarda düşünme yetisi."⁹⁹

(Bu fragmanda geçen "düşünmenin yeri" ifadesi, Kranz'da "akıl bulunduğu yer" olarak verilmiştir.¹⁰⁰ Öte yandan orijinal ifadedeki eksik ibareyi Capelle <düşünme yetisi>, Kranz <yürek>, Freeman ise Diels'den yaptığı çeviride <the heart> diye okumuştur.)¹⁰¹

106.fr.: "<Bedenin yapısına> göre artar insanda düşünme yetisi."¹⁰²

(Kranz çevirisinde "bedenin yapısı" yerine "bulunan şey" denmektedir. İlgili dipnota Kranz "bulunan öğeye göre" demektedir.)¹⁰³

107.fr.: "Zira onların <öğelerin> uygun biçimde birleşmesidir her şey, onlarla düşünürler, onlarla sevinirler ve de kederlenirler."¹⁰⁴

109.fr.: "Zira <içimizdeki> toprakla görürüz biz toprağı, suyla suyu, havayla tanrısal havayı, ateşle de yok edici ateşi, sevgiyle sevgiyi, elem verici çatışmayla çatışmayı."¹⁰⁵

*

Doğa Üzerine'den alıntılanan bu ifadelerde ruhun neliği hakkında kimi ipuçları bulunduğu ileri sürülmüştür. Nitekim pek çok doksograf ve düşünür bu fragmanlardan yola çıkarak Empedokles'in ruh öğretisini betimlemeyi denemişlerdir. Bu betimlemede öne çıkan üç nokta vardır:

İlkin ruh, dört öğeden biri ya da bir kaçının karışımı ya da hepsinin orantısız karışımı değildir. Ruh, Empedokles'in öğeler öğretisi uyarınca, mükemmel uyumlu (*harmonía*) bir karışım olarak görülür. Bu karışım kandır.

İkincileyin akıl ya da düşünme yetisi de kandır. Bu nedenle ruhun bir işlevi de düşünmedir. Örneğin Platon *Phaidros* 96a'da Empedokles'e atfen "düşünmemizi sağlayan kan mı?" diye sormaktadır. Benzer biçimde Aitios da "Empedokles'e göre akıl yeri kanın bileşimindedir" demektedir. Theophrastos ise "biz kan vasıtasıyla düşünürüz. Çünkü kana karışan öğelerin sayısı çok fazlamış" derken, doğrudan Empedokles'i kasteder.¹⁰⁶ Ayrıca yine Aitios "Parmenides, Empedokles ve Demokritos düşünme yeti-

⁹⁸ Ruhgöçüyle ilgili fragmanlara iki örnek verelim: 117.fr.: "Bir zamanlar ben de erkek ve kız çocuğu, çalı, kuş ve denizde sıçrayan dilsiz balık olmuştum." Bkz.: Capelle, *age*: s.213. 137.fr.: "İşte gözü kararmış baba, kılık değiştirmiş sevgili oğlunu dualar ederek kesiyor! (...)" *age*: s.216

⁹⁹ Bkz.: Capelle, *age*: s. 206

¹⁰⁰ Bkz.: Kranz, *age*: s. 89

¹⁰¹ Bkz.: Freeman, *age*: 63

¹⁰² Bkz.: Capelle, *age*: s. 206

¹⁰³ Bkz.: Kranz, *age*: s.89 ve s. 92

¹⁰⁴ Bkz.: Capelle, *age*: s. 207

¹⁰⁵ Bkz.: Capelle, *age*: s. 208

¹⁰⁶ Bkz.: Capelle, *age*: s. 205-206

si ile ruhu tek ve aynı şey olarak görüyorlar” demektir.¹⁰⁷

Bu ruh betiminin son noktası da, algı, kavrama gibi bilişsel süreçlerin ancak benzerler arasında gerçekleşebileceği varsayımına dayanan “ruh kendine benzeyenleri bilir” kabulünün öne çıkarılmasıdır.¹⁰⁸ Bu görüşün ileri sürülmesinde de Aristoteles’in ve halefi Theophrastos’un önemli katkısı vardır. Örneğin Theophrastos Empedokles’in algı kuramından söz ederken, şunları söyler: “İdrak ediş benzer nedeniyle, idrak edemeyiş ise benzer olmayan nedeniyle gerçekleşiyormuş”; “Parmenides, Empedokles ve Platon duyuşsal algının benzer olan nedeniyle meydana geldiğini söylüyor.”¹⁰⁹ Aristoteles de *Metafizik* (1000b)’de Empedokles’in 109. fragmanına atıfla “kendisinde nefret bulunmadığı için tanrı, bütün öğeleri bilmez. Çünkü benzer benzerle bilinir” demektir.

Doksografi literatüründeki bu belirlemeler doğrultusunda Empedokles’in duyumcu bir ruh görüşünü savunduğu düşünülmektedir:

“Ruha yönelik duyum yaklaşımı Empedokles’te daha da açık görünür. Aristoteles, ruhun fiziksel cisimlerin öğelerinden birine veya ötekine indirgenmesinin gerisinde ‘benzer benzeri bilir’ sayılışını görür ve bu sayılıştan çıkarsanan görüş şudur: eğer ruh biliyorsa, o halde bilinen şeyle aynı maddi gereçten oluşturulmuş olmak zorundadır. Aristoteles bu görüşün baş tanığı olarak Empedokles’i anar (fr.109).”¹¹⁰

Bilişsel süreçlerin kanla ilişkilendirilmesinin ardında da “benzer benzeri bilir” kabulü yer almaktadır. Theophrastos’un *Duyular Üzerine* adlı eserindeki Empedoklesçi duyum yorumu benimsenecek olursa, ruhun duyumda bulunmasını mümkün kılan şey, duyu organları ile duyumlananlar arasındaki benzerliktir. Çevremizdeki farklı oranlarda oluşan karışımların (nesnelerin) bilinebilmesi için duyumun merkezi olan ruhun da, bu dört öğenin karışımından oluşması gerekir.¹¹¹

Öte yandan kan, yalnızca duyum açısından değil, hayat açısından da en önemli karışımdır. Bu karışım öğelerine ayrıştığında ölüm vuku bulur: (Aitios’tan) “Ölümün nedeni, birleşimlerinden insanın oluştuğu ateş <ve hava, su, toprak> öğelerinin birbirinden ayrılmasıdır. Buna göre ölüm beden ve ruh için ortak olmaktadır.”¹¹²

Bu kısmın sonunda, doksografi literatürünün Empedoklesçi ruh/duyum öğretisi hakkındaki yorumlarını esas aldığımızda şunu söylemek mümkündür: Empedokles’e ait olduğu ileri sürülen bu dört fragmandan ilki, kana doğrudan atıf yapmaktadır; ikinci ve üçüncü fragmanlar, öğeler öğretisinden ve mükemmel orana sahip bir karışımdan söz etmektedirler; son fragman da, bu karışımın öğeleri aracılığıyla tüm nesnelere bilme yatkınlığına değinmektedir. Görüldüğü üzere yorumcular, ruhun ya da duyum merkezinin kan olduğunu ya da kanda ortaya çıktığını düşünmektedirler. Bu görüş de özgün/felsefi (mitik dünyagörüşünden bağımsız) bir ruh öğretisi değildir. Ruhun bulunduğu yerin kan olduğu düşüncesiyle ruhun yerinin kalb (*kardía*) olduğunu varsayan

¹⁰⁷ Bkz.: Capelle, *age*: s. 206

¹⁰⁸ 90.fr: “Tatlı tatlıyı kavrar, acı acıya saldırır, ekşi ekşiye biner, ateşli ateşliyi sürer.” Bkz.: Kranz, *age*: s.88

¹⁰⁹ Bkz.: Capelle, *age*.

¹¹⁰ Bkz.: Peters, *age*: s. 325

¹¹¹ Bkz.: Peters, *age*: s. 230

¹¹² Bkz.: Capelle, *age*: s. 206

Homeros-öncesi fizyoloji ve psikoloji arasında sıkı bir bağ olduğu ortadadır. Nitekim 105. fragmanda Empedokles de “yüreğin düşüncenin/duyumun yeri olan kanla dolduğunu” vurgular.¹¹³

7. Demokritos

Demokritos’un ruh öğretisine geçmeden önce kısa bir açıklama yapmak istiyorum. Bu yazıda Anaksagoras’a yer vermeyeceğiz. Çünkü Anaksagoras’tan günümüze kalan fragmanlarda özel olarak ruhun (*psûkhê*) neliğinden söz eden bir ifadeye rastlanılmaktadır.¹¹⁴ Bu fragmanlarda öne çıkan terim “*nous*”tur. Her ne kadar sözü geçen terim yorumcular tarafından sıklıkla ruh ile ilişkili görülmüş olsa da, onlar bu ilişkinin doğası hakkında birbirleriyle anlaşamamaktadırlar. Başka türlü dendiğinde *nousun* ruh ile bir bağı olup olmadığı, aralarında bir bağ varsa bu bağın ne türden olduğu halen tartışmalıdır. Örneğin, önceleri *nousun psûkhêde* için halde bulunduğu düşünülürken, Cherniss’e göre ilk kez Anaksagoras ile birlikte *nous* “ruh” kavramının dışında ele alınmaktadır.¹¹⁵ Bunun tersini savunanlar da var: “*Nous* hareketi başlatır [ve bu bakımdan ruhla apaçık yakınlıkları vardır.]”¹¹⁶ (Peters, s.230) İncelendiğinde görüleceği üzere iki terim arasında ne türden bir bağın olduğu konusunda bir uzlaşma olması ihtimali çok düşüktür. Dolayısıyla burada *nousun* doğası hakkındaki tartışmalara girilmeyecektir.

*

Bu kısa hatırlatmadan sonra Demokritos’un ruh öğretisinin dayandırıldığı fragmanları aktarmaya başlayabiliriz. Onun, *ahlak* alanında selefleriyle karşılaştırılmayacak kadar çok sayıda özgün fragmanı vardır. Ruhtan da, genellikle, ahlaki bir çerçeve içinde ve yalnızca birkaç yerde bahseder:

187.fr.: “İnsanlara yakışan, ruhu vücuttan çok hesaba katmaktır; çünkü ruhun yetkinliği vücudun zayıflığını doğrultur, düşünceyle bir arada olmayan vücut gücü hiçbir şeyde daha iyi kılmaz.”

170.fr.: “Mutsuzluk da ruhundur, mutluluk da.”

171.fr.: “Mutluluğun yurdu ne sürülerdir, ne de altın: ruh mutlu-mutsuz varlığın du-rağıdır.”¹¹⁷

146.fr.: “Hazları kendi içinden almaya alışmış olan ruh mutludur.”¹¹⁸

“Ruh” terimine doğrudan atıfta bulunan bu fragmanların çerçevesi ahlak öğütleriyle örülmüştür. Bu nedenle, içinde üretildikleri metin bağlamı göz önünde tutularak okunduklarında, daha önce gördüğümüz fragmanlara oranla anlamlarının çok daha belirgin olduğu söylenebilir. Ancak bu geniş bağlamı (tüm fragmanlarıyla birlikte) sunmaya kalkışmak, belki de yalnızca Demokritos’un ruh anlayışının incelendiği bir makalenin görevidir.

*

¹¹³ Bkz.: Peters, age: s. 176-177

¹¹⁴ Aitios’undan gelen bir bildiriye göre Anaksagoras, ruhun “hava” olduğunu söylemiş. Bkz.: Peters, age: s.323

¹¹⁵ Bkz.: Dürtüşken, age: s.80

¹¹⁶ Bkz.: Peters, age: s. 230

¹¹⁷ Freeman’ın Diels’in *Fragmente der Vorsokratiker* çevirisinde “mutlu-mutsuz varlık” ifadesi “(good and evil) genius” biçiminde verilmiştir. Bkz.: Freeman, age: s.107

¹¹⁸ Bkz.: Kranz, age: s. 129-130

İlgili eserlere bakıldığında görüleceği üzere, Demokritos'un ruhun bilişsel yanlarından söz eden ya da fiziksel hareketi açıklamada ruha atıfta bulunan bir fragmanı yoktur. Ruh, daha çok hazlardan söz edilirken kullanılan bir terimdir; düşük hazların peşinden koşan ya da ölümsüz hazları tercih eden bir ahlak yetisinin adıdır.

Öte yandan bu fragmanlarda "ruh" ile bir ahlak terimi olarak karşılaşıldığı halde, "ruh"un neliği hakkında daha sonra atomcu bir öğretinin de oluşturulduğunu biliyoruz. Bu öğreti ruhtan bahseden mevcut fragmanlarla yetinmeyip, bu konudaki bildirileri ve sahte-fragmanları kullanarak oluşturulmuştur. Bu kurgusal Demokritosçu ruh anlayışına göre ruh, ruh-atomlarından oluşmaktadır ve "ruhun ateşten olduğu", "küresel atomlardan oluştuğu için çok hareketli olduğu", "duyumların oluşmasının nedeninin ruhun hareketi olduğu", "ruh ile *nousun* özdeş olduğu" gibi tezler de bu öğretilerde yer almaktadırlar. Oysa bu türden iddialar öne sürmek için hiç olmazsa bu tezleri destekleyen birkaç fragmanın bulunması gerekmez mi? Aksi halde bu öğreti, yalnızca tümdengelmisel bir kurgu olarak kalacaktır.

Nitekim bu kurgunun ilk adımlarını Aristoteles atmıştır:

"Filozoflardan bazıları ruhun ateş olduğu kanısındaydılar. Çünkü bu en ince parçalı tözmüş ve öğeler arasında doğası maddi olmayanlara en yakın öge oymuş; ayrıca her şeyden önce hareket eden ve diğer cisimleri harekete geçiren ateştir. Demokritos ise bu iki olgudan her birinin nedenini daha açık bir şekilde betimlemiştir. Ruh ve akıl aynı şeymiş. Ama bunlar bölünmez ilk cisimlere aitmiş; ince parçalı oluşlarından ve biçimlerinden dolayı hareketliymiş. Ancak en hareketlileri küre biçiminde olanlarmış. Ruh ve ateş bu tür <atomlardan> meydana gelmiş."¹¹⁹

"Kimilerinin kanısına göre ruh, içinde bulunduğu bedeni, kendisi nasıl hareket ediyorsa aynı tarzda hareket ettirir. Örneğin Demokritos da komedyacı Philippos gibi aynı ifadeyi kullanıyor. Bu yazar, Dedalos'un tahta Aphrodite'in içine cıva dökerek hareket yetisi kazandırdığını iddia ediyor. Demokritos da benzer bir ifadeyle küre atomların doğaları gereği hiç sakinleşemedikleri için, hareketleriyle tüm bedeni birlikte sürüklediklerini ve harekete geçirdiklerini iddia ediyor."¹²⁰

Aristoteles'in bahsettiğine göre, "Demokritos, beden ruh tarafından harekete geçirildiğini iddia ediyor..."¹²¹

Benzer ifadeler Aitios'un bildirimlerinde de rastlanmaktadır:

"Demokritos ruhun küre biçiminde, ama ateşli bir töze sahip, yalnız düşünmeyle kavranabilen <cisimlerin> ateşli birliği olduğunu öne sürüyor. (Demek ki cisimsel bir doğaya sahipmiş.)"¹²²

"Demokritos ile Epikuros ruhun iki kısımdan meydana geldiğini söylüyor; rasyonel kısmı göğüs kafesinde bulunuyormuş, akıldan yoksun kısmı da bedeninin her tarafına dağılmış durumdaymış."¹²³

¹¹⁹ Bkz.: Capelle, *age*: s. 174

¹²⁰ Bkz.: Capelle, *age*: s. 175

¹²¹ Bkz.: Capelle, *age*: s. 175

¹²² Bkz.: Capelle, *age*: s. 174

¹²³ Bkz.: Capelle, *age*: s. 178

Yine Aitios'tan nakledildiğine göre, "Demokritos ile Epikuros ruhun fani olduğunu öne sürüyor; çünkü bedenle birlikte o da yok olurmuş."¹²⁴

Bu yorumlar Demokritosçu ruh öğretisinin anaçizgileri olarak görülmektedir. Ancak Demokritos'a ait fragmanlar ne ruh hakkında ne de atomculuk hakkında bu denli ayrıntılı bilgi vermektedir. Öte yandan, belirtildiği üzere onun ahlak öğretisi çok daha ayrıntılıdır ve "ruh" kavramının Demokritos'ta ne anlama geldiğini görmek için onun ahlak öğretisiyle ilgili çok daha geniş kapsamlı bir çalışma yapmak gerekmektedir.

IV.

Demokritos inceleyeceğimiz son presokratik düşünürdü. Makale boyunca göstermeyi denediğim şey, felsefe tarihçilerinin kendileri tarafından bir çerçeveye (bizim örneğimizde mitik dünyagörüşüne) yerleştirilmediği takdirde, bu fragmanlar bize ruhun neliği hakkında açık bilgi vermemektedirler.

*Psûkhê*nin dönemin genel referans çerçevelerinde ortaya çıkan iki özel görünümü olduğu ileri sürülebilir. Bunlardan ilki ruhu *aêr*, *pneuma*, *aithêr* gibi maddesel bir öğeye indirgeyen yaklaşımlardır. Ruhun tekçi bir çerçeveden yorumlandığı bu dönemde, *arkhê*nin de maddi bir öğe olduğu ve ruhla yakından ilişkisi olduğu düşünülmektedir. Bu yorumun Homerosçu ruh inancı tarafından beslendiği de yazı boyunca gösterilmeye çalışılmıştır.

Ruh hakkındaki ikinci yaygın tutum Püthagorasçılarca önerilen Orpheusçu ruh inancından esinlenmiştir. Buna göre ruh bedenden türce farklıdır. Hiçbir biçimde maddi olmayan bir *arkhê* tasarımı olan Püthagorasçıların bu öğretisi belirgin bir felsefi renk taşımasa da, Hıristiyanlıkla birlikte Batı düşüncesinde karşılaşılabilecek olan ruh anlayışının biçimlenmesine çok ciddi katkılarda bulunmuştur.

Bu iki anaçizginin ayrıldıkları noktalardan çok, uzlaştıkları noktanın da vurgulanması gerekiyor: Presokratik düşüncede rastlanan hemen hemen tüm *arkhê* örneklerinin tanrısal (*theïon*) olduğu da hesaba katılacak olursa, ruh ile tanrısal-olan arasında yakın bir bağlantı kurulacağı kolayca varsayılabilir.

Öte yandan, özellikle Miletoslularca geliştirilen düşüncelerden birisi de *aêr*, *pneuma*, *psûkhê*, *zôê*, *theïon* bağlantısının koparılmazlığı olmuştur. Bu terimler arasındaki sıkı ilişki aynı zamanda *arkhê* araştırması ile ruh tasarımları arasındaki koşutluğu da belgeler niteliktedir. Bu sonuca daha yakından bakıldıkta şunlar söylenebilir:

Presokratik düşüncede *arkhê* arayışları ve neyin ilke olduğu hakkındaki yargılarla onların zaten benimsemiş oldukları felsefe öncesinden gelen ruh öğretileri arasında çok yakın bir ilişki vardır. Presokratik bir düşünürün neyin *arkhê* olduğuna karar vermesi esnasında en çok başvurduğu kaynak, kendi kültür/dil dünyasında bulunduğu ruh tasarımıdır. Bu tasarıma göre hareket eden bir şeyi, sadece hareket eden şey bilir. Daha önce de görüldü ki, bu görüş de benzerlerin birbirini bildiği önvarsayımına dayanmaktadır. Bu nedenle başlangıç ilkesi, hareket ilkesi gibi ilke araştırmalarının başat güdüsünün felsefe öncesinin önvarsayımları olduğu savunulabilir. Çünkü, ilke soruşturmasının kendisi, başlı başına kadim ruh tasarımının sonuçlarındandır. Kadim ruh tasarımı, insan bedeni-

¹²⁴ Bkz.: Capelle, *age*: s. 176

nin hareketini ve zihnin bilme süreçlerini açıklamak için kullanılan bir modeldir. Bu modelin evrenin hareketini açıklama aygıtı olarak kullanılmasının kaçınılmaz sonucu oluşu-yokoluşu bir ilkeye bağlamaktır. Bu nedenle kadim ruh öğretileriyle presokratik düşüncenin *arkhê* tasarımları arasında yalnızca derin bir içiçelik yok, aynı zamanda *arkhê* hakkındaki araştırmaların da en güçlü güdüleyicisi de bu ruh öğretilerinin kendisidir.

*

Bu çalışmada özel olarak ruh konusunda presokratiklerce düşünüldüğü varsayılan görüşler ele alındı. Bunun dışında daha genel bir bakışla şu iki noktanın da altını çizmek isterim: Bunlardan ilki, daha önce ileri sürüldüğü üzere, Batı düşüncesi tarihinde *mûthostan lógosa* geçişin devrimci bir kopuşla bir anda gerçekleşmeyip, yavaş bir evrime dayandığıdır.¹²⁵ Bu noktada sözü Peters'a bırakmak ve *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*'nün "Ön Not"una yazdıklarından kısa bir bölümü aktarmak istiyorum:

"Felsefe-öncesinin dili, sıradan insanların kullandığı yaygın konuşma tarzınca ve dinin ve mythology'nun daha aşkın sezilerince şekillendirilmişti.(...) Nasıl ki mantık Aristoteles'le başlamadıysa, aynı şekilde anlama arayışı da Thales'le başlamadı. Tüm ilkel insanlar rituel ve mit ortamları aracılığıyla çevrelerinin daha esrarengiz cepheleriyle ilişkiye girmeye çalışırlar (...). Mit, başka şeyler olmanın yanısıra, açıklamadır.

Mit felsefenin dolayimsız müjdecisiydi ve felsefeyi yalnızca tohum halindeki belli kavramsallaştırmalarla değil, dünyanın işleyişine ilişkin içgörülerle de donatmaktaydı.(...)

En erken filozoflar, tüm devrimci kazanımlarına karşın, mitolojik dünya görüşüne borçluydular."¹²⁶

Değirmek istediğim ikinci nokta, elimizdeki fragmanları meşru olarak nasıl yorumlayacağımızla ilgilidir. Bu bölükpörçük parçalarda geçen terimleri, hangi bağlama yerleştirmemiz gerektiğini bilmeden nasıl yorumlayabiliriz? Bu noktada ortaya çıkan güçlüğü aşmanın yollarından birisi de pekala *mûthosa* başvurmak olabilir. Zira sahiden de *mûthos* ile *lógos* arasındaki geçiş yavaş bir evrime dayalı olduysa, ilk filozoflar felsefe öncesi günlük dilin yaygın kullanımını sürdürmüş olmalılar. Dolayısıyla presokratiklerin kullandığı terimleri en doğru biçimde anlama yollarından birisi de, felsefe öncesi günlük dilin bu sözcüklere verdiği anlamları bilmekten geçer. Elbette, ilk filozoflar, kaçınılmaz biçimde kendilerinden önce de varolan bu dilin ürettiği sözcükleri kullanmak zorundaydılar ve bu kullanım bir süre sonra eleştirel bir biçim alsa da, başlarda eleştirel değildi. *mûthosun* evrilererek felsefeye dönüşmesi aşama aşama gerçekleşmiştir. Aslında Yunan düşüncesinin bu ilk günlerinde ortaya çıkan manzara, felsefenin etkinliğine ve işlevine ilişkin bir süreci resmeder. Felsefe, dille ilgili bir etkinlik olarak alındığında, günlük dilin bazı sözcüklerinin felsefe terimlerine dönüştürülmesi sürecidir.

¹²⁵ Cornford'ın önsözünde altını çizdiği nokta da budur: "(Sokrates-öncesi dönemde ortaya çıkan) rasyonel araştırma ruhu eski düşünme biçiminden tümüyle ve aniden kopmuş değildir; ilk rasyonel kurgular ile din öğretileri arasında gerçek bir devamlılık vardır" demektedir. Bkz.: Cornford, F.M. *From Religion to Philosophy, A Study in the Origins of Western Speculation*, Harper Torchbooks, NewYork,1957. s.V

¹²⁶ Bkz.: Peters, age: s. 5-7

Başka türlü dendidikte, felsefeci her ne kadar sokaktaki adamla aynı sözcükleri kullansa da, o bu kullanımı üzerine eleştirel, yani refleksif bir tarzda düşünecektir.

Felsefenin doğasına ilişkin bu saptama, onun evrime dayalı geliştiği iddiasıyla tutarlı olsa da, bu konuda sonuçlara ulaşmak için tutarlılık tek başına yeterli olmayacaktır. Zira, felsefenin tarihinde ne zaman ve hangi koşullar altında devrimci ya da evrimci hareketlerin ortaya çıktığını göstermenin yolu spekülatif felsefe tarihleri inşa etmek değil, tersine literatürü oluşturan tüm eserleri, kendi entelektüel/kültürel dünyalarından koparmadan okuyabilmektir. Bu eserler bir zihniyeti dönüştürmek ve bir dili eleştirmek için üretiliyor olsalar da, varoluş koşulları bu zihniyet ve elbette bu dildir.

SUMMARY:

The article will try to show that: pre-Socratics' new approach of rational investigation did not mean a complete and sudden breach with the older ways of thought. There is a real continuity between the earliest rational speculations and religious doctrines that lay behind them. Philosophy inherited from religion some terms which continued to determine their directions, as "god", "soul", "destiny" and "law". Religion expresses itself in poetical symbols and in terms of mythical personalities; philosophy prefers the language of dry abstraction, and speaks of "substance", "cause", "matter", and so forth. But the outward difference only disguises a substantial affinity between these two products of human consciousness. The modes of thought that attain to clean definition and explicit statement in philosophy were already implicit in the mythology.

Keywords:

Rational Speculation; Nature Inquiry; Soul; Beginning, *logos, mythos*

KAYNAKLAR

- Arslan, A. *İlkçağ Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006
- Aristoteles *Metafizik*, (Çev. A.Arslan), Ege Ün. İzmir, 1985
- Fizik*, (Çev. S.Babür), YKY, İstanbul, 1997
- Gökyüzü Üzerine*, (Çev. S.Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997
- Barnes, J. *The Presocratic Philosophers*, Routledge&Kean Paul ltd. Boston, 1982
- Çapelle, W. *Sokrates'ten Önce Felsefe, Fragmanlar-Doksograflar* (2 cilt), (Çev. O. Özügül), Kabalıcı yay. İstanbul, 1994
- Cicero *Tarırların Doğası*, (çev. F.G.Özaktürk, F.Telatar), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006
- Collingwood *Doğa Tasarımı*, (Çev.K.Dinçer), İmge Kitabevi, Ankara, 1999
- Cornford, F.M. *From Religion to Philosophy, A Study in the Origins of Western Speculation*, Harper Torchbooks, NewYork, 1957
- Sokrates'ten Önce ve Sonra*, (Çev. U.C.Akın), Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003
- Çakmak, C. "Herakleitos ve Fragmanlar Üzerine Genel Bilgiler", *Fragmanlar*, (Çev. C. Çakmak), Kabalıcı Yay. İstanbul, 2005
- Dürüşken, Ç. "Antikçağ'da 'Psykhē' Kavramına Genel Bir Bakış I", *Felsefe Arkivi*, İstanbul, 1988
- Freeman, K. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Basil Blackwell, Great Britain, 1952
- Gökberk, M. *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1980

- Herakleitos "Parçalar", *Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, (Çev. S.Rifat) Yay.Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2004
- Herakleitos *Fragmanlar*, (Çev. C.Çakmak), Kabalıcı Yay. İstanbul, 2005
- Jones, W.T. *Klasik Düşünce*, Batı Felsefesi Tarihi I. (Çev. H.Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006a
- Ortaçağ Düşüncesi*, Batı Felsefesi Tarihi II. (Çev. H.Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006b
- Kirk, G.S., *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, (Raven, J.E., Schofield, M. İle birlikte) Cambridge University Press, Great Britain, 1990
- Kranz, W. *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, (Çev. S.Baydur), İÜ. İstanbul, 1976
- Nietzsche, F. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (çev. N. Hızır), BFS yay. İstanbul, 1985
- Peters, F.E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Çev. H.Hünler), Paradigma Yay. İstanbul, 2004
- Rifat, S. "Metin ve Kaynaklar", *Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, (Çev. S.Rifat) Yay.Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2004
- Thomson, G. *İlk Filozoflar*, (Çev. M.H. Doğan) Payel Yayınevi, İstanbul, 1988
- Von Aster, E. *Felsefe Tarihi Dersleri I İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi*, Edebiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı İ. Ahmed İhsan Matbaası Ltd.Ş., İstanbul, 1943

FÂRÂBÎ'DE BAZI TEMEL KAVRAMLAR ÜZERİNE

Eyüp ŞAHİN*

Giriş

Genel olarak İslam Felsefesi araştırmacıların karşılaştıkları en temel sorunlardan biri de kavram kargaşasıdır. Felsefenin temel kavramları arasında yer alan akıl, ruh, nefis ve zihin gibi kavramlar bazen birbirine yakın anlamda, bazen birbirleri ile aynı anlamda, bazen de birbirleri yerine kullanılmakta ve bu durum, kavramlar ile ilgili zihin karışıklığına sebep olmaktadır. Öyle görülüyor ki, bu karışıklığı besleyen faktörlerden biri de, felsefecilerin farklı eserlerinde bazen de aynı eserin içinde farklı yerlerde, bu kavramları birbirinden farklı anlamlarda kullanmalarıdır. En genel anlamda İslâm filozoflarının akıl, ruh, nefis ve zihin kavramları ile ilgili mülahazalarını bu çerçevede değerlendirmek mümkün görünmektedir. Bu kavramları pek çok eserinde ele alıp inceleyen Fârâbî bu filozofların başında gelir. Buna rağmen O'nun tek bir eserini esas alarak yapılacak bir araştırma ile bütün eserlerine müracaat ederek yapılacak bir araştırmada aynı sonuçlara ulaşmak mümkün görünmemektedir. O nedenle biz bu makalede Fârâbî'nin, söz konusu kavramlar ile ilgili tanımları ve mülahazalarını en başta *Makâlât er-Reffa fî Usûli İlmi't-Tabiâ* adlı eseri olmak üzere, yeri geldiğinde diğer eserlerine de müracaat etmek sureti ile ele almaya çalışacağız. Zira, filozof bu eserde, yukarıda zikredilen zihin karışıklığının aksine, akıl, ruh ve nefis kavramlarının tanımları ve ayırımı konusunda çok kesin bir sınır ortaya koymakta ve araştırmacı için kolaylıklar sağlamaktadır. Zihin kavramının bazen akıl, bazen de ruh yerine kullanılması sebebiyle araştırmamıza bu kavramı dahil etmeyi uygun bulduk. Ancak, zihin kavramına söz konusu eserinde yer vermediğinden bununla ilgili tanımını temelde *Fusûlü'l-Medenî* başta olmak üzere diğer eserlerine müracaat ederek ortaya koymaya çalışacağız.

Akıl

Fârâbî, *Makâlât er-Reffa fî Usûli İlmi't-Tabiâ* adlı eserinde akıl, ruh ve nefis hakkın-da geniş mülahazalarda bulunur.¹ Fârâbî'nin, bu eserindeki birinci makale akıl hakkındadır. Makalenin girişinde filozof, akıl, ruh ve nefsi, Tanrı'nın insanın içine yerleştirmiş

* Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

¹ Fârâbî, *Makâlât er-Reffa fî Usûli İlmi't-Tabiâ*, (Eser bundan sonra *Makâlât* olarak kısaltılacaktır.), Belleten, c. XV, Ankara, 1951, s. 103. Bu eser, Ahmet Ateş'in *Fârâbî Bibliyografyası* içinde 95. eser olarak geçmektedir. Eserdeki fikirler, Fârâbî'nin, *el-Medinetü'l-Fâzıla* gibi eserlerindeki fikirlerle, teferruat bakımından farklılıklar gösterir. Buna mukabil, *Fusûsu'l-Hikem*'deki fikirlerle daha çok benzerlik söz konusudur. Bu farklılıklar eserin, müellife ait olmayacağı kuşkusunu uyandırır da Brockelmann'ın da belirttiği gibi (Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, c. I, 1943, s. 234) bu kuşku netice itibarıyla doğru değildir. Bununla birlikte, Necati Lügal ve Aydın Sayılı'nın, Belleten'de, "*Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı*" adıyla Türkçeye çevirisini yaptıkları metnin önsözünde belirttiklerine göre, metne esas teşkil eden yazmada Fârâbî'ye ait olduğunu gösteren kaydın yazmaya bir çıkarma yapılarak, az ya da çok değişik bir el yazısı ile ilave edilmiş olduğuna dikkat çekilmektedir. Ancak, bu farklılığın eldeki el yazmasından kaynaklandığı, dolayısıyla eserin Fârâbî'ye ait olduğu da vurgulanmaktadır (bkz. a.g.m., s. 81).

olduğu lâtif ve ruhanî üç ruh olarak ifade etmektedir. Ruhânî üç ruhtan ilki olan akıl, burada şerefli bir nur olarak ifade edilir.² Akıl, ruhtan ve nefsten daha lâtifdir. Aklın kaynağı, Tanrı'nın kendi özü olan ve her şeyden önce yaratmış olduğu "kâmil akıl"³ dir. Kuşkusuz burada zikredilen "kâmil akıl"dan kasıt ilk akıldır. İlk akıl sudûr teorisinde Tanrı'dan taşan ilk varlığa karşılık gelmektedir. Bu konuda Fârâbî şöyle der: "Aklın fiilinin ve ruhaniyetinin sudûr yeri ve ruhaniyeti, bütün ruhların aslı ve Emir Âlemi'nden sudûr eden vahiylerin kökü olan Ruh'u'l-Emir'dendir."⁴ Filozofun bu ve buna benzer ifadelerini, aklın kaynağı hakkındaki kuşkuları gidermeye yönelik olarak değerlendirebiliriz. Zira burada tanımlanan biçimde akıl sudûr yoluyla Ruh'u'l-Emir'den taşmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre, akıl, Tanrı'nın ilim, marifet, kudret ve iradesine, Ruh'u'l-Emir yardımıyla ulaşır.⁵ Buradan anlaşılmalıdır ki, Ruh'u'l-Emir tabiri ile kastedilen şey kesinlikle Tanrı'nın kendisi değildir. Bu tabir akıl ile Tanrı arasında bir başka kategorinin varlığına işaret eder ki, bu da olsa olsa faal akıl⁶ kavramına denk bir kavram olarak tanımlanabilir.

Tanrı, akılı, kalpte sakin olan ve bedenî harekete geçiren hayvanî ruha sokar. Akıl, nurlar, ilim ve irade aracılığıyla kalpte varolan bir hareket yardımıyla, hayvanî ruha, bu nurları, ilmi ve iradeyi akıtır. Kalp, nurlar, ilim ve irade ile hareket eden akıl sayesinde harekete geçer ve orada bir canlanma meydana gelir.⁷ Dolayısıyla kalpte meydana gelen hareketin kaynağı ruh olarak belirtilse de ruh bu ilhamı gerçekte ve nihaî olarak akıl vasıtasıyla elde etmektedir. Nur, ilim ve irade ile kastedilen şeyin akıl vasıtası ile kalbe ulaşması şeklinde oluşan süreç ile ilgili Fârâbî, *Makâlât er-Reffa*'da şu bilgilere yer verir: "Ruh'u'l-Emir, her şeyi bilen Tanrı'dan aldığı ilhamı veya filozofun tanımıyla ilham nurlarını kalbe akıtır. Kalp, Tanrı'nın ilim ve iradesini kabul etme kabiliyetiyle yine Tanrı tarafından yaratılmıştır. Yani bu kabiliyet kalbin doğasının gereğidir. Kalp ilham nurları sayesinde aydınlanır, böylece hareketsizlik ve sükûn karanlığından aydınlığa doğru yol alır. Kalpten çıkan bu nurlar, Tanrı'nın ârif için bir ayna olarak yarattığı ilhamî aklın nuru aracılığıyla bedeninin her tarafına yayılır."⁸ Aklın nurları böylece, Tanrı'nın hikmetiyle, her tarafı kaplar.⁹ Fârâbî, aklın dimağda ya da vücudun kalpten başka

² *Makâlât*, s. 103.

³ *A.g.e.*, s. 103.

⁴ *A.g.e.*, s. 103.

⁵ *A.g.e.*, s. 104.

⁶ Fârâbî'nin "ruhu'l-emir" tabiri ile bazen faal akıl, bazen küllî ruh kavramına denk bir manayı, bazen de Cebrail'i kastettiği anlaşılmaktadır. Ancak metnin devamında, ruhu'l-emir'den gelen ilhamların, peygamber için vahiy, başkaları için de ilham olduğunu belirttiği pasajında kastedilenin Cebrail olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

⁷ *A.g.e.*, s.104.

⁸ *A.g.e.*, s.104.

⁹ Fârâbî, buradaki düşüncesini bir kudsî hadise dayandırır. Buna göre, Tanrı akılı yaratınca ona, "bana doğru yönel" demiş, akıl da Tanrı'ya doğru yönelmiştir. Sonra, Tanrı, "dön" dediğinde, akıl da dönmüş, bunun üzerine Tanrı, "izzetim ve celâlim üzerine yemin olsun ki, seni yarattıklarım içinde benim için en sevgili olanına vereceğim" demiştir. Fârâbî'ye göre, buradaki akılla kastedilen, peygamberin akıldır; çünkü, aklın Tanrı'ya dönmesi demek, Tanrı'dan ilim ve marifet istimdat etmesidir; geri dönmesi de, Tanrı'nın ona verdiği ilim ve marifetle halka yardım etmesi demektir (bu konuda geniş bilgi için bkz. *Makâlât*, s. 104).

bir yerinde sakin olduğunu zannedenlere karşı, onun kalpte sakin olduğunu söyleyenlerin daha tutarlı olduğunu da ifade eder.¹⁰ Fârâbî devamla şu kıyası delil olarak sunar: "Tanrı'nın irade ettiği ilhamla, tıpkı bir insanın, meskeni olan evinden çıkması ve sonra tekrar evine dönmesi gibi, kalpten çıkan ancak bilahare kalbe geri dönen akıl nurları, işte bu nurlardır."¹¹ Dolayısıyla akıl, hareketli olup kalbe ve beyne ilhamı veren bir cevherdir.

Kuşkusuz Fârâbî, *Makâlât er-Reffa'* da akıl kavramı ile ilgili yukarıda zikretmeye çalıştığımız tanımına ilave olarak değişik eserlerinde farklı tanımlar da vermektedir. Özellikle *Me'âni'l-'Akl'* da bu kavramın halk dilinde, Kelâm sahasında, Aristoteles'nin *II. Analitikler*'inde, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın altıncı kitabında, *De Anima* ve *Metafizika*'da hangi manada ele alınması gerektiğini belirtir. Fârâbî, *Me'âni'l-'Akl'* da akla verilen muhtelif mânâları altı maddede toplar.¹² Filozof, burada zihin kavramı tanımına yakın olarak akıl kavramını, temyiz kabiliyeti olarak ifade eder. Bu manada akı, bazen imanı muhafaza eden kişiler için de kullanır.¹³ Fârâbî'ye göre, Kelâm ilmindeki "bu akla uygundur (akıldır), şu ise değildir"¹⁴ ifadelerinde kastedilen mânâ ile ifade edilen şey akıldır. Bununla, herkes tarafından doğru ya da herkes tarafından yanlış olduğu kabul edilen şey kastedilmektedir. Dolayısıyla bu anlamıyla akıl mantıkî temeller üzerine bina edilir. Akılın burada zikredilen manalarına ilave olarak filozof, Aristoteles başta olmak üzere felsefecilerin kullanmış oldukları akıl üzerinde önemle durur.¹⁵ Fârâbî, akıl felsefi anlamını, Aristoteles'e atıfta bulunarak şöyle ifade eder: Akıl, "insanın küllî, hakikî ve zarurî kaziyelerinin yakınıni, başka bir delil ve teemmül olmaksızın, tabîî bir surette ve bir nevi fitrî bir kabiliyetle kazanmasına hizmet eden nefis melekesi"¹⁶ dir.

Fârâbî, akla ilişkin kuramını *Risâle fi'l-Akl'* da daha geniş bir şekilde ortaya koyar.¹⁷ Fârâbî'ye göre, akıl veya düşünme yetisi (el-kuvve en-natıka) başlangıçta bir tür nefis veya nefsin bir parçası yahut nefsin yetkinliklerinden birisi ya da bütün varolanların mahiyetlerini ve suretlerini maddelerinden ayrı olarak soyutlayıp kavrama yatkınlığına sahip olan bir tarzda yaratılmıştır.¹⁸ Buradan hareketle, *Risâle fi'l-Akl'* daki bu tanımın,

¹⁰ A.g.e., s. 105.

¹¹ A.g.e., s. 105.

¹² Fârâbî, *Me'âni'l-'Akl'*, nşr. Dietrici, Leiden 1890, s. 38-39.

¹³ A.g.e., s. 40.

¹⁴ A.g.e., s. 40.

¹⁵ A.g.e., s. 40-41.

¹⁶ A.g.e., s. 41.

¹⁷ Özellikle R. Walzer bu şekilde düşünmektedir. Fârâbî üzerinde batıda bir otorite olarak görülen Walzer, *Greek Into Arabic* (Oxford, 1962) adlı eserinde O'nu, Aristo'nun *De Anima*'sı ile başlayan ve kuşkusuz Aristocu öğelerin de katıldığı gelenek içerisinde temellendirmektedir (bkz. a.g.e., s. 178 vd.). Benzer değerlendirmeleri Herbert Davidson, *Al-Fârâbî, Avicenna, And Averroes, On Intellect* adlı eserinde, özellikle Fârâbî'nin *Risâle fi'l-Akl'* adlı eserini ele aldığı bölümde yapmaktadır (bkz. a.g.e., s. 65, 66, 67).

¹⁸ Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl'*, nşr. Maurice Bouges, 2. Baskı, Beyrut 1983, s. 12. Bu eserin *Me'âni'l-'Akl'* dan farklı bir eser olduğu yolunda değişik kanaatler olsa da (bu konuda bkz. *Fârâbî Bibliyografyası*, Müjgan Cumbur, İsmet Binark, Nejat Sefercioğlu, Ankara, 1973, s. 2-3; ayrıca Fakhry, *Al-Fârâbî* adlı eserinde hem Bouyges hem de Dietrici'ye ait neşri iki ayrı esermiş gibi referans olarak göstermekte, bunun dışında bir bilgi vermemektedir. Bkz. *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford 2002, s. 30, 71, 73, 74, 162) hem

*Makâlât er-Refia'*da verilen tanımdan farklı olduğu düşünülebilir. Zira, *Risâle fi'l Ak'l*'da, akıl, nefsin bir parçası ya da nefsin yetkinliklerinden birisi olarak nitelendirilirken, *Makâlât er-Refia'*da, akıl, nefsten ayrı, bilakis nefsin kaynağı, olarak ifade edilmektedir.¹⁹ Fârâbî'nin akıl anlayışı bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda onun akıl kavramını nefsten daha geniş bir manada ele aldığını söylemek gerekir. Kanaatimizce, onun *Risâle fi'l-Akl*'da, akli, nefsin bir parçası ya da nefsin yetkinliklerinden biri olarak değerlendirilmesi, aklın faaliyetlerinin bir bölümünü nefis üzerinden gerçekleştirmesi ile ilgili olabilir. Nitekim Fârâbî, akıl, ruh ve nefsin birbiriyle olan münasebetlerini değerlendirirken bu hususu tartışmaya yer vermeyecek şekilde açıklamaktadır.²⁰ O, *Makâlât er-Refia'*ya paralel olarak, *el-Medînetü'l- Fâzıla*'da insanî varlığın oluşum sürecini anlatırken, zincirin en önemli ve en son halkasını oluşturan unsur olarak akli koymaktadır.²¹ Kuşkusuz O'nun akıl kavramına dair mülahalazaları burada zikrettiğimizden çok daha kapsamlı ve geniştir. Ancak biz, *Makâlât er-Refia* çerçevesinde kalarak buradaki akıl tanımını ifade etmekle iktifa edeceğiz.

Ruh

Felsefede en genel ifadesiyle ruh bir kimsenin zihinsel etkinliğinin ve çok çeşitli bilinç hallerinin merkezi olarak görülür.²² Bununla beraber ruh kavramı, kan, vücut, benlik, can, nefes, canlılık, öz, hayat soluğu, hayatî ilke, zihni varlık gibi anlamlara gelecek şekilde de kullanılır.²³ *Makâlât er-Refia* çerçevesinden baktığımızda Fârâbî, ruhu, açık bir biçimde, akıl ve nefsten farklı bir kategori olarak tanımlamaktadır. Buna göre ruh, nefse oranla daha lâtif ve hayvanî bir mahiyet taşır. Hayat ve hareket onun tabiatının bir gereğidir. Ruhun kaynağı ve fiilinin masdarı "ilhamî akıl", yeri ise kalptir.²⁴ Ruhu bir cevher olarak kabul eden Fârâbî, ona bedende de bir merkez tayin etmiştir. Fârâbî şöyle der: "Ruh, mutedil olan 'vasat' tabiatındandır. Tanrı, akli ruha ilham için, öncelikle ruhu bedeninin hayatına ve canlanmasına sebep kıldı, ruhun üzerine Yüce Tanrı'nın sıfatlarından olan ilim, marifet, kudret ve irade nurlarını yağdırdı."²⁵ Buradaki tanımdan açıkça anlaşılmaktadır ki ruh, ilhamını akıldan alır, bunun sonucunda da bedene hayatîyet ve canlılık kazandırır. *Fusûsu'l-Hikem*'de ruhu, emir âleminde bir cevher²⁶

Bouyges, hem de Dietrici neşri üzerinde yaptığımız karşılaştırmada iki eserin muhteva bakımından birbiri ile aynı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, Bouyges'in de belirttiği gibi, aralarındaki fark kitabın başlığındaki isimlendirmeden öteye gitmemektedir. Biz, her iki neşri de karşılaştırmalı olarak kullanmaya çalıştık. Bu konuda bkz, Bouyges, Maurice, (*Alfarabi: Risâlat fi'l-'aql. Texte arabe integral en partie inedit etabli par...Beirut, 1938, pp 48*), *Islamic Philosophy* içinde, Volume 9, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1999, s. 30.

¹⁹ *Makâlât*, s. 107.

²⁰ A.g.e., s. 107.

²¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1990, s. 58; *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Haydarabad, 1927, s. 4.

²² Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 805.

²³ Onions, C.T., *The Oxford Dictionary of English Etymology*, Oxford, 1966, pp. 848; Firuzâbâdî, *Kâmus Tercümesi*, çev. Mütercim Asım, Tarihsiz, II, s. 299-300.

²⁴ Fârâbî, *Makâlât*, s. 106.

²⁵ A.g.e., s. 106.

²⁶ Fârâbî, *Fusûsu'l-Hikem*, nşr. Dietrici, Leiden, 1890, s. 81.

olarak tanımlayan Fârâbî'ye göre, onun bedendeki merkezi durumunda olan kalp, beden diğer organlarından oldukça farklıdır. Çünkü kalp, ruhun vücûda girip çalışmaya başladığı bir yer ve bu anlamda tek hareket merkezidir. Nitekim, Fârâbî'nin, "Allah, ruhu bedenin hayatına ve canlanmasına sebep kıldı"²⁷ ifadesinden de bu anlaşılmaktadır. O halde, bedeninin hayatiyet kazandığı fizikî nokta kalptir, manevî nokta ise ruhtur.

Fârâbî insan bedeninden başlayarak Tanrı'ya kadar uzanan yolu şu şekilde açıklamaktadır: "İşte, bu irade, kalbe ruhtan, ruha akıldan, akla Ruhü'l-Emir'den, Ruhü'l-Emir'e de Tanrı'dan nurlarla gelir."²⁸ O halde, bu düzeni takip eden ruh, bedeninin suretidir ve varlığını Tanrı'dan alır. Ruh, Tanrı'nın kalbe kadar ulaşan iradesinin hulûl mahal-li olduğu için, Tanrı, ruhu garizî hararetle kuvvetlendirmiş ve vücudun hararet yardımıyla hazırlanması için, garizî hararetle birlikte bedene yerleştirmiştir.²⁹ Konuya ışık tutması bakımından *Makâlât er-Reffâ*'daki şu paragraf oldukça dikkat çekicidir: "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 girer. Ruh da, nefsi kabul için hazırlanır ve ona hayat hareketini ve Tanrı'nın ilim ve iradesinden kendisinde mevcut olduğu kadarını verir."³⁰ Dolayısıyla ruh açık bir biçimde hem nefis hem de akıldan farklı, her ikisinin ortasında bir kavram olarak tanımlanmaktadır. Ruh, akıl vasıtası ile Tanrı'dan gelen ilim ve irade ile kalbe yerleşmekte, oradan da nefis aracılığı ile bedene yayılmakta ve kalpten beyne doğru açılan dimağa ulaşarak bedeni, düşünme ve harekete sevketmektedir. Bu durum insan denen varlığın ruh ve beden şeklindeki iki bileşenin uyumunun göstergesidir. Bununla birlikte filozofun, ruhu bedeninin hayatiyet sebebi olarak göstermesi Kur'an'da da benzer şekilde açıklanmıştır. Nitekim, Kur'an'da, insan yavrusunun ana rahminde yaratılış evreleri anlatılırken, cenine ruh verildikten sonra onun hayatiyet kazandığı açıklanmaktadır.³¹

Nefs

Aristo felsefesinin etkisiyle her ne kadar biri diğerinin yerine ikame edilerek kullanılsa da, Fârâbî'de, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, nefis, ruhtan farklı bir anlam kazanmaktadır. O, *Makâlât er-Reffâ* adlı eserinin üçüncü makalesini nefse ayırır³² ve burada nefsi, ruhtan farklı bir anlamda fakat onunla ilişkili olarak ele alır. Fârâbî'ye göre, nefis, lâtif ve hararetlidir. Nefsin harareti "müfrit"tir. Çünkü, Tanrı, nefsi, kâmil akıl'dan ilk ayrılan "âlâ" kısımdan yaratmıştır. Fârâbî, buna karşın, *el-Medînetü'l-Fâzıla ve es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de Aristotelesçi çizgiyi takip ederek, nefsin varlığını ayaltı varlık-

²⁷ A.g.e., s. 106.

²⁸ A.g.e., s. 106. Bununla birlikte insan ruhunda hemen hemen ardarda gelen bir mertebeler düzeni vardır. Fârâbî'nin bu özel noktayı vurgulamakla çok ilgili olduğunda hiçbir şüphe yoktur. O aynı şeyi *Aristoteles'in Felsefesi*'nde onun psikolojisi ile ilgili açıklamasının başlangıcında da yapmaktadır. Bu konuda bkz. Fârâbî, *Aristo Felsefesi* (Fârâbî'nin Üç Eseri, çev. Hüseyin Atay, Ankara, 1974), s. 140. Ayrıca bkz. Fakhry, *Al-Farabi*, s. 26.

²⁹ *Makâlât*, s. 107.

³⁰ A.g.e., s. 107.

³¹ Kur'an-ı Kerim, Müminün, 23/12-14.

³² *Makâlât*, s. 107.

lar dünyasındaki tabii oluşum sürecinin bir aşaması olarak belirler. Bu oluşum gök cisimleri ve onların hareketlerinin değişimi ile bağlantılı olarak sağlanır.³³ Yeniden *Makâlât er-Refta'*ya dönecek olursak, burada nefis, yüksek hayat gücü ile cismi olgunluğa erdiren şey olarak ifade edilir. O halde nefsin doğasında yüksek bir hayat gücü vardır ve bu güç ona Tanrı tarafından, kâmil akıl'dan verilmiştir.

Fârâbî, ruha bedende bir merkez tayin ettiği gibi nefse de bir merkez tayin eder. Tanrı nefsi, vücuttaki en soğuk ve en rutubetli uzuv olan dimağa yerleştirmiştir. Nefsin buraya yerleşmesinin sebebi ise, "dimağın tabiatı nefsin tesiriyle tadile uğrasın"³⁴ dindedir. Dolayısıyla dimağ, nefsin doğasının gereği olarak değişime uğramaktadır. Dimağın vücuttaki yerinin tayini ile, nefsin işlevinin daha iyi anlaşılacağı muhakkaktır: "Dimağ baştadır ve beş duyu uzvunun evidir. Tanrı dimağı, duyuların ve nefsanî hareketlerin kaynağı ve insana gelen ilhamî iradenin masdarı olarak yaratmıştır."³⁵ Böylece akıl ruhu, ruh nefsi, nefis de dimağı harekete geçirmekte ve Tanrısal ilim ve irade insanda tecelli etmektedir. *Makâlât er-Refta'*ya göre, nefis ruh aracılığıyla, duyular üzerinde tasarruf eder. Tanrı'nın onda yarattığı, yani nefsin doğasında varolan irade ile harekete geçer. Nefis, iradesini Tanrı'nın iradesinden sudûr yoluyla alır. Tanrı, hayır, şer, tâat ve ma'siyetten hangisi aracılığıyla nefsin iradesinin tecellisini takdir etmişse, nefsin iradesi de o şekilde tecelli eder. Fârâbî burada, Şems Süresi'nin 7. ve 8. ayetini görüşüne delil olarak sunar: "Nefse ve onu biçimlendirene, ona bozukluğunu ve korunmasını (isyanını ve itaatini) ilham edene andolsun ki; nefsinin yücelten kazanmıştır."³⁶ Bu itibarla nefse ilhamı verenin ve onu biçimlendirenin Tanrı olduğu ayetle açık olarak desteklenir.

Fârâbî, nefsin mahiyeti ile ilgili olarak şöyle der: "Tanrı nefsi, ruh ile beden arasında aracı olan bir kan olarak yarattı. Nefsin en aşağı kısmı duyuların merkezi olan dimağa, 'ulvî' kısmı da ruha merbuttur."³⁷ Bu mânâda Fârâbî'nin nefis anlayışının iki yönü kendini göstermektedir: Nefis bir yönüyle dimağa, diğer yönüyle de ruha bağlıdır. Başka bir ifade ile nefis, ruh ile dimağ arasında her iki yöne doğru hareket eder. Bunun yanında nefis, bedenle irtibat kurduğunda, bazı hallerde sakin olur, bazı hallerde de müteharrik olur. İkinci durum, nefsin ilk önce bedeni harekete geçiren hayat ruhuna ulaşmak istemesi ile başlar, bunun sonucunda da hareketlilik meydana gelir.³⁸ *Makâlât er-Refta'*da ruh ve beden ile ilgili mukayese bu kadarı ile kalmaz: Nefsin sakin veya hareketli oluşuna karşın ruh, insanın ömrü boyunca, nefis bâki kaldıkça, hareket halinde bulunmaktan bir an bile geri kalmaz. Yani ruh her zaman hareket halindedir. Ruh, nefsanî hissini, beş duyunun aksine olarak, uyku esnasında, bedenden ayrılmaz, yani faaliyetine bedende devam eder. Buna karşın nefis, uyku esnasında vücuttaki buharları cezbedip kalbe nakleder. Kalpte toplanan buharlar buradan nefis yoluyla dimağa taşınır. Buharların tabiatı mutedil olduğundan nefse bunlar vekalet eder. Nefsin vekaleti gereği duyular fiillerini

³³ *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 29; *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 55.

³⁴ *Makâlât*, s. 107.

³⁵ *A.g.e.*, s.107.

³⁶ Şems, 91/7-8

³⁷ *Makâlât*, s. 108.

³⁸ *A.g.e.*, s. 108.

yerine getiremezler. Buradaki asıl amaç uyanıklık esnasındaki bedenî ve nefsanî hareketlerin meydana getirdiği yorgunluğu bertaraf etmektir.³⁹

Akıl, Ruh ve Nefs Ayırımı

Tahanevî, nefs ve ruh arasındaki ayırımı işaret ederek bu iki terimi “zâtı itibariyle vücuttan ayrı, bağımsız, fakat fonksiyonu itibariyle maddeye bağımlı bir cevher”⁴⁰ olarak tanımlar. Başka bir yerde de, “insan nefesine, nefs-i natıkaya ruh adı verilir”⁴¹ demektedir. Bu anlamdaki tarif, yaygın olan bir tariftir. Bu tarife ve ayırımı bağlı olarak Fârâbî de ruh ile nefsi birbirinden ayrı olarak tanımlamaktadır.⁴² Ancak bu ayırım vücuttaki yerleri bakımından yapılan bir ayırımdır. Bedende farklı merkezlerde kendilerine yer edinen ruh ve nefs, işlevleri itibariyle iç içedir. Fârâbî, *Makâlât er-Refta*’da akıl, ruh ve nefsin bir olduğu düşüncesinde birleşenlerin fikirlerinin aleyhine, bu üç ruhun ayrı olduğunu düşünenlerin fikirlerinin lehine görüşlere itibar eder. Ona göre, bu muhtelif üç ruhun bir ve aynı olduğu kanaati, bu üç ruhun letafette birleşmeleri sebebiyledir. Yani bu üç ruh da latiftir ve bu anlamda bir birlik söz konusudur. Fakat, filozofa göre bunlar her cisimde ayrı olarak bulunur.⁴³ Yani ruhlar taaddüt ederler.⁴⁴ Her şahısta ayrı ve müstakil olarak bulunurlar. Latif olmaları bakımından birleşmeleri mümkün olsa da ruhlar, letafet dereceleri bakımından birbirinden farklılık gösterirler. Ancak Fârâbî, daha öncede belirttiğimiz gibi, temelde her ruhun letafet derecesinin diğerinden farklı olduğunu ve burada da ruhlar arasında birlikten söz etmenin imkânsız olduğunu savunmaktadır.

Netice itibariyle, bu üç kavram birbirinden işlevleri itibariyle farklı fakat, böyle olduğu kadar da birbirleriyle sıkı ilişkide olan kavramlardır. Nitekim, nefsin maddesinin rühtan, ruhun maddesinin akıldan, aklın maddesinin Ruh’ul-Emir’den, Ruh’ul-Emir’in maddesinin de Tanrı’dan oluşması bunun kanıtıdır.⁴⁵ Böylece beden nefse, nefis ruha, yani hayvanî ruha, ruh da ruhun ilhamının ruhu olan akla, akıl ise Tanrı’dan olan Ruh’ul-Emr’e muttasıldır. Tanrı, bu silsileyi izleyerek, kendi ilim, kudret ve iradesinden kendinde ne varsa, onları bedende tecelli ettirmiştir.⁴⁶ Aynı şekilde Tanrı, iradesiyle Ruh’ul-Emir’i, Ruh’ul-Emir akılı, akıl hayat ruhunu, hayat ruhu nefsi, nefis de bedeni harekete geçirmektedir.⁴⁷ Nefs, bedeninin akılı olduğu gibi, ruh da nefsin, akıl ruhun,

³⁹ A.g.e., s. 108.

⁴⁰ et-Tahanevî, *Keşşâf Isulâhâti'l-Funûn*, Kalkuta, 1862, II, 1396-1397.

⁴¹ A.g.e., s. 1398.

⁴² *Makâlât*, s. 103, 110, 117.

⁴³ A.g.e., s. 110.

⁴⁴ A.g.e., s. 110.

⁴⁵ A.g.e., s. 110.

⁴⁶ A.g.e., s. 111.

⁴⁷ Filozof, *el-Cem*’de, Aristoteles’in, *De Anima*’sındaki ruh anlayışını da değerlendirir. Ona göre, Aristoteles, akılı nefsin en değerli bölümlerinden biri olarak görür. Bilfiil nefis, âcizdir. O akıl sayesinde metafiziği bilir. Akıl, Tanrı’yı tanır. Yer ve mekan bakımından değilse bile, şeref ve saflık bakımından adeta varlıklar içerisinde Tanrı’ya en yakın odur. Onu nefis takip eder, çünkü nefis akılla tabiat arasında bir aracı durumundadır. Zira o, tabii duygulara sahiptir. O, bir yönüyle Tanrı’yla birleşen akılla birleşmekte, diğer yönüyle de tabiatla birleşmektedir. Onu mekân bakımından değilse bile, varlık bakımından tabiat takip eder (*el-Cem*’, nşr.

Ruh'ul-Emir de aklın akıldır. Tanrı ise, âkil bir akıldır. Âkil ve mâkul olan bütün akıllar Tanrı'da toplanır ve Tanrı bütün bu akılların sudür mahallini oluşturur.⁴⁸ Bu nedenle, hepsinin yönü Tanrı'ya dönüktür. Hakikatte, Tanrı hepsinin fâili ve yaratıcısıdır.

Zihin

Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*'de zihni şu şekilde tanımlar: "Zihin, alışlagelen (el-mutâd) görüşlerin ihtilaf halinde bulunduğu konuda doğru hükmü bulma gücü ve tashih etme kabiliyetidir."⁴⁹ Filozof, bunun, doğru görüşü ortaya çıkarmada mükemmellik olarak tanımladığı "el-cevde"⁵⁰ olduğunu belirtir. Fârâbî, bunu amelî hikmet olarak da tanımlar.⁵¹ O halde, Fârâbî'ye göre, amelî akıl ve amelî hikmet kavramları bir bakıma zihni oluşturan kavramlar olarak ifade edilebilir. Amelî akıl, "umûr"un tecrübesinden ve hissedilen şeylerin uzun uzadıya müşahedesinden, gücümüz nispetinde tercih edilmesi veya kaçınılması gerekeni dikkate almayı insan için mümkün kılan bazı öncüller (el-mukaddemât) elde etmesine vasıta olan bir güçtür.⁵² Bu öncüllerden bazıları, tercih edilmesi veya kaçınılması gereken şeyleri kapsayarak küllî hale gelir. Fakat, diğerleri, insanın müşahede etmediği, üzerinde durmak istediği şeyler için örnek olarak kullanılan münferit ve cüzî önermelerdir. Burada ayırıcı ve doğrulayıcı olarak görev yapan zihin, tecrübelerin artması ve onların hatırdaki tutulmasıyla bilfiil akıl olur. Şu halde, bilfiil olan bu akıl, her zaman, insanın hayatında tecrübelerin artmasıyla artar. Dolayısıyla, amelî akıl, bir anlamda zihin olarak tanımlanmaktadır.

Fârâbî, zihni, amelî hikmet olarak da ifade etmektedir. Ona göre, amelî hikmet, ister mutluluk olsun, isterse mutluluk elde etmek için gerekli bir şey olsun, insan için büyük bir iyilik, faziletli ve onurlu bir gaye için yapılan herşeyde en mükemmel ve en iyi şeyleri ortaya çıkarma ve mükemmel düşünme gücünü ifade eder.⁵³ Buna bağlı olarak zekâyı ise, "daha küçük bazı iyilikleri elde etmede en üstün ve en iyi olanı mükemmel olarak ortaya çıkarma gücü"⁵⁴ olarak ifade eder. Fârâbî'ye göre, amelî hikmet, aynı zamanda cumhurun akıl olarak adlandırdığı şeydir. Bu güç, bir insanda bulunduğu anda, o

Dietrici, Leiden, 1890, s. 105-106). Bu noktadan sonra, Fârâbî, Aristoteles'e ait olmayan *Theologia (Esulucya)* adlı esere atıfta bulunarak şöyle der: "Bazen ben bedenimden sıyrılıp nefsimle uzun süre başbaşa kaldığım zaman, adeta cisimsiz cevher olurum. Benim dışında var olan her şeyden ilgimi keserek, kendimce iç dünyama dönerim. O zaman bilgi de, bilen de, bilinen de ben olurum. İşte o zaman şerefli bir alemin küçük bir parçası ve faal bir canlı olduğumu anlarım. Bunu kesin olarak anlayınca, zihnimle bu alemden ilâhi aleme yükselirim; orada adeta oraya aitmiş gibi olurum. İşte o zaman bana dillerin anlatmaktan, kulakların işitmekten aciz olduğu bir nur parlar. Ben o nura bürünürüm, gücüm son haddine varınca artık onu taşıyamaz olur ve ben artık düşünce alemine inerim; düşünce alemindeyken o nuru düşünmem engellenir. O zaman akıl alemine yükselen değerli nefis cevheri üzerinde araştırma yapmayı emreden kardeşim Herakleitos'u hatırlarım" (*el-Cem'*, s. 107).

⁴⁸ *Makâlât*, s. 112.

⁴⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî* (Siyaset Felsefesine Dâir Görüşler), çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1987, s. 58.

⁵⁰ *A.g.e.*, s. 58.

⁵¹ *A.g.e.*, s. 58.

⁵² *A.g.e.*, s. 58.

⁵³ *A.g.e.*, s. 54.

⁵⁴ *A.g.e.*, s. 54.

kişiyi "akıllı" adı verilir.⁵⁵ Dolayısıyla "akıllı" tabiri ile kastedilen şey bir bakıma zihnin kendisi olmaktadır. Zihin, düşündüğü şeyi ortaya koyarken iki prensipten hareket eder. Bunlar; bütün haktan veya çoğunluktan alınmış şeylerle, tecrübe ve müşahede ile elde edilen şeylerdir.⁵⁶

Filozof, zekâyı (sür'at-i intikâl)⁵⁷ da, bir şeyi, zamana bağlı olmayan ve onunla ifade edilemeyen bir süratle veya kısa bir zaman içerisinde, çabukça sezme (hads) mükemmelliği olarak ifade eder. Burada, hem amelî hikmetin, hem de zekîlığın, bir insanın doğuştan getirdiği, tabii kullanışa ihtiyacı vardır.⁵⁸ Yani, doğuştan kazanılan ve tabii kullanım olarak adlandırılan güç olmadan zihin ve zekâ işlem yapamaz. Bu ifadelerden açıkça anlaşılıyor ki, Fârâbî, hem amelî akli, hem de amelî hikmeti zihin olarak tanımlamaktadır. Zihin, bu iki şey yardımıyla doğru hükümü bulma ve tashih etme gücü olarak görev yapar. Filozofun zihinle ilgili olarak vermiş olduğu bu tanım, onun akıl tanımına benzer yakın bir tanımdır. Zira, akıl da, duyular üzerinde hareket ederek bir hüküm verme ve doğrulama işlemi yapmaktadır. Bununla beraber, *el-Cem*'de, zihni akıldan mahiyet itibari ile biraz daha farklı bir anlamda kullanılmaktadır: "Zihin tek tek varlıkları algıladığı zaman onların genel formlarını koruması, toplu halde algıladığında da ayırması, önceden algıladığı varlıkların bozulup dağılan formlarını tekrar elde etmesi ameliyesi, ancak aklın onun üzerine taşması"⁵⁹ ve ona ilhamını vermesi ile mümkün olur. Dolayısıyla burada verilen akıl tanımı *Makâlât er-Refta*'da verilen akıl tanımı ile örtüşmektedir. Bu iki tanımdan hareketle aklın zihin için de ilham kaynağı olduğu ve zihinden başka bir kavrama delalet ettiği söylenebilir.

Sonuç

Netice itibariyle, girişte de değindiğimiz gibi akıl, nefis ve ruh kavramlarının çoğu kere birbiri yerine kullanılması ile bir zihin karmaşasının yaşandığını söylemek mümkün görünmektedir. Ancak Fârâbî ve özellikle *Makâlât er-Refta* perspektifinden baktığımızda bu kavramların birbirleri yerine kullanılmasının, işlevleri itibariyle iç içe geçmiş olmalarından kaynaklanabileceğini düşünmek gerekir. Buna karşın O'nun, işlevleri bakımından bu kavramları ilk defa olarak bu kadar açık ifade ettiğini ve tanımladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Öyle görülüyor ki, O'nun, *Makâlât er-Refta* adlı eserinde ortaya koyduğu, akıl, ruh ve nefis tanımlarındaki berraklık diğer eserlerinde karşılaşılan bir durum değildir. Zira eserleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde ortak bir akıl, ruh ve nefis tanımından söz etmek pek olanaklı görünmemektedir. Bunun yanında göz ardı edilmemesi gereken bir husus da, aklın yalnızca tanımlarını verdiği *Me'âni'l-'Akl* başta olmak üzere diğer bazı eserlerinde, kendisine ait olmayan bazı tanımların kendisininmiş gibi görülmesinin bu algılamada önemli bir payı olsa gerekir. Bundan başka olarak, zihin kavramı ile ilgili *Fusûlü'l-Medenî* ve *el-Cem*'de verilen tanımlar ise, birbirine daha yakın ve tutarlı görünmektedir. İyimsen taraftan bakıldığında bütün bu farklı ta-

⁵⁵ A.g.e., s. 56.

⁵⁶ A.g.e., s. 59-60.

⁵⁷ A.g.e., s. 61.

⁵⁸ A.g.e., s. 61.

⁵⁹ *el-Cem*, s. 105.

nımların, hem İslam felsefesi açısından hem de Fârâbî açısından zengin bir birikime delalet ettiğini söyleyebiliriz.

Abstract

In this article we deal with four basic concepts in Al-Farabi. These are intellect, soul, spirit and mind. We try to understand what these concepts mean? Especially He gives very clear explanations on intellect, soul, spirit and mind in his works of *Makâlât er-Refla* and *Fusûlü'l-Medenî* than the other works. Although, there are some differences between works of Al-Farabi especially on the terms of intellect, soul and spirit. However, there is very clear similarities on the terms of mind between *Fusûlü'l-Medenî* and *el-Cem'*.

Key Words: mind, soul, intellect, intelligent, emanation.

KAYNAKLAR

- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1996.
- Davidson, Herbert, *AlFârâbî, Avicenna, And Averroes, On Intellect*, Oxford, 1992.
- et-Tahanevî, *Keşşâf Istılâhâtî'l-Funûn*, Kalkuta, 1862.
- Fakhry, Majid, *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford, 2002.
- Fârâbî *Bibliyografyası*, Müjgan Cunbur, İsmet Binark, Nejat Sefercioğlu, Ankara, 1973.
- Fârâbî, *Aristo Felsefesi* (Fârâbî'nin Üç Eseri içinde, çev. H. Atay), Ankara, 1974.
- Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî* (Siyaset Felsefesine Dâir Görüşler), çev. Hanifi Özcan, Izmir, 1987.
- Fârâbî, *Fusûsu'l-Hikem*, nşr. Dietrici, Leiden, 1890.
- Fârâbî, *Kitâb el-Cem' Beyne Re'yey el-Hâkîmeyn Eflâatun el-İlâhî ve Aristûtâlis*, nşr. Dietrici, Leiden, 1890.
- Fârâbî, *Makâlât er-Refla fî Usûli İlmi'l-Tabîa*, *Belleten*, c. XV, Ankara, 1951.
- Fârâbî, *Me'âni'l-'Akl*, (Krş. *Risâle fî'l-Akl*, nşr. Maurice Bouges, 2. Baskı, Beyrut, 1983) nşr. Dietrici, Leiden, 1890.
- Fârâbî, *el-Medînetü'l- Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1990.
- Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Haydarabad, 1927.
- Firuzâbâdî, *Kâmus Tercümesi*, çev. Mütercim Asım, trz.
- Onions, C.T., *The Oxford Dictionary of English Erymology*, Oxford, 1966.
- Walzer, Richard, *Greek Into Arabic*, Oxford, 1962.

BİR AHLÂK EĞİTİMCİSİ OLARAK SOKRATES: ERDEMİN ÖĞRETİLİP ÖĞRETİLEMeyeCEĞİ SORUNSALI

Ahmet YAYLA*

GİRİŞ

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

Sokrates, erdemli yaşamın bilgili olmayı gerektirdiğini ve kötü davranışların bilgisizlikten kaynaklandığını öne sürerken, aslında erdem ile bilgi arasındaki ilişkinin önemine dikkat çekmektedir. Filozofun bilgiyi erdem olarak kabul etmesi, erdem de öğretilebiliyor olacağını kabul ettiği anlamına gelir. Hatta birçok kişi filozofun bu temel savından hareketle, ahlâk eğitiminde erdem in okuma-yazma, geometri öğretir gibi öğretilebileceğini savunmaktadır. Sözgelimi Akarsu ve Kanad erdem in öğretilebileceğinin Sokrates tarafından savunulduğunu öne sürmektedirler.¹ Oysa erdem in öğretilip öğretilemeyeceğiyle ilgili Sofistlerle girdiği tartışmalarda ileri sürdüğü argümanlar dikkatlice incelenirse; filozofun erdem in öğretilip öğretilemeyeceğine ilişkin düşüncelerinde, kafasının çok da net olmadığı anlaşılır. Diyaloglarda erdem i bilgi olarak kabul etmesine karşın değişik şekillerde öğretilemeyeceğini dile getirmesi, erdem in öğretilip öğretilemeyeceğiyle ilgili düşüncelerinin anlaşılmasını zorlaştırmakla beraber, ayrıca önemli bir paradoksun ortaya çıkmasına da sebep olmaktadır. O halde yapılması gereken, etik-

* Dr. Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi

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

eğitim ilişkisi bağlamında erdemin nasıl öğretilebileceğiyle ilgili Sokratik söylemin analiz edilmesi ve bundan hareketle de ahlâk eğitiminde farklı bakış açılarının gelişmesi umuduyla tartışmaların yapılmasına zemin hazırlanmasıdır.

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

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

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

Sokrates'te Bilgi Erdem İlişkisi

Etik tarihine bakıldığında filozofların büyük bir çoğunluğu ahlâkın ne olduğunu, neyin ahlâkî meydana getirdiğini uzun süreden beri sorup durmaktadırlar. Batı felsefesinde bu sorgulamayı yapanların başında Sokrates gelir. Aristo'ya göre etik konularla ilk meşgul olan filozof Sokrates'tir.⁵ Filozof sadece ahlâkın en önemli içeriklerini sorup araştırmamış, aynı zamanda insan yaşamının pratik sorunlarıyla da ilgilenmiştir. Ayrıca

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

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

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

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

genç insanları nasıl yetiştirilebileceğimizi sorup durmuştur. Ancak Sokrates, Sofistler gibi profesyonel bir öğretmen değildir ve öğretecek hiçbir şeye sahip olmadığını iddia eder. O, sadece basit bir şekilde çevresindeki insanları sorgulayarak, dindarlık, âdalet, cesaret, ılımlılık ve benzeri erdemlere sahip olmayla ünlenen kimselerle çeşitli diyaloglara girerdi. Bu kimselere dindarlık nedir? Âdalet nedir? Cesaret nedir? Ölçülülük nedir? gibi sorular yönelir, onlardan aldığı cevapları tekrar sorgulayarak verilen cevapların tatmin edici olup olmadığını veya çelişkili, yetersiz, tutarsız olduğunu göstermeye çalışırdı. Sofistler gibi Sokrates de etiğe ilişkin birtakım temel sorular ortaya koymuştur: İyi yaşam nedir? ve niçin iyi bir yaşam yaşamalayım? Ancak Sofistlerin aksine Sokrates daha az olumsuz ve daha çok ciddi cevaplar verme niyetindedir.⁶

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

Sokrates bütün dikkatini, bütün çalışmalarını etiğe yönelterek, "erdem ile bilginin özdeş, aynı oldukları" yönünde temel bir görüşe ulaşır. Ona göre ahlâkî açıdan üstün ve erdemli olmak bilgili olmayı gerektirir. Başka bir deyişle Sokratik anlayışa göre bütün erdemler doğrudan doğruya bilgiye ya da bilgiye bağlıdır; ancak doğru bilgi varsa doğru eylem de vardır. Böylece, ahlâklılığın özü 'iyi'yi bilmeye eş anlamlıdır. Buna göre felsefe, herkes için geçerliliğe sahip 'iyi'nin yasası üzerinde düşünme etkinliği olarak görülebilir. Bu anlayışta bilgi ahlâkî bir değere sahiptir ve bu değeri birlikte arayanlar ahlâkî açıdan birbirlerini tamamlarlar, birbirlerini karşılıklı olarak olgunlaştı-

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

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

ırlar.⁸ Filozofa göre aslında bir çok erdemın olması sadece bir görünüştür ve bütün erdemler ana erdem olan bilginin içinde toplanmıştır. Bilginin kendisi edinildiği, öğrenildiği gibi, öteki erdemler de elde edilebilir ve öğretilir. Önemli olan insanlarda erdeme karşı bir yatkınlığın bulunmasıdır. Eğer böyle bir yatkınlık varsa bu, iyi bir eğitimle, öğrenimle geliştirilebilir.⁹

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

Sokrates'e göre bir kimsenin erdemli olamamasının nedeni onun bilgisizliğidir. Dolayısıyla ona göre erdemli olmak ve doğru dürüst bir hayat yaşamak doğru ve güvenilir bilgiyi gerektirir. Hiç kimse bile bile kötülük işlemez, kötülük bilgi eksikliğinden ileri gelir. Yani doğrunun ne olduğunu bilen insan, doğru davranışta bulunur. Eğer bir kimse yaşamdaki amacını ve amacına ulaştıracak yolu iyice bilirse zorunlu olarak o yolda yürür. Yanlış yollara girmek ve ahlâki açıdan iyi olmayan eylemlerde bulunmak yanlış, hatalı ve eksik bilgiden kaynaklanır. Buna göre, iyi olan bir şey ve iyiliğe götüren yol hakkında gerçek bilgi, ahlâklılığın ve erdemın temel şartıdır. Erdem bilgiye dayanır, bu nedenle Sokrates'e göre bütün bilimlerin en üstünde ahlâk eğitimi gelmelidir. Ahlâk eğitimi demek insanın genel eğitimi demektir. İnsanlar ahlâk eğitimi sayesinde yaşamın en yüksek gayesinin âdalet olduğunu kavrarlar.¹³ Aristoteles, Sokrates'in ahlâk anlayışında ön plana çıkan unsurları genel olarak üç başlık altında özetler: "1- Erdem, bilgi ile

⁸ Gökberk, a.g.e., s.50.

⁹ Akarsu, a.g.e., 1998, s.39.

¹⁰ Kanad, a.g.e.,1948, s.133-34.

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

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

¹³ Kanad, a.g.e., 1948, s.136,154.

aynı şeydir. Bundan dolayı görünüşte farklı gibi görünen bütün erdemler bir tanedir. 2- Ahlâki açıdan kötü olarak kabul edilen davranışlar, bilgisizlikten kaynaklanır. 3- Bu nedenle bütün yanlış davranışlar, istenmeden yapılır".¹⁴

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

Diyaloglarda Erdemin Öğretilip Öğretilmeyeceği Sorunsalı

5. yüzyılda Atina'da demokrasi yaşamı hakim olmaya başlayınca, devlet işlerinin başına geçmeyi tasarlayan gençler, kendilerini demokratik yaşamın gereklerine göre hazırlamanın bir zorunluluk olduğunun farkına varırlar. Önceleri büyük devlet adamlarının örneğine göre siyaset hayatına hazırlanan gençler, sonraları demokrasi gelişince sözün büyük bir güç olduğu ve öneminin arttığı ortamda belagat ve siyasi erdem açısından kendilerini yetiştirmenin kaçınılmaz olduğunu anlarlar. Bu ihtiyacı karşılama noktasında da, belagat ve siyasi erdem üstatları olan Sofistler ortaya çıktı. Sofistler güzel konuşma ve erdemi öğretebileceklerini iddia ediyorlardı. Bunların karşısında başta Sokrates olmak üzere bir grup Atinalı, erdemin öğretilip öğretilmeyeceği sorusunu kendilerine soruyorlardı. Hâtâ Sokrates, erdemin öğretilip öğretilmeyeceği noktasındaki şüpheleri de aşarak, erdemin ne olduğunun dahi bilinmediğini, bilene de rastlamadığını ifade eder.¹⁵ Bu itibarla erdemin öğretilip öğretilmeyeceği hususundaki tartışmaları aydınlatmak ve etik-egitim ilişkisi bağlamında Sokrates'in görüşlerini daha iyi kavrayabilmek için, 'Menon', 'Protagoras' ve 'Lakhes' diyaloglarına bakmak gerekir:

Menon diyalogunda erdemin nasıl elde edileceği noktasında, "acaba erdem öğretmekle mi, erdemli yaşamakla mı elde edilir? Yoksa doğuştan mıdır? Veya başka nedenlerden mi gelir?" sorusu sorulmaktadır. Bu soruya yanıt verebilmek için, "erdemin ne demek olduğunu bilmek gerektiğini" ileri süren Sokrates, "erdemin ne olduğu bilinmedikçe, nasıl öğretileceği de bilinemez" der.¹⁶ Sokrates bu görüşünü temellendirmek için Menon'a "...tanrıları seversen bana erdemin ne olduğunu söyle. Konuş, benden bu lütfü esirgeme. Eğer, Gorgias'ın da, senin de erdemin ne olduğunu bildiğinizi gösterebilirsen, şimdiye kadar bunu bilene rastlamadığımı söylemenin hatalı olduğunu öğrenmekle mesut olacağım" diye seslenir.¹⁷ Menon ise Sokrates'e şöyle cevap verir: "Bir erkeğin erdemi devlet işlerini iyi çevirmek, dosta yararlı düşmana zararlı olmak, kendisini her türlü zarardan korumaktır. Kadının erdemi ise ev işlerini iyi görmek, ev işlerini iyi çevirmek ve kocasına itaat etmektir. Bunun dışında yaşa ve şartlara göre başka erdemler de vardır. Meselâ çocuklar ve köleler için de başka erdemler söz konusudur".¹⁸ Sokrates bu cevap karşısında Menon'a, "ben senden tek bir erdem isterken, sen karşıma bir sürü

¹⁴ Taylor, A.E. *Sokrates*, New York, 1979, s.140-141.

¹⁵ Platon, *Menon*, (Diyaloglar I), Remzi Kitapevi, İstanbul, 1982, s. 149, 71a,b,c.

¹⁶ Platon, a.g.e., 1982, s.149,70a.

¹⁷ Platon, a.g.e., 1982, s.150,71d.

¹⁸ Platon, a.g.e., 1982, 151,71e,72a.

erdemden bahsederek çıkıyorsun. Benim senden öğrenmek istediğim erdemlerin sayısı değil, bunların hepsinde bir olan, bunların erdem olmasını sağlayan genel karakterdir. Dolayısıyla erdem nedir diye sorulduğunda bu genel karaktere göre cevap verilmelidir. Nasıl kadın ve erkek için ayrı bir sağlık yoksa, ayrı bir erdem de olmamalıdır” diye karşılık verir.¹⁹ Menon ise, “sen her duruma uygun tek bir tanım istiyorsan, erdem, insanlara hükmedebilmek yeteneğinden başka bir şey değildir” diye karşılık verir.²⁰ Ancak Sokrates, hükmetme yeteneğinin özel bir erdem olduğunu ve bunun herkeste, mesela köle ve çocuklarda bulunamayacağını söyleyerek bu tanımı reddeder. Daha sonra da şekil ve rengi şu veya bu özelliklerine göre değil, bütün şekil ve renklerde ortaklaşa bulunan öze göre tanımlayarak, çeşitli erdemlerden ayrı olarak, ama bütün bunların hepsinde bulunan, hepsini kapsayan bir şeyin olup olmadığını Menon’a sorarak bunu anlatmaya çalışır. Bunun üzerine Menon erdemini başka bir tanımını yapmaya kalkışır: “...erdem şairin dediği gibi; güzel şeyleri sevmeye, güçlü olmaya bağlıdır. Şimdi buna göre sana erdemi tanımlayayım: Güzele duyulan istekle onu elde etme gücü.”²¹ Sokrates bu tanıma da itiraz eder. “Güzele duyulan istekle iyiye duyulan istek aynıdır.” Bazı kimselerin kötülüğü istemesi bilgisizliklerinden kaynaklanır. Ne var ki, istemek herkeste ortak olan bir şey olmasına karşın, bir insan başka bir insandan ‘iyi’ eden ‘iyi’yi istemesi değil, ‘iyi’yi elde etme gücüdür. Ancak bu ‘iyi’ tanımı kişilere göre farklı olacaktır. Mesela bazılarına göre ‘iyi’, devlette görev almak, yüksek mevkilere yükselmektir. Bazılarına göre de ‘iyi’ altın ve gümüş elde etmektir. Ancak bu kazanç, doğruluk, dine uygunluk veya erdemini başka bir parçasıyla birlikte bulunmalıdır. Ayrıca doğru olmayan, dine uygun olmayan bir kazançtan vazgeçmek de bir erdemdir. Dolayısıyla Sokrates’e göre Menon, erdemi parçalara ayırarak tanımlamaya çalışmaktadır. Oysa o, Menon’dan erdemi parçalara ayırmamasını ister. “Erdem, iyiyi doğruluğa uygun olarak elde etmektir” dedikten sonra doğruluğun erdemini bir parçası olduğunu kabul etmek erdemi parçalara ayırmak demektir. Sokrates buna itiraz ederek Menon’a, erdemini birkaç parçasını anlatmakla erdemini ne olduğunu açıklayamayacağını söyler. Dolayısıyla erdemini kendisi nedir? sorusuna henüz yanıt bulmuş değiliz’ der.²²

Ne olduğunu bilmeden erdemini öğrenilip, öğrenilmeyeceğini araştırmak Sokrates’e mantıksız görünse bile, Menon’un isteğiyle geometricilerin yaptığı gibi o buna girişir. “Henüz ne olduğunu, nasıl bir şey olduğunu bilmediğimize göre, bunun öğrenilip öğrenilmeyeceği üzerinde ancak bir varsayıma dayanarak düşünebiliriz”.²³ Şayet erdem bir bilgi ise öğretilir, değilse öğretilmez. Her şeyden önce erdemini ‘iyi’ bir şey olduğunu kabul edelim. Bilgiden ayrı olduğu halde ‘iyi’ bir şey varsa, erdemini bilgi olmaması mümkündür. Ancak bilgi her ‘iyi’yi kavratsa, kavrayamadığı ‘iyi’ şey yoksa, o zaman erdemini de bir bilgi olduğunu kabul etmeliyiz. İnsanı ‘iyi’ edenin erdem olduğunu şüphe yoktur. İnsan erdem sayesinde ‘iyi’ ve ‘faydalı’ olur. ‘iyi’ olan yararlıdır. Öy-

¹⁹ Platon, a.g.e.,1982, s.151,72b,c,d.

²⁰ Platon, a.g.e.,1982; s.152,73d.

²¹ Platon, a.g.e., 1982, s.157,77b.

²² Platon, a.g.e., 1982, s.158-161.

²³ Platon, a.g.e., 1982, s. 172,87a

leyse erdem de yararlıdır. Ama biz çok zaman yararlı gördüğümüz sağlık, kuvvet, güzellik, zenginlik ve benzeri şeyler akla uygun kullanılıp kullanılmadıklarına göre de zararlı sayabiliyoruz. Bunlar doğru kullanıldıkları zaman yararlı, kötü kullanıldıkları zaman zararlı oluyorlar. Ruhun özelliklerinden olan ölçülülük, adalet gibi şeyler için de bu böyledir. Ruhun gördüğü bütün işleri, katlandığı bütün şeyleri yöneten akılsa mutluluğa ulaşır, değilse sonu felaket olur. Erdem ruha ait bir şeyse ve muhakkak yararlıysa akıldan başka şey olamaz. Mesela zenginlikle benzeri olan öteki şeylerin akılla yönetildikleri zaman faydalı, aksi halde zararlı olabileceklerini söyleyebiliriz. Demek ki, insanda her şey ruha, ruhun kendisi de akla bağlıdır. Yani erdem ruhun meziyetlerinden biri olarak kabul edilirse, yararlı olması zorunlu görülüyorsa, bütün olarak veya kısmen akıl olmalıdır. Akıl olmadıkça ruhun 'iyi' olması imkânsızdır. Öyleyse erdem ya bütün olarak akıldır; ya da aklın bir parçasıdır. İnsanlar doğuştan 'iyi' değildirler. Başka bir ifadeyle erdem doğa vergisi olamaz. Eğer böyle olsaydı yani 'iyiler' doğuştan 'iyi' olsaydı, bu tabiata sahip olanları seçerler; bozulmasın diye, büyüdüğü zaman devlet işlerine yarasınlar diye, onları altın saklar gibi kilit altında tutarlardı. Yok eğer doğuştan 'iyi' değilse, onları 'iyi' yapan terbiye midir? Böyle olduğu kabul edildiği takdirde, erdem öğretilmiş olacağından bir bilgi olacaktı. Bununla birlikte bunun ne öğretene var ne de öğreneni. Başka bir ifadeyle erdem tabiat vergisi değilse bilgi midir? Öğretilen bir şey midir? Bilgi olması için öğretmen ve öğrencileri olması gerekmez mi? Öyleyse erdeme kavuşmak için kime baş vurulacak? Sokrates şöyle ifade eder: 'Bir kimseyi iyi bir hekim olarak yetiştirmek istiyorsak hekime, iyi bir ayakkabıcı olmasını dilersek iyi bir ayakkabıcıya veya iyi bir flauta [fülüt] çalmasını öğrenmek istiyorsak iyi bir flautacıya göndeririz. Yani hekimlik hekimden, ayakkabıcılık ayakkabıcıdan, flauta çalmak ise iyi bir flautacıdan öğrenilir. Oysa erdemi öğretebilecek erdemli kimseler var mıdır? Sofistler kendilerinin erdem öğreticisi olduklarını iddia edip, para karşılığında ders veriyorlar. Ama çoğu zaman ahlâk bozucu kimseler olarak görülüyorlar. Dolayısıyla yanlarına gidenlerin ahlâkının bozulabileceği endişesiyle Sofistlerden uzak durulmalıdır. O halde kime baş vurulmalıdır? Yapılacak en doğru şey karşılaşılan şerefli bir Atinalıya baş vurmaktır. Peki bu iyi, namuslu Atinalılar erdemi kimlerden öğrenmişlerdir? Yoksa kendi kendilerini mi yetiştirmişlerdir? Başkalarından hiçbir şey öğrenmemişler midir? Öğrenmedikleri bir şeyi başkalarına nasıl öğretebilirler? Erdem insanın kimseden almadığı ve kimseye veremeyeceği bir şey midir?'²⁴

Sokrates, Atina'nın en önde gelen tanınmış, erdemli, şerefli insanlarından olan Themistokles, Aristeides, Perikles, Thukydides gibi kimselerin erdemlerini kendi çocuklarına aktaramadıklarını iddia etmektedir. Mesele Themistokles şerefli bir kişi olarak oğlunu da şerefli kılmak istemiştir. O, silah kullanma, ok atma, ata binme gibi birçok yönlerden oğlunu yetiştirmiştir. Ancak oğlunun kendisi gibi iyi bir insan, bir bilge olduğu Atina'da pek kabul görmemiştir. Themistokles oğluna başka şeyleri öğrettiği halde, kendisinde olan bilgeliği neden öğretememişti? Dolayısıyla erdemli olarak bilinen pek çok kimsenin oğullarını erdemli kılamadığı herkesçe bilinmektedir. Söz konusu şerefli

²⁴ Platon, a.g.e., 1982, s.171-178.

insanlar, oğullarını erdemli kılacak kişileri neden arayıp bulamamışlardır?²⁵

Sokrates, erdemli insanlara çocuklara erdem öğretme işi verilirse onların bunu kabul etmeyeceğini, erdemın bazen öğretilip, bazen öğretilmeyeceğini söyleyerek reddedceklerini ifade eder. Bunu bir şairden şöyle alıntılararak destekler: “İyiliklerden iyilik öğrenirsin. Kötülerle düşüp kalkarsan, aklını bile yitirirsin” dedikten sonra “akıl yapmak, akli insanların kafasına yerleştirmek elde olsaydı, bu işi başarabilen çok para kazanırdı” diyor ve şöyle devam ediyor: “Erdemli bir babanın oğlu kendisine verilen doğru öğütleri tutarsa, hiç kötü olmaz. Ama kötü bir kimseyi, ders vererek iyi bir adam yapamazsın”.²⁶

Sokrates erdemın ne olduğunu bilmediğinin bilgisine sahiptir. Ayrıca o başkalarının da (özellikle Sofistleri kast ediyor) bu konuda kendisinden daha fazla bilgiye sahip olmadıklarını da biliyordu. Buna ilişkin Sokrates’in görüşlerinin ayrıntılarını Protagoras diyalogunda görmekteyiz. Diyalog erdem konusunda Protagorastan ders almak isteyen genç Hippokrates’in Sokrates tarafından ikaz edilmesiyle başlıyor. “Ruhun terbiyesini Sofist dediğın bir adamın eline bırakmak üzeresin. Ama Sofist nedir? bunu bilirsen şaşarım, yok bilmiyorsan, ruhunu kimin eline bıraktığını, iyi mi, kötü mü ettiğini biliyor musun” demektedir.²⁷ Sokrates sözlerine şöyle devam eder: Ruhunu nasıl bir tehlikeye attığını biliyor musun? Eğer bedenini birinin eline bırakmak isteseydin acaba iyi mi kötü mü olur diye tutulacak yolu uzun uzadıya araştırır, dostlarının akrabalarının öğütlerini alır, günlerce düşünürdün. Ancak bedeninden çok üstün tuttuğın, ruhun iyi veya kötü oluşuna göre mutlu veya mutsuz olduğun dikkate alınırsa kaderinin bağılı olduğun ruhunu yeni gelen, hiç tanımadığın birine, bana, dostlarına veya konunun uzmanına danışmadan bırakacaksın.²⁸ Sofist der, Sokrates “ruhun beslenmesi için gerekli zahireyi (bilgiyi) satan bir tüccara veya bir pazarlamacıya benzer.” Beden için besin maddeleri alıp satan toptancılar, perakendeciler ne anlama geliyorlarsa ruhu eğitebileceklerini söyleyen Sofistler de o anlama geliyorlar. Dolayısıyla nasıl ki beden için gerekli zahireyi toptancıdan alırken sakınıyorsak aynı şekilde Sofistlerden de çekinmeliyiz. Gerçekten tüccarlar veya pazarlamacılar sattıkları zahirenin bedene zararlı mı faydalı mı olduğunu bilmeden yine de onları övmekten geri durmazlar. Alıcılar da, eğer bir uzman değillerse yani beden eğitimi öğretmeni veya hekim değillerse, doğru ayrımları kendi başlarına yapamazlar. Neyin zararlı dolayısıyla kötü, neyin faydalı dolayısıyla iyi olduğuna karar vermeden önce, öğüt verecek işin uzmanına danışmaları gerekir. Aynı şekilde sattıkları malın ruh için iyi mi, kötü mü olduğuna başka bir ifadeyle (sattıkları malın) ruha zarar mı, yoksa yarar mı getireceğinin farkında olmayan, bilgisini pazarlamaya çalışan satıcıların olması da muhtemeldir. Aynı şey müşteriler için de geçerlidir. Yani alıcılar da uzman değillerse yani ruh hekimi değillerse onlar da bunu bilemezler.²⁹ Sokrates Hippokrates’e ancak sen kendin ruh için neyin iyi neyin kötü başka bir ifadeyle ruh için

²⁵Platon, a.g.e., 1982, s. 180-181.

²⁶Platon, a.g.e., 1982, s. 182, 95d,96a.

²⁷Platon, *Protagoras*, çev., Ş. Küsemihal, , Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001, s.13,312c.

²⁸Platon, a.g.e., 2001, s.14,313a,b,c.

²⁹Platon, 2001, s.14,15,313d,314a.

neyin yararlı neyin zararlı olduğu konusunda bir uzmanın, Protagoras veya başka birinden korkmadan bilgi satın alabilirsin. Yok eğer bir uzman değilsen, yani iyi ve kötü, yararlı veya faydalıyı ayırt edemiyorsan en değerli şeyini tehlikeye atıyorsun demektir; bilgi satın almak demek, besin almaktan çok daha tehlikelidir. Bir dükkândan veya satıcıdan yiyecek, içecek satın alabilirsin ve bunları yemeden, içmeden önce bir uzmana göstererek yararlı veya faydalı olduğu yönünde bilgi edinerek davranırsın. Ancak yiyecek için geçerli olan düşünce için geçerli değildir. Bilgiyi bir kap içine koyup götüremesin. Bir kez parasını ödedin mi doğrudan doğruya, zararını veya faydasını düşünmeden, ruhuna alıp, kabul ederek çekip gitmen gerekir. Yani ruha yerleşen bilgi benimsenir, ondan sonra da iyi ve kötü olarak kalır.³⁰

Demek ki ruh eğitiminde bir erdem uzmanına başvurmanın, ruha yarar mı veya zarar mı vereceği başka bir ifadeyle bir erdem hocasına danışmanın ahlâk bozukluğuna mı yoksa erdeme mi götüreceği noktasında kişi peşinen karar vermek zorundadır. Ancak Sokratik bakış açısına göre erdem konusunda müracaat edilecek bir erdem uzmanının olmasının yanında, erdem ne olduğu konusunda da herkes tarafından kabul edilen bir uzlaşının olmaması bir paradoks oluşturabilir.

Erdemin öğretilip öğretilmeyeceği noktasında Sokrates'in görüşlerini ele alırken, incelenmesi gereken diğer bir örnekte 'Lakhes' diyalogudur. Diyalogun giriş kısmında gençlerin silahlı dövüş eğitimi almasının yararlı olup olmadığı tartışılmaktadır.³¹ Ancak Sokrates genelde hep erdemle ilgilendiği için, tartışmanın gençlerin mümkün olduğunca nasıl iyi kılınabileceği meselesine gelmesini istemektedir. Bu amaçla gençlerin eğitimi konusunda bir kanaate varabilmek için, ne hakkında konuştuklarını bilmeleri gerektiğini şu şekilde ortaya koyar: "...erdemini bilmemiz gerekmez mi? Çünkü erdem ne olabileceği üstüne hiçbir fikrimiz olmasaydı, onu edinmenin en iyi yolunun ne olduğu konusunda herhangi bir kimseye nasıl yol gösterebilirdik".³² Öyleyse, gençlerin iyi yetişmesi için ne yapılacak, nasıl bir yol izlenecektir? Aklı başında bir kimse, elbette bunu sıradan bir insana danışmayacak; çoğunluğun değil, uzmanın görüşüne değer verecektir. Bu itibarla Sokrates tartışmacılara ruhun eğitimi konusunda uzman birinin olup olmadığını dolayısıyla gençleri iyi yönde yetiştirebilecek birinin bulunup bulunmadığını sorar.

Sokrates'in görüşü, "çocukları daha iyi kılmanın yolu ruhlarına erdem aşılaktır" demenin sorunun çözümü için yeterli olmayacağı yönündedir. Çünkü ona göre erdem ne olduğu bilinmezse nasıl elde edileceği de bilinmez. Gençleri erdemli kılabilmenin yolu erdem ne olduğunun bilinmesinden geçer. Dolayısıyla gençleri eğitecek uzmanın onların ruhlarını daha iyi kılacak şeyin ne olduğunu da bilmesi gerektiğini ifade eden Sokrates, ruhu daha iyi kılacak olan şeyin erdem olduğunu söyler. Bu itibarla ancak erdem ne olduğunu bilen biri gençleri nasıl daha iyi yönde yetiştirebileceğini de bilir. Oysaki Sokrates kimsenin erdemi bilemeyeceğini dolayısıyla da erdem uzmanı olamayacağını iddia etmektedir.

³⁰ Platon, a.g.e., 2001, s.15,314b,c.

³¹ Platon, *Lakhes*, (Diyaloglar II), çev. T. Gökçöl, , Remzi Kitapevi, İstanbul, 1986, s.65,68.

³² Platon, a.g.e., 1986, s.74,190c.

SONUÇ

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz: Sokrates'in etik anlayışında insan yaşamının en temel gayesi mutluluğa ulaşmaktır. Bunun için de insanın kendisini mutlu kılacak iyinin, erdemin bilgisine ulaşması gerekir. Zaten Sokrates de bilgiyi erdem olarak kabul etmektedir, dolayısıyla bilgiye sahip olan bir kimse de ona göre kötülük yapamaz. Bütün kötülüklerin kaynağı bilgisizliğe dayanır. Ancak diyaloglar değerlendirildiğinde Sokrates erdemi bilgi olarak kabul etmesine karşın öğretilmeyeceğini iddia etmesi bir problem veya çelişki olarak görülmektedir. Diyaloglarda "erdem bilgi ise öğretilir" savını ileri sürerken, daha sonraları erdemin öğretilmeyeceğine dair çeşitli kanıtlar göstermesi Sokrates'in ileri sürdüğü argümanlar arasında bir çelişkinin var olduğunu gösterir.

Erdemin öğretilip öğretilmeyeceği bağlamında Sokrates'in problemlili veya çelişkili olarak tespit ettiğimiz söylemlerini şu noktalarda özetleyebiliriz:

a- Erdemin nasıl elde edileceği hususunda Sokrates şu soruları sorar: Erdem öğretmekle mi, erdemli yaşamakla mı elde edilir, yoksa doğuştan insanda var olan bir özellik midir? Sokrates bu sorulara ancak erdemin ne olduğunun bilinmesiyle cevap verilebileceğini ifade etmesine rağmen, hemen akabinde erdemin ne olduğunun bilinmeyeceğini dolayısıyla ne olduğu bilinmeyen bir şeyin nasıl öğretileceğinin de bilinmeyeceğini ifade eder.

b- Sokrates, Menon'dan erdemin tanımını yapmasını ister. Ancak Sofistin yaptığı tanımların hiçbirisinin erdeme karşılık gelmediğini, sadece erdemin birkaç parçasını saymakla erdemin ne olduğunun anlaşılamayacağını, dolayısıyla erdemin ne olduğu konusunda net ve açık bir bilgiye sahip olmadığımızı öne sürer. Bundan hareketle de, erdemin ne olduğunun bilinmediğini, hakkında herhangi bir bilgiye sahip olunmayan şeyin öğretilmeyeceğini savunur.

c- Bu noktada ne olduğu bilinmeden erdemin öğrenilip öğrenilemeyeceğini araştırmak Sokrates'e mantıksız olarak görünse de, Sofistin isteği üzerine bunu sorgulamaya çalışır ve ne olduğunu bilmeden öğrenilip öğrenilemeyeceğini bir varsayımdan hareket ederek düşünebileceğimize dikkat çeker. Bu varsayım erdemin bilgi olarak kabul edilmesidir; eğer erdem bilgi olarak kabul edilirse öğretilir, yok eğer bilgi değilse öğretilmez. Bundan hareketle de, erdemi 'iyi' bir şey olarak kabul edersek, bilgiden ayrı olarak kendi başına 'iyi'nin var olması, erdemin bilgi olmamasını mümkün kılabilir sonucuna ulaşır. O halde erdemin bilgi olup olmadığının bilgisine sahip değiliz. Bu da aslında erdemin öğrenilip öğrenilemeyeceğinin belirsiz olduğu anlamına gelir.

d- Sokrates insanların doğuştan iyi olmadıklarını dolayısıyla erdemin tabiat vergisi olamayacağı varsayımını öne sürerken insanları iyi yapanın eğitim olup olmadığını sorar. Bundan hareketle insanı iyi yapanın eğitim olduğu kabul edilirse, erdemin de öğretilir olduğu öne sürer. Ancak Sokrates bunu öne sürmesine rağmen erdemin ne öğretmenin ne de öğrenenin olduğunu savunur. Bu konuda "erdem tabiat vergisi değilse bilgi midir? Öğretilen bir şey midir? Bilgi olması için öğretene ve öğrenenlerinin olması gerekmez mi? Öyleyse erdeme kavuşmak için kime baş vurulacak" diye sorar.

e- Sokrates, erdemin öğrenilmesi için iyi, namuslu, şerefli kimselere başvurulabi-

leceğini ileri sürmesine karşın, hemen akabinde “iyi, namuslu kimseler erdemi kimlerden öğrenmişlerdir? Yoksa kendilerini mi yetiştirmişlerdir? Başkalarından hiçbir şey öğrenmemişler midir? Öğrenmedikleri bir şeyi başkasına nasıl öğretebilirler? Erdem kimseden alınmayan ve kimseye verilemeyen bir şey midir?” gibi sorular sorması ve bu sorulara açık-net cevaplar verememesi erdemin öğretilip öğretilmeyeceği noktasında bir güçlüğü işaret etmektedir. Özellikle Atina'nın önde gelen erdemli ve şerefli insanların çocuklarına erdemi öğretmede başarısız olmaları ve kendilerine erdem öğretmeleri teklif edildiğinde bunu hiç düşünmeden reddettiklerini örnek göstermesi bu konudaki belirsizliğe dikkat çekmesi açısından önemlidir.

f- Erdemin öğretilip öğretilmeyeceği hususunda bir erdem uzmanına başvurmanın insanı erdemli kılıp kılmayacağını belirsiz olduğunu ifade eden Sokrates, eğer bir insan kendisi için neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilirse erdem uzmanına da gerek kalmayacağını, ancak insanın erdem konusunda detaylı bilgiye sahip olmadığını, hatta erdemi öğretebileceğini iddia eden erdem uzmanlarının dahi, erdemin ne olduğunun bilgisine sahip olmadıklarını iddia eder. Bununla birlikte Sokrates, erdemin ne olduğu konusunda herkes tarafından kabul edilen bir uzlaşım olmadığını, dolayısıyla öğretilip öğretilmeyeceğinin de tam olarak bilinemeyeceğini savunur.

Görülüyor ki, Sokratik söylemlerde erdemin öğretilip öğretilmeyeceği sorununun pek açık ve anlaşılır olmadığı, delilleri arasında çelişkilerin bulunduğu ve bu bağlamda görüşlerinin anlaşılmasının sürekli bir güçlüğü de içinde barındırdığı anlaşılmaktadır.

ABSTRACT

SOCRATES AS A TRAINER OF ETHICS: THE PROBLEMATIC WHETHER WISDOM CAN BE TAUGHT OR NOT

In this study Socrates's ideas will be scrutinized with respect to the point whether wisdom could be taught or not. Chief among the questions to be asked within the context of ethics-education is whether wisdom could be taught. In the realm upon which the question is based underlies the parallelism between ethics and knowledge. In this respect, Socrates is the first person to attract attention the relation between ethics and knowledge. The main supposition within the context of this relation manifested by Socrates is that knowledge is wisdom. Thus, it can be deduced that if ethics to be accepted as knowledge, this knowledge is supposed to be teachable. However, in this dialogues, Socrates maintains that wisdom can not be taught though he accepts it as knowledge. This brings to mind the problematic revealed as a contradiction whether wisdom can be taught or not.

Key Words:Ethics, Wisdom, Knowledge, Education

KAYNAKLAR

- Abelson, R. & Nielsen, K. Ethics, History of. In P. Edwards (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, MacMillan Company & The Free Press, New York, 1967.
- Akarsu, B., *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1998.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. A. Arslan, Sosyal Yayınları, İzmir, 1985.

- Audi, R., *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, Cambridge University Press, London, 1999.
- Gökberk, M., *Felsefe Tarihi*, 5. Basım, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1985.
- Heimsoeth, H., *Ahlâk Denen Bilmece*, çev. N. Uygur, İstanbul, 1957
- Kanad, H.F., *Pedagoji Tarihi I*, (3. Basım), M.E. Basımevi, İstanbul, 1948.
- Nehamas, A., *Yaşama Sanatı Felsefesi*, çev. C. Soydemir, Ayrıntı Yayınlar, İstanbul, 2002.
- Norman, R., *The Moral Philosophers*, (Second Edition), Oxford University Press, New York, 1998.
- Platon, *Menon*, (Diyaloglar I), Remzi Kitapevi, İstanbul, 1982.
- Platon, *Gorgias* (Diyaloglar I), çev. C. Anday, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1982.
- Platon, *Lakhes*, (Diyaloglar II), çev. T. Gökçöl, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1986.
- Platon, *Protogoras*, çev., Ş. Kösemihal, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.
- Reed, F.R., Johnson, W.T. *Philosophical Documents in Education*, Longman, USA, 2000.
- Taylor, A.E. *Sokrates*, New York, 1979.

KELİMELERİN KEYFİLİĞİ DÜŞÜNCESİNE CONDILLAC'IN İTİRAZI

S. Atakan ALTINÖRS*

Yeniçağ felsefesi söz konusu olduğunda, adeta halef-selef ilişkisi içinde olduğu John Locke'un ampirizminden mülhem sansüalist bilgi anlayışıyla hatırlanan Fransız filozof Etienne Bonnot de Condillac, dil üzerine mülâhazalarına eserlerinde genişçe yer vermiş bir filozoftur. Condillac'ın bu husustaki mülâhazalarına bakıldığında, dilin kökeni, genel gramer, dilin temsil işlevi gibi, yaşadığı çağın dil hakkındaki temel tartışma konularına odaklandığı görülür. Bu yazıda incelemeye çalışacağımız konu ise, telâffuzlu ses bileşimleri olarak kelimelerin keyfille meydana getirilmiş olduğu fikrine Condillac'ın itirazı ve bu itirazının dayandığı gerekçe olacak.

Condillac'ın, esasen filozoflar arasında -eserlerinde kendisinin de açık açık beyan ettiği üzere- düşüncelerini en makbul bulduğu kişi olan Locke'tan beslendiği malumdur. Bu bakımdan Condillac'ın dil anlayışı da temelde Locke'çu bir karakterdedir. Şöyle ki, Condillac, Locke'un kelimelerin ideaların işaretleri olarak kullanıldığı biçimindeki merkezî düşüncesine sıkı sıkıya bağlı kalır¹. Fakat bununla birlikte, iki filozofun dil anlayışları arasında bağdaşmayan bazı yanlar da vardır. Bu yazımızda, kelimelerin menşei konusundaki bağdaşmazlık üzerine eğilerek, kısaca "kelimelerin keyfiliği" adıyla anaçığımız hususta iki filozofun düşüncelerini karşılaştırmaya çalışacağız. Söz konusu bağdaşmazlığı ortaya çıkarabilmek için, öncelikle Locke'un bu meseleye yaklaşımını özetleyelim:

Locke *Essai*'de dili, insan müdrikesini anlamak bakımından elverişli bir vasıta ad-dederek, dolaylı bir amaçla inceler. Locke *Essay*'in, kelimelerin ve genel olarak dilin incelendiği IV. kitabının hemen başında, insanların içsel kavrayışlarını [*conceptions*], başkalarına dil vasıtasıyla ifşa ettiğini tespit eder². İnsanlar zihinlerinde görünmez ve kapalı bir şekilde bulunan idealardan meydana gelen düşüncelerini birbirlerine iletebilmek için dışsal ve duyulur işaretlere ihtiyaç duymuştur³. Bu amaçla en kullanışlı işaret olan telâffuzlu seslerden oluşan kelimeler icat etmiştir. Böylece Locke'a göre kelimeler ideaların duyulur işaretleridir; kelimelerin konuşmalarda yerini tuttukları ideler, bu işaretlerin münhasır ve doğrudan anlamlarıdır⁴. Demek ki Locke için "anlam", bir yerini tutma işlevini yerine getiren kelimenin, konuşan kişinin zihninde tekabül ettiği ideadır. Locke dilin ve kelimelerin işlevine ilişkin düşüncesini üç madde halinde sıralar: 1.Düşüncelerimiz ya da idealarımızdan başkalarını haberdar etmek; 2.Bunu mümkün olduğunca kolay ve akıcı bir şekilde yapmak; 3.Bu yolla şeylerin bilgisini zihne taşı-

*Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim görevlisi

¹ Condillac, *Essais sur l'origine des Connaissances Humaines*, (II, II, § 88) *et passim*.

² Locke, *Essai Philosophique concernant l'Entendement Humain*, (III, I, §2)

³ a.g.e., (III, II, §1)

⁴ a.g.y.

mak⁵.

Locke'a göre, bir ideanın falan değil, filan telâffuzlu seslerden oluşan bir kelimeyle belirtilmesi, bütünüyle mutabakata bağlı olarak yapılan bir iştir. Bu bakımdan da telâffuzlu seslerden oluşan kelimelerin menşei hiçbir surette tabîî değildir. Yani, bir kelimenin bileşimine katılan sesler ile o kelimeyle adlandırılan idea arasında hiçbir taklidî bağlantı yoktur.⁶

"Madem ki, seslerin bizim idealarımızla tabîî bir bağlantısı yoktur ve bunlar anlamlarını insanların keyfi yüklemelerinden [*imposition*] alır, bunların anlamlarında kuşkulu ve belirsiz olan ve sözünü ettiğimiz kusuru oluşturan şey, herhangi bir sesin, bir ideaya işaret etmede yek diğerinden daha kifayetsiz olmasından değil, bunların yerini tuttuğu idealardan kaynaklanır: Bu bakımdan seslerin hepsi aynı oranda kusursuzdur."⁷

Locke'un "temsili realizm" olarak nitelendirilen bilgi teorisine bağlı dil anlayışının, insanların başlangıçta konuştuğu ve eşyanın tabiatını yansıttığı farz edilen "kusursuz dil" tahayyülünü reddettiği görülür. Batı felsefesindeki, kökleri Eski Ahit'in Tekvin bölümünde yer alan Âdem'in mahlûkata ad vermesine ilişkin âyetlerin tefsir edilmesine kadar uzanan, kusursuz bir köken dil düşüncesinin, Locke açısından hükümsüz olduğu sonucuna varıyoruz. Zira Locke'un dil anlayışına göre, kelimelerle adlandırdıklarımız, doğrudan doğruya dışımızdaki şeyler olmayıp, onlardan edinmiş olduğumuz zihinsel temsillerimiz ya da aynı anlama gelmek üzere idealarımızdır⁸. Bu itibarla, birtakım sesler ile o seslerin içinde yer aldığı kelimeyle adlandırılan şeyler arasında taklidî bir bağlantı bulunduğu iddiası, Locke'un nezdinde geçerli değildir. Locke bir grup ideanın adları olan kelimeleri dışımızdaki şeylere de referans yapmak üzere kullandığımızı açıklamakla birlikte, bu hususun, dış dünya hakkındaki bilgimizin temsili bir bilgi olması gerçeğini değiştirmeyeceğini düşünür.

Başlangıçta da ifade ettiğimiz gibi Condillac, Locke'un, kelimelerin idealarımızın adları, işaretleri olduğu düşüncesini benimser. Condillac'ın Locke'a katılmadığı husus, kelimelerin bütünüyle keyfi olarak seçilmiş olduğudur. Condillac için de kelimeler doğrudan doğruya sadece idealarımızın işaretleri olduğundan, dışımızdaki şeyler ile aralarında doğrudan bir taklidî ilişkinin varlığı söz konusu edilemez. Fakat, Condillac'ın düşüncesi bu noktada bir nüansı gündeme getirir: Kelime ile dışımızdaki objeler arasında dolaysız şekilde taklidî bir ilişki bulunmamasından, kelimelerin tamamen keyfi olarak seçildiği hükmüne geçmek, Condillac açısından yanlıştır⁹. Çünkü ona göre, kelime-

⁵ a.g.e., (III, X, § 23)

⁶ Locke'un bu husustaki kanaatinin Aristoteles'ten mülhem olduğu görülmektedir. Şöyle ki, Aristoteles *Peri Hermeneias*'ta (16a) "kelime [...] zamana referansı olmayan, mutabakata dayalı olarak anlamlı bir sestir" biçiminde mutabakatçı bir tanım vermektedir. Aristoteles'in mutabakatçılığını ise, Platon'un "Kratylos" (384c-d) diyalogunun başlangıcında Hermogenes tarafından savunulmuş olan tezin bir benzeridir. Hermogenes, Kratylos'un falan şeye verilmiş filan adın, o şeyin tabiatından neşet eden bir kelime ise doğru ad olduğu biçimindeki tezine, şeylerin adlandırılması işinin bir mutabakattan ibaret olduğunu ve bir şey hangi kelimeyle adlandırılmışsa, onun doğru olduğunu savunarak itiraz eder.

⁷ Locke, a.g.e., (III, IX, § 4)

⁸ Bu konuda Condillac'ın Locke ile bütünüyle mutabık olduğunu göreceğiz.

⁹ Condillac'ın bu konudaki düşüncesini, makalemizin son paragraflarında, eserine atf yaparak açacağız.

KELİMELERİN KEYFİLİĞİ DÜŞÜNCESİNE CONDILLAC'IN İTİRAZI

S. Atakan ALTINÖRS*

Yeniçağ felsefesi söz konusu olduğunda, adeta halef-selef ilişkisi içinde olduğu John Locke'un ampirizminden mülhem sansüalist bilgi anlayışıyla hatırlanan Fransız filozof Etienne Bonnot de Condillac, dil üzerine mülâhazalarına eserlerinde genişçe yer vermiş bir filozoftur. Condillac'ın bu husustaki mülâhazalarına bakıldığında, dilin kökeni, genel gramer, dilin temsil işlevi gibi, yaşadığı çağın dil hakkındaki temel tartışma konularına odaklandığı görülür. Bu yazıda incelemeye çalışacağımız konu ise, telâffuzlu ses bileşimleri olarak kelimelerin keyfilikle meydana getirilmiş olduğu fikrine Condillac'ın itirazı ve bu itirazının dayandığı gerekçe olacak.

Condillac'ın, esasen filozoflar arasında -eserlerinde kendisinin de açık açık beyan ettiği üzere- düşüncelerini en makbul bulduğu kişi olan Locke'tan beslendiği malumdur. Bu bakımdan Condillac'ın dil anlayışı da temelde Locke'çu bir karakterdedir. Şöyle ki, Condillac, Locke'un kelimelerin ideaların işaretleri olarak kullanıldığı biçimindeki merkezî düşüncesine sıkı sıkıya bağlı kalır¹. Fakat bununla birlikte, iki filozofun dil anlayışları arasında bağdaşmayan bazı yanlar da vardır. Bu yazımızda, kelimelerin menşei konusundaki bağdaşmazlık üzerine eğilerek, kısaca "kelimelerin keyfiligi" adıyla anacağımız hususta iki filozofun düşüncelerini karşılaştırmaya çalışacağız. Söz konusu bağdaşmazlığı ortaya çıkarabilmek için, öncelikle Locke'un bu meseleye yaklaşımını özetleyelim:

Locke *Essai*'de dili, insan müdrikesini anlamak bakımından elverişli bir vasıta adederek, dolaylı bir amaçla inceler. Locke *Essay*'in, kelimelerin ve genel olarak dilin incelendiği IV. kitabının hemen başında, insanların içsel kavrayışlarını [*conceptions*], başkalarına dil vasıtasıyla ifşa ettiğini tespit eder². İnsanlar zihinlerinde görünmez ve kapalı bir şekilde bulunan idealardan meydana gelen düşüncelerini birbirlerine iletebilmek için dışsal ve duyulur işaretlere ihtiyaç duymuştur³. Bu amaçla en kullanışlı işaret olan telâffuzlu seslerden oluşan kelimeler icat etmiştir. Böylece Locke'a göre kelimeler ideaların duyulur işaretleridir; kelimelerin konuşmalarda yerini tuttukları ideler, bu işaretlerin münhasır ve doğrudan anlamlarıdır⁴. Demek ki Locke için "anlam", bir yerini tutma işlevini yerine getiren kelimenin, konuşan kişinin zihninde tekabül ettiği ideadır. Locke dilin ve kelimelerin işlevine ilişkin düşüncesini üç madde halinde sıralar: 1. Düşüncelerimiz ya da idealarımızdan başkalarını haberdar etmek; 2. Bunu mümkün olduğunca kolay ve akıcı bir şekilde yapmak; 3. Bu yolla şeylerin bilgisini zihne taşı-

*Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim görevlisi

¹ Condillac, *Essais sur l'origine des Connaissances Humaines*, (II, II, § 88) et passim.

² Locke, *Essai Philosophique concernant l'Entendement Humain*, (III, I, §2)

³ a.g.e., (III, II, §1)

⁴ a.g.y.

mak⁵.

Locke'a göre, bir ideanın falan değil, filan telâffuzlu seslerden oluşan bir kelimeyle belirtilmesi, bütünüyle mutabakata bağlı olarak yapılan bir iştir. Bu bakımdan da telâffuzlu seslerden oluşan kelimelerin menşei hiçbir surette tabîî değildir. Yani, bir kelimenin bileşimine katılan sesler ile o kelimeyle adlandırılan idea arasında hiçbir taklidî bağlantı yoktur.⁶

"Madem ki, seslerin bizim idealarımızla tabîî bir bağlantısı yoktur ve bunlar anlamlarını insanların keyfî yüklemelerinden [*imposition*] alır, bunların anlamlarında kuşkulu ve belirsiz olan ve sözünü ettiğimiz kusuru oluşturan şey, herhangi bir sesin, bir ideaya işaret etmede yek diğerinden daha kifayetsiz olmasından değil, bunların yerini tuttuğu idealardan kaynaklanır: Bu bakımdan seslerin hepsi aynı oranda kusursuzdur."⁷

Locke'un "temsîlî realizm" olarak nitelendirilen bilgi teorisine bağlı dil anlayışının, insanların başlangıçta konuştuğu ve eşyanın tabiatını yansıttığı farz edilen "kusursuz dil" tahayyülünü reddettiği görülür. Batı felsefesindeki, kökleri Eski Ahit'in Tekvin bölümünde yer alan Âdem'in mahlûkata ad vermesine ilişkin âyetlerin tefsir edilmesine kadar uzanan, kusursuz bir köken dil düşüncesinin, Locke açısından hükümsüz olduğu sonucuna varıyoruz. Zira Locke'un dil anlayışına göre, kelimelerle adlandırdıklarımız, doğrudan doğruya dışımızdaki şeyler olmayıp, onlardan edinmiş olduğumuz zihinsel temsillerimiz ya da aynı anlama gelmek üzere idealarımızdır⁸. Bu itibarla, birtakım sesler ile o seslerin içinde yer aldığı kelimeyle adlandırılan şeyler arasında taklidî bir bağlantı bulunduğu iddiası, Locke'un nezdinde geçerli değildir. Locke bir grup ideanın adları olan kelimeleri dışımızdaki şeylere de referans yapmak üzere kullandığımızı açıklamakla birlikte, bu hususun, dış dünya hakkındaki bilgimizin temsîlî bir bilgi olması gerçeğini değiştirmeyeceğini düşünür.

Başlangıçta da ifade ettiğimiz gibi Condillac, Locke'un, kelimelerin idealarımızın adları, işaretleri olduğu düşüncesini benimser. Condillac'ın Locke'a katılmadığı husus, kelimelerin bütünüyle keyfî olarak seçilmiş olduğudur. Condillac için de kelimeler doğrudan doğruya sadece idealarımızın işaretleri olduğundan, dışımızdaki şeyler ile aralarında doğrudan bir taklidî ilişkinin varlığı söz konusu edilemez. Fakat, Condillac'ın düşüncesi bu noktada bir nüansı gündeme getirir: Kelime ile dışımızdaki objeler arasında dolaysız şekilde taklidî bir ilişki bulunmamasından, kelimelerin tamamen keyfî olarak seçildiği hükmüne geçmek, Condillac açısından yanlıştır⁹. Çünkü ona göre, kelime-

⁵ a.g.e., (III, X, § 23)

⁶ Locke'un bu husustaki kanaatinin Aristoteles'ten mülhem olduğu görülmektedir. Şöyle ki, Aristoteles *Peri Hermeneias*'ta (16a) "kelime [...] zamana referansı olmayan, mutabakata dayalı olarak anlamlı bir sestir" biçiminde mutabakatçı bir tanım vermektedir. Aristoteles'in mutabakatçılığını ise, Platon'un "Kratylos" (384c-d) diyalogunun başlangıcında Hermogenes tarafından savunulmuş olan tezin bir benzeridir. Hermogenes, Kratylos'un falan şeye verilmiş filan adın, o şeyin tabiatından neşet eden bir kelime ise doğru ad olduğu biçimindeki tezine, şeylerin adlandırılması işinin bir mutabakattan ibaret olduğunu ve bir şey hangi kelimeyle adlandırılmışsa, onun doğru olduğunu savunarak itiraz eder.

⁷ Locke, a.g.e., (III, IX, § 4)

⁸ Bu konuda Condillac'ın Locke ile bütünüyle mutabık olduğunu göreceğiz.

⁹ Condillac'ın bu konudaki düşüncesini, makalemizin son paragraflarında, eserine atf yaparak açacağız.

ler bütünüyle keyfi olarak seçilmiş olaydı, aramızda onlar vasıtasıyla anlaşmamız mümkün olmazdı:

“Gerçekte, keyfi işaretler hangileridir? Bunlar sebepsiz ve geçici bir hevesle seçilmiş işaretlerdir. Öyleyse, anlaşılır olmazlar. Bunun aksine, yapay işaretler, tercihin akla dayandığı işaretlerdir.”¹⁰

Condillac kelimelerin keyfiligi düşüncesine yönelik itirazını *Logique*'te de tekrarlar: “Mutlak olarak keyfi işaretler anlaşılır olmayacaktır.”¹¹

Condillac açısından, kelimelerin tamamıyla keyfi olduğunu savunmak, insanoğlunun başlangıçta ilk telâffuzlu sesleri çıkardığı sırada bunu tabii nedenselliğin bütünüyle dışında yaptığını tasdik etmek anlamına gelecektir. Condillac'ın bu bakımdan daha ziyade Leibniz'in yaklaşımını andıran¹² bir mevkie yerleştiği ve “nedensiz olma” anlamında bir “keyfiligi” reddettiği görülür. Condillac *Grammaire*'de, dillerin oluşumundaki tayin edici sebepler üzerine mülâhazalarından övgüyle bahsettiği Charles de Bosses'un 1765 tarihinde yayımlanmış olan ve *Traité de la Formation mécanique des Langues* başlıklı eserini anar¹³. Condillac'a göre dillerin oluşumunda tabii itkiler [impulsions] tayin edici olmuştur. Ardından, yeni idealar için yeni kelimeler icat etmek gerektiğinde ise, bunların seçimini tayin eden ilke “analoji”dir:

“İlk telâffuzlu sesleri seçtiğimizde, bunu tabii itkiler icabı yaparız ve lüzumu halinde, diğer birtakım sesleri analoji ile icat ederiz. O halde, dillerin menşesinde insanların bir ideanın işareti olmak üzere falan ya da filan kelimeyi lâkaytlıkla ve keyfi olarak seçtiğini düşünmek yanılıktır olacaktır.”¹⁴

Condillac'ın böylece, felsefi ilhamını borçlu olduğu Locke'un, telâffuzlu seslerden oluşan kelimelerin menşesinde bütünüyle mutabakatçı bir bakış açısıyla açıklamasını makul bulmaz. Bununla birlikte Condillac, dilin temsil işlevi konusunda Locke ile esasen mutabiktir. Tıpkı Locke'un dil felsefesindeki gibi, halefi Condillac'ta da kelimeler ile eşyanın tabiatı arasında taklidî bağlantı söz konusu değildir. Filozoflar arasında, Kratylos'tan beri öyle bir bağlantının mevcudiyetini savunmuş olanlar, bu bakımdan Condillac'ın nazarında yanılığa düşmüştür:

“Köken dilin, eşyanın tabiatını dile getirdiğini düşünmüş olan filozoflar vardır [...] Onlar, ilk kelimelerin temsil edici olduğunu idrak etmiştir, lâkin kelimelerin eşyayı nasıl ise öyle temsil ettiğini farz etmekle yanılığa düşmüştür.”¹⁵

¹⁰ Condillac, *Principes généraux de Grammaire*, s. 10

¹¹ Condillac, *La Logique ou les premiers développements de l'art de penser*, s. 93

¹² Leibniz *Essais de Théodicée*'de, yeter-sebep ilkesi gereği, yapılmış her tercihin -biz farkında olalım ya da olmayalım- bir sebebi olduğunu, zira aksi halde seçenekler arasında bir karar verememe durumuyla karşı karşıya kalınacağını savunur. Leibniz böylesi kuruntulu bir “mutlak lâkaytlık” durumunda, tayin edici bir sebep olmadan tercih yapmanın bir “pür tesadüf” olacağını savunur. Bir başka deyişle, bir sonucun “tesadüfî” olması, ancak onu tayin eden hiçbir sebebin olmadığı durumda mümkündür. Leibniz bu tür bir tesadüfe tabiatta rastlanmadığını düşünür. Leibniz'e göre “tesadüfî” dediğimiz olaylar, ancak görünüşte öyledir. Leibniz için “tesadüfîlik”, bir şeyin kaynaklandığı sebepleri bilmemekten başka bir anlam taşımaz (§ 303).

¹³ Condillac, *Principes généraux de Grammaire*, s. 23

¹⁴ a.g.e., s. 20

¹⁵ a.g.e., s. 23

Böylece, eşyanın tabiatını upuygun bir şekilde yansıtan köken dil düşüncesi, yukarıda özetlemeye çalıştığımız nedenlerle Condillac açısından da geçerli olmayan bir düşüncedir.

Condillac'ın kelimelerin menşei meselesine yaklaşımını, Locke'un mutabakatçılığı ile karşılaştırma çalışmamızdan çıkan sonucu değerlendirelim: Condillac'ın yaklaşımının, Locke'un mutabakatçılığının içerdiği bir paradoksa düşmediğini gözlemliyoruz. Kelimelerin menşesindeki tabii unsurları hesaba katmayan ve "mutlak mutabakatçılık" olarak nitelendirebileceğimiz her tür yaklaşımın içerdiğini düşündüğümüz paradoksu açıklamaya çalışalım: Her tür mutabakat gibi, ilk yapıldıkları sırada kelimeler üzerindeki bir mutabakat da, ancak aralarında şu ya da bu yolla anlaşabilen bireyler arasında mümkün olur. Yani, falan kelimeyle filan şeyin adlandırılmasında bir mutabakata varmak, ancak, geniş anlamıyla bir "dil", bir işaretler sistemi ile aralarında anlaşabilen bireylerden oluşan bir toplulukta mümkün olur. Böylece, bir kelimenin hangi anlama geldiği, ancak halihazırda üzerinde mutabık olunan bir işaretler sisteminin, bir dilin içinde açıklanabilir. Bu bakımdan da aslında bütünüyle keyfi bir dil icat etmek mümkün değildir. Çünkü sebepsiz seçimlerle icat edilecek işaretler başkaları tarafından asla anlaşılmayacaktır. Mutlak mutabakatçılığın paradoksu bu noktada karşımıza çıkar: Bir mutabakatı açıklayabilmek için, onun, içinde gerçekleştirildiği bir önceki mutabakata müracaat etmek gerekecek ve bu da sonsuza kadar geriye gidişe neden olacaktır. Bunu durdurmak, ancak tabii, yani anlamlarını kavramak için mutabakata gerek bırakmayan işaretlerden oluşan bir dili konuya dahil etmekle mümkün görünmektedir.

Demek ki, kelimelerin menşesindeki mutabakata dayanan unsuru açıklayabilmek için, haykırış ve çığlıklarla desteklenen bir jest ve mimik dili gibi, tabii bir dili hesaba katmak şarttır. Condillac tarihte, telâffuzlu seslerden oluşan kelimeler henüz icat edilmeden önce insanların aralarında anlaşmak üzere kullandığı bir "davranış dili"¹⁶ tasarımıyla, mutlak mutabakatçılığın mantıksal olarak içerdiği paradoksa düşmediğini gözlemliyoruz:

"Jestler, yüz hareketleri ve telâffuzlu olmayan vurgular, işte insanların düşüncelerini birbirlerine aktarmada sahip olduğu ilk vasıtalar. Bu işaretlerden oluşan dil, *davranış dili* olarak adlandırılır. Jestler ile, el-kol ve baş hareketleri gibi, bir objeden uzaklaşan veya ona doğru yönelen bir beden bütünü hareketlerini ve ruhta hasıl olan intibalara göre takındığımız bütün tavırları kastediyorum. Arzu, red, hazzetmeme, tiksinti, vb. şeyler, el-kol ve baş hareketleriyle, beden hareketlerinin hepsiyle dışa vurulur; bu hareketler, bir obje karşısında takındığımız tavrın beğeni ya da kaçınma olmasına bağlı olarak değişir. [...] Bu hareketler, tavırların sadece kabasını çıkardığı bir tablo meydana getirir; ve teessürleri, alabildikleri bütün değişik hallerle dışa vurur. Bu dil yalnızca göze hitap eder. Demek ki bu dil, düşüncemizi iletmek istediğimiz kişilerin dikkatini çığlık atarak çekmeseydik, genellikle bir işe yaramazdı. Bu çığlıklar, tabiatın vurgularıdır: Müteessir olduğumuz hislere göre çeşitlenir; ve çığlıkları *telâffuzlu olmayan* diye adlandırırız, çünkü bunlar ağızda ne dile ne de dudaklara çarparak oluşur. Her ne kadar

¹⁶Condillac'ın "*langage d'action*"u, günümüzde "beden dili" olarak adlandırılan şeye tekabül eder.

çıgıhklar, onları işiten kimselerin üzerinde şiddetli intibalar meydana getirmeye elverişli olsalar da, yine de hislerimizi ancak tam/yetkin olmayan bir surette dışa vururlar; zira, ne sebebini ne konusunu ne de farklı farklı halleri bildirebilirler, ancak jestler ve surat hareketleriyle dikkat çekerler; ve bu işaretlerin bir araya gelmesiyle, bu telâffuzlu olmayan vurgular vasıtasıyla olsa olsa kabaca belirtilen şeyleri açıklamaya muktedir olunur. [...]Dilin damağa veya dişlere çarptığı sıradaki hareketiyle ve dudakların birbirine değmesiyle çıkarılan sesler, “telâffuzlu” diye adlandırılır. Böylece, davranış dilinde olduğu kadar, telâffuzlu seslerden oluşan dil ile de aramızda anlaşılır.”¹⁷

Böylece Condillac, telâffuzlu seslerden oluşan dilleri geliştirmeden önce insanlar aralarında, onun “beden dili” olarak adlandırdığı tabii bir dille anlaşmalarını düşünür. Condillac’ın nezdinde, bu ilkel dilin yetersizlikleri karşısında telâffuzlu seslerin sağladığı, idealarımızdan oluşan düşüncelerimizi seçik bir şekilde ifade etme gücü, insanların aralarında bu tür bir dili kullanmaya geçmelerinin sebebidir. Sonuç olarak, Condillac’ın yukarıda hesaba kattığı tabii işaretleri konuya dahil etmeyen mutlak mutabakatçı yaklaşımlar, kelimelerin üzerinde mutabık kalmak için gereken “ön mutabakatı” izah edememekle eleştirilebilir. Telâffuzlu seslerden oluşan kelimelerin, eşyanın tabiatını uygun bir şekilde taklit ettiğini savunan mutlak tabiiçilik gibi, tabii hiçbir unsuru hesaba katmayan mutlak mutabakatçılık da hatalıdır.

RESUME

Le présent travail porte sur l’objection formulée par Condillac à la thèse de Locke qui affirme que les mots en tant que compositions de sons articulés, auraient été choisis arbitrairement. Condillac y oppose qu’il est impossible d’affirmer que les hommes auraient choisi les mots de manière tout à fait arbitraire, c’est-à-dire hors de la causalité naturelle, au moment où ils seraient censés produire les premiers sons articulés. Condillac exclut à cet égard une éventualité d “être arbitraire” au sens d “être sans raison”.

Mots clés: Condillac, origine des mots

Kaynaklar:

- Aristoteles, “De l’Interprétation”, Fransızca’ya tercüme eden: Jean Tricot, *Organon: catégories* içinde, Paris: J. Vrin, 1997
- Condillac, Etienne Bonnot de, *Principes généraux de Grammaire*:<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k84340n>
- _____, *La Logique ou les Premiers Développements de l’Art de Penser*:<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k80138k>
- _____, *Essais sur l’origine des Connaissances Humaines*: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k87990k>
- Leibnz, Gottfried Wilhelm, *Essais de Théodicée*, Paris: Flammarion, 1999
- Locke, John, *Essai Philosophique concernant l’Entendement Humain*, Fransızca’ya tercüme eden: Pierre Coste, Paris: J.Vrin, 1998
- Platon, «Cratyle», *Œuvres Complètes* içinde, Fransızca’ya tercüme eden: Léon Robin, Paris: Gallimard, 2007

¹⁷Condillac, *Principes généraux de Grammaire*, s. 6-8

İBN SİNA'NIN 'DÜŞÜNEN NEFSİ VE DURUMLARINI TANIMA' ADLI RİSALESİNİN ÇEVİRİ VE İNCELEMESİ

Hasan AKKANAT*

A- ÇEVİRİ

DÜŞÜNEN NEFSİ VE DURUMLARINI TANIMA¹

[I]

Rahim ve Rahman olan Allah'ın adıyla

Kendisinden [bir şey] umanı kapısından çevirmeyen; çalışanı, tarafından mahrum etmeyen; Celaline ait nurları müşahede kaynaklarına varmaktan alıkoyan şeyi ve perdeyi ariflerden kaldıran; kendisine kavuşmak için can atanların, ayrılık yamacından buluşma zirvesine kadar eksik ya da tamamen çıkmasına engel olmayan Allah'a hamd olsun. Tevhit menziline bakışıp duran gözlere seyri sunulan Sırr-ı Celaliyi müşahededen dolayı en samimi bir şahadetle, benzersiz, tek olan Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik ederim. Sırların kolyelerini temiz ruhların boyunlarına geçiren Hz. Muhammed'in de O'nun kulu ve elçisi olduğuna şahitlik ederim. Allah ona ve hayırlı ailesine salat ve selam eylesin.

[II]

Bu, psikoloji üzerine yazdığım bir risaledir. Onu üç bölüm olarak düzenledim:

Birinci bölüm: Nefs cevherinin beden cevherinden farklı olduğunun ortaya konması,

* Dr. Ar. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

¹ İbn Sina'nın bu risalesi, Ahmet el-Ehvânî'nin 1952'de tahkik ettiği *Ahvâlu'n-Nefs*'in içerisinde seçilerek alınmıştır. (Ahmet el-Ehvânî, *Ahvalu'n-Nefs, Risale fi Ma'rifeti'n-Nefs'i'n-Nâtika ve Ahvâlihâ*, 1952, s. 181-192.) Orta Çağ kozmolojileri ile ilgili bir araştırma yaparken okuma imkanı bulduğum risalenin neredeyse 'İbn Sina düşüncesine giriş' niteliğinde bir içeriği vardı. Bu küçük eserlerin dışında diğer eserleriyle metot, içerik ve amaç bakımından farksız olduğunu görünce onu çevirmeye karar verdim. Risalede kapalı kalmış kimi konuları özellikle *Şifâ* ve *İşârât*'tan taşıdığım bilgilerle inceleme bölümünde açmaya çalıştım. Çeviride önemli gördüğüm yerlerin başına Romen rakamları koydum, incelememde de bu yerleri aynı rakamlar altında yorumlamaya çalıştım.

Bu eserin, İbn Sina düşüncesini tanımada ve çerçevesini saptamada önemli ipuçları verdiğini söylemişim. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

Birincisi, İbn Sina'nın bu risalesi ilkin onun *el-Mebde ve'l-Meâd*'de düşündüğü, *Şifâ*'da dillendirdiği ve nihayet *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta bir bütün olarak ortaya koyduğu felsefesinin özetidir.

İkincisi, İbn Sina, *İşârât*'ın 'Ariflerin Makamları' başlığı altındaki dokuzuncu namatında, sadece nefsler arası karşılıklı bilişim ve iletişime dayalı olarak ileri sürdüğü epistemolojiyi bu risalesinde onamaktadır. Böyle bir anlayış, aslında realizmi temel alan Meşâf karakterli düşüncelerde pek de rastlanmayacak bir durumdur. Buna karşın İbn Sina, bu tür epistemolojiyi getirip, din felsefesinin imkanı olarak belirlemektedir. Üçüncüsü, bu risalenin en belirgin ve en önemli özelliği, İbn Sina'nın felsefe ve din uzlaşımında gösterdiği hassasiyettir. Öyle ki, bu risale neredeyse kendisine yöneltilen suçlamalara bir cevap niteliğindedir. Çünkü nefsin iyi ve kötü olmasının kriterleri, bedenden ayrıldıktan sonra yöneldiği akli ve nefsi yerleşkeleri, bu yerleşkelere mütekebil gruplanmaların açısından İbn Sina'ya tezlere, Gazâlî, Şehristânî, F. Râzî ve Urnevî'nin yaptığı gibi din referanslı itirazlar ileri sürülebilir. Öyle görünüyör ki, İbn Sina, gerek dönemindeki gerekse gelecekteki olası din referanslı itirazlara karşı kendi tezini yine din referanslı tezlerle desteklemeyi düşünmüştür.

İkinci bölüm: Nefsin, bedenın yok olmasından sonra da varlığının sürmesi,

Üçüncü bölüm: Bedenden ayrılmasından sonra nefsin mutluluk ve mutsuzluktaki dereceleri hakkındadır.

Ayrıca bu risaleye bir de sonsöz ekledim ki, orada akıl âlemi, nefis âlemi ve cisim âlemi olmak üzere üç âlemi; yine bu risaleyi inceleyen kimse yaratılanların bütün cinslerini ve bir kısım türlerini kavrasın diye Hakk Teâlâ katından iniş düzenine göre İlk Hakk'tan başlayarak daha uzak varolanların (*mevcûdar*) derecelerine kadar varlık düzenini anlattım.

Problemlerin en önemlisini içeren bu risale sana [doğruyu] gösterecektir. O problem ise insanın kendi nefsinı ve [göge] yükselmesinden sonra da kendi sonunu bilmesidir. Yine Hakk sözcüsünün "Nefsinı tanıyan Rabbini de tanı"² sözüyle belirttiği gibi nefsi tanımak (*ma'rifet*)³, Rabb Teâlâ'yı tanımanın bir ön basamağıdır. Eğer bu hadiste nefis ile onun bir cisim olduğu kastedilmiş olsaydı, herkes Rabbini tanırdı -ki burada O'nun tanıma yönünü kastediyorum. Oysa durum öyle değildir.

İşte bu risale, sıradan insanların hatta çoğu bilginin bile habersiz olduğu nefis âlemi konusunda seni gizli sırlara iletacaktır. Bu sebeple Allah'ın elçisine ruhun gerçekliği sorulduğunda ona şöyle vahyolunmuştur:

"Sana ruhu soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin işidir (*emr*)."

Sonra nefis ve ruhun gerçekliği konusunda çoğu insana uyarı olsun diye peşi sıra şöyle buyurdu:

"Size [bu konuda] pek az bilgi verildi."⁴

İşte bu uyarı, bu makalenin yararlarına yönelik özlü bir işaretir. Şimdi bölümlerde zikredilenleri Allah'ın başarı ve hidayetiyle inceleyelim.

[III]

BİRİNCİ BÖLÜM: NEFS CEVHERİNİN BEDEN CEVHERİNDEN FARKLI OLMASININ KANITLANMASI

Deriz ki: Nefsten maksat, herkesin 'ben' sözüyle işaret ettiği şeydir. Bilginler bu sözle işaret edilen şeyin gözlemlenen-duyumsanan beden mi yoksa başka bir şey mi olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Birincisine gelince; insanların büyük çoğunluğu ile birçok kalamcı, insanın bu beden olduğunu varsaymışlardır. Onların hepsi 'ben' sözüyle ona işaret etmektedirler. Bu,

² Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 1988, c. II, s. 262 (Hadis no: 2532).

³ Marifeti, 'tanıma' olarak çevirmemizin nedeni, bilgi öncesindeki tasavvurı ve görgül olanın tanınması içindir. Görüp-tanıma ifadesindeki tanıma sözcüğü, tam da mantıktaki marifete denk gelmektedir. Örneğin bize ilginç bir nesne gösterildiğinde, öyle bir şeyi tanıyıp tanımadığımız sorulur. Bilip bilmediğimiz sorusu ona racidir. Ya da hiç görmediğimiz bir yerden geçip gitsek, 'görüp tanıdık geldik' deriz. Görüp tanınan şey hakkında bilgimiz yoktur; onun sadece tasavvuruna ama özellikle ismine sahibizdir. O halde bizim o nesneyi bildiğimiz söylenemez. O nesneyi bilmemiz için mahiyetine sahip olmamız gerekir. Mahiyetine sahip olduğumuzda ise, o, kavramsal bilgiye dönüşmüş, epistemolojik olarak 'tanıma'dan 'tanım'a terfi etmiştir. Tanıma, dediğimiz gibi, tasavvura verilen isimdir. Bilgi ise o cevherin, bizim tasavvurumuzdan bağımsız tümel neliğidir.

⁴ Kur'an, İsrâ 85: Kimi kaynaklarda bilginin azlığına değil, bilginin verildiği kimselerin azlığına vurgu vardır. İbn Sina, risalenin akışında sanki bilgi verilenlerin azlığını ima ettirmektedir.

ileride açıklayacağımız gibi yanlış bir varsayımdır.

Onun duyumsanan bedenden başka bir şey olduğunu söyleyenler de kendi aralarında anlayamamış, bir kısmı şöyle söylemiştir:

“O, cisim ya da cisimsel bir şey değil, [beden denen] o kalıba akan ve ona can veren ruhanî bir cevherdir. Bilgi ve tanımları (*ma'rife*) elde etmek üzere ona yetiler (*âlet*) verilmiştir ki, onlarla cevherini yetkinleştirip, Rabbini tanıyıp, O'nunla ilgili malumatların hakikatlerini bilebilsin. Dolayısıyla O'nun huzuruna geri dönüş için bunlarla hazırlık yapışın ve sonsuz mutluluğa sahip meleklere birisi olsun.”

İşte bu, ilâhî filozoflarla rabbânî bilginlerin görüşü olup bu konuda bir gurup riyazet erbabı ve mükâşefeciler de onlarla görüş birliği içerisindeydiler. Onlar bedenlerinden ayrılıp da ilâhî nurlarla birleştikleri zaman kendi nefis cevherlerine tamık olmuşlardır. Bu görüşün doğruluğuyla ilgili olarak –inceleme ve akıl yürütme bakımından– burhanlarımız vardır.

Birinci Burhan: Ey aklını kullanan kimse! İyice düşün ki, başından geçenleri yeterince hatırlayabileceğin kadar bütün yaşamın boyunca var olan şey, bugünkü kendinde bulunan 'sen'in. O halde 'sen', şüphesiz ki, sürekli olarak değişmeden duruyorsun. Oysa bedeninin ve organların durmadan değişmekte, gündün güne çözülmekte ve azalıp gitmektedir. Bu nedenle insanın, bedeninden çözümlenip gidenin yerine geri konacak besine ihtiyacı vardır. Beden, sıcak ve yaşlıdır. Nasıl ki bir cevhere sürekli olarak ateş verildiğinde ondan bir şey kalmayana dek yok olup gidiyorsa, sıcak da yaşa etki ettiği zaman cevher tamamen bitene kadar çözülmektedir. Bu nedenle eğer insana kısa süreliğine besin verilmezse bedeninin dörtte birine yakını azalır ve kaybolur. Nefsin, yirmi sene boyunca bedeninin hiçbir parçasının olduğu gibi kalmadığını bilir. Oysa sen, bu süre boyunca, hatta bütün ömrün boyunca özünün (*zat*) değişmeden kaldığını bilirsin. O halde senin özün, o beden ile onun iç ve dış organlarından farklıdır.

İşte bu, bize, gaybın kapısını açan büyük bir burhandır. Çünkü nefis cevheri, duyu ve zihinlerce (*evhâm*) idrak edilemez. Kim ki bu burhanı kullanmış, onu kendi nefsinde gerçekten tasavvur etmişse, bilinmeyen başka şeyleri de mutlaka akletmiştir.

İkinci Burhan: Bu burhan, insan herhangi bir konuda şüpheye düştüğünde, özünün, 'ben bunu yapmışım' veya 'ben şunu yapmışım' diyecek şekilde [o olayı] hatırlamasıdır. Bu gibi hallerde insan, bedeninin bütün organlarından habersiz kalır. Bilfiil bilinen bir şey ise kendisinden habersiz kalınan şeyden başkadır. O halde insanın özü, bedeninden başkadır.

Üçüncü Burhan: Bu burhan da insanın 'filan şeyi gözlerimle algılar algılamaz onu arzuladım veya ondan rahatsız oldum' demesi; aynı şekilde 'elimle aldım, ayağımla yürüdüm, dilimle konuştum, kulağımla duydum' ve 'şunu düşündüm, ondan şüphelendim, onu hayal ettim' diye söylemesidir. Şu halde zorunlu olarak biliyoruz ki, insanda bu algıları bir araya toplayan ve bu fiilleri bir araya toplayan birleştirici bir şey vardır. Yine zorunlu olarak biliyoruz ki, bedeninin organlarından hiçbirisi o algıları ve fiilleri bir araya getiremez. Çünkü kulakla görülmez, gözle işitilmez, elle yürünmez, ayakla da alınmaz. İnsanda bütün algıları ve ilâhî fiilleri birleştiren bir şey vardır. O halde kendisine 'ben' diye işaret edilen insan, bedeninin bütün organlarından farklıdır. Zira o, bedene-

nin gerisindeki bir şeydir.

Ayrıca şöyle deriz: Kendisi insanın kimliği (*hüviyet*) olan ve gövdeden farklı olan söz konusu şeyin, ne cisim ne de cisimsel olması mümkün değildir; çünkü öyle olsaydı, o da beden gibi çözülen, eriyen, oluş ve bozuluşa açık bir şey olur, yaşamının başından sonuna kadar değişmeden kalmazdı. O halde o, tekil ruhanî cevherdir. Ayrıca o, hissedilen bedeni, bedenın yatkınlığı nedeniyle dolduran nurdur ki bu da insanî mizaçtır. İşte bu anlama İlahi Kitap'ta Allah'ın şu sözüyle işaret edilmiştir:

“Onu şekillendirip, ruhumdan üflediğimde...”⁵

Şekillendirme (*tesviye*), düşünen nefsin bedene ilişebilmesi için, bedeni insanî mîzâca göre hazırlamaktır. O'nun “ruhumdan” ifadesi de cisim ya da cisimsel bir şey değil, ruhanî bir cevher olduğu için düşünen nefsin [Allah'ın] kendisine izafesidir.

Bu bölümde anlatmak istediklerimiz bunlardır.

İKİNCİ BÖLÜM: BEDENİN YOK OLMASINDAN SONRA NEFSİN VARLIĞININ DEVAM ETMESİ

Bil ki, gerçekte insan olan cevher, ölümle birlikte yok olmaz ve bedenden ayrıldıktan sonra da bozulmaz. Aksine Yaratıcısı Teâlâ'nın sürekli varolmasına bağlı olarak insanın varlığı sürekli olur. Bu, onun cevherinin beden cevherinden daha güçlü olmasından dolayıdır. Çünkü o, bu bedeni hareket ettiren, onu yöneten ve onun üstünde yetki sahibi olandır. Beden ondan ayrık olup ona tabidir. Dolayısıyla bedenlerden ayrılması onun varlığına zarar vermez; zira beden de ölümden sonra varlığı süren bir varolandır. O halde ayrılık, nefsin varlığına ama asıl önemlisi o varlığın devamına zarar vermez. Çünkü nefis, cevher kategorisine dahildir. Oysa onun bedenle birleşmesi görelilik kategorisine girer. Görelilik, ilintilerin en zayıfıdır; çünkü onun varlığı kendi öznesine bağlı olarak ortaya çıkmayıp başka bir şeye ihtiyaç duyar ki, o da *izafe olumandır* (*muzaf ileyh*). O halde kendi kendine ayakta duran cevher, kendisine gereksinim duyan ilintilerin en zayıfının geçersiz (*bâtıl*) olmasıyla nasıl olur da geçersiz olur? Bu, bir şeye sahip olan kimsenin o şey üzerinde yetki sahibi olması gibidir. Bu şey geçersiz kaldığında, onun geçersizliğiyle sahibi de geçersiz kalmaz. Bu nedenle insan uyuduğunda duyum ve algılar (*idrâkât*) ondan kalkar. Bir ölü gibi onlardan soyutlanır. Nitekim Allah Resulü'nün (s.a.v.) “Uyku, ölümün kardeşidir”⁶ buyurduğu gibi, uyuyan beden, bir bakıma ölünün durumuna benzer. Ayrıca insan uykusundayken kimi şeyler görür ve onları işitir. Üstelik sadık rüyalarda, uyanırken kendisi için olanaklı olmayacak şekildeki bilinmeyen (*gayb*) idrak eder. İşte bu, nefis cevherinin bedene muhtaç olmadığıнын kesin bir burhamdır. Hatta o, bedenle birleştiğinde zayıflar, onun işlevini kaybetmesiyle de güçlenir. Beden öldüğü ve harap olduğu zaman nefis cevheri beden cinsinden kurtulur. Bilgi, hikmet ve iyi işlerle (*amel-i salih*) yetkinleştiği zaman da –bir iğnenin mıknaatıstan oluşan büyük bir dağ tarafından çekilmesi [gibi]- ilahi nurlara, meleklerin nurlarına ve

⁵ Sâd 72.

⁶ Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, c. II, s. 329 (Hadis no: 2868).

mele-i a'lâya⁷ çekilir, huzurla dolar. Huzur, onun için kaçınılmaz olmuştur. Nihayet mele-i a'lâdan şu şekilde çağrılır:

"Ey huzura ermiş nefis! Sen O'ndan, O da sen memnun olmuş şekilde Rabbine dön. Katil kullarımın arasına ve gir cennetime."⁸

[IV]

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: BEDENDEN AYRILMASINDAN SONRA NEFSLERİN MUTLULUK VE MUTSUZLUKTAKİ DERECELERİ

Bil ki, insanî nefis, şu üç kısmın dışında değildir:

[a] Ya bilgi ve eylemde (*amel*) yetkinleşir [b] ya her ikisinde de yetersiz kalır [c] ya da birisinde yetkinleşir diğerinde de eksik kalır. Üçüncü kısım da ikiye ayrılır: Ya bilgi-de yetkinleşir eylemde eksik kalır ya da tersi olur. O halde ilk bölümlenme uyarınca nefislerin kısımları, tıpkı Kur'an'da geçtiği üzere üçtür:

"Sizler üç sınıf olursunuz. [I] Ashab-ı yemin ki, onlar ne ashab-ı yemindir ama! [II] Ashab-ı şimal ki, onlar ne ashab-ı şimaldir!"⁹ Sonra şöyle buyurdu:

"[III] Öncüler (*sâbikân*) ki, onlar da ne öncüdür ama! İşte onlardır Allah'ın yakın dostları."¹⁰

Biz deriz ki:

Bilgi ve eylemde yetkinleşenlere gelince; onlar öncülerdir. Onların Naim Cennet'te en yüksek dereceleri vardır. Üç âlemden akıllar âlemine girerler. Onlar, aşağı cisimler ile yüksek dereceli felek nefisleriyle birleşmekten uzaktırlar. İşte bunlar en yüksek derecede bulunan öncülerdir.

Ashabü'l-yemin ise orta derecededir; değişim âleminde yükselip feleklerin nefislerine bitişir ve unsurlar âleminin pisliğinden temizlenirler. Peygamberin (a.s.), Rabbinden naklederek "İyi kullarıma hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı, hiçbir insanın aklına gelmeyeceği şeyleri hazırladım"¹¹ buyurduğu gibi, Allah-u Teâlâ'nın göklerde, harika gözlü hurilerden, envai çeşit lezzetli yiyeceklerden ve bütün nitelendirmelerin açıklama ve anlatmada yetersiz kaldığı kuş şakımalarından yarattığı Naim Cennet'e tanık olurlar. İşte bu, orta konumlu insanların derecesidir.

En yüksek dereceye çıkma başarısına hazır olana kadar durumlarına süre tanınması, kendilerine tanınan sürelerin [başarılı] geçmesinden sonra da gerçek tatlara dalmaları ve öncülere ulaşmaları uzak bir ihtimal değildir. İşte bunlar da ashab-ı şimaldir. Onlar en düşük dereceye inerler, doğal karanlıklar denizinde batarlar, unursal cirimlerin dibine düşerler, cehennemde sıkıntılarla karşılaşır. Onlar "Orada [yok olmak için] yalvarır-

⁷ el-Meleu'l-a'lâ, İbn Sina'nın içeriğini *Enneade*'la birleştirdiği Kur'an kavramıdır. *Enneade*'da Nous ruhânîdir ve tekil cevherlerin meaddeki temaşa yerleşkeleridir. İbn Sina'nın da -yetkin tekil nefislerin yerleşkeleri olan- ayrıntılı akılları el-meleu'l-a'lâ olarak tasarladığı görülmektedir. Çünkü yetkin olanların katılacağı yer, kozmik akıllardır. Akıllar ise İbn Sina kozmosunda birer melektir. Zaten o da mele-i a'lâyı, ilahi nurlar olan meleklerin nurlarına atfetmektedir.

⁸ Fecri 29-30.

⁹ Vakıa 7-9.

¹⁰ Vakıa 10-11.

¹¹ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Bed'ü'l-Halk", 8; Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Cennet", 2.

lar.¹² Kendilerine: Bu gün bir kez değil, hadi, defalarca yalvarın bakalım! [denilir.]”¹³

İşte bu, beşeri ruhların, cisimlerden ayrıldıktan ve ahirete göç ettikten sonraki durumlarının açıklanmasıdır. O durumların doğruluğu konusunda ilahi vahiy ile felsefi (*hikemî*) görüşler, açıkladığımız gibi, görüş birliği içerisindeyler.

RİSALENİN SONSÖZÜ

Akl âlemi, nefis âlemi ve cisim âlemi şeklindeki üç âlem ile Hakk Teâlâ katından iniş düzenine göre, O’ndan başlayarak daha uzak varolanların derecelerine kadar varlık düzeninin anlatılması.

Deriz ki:

Hakk Teâlâ’nın ilk yarattığı şey ruhânî bir cevherdir ki, o, cisimde ve maddede varolmayan saf nurdur, özünü ve Yaratıcı Teâlâ’yı idrak edendir, saf akıldır. Bunun doğruluğu konusunda bütün ilahi filozoflar ve peygamberler (a.s.) uzlaşmışlardır. Tıpkı peygamberin (a.s) buyurduğu gibi: “Allah’ın yarattığı ilk şey akıldır. Sonra ona ‘gel’ dedi, o da geldi. ‘Git’ dedi, o da gitti. Ardından ‘izzetim ve celalim üzerine yemin ederim ki, senden daha izzetlisini yaratmadım. Seninle verir seninle alırım, seni ödüllendirir seni cezalandırırım’ dedi.”¹⁴

Şu halde deriz ki, bu aklın üç akletme şekli vardır:

Birincisi: O, Yaratıcı’sı Teâlâ’yı akleder.

İkincisi: Özünün, Evvel Teâlâ ile zorunlu olduğunu akleder.

Üçüncüsü: Kendisinin de özü bakımından mümkün olduğunu akleder.

Bir kandilin diğer bir kandilden oluşması gibi, yaratıcısını akletmekle [ilk akıldan] başka bir akıl meydana gelmiştir. O da diğer bir akıl cevheridir.

Kendi özünün (*zat*) Evvel’den ötürü zorunlu olmasını akletmesiyle bir nefis meydana gelmiştir ki, o da akıl gibi ruhanî bir cevherdir; ancak [varlık] düzeninde aklın altında bulunur.

Kendi özünün, özü bakımından mümkün olduğunu akletmesiyle cisimsel bir cevher olan en uzak felek meydana gelmiştir. O, din dilindeki arştır. O nefis, bu cisme bitişir. Nefsimizin bedenimizi hareket ettirmesi gibi, o nefis de en uzak feleğin hareket ettirici tümel nefsidir. Bu hareket, arzulatoryıcı bir harekettir. Feleksel tümel nefis, aşk ve arzu ile ilk akla doğru o hareketle hareket eder. O [ilk akıl], ilk yaratandır. Dolayısıyla ilk akıl, en uzak feleğin akli ve o feleğin kendisine boyun eğdiği şey olur. Sonra ikinci akıldan da bir akıl, bir nefis ve cisim meydana gelir. Sözkonusu cisim, ikinci felek olup sabit yıldızlar feleğidir. O, din dilindeki kürsîdir. İkinci nefis de bu feleğe bitişir.

Böylece onuncu akla ulaşana dek her birinden bir akıl, bir nefis ve bir cisim meydana gelir. Sonra onuncu akıldan da unursal âlem meydana gelir. Unsurlar dörtlüdür: Su, ateş, hava ve toprak. Bunlardan da üç ürün meydana gelir: Madenler, bitkiler ve hayvanlar. Hayvanların en yetkini olan insan, nefsi bakımından meleklerle benzer. Onlara bilgi ve

¹² Furkan 13.

¹³ Furkan 14.

¹⁴ İbnü’l-Cevzî, *Kitâbu’l-Mevzû’ât*, tah: Abdurrahman Muhammed Osman, Kahire 1993, c. I, s. 74.

eylemde benzediğinde ise sonsuzca varolarak kalması mümkündür. Aynı şekilde yırtıcı ve evcil hayvanların ahlâkıyla ahlaklanıp, “hevasına uyup, işinde hep aşırılığa kaçtığı”¹⁵ zaman, o [hayvanların] dünyadaki en alçağı olur. Ahlakta ifrat ve tefrit uçlarından sakınır, o ikisi arasındaki bir orta yolda bulunursa, cinsel güçte şehvet düşkününü ya da isteksiz değil iffetli olur. Çünkü iffet, cinselliğin (*şehvet*) orta halidir. Yine çılgın ya da korkak değil, sinir gücü bakımından cesaretli olur. Dolayısıyla cesaret, çılgınlık ile korkaklığın orta halidir. Aynı şekilde insanın günlük hayatta da bir hikmeti vardır ki, o, kendisi ile başkaları arasındaki güzel yönetimdir. Bu, insanın ya kendi özel ev halkı açısından bir yönetim olup karı-koca, doğuran-doğan ve efendi-köle arasında ortaya çıkar ya da –siyasette bir mevkisi varsa– şehir halkı açısından sosyal ve siyasi konularda ortaya çıkar. Bu hikmet de bönülük ve sahtekârlık [durumları] olmaksızın, kişinin kendisi ile başkası arasındaki yönetimde aşırılığa gitmemesidir. İşte bu hikmet, hakikatleri bilmek olan öteki hikmetten başkadır; çünkü o [teorik] hikmet ne zaman aşırılığa gitse daha güzel olmuştur. Oysa bu hikmetin ifratla olması gerekmez, aksi takdirde sahtekârlık olur; tefritle olması da gerekmez, aksi takdirde bönülük olur.

Bu üç karakter (*mîzâc*), yani iffet, cesaret ve hikmet, adalet olarak isimlendirilir. Adalet o üçünün toplamıdır. Kim bu erdemlerle vasıflanır ve şeylerin hakikatlerini bilmek olan teorik felsefeyle (*el-hikmetu'n-nazariyye*) de filozof (*hakîm*) olursa, bilgi ve eylemde yetkin olur ve haklarında şu şekilde söylenenlerden olur:

“Öncüler ki, onlar ne öncüdür ama! İşte onlardır Naim Cennet'teki Allah'ın yakın dostları.”¹⁶

“Öyleyse nefsin, sayesinde o mutluluğu* tadacağı ve böylece anılan öncülere katılacağı kadarıyla teorik hikmeti artık daha da daraltılamayacak bir tanımla sınırlamak olanaklı mıdır?” diye sorarsan ben de derim ki:

Bu sınırlama [aşağıdaki] tespitle (*takrir*) olanaklıdır. Dolayısıyla deriz ki:

Vâcibu'l-Vücûd Teâlâ'nın varlığını, yüce sıfatlarını, yetkin niteliklerini ve [başkasına] benzemekten uzak olduğunu bilmek gerekir. O'nun yaratılanlara verilen inayeti, varolanlara dair bilgisinin genişliği, bütün güç yetirilenler üzerindeki gücünün (*kudret*) büyüklüğü tasavvur edilir. Ayrıca varlığının kendisinden başlayarak akılsal cevherlere, sonra feleksel ruhânî nefslere, sonra da maden, bitki ve hayvan olan basit ve bileşik unsursal cisimlere ulaştığı bilinir. Ayrıca insanî nefsin cevheri, sıfatları, cisim ya da cisimsel olmadığı; onun, bedeninin harap olmasından sonra ödüllendirilmiş ya da cezalandırılmış şekilde varlığının sürdüğü tasavvur edilir.

Bilginin ayrıntı ve özet şeklindeki bu kadarı, insanın onu öğrendiğinde, durumunu açıkladığımız mutlulukla –yetkin öncülerin mutluluğunu demek istiyorum– mutlu olacağı kadardır. Onun bilgi ve eyleminden eksilen şey kadar da konumundan ve Allah-u Teâlâ'ya yakınlığından eksilme olur.

Konumları, bilgi ve eylem açısından yetkinleşmiş olanların derecelerinden düşük

¹⁵ Kehf, 28.

¹⁶ Vakıa 10-12.

* Öncülerin mutluluğu.

olanlar orta konumlu olanlardır. Bunlar ya bilgide yetersiz kalıp¹⁷ sadece eylemde yetkinleşmiş olanlardır ya da tersi durumda olanlardır.

[Sadece bilgide yetkinleşmiş] olanlar, dünya hayatında yaptıkları yerilmiş fiillerden ötürü o karanlık yapılar kendilerinden kaldırılana, nûrânî yapı yavaş yavaş verilene, dolayısıyla arılık (*kuds*) ve temizlik (*taharet*)¹⁸ âlemine ulaşıp öncülere katılana dek o yüce (*ulvî*) âlemden engellenenlerdir.

İki orta konumlu kısımdan, bilgide yetersiz kalıp sadece eylemde¹⁹ yetkinleşenler ise -iyi işler yapan, Allah'a ve ahiret gününe inanan, emrettikleri ve yasakladıkları şeylerde nebilere uyan ama bilgilerin gerçekliklerini anlamada artı özellikleri olmayan, o gerçekliklerin sırlarını, ilahi sırları, ilahi vahiyleri (*tenzîlât*) ve onların yorumunu anlayamayan- [Allah'ı] tenzih eden şeriat ehlidir²⁰. Bedenlerinden kurtulduklarında nefsleri, feleklerin nefslerine çekilir. O kimseler göklere çıkarak kendilerine dünyada anlatılan şeref ve konum bakımından en yüksek derecedeki cennet niteliklerinin tamamına tanık olurlar. Orada ince ve kalın ipekler giyerler.²¹ Gümüş bilezik takarlar.²² Orada tahtlarına kurulurlar ve ne [yakıcı] güneş ne de dondurucu soğuk görürler.²³ Ama onların durumunun akılsal âleme ve ilâhî yaratıma (*sun'*) yükselmeye sonuçlanması uzak bir olasılık değildir. Dolayısıyla onlar, herhangi bir ifadenin açıklamada yetersiz kaldığı, sözün bittiği ve hiç bir halin denk düşmediği gerçek tatlarla tatlanırlar.

Bu makama ulaşıp da kendi nefslerinden ve onların gerçek durumlarından habersiz çoğu insanın gözünün görmediği bu sırları ortaya çıkardığımız göre, [kendilerine] yol göstericiler arayanlara bu kadar sunumla (*istıbsâr*) yetinelim.

Allah bizi ve sizi hidayete ermişlerden eylesin. Muhammed Efendimize, ailesine ve temiz kimselere salât ve selam eylesin. Düşünen nefs konusundaki bu büyük risale Allah'ın bahşettiği başarıyla, O'nun ihsanı ve keremiyle bitmiştir.

B.İNCELEME

I- Tanıma ve Bilgi

Tanuma (*marifet*), felsefe ve tasavvufta konu bakımından farklılık arz etmekle birlikte nihaî hedefte birleşirler. Tasavvufta, varlığın irfanı olan *tanımaya* apaçık bilgi anlamı yüklenmiştir. Bu apaçıklık, elbette Meşşâî mantığına göre, tümevarımla edinilen bilgi-

¹⁷ İbn Sina, bu kişilerin büsbütün bilgisiz olduklarını değil, yetkin derecede bilgili olmadıklarını ima etmektedir.

¹⁸ Öncülerin, yani yetkin nefslerin meaddeki yerleri, ayrıntı kozmik akıllardır. O akıllar sırf akıl olmalarından ötürü, maddeyle, yani kötülük ve pisliklerle bileşik değildirler.

¹⁹ Arapça metin, bu gürubun 'bilgide yetkinleşenler' olduğunu söylüyor ancak parçanın akışında tam tersi olduğu görülür. Bu nedenle çeviride metni değil konteksi temel aldım.

²⁰ İbn Sina'nın kastettiği şeriatın bu günkü Türkçe'de kullandığımız anlamıyla elbette farklılıkları vardır. Buradaki en önemli farkı, İbn Sina'nın şeriata hukuksal açıdan baktığıdır. Çünkü o zaman bir tane hukuk vardır. İşte İbn Sina, kurallara sıkı sıkıya bağlı olanları şeriat ehli olarak görüyor. Eleştirdiği nokta ise tâbi olunan kuralları anlamak ve yorumlamak için çaba gösterilmemesidir.

²¹ Kehf 31; Duhan 53;

²² İnsan 21.

²³ İnsan 13.

nin tekil cevherin tanıklığında, tecrübî olarak kesin bilgiye dönüşmesinden mülhem olabilir ancak *tanımayı*, araştırmamda, felsefedeki anlamıyla sınırlı tutuyorum.

İslam felsefesinde, epistemik anlamda iki tür kazanım vardır: *Tanıma* ve *bilgi*. *Tanıma*, tek sözle; bilgi ('ilm) ise bir kaç sözle veya kıyasla yapıldığı için *tanıma* ile bilgi arasında mahiyet farkı bulunur. Bilgi kendi içerisinde ikiye ayrılır: Kavramsal bilgi ve tasdiksel bilgi.²⁴ Kavramsal bilgi, tanımın (*hadd*); tasdiksel bilgi de kesin kıyasın, yani burhanın verdiği. Bu ikinci tür bilgi, Meşşâî mantığında kesin bilgiyi oluşturur.

Tanıma, bilgiden, duyusal olması,²⁵ basit/tekil olması²⁶ ve asıl önemi, kıyası temel alırsak kanıtlanmamış olması bakımından ayrılır. Duyudan aldığımız idrak, kavram olarak kendi başına tektir, tabîî olarak nötrdür, yani beraberinde olumlama ve olumsuzlama bulunmadığından herhangi bir yargı yoktur. İşte bu kavramın, örneğin 'insan' gibi bir söz ile belirtilen adın duyusal tasavvuru *tanıma*²⁷ olmaktadır. İbn Sina, *Mantığa Giriş* kitabında, eşya için söylenen bir takım isimler bulunduğunu, bunların bir kısmının mahiyete, bir kısmının ise mahiyete değil arazsal özelliklere işaret ettiğini belirtir.²⁸ Ebu'l-Berekât ise *tanımayı* İbn Sinacı anlama raci kılarak onun zâtî ve arazî olduğunu ilave etmektedir.²⁹ Çünkü duyu ile biz, aralarında mutlak bağıntısızlık bulunan tekil fertleri algılar sonra onların algısal formlarına birer isim veririz. İşte bu isimler bütün filozoflar açısından *tanımadır*. Eğer sözkonusu isimlerin neliklerini, yani mahiyetlerini öğrenmek istersek bu kez kavramsal bilgi olan tanım teorisinin işlem alanına girmiş oluruz.

Pekâlâ, bu kavramı nasıl bilebiliriz? Acaba bu kavramı algımlarken bizde önceden bir bilgi var mıdır? *Tanımadan* bilgiye nasıl geçiş yapıyoruz?

Eş-Şeyhu'r-Refs *Burhan*'da şöyle söylüyor:

"İnsanlar, kendilerine bir isim söylendiğinde [a] onu bir şekilde anlarlar; [b] eğer o dili biliyorlarsa bu isme işaret eden şeyi de bilirler. İşte tanıma da ancak mantık sanatından anlayan kişi bilir. Dolayısıyla sözkonusu iki durumdan birincisi *tanıma* (*ma'rifer*) iken, ikincisi bilgidir."³⁰

Tanıma, görüldüğü gibi, İbn Sina açısından, duyulardan gelip önerme ve kıyas şeklinde bir bilgi belirtmeyen, tekil söz kalıplarıdır. Bu kalıplar, sıradan isimler olabilir. Eğer bu isimlerin, Gazalî gibi söylendiğinde *tanımanın*, bilgisine ulaşmak istiyorsak tanıma bilmek zorundayız.³¹ Burhanî bilgiye ulaşmak istiyorsak, aslında tabîî tümel olan

²⁴ İbn Sina, *Şifa: Mantığa Giriş*, çev: Ömer Türker, İst. 2006, s. 10-11; *Şifa: Burhân*, çev: Ömer Türker, İst. 2006, s. 1.

²⁵ İbn Sina, *Şifa: Burhân*, s. 9.

²⁶ Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî, *Levâmi'u'l-Esrâr fî Şerh-i Metâli'l-Envâr*, İst. 1303, s. 17.

²⁷ Marifet sözcüğünü Türkçe'deki tanıma sözcüğü ile karşılamam, doğrudan duyusal olanı vurgulamak içindir. Tanım, zihinsel bir faaliyet iken; tanıma, daha çok görgül olana işaret etmektedir. Bu nedenle, mantıksal anlamda, marifet yerine tanıma sözcüğünü yeğliyorum.

²⁸ İbn Sina, *Şifa: Mantığa Giriş*, s. 41.

²⁹ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber: Mantık*, s. 54.

³⁰ İbn Sina, *Şifa: Burhân*, s. 19. (Bu eserlerin sadece Arapça metinlerinden faydalandım; çeviriler kendime aittir).

³¹ Ebu Hâmid el-Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem* (Mihakkü'n-Nazar), çev: Ahmet Kayacık, İst. 2002, s. 62.

bu isimlerin mahiyetini bilmemiz gerekir, çünkü burhanda orta terimin mahiyetini belirleyen zââtî yüklemeleri bilemezsek, değişmeyen zââtî bilgiyi elde etme imkanımız yoktur.³²

Bununla birlikte *tanıma*, hayalî, bilgi öncesi oluşan boş suretler de değildir. Biliş sürecinde, tasdikî tecrübi olarak test edilmesinde *tanımının* önemli bir etken olduğunu görüyoruz. Tümevarımla oluşan tümel anlamların duyuya dayalı tecrübeyle oluşması *tanıma* sayesinde olur. Bizde *tanıma* oluşmazdan önce bir bilgi vardır ve *tanımadan* sonra da bir bilgi oluşur. Bu iki bilgi, kavramsal bilgidir, ancak *tanıma* ile birlikte ikincisi ferdi cevhere başvurularak test edilmiştir. A. A. Konuk, tasavvuftaki durumun da aynı olduğunu söylüyor. Ona göre, tanıma "söylenemeyen ve yazılamayan vicdanî şeydir. Ama tanımının öncülü (*mukaddem*) ilmdir."³³

İbn Sina, *tanımının* epistemolojideki işlevini *Burhan'da* açıkça ortaya koyuyor:

"Bizim, Hindistan'daki Zeyd'in canlı (*hayevan*) olup olmadığından haberimiz (*arafe*) yoktur. Bütün insanların canlı olduğunu bildiğimizden dolayı [Zeyd'in canlı olduğunu da] şimdilik bilkuvve olarak biliriz (*arafe*), bilfiil olarak değil. Çünkü bizde bu bilgiyi bilkuvveden bilfiile çıkaracak derecede diğer bir ya da iki bilginin daha olmasına gereksinim vardır. Yani, Zeyd'in **varolduğunu** ve bir de Zeyd'in **insan** olarak **varolduğunu** bilmemiz gerekir. Herhangi bir yönelim ve öğrenim olmadan bizde duyuyla [Hindistan'daki Zeyd'in] 'varolan' ve 'insan' olması şeklinde bir *tanıma* (*ma'rifet*) oluştuğunda, bu ikisiyle yine bizde kıyassız meydana gelmiş bir bilgi -bizzat üçüncü bir bilgi oluşturan- bileşimde (önerme) bir araya geldiğinde **Zeyd'in canlı** olduğunu biliriz. İşte, bir *tanıma* ve bir bilgi birleşerek bizde [artı] bilgiyi oluşturuyor. Bunlardan *tanıma*, algıdan gelen, bilgi ise akıldan olandır. Yine *tanıma* şu an ortaya çıkmışken, bilgi ondan önce vardır."³⁴

İbn Sina *tanımayı*, sadece lafzi bağlamda kalmak üzere bilgiyle anlamdaş kullanabiliyor. Onun risalesine 'Düşünen Nefsi ve Durumlarını *Tanıma*' başlığını vermesi, bu açıdan ele alınabileceği gibi, okuyucu açısından da düşünülebilir. Sanyorum ki, o, nefsi ve durumlarını anlatırken, okuyucunun bu konunun hakikatini dosdoğru şekilde ilk kez bileceğini ima etmektedir. Yani o, ayanda algı objesi olmadığı için zihinde bir isim olarak bulunan nefis kavramının hakikatini tanım ve burhanlar eşliğinde ortaya koyacak; yetenekleri ve bilişim fırsatları olmadığından felekî nefislerle irtibat kuramayan, dolayısıyla içinde nefsin durumlarının da bulunduğu kutsî sırları bilemeyenlere rehberlik edecektir.

³² Tanım mantıkta mahiyeti bildiren sözdür. Tabii tümel olan türün zatını, bu zatın kurucu yüklemeleriyle belirler. Tanımla birlikte mahiyetin bilgisi ortaya çıkar. Bu bilgi, zata ait iki yüklem (cins ve aynı) bir araya gelerek mahiyete zati yüklemelerle işaret etmesinden dolayı gerçek kavramsal bilgi olur. İbn Sina, tanımın temel amacının, şeyin mahiyetine lafızla delalet etmek olduğunu altını çizer. Çünkü bu, değişmeyen zatın bilgisini, kavramsal 'bilgi'yi ('ilm) vermektedir. Örneğin 'insan, düşünen canlıdır' önermesinde, tabii tümel olan insan türünün mahiyeti, zatın yüklemeleri olan 'düşünen' ve 'canlı'dan oluşmuş bir bileşiktir. Ayrılmayan bile olsa bütün arazsal yüklemeleri ortadan kaldırdığımız zaman, söz konusu insan olduğu süreçte bu mahiyet olduğu gibi kalır. Bu mahiyetin taalluk ettiği zatın bilgisi, Meşşâî paradigmanın iki bilgi türünden birisi olan kavramsal bilgiye tekabül eder.

³³ Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlahiyye Dibacesi* (Tedbirât-ı İlahiyye içinde), çev: M. Tahrallı, İst. 2001, s. 20.

³⁴ İbn Sina, *Şifa: Burhan*, s. 23.

İlk varlık dışında bütün varolanların sahip olduğu gibi, nefsin de bir mahiyeti vardır. Ancak *Burhan Kitabı*'nda belirtildiği gibi, onun mahiyeti, tanım teorisini bilmeyenler açısından meçhul kalır. Mahiyeti belirlemenin insanüstü bir çaba olduğu endişesiyle çekinerek yazdığı³⁵ *Risale fi'l-Hudûd*'da, nefsin, altında bir taraftan insan, hayvan ve bitkinin ortaklık kurduğu, diğer taraftan da insan, melek ve göksel varlıkların ortaklık kurduğu isim olduğunu belirtiyor. Birinci anlama göre tanımlarsak nefsin mahiyeti, "hayat sahibi, organlı doğal cismin bilkuvve yetkinliğidir."³⁶ İkinciye göre, mahiyeti, "cisimsiz bir cevher olup düşünceyle, yani bilkuvve ya da bilfiil akılla hür iradeye bağlı olarak hareket eden cismin yetkinliğidir."³⁷ Buradaki 'bilkuvve' insanî nefsin ayrımı, 'bilfiil' de meleksel nefsin ayrımı veya hassasıdır. Buna göre insanın birisi yersellere diğeri de göksellere bakan iki yönü ortaya çıkmakta, bunlardan birincisi bitkisel ve hayvansal nefisle ortaklığı, diğeri de göksel nefislerle ortaklığı simgelemektedir.

Demek ki nefsin izaffi iki tanımı olduğu ortaya çıkmaktadır. Ama aslında bize göre, birincisi nefsin, ikincisi ise aklın tanımıdır. Söz konusu ikili tutum, İbn Sina'nın nefis ile aklı ilke olarak ayırmasına karşın teori ve pratikte çoğu kez aynileştirmesinden kaynaklanmaktadır. Cevher, düşünürümüz açısından, eğer cismin parçası olmayan ayrık bir cevherse ya cisimleri devindirme gibi onlar üzerinde bir tasarrufu vardır, ki bu nefstir; ya da bütün yönlerden maddeden uzak bir cevherdir, ki bu da akıldır.³⁸ *İlâhiyat*'ta, feleksel nefisleri incelerken onların da tıpkı *hayvansal nefisler* gibi maddeden tamamen soyut olmadıklarını ileri sürer.³⁹ Bu savı, aslında, *Nefs Kitabı*'nda ileri sürdüğü "pratik akıl, bütün fiillerinde bedene ve bedensel güçlere muhtaçken teorik akıl da sürekli ve bütün yönlerden olmasa bile bedene ve bedensel güçlere bir şekilde muhtaçtır"⁴⁰ yönündeki savıyla örtüşmektedir. O, burada bilginin oluşum sürecini ve eylemin dışavurumunu kastettiği için nefsin tanımında bedeni kullanmak zorunda kalmaktadır.⁴¹ Buna karşın *Risale fi'l-Hudûd*'da, üçü gündelik sekizi de bilimsel kullanımı belirten akıl tanımlarına rastlıyoruz. Bilimsel olanlardan ilki, kendisine gelen suretle aklın dönüşüme uğramasına binaen, tamamen soyut tasavvur ve tasdik anlamlardır. Bu anlamlarla aklın teorik ve pratik olarak ikiye ayrıldığını, tümel mahiyetleri kabul edenin teorik, bilinen (*ma'lûm*) ya da doğru sanılan (*maznûn*) bir amaç için, istenilen tikellere doğru istek gücünü hareket ettiren ilkenin de pratik akıl olduğunu biliyoruz.⁴² Yine teorik aklın, her biri birer akıl olan ve sırf soyut suretlerle akletme işini gören dört kuvvesi vardır. Kalan diğer akıl da faal akıllardır.⁴³ Böylece sırf soyut anlamlar, teorik ve pratik akıl, dört

³⁵ İbn Sina, *Kitâbu'l-Hudûd*, tah: A.M. Goichon, (Mémorial Avicenne VI içinde), Kahire 1963, s. 1.

³⁶ A.e., s. 14.

³⁷ A.y.

³⁸ İbn Sina, *Şifâ: Metafizik II*, s. 56.

³⁹ A.e., s. 130.

⁴⁰ İbn Sina, *Şifâ: Nefs*, tah: G. Anawati, S. Zayed, 1975, s. 185.

⁴¹ İbn Sina, "*Risale fi'n-Nefsi ve Bekâiha ve Me'âdiha*", *Ahvâlû'n-Nefs* içerisinde, tah: A.F. el-Ehvânî, İst. 1952, s. 52.

⁴² İbn Sina, *Risale fi'l-Hudûd*, s. 12.

⁴³ A.e., s. 12-13; (İbn Sina, metinde faal akıllar terimini kullanmaktadır; ancak bu, sadece bilinen faal akıl değil, tamamı bilfiil olan ayrık semavi akıllardır.) İlahiyat'ta insan aklı ile ilgili şöyle söylüyor: "Şüphesiz

teorik akıl ve faal akıl olmak üzere sekiz akıl vardır. Bu akılların tamamı maddeden soyut akıllardır. Bütün İslam düşüncesinde olduğu gibi, İbn Sina'ya göre de akıl, nefsin insanî yetisidir, *akleden nefstir*. O halde nasıl oluyor da, mahiyeti birbirinden farklı iki cevheri birbirinin yerine kullanarak maddeden sırf soyut olması gereken akla, madde üzerinde tasarrufu olan nefis ismini verebiliyoruz? İbn Sina durumun farkındadır, bu nedenle yukarıdaki isimlendirmenin sırf kavramsal olduğunu, aklın ayrıık, nefsin ise ayrıık olmadığını⁴⁴ söyleyecek ama (düşünen) *nefse* aklın bütün anlamlarını yüklemeye de son vermeyecektir.⁴⁵ Buna göre düşünen (*nâtik*) nefsin anlamı da bir taraftan nefis ile aklın birleşimini diğer taraftan teorik ve pratik akıl anlamlarını içine alacak şekilde, "bir görüşe dayalı çıkarımla ve fikri seçimle oluşan filleri yapmak ve tümel şeyleri idrak etmek bakımından organlı tabîî cismın ilk yetkinliği"⁴⁶ olacaktır.

II- Varlık Hiyerarşisi, Nefsler Teorisi ve Gnosis

Yukarıda belirttiğimiz gibi, İbn Sina, bu risaleyi nefis ve nefsin bedenden ayrılmasından sonraki durumları hakkında bilgisi olmayanlar için kaleme almaktadır. Nitekim 'nefsini tanıyan (*arafe*) Rabbini tanır' hadisindeki *tanımaların* işaret ettiği isimleri de bilgi kümelerine dönüşmemiş nötr kavramlar olarak anlıyor. Buradaki rehberlik kavramı, tam da Tanrı'nın bıraktığı yerden, yani henüz nötr durumunda bulunan nefis isminden çıkarak onun tanım ve burhanla elde edilen kesin bilgisine doğru yönelen epistemolojik yolculuğun imasıdır. Mademki nefis konusunda az bilgi verildi, onu ortaya çıkarmak da bir tür üst-bilgin olan arif-filozofun görevidir. Nefsin ortaya çıkan bilgisi ise, diğer taraftan, Tanrı'yı tanımanın (*ma'rifetullah*) temel ilkelerini saptaması ve burhanın öncüllerini hazırlaması bakımından kesin olmalıdır.

Düşünürümüz, nefis âleminin insanî bilîşe kapalı olmadığını, buna karşın pek çok kişinin bu surları bilemediğini ileri sürerken, öyle görünüyor ki, özel epistemik durumlardan söz ediyor. Çünkü Tanrısal bilginin taşmasına bağlı olarak, evren ötesi başka bir yapılaşmanın ortaya çıkması söz konusu değildir.⁴⁷ Demek ki, sözünü ettiği üç âlem, sudürle birlikte ilk akıldan faal akla kadar taşan göksel akıllar, göksel nefisler ve göksel kütlelerden başkası değildir. Gerçekte Farabi'de ikili olan hiyerarşiyi, İbn Sina, dönemin Plotinus çıkışlı yarı İsmailî kozmoloji öğretilerinin şekillendiği evren tasavvuru

orada ayrıık, basit akıllar vardır. İnsanların bedenlerine bağlı olarak sonradan meydana gelmişlerdir. (...) Tek tür olmakla birlikte çok oldukları için ilk illet'ten sadır olmamışlar, çünkü [ezeli olmayıp] sonradan var olmuşlardır. Dolayısıyla onlar, İlk'in vasıtalı olarak malûlleri olurlar." (*Şifa: İlahiyat II*, s. 153.)

⁴⁴ İbn Sina, *Şifa: İlahiyat II*, s. 152.

⁴⁵ Akıl, tanımında yersel nefisler cinsine mi yoksa göksel akıllar cinsine mi tabi olacak? Plotinus, yersel nefisleri son *hüpoştasis* olan *Psûkhênin* çeşitli taayyünleri olarak görüyordu. İbn Sina, insani nefislerin ve akılların sonradan yaratıldığını benimser; dolayısıyla onlar ezeli olan göksel akıllardan değildirler. Ama onların bir akıl olmaları bakımından tam da akıllar cinsine dahil olmaları gerekir. O halde onlar bir taraftan [natık] nefis, diğer taraftan akıl olmalıdır. Temel çatışkı burasıdır.

⁴⁶ İbn Sina, *Şifa: Nefs*, s. 32; *Risale fi'n-Nefsi ve Bekâiha ve Me'âdiha*, s. 56-57.

⁴⁷ Sudür, Tanrısal bilginin soyut ve somut varlıklar şeklinde ontik bir alan yaratmasından başka bir şey olmadığına göre, Yeni Platoncu ontoloji bir bakıma Tanrı bilgisinin sınırlarının göstergesidir. Bu sınır, tekil idrakler açısından sınırlıdır. Çünkü onların algılaması sınırlıdır. Bu sınırın öte tarafı ise gayb alanıdır ancak idraki açısından tartışmasız saf ontik gerçekliği haizdir.

runda kozmik üçlemeye dönüştürür. Bu, tıpkı unsurlar âlemindeki insanî akıl, nefis ve madde üçlemesinin ay üstü âlemde aynıyla mevcut olduğu antropomorfik temelli yaklaşımdır. Cabirî bu üçlemeyi İsmâîlîlik üzerinden göksel tanrılar edinen Harran Sabiflerine, oradan da Plotinus'un Hıristiyan yorumlarına dayandırıyor.⁴⁸ Bu konuda İbn Sina'ya en yakın ve en ünlü kaynağın, İsmailî imam ve dâileri kozmik akıllar şeklinde düşünen Kırmanî'nin *Râhatu'l-Akl*'i olduğunu görüyoruz. Ancak çevirisini yaptığımız elinizdeki risale, Plotinus dışındaki ikincil referanslardan bağımsız olarak Kur'an'da zikredilen üçlü insan grubunun meaddeki yerleşkelerine karşılık gelmesi bakımından üçlü yapının bir zorunluluk olduğunu ima etmektedir. Bununla birlikte bizim ilgilendiğimiz yön, İbn Sina'nın âlem ve insan arasındaki kurduğu ontolojik ve epistemolojik bağının niteliğidir.

İbn Sina düşüncesinde, varlık hiyerarşisi, üç tür bilimin ontik sahadaki objesi olan, ilk varlıktan başlayarak insanda son bulan, mahiyetçe birbirinden farklı üç tür varlığın uzanımlarıdır. Bu varlık hiyerarşisi, İlk'ten başlayarak, kozmik üçlemeye göre akılsal-meleksel⁴⁹, nefissel-meleksel⁵⁰ ve göksel-cirmsel cevherlere doğru, en yüceden en düşüğe ilerler. İlk'ten taştan ilk şey, ilk akıldır. İlk cevher mademki akıl, öyleyse akletme özelliği olmalıdır. Onun akletmesi de yine bir üçleme şeklinde taayyün edecektir:

I- Yaratıcıyı akleder.

II- Özünün, Yaratıcı ile zorunlu olduğunu akleder.

III- Kendisinin özü bakımından mümkün olduğunu akleder.

İlk akıldan, yukarıdaki birinci akletmeyle ikinci akıl meydana gelir⁵¹. İkinci akletmeyle varlık hiyerarşisinde aklın altında bulunan ve yine akıl gibi ruhani cevher olan feleksel nefis meydana gelir. Üçüncü akletmeyle de dünyaya en uzak felek olan Zodyak meydana gelir. En büyük küre olan Zodyak'ın dışbükeyi evrenin epistemik ve ontik sınırınıdır. İşte, İbn Sina, evreni çepeçevre saran en büyük kürenin dışbükeyini, din dilince Tanrı'nın istiva ettiği arş olarak görüyor. Nasıl ki nefslerimiz bedenlerimizi hareket ettiriyor, o feleği hareket ettiren de Zodyak'ın evrensel, tümel nefsidir. Çünkü göksel varlıklar da İlkçağ antropik düşüncesinden müphem cisim, nefis ve akıldan müteşekkildir.⁵² Zodyak'ın altında bulunan sabit yıldızlar küresi ise ikinci aklın akletmesiyle oluşacaktır. İbn Sina, bunun da din dilindeki kürsî olduğunu söylüyor. Aslında bir insan modeli olan kozmik yapılaşma, her kürenin bir akli, bir nefsi ve bir cismi olmasıyla faal akla kadar uzanıyor.

Gökselden yersel yönelik mezkûr ilerleme, ilkesi İlk olan taşmanın nedenleyici

⁴⁸ M. 'Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev: Burhan Köroğlu, İst. 2000, s. 138 vd.

⁴⁹ Akıl olarak isimlendirilen soyut ruhsal melekler. (İbn Sina, *Şifa, İlahiyat II*, s.180).

⁵⁰ Nefs olarak isimlendirilen ruhsal melekler. (A.y.).

⁵¹ İbn Sina, *İşârât*, s. 158; *Şifa: İlahiyat II*, s. 154; *El-Mebde' ve'l-Me'âd*, tah: Abdullah Nurânî, Tahran 1984, s. 74; Ayr. bkz: Hayrani Aluntaş, *İbn Sina Metafizigi*, Ank. 1992, s. 79 vd.

⁵² İbn Sina, *İşârât*, s. 194

aktıdır. Nitekim aynı ilke basit unsurlara, unsurlardan bileşik maddeye,⁵³ oradan yersel üçlemeyle birlikte madde ve nefsten bileşik *bitki, hayvan ve insana* kadar taşar.⁵⁴ Ancak buradaki nedenleyici aktın yönü göksellerdeki gibi düşük olana değil, maddî dört unsurdan soyut akla doğru olur. Bu aktın sonucunda insanda da *madde, nefis ve akıl* bileşimi olur. Düşünen nefse gelindiğinde akılsal cevherlerin sıralaması son bulur.⁵⁵ Bu akıl, bedenden ayrıldıktan sonra teorik ve pratik yetkinliğine göre göksellerdeki akıl, nefis veya cirme dahil olacaktır.

Görülüyor ki, İbn Sina, unsurlar âlemindeki akıl, nefis ve madde üçlemesinden, ileride ele alacağımız ikili zihin felsefesi, ikili bilgi metafiziği ve üçlü ahlak metafiziğine geçiş yapmaktadır. Bu metafiziğin sonuçlarından hareketle kozmik cevherleri dikey yedi katman ve yatay üç grup şeklinde yerleştirerek onları insana ait gaye illetinin illeti yapar. Bu kozmik hiyerarşi, ontik alanı oluşturan varlıksal taşmanın zorunlu bir sonucu iken aşağıdan yukarıya yükseliş, epistemik alanı oluşturan teorik ve pratik hikmetin öğrenim ve uygulamasıyla mümkün olmaktadır.

Pekâlâ, buraya kadar anlattığımız kutsî âlemin gerçekliği nedir ve bilgisine nasıl ulaşılabilir? Mademki o âlem bir nesne olarak duyu organlarımıza konu olamıyor, duyu organlarımıza konu olamadığı için ortak duyuya gelemiyor, ortak duyuya gelemediği için hayal yetisi üzerinden akla geçemiyor ve dolayısıyla rasyonel çıkarımlarda bulunmuyoruz, o halde farklı bir epistemik yol denememiz gerekmektedir. Kutsî alem var olup duyulması yoksa, onun idraki yolunda muhtemel bir çözüm, en azından duyu organlarının atlanmasını önerecektir. İbn Sina da bu düşünceyi göz önünde bulundurduğu içindir ki, kendisinden önce daha çok Plotinus'un ve Harran Sabîilerinin spiritüalist kozmolojilerinde görülebileceğimiz bir tür gnostisizme yöneliyor.⁵⁶ Onlarda olduğu gibi düşünürümüz de feleki nefslerin dünyevî nefslere tikel algılar şeklinde kimi tesirlerde bulduklarını düşünüyor. Çünkü feleğin cisminin ve suretinin yetkinliği olan göksel nefis, vehim veya hayal güçleri sayesinde tikelleri idrak gücüne sahiptir⁵⁷ ve tikel hareketi sayesinde bu bilgileri yersel nefslere nakşeder. Gerçekte gayb âlemi konusundaki bilgi önermelerini içeren bu nakşlar, İbn Sina'nın bilgi metafiziğine yerleştirdiği müdrike, yani arif-filozof⁵⁸ tarafından alınır. Bilginler, gaybı salt bilme yeteneğine sahip değildir; ancak bir takım şartlara uydukları takdirde bu bilgiyi edinirler ve 'arif' ismine layık olurlar:

⁵³ "Unsursal alemin heyulasının son akıldan meydana gelmesi zorunludur. Tabi ki bu, göksel cirmelerin bir tür yardımıyla olur. (...) Suretler de bu akıldan taşar ve heyulalarına göre farklılaşır. Onların farklılaşma ilkesi, göksel cirmelerden başkası değildir." (İbn Sina, *İşârât*, s. 158-159)

⁵⁴ İbn Sina, *Şifa: İlahiyat I*, s. 25; *İlahiyat II*, s. 151, 180; Daha geniş bilgi için bkz: İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İst. 1996, s. 159 vd.

⁵⁵ İbn Sina, *İşârât*, s. 160.

⁵⁶ Bu fikir, Ariasto'da kısmen kapalıdır; ancak daha çok Plotinus'un üç *hüpostasis*ından biri olan *Psûkhê'nin* duyulur alem üzerindeki edimlerine dayanır. Çünkü *Psûkhê'nin* evrensel olan yönü, küllü, tümü, evreni sarıdığı için, tekil cevherler o ruhun tayyünlerinden başka bir şey değildiler. Dolayısıyla nefisler arası bilişim imkanı oldukça normaldir.

⁵⁷ İbn Sina, *Şifa, İlahiyat II*, s. 130-131, 152, 182-183; *İşârât*, s. 194.

⁵⁸ İbn Sina, *İşârât*, s. 193.

“Arif gaptten haber verir. (...) Tecrübe ve kıyas mutabıktır ki, insan nefsi uykudayken gaibe bir şekilde nail olur. (...) Bunun uyanıklık halinde olmasında da bir sakınca yoktur. (...) Tecrübeye gelince, karşılıklı iletişim (*tesâmu*)” ve bilişim (*te’âruf*), [gaibe erişimi] doğrulamaktadır ve bütün insanlar o erişimi doğrulamayı kendilerine ilham eden tecrübe ile onu kendi nefslerinde tecrübe etmişlerdir. Tek istisna, birinin mizacının bozuk olması ve hayal ile hatırlama güçlerinin uykuda olmasıdır. Kıyasa gelince, onu da gelecek uyarılardan çıkarıver. (...) Yeteneğine ve engelin⁵⁹ kalkmasına göre senin nefsin için de bu (*kutsî*) âlemin nakşıyla nakşolma durumu vardır. Bunu zaten öğrenmiştin. Artık gaptten bir takım şeylerin kendi nefsinde de nakşolabileceğini sakın ola yadsıma-
yasın ha!”⁶⁰

Gaybın algılanması ve bilgisel önermelere dönüşümü, aynı zamanda İbn Sina düşüncesinin, tekil cevherleri algılamaya ve suretlerini akletmeye dayalı Meşşâfi paradigmadan Meşşâfi Hikmet’e yönelik dönüşümünün de gnostik hikayesini içerir. Çünkü sadece birisi olmasa bile bilgi eksikliği demek olan beş duyunun ve nesnelere dünyasının görmezden gelinerek gaybın idraki lehindeki nefsler arası bilişim imkanı, bütün bilgilerin ayrık faal aklın ittisaline bağlı olduğu Aphrodisiaslı Alexander yorumlu Meşşâfi paradigmanın dokusuna oldukça aykırıdır. Bu paradigmaya göre, duylardan edinilmiş algıların deposu konumundaki ortak duyuda belirmeyen hiçbir şey, şuuralsal bir işleme tabi tutulamaz. İbn Sina, bu aykırılığı yumuşatmak üzere, feleksel nefslerden insanî vehim, hayal ve hatırlama güçlerine gelen bilgisel suretlerin ortak duyuya yönlendirileceğini, tıpkı gözlemlenilen suretlere dönüşeceğini söyleyecektir.⁶¹ Çünkü ortak duyu, kendisine dış suretleri nakşedebildiği gibi hayal ve vehim gücünde dolaşıp duran suretleri de nakşedebilir.⁶² Oraya gelen suret, objektif soyutlamalara maruz kalarak aklı surete dönüşebilme imkanına sahip olacaktır:

“Ortak duyu, nakş levhasıdır ki, nakş gelip ona yerleşince, gözlem (*muşâhede*) hükmünde olur. Duyusal nakşedici [yani duyu objesi] duyudan kalkabilir ama onun sureti ortak duyuda sağlam bir şekilde kalır. Dolayısıyla nakış, [onu kendisine] vehmeden olmaksızın gözlemlenen hükmünde kalır. (...) Dolayısıyla suret, ortak duyunun levhasına bir kere resmolduğunda (...) isterse duyulardan olmasın gözlem hükmünde olur. Ortak duyudaki suretlerin nakşedilmesi [dışarıdan olduğu gibi] bir iç sebepten ya da iç

⁵⁹ Söz konusu engeller, nefse ait yetilerin birbirini karşılıklı çekmelerinden kaynaklanır. Örneğin öfke gücü artarsa şehvet gücü kaybolur ya da iç duyu işini yaparken dış duyu ile ilişkisi ortadan kalkabilir. (*İşârât*, s. 194).

⁶⁰ İbn Sina, *İşârât*, s. 193-194; Tusî’nin açıklaması şöyledir: “Uykuda gaibe muttali olmaya gelince; buna tecrübe ve kıyas delalet eder. Tecrübe iki şeyle sabittir: Birincisi, zikredilen ittilanın başkası için hasıl olması itibarıyla –ki o karşılıklı iletişimdir. İkincisi, zikredilen ittilanın gözlemleyeninin kendisi için de hasıl olması itibarıyla –ki o da karşılıklı bilişimdir. Uykusal ittiladan mani kılan şeyler: a) Mizâc bozukluğu, b) Tahayyül ve tezekkür bozukluğu. (...) İnsanın uykusu ve uyanıklık halinde gaibe ittilasının imkanına delalet eden kıyas iki öncül üzerine mebnidir. a) Oluşan tikelin sureti, tikeller oluşmazdan evvel yüce ilkedeki resmedilmiş idi. b) İnsan nefsinin resmetmesi ise nefste resmedilen şeyle olur.” (Nasıruddin et-Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, [el-İşârât ve’t-Tenbîhat içinde] tah: Süleyman Dünya, Mektebetü’l-İskenderiyye, c. IV s. 120-121).

⁶¹ İbn Sina, *İşârât*, s. 195 vd.

⁶² A.y.

sebepde bulunan etkin bir sebepten de olur. Ortak duyu, tahayyül ve vehim madeninde dolaşıp duran suretleri kendisine nakşeder.”⁶³

Görülüyor ki, İbn Sina, bir taraftan gnosisi elde etmek üzere tüm gnostik aktları harekete geçirir, diğer taraftan da gnosisin objesini, kendisinde duyulur suretlerin toplandığı ortak duyuyla ilişkilendirerek realizme geçiş yapmaya çalışır. Böylece gaipten aldığı bilgileri, örneğin Anka Kuşu gibi algısı ortak duyuda bulunmayan, dolayısıyla ayanda karşılığı olmayan sırf zihinsel tasavvurlardan ve Platoncu idealardan ayırt eder.

Buraya kadar sözkonusu bilginin imkanı ve kısmen de niteliği üzerinde durduk. Peki ama nefisler arası bilişiminin niteliği nedir? İnsan nefsi felekî nefislerle nasıl irtibata geçiyor ve böylece bilgi akışı nasıl meydana geliyor? Bilgi akışı sürekli midir?

Aristo’da olduğu gibi İbn Sina’ya göre de felekî nefislerle olan iletişimin uykuda ve uyanıklık durumunda olabileceğini belirtmiştik. Kişi uyanık olduğu vakit, iç duyular dış duyulara doğru zorla çekilebilir, böylece akıl, nefsteki yetilerini kullanamaz duruma gelir.⁶⁴ Ama filozof uykudayken, duyuusal engeller azalır, nefis de hayal gücünün engellenen kurtulur ve kutsî âleme yönelme fırsatları elde eder. “İşte” diyor eş-Şeyhu’r-Reis:

“Ona gaipten bir nakış [tikel suret] nakşedilir. O nakış, tahayyül âlemine [yani hayal yetisi sınırlarına] geçer ve nihayet oradan da ortak duyuda (*el-hissu’l-musterek*) nakşolur. Bu durum uyku halinde ya da duyuyu işlevinden alıkoyan ve hayal gücünü yoran bir hastalık durumunda belirir.”⁶⁵

Eğer nefsin cevheri kendisini bu şekilde çeken şeylere uzanabilecek denli güçlü ise aynı bilişim uyanıkken de meydana gelir. Bu durum ise ayrı ayrı iki yeti, hatırlama (*zıkr*) ve hayal kurma (*mutehayyile*) yetisi kanalıyla gerçekleşir.

Birincisine göre, engeller kalkıp fırsatlar elverdiğinde, kutsî âlemden bir bilgi formu gelip hatırlama gücüne yerleşir. Kimi kez o eser öylesine belirgin olur ki, hayal yetisi, düşünen nefsin de yardımıyla, ortak duyuyu zorla çekerek kendisindeki bu bilgi formunu ona aktarır. Öyle ki, o form, ortak duyu levhasında görülür ve işitilir olur.⁶⁶

İkincisinin hayal kurma gücüyle olduğunu söylemiştik. Hayal gücü, “kendisine gelen algısal veya karışimsal (*mizâcî*) yapıların tamamını kopya edici (...) olarak; bir şeyden o şeyin benzerine ya da kısaca herhangi sebeple o şeyle ilgili olana hızlıca geçiş yapabilme özelliğinde yaratılmıştır.”⁶⁷ Buna ilave olarak, unutulmuş şeyleri kendisi sayesinde hatırladığımız ve orta terimlerin sonuca götüren fikir geçişlerinde kullandığımız yeti de hayaldir.⁶⁸ Örneğin, “Bütün insanlar ölümlüdür” önermesindeki ‘insan’ orta teriminden hareketle, herhangi bir kıyas kullanmadan Ali’nin ölümlü, düşünen, canlı, gülen vs. olduğu sonucuna hızlıca götüren bu yetidir. İbn Sina’nın bu yetiyi feleksel nefislerle ilişkiye sokmasının iki nedeni vardır: Birincisi ulvî âlemden gelen bilgi formu-

⁶³ A.e., s. 195.

⁶⁴ A.e., s. 194, 196.

⁶⁵ A.e., s. 197.

⁶⁶ İbn Sina, *İşârât* 198; *Şifa: İlahiyat II*, s. 183.

⁶⁷ İbn Sina, *İşârât*, s. 198.

⁶⁸ Sühreverdî el-Maktûl de ileride aynı yetiyi kullanarak İbn Sinacı bilgi metafiziğinin gayba açtığı kapıyı sonuna kadar aralayacaktır. (Bkz: Heyâkilü’n-Nûr, çev: Saffet Yetkin, M.E.B. yay., Ank. 1988, s. 32.)

nu koruması; ikincisi de onu koruyamasa bile hızlı geçişi sayesinde o formu kısa sürede anlayabilmesi içindir:

“İşte [ulvî cirmilerin nefslerinden] gelen her şey, bu yetiyi söz konusu fikir geçişine zorlar ve onu zabt-u rabt altına alır. Bu zabt ise ya nefsin direnç gösterme gücü ya da ondaki [hayalde] nakşedilmiş suretin pek parlak olmasından dolaydır. Öyle ki o nakşın kabulü apaçık, [zihindeki] izi de yerleşiktir. (...) Onun hayali, duyununki kadar güçlü bir görüntü olur. Gerek uykudayken gerekse uyanırken nefse gelen ruhsal etki kimi kez zayıf olabilir. Bu nedenle o, hayal ve hatırlama gücünü hareket ettiremediği gibi, orada bir izi de kalmaz. Kimi kez de daha güçlü olabilir ve hayali harekete geçirir. Bununla birlikte hayal, kendini geçişe (*intikal*) verir ve sarıhlikten uzaklaşır. Dolayısıyla hatırlama gücü de o eseri tutamaz. Tuttuğu ise hayalin geçişleri ve kopyaladıklarıdır. Gelen eser kimi kez de gerçekten pek güçlü olur ve nefs onu alırken çok soğukkanlı olur. Böylece suret hayalde apaçık resmedilir ve nefs de o suretle soyut (*ma'niyy*) olur; hatırlama gücünde oldukça kalıcı olarak resmedilir ve geçişlerle karışmaz. Böyle bir durum sana uyanık iken [sahip olduğun] doğrudan düşüncelerinde de olabilir. Bu durumda düşüncen, hatırlama gücünde de tutulabilir veya buradan -o konuyu sana unutturacak- tahayyülî şeylere de geçiş yapabilir.”⁶⁹

O form unutulduğu takdirde, onu hatırlamak için nefs bu kez o formun zıddıyla çözümlenmeye gider. Bunu yapacak olan da hayal gücüdür. Mademki bu yeti, bir şeyin benzerine, zıttına ya da eklentilerine hızlı geçiş özelliğine sahiptir, o halde elde kalan veriden diğerine, ondan da ötekine geçiş yaparak nakşa ulaşmayı dener. Bu ise bir tür çözümleme (*tahlil*) ve yorumlama (*te'vil*) ile gerçekleşir.⁷⁰

İbn Sina, hatırlama yetisinde meydana gelen nakşın bu kez din felsefesi açısından inceler. Kabul ettiği spiritüalist kozmolojide feleksen nefisler aynı zamanda birer feleksen melek olduğu için, ulvi âlemden, Tusî'ye göre â'yân-ı sabiteden,⁷¹ hatırlama gücüne aktarılan bilginin gerçekliği ve doğruluğu konusunda herhangi şüphe belirmez. Bu tür edinim bizi yine başka ölçme ile karşı karşıya getirir:

“Uyku ve uyanıklık halinde, hatırlama gücünde yerleşik olarak tutulan, içinde bir sözün (*kelam*) bulunduğu eser ya [a] ilhamdır ya [b] açık vahiydir ya da [c] çözümlenmesine (*ta 'bir*) veya yorumlanmasına (*te'vil*) gerek duyulmayan rüyadır. Kendisi kaybolup da kopyaları ve izleri kalan eserin ise o ikisine [te'vil ve ta'bire] ihtiyacı vardır. Bu ise kişilere, zamana ve adetlere göre değişiklik arz eder. Vahy yorumlanmaya (*te'vil*), rüya çözümlenmeye (*ta 'bir*) muhtaçtır.”⁷²

Nefsin göksellerle ilişkisi, İbn Sina düşüncesinde ikinci bir epistemolojiyi ortaya koymaktadır. Bu biliş sürecinde duyuusal bir kazanım yoktur. Oysa tekil cevherlerin algılanması, Aristocu rasyonalizmin nihai kaynağı idi. İbn Sina böyle bir itiraza karşı nefsin yetilerine gelen göksel bilgi formlarının ortak duyuya indiğini ve orada algısal bir forma dönüştüğünü ileri sürüyor. Onun bu bilgi formlarına objektif formlar araması,

⁶⁹ İbn Sina, *İşârât*, s. 198-199.

⁷⁰ A.e., s. 199.

⁷¹ Nasıruddin et-Tusî, *Şerhu'l-İşârât IV*, s. 121.

⁷² İbn Sina, *İşârât*, s. 199-200

dini bilgide teistik realizme yöneldiğini göstermektedir. İkinci bir nokta, düşünürümüzün, dönemin tenzil ve te'vil ayırımına felsefî bir bakış açısı kazandırarak teolojik hermenötiğin kapılarını aralamasıdır. Bunu da gaipten gelen açık ilham, vahy ve rüyanın unsurlar âlemindeki yegane objesi olan hatırlama gücündeki eserleri temel alarak yapmaktadır. Bu eserler, sözkonusu yetide hatırlanacak şekilde kaldıkları sürece herhangi te'vil veya ta'bire gerek kalmayacaktır. Eğer hatırlama gücünde bu eserin kendisi kaybolup izi kalyorsa, bu durumda te'vil ve ta'bir gerekli olmaktadır.

Öyle görünüyor ki, İbn Sina, hatırlama gücündeki bulunan gnosisin aşkın objesi ile Tusî'nin ifade ettiği âyân-ı sâbiteyi değil, evrenin mebde ve mead bileşkesini oluşturan aşkın kozmik yapıyı kastetmektedir. Çünkü nefsin kazandığı bilgi, belirli varlıkların bilgisidir. Bilişimle [ta'âruf] elde edilen o bilginin objesini tamamıyla sabit özler olarak görmek Tanrısal bilgiyi bilmek anlamına gelebilir.

İlk'ten taşan ontik aktın, mahiyetler, yani özler aracılığıyla düşey olarak sürekli açtığı varlık alanı, ontolojik cevherler alanı, biliş açısından bakıldığında bu kez de realizmle ulaşılabilen reel varlıklar alanını oluşturmaktadır. İlk'in ya da O'na yakın olan cevherlerin bilgisine ulaşmanın yolu, işte bu ontolojik alanı geriye doğru tersten katetmeye bağlıdır. Böyle bir yolculuk ise o varlık alanının özlerini elde ederek ilerleyen dikey epistemik yolculuktur, esfârdır. Bu yolculukta meleksel nefslere, bir kısmını kendilerinin de biliyor oldukları bu aşkın objeyi algılamaları konusunda insanî nefslere yardımcı olmaktadır. Yalnız sözkonusu algılama sürekli değildir. Algılama bitip sadece suretinin kalması durumunda, o suretler (tanıma ve bilgiler) yazınsal, sözsözsel ya da zihinsel olarak sabit kalmakla birlikte insanın anlamlandırmasına bağlı olarak yorumsal farklılıklar meydana gelecektir.

İşte, düşünürümüz, kutsî âleme ait bilginin neliğini ve insan bilincine yansıma sürecini bu şekilde incelemiştir. Karşılıklı iletişim olanaklarını ve iletişimle neyin elde edildiğini bildiğine göre kendisi de bir arif-filozof olmaktadır. Çünkü risaleden anladığımızıza göre, kutsî âlemlerle ilgili sırlara vakıf olmuş, feleksel nefislerden aldığı bilgiye bağlı olarak nefsin bedenden sonraki durumlarını açıklamıştır.

III- Nefsin Varlığına Yönelik Kanıtlamalar

Kanıt (*ispat*), şeyin var olup olmadığına yönelik kıyaslı yargıdır. İbn Sina öncelikle nefsin varlığını kanıtlamalıdır ki, onun bedenden ayrılmasından sonraki durumlarını inceleyebilsin.

Nefsin tanımını daha önceden vermiştik. Çevirisini yaptığımız risalede, nefis, betimi ile tarif edilmektedir. Bu betim, nefsin bedene yerleşen ruhanî bir cevher olduğunu, tanıma ve bilgileri elde etmek üzere kimi yetilere sahip olduğunu, bu yetileriyle teorik ve pratik olarak cevherini yetkinleştirmesi gerektiğini belirtmektedir. Burada teorik bilginin gayesinin Allah'ı tanıma (*ma'rifetullah*) olduğunu, pratik bilginin amacının da geri dönüş hazırlığı olduğunu, her iki bilimin insan için temel gayesinin ise sonsuz mutluluk olduğunu ifade ediyor. Bu durumda insan, yani yersel akıl, göksel akıllara ulaşarak orada bir akılsal-melek olacaktır.

İbn Sina, kesin kanıtlara geçmezden önce, nefsin varlığını tasdik etmek üzere filozoflara ve mutasavvıflara referansta bulunur. Bunlar arasında riyazet erbabı ile

mükâşefeciler de bulunmaktadır. Aslında bu son iki isim, arifin iki ayrı vasfıdır. Riyazet bir tür nefis eğitimidir. Arif de vehim ve hayal güçlerini eğitir ki, bu sayede o güçler Hakk katına yönlendirilir ve gizli sirlara (*es-sırru'l-bâtin*) ulaşır. Bir süre sonra bu güçlerde herhangi bir yersel direnç kalmaz, kutsiyete yükseliş alışkanlık haline döner.⁷³

Riyazet üç amaç içerir. "Birincisi, Hakk dışındaki şeyleri aşk yolundan atmaktır. İkincisi, emredici nefsi (*nefs-i emmâre*) huzurlu nefse (*nefs-i mutma'inne*) boyun eğdirmektir. Nihayet hayal ve vehim güçleri, alçak (*suffî*) âlemle ilişkili düşüncelerden vazgeçmiş şekilde kutsal âlemle ilişkili düşüncelere çekilir. Üçüncüsü ise uyarılış için sırrı latifletmektir."⁷⁴

İbn Sina, müridin nefis eğitimiyle (*riyazet*) Hakkın nurunu kazanacağını, dolayısıyla mutluluk veren sirlara ulaşacağını ileri sürer. Düşünürümüz, unsurlar âleminde kalkarak nefis terbiyesi sayesinde kimi dereceleri geçtikten sonra Bir'in katına, Sırru'l-Esrâr'a ulaşmanın, kısaca müteal hikmetin olanaklarını sunar. İşte bu yolculuklar (*esfâr*), cisimsel yolculuklar değil, nefsin düşüncede bedeni bırakarak kutsî âleme yöneldiği, orada Hakk'ın nuruna tanıklık ettiği yolculuklardır. İbn Sina, nefsin varlığını kanıtlamak üzere her ne kadar kutsî âleme yapılan yolculuklarda yolculuk yapanın ruhânî olması gerektiğinden yola çıkarak bir kanıt geliştirmeye kalksa da bunun kesin bilgi olamayacağını farkındadır. Bu nedenle aşağıda inceleyeceğimiz üç burhanı sunar.

İbn Sina'nın sunduğu birinci burhan, değişenin ve değişmeyen varlığı üzerine algısal ve tecrübî önermelerden kurulmuştur. Benim değişen bir vücudum var. Algılarım ve uzun süreli tecrübelerim gösteriyor ki bedenim sürekli olarak değişiyor. Çocuklukta ki küçük beden de yetişkinlikteki büyük cüsse de bana aittir. Bu değişkenlik, kesin bir olgudur, tersi çelişkidir. Düşünürümüz bu noktada kesin öncülü buluyor. Mademki böyle bir olgunun varlığı yadsınamaz, o halde benim vücudumla birlikte değişmeyen, onunla aynı ilkelere sahip olmayan, kısaca yukarıdaki olguyu saptayan bir sabitem olmalı. Çünkü o sabite sayesinde değişkenliğin farkında oluyorum. Sabitenin farkındalığı ise kendindedir.⁷⁵ Eğer vücutla birlikte o sabite de değişken olsaydı, bundan yirmi sene önceki fiziğimin bana ait olmadığını ileri sürerdim. İşte vücudum sürekli olarak değiştiği halde, yirmi seneden beridir olduğu gibi kalan o sabite, nefsten başkası değildir.

İbn Sina bu burhana çok değer verir, çünkü ona göre nefsin kendisi, duyu ve zihinlerce algılanamaz. Bu durumda onun varlığını ortaya koyan bir kanıt gerekmektedir, ki sözkonusu burhan, nefsin varlığını aklî kesinliğe taşımaktadır. O, nefsin varlığını, daha önce söylediğimiz gibi, gnostik unsurlara bağlarken bu kez rasyonel çıkarımlarla kanıtlar.

İkinci burhanı, kişinin bir konuda şüpheye düştüğünde, ya da bir konuda itham edildiğinde, önceden başından geçen o olayı zihninde canlandırıp tekrar yaşaması öncülüne bağlı olarak içsel tecrübeye dayalı bir kanıtlamadır. Düşünürümüze göre "algılayıcı güçler aletlerini asla algılayamazlar, algıladıklarının da farkında olmazlar. Çünkü aletle-

⁷³ İbn Sina, *İşârât*, s. 183.

⁷⁴ A.e., s. 185.

⁷⁵ A.e., s. 107.

rini ve algılarını algılayacak [diğer bir] aletleri yoktur. Fiilleri de ancak aletleriyle olur.”⁷⁶ Evet, duyu organları şimdi duyumlamadığı halde halde kişi önceki tikel olgu ve olayları tekrar tecrübe etmiş, yaşadığı bu tecrübeyi ifade etmiştir. Bu ifadelerin şu an dış dünyada objeleri yoktur, ki zaten bir algılama olmamıştır. Böyle bir bilgi gerçekdışı unsurlar barındırsa bile varlığı kesindir. Mademki bu bilgi, bilfiil biliniyor, o halde kendisinden habersiz kalınan bedensel yetilerden farklı olmalıdır. İbn Sina, içsel tecrübenin verilerini zihinsel varlık kategorisine dahil eder, zihinsel objenin var olduğu kesinliğinden de onun ilkesine yönelir. Bu ilke, içsel tecrübe esnasında kendilerini kullanmadığım duyu organları olmadığına göre ondan farklı bir ilke olmalıdır. O halde o, nefstir. Farabî'nin ontolojik delilde kullandığı akıl yürütmeyi düşünürümüz de zihinsel varlık alanında dener. İçsel tecrübeye edindiği bilgi objesinin varlığını tartışmasız kabul eder, bilfiil bilinen o objenin varlığından, bu varlığın ilkesi olan bir başka varlığa, nefse geçiş yapar.

Üçüncü burhan, epistemolojik bir açılımda sunulmuştur. Algısal yetiler zihne dışarıdan veriler taşır. Bu veriler bir ses, bir görüntü veya his olabilir. Eğer bu verileri toplayarak birleştirip-ayırıştırarak bir başka yeti olmasaydı, bizim yargıda bulunmamız imkansız olurdu. Çünkü göz ne duyar ne tadar; sadece görür. O ayrıca fiilden de habersizdir.⁷⁷ Sürekli olarak yaptığı tek şey görmektir. Biz bir nesneyi görür, onu tadarız. İki sözcükten birleşerek ‘şeker tatlıdır’ önermesini sadece bir tane duyusal yetinin vermesi mümkün değildir. İşte bu iki ayrı algı yetisinin verilerini birleştiren şey, o yetilerden farklı olmalıdır. O da nefstir.

İbn Sina, üç kanıtında da, kıyasa uygun olarak, bilinenlerden bilinmeyenlere geçiş yapar, burhanın yapısına uygun olarak da orta terimi belirleyip sonuca yönelir. Filozofumuz için kendisinden yola çıkabileceği sağlam temel bulmak, kesin bilgi için yeterlidir. Nitekim birinci burhanda değişmezlik; ikincide, farkındalık; üçüncüde ise bilgi, düşünürümüzün çıkış noktasıdır. Bunlar, varlığını ispatlamaya çalıştığımız şeyin algılamamıza ve aklımıza konu olan yüklemeleridir. Bu yüklemeler şeyin zati ya da arazsal yüklemelerini oluşturabilirler. İbn Sina da bu yüklemelerden yola çıkarak onların öznesine, yani ilkesine yöneliyor.

IV- Bedenden Ayrılmasından Sonra Nefslerin Durumu

Nefsin varlığı burhanlarla kanıtlandığına, mahiyeti tanımla belirlendiğine ve kutsal sıralara erişme imkanı tespit edildiğine göre, edinilecek tek bilgi nefsin öte dünyadaki durumlarıdır. Ama öte dünyanın mahiyeti nedir? Nefsin o alemdeki konumu nedir? Yerleşeceği ruhani yerleşkelerin mahiyetleri nedir? Bu yerleşkelerde sürekli olarak mı kalacaklardır? Şimdi bu soruların yanıtlarını bulmaya çalışalım.

Akıl, teorik ve pratik olarak ikiye ayrıldığına göre onun ürettiği bilgilerin de teorik ve pratik olarak ikiye ayrılması doğaldır. Teorik bilimlerdeki amaç, gerçeği bilmek iken, pratik bilimlerdeki amaç, iyiyi bilmektir.⁷⁸ Bununla birlikte gerçeği ve iyiyi bilmek

⁷⁶ A.e., s. 161.

⁷⁷ A.e., s. 108.

⁷⁸ İbn Sina, *Şifa: Mantığa Giriş*, s. 7.

burhanla olur.

Gerçeği bilmenin biricik aracı olduğu için burhan da teorik felsefe (*el-hikmetu'n-nazariyye*) içerisinde incelenir ve hikmet olarak isimlendirilir. Onu bilimsel araştırmalarda kullanan kimse de filozof (*hakîm*) olur. Bu teorik felsefeyle ilgiliydi. Öte yandan Platon'dan Aristo'ya ve kimi değişikliklerle İslam düşüncesine geçen erdemler de pratik aklın objesidir. Bunlar, ileride Fahreddin Râzî ve okulu ile İslam düşüncesine, İbn Rüşd ve Rüşdçülük üzerinden de Latin Batı'ya geçerek Thomas Aquinas'la birlikte Katolik Kilisesi'nde bir akide olarak beliren, iki uç arası 'orta hal' teorisindeki rasyonel erdemlerdir. İffet, kahramanlık ve güzel yönetimin üçüne birden adalet ismi verilmektedir. Adalet de en önemli pratik hikmete (*el-hikmetu'l-'ameliyye*) tekabül etmektedir. İnsanlara düşen, burhan hikmeti sayesinde teorik ve pratik hikmetleri öğrenerek neflerini yetkinleştirmeleridir.

İkili bilgi metafiziğinden⁷⁹ üçlü ahlak metafiziğine geçiş yapan İbn Sina, bilgi ve eylem özdeşliğine dayanan Sokratesçi düşüncüyü kabul etmez. Yetkinleşme, dolayısıyla mutluluk, bilginin ancak içselleşmesiyle ortaya çıkar. Nefs, sözkonusu teorik ve pratik hikmeti öğrenecek, bu ikili hikmet vasıtasıyla hem teorik hem de pratik olarak yetkinleşecektir.

Bütün ihtimalleri hesaba kattığımız zaman nefslerin dahil oldukları kategorilere göre üçlü ahlak metafiziğiyle karşılaşırız:

- a) Her iki hikmetle yetkinleşen nefsler.
- b) Sadece birisiyle yetkinleşip diğerini ihmal eden nefsler.
- c) İkişisiyle de yetkinleşmemiş olan nefsler.

Böyle bir üçleme İbn Sina düşüncesinde iki bağlantıyı da ortaya çıkarır. Birincisi, bu üçlemenin, elinizdeki risalenin son bölümünde geçtiği gibi, Kur'an'daki bir üçlemeyi izlemesidir. İkincisi ve asıl önemlisi, ahlakî üçlemenin, ilk taşmadan sonra kozmik üçlemeyle oluşarak ölümle birlikte nefslerin de mahalli olacak akıl, nefs ve göksel cisimlerle tekabüliyet esasına göre düzenlendiğidir. Evet, İbn Sina ahireti yine kainat içerisinde görmektedir. Nefs cevherinin bedenden kurtulduktan sonra yerleştiği yer, zikrettiğimiz gibi kozmik cevherlerdir. İşte bu üçlü yapıya uygun olarak insanlar, yetkinleşmeleri bakımından, tıpkı Kur'an'da da belirtildiği gibi, üçlü gruba ayrılıyor:

a) Her iki hikmetle yetkinleşenler, din dilindeki öncüleri oluşturr. Bu grup, her iki hikmetle yetkinleşerek mutlu olmuş, huzura ermiştir.

b) Sadece birisiyle yetkinleşenler, din dilindeki 'ashab-ı yemîn'i oluşturur. Yarı yetkin olan bu grup da kendi içinde ikiye ayrılır: b1) Sadece teorik hikmetle veya b2) sadece pratik hikmetle yetkinleşenler.

c) Her ikisini de ihmal edenler 'ashab-ı şimal'i oluşturur. İbn Sina bu üçlemeyi *İşârât*'ta şöyle açıklıyor:

"Beşeri nefisler dünya hayatında yüce bir mutluluğa ulaştıklarında, onların en yüce

⁷⁹ Bilgi, bilindiği gibi, nitelik kategorisi altındaki 'hal' içerisinde değerlendirilen ve mahiyeti orada saptanmaya çalışılan bir konudur. Kategorilerde incelenmesi, onun bir araz olmasından dolayıdır. Kategoriler ise bir mantık konusu olmakla birlikte içinde bilginin de bulunduğu pek çok problemi İbn Sina tarafından *Metafizik*'te tartışılmıştır. Bkz: *Şifa: Metafizik I*, s. 126.

durumları, 'arzunun ilgisinden kurtulamayan arzulu bir aşık olmak' olur. Ama öbür dünyada bundan kurtulabilirler. Bu nefisleri ise derecelerine göre yüce (*rubûbiyye*) ve alçak kutuplar arasında gidip gelen [diğer] beşeri nefisler izler. Sonra onları, büyük boyunları için hiçbir derecelemesi olmayan, talihsiz tabiat âlemine batıp kalmış nefisler izler."⁸⁰

Temelde teorik ve pratik akıl ayırımına raci olan bu farklılaşma, yukarıda sunduğumuz üçleme üzerinden üçlü kozmik cevherlere kadar uzanır. İlk taşan cevherler bu kez mead noktasını oluşturur. Buna göre birinci grup, kozmik meleksel akıllara geçecek, orada bir melek olarak sonsuz nimet ve mutluluklara ulaşacaklardır.

İkinci gurup, meleksel nefslere geçecektir. Şadece teorik hikmetle yetkinleşmiş olan nefsler, "dünya hayatında yaptıkları yerilmiş fiillerden ötürü o karanlık yapılar kendilerinden kaldırılana, nûrânî yapı yavaş yavaş verilene, dolayısıyla arılık ve temizlik âlemine ulaşip öncülere katılana dek o yüce (*ulvî*) âlemden engellenenlerdir." Buna karşın pratik hikmetle yetkinleşmiş olan nefsler ise "-iyi işler yapan, Allah'a ve ahiret gününe inanan, emrettikleri ve yasakladıkları şeylerde nebilere uyan ama bilgilerin gerçekliklerini anlamada herhangi artı özellikleri olmayan, o gerçekliklerin sırlarını, ilahi sırları, ilahi vahiyleri (*tenzîlât*) ve onların yorumunu anlayamayan- [Allah'ı] tenzih eden şeriat ehlidir. Bedenlerinden kurtulduklarında nefsleri, feleklerin nefslerine çekilir. O kimseler göklere çıkarak kendilerine dünyada anlatılan şeref ve konum bakımından en yüksek derecedeki cennet niteliklerinin tamamına tanık olurlar. Orada ince ve kalın ipekler giyerler. Gümüş bilezik takarlar. Orada tahtlarına kurulurlar ve ne yakıcı güneş ne de dondurucu soğuk görürler." İkinci gruba dahil olan iki topluluk da bir süre sonra birinci gruba terfi edeceklerdir.

Üçüncü grup ise, İbn Sina'nın ifadesiyle, unsurlar âlemine, tabiat âlemindeki düşük derecelere kadar inerler. Büyük sıkıntılarla karşı karşıya gelirler. Öyle ki, yok olmak için yalvarırlar. Ancak kendilerine tanınan sürenin başarılı olarak geçmesini müteakip öncü denilen ve meleksel akıllarda birer meleğe dönüşen birinci gruba dahil olmak üzere oraya terfi ederler. Buradan anlıyoruz ki, İbn Sina'ya göre yetkin olmayan nefslerin göksel cirmeler ve unsursal âlemde sürekli kalması söz konusu değildir.⁸¹ Bununla birlikte düşünürümüzün gözden kaçırdığı bir nokta vardır. O da her iki bilgi ile de yetkin olamayan nefslerin bedenden ayrıldıktan sonra yerleştikleri mahalleridir. Nefs, denildi ki, tanımında bedene muhtaçtır, bedene bağlı olarak sonradan yaratılır⁸² ve sadece bir bedene girebilir.⁸³ Oysa İbn Sina yetkin olmayan nefslerin unsursal cirmeler düşeceğini söylemektedir. Buna göre şu an aramızda yetkinleşmek üzere kendilerine ikinci kez süre tanınan bedensiz nefslerin varolması gerekir. Ama yetkinleşmek bedenle oluyordu. Mademki öyle değil, o halde ölümle birlikte bütün nefslerin toplandığı bir tek mahallin olması gerekir ki bunun İbn Sina açısından mümkün olamayacağını gördük.

İbn Sina düşüncesinde varlık bakımından en yetkin varlık Tanrı'dır. Onu da göksel

⁸⁰ İbn Sina, *İşârât*, s. 180.

⁸¹ A.e., s. 170.

⁸² İbn Sina, *Risale fi'n-Nefsi ve Bekâiha ve Meâdiha*, s. 96-97.

⁸³ A.e., s. 106.

akıllar, göksel nefsler ve göksel cisimler izler. Düşünürümüz yetkinleşmiş nefsi ilk varlığa en yakın olan akıllara dahil ediyor ve onu ruhanî bir melek yapıyor, çünkü bu nefsler kendisini “la ta’ayyün” mertebesinde müşahede sınırına getiren el-Evvel’i apaçık temaşa ederek mutlulukların ve hazların en büyüğüne sonsuzca sahip olacaktırlar.

Sonuç

İlk’ten başlayarak feleksel akıllar, feleksel nefsler ve feleksel cirmlere, onuncu akıldan unsurlara, madenlere, bitkilere, hayvanlara ve insanlara ulaşan varlık hiyerarşisi, varolmak bakımından varlığın meselesiydi. Düşünen nefsin teorik ve pratik olarak ayrılması psikolojinin, buna uygun olarak bilimlerin de teorik ve pratik olarak ikiye ayrılması da epistemolojinin konusuydu. Bu bilimlerle yetkinleşmek ahlakın, yetkinleşmeye uygun olarak göksel cevherlere ulaşması da din felsefesinin bir sorunu oluyor. Demek ki, İslam felsefesinde hikmet, insana bir taraftan evreni ve evren ötesini anlamlandırır, da ontolojik, psikolojik, epistemolojik ve etik cevaplar verebilmekte, diğer taraftan onu evrendeki varoluş amacına uygun fiillere yönlendirebilmektedir. O, insanın evrenle yatay, kutsî âlemle dikey ilişkiye girmesi konusunda teorik ve pratik pek çok bilişsel imkanı nefste olanaklı görebilmektedir. İşte bu imkanları kullanması durumunda ise nefse her iki dünyada da sonsuz mutluluklara sahip olma garantisi verilmektedir.

ABSRACT

THE TRANSLATION AND EXAMINATION OF AVICENNA’S TREATISE ENTITLED ‘TO KNOW HUMAN INTELLECT AND ITS CONDITIONS’

This article I translated and studied belongs to Avicenna and has three important points for the Medieval philosophies: a) It is a summary of Avicenna philosophy, and b) a treatise on reconciling philosophy and religion, and c) it offers the possibilities of gnostic knowledge. And I studied this treatise by comparing it to *al-Shifâ* and *al-Ishârât* in the article.

Key words: *Avicenna, Human Intellect, al-Nafs.*

**ULUSLARARASI İBN RÜŞD SEMPOZYUMU
(INTERNATIONAL IBN RUSHD (AVERROES) SYMPOSIUM
9-10 Ekim 2008, SİVAS**

İsmail KÖZ*

Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü ve Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin birlikte düzenlediği **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu** 9-10 Ekim 2008 tarihinde Anadolu'nun en köklü kültür şehri Sivas'ta gerçekleştirilmiştir.

9 Ekim Perşembe günü Cumhuriyet Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. İlyas Dökmetaş, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmet Gökbel, Sivas Valisi Veysel Dalmaz, Sivas Belediye Başkanı Sami Aydın, Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu ve Sempozyum Düzenleme Kurulu adına Doç. Dr. Bayram Ali Çetinkaya'nın konuşmalarıyla başlayan sempozyum, Öğretim Üyesi, Öğretim Görevlisi ve Uzmanlardan oluşan 99 katılımcıyla birlikte iki gün boyunca üç salonda XVI oturum halinde başarıyla tamamlanmıştır.

Yurt dışından ve yurt içinden katılan tebliğci ve müzakerecilerin, İslam filozofu İbn Rüşd'ü her bir oturumda ayrı bir yönüyle ele aldıklarını gördük. Bu anlamda XVI oturumun konu itibarıyla sistematik olarak yapılandırıldığını, içerik olarak bir biriyle ilişkilendirildiğini söyleyebiliriz. Bilindiği gibi 12. Yüzyıl Batı İslam dünyasının en büyük filozofu olan İbn Rüşd'ün eserleri, diğer İslam filozofları Farabi, İbn Sina, Gazali, İbn Bacce, İbn Tufeyl v.d gibi çok farklı alanlara yayılmıştır. Bu alanları felsefe, fıkıh, tabiat, matematik, tıp, bir yönüyle de kelimeler olarak sıralayabiliriz. Çünkü eğitiminde kelamın özellikle Eşari kelamının yer aldığı bilinmektedir. Aslında çok yönlü filozof olma o dönemin bütün filozoflarının özelliği olmuştur.

"Doğu ve Batı Arasında İbn Rüşd" konulu I. Oturum Prof. Dr. Mehmet Bayraktar başkanlığında Prof. Dr. Oliver Leaman ve Prof. Dr. Hasan Hanefi'nin tebliğleri ile tamamlanmıştır. Bu oturumda İbn Rüşd felsefesinin İslam ve Batı dünyası için taşıdığı önemi ve rolü ortaya konmuştur. İbn Rüşd felsefesinin yapısı ve özellikleri, akılcılığı ve modern yapısı öne çıkarılarak özellikle Batı felsefesine etkisi ve dini düşünceye katkısı irdelenmiştir.

II. Oturum "İbn Rüşd'ün Yaşadığı Ortam ve Zihniyet Dünyası" başlığını taşımaktadır. İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemde Endülüs'ün siyasi, kültürel ve bilimsel yapısı ele alınarak bir zihniyet analizi yapılmış; İbn Rüşd'ün düşünce kaynakları ortaya konmuştur. III. Oturumda ise "Felsefe-Din İlişkisi" konusu seçilmiştir. Oturumun öne çıkan konuları, İbn Rüşd'ün felsefe, din anlayışı ve felsefe-din uzlaşmasına getirdiği yaklaşımlardır.

"Varlık Düşüncesi" başlığı altında IV. Oturumda İbn Rüşd'ün ontoloji, psikoloji ve epistemoloji anlayışı ele alınmaktadır. Burada öne çıkan problemler varlık-mahiyet

* Doç. Dr. Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

ayırımı, tümeler sorunu; nefis, güç ve illiyet kavramlarıdır. V. Oturumda “Din felsefesi” ile ilgili İbn Rüşd’ün görüşlerini ele alan tebliğlerin ağırlıkta olduğunu görüyoruz. İbn Rüşd’ün teolojisinin akılcı yönü, hakikat anlayışı olarak hakikatin çifte hakikat mi yoksa hakikatin birliği mi olduğu tartışması dikkati çekmiştir. Prof. Dr. Mahmut Kaya, İbn Rüşd’ün hakikat anlayışının çifte hakikat olamayacağı, ona göre tek bir hakikatin olduğu vurgusu yapılarak felsefi ve dini hakikat tek bir hakikatin iki görünüşüdür, şeklinde yorumlanması gerektiğini ifade etmiştir. Bunun yanında İbn Rüşd’ün vahiy anlayışı Musa b. Meymun ile karşılaştırılarak; yaratma anlayışı Gazali ve İkbal ile karşılaştırılarak tartışılmıştır. “Aydınlanma ve Hristiyan Teolojisi” konusuna ayrılan VI. Oturumda İbn Rüşd felsefesinin ve rasyonalizminin Batı aydınlanma felsefesine ve dönemine etkisi ortaya konmuştur. Bu oturumda İbn Rüşd rasyonalizminin sadece felsefi düşünceye değil Batı’da ortaya çıkan dini düşüncedeki özellikle Katolik Kilisesindeki dini anlayışa da etkisi olduğu, dolayısıyla Hristiyan teolojisini etkilediği ortaya çıkmıştır.

Birinci günün son oturumu VII. Oturum’un ana konusu “Dini Nasların Te’vili” olarak İbn Rüşd’ün dini nasları okurken ve anlamlandırırken kullandığı te’vil ve tefsir yöntemi olmuştur. Bu oturumda İbn Rüşd’ün filozof olmasının yanında bir din bilgini sıfatını da hakkıyla taşıdığı anlaşılmaktadır. Özellikle İslam Hukuku açısından getirdiği öneriler ve yenilikler dikkat çekmektedir.

Sempozyumun ikinci gününde VIII. ve IX. Oturumun konuları “Batı Düşüncesi ve İbn Rüşdcülük I ve II” diye aynı adı taşımaktadır. Bu oturumlarda İbn Rüşd Felsefesinin akılcı ve özgürlükçü yapısı, Batılı eserlerde ve kurumlarda bu yapının etkileri ve sonuçları, Rönesans ve aydınlanma dönemine belirleyici etkisi, Latin İbn Rüşdcülüğü gibi akımlar, Doğu ve Batı düşünce dünyası arasındaki uzlaştırıcı özelliği yeniden gündeme gelmiştir. X. Oturumun tebliğlerini dinlediğimizde metafizikçi olarak İbn Rüşd’ün fikirleriyle karşılaşırız. Onun “Tanrı tasavvuru”, Allah’ın varlığı ve sıfatları, bu sıfatlardan ilim sıfatı hakkındaki düşünceleri, karşılaştırmalı olarak (Gazali ile) imkan kavramı hakkındaki ontolojik görüşleri açıklanmaktadır.

XI. Oturum “Tasavvuf ve Dil Felsefesi” etrafında odaklaşır. Sempozyumda felsefi görüş itibarıyla rasyonalist olduğu sık sık dile getirilen İbn Rüşd’ün tasavvufi görüşlerinin de olduğu tebliğlerden açıkça ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında onun İbn Arabi ile karşılaştırılması, Sufi gelenek ile İbn Rüşd’ün “İttisal” anlayışının irtibatlandırılması dikkati çeken hususlardır. Ayrıca bu oturumda İbn Rüşd’ün dilciliğinin de Arapça gramerine yenilik getirecek kadar ileri düzeyde olduğu ortaya çıkmıştır.

XII. Oturuma gelince “İslam Hukuku ve Felsefesi” başlığı altında tebliğlerin içeriğini İbn Rüşd’ün hukuk anlayışı oluşturmaktadır. Burada ele alınan problemler onun hukuk düşüncesinin temelleri, İslam Hukukundaki yeri, fıkhıdaki yorum yöntemi, Ceza hukuku ile ilgili ileri sürdüğü ilkeler, savaş hukuku hakkındaki görüşlerdir. “İrade Özgürlüğü ve Metodolojik Eleştiri” başlığını taşıyan XIII. Oturumda İbn Rüşd’ün İrade özgürlüğü, mucize anlayışı, kelamcılara yönelik eleştirileri, bazı kelami konulardaki (tenzih, teşbih, tecsim) eleştirel yaklaşımı tartışma konusudur.

XIV. Oturum İbn Rüşd’ün “Mantık Sistemi ve Kıyas” anlayışını konu edinmektedir. Oturum Prof. Dr. M. Tahir Yaren’in başkanlığında üç tebliğci ve bir müzakereciden

oluşmuştur. İlk önce İbn Rüşd'ün mantıkçılığı İslam mantık tarihi açısından değerlendirilerek mantık anlayışı, mantık eserleri hakkında bilgi verilmiştir. İbn Rüşd'ün Batı İslam dünyasında (Endülüs) Aristo mantığının en büyük temsilcisi olduğu görülmektedir. Onun "Organon"un bütün külliyatı hakkında telhis ve tefsirleri vardır. Porphyrios'un "İsagoji"sini mantık kitaplarından saymadığı için İbn Rüşd'de mantık kitapları sekizle sınırlıdır. Tebliğlerin ikisi de İbn Rüşd mantığında kıyas (syllogism)ın yeri ve önemi üzerinde durmuştur. Aristoda olduğu gibi İbn Rüşd kategorik kıyasa önem verip şartlı kıyaslara kısaca değinerek bırakmıştır.

XV. Oturuma sempozyumun son oturumu diyebiliriz. Çünkü XVI. Oturum bütün olarak sempozyum bildirilerinin ve müzakerelerin bir değerlendirilmesi niteliği taşımaktadır. İbn Rüşd'ün "Tıp ve Fizik" görüşlerinin ele alındığı on beşinci oturumda Tıp tarihi açısından İbn Rüşd'ün tıpcılığı, batı tıbbına etkisi, sinir bilimlerine katkısı değerlendirilmiştir.

Genel bir değerlendirme oturumu olan XVI. Oturumun ana konusu iki gün boyunca süren sempozyumda dile getirilen görüşlerin ortaya koyduğu İbn Rüşd felsefesinin genel özellikleri, bu felsefenin hem batı felsefesi hem de İslam felsefesi için taşıdığı değer, felsefe tarihinde oynadığı rol, Batıda ve İslam dünyasında ortaya koyduğu küresel etki, her iki düşünce dünyası arasında kurduğu köprü, akılcı ve özgürlükçü yapısıyla uzlaştırıcı tavrı, bütün bu özelliklerin günümüz Doğu-Batı dünyaları için aktüel değeri olmuştur.

Sempozyumun bir başka açıdan değerlendirilmesi gerektiğine inanıyorum. Oldukça geniş bir katılımcı grubunu ağırlamak, onların sosyal ve fiziksel şartlarını düşünmek hakikaten takdir edilecek bir başarı. Özellikle burada yurt dışından ve yurt içinden katılan misafir öğretim üyeleriyle çok yakından ilgilenen İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmet Gökbel beyefendiyi tebrik ediyorum. Bunun yanında sempozyum düzenleme kurulu olarak kıymetli bilim insanları Doç. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, Doç. Dr. İsmail Çalışkan, Yrd. Doç. Dr. Selim Eren, Yrd. Doç. Dr. M. Kazım Arıcan ve diğer görevli arkadaşları özverili ve başarılı çalışmalarından dolayı kutluyorum. Ayrıca Sivashlı bir güzel insanın da adını burada saygıyla anmak istiyorum. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sekreteri sayın Ahmet Özaydın, Sivas'ın misafirperverliğine bizi hayran bırakmıştır.

Kültürel gezi ise bir başka güzeldi. Sempozyum düzenleme kurulu 11 Ekim Cumartesi günü Divriği Ulu Cami ve Daru's-Şifa Gézisi tertip etmişlerdir. Divriği Ulu Cami Unesco tarafından Dünya Mirası olarak kabul edilmiş, dünyanın 8. harikası bir şaheserdir. Dünya ve İslam mimarisi açısından çok önemli olan bu harikulade eser üç boyutlu taş oymacılığının bir eşi daha olmayan, ileri derecede matematik ve geometri bilgisini gerektiren teknolojinin sonucudur. Daru's-Şifa hastanesi ise İslam Tıp tarihi açısından önemli bir yer. Hatta Mevlana Celaleddin Rumi'nin tedavi olduğunu söylediği dönemin tıp merkezi.

22. DÜNYA FELSEFE KONGRESİ İZLENİMLERİM

Mehmet ÖNAL*

GİRİŞ

Felsefi gelenekteki kongrelerin küresel çapta en önemlisi olan Dünya Felsefe Kongresi'nin 22.si bu yıl 30 Temmuz- 5 Ağustos tarihleri arasında Güney Kore'de düzenlendi. Bu Dünya Felsefe Kongresi'nde ana salonda sunulan oturum, konferans ve sempozyumların çoğunu kaçırmamaya ve dünya felsefecilerinin ilgi duyduğu konu ve problemleri ana hatlarıyla görmeye çalıştım. Zaman zaman aynı anda farklı salonlarda sürdürülen bildirilerden birini tercih etmede zorlanmakla birlikte Din Felsefesi ve içeriği din olan sunumları özellikle takip etmeye, bildiri sahiplerine sorular sormaya ve ikili diyaloglara girmeye gayret ettim. Hem ana salonlarda sunulan bildiri ve konferansları hem de din ve inanç sistemlerini konu edinen oturumların bende uyandırdığı fikirleri- diğer katılımcının değerlendirmelerini de hesaba katarak- ve ulaştığım genel sonuçları bazı örnekler yardımıyla işleyerek felsefe çevreleriyle paylaşmak istedim. Yapacağım değerlendirmelerin ve ulaştığım sonuçların bazılarının sınırlı izlenimlere ve zaman zaman da şahsî yorumlara dayandığının farkındayım; ama yine de bu makalenin dünya felsefe çevrelerinin uğraştığı soru ve sorunların neler olduğu konusunda genel bir fikir vereceğine inanıyorum. Bunun için, önce kongreye yönelik bazı ön bilgiler vermek, sonra genel değerlendirmeler yapmak ve en son olarak da bütünü görmeye yönelik bazı örnekler sunmak istiyorum. Makalenin sonuç kısmında ise bu izlenim ve değerlendirmelerime dayanarak bazı temenni ve önerilerde bulunacağım.

I- KONGRENİN TARİHÇESİ VE BAZI ÖN BİLGİLER

İlki 1900 yılında Paris'te yapılan Dünya Felsefe Kongresi 1948'den beri her 5 yılda bir farklı ülke tarafından organize edilmektedir. Dünya Felsefe Kongresinin 21.si 2003 yılında İstanbul'da düzenlenmişti. Koreliler –İstanbul bir Avrupa şehri olarak görüldüğü için- Dünya Felsefe Kongresi'nin ilk kez Asya kıtasında düzenlendiğini söylüyorlar. Fakat bunun doğrusu, son iki Dünya Felsefe Kongresi'nin iki Asya ülkesinde (Türkiye ve Güney Kore) yapıldığı şeklindedir. Bu konuyla ilişkili olarak 21. Dünya Felsefe Kongresini değerlendiren felsefeci Haluk Erdem 5 yıl önce şunları yazmıştı: “22.Dünya Felsefe Kongresi ise 2008 yılında Kore'nin başkenti Seul'da toplanacak. Kongrenin düzenleniş yerlerine bakıldığında, Batıdan Doğuya doğru bir seyir izlendiği gözden kaçmayacaktır. Felsefenin Asya ve Doğuya yayılması bana göre çok önemlidir...”¹ Bu yoruma katılmamak mümkün değil.

Yüz kadar ülkeden 2000'e yakın felsefecinin katıldığı 22. Dünya Felsefe Kongre-

* Yrd. Doç. Dr. Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Aydın/ TÜRKİYE

¹ Hasan Haluk Erdem, “21. Dünya Felsefe Kongresi ve Düşündürdükleri”, Problemler ve Düşünceler, Odak Yayınları, Ankara 2004, ss.28 -29.

si'nin ana gövdesini 54 farklı alt başlıkta düzenlenen oturumlarda sunulan bildiriler oluşturmuştu. Buna ilave olarak kongrede konferanslar, sempozyumlar, yuvarlak masa çalışmaları, özel toplulukların ve üyeli grupların yıllık toplantıları ile öğrenci konferanslarının iç içe geçmiş farklı oturumlar biçiminde yoğun bir şekilde yürütüldüğü görüldü. Seul Nasyonal Üniversitesi'nin ana kongre binası yanında birbirine oldukça uzak binaların her birinde bir başka oturumun sürdürülmesi zaman zaman aksamalara, gidiş-dönüş trafiğinde gecikmelere ve bazı organizasyon eksikliklerine yol açmış olsa da Korelilerin güleç yüzleri, samimi davranışları ve misafirperverlikleri sayesinde kongre başarılı bir şekilde tamamlandı.

Uluslararası Dünya Felsefe Topluluğu Federasyonu'nda yer alan Ioanna Kuçuradi ve Betül Çotuksöken gibi iki üye başta olmak üzere ülkemiz kongrede 17 akademisyenle temsil edildi. Kongre programında yer alan diğer akademisyenlerimiz şu isimlerden oluşuyor: Sibel Oktar, Nimet Küçük, Filiz Çoban, Aydın Turanlı, Mehmet Tevfik Özcan, Gülriz Uygur, Nur Yeliz Gülcan, Stephen Voss, Aydın Topaloğlu, Mehmet Önal, Onur Küçükarslan, Ömür Birler, Mustafa M. Dağlı, Sinan Özbek ve Sun Demirli. (Bu akademisyenlerden birkaçının bazı sebeplerden kongreye katılmadığını öğrendik.)

Yedi günlük yoğun ve yorucu bir programı olan kongrenin bu yılki ana başlığı "*Günümüzde Felsefeyi Yeniden Düşünmek (Rethinking of Philosophy Today)*" olarak seçilmişti. Bu ana başlık altında daha çok felsefeye bir sınır çizme, onu yeniden tanımlama ve ilişkili olduğu alanlarla bağını yeniden kurmaya yönelik çok farklı bağlam ve perspektiflerden değişik bazı yaklaşımlar ortaya kondu. Bildirilerin daha çok, genel felsefe, bilim, bilim felsefesi ve din-felsefe ilişkisi gibi konuların yanında "hayat ve felsefe" vurgusunu içeren pek çok başlıkta işlenen çalışmalar da azımsanmayacak orandaydı. Bundan 5 yıl önce İstanbul'da yapılan 21. Dünya Felsefe Kongresi'nin ana başlığı olan "Dünya Problemleri Karşısında Felsefe"nin bir devamı gibi gözüken bu kongrede de daha çok yaşanan problemlerin çözümünde felsefeden nasıl yararlanılması gerektiği konusunu öne çıkaran bildiriler sunuldu.

Günümüzde Felsefeyi Yeniden Düşünmek ana başlığı altında, 11 oturumda 61 çağrılı bildiri sunuldu. Bu oturum başlıkları şunlardı: *Yorum bilim (Hermeneutic) ve Kimlik, Gerçeklik ve Leibniz, Dil Felsefesinin Bugünkü Problemleri, Felsefe Tarih Yazı(m)cılığının Reforme Edilmesi, İnsan Gerçekliğinin (bir) Yansıması Olarak Felsefe, Konfüçyanizmin Yaratıcı Gelişimi ve 21. Yüzyılda Felsefe, Kozmopolitan (Cosmopolitanism), Değişken Barış, Yeni Eğitim Anlayışının Temelindeki Diyaloğ ve Retorik, Asya'nın Hikmeti ve Bilgi Anlayışının Doğuşu*. Bu başlıklardan biri olan, Felsefe Tarih Yazı(m)cılığının Reforme Edilmesi konusunu tartışan 7 kişiden dördünün İsraili olması ve bu oturumu onların organize etmesi Yahudilerin yeni Tarih Yazıcılığında da iddialı olduklarını yansıtan bir geleneksel tutum olarak dikkat çekiciydi. Konferanslar kategorisinde sunulan: İbn Rüşd, Maimonides ve Kerkegaard konferansları da kongrenin dikkat çeken diğer temel etkinlikleri arasındaydı.

Özel oturumlar kategorisinde yer alan bildirilerin ana teması ise "Kore Felsefesi ya da Kore'de Felsefe" başlığı altında toplanmıştı. Kore Felsefe Topluluğu'nun organize ettiği bu oturumlarda hemen hemen bütün temel felsefe disiplinlerini içeren konular ele

almıştır. Koreli felsefeciler Doğu ve Asya Felsefesi içinde ayrı bir tona sahip bir Kore Felsefesinden bahsedilmesi gerektiğini her fırsatta dile getirmişlerdir. Felsefe çevrelerinde ısrarla bu adlandırmayı öne çıkarmak isteyen Koreliler onca Asya ülkesi arasında Türkiye'den sonra Dünya Felsefe Kongresinin ülkelerinde toplanmasını sağlamakla bu iddialarını daha açık bir şekilde dile getirmiş oldular. Korelilerin hem kendi dillerinde hem de İngilizce olarak yayımlanan hatırı sayılır bir literatüre de sahip oldukları kongrede düzenlenen kitap satış reyollarında açıkça görmek mümkündür. Onların felsefe konusunda şahit olduğumuz bu canlı tutumları, kendilerine özgü vasıfları ve özgüvenleri, "Kendi rengi ve geleneği olan bir Kore felsefesi vardır", yargısını doğrular nitelikteydi. Kore Felsefe Topluluğu'nun özel oturumlarına attıkları bazı başlıklar onların hem geleneksel felsefeye hem de çağdaş felsefeye ilişkin sorunları yakından takip ettiklerini göstermektedir. Bunlar: *Kore Felsefesi, Kore'de Felsefe, Asya ve Çağdaş Dünyada Platon ve Yunan Felsefesi, Afrika ve Güney Amerika'da Felsefe, Tıpta Felsefe Problemleri, Epistemolojinin Problemleri, Ahlak Felsefesinin Problemleri, Dil Felsefesinin Problemleri ve Zihin Felsefesi Problemleri* şeklinde sıralanmaktadır. Ev sahibi ülkenin bu başlıklar altında pek çok oturum yürütmeleri ve bildiriler sunmaları, bütün bu felsefe dallarında söyleyecek sözü olan bir felsefeci grubuna ve farklı bir felsefe anlayışına sahibiz, anlamını da içermekteydi.

Kongrede organize edilen Sempozyumların ise şu oturum başlıklarından oluştuğunu görüyoruz: *Kozmopolit Anlayışlar ve Globalleşme, Geleneksel Modern ve Post-modern Anlayışlar, Çatışma ve Diyalog, Biyoetik ve Çevre, Etik ve Gelecek Nesiller*. Bu tür güncel oturum başlıklarının altında yoğunlaşan bildiriler günümüzün temel problemlerinin neler olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca bu problemlere çözüm üretmeye yönelik bildiriler, çağımızda insanlığın felsefeye ne kadar ihtiyaç duyduğunu göstermesi bakımından dikkat çekiciydi.

Topluluk kongreleri (*Society meetings*) ağırlıklı olarak kendi perspektiflerinden dünya olaylarına ve problemlerine yönelik çeşitli değerlendirmeler şeklinde sürdürüldü. Topluluk adıyla anılan kongreler: *Uluslararası Değer Araştırmaları Topluluğu, Uluslararası Jaspers Toplulukları Birliği, Doğu Asya Ülkeleri Felsefe Toplulukları Birleşik Konferansı, Uluslararası Kadın Felsefeciler Birliği Toplantısı, Rusya Felsefe Topluluğu* gibi toplantı adları ve alt başlıklarda yürütüldü. Bu farklı kategorilerde sürdürülen oturumlara katılımlar çok yoğun olmasa da adeta kongre içinde başka kongreler biçiminde beğeni ve itina ile izlendi.

Konferansın ana gövdesini oluşturduğunu söylediğimiz 54 ayrı oturum başlığında 1500'den fazla katılımcı farklı salonlarda eşzamanlı olarak sürdürülen sunumlar sayısında hem felsefe problemleri karşısında dünya felsefecilerinin tutumlarını öğrendik hem de bu kişilerin tanışıp kaynaşmasına tanık olduk. En canlı tartışmaların, samimi dostlukların ve ciddi fikir alış-verişlerinin yapıldığı bu oturumlar daha çok Seul National Üniversitesi'nin küçük odalarında ve sınıflarında yürütüldü. Bu kategoride felsefenin bütün konularını içeren şu zengin oturum başlıkları bulunuyordu: *Felsefeye Yaklaşım, Konfüçyüs Felsefesi, Etik, Modern Felsefe, Fenomonoloji, Felsefi Yorum (Hermenütik), Felsefe ve Gelecek Nesiller, Felsefe ve Cinsiyet, Felsefe ve Edebiyat,*

Çocuklar İçin Felsefe, Dil Felsefesi, Din Felsefesi, Sosyal ve Politik Felsefe, Bilgi Teorisi, Metafizik, Kişilik ve Kimlik, Öğretici Felsefe, Felsefe ve Ekonomi, Kültür Felsefesi, Spor Felsefesi, Teknoloji Felsefesi, Hukuk Felsefesi, Budist Felsefe, Asya ve Pasifik'te Felsefe, Avrupa'da Felsefe, Zaman ve Hafıza, Matematik Felsefesi, Doğa Felsefesi, Değerler Felsefesi, Uygulamalı Etik, Felsefi Antropoloji, Çevre Felsefesi, Afrika'da Felsefe, Latin Amerika'da Felsefe, Tarih Felsefesi, Zihin Felsefesi, İnsan Hakları, Antik Felsefe, Varlık Felsefesi, Eylem Felsefesi, Doğa Bilimleri Felsefesi, Eğitim Felsefesi, Estetik ve Sanat Felsefesi, Biyoetik ve Tıp Etiği, Karşılaştırmalı Felsefe, Daoist Felsefe, Kognitif Bilimler, Mantık ve Mantık Felsefesi, İş Ahlakı, Ortaçağ Felsefesi, İletişim ve Enformasyon.

II- BİLDİRİ İÇERİKLERİ VE TARTIŞMA KONULARI

Ana salonda, diğer oturumlar başlamadan önce, herkesin katılabildiği çağrılı konuşmacıların sunumları gerçekten etkiliydi. Her gün saat 9-11 arası bu konferanslara paralel başka bir organizasyon olmadığı için bu oturumlara katılım da bir hayli yüksekti. Oturumlara akademisyen olmayan pek çok Korelinin de iştirak etmesi dikkat çekiciydi. Globalleşmenin olumsuz yönüne karşı lokal olanı öne çıkarma ve çoğulcu kültür anlayışlarını canlandırma konuları üzerinde yoğunlaşan bu oturumlarda bilim felsefesinde, bilim ve felsefe dışı unsurları da dikkate alma, farklılıkları toleransla karşılama, kültürler arası yakınlaşma ve hoşgörüyü geliştirme, tek taraflı batı kaynaklı düşünme biçimi ve hayat tarzına karşı çıkma ve felsefeler arası diyalog kurma gibi konularda yoğunlaşan bildiriler sunuldu. Birkaç örnek vererek bazı konuşmaları ana hatlarıyla da olsa özetlemeye çalışacağım.

İtalya'dan katılan Evandore Agazzi, günümüzde bilim felsefecilerinin alanlarını tekrar gözden geçirmelerini ve bilim denen etkinliğin yeni baştan bütün yönleriyle değerlendirilmesinin zorunlu olduğunu işleyen bir bildiri sundu. Konuşmacı, bilim felsefesinin son yüzyılda gittikçe değişen özellikler kazandığını ve sosyolojik yaklaşımların etkisiyle bilimin, din, felsefe, toplum ve ahlak ile ilişkisinin önemine daha çok dikkat çekilmeye başladığını dile getirdi. Bilimin bir bilme etkinliği yanında bir insan eylemi olarak değer boyutu ile ele alınması gereken kompleks bir zihinsel yapı olarak görülmesi gerektiğini savunan Agazzi bundan 50-60 yıl kadar önce öne çıkarılan bilim anlayışının aksine, bilim felsefecilerinin günümüzde insan kültürünün ürettiği felsefi olmayan unsurlarla da diyaloga girmeye hazır olmaları gerektiğini açıkça ifade etti.

ABD'den Fres Dallmayr "*Liberel Demokrasi ve Kritiği*" adlı bildirisiyle olumlu Gandhi örneğinden hareketle Asya'da Self-rule (bağımsızlık) ile bununla hiç ilgisi olmayan keyfi ya da bencil yönetimin (selfish- rule) birbirinden ayrılması gerektiğini vurgulayarak adeta Asya devletlerinden gelen dinleyicilere bu farkı işittirmek istercesine bir sunum yaptı. Bu arada batılılara duyurmak istediği sözleri olduğunu da hatırlattı. Liberalizm ile demokrasi aynı değildir ve liberal demokrasi kavramı masum bir adlandırma olarak görülemez, diyen Dallmayr, liberal demokrasinin görüldüğünün aksine demokrasiyi azaltan bir eğilimi barındırdığını dile getirdi. Sunumunun bitiminde de Amerikan Pragmatizminin temsilcisi olan John Dewey'in çalışmalarına sitayişle sesini yükselttiği-

ni ifade etmek istediğini bildirdi.

Aynı oturumun bir diğer konuşmacısı olan Meksikalı Enrique Dussel ise Avrupa merkezci evrensellik anlayışını eleştirerek özetle, onlardan önceki medeniyetlerin daima evrensel ve lokal olan arasındaki farkı göz önünde tuttuğunu; fakat Çağdaş Avrupalıların bunu başaramadığını savundu. Dussel, bildirisinin sonuç kısmında öneri olarak, yeni bir çağa girdiğimiz şu günlerde yaşadığımız ana problemlerin çözümü için felsefeler arası diyalogla yakalanacak bir evrensel anlayışa başvurmamız gerektiğini kuvvetle vurguladı.

Bahsi geçen bu son iki bildiri gerçekten dikkat çekiciydi ve salonda bulunan çok büyük bir kalabalık tarafından alkışlarla desteklendi. Özellikle Dussel'in bu konuşmasından rahatsız olan bazı Avrupalı felsefecilerin itirazlarına da soru-cevap faslında ciddi ve tutarlı cevaplar vermesi ona olan desteği iyice güçlendirdi. Mesela, salonda kendisine genç bir İspanyol felsefeci, "Ama bu suçlamaları niçin bütün Avrupalılara yöneltiyorsunuz, İspanya gibi bazı Avrupalı ülkeler bu suçlamanın dışında değil mi?" anlamında bir itiraz yöneltince, Dussel, bilakis ilk sömürgeyi başlatan ve bugün üzerinde konuştuğumuz olumsuzlukların zeminini kuran İspanyollardı, diyerek bu genci hayli zor durumda bıraktı. Bu vesileyle kongre boyunca zaman zaman Avrupa felsefesine ve yayılcılığına karşı çıkan Latin Amerikalı, Asyalı ya da Afrikalı felsefeciler ile Avrupalılar arasında alttan alta süren bir entelektüel mücadeleye şahit olduk. Kısaca, ana salonlardaki bu bildirilerde, sosyal içerikli olan ve daha çok sosyoloji, insan hakları ve siyaset felsefesi etrafında dönen konuşmalar yapıldı ve Batının yayılcı, dikte edici ve yerel/lokal olana saygı duymayan tavrı ciddi ve tutarlı eleştirilere maruz kaldı. Buna paralel olarak da, bugünkü doğu ülkelerinin ve sömürge sonrası kurulan devletlerin asıl probleminin bu olumsuz alt yapıdan kaynaklandığı vurgusu öne çıktı.

Globalleşme ile ilgili bir diğer bildiri ise bir Japon felsefeci Naoshi Yamawaki'den geldi. Yamawaki global kavramının tam dengeleyicisi olarak glokal (*glocal*) kavramını öne çıkararak Dussel'in yaptığını biraz daha farklı bir perspektiften dile getirmeye çalıştı. Ona göre insanların, evrensel benlik, mill benlik, toplumsal benlik ve bölgesel benlik gibi çok boyutlu benlikler geliştirmesi gerekmektedir. Bu yolla Avrupa'nın global ölçekte dayattığı benliğe karşı konabileceğine işaret eden Yamawaki insanlığın geleceği açısından evrensel olanla yerel olan arasında bir uyum ve denge geliştirmenin daha sağlıklı olacağını bildirdi. Kongre özet kitabında, ülkesi olarak ABD/Kore Devleti'ni gösteren (belki çifte vatandaş) Hwa Yol Jung, "Biz" derken bu ifadenin ne halk olmayı ne de yığın olmayı değil, çokluğu, farklılığı ve çeşitliliği temsil etmeye yönelik olarak kullandığı tezini savundu. Bu tür bir ayırım yaparken asıl amacının global ve yerel olanın ferdin iki farklı yönünü ifade ettiğini göstermek olduğunu söyledi.

Bu örneklerde ve diğer pek çok doğulu felsefeci sunumlarında doğu felsefesi varlıklar, kavramlar ve eylemler arasında uyum, yardım ve birlikteliği vurgulayan konular ile bunları çatıştırmaktan ve farklı kutuplara yerleştirmekten kaçınan gelenek olarak tanımlanmıştır. Birçok filozofun bu farklılığı kabaca doğu ve batı felsefe geleneklerinin ana ayrılık noktalarından biri olarak sunduğu görülmüştür. Bu kongrede de bir kez daha açığa çıkmıştır ki doğulu düşünce çizgisi çokluğun uyumu ve birliğini benimsemekte ve

tabir-i caizse, kendini felsefeden daha çok hikmete yakın hissetmektedir.

Kongrenin ana başlığına uygun olarak katılımcıların büyük çoğunluğunun felsefeyi yeniden değerlendirmeye gayretinde olduklarını kimine göre 2500, kimine göre 5000, kimine göre de insanlık tarihi ile paralel olan felsefenin geçmişini kabaca ya da önemli dönemler halinde ortaya koymaya çalıştıklarını görmek zor değildi. Ama kongrede sunulan eleştirilerin büyük bir kısmının Modern felsefe, Aydınlanma, Pozitivizm, ve ideolojiler çağı diyebileceğimiz son yüzyıl üzerinde yoğunlaştığı gözlenmekteydi. Özellikle felsefenin Avrupa menşeli tanımlanması, tarihlenmesi ve bu kıtaya özdeşleştirilmesi önemli eleştiri noktalarından biriydi. Bunda, kongrenin Asya'daki bir ülkede yapılıyor olması ve ilk kez bu kadar çok sayıda doğulu felsefecinin kongrede yer alması da etkili olmuş olabilir. Ama pek çok Avrupalı ve Amerikalı felsefecinin de zaman zaman kendi felsefelerine yönelik bu eleştirilere katılmış olması bahsi geçen eleştiri ve değerlendirmelerin haklılığını güçlendiren bir izlenim uyandırmıştır. Haluk Erdem aynı konunun 21. Dünya Felsefesine de dikkat çeken bir husus olduğunu bakınız nasıl ifade etmiş: *"'Dünya felsefesi' kavramı, her şeyden önce denilebilir ki, Avrupa merkezli bakış açısının ö t e s i n den bakmanın bir ifadesidir. Felsefenin-kendi geleneğini ifade ederken kullandığımız bir kavram vardır: 'Philosophia perennis'. Türkçe karşılığı 'sonsuz felsefe' olarak çevrilebilecek Latince olan bu teknik kavram, bir felsefi hakikatin, zaman ve mekândan bağımsız olarak bütün zamanlara ve kültürlere seslenmesini ifade etmektedir. Peki, bütün zamanlara ve kültürlere seslenen bir felsefi hakikat yalnızca Avrupa'da mı oluşmuştur? Bu soruya benim cevabım hayır olacaktır."*² Kongrede bu bağlamda Avrupa menşeli sömürgecilğe, teknolojik gelişmelere ve vahşi kapitalizme ciddi eleştiriler getirildi. Fakat bu eleştirilerde cesur ancak incitici olmayan, özenle seçilmiş kelimelerden oluşan sağlam bir dil kullanılması felsefede eleştirel tutumun geldiği olumlu noktayı göstermesi yönünden takdire şayandı.

Kongrede dikkat çeken başka bir husus ise, Kore, Japonya, Rusya, Çin, Tayvan, Türkiye, İran Hindistan v.s. gibi ülkelerin hem doğu hem de batı felsefesini çok iyi bilen çok sayıda akademisyen yetiştirmiş olduğuydu. Bu durum, çeşitli salonlarda sunulan bildiriler ve oturum sonrası verilen 10-15 dakikalık soru-cevap fasıllarında ortaya konan, soru, yorum ve katkılarda açıkça görülmekteydi. Doğu kökenli felsefecilerin hemen hemen her alanda batılılarla tartışabilecek yetkinlikte oldukları ve bunun için tutarlı bir dil geliştirdikleri açıkça gözlenmekteydi. Ancak, özellikle, Çin, Rusya ve Sovyetler Birliğinden ayrılan ülkelerden gelen akademisyenlerin birçoğunun hemen hemen hiç İngilizce bilmemeleri ve yine çoğunun bildirilerini Rusça ya da Çince olarak sunmaları bahsi geçen ülkelerden gelen felsefecilerin fikirlerinin tam olarak anlaşılması ve değerlendirilmesini engelleyen bir etkendi. Bu kongrenin en başarısız yanlarından birinin de hiçbir ortak dili olmayan akademisyenlerin kongreye çağırılmış olmasına rağmen ana salon dışında sunum yapan bu felsefecilerin bildirilerinin çevrilmemiş olmasıydı. Bu yüzden, bu kimselere soru sormak ve sunumlarıyla ilgili bir diyalog yürütmek mümkün olmadı. Özetle bu eksiklik Rusya ve Çin gibi iki önemli Asya ülkesindeki felsefe çalış-

² Hasan Haluk Erdem, a. g. y.

malarının boyutlarının tam olarak görülmesini engellemiştir.

Belirtilmesi gereken önemli bir husus da kendi çalışmalarımın da odağında yer alan hikmet (*wisdom*) ya da bilgelik kavramına beklenenden daha çok vurgu yapılmasıydı. Özellikle, doğu kökenli felsefeciler özenle felsefe yerine hikmeti besleyip güçlendirmeye yönelmiş görünmekteydi. Çünkü hikmetin felsefeye göre daha kuşatıcı, daha yaygın ve din, ahlak ve gelenekle daha barışık olduğu, haliyle problem çözmede daha etkin ve yaygın olarak kullanılabilen bir bilgi dalı olduğu vurgulanmaktaydı. Kongre Programında yer alan ve Kore Düzenleme Komitesi adına "Hoş geldiniz" selamlaması yapan Myung-Hyun Lee daha konuşmasının ikinci cümlesi olarak hikmet'e şöyle vurgu yapmıştı: "*Dünya Felsefe Kongresi artık Batı bilgeliği üzerine yapılan bir festival değildir. Şimdi kongre 108 yıl aradan sonra ilk kez Doğu Yakasında yapılıyor ve ona doğu hikmetini de ekleme imkânı sağlanarak adına layık bir isimle "Dünya Kongresi" olarak çağrılmayı hak ediyor.*" Yine bu arada, çağrılı oturumlardan birinin adının "*Asya'nın Hikmeti ve Bilgi Anlayışının Doğuşu*" olması da bu durumun bir yansıması olarak okunabilir. Bu anlayış aynı zamanda, din, felsefe ve bilimin birlikte oluşturduğu bütüncü bir dünya görüşünü de temsil etmektedir.

Bu tutumun 21. Dünya Felsefe Kongresinde de aynı duyarlılıkla işlendiğini biliyoruz. İ. Latif Hacinebioğlu bu kongreyi değerlendirdiği yazısının bir yerinde bakınız ne kadar paralel şeyler söylüyor. "*Gerek Taoizm gibi Çin coğrafyasının düşünce sistemleri gerekse Hint felsefelerinin Hinduizm ve Buddhism ile ilgili mensupları tarafından yapılan sunumlar, Asya'da felsefe ve dinin aynı potada eridiği hatta aynı şey olduğu anlayışı özellikle vurgulanıyordu. Hatta K. Singh, zihin-beden, ruh-madde, felsefe-din, siyaset-bilgelik ayrımlarının Batı'da üretilen suni fenomenler olduğunu anlatıyor, bütün bunların Doğu'da ne kadar büyük bir harmoni ile binlerce yıldır var olduğunu savunuyordu. Doğu'nun bugün içinde bulunduğu sıkıntılar da tabii ki bu harmoninin bozulmasında kaynaklanıyordu.*"³

III- DİN FELSEFESİ OTURUMLARINDAN BAZI BİLDİRİ ÖRNEKLERİ

Yakından izlediğim ve özellikle çoğu oturumuna katıldığım Din Felsefesi bildirileri hususunda biraz daha ayrıntılı bilgi vermeye ve bazı şahî yorumlarımı sunmaya çalışacağım. Öncelikle, kongrenin katılamadığım ilk günkü kısmında yapılan oturumların birincisinde sunulan iki bildiri özetinden bahsetmek istiyorum. Bu bildirilerin birincisinde, Cezayirli Hassina Hemamid çağdaş İslam düşüncesinde etkili bir isim olan Malik Bin Nebi'nin felsefesini, *Malik bin Nebi'nin Felsefesinde İslam Medeniyeti Kavramı* adlı bildiri başlığıyla ele almış. Hemamid'e göre Malik bin Nebi Müslümanların sömürgeci batıya karşı nasıl kurtulacağı konusunu temellendirmek için Batının askerî, ilmî ve politik yönden üstünlüklerini ve Müslümanların gerileme sebeplerini irdeleyerek sosyal bir teori geliştirmiştir. Bu kuşatıcı sosyal teori sadece Müslümanlar için değil her sömürülen geri kalmış insan topluluğu için düşünülmüştür. Bunun için o, Japonya örneğini

³ İ. Latif Hacinebioğlu, "Dünya Problemleri Karşısında Felsefenin İmkânı", *Tabularasa*, Yıl: 3, Sayı 9, Eylül-Aralık 2003, ss. 7-16

farklı bir gelişme modeli üretmenin mümkün olduğunu göstermek için ele alıp değerlendirmiştir. (Bu yönü ile Mehmet Akif ile kıyaslanabilir.) Aynı oturumda İranlı Mehdi Najafi Afra ise “*İslam Felsefesinde Din ve Felsefe İlişkisi*” adlı bildirisinde kısaca İslam dünyasında ve özellikle de İran’da din ile felsefe arasında kopmaz bir ilişki kurma geleneğinin bulunduğunu ve bu geleneğin İbn Sina ve Molla Sadr çizgisinden hareketle günümüze ulaştığını ifade etmiştir. Bu ve benzeri tek tük bildiriye rağmen, kongre’nin İslam Felsefesi boyutunun çok cılız kaldığını ve ciddi anlamda temsil edilmediğini söylemek zorundayım.

Bu oturumun diğer bildirileri arasında dikkat çekici olanlardan birisi de Çinli Quingping Liu’nun sunduğu “*Evrensel Etiğin Dinî Temelleri*” adlı sunumuydu. Bildirisini, “Eğer dinler bir evrensel ahlak oluşturmak istiyorlarsa evrensel olan ve realiteye uygun düşen değerlere güven duymalı ve her bir insanın istifade edeceği hümanist bir yaklaşımı benimsemelidir” temennisiyle sonuçlandırdı. Maalesef, bu oturumun son bildirisi olan “*Tanrı İnancı Karşısında Ateist Zannın Geçerliliği!*”ni sunmak için Türkiye’den gelecek olan Aydın Topaloğlu’nun kongreye katılmadığını öğrendim. Ateizm hakkında -Diyanet Yayınları arasında çıkan- bir de kitap yazmış olan bu arkadaşımızın ateizm ile ilgili çok az bildiri sunulan bu kongreye gelememesine kongre düzenleyicileri adına üzuldüm.

İzlediğim Din felsefesi oturumlarında dikkatimi en çok çeken hususlardan biri de son yıllarda misyonerlerin propagandalarıyla gittikçe yayılan ve güçlenen Hıristiyanlığı savunan akademisyenler ile diğer akademisyenler (Budist veya diğer Kore yerli dinlerinden birine mensup olanlar veya bir dine mensup olmayan laikler) arasında örtük olarak sürdürülen bir nüfuz mücadelesinin olmasıydı. Bu bağlamda, çeşitli Hıristiyan mezheplerinin temsilcileri Hıristiyanlık inancının ve teolojisinin propagandasını yapmaya ve bunun için Din Felsefesi zemininden istifade etmeye çalıştıklarında Hıristiyan olmayan akademisyenler akademik terbiye içinde kalarak ciddi tepki gösterdiler. Ancak Hıristiyanların bu tür akademik platformlarda teolojilerini savunmakta çok zorlandıkları da bir gerçektir. Çünkü çocukluğundan beri bir Hıristiyan kültür atmosferinde yetişen kişilerin kolayca benimsediği pek çok inanç sistemi Asyalı bir felsefeci için hiç de kolay benimsenecek bir şey değildi. Aksine bu kez onların karşısında sorgulayıcı bir tutum takınan ve çeşitli dinlerin farklı yönlerini bilen bir kitle vardı. Bu kitleye karşı sözü edilen akademisyen Hıristiyanların, teslis inancını, ilk günah problemini ve kilisenin aracı konumunu tutarlı bir şekilde savunmaları oldukça zordu. Buna karşın, bu problemlerle nasıl baş edeceklerini iyi bilen batılı akademisyenler ve din adamlığı ile akademik tıtri birlikte yürüten papaz felsefeciler devreye girerek tartışmaların seyrini şimdilik Hıristiyanlar lehine çevirebilmektedirler. Bu anlamda Müslümanların bu tür teolojik tartışmalarda öne sürdüğü tezler ve Hıristiyan düşünürlerin tutarsızlığını ifade eden görüşleri Hıristiyan olmayan doğulu akademisyenler için çok önemli bir dayanak ifade etmektedir. Bazı akademisyenler Müslümanların daha tutarlı gelen teolojik tezlerine ihtiyatla yaklaşmaya çalışsalar da zaman zaman onlardan ciddi anlamda etkilendiklerini söylemekten çekinmediler.

Bahsi geçen bir tartışmayı önemine binaen misal olarak sunmak istiyorum. Daha

sonra kendisinin ABD'de din felsefesi konusunda doktora yapan Koreli biri olduğunu öğrendiğim Jounghbin Lim "Dualizim, Bedenlilik ve İsa'nın (Çarmıhtaki) Eziyeti" adlı bildirisinde "teslis" kavramını mantıksal olarak irdeleyerek ulaştığı sonucu paylaşmak istediğini bildirdi. Özet olarak şu soruyu sordu: "Bu kadar mantıksız, akla aykırı ve tutarsız olan bir dogmaya nasıl inanılır?" Lim bizzat Hıristiyan olan kendi hanımının da hoşuna gitmediğini bildiği halde bu soruyu sormaktan kendini alamadığını ve olaya, ontoloji, mantık ve epistemoloji açısından yaklaşmaya çalıştı. Onu salonda Hıristiyan akademisyenlerle sürdürdüğü tartışmalardan çok benim küçük bir sorum heyecanlandırdı. Ben kendisine "Hıristiyanlığın ilk 4 asırlık tarihini araştırdınız mı?" diye, sordum. "Hayır" deyince de, bildirisine konu olan bu tartışmaların çok ciddi ve daha derin bir şekilde bu tarihî süreçte tartışıldığını ve çeşitli mezheplerin doğmasına sebep olan gelişmelerin yaşandığını bildirdim. Bu basit bilginin bile onu ne kadar çok heyecanlandırdığını kendi gözlerimle gördüm. Nitekim oturum sonunda yanıma gelerek bu konuda kendisine yardım etmemi istedi. Ben de konunun asıl uzmanı olmadığımı ama Hıristiyanlığın bu ilk yüzyıllarını araştırırsa bugünkü teolojik sorunların kaynağının ayrıntılı olarak görülebileceğini bildirdim.

Özetle söylesek, özellikle Hıristiyan kültürü ve kilise çevresinde yetişen din adamı akademisyenler ve dindar Hıristiyan akademisyenler savundukları görüşlerin bu kadar çok tepkiyle karşılanmasına pek anlam veremediler. Çünkü onlardan bazıları belki de ilk defa çoğunluğu Hıristiyan olmayan ve sorgulayıcı olan bir kitle karşısında din felsefesi yapmaya çalışıyorlardı. Nitekim aynı oturumda yer alan bir papaz akademisyen olan Lübnanlı Roland-Jean Akiki'nin Fransızca olarak sunduğu *Hakikat ve (Onun) Krallığı* adlı bildiri de ciddi eleştiriler aldı. Sunumu yapan Akiki İngilizce bilmediği için onun yerine salonda bulunan Romanyalı bir felsefeci bazı açıklamalar yaptıysa da soru soran ve eleştiri yönelten Koreli felsefeciler bu cevaplardan pek tatmin olmadılar. Özeti de Fransızca olan bu bildirin ana teması çok belirgin olmamakla birlikte, Hıristiyan teolojisini eleştiren akademisyenler hemen hemen aynı gerekçelerle ona da itiraz ettiler. Onlar özetle, Hıristiyan akademisyenlerin ve din adamlarının sunumlarında Hıristiyan teolojisi ile din felsefesi arasındaki ayrıma dikkat etmeden görüş beyan ettiklerini savundular.

"Din Felsefesinde Hikmetin Yeri" adlı kendi bildirimini sunduğum oturumda da benzer tartışmalar yaşandı. Yine Koreli bir felsefeci olan fakat bir din takip etmediğini dile getiren Min-Ho Lee "İnanç ve Absürd" adlı bildirisinde Kierkegaard'ın görüşlerinden hareketle "Tanrı-İnsan" inancını eleştirdi. Özetle "Oğul Tanrı Olamaz, böyle bir inanç putperestliktir", anlamına gelen ve Hıristiyanlığın en temel inancının tartışılması gerektiği görüşüne yer veren Lee'nin bu kıskırtıcı bildirisine beklendiği gibi yine Hıristiyan akademisyenler tarafından itiraz edildi. Bu oturumda yer alan Polonyalı Pawel Mazanka laik düşünce ve yaşam biçiminin zararlarını dile getirdiği "Avrupa Kültüründe Sekülerizm ve Felsefi Temelleri" adlı bildirisinde laikliğin zararlarını anlatmaya çalıştı. Descartes'la başlayan, Marx'la ideolojik özellik kazanan ve F. Nietzsche ile değerlerin reddine kadar uzanan laiklik çizgisinin dinin Avrupa kültüründeki gücünü kırdığını ve laik yaşam biçiminin bugünkü problemlerin asıl kaynağı olduğunu çeşitli örneklerle

anlatmaya çalıştı. Mazanka bir din adamı olarak bu seküler anlayışla mücadele etmek ve dini yeniden güçlendirmek gerektiğini söyleyerek bildirisini tamamladı.

Din Felsefesi ile ilgili olarak bildirilerde Kant felsefesi ağırlıklı olmak üzere bilinen Tanrının varlığına dair leh ve aleyhte olan argümanlar, kötülük problemi, filozofların din ve Din Felsefesi ile ilgili görüşleri, ateizm, dinler arası diyalog gibi bilinen klasik din felsefesi konuları yanında, *Felsefe ve Çocukların Dini Tecrübesi* adlı saha araştırması, *Dine Ekolojik Açından Bakmak* adlı güncel sorunlar ele alma ve *Mircea Eliade'nin Çağımıza Meydan Okuması* gibi dinler tarihi tartışmalarını içeren zengin araştırma sahalı vardı.

Kore'de kaldığım 5 günlük sürede, kongre dışındaki genel izlenimlerimi de şöyle özetleyebilirim. Dikkatimi çeken hususların başında Korelilerin Türklere büyük saygı göstermesi, her yerde yardım talebinde bulunmaları gelmektedir. Demek ki, 1950'lerde Çin'e karşı sürdürdükleri savaşta yanlarında yer almamız onların hafızasında hala bir minnet hissi ile yaşatılıyor. Türkiye'den geldiğinizi söylediğinizde, tarihten haberdar olan her Koreli size hemen ayrıcalıklı davranmaya çalışıyor; zaten güleç olan yüzleri daha da gülmeye ve gözleri parlamaya başlıyor. Fakat Kore'nin iklimi, havası ve damak tadı bizim vücut yapımızın alıştığından çok farklı. Gerçi biz Türklük almış olduğumuz damak tadı ve yemeklerde aradığımız koku algımız yüzünden gittiğimiz her ülkede problem yaşıyoruz; ama bu problem Kore'de çok daha ağır yaşanıyor. Yemekleri, koku, görüntü ve lezzet bakımından bize hiç hitap etmiyor diyebilirim. Ama Koreliler o kadar iyi insanlar ki bu durumu soranlara sadece, damak tatlarımız çok farklı diye izah ederek geçiştirmekten başka çaremiz kalmıyor.

Bu arada İstanbul Boğaziçi Üniversitesinde yapılan 21. Dünya Felsefe Kongresi'ne ve Fatih Üniversitesi'nde yapılan I. Asya Felsefe Topluluğu Kongresi'ne katılan farklı ülkelerden akademisyenler ve özellikle Koreliler İstanbul'da geçirdikleri günleri ve memnuniyetlerini anlata anlata bitiremiyorlar. Hatta bunlardan bazıları kulağıma eğilerek İstanbul'da yapılan kongrelerin Kore'de yapılan bu kongreden daha başarılı olduğunu ifade etmekten kendilerini alamadıklarını bildirmişlerdir.

SONUÇ VE BİR TEMENNİ

Bildirilerini dinlediğim ve bazen ikili diyaloglara girdiğim veya sıcak samimi sohbetler geliştirdiğim çoğu doğulu olan felsefecilerin felsefenin evrensel bir insan eylemi ve köklü bir düşünme geleneği olarak Avrupa merkezli yaklaşımlardan ve bakış açılarından kurtulmadığı müddetçe günümüz problemlerine ciddi çözümler getiremeyeceğine yönelik oldukça benzer görüşlere sahip olduklarını gördüm. Yine katılımcıların büyük bir çoğunluğu - dünyayı değiştirmeye yönelik ideolojik bir tutum şeklinde olmasa da- felsefenin günümüz dünyasında yaşanan problemlere bu kadar ilgisiz kalmasının kabul edilemez bir şey olduğunu dile getirdiler.

Ancak, hem doğulu hem de batılı konuşmacıların birçoğu aynı zamanda felsefenin gücünün de abartılmaması gerektiğini; çünkü bugünkü problemlerimizin bir kısmının din ve geleneğin yardımının tamamen dışlanarak çözülemeyeceğini peşinen kabul etmişlerdir. Bu yaklaşımların özellikle Avrupa'nın çeşitli ülkelerinden gelen akademis-

yeniler tarafından sıklıkla vurgulanması daha manidardır. Buna bağlı olarak da çağımızın dine olan ihtiyacı ve felsefe ile bilimin değer üretmede yetersizliği yani dinin hakkının verilmesi ve bilim ile felsefenin dinin alanına müdahale etmemesi gerektiği özellikle vurgulanmıştır. Pek çok bildiride din, bilim ve felsefenin kendi sınırlarını aşmaması için özen gösterilmesi getirdiği fikri de özenle işlenen konulardan biridir.

Ülkemizin dünya üzerinde hemen hemen her alanda, içeriden baktığımızda göremediğimiz bir ağırlığı var. Düşünce dünyasında da durum bundan farklı değil. Tarihi, jeopolitik konumu ve Türk-İslam kültürünü temsil etme gücü yönünden bizim fikirlerimizin çok merak edildiğini katıldığım pek çok uluslararası kongre ve toplantıda bizzat yaşayarak öğrendiğim için ülkemizde yetişen felsefecilerin de hem dil yönünden hem de fikir çok güçlü bir seviyede olduğunu söyleyebilirim. Sahip olduğumuz değerlerin bu platformlarda temsil edilmesini arzuluyoruz. Bu vesileyle, gözlerimizin dışarıda hak ettiği oranda tanınmayan hocalarımızı aradığını söylemek istiyorum. Bu geri duruşun /katılamamanın sebepleri her ne olursa olsun bunu uluslararası platformlarda izah etmemiz kolay değildir. Bundan sonra düzenlenecek olan 23. Dünya Felsefe Kongresi'nde ülkemizin çok sayıda tecrübeli isimle ve daha kalabalık bir akademisyen grubuyla temsil edilmesini temenniyle sözlerime son vermek istiyorum. Kongre ile ilgili daha fazla bilgi sahibi olmak isteyenler www.wcf2008.or.kr sayfasına müracaat edebilirler.

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.