

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

# Felsefe Dünyası



**Necati ÖNER**

Üç Yanlış Kelime

**Murtaza KORLAELÇİ**

Farâbî'de Sorumluluk

**Mehmet Sait REÇBER**

Putnam, Realizm ve Dini İnanç

**Fikri GÜL**

Rousseau ve Hegel'de Demokrasi Kavramı

**Levent BAYRAKTAR**

Darülfünun'da Bir Felsefe Hocası: Mehmet Emin Erişirgil

**Hülya YALDIR**

Doğuştan Düşünceler Üzerine René Descartes, John Locke ve Gottfried Wilhelm Leibniz

**Fulya BAYRAKTAR**

Sanatçının Yaratıcılığı ya da Yaratılışa Tanıklığı Üzerine Bir Değerlendirme

**Hasan Yücel BAŞDEMİR**

Gettier ve Bilgide Şans Unsuru

**İbrahim BOR**

Gazali'de Niyetsel Anlam Tasavvuru ve Teolojik Uyarlanışı

**Hakan ÇÖREKÇİOĞLU**

Aristoteles'in Retorik Teorisi: Politik Yaşamı Savunmak

**Eyüp ŞAHİN**

İbn Sînâ'da Bedensiz Kalan Ruhların Ferdîyetlerinin Korunup Korunmadığına Dair Problem Üzerine

**Ogün ÜREK**

Sartre'da Marksizm Eleştirisi

**Musa DUMAN**

# FELSEFE DÜNYASI

2009/2 Sayı: 50 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  
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR  
Doç. Dr. Erdal CENGİZ  
Doç. Dr. İsmail KÖZ  
Araş. Gör. Ahmet EYİMAYA

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

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

## Yazışma ADRESİ

P.K 21 Yenışehir/Ankara  
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 15 TL ( KDV Dahil )

Banka Hesap No: Vakıf Bank 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

## Necati ÖNER

Üç Yanlış Kelime.....3

## Murtaza KORLAELÇİ

Farâbî'de Sorumluluk.....7

## Mehmet Sait REÇBER

Punam, Realizm ve Dini İnanç.....27

## Fikri GÜL

Rousseau ve Hegel'de Demokrasi Kavramı.....48

## Levent BAYRAKTAR

Darülfünun'da Bir Felsefe Hocası: Mehmet Emin Erişirgil.....64

## Hâlyâ YALDIR

Doğuşian Düşünceler Üzerine René Descartes, John Locke ve Gottfried Wilhelm Leibniz.....81

## Fulya BAYRAKTAR

Sanatçının Yaratıcılığı ya da Yaratılışa Tanıklığı Üzerine Bir Değerlendirme.....111

## Hasan Yücel BAŞDEMİR

Gettier ve Bilgide Şans Unsuru.....121

## İbrahim BOR

Gazali'de Niyetsel Anlam Tasavvuru ve Teolojik Uyarlanışı.....141

## Hakan ÇÖREKÇİOĞLU

Aristoteles'in Retorik Teorisi: Politik Yaşamı Savunmak.....161

## Eyüp ŞAHİN

İbn Sînâ'da Bedensiz Kalan Ruhların Ferdiyetlerinin Korunup Korunmadığına Dair Problem Üzerine.....184

## Oğün ÜREK

Sartre'da Marksizm Eleştirisi.....203

## Musa DUMAN

*Varlık ve Zaman*'ı Heidegger'in Metafizik ve Nihilizm Tartışmasının Arka planı Olarak Okumak.....215

## ÜÇ YANLIŞ KELİME

Necati ÖNER\*

Yanlıı ve doğru terimleri hep hüküm için kullanıldığından, "yanlıı kelime" tabiri ilk bakııta garip gelir. Bu bakımdan bu ifadeden ne kastettiğimi açıklayayım: Yanlıı kelime yanlıı çağrııı yaptıran kelimedir. Bu niteliği taşıyan kelime düşünceye muğlaklık getirir ve kastedilenden farklı bir anlama sevk edebilir. Çünkü düşünme fiilinde çağrıııı baş rolü oynar. Düşünme sürecinde düşünmede kullanılan kavramlar, bilince çağrıııı yolu ile gelir ve düşünmenin malzemesi olur. Eğer bir kelime kastedilen kavramdan başka bir kavramla ilgili olarak kullanılıyorsa bu kelime yanlıı kelimedir. Yeni bir kelime yaparken, yeni kelimenin o dilde başka kavramla ilgili olup olmadığına dikkat etmek gerekir. Eğer yeni kelime o dilde başka bir anlamla ilgili olarak kullanılmıyorsa bir sakınca doğurmaz. Eğer kastedilen anlamdan çok farklı bir anlamda kullanılıyorsa yapılan kelime yanlıı olur. Dili sadeleştirirken veya, henüz ifade edilmemiş, yeni keşfedilmiş bir kavramı karşılamak için yeni kelime yapmak kaçınılmazdır. Bilim terimlerinin oluşmasında bu hususa çok dikkat etmek gerekir.

Yanlıı bir terim veya kelimenin doğurduğu sakıncayı biraz açayım: Düşünme bir zihin fonksiyonudur. Düşünürken zihne davet edilen kavramlar ve kavramların oluşturduğu hükümler arasında bağlar kurulur, bunlardan sonuçlar elde edilir. Elde edilen sonuç yeni bir bilgidir. Bu işlem bir akıl yürütmedir. Araştırmalarda da akıl aynı yolu takip eder. Yapılan her araştırma akılyürütmeler zinciridir. Demek ki düşüncenin temelinde kavram vardır. Her kavram bir varolanı temsil eder, anlamı o varolanın ne olduğudur. Verilen hükmün anlamını ise içinde kullanılan kavramlar belirler. Bu sebepten akılyürütmelerde düşüncenin yönünü kavramların taşıdıkları anlamlar tayin eder. Bir kavramı, eğer, kendisinden başka, bir kavramı da çağrııııı bir kelime karşılıyorsa düşünme yolunda sapmalar olur; böylece düşünme sonucu elde edilecek sonuç sağlam olmaz, isteneni vermeyebilir. Hatta asıl istenenden farklı bir anlam ortaya çıkar. Bir

\* Emekli felsefe profesörü.

konu üzerinde düşünürken, o konu ile ilgili kavramı ifade eden kelime, o kavramdan farklı olan başka bir kavramı da ifade ediyorsa veya başka bir kavramı çağrıştırıyorsa düşünme istikametinde sapma olur ve asıl amaca ulaşamaz. Yaratıcı düşünce veya yeni bilgi elde etmede bu süreç çok önemlidir.

Burada ele alacağım kelimeler şunlardır:

Birincisi günlük dilde sık kullandığımız h o ş g ö r ü, ikincisi bir felsefe terimi olan s e z g i, üçüncüsü bir mantık terimi olan t ü m d e n g e l i m dir. Hoşgörü: Bu kelime Arapça müsamaha, Fransızca tolérence kelimeleri karşılığı kullanılmaktadır. Anlamı, kabule dilmeyen beğenilmeyen bir fikir, bir inanç veya bir hareket karşısında saldırgan olmamak, görmezlikten gelmektir, katlanmaktır. Hoşgörü ters bir anlam çağrıştırmaktadır. Şöyle ki: Bu kelime Farsçadan güzel anlamına gelen “hoş” kelimesinden alınıp Türkçe, beğenmek anlamında olarak hoşlanmak, hoşgörmek fiileri yapılmıştır. Bu fiiler dilimizde çok sık kullanılmaktadır. Hoşgörü kelimesi ister istemez bu beğenmeği çağrıştırır. Bu bakımdan, hoşgörü kelimesi müsamaha veya toleransın zıt anlamını çağrıştırmaktadır. İnsan katılmadığı, beğenmediği bir fikri veya inancı niye hoş görsün. Hoşgörmez ama ona katlanabilir veya onu görmemezlikten gelebilir. Bu sebeple toleransın karşılığı Türkçede k a t l a n ı m olarak kullanılmalıdır. Toplumumuzda sık görülen toleranssızlık hoşgörünün yaptığı çağrışımdan kaynaklansa gerektir.

Tümdengelim: Eski Türkçe t a l i l, Fransızca d é d u c t i o n karşılığı kullanılır, zorunlu sonuç çıkarma anlamını taşır. Tümdengelim kastedilen bu anlamı tamamen karşılamıyor. Hatta yanlış çağrışım yapıyor. Şöyle ki: Bu terim mantıktaki dedüksiyonu karşılıyor. Tasımda görülen bu akilyürütme şekli hep tümel önermeden hareket ederek tümel veya tikel önermeyi sonuç olarak çıkarır. Bu akıl yürütme şekli yalnız mantıkta kullanılmaz; matematikte de kullanılır. Hatta matematikteki bütün akıl yürütmelemler dedüksiyon yolundadır. Ve burada tümden gelme diye bir durum yoktur. Geometride de aritmetikde de akıl yürütürken ya bir ilkeden ya bir doğruluğu kabul edilmiş önermeden hareket edilir. Burada bir tüm yoktur. Dedüksiyon yerine tümdengelim kullanılırsa o zaman matematiksel dedüksiyon için başka bir terim kullanmak gerekir ki böyle bir hal çaresi de yanlış olur. Dedüksiyon veya talilin anlamı zorunlu sonuç çıkar-

maktır. Dili sadeleştirirken, tümdengelim yerine Türkçe terim olarak ç ı k a r ı m kullanılsaydı doğru olurdu. Sadeleştirmede çıkarım, énférence karşılığı olarak kullanılmıştır. Şimdi talil yerine çıkarım kullanılsa, bu durum başka bir zihin bulanıklığına sebep olur. Yeni bir Türkçe kelime bulununcaya kadar tümdengelim yerine talil veya dedüksiyon kelimesi kullanılmalıdır.

İnsan zihni, yeni bir bilgi elde etmek için iki yol kullanır: Birincisinde basamak basamak ilerleyerek sonuca varır; ikincisinde basamak gibi bir aracı kullanmadan doğrudan doğruya kavrar. Birinci yol için Fransızca, discurtion énférence raisonnement terimleri kullanılır. Türkçede discurtion énférence çıkarım; raisonnement ise akılyürütme terimleri ile karşılanmıştır. Inférence Fransızca daha çok karşı olma ( opposition ) ve döndürme ( conversion ) için kullanılır. Karşıolma ve döndürme, Batı mantıkçıları tarafından, akılyürütme şekli olarak ele alınır; İslam mantıkçıları ise bunları “ahkamı kazaya” diye önermeler bahsinde işlerler.

Gidimin ikinci şıkkı ise, hiçbir vasıta kullanmadan, doğrudan doğruya kavramadır. Buna Fransızca i n t u i t i o n Türkçede s e z g i deniyor. İşte yanlış olan bir kelime de sezgidir. Şimdi bunu açıklayacağım. Sezgi kelimesi: eski Türkçede hads, Fransızca intuition karşılığı olarak alınmıştır. Arada bir vasıta olmadan zihnin doğrudan doğruya kavraması anlamındadır. Bu yolla edinilen bilgi, hiç bir şüphe taşımayan, açık ve seçik bilgidir. Sezmek fiilinden yapılan sezgi ise bunu ifade etmemektedir. Şöyle ki: Türkçede sezmek müphemlik, şüphe ifade etmektedir. Bir olayı anlatırken çok defa kullanılan “bir şeyler seziyorum” deyimini müphemlik ifade eder. Sezmek fiilinin Türkçede yaygın olan anlamı müphemlik ifade etiği için, sezgi kelimesi, intuition’un tam karşıtı olan bir anlam çağrıştırır. Bu çağrışım, intuition karşılığı olarak sezgi sözcüğünü kullanarak yapılan düşünceyi bulanıklığa hatta yanlış yola yönlendirir. Bu sebeple intuition karşılığı olarak kullanılan “SEZGİ” kelimesi yanlış bir kelimedir. Rahmetli hocam Prof. Mehmet Karasan Descartes çevirilerinin ilk baskılarında, intuition kelimesi karşılığı olarak “içgörüş” kelimesini kullanmıştır. Nedense sonraki baskılarda sezgi kelimesi yer almıştır. Sezgi yerine kullanılacak en uygun kelime “i ç g ö r ü ş” tür.

**Résumé: Les Trois Mots Faux**

Le mot qui fait l'association des idées fautives est une mot faux. L' associaton des idées trace le chemain de la pensée. c'est pour cela les mots qu'on emploie pendant du résonnement ne doivent pas rappeler le sense différent qu'on veut, comme "tümevarım", "sezgi" et "hoşgörü".

**Les mots clés:** "tümevarım", "sezgi", "hoşgörü".

## FARÂBÎ'DE SORUMLULUK

Murtaza KORLAELÇİ\*

Farâbî (258/870-339/950)'de sorumluluğa geçmeden önce sorumluluğun ne olduğu hakkında biraz bilgi vermenin uygun olacağını düşünüyorum. Genellikle sorumluluk iki grup altında ele alınmaktadır.

A- Ahlâkî sorumluluk: Herhangi bir şeye cevap vermesi gerekenin, hayatın iyi seyrini temin etmeyi ve bu husustaki sonuçları, özellikle hayatın hatalı seyrinin sonuçlarını yüklenmesi özelliğidir. Bu da ikiye ayrılır:

1- Şahsî sorumluluk: Kendi vicdanı ve Tanrı'sı önünde fiilleri hakkında cevap verebilenin veya vermesi gerekenin, yani fiillerini kendisinin olarak bilen ve bu husustaki sonuçları kabul edenin özelliği.

2- Başkasının veya şeylerin sorumluluğu: Herhangi birini veya bir şeyi korumak veya idare etmekle görevli olanın özelliği. Böyle bir kimse, belli bir ölçüde kendi eseri olarak yüklendiği ve neticelerini üzerine aldığı şeyde ulaştığı iyi veya kötü şeyi düşünmek mecburiyetindedir. Ebeveynlerin çocuklarının ahlâkî sorumluluğunu taşıması, bir şoförün taşıdığı şahısların sorumluluğunu taşıması bu türdendir.

B- Hukukî sorumluluk: Yasa gereğince hak sahibi olanlar önünde ve kısacası yargıç önünde, bir şey veya herhangi biri hakkında cevap vermek mecburiyetinde olanın özelliği. Bu da iki kısma ayrılır:

1- Medenî sorumluluk: Başka birine yapılmış haksızlığı, yasa gereğince gidermek mecburiyetinde olanın özelliği. Mal sahibi olan bir kimse, kendine ait olan hayvanların, arabaların vs. neden olduğu zararların medenî sorumluluğunu taşır.

2- Cezâî sorumluluk: Yasaya muhalefetlerinden, işlediği suçlarından veya cinayetlerinden dolayı, yasa gereğince cezalandırılabilenin özelliği.<sup>1</sup>

\* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

<sup>1</sup> Paul Foulquié, Dictionnaire de La Langue Philosophique, Paris 1992, s.637.



İnsan, geleceğe ve geçmişe yönelik sorumlulukları da taşır. Geleceğe ait sorumluluk, bir çabayla güven altına alınabilecek hususların sorumluluğudur. Geçmişe ait sorumluluk ise, geçmişte işlenen hataların, başarısızlıkların, kazaların sorumluluğudur.

Bir kimsenin kendi özel sorumluluğunun anlamı, insanı iyiye doğru değiştirir. Sorumluluk insanı, olması gereken yüksekliğe kadar yükseltmek için var olduğu durumun üstüne yükseltir. Sorumluluk her kalıcı ve gerçek bir tatminin kaynağı olduğu gibi, her ahlâkî büyüklüğün de kaynağıdır. Sorumluluğun anlamı gözden kaybolduğu zaman, veya sadece zayıfladığı zaman, insanlık artık sadece, güç ve iştahla yönetilen anonim bir sürü olmaya yönelir. İnsanlık ödevlerinin şuurunu, iyilik endişesini, çalışma zevkini, çaba aşkını, özverinin kabulünü, kısacası çabayı oluşturan her şeyi, insan hayatının fazilet ve sevincini kaybeder. Herhangi bir şeyin sorumluluğunu yüklenmek, o hususta kefil olmak, adalet güvencesi olmaktır.<sup>2</sup>

Ahlâkî sorumluluk, irade-i cüziye ve iyi ile kötünün bilgisini gerektirir. Sorumluluk hürriyetten, yani insanın sahip olduğu ahlâkî yasayı çiğneyebilmesinden doğar. Sorumluluk şu şartları ihtiva eder:

- 1- İnsanları mecbur eden bir yasanın varlığını
- 2- Bu yasanın akıl ile bilinmesini
- 3- Bu yasaya itaat etme yetkisini, yani hürriyeti<sup>3</sup>

Sorumluluk ve değer duygusu daima ferdî kişiliği doğurur.<sup>4</sup> Sorumlulukta müeyyideler zorunludur. Ödülsüz iyi, cezasız kötü, şuur için bir çelişkidir. Müeyyidelerin bu zorunluluğu eşyanın tabiatı ve bilhassa Tanrı'nın tabiatı üzerine kurulmuştur. Ahlâkî

<sup>2</sup> Murtaza Korlaelçi, İnsan ve Sorumluluğu, (Felsefe Dünyası sayı 34, Ank. 2001, s.16-17).

<sup>3</sup> Jacque Chevalier, Leçon de La Philosophie, tome II, Paris 1946, s.510.

<sup>4</sup> Hilmi Ziya Ülken, Ahlâk, İst. 1946, s.105.

<sup>5</sup> Gaston Sortais, S.J., Traité de Philosophie, Paris 1924, s.121.

<sup>6</sup> Farâbî, Fusus-ül-Hikem, çev. Hilmi Ziya Ülken, Kıvameddin Burslav (Farâbî İst. Tarihsiz, içinde) s.210.

<sup>7</sup> A.g.e., s.211.

yasa müeyyidesi bizi mecburen ve mantukî olarak Tanrı fikrine götürüyor. “Guizo şöyle diyor: Tanrı olmaksızın ahlâkî yasa kaynaksız, çıkışsız bir nehre benzer.”<sup>5</sup>

Sorumluluk hakkında verdiğimiz bu genel bilgilerden sonra, bu sorumluluğu yaşayacak olan insandan bahsetmek konu bütünlüğü bakımından önemli gibi görünmektedir.

Farâbî’ye göre insan iki cevherden oluşmaktadır. “Bunlardan birinin şekli, sureti, keyfiyeti, miktarı, hareket ve sükunu vardır. Bir yer işgal eder ve taksim kabul eder. İkincisine, zikredilen bu sıfatlar uygun değildir. Zaten hakikatinde bu sıfatlar onunla birleşmez. Bu ikinci cevhere nail olan akıldır.”<sup>6</sup> Filozofa göre insan halk âlemi ile emr âlemini kendinde toplar. Çünkü insanın ruhu Allah’ın emrindedir, bedeni ise Allah’ın halkındadır. İnsanın aşikar olan kısmı, uzuvlarıyla hissedilen cisimdir; gizli olan yönü ise ruhî kuvvetleridir.

İnsan ruhunun kuvvetleri de iki kısma ayrılır: “Bir kısmı amele aittir, diğer kısmı idrake aittir. Amel de üç kısımdan mürekkeptir, nebatî, hayvanî ve insanîdir.(...)”

Nebatî amel, şahsın korunması, yetişip büyümesi ve doğurma suretiyle nevin korunması ve bekasını temin eder. Hayvanî amel, faydalı olan şeyin alınması ve zararların uzaklaştırılmasını temin eder. Korku ve gazap şeklinde meydana çıkar. İnsanî amel gecikmeden hayatta kastedilen faydalı ve güzel olanın beğenilip seçilmesidir.”<sup>7</sup>

İnsan ruhunu bir aynaya, teorik akılı da onun cilasına benzeten Farâbî, cisimlerin aynada görüldüğü gibi makullerin (akledilen şeylerin) de insan ruhunda ilâhî bir feyz ile görüldüğünü söyler. Ruh, şehvet, gazap, his ve hayal gibi engellerden yüz çevirebilip, emr âlemine yönelirse melekuta erişmiş ve yüksek lezzetlere kavuşmuş olur.

İnsan ruhu emr âleminde. His, halk âleminde olan şeyleri, akıl ise emr âleminde olan şeyleri bilir. Halk ve emr âleminin üstünde olan şeyler, hisse de akla da kapalıdır.<sup>8</sup> Farâbî’ye göre “insan, kendi dilediği ile olmayan dış sebeplere dayanmaksızın hiçbir fiile başlayamaz. Bu sebepler ise bir tertibe, tertip takdire, takdir de kazaya dayanır.

<sup>8</sup> Farâbî, Fusus-ul Hikem Li-ebi Nasr Muhammed bin Ozlug bin Turkhan, çev. Hilmi Ziya Ülken (Türk Filozofları Antolojisi I, İst. 1935 içinde) s.15.

Kaza emrden ileri gelir. Her şey mukadderdir.<sup>9</sup> (...) İyilik ve kötülük her ne varsa hepsi öncesiz (ezele) iradelerden doğan sebeplere dayanır."<sup>10</sup>

Farâbî'ye göre ruhun kullandığı kuvveleri (güçleri) bedendedir ve ruh bu kuvvelere yapışıktır. Bu kuvveler amelî kuvvelerden ileri gelirler. İnsan ruhları, ilimlerinin ilkelerini hayal gücünden alırlar. Herhangi bir şeyi öğrenmek istediğinde onun ilkelerini hayal gücünden almaya ihtiyacı kalmayan ruh olgunluğa (kemale) ermiş demektir.<sup>11</sup> Filozofumuza göre Mutluluk, "insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır. (...) Mutluluk, kendisi için istenen iyiliktir. Onun ötesinde insanın elde edebileceği daha büyük bir şey yoktur. Mutluluğun elde edilmesinde yararlı olan iradî fiiller, güzel fiillerdir. Bu fiillerin kendilerinden doğdukları istidat ve melekelerde, erdemlerdir. (...) Mutluluğa engel olan fiiller ise kötü şeyler, yani kötü fiillerdir."<sup>12</sup>

Filozofumuza göre ruh maddeden ayrıldıktan sonra bağımsız hale gelir. Ruhun istidadı (alışması) beden mizacına tabidir. Bu nedenle bedenden ayrı olan ruhlardan bedenlerin farklılıklarından ötürü farklı olurlar. Bedenlerin farklılıklarının sonsuz olduğu gibi ruhlardan farklılığı da sonsuzdur. Bedenler yok olunca ruhlardan serbest kalır ve mutlu olurlar. Yani bedenlerin yok olmasıyla serbest kalan yeni ruhlardan da mutluluk bakımından önceki ruhlardan denk olurlar.<sup>13</sup>

İnsanların kötü fiilleri ruhlarına kötü ve kusurlu alışkanlıklar (istidat) kazandırır. İnsan kötü fiilleri yapmakta ne kadar ısrarlı olursa, ruhsal alışkanlığı (istidadi) o kadar bozulur.<sup>14</sup> Farâbî sisteminde ahlâkın büyük rol oynamadığı ileri sürülür. Farâbî, Aristoteles'in oğlu Nichomaque için yazdığı ahlâk kitabını şerh etmiştir. Bu şerhte filozofun, Aristoteles'in ahlâkını tasavvufî mezcediği görülür.<sup>15</sup>

Farâbî, iyi ile kötünün akıl ile fark edilebileceğini iddia eder. Ona göre en yüksek fazilet bilgidir. Akıl bilgiyi sağladığından, hareketlerimiz hakkında hüküm verme imkân

<sup>9</sup> Farâbî, *Fusus-ul Hikem*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Kıvameddin Burslav, (Farâbî, İst. Tarihsiz içinde) s.213.

<sup>10</sup> A.g.e., s.214.

<sup>11</sup> Farâbî, *Fazilet-ül-Ulûm*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Kıvameddin Burslav (Farâbî, İst. Tarihsiz içinde) s.85.

<sup>12</sup> Farâbî, *El-Medinetül-Fazıla*, çev. Ahmet ARSLAN, Ank. 1997, s.90.

<sup>13</sup> A.g.e., s.114

<sup>14</sup> A.g.e., s.116.

<sup>15</sup> Farâbî, çev. Hilmi Ziya Ülken, Kıvameddin Burslav, Kanaat Kitabevi, İst. Tarihsiz, s.33.

ve kudretine de sahiptir. Ruhun bir iradesi vardır. Bu irade akîl düşünceler üzerine kurulmuş olduğundan insan hür iradeye sahiptir. Bu hürriyet ise zorunludur. Akîl düşünceden yoksun olan kimse hayvan gibidir. İnsan hürriyeti asla tam ve mükemmel olmaz, bu ancak aklın hatalardan kurtulduğu ruhlar âleminde mümkündür.<sup>16</sup>

Farâbî'nin sorumlulukla ilgili müstakil bir çalışmasına henüz rastlayamadık. Bu konunun eserlerinde sistematik olarak incelendiği de söz konusu değildir. Bu nedenle filozofun çeşitli eserlerindeki sorumluluğu ilgilendiren bilgilerle yetinmek durumundayız. Düşünürümüzün emir ve görev ahlâkına değil de mutluluk ahlâkına ağırlık vermesi, Plotinus'un sudur anlayışına bağlı kalması, ahiret anlayışındaki bulanık görüşleri, sorumluluğa gereken ehemmiyeti vermesini engelliyormuş gibi görünüyor.

Farâbî'nin ilmî çalışma azmi, sorumluluk anlayışını ortaya koyar gibi görünmektedir. Verilen bilgilere göre, onun "aldığı ilk tahsilin temeli, dinî eğitim ve dil bilimleriydi. Fıkıh, hadis ve tefsir okudu. Türkçe ve Farsça'nın yanında Arapça'yı öğrendi. Başka bir dil bilip bilmediği şüphelidir. Yunanca hakkında bilgi sahibi olmadığı açıktır."<sup>17</sup>

Mantık tahsili için Bağdat'a giden Farâbî, burada devrinin önde gelen mantıkçısı Ebu Bişr Matta İbn Yûnus ile birlikte çalışmalar yaptı. Bağdat'ta 20 yılını geçiren Farâbî, daha sonra Halep'teki diğer bir kültür merkezine yöneldi.

Farâbî eserlerini, elli yaşından önce yayınlamamıştır. Eserlerinin tamamını ömrünün son otuz yılında, olgun bir filozof olarak yazmıştır.<sup>18</sup> Maddî durumu iyi olmadığından, bazı rivayetlere göre, gece bekçileri için yakılmakta olan fenerlerin ışığında sabahlara kadar kitap okurdu. Aristoteles'in Kitab-ün-Nefs'ini yüz defa, başka bir eserini de kırk defa okuduğunu bizzat kendisi söylüyor.<sup>19</sup>

İnzivayı çok sevdiği için insanlardan uzak yaşamaktan ve devamlı düşünmekten hoşlandığını bir şiirinde Farâbî şöyle ifade ediyor: "Zamanın ters, sohbetin faydasız, her reis in bezgin olduğunu ve her başın ağrı taşıdığını görünce, evime kapanıp, şeref ve

<sup>16</sup> Farâbî, İhsâu'l-Ulûm, çev. Prof. Ahmet Ateş, İst. 1990, s.42.

<sup>17</sup> İbrahim Madkûr, Farâbî, çev. Osman Bilen, (İslâm Düşüncesi Tarihi, cilt II, İst. 1990 içinde) s.68.

<sup>18</sup> A.g.e., s.69-70.

<sup>19</sup> Farâbî, İhsâu'l-Ulûm, çev. Prof. Ahmet Ateş, İst. 1990, s.14.

haysiyetimi korudum ve izzet olarak bununla kanaat ettim. Yanımda bulunan ve avucumda ışıldayan hikmet şarabından içerim, içki arkadaşlarım mürekkep şişeleridir; musiki onların çıkardığı seslerdir. Aynı zamanda artık ülkelerde mevcudiyeti kalmamış olan hikmet ehlinin sözlerinden meyveler toplarım.”<sup>20</sup> Farâbî'nin sergilediği bu durum, yüklenilen bir görev bakımından önemli bir sorumluluk örneği teşkil eder gibi görünüyor.

Farâbî'ye göre “insanın fiillerini ve nefsanî arzularını güzel ve çirkin yapan hale, ahlâk (hulklar) tesmiye olunur. Ahlâk, insandan güzel veya çirkin fiillerin husule gelmesine sebep olan şeydir.”<sup>21</sup>

Güzel ahlâk ve zihin keskinliği, insanın zatına kemal ve kuvvet bahşettiği için, insanî faziletlerdendir. İnsan bu iki vasıfla hayırlı ve faziletli olur.

Ahlâkın, ister güzel isterse çirkin olsun, hepsi sonradan kazanılmıştır. İnsana bir ahlâk kazandıran, yahut onu başka bir ahlâka geçiren şey alışkanlıktır. Alışkanlık, bir fiili az bir zaman aralığı ile uzun zaman içinde pek çok defalar tekrar etmektir. Bu hususu Farâbî şöyle ifade ediyor: “Derim ki, itiyad edinince bize güzel ahlâk kazandıran fiiller, ahlâklı kimselerde bulunan fiillerdir. Çirkin ahlâk kazandıranlar ise, ahlâksız kimselerde bulunan fiillerdir.”<sup>22</sup>

Ölçülü fiillerle güzel ahlâk elde edilir. Ölçülülükten uzak fiiller alışkanlık halini aldığı zaman güzel ahlaktan uzaklaşılır. Fiillerin ölçülülükten ayrılması, lüzumundan fazla veya lüzumundan az olmakla olur. “Meselâ yemek, lazım olduğundan fazla yahut eksik olursa, onunla sıhhat muhafaza edilmez. Yorgunluk orta derecede olursa, bedeni kuvvetlendirir, eğer lüzumundan fazla veya eksik ise kuvveti giderir. Yahut zayıflığı devam ettirir. Bunun gibi fiiller de, itidalden ayrılır ve lüzumundan ziyade veyahut noksan ise çirkin ahlâk kazandırır, yahut onu muhafaza eder, güzel ahlâkı giderir.”<sup>23</sup>

Fiillerin ölçülü oluşunu, ancak, kendini kuşatan hallere kıyasla ölçmek mümkündür. Ölçülü fiilleri alışkanlık haline getirmek güzel huyları meydana getirir. Güzel ahlâk

<sup>20</sup> A.g.e., s.22.

<sup>21</sup> Farâbî, Kitab-ül-Tenbih, çev. Hilmi Ziya Ülken, Kıvameddin Burslav, (Farâbî, İst. Tarihsiz içinde) s.132.

<sup>22</sup> A.g.e., s.133.

<sup>23</sup> A.g.e., s.135.

sahibinden ölçülü fiiller meydana gelir. Güzel ahlâk, ölçülü fiillerin kolaylıkla ortaya çıkabilmesidir.

“Şecaat güzel hulttur. Korkunç işler üstüne yürümek ve onlardan kaçınmak hususunda itidal ile husule gelir. Korkunç işler üstüne, endişe ve mübalâtsizlikten (dikkatsizlikten) dolayı pervasızca saldırmak tehevür (öfkelenme) ve bu hususta kaçmak korkaklık doğurur. Bunlar çirkin ahlâktur.

Keza cömertlik mal biriktirmek ve sarf etmek işlerinde itidal ile elde edilir. Biriktirmek ziyade ve sarf etmek az ise, hasislik hasıl olur ki çirkindir. (...)

İffet, yemek, içmek ve cimâ lezzetlerini istemekte itidal ile hasıl olur. Bu lezzetleri talepte ifrat, boğaz ve cimaa düşkünlük kazandırır, ve bu hususta tefrit ise, lezzet hissiniñ fıkdanını mucip olur ki her ikisi de çirkindir.”<sup>24</sup>

Zarafeti güzel ahlâk kabul eden Farâbî’ye göre bir insan kendinde bulunmayan iyiliklerle kendini nitelendirmeyi alışkanlık haline getirirse bu insan mürâilik ahlâkını elde eder. Başkasına tatlı söz ve muamele ile ölçülü bir şekilde ulaşma sevimliliği meydana getirir. Sevimlilik ise güzel ahlâktur. Ancak bu hususta pek ileri gitmek yaltaklanmayı meydana getirir.<sup>25</sup>

Farâbî, ahlâkta orta yolda bulunmanın çaresini ise şöyle ifade ediyor: “Bizde husûle gelmiş olan ahlâka bakarız, eğer ifrattan husule gelmişse, kendimizde, bunun zıttı yani noksandan sadır olan filleri âdet ediniriz. Eğer kendimizde bulduğumuz ahlâk noksandan husule gelmişse kendimizde bunun zıttı yani ifrattan sadır olan fiilleri âdet ediniriz. Buna bir müddet devam ederiz. Sonra kendimizde ne gibi ahlâk husule geldiğine bakarız. (...) Eğer kazandığımız ahlâk, ortaya yaklaşmış, onu geçmemişse, ortayı elde edinceye kadar, bir müddet daha aynı fiillere devam ederiz. Eğer vasatı geçip diğer zıt tarafa çıkmış isek, bu defa bir müddet evvelki ahlâkın fiillerine devam ederiz. Sonra halimizi yine yoklarız.

Hülâsa, her zaman, nefsimizi bir tarafa mâil görürsek, diğer tarafın fiillerini âdet ediniriz. Ortayı buluncaya kadar, yahut ona son derece yaklaşıncaya kadar buna devam

<sup>24</sup> A.g.e., s.137.

<sup>25</sup> A.g.e., s.138.

ederiz.”<sup>26</sup>

Farâbî'ye göre orta, iki ucun tam ortasıdır. Ancak bazen uçta olduğu halde ortaya benzeyen fiiller bulunabilir. Bu gibi fiillerden kaçınmak gerekir. Bunlar yiğitliğe benzeyen öfkelenme, cömertliğe benzeyen müsriflik, zarafete benzeyen şımarıklık gibi fiillerdir.<sup>27</sup> Filozofumuza göre insan bu lezzetleri tamamıyla terk ettiği veya onlardan ancak zaruret ölçüsünde kullandığı ölçüde ahlâka yaklaşmış olur.<sup>28</sup>

Farâbî'nin bu açıklamaları ile Aristoteles'in şu görüşünü esas aldığı ortaya çıkıyor: “Ne ki her nesnede orta olan bize göre en iyi. Çünkü bu, bilginin ve aklın buyruğu gibidir, her yerde en iyi huyu da o oluşturur.”<sup>29</sup> Karakter erdemi de kimi ortalarla ilgilidir.<sup>30</sup>

Farâbî'nin nakletmeye çalıştığımız görüşlerinde Aristoteles'in **alışkanlık** anlayışının etkileri de görülmektedir. Aristoteles'e göre “erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz. Bunların olanaklarını daha önce taşıyoruz, daha sonra da etkinlikleri gerçekleştiriyoruz. (Bu, duyular konusunda açık; biz birçok kez görmekten, birkaç kez duymaktan bu duyuları edinmiş değiliz, tersine onlara sahip olarak kullandık, kullanarak sahip olmadık.)

Erdemleri ise, öteki sanatlarda olduğu gibi, daha önce etkinlikte bulunarak ediniriz; çünkü öğrenip yapmamız gereken şeyleri biz yapa yapa öğreniriz, örneğin ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarıcı oluyorlar; bunun gibi âdil şeyler yapa yapa âdil insan, ölçülü davrana davrana ölçülü, yiğitçe davrana davrana da yiğit insanlar oluruz.”<sup>31</sup>

Verilmeye çalışılan bilgilerle Aristoteles'in yakın bir takipçisi olduğu gizli olmayan Farâbî'nin ifadeleri, Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951)'nin ahlâk hakkındaki görüşleriyle karşılaştırılırsa İslâm dini karşısındaki tutumları ortaya çıkar düşüncesindeyiz.

Akseki'ye göre, “ahlâk dinden meydana gelmiştir. Dine dayanmayan ahlâk hakikatte yok demektir.”<sup>32</sup> (...) İslâm ahlâkçılarına göre ahlâk dine dayanır. Ahlâkın ilkeleri-

<sup>26</sup> A.g.e., s.140.

<sup>27</sup> A.g.e., s.141.

<sup>28</sup> A.g.e., s.143.

<sup>29</sup> Aristoteles, U Eudemos'a Etik çev. Saffet Babür, Ank. 1999, s.55.

<sup>30</sup> A.g.e., s.57.

<sup>31</sup> Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, Ank. 1998, s.23-24.

<sup>32</sup> Ahmet Hamdi Aksekili, Ahlâk Dersleri, Ank. 1921-1923, s.„

ni yalnızca akıldan değil, aklın aydınlatmasıyla dinden elde ediyoruz. Esasen İslâm dini bir ahlâk dinidir.<sup>33</sup> (...) Bazı aydınların iddia eyledikleri dinden ayrı bir ahlâkın doğru akıllara göre kıymeti, hatta varlığı bile yoktur. Esasen dinden ayrı bir ahlâk, aslında ahlâkın yokluğu demektir. (...) Ahlâk derslerinin hedeflediği gaye, İslâm'da "din"den ayrı bir ahlâkın söz konusu olamayacağını göstermek ve bu hususta gençliği uyarmaktır.<sup>34</sup> (...)

Ahlâk derslerinin biricik kaynağı Allah'ın kitabı ile Resulullah'ın sünnetidir, fikrimiz doğrudan doğruya bu iki kaynak ile teyid edilmiş, daha doğrusu bunlardan mülhemdir."<sup>35</sup>

Ahmet Hamdi Akseki'nin, İslâm ahlâkının Kur'an ve sünnete dayanması gerektiğini açık olarak ortaya koyması, bir Müslüman düşünür için yapılması gereken en doğru bir davranıştır. Farâbî'nin ifadelerinde bu tutumu göremiyoruz.

Farâbî'ye göre en üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğe öncelikle ancak şehirde ulaşılır, şehirden küçük bir toplulukta buna ulaşılmaz. Mutluluğa her şehirde ulaşılmaz. "İnsanları kendileri ile hakiki anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirine yardım etmeyi amaçlayan bir şehir, erdemli, mükemmel bir şehirdir; insanları mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum, erdemli, mükemmel bir toplumdur. Bütün şehirleri kendileriyle mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım eden bir millet, erdemli, mükemmel bir millettir. Aynı şekilde erdemli, mükemmel evrensel devlet de ancak içinde bulundurduğu bütün milletlerin mutluluğa erişmek için birbirlerine yardım ettikleri zaman ortaya çıkar."<sup>36</sup>

Farâbî'ye göre erdemli, mükemmel şehre zıt olan şehirler şunlardır: Cahil şehir, bozuk (fâsik) şehir, karakteri değişmiş (mubaddala) şehir, doğru yolu bulamamış, yanlışlık içinde olan (dâlla) şehir. Bu değişik şehirlerin halkı da erdemli şehre zıttır."<sup>37</sup>

Halkı mutluluktan habersiz olan cahil şehir sakinleri, beden sağlığını, zenginliği, şehvât zevkleri, kendi arzularının peşinden koşmayı saygı ve itibar görmeyi gaye edi-

<sup>33</sup> A.g.e., s.ش

<sup>34</sup> A.g.e., s.ص

<sup>35</sup> A.g.e., s.ع

<sup>36</sup> Farâbî, El-Medinetü'l-Fadıla, çev. Ahmet Arslan, Ank. 1990, s.70.

<sup>37</sup> A.g.e., s.80.



nir.<sup>38</sup> Doğru yolu bulamamış, yanlış görüş içinde olan şehrin birinci yöneticisi “gerçekte öyle olmadığı halde, kendisine vahiy indiğini iddia eden bir adamdır. O, bu uğurda aldatmadan, yalan söylemekten, kandırmaktan çekinmez.”<sup>39</sup>

Gerçek iyiyi bilmeyen şehre göre, “adalet zorla elde edilen hâkimiyettir. Adalet, her kim olursa olsun insanın yolu üzerinde dikilen varlığın ezilmesidir. Ezen kişinin ezilene kendine köle yapması adalete uygundur. Bütün bunlar tabii adalete uygundur ve erdemin ta kendisidir.”<sup>40</sup>

Bu şehir halkının dindarlığı tam anlamıyla bir inkârdır. Âlemi yaratan bir Tanrı'nın var olduğunu söylemek, ona ibadet etmek, bu dünyada kötülöklere, öbür dünya ümidi ile yaklaşmamak, ölümden sonra büyük nimetlerle mükâfatlandırılacağına inanmak, dünya nimetleri tercih edildiği takdirde öbür dünyada cezalandırılacağını kabul etmek “bütün bunlar insanlar tarafından, insanlara karşı kullanılan hile ve aldatmadan başka bir şey değildir. Çünkü bunlar bu nimetleri korkmadan, açıkça dövüşerek zorla elde etmekten aciz olan insanlar tarafından uydurulmuş hile ve desiseler, fizik güçleri ve silahları ile açıkça ve kimsenin yardımını istemeden mücadele etme gücüne sahip olmayan kimseler tarafından kullanılan tuzaklardır.”<sup>41</sup>

Bohur İsrail, Farâbî'nin ruh hakkında çelişkili ifadelerde bulunduğunu belirtmek için şunları söylüyor: “Ruh hakkında Farâbî muhtelif ve hatta mütenakız şeyler söylemiştir. Ahlâk kitabında ervah-ı âşirenin ölümden sonra uku bât-ı ebediye ye düşer olduklarını beyan etmekte halde siyasetü'l- Medineye de mezkûr ervahın ademe avdet ettiklerini ve yalnız ervah-ı kâmile ve fazılanın nimet-i ebediyete mazhar olduklarını söylemiş; Aristo'nun ahlâk kitabı hakkında yazdığı şerh de ise en büyük saadetin bu dünyada bulunduğunu ve başka bir âleme dair rivayet ve iddia edilen şeylerin “koca karı masallarından ibaret” olduğunu ifadeye kadar bu hususta serbest-i fikir ve beyan ibraz etmiştir.<sup>42</sup> (...) Bu feylesofun her halde ruhun ölümden sonra bir mevcudiyet-i şahsiye olarak

<sup>38</sup> Aynı yer.

<sup>39</sup> A.g.e., s.82.

<sup>40</sup> Farâbî, El-Medinetü'l-Fadıla, çev. Ahmet Arslan, İst. 1997, s.131.

<sup>41</sup> A.g.e., s.133-134.

<sup>42</sup> M.L'Abbé Barbe, Tarih-i Felsefe, çev. Bohur İsrail, İst. 1331, s.237.

bekasını inkâr ettiği muhakkaktır.”<sup>43</sup>

İbrahim Madkour (1902-1995), Farâbî teolojisinde hakim ögenin Aristoteles kaynaklı olduğunu ve Aristotelesçi teolojinin tüm Farâbîci sistemin temeli olduğunu ileri sürüyor.<sup>44</sup> Madkour’un ifadesiyle “Farâbî’nin Tanrısı evrenden (monde) yeterince ayrılmıştır; yaratıklarının tamamen yanında olan ve onların dualarına cevap veren Kur’an’ın Allah’ı değildir. (...) Bu soyut Tanrı hatta, dünyaya hiç ilişmediği için dünyayı bilmiyor. Tanrı’nın sadece kendi özünü seyretmekle yetinmesi, kendinin dışında hiçbir şeyi bilmemekle suçlanmasıdır. Filozoflara karşı eleştirisinde Gazâlî, Büyük Yaratıcıyı, yarattıklarının altına koyan bu abdallıkla son derece alay etmiştir. Biz kendimizi ve başkalarını bildiğimiz halde Allah sadece kendi özünü biliyor.”<sup>45</sup> Bu durum gülünç bir çelişki arz ediyor.

İbrahim Madkour görüşlerini şöyle devam ettiriyor: “Daha önce bahsettiğimiz cahil ruhların ölümsüzlüğü hakkındaki tereddüdü bir tarafa bırakılırsa Farâbî’nin öbür dünyaya inandığı görülür. Fakat o, Müslüman eskatolojiyi tam olarak reddediyor. Ona göre, ne **terazi**, ne **cehennem** üzerine gerilmiş **köprü**, ne de algılanır zevk söz konusudur; bunlar hayaldir. Gelecekteki saadet ve bahtsızlık saf olarak ruhîdir. (...) **Cennet** sadece bu üstün saadetten başka bir şey değildir. Ondan yoksun bırakılan insanlar sonsuz ıstırap çekerler ki bu da **cehennem** diye isimlendirilir.”<sup>46</sup>

Hilmi Ziya Ülken’in naklettiğine göre Farâbî maddeyi ezelf kabul eder. Ölümünden sonra ruhun devamını reddeder; ancak fikirlerin birliğine devam eden bir insanıyet kabul eder. (...) Dinin temeli olan peygamberlik aklın kutsî ve kuvve derecesine yükselmesinden hâsıl olur ve kesbîdir. Peygamberlerin vazifesi sırf makullere ait olan hakikatleri onları kavramayacak cahil halka birtakım sembollerle anlatmaktır. İşte Kur’an’daki cennet, cehennem, kusur bu tarzda birer sembolden ibarettir. Peygamber metafizik ve nazarî hikmet bilmez. Fakat hadsî kuvvetiyle amelî hikmette, ahlâkta dehâ sahibidir. Hâl-buki kâmil bir feylesof amelî hikmeti nazarî hikmette istinat ettirir. Şu halde kâmil bir

<sup>43</sup> A.g.e., s.238.

<sup>44</sup> İbrahim Madkour, La place d’al Farâbî dans l’école philosophique Musulmane, Paris 1934, s.67.

<sup>45</sup> A.g.e., s.69.

<sup>46</sup> A.g.e. s.214.

feylesof peygamberden üstündür. Çünkü nazarı amelden ve ilmi ahlâktan üstündür.”<sup>47</sup>

Peygamberlik hakkında kabul edilmesi mümkün görülmemeyen bu gibi düşünceleri yanında Farâbî'nin Tanrı hakkındaki düşünceleri de, İslâmî açıdan pek kabul edilmez gözükmemektedir. Ona göre “Vacibü'l-Vücut'un ne cinsi, ne fiili, ne nevi, ne benzeri ne durdurucusu (mukavvimi), ne mevzuu vardır. Vacibü'l-Vücut her feyzin başlangıcıdır.<sup>48</sup> (...) O'nun varlığından daha mükemmel bir varlık yoktur. O, zatında zahirdir (kendi özünde görülmektedir). Zuhurunun şiddetinden dolayı bâtındır; yani zuhurunun nuru o kadar şiddetlidir ki gözleri kamaştırır. Her zâhir O'nunla zâhirdir. (...) Allah'ın ilk zuhurundan sonra, ayetler ve eserleriyle ikinci zuhuru vardır.”<sup>49</sup> İkinci zuhur çoklukla bitişiktir.

Her şey bir çeşit taşmayla Tanrı'dan çıkar. İlk Var olandan İkinci Var olanın varlığı taşar. Bu ikinci var olan cisimsel olmayan bir tözdür. O hem kendi özünü hem de İlk Var olanı düşünür.<sup>50</sup> Bir şey maddeye muhtaç değilse o şey, cevheri yönüyle bilfiil akıl olur. “Evvel, kendi zatını idrak etmek suretiyle, hem akıl, hem makul olur. (...) Evvel'de akıl, makul ve idrak eden zatın hepsi bir ve aynı şeydir, bunların üçü bölünmez bir bütün teşkil eder.”<sup>51</sup>

İkinci var olan (akıl), “İlk var olanı düşünmesinden dolayı kendinden zorunlu olarak Üçüncü bir var olan çıkar. Kendine has özünde tözleşmesinin sonucu olarak ondan zorunlu şekilde İlk Gök'ün varlığı çıkar.”<sup>52</sup>

Akl-ı evvelden, akl-ı sanî hâsıl olur. Akl-ı sanînin varlığı mümkündür ve o, felek-i âlâmın zatını, maddesi ve suretiyle bilir. Akl-ı sanîden son akıl ile son felek hasıl olur.<sup>53</sup> Bu son ve onuncu akıl ya da faal akıl ay-altı âlemini yönetir. Bu akıldan beşerî ruhlar ve dört unsur çıkar.<sup>54</sup> Faal akıldan İlk madde (heyûlâ) çıkar, dört unsurun ortak esası da

<sup>47</sup> Farâbî, çev. Hilmi Ziya Ülken, Kıvameddin Burslav, İst. Tarihsiz, s.32.

<sup>48</sup> Farâbî, Fussü'l-Hikem, çev. Hilmi Ziya Ülken, Kıvameddin Burslav (Farâbî, İst. Tarihsiz, içinde) s.214-215.

<sup>49</sup> A.g.e., s.215.

<sup>50</sup> Farâbî, El-Medinetü'l-Fadıla, çev. Prof.Dr.Ahmet Arslan, Ank. 1997, s.51.

<sup>51</sup> Mübahat Türker-Küyel, Aristoteles ve Farâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, Ank. 1969, s.84.

<sup>52</sup> Farâbî, a.g.e., s.51.

<sup>53</sup> Farâbî, Uyun-ül-Megzil, çev. Hilmi Ziya Ülken, Kıvameddin Burslav, (Farâbî, İst. Tarihsiz, içinde), s.209.

<sup>54</sup> İbrahim Madkûr, Farâbî, çev. Osman Bilen, İslâm Düşüncesi Tarihi, İst.1990, s.75.

budur.<sup>55</sup>

Farâbî'ye göre bütün varlıklar, Cenab-ı Hakkın zatından sudur etmişlerdir. Bu varlıklar O'nun zatının gereğidir. Bu nedenle onlar Tanrı'ya zıt olmazlar.<sup>56</sup>

Farâbî'nin, Tanrı ile arz âlemi arasına on akıl yerleştirmesi, İbn Sina tarafından harekete karşılanırken, Gazâlî onu yerden yere vurmuştur. "Yahudi âlimleri arasında, İbn Cebriol (1020-1058) en ufak bir ilgi bile göstermezken, İbn Meymun (1135-1204) onu coşkuyla karşılamıştır. Hristiyan felsefeciler bu teoriye itiraz etmelerine rağmen ona karşı daima saygı göstermiş ve takdirle karşılamışlardır."<sup>57</sup>

Plotinos (205-270)'un sudur anlayışının etkilerini açık olarak taşıyan Farâbî **Kitabu'l-Mille** isimli eserinde daha değişik bir tavır sergiliyor. Erdemli şehirde sultanın ve ilk başkanın durumunu; varlıkların ve âlemdeki bütün varlık sınıflarının ilk yöneticisi olan Allah'ın durumuna benzetiyor. İlk başkan Allah'tan vahiyyle gelen şeylerle şehri, ümmeti yönetmelidir. Bu yönetim şehrin her bölümüne düzenli olarak intikal ettirilmelidir. Filozoflara göre Allah, âlemin yöneticisi olduğu kadar erdemli şehrin de yöneticisidir.<sup>58</sup>

Allah, âlemi de erdemli şehri de doğrudan değil, aracılarla yönetir. "Allah, vahiy aracılığıyla, ilk başkana şehrin mutluluk amacına ulaşabilmesi için şehirde yapılması gerekenleri bildirir. Düzenlemede ilk başkanın başarılı olması, şehri, Allah'ın âlemi yönetim şeklini izleyerek düzenlemesine, yani Allah'ın izinden gitmesine bağlıdır."<sup>59</sup> İlk başkan erdemli bir başkansa; başkanlığı da erdemli bir başkanlıktır. Cahil bir insanın başkanlığı da cahili bir başkanlıktır; erdemli bir başkanın başkan olduğu toplum erdemli bir toplumdur.<sup>60</sup>

Farâbî'ye göre şeriat, millet, din aynı şeyleri ifade eden eş anlamlı kelimelerdir. Erdemli din, felsefe gibi nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır. Dinde amelî olan şeyler, küllîleri amelî felsefede yer alan şeylerdir.<sup>61</sup>

<sup>55</sup> Farâbî, İhsa'ül-Ulum, çev. Ahmet Ateş, İst. 1990, s.40.

<sup>56</sup> Farâbî, Faziletü'l-Ulûm, çev. Hilmi Ziya Ülken, Kıvameddin Burslav, (Farâbî, içinde) s.73.

<sup>57</sup> İbrahim Madkür, Farâbî, çev. Osman Bilen, İslâm Düşüncesi Tarihi, cilt II, İst. 1990, s.77.

<sup>58</sup> Farâbî, Kitabu'l-Mille, çev. Fatih Toktaş, İst. 2002, s.272.

<sup>59</sup> A.g.e., s.249.

<sup>60</sup> A.g.e., s.250.

<sup>61</sup> A.g.e., s.261.

“Erdemli şehrin ilk başkanının nazarı felsefeyi bütünüyle bilmesi gerekir, çünkü onun, izinden gitmek amacıyla Allah’ın âlemdeki yönetimini kavrayabilmesi ancak oradan (nazarı felsefeden) bilgi edinmesiyle mümkündür.”<sup>62</sup> Filozofumuza göre, şehir halkının, hedeflediği en yüce mutluluğa ulaşabilmesi için, onların eylemlerini birleştiren, şehrin bütün bölümlerini uyumlu hale getiren, aralarında iş birliği ve yardımlaşmayı gerçekleştiren bir ortak dine sahip olması gerekir.

Farâbî belirtmeye çalışılan ifadeleri ile ilk başkanın kim olduğunu net olarak ortaya koymuyor. Bu başkan bir Peygamber ise, vahyin emirlerini ve yasaklarını gereği gibi uygulayacaktır. Teorik felsefe bilgisine niçin ihtiyaç duysun. Eğer bu başkan Peygamber değilse ona vahiy nasıl gelir? Yoksa Farâbî burada, Platon’un **Yasalar** isimli eserindeki devlet anlayışının etkilerini mi sergiliyor?

Kur’an-ı Kerim tamamen bir emir ahlâkını, bir sorumluluk ahlâkını sunarken Farâbî’nin mutluluk ahlâkını tamamen öne çıkarmasının sebebi ve niçini açıklanmış değildir. Oysa Kant bu işi çok güzel bir şekilde başarmış görünmektedir. Emir ve sorumluluk ahlâkının önemi, tüm dünya insanları için, gün geçtikçe artmaktadır. Biz bulabildiğimiz oranda Farâbî’deki sorumluluğu şöyle ifade edebiliriz:

Farâbî’ye göre erdemli bir kimse için bozuk idareler altında yaşamak haramdır. Bir kimsenin, yaşadığı dönemde erdemli şehirler varsa oralara hicret etmesi gerekmektedir. Eğer erdemli bir şehir yoksa, erdemli kişi “bu dünyada bir yabancısıdır; hayatta bedbahttır, ve onun ölmesi yaşamasından daha iyidir.”<sup>63</sup> Bir sultanın, bir doktorun mesleği gereği bedeni, bir marangozun tahtayı, bir demircinin demiri bilmesi kadar nefis hakkında bilgi edinmesi gerekir.<sup>64</sup>

Farâbî’ye göre başkanların hizmetine başlamış olan bir kimsenin yapması zorunlu olan şeyler şunlardır: “Kendisine verilen bir işte devamlı olmak, yolunda olduğu işe sarılmak, başkanın gözünün ve gönlünün bebeği olmaya çalışmak. (...) Başkanı küçük büyük, yaptığı bütün şeyler için (o yaptığı şeylerin güzel taraflarını bulmaya çalışarak

<sup>62</sup> A.g.e., s.273.

<sup>63</sup> Far’abî, Fusulü’l-Medenî, çev. Hanifi Özcan, İzmir 1987, s.15.

<sup>64</sup> A.g.e., s.28.

ve bularak) övmelidir. Zira âlemde hiçbir şey yoktur ki onun iki tarafı olmasın.<sup>65</sup> (...) Kişinin başkana karşı yapması gerekli olan şeylerden birisi de onun sırlarını gizli tutmasıdır. (...) Kişi başkanın, herhangi bir münasebetle de cürüm sayması muhtemel olan bir şeyi onun huzurunda kendi yaptığını söylemekten bütün bütün sakınmalıdır.<sup>66</sup> (...) Başkandan doğrudan doğruya değil fakat başkan vasıtasıyla faydalanmaya çalışmalıdır.”<sup>67</sup>

Başkanlarla beraber yaşamak ve geçinmek hususunda, görevlilerin sorumluluğunu ortaya koyan Farâbî bir de insanın kendi denklelerine karşı sorumluluğu üzerinde duruyor. Düşündürümüşe göre birbirine dost olanlar iki gruba toplanabilir: 1- Sadakatte devam edenler, 2- Zahirî dostlar.

Birinci gruptaki dostlarla ahbaplık etmek, onların hallerine riayet etmek, onlarla kendi arasında meydana gelen bir durumu usaç göstermeden gizlemek gerekir. Çünkü hakiki dost insanın “zineti, bazusu, arkadaşı, yardımcısı, faziletlerini yayıcı, günahlarını gizleyici ve hatalarını yok edicidir.

İkinci gruptaki zahirî dostların gösterdikleri tavırlarda hakikî sadakat yerine yapmacık ve benzetme bir dostluk vardır. Kişiye layık olan odur ki, onlara güzelce muamele eder görünmeli, iyilik etmeli ve sırlarından hiçbirini, hususiyile ayıplarından birini onlara bildirmemelidir. Hususi sözlerini ve hususi işlerini onlara göstermeyip, kendi kazanmış olduğu nimetleri ve faydalarının yollarını onlara söylememelidir.”<sup>68</sup>

Filozofumuza göre dostların hallerine riayet etmek, dostlar arasında kuvvetli bir sevgi ve hukuk kurmaya yarar.

Bir kimsenin dostlarına karşı sorumluluğunun en erdemli olanı “ihtiyaç ve zaruretleri olduğu zaman onları ziyaret etmek, onları istemeye muhtaç etmeksizin mümkün olan nezaketi göstermek, akrabasını ve akrabası ölünce onların ailelerini yoklamaktır.”<sup>69</sup>

Farâbî, düşmanları, kin tutan ve aksilik edenlerle hasetçiler olarak ikiye ayırır. Birincilerden tam manası ile korunmak ve mümkün olduğunca onların hallerini öğrenmeye çalışmak gereklidir. Bunlardan kötü tabiatlı ve kin beslediği kesin olanlar fırsatı

<sup>65</sup> Farâbî, Er-Risale Fis-siyase, çev. Hilmi Ziya Ülken (Türk Filozofları Antolojisi I, İst. 1935 içinde) s.30.

<sup>66</sup> A.g.e., s.31-32.

<sup>67</sup> A.g.e., s.34.

<sup>68</sup> A.g.e., s.36.

<sup>69</sup> A.g.e., s.37.

düşünce yok edilmelidir.

Hasetçilere karşı, kişinin sahip olduğu nimetler ve onların üzülecekleri şeyler sayılıp dökülmelidir ki onlar hasetleri içinde erisinler.

Sefihler tabakasını terslemek, onları küçük görmek ve onlara ehemmiyet vermemek gerekir. Kibirli ve kendini beğenmişlere karşı aynıyla karşılık vermek gerekir. Dilencilere hiçbir şey vermemek gerekir. Hakikî ihtiyaç sahibi sadık fakirlere, onların nefsanî hallerini bozmadan, nezaketle, mümkün olduğunca yardım etmek gerekir.<sup>70</sup>

Düşünürümüze göre, bazı kötü tabiatlı öğrencilere, uygun olmayan yerlerde kullanacaklarına kanaat getirildiği zaman hiçbir ilim öğretilmemelidir. “Bunların bir kısmı da birtakım ahmaklardır ki onlarda zekâ ve ilimle yükseklik umulmaz. Onları kendilerine en faydalı olan şeye teşvik etmek gerekir. Bir kısmı da temiz ahlâklı, iyi tabiatlı taleberlerdir ki, kişinin kendinden mevcut ilimlerden hiçbirini bunlardan saklamaması ve esirgememesi vacibtir.”<sup>71</sup>

Farâbî, “Kişinin Nefsi İçin Siyaseti” başlığı altında ele aldığı, bir bakıma şahsî sorumluluk denilebilecek hususları şöyle dile getiriyor: “Bunlardan biri, kendisi için ayırdığı eşya ve malının dağılıp bozulmasını önlemeye yönelik vazifesidir. Bu hususta vacip olan şey, gelir bütçesi ile gider bütçesini düzeltmek ve gelir sebeplerini ve kendi mülküne her nereden mümkün olursa gelir getirecek cihetlerde dikkatini derinleştirmek, yukarıdaki bahislerde zikrettiğimiz esaslarda hiçbir şeye zarar vermemek şartıyla malı kazanmak hususunda mübalağa etmektir. (...) Masrafı (gideri) varidatına (gelirine) göre olmalıdır. Aynı zamanda cömertlikle tanınmaya çalışmalıdır. Cömertlik malları rasgele sarf etmek değildir. Malı, yaraşan yere ve yaraşır surette ve insanların tabaka tabaka hallerine yaraşacak mutedil bir yolda, yaraştığı kadar harc etmektir.”<sup>72</sup>

Düşünürümüze göre insan, kendi nefsi için bir mevki elde etmeye bütün gücüyle çalışmalıdır. Mal ve mevki seçimiyle karşı karşıya kalan bir kimse, hemen mevki büyüklüğü olan tarafı seçmelidir. Çünkü yüksek bir mevki zorunlu olarak mal kazanır, fakat mal zorunlu olarak mevki kazanamaz.

<sup>70</sup> A.g.e., s.38-40.

<sup>71</sup> A.g.e., s.41.

<sup>72</sup> A.g.e., s.42.

Farâbî'ye göre kişinin geçimi için kullanılması en faydalı durumlar şunlardır: "Kişinin nefsi için bütün lezzetleri malı ile değil, hiçbir imkânı kaçırmaksızın mevkii ile temin etmesi vaciptir. Zira lezzetleri mevkii ile değil de malı ile temin eden kimse o işin istediği gibi tadına varamaz, ve böylece gitmesi de gecikmez, ve insanlar arasında mas-karalık olur. (...)

Biz, herhangi bir kişinin bir haz elde etmek için kendi malından hiçbir şey dağıtması yakışık almaz fikrini ima ediyor değiliz. Ancak bu işte asıl dayanacak esas, mevkii olmalıdır, mal değildir, diyoruz."<sup>73</sup>

Farâbî'nin vermeye çalıştığımız meselelerde İslâmî değerleri işin içine hiç karıştırmadığını görüyoruz. Oysaki önemli olan, mevkii sahibi birinin mevkisini şahsi çıkar ve menfaati için asla kullanmamasıdır. Hz. Ömer (R.a.) şahsi çıkarları için devletin mumunu bile kullanmamıştır.

Düşünürümüze göre adalet, şehir halkının ortak olduğu iyi şeylerin onlar arasında paylaşılması ve bölüştürülen bu şeylerin korunmasında gerçekleşir. Adaletsizlik ise bir insanın iyi şeylerdeki payının, bedeli iade edilmeksizin elinden çıkarılmasıdır. Her adaletsizlik uygun bir ceza ile karşılanmalıdır. "Adaletsizlik yapan kişiye, yaptığı adaletsizliğe eşit bir kötülükle karşılık verildiğinde, adalet uygulanmış olur."<sup>74</sup> Bu durum yetkililerin sorumluluğu altındadır.

Farâbî'ye göre insanın kazanabileceği bilgiler iki sınıftır. Bu sınıflardan biri sadece öğrenilir, onlarla amel edilmez. Allah'ın tek olduğunu, âlemin hâdis olduğunu, birçok duyuma ilgili şeylerin sebeplerini bilmemiz gibi. Diğeri ise hem bilinir, hem de onunla amel edilir. Ebeveyne iyilik etmenin güzel, fenalığın çirkin ve sıhhat kazandıran tıbbî şeyleri bilmemiz gibi. Bu ikinci sınıf bilgilerimizin kemali ameldir. Bunları yerine getirmekten sorumluyuz.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> A.g.e., s.43.

<sup>74</sup> Farâbî, Fusulü'l-Medenî, çev. Hanifi Özcan, İzmir 1987, s.54.

<sup>75</sup> Farâbî, Kitâbü't-Tenbih, çev. Hilmi Ziya Ülken, Kıvameddin Burslav, (Farâbî, İst.Tarihsiz içinde) s.146.

<sup>76</sup> Farâbî, Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi, çev. Hüseyin Atay, Ank.1974, s.43.

<sup>77</sup> A.g.e., s.45.

<sup>78</sup> İbrahim Madkür, Farâbî, çev. Osman Bilen, İslâm Düşüncesi Tarihi, cilt II, İst. 1990, s.339.



Farâbî'ye göre hakan, nazârî meselelere yönelmeli, bütün milletlerin ve şehirlerin katılabileceği inandırıcı yöntemleri yapmaya çalışmalıdır.<sup>76</sup> Hakan, insanî işler ve melekeleri, bütün milletlerin değişik sınıflarını içine alacak şekilde incelemelidir. Hakan, bütün milletlerin ortak olduğu insanî tabiatı da incelemekten sorumlu olmalıdır.<sup>77</sup>

Filozofumuza göre "faziletleri gerçekleştirmeye çalışan hükümdar, milletlerin öğretmenidir. Evin reisi ise evdeki insanların öğretmenidir. Çocuklardan veya gençlerden mesul olan insanın durumu da buna benzer.<sup>78</sup> Herkes sorumluluğunu yerine getirmelidir.

Felsefe ve hikmetle uğraşmak isteyen bir gençte bulunması gereken meziyetler ve ya yerine getirilmesi gereken sorumluluklar şöyle ifade ediliyor: "Hikmet ve felsefe öğrenmeye başlayanların, doğru ve tam mizaçlı bir genç olması, iyi kimselerin taşıdığı âdetleri taşıması, ilk önce Kur'an, dil ve şeriat ilimlerini öğrenmiş bulunması, nefesine hakim iffetli ve doğru olması, ahlâksızlık, kötülük, haksızlık, hainlik, hile ve dolandırıcılıktan uzak bulunması, geçim galesi ile kalbinin dolu olmaması lazımdır. Şerî ve dinî vazifelerini yerine getirmeli, şeriatın esas ve adabından hiçbirini terk etmemelidir. İlim ve âlimleri büyük büyük tutmalı, ilim ve âlimlerden başka bir şeyi saygıya değer saymamalıdır. Felsefeyi bir kazanç vasıtası yapmamalıdır. Bu sıfatlardan ayrı olanlar sözde hakimlerdir."<sup>79</sup>

Farâbî'nin ortaya koyduğu bu özellikler bir Müslüman felsefeci için zorunlu niteliklerdir. Bir düşünce Kur'an ve sünnet ölçüsünde cereyan ederse ancak İslâm düşüncesi ismini almaya hak kazanabilecektir. Farâbî'nin ortaya koyduğu felsefede, yukarıda zikredilen şerî ve dinî vazifeler yerine getirilmiş midir? Bu durumun anlaşılması için şu soruların cevabının netleştirilmesi, önde gelen esaslar gibi görünüyor: İlk başkan kim? Yeryüzüne gelmiş mi? Medinetü'l-Fadıla hangi mekân? Mille nedir? Yasa olarak bir yerde yazılı mıdır? İlke olarak nerede uygulanmıştır? Devlet başkanları ilke olarak hangi milleyi uygulamalıdır? Her reise vahiy geliyor mu? Sudur, zorunlu sudur, yaratmayla nasıl bağdaşiyor? Kur'an'da belirtilen Allah'ın zatî ve subûtî sıfatları Farâbî'nin

<sup>79</sup> Farâbî, İhsâu'l-Ulûm, çev..Ahmet Ateş, İst. 1990, s.9.

“Bir”inde var mı? Peygamberlik Allah vergisi mi? Her insan kendini geliştirerek Peygamber olabilir mi? Filozofların Peygamberlerden üstünlüğünün Kur’an’da yeri var mı? Öldükten sonra dirilmede beden var mı? Farâbî kendi sistemini açıklarken Kur’an ve sünnete başvuruyor mu? Günümüzün Müslüman felsefecilerine düşen görevlerden birinin de, klasik filozoflarımızın düşüncelerindeki skolastik yönlerin ortaya konulması olduğuna inanıyorum.

**Résumé:**

**La responsabilité Chez Farâbî**

La responsabilité morale est caractère de celui qui doit répondre de quelque chose, c’est-à-dire garantir sa bone marche et se harger les suites d’une marche imparfaite.

D’après Farâbî l’homme se constitue en deux substances: l’un esprit et l’autre corps. L’esprit appartient au monde d’**Emr**, le corps appartient au monde de **Halk**. Le bonheur est que l’esprit de l’homme arrive au degré du parfait sans avoir besoin de la matière. La morale est une chose qui cause à l’homme les bonnes et les movaises actions. La bone morale s’acquiert avec les actions mesurées.

Dieu est cause des causes et Être premier. Il est la seule verité qui ait une existence véritable. Tous les autres êtres ne sont que l’extention de son existence. Dieu est alors la source unique dont tous les êtres sont sortis.

**Les mots clés:** Dieu, président, responsabilité, morale, bonheur, degré, émanation, esprit, vertu, milieu, mesuré.

**KAYNAKÇA**

Ahmet Hamdi Aksekili, Ahlâk Dersleri, Ankara 1921-1923.

Aristoteles, Eudemos’a Etik, çev. Saffet Babür, Ank. 1999.

Aristoteles, Nikomakos’a Etik, çev. Saffet Babür, Ank. 1998.

Barbe, M.L. Abbé, Tarih-i Felsefe, çev. Bohur İsrail, İst. 1331.

Chevalier Jaque Leçon de la Philosophie, tome II, Paris 1946.

Foulquie Paul, Dictionnaire de la langu Philosophique, Paris 1992.

Koraelçi, Murtaza, İnsan ve Sorumluluğu, (Felsefe Dünyası, sayı 34, Ank. 2001)

Farâbî, Fazilet-ül-Ulûm, çev. Hilmi Ziya Ülken, Kıvameddin Burslav (Farâbî, İst. Tarihsiz, içinde).

Farâbî, Fusus-ül-Hikem, çev. Hilmi Ziya Ülken, Kıvameddin Burslav (Farâbî, İst. Tarihsiz, içinde).

Farâbî, İhsaül-Ulûm, çev. Prof.Ahmet Ateş, İst. 1990.

Farâbî, Kitabu'l-Mille, çev. Fatih Toktaş, İst. 2002.

Farâbî, Kitab-üt-Tenbih, çev. Hilmi Ziya Ülken, Kıvameddin Burslav (Farâbî, İst. Tarihsiz, içinde).

Farâbî, el-Medinetü'l-Fazıla, çev. Ahmet Arslan, Ank. 1997.

Madkûr İbrahim, Farâbî, çev. Osman Bilen (İslâm Düşüncesi Tarihi, cilt II, İst. 1990, içinde)

Madkour İbrahim, La Place d'al-Farâbî dans l'école Philosophique Musulmane, Paris 1934.

Sortais Gaston S.J., Traité de Philosophie, Paris. 1924.

Türker-Küyel Mubahat, Aristoteles ve Farâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, Ank. 1969.

Ülken Hilmi Ziya, Ahlâk, İst. 1946.

## PUTNAM, REALİZM VE DİNİ İNANÇ

Mehmet Sait REÇBER\*

“Amel eden bir Yahudi olarak ben kendisi için hayatın dini boyutunun daha da önemli hale geldiği biriyim, dolaylı bir yol dışında hakkında nasıl felsefe yapabileceğimi bildiğim bir boyut olmasa da. Ve bilim çalışmak hayatımda büyük yer kaplamıştır. Doğrusu ta 1950’lilerin başlarında, felsefe öğretmeye ilk başladığımda kendimi bir bilim felsefecisi olarak düşündüm (Dil felsefesi ve zihin felsefesini “bilim felsefesi” ifadesinin geniş yorumuma dâhil etsem de). Bu dönemden çalışmalarımı bilenler bir ölçüde daha öncesinde de var olan dini çizim ile o zamanki genel bilimsel materyalist dünya-görüşümü nasıl uzlaştırdığımı merak etmiş olabilirler. Cevap benim onları uzlaştırmadığımdır. Ben tepeden turnağa bir ateist ve Ben bir inanan idim. Sadece kendime ilişkin bu iki kısmı ayrı tuttum.”<sup>1</sup>

Hilary Putnam

Günümüzde özellikle analitik felsefe geleneğinde en önemli tartışma alanlarından birini realizm ile anti-realizm meselesi oluşturmaktadır. Bu alandaki tartışmalar bir yönüyle geleneksel realizm ve idealizm arasındaki tarihsel karşıtlığın çağdaş bir tezahürü gibi görünse de bir takım yaklaşım farklılıkları, ele alınan konuların ve uygulanan alanların çeşitliliği dikkate alındığında daha geniş sayılabilecek bir felsefi zemine ve hatta edebiyat, tarih, sosyal ve din bilimleri gibi alanlara yayılmaktadır. Felsefi düzlemde realizm ile anti-realizm tartışması temelde dış dünyaya ilişkin gerçekliğin zihinden/ zihinsel süreçlerden bağımsız olup olmadığı sorusu üzerinde durmakla birlikte tartışma alanı metafiziksel ve semantik alanlardaki çeşitli konuları da içerecek biçimde genişlemiş görünmektedir. Realizme karşı geleneksel olarak konumlandırılan idealizmin Modern felsefedeki önde gelen savunucusu Berkeley olmakla birlikte Kant’ın aşkın idealizminin realizme karşı daha etkili bir yaklaşımı temsil ettiği söylenebilir. Kant’çı anti-realizm olarak adlandırılacak yaklaşım gerçekliğe ilişkin bilgimizin zihnimizin yapısı/ kategorileri tarafından biçimlendiğini ileri sürerken zihnimizden bağımsız ken-

\* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

<sup>1</sup> Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), s. 1.

dinde (*an sich*) gerçekliğe yadsımadığından toptan, kuşatıcı bir anti-realizm değildir. Kant'çı bakış açısından etkilenen günümüzdeki bazı anti-realist felsefecilerin yaklaşımları bu çizgiyi biraz ileri götürerek hiçbir şeyin varlığının ya da mahiyetinin düşünce-mizden, kavramsal çerçevemizden veya dilimizden bağımsız olmadığını öngörmektedirler.<sup>2</sup>

Dolayısıyla günümüzde realizmi (aynı şekilde anti-realizmi) değişik açılardan sınıflamak mümkündür.<sup>3</sup> Ancak öyle görünüyor ki çağdaş realizm ve anti-realizm arasındaki en öncelikli tartışma alanını *doğruluk* sorusu, yani 'doğruluğun metafiziksel mi yoksa epistemik mi olduğu' sorusu oluşturmaktadır. Günümüzde 'metafiziksel realizm' olarak bilinen yaklaşım doğruluğun temelde metafiziksel, dolayısıyla epistemik-olmayan bir kavram olduğunu savunurken; anti-realizm doğruluğu epistemik bir çerçevede ele alan yaklaşımlarla tanımlanmaktadır.<sup>4</sup>

Genel anlamda felsefi tartışmalarda merkezi bir yer tutan realist ve anti-realist yaklaşımların din felsefesi ya da felsefi teoloji alanında da önemli bir etkiye neden olduğu görülmektedir. Tanrı'nın mahiyeti ve varlığına ilişkin ontolojik gerekçelendirmelerden, dini önermelerin bilişsel değerine ilişkin semantik çözümlemelere kadar birçok alanda realist ve anti-realist (ya da realist-olmayan) yaklaşımlara rastlamak mümkündür.<sup>5</sup> Günümüz felsefesinde realizm ya da metafiziksel realizm olarak adlandırılan bakış açısına karşı ileri sürülen eleştiriler ve bu eleştiriler ışığında bir alternatif olarak sunulan yaklaşımlardan birini çalışmalarını daha çok bilim, dil ve zihin felsefeleri alanında yoğunlaştıran Hilary Putnam'da bulmaktayız. Putnam'ın '*içsel realizm (internal realism)*'

<sup>2</sup> Bkz. William P. Alston, "Introduction", *Realism & Antirealism* (ed.) W.P. Alston, (Ithaca: Cornell University Press, 2002), s. 1-2. Realist ve anti-realist yaklaşımların idealizmle, kavramsal görecelikle, nominalizmle, fizikalizmle olan ilişkileri ayrıntılı bir irdelemeyi gerektiren bir mahiyete sahiptir. Bu konuda kısa bir irdeme için bkz. Alston, agm, s. 2-3.

<sup>3</sup> Örneğin, Paul Horwich realizmi 'epistemolojik realizm', 'semantik realizm' ve 'metafiziksel realizm' biçiminde üç başlık altında ele almaktadır. Bkz. Horwich, "Three Forms of Realism", *Synthese* 51 (1982), s. 181-201. Realizm kavramına ilişkin farklı kullanımlar için yine bkz. Michael Devitt, *Realism and Truth*, (Oxford: Blackwell, 1982), 13-25; Susan Haack, "Realism", *Synthese* 73 (1987), s. 275-299.

<sup>4</sup> Bkz. Alston, agm, s. 3-4. Realist doğruluk anlayışının savunması için bkz. Devitt, *Realism and Truth*, s. 26 vd.; William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, (Ithaca: Cornell University Press, 1992).

<sup>5</sup> Bu konudaki genel yaklaşımlar ve değerlendirmeler için bkz. Peter Byrne, *God and Realism*, (Aldershot: Ashgate, 2003); Andrew Moore, Michael Scott, (ed.) *Realism and Religion*, (Aldershot: Ashgate, 2007); Karin Johannesson, *God Pro Nobis: On Non-Metaphysical Realism and The Philosophy of Religion*, (Leuven: Peeters, 2007). Yine bkz. Mehmet Sait Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme", *İslamiyât*, c. 4, s. 3 (2001), s. 19-33.

olarak adlandırdığı yaklaşım ilk bakışta metafiziksel realizmin eleştirisinden doğan alternatif bir realist anlayış gibi durmaktadır. Bu yazıda Putnam'ın savunduğu içsel realizminin temel dinamiklerini ve önemli ölçüde bu bakışına bağlı olarak son dönemlerde savunduğu din felsefesiyle olan ilişkisini ortaya koyup değerlendirmeye çalışacağız.

### 1. Putnam, İçsel Realizm ve Pragmatizm

Putnam'ın 'içsel realizm' olarak adlandırdığı ve savunduğu yaklaşımın en başta gelen özelliklerinden biri zihinden bağımsız bir gerçekliğe sahip dünyanın ancak bir tek 'doğru ve 'tam' tasvirinden söz edilebileceğini ileri süren (metafiziksel) realizmin 'dışsalıcı perspektif'ini reddetmesidir. Doğruluk için dil veya zihin ile dış gerçeklik arasında bir tür uygunluk (mütekabiliyet) ilişkisini gerekli gören realist yaklaşımın dışsalıcı bakış açısı, Putnam'a göre, dünyayı/ gerçekliği 'Tanrı'nın Gözü'<sup>6</sup>yle resmetme perspektifini öngörür. Buna karşılık içselci bakış açısı 'dünya hangi nesnelere oluşur?' şeklindeki bir sorunun yanıtının ancak belli bir teori bağlamında anlam bulabileceğini savunur. Gerçekliğin birden fazla 'doğru' tasvirinin olabileceğine imkân tanıyor görünen bu yaklaşıma göre doğruluk bir tür '(idealleştirilmiş) rasyonel kabul edilebilirlik' biçiminde anlaşılmalıdır. Bu ise sahip olduğumuz inançlar kümesinin kendi içindeki tutarlılığı ile 'inanç sistemi'mizden bağımsız olmayan tecrübelerimizle olan tutarlılığı ifade eder. Böylece içselci perspektife göre dünyanın yegâne doğru tasvirinin imkânını hedefleyen metafiziksel realizmin öngördüğü bir Tanrı'sal bakış açısına değil, ancak değişken ilgi ve amaçlara bağlı olarak farklılaşan teorilere bağlı bakış açılarına sahip olabiliriz.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Putnam'ın 'God's Eye point of view' dediği bu perspektifi kısaca bu şekilde ifade edeceğiz.

<sup>7</sup> Putnam, *Reason, Truth and History*, (New York: Cambridge University Press, 1981), s. 49-50. Putnam tutarlılıkçılık, doğrulamacılık, pragmatizm, çoğulculuk olarak tanımlanan yaklaşımlardan her birinin içselci bir bakış açısını öngörmelerine karşın kabul edilmemesi gereken bir takım çağrışımlara sahip olduğu kanaatinde. Dildeki sözcükler veya işaretlerle nesnelere arasında içsel bir ilişki söz konusu değildir, aksine bu dilsel unsurlar insanlar tarafından belli bir amaçla kullanıldıklarından ancak belli bir kavramsal çerçevede içerisinde bir uygunluk ilişkisine sahip olabilir. Belli bir kavramsal çerçeveden bağımsız 'nesnelere'den söz etmek mümkün olmadığından hem nesnelere hem de bu nesnelere delalet eden dilsel unsurlar nihayetinde içinde bulunan tanımsal çerçeveden bağımsız değildir. Esasen hangi sözcüğün ve işaretin neye delalet ettiğini belirlemenin imkânı da burada yatmaktadır. Bkz. *Age*, s. 50-52. Ne var ki Putnam'ın bu noktada realizmin öngördüğü uygunlukçu bir yaklaşımın karşılaştığı sorunun bir benzeriyle sözcükler ile kavramsal

'İçselcilik' ya da 'içsel realizm' olarak adlandırdığı bu yaklaşımın felsefe tarihindeki ilk savunucusu, Putnam'a göre, her ne kadar kendisi tarafından bu şekilde dile getirilmese de Kant'tır. Kant zihinden bağımsız bir gerçekliğin varlığını kabul edip, bunu 'aklın bir postülası' olarak görse de kendinde, *noumenal* varlıklara birebir tekabül eden tasavvurlara sahip olma imkânımızı yadsımıştır. Bir bakıma düşüncemizin sınırını ifade eden *noumena* hakkında da belirgin bir kavramsal içeriğe sahip değiliz. Dolayısıyla tecrübemize konu olan nesnelere hakkındaki bilgimiz onların *kendindeki* varlıklarını değil, bize görünen, 'bizim için' olan hallerini ifade ederler. Aynı şekilde dışarıdaki nesnelere gibi, iç duyumumuza konu olan nesnelere de *noumenal* bir gerçekliğe sahip olmayıp, sadece *bizim için* bir gerçekliğe sahip olmak noktasında 'aşkın olarak ideal'dirler. Bir başka ifadeyle, nasıl ki duyu tecrübemize konu olan dışarıdaki bir varlık hakkındaki duyumumuzu onun *kendindeki* haliyle karşılaştırma imkânından yoksun isek aynı şekilde iç algımızın bir duyumunu da onun *kendindeki* haliyle karşılaştırma şansımız bulunmamaktadır. Bu durumda, Putnam'a göre, Kant doğruluğu 'bir yargının nesnesine uygunluğu' olarak tanımlarken dışsalıcı, realist anlamda uygunlukçu doğruluk anlayışını değil, 'nominal bir doğruluk' anlayışını savunmuştur.<sup>8</sup> İçsel realizm noktasında Kant'a çok şey borçlu olduğu ifade eden Putnam'a göre felsefenin neredeyse bütün sorunları Kant'la birlikte gerçekten ilgiye konu olmuştur.<sup>9</sup>

Putnam yaklaşımını 'pragmatik realizm' olarak da adlandırır<sup>10</sup>. Savunduğu yaklaşım ile pragmatizm arasındaki ilişkiyi ortaya koymak noktasında Putnam'a göre William James de 'doğruluk' ile 'doğrulama (tasdik)' arasında yakın bir ilişki görmekle birlikte bu iki şeyi birbirine karıştırmadığını dile getirmiştir. James doğruluğu 'uygunlukçu' bir anlayışla izah etmenin yanlış olmaktan ziyade 'boş' bir iddia olduğunu ileri sürmüştür, çünkü böyle bir uygunluk ilişkisinin anlamlı olabilmesi için onun doğruluk iddialarımızdan ya da doğrulamalarımızdan bağımsız bir şekilde ortaya konulabilmesi

nesnelere arasındaki uygunluğun bilinmesi noktasında karşı karşıya kaldığını belirtmek gerekir. Bu konuda bkz. Devitt, *age*, 233; Alston, "What Metaphysical Realism Is Not", *Realism & Antirealism* (ed.) W. P. Alston, s. 112.

<sup>8</sup> *Reason, Truth and History*, s. 60-64.

<sup>9</sup> *Realism With a Human Face*, (ed.) James Conant, (Cambridge, Mass.:Harvard University Press, 1990), s. 3.

<sup>10</sup> Putnam, *Representation and Reality*, s. 114.

gerekir. Böyle bir şey de söz konusu olamayacağı için metafiziksel realizmin öngördüğü uygunlukçu doğruluk anlayışı bir sır olarak kalmak durumundadır. Doğruluk, James'e göre, kavranması mümkün olan bir şey olmalıdır ki bu, Pierce'in doğruluğu şimdi olmasa da nihai olarak (uzun vadede) doğrulanabilecek 'nihai kanaat' tanımlamasıyla uyuşmaktadır.<sup>11</sup> Putnam da pragmatist düşünürler gibi 'doğruluk' ve 'doğrulama'nın birbirinden bağımsız olamayacağını düşünmektedir.<sup>12</sup>

'Doğruluk' nedir? Dışsalcılığın öngördüğü uygunlukçu bir doğruluk anlayışının reddi kendi başına doğruluğu 'doğrulama'yla tanımlamayı gerektirmediği gibi, Putnam'a göre, doğruluğu 'rasyonel kabul edilebilirlik' yoluyla deyim yerindeyse *epistemize* etmek de *doğru* değildir, çünkü 'doğruluk bir ifadenin kaybedemeyeceği bir nitelik' olmasına karşın haklılaştırma (ya da haklı-çıkartılma) kaybedilemeyecek bir nitelik değildir<sup>13</sup>. Örneğin, bundan 3000 yıl önce 'Dünya düzdür' şeklindeki bir önerme rasyonel bir şekilde kabul edilebildiği halde (yani o zaman haklı-çıkartımsal bir meşruiyete sahip olmasına rağmen) bu durum böyle bir önermenin 3000 yıl önce doğru olduğunu göstermez. Öyleyse rasyonel kabul edilebilirlik zamandan zamana, kişiden kişiye farklılık gösterebilen ve derecelendirilebilen bir şey olmasına karşın bunlar doğruluk için söz konusu değildir. Ne var ki bütün bunlar, Putnam'a göre, dışsalcı bir doğruluk anlayışını değil, doğruluğu '*idealleştirilmiş rasyonel kabul edilebilirlik*' olarak gören içselciliği desteklemektedirler.<sup>14</sup> Böyle bir doğruluk anlayışı iki temel düşünceye dayanır: "(1) doğruluğun burada ve şimdi [bir] haklılaştırmadan bağımsız olduğu fakat *bütün* haklılaştırmalardan bağımsız olmadığı. Bir ifadenin doğru olduğunu iddia etmek onun haklı-çıkartılabileceğini iddia etmektir. (2) doğruluğun istikrarlı veya 'yakınsak' olması beklenir; eğer hem bir önerme hem de değillesi 'haklılaştırılabilir' ise, koşullar bir kimsenin umabileceği kadar ideal olsa da [bu] önermenin bir doğruluk-değerine *sahip olduğunu* düşünmenin bir anlamı yoktur."<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Putnam, *Pragmatism: An Open Question*, (Oxford: Blackwell, 1995), s. 10-11.

<sup>12</sup> *Age*, s. 12.

<sup>13</sup> *Reason, Truth and History*, s. 55.

<sup>14</sup> *Age*, s. 55.

<sup>15</sup> *Age*, s. 56.



Her ne kadar Putnam 'doğruluk' ile 'haklılaştırma' arasında bir ayrıma gitse de 'rasyonel kabul edilebilirlik' kavramını 'doğruluk' kavramına öncelediği ve böylece doğruluğu epistemik kavramlara indirgediği noktasında eleştirilmiştir. Bu eleştirileri haksız bulan Putnam, düşüncesinin doğruluğu epistemik kavramlara indirgemekten ziyade 'doğruluk' ile 'rasyonel kabul edilebilirlik' arasında karşılıklı bir bağımlılığı öngördüğünü savunur.<sup>16</sup> Bu noktada Wittgenstein'in ünlü "anlam kullanımdır" tezini çağrıştıracak bir şekilde, Putnam için " "içsel gerçekçilik" in özü doğruluğun kullanımı aşmadığıdır."<sup>17</sup> Çünkü sözcüklerin ve ifadelerin farklı şekilde kullanımlarından dolayı aynı ortamda bile birbirleriyle bağdaşmadıklarını ve bu yüzden birlikte doğru olmalarının mümkün olabileceğini dikkate almak gerekir.<sup>18</sup>

Bununla birlikte, Putnam'a göre, içsel gerçekçilik 'ne olsa gider' şeklinde her şeyi meşrulaştıran bir görececilikle aynı kefeye konulmamalıdır. Çünkü kavramlarımızın içinde bulunduğumuz kavramsal çerçeveden bütünüyle soyutlanmış bir şekilde nesnelere birebir uygunluk içerisinde olamayacağı düşüncesi her kavramsal çerçevenin kendi başına bir diğer kavramsal çerçeveye eşdeğer olduğu/ olabileceği şeklindeki bir anlayıştan farklıdır. Yani içselcilik bilginizin oluşmasında tecrübî verilerin önemsiz olduğunu, bilginin salt bir içsel tutarlılığın sonucu olduğunu değil, bu verilerin dışsalcılığın öngördüğü şekilde kavramlarımızdan (veya kavramsal çerçevemizden) bütünüyle bağımsız olamayacağını savunmaktadır. Öyle ki duyu verileri dahi kavramsal yapımızdan ve tercihlerimizden ayrı düşünülemezler; dolayısıyla 'kavramsal' olana bulaşmamış salt bir duyu verisinden söz edilemez. Aynı şekilde 'tutarlılık' ve 'kabul edilebilirlik' de psikolojimizden, biyolojimizden ve kültürümüzden soyutlanamayacağından değer yüküldürler. Onlar gerçeğe ilişkin nesnel bir tasavvur sunsalar da bu nesnellik nihai anlamda Tanrı'sal değil beşeri bir bakış açısının ürünüdür. Esasen, Putnam'a göre, insan olarak 'hiç yoktan iyi' olan böyle bir rasyonellik ve nesnellikten daha fazlasını da beklemeliyiz.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Putnam, *Representation and Reality*, (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1988), s. 115.

<sup>17</sup> *Age*, s. 115.

<sup>18</sup> *Age*, s. 115-116.

<sup>19</sup> *Reason, Truth and History*, s. 54-55.

Putnam'a göre Amerikan pragmatizminin iki temel sezgisi vardır: 'yanılmacı' ve 'anti-septik' olması. James'ın bu bağlamda yapmaya çalıştığı şey doğruluğun gökten zembille inen bir şey olmayıp, temelde beşeri bir şey olduğunu vurgulayarak onu (doğruluğu) 'insanileştirme'sidir. Putnam'a göre Wittgenstein'in bütün kavramlarımızın 'yaşam biçimi' mize dayandığı görüşü ile bu insanileştirilmiş doğruluk tasavvuru arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Öyle ki, buna göre, bir 'ortak gerçeklik' noktasında gerekli olan erişim *kavramsallaştırılmamış* bir gerçekliğe erişimi değil, ortak kavramlara erişimi gerektiren bir şeydir.<sup>20</sup> Bu bağlamda Wittgenstein'in ikinci dönem felsefesindeki anahtar kavramlardan olan "dil oyunu" kavramını içsel/ pragmatik realizm açısından değerlendirmeye çalışan Putnam için bu kavram da dil oyunlarının kendi içinde veya kendi aralarında 'daha iyi' veya 'daha kötü' durum veya seçenekleri olamayacakları/ sunamayacakları anlamına gelmez.<sup>21</sup> Her halükarda, Wittgenstein sıkı anlamda bir pragmatist veya Yeni-Kant'çı değilse de 'pratiğin önceliği üzerine vurgu'su noktasında Kant'çı geleneğin sezgilerini pragmatizmle paylaşmak gibi bir yaklaşıma sahiptir.<sup>22</sup> Çünkü Wittgenstein'a göre bir yaşam biçiminin değerini, böyle bir yaşamın 'pratik ya da manevi değer'e sahip olup olmadığını dışarıdan, onun temel değerlerini paylaşmaksızın takdir etmek mümkün değildir.<sup>23</sup>

Peki, *doğruluğun kullanımı aşamayacağı ya da doğruluğun haklılaştırmanın ötesine geçemeyeceği*<sup>24</sup> görüşünü epistemik bir indirgemecilikten, bir tür anti-realizminden ve hatta pozitivizmden ayıran nedir? Putnam'a göre içsel realizmi pozitivizmden ayıran ilkinin ikincisinden farklı olarak bir önermenin hangi yolla veya yollarla haklılaştırılabileceği noktasında baştan herhangi bir sınırlamaya gitmemesidir. Dolayısıyla, pozitivizmden farklı olarak, insanlar matematikten doğa bilimlerine ve hatta metafiziksel alanda bile bir 'doğrulama' yöntemi önerebilirler. Bu durumda içsel gerçekçinin yapacağı şey onların bu 'metafiziksel doğrulama' yöntemlerini ortaya koymalarına ve bu

<sup>20</sup> *Pragmatism*, s. 21.

<sup>21</sup> *Pragmatism*, s. 37. Wittgenstein'cı dil oyunları hakkında böyle bir kanaate sahip olmak Putnam'a göre Rorty'nin sandığı gibi 'metafiziksel realizmi' gerektirmez. Bkz. *Age*, s. 34.

<sup>22</sup> *Pragmatism*, s. 52.

<sup>23</sup> *Pragmatism*, s. 50-51.

<sup>24</sup> Putnam, *Realism With a Human Face*, s. ix.

noktada ikna edici olup olmadıklarına müsaade etmektir. İşte içsel realizmin doğrulama yöntemini pozitivist bir doğrulamacılıktan ayıran, Putnam'a göre, William James'in "pragmatizm" dediği bu 'açık-zihinli tutum'dur. Oysa pozitivism bir tür 'bilimperestlik'tir.<sup>25</sup>

Putnam'ın içsel ya da pragmatik realizm olarak adlandırdığı yaklaşımı oldukça ilginç ve önemli bir takım felsefi açılımlar sağlamakla birlikte bir çok açıdan eleştiriye açık görünmektedir.<sup>26</sup> İlk bakışta içsel realizmin metafiziksel realizmin öngörülleri ile anti-realizmin sezgileri arasında sıkıştığını görmek zor değildir. Bu durum Putnam'ın Kant'çı yaklaşım için söyledikleriyle de uyumlu görünmektedir. Öyle ki, Putnam'a göre<sup>27</sup>, Kant da bir yandan bilginin insan zihninin bir inşası olduğu düşüncesi diğer yandan ise bilginin 'Tanrı'nın Gözü bakış açısını' gerektirdiği düşüncesi arasında sıkışmıştı. İçsel realizm bakış açısını geliştirmek noktasında Kant'a çok şey borçlu olduğunu düşünen Putnam da hiç kuşkusuz bunun farkındadır. O da bir taraftan realizmin beklentileri istikametinde doğruluğun 'doğrulama' ya da 'haklılaştırma'yla özdeşleştirilemeyeceğini, bilginin salt bir içsel tutarlılığın sonucu olmayıp bu noktada tecrübî verilerin önemini vurgularken diğer taraftan beşeri ilgilerin etkin olduğu teorilerden veya kavramsal çerçevelerden bağımsız bir bilginin imkânını yadsımaktadır.

Yine, Putnam bir taraftan doğruluğun epistemize edilemeyeceğini savunurken diğer taraftan metafiziksel realizmin öngördüğünü iddia ettiği 'Tanrı'nın Gözü bakış açısını' reddederek onun gökten zembille inmeyen, 'insanileştirilmiş' bir şey olduğunu düşünmektedir. Hiç kuşkusuz insanın sınırlı ve yanılğan olan epistemik yapısıyla gerçekliği

<sup>25</sup> Age, s. ix. Putnam içsel gerçekçilik görüşünü geliştirdiği ilk dönemlerde M. Dummett'in global anti-realizminden etkilendiğini kabul etmekle birlikte ondan birkaç önemli noktada ayrıldığını savunur. O, Dummett'ci anti-realizm öngördüğü ampirik önermelerin 'değişmez bir şekilde doğrulanabilecekleri veya yanlışlanabilecekleri' düşüncesini kabul etmediği gibi, onun geçmişe dair idealist/anti-realist sezgilerini de paylaşmadığını ileri sürer. Dummett'tan ayrıldığı bir diğer önemli nokta ise, Putnam'a göre, konuşmacının bir ifadenin anlamını hangi şartlarda kavramış olabileceğinin ölçütüyle ilgilidir. Dummett'in aksine, konuşanın bir ifadenin anlamını kavramasının ölçütü onun (konuşanın) söz konusu ifadenin doğru olduğunu içinde bulunduğu koşullarda bilfiil ortaya koyabilmesi değil, onun böyle bir ifadenin ideal epistemik koşullarda doğru olup olmadığı kararına rasyonel bir şekilde imkân tanıyacak bir beceriye sahip olmasıdır. Bkz. Putnam, *The Threefold Cord: Mind, Body and the World*, (New York: Columbia University Press, 1999), s. 17-18.

<sup>26</sup> Nitekim Putnam'ın bu yaklaşımı felsefi literatürde önemli tartışmalara konu olmuştur. Örneğin bkz. Devitt, age, s. 220-234; Alston, *A Realist Conception of Truth*, s. 132-187; Alston, "What Metaphysical Realism Is Not", s. 97-115.

<sup>27</sup> *Realism With a Human Face*, s. 18.

Tanrı'nın gözüyle görme imkânının bulunmadığı açıktır, bir kimsenin böyle bir şeyi bilginin imkânı için şart koşması karşılanması imkânsız bir beklenti olacaktır. Ancak, eğer doğruluğu bir şekilde deyim yerindeyse beşeri bir düzlemde epistemize etmeyeceksek Tanrı'sal bakış açısı erişilemeyecek de olsa (böyle bir bakış açısını) gerçekliğe ilişkin bilginin ideal durumu için öngörmemiz bir ölçüde gerekli değil midir?<sup>28</sup> Epistemolojide 'yanılgıncı' ve 'anti-septik' bir yaklaşım esasen metafiziksel realizmin savunduğu böyle bir bakış açısını dışlamak yerine zımnın de olsa öngörüyor gibi görünmektedir. Bu bağlamda doğruluğu epistemize etmek ile hümanize etmeyi birbirinden ayırmak; birincisini kabul ret edip, ikincisini benimsemek makul görünmemektedir.

Diğer yandan yanılgıncılık ilkesel olarak kabul edildiği sürece, içsel realistin "doğruluğun burada ve şimdi [bir] haklılaştırmadan bağımsız" olabileceği halde "bütün haklılaştırmalardan bağımsız olmadığı"ni söylemesinin ne tür bir gerekçesi olabilir? Bu noktada Devitt'in haklı olarak işaret ettiği gibi, beşeri bir düzlemde 'ideal ve rasyonel olarak kabul edilebilir' bir teorisinin neden yanlış olamayacağına ilişkin bir gerekçe görünmemektedir. Nasıl ki epistemik kapasitesi insandan düşük bir varlığın 'ideal ve rasyonel olarak kabul edilebilir' bir teorisinin yanlış olabileceğini düşünebiliyorsak, aynı şey (en azından epistemik kapasitesi daha yüksek bir varlık dikkate alındığında) beşeri bir düzlem için de geçerli görünmektedir.<sup>29</sup> Aslında, öyle görünüyor ki, Putnam bu noktada ortaya çıkan sorunları da dikkate alarak idrakimizi aşan bir takım doğruların olabileceğini kabul etmektedir: "doğruluk bazen tanımayı-aşan [bir şey]dir çünkü dünyada olup biten, tasavvur etme gücümüzün ötesinde olmadığına bile, bazen tanıma gücümüzün ötesindedir."<sup>30</sup> Şimdi Putnam'ın bu dediklerinden bizim tarafımızdan bi-

<sup>28</sup> Anti-realizmin Tanrı'sal bir bakış açısıyla nasıl savunulabileceği noktasında önemli bir yaklaşım için bkz. Alvin Plantinga, "How To Be an Anti-Realist", *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, (1982), s. 47-70. Yine, gerçekliği Tanrı'sal bakış açısıyla görmek noktasında teolojik bir açılım için bkz. Michael J. Murray, "The God's Eye Point of View", *Realism & Antirealism* (ed.) W.P. Alston, s. 78-96.

<sup>29</sup> Devitt, age, s. 224.

<sup>30</sup> Putnam, "Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind", *The Journal of Philosophy*, 91 (1994), s. 516. Aslında Wright'in işaret ettiği gibi Putnam içsel realist bakış açısını son dönemlerde dile getirdiği "sağ-duyu" veya "doğal" realizm ile biraz değiştirmiş gibi görünmektedir. Bu konudaki tartışma için bkz. Crispin Wright, "Truth as Sort of Epistemic: Putnam's Peregrinations", *The*

linmediği/ bilenmeyeceği halde Tanrı tarafından bilinen/ bilinebilecek doğruların olduğu veya olabileceği sonucuna varacak olursak, içsel realizmin bir şekilde metafiziksel realizmin öngördüğü 'Tanrı'nın Gözü' bakış açısını neden reddetmek gerektiğini anlamak oldukça güçleşecektir.<sup>31</sup>

## 2. Putnam, Wittgenstein ve Dinî İnanç

Yukarıda içsel ya da pragmatik realizm düşüncesini geliştirmekte Putnam'ın Kant'çı, Wittgenstein'cı sezgileri pragmatizmin temel öngörülerıyla sentezlediğini veya onları pragmatik bir biçimde yorumladığını gördük. Bu temel yaklaşım Putnam'ın dini inanç konusundaki görüşleri hususunda da işbaşında olmakla birlikte onun bu noktada Wittgenstein'in ikinci dönem felsefesinin etkisini daha çok yansıttığı söylenebilir. Wittgenstein'in bu dönem felsefesindeki en anahtar kavramlardan birisi 'dil oyunları' (*language games*)'dır. Farklı felsefi yaklaşımlara konu olan Wittgenstein'in bu düşüncesini yorumlayan Putnam'a göre 'dil oyunları'nın temel hedefi dini dil ile ampirik ya da bilimsel bir teorinin dilini birbiriyle karşılaştırmanın; aynı kefeye koymanın doğru olmadığını göstermektir. Öyle ki dini inanca sahip bir kimse bu inancıyla ampirik/ bilimsel bir olguya ilişkin bir öndeyide bulunmak durumunda olmadığından dini inancın ya da imanın ampirik bir yöntem ya da bilimsel bir keşifle çürütülmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla, "bilim dini çürütmüştür" şeklindeki bir iddia dini inancın tabiatına ilişkin bir yanlış tasavvurdan başka bir şey değildir.<sup>32</sup> Burada temelde vurgulanan nokta, 'dini inanç' ile 'bilimsel inanç' arasında bir *süreklilik* ilişkisinin doğru olamayacağıdır. Putnam'a göre, Wittgenstein'in da 'saçma' veya 'hurafe' olarak gördüğü şey birbirleriyle karşılaştırılmaz, ölçülemez (*incommensurable*) görünen bu iki inancı ilişkilendirme çabasıdır.<sup>33</sup> "Bir dil oyununu anlamak bir yaşam biçimini paylaşmaktır. Ve yaşam bi-

*Journal of Philosophy*, 97 (2000), s. 335-364; Putnam, "When "Evidence Transcendence" Is Not Malign: A Reply to Crispin Wright", *The Journal of Philosophy*, 98 (2001), s. 594-600.

<sup>31</sup> Bkz. Johannesson, *age*, s. 159. Yine bkz. Gavin T. Coldvert, "Thomism With a Realist Face: A Response to Hilary Putnam", s. 204 vd.

<sup>32</sup> "Thoughts Addressed to an Analytical Thomist", *The Monist* 80 (1997), s. 491.

<sup>33</sup> *Renewing Philosophy*, s. 150.

çimleri bilimsel veya dini veya ahlaki veya tarihi veya siyasi veya edebi-eleştirel veya her ne olursa olsun sabit bir pozitivist üst-dil (*metalanguage*) ile betimlenemezler.”<sup>34</sup>

Burada Wittgenstein’in Kierkegaard’cı bir tarzda dile getirmeye çalıştığı şey, Putnam’a göre, dini dilin gerçek anlamda ancak içinde bulunduğu yaşam biçimine bağlı olarak anlaşılabilir. Yani bir insanın yaşam biçimi onun sözcüklerle dile getirdiği inanç ifadelerinden ziyade yaşamsal tercihleri, aldığı kararlar vb. yoluyla anlaşılabilir. Kierkegaard’ın bir kimsenin bütün dini doğrulukları dile getirmesine karşın din-dışı bir yaşam sürebileceği ve belki de Tanrı’ya ibadet ettiğini düşündüğü halde bir puta tapabileceği şeklindeki iddiası bu bağlamda anlaşılmalıdır. Putnam’a göre, Kierkegaard’ın ve Wittgenstein’in burada altını çizmek istedikleri ortak nokta bir dindarın dile getirdiği ifadelerin onun yaşam biçiminden ayrı anlaşılamayacağı; böyle bir yaşam biçimini anlamamanın yolunun da bir anlam kuramından değil, insanı anlamaktan geçtiğidir.<sup>35</sup> Sonuçta bu yaklaşım paradoksal bir durum doğuruyor görünmektedir: “İnandığın ve dile getirdiğin sözler ne olursa olsun, ne kadar “doğru” olursa olsun, [bunlar] senin dindar olduğunu veya bir puta değil, Tanrı’ya ibadet ettiğini göstermek için yeterli olmayabilir. Bu anlamda “dindar” olduğunu iddia etmek huşulu bir sorumluluktur.”<sup>36</sup>

Peki, böyle bir din veya dini inanç anlayışı dışarıdan yapılacak eleştirilere kapalı mıdır? Putnam’ın Wittgenstein yorumuna göre bu sorunun yanıtı hem “evet” hem de “hayır”dır. Burada ‘dini bakış açısı’nın basitlik, öndeyicilik vb. niteliklere sahip bilimsel bir hipotezden farklı olduğu vurgulanmak isteniyorsa sorunun yanıtı “evet”tir. Çünkü Wittgenstein’a göre bir kimsenin salt bilimsel kanıtlara dayalı olarak *p* inancına sahip olması, bir dindarın dini yolla edindiği *p* inancıyla örtüşse bile ondan farklıdır.<sup>37</sup> Wittgenstein’cı anlam kuramının temel sezgisi olan “bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımındır” düşüncesine referansta bulunan Putnam’a göre dinî dil ile dinî-olmayan bir dil arasındaki iletişimsizliğin nedeni sözcüklerin farklı anlamlarda kullanılmasıdır. ‘Ölçülemezlik’ düşüncesinin de temelinde bu sezgi yatmaktadır. Bunu Wittgenstein’ın

<sup>34</sup> “God and the Philosophers”, *Midwest Studies in Philosophy*, XXI (1997), s. 178.

<sup>35</sup> *Renewing Philosophy*, s. 154; krş. “God and the Philosophers”, s. 184-185.

<sup>36</sup> “God and the Philosophers”, s. 185.

<sup>37</sup> Agm, s. 178.

linmediği/ bilenmeyeceği halde Tanrı tarafından bilinen/ bilinebilecek doğruların olduğu veya olabileceği sonucuna varacak olursak, içsel realizmin bir şekilde metafiziksel realizmin öngördüğü 'Tanrı'nın Gözü' bakış açısını neden reddetmek gerektiğini anlamak oldukça güçleşecektir.<sup>31</sup>

## 2. Putnam, Wittgenstein ve Dinî İnanç

Yukarıda içsel ya da pragmatik realizm düşüncesini geliştirmekte Putnam'ın Kant'çı, Wittgenstein'ci sezgileri pragmatizmin temel öngörülleriyle sentezlediğini veya onları pragmatik bir biçimde yorumladığını gördük. Bu temel yaklaşım Putnam'ın dini inanç konusundaki görüşleri hususunda da işbaşında olmakla birlikte onun bu noktada Wittgenstein'in ikinci dönem felsefesinin etkisini daha çok yansıttığı söylenebilir. Wittgenstein'in bu dönem felsefesindeki en anahtar kavramlardan birisi 'dil oyunları' (*language games*)'dır. Farklı felsefi yaklaşımlara konu olan Wittgenstein'in bu düşüncesini yorumlayan Putnam'a göre 'dil oyunları'nın temel hedefi dini dil ile ampirik ya da bilimsel bir teorinin dilini birbiriyle karşılaştırmanın; aynı kefeye koymanın doğru olmadığını göstermektir. Öyle ki dini inanca sahip bir kimse bu inancıyla ampirik/ bilimsel bir olguya ilişkin bir öndeyide bulunmak durumunda olmadığından dini inancın ya da imanın ampirik bir yöntem ya da bilimsel bir keşifle çürütülmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla, "bilim dini çürütmüştür" şeklindeki bir iddia dini inancın tabiatına ilişkin bir yanlış tasavvurdan başka bir şey değildir.<sup>32</sup> Burada temelde vurgulanan nokta, 'dini inanç' ile 'bilimsel inanç' arasında bir *süreklilik* ilişkisinin doğru olamayacağıdır. Putnam'a göre, Wittgenstein'in da 'saçma' veya 'hurafe' olarak gördüğü şey birbirleriyle karşılaştırılmaz, ölçülemez (*incommensurable*) görünen bu iki inancı ilişkilendirme çabasıdır.<sup>33</sup> "*Bir dil oyununu anlamak bir yaşam biçimini paylaşmaktır. Ve yaşam bi-*

*Journal of Philosophy*, 97 (2000), s. 335-364; Putnam, "When "Evidence Transcendence" Is Not Malign: A Reply to Crispin Wright", *The Journal of Philosophy*, 98 (2001), s. 594-600.

<sup>31</sup> Bkz. Johannesson, *age*, s. 159. Yine bkz. Gavin T. Coldvert, "Thomism With a Realist Face: A Response to Hilary Putnam", s. 204 vd.

<sup>32</sup> "Thoughts Addressed to an Analytical Thomist", *The Monist* 80 (1997), s. 491.

<sup>33</sup> *Renewing Philosophy*, s. 150.

çimleri bilimsel veya dini veya ahlaki veya tarihi veya siyasi veya edebi-eleştirel veya her ne olursa olsun sabit bir pozitivist üst-dil (*metalanguage*) ile betimlenemezler.”<sup>34</sup>

Burada Wittgenstein’in Kierkegaard’cı bir tarzda dile getirmeye çalıştığı şey, Putnam’a göre, dini dilin gerçek anlamda ancak içinde bulunduğu yaşam biçimine bağlı olarak anlaşılabilir. Yani bir insanın yaşam biçimi onun sözcüklerle dile getirdiği inanç ifadelerinden ziyade yaşamsal tercihleri, aldığı kararlar vb. yoluyla anlaşılabilir. Kierkegaard’ın bir kimsenin bütün dini doğrulukları dile getirmesine karşın din-dışı bir yaşam sürebileceği ve belki de Tanrı’ya ibadet ettiğini düşündüğü halde bir puta tapabileceği şeklindeki iddiası bu bağlamda anlaşılmalıdır. Putnam’a göre, Kierkegaard’ın ve Wittgenstein’in burada altını çizmek istedikleri ortak nokta bir dindarın dile getirdiği ifadelerin onun yaşam biçiminden ayrı anlaşılamayacağı; böyle bir yaşam biçimini anlamının yolunun da bir anlam kuramından değil, insanı anlamaktan geçtiğidir.<sup>35</sup> Sonuçta bu yaklaşım paradoksal bir durum doğuruyor görünmektedir: “İnanıldığını ve dile getirdiğin sözler ne olursa olsun, ne kadar “doğru” olursa olsun, [bunlar] senin dindar olduğunu veya bir puta değil, Tanrı’ya ibadet ettiğini göstermek için yeterli olmayabilir. Bu anlamda “dindar” olduğunu iddia etmek huşulu bir sorumluluktur.”<sup>36</sup>

Peki, böyle bir din veya dini inanç anlayışı dışarıdan yapılacak eleştirilere kapalı mıdır? Putnam’ın Wittgenstein yorumuna göre bu sorunun yanıtı hem “evet” hem de “hayır”dır. Burada ‘dini bakış açısı’nın basitlik, öndeyicilik vb. niteliklere sahip bilimsel bir hipotezden farklı olduğu vurgulanmak isteniyorsa sorunun yanıtı “evet”tir. Çünkü Wittgenstein’a göre bir kimsenin salt bilimsel kanıtlara dayalı olarak *p* inancına sahip olması, bir dindarın dini yolla edindiği *p* inancıyla örtüşse bile ondan farklıdır.<sup>37</sup> Wittgenstein’cı anlam kuramının temel sezgisi olan “bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımındır” düşüncesine referansta bulunan Putnam’a göre dinî dil ile dinî-olmayan bir dil arasındaki iletişimsizliğin nedeni sözcüklerin farklı anlamlarda kullanılmasıdır. ‘Ölçülemezlik’ düşüncesinin de temelinde bu sezgi yatmaktadır. Bunu Wittgenstein’ın

<sup>34</sup> “God and the Philosophers”, *Midwest Studies in Philosophy*, XXI (1997), s. 178.

<sup>35</sup> *Renewing Philosophy*, s. 154; krş. “God and the Philosophers”, s. 184-185.

<sup>36</sup> “God and the Philosophers”, s. 185.

<sup>37</sup> Agm, s. 178.



verdiği ünlü bir örnekle açıklamak gerekirse, “Kıyamet Günü’ne inanıyorum” şeklindeki bir cümlenin anlamının dindar bir kimse ile dindar-olmayan bir kimse için birbirinden farklı anlamlara sahip olmasının nedeni dindar-olmayan bir kimsenin ‘olasılık’ temelinde Kıyamet Günü’nden söz etmesinin bir dindarınkinden farklı olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Buradaki sorun basit bir anlam farklılığı değildir. Kıyamet Günü’nün geleceğine inanan bir teist ile inanmayan bir ateistin aynı şey hakkında konuşuyor olmaları (aynı şeyi kastetmeleri) kullandıkları sözcüklerin farklı (anlamlara sahip) olmadığını göstermez; söz konusu iletişimsizliğin nedeni de bu olsa gerektir.<sup>38</sup>

Öyleyse Wittgenstein’ci temel sezgiye göre dinî dilin veya böyle bir dil oyununun dışında kalarak bir böyle dilin bilişsel olup olmadığına hükmetmek olanaklı değildir. Putnam’a göre burada Wittgenstein’in dile getirmek istediği şey şudur: “(1) derinliğine farklı olan bir yaşam biçimini “haricen” anlamının imkânları oldukça sınırlıdır; ve (2) dinî iddialar basitçe kötü bir şekilde “ampirik” iddialar olarak formüle edilemezler.”<sup>39</sup>

Dini inanca dayanan yaşam biçiminin ya da genel anlamda insanların varoluşsal tercihlerinden kaynaklanan yaşam biçimlerinin aklı eleştiriye tabi tutulması noktasında ‘bilimsel’ bir indirgemeciliğe karşı olduğunu vurgulayan Putnam’a göre Wittgenstein için böyle bir tutum hem felsefenin hem de yaşamın düşmanıdır. Bu eleştiride akıldan kastın bir ‘tür teknik-araçsal rasyonellik’ olduğunu belirten Putnam ‘aklı’ bu şekilde ‘bilimci’ bir yaklaşıma teslim etmek noktasındaki yanlışlığın Wittgenstein tarafından gözden kaçırıldığını düşünür. Putnam’a göre bu noktada Pragmatizm daha iyi bir seçenek sunma potansiyeline sahiptir. Pragmatizmin belli başlı düşünürleri olan Pierce, James ve Dewey’in düşüncelerine referansla Putnam dinî ve ahlakî konuların varoluşsal önemini vurguladıktan sonra bu noktada pragmatist bir araştırma mantığının temel ilkelerini üç başlık altında sıralar:

(1) Tecrübe İlkesi. *Fikirler pratikte test edilmelidir.* Bu iddiayı dar bir bilimciliğe dönüşmesinden alıkoyan cömert pragmatist test etme kavramıdır. Testlerin hepsi bir laboratuvarında yapılamaz ve fizikte bile (...) yaşam laboratuvarında yapılan testler nihai olarak, hatta epistemolojik olarak, laboratuvarında yapılan testlerden daha önemlidir.

<sup>38</sup> *Renewing Philosophy*, s. 150-152.

<sup>39</sup> *Pragmatism*, s. 50.

(II) Yanılabilirlik İlkesi. Hiçbir insan ve hiçbir insanî görüş manzumesi yanılmaz değildir. Dine uygulandığında bu, dini ilhamın (şayet böyle bir şeyin var olduğuna müsaade edersek) bir zamanla-sınırlı ve bir kültürle-sınırlı bir insanın bütün kişiliğini kullandığı, [bu insanın] bir dilde doğru olduğunu düşündüğü şeyin hem kültürel varsayımlarla hem de kişisel özelliklerle dolu olduğu anlamına gelir. Vahyin naif “yazdırma” modeli reddedilmiştir. Tecrübeyle biliyoruz ki yanılmazlık iddiaları daima çatışır (hatta bir tek dini topluluk tarafından yapılan yanılmazlık iddiaları daima kendi kendileriyle çatışır) ve korkunç sonuçlara yol açar.

(III) İletişim İlkesi. (...) Tabiatı gereği doğruluk kamusal olmayı hedefler. Varoluşsal bağlanmaların ne olursa olsun, onların doğruluğunu iddia ediyorsan onları müzakere etmeyi istemelisin. Bu ilke James’ın (...) harika “yaşama ve yaşatma ilkesi”: “bizatihi müsamahasız olmayan her şey hususunda, *en azından haricen, müsamahalı ol*” ifadesiyle yakından ilişkilidir.<sup>40</sup>

Putnam’a göre, bu ilkeleri reddeden ya da görmezlikten gelen dinî veya dinî olmayan varoluşsal bir tutum akla dayanmamaktadır.<sup>41</sup>

İnanan bir kimse ile inanmayan bir kimsenin anlam dünyasında böyle bir iletişim boşluğunun bulunması, Putnam’a göre, bu iki kişi arasında ‘verimli bir diyalog’un olmayacağı anlamına gelmez. Aksine bir teist ile bir ateistin ileri sürdükleri kanıtları karşılıklı olarak eleştiriye konu etmeleri beklenir. Örneğin, bir ateist, bir teistin ileri sürdüğü kanıtları yetersizliği noktasında eleştirebileceği gibi, bir teist de bir ateisti veya bir natüralisti epistemik ve zihinsel bir takım kavramları ‘natüralize’ etme çabasının başarısızlığı konusunda eleştirebilir. Ancak bütün bu entelektüel çabaların ‘dindar’lığın anlamını ifade ettiği söylenemez.<sup>42</sup> Çünkü bir ateiste kanıtsal bir yolla bir şeyi kabul ettirebilmek ile Tanrı’ya inanmak arasında büyük bir uçurum vardır.<sup>43</sup> Ancak, Putnam göre, dinî dil ile betimleyici ya da bilimsel bir dilin aynı kefeye konularak anlaşılamayacağı düşüncesinden dinî inancın her türlü eleştiriden muaf olduğu; dini dilin kendi içinde, kapalı bir ‘dil oyunu’ olduğu anlamına gelmez. Burada vurgulanan şey bir kimsenin böyle bir dili anlaşılabilir bulup, eleştiremeyeceği değil, kendi görüşünün bu noktada ‘bilimsel’ olduğunu ileri süremeyeceğidir.<sup>44</sup>

“Tanrı’nın varlığı ispatlanabilir mi?” Böyle bir sorunun birbirinden dikkatli bir şekilde ayrıştırılması gereken sorular yumağını içerdiğini düşünen Putnam’a göre ateist

<sup>40</sup> “God and the Philosophers”, s. 182-183.

<sup>41</sup> Agm, s. 183.

<sup>42</sup> “Thoughts Addressed to an Analytical Thomist”, s. 492.

<sup>43</sup> Agm, s. 493.

<sup>44</sup> Agm, s. 491.

felsefecilerin Tanrı'nın varlığı için ileri sürülen kanıtlar hakkında olumsuz bir genellemeye gitmeleri doğru değildir. Bu kanıtlar bir ateistin doğru bulmadığı öncüllere sahip olabilirler, fakat buradan hareketle bütün bu kanıtların aynen geçersiz olduğu sonucuna varmak yanlıştır. Çünkü Tanrı'nın varlığı için ileri sürülen geleneksel teistik kanıtların bir takım öncüllerden geçerli bir şekilde çıkarıldıkları ileri sürülebilir. Örneğin, evrenin zamansal bir başlangıcının olmadığı noktasında nedenlerin sonsuza dek tekrerrüt etmesinde mantıksal bir çelişki olmasa da, bir bütün olarak evrenin zorunsuz (olumsal) olması en azından kozmolojik kanıtın savunucuları açısından evrenin varlığına ilişkin bir neden arayışına mani değildir. Yani bir bütün olarak evrenin zorunsuzluğu onun varlığına dair bir yeter neden arayışını haklı kılabilir ve buradan *Varlığı-kendinden-olan bir Neden* sonucuna varılabilir. Böyle bir kanıtı dayanarak Tanrı'nın bütün sıfatlarını çıkararak mümkün olmayabilir, fakat varlığı zorunlu olamayan evrenin Zorunlu bir temeli olduğunu gösterebilir. Bu kanıt, öncülleri evrensel bir kabule sahip olmadığından, herkesi ikna edebilecek bir kanıt olmasa da temelde bir ateistin de kabul edebileceği Tanrı fikrinin kaynağına dair bir önem veya işleve sahiptir. Çünkü "Neden yokluk değil de varlık var?" sorusu bir ateist için de derin bir entelektüel sezginin konusu olabilir. Öyleyse, diyor Putnam, geleneksel kanıtlar geçersiz veya döngüsel olmadıkları gibi, derin aklı sezgilerimize hitap etmektedirler. Dolayısıyla bu derin sezgilerin modern bilimsel düşünce tarafından çürütüldükleri düşüncesi eleştiriye açıktır.<sup>45</sup> Ancak Putnam bu kanıtların 'derin ve önemli' kavramsal ilişkilere delalet ettiğini düşünmekle birlikte kendi dini inancının kanıtsal bir temele dayanmadığını dile getirir.<sup>46</sup>

Putnam'a göre dinî dil temel insanî bir potansiyel olmasına karşın böyle bir şeyin bilfiil hale getirilmesi herkesin gerçekleştirebildiği bir şey olmadığından kimi insanlar için böyle potansiyel mevcut dahi görünmeyebilir. İnsandaki böyle bir imkânın harekete geçmesi için salt bir entelektüel etkenden ziyade *tecrübî* bir unsurun bulunması gerekir. Dolayısıyla bir kimsenin sadece entelektüel bir yolla, metafiziksel bir kanıtla bağlı olarak Tanrı'ya inanması gerçek bir dini inanç için yeterli değildir. Bir kanıtın kişide derin bir hissi tetiklemesi mümkün olmakla birlikte, o kişinin inancı temelde

<sup>45</sup> Agm, s. 487-489.

<sup>46</sup> Agm, s. 490.

'belli bir felsefi kanıt'ın gücüne inanmakla eşdeğer ise, Putnam'a göre, böyle bir inanç Tanrı'ya inanmaktan ziyade bir 'metafiziksel illüzyon' olarak görülmelidir.<sup>47</sup>

Monoteistlerin 'antropomorfik' bir tasavvurla Tanrı'yı 'aşkın varlık' olarak düşünmeleri, Putnam'a göre, Tanrı tasavvurundaki derin bir paradoksu varlığa getirmiştir. Bu yüzden bazı dindar düşünürler kabul etmese de ateistlerin bu bağlamda dile getirdikleri kimi itirazlar yersiz değildir. Tanrı'nın zaman içinde olduğu için biteviye bir değişim süreci içinde olduğu görüşünü 'kabul edilemez bir şekilde antropomorfik' bulan Putnam'a göre Tanrı'yı daha çok fiziksel evrene ilişkin tasavvurumuzun bir parçası olan zamana dâhil etmek O'nun aşkınlığından vazgeçmeyi gerektirecektir. Aynı şekilde, Ortaçağda teist düşünürlerin genellikle kabul ettiği Tanrı'nın Basitliği meselesi bugün eski gücüne sahip olmamakla birlikte bu yöndeki bir düşünce eğiliminin de haklı nedenlerinden söz edilebilir. Örneğin, sonlu varlıklar için bir şeyi 'bilmek' ile bir şeyi 'irade etmek' arasında bir ayrıma gitmek pekâlâ anlamlı olmasına karşın aynı şeyin Tanrı için de geçerli olduğunu düşünmek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü Tanrı'nın bir şeyin var olduğunu düşünmesi ile O'nun bir şeyin var olmasını istemesi aynı sonucu doğurur; yani her ikisi de o şeyin varlığını gerektirir.<sup>48</sup> Dolayısıyla bu "bağlar, yani Tanrı'nın bir şeyin var olduğunu düşünmesi, O'nun onun var olmasını irade etmesi ve onun varlığı arasındaki bağlar zorunlu bağlardır."<sup>49</sup>

Ancak, Putnam'a göre bu düşünceler Tanrı'nın basitliği için metafiziksel bir kanıt olarak görülmemelidir, çünkü Leibniz gibi Tanrı'nın bilgisinin ve iradesinin ayrı olduğunu savunanlar da olmuştur. Leibniz'e göre Tanrı'nın Zihni mümkün olan her şeyi kavradığı halde bir şeyi imkân düzleminden bilfiil –gerçeklik- düzlemine taşıyan O'nun İradesidir. Dolayısıyla Tanrı'nın 'Zihni' ile 'İrade'si arasındaki farklılık 'İmkân' ile 'Gerçeklik' arasındaki farklılığa delalet etmektedir.<sup>50</sup> Yine de, Putnam için Tanrı'sal İrade nesnesinin varlığını gerektirmesi noktasında insan iradesinden farklılık arz etmektedir. Eğer Tanrı'nın bir şeyin varlığını bilmesi ile O'nun varlığını irade etmesi, dolay-

<sup>47</sup> Agm, s. 492.

<sup>48</sup> Agm, s. 493-4.

<sup>49</sup> Agm, s. 494.

<sup>50</sup> Agm, s. 494.

sıyla 'Âlim-i Mutlak' ile 'Kâdir-i Mutlak' sıfatlar sadece zorunlu olarak değil, aynı zamanda kavramsal olarak da ilişkili durumlar olmalıdır. Dolayısıyla diğer varlıklardan farklı olarak İlâhî sıfatların birbiriyle olan bu zorunlu/ kavramsal bağı sadece bir 'şüpheli metafiziksel doktrin'in sonucu olarak görülmemelidir. Dahası, Putnam'a göre, İlâhî sıfatların bu 'Bir', yani *basit* olduğu düşüncesiyle Tanrı'nın Aşkını ve Zorunluluğu iç içe olduğundan birincisinden vazgeçmek ikincisini tehdit eden bir sonuç doğuracaktır.<sup>51</sup>

Tanrı hakkında konuşmanın mantığı hususunda Putnam ne Musa b. Meymun'un 'negatif teolojisi' ne de St. Thomas Aquinas'ın 'analoji' kavramının yeterli olacağı kanısındadır. Tanrı'nın ne olduğunun değil de, ne olmadığını dile getirilebileceğini öngören negatif teolojinin temel sorunu Tanrı hakkındaki herhangi bir konuşmamızı anlaşılabilir ve açıklanabilir bırakmasıdır. Buna karşın, Aquinas'ın Tanrı hakkında ancak yaratılmışların diliyle konuşabileceğimizi, bunun da sözcüklerin 'eş-anlamı' veya 'çok-anlamlı' kullanımıyla değil, 'analoji' yoluyla olabileceği noktasında Putnam bir açılım yapılabileceğini düşünür:<sup>52</sup> "Tanrı hakkında düşünmek ve Tanrı hakkında konuşmak bizim için mümkündür, fakat böyle yapmak özsel olarak dilin *sui generis* kullanımlarını içerir."<sup>53</sup> Buna göre bilgi, kudret vb. sıfatları Tanrı için yüklem olarak kullanabiliriz, fakat bu sıfatları kendine mahsus, özel bir şekilde kullandığımızı kabul etmek durumundayız. Putnam için Tanrı hakkında konuşmanın nasıl işlediğini göstermenin yegâne yolu ise bu ifadelerin kişinin dini hayatında kullanıldığıdır. Hatta 'Tanrı' terimiyle ne kastedildiğini göstermenin bile bundan başka bir yolu bulunmadığından bir ateiste Tanrı'yı kanıtlamanın bir mantığı da yoktur. Esasen bir dindar içinde, Putnam'a göre, Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın bir gereği de yoktur.<sup>54</sup>

Görüldüğü gibi, Putnam'ın din, dinî inanç, iman, vahiy vb. konulardaki yaklaşımı önemli ölçüde Wittgenstein'in ikinci dönemdeki din felsefesi ile pragmatizmin temel

<sup>51</sup> Agm, s. 494-495. Tanrı'nın basitliği ile varlığı, mahiyeti ve sıfatları arasındaki mesele bilindiği gibi İslam düşüncesinde de önemli tartışmalara konu olmuştur. Oldukça geniş olan bu meseleyi başka yerlerde ele aldığımız için burada bu konunun tartışmasına girmeyeceğiz. Bkz. Mehmet Sait Reçber, "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, (der.) F. Terkan, Ş. Korkut, (Ankara: Elis Yayınları, 2005), s. 213-227; "Vâcib'ül-Vucûd'ün Mahiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), c. I, s. 307-315.

<sup>52</sup> Agm, s. 495-7.

<sup>53</sup> Agm, 497.

<sup>54</sup> Agm, 497-498.

sezgilerini bir şekilde sentezleme eğilimini yansıtmaktadır. Hem (bu dönemde) Wittgenstein'in hem de pragmatizmin felsefede daha ziyade yaşamsal ve tecrübî boyutunu öne çıkardıklarını dikkate aldığımızda bu yaklaşımların birbirlerini desteklemeleri için bir engel görünmemektedir. Wittgenstein'ci yaklaşımın bu bağlamdaki ayırt edici özelliği "dil oyunları" bağlamında dinî inancın ya da imanun kişinin yaşam tarzına/ gramerine dayandırılabilir bir anlam ve tecrübeden soyutlanamayacağı ve buna bağlı olarak dışarıdan (örneğin, bilimsel yöntemeye dayalı) bir eleştirinin hedefini bulamayacağıdır.<sup>55</sup> Her ne kadar Putnam Wittgenstein'ı yorumlamak noktasında dil oyunlarının kendi içinde eleştirilere kapalı olmadığını ve bu bağlamda bir teist ile ateist veya natüralist arasında kayda değer bir entelektüel diyalogun gerçekleşebileceğini dile getirirse de onun da dinî konularda yaşamsal tecrübeyi en önemli unsur olarak gördüğü açıktır. Dolayısıyla Putnam'ın dini inanç konusunda bir takım kanıt ve gerekçeleri bütünüyle önemsiz görmese de onları ikinci plana ittiği söylenebilir.

Şimdi, öyle zannediyorum ki dinî inancın gerçek anlamının ve değerinin kavranmasında kişinin yaşamsal tecrübelerinin oldukça önemli bir yere sahip olduğu; örneğin, imanun salt bir önermesel doğruluğa indirgenemeyeceği birçok kimsenin üzerinde uzlaşabileceği bir noktadır. Ancak bunun inanç önermelerinin doğruluk-değerine ilişkin bilişsel bir arayışı önemsiz ya da ikincil bir konuma sürükleyebileceği pek kabul edilebilir görünmemektedir. Esasen iman açısından bu bilişsel ve yaşamsal (bir başka ifadeyle *doksastik* ve *doksastik-olmayan*) bu iki boyut kavramsal düzlemde birbirinden ayrıştırılabilir de nihaî anlamda birbirinden soyutlanabilecek şeyler değildir.<sup>56</sup> Hatta, diğer alanlarda olduğu gibi, din alanında da teorik/ bilişsel hususların pratik/ yaşamsal hususlara mantıksal bir öncelik oluşturduğu rahatlıkla dile getirilebilir. Dolayısıyla imanun gerçek anlamı ve değeri nasıl ki kişinin yaşamsal pratiklerinden ve varoluşsal tecrübelerinden soyutlanamıyorsa aynı şekilde böyle bir yaşam biçiminin öngördüğü inanç önermelerinin doğruluk (bilişsel) değerinden de ayrı düşünülemezler. Hatta bir yaşamın

<sup>55</sup> Putnam'cı pragmatik realizmin (bilimsel gözlemsel tecrübeye karşı) varoluşsal tecrübeye dayandırılmış bir savunması için bkz. Eberhard Hermann, "A Pragmatic Realist Philosophy of Religion", *Ars Disputandi* [http://www.ArsDisputandi.org] 3 (2003).

<sup>56</sup> Bu konuda Putnam'ın yaklaşımına St. Thomas'çı bir yanıt için bkz. Colvert, agm, s. 198 vd.

değerinin de aynı şekilde entelektüel bir değerlendirmenin konusu yapılabileceği, hatta yapılması gerektiği en az böyle bir yaşamın kendisi kadar değerli olsa gerektir. Aksi halde dinî yaşam biçiminin kendi içinde kapalı bir pratiğe dönüşmesini beklememek için bir neden yoktur. Bu noktada hiç kuşkusuz ‘yaşam laboratuvarı’ önemlidir, fakat öyle görünüyor ki böyle tecrübenin değeri bütünüyle yaşamsal bir deneyimle belirlenemez. Dinsel bir yaşamın en temelde bilişsel bir zemine dayanması gerektiğini dikkate aldığımızda ‘doğruluk’ sorusu sadece *iletimsel* bağlamda değil, *bizatihi* önemlidir.

Putnam’ın felsefesinde önemli yer tutan ‘yanılabilirlik’ düşüncesinin din alanındaki uyarlamaları da dikkate değer görünmektedir. Putnam’ın genel anlamda realizmi *insanileştirme* çabasının dinî alandaki etkisini onun yukarıda alıntılıdığımız ‘Yanılabilirlik İlkesi’ bağlamında dile getirdiği düşüncelerinde görmek mümkündür. İnsanın gerçekliği Tanrı’nın gözüyle göremeyeceği doğru görünmekle birlikte vahye imkan tanıyacak bir aşkın bilginin insana ulaşmasında ne gibi bir engel olabilir? Donovan’ın ifadesiyle. “...inanamlar kendi başlarına Tanrı’nın Göz’ü Bakış Açısı’na sahip olmaya-bilirler, fakat eğer Tanrı onlara bildirirse onun getirdiği kesinliklere sahip olamazlar mı?”<sup>57</sup> Burada farklı vahiylerin varlığı dikkate alındığında vahye dayalı önermelerin genel ya da felsefi olmaktan ziyade belli bir dinle sınırlı doğruluk iddiaları olduğu, dolayısıyla buradan kestirme bir sonuca varılamayacağı düşünülebilir.<sup>58</sup> Ancak bir vahyin doğruluk iddiaları belli bir dil oyunuyla veya yaşam biçimiyle sınırlamadıkları sürece böyle düşünmenin bir gerekçesi var mıdır? Putnam, anımsanacağı üzere, vahyin imkânını reddetmemekle birlikte onun ‘naif yazdırma’ anlayışına karşı çıkmaktadır. Kuşkusuz burada ‘vahyin naif yazdırma’ ifadesiyle ne kastedildiği açıklanmaya muhtaç görünmekle birlikte, Putnam böyle bir şeyin imkânını yadsırken daha ziyade bir takım olumsal insanî koşullara ve kültürel unsurlara bağlı yanılabilirliği esas almaktadır. Vahyin belli bir takım tarihsel ve toplumsal koşullar altında muhataplarına geldiği düşünüldüğünde zamansal, mekansal, dilsel, kültürel unsurlar içermesi doğal görünmektedir. Bununla birlikte vahyin kaynağının Tanrı olduğu veya olabileceği kabul edildiğinde ya da en azından böyle bir imkânın varlığı çürütülmediği takdirde insan bilgisinin karşı

<sup>57</sup> Peter Donovan “An Ideal Philosophy of Religion?”, *Stimulus* Vol.17 (May 2009), s. 14.

<sup>58</sup> Bkz. Donovan, agm, s. 14.

karşıya bulunduğu 'yanılma' dairesini aşabileceği söylenebilir. Böyle bir vahyin doğruluk iddialarının bilişsel değerinin bir takım olumsal koşulları veya unsurları ikinci plana itebileceği noktasında da realist bir yaklaşım için herhangi bir engel görünmemektedir.

**Abstract: Putnam, Realism and Religious Belief**

The article presents a descriptive as well as a critical assessment of Hilary Putnam's internal or pragmatic realism in conjunction with its implications on his recent approach to religious belief. It thus argues that the basic shortcomings of Putnam's realism stem from certain assumptions made to the effect that truth cannot be independent from our conceptual frames and therefore that metaphysical realism is incoherent. It is then argued that given that there are no *a priori* reasons for thinking that God's Eye view is unintelligible, a realistic conception of revelation can be defended. The article also provides a critical account of Putnam's view of religious belief which gives a priority of religious life rather than its cognitive aspect.

**Keywords:** Putnam, Realism, Internal Realism, Pragmatism, Wittgenstein, Religious Belief.

**KAYNAKÇA**

Alston, William P. *A Realist Conception of Truth*, (Ithaca: Cornell University Press, 1992).

\_\_\_\_\_. "Introduction", *Realism & Antirealism* (ed.) W.P. Alston, (Ithaca: Cornell University Press, 2002).

\_\_\_\_\_. "What Metaphysical Realism Is Not", *Realism & Antirealism* (ed.) W.P. Alston, (Ithaca: Cornell University Press, 2002).

Byrne, Peter. *God and Realism*, (Aldershot: Ashgate, 2003).



- Coldvert, Gavin T. "Thomism With a Realist Face: A Response to Hilary Putnam", *Realism & Antirealism* (ed.) W.P. Alston, (Ithaca: Cornell University Press, 2002).
- Crispin Wright, "Truth as Sort of Epistemic: Putnam's Peregrinations", *The Journal of Philosophy*, **97** (2000), s. 335-364.
- Devitt, Michael. *Realism and Truth*, (Oxford: Blackwell, 1982).
- Donovan, Peter. "An Ideal Philosophy of Religion?", *Stimulus* Vol.17, no 2 (May 2009).
- Haack, Susan. "Realism", *Synthese* **73** (1987), s. 275-299.
- Hermann, Eberhard. "A Pragmatic Realist Philosophy of Religion", *Ars Disputandi* [<http://www.ArsDisputandi.org>] **3** (2003).
- Horwich, Paul. "Three Forms of Realism", *Synthese* **51** (1982), s. 181-201.
- Johannesson, Karin. *God Pro Nobis: On Non-Metaphysical Realism and The Philosophy of Religion*, (Leuven: Peeters, 2007).
- Moore, Andrew; Scott, Michael. (ed.) *Realism and Religion*, (Aldershot: Ashgate, 2007).
- Murray, Michael J. "The God's Eye Point of View", *Realism & Antirealism* (ed.) W.P. Alston, (Ithaca: Cornell University Press, 2002).
- Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History*, (New York: Cambridge University Press, 1981).
- \_\_\_\_\_. *Representation and Reality*, (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1988).
- \_\_\_\_\_. *Realism With a Human Face*, (ed.) James Conant, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).
- \_\_\_\_\_. *Renewing Philosophy*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).
- \_\_\_\_\_. "Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind", *The Journal of Philosophy*, **91** (1994), s. 445-517.
- \_\_\_\_\_. *Pragmatism: An Open Question*, (Oxford: Blackwell, 1995).
- \_\_\_\_\_. "Thoughts Addressed to an Analytical Thomist", *The Monist* **80** (1997), s.487-499.

- \_\_\_\_\_. "God and the Philosophers", *Midwest Studies in Philosophy*, XXI (1997), s.175-187.
- \_\_\_\_\_. *The Threefold Cord: Mind, Body and the World*, (New York: Colombia University Press, 1999).
- \_\_\_\_\_. "When "Evidence Transcendence" Is Not Malign: A Reply to Crispin Wright", *The Journal of Philosophy*, 98 (2001), s. 594-600.
- Plantinga, Alvin. "How To Be an Anti-Realist", *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, (1982), s. 47-70.
- Reçber, Mehmet Sait. "Realizm, Din ve Dünyevileşme", *islâmiyât*, c. 4, s. 3 (2001), s. 19-33.
- \_\_\_\_\_. "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbî Sempoiumu Bildirileri*, (der.) F. Terkan, Ş. Korkut, (Ankara: Elis Yayınları, 2005).
- \_\_\_\_\_. "Vâcib'ül-Vucûd'ün Mahiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempoiumu: Bildiriler, I* ( İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008).

## ROUSSEAU VE HEGEL'DE DEMOKRASİ KAVRAMI

Fikri GÜL\*

Demokrasi kavramı, hem siyasal felsefenin hem de siyaset biliminin odağını oluşturan temel kavramlardan biridir. Öyle ki, siyaset felsefesi başlığı altında yapılan tartışmalar, ileri sürülen görüşler özgürlük ilkesiyle ilintili olarak da olsa bir yönüyle demokrasi kavramı etrafında dönüp durmaktadır. Devlete ilişkin felsefi sorgulamanın yapılması ve insan doğasına en uygun yönetim biçiminin (aynı zamanda toplumsal bir yaşam biçimi olarak) belirlenmesi sürecinde demokrasi kavramı ile sık sık karşılaşırız. Siyasi düşünce tarihine baktığımızda, her filozofun politik görüşleriyle örtüşen bir yönetim biçimi, toplumsal ve siyasal bir yapılanma tasarladığını görebiliriz. Onların bu tasarımlarının temeli de, içinde yaşadıkları toplumsal ve siyasal gerçekliğe dayanır. Bir başka deyişle, toplumsal gerçeklikten etkilenen filozoflar kendi duruşlarını bu mevcut gerçekliğe göre belirlerler. Bu gerçeklik, kimi zaman filozofu siyasal işleyişten yana, çoğunlukla da siyasal işleyişin karşısında bir tavır almaya götürür. Söz konusu ettiğimiz gerçeklik bağlamında hem Rousseau (1712-1778) hem de Hegel (1770-1831) demokrasiyi kendi siyasal düşünceleri temelinde farklı bakış açılarıyla ele almışlardır.

Yunancadaki *demos* ve *kratos* sözcüklerinin karşılığı olan *halk*, *erk* ve *egemenlik* anlamlarına gelen demokrasi, en bilinen ve en genel anlamıyla halkın kendini yönetmesi veya halkın, halk adına yönetilmesidir<sup>1</sup>. Sistematik olarak ilk defa Platon (427-347) tarafından dile getirilen demokrasi kavramı, Atina'daki uygulamasından, yani pratikten hareketle yine Platon tarafından çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Mevcut siyasal yapıdan kaynaklanan bu eleştiriler bağlamında Platon, demokrasinin hem ruhuna hem de uygulanış biçimine karşıdır. Yeri geldiğinde bu eleştirilerin neler olduğuna değineceğiz, ancak şimdilik bununla yetinip Rousseau ve Hegel'deki demokrasi kavrayışının ne olduğunu ve nasıl yansıdığını temellendirmeye çalışalım.

\* Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

<sup>1</sup> Antony Flew (Ed.), *A Dictionary Of Philosophy*, London, 1979, s. 87-88., G. Vesey and P. Foulkes, *Collins Dictionary Of Philosophy*, London and Glasgow, 1990, s. 76.

Teorik olarak demokrasinin en iyi yönetim biçimi olduğunu düşünen Rousseau, demokrasinin uygulanabilirliği noktasında aynı görüşte değildir. Demokrasiyi, halk egemenliği, halkın iradeye ortak olması<sup>2</sup> olarak ele alan Rousseau'ya göre, egemenliğin sahibi de halktır. Halk, hem egemenliğin sahibi hem de kaynağıdır. Egemenlik, tek bir sınıftan ya da bir kişinin tekelinde değildir. Genel iradenin kullanılması anlamına gelen egemenlik, devredilemez, başkasına verilemez. "Toplumda kötülüğü önlemenin yolu, insanın yerine kanunu oturtmaktan, genel iradeyi kişisel iradeye egemen kılmaktan geçer"<sup>3</sup>. Demokrasilerde yasayı yapan da uygulayan da egemen toplumun çoğunluğudur. Teorik olarak bakıldığında, yasayı yapanın, o yasayı uygulayacak en uygun kişi olduğu ve demokrasinin de en iyi yönetim biçimi olduğu düşünülebilir. Ancak Rousseau böyle düşünmemektedir. Ona göre, tam anlamıyla gerçek bir demokrasi hiçbir zaman mümkün olmamıştır ve olmayacaktır da. Demokrasi, ancak tanrılar toplumunda uygulanabilecek bir yönetimdir. Böylesine mükemmel bir yönetim şeklinin insanın olduğu yerde bütün kurum ve kurallarıyla işletilebilmesi olanaklı değildir<sup>4</sup>.

Katı bir idealist olan Hegel'in politik görüşlerini onun genel felsefesinden ayırmak olanaksızdır. Ona göre, düşünce her şeyin temelidir ve asıl gerçeklikte düşünceden, akıldan kaynaklanmaktadır. 'Gerçek olan akli, akli olan gerçektir' şeklinde özetleyebileceğimiz bu görüş aslında Hegel'in politik duruşunu da göstermektedir. Tarih de, tıpkı diğer alanlarda (doğa vb.) olduğu gibi aklın süreç içerisindeki evriminden başka bir şey değildir. Hegel'e göre dünya tarihi, özgürlük bilincindeki ilerlemenin ve gelişimin biza-tihi kendisidir<sup>5</sup>. Bu süreçte hep ileriye doğru, iyiye doğru bir gidiş söz konusudur. Asıl amaç özgürlüğe ulaşmaktır. Özgürlük ise, demokrasinin vazgeçilmez önkoşuludur. Devlet olmaksızın bireyin varlığının bir anlamı olamayacağını ileri süren Hegel, özgürlüğü "devletin amaçlarının, herhangi bir bireyin isteyebileceği herhangi bir şeyden daha

<sup>2</sup> N. J. H. Dent, *A Rousseau Dictionary*, Oxford, 1992, s. 81.

<sup>3</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile* (Çev. M. Baştürk-Y. Kızılcım), Erzurum, 2000, s. 61-62.

<sup>4</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (Trans. and with an Intro. By Willmoore Kendall), Chicago, 1954, s. 72-75.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History* (Trans. J. Sibree, M. A.), Canada, 2001, s. 32-33.

üstün olduğuna dayalı olarak Rousseau'da olduğu gibi bir kimsenin yapmak zorunda olduğunu bildiği, itaat etme özgürlüğü<sup>6</sup> olarak tanımlar.

Hegel'in demokrasi anlayışı, Rousseau'nun aksine teorik olarak Platon'un demokrasi anlayışına daha yakındır. Platon'a göre, demokrasi yönetiminde bir devlet adamının nasıl yetişmesi ve ne tür özelliklere sahip olması gerektiği çok önemli değildir. Dışarıdan bakıldığında demokrasinin son derece çekici, düzenli bir görünüşü olan ve insanları bir araya toplayan sağlam bir yapısı vardır. "Ancak demokrasinin, çok kısa bir süre içinde (*Politikos*'ta belirtilen) yasadışı bir niteliğe bürünüp özgürlükleri olabildiğince başıboş bırakmasından dolayı, herkes istediği düzeni seçip ona göre davranır. Bu bakımdan demokrasi, bir düzen değil, fakat kargaşa (kaos) ortamıdır"<sup>7</sup>. Platon'un, toplumsal kaostan ortaya çıkmasında ve nihai olarak zorbalığa kadar giden bir yönetim anlayışının benimsenmesinde en önemli etken olarak gördüğü demokrasi, özgürlüğe gereğinden fazla olanak sağlayan, ahlaki değerlerin tersyüz edilip hiçe sayıldığı, saygısızlığın nezaket, aşırı serbestliğin özgürlük, israfın cömertlik, yüzsüzlüğün ve arsızlığın da cesaret sayıldığı bir yönetim şeklidir<sup>8</sup>. Aşırı özgürlük tutkusu ve ötekini küçümseyen bir anlayışın başarılı olması ve istenilen sonuçlara ulaşmasının mümkün olmadığını dile getiren Platon, demokrasiyi de aşırı özgürlük isteğinin yıkacağını ve bunun sonucu olarak da zorbalığı temele alan siyasal ve sosyal bir yapılanmanın ortaya çıkacağını vurgulamaktadır. Hegel de, Platon gibi benzer kaygılarla siyasal bir sistem olarak görülen demokrasi yönetimine karşıdır. Çünkü o, "demokraside kamu, yani devlet işlerini yönetmeyi hak etmeyen kişilerin gücünü, iktidarını ve rejimini görmektedir. Zira devleti ve kamuyu yönetme işi, bireyden belirli bir nitelik, derin bir bilgi ve görgü, ayrıntılı bir deneyim geçmişi ve yadsınamayacak yetenekler ister ya da bunları zorunlu kılar"<sup>9</sup>. Demokrasinin en büyük zaafı olarak bireysel çıkarların devletin varlığının üzerinde görülmesi olduğunu vurgulayan Hegel, bunun en iyi örneği olarak da Fransız Devrimini gösterir. Ona göre, bu örnekte özel istenç, genel istence egemen olmuş ve sonuç olarak

<sup>6</sup> Donald Tannenbaum & David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi* (Çev. Fatih Demirci), Ankara, 2005, s. 340.

<sup>7</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara, 2000, s. 211.

<sup>8</sup> Plato, *The Republic* (Trans. and with an Intro. By Desmond Lee), England, 1974, s. 380 (560e).

<sup>9</sup> Şahin Yenişehirlioğlu, *Birey, Toplum, Devlet İlişkileri*, Ankara, 1995, s. 197.

da kaos doğmuştur. Oluşan bu kaos da, karşı tepkiyi doğurmuş ve devletin otoritesini sağlamak için de, yani genel istenci egemen kılmak için de şiddete başvurulmuştur<sup>10</sup>.

Özgürlüğü temele alan ve ondan vazgeçmeyi insan olmaktan vazgeçmek olarak değerlendiren Rousseau, demokrasinin uygulanabilirliği noktasında Hegel'le benzer kaygıları paylaşırsa da (örneğin, demokrasinin ancak tanrıların oluşturduğu bir toplumda uygulanabilecek kadar mükemmel bir yönetim olduğunu düşünmesi ve demokrasinin uygulayıcılarının yeteneklerinden kuşku duyması vb. gibi), teorik olarak demokrasinin en iyi yönetim biçimi olduğunu düşünür. "Bir demokrasinin yetkili kurulunun yanlış kararname çıkarması ve masumları mahkum etmesi de olanak dışı değildir. Fakat böyle bir durum, ancak birkaç açığözün döktüğü dil ve inandırıcılığı sayesinde halkın çıkarlarının yerine ikame etmeyi becerdiği özel çıkarlarla halkın gözü boyandığı zaman meydana gelebilir. O zaman kamusal karar başka, genel irade başka olur"<sup>11</sup> diyen Rousseau, demokrasi eleştirisi yapılırken sürekli olarak Atina demokrasisinin örnek gösterilmesini de yanlış bulur. Ona göre, Atina'da hiçbir zaman gerçek demokrasi var olmamıştır. Atina, demokrasiyle yönetilen bir yer değil, bilginler ve hatipler tarafından yönetilen son derece despot bir aristokrasinin hüküm sürdüğü bir yerdir<sup>12</sup>.

Uygulama alanındaki zorlukların getirdiği birtakım olumsuz sonuçlarla halk yönetimi olan demokrasi, kaosun ortaya çıkmasına zemin hazırlayan bir yönetim biçimine dönüşür diyen Rousseau, mükemmel bir yönetim şekli olarak gördüğü demokrasiyi, uygulanabilirlik (özellikle insan unsurunu ön plana çıkarması ve insani olmaktan kaynaklanan birtakım zaafların bu yönetim biçiminde en üst seviyede yaşanabilmesi olasılığı sebebiyle) noktasında gerçekleşmesi bütünüyle mümkün olmayacak olan bir yönetim biçimi olarak değerlendirmektedir. Ona göre, demokrasi yönetiminde insan, "tehlikelerle dolu özgürlük, köleliğin rahatlığından daha iyidir"<sup>13</sup> diyebilmeli ve bu tercihi yapabilmelidir. Eğer insanlar demokrasi istiyorlarsa, bazı fedakarlıklar yapabilmeli ve birçok güçlüğe karşı durabilmeli diyen Rousseau, insanların böyle bir tercihi yaparken

<sup>10</sup> A. g. e., s. 197.

<sup>11</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Ekonomi Politik* (Çev. İsmet Birkan), Ankara, 2005, s. 14.

<sup>12</sup> A. g. e., s. 14-15.

<sup>13</sup> Rousseau, *The Social Contract*, s. 75.

öncelikle rahatlarını düşüneceklerini ve insan olmaktan kaynaklanan bazı zaafalarını ön plana çıkaracaklarını da gözden uzak tutmamak gerektiği inancındadır.

Hegel'in demokrasiyi eleştiri noktalarından biri de, özel çıkarların genel çıkarlara baskın gelmesi ve bu gelişmenin asıl ilke ve amaç olan devleti tehdit eder duruma gelmesi, kendi varlığının bilincine varamayan bireyden evrensel olanın bilincine varmasının istenmesidir. Bu olanaklı değildir. Siyasal bir sistem olan demokrasi, bu bilinci sağlayamadığı gibi, bu bilince sahip olanları da olumsuz anlamda etkilemektedir diyen Hegel, bireylerin ancak devlet içinde kendi gelişimlerini sağlayabileceklerini ve belirli bir değer kazanabileceklerini söyler.

Devlet yönetiminin ciddi anlamda bir bilgi birikimi, deneyim ve daha da önemlisi Platon'un deyimiyle bir sanat olduğu düşünülürse, demokrasi ile yönetilen ülkelerde bu niteliklerin ne kadarı ne ölçüde yöneticilerde bulunur sorusu daha da önem kazanmaktadır. Bu soruya verilecek yanıt kuşkusuz ki, hem Rousseau'nun hem de Hegel'in demokrasiye bakış açılarını da ortaya koyacaktır. Söz konusu ettiğimiz gerçeklik bağlamında cumhuriyetçi yönetimlerin monarşilerden daha üstün olduklarına inanan Rousseau, birçok eksikliklerine rağmen en iyi yönetim biçimi olarak demokrasiyi görmektedir. Hegel ise, bireylerin henüz demokrasinin neliği üzerinde yeterince söz söyleyebilecek olgunluğa ulaşmadıklarını ve evrensel sorumluluk alabilecek yetkinlikte olmadıklarını ileri sürer. Ona göre halk, "sonsuz, sınırsız ve evrensel sorumluluğu yüklemek açısından, tek başına, kendi bünyesinde tek egemen güç, iktidar, biricik bağımsızlık ve özerklik olarak daha henüz elverişli, reşit değildir"<sup>14</sup>. Demokrasinin olanaklarından yararlanarak bilgi ve deneyimlerine bakılmaksızın ülke yönetimine getirilen kişiler, hiç de hak etmedikleri ölçüde hem kendilerine hem de etrafındakilere haksız çıkar sağlamak, siyasal üstünlük kurmak ve daha birçok kazanım elde etmektedirler ki, Hegel'in karşı çıktığı da budur. Çünkü, halkın tercihi ile devletin yönetimine gelen kişiler, hem toplumun hem de devletin geleceğinden sorumlu olan kişilerdir. Bu kişilerin seçimi için farklı ölçütler getirilmeli ve karar alıcılar bilinçlendirilmelidir diyen Hegel'e göre, bireylerin kendilerini yönetecek yöneticileri seçmeleri özgürlüğün bir yansıması veya

<sup>14</sup> Yenişehirlioğlu, a. g. e., s. 198.

onun doğal bir sonucu olarak görülmemelidir. Çünkü halk, “her şeyden önce özgürlüğün ta kendisini, kendisine ait tözde somut ve nesnel bir biçimde cisimleştirerek içeren tinsel bir varlık olarak gözükmektedir”<sup>15</sup>.

Devleti, bir örgütlenme biçimi, tarihsel bir gerçeklik ve daha da önemlisi bizatihi özgürlüğün kendisi<sup>16</sup> olarak gören Hegel, monarşik bir devlet yapılanmasını demokrasiye dayalı devlet yapılanmasına tercih etmiştir. Çünkü o, öngördüğü monarşik devlet yapılanmasının çok daha sağlam temellere dayandığına inanıyordu. Monarşik yapılanmanın, hem akılsal hem de tarihsel ve politik gerçeklikle örtüştüğüne inanan Hegel’e göre, devlet ussaldır ve böyle olunca da mükemmel bir devlet aramanın hiçbir anlamı yoktur. Yani, devlet vardır ve olması gerektiği gibidir.

Toplumsal sözleşmeye dayalı siyasal bir yapılanma öngören Rousseau, demokrasi adını verdiği halk yönetiminde çoğunluğun azınlığı yönetmesinin doğal işleyişe aykırı olduğunu söyler. Daha da ileri giden Rousseau, demokrasiyi, iç savaşa ve kaosa elverişli bir yönetim biçimi olmakla eleştirir. Yapısı gereği farklı dinamiklere sahip olan demokrasi, varlığını korumak ve işlevini yerine getirmek için alabildiğince değişken bir kimlik sergiler. Bu değişkenlik içinde demokrasi, teorik olarak en mükemmel yönetim biçimi olma özelliğinden giderek uzaklaşır ve şekil değiştirerek zorbalığa kadar varır. Bir anlamda kendi sonunu da hazırlamış olur. Rousseau’nun bu belirlemesi, aslında demokrasinin gerçekleşmesinin ne kadar güç olduğunu da bize gösterir.

Rousseau’ya göre, demokrasiyle yönetilen bir toplum oluşturmak neredeyse imkansız gibidir. Çünkü o, demokratik yöntemlerle hükümet etmenin her topluma uygun bir model olamayacağı düşüncesindedir. Bir başka deyişle demokrasi yönetimi, bütün toplumlar için en uygun ya da en iyi yönetim biçimi değildir. Bu gerçekliği temellendirmek için Rousseau, Montesquieu’nun söylediği “özgürlük her iklimde yetişen bir meyve olmadığından ona her ulus ulaşamaz”<sup>17</sup> sözünden hareketle her yönetim biçiminin her topluma uygun olamayacağını söyler. Bu gerçeklik bağlamında demokrasinin de

<sup>15</sup> A. g. e., s. 199.

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Political Writings* (Ed. by L. Dickey and Trans. by H. B. Nisbet), Cambridge, 1999, s. 66-68., Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş* (Çev. Selahattin Hilav), İstanbul, 2000, s. 147.

<sup>17</sup> Rousseau, *The Social Contract*, s. 86-87.



her ulusa uygun bir yönetim biçimi olamayacağını ileri sürer. Yönetim biçimlerinin belirlenmesinde nüfus yapısı, coğrafi konum, iklim ve ekonomik göstergelerin önemli olduğuna dikkati çeken Rousseau, demokrasi yönetiminin varlığını da bazı koşullara bağlar. Bu koşullar yerine getirilirken bazı güçlüklerle karşılaşılır. Bunların başında, demokrasi yönetiminin özünü oluşturan halka başvurma ilkesi bağlamında yeterli katılımın sağlanamaması gibi bazı güçlükler gelir. Bir başka deyişle yurttaşlar, demokrasilerin vazgeçilmez ilkesi olan yönetime katılma işlevini tam olarak yerine getiremezler. Bunun sebebi ise, nüfus sayısının fazlalığı ve fiziki olarak bütün yurttaşların bir araya getirilmesinin zorluklarıdır. Demokrasilerdeki katılımcılık ilkesinin önemi dikkate alınrsa bu büyük bir eksiklik olarak karşımıza çıkar. Bunun yanında, insanların bir araya toplanması için yeterli zamanın olmaması, bu şartlar altında bir araya gelen insanların sorunları yeterince tartışamamaları ve etkin katılımın sağlanamaması gibi sebeplerden ötürü demokrasinin varlığını büyük ölçüde olanaksız gören Rousseau, demokrasiyi “yoksul ve zayıf devletlere uygun”<sup>18</sup> bir yönetim biçimi olarak tasarlar.

Demokrasilerdeki genel oy ilkesini reddeden Hegel ise, devleti, birey ile toplum arasındaki uyumu sağlayan bir oluşum olarak görür<sup>19</sup>. Bir başka söylemle devlet, bireysel istençle genel istenci uzlaştıran, bunu sağlamaya dönük açılımlar yapan ve bireylere bunun gerekliliğini öğretendir. Hegel’e göre devlet, genel istencin kendisidir, onun somutlaşmış halidir. Tek tek bireylerin istencinin toplamı değil, akılla örülmüş canlı ve bireylerin kendilerini gerçekleştirdikleri somut bir birlikteliktir. Rousseau’nun söylediğinin tersine devlet, Hegel’e göre, sözleşmenin var ettiği bir ortaklık edimi değildir. Ona göre, devletle yurttaş arasında bir anlaşmadan kesinlikle söz edilemez. Devlet, yurttaşla yapılan herhangi bir anlaşmanın tarafı olamaz. Rousseau’da ise, toplumsal sözleşme ile oluşturulan devlet, bir ortaklık edimidir ve bu ortaklığın bir tarafında birey diğer tarafında da egemen güç dediği devlet vardır. Hegel, genel istencin bireysel istençler üzerindeki etkisini ortaya koyan ve ‘genel istenç’i yüceltiren, devleti ‘genel istenç’ olarak varsayıp kabul eden Rousseau’nun bu düşüncesini benimsemiştir. Çünkü o, devleti genel istencin bir yansıması, somutlaşmış hali olarak görmüş ve Rousseau’nun genel

<sup>18</sup> A. g. e., s. 88.

<sup>19</sup> Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul, 2000, s. 239-240.

istence yüklediği anlamı da kendi düşüncesini ile örtüştürmüştür. Hegel için, “genel istenci var olabilecek tek egemen güç olarak görmek, yepyeni bir düşüncedir”<sup>20</sup>. Diyebiliriz ki Hegel, bir taraftan ‘genel istenci’ kavramına Rousseau’nun yüklediği anlamı benimsemiş ve onu önemsemiş, diğer taraftan da onun ‘sözleşme’ kavramını aynı oranda eleştirmiştir.

Egemenliğin başkasına devredilemeyeceği gibi temsilinin de mümkün olmadığını ileri süren Rousseau, temsili demokrasilerde milletin temsilcileri olarak görülen milletvekillerinin de, aslında milletin temsilcileri değil, milletin bazı işlerini yapmakla görevlendirdiği görevliler olduğunu söyler<sup>21</sup>. Ona göre, halkın kendine temsilci seçmesi demek kendini köleleştirmiş olması demektir. Bu düşüncenin kaynağı, Rousseau’da ki egemenliğin devredilemeyeceği ve bölünemeyeceği ilkesine dayanır. Rousseau’ya göre, temsilciler yoluyla yurttaşların yönetime katılması düşüncesi aslında insan onuruna yakışmayan derebeylik yönetimlerinden kalma haksız ve saçma bir düşüncedir. Eski cumhuriyetlerde ve monarşilerde bile böyle bir yönetim anlayışının olmadığını ileri süren Rousseau, yasama yetkisini kullanmak için halkın temsiline ihtiyaç duyulmasının söz konusu olmadığını söyler. Yürütme gücünün kullanılmasında ise halkın temsilinin mümkün olduğunu, hatta bu gücün kullanılmasının da gerekli olduğunu dile getiren Rousseau’ya göre devlet, yasama gücüyle varlığını devam ettirebilir. Yasama gücünün yok olması demek, devletin de yok olması anlamına gelir. Rousseau’nun deyişiyle, politik toplum ya da politik yaşam oluşturmanın öncelikli ilkesi egemen güçtedir. Ona göre, “yasama gücü devletin kalbi, yönetim gücü de sadece beynidir”<sup>22</sup>. Beyin herhangi bir zarara uğrasa bile insan yaşayabilir. Belki sakat kalır, sorunlar yaşar ama yine de hayatta kalır insanlar. Ancak, kalp işlevini yerine getirmezse canlı varlık da ölür.

Devlet, tinin kendisini varoluşta mükemmel olarak gerçekleştirdiği bir oluşumdur<sup>23</sup> diyen Hegel, devlet yapılanmasını da, herkesin çıkarı ve topluluğun iyiliği için zorunlu bir oluşum olarak görür. Ona göre devlet, bireylerin bilincinde en yüksek ve en

<sup>20</sup> Yenişehirlioğlu, a. g. e., s. 151-152.

<sup>21</sup> Rousseau, *The Social Contract*, s. 108.

<sup>22</sup> A. g. e., s. 101.

<sup>23</sup> Hegel, *The Philosophy of History*, s. 31.

yüce bir gerçekliktir. Devlet, “somut özgürlüğün fiil halindeki realitesidir”<sup>24</sup>. Bu belirlemelerden de anlıyoruz ki, Hegel için devlet kavramı son derece önemli bir kavramdır. Devlet işlerinde halkın bütün sorumluluğunu ve haklarını üzerlerinde taşıyan, onları yüklenen bir avuç insanın, halkın kendisi diye adlandırılmasına karşı çıkan Hegel’e göre, demokrasilerde tehlike iki şekilde kendini gösterir. “Birincisi, politik aldatma, kandırma sonucu. Halkın temsilcisi, milletvekili her şeyden önce devletin çıkarı yerine kendi özel çıkarını düşünebilir. Yani o, devlet işleriyle uğraşacağına, kişisel-özel işlerle uğraşabilir. İkincisi, halk, meclislerde gerçekten temsil edilmemiştir. Zaten kendisi oralarda hazır bulunamaz, mevcut olamaz. Bazen milletvekillerce alınmış kararların halkın büyük çoğunluğunun çıkarlarına karşı olduğu görülür. Ya da politik oyunlar ve karmaşıklıklar nedeniyle, onların ulusal ve yurttaşlık (sivil) ödevlerini yerlerine getiremedikleri olur”<sup>25</sup>. Bütün bu olumsuzluklar, eksiklikler ve uygulamadaki zorluklar nedeniyle Hegel, demokrasiye politik bir sistem olarak karşıdır. Onun istediği anayasal bir monarşidir. Çünkü, kendilerini “liberal” diye adlandıran ve demokrasi isteyenlerin içinde yer aldığı Prusya İmparatorluğunun kurumları giderek zayıflamakta ve devletin yapı taşları zarar görmekte, devletsel örgütlenme bozulup ortadan kalkmaya başlamaktadır. Bir başka deyişle, en yüce gerçeklik, tek egemen politik güç olan us devlet idesi tehdit altındadır. Bu tehdidi ortadan kaldırmanın yolu da demokrasi yerine anayasal monarşinin tesis edilmesidir.

Demokrasi ile yönetilen ülkelerde her şey yasalarla belirlenmiştir. Siyasal iktidar başta olmak üzere herkes yasalar çerçevesinde eylemde bulunur. Yasanın varlığı ve yasaya uygun eyleme demokrasinin vazgeçilmez koşuludur. Rousseau da, “yöneticinin en önde gelen çıkarı ve aynı şekilde en vazgeçilemez ödevi, yürütmeye memur olduğu ve tüm yetkesinin de temelini oluşturan yasalara uyulmasını titizlikle gözetmektir”<sup>26</sup> diyerek, yasalara tabi olanların aynı zamanda yasaları yapanlar olmalarını, özgürlüğün yasayla beraber ilerleyebileceğini ve anlamlı hale geleceğini belirtmiş olmaktadır. Bir arada toplanmış insanların toplumsal bir birliktelik oluşturmaları ve huzur içinde yaşa-

<sup>24</sup> G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (Çev. Cenap Karakaya), İstanbul, 1991, s. 203.

<sup>25</sup> Yenişehirlioğlu, *a. g. e.*, s. 199.

<sup>26</sup> Rousseau, *Ekonomi Politik*, s. 17-18.

malarını yasaların temin ettiğini savunan Rousseau<sup>27</sup>, *İtiraf*lar adlı eserinin 9. Kitabında da yasaların önemine vurgu yaparak, mümkün olan en iyi yönetim biçimi ve bu yönetim biçimine uygun yasaların neler olduğunu araştırdığını ve yazdıkları arasında en çok zevk aldığı konuların bu tür konular olduğunu, her şeyin kökünün siyasete dayandığını ve kuruluşu yönünden her zaman kanunlara en saygılı hükümetin hangisi olduğunu araştırdığını dile getirmiştir<sup>28</sup>. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, demokrasilerde yasanın üstünlüğü tartışmasız son derece önemli bir belirleyicidir. Rousseau'nun politik görüşleri irdelendiğinde söz konusu belirleyicilik çok açık olarak görülecektir. Ona göre, devlet içinde hiç kimse kendini yasanın yerine koymamalı, yasanın üzerinde olduğunu söylememeli ve hiç kimse devlete yasaların dışında, ona aykırı bir şeyi zorla kabul ettirmemelidir. Yapısı ve kuruluşu her ne olursa olsun eğer o yönetimde yasalara uymayan bir tek kişi de olsa, ötekilerin tamamı bir şekilde zorunlu olarak o bir kişinin keyfi uygulamalarına muhatap olacağı için Rousseau böyle bir durumu kesinlikle onaylamamaktadır<sup>29</sup>. Demokrasilerde efendiler yoktur; dolayısıyla köleler de yoktur. Rousseau'ya göre, eğer bir efendi olacaksa *o da*, kişilerin kendilerinin oluşturduğu ve kendi seçtiği dürüst yöneticiler tarafından yürütülmekte olan uygun *yasalar*dır<sup>30</sup>. Bu belirleme, Rousseau'nun yasaya verdiği önemi vurgulaması bakımından son derece önemlidir.

Demokrasi düşüncesi halk egemenliğine dayanır. İktidarı elinde tutan kişi veya kurum halkın iradesini yönetime yansıtmadıkça orada demokrasiden söz edilemez. Bir başka deyişle, siyasal iktidar halkın aldığı kararlar doğrultusunda yönetim işlevini yerine getirmiyorsa ya da katılımcılıktan uzaksa demokrasiden de uzak demektir. Rousseau'nun, demokrasinin ancak küçük topluluklarda uygulanabileceğini söylemesi onun doğrudan demokrasi düşüncesiyle örtüşmektedir. Ancak şu bir gerçektir ki, sayıca büyük toplulukların doğrudan demokrasi yoluyla yönetilmeleri pratikte mümkün değildir. Doğrudan demokrasinin gereği olarak çok sayıda insanı bir araya toplamak ve onla-

<sup>27</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk* (Çev. Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul, 1997, s. 13.

<sup>28</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İtiraf*lar II (Çev. Afif Obay), İstanbul, 1965, s. 248-249.

<sup>29</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality* (Trans. Donald A. Cress, Intr. James Miller), Indianapolis/Cambridge, 1992, s. 2.

<sup>30</sup> A. g. e., s. 6.

rın her birinin düşüncesini ilk elden öğrenmek mümkün değildir. Düşünün ki, 70 milyonluk bir ülkenin bütün yurttaşlarını bir araya toplamanız gerekiyor. Bu fiilen olanaklı değildir. O halde geriye tek bir seçeneğiniz kalıyor. O da, temsili demokrasidir. Halbuki Rousseau, temsili demokrasiye karşıdır. Ona göre, egemenlik ne temsil edilebilir ne de başkasına devredilebilir. Egemenlik genel istence dayanır, genel istençse temsil edilemez. Dolayısıyla milletvekilleri de milletin temsilcileri olamazlar. Onlar ancak geçici işlerinin görevlileri olabilirler. Kendi başlarına da hiçbir karar alamazlar. Halkın onaylamadığı hiçbir yasa geçerli değildir. Halk adına, halkın temsil edilmesi adına yapılan uygulamalar ve çıkarılan yasalar egemenliğin kullanılması anlamına gelmemektedir. Rousseau'ya göre, "temsiliyet düşüncesinin kökeni oldukça yenidir. Bu düşünce bize, derebeylik yönetiminden, insan soyunu alçaltan ve insan onurunu göz ardı eden saçma ve haksız bir yönetim şekli olarak geçmiştir. Ne eski cumhuriyetlerde ne de monarşilerde bile bu tarz bir yönetim anlayışı yoktur. Bu yönetimlerin hiçbirinde halkın temsilcisi yoktu"<sup>31</sup>.

Politik bir sistem olarak demokrasiye karşı çıkan Hegel, demokrasinin araçlarından kabul edilen "genel oy" ve "ulusal egemenlik" gibi kavramları da reddeder. Amaç, güçlü bir devlet kurmaktır ve bunun için de ne gerekiyorsa yapılmalıdır. Hegel de aynı Rousseau gibi, "genel istenç" kavramından söz etmiştir. Ancak onun genel istençten anladığı, Rousseau'nun tersine halk değil, devlettir. Böylelikle Hegel, genel istenci devlet kuramının temelini yerleştirmekte ve yurttaşların özgürlüğünü de bu temel etrafında ele almaktadır. Bu noktada ifade etmeliyiz ki Hegel de, Rousseau gibi halkın milletvekillerini seçmesini, yani kendilerine temsilciler seçmesini özgürlük için hiçbir şekilde ne zorunlu ne de gerekli bir koşul olarak görmez. Çünkü Hegel'e göre, halk, özgürlüğün bizatihi kendisidir. Dolayısıyla halkın bir başkası (milletvekilleri) tarafından kendisine verilecek özgürlüğe de ihtiyacı yoktur. Ancak söz konusu yönetim olduğunda Hegel için "halk"a bakış açısı da farklılaşmaktadır. Zira, Hegel için bir ulusu yönetme ve yönlendirme işi bir sanat, bilgi, görgü ve deneyim olup, her şeyden önce halkın bütünüyle bu sanatın inceliklerine sahip olması beklenemez. Çünkü halk, "kendisinin bilgi

<sup>31</sup> Rousseau, *The Social Contract*, s. 108-109.

ve haber edinmesini gerçekleştirip edimsel hale koyma olanağına sahip olmadığı için, yani bilimleri ve dünya olaylarını tanımak için inceleme olanaklarını elinde bulunduramadığından dolayı, tam olarak bir cehalet, cahillik durumunda kalmaktadır<sup>32</sup>. Böyle bir halkın kendisini yönetmesini beklemek Hegel'e göre, ne doğru ne de gerçekçi bir yaklaşımdır. Halkın kendisini yönetmesine karşı çıkan Hegel, aynı zamanda onun temsilciler aracılığıyla da yönetilmesine karşıdır. Onun için halk, ancak bir devlet öznesi olarak vardır. Bir başka deyişle, devlet özne, halk ise nesnedir.

Rousseau'nun, çağdaş demokrasilerdeki "temsilcilik" düşüncesine karşı olduğunu ve doğrudan demokrasiyi siyasal bir ilke olarak benimsediğini yukarıda söylemiştik. Benzer görüşleri Hegel'in de paylaştığını ifade etmiştik. Ancak gerçek şu ki, günümüzde "temsili olmayan demokrasi yoktur"<sup>33</sup> denebilir. Rousseau'nun tasarladığı demokrasi anlayışında, yurttaşların tamamının yönetime doğrudan katılabildiği demokratik bir hükümetin varlığı oldukça önemlidir. Böyle olmakla birlikte Rousseau'nun söz konusu görüşlerinin uygulanabilirliği mümkün görünmemektedir. Çok sayıda insanın bir araya gelmesi, bu insanların karar mekanizmalarına etkin katılımının sağlanması ve bu süreç zaman ayrılmasının olanaksızlığı gibi birçok temel sorun demokrasi yönetiminin uygulanabilirliğini ortadan kaldırmıştır. Kuşkusuz ki, Rousseau için de demokrasi, uygulamadaki birçok eksikliğine rağmen tercih edilebilir bir yönetim şeklidir. Rousseau'nun politik görüşlerini irdeleyen bazı düşünürlere (J. Swenson ve J. Neidleman gibi) göre de, onun demokrasi kavramına olan vurgusu ve çağdaş demokratik tartışmalara olan katkısı yadsınamaz<sup>34</sup>.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, hem Rousseau hem de Hegel demokrasiye farklı bakış açılarıyla çeşitli eleştiriler getirmişlerdir. Rousseau'nun demokrasi eleştirisini daha çok demokrasinin uygulanabilirliği üzerine odaklanmış bir eleştiri olarak değerlendirirken, Hegel'in eleştirisini ise, hem teorik hem de pratik bağlamda bir demokrasi eleştirisi olarak görebiliriz. Şöyle ki, teorik olarak demokrasinin en iyi yönetim biçimi olduğunu düşünen Rousseau, pratikte ise demokrasinin en iyi yönetim biçimi olduğunu düşüncesine

<sup>32</sup> Yenişehirlioğlu, *a. g. e.*, s. 201.

<sup>33</sup> Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, (Çev. Olcay Kunal), İstanbul, 2002, s. 80.

<sup>34</sup> Steven Johnston, "Rousseau's Refusal", *Political Theory*, Vol. 30, No.6, 2002, s. 858-861.

karşı çıkar. Rousseau'yu böyle düşünmeye yönelten kuşkusuz birçok neden gösterilebilir. Bunlardan en önemlisi belki de, Rousseau'nun tam anlamıyla bir demokrasinin mümkün olamayacağına ve böyle bir yönetim anlayışının ancak tanrılar toplumunda olabileceğine kendini inandırmasıydı. Hegel'in demokrasiyi reddi ise, Rousseau'dan farklı olarak hem teorik hem de pratik bakımdan bir reddediştir. Bir başka deyişle Hegel, Platon'un dile getirdiği demokrasiye karşı oluş gerekçelerine benzer şekilde ve Rousseau'nun tersine demokrasinin ruhuna karşıdır. Çünkü o, demokrasi yönetiminde istenilen niteliklerin devleti yönetmek için yeterli olmadığı düşüncesindedir. Zira devleti ve kamuyu yönetme işi, bireyden belirli bir nitelik, derin bir bilgi ve görgü, ayrıntılı bir deneyim geçmişi ve yadsınamayacak yetenekler ister ya da bunları zorunlu kılar. Bu gerçekliğe rağmen demokrasi yönetiminde bütün bu özellikler göz ardı edilir ve bireysel çıkarlar devletin varlığının üzerinde görülür. Gelinek nokta ise Hegel'e göre, kaostur. Kaosun olduğu yerde devlet otoritesini tesis etmenin zorluğu ve devletin geleceğine ilişkin belirsizliğin olduğu bir ortamın varlığı da dikkate alındığında, Hegel'in demokrasiye neden karşı olduğunu anlamak güç olmasa gerek.

Hem Rousseau hem de Hegel, demokrasinin uygulanabilirliği noktasında benzer kaygıları paylaşmaktadır. Bu kaygıların ortak özelliği ise, henüz demokrasi ile yönetilebilecek olgunluğa ulaşmayan toplumların varlığı (Rousseau'ya göre, demokrasi ile yönetilebilecek, bu olgunluğu gösterebilecek toplumlar ancak tanrılar toplumdur) ve demokrasinin uygulayıcılarının yeteneklerinden duyulan kuşkidir. Rousseau açısından bakıldığında teorik olarak en iyi yönetim biçimi olan demokrasi, uygulamadan kaynaklanan bazı sorunlar yüzünden kaosun ortaya çıkmasına zemin hazırlayan bir yönetim biçimine dönüşür. Bu yönüyle demokrasi kendi sonunu da hazırlamış olur diyen Rousseau'nun bu belirlemeleri, her iki filozofça da vurgulanan demokrasinin neden bütün kurum ve kurallarıyla işletilebilmesinin olanaksız olduğunun gerekçelerini de göstermektedir.

**Abstract: The notion of democracy in Rousseau and Hegel**

Democracy is one of the main concepts forming the focus of both political philosophy and political science. During the history of political thinking, some philosophical questionings have been raised related to this concept, and each philosopher formed a democracy notion based on their own political and social realities.

In this study, based on the political and social facts, both Rousseau and Hegel's understanding of democracy has been the subject matter and their approach to the applicability of democracy has been questioned. In doing this, on the one hand, the reasons for why Rousseau regarded democracy as the best form of government even though it has some deficiencies in practice have been considered, on the other hand, Hegel's view concerning why he is against the spirit of democracy as a political regime have been discussed at length.

**Key Words:** Democracy, Sovereignty, Government, Applicability of Democracy, Rousseau, Hegel

**KAYNAKÇA**

Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.

Dent, N. J. H., *A Rousseau Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, 1992.

Flew, Antony, *A Dictionary of Philosophy*, Pan Books & Macmillan Press, London, 1979.

Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları, İstanbul, 2000.

Hegel, G. W. F., *Political Writings* (Ed. by L. Dickey and Trans. by H. B. Nisbet), Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Hegel, G. W. F., *The Philosophy of History* (With Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, M. A. ), Batoche Books, Canada, 2001.



Hegel, G. W. F., *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (Çev. Cenap Karakaya), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.

Johnston, Steven, "Rousseau's Refusal", *Political Theory*, Vol. 30, No. 6, 2002.

Kojève, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş* (Çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000.

Plato, *The Republic* (Trans. and with an Intro. by Desmond Lee), Penguin Books, England, 1974.

Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract* (Trans. and with an Intro. by Willmoore Kendall), The Henry Regnery Company, Chicago, 1954.

Rousseau, Jean-Jacques, *Emile* (Çev. M. Baştürk-Y. Kızılçim), Babil Yayınları, Erzurum, 2000.

Rousseau, Jean-Jacques, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk* (Çev. Sabahattin Eyüboğlu), M. E. B. Yayınları, İstanbul, 1997.

Rousseau, Jean-Jacques, *Ekonomi Politik* (Çev. İsmet Birkan), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discourse on the Origin of Inequality* (Trans. Donald A. Cress, Intr. James Miller), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1992.

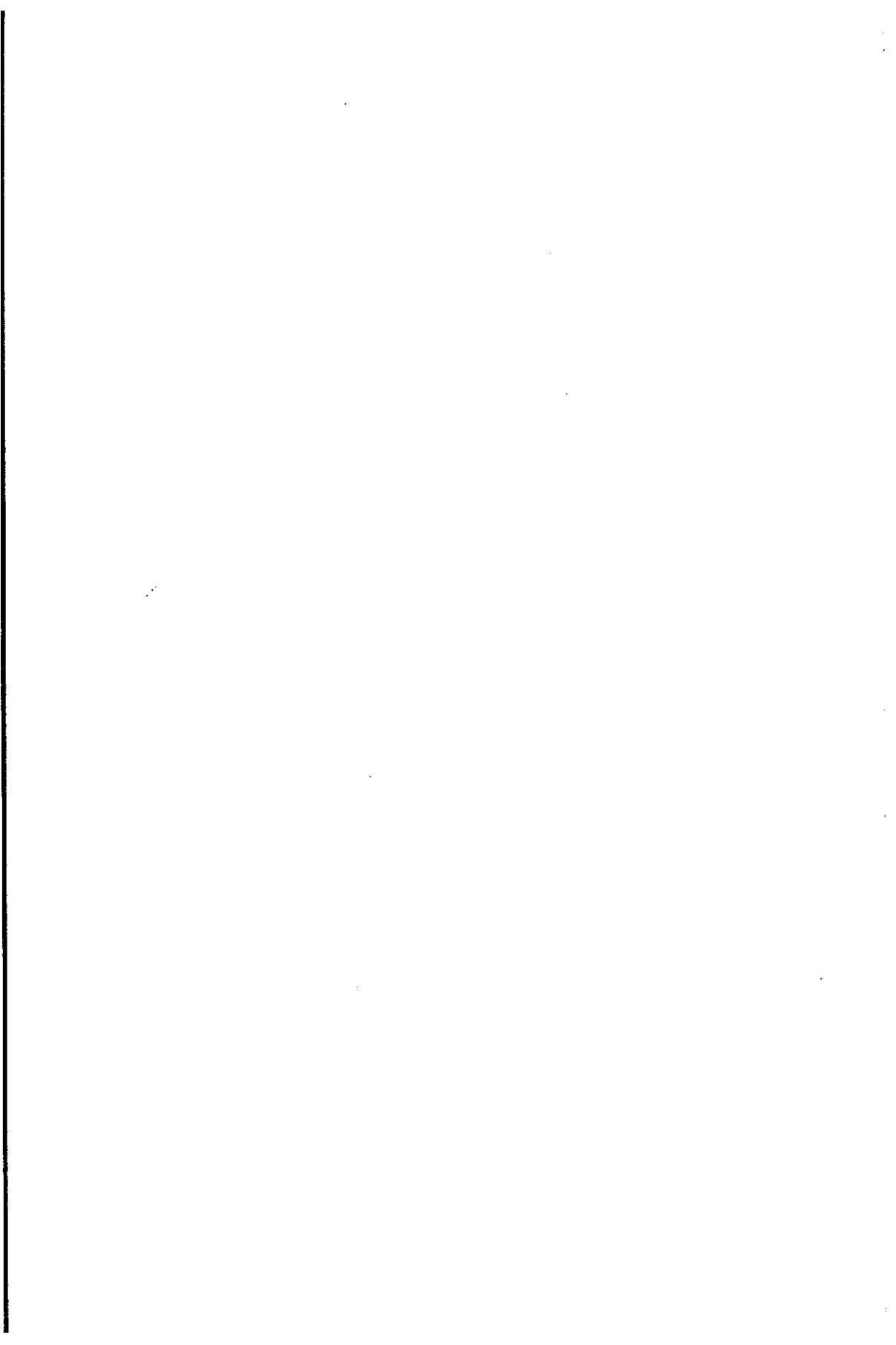
Rousseau, Jean-Jacques, *İtiraflar II* (Çev. Afif Obay), M. E. B. Yayınları, İstanbul, 1965.

Tannenbaum, Donald, Schultz, David, *Siyasi Düşünce Tarihi* (Çev. Fatih Demirci), Adres Yayınları, Ankara, 2005.

Touraine, Alain, *Demokrasi Nedir?* (Çev. Olcay Kunal), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

Vesey, G. and Foulkes, P., *Collins Dictionary of Philosophy*, Collins, London and Glasgow, 1990.

Yenişehirlioğlu, Şahin, *Birey, Toplum, Devlet İlişkileri*, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1995.



## **DARÜLFÜNUN'DA BİR FELSEFE HOCASI: MEHMET EMİN ERİŞİRGİL\***

**Levent BAYRAKTAR\*\***

### **Hayatı**

Mehmet Emin Erişirgil 1891'de İstanbul'da Sultanahmet, İshak Paşa Mahallesi'nde doğdu. Babası Niğdeli Mustafa Dilaver Bey, annesi Hatice Nesibe Hanım'dır. Beşiktaş Sıbyan Mektebi'nde ilk, Fatih Rüştüyesi'nde orta, Mercan İdadisi'nde lise tahsilini birincilikle bitirdi. 1911'de Mülkiye'den pekiyi derece ile mezun oldu. Mülkiye Mektebi son sınıfta iken Orman ve Ziraat Nezâreti Baytar Dairesi'nde daire kâtibi olarak çalışmaya başladı. O sırada daire müdür muavini olan M. Akif Ersoy'dan her bakımdan istifade etti. Mezun olunca bu görevden istifa ederek Meclis-i Âyan Zabıt Katipliği'nde işe başladı. 1912'de Yatılı İstanbul Sultânîsi Malumât-ı Medeniye ve İktisadiye öğretmenliğine getirildi. Bir müddet sonra felsefe ve psikoloji dersleri vermeye başladı. 1913'te bütün idadiler sultani haline dönüşünce, İstanbul Sultânîsi Felsefe muallimliğine ek olarak Kabataş, Davudpaşa ve Vefa Sultanîlerinde Felsefe muallimliklerinde bulundu. Daha sonra Evkaf Nezâreti Kalem-i Mahsûs Mümeyyizliği'ne getirildi. Bir sene sonra da Kadıköy Numune Mektebi Müdürlüğü'ne terfi etti. 1914'te Ziya Gökalp Darülfünun'da yeni bir atılım yaptığı sırada Ahlak muallimi olarak Darülfünun'a geçti. 1917'de İstanbul Dârülfünununda İçtimaiyat ve Felsefe müderris muavini (doçent) oldu. Bir müddet sonra felsefe tarihi müderrisliğine terfi etti. Felsefe kürsüsü başkanlığı yaptı. 1919'da Niğde mebusu olarak Meclis-i Mebusan'a girdi. 1924'te Maarif Vekâleti Talim ve Terbiye Azalığı'na, 1926'da Talim ve Terbiye Heyeti Başkanlığı'na, 1929'da Maarif Vekâleti Müsteşarlığı'na getirildi. 1931'de İstanbul Maarif Müdürü, 1932-33'te Yüksek Muallim Mektebi Müdürü oldu. 1936'da Mülkiye Mektebi Müdürü ve Sosyoloji, İktisadi Doktrinler Tarihi Profesörü oldu. 28.01.1939'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi dekan vekilliğine tayin edildi, bu görevi 08.06.1942'ye kadar sür-

\* Yrd.Doç.Dr. Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü lebayraktar@gazi.edu.tr

dürdü. 1942'de Zonguldak milletvekili olarak meclise girdi. 2. Hasan Saka kabinesinde Gümrük ve Tekel Bakanı, 1949'da Şemsettin Günaltay kabinesinde de İçişleri Bakanı oldu. 1950'de kabine ile birlikte bakanlıktan ve milletvekilliğinden ayrıldı ve hayatının geri kalanını fikir adamı ve yazar olarak sürdürdü. 7 Şubat 1965'de Ankara'da vefat etti. Cebeci Asri Mezarlığı'na defnedildi.

#### **Eserleri**

1. Tarih-i Felsefe Notları: Kurun-ı Cedide Felsefesinden Descartes ve Kartezyenler, İstanbul, 1336/1920
2. Devr-i İntibah Felsefesi ve Filozofları, İstanbul, 1336/1920
3. Wilhelm Leibniz, İstanbul, 1337/1921
4. Kant ve Felsefesi, İstanbul, 1339/1923
5. Malûmat-ı Vataniye, İstanbul, 1340/1924
6. Yurd Bilgisi, İstanbul, 1930
7. Sokrat, İstanbul, 1931
8. Filozofi, İstanbul, 1935
9. Kant'tan Parçalar, İstanbul, 1935
10. Filozofiyeye Başlangıç, İstanbul, 1936
11. Hukukun Muhtelif Cepheleri ve Hukuk İlmi, Ankara, 1938
12. Ekonomi Meslekleri, Ankara, 1945
13. Ziya Gökalp: Bir Fikir Adamının Romanı, İstanbul, 1951
14. Merak ve Dikkat, Ankara, 1956
15. Mehmed Akif: İslâmcı Bir Şairin Romanı, Ankara, 1956
16. Neden Filozof Yok, Ankara, 1957
17. İhmal, Ankara, 1958
18. Türkçülük Devri, Milliyetçilik Devri, İnsanlık Devri, Ankara, 1958
19. Hamle, Ankara, 1960
20. Kadın-Erkek, Ankara, 1961

Tercümelere arasında da özellikle Bergsonculuğun Türkiye'ye girişinde etkisi olan, Bergson'dan çevirdiği, Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı (1933) ve Emile Boirac'dan çevirdiği İlm-i Ahval-i Ruh (1330) zikredilebilir.

### Felsefeci Kimliği

Mehmet Emin Erişirgil Cumhuriyet döneminin felsefe ve düşünce ortamını şekillendiren önemli aktörlerinden birisidir. Bir yandan Darülfünun'da verdiği dersler ve yayın faaliyeti öte yandan da halka yönelik olarak çıkmakta olan ve bizzat kendisinin çıkarılmasına öncülük ettiği dergilerdeki yayınları hep çağdaş kavram ve fikirlerin memlekette anlaşılması ve yerleştirilmesine yöneliktir. Bu yanı sıra o, Cumhuriyet kuşaklarının ihtiyaç duydukları entelektüel atmosferi yaratmak için çalışanlar arasında olmuştur.

Mehmet Emin'in akademik ve entelektüel hayatına bir bütün olarak bakıldığında, onun daima, evrensel değerlerle milli değerleri tanımak, anlamak, yorumlamak ve hatta bütünleştirmekten yana olduğu sonucuna varılır. Bu sonuç onun eserlerine bakılarak rahatlıkla çıkarılabilir. Üzerlerinde düşündüğü, yazılarına, derslerine ve eserlerine konu edindiği filozoflara bakacak olursak: Descartes, W. Leibniz, I. Kant, F. Nietzsche, E. Boutroux, W. James, J. Dewey, H. Bergson ve Sokrates'i görmek mümkündür. Mehmet Emin bu filozofları sadece felsefe tarihi okutan bir hocanın ilgi ve yönelimiyle ele almamıştır. Her filozoftan toplumun ve memleketin ihtiyaç duyduğu zihniyeti derlemeye çalışmıştır. Bu bağlamda modern rasyonalizmin kurucusu "Descartes ve Kartezyenler" ile ilgilenmiş, buradan metodik şüphecilik, insan aklının idaresi için izlenecek yol ve kurallar, yöntem v.b. kavramlar ve sorunlar üzerinde durarak felsefi düşünmenin sıradan düşüncelerden farkını ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca Mehmet Emin'in zihninde "aydınlanma" daima bir hedef ve gaye olarak bulunmuştur. İnsan aklının doğasının ve sınırlarının araştırılması, batının geçirdiği aydınlanma çağı sonrasında ortaya çıkan pozitivizm ve pozitivizmin getirdiği bilim, felsefe, ahlak ve siyaset görüşleri hep onun ilgi alanı içerisinde olmuştur. Darülfünun'da verdiği Descartes ve Kartezyenler, Leibniz ve Kant'a ilişkin dersler ve kaleme aldığı eserleri, Batı medeniyetinin felsefi temellerini anlamaya ve bu zihniyeti yurda taşımaya yöneliktir. Ana hatlarıyla bu eserleri tanıtmak

gerekirse: “Tarih-i Felsefe Notları: Kurun-ı cedide Felsefesinden Descartes ve Kartezyenler” adlı eser 1920-21 Kış s0mestrinde Darülfünun Edebiyat Fak0ltesi Felsefe Şube-  
sinde verilen dersin notlarından meydana gelmiştir. Türkçede Descartes üzerine kaleme  
alınan ilk telif eser olma özelliğine sahiptir. Eserde Mehmet Emin Erişirgil, Descartes’a  
yeni felsefenin kurucusu unvanının verildiğini ve bunun haklı sebeplerinin bulunduğunu  
belirir.<sup>1</sup> Descartes, düşünceden varlığa gitmeyi göstermiştir. Bu yoldan daha sonra  
Malebranche, Spinoza, Leibniz ve Kant da geçmişlerdir. Mehmet Emin’e göre “eski  
filozoflar için, düşüncelerimiz doğrudan doğruya “varlık”ı kuşattı. Bu yüzden fikirle-  
rimizin incelenmesiyle varlığın hakikatine intikal mümkündü. Yeni felsefenin gayesi  
ise, düşünce yardımıyla varlığı imkan mertebesinde izah etmeye çalışmaktır.”<sup>2</sup> Ayrıca  
Descartes’ın zamanı için öncü rolü sadece felsefede değil, bilimde ve bilimsel zihniyette  
de söz konusudur. Descartes’ın bilim alanında ortaya koyduğu en önemli ilke; Meka-  
nizmdir. Yani düşünce ve şurdan başka hadiselerin hepsi mekanizm ile, matematiksel  
ilke ve metotlarla açıklanabilir.<sup>3</sup> Mehmet Emin’e göre Descartes’ın felsefesini şekillen-  
diren diğer bir önemli kavram da düalizmdir. Descartes bu öğretiye açıklık ve belirgin-  
lik kazandırmıştır. Böylece tabiat felsefesi ile ruh felsefesi aynı ilke ile açıklanamak-  
tadır. Ayrıca “Descartes hakikatin araştırılmasında aklı, akli apaçıklığı yegane hakikat  
ölçütü olarak kabul etmişti. Bu eğilim 18. yüzyılda da devam etmiştir. Hatta 1789 bü-  
yük Fransız İhtilali’ni hazırlayan düşünceler arasında Descartes felsefesinin ve rasyona-  
lizminin etkilerini görmek mümkündür.”<sup>4</sup>

Mehmet Emin, Descartes’ın sadece yetiştiği çağı etkilediğini söylemenin haksızlık  
olacağını belirterek, günümüz felsefesinin idealist eğiliminin hala Descartes’tan beslen-  
diğini Emile Boutroux’nun şahitliğine dayanarak aktarmaktadır. Ona göre Descartes,  
yeni felsefenin en mühim meselelerini ortaya koymuştur. “İrade ile düşünce arasındaki  
varlık ilişkisi meselesi, bilgi ile metafiziğin karşılıklı durumu, ruh ile beden arasındaki

<sup>1</sup> Mehmet Emin Erişirgil, *Descartes ve Kartezyenler*, Konya 2006, s. 80

<sup>2</sup> A.g.e., s. 80

<sup>3</sup> A.g.e., s. 80

<sup>4</sup> A.g.e., s. 81

ilişki, hep Descartes ve Kartezyenlerin çözmeye uğraştığı meselelerdir ki, çağımızın felsefesinin de en önemli konularıdır.”<sup>5</sup>

Descartes’a göre felsefe, bilimlerin bilimidir. Hikmet bilgisidir. Hikmet, yalnız davranışlarda ve hareketlerde kontrollü olmak değil, hayatı idare, sağlığı muhafaza gibi her hususta bilinmesi mümkün olan her şeyi bilmektir. Bilgilerin tam olabilmesi için, hepsinin bir ilk nedenden çıkarılmış olması gerekir. Felsefenin gayesi de bu ilk nedeni araştırmaktır. Descartes’a göre felsefenin gayesi, insanoğlunun hayat şartlarını iyileştirmektir. İnsanın hayat şartlarının iyileşmesi, tutum ve davranışlarının bilinçli bir şekilde yönlendirilmesiyle mümkündür. Mehmet Emin’e göre Descartes, hiçbir zaman ne düşüncelerini, ne iradi hareketlerini tesadüfün yönlendirmesine bırakmamıştı. Düşünürken hakikati bulmak için takip edilmesi gereken metodu aramıştır. Hareketlerimizi yönlendirecek tam bir ahlak sistematiğine ulaşınca kadar geçici olarak benimsenmesi gereken ahlak kurallarını şöyle sıralamaktadır:

1- Memleketteki dini kanaatlere bağlı kalmak, eşit şekilde kabul edilebilecek olan iki hareket tarzından mutedilini tercih eylemek. İfrattan ve özgürlüğü kısıtlayacak olan her türlü şeyden sakınmak.

2- Davranışlarda ve hareketlerde mümkün olacağı kadar metin ve kararlı olmak, takip etmeye ve uygulamaya karar verdikten sonra, en şüpheli fikirleri bile en sağlam düşünceler gibi uygulamaya koymaktan çekinmemek.

3- Kendi nefesine galebe çalmaya gayret etmek, dünya nizamını değil, kendi eylem ve ihtiraslarını değiştirmek.<sup>6</sup>

Mehmet Emin’e göre Descartes, birinci ilkeyi Montaigne ve Charron’dan, üçüncü ilkeyi ise Seneca’dan almış ve hayatı boyunca bunlara bağlı yaşamıştır. Böylece Descartes, felsefe ve hakikat yolunda ilerleyebilmek için hem davranışlarını idare edecek ahlaki ilkelere ihtiyaç duymuş, hem de ilmî ve felsefî araştırmaları için bir metot arayışına girmiştir. Bu iki girişimi de insanlık tarihinde önemli bir yer edinmesine sebep olmuştur. Descartes’ın teklif ettiği metodun esasları ise şunlardır:

1- Bir şey apaçık bilinmedikçe hakikat olarak kabul edilmemelidir.

<sup>5</sup> A.g.e., s. 81

<sup>6</sup> A.g.e., s. 88

2- Her meseleyi, her davayı doğru ve kesin olarak çözebilmek için, mümkün olduğunda parçalarına ayırmalıdır.

3- En basit ve bununla beraber çözümlenmesi ve anlaşılması en kolayından başlanarak, derece derece daha karmaşık ve daha ayrıntılı meselelere çıkmak suretiyle düşüncelerimizi düzenli olarak idare eylemek.

4- Hiçbir şeyin terk edilmiş, unutulmuş olmasına ihtimal kalmamak üzere, her zaman meseleyi tamamıyla analiz etmiş ve bütününe incelemiş olduğumuzdan emin olmak.<sup>7</sup>

Mehmet Emin, Descartes felsefesinde bu dört kuralın uygulama alanının şu veya bu bilim değil, bütün bilimler olduğunu söyler. Ayrıca "cogito" yani "düşünüyorum, o halde varım" prensibinin Descartes için bir hakikatin ifadesi olmanın ötesinde, felsefenin temel dayanağı, ruhun bağımsız varlığı ile Tanrının varlığını gösterebilmek için gerekli dayanak ve hareket noktası olduğunu tespit eder. Mehmet Emin, Descartes'ın modern felsefenin kurucularından ve çığır açıcılarından biri oluşunu ise Maine de Biran'ın açıklığı ile şöyle ifade eder: Descartes öncelikle kendi varlığımızı teslim, sonra duyulur varlıkların varlığına intikal etmekle felsefede yeni bir yol açmıştır. O, maddenin nitelikleri ile düşünce tözünün nitelikleri arasındaki temel farkı gören ilk filozoftur ve metafiziğin yeni çağda hakiki kurucusu kabul edilebilir.<sup>8</sup>

Mehmet Emin'in Darülfünun Edebiyat Fakültesi Felsefe Şubesi'nde verdiği Felsefe Tarihi derslerinden meydana gelen eserlerinden biri de "Wilhelm Leibniz"dir. Ona göre Leibniz felsefesi, felsefe tarihinin gelişim sürecinde önemli bir aşamaya karşılık gelmektedir. Çünkü Leibniz; Descartes, Hobbes ve Spinoza çizgisinde gelişen mekanist düşünce örüşünün alternatifi olabilecek yeni bir felsefi kurgu ve temellendirmeye yönelmiştir. Leibniz'e göre, evrenin mekanist tarzda ele alınması tabiat hakkında sahip olunan estetik ve dini düşünceleri bozmaktadır. Descartes, Hobbes ve Spinoza'nın mekanist görüşleri maddi tabiatı basit bir makine olarak tasarlıyor, maddi hareketler ve olaylarda gaye makine yer vermiyordu. Tabiat makine şeklinde tasarlanınca, görülen uyum ve ahenkten

A.g.e., s. 94

A.g.e., s. 97



estetik ve dini değerlendirme ve tasarım çıkarmaya imkan yoktu.<sup>9</sup> Bu gerekçelerle Leibniz, felsefesinde bir yandan olaylar arasındaki mekanik ilişkileri gözden kaçırmayı diğer yandan da tabiattaki ahenk ve gayeyi açıklayabilmeyi hedeflemiştir.

Mehmet Emin, Leibniz'in felsefe tarihindeki konumunu ortaya koyabilmek için uğraştığı konu ve problem alanlarını şöyle özetler:

- Tabiatın mekanik veya dini bir tarzda tasarlanması arasındaki çelişkinin aşılması.
- Tabiattaki değişimlerin mekanik yani bir hareketin diğer bir hareketi meydana getirmesiyle mi yoksa bir gayeye yönelik mi oldukları problemini çözebilmek.
- Kesin bilimlerin tabiatın mekanikliği hakkındaki ilkelerini reddetmeden, tabii hadiselerin bir gayeye yönelik olduklarını gösterebilmek.
- Tabiattaki mekanik bağlantı bozulmaksızın, Tanrı'nın sonsuz takdirinin hakim olabileceğini gösterebilmek.<sup>10</sup>

Mehmet Emin'in Darülfünun'da verdiği felsefe tarihi derslerinden biri de Kant hakkındadır. Bu derslerden "Kant ve Felsefesi" adlı eser doğmuştur. Mehmet Emin bu eseri kaleme alış sebebini açıklarken, çağdaş felsefe akımlarının 19.yy'da hazırlandığını ve bugünü anlayabilmek için geçen asrı bilmek gerektiğini söyler. Ona göre 19.asır felsefesi iki büyük dahinin esriyle başlar. Rousseau ve Kant 18. asırda yetişen bu iki büyük filozof, 19. asırdaki felsefi cereyanın bütün eğilimlerini sezmiş, esaslarını kurmuştur. Bir başka deyişle çağdaş felsefi düşünce Rousseau'nun "Emile"i ile Kant'ın "Saf Aklın Tenkidi"ne çok şey borçludur ve çağdaş felsefeye dair araştırma yapmak isteyenler bu iki ana damarı dikkate almaya ve onlarla hesaplaşmaya mecburdurlar.

Mehmet Emin, Rousseau ve Kant hakkında çalışmanın ve eser kalbine almanın Türkiye açısından pek çok bakımdan anlamlı olduğunu vurgulayarak şöyle der:

"Kant'ın mesleğinin bugün de zihni eğitimimiz üzerine birçok felsefi eserlerden fazla müessir olacağına inanıyorum. Büyük Alman dahisi bizim takılıp kaldığımız noktaları aydınlatabilir, gözümüzün önüne yepyeni ufuklar açabilir. Mesela hala tecrübe

<sup>9</sup> Mehmet Emin Erişirgil, "Leibniz", *Descartes ve Kartezyenler*, Konya 2006, s. 154

<sup>10</sup> A.g.e., s. 155

maverasındaki konular için delil aramak ve bulmakla uğraşanlarımız vardır. Kant, bu yolda çalışanlara, ne beyhude ve akim bir yolda gittiklerini göstermektedir.”<sup>11</sup>

Mehmet Emin, Kant felsefesinden toplumumuz adına öğrenilecek ve yararlanılacak pek çok şey olduğu kanaatindedir. Bunların başında ise itikat ve iman sahasında ilmin imkansızlığını görmek geldiğini savunmaktadır. Ona göre hiçbir felsefe görüşü Kritisizm kadar iman sahasında akli delil aramanın beyhudeliğini göstermemiştir. Bu eser yalnız bu hususta bizi irşad etse yazarı için kafi bir mükafattır demektedir.<sup>12</sup>

Mehmet Emin, Kant felsefesinden her toplumun öğrenebileceği bir şeyler olduğunu çünkü onun yalnız ilmin değil, faziletin, terakkinin, hatta daimi barışın şartlarını aradığını söyler ve Birleşmiş Milletler fikrini işleyen ve savunan Wilson’un Kant’ın “Ebedi Barış Projesi”nden ilham aldığını hatırlar.<sup>13</sup> Ayrıca Mehmet Emin, Kant felsefesi ile tanışmanın ve ondan beslenmenin bir kültürde var olan felsefe hayatı için olabildiğince zengin ilham ve çağrışımlara sebep olacağına inandığı için eseri kaleme aldığını vurgulamaktadır.

Mehmet Emin’in tanıttığı filozoflardan biri de John Dewey’dir. Mehmet Emin’e göre bir terbiye felsefesinde görülen yenilik, yeni bir felsefeye dayanır.<sup>14</sup> Dolayısıyla John Dewey’in “Demokrasi ve Terbiye” adlı eserinde anlatılan terbiye felsefesi de yeni bir felsefi tavır alışı dayanmaktadır. Çünkü eser incelendiğinde bilgi ve eylem hakkında yeni bir felsefi bakış söz konusudur. Dewey’e göre felsefi tefekkür, ilmin mevcut kıymet hükümlerinin, özetle alemin bizden nasıl bir fiil ve hareket talep ettiğini sormakla başlar. Terbiye ise tabiata ve insanlara karşı zihnî ve hissî esaslı tavırlar teşkil etmektir. Mehmet Emin buradan şu sonucu çıkarır: “Şu halde âlem karşısında alınması lazım gelen fiil ve hareket düşüncesi olan felsefe sisteminin, itibarî ve kuru bir akide halinde kalmaması için, bir taraftan maziye ait tecrübeyi tahkik eylemesi, yani tatbik edile gelen terbiye tarzlarını teftiş etmesi; diğer cihetten de kıymetler hakkındaki telakkisinin amel ve sirette müessir olmasını temin eylemesi lazımdır.”<sup>15</sup> Yani, evren karşısında nasıl bir

<sup>11</sup> Mehmet Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, İstanbul 1997, s. 8

<sup>12</sup> A.g.e., s. 8

<sup>13</sup> A.g.e., s. 8

<sup>14</sup> Mehmet Emin Erişirgil, “John Dewey’in Felsefesi”, *Demokrasi ve Terbiye*, İstanbul 1928, s. III

<sup>15</sup> A.g.e., s. III

tutum ve davranış sergilenmesi gerektiği hakkında yol gösterici olan felsefe sisteminin, itibari ve kuru bir akide halinde kalmaması için, bir yandan geçmişe ait tecrübeyi ve uygulanmakta olan terbiye tarzlarını sınaması, diğer yandan da getirdiği değerler sistematığının uygulanabilir olması gerekir.

Mehmet Emin, John Dewey'in felsefesini, özellikle de teklif etmiş olduğu yeni eğitim felsefesini incelerken Bergson'dan aldığı bir ilkeyle konusuna yaklaşır. Buna göre filozoflar incelenirken, sadece düstur şekline koydukları mezhep ve akidelerine baktığımız ve kendilerinden önce gelen felsefelerin neticeleriyle ilmî birikimin uzlaşım şekillerine önem verdiğimiz için bunların felsefî tefekkürlerindeki ruhî esasları, yani kendi ruhundan doğan hadsi (sezgi-intuition) görmüyoruz. Halbuki "her felsefenin çok sade bir ruhu ve pek basit bir hadsi vardır."<sup>16</sup> Mehmet Emin, Bergson'un bu sözlerinden hareketle, "hakikaten bir filozof tamamen tâbi olduğu tesirlerle izah edilemez"<sup>17</sup> diyerek Dewey'in felsefî düşüncelerinin ruhu olan amili aramaya koyulur. Çünkü ona göre bu yapılmadıkça Dewey felsefesini hakıyla kavramak çok güç olacaktır. Mehmet Emin'e göre bu felsefenin dayandığı temel; demokrasi muhabbeti ve onu izah arzusudur. "Demokrasi cereyanının 'emr-i vaki' olduğunu kabul etmek kafi değildir. Onun terakki için mantıken de bir zaruret olduğu ispat edilebilmeli ki, beşeriyet bu girdiği yoldan emin olabilsin."<sup>18</sup> Mehmet Emin, demokrasi kavramı ile insan zihninin yapısı ve bu yapının yorumlanma şekli arasında bir ilişki kurar. "Eğer zihin, zeka; kevnî, mutlak bir mebde olup da sadece bizim ona tabi olmağımız lazım ise, fertlerin tecrübelerine serbesti vererek ondan terakkiyi beklemek abes olur. Fakat eğer zihin, ferdin elinde müessir (etkili) bir tahavvül (değişim) kudreti ise, o halde onun her türlü manialardan kurtulması demek olan demokrasinin beşerin salah ve terakkisini temin etmesine intizar tabiidir."<sup>19</sup>

Mehmet Emin demokrasi ve demokratik toplumu kurabilmek için felsefe ve zihin anlayışında değişikliğe, yeniliğe açık olmak gerektiği kanısındadır. "Demokrasiyi, icap eden bir felsefî tefekkür zihni böyle şeniyet haricinde bir mebde telakki eyleyen sistem-

<sup>16</sup> A.g.e., s. IV

<sup>17</sup> A.g.e., s. IV

<sup>18</sup> A.g.e., s. IV

<sup>19</sup> A.g.e., s. IV-V

leri red ve inkara müteveccih (yönelmiş) olmalıdır. Dewey'in ilk taharriyatına (araştırma) istikamet veren, bütün faaliyetlerini toplayan merkez bu olsa gerektir.”<sup>20</sup>

Mehmet Emin'in etkilendiği ve hakkında eser kaleme aldığı filozoflardan biri de Sokrates'tir. O, Sokrates'te bir kahraman, bir ideal adamı, bir ahlak kişisi, özgür düşüncenin sembolü olan bir bilge kişilik görür ve Sokrates'in düşüncelerinin merkezinde “iyi yaşamak için iyi düşünmek”<sup>21</sup> (1931:68) ilkesinin bulunduğunu söyler. Buna göre iyi ve doğru düşünme yoluyla doğru bilgi elde edilir, doğru bilgi, iyi ve doğru davranmayı sağlar böylece iyi yaşamak gerçekleşmiş olur. Sokrates, hakikat ya da doğru bilginin elde edilebilir olduğuna inanmanın yanında, buna uygun olarak davranmanın da gerektiği kanaatindedir. Buna göre “hakikatin en esaslı vasfı bütün zihinlere kendini kabul ettirmesi”<sup>22</sup> dir. Ayrıca “hakikat faydalıdır. Hata (yanlış) faydasızdır. Hakikat bizi muvaffakiyete götüren bir vasıttır.”<sup>23</sup> Mehmet Emin Sokrates'i anlatırken doğru düşünme, bilme, hakikati kavrama, doğru ve iyi eylemde bulunma arasında kurulan ilişkiye katıldığını hissettirmektedir. Burada Sokrates'in görüşleriyle, Mehmet Emin'in de sempati duyduğu “pragmatizm” arasında benzerlikler bulunmaktadır. Buna göre “tecrübe bilgimizin kıymetini tayin eder. Bilmek yapabilmektir. Bir şeyi yapmak için insana fazla bir kudret vermeyen bilgi hakiki ilim değildir. İlim ancak insanı bir eyleme bir işe sevk etmek şartıyla değer kazanır.”<sup>24</sup> Böylece bilginin hakikat yani doğru olup olmadığını anlamak için ölçü; iş ve eylem karşısında başarı getiriyor olmasıdır. Mehmet Emin, Sokrat'ın ilim hakkındaki kanaati zamanımızın ilim hakkındaki kanaatine ne kadar uygundur, diyerek filozofun güncelliğini teslim etmektedir.

Mehmet Emin, Sokrates'in söyleminde “ahlakın her bilgiden daha fazla ilmin tarifine uygun”<sup>25</sup> olduğu kanısındadır. Ahlak, insanları birbirleriyle buluşturur, kaynaştırır. Ahlakın konusu benliğimizin dışında bir konu değildir. “Doğruluğun eğriliğin mahiyetini keşfetmek için semayı, yıldızları tetkik etmeye, arz hadiselerini müşahede eyleme-

<sup>20</sup> A.g.e., s. V

<sup>21</sup> Mehmet Emin Erişirgil, *Sokrat*, İstanbul 1931, s. 68

<sup>22</sup> A.g.e., s. 72

<sup>23</sup> A.g.e., s. 73

<sup>24</sup> A.g.e., s. 73-74

<sup>25</sup> A.g.e., s. 79

ye, denizin derinliğini araştırmaya ihtiyaç yoktur. İyilik, fenalık ilmini kendimizde bulabiliriz”<sup>26</sup>, kendi benliğimizi sorgulayarak neyi istemeliyiz, neden kaçınmalıyız anlayabiliriz. Böylece kendi kendimizi tanımakla nasıl davranmamız gerektiğini bulabiliriz. Buradan hareketle Mehmet Emin, Sokrates düşüncesinde ahlakın en müspet ilim olduğu yargısına varmaktadır. “Hakiki ahlak bize muvaffakiyet temin etmekle, bizi mesut eylemekle kendini zorla kabul ettirir, özetle ahlak ilimlerin en müspetidir.”<sup>27</sup> Sokrates iyi yaşamak için iyi düşünmek gerektiğini söylemekle yetinmez. “O, iyi düşünmenin iyi yaşamak için zaruri olduğuna da kanidir. Saadet (mutluluk) hakkında hakiki bilgimiz olmadıkça mesut olma, iyilik hakkında makul bir bilgimiz olmadıkça fazilet (erdem), ahlak hakkında ilmimiz olmadıkça ahlaklılık, felsefe bilmedikçe hakîmane hareket mümkün değildir.”<sup>28</sup> Çünkü Sokrates’e göre düşünce ile hareket birbirinden ayrılmaz. “İyiliği bilmek onu yapmak, onu tatbik etmek için kâfidir. Bilmek muktedir olmak, hatta öyle hareket etmek demektir. Kimse isteyerek fenalık yapmaz. Kimse fenalığı istemez. Fakat çok adam iyilik, iyi hareket nedir bilmez de onun için fenalık yapar.(...) İyi hareket etmek için iyiliği bilmekliğimiz lazımdır. İşte fazilet (erdem) bu bilgidir.”<sup>29</sup>

Mehmet Emin’e göre Sokrates’te ilim iyi yapılmış tanımlar toplamıdır. İyi tanım yapmak, yönteminin de esasını oluşturmaktadır. Bu bakımdan Sokrates düşüncesinde, doğru düşünme, tanımları (öz) elde etme ve bunlara dayalı olarak bir yaşama ve doğru (ahlaki) hareket edebilme becerisi geliştirme, bir bütün teşkil etmektedir. “Başka bir tabirle bu tarifler hareketimizi idare eyler. Usullü bir hayat, ahlaklı bir ömür, hülâsa hikmet, bütün hakikati kendimiz için tarif etmeye yani hareketimiz ne olmalıdır, henüz yapmamışsak yarın için tahakkuk ettirmeye mecbur olduğumuz şey nedir, bunu tayin etmeye dayanır.”<sup>30</sup> Böylece Sokrates’te ilim ve felsefe birleşir. Ortak noktaları aklın rehberliği ve düzenleyiciliği eşliğinde gerçekleştirmeleridir. Çünkü fikirler birbirlerine eklenerek yani uzlaşmış tanımlar yaparak ve bunları birleştirerek gelişirler. Dolayısıyla “fikirlerin en genelinden başlayarak tasnif etmeli ve her birini ihtiva ettiği nevilere

<sup>26</sup> A.g.e., s. 79

<sup>27</sup> A.g.e., s. 81

<sup>28</sup> A.g.e., s. 81

<sup>29</sup> A.g.e., s. 83

<sup>30</sup> A.g.e., s. 99

ayırmalıdır. Sokrates'e göre felsefenin en son hedefi budur."<sup>31</sup> Sokrates için doğru bilgi, ilim, hakikat ve felsefe birbirinden kesin çizgilerle ayrılamaz. Onun "hakikati araştırma tarzı daima diyalog "konuşma" şeklindedir.(...) O daimi surette kullandığı diyalog tarzını tesadüfen kabul etmiş değildir. Esasen bizi hakikate götüreceğine inandığı usulünün tatbiki için diyalogu her nevi öğretme tarzına tercih etmiştir."<sup>32</sup> Mehmet Emin bir eğitimci ve düşünür olarak "Sokrates" kimliğinden, kişiliğinden ve düşüncesinden pek çok bakımdan yararlanılabileceği kanısındadır. Ona göre eğitim alanında özellikle Sokratesçi yöntemi kullanmak demokratik kişilik eğitimi açısından oldukça uygundur. Çünkü Sokrates talebelerine ve muhataplarına kendi ulaştığı veya edindiği doğruları empoze etmez. Bunun yerine kendisinin sadece hakikatleri doğurtmaya yardım ettiğini söyler. O, doğru düşünme ilkelerini uygulayıp hakikatleri açığa çıkartmanın peşindedir. Mehmet Emin bu düşüncelerden yararlanarak, eğitim alanında "insanlar bulunmuş hakikatleri belleyerek değil bizzat aramaları ve bulmaları sayesinde semereli bir ilim elde edebilirler"<sup>33</sup> sonucuna varır.

Mehmet Emin'in düşünce dünyasını besleyen filozoflarla ilişkisine ve onları algılayışına genel hatlarıyla bakacak olursak, onun hemen hemen hiçbir filozofu bir üstat olarak benimsemediği görülür. Bu onun felsefi bir duruşu olmadığı anlamına gelmemelidir. İlgilendiği ve kendi düşüncesi doğrultusunda yeniden ürettiği pek çok filozoflar vardır. Bunlardan Sokrates, Descartes, Leibniz ve Kant üzerine telif eserler kaleme almış, Bergson'dan, "Ahlak ve Dinin İki Kaynağı" adlı eseri tercüme etmiş ve Nietzsche, W. James, J. Dewey, E. Boutroux gibi filozofları da tanıtmış, kendi düşüncesini geliştirirken onları eleştirerek kullanmış, yararlanmıştı.

Mehmet Emin'in yukarıdaki filozoflarla olan ilişkisi yazı hayatıyla da paralellik arz etmektedir. Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nda Fichte<sup>34</sup> ve Nietzsche<sup>35</sup> üzerine yazılar kaleme almış, İlahiyat Fakültesi mecmuasında da E. Boutroux'dan yarar-

<sup>31</sup> A.g.e., s. 100

<sup>32</sup> A.g.e., s. 100-101

<sup>33</sup> A.g.e., s. 102

<sup>34</sup> Mehmet Emin Erişirgil, "Fichte ve Alimlerin Vazifesi", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, C.1, S.1, 1922, s. 81-92

<sup>35</sup> Mehmet Emin Erişirgil, "Freiedrich Nietzsche ve Bir Marifet Nazariyesi", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, C.4, S.5, 1925, s.338-363

lanarak “muasır feylesoflara göre ilim ve din”<sup>36</sup> konularını işlemiştir. Mehmet Emin’in, Boutroux<sup>37</sup> ilgisi daha Dergâh Mecmuası yıllarında ortaya çıkmış ve bu derginin irrasyonalist, anti-entelektüalist, anti-pozitivist, anti-materyalist ve spiritüalist denilebilecek karakterini, Bergson felsefesine dayanarak işleyen Mustafa Şekip Tunç, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ile beraber şekillendirmiştir.

Hilmi Ziya Ülken’e göre Dergâh Mecmuasında bir araya gelen felsefeciler, sosyolojizm, pozitivism ve mekanik evrimcilik akımlarına karşıt olarak, Bergsonizm, pragmatizm, plüralizm, vitalizm ve anti-entelektüalizm cephesinde birleşiyorlardı. Bu cephenin ortak tavır alışı sahip düşünürlerinin başında Mustafa Şekip Tunç, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve Mehmet Emin Erişirgil yer almaktadır.<sup>38</sup> Mehmet Emin Erişirgil’in felsefi kimlik ve kişiliğinin oluşmasında, meslek hayatının başında dahil olduğu bu grup ve hareket belirleyici olmuştur. Dergâh düşünürlerinin ortak vasıfları madde karşısında mânâ ve ruh realitesini de tanımak, determinizmin ruh ve hayat olaylarında geçerli yeğâne evrensel işleyiş olamayacağını kabul etmek ve hürriyete, imkanlara kapı aralamaktır. Dergâh Mecmuasında Mehmet Emin Erişirgil’in, E.Boutroux felsefesini tanıtmasının öncelikli sebepleri arasında “contengence” kavramının bulunduğu iddia edilebilir. Çünkü Boutroux bu kavram aracılığı ile, tabiatta zorunluluk değil, olumsuzluk, imkan ya da zorunsuzluk bulunduğunu savunmaktadır. “Boutroux felsefesinin esaslı fikri alemin ve hayatın mekanist ve determinist görüşüne karşı savaştır.”<sup>39</sup> Dolayısıyla Millî Mücadelenin ortasında Dergâh mecmuasında bir yandan Bergsonculuk, bir yandan da eş zamanlı olarak Boutroux felsefesinin tanıtılması ve işlenmesi dikkat çekicidir. Böylece, materyalizm, pozitivism ve entelektüalizm karşısında Türk düşünürleri yine batılı felsefe ekollerinden yararlanarak yerli bir umut felsefesi geliştirmeye yönelmişlerdir. Bu hareket bir taklit olmaktan çok; içerisinde bulunulan şartlara mahkum olunmadığını göstermek için felsefi bir çıkış ve kurtuluş yolu kurgulamak anlamına gelmektedir.

<sup>36</sup> Mehmet Emin Erişirgil, “Muasır Feylesoflara Göre İlim ve Din”, *Dariülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C.1, S.1, 1925, s. 167-182

<sup>37</sup> Mehmet Emin Erişirgil, “Emile Boutroux ve Felsefesi I-II”, *Dergah*, C.2, S.18,19, 1922

<sup>38</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1966, s. 616

<sup>39</sup> Hilmi Ziya Ülken, “Önsöz”, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, İstanbul 1988, s. xxx

Mehmet Emin'in Bergson felsefesiyle olan yakınlığı tam bir ekol birlikteliği olarak yorumlanamasa bile benzer öncül ve kaygılardan hareket edildiği için pek çok noktada örtüşmektedir. Ayrıca bu durum Mustafa Şekip ve İsmayıl Hakkı ile de beraber değerlendirilerek Türk Bergsoncuları olarak algılanmalarına sebep olmuştur. Mehmet Emin, değişik vesilelerle Mustafa Şekip'in Bergson'dan yaptığı çevirileri ve kaleme aldığı eserleri tanıtarak, felsefe tarihi ve özelde de çağdaş felsefe içerisinde taşıdıkları anlam ve değeri kritik ederek hem tanıtılmasına hem de doğru değerlendirilmesine hizmet etmiştir. Bu vesilelerle kendisinin pek çok noktada Bergson felsefesi paralelinde görüşleri olmasına rağmen "sezgi"nin "mutlak"ı bildirecek bir bilgi vasıtası olduğu yolundaki görüşlere katılmadığı için Mustafa Şekip ve Bergson'dan bu hususta ayrıldığını ifade etmektedir: "İtiraf etmeliyim ki benim tefekküratım William James'in durduğu noktada kaldı. Yani bir nevi "mutlak"ı bildirecek hads (sezgi)in, başlı başına bir menba-ı marifet olabileceğine kâni olamadım. Fakat âlemi yalnız maddî ve mihanikî (mekanik) gören felsefe sistemlerine karşı en derin darbeyi indirerek "plüralizm" davasını dâhiyane izah eden ruhun hürriyetine yer bırakan bu büyük Fransız feylesofu tahlillerdeki kudretiyle hiç şüphe yok ki âlemi dar bir surette görmenin ebediyen önünü almış olsa gerektir."<sup>40</sup> Mehmet Emin, Bergson felsefesinden ayrıldığı noktalarda Pragmatizm'e yaklaşarak, hakikat kavramını, sezgi ile kavranabilir olması fikri yerine, hayatta ister maddi ister manevi açıdan olsun, kişiyi başarıya götürecektir şey olarak tarif etmiştir.

Aslında Mehmet Emin için felsefe başlı başına bir amaç ve ihtiyaçtır. Büyük bir filozofun eserini okumak, onunla beraber aynı hususları düşünmek ve yeni istikametlere yönelmek büyük bir mutluluk kaynağıdır. "Feylesofla beraber düşünmeye başlayınız, muhit-i haricinizi unutacak derecede bir zevk sizi istila eder. Emin olabilirsiniz ki, feylesof da düşünürken aynı zevkin sürürü içinde idi. Eserleriyle size sirayet eden bizzat feylesofun heyecanıdır. Bu heyecan hayatta bir kuvvettir, başlı başına bir kudrettir. Mütefekkir insanlar o kudrete o heyecana muhtaç oldukları içindir ki felsefi eserler

<sup>40</sup> Mehmet Emin Erişirgil, "Felsefe Neşriyatında Bir Terakki Hamlesi", *Mihrab*, C.1, S.3, 1923, s. 27



Erişirgil, M. E., *Descartes ve Kartezyenler*, (Haz. Erdoğan Erbay ve Ali Utku), Çizgi Kitapevi, Konya 2006; Darülfünun Edebiyat Fakültesi Felsefe Şubesi Yayınlarından, Darülfünun Matbaası, İstanbul 1337/1921

Erişirgil, M. E. "Leibniz", *Descartes ve Kartezyenler*, (Haz. Erdoğan Erbay ve Ali Utku), Çizgi Kitapevi, Konya 2006; Darülfünun Edebiyat Fakültesi Felsefe Şubesi Yayınlarından, Darülfünun Matbaası, İstanbul 1337/1921

Hilmi Ziya Ülken *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1966

## DOĞUŞTAN DÜŞÜNCELER ÜZERİNE RENÉ DESCARTES, JOHN LOCKE VE GOTTFRIED WILHELM LEİBNİZ

Hülya YALDIR\*

### 1. Giriş

Akılcılık, değişmez ve tartışmasız bir biçimde deneyciliğin karşısında yer alan bir akımdır. Yunanca '*empeiria*' (deneyim) sözcüğünden türeyen deneycilik (*empiricism*), esas itibarıyla insan bilgisinin doğası ve kaynağıyla ilgili olarak bütün bilgilerin deneyimden türediğini iddia eder. Ampirizmin birçok varyasyonu ve farklı formülasyonları olmakla birlikte, temelde akılcılığa karşıt bir görüş olarak bilginin mümkün kaynağının deneyim olduğunu, duyuşal deneyimden bağımsız bir bilginin mümkün olamayacağını savunan bir akıma karşıt gelir. Akılcılar ise bunun aksine, bilginin kazanılmasında duyuşlardan ziyade aklın oynadığı rol üzerinde önemle dururlar. Bazı rasyonalistler, bilginin elde edilmesinde şüpheli ve güvenilmez bir kaynak olarak gördükleri duyuşların kullanılmasına hiçbir şekilde itibar etmezlerken, bazıları da insan bilgisinin gelişme sürecinde duyuşal deneyimlerin özel durumlarda zorunlu olduğunu ifade etmişlerdir. Fakat her şeye rağmen, rasyonalistlerin tümü bilginin kazanılmasında duyuşal deneyimlerin kendi başlarına hiçbir zaman yeterli olmayacağı tezini kabul ederek, aklın oynadığı rol üzerinde önemle durmuşlardır. Bu nedenle, tüm akılcılar çok özel bir yaklaşımla gerçeklikle ilgili olan bazı doğruların deneyimden bağımsız olarak bilindiğini iddia ederek a priori bilginin imkânı üzerinde durmuşlardır.

A priori bilgi, genellikle deney ya da deneyimden önce edinilen bir bilgi olarak tanımlanır. Diğer bir ifadeyle, eğer bir önermenin doğruluğu herhangi bir duyuşal gözlemden bağımsız olarak ortaya konuyorsa, söz konusu önerme a priori olarak biliniyor demektir. Deneyciler, a priori olarak bilinebilen önermelerin bilgi verici olmayan türden önermeler olduğuna dikkati çekerler. Örneğin, 'Bekâr, evli değildir' önermesi yalnızca tanımı gereği doğru olan, dünya hakkında bilgi vermeyen bir önermedir. Deneyciler, a

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

priori bilginin totolojilerle sınırlı olduğunu ifade etmeye meyletseler de, akılcılar onların bu görüşüne hiç de sıcak bakmamışlardır. Çünkü onlara göre, deneyimden bağımsız olarak işleyen insan aklının ışığı ya da aklın sezgi gücüyle mantıksal, matematiksel ve metafiziksel gerçeklikle ilgili son derece içerikli ve sağlam doğrulara ulaşmak mümkündür.

Akılcılık geleneğini oluşturan unsurların başında *doğuşancılık*, *a prioricilik* ve *zorunlulukçuluk* gelmektedir. Her ne kadar doğuşancılık kavramıyla ne ifade edildiği tartışmalı bir konu olsa da, genel olarak bu kavramın içerdiği anlam zihnin, doğuştan itibaren bazı temel kavramlar ya da mutlak doğruların bilgisiyle donatılmış olduğu fikridir. Akılcılığı oluşturan diğer bir unsur da a prioriciliktir, yani duyulardan bağımsız olarak bilgiye ulaşma imkânının varolduğuna inanmak. Diğer unsur ise zorunlulukçuluk ki buna göre, felsefe entelektüel bir disiplin olarak hakikate ilişkin zorunlu doğruları keşfedebilme yolunda önemli bir araçtır. Epistemolojik bir tavır olarak akılcılık, zihnin hakikatle ilgili olan bazı doğruları deneyim ve gözlemden bağımsız olarak bildiği kanaatinindedir. Deneysel yöntemler kullanılmadan bilinen bu doğrular, zihindeki doğuştan düşüncelere karşılık gelir. İnsan, sahip olduğu doğuştan düşünceleri temel alarak akılyürütme işlemiyle varolan varlıkların yapısı hakkında kesin ve reddedilemez bilgilere ulaşabilir. Söz konusu doğuştan düşünceler aşında akılcı filozofların duyulardan bağımsız olarak inşa ettiklerini söyledikleri metafiziksel sistemlerinin temelini oluşturur.

## 2. Descartes ve Doğuştan Düşünceler Kuramı

Descartes öncesi doğuşancılık teorisi, Platon'un düşüncesinde çok önemli bir yer teşkil eder (*Republic* 518).<sup>1</sup> Platon'un bilgiye yaklaşımı oldukça ilginçtir. Felsefi bilgi ya da nihai gerçeklik hakkındaki bilgilerimiz bizi kuşatan dünyanın gözleminden gelmez. Öyleyse, bunun kaynağı nedir? Zihin pasif bir alıcı olarak bu bilgiyi bir başkasından da öğrenemez. Daha önce zihinde varolmayan bilgiyi oraya yerleştirebileceklerini umanların görüşleri ve bu amaçla uygulanan tüm eğitim programlarının tamamı reddedilmelidir.

<sup>1</sup> H. P. D. Lee, *Plato's Republic* (Harmondsworth: Penguin, 1955). *Devlet*'in diğer bir çevirisi F. M. Cornford (Oxford University Pres, 1941).

Bilakis, Platon'a göre, nihai gerçekleri kavrama yetisi her insan zihninde doğuştan vardır. *Meno* diyalogunda ve başka yerlerde, söz konusu zihinsel yetiler doktrini 'hatırlama' (*recollection*) miti bağlamında açıklanır (*Meno*, 18).<sup>2</sup> Hatırlama (*anamnesis*) olarak adlandırılan bu akıl yürütmeye göre, bizim ruhlarımız henüz biz doğmadan önce başka bir âlemde varolmuştur. Dolayısıyla, bizim tüm öğrendiklerimiz ya da bildiklerimiz, aslında tümüyle bir anımsama, yani fiziksel olmayan dünyada yaşarken kazanmış olduğumuz bilgilerin gün ışığına çıkması ya da hatırlanmasıdır. Dolayısıyla bilgi, içinde yaşamış olduğumuz dünya ile ilişkimizden doğan bir şey değil, ancak önceden deneyimlemiş olduğumuz metafiziksel dünya ile temasımızdan dolayı kazanılmış olan bir şeydir. Ölümsüz olan ruhta doğru tasavvurlar soluklaşmış halde bulunurlar, fakat daha sonra uygun soru ve araştırmalarla gün ışığına çıkarılarak bilgi haline getirirler. Platon *Phaedo* diyalogunda, örneğin, gözlemlediğimiz sıradan deneyimlerimizde mükemmel bir biçimde eşit olan iki şeye rastlamadığımız halde, zihnimizde kusursuz bir matematiksel eşitlik kavramına sahip olduğumuza işaret eder (*Phaedon 72/7*)<sup>3</sup>. Aynı şekilde, Sokrates, *Meno* diyalogunda hiç matematik bilmeyen bir köleye, ustaca sorular sormak suretiyle bir geometri probleminin çözümünün mümkün olduğunu gösterir. Çünkü köle gencin ruhu, önceden sonsuz geometrik gerçekliği doğrudan salt cisimsiz ve değişmeyen bir alanda (İdealar dünyasında) seyrederek yaşamını sürdürmüştür. Fakat daha sonra, ruhu yeryüzüne inip bir beden kafesine hapsolunca, duyuşal dünyanın baş döndürücü aldatıcı cazibesıyla bu bilgileri zamanla unutmuştur. Platon, özellikle insanî bilgiyle ilgili görüşünü ve bunların bir bütün olarak gerçeklikle ilişkisini *Devlet* adlı eserindeki 'Mağara Benzetmesi' olarak bilinen bölümde ele alır. Önceden sahip olduğumuz bilgileri hatırlamanın tek yolu gereğince entelektüel çaba sarf etmektir. İnsan, kendi doğasında önceden varolan tüm doğru sezgi ya da kavrayışlara sahip bir varlıktır. O aynı zamanda, bilginin temel ilke ve kavramlarına da zaten sahiptir. Eğitiminin yapması gereken tek şey, tıpkı bir ebe gibi, doğru soruları sormak suretiyle 'İçindeki bilgiyi dışarıya çekmektir' (*Meno 82bf*)<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> A. Sesonske & N. Fleming, *Plato's Meno* (Belmont: Wadsworth, 1965).

<sup>3</sup> H. Tredennick (çev), *Plato, The last Days of Socrates* (Harmondsworth: Penguin, rev. 1969. Bu cilt *Euthyphro, Apology, Crito ve Phaedo*'yu içerir.

<sup>4</sup> Stephen Priest, *Theories of the Mind*, (Londra: Penguin Boks, 1991), ss. 9-10.

Görüldüğü gibi, Platon akılcılığı, insanın bilgi kazanma sürecinde duyuların rolünü katı ve dogmatik bir şekilde reddetme eğilimindedir.

Felsefe tarihinde doğuştancılık düşüncesini savunan diğer bir düşünür ise René Descartes'dır.<sup>5</sup> Ona göre, duyuların yanıltıcı tanıklığından kurtulmak ancak Tanrı'nın insan zihnine yerleştirmiş olduğu doğal ışıkla mümkündür. Diğer bir ifadeyle, salt felsefi araştırma doğuştan bize verilmiş olan doğal ışıkla, yani aklın sezgi gücü ile mümkündür. Sezgi, 'sadece aklın ışığı ile ilerleyen açık ve dikkatli bir zihnin kavrayışıdır. Herkes kendisinin varolduğunu, düşündüğünü ve bir üçgenin sadece üç kenarı olduğunu ve bir kürenin tek bir yüzeyi bulunduğunu zihinsel olarak görebilir'.<sup>6</sup> Hobbes, Descartes'e 'doğal ışık' kavramıyla neyi kastettiğini sorduğunda, filozof bu kavramın ne anlama geldiğini şöyle açıklar: 'herkes, akıldaki 'ışık' sözünden kavrayışın apaçık şeffaflığı' olduğunu bilir; ve kendisinde belki de böyle bir yetinin olmadığını düşünen herkes gerçekten ona sahiptir.'<sup>7</sup> Yani, aklın bilme ya da kavrama kabiliyetindeki açıklık, seçiklik ve berraklık herkeste varolan bir yetidir. Kendisini doğal ışığa tamamıyla teslim etmiş olan bir insan, duyuların kendisini yanılsa sürüklemesine engel olabildiği gibi, gerçekliğin temel yapısını da rahatlıkla keşfedebilir.

Kartezyen bilim anlayışında doğuştan düşünceler teorisinin önemli bir yeri vardır. Çünkü evrenin yapısının açık ve seçik bilgisi yalnızca insan zihninin doğuştan gelen kaynak ve malzemeleri üzerinde inşa edilebilir. Tanrı, birtakım yasaları doğada inşa ederken, aynı zamanda bu yasalara ilişkin düşünceleri de insan zihnine yerleştirmiştir. Yeterince düşünen bir insan, bu yasaların her şeyde ve her yerde mevcut olduğu konu-

<sup>5</sup> Burada dipnot göstermede Kartezyen felsefesinde yaygın olarak kullanılan bir 'kısaltma' sistemi takip edilecektir. Şöyle ki: Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, (eds. and trans.) John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). Adı geçen eser, örneğin (AT VIII A 52: CSM I. 210) şeklinde kısaltılarak ifade edilecektir. AT VIII A 52 ifadesi eserdeki bölüm (makale) ve paragraf numarasına, CSM I 210 ise sırasıyla çevirmenlerin soy isimlerinin ilk harfine, eserin sayısına (cildine) ve sayfa numarasına işaret eder. Ayrıca, eserin üçüncü cildi, Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: The Correspondence*, (eds. and trans.) John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch and Anthony Kenny (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) olarak yayımlanmıştır. Yukarıda izah edildiği gibi, bu eser de örneğin, (AT IV 326: CSMK 274) şeklinde kısaltılarak gösterilecektir.

<sup>6</sup> Descartes: (AT X 368: CSM I 14).

<sup>7</sup> Descartes: (AT VII 192: CSM II 135).

sunda asla şüphe edemez.<sup>8</sup> *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı eserinin beşinci bölümündeki bu ifadelerde filozof temel olarak iki şeye dikkat çeker: Bunlardan birincisi, insan zihninin söz konusu yasalarla ilgili bilgileri geliştirme gücü veya kapasitesine doğuştan sahip olduğu olgusu, bir diğeri ise evrenin yasalarına ilişkin birtakım temel kavram ve doğruların da doğuştan zihinde mevcut olduğu görüşüdür. Ağustos 1641 de Hyperaspistes yazmış olduğu bir mektubunda, Descartes şu düşüncelerini dile getirir:

Bir bebeğin zihni, tıpkı yetişkin insanların bu fikirlere (apaçık doğrulara) yeterince dikkatlerini vermedikleri durumlarda onlara sahip olmaları gibi, Tanrı'nın, kendisinin ve böyle tüm doğruların fikirlerine kendi içinde sahiptir; çünkü o bu fikirleri daha sonra yaş ilerledikçe kazanamaz. Eğer o (zihin), beden hapisanesinden kurtulursa, onun onları (apaçık doğruları) kendi içinde keşfedeceğinden hiçbir şüphem yoktur.<sup>9</sup>

Ayrıca, Descartes'in Üçüncü Meditasyon'unda, meditasyoncu ( mütefekkir) kendi içinde bulmuş olduğu fikirlerin bir keşfini yapar. Onlardan bazılarının 'doğuştan', bazılarının (dışarıdaki bir kaynaktan gelen) 'rastlantısal', bazılarının ise 'imgesel' (ya da oluşturulmuş) olduğunu gözlemler.<sup>10</sup> İlk kategori, düşünen şeyler olarak kendimizle ilgili sahip olduğumuz fikiri, Tanrı fikrini, matematiğin temel kavramlarını ve mantığın kesin temel doğrularını içerir.<sup>11</sup> Descartes, deneyden kazanılmamış olan, yani ruhumuzda önceden yerleşik bulunan doğuştan düşünceleri hem duyular yoluyla kazanılmış olan hem de hayal gücü yetimiz tarafından icat etmiş olan fikirlerle sık sık karşılaştırır. Ruhun kendisinde hazır olarak bulunduğu ideler, yani doğuştan düşünceler (ör. Mantığın, matematiğin, metafiziğin ideleri, sonsuz ve yetkin varlık idesi, uzam ve düşünen Ben idesi) ne kadar açık ve seçik ise, duyular ve hayal gücü yetisinin sağlamış olduğu ideler de bir o kadar karanlık ve bulanıktır. İster cisimsel olsun ister akılsal, şeylerin gerçek doğasını kavrama ayrıcalığı doğal aklın ışığına, yani aklın sezgi gücüne aittir.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Descartes: (AT VI 41: CSM I 131).

<sup>9</sup> Descartes: (AT III 424: CSMK 190).

<sup>10</sup> Descartes: (AT VII 38: CSM II 26).

<sup>11</sup> Descartes: (AT VIII 24: CSM I 209).

<sup>12</sup> Descartes: (AT X 368: CSM I 14).

Descartes insan bilgisinin oluşumunda duyumlama yetisiyle birlikte, hayal gücü yetisinin sınırlı olduğunu ifade eder. Bir imge vasıtasıyla kavradığımız her şey duyum ve hayal gücü yetisine ait bir idea iken, herhangi bir imgeye bağlı olmadan kavradığımız her şey ise saf aklın ideasıdır. Filozof bu düşünceyi Temmuz 1641 tarihinde Mersenne'ye yazmış olduğu bir mektubunda ifade etmiştir. Zihnin sınırlarını çizmek hemen hemen imkânsız veya zor olsa da, hayal gücü yetimiz sıkı ve dar bir şekilde sınırlanmıştır. Saf aklın anlama gücü ile kendilerini kavrayabilmemize rağmen, bizim tasavvur edebileceğimiz çok az şey vardır. Hatta bu az şeye maddi şeyler de dâhildir.<sup>13</sup> Hayal gücü yetimizle ilgili yine aynı kaynakta Descartes şunları ifade eder:

Bir kimse, büyüklük, şekil ve hareketleri konu edinen tüm bilimin daha çok hayal gücümüzün tesiri altında olduğunu düşünebilir. Fakat onu çalışanlar gayet iyi bilirler ki, bu bilim hiçbir şekilde hayal gücümüzün tasavvurları üzerinde değil, yalnızca zihnimizin açık ve seçik kavramları üzerine dayanır.<sup>14</sup>

Tıpkı duyumlama yetisi gibi, hayal gücü yetisi de hem bedensel hem de zihinsel süreçleri içinde barındırır. Yani, duyumlama ve hayal gücü yetileri zihin ve beden birliğinden doğan faaliyetlerdir. Bu durumdan dolayı Descartes söz konusu yetileri, özellikle metafiziksel araştırmalar için, kesin bir anlamda kirlenmiş ya da saflığını kaybetmiş bir bilgi kaynağı olarak değerlendirmiştir. Metafizik aracılığıyla zihin duyulardan uzaklaştırılır ve böylece aklın saf algılara ulaşması sağlanmış olur. Diğer bir ifadeyle, metafizik aklın saf algılara ulaşarak kendini geliştirebilmesinin en önemli aracıdır. Descartes, 13 Kasım 1639 da Mersenne'ye yazmış olduğu bir mektubunda 'hayal gücünü, zihnin bir parçası olarak, matematiksel çalışmalarda son derece yardımcı, (ancak) metafiziksel spekülasyonlarda ise yardımcıdan çok engelleyici' bir yeti olarak görmüştür. Dolayısıyla, eğer zihin hem kendi doğasını hem de evrenin doğasını açık ve seçik bir şekilde algılamak istiyorsa, onları duyum ve hayal gücü yoluyla kavrama alışkanlığından kendisini kesinlikle uzaklaştırması gerekir.<sup>15</sup> Hayal gücü yetisi doğru kullanıldığı ve kontrol edildiği takdirde, akla saf matematiğin konusu olan cisimsel doğaların algılanması husu-

<sup>13</sup> Descartes: (AT III 395: CSMK 186)

<sup>14</sup> Descartes: (a.g.e., 186).

<sup>15</sup> Descartes: (AT VII 27-8: CSM II 18-19).

sunda ona önemli ölçüde yardımda bulunabilir.<sup>16</sup> Ancak 'akıl, içinde cisimsel olan ya da cisimsel olana benzer hiçbir şey bulunmayan konularla ilgilenirken, bu yetilerden hiç yardım almaz'<sup>17</sup>

Duyular yoluyla kazanılan izlenimler olmaksızın hayal gücü melekesinin çalışması mümkün değildir. Bir imgeye bağlı olmaksızın kavradığımız her şey salt zihinsel bir ideadır. Ancak bir imge aracılığıyla kavradığımız her şey duyumlama ve hayal gücü yetilerine ait bir ideadır. Bir şeyi fiili olarak zihinde görselleştirmek için söz konusu şeyle ilgili imgenin zihin önüne getirilmesi gerekir. Bunun gerçekleştirilmesi de çok özel bir fizyolojik çabaya ya da beyin aktivitesine ihtiyaç vardır. Bunun kazanılmasında da eğitim ve alışkanlığın rolü büyüktür. Fakat salt aklın anlama yetisi bu tür fizyolojik kısıtlamalara bağlı olmaksızın işler. Biz örneğin, bin kenarlı bir şeklin ne ifade ettiğini gayet rahat bir şekilde anlayabiliriz, yani zihnimizde düşünebiliriz. Ama 'onu beyinde ancak çok karmaşık bir formda oluşturabileceğimiz için, hayal gücü yetimizle onu tasavvur etmemiz hemen hemen imkânsızdır.'<sup>18</sup>

Zihnimizde, daha önceden de ifade ettiğimiz gibi, hayal gücü yetimizin oluşturmuş olduğu 'yapma' veya 'icat edilmiş' fikirlerin yanında, bir de duyulardan gelen 'kazanılmış' veya 'rastlantısal' adı verilen fikirler de mevcuttur. Örneğin, güneş hakkındaki fikrimiz, büyük ölçüde duysal gözlemden gelmektedir. Ancak Descartes'e göre, duysal gözleme dayalı bu türden fikirlerimiz, nesnelerin gerçek doğası hakkında pek fazla bilgi vermezler. Bu hususu filozof şöyle izah eder: Duyu temeline dayalı bir fikir (ör. Güneş fikri), 'bende doğuştan varolan bazı açık ve seçik kavramlardan türetilen astronomik bir akılyürütmeye dayalı olarak elde edilen bir güneş fikri ile düzeltilmediği sürece bizi yanıltabilir.'<sup>19</sup> Cisimler dünyasından gelen etkiler ya da izlenimler beyin üzerinde etki bırakıyor olsalar da, zihnin söz konusu verileri kavrayış ya da işleyiş şekli kendine özgü doğuştan getirdiği kavramsal malzeme yoluylaadır. Bu nedenle, tüm duyu algılamalarının içinde doğuştan bir ilke ya da element vardır. Nesneler algılanırken ne hareketlerin

<sup>16</sup> Descartes: (AT II 692: CSMK227)

<sup>17</sup> Descartes: (AT X 416: CSM I 43)

<sup>18</sup> Descartes: (AT V 162: CSMK 345).

<sup>19</sup> Descartes: (AT VII 39: CSM II 27).



kendileri ne de onlar dolayısıyla meydana gelen şekiller duyu organlarına yansıdığı şekliyle tam olarak kavranırlar. Bu bakımdan, yalnızca hareketlerin kendilerine ait fikirler değil, aynı zamanda şekillere ait fikirler de bizim zihnimize doğuştan bulunmaktadır.<sup>20</sup> İnsan bütünüyle duyularına ve içgüdülerine bağlı olan bir varlık olmadığına göre, bütün tasarımlarımızın kökünü duyularda aramak yanlıştır. Diğer bir söyleyişle, zihin sadece duyuların aracılığıyla bize dışarıdan gelen ideler yığını ile doldurulan ve bu malzeme üzerine bilgilerini inşa eden bir yeti değildir. Örneğin, eğer nesnelere gerçek doğası hakkında doğru bilgiye ulaşmak istiyorsak, onların duyular üzerine etki bırakan niteliksel özelliklerine değil, akıl ile kavranılan sayı ya da uzam gibi niceliksel özelliklerine dikkatimizi yoğunlaştırmalıyız. Maddenin niceliksel özelliklerine ilişkin temel kavramlar bize doğuştan verilmiştir. Zihinde doğuştan mevcut olan bu tür kavramlar, bizim açık ve seçik algılarımızın temelini oluştururlar. Tanrı, zihin, madde, üçgen fikri ve genel olarak doğru, gerçek ve sonsuz özleri temsil eden fikirlerin tümü doğuştandır.<sup>21</sup>

### 3. John Locke'un Doğuştan Düşünceler Eleştirisi

Bir sonraki yüzyılda doğuştan düşünceler öğretisine karşı çıkan en önemli düşünür İngiliz filozofu John Locke olmuştur. Onun çalışmalarının ağırlık merkezi daha ziyade insandır, yani insanın dini, eğitimi, bilgisi ve devleti gibi. İnsanlara yol gösterip şekil verebilecek hayat anlayışının teorik temellerini, onun felsefi ana yapıtı olan *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme (An Essay Concerning Human Understanding)* adlı eserinde bulmak mümkündür. Bu denemenin konusu ve amacı, Locke'un kendi ifadesiyle, yalnızca 'İnsan bilgisinin kaynağını, kesinlik derecesini ve genişliğini araştırmak' değil, aynı zamanda 'inanç, sanı ve tasdik de dayanak ve derecelerini belirlemektir.' Denemenin genel amacı ise bilgiyi inançtan ayırt etmek ve anlığın kavrama gücünün nereye kadar ulaştığını, yani insanın hangi alanlarda bilgiye erişmeyi umup, hangilerinde de inançla yetinmek zorunda olduğunu belirlemektir.<sup>22</sup> Locke, *Deneme*'nin I. Kitabının II.

<sup>20</sup> Descartes: (AT VIII B 359; CSM I 304)

<sup>21</sup> Descartes: (AT III 383; CSMK 183)

<sup>22</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu (İstanbul: Ara Yay., 1992), s. 14.

Bölümünün hemen başında uzlaşmaz saldırısını Descartes ve Cudworth ile Herbert of Cherbury gibi İngiliz filozoflarının savunmuş oldukları doğuştancılık öğretisi üzerine yönelir.<sup>23</sup> Eğer biz, ona göre, bir bilginin nasıl elde edildiğini gösterebilirsek, bu onun doğuştan olmadığını kanıtlamaya yeterlidir. Locke bu hususta şunları ifade eder:

Kimi insanlarda, ruhun başlangıçta kazanmış olduğu ve kendisiyle birlikte dünyaya getirdiği bir takım *doğuştan ilkelerin*, bir takım birincil kavramların, öznelitliklerin, sanki insan zihnine kazılmış gibi, bulunduğu görüşü yerleşmiştir. Eğer insanların, yalnızca doğal yetilerini kullanarak, herhangi doğuştan izlenimlerin yardımı olmadan, bütün bilgilerini nasıl elde edebildiklerini (bu kitabın bundan sonraki bölümlerinde yapabileceğimi umduğum gibi) gösterebilirsem, bunun, önyargısız okurları bu kabu- lün yanlışlığına inandırmaya yeteceğini sanıyorum.<sup>24</sup>

Rasyonalistlere göre, insan akli bilginin yapı taşı olan bazı temel kavramları berabe- rinde getirir. Locke için, onların bu hususta dayandıkları başlıca kanıt, bazı teorik ve pratik ilkelerin bütün insanlar tarafından doğru olarak kabul edilmesidir. Örneğin, birtakım mantık ve ahlak ilkelerinin varlığı tüm insanlar tarafından onaylanmıştır. Bu nedenle eğer bir şeyin doğruluğu bütün insanlarca tasdik edilmişse, onların herkes için apaçık olduğu kesindir. Anlaşılacağı üzere, söz konusu meselede rasyonalistlerin en büyük kanıtı 'genel onaylama'dır. Bu hususu Locke, *Deneme*'sinde şöyle dile getirir: 'Bütün insanların evrensel olarak kabul ettiği belli *teorik ve pratik* (bu ikisinden de örnek verilir) ilkeler bulunduğu düşüncesi kadar genellikle kabul edilmiş başka bir düşünce yoktur: buna göre insan ruhlarının ilk varlıklarında edindikleri ve kendi doğalarına bağlı herhangi bir yeti için olduğu gibi zorunlu ve gerçek olarak kendileriyle birlikte dünyaya getirdikleri değişmez izlenimlerin bulunması gerektiği düşünülür.'<sup>25</sup> Fikirlerin bizim

<sup>23</sup> Bazı yorumculara göre, Locke'un doğuştan düşüncelere yönelttiği saldırı sadece epistemolojik bir mesele olarak algılanmamalıdır. O aynı zamanda Skolastik düşünceye karşı da bir baş kaldırmış ifade eder. Bkz. Ahmet Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001, s. 192.

<sup>24</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, s. 61.

<sup>25</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, s. 61.

zinde yerleşik olmasının anlamı nedir? Locke için bu cevaplanması gereken önemli bir sorudur. Eğer zihin üzerinde birtakım fikirler önceden basılı ise, yeni doğmuş bir bebek zihninin onları gerçekten algılıyor olması gerekir. Oysa böyle bir şeyi kabul etmek doğru bir fikir olarak görünmüyor. Şimdi Locke'un bu husustaki görüşlerini biraz daha ayrıntılı bir şekilde inceleyelim.

### 3. 1. Evrensel Kabul Uslaması ve Farkındalık Fikri

Locke'un doğuştan fikirler kuramına yönelttiği eleştiri sadece epistemolojik anlamda rasyonalizme karşı bir baş kaldırışı ifade etmez. O bu kurama karşı çıkarken, aynı zamanda, metafiziksel temelde Skolâstik düşünceye de karşı çıkmıştır. Skolâstik düşünce, sözde doğuştan fikirlerin ilahi temellerinden söz ederek onlara aşkın bir değer yükleyip, bilhassa onları metafiziksel sistemlerin inşasında vazgeçilmez unsurlar (aksiyomlar) olarak görmüştür. Burada filozofun doğuştan düşünceler kuramını eleştirirken izlediği yolun bir eleştirel (olumsuz), bir de yapıcı (olumlu) yanı olduğunu unutmamak gerekir. Eleştirel yan dikkate alındığında, Locke her şeyden önce doğuştan düşüncelerin varolduğuna inananların kullandıkları düşünce çeşitlerini belirleyerek, bilhassa onların bu kuramı desteklemek için kullandıkları akıl yürütmelerin sağlam temellere dayanmadığını göstermeyi hedeflemiştir. Teorik ya da pratik ilkeler söz konusu olduğunda filozof, bunların doğuştan olduğunu kanıtlamak için sunulan farklı argümanların geçersizliğini ortaya koymaya çalışır. Doğuştancı filozoflar tarafından en çok ve en yaygın olarak kullanılan argüman 'evrensel kabul ya da uzlaşma kanıtı' olarak adlandırılabilir. Locke'un bu hususta karşı çıktığı birinci argüman budur. Söz konusu argümana göre, bütün insanların doğru olarak kabul ettikleri bazı temel fikir ya da ilkeler vardır ki, bunlar 'teorik' ve 'pratik' olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bunlardan teorik ilkeler arasında mantığın; özdeşlik (bir şey, her ne ise odur), çelişmezlik (bir şeyin hem var olması hem de var olmaması imkânsızdır) ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı (bir şey ya vardır ya yoktur, bunların dışında üçüncü bir ihtimal yoktur) türünden temel aksiyomları vardır. Öte yandan, insanların ahlâki eylemlerinde kendilerine yol gösteren ahlâk yasaları vardır.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, s. 61-62.

Bunlar, örneğin 'insanların sözlerini tutmaları', 'adil davranmaları', 'dürüst olmaları' ya da 'birbirlerini sevmeleri gerektiğini' söyleyen pratik ahlak ilkeleridir.

Locke göre, doğuştan olan teorik ilkeler olmadığı gibi, doğuştan olan pratik ilkeler de yoktur. 'Evrensel kabul ya da uzlaşma kanıtı', birtakım teorik ve pratik ilkelerin herkes tarafından tasdik edildikleri varsayımından hareket ederek, onların doğuştan olduklarını iddia eder. Oysa genel kabul veya ittifak hiçbir şeyin doğuştan olduğunu kanıtlamaz. Genel kabul argümanı kusurludur ve dolayısıyla da geçersizdir. Filozof bu hususu *Deneme*'sinde şöyle ifade eder: 'Eğer bütün insanların uyladıkları konularda böyle genel anlaşmalara varmanın bir yolu gösterilebilirse, ki ben gösterilebileceğini sanıyorum, o zaman bütün insanlığın üzerinde anlaşığı belli doğruların bulunduğu doğru bile olsa, bu, o doğruların doğuştan bilindiğini kanıtlamaz'.<sup>27</sup> Bir şeyin herkes tarafından kabul edilmesi olgusundan, mantıksal olarak o şeyin gerçekten de doğru olduğu ya da doğru olarak bilindiği sonucu çıkmaz. Kaldı ki, insanların doğru olarak kabul ettikleri genel bir ilke üzerinde yanılmaları da pekâlâ mümkündür. İnsanlar birtakım ilkeler üzerinde birleşseler bile, bu onların doğuştan olmaları gerektiği anlamına gelmez. Öyleyse, doğuştancı filozofların bu hususta kullandıkları akılyürütme geçersizdir, çünkü akıl yürütmenin dayandığı öncül (yani, herkes tarafından tasdik edilen genel ilkelerin bulunduğu öncülü) yanlıştır.

Eğer evrensel kabul doğuştan gelmenin bir göstergesiye, o zaman 'Beyaz, siyah değildir', 'Bir iki daha üç eder', 'Tatlı acı değildir' gibi önermelerin de doğuştan olmaları gerekir. Fakat bir önerme içinde geçen ideler ya da kavramlar doğuştan değilse, söz konusu önermenin kendisi de doğuştan olamaz. Önermelerin doğuştan olduğunu kabul etmek, bütün renk, ses, tat ve şekil gibi idelerimizin de doğuştan olduğunu kabul etmek anlamına gelir ki, bu da akıl, deney ve gözleme aykırı bir durumdur. Çünkü örneğin, 'beyaz' ve 'siyah' idelerinin doğuştan geldiğini öne sürmek anlamsızdır, çünkü bu idelere biz beyaz ve siyah renkli nesnelere bakarak ulaşıyoruz. Bu durum son derece açıktır. Bu tür önermelerin apaçıklığı, onlardaki terimlerinin daha iyi işitilmesi ve anlaşılması esasına dayanır. Yani, onlardaki apaçıklık, doğuştan izlenimlere değil, deneyim ve kavramların

<sup>27</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, 61

kavranmasından doğan başka faktörlere bağlıdır.<sup>28</sup> Öyleyse, 'Beyaz, siyah değildir', 'Bir iki daha üç eder', 'Tatlı acı değildir' gibi ilk işitilmede hemen onaylanan apaçık önermelerin kaynağı, doğuştan ilkeler olarak görülen genel önermeler değildir. Çünkü kendi zihnini gözlemlene becerisine sahip olan herkes, bunun gibi daha az genel önermelerin, doğuştan olduğu iddia edilen ilk ilkelere önce zihinlerinde mevcut olduklarını kolaylıkla fark edebilirler.<sup>29</sup> İnsan, gerek bu tarz daha az genel önermeleri, gerekse daha genel olanları kesinlikle öğrenerek benimser. Dolayısıyla, doğuştancı filozofların akıl yürütmelerinin dayandığı öncül (doğuştan ilkelerin evrensel kabulü ilkesi) doğru değildir.

Hem teorik hem de pratik ilkeler evrensel kabul ilkesi temelinde doğuştan olmaktan uzaktırlar, çünkü insanlığın büyük bir bölümü onları hiç de bilmeden yaşamlarını sürdürmektedirler. Bu meseleyi Locke şöyle ifade eder:

[B]ütün çocukların ve budalaların bunlar üzerine en ufak bir anlayış ya da düşüncelerinin olmadığı açıktır. Bu eksiklik de bütün doğuştan ideallerle zorunlu olarak birlikte gitmesi gereken genel onamayı yok etmeye yeter; çünkü ruha, kendisinin algılamadığı ya da kavramadığı doğruların önceden basılmış olduğunu söylemek, bana hemen hemen bir çelişki gibi görünüyor: basmak, eğer bir anlamı varsa, belli doğruları algılanabilir kılmaktan başka bir şey olamaz. Çünkü bir şeyi zihne, zihnin onu algılamadığı bir biçimde basmak bana anlaşılmasız görünüyor. Buna göre, eğer çocukların ve budalaların üzerinde böyle şeylerin basılı olduğu ruhları, zihinleri, varsa, onların bunu kaçınılmaz biçimde algılamaları ve bu doğruları zorunlu olarak bilip onaylamaları gerekir; bunu yapamadıklarına göre bu tür izlenimlerin olmadığı da açıktır.<sup>30</sup>

Metinden de anlaşılacağı gibi, Locke'a göre, çocuklar ve geri zekâlılar doğuştan olduğu farz edilen genel teorik ve pratik ilkeleri bilmezler, çünkü onlar söz konusu ilkelere

<sup>28</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, s. 65

<sup>29</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, s. 68.

<sup>30</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, s. 62.

dair en basit bir anlayış ya da kavrayışa sahip değildirlere. Hatta gözlemlerimiz bize, insanların büyük çoğunluğunun bile en genel ve en soyut mantık ve matematik ilkelerin varlığından habersiz bir şekilde yaşamakta olduklarını göstermektedir. Bir yandan birtakım genel kavram ve ilkelerin zihne 'basılmış' olduğunu söylemek, öte yandan da zihnin onları algılamadığını iddia etmek açık bir çelişkidir. Bu esasında söz konusu kavramları orada yok saymak demektir. Çünkü eğer zihinde basılı (algılanacak) bir şey var ise, mutlaka buna ilişkin bir algının da onda var olması gerekir. Algılanmayan bir zihin içeriği, zihinde de yok demektir. Dolayısıyla, zihnin algılaması olmaksızın bir şeyin onda basılı olmasının bir anlamı yoktur. Böyle bir itiraza doğuştancı bir filozof şöyle cevap verebilir: Doğuştan bizde varolan idelerin pek çoğu, tıpkı bebeklikte olduğu gibi, yetişkinlikte de bedensel uyarılarla bastırılmıştır. Zaten metafiziksel düşünce programının en büyük amacı da zihni duyumlardan uzaklaştırmak ve onda varolan doğuştan düşünceleri 'zihnin hazine evinden' çekip çıkarmaktır.<sup>31</sup> Dolayısıyla, insanların büyük çoğunluğu bu ilkeleri hiçbir zaman açıkça formüle edemeseler bile, en azından onlar 'örtük olarak' (*implicitly*) bunların farkındadırlar. Ancak zihin çok özel bir çaba ve dikkatle kendini bedensel uyarıların etkisinden kurtararak doğuştan sahip olduğu tüm yeti ve donanımları keşfedebilir.

Bu kez de Locke, 'örtük farkındalık' (*implicit awareness*) kavramının ne anlama geldiğini sorgular. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, doğuştancıların tezinde, birtakım fikirlerin doğuştan itibaren insan zihnine basılmış ya da damgalanmış olduğu varsayımı vardır. Eğer zihin bilinçli olarak herhangi bir doğrunun farkında değilse, onun zihinde basılı olması ne anlama gelir? Doğal olarak elbette gerekli eğitim verildiği takdirde, her insan bazı matematiksel ve mantıksal ilkelerin doğruluğunu tanıma noktasına gelir. Fakat insanın bu türden doğruların bilincine varabilme yeteneği, doğuştancılık hipotezini desteklemek için yeterli değildir. Bu hususta Locke şunları ifade eder:

Öyle ki, eğer sözü edilen doğal basım zihnin bilme yeteneğiye, buna göre, bir kimsenin bildiği ve bileceği doğrulardan hepsinin de doğuş-

<sup>31</sup> Descartes: (AT VII 67: CSM II 46; cf. AT VII 189: CSM II 132).

tan olması gerekir; ve böylece bu büyük savlama yalnızca uygun olmayan bir konuşma biçimi olmaktan öte gidemez; yani, tersini söyler görünmesine karşın, doğuştan ilkeleri yadsıyanlarınkinden başka bir şey söylemiş olmaz. Çünkü hiç kimsenin, hiçbir zaman, zihnin birçok doğruları bilebileceğini yadsıdığını sanmıyorum. Yeteneğin doğuştan, bilginin ise kazanılmış olduğunu söylüyorlar: böyleyse, bir takım doğuştan özsözler bulunduğunu söylemek neye yarar? Eğer doğrular zihne, zihin onları algılamadan basılabilirse, zihnin bilebileceği doğrular arasında kaynak bakımından nasıl ayırım bulunabileceğini anlayamıyorum; hepsinin ya doğuştan olması ya da dışarıdan gelmesi gerekir; böyle bir ayrımı yapacak olan boşuna uğraşır.<sup>32</sup>

### 3. 2. 'Tabula Rasa' Olarak Zihin

Locke *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* isimli eserinin ikinci kitabında da, doğuştan fikirler olmadığına göre, insan zihnine idelerin nereden geldiklerini sorgular. Ona göre, zihin başlangıçta üzerine hiçbir şey yazılmamış beyaz bir kâğıt gibidir (*tabula rasa*). Onun izlediği stratejinin pozitif yanını akılcı filozofların doğuştan düşüncelere dayandırdıkları tüm bilgi kategorilerinin deneyim yoluyla kazanılabilir olduklarını göstermektedir. Kendisini düşündüğümüz şey her ne olursa olsun, mutlaka bizde ona ilişkin duyuşsal bir imge vardır. Hatta bu en soyut düşünme için bile geçerlidir. Filozof, zihinde mevcut olan her şeyin bir 'ide' olduğunu ifade eder ve o burada 'ide' terimini sadece düşünceleri değil, fakat aynı zamanda duyuşsal imgeleri ve hatta acı ve heyecanları da kapsayacak şekilde kullanır. Descartes ise söz konusu terimi 'zihin içeriği' anlamında kullanır, fakat onun için bir ide daha ziyade entelektüel olan bir şeydir. Her iki düşünür, 'ide' terimini zihin içeriği anlamında kullanmalarına rağmen, idelerin ya da zihinsel içeriklerin doğası konusunda farklı görüşleri benimsemişlerdir. Locke, zihin 'üzerine hiçbir şey yazılmamış beyaz bir sayfadır' fikrini *Deneme*'sinde şöyle dile getirmiştir:

<sup>32</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, s. 63.

Öyleyse zihnin, bütün özneliklerden yoksun, hiç bir idesi olmayan, özel deneyimle, beyaz kâğıt olduğunu düşünelim; bu zihin nasıl dolacaktır? İnsanın o devingen ve sınırsız imgeleminin, hem de sınırsız bir değişiklik içinde ona işlediği bu geniş birikim nereden geliyor? Zihin usun ve bilginin bütün gereçlerini nereden edinmiştir? Bunu tek sözcükle *deneyden* diye yanıtlayacağım. Bilgimizin tümünün temelinde deney vardır ve o gereçlerin hepsi de ondan türetilmiştir. Anlığımızı düşüncenin bütün gereçleriyle donatan şey, ya dışsal duyulur şeyler üzerinde ya da zihnimizin algıladığımız ya da düşündüğümüz şeylerle ilgili olarak yaptığı içsel işlemler üzerinde yaptığımız gözlemlerdir. Bunlar hem edinmiş olduğumuz hem de doğal olarak edinebileceğimiz bütün idelerin kendilerinden fıskırdığı iki bilgi kaynağıdır.<sup>33</sup>

Metinden de anlaşılacağı gibi, insanî bilginin temel malzemesi sonradan deneyim yoluyla kazanılmaktadır. Filozofun kendi tabiriyle, karanlık bir oda olan insan zihnine ışık getiren tek pencere, deneyimdir. İşte bu bizim bulabileceğimiz deneyici bakış açısının en açık ifadesidir. Tüm bilgilerimizin kaynağı en son tahlilde deneyim ya da tecrübedir. Deneyim, her şeyden önce algı ya da duyuma dayanır. Yani zihnin bizi kuşatan dünyanın doğrudan bilincine sahip olması ancak beş duyu vasıtasıyla mümkündür. Locke bu hususta şunları ifade eder: 'Duyularımız önce duyulur tikel nesnelere yönelirler ve bu nesnelere, kendilerini etkilemesinin değişik yollarına göre, zihne şeylerin birçok seçik algılarını iletirler. Böylece bizdeki sarı, ak, sıcak, soğuk, sert, acı, tatlı ideleriyle, duyulur nitelikler dediğimiz bütün öteki niteliklerin idelerini ediniriz'.<sup>34</sup> Duyum (*sensation*) idelerinin yanında, bir de 'düşünce' (*reflection*) ideleri vardır. Diğer bir ifadeyle, idelerin öteki kaynağı zihnimizin işlemleridir. Zihin kendi süreçleri üzerinde düşündüğü, duyuusal izlenimleri karşılaştırıp düzenlediği zaman ikinci türden ideler ortaya çıkarlar. Zihin basit ideleri hafızada depolar, birbirleriyle karşılaştırır, birleştirir ve çeşitli şekillerde bunlardan soyutlamalar yapar. Deneyim olmaksızın, zihnin yeni bir ide icat etme gücü yoktur. Zihin

<sup>33</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, ss. 85-6.

<sup>34</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, ss. 85-6.



basit ideleri algılama durumunda pasif iken, kompleks ideleri oluştururken ise tamamen aktiftir. Bütün bilgilerimizin nihaî yapı taşları duyuusal izlenimlerdir. Bu nedenle, basit ideler bileşik idelerden hem psikolojik hem de mantıksal bakımdan önce gelir. Filozof, düşünce ideleriyle ilgili görüşlerini şöyle dile getirir:

Deneyin zihin için ideler sağladığı ikinci kaynak, zihnimizin, edindiğimiz ideler üzerinde çalışırken, kendi içimizde yaptığı işlemlerin algılandırdığı; bu işlemler, ruhun kendileri üzerinde düşünüp onları incelemesi yoluyla, anlığa, bu işlemler olmadıkça nesnelere edinemeyeceğimiz türden, bir başka ideler takımı sağlar. Algımla, düşünme, kuşkulama, inanma, uslama, bilme, isteme ve zihnimizin değişik eylemlerinin hepsi böyledir; bunların bilincine vararak onları içimizde gözlemlemekle, zihnimize bunlardan da duyularımızı etkileyen cisimlerden olduğu gibi, seçik ideler alırız. Bu ide kaynağı herkesin kendindedir; ve bu, dışsal nesnelere ilgisi olmadığı için duyu değilse de, ona çok benzer ve buna içsel duyu denmesi uygun olur.<sup>35</sup>

Bu tarz bir açıklama, hem doğuştancılık öğretisini hem de duyular dünyasını bir tarafa bırakarak gerçekliğin doğasını yalnızca akılla açıklama yolunu seçen tüm akılcılık girişimlerini saf dışı bırakır. Deneyci geleneğin önemli temsilcilerinden bir olan Hume da bu mesele üzerinde önemle durmuş ve insan zihninde var olan her idenin nihai olarak duyu izlenimlerine dayanmak durumunda olduğunu ifade etmiştir. O, tasarımlarımızın kaynağını sorgularken bilinç içeriklerini 'izlenimler' ve 'ideler' olmak üzere ikiye ayırır. İzlenimler bizim görürken, iştirken, arzular ya da isterken duyduğumuz canlı duyular veya duygulanımlar iken, ideler ise bu canlı izlenimlerin soluklaşmış yansılardır. Yani ideler, izlenimlerden daha az canlı olan hatırlama ve hayal gücü tasarımlardır. Zihnimizin bütün ideleri, duyular yoluyla elde ettiğimiz izlenimler temeli üzerinde yükselir. Eğer bazen belirsizce kullanılan felsefî bir terime ilişkin herhangi bir şüphe taşıyorsak, yap-

<sup>35</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, s. 86.

mamız gereken en önemli şey söz konusu terimin hangi izlenimden türediğini araştırmaktır. Şayet ona karşılık gelen bir izlenim yoksa, bu onunla ilgili kuşukumuzun büsbütün onaylanması anlamına gelecektir. Hume, örneğin, 'töz kavramı' nı bu anlayış çerçevesinde ele alır ve onu eleştirir. Filozof, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde maddi töz kavramını 'anlaşılamayan bir kâbus' olarak değerlendirirken, ruhun töz oluşuyla ilgili bütün mesele veya soruyu 'kesinlikle anlaşılabilir' bir şey olarak ilan etmiştir<sup>36</sup> 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 kaldırdığımız takdirde, madde ve ruh da ortadan kalkmış olur. Tasarımlar bağlamının ve nitelikler bütünüünün altına bir dayanak sürmeğe, yani algılardan büsbütün başka olan bir töz yerleştirmeğe çalışmak sadece bir alışkanlıktan ibarettir.<sup>37</sup> Hume 'nedensellik' kavramını da aynı gerekçe ile eleştirir.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, hem Locke hem de Hume için duyumlarda gelen herhangi bir uyarı olmaksızın insan zihni boştur. Yani, duyumların sağladığı veriler olmadan, zihin her türlü kavramdan yoksundur. Bu hususta Locke şunları ifade eder:

Dünyaya gelen her şey kendisini sürekli olarak değişik yönlerden etkileyen şeylerle kuşatılmış olduğundan, ister istemez çocukların zihinlerine değişik idelerin baskısı yapılmış olur. Yalnızca gözlerin açık oluşuyla, ışık ve renk her yerde el altındadır; sesler ve kimi dokunsal nitelikler kendilerine uygun durumları devime (harekete) geçirmekten ve zihne giriş yollarını zorlamaktan geri kalmazlar; fakat eğer bir çocuk büyüünceye dek ak ve karadan başka bir şey görmeyeceği bir yere kapatılırsa, nasıl çocukluğunda istiridye ya da ananas tatmamış bir kimsede bu özel tatların

<sup>36</sup> John Cottingham, *The Rationalists* (Oxford: Oxford University Press, 1988), s. 76.

<sup>37</sup> Hume, *Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (2nd edn. Revised P. H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1978), ss. 12-17: <http://www.scribd.com/doc/4214369/A-Treatise-of-Human-Nature>, ss. 13-14, 120.

ideleri bulunmazsa, onda da kırmızı ya da yeşil idelerinin ortaya çıkma-  
yacağına kolayca kabul edileceğini sanıyorum.<sup>38</sup>

Locke burada renkler ve tatlar türünden duyuşsal fikir ya da ide örneklerini kullanır ve bu akıl yürütmesini tüm fikirlerini kapsayacak şekilde genişletir, hatta doğuştançı filozofların sıklıdan sıkıya bel bağladıkları mantıksal ve matematiksel fikirler üzerine bile. Deneyciler için konu her ne olursa olsun, insan zihninin bir şeyler yapabilmesi için, mutlaka başlangıçta bazı duyuşsal girdilerin olması gerekir. Aksi takdirde, zihin kesinlikle tamamen boş ve gelişmemiş olarak kalacaktır.<sup>39</sup> Öyleyse, zihnin her hangi bir konuda fikir üretebilmesinin gerekli ve yeterli şartı başlangıçta duyuşsal izlenimlere sahip olmasıdır. Duyuşsal karşılığı olmayan hiçbir ide zihinde yoktur. Oysa Descartesçi zihin anlayışı, zihni yalnızca duyu algılamasından gelen 'geniş bir malzeme yığını'nın doldurulduğu ve bu malzemeden her türlü bilgimizin inşa edildiğini savunan deneyci anlayıştan çok farklıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, Descartes'e göre, hatta tüm duyu algılamalarında bile doğuştan gelen bir unsur bulunmaktadır. Cisimsel hareketler beyin üzerinde bir uyarımda bulunabilir, fakat zihnin nesnelere kavrayış ya da verileri işleyiş şekli daima doğuştan gelen kavramsal aygıtlar yoluyla.<sup>40</sup> Kartezyen felsefesinde bu model, hem büyüklük, şekil, hareket gibi açık ve seçik idelere ilişkin süreçlerin açıklanmasında hem de renk, acı, ses gibi 'karışık' idelere ilişkin süreçlerin açıklanmasında geçerlidir.

#### 4. Leibniz'in Deneycilere Cevabı

Descartes'dan sonraki akılcılar bazı güçlükleri ortadan kaldırabilme amacıyla doğuştan düşünceler teorisinin daha ılımlı bir yorumunu benimsemişlerdir. Leibniz, Locke'un *Deneme*'sine bir cevap olması amacıyla kaleme aldığı *İnsanın Kavrama Yetisi Üzerine Yeni Denemeler* (c. 1704) (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*) adlı eserinde zihnin gelişebilmesi için duyuşsal verilerin, uyarıların ya da girdilerin zorunlu olduğunun önemini vurgulayarak işe başlar. Fakat bu uyarılar bilginin kazanılması için

<sup>38</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, ss. 87-88.

<sup>39</sup> J. Cottingham, *Rationalism*, s. 75.

<sup>40</sup> Descartes: (AT VIII B 359; CSM I 304).

kendi başına yeterli değildir. Bu hususta adı geçen eserin ön sözünde filozof şu düşüncelere yer verir:

Duyular bütün gerçek bilğimiz için zorunlu olmalarına rağmen, bize onun tamamını vermek için yeterli değildirler, çünkü duyular hiçbir zaman (tekil) örneklerden, yani özel ya da bireysel doğrulardan başka bir şey vermezler. Şimdi genel bir doğruyu geçerli hale koyan tüm örnekler, ne kadar çok olurlarsa olsunlar, bu aynı doğrunun evrensel zorunluluğunu tesis etmek için yeterli değildirler, çünkü daha önce olmuş olanın yine aynı şekilde olacağı sonucu çıkmaz... Sonuç olarak öyle görünüyor ki, saf matematikte ve özellikle aritmetik ve geometride bulduğumuz zorunlu doğrular kanıtları tekil örneklerle bağlı olamayan ve dolayısıyla duyuların tanıklığına dayanmayan prensiplere sahip olmalıdırlar, bununla beraber duyular olmaksızın onları düşünmek bizde hiçbir zaman vuku bulmayacak olsa da.<sup>41</sup>

Leibniz, tıpkı Locke gibi, 'daha önce duyulardan gelmemiş olan hiçbir şeyin zihinde bulunamayacağını' ifade eder. Ancak o, bu formüle deneyicilerden daha farklı olarak çok önemli bir unsur daha ekler. O da 'aklın kendisinden başka' ya da 'aklın kendisi haricinde' ifadesidir.<sup>42</sup> Yani, eğer duyu izlenimlerinden bir bilgi ya da bir doğru meydana gelecekse, bunun için zihnin (doğuştan getirdiği yetilerle birlikte) varlığı şarttır. Duyusal algılamalar bilgiye neden olabilir, ta ki bizim içimizde önceden varolanı görme imkânını bize sağladıkları sürece. Çelik çakmaktaşına sürtüldüğünde çıkan kıvılcımlar gibi, duyusal algılar da bizim zihnimizde önceden var olan potansiyel yetilerin, bilginin yapıtaşı olan bazı temel kavram ve ilkelerin açığa çıkmasına olanak sağlarlar.<sup>43</sup> Leibniz için Locke'un eleştirisi doğrudur. Elbette ki yeni doğmuş bir çocuk mantık ve matemati-

<sup>41</sup> Leibniz, *Philosophical Essays*, trans Roger Ariew and Daniel Garber, (Indianapolis: Hackett, 1989), s. 292. Ayrıca bkz: <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/leibne.pdf>, s. 2.

<sup>42</sup> Leibniz, *New Essays*, Book II, Chapter i: <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/leibne2.pdf>, s. 34.

<sup>43</sup> J. Cottingham, *Rationalism*, s. 75

ğin kavramlarını bilemez ancak bunlar onun ruhunda gizli olarak vardır, zamanı geldiğinde ve şartlar olgunlaştığında şu ya da bu vesile ile açığa çıkarlar.

Leibniz özellikle bu görüşünü desteklemek için doğrulanması deneyle mümkün olmayan mantık ve matematik önermeleri gündeme getirir. Mantık ve matematik, zihnin doğrudan doğruya kendisinden devşirdiği zorunlu ve ebedi doğrularla, yani öncesiz-sonrasız doğrularla uğraşır. Bu çeşit önermelerin doğrulanması deneyimden bütünüyle bağımsızdır. Örneğin, bir Eukleides teoreminin doğruluğu deney ve gözlemle ortaya konamaz, çünkü buradaki kanıtlamalar salt olarak tümdengelimsel ve *a priori*dir. Bu tarz 'zorunlu olan doğrular' salt akıldan çıkarlar ve onların başka türlü olabilecekleri hiçbir şekilde düşünülemez; zaten düşünmeye kalkışmak bizi çelişkiye düşürür. İnsan zihninin derinliklerinde sadece kavramlar değil, birtakım temel ilke ya da yasalar da gizlidir. Bunlar arasında bilhassa mantığın temel ilkeleri yer alır. Bütün mantık ve matematik önermelerin doğruluğu, hatta metafizik önermelerin doğruluğu bile, mantık ilkelerine, özellikle 'çelişmezlik ilkesine' dayanır. Bu ilke esas olarak bir önermenin, ancak onun karşısı çelişki içerir ise doğru olduğunu bildirir. Örneğin, bir şeye hem üçgen demek, hem de onun üç kenarlı olduğunu reddetmek kendisiyle çelişir. Öyleyse, 'tüm üçgenler üç kenarlıdır' önermesi bir akıl doğrusudur. Bu tarz önermelerin doğrulukları 'çözümlemeyle' bulunur. Çünkü bunlar ya zaten özdeş önermelerdir ya da çözümleme yoluyla özdeş önermelere indirgenebilen önermelerdir. 'Tüm üçgenler üç kenarlıdır' önermesi, 'üçgen  $\equiv$  üç kenarlı şekil' tanımsal eşdeğerliliği yardımı ile 'tüm üç kenarlı şekiller üç kenarlıdır' önermesine çözümlemeyle çevrilerek bir totolojiye indirgenebilir. Dolayısıyla Leibniz, Kant'ın aksine, matematiğin önermelerine temelde totoloji gözüyle bakmıştır.<sup>44</sup>

Leibniz'e göre, doğru olarak kabul edilen metafizik önermelerin temelinde de mantığın bu ilkeleri vardır. Örneğin, metafizikte 'Tanrı, en gerçek ve en yetkin bir varlık' olarak tanımlanır. Bundan dolayı, O'nun varolması mantık bakımından zorunludur. Bunun karşısı ('Tanrı, en gerçek ve en yetkin bir varlık olamaz) iddiası ise bir çelişme oluşturur. Çünkü eğer Tanrı varolmasaydı, O'nun 'en gerçek' ve 'en yetkin' oluşundan bir şey eksilir, dolayısıyla o zaman da 'en gerçek varlık' olamazdı. Bu tarz akıl doğrula-

<sup>44</sup> J. Cottingham, *Rationalism*, s. 59.

rına karşılık, bir de deneyden gelen 'olgu doğruları' vardır. Zorunlu olan akıl doğrularının dayanağı 'çelişmezlik ilkesi' iken, mümkün olan olgu doğrularının dayanağı ise 'yeter-sebep ilkesi'dir. Olgu doğrularının kendilerini inkâr etmek veya olumsuzlamak herhangi bir çelişkiye yol açmaz ve onların doğrulanması deneyimden bağımsız değildir.<sup>45</sup>

Locke, zorunlu ve ebedi doğruların doğuştan itibaren insan zihinde bulunmalarının veya basılmış olmalarının öyle pek mümkün olmadığını, çünkü çocukların ve delilerin, hatta pek çok insanın bile onların varlığından habersiz bir şekilde yaşamakta olduklarını dile getirerek doğuştancılık tezine itiraz etmişti. Locke'un bu eleştirisine Leibniz, 'ruhta mevcut olan aklın sonsuz yasalarının açık bir kitabın içindekiler gibi okumanın mümkün olmadığını'<sup>46</sup> ifade ederek cevap vermiştir. Meseleyle ilgili olarak ünlü felsefe tarihçisi Frederich Copleston şu yorumu yapar:

Leibniz'in zaten çocukların mantık ve matematik önermelerin bilgisiyyle doğdukları yolunda bir iddiası yoktur. Aksine bu önermelerin bilgilerinin zihnin kendisi tarafından türetilmesi, başka bir ifadeyle insan zihninin bu yapıda olması anlamında bunlar doğuştandır. Zihnin yapısı ise her insanda aynıdır. Ancak bundan zihnin bir bakıma bir doğuştan fikirler ya da gerçeklikler stoku ile başladığı ya da giderek her zihnin kendisinden türetilen olan tüm gerçekliklerin belirgin bir bilgisine ulaşılacağı onucu da çıkarılmamalıdır. Aksine zihnin kendisinin böyle bir potansiyel güce sahip olduğu anlaşılmalıdır.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Leibniz'in bilgi anlayışında akılcılık kadar, tecrübeciliğin de yeri vardır. Bu durumu Hilmi Ziya Ülken şöyle değerlendirir: 'Leibniz'e göre insanlar doğarken ilmimizin temeli olacak bir takım fikirlerle geliyorlar. Fakat bu fikirler tecrübenin uyandırdığı duyumlarla doğrulanmadıkça kullanılması imkansız olarak dış şuurda kalıyorlar.... Leibniz uzlaşmaz görünen bu iki doktrini uzlaştırma gayretleri taşımaktadır. Leibniz doğuştan fikirleri iki prensibe irca ediyor: Çelişmezlik ve yeter sebep prensipleri. Birincisi sırf mantıki ilişkilere aittir. İkincisi bir akıl ilkesi olmakla beraber olaylar arasındaki sebeplik münasebetini ve determinizmi açıklar. Bu suretle Leibniz akılcılıktan tecrübeciliğe geçişi ve bu iki doktrini uzlaştırma çabalarını daha prensiplerden itibaren ortaya koymaktadır.' Bkz., Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1972, s. 63.

<sup>46</sup> Leibniz, *Philosophical Essays*, trans Roger Ariew and Daniel Garber, s. 293

<sup>47</sup> Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, Kıta Ussalcılığı*, Cilt: 4, Bölüm: B, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1991, s. 228.

Leibniz için ezeli ve ebedi hakikatler zihinde tamamıyla gelişmiş olarak değil, potansiyel olarak vardır. Bir anlamda onlar saklı potansiyeller olarak zihindedirler. Filozof bu hususu daha da aydınlatmak için, insan zihnini bir heykeltıraşın sanat eseri oluşturmak için kullandığı mermer parçasına benzetir. Bu parça ona göre heykeltıraşın gönlüne göre istediği her şekli verebileceği düz bir kütle değil, ancak belirli çizgilerin olduğu ve yontmayı buna göre gerçekleştirebileceği 'damarlı' bir kütledir. Bu hususta Leibniz şunları ifade eder:

Ben aynı zamanda tamamen düz bir mermer blok, yani filozofların bir *tabula rasa* olarak adlandırdığı (şey) yerine, damarlı bir mermer blok karşılaştırmasını kullandım. Çünkü eğer ruh böyle boş levhalar gibi olsaydı, mermer bu (Herkül'ün şekli) veya diğerlerini kabul etmede tamamen kayıtsız kaldığı (olduğu) halde, Herkül'ün şeklinin mermer bir blokta olması gibi, doğrular da bizim içimizde olacaktı. Ama eğer taş diğer şekillerden ziyade Herkül'ün şeklinin sınırlarının çizildiği damarlara sahip olmuşsa, bu blok daha ziyade o şekil hususunda belirlenmiş olacaktır ve Herkül bir anlamda onun içinde doğuştan gibi olacaktır, hatta onun görünüşünü engelleyen her şeyin ortadan kaldırılması yoluyla bu damarların açığa çıkarılması ve parlatılarak belirginleştirilmesi için bazı işçilik gerekecek olsa bile. Bu bizdeki fikirler ve doğruların reel edimler (*actions*) olarak değil, doğal eğilimler, fitratlar, alışkanlıklar, ya da saklı potansiyeller (*virtualités*) olarak nasıl var olduğunu gösterir, her ne kadar bu gizli potansiyellere daima, genellikle farkına varılmaksızın, uygun fiiller ya da edimler eşlik etse de.<sup>48</sup>

Heykeltıraşın yapacağı tek şey, mermer kütlesi üzerinde gizli olarak varolan şekli ortaya çıkartacak şekilde yontma olayını gerçekleştirmektir. Nasıl ki heykeltıraşın

<sup>48</sup> Leibniz, *Philosophical Essays*, trans Roger Ariew and Daniel Garber, s. 294

darbeleriyle damarlı mermer kütesinden güzel bir sanat eseri (Herkül'ün şekli) ortaya çıkıyorsa, duyuşsal uyarılarla da zihnin doğuştan gelen doğa eğilimleri, alışkanlıkları ve güçleri açığa çıkar ve bu karışımından (duyumu-zihin birliğinden) insanî bilgi meydana gelir.

Leibniz, Kartezyen doğuştan düşünce doktrinini savunarak geliştirmiştir. Onun burada asıl amacı, Platon ve Descartes'in aksine, bilgide deneyimin rolünün hakkını vermektir. O bu hususta şunları ifade eder: 'Çaba ve araştırma harcamaksızın, (onun) ilan tahtasında hâkimin fermanının okunması gibi, ruhta mevcut olan aklın ebedi ve ezeli yasalarının okunabileceğini düşünmek gerçekten yanlış olacaktır; fakat azıcık bir dikkat ya da ilgi yoluyla onlar içimizde keşfedilebilir; bunun için duyular vesileler sağlar...' <sup>49</sup> Fakat bunun yanında Leibniz insanî bilginin oluşumunda pür deneyci bakış açısını benimsememiştir. Çünkü ona göre, deneyci bilgi anlayışının en temel kusurlardan biri, zihnin çevresini algılamakta oynadığı etkin rolün hakkını vermemesidir. Filozof bilhassa deneycilerin benimsediği parolaya (daha önce duyulardan geçmeyen hiçbir şey zihinde yoktur), 'zihnin kendisi haricinde' ifadesini ekleyerek doğuştancılık kuramına yeni bir boyut kazandırmıştır. Locke' göre, zihin temelde edilgin bir alıcıdır. Oysa Leibniz için, zihin dış dünyayı algılamakta etkin bir role sahiptir. Duyusal girdilerin düzenlenmesinde ve işlenmesinde zihnin kendisinin yaptığı katkıyı göz ardı etmemek gerekir. Böylece filozof, bir taraftan deneycilerin edilgin zihin anlayışını reddederken, diğer yandan da önceden varolan zihinsel yapı, yetilerin veya potansiyellerin önemi üzerinde durmuştur. <sup>50</sup>

## 5. Sonuç

Felsefe tarihinde bazı filozoflar, Descartes gibi akılcıların girişimleri konusunda ne kadar kuşkuçuyorsa, Locke tarafından öne sürülmüş olan deneyci görüş karşısında da aynı derecede eleştirel olmuşlardır. Bilhassa Leibniz'in bahsedilen fikirleri Kant'ın deneycilik ve akılcılık arasında yaptığı sentezde temel bir rol oynamıştır. Kant için, ham duyu verileri herhangi bir şeyi anlamının temeli olamaz. Çünkü en basit duyu izlenimi bile *a*

<sup>49</sup> Leibniz, *Philosophical Essays*, trans Roger Ariew and Daniel Garber, s. 293

<sup>50</sup> J. Cottingham, *Rationalism*, s. 76.



*priori* bir ögeyi içerir. *Zaman ve mekân*, duyarlılık ya da deneyimin *a priori* algı formlarıdır. Birer *görü* (*sezgi*) olarak bizde varolan bu formlar, duyu deneyindeki nesnelere her zaman kendileri aracılığıyla algılamakta olduğumuz gözlüktürler. Diğer bir ifadeyle, onlar bizim nesnelere ya da fenomenlere dolaysız (sezgisel) kavrayışımızın öznel koşullarıdır. Bu nedenle duyarlılık formlarının, öznenin dışında kendi başlarına herhangi bir gerçeklikleri yoktur. Nesnelere kendilerini, daha doğrusu asıllarını bilmek hiçbir şekilde mümkün değildir. Bizim, dışarıdaki nesnelere dediğimiz şeyler aslında sadece duyular yoluyla kazanılan duyular veya tasarımlarıdır ki bunların formu da uzaydır. İç duyularımızın formu ise zamandır. Bu tasarımlar yoluyla nesnenin kendisi ya da aslı hiçbir zaman bilinemez. Uzay ve zaman tasarımları, sentetik bilgilerin *a priori* olarak kendisinden çıkarılabileceği iki bilgi kaynağıdır. Kant için, insan bilgisinin iki temel kaynağı vardır: Duyarlılık ve anlık (zihin). Duyular bize nesnelere renk, sıcaklık-soğukluk, setlik-yumuşaklık, tatlılık-acılık gibi tasarımlarını edindirirler. Anlık ise bu malzemeler üzerinde düşünür. Bilgide etkin olan yön anlık iken, edilgin olan yön ise duyarlılıktır. Duyular yoluyla sağlanmış gereçler, anlığın bağlayıp birleştirici etkinliğine ihtiyaç duyarlar. Algıların karmakarışık dünyasından düzenli bir dünyanın meydana gelmesi yalnızca anlığın bu bağlayıp birleştirici formları ya da kategorileriyle mümkündür. Bilgimiz için zorunlu olan söz konusu kategoriler şunlardır: Nicelik (birlik, çokluk, tümlük); nitelik (gerçeklik, olumsuzluk, sınırlılık); bağıntı (cevher ve ilinti, neden ve etki, eyleyen ve edilgin olan); kiplik (imkân ve imkânsızlık, varolma ve varolmama, zorunluluk ve olumsuzluk).

Öyleyse, en basit durumların bile anlaşılması için, zihnin etkin gücünün devreye girmesi gerekir. Kant bu noktada Leibniz'i izleyerek, zihnin sahip olduğu belli bir yapıyla dünyayı algıladığını ya da yorumladığını ifade eder. Bu nedenle, Locke'un iddia ettiği gibi, zihnin duyular yoluyla edilgin bir şekilde izlenimler olarak çevresinin deneyimini elde ettiği fikri anlamsızdır. Zihin sahip olduğu donanımlarla, yani zaman ve mekân gibi duyarlılık formları ve anlama yetisinin kavramlarıyla (12 kategoriyle), dünyaya yaklaşır, deneyimde bulunur ve onu yorumlar. Böylelikle, rasyonel bir doğa kavrayışı mümkün hale gelir. Kant'ın bilgi için duyu verilerinin gerekliliğine vurgu yapması

önemli bir husustur. Çünkü içeriksiz bir zihnin üzerinde düşüneceği hiçbir şey yoktur. Her bilgide mutlaka algı ile sağlanmış gereçlerle birlikte, zihnin bağlayıp birleştirici etkinliği vardır. Akılcı ve deneyci konumun her ikisinin de bilgiye yaklaşımlarında doğru olan yönler de vardır, ancak bu kendi başına yetersizdirler. Bilgide etkin olan yön zihin, edilgin olan yön ise duyarlılık ise bu iki bilgi yetisi bir araya gelip birlikte çalıştıklarında doğa bilgisi mümkün olur. Kant'la birlikte artık zihin kendini objelere göre ayarlar düşüncesi yıkılarak, yerine 'salt anlama yetisi kendi formlarını objelere dikte eder' anlayışı yerleşmiştir.<sup>51</sup>

Fiziksel dünyayı kavramak için zihnin kendi kavramlarıyla donanmış olması gerekir. Ancak bu kavramlar nereden gelmektedir? Bilgi oluşturmak için onların bir çeşit zorunlu nesnel geçerliliğe sahip oldukları nasıl ispatlanabilir? *Saf Akıl Eleştirisi*'nde Kant bu soruya, anlama yetisinin tüm kavramlarının belirli temel kategorilerden türetildiğini ifade ederek cevap verir. Ünlü Kartezyen felsefesi yorumcusu J. Cottingham burada önemli bir noktaya açıklık getirir: 'Nedensellik kategorisi ve töz kategorisi gibi anlama yetisinin bu kategorileri, *a priori* kavramlardır ve bu anlamda Kantçı kategori teorisi, geleneksel akılcılığın doğuştan fikirler doktrininin izliyor gibi görünebilir. Ancak bu fikirlerin tamamen duyu deneyiminden bağımsız olduğunu öne süren Kartezyen görüşün aksine, Kant onların deneyim tarafından önvarsayıldıklarını ifade eder - bu onun bilgi teorisine yapmış olduğu en orijinal ve en önemli katkıdır. Töz ve nedensellik gibi kategoriler, bizim her bakımdan dünyayı deneyimleyebilmemizin zorunlu ön koşullarıdır. Eğer dünya olduğu haliyle bize görünecekse, eğer gerçekten biz her bakımdan dünyanın herhangi bir kavrayışına ulaşacaksak, bu kavrayışlar kategorilere uymak zorundadır.'<sup>52</sup> Kant'ın kategorileri söz konusu olduğunda Cottingham buradaki değerlendirmesinde bilhassa geleneksel anlamda kullanılan 'doğuştan' (*innate*) kavramını kullanmaktan kaçınır.

Leibniz, Descartes'in doğuştan düşünceler teorisini savunmuştur. Onun bu meselede ortaya koyduğu görüşler öyle pek zannedildiği kadar özgün değildir. 'Gerçek' (*virtual*) ya da 'örtük' (*implicit*) kavramının her ikisi ile beraber, doğuştan bilginin 'yaratılışsal'

<sup>51</sup> Cottingham, *Rationalism*, ss. 85-9.

<sup>52</sup> Cottingham, *Rationalism*, s. 86.

yorumu Descartes felsefesinde de zaten mevcuttur.<sup>53</sup> Leibniz'in bu konuya yapmış olduğu katkıların önemi iki açıdan değerlendirilebilir. Bunlardan birincisi, her şeyden önce filozof 'zorunlu doğrular' ve 'onların durumu' meselesini çok özel canlı bir anlatımla dile getirmiştir. Bizim bu tür zorunlu doğruları idrak edebilmemizin yeterli açıklaması empirik bir teori ile mümkün müdür? Leibniz'in bu soruya vermiş olduğu cevap nettir. Tüm insanî bilgiyi yalnızca duyuşsal düşüncelerin sınıflanması, karşılaştırılması ve elde edilmesine indirgeyen empirik bir teori hiçbir şekilde bizdeki zorunlu doğruların açıklanması hususunda yeterli değildir. Dolayısıyla Leibniz, zorunlu doğruların gerçekten duyu verileri temelinde açıklanıp açıklanamayacağını sorgulayarak empirik bilgi teorilerine doğrudan meydan okumuştur. Bilindiği gibi duyuların katı ve dogmatik reddi Platon akılcılığının belki de en önemli karakteridir (*Republic* 530). Leibniz'in doğuştan düşünceler değerlendirmesine yaptığı ikinci ve belki de en önemli husus, insan için hakiki bilginin kazanılmasında duyuların kesin ve dogmatik reddini önlemeyi başarmış olmasıdır. Descartes'in bu husustaki tutumu Platon kadar kesin, katı ya da dogmatik olmasa da, o da hakiki bilginin oluşum ya da keşfinde duyuların ve hayal gücünün oynadığı rolü oldukça sınırlamıştır.<sup>54</sup> Çünkü Kartezyen programına göre, akıl duyulardan uzaklaştırıldığı takdirde, bizim aklımızın doğuştan ışığı hem fiziksel evrenin, hem de bizim zihnimizin temel yapısını açığa çıkarma hususunda bütünüyle kendi başına işler. Duyulardan uzaklaştırılmış akıl, bu yolla (kendi başına) işleyerek 'ilk felsefeyi' oluşturan başlangıç araştırmaları yanında, fiziğin temellerini de oluşturur. Hatta Leibniz daha da ileri giderek aritmetik ve geometrinin bir insanın gözleri kapalıyken bile oluşturulabileceğini iddia eder. Fakat buna, eğer bir insan herhangi bir şeyi görmemiş veya bir şeye dokunmamış ise söz konusu kişi ilgili fikirleri akla getirme hususunda başarılı olamaz şartını ekler. Dolayısıyla, duyuların uyarısı olmaksızın yalnızca pür akıl tarafından insan bilgisinin oluşturulması öyle pek mümkün görünmüyor.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Descartes: (AT VIII B. 359: CSM I 304). Aynı zamanda bkz., Descartes: (AT V. 147: CB 4. A). CB şu esere işaret eder: *Descartes' Conversation with Burman*, trans. J. Cottingham (Oxford: Clarendon, 1976)

<sup>54</sup> Descartes: (AT VI. 64: CSM I. 144).

<sup>55</sup> J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 73.

Bütün bunlardan sonra denebilir ki, aşırı apriorizm ve aşırı deneycilik arasındaki makul uzlaşma Kant'tan önce Leibniz'de çözüme ulaşmıştır. Onun değerlendirmelerinde örtük (*implicit*) ya da gerçek (*virtual*) bilgi kavramı önemli bir husus olarak karşımıza çıkıyor. Örneğin ona göre, herkes bir yalancının kendi kendisiyle çeliştiğinin farkına varabilir. Yalancı onu açıkça ifade edemese de, bu durum onun 'çelişmezlik ilkesi'nin örtük ya da gerçek bilgisine sahip olduğunu gösterir. Leibniz aynı zamanda, kökleri Aristoteles'e kadar uzanan, 'fiili' (*actual*) ve doğal temayül veya yaratılışa bağlı (*dispositional*) bilgi arasındaki çelişkiyi açıkça ortaya koyar. Genç bir çocuk, örneğin bir karenin özelliklerinin gerçek algısına sahip olmayabilir. Fakat yeterli duyuşsal uyarılar sağlandığı sürece, gün ışığına çıkarılan bir çeşit kavrayış, aklın kesin doğruları kendi derinliklerinden kazanmak için (pasif olduğu kadar etkin de olabilen) bir yapı ya da yaratılışa sahip olduğunu gösterir. Özellikle burada düşünür, akli kesin ve zorunlu doğruları idrak etme *yaratılışına* sahip bir yeti olarak düşünmüştür. Duyumculara göre ise akıl, yalnızca söz konusu doğruları *öğrenme* kapasitesine sahip bir yetidir. Burada öyle görünüyor ki, Leibniz'in iddiası duyumcularinkinden daha güçlü bir iddiadır. Leibniz'in burada işaret ettiği asıl husus, Locke'un aksine, aklın yalnızca pasif bir şekilde duyuşsal verileri alan ve daha sonra bunun bir sonucu olarak kesin doğruları öğrenen bir yeti olmadığıdır. Daha ziyade akıl bilgiyi adeta kesin bir şekilde yorumlamak için programlanmıştır.<sup>56</sup> Akıl matematiksel ve mantıksal doğruların nasıl ezeli ve hatasız oluşunu tanımak için programlanmıştır. İnsan evrensel bir doğrunun örneklerini deneyimleyebilir. Ancak insan akıl yoluyla onun zorunlu olduğunu bilmeksizin, tümevarımsal olarak onun öyle olduğunu hiçbir surette bilemeyecektir.

**Abstract:** René Descartes, John Locke and Gottfried Wilhelm Leibniz on Innate Ideas.

In Descartes' Third Meditation, the meditator makes an inventory of the ideas he discovers within him, and observes that some appear to be 'innate', some 'adventitious', and some 'fictitious'. In his critique of the innateness doctrine, Locke was to urge the

<sup>56</sup> J. Cottingham, *The Rationalists*, s. 72

objection that many people like idiots and children seem quite unaware of the relevant truths; yet 'to imprint anything on the Mind without the Mind's perceiving it', he stated, 'seems to me hardly intelligible'. Leibniz expresses his view of innateness by claiming that the ideas and truths are innate in us as 'inclinations, dispositions, tendencies or virtualities'. What are the meanings of these statements? The purpose of this article as a whole is to examine from the viewpoint of the analytic history philosophy the doctrine of innateness in the philosophies of Descartes, Locke, and Leibniz. Moreover, the aim of this study will be to expose the particular value of Leibniz's contribution to this topic.

**Key Words:** Doctrine of innateness, innate ideas, adventitious ideas, fictitious ideas, *tabula rasa*, necessary truths, veined marble, dispositions, Descartes, Locke, Leibniz.

## KAYNAKÇA

### Kısaltmalar:

'CB': *Descartes' Conversation with Burman*, (tr.) J. Cottingham (Oxford: Clarendon, 1976).

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

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

Bennett, J., *Locke, Berkeley, Hume* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

Broad, C. D., *Leibniz, An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

Butler, R. J., *Cartesian Studies* (Oxford: Blackwell, 1972).

Cevizci, Ahmet, *Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001).

Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi, Kıta Ussalcılığı*, Cilt: 4, Bölüm: B, Çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1991).

Cottingham, John, *The Rationalists* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

Descartes, *Philosophical Letters*, çev. A. Kenny (Oxford: OUP, 1970).

<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/leibne.pdf>

<http://www.earlymoderntexts.com/pdf/leibne2.pdf>

<http://www.scribd.com/doc/4214369/A-Treatise-of-Human-Nature>

Hume, David, *Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (2nd edn. Revised P. H. Nidditch, Oxford: Oxford University Pres, 1978).

Lee, H. P. D., *Plato's Republic* (Harmondsworth: Penguin, 1955). *Davlet*'in diğer bir çevirisi: F. M. Cornford (Oxford: Oxford University Pres, 1941).

Leibniz, *Philosophical Essays*, tr. Roger Ariew and Daniel Garber, (Indianapolis: Hackett, 1989).

Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding* (1690), tr. P. M. Hidditch (Oxford: Clarendon, 1975).

Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Ara Yayınları, 1992).

Lucas, P. & Grint, L., *Leibniz, Discourse on Metaphysics* (Manchester: MUP, 1952).

Parkinson, G. H. R., *Leibniz: Philosophical Writings* (London: 1973).

Priest, Stephen, *Theories of the Mind*, (London: Penguin Books, 1991).

Rescher, M., *The Philosophy of Leibniz* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967).

Russell, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Cambridge: CUP, 1900; Allen&Unvin,1937).

Sesonske, A & Fleming, N., *Plato's Meno* (Belmont: Wadsworth, 1965).

Tredennick, H. (çev) *Plato, The last Days of Socrates* ( Harmondsworth: Penguin, rev. 1969. Bu cilt *Euthyphro*, *Apology*, *Crito* ve *Phaedo*'yu içerir.

Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972).

Williams, B., *Descartes, The Project of Pure Inquiry* (Harmondsworth: Penguin, 1978).

Wilson, M., *Descartes* (London: Routledge, 1980).

Yolton, J. W., *John Locke and the Way of Ideas* (Oxford: Clarendon, 1968).

## SANATÇININ YARATICILIĞI YA DA YARATILIŞA TANIKLIĞI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Fulya BAYRAKTAR\*

Rus mütefekkir Berdyaev, Dostoyevski'yi anlatırken diyor ki: "Hiç şüphe yok ki Dostoyevski büyük bir sanatçıdır. Ve yalnızca onun, böyle bir sanatçının varlığı, bütün bir Rus milletinin varlığını göstermek için yeterlidir. Ve büyük yargı gününde o, büyük bir sanatçı olarak, bütün bir Rus milletinin tanığı olacaktır."<sup>1</sup> Bu ifade ile sanatçının tanıklığına yüklenen anlama dikkat çekilerek, böyle bir anlam üzerinden bir sanat ve sanatçı irdelemesi denenecektir. Bu irdelemeye başlamak için örnek olarak seçilen anlam yüklemesi tasavvufun terminolojisinden istifade ile yapılmıştır. Ancak teolojik ve tasavvufi kavramsallaştırmalardan hareketle yapılacak olmakla beraber teolojinin terminolojisi içinde kalma iddiasından uzak, felsefi bir değerlendirme denemesi olacaktır.

Sanatı irdelemek, sanat hakkında düşünmek ve konuşmak, elbette sanat eserini yaratmak kadar etkileyici ve hatta belki de anlamlı değildir. Bu nedenle böyle bir deneme, sanata ilişkin olacak, ancak sanatın kendisi olamayacak olan bir denemedir. Felsefeye nazaran sanata bakıldığında, insan tecrübesini daha derinden anlamamıza imkân sağlayan bir alan görüyoruz. İnsanın "somut varoluş evreni" olarak karşımızda bir inceleme alanı olarak duran sanat, aynı zamanda sadece böyle bir inceleme yoluyla erişilemeyecek olan bir Varlık düzeyine taşır bizi. Ancak bir "sır" olarak anlaşılan, "sırlı" bir biçimde kavranabilecek olan "Varlık Sırrı" ile karşı karşıya olacağımız bir düzeye taşır. Aynı zamanda sanat, yine bu sırrı ve bununla birlikte insan varoluşunun en derin sırlarını öteki ile paylaşmaya en yatkın düzlemdir. Çünkü, "sanat, bireysel, toplumsal ve evrenselin dile geldiği alandır."<sup>2</sup> Tolstoy'un ifadesi ile sanat; anlaşılabilir ve ulaşılamaz biçimde olan bir düşünceyi, duyguyu; anlaşılabilir, hissedilebilir ve ulaşılabilir kılar.<sup>3</sup>

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

<sup>1</sup> Nikolay Aleksandroviç Berdyaev, *Dostoyevski*, çev. Ender Gürol, İstanbul, 1998, s. 155.

<sup>2</sup> Afşar Timuçin, *Estetik*, İstanbul, 1993, s.209.

<sup>3</sup> Lev Nikolayeviç Tolstoy, *Sanat Nedir?*, çev. Kâbil Demirkran, İstanbul, 2000, s. 91.



Sanat yoluyla insan, görülene yalnızca bakmaz, ona dalar, ona “katılır” ve onun temelinde bulunanla birleşir.<sup>4</sup> Böylece insanla-eser, insanla-insan arasındaki sınır ortadan kalkar. İnsan bu sınırsızlıkta kendi asıl varoluşunu bulur. Çünkü bu, çokluktan kurtuluşun ve birliğe yönelişin bir tecrübesidir. Bu, ötekinin tecrübesi vasıtasıyla, öteki ile “birlikte-varolma” tecrübesidir. Belki de bu nedenle pek çok filozof, mütefekkir, mutasavvıf, sanatı -mesela; edebiyatı, tiyatroyu hatta musıkıyı- bir anlatım biçimi olarak seçmişlerdir. Zira sanat, hem insan tecrübesini daha derinden anlamamıza, hem de gerçekliği daha derin ve daha açık kavramamıza yardım eder. Belki de bu nedenle 20. yüzyılın var oluş filozoflarından Marcel, “sanatın çeşitli dallarının, müziğin, edebiyatın, dramının gerçeklik hakkındaki doğruları derinden kavramakta bize yardımcı olabileceğini düşünür. Bu alanlar, insan tecrübesinin özellikle belirli yönlerini daha derinden anlamakta zaman zaman felsefeden çok daha fazla imkân sağlayabilirler.”<sup>5</sup> Tabii ki sanat, bir anlama-açıklama alanı değildir, ama insanı asıl varlığa götüren yollardan biri olarak o da bir anlamlandırma, anlam katma çabasıdır. İnsanın, her şeyden çok, kendini anlamlı kılma çabasıdır. Plotinus’un tesbiti ile ifade edilecek olursa “sanatlar yalnızca görülür objeleri doğrudan doğruya taklit etmezler, o doğal objeleri ortaya çıkaran nedenlere ulaşırlar.”<sup>6</sup> Bu açıdan da sanat, Plotinus için de yine, insanı asıl anlama, asıl varlığa ulaştıran yollardan biridir.

İnsanoğlu evrendeki varoluş serüveninde, kendisi olmaya çalışmaktadır. Yani; “insan” olmaya. İnsan ne demekse, o olmaya çalışmaktadır. Bu aslında bir kâmil insan olma yolculuğudur ve kemâl giden pek çok yol vardır. Bu yolların hepsi, “kemâl”e ve “asıl kemâl”e, “asıl varlık”a doğrudur. Kemâl noktası ile asıl varlık arasındaki yolların, bir şekilde, asıl varlığın kendisi vasıtasıyla -onun sıfatları üzerinden de diyebiliriz- yüründüğünü görüyoruz. İnsanı O’na yaklaştıran yol, yine O’ndan yansıyan bir ışıkla aydınlanıyor. Burada “yol”un da, “ışık”ın da birer metafor olduğu hatırlanmalı, bu yansımaları takip etmek suretiyle ona ulaşma çabasının, ona benzeme, ondan yansıyanlardan herhangi birine benzeme çabası olduğu ifade edilmelidir. Bu, Tanrısal bir yetiyi

<sup>4</sup> Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, Indiana, 1971, s. 26.

<sup>5</sup>Emel Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, Ankara, 2004, s. 28.

<sup>6</sup>France Farago, *Sanat*, çev. Özcan Doğan, Ankara, 2006, s. 65.

taklit etme çabası olarak değerlendirilebilir. Tanrının Tanrı olmaklığından dolayı ontolojik olarak onda var olan bu yetiler (buna teolojik bir terminolojiyi kullanarak Tanrı'nın sıfatları da diyebiliriz) insanda da, insanın da insan olmaklığından dolayı ontolojik olarak, bir çeşit yansımaları da olsa, mevcuttur, içkin olarak vardır. Çünkü Tanrının yaratması bitmiş-tükenmiş bir şey değildir ve yaratıklarında da devam eden sürekli bir oluştur. Özellikle ve hepsinden çok bu "yaratma" durumu, yaratılanlardan yalnızca insanda devam eder. Tanrı, insan aracılığı ile yaratmaya devam eder. Yani O'nun "yaratma" sıfatı, yalnızca insanda yansır. Şu halde daha varoluşun ifade edildiği noktada, hatta varlığın ifade edildiği noktada (eğer bütün var olanların yaratıcı bir Tanrı tarafından yaratılmış oldukları kabul ediliyor ise) yaratma kavramı ile, yaratma durumu ile karşı karşıya kalınıyor. Bu durumda kaçınılmaz olarak şu temel soru gündeme geliyor: "Nedir yaratmak?"

Tasavvufta "yaratmak" için "mânâdan sûrete geçmektir"<sup>7</sup> tanımlaması yapılır. "Yaratma"yı kavramaya ve hatta onu estetik ve etikle birlikte kavramaya en çok imkân sağlayan tanım gibi görünüyor bu. Bu tanıma göre Tanrı, mânâdan sûrete geçmiştir yaratarak. Burada sûrete geçmek, Tanrı'nın mânâsının sûretlerde açığa çıkması anlamındadır. Tasavvufun yaratma için kullandığı bu tanımı Hegel, "güzellik" için yapıyor ve diyor ki: "Gerçekliğin ortaya çıkması, görünür hâle gelmesidir güzel."<sup>8</sup> Yani Gerçekliğin mânâdan sûrete geçmesidir. Elbette o düzlemde mânâ da, sûret de bir ve aynıdır aslında. Bu nedenle "gerçeklik ve güzellik tek ve aynıdır" diyor Hegel. Böylece yaratmanın güzelliğinden ya da güzeli yaratmaktan bahsetmek bile anlamsızlaşıyor. Çünkü yaratmanın kendisi de güzel ile tek ve aynı oluyor. Yani gerçeklik, görünür hâle geldiğinde biz bir güzellik temâşâ ediyoruz. Belki de bu nedenle Ravaission diyor ki; "en kutsal ve en mükemmel güzellik, dünyanın sırrıdır."<sup>9</sup> Ravaission'un "dünyanın sırrı" dediği, Marcel'in "Varlık Sırrı"<sup>10</sup> diyerek ontolojik olarak daha belirgin kıldığı bu "sır"ın kendisinin de güzel ile aynı olduğu fark ediliyor bu noktada. Bu Varlık Sırrını,

<sup>7</sup>Ken'an Rifâi Büyükaksoy, *Sohbetler*, İstanbul, 1992, s.197.

<sup>8</sup>Nejat Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, İstanbul, 1995, s. 139.

<sup>9</sup>Tolstoy, a.g.e., s. 152.

<sup>10</sup>Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, Indiana, 2001.

yine sırlı bir biçimde keşfeder insanoğlu. Aslında bu keşif, fark ediş, kavrayış, bir “katılma”dır; Varlığın Sırrına Katılma! İşte bu katılma, yaratmaya katılmadır aynı zamanda ve güzele katılmadır.<sup>11</sup> Ravassion, en kutsal ve mükemmel güzelliğin dünyanın sırrı olduğunu söylüyordu çünkü yine ona göre; bütün varoluşun yaratıcısı olan o sırrın kendisi güzeldi. Bu nedenle o, “bütün dünya, mutlak bir güzelliğin eseridir ve o “güzellik”, varlıklara yerleştirdiği “aşk”la beraber, onların tek varlık sebebidir”<sup>12</sup> diyor nihaî olarak. Bu noktada mutasavvıfların yorumu ile başlı başına ve kendine has bir güzellik anlayışına dönüşen Tanrı’nın bilinmeyi istemiş, sevmiş olduğu ve bilinmek için yarattığı ifadesi hatırlanabilir. Tanrı’nın *gizli* bir hazine iken, bilinmeyi istemiş, bilinmeye *muhabet etmiş* olduğu biçiminde kutsî hadis olduğu söylenerek ifade edilen bu fikir, Allah’ın yokluk aynasında tecellî ve kendi güzelliğini temaşa edişini vurgulamak için kullanılmaktadır.<sup>13</sup> Sahih olup olmadığı münakaşa konusu olmakla beraber,<sup>14</sup> tasavvufî kaynaklarda sıkça zikredilen bu ifadede felsefe açısından önemli olan burada dikkat çekilmek istenen fikirdir. Buna göre; bir “giz”li hazine olan, bir “sır”lı hazine olan, bir “Sır” olan Tanrı, mânâdan sûrete geçmeyi aşk ediyor. Yani; “sır” olan “güzellik” aşk ederek “yaratıyor”. Sır olanın güzellik olduğu fikrini de yine daha tanıdık bir biçimde bir hadis-i şerif ile ifade edelim: “Allah güzeldir, güzelliği sever.”<sup>15</sup> Elbette mutlak varlığın sevmesi, yaratmasından başka bir şey değildir. Zira yaratması zaten aşk etmesidir. Ama yine de “Allah güzeldir, güzelliği yaratır” yerine güzeli, güzelliği sever ifadesinin kullanılması, belki dikkat edilmesi gereken bir başka noktaya bizi götürmelidir: “Güzelliği sevmek ve istemek” noktasına.

Estetiğin kurucusu olarak anılan Baumgarten; insan güzellikle, aynı kökten olan özdeş bir tabiata sahiptir diyor. Aslında insan, güzeli sevmek ve istemekle, kendini

<sup>11</sup>T. Langan, “Existentialism and Phenomenology in France”, *Recent Philosophy: Hegel to Present*, New York, 1966, s. 377.

<sup>12</sup>Tolstoy, a.g.e., s. 152.

<sup>13</sup>Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, İstanbul, 1996, s. 66.

<sup>14</sup>Tasavvufta âlemin yaratılışı ile ilgili konuları izâh sadedinde rivâyet edilen bu hadisle ilgili olarak bir takım ilim ve hadis ricâlinin karşı çıktığı ve uydurma olduğunu söyledikleri bilinmektedir. Ancak Kur’an’daki bazı âyetlere uygunluğu nedeni ile bu hadisin mânâsını kabul etmek sûretiyle mânâyâ ve Kur’an muhtevasına uygunluğa dikkat çekmiş olanlar da vardır. Konu ile ilgili geniş yorum ve değerlendirmeler için bkz. Yıldırım Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara, 2009.

<sup>15</sup>Muslim, el-Câmiu’s-Sahîh, *Kitabu’l-İman*, İstanbul, 1981, 147, C. I, s. 93; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, İstanbul, 1981, C.IV, s. 133, 134, 151.

sevmiş ve istemiş olacaktır. Filozof Coster, biraz daha ileri giderek; “iyilik-doğruluk ve güzelliği kendisinde toplayan, Tanrıyla özdeşleşir”<sup>16</sup> demektedir. Bu fazla ileri ve bu fazlalıktan dolayı da maksadını aşmış olabilecek olan adımın arkasında yatan ve onu biraz daha anlaşılabilir kılacak olan heyecan; iyilik-doğruluk ve güzelliğin Tanrısallığı karşısındaki heyecandır ve onunla birleşmenin, ona katılmanın insana kazandıracağı seviyenin idrakinin heyecanıdır. Ama yine tasavvufî terminoloji ile ifade edildiğinde, zaten beşeriyetin yaratılmasındaki gâye de budur: Yani “beşer”in “güzel”e katılması. Yani; Güzeli ahlâk! Burada ahlâkın en mükemmel seviyesinin “güzel” ile ifade edilmiş olduğuna da dikkat edilmelidir. O noktada iyi ile güzel bir ve aynı olmasına rağmen, güzel tercih edilmiştir ifade için. “Estetikçilerle ahlâkçılar alanlarını ayrı tutmak adına güzeli iyile karıştırmamaya özen gösterebilirler de bu iki şey sık sık birbirine karışır. Güzelden yola çıktığımızda iyile yüz yüze geliriz, iyiden yola çıktığımızda güzeli karşımızda buluruz.”<sup>17</sup> Bu nedenle salt ahlâk ya da salt estetik açısından güzeli ve iyiyi ele almak yetersiz olacaktır ve bu noktada güzel olanın iyi olduğu ontolojik yaklaşımı oldukça kuşatıcı görünmektedir. Bu yaklaşım teolojik olarak da anlamlıdır ve güzel ahlâk ile ifade edildiği anlamı ile ahlâk, güzelliğin üstlenilmesi olmaktadır. Ve elbette güzelliği üstlendikçe güzelleşmektedir. Görülüyor ki ahlâkî bir irade ile kendisine katılan mükemmellik, yalnızca iyilik değil, aynı zamanda güzeldir. Aynı şekilde artık, akılla algılanan mükemmellik de yalnızca doğruluk değil, aynı zamanda güzeldir ve güzellik de yalnızca duygularımızla ayırdına vardığımız mükemmellik değil, bütün bir varoluşumuzla kendisine katıldığımız mutlak mükemmellik.

Mutlak mükemmellik, yani güzellik’e doğru olan yolların, O’nu taklit etmek sûretiyle yürüdüğü ifade ediliyor. Şimdi bu noktada, bu yollardan birinin, “yaratma” yolunun, (yaratma sıfatını taklit yoluyla *varlık sırrına katılmanın*) insan için aynı zamanda hem etik, hem de estetik olarak güzelliğe katılma yolu olduğunu tespit etmek gerekmektedir.

Kadîm felsefede, “Creatio Dei” yani “Tanrının Yaratması” karşısında “İmitatio Dei” yani “Tanrının taklit edilmesi” durumunun insanoğlunu yücelten bir erdemli tavır

<sup>16</sup> Tolstoy, a.g.e., s. 153.

<sup>17</sup> Timuçin, a.g.e., s. 19.

olduğu ifade edilirken, burada taklîdin, yaratma sıfatı üzerinden olduğuna da örtük olarak dikkat çekilmektedir. Ve ayrıca bu taklit, Tanrının yaratması karşısında duyulan şükranın bir ifadesidir. Yani bu bir “şükür”dür. Bu anlamda taklit etmek, asla Tanrılaşmaya çalışmak demek değil, tam tersine kul olduğunu idrak etmek, kendini bir kul olarak idrak etmek ve yaratılmış olduğu için şükretmektir. Bu şükür, bütünüyle aşka, güzele, yaratmaya, aşkla, güzellikle ve yaratarak katılmanın ta kendisidir. Yani sanattır. Ya da sanat budur. Ya da bu; sanattır. Bu, her anlamda sanat, ama asıl anlamda ve en yüksek ve kozmik anlamı ile varolma sanatıdır. İnsan olma sanatıdır. *Kendini insan olarak gerçekleştirme sanatıdır.* Bu yolculuğa çıkmak, “insan ne demekse o olma çabasıdır.” Bu yolu lâıyıkı ile yürümek, işte o; “insan ne demekse o olma sanatıdır.”

Schopenhauer diyor ki; “Tanrısal irade kendini dünyada çeşitli düzeylerde gösterir. Tanrısal iradenin kendini gösterme düzeyi ne kadar yüksek ise, güzellik de o kadar fazla olur.”<sup>18</sup> Ashında teolojik estetik kuramlar açısından her şey Tanrısal iradenin kendisini açılmasıdır. Dolayısı ile sanat eserinde de durum farklı değildir. Örneğin Hegel’e göre sanatta Tanrı insandan giderek kendini açılır.<sup>19</sup> Tanrısal iradenin insanda yaratma hâli olarak yaratmaya devam etmek sûretiyle kendisini gösterdiği düşünüldüğünde, yaratmanın kendisi vasıtasıyla devam ettiği insan, bu nedenle hem yarattıklarında, hem de bizzat kendi varoluşunda güzelliği yansıtmış olacağından, hem bir sanat eseri yaratmış, hem de “yaratma”ya ve güzellik’e katılmak sûretiyle kendisini bir sanat eseri olarak onaylamış ve üstlenmiş olacaktır. Bu onay (şâhitlik, tanıklık) yoluyla insan, insan olmak sanatını icra ederek tam da insan olduğu, kendisini insan olarak onayladığı için aynı zamanda bu eserin (kendisinin) yaratıcısını da onaylamış olacaktır. Bu sırı katılma, bu sırlı katılma, bir bile-isteye katılma olacaktır. Bu anlamda insan olmak sanatı da dahil olarak hiçbir sanat; iradesiz, şuursuz, bir takım duygulanımlarla ulaşılan ve gerçekleştirilen bir seviye değildir. Onun sırlı bir katılma olması, insanın kendisinden vazgeçerek değil, kendisinden geçerek (kendisine yürüyerek, kendisini idrak ederek ve kendisini aşarak) ulaştığı bir seviye olduğu anlamını taşır. Onun aşkla gerçekleştirilen bir hareket olması, aşkın dışındaki sıfatlardan vazgeçerek değil, bütün o sıfatlardan

<sup>18</sup>Tolstoy, a.g.e., s. 149.

<sup>19</sup>Timuçin, a.g.e., s. 71.

geçerek ulaşılmış bir seviye olması anlamını taşır. Zira yaratmayı aşktan, aşkı güzellikten ayırmak mümkün değildir. Hiçbirinden vazgeçmemek, ama insan olarak eğer “aşkla, güzelliği yaratma” sırrına katılacak isek, bu sırda *insan olarak* katılacağımızı unutmamak, *insan olarak* bu sürece kendimizi katmak zorunludur.

Tanrısal iradenin kendisini çeşitli düzeylerde gösterdiğini söylüyordu Schopenhauer. Ve bu nedenle de her düzeyin kendi güzelliğini taşıdığını ifade ediyordu. İnsan olma düzeyi de, kendini gerçekleştirdiği zaman, kendinde asıl güzelliği yansıttığı zaman güzeldir. Bir başka düzeye, Tanrı olma düzeyine ulaşma çabası değildir bu asla! Schopenhauer, devam eder bu fikir üzerinde ve şöyle söyler: “Birinin kendisinde Tanrısal iradenin yansımaları sağlaması, güzelliği algılanır kılar. Dolayısı ile her insan, farklı düzeylerde de olsa, bu iradeyi (ki o Aşk'tır) gerçekleştirme gücüne sahiptir.”<sup>20</sup> Aşkı kendinde gerçekleştirebilme gücü! Sanat, aşkın (mânânın) görünür kılınması olduğuna göre, galiba sanatçı bu güce daha çok sahiptir ve o, daha yüce bir güzelliği görünür kılar. Bunu tersinden okursak; asıl sanatçı, daha yüce bir güzelliği (mânâyı) görünür kılandır (sûrete geçirendir). Mânâ da, sûret de bütün anlamları ve mutlak anlamları ile de birlikte düşünüldüğünde, sanat hakkında oluşturulabilecek şu üç seviye ile karşılaşılır: aşkı temâşâ, aşkı terennüm ve aşkı tefekkür.

Şüphesiz en tesirli sanat, içine aşk karışan sanattır. Ama aşkı yalnızca içinde duymak sanat eserini yaratmak için yetmeyeceği gibi, hiçbir biçimde bir yaratıcılığa dönüşmeyen aşk da zaten esasen Tanrısal bir aşk değildir. Tanrının aşk olarak kalmak yerine yarattığı düşünüldüğünde bunun böyle olduğu açıktır. Tıpkı Tanrının yaratmasında olduğu gibi, kaynağında aşk olan sanat, önce sanatçıya sonra da karşısındakilere, o sanatın muhababına sirayet eder. Ne ki güzeldir, onda Hakkın nûru zuhur etmiştir. Öyle ise sanat, Hak nûrunu zâhir kılmak için bir araçtır. Zaten ilâhî ruhta ne güzellik varsa, onun sırrına katılan sanatçının ruhunda da onlar vardır (insanın mikro kozmos yani zübde-i âlem olmaklığı dolayısı ile) ve sanatçının ruhundan yansıyanlar ashında makro kozmostan yani ilâhî-mutlak mükemmellikten yansımaktadırlar. Fichte bunu; asıl mutlak ruhun kendisi güzeldir ve sanat; sanatçının ruhunda yatan bu mutlak ruhtan

<sup>20</sup>Tolstoy, a.g.e., s. 149.

dolayı olan güzelliğin yansımasıdır<sup>21</sup> biçiminde ifade eder. Dostoyevski'nin bu fikri ifadesi daha nettir; evren ruhu insanda içkindir. Yaratılışında vardır. Çünkü yaratma, kendinden vermedir. Dolayısı ile Tanrı insana kendinden vermiştir. Ve elbette mutlak varlık olmadığı için insanın yaratması (ki buna dönüştürmesi de diyebiliriz) kendinden verme olmayacak, kendisine Tanrının verdiğinden verme olacaktır. Yani bu anlamda sanat, Tanrının insanda ve insan aracılığıyla yaratmaya devam edişidir.

İnsan; güzelliğin, kendisi aracılığı ile görüldüğü varlık seviyesidir. Güzellik, kozmik bir düzende, ya da Tanrısal alanda değil, burada ve insan aracılığı ile görünmektedir. Hegel, sanat, ruhun madde içinde görünüşüdür, diyerek sanatın bu kozmik anlamına gönderme yapar. Hegel'e göre; sanat, şeylere giren, şeylerin içine işleyen insan ruhsallığını ortaya koyar, bir bakıma onda kendini şeylere veren insan vardır.<sup>22</sup> Dolayısı ile Tanrının kendini açılmadığı insan ruhu vasıtası ile ve en çok da sanat eserinde bu açılma devam eder. Yine Hegel'e göre; sanat eserinde ruh ile maddenin âhengi vardır. - Sanat eseri ister ontolojik olarak insanın ta kendisi diye alınsın, ister yaratıları olarak alınsın, orada ruh ile maddenin âhengi vardır.- Ancak ruhun madde içinde görünüşü ile oluşacak olan bu âhenk, her sanat eserinde aynı derecede olmayabilir. Hegel'e göre, sanatın kullandığı malzemeler ruhu ifadeye derece derece kabiliyetli olduğu için değişik sanatlar doğmuştur. Son tahlilde, maddi olandan ruhanî olana doğru, Hegel'in sınıflaması ile ele alacak olursak; mimarî, heykel, resim, musikî ve şiir sırası ile yükselir sanat.<sup>23</sup> Sanatlar ilerledikçe son tekemmül noktasında şiirin olması, sanatın fikre doğru ilerlediğini gösterir. Aslında bu merhalelerin her birinde fikir vardır ama bu sıralama sanatın daha çok tefekküre, tefekkürün de daha yüksek ifade formlarına ihtiyaç duyduğunu ve asıl güzelliğin bu nokta olduğunu göstermektedir. Biraz önce aşk için yapılan değerlendirme şimdi güzellik açısından tekrar edilebilir: Güzelliğin teması, güzelliğin terennümü ve güzelliğin tefekkürü birlikte var olmak durumundadır. Asıl yaratmada bu böyledir çünkü.

<sup>21</sup> A.g.e., s. 145.

<sup>22</sup> Timuçin, a.g.e., s. 71.

<sup>23</sup> Bozkurt, a.g.e., s. 153.

Asıl yaratma, Tanrının yaratmasıdır. Asıl mânâdan bütün sûretleri yaratmanın yaratmasıdır. Sanatçı ise doğadakini dönüştürerek ondaki ve kendisindeki Tanrısal özü görünür kılar. Asıl yaratma, asıl mânâyı sûrete yansıtmak olarak düşünüldüğünde, sanatçının yaratmasının “dönüştürerek yeni bir sûret oluşturmak ve onun vasıtası ile asıl mânâyı işaret etmek” olduğunu görüyoruz. Bu nedenle böyle bir yaratma, kozmik anlamda insana bir yaratıcı olma duygusu zannı yerine, gerçek yaratıcıyı fark etme imkânı verir. Michalangelo'nun, *Musa Heykeli*'ni bitirdikten sonra karşısına geçerek; “Ey Musa, konuşsana, neden konuşmuyorsun!” diye haykırması, bu idrakin karakteristik bir örneğidir. Sanatçı, Musa heykelini hareket ettirebilmiş ve konuşturabilmiş olsaydı bile - mesela bugün sinema sanatında yapılabiliyor olduğu gibi- yine de durum değişmezdi. Çünkü ister insan olarak kendimiz olma sanatını yani insân-ı kâmil olma sanatını gerçekleştirecek olalım, ister bir tefekkür sanatı gerçekleştirelim, ya da bir başka sanat eseri oluşturalım; hem o oluşturduğumuz, dönüştürdüğümüz şeydeki hem de kendimizdeki Tanrısal özü görünür kılmaya çalışıyoruz demektir. Yani aslında sanat, varlığa katılmanın, varlığı sevmenin, Tanrı'yı sevmenin bir yolu, bir ifadesi, bir şükrüdür. Bu kozmik açılımı ile denilebilir ki sanat; insanı huzura götürür. O huzurda yaratma ile aşk, güzellik ile iyilik, güzellik ile aşk, ya da bunların hepsi bir ve aynıdır ve dolayısı ile sanat, hem estetik hem de etik bir seviyedir.

**Abstract: An Essay on the Evaluation of the Creativity of Artist or his Witness of Creation**

Art is a way, gratitude and expression of participation in being, love of being, and love of God. Either we realize the art of being ourselves as humans, that is, the art of being a perfect man, or we realize another work of art; it means that we try to make the divine substance appear in both what we try to transform and in ourselves. It can be claimed in this ontological meaning criterion that art takes man into peace, and into the presence of God. It is at that peace and presence of God that creation and love, beauty and good, beauty and love or all of them are one and the same and hence art is both an aesthetic and ethic level. This article is an experiment on esthetics based on an ontology



that makes it possible for us to tackle art as an activity on this level. The ontological, ethical and aesthetic dimensions of creation were analyzed a long side with concepts such as being, love, witness, reciprocal witnessing and existence, being at peace, emanation, participation, imitation, and gratitude.

**Key words:** Art, artist, creation, gratitude, aesthetics.

**KAYNAKLAR:**

Ahmet bin Hanbel, *el Musned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981

Ayvazoğlu, Beşir, *Aşk Estetiği*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1996

Berdyayev, Nikolay Aleksandroviç, *Dostoyevski*, çev. Ender Gürol, Kavram Yayınları, İstanbul, 1998

Bozkurt, Nejat, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995

Büyükaksoy, Ken'an Rifâi, *Sohbetler*, Hülbe Yayınları, İstanbul, 1992

Farago, France, *Sanat*, çev. Özcan Doğan, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2006

Koç, Emel, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, Art Yayınevi, Ankara, 2004

Langan, T., "Existentialism and Phenomenology in France", *Recent Philosophy: Hegel to Present*, Random House, New York, 1966

Marcel, Gabriel, *The Existential Background of Human Dignity*, Harvard University Press, Massachusetts, 1971

Marcel, Gabriel, *The Mystery of Being*, St. Augustine's Press, Indiana, 2001

Muslim, *el- Câmiu's-Saîih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981

Timuçin, Afşar, *Estetik*, İnsancıl Yayınları, İstanbul, 1993

Tolstoy, Lev Nikolayeviç, *Sanat Nedir?*, çev. Kâbil Demirkıran, Şûle Yayınları, İstanbul, 2000

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları, Ankara, 2009

## GETTIER VE BİLGİDE ŞANS UNSURU

Hasan Yücel BAŞDEMİR\*

Edmund L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge" adlı makalesinde Platon'dan bu yana kullanılan "gerekçelendirilmiş doğru inanç" şeklindeki üç parçalı bilgi tanımının yeterli ve geçerli olamayacağını gösteren karşı örnekler ileri sürmüştür. Bu makalenin ardından epistemoloji ile ilgili tartışmalar, bilgide doğruluğun gerekli ve yeterli şartı konusuna yoğunlaşmıştır. Gettier, gerekçelendirmenin tek başına doğruluk ve inanç arasında ilişki kurmak için yeterli olamayacağını söylemesiyle tartışmalar özellikle gerekçelendirme (justification) sorununa yönelmiştir.

Gettier'e göre gerekçelendirme, tek başına bir inancın doğru olduğunu göstermeye ve şans unsurunu ortadan kaldırmaya yetecek kadar güvenli bir koşul değildir. Gerekçelendirme, rastlantısal (accidental) olarak bir inancın doğru olduğunu gösterebilir. Oysa inancın bilgiye dönüşmesi için inanç ve doğruluk koşullarının birbiriyle olan ilişkisi, rastlantıya veya şansa dayanamaz. Bilgi, şans dışarıda bırakması gereken bilişsel bir başarıdır. Gerekçelendirme, inancın doğruluğunu açıkça gösterecektir. Gettier, inancı doğruymuş gibi gösteren ve aslında bunu göstermeye yeterli olmayan fakat gerçekten de inancın doğru olması nedeniyle yapılan gerekçelendirme geçerliymiş gibi görünen durumların var olduğuna işaret eder. Başka ifadeyle bir kişi, "doğrulukla mantıksal öncüller arasında hiçbir ilgisi olmamasına rağmen güvenli bir çıkarımla doğru bir inanç elde edebilir".<sup>1</sup> Gettier, bunu Gettier durumları veya Gettier karşı-örnekleri denilen iki örnekle gösterir. Karşı örnekler, gerekçelendirmenin şans unsurunu ortadan kaldırmak için yeterli olmadığını ortaya koyar.

\* Yrd. Doç. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi ABD. basdemir@hotmail.com

<sup>1</sup> Michael Williams, "Inference, Justification and Analysis of Knowledge", *The Journal of Philosophy*, sayı 75/5, 1978, s. 250.

Bilgi, bilişsel bir başarının ürünüdür. Şans ise bilişsel başarıyı engeller. Ancak biz her zaman elde ettiğimiz bilgilere bilişsel bir başarının sonucu olarak mı yoksa şans eseri mi ulaştığımızı bilemeyiz. Gettier, bizi şans dışarıda bırakacak bir bilgi unsuru bulmaya zorlar. Gerçekten böyle bir unsurdan bahsedilebilir mi? Gettier'in makalesinden sonra bu konuda oldukça çok çalışma yapılmıştır.<sup>2</sup> Bu makalenin amacı, şans bilgiden uzak tutacak bu ilave unsurları bulmak değildir. Epistemik şans diye ifade edilen bu biliş dışı unsurun ne olduğunu anlamak ve gerçekten de bilişsel süreçleri şanstı arındırmanın mümkün olup olmayacağını tartışmaktır. İkinci olarak Gettier karşı-örneklerinin yapısını incelemek ve onların temel özelliklerini belirlemektir. Bu özelliklere dayanarak onlara yeni bir isimlendirme önerilecektir: Gettier Senaryoları. Gettier örnekleri, epistemik failin bilmesini rastlantıya veya şansa dönüştüren bir senaryolaştırmaya dayanır.

Bu amacı gerçekleştirmek için iki temel noktaya yoğunlaşacağım. Birincisi, şansın anlamı ve epistemolojideki yeri, ikincisi ise Gettier örneklerinde bunun nasıl felsefi bir soruna dönüştüğüdür.

### Epistemik Şans

Geleneksel tanıma göre bilgi doğruluk, inanç ve gerekçelendirme unsurlarından oluşur. Bir önermeye bilgi denebilmesi için önermede bulunan inancın doğru olması gerekir ancak inancın doğruluğu, önermeyi bilgi yapmaya yetmez, ilave olarak bu doğruluk gösterilmiş olmalıdır. Doğruluğu gösterme işine gerekçelendirme adı verilir. Gerekçelendirme ile ilgili farklı tanımlar olmasına rağmen onun temel işlevi, zihnin daha

<sup>2</sup> Bu konuda yüzlerce kitap ve makale yazılmıştır. Gettier'in makalesinden sonra epistemoloji alanında hiçbir çalışma Gettier sorununu görmezlikten gelememiştir. Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, 1985; Richard Foley, *The Theory of Epistemic Rationality*, Harvard University Press, Cambridge, 1987; Keith Lehrer, *Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 1974; John Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman and Littlefield, Totowa, 1986; D. M. Armstrong, *Belief Truth and Knowledge*, Cambridge University Press, New York, 1973; Alvin Goldman, "A Causal Theory of Knowing", *Journal of Philosophy*, sayı 64, 1967, s. 357-72; Alvin Goldman, *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press, Oxford, 1999; Robert Audi, *The Structure of Justification*, Cambridge University Press, New York, 1993; Alvin I. Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, New York, 1993; Richard Swinburne, *Epistemic Justification*, Oxford University Press, New York, 2001. Daha bir çok kitap ve makalede Gettier'e binlerce atf vardır.

önceden tanık olduğu şeylerle bir inancın doğruluğunun gösterilmesidir. Başka bir ifade ile gerekçelendirme, bir inancın doğruluğunu göstermek için kanıtlar ileri sürmektir. Gettier'e göre doğru olan bir önermeye yanlış bir gerekçelendirme ile inanmak mümkündür.

Gerekçelendirme, bir kişinin inancının sadece şans eseri doğru olmamasını temin eder.<sup>3</sup> Platon, *Theaitetos* diyalogunda doğru inancın bilgi olmadığını gösteren bir mahkeme örneği verir. Davalı suçsuzdur fakat onun suçsuz olduğunu gösteren yeterli delil yoktur. Avukat da müvekkilinin suçsuz olduğunu inanmaktadır ancak elde yeterli delil yoktur. Bunun üzerine avukat maharetlerini göstererek, ikna kabiliyetini kullanarak veya konuya dâhil olmayan bazı unsurları da işin içine katarak bir savunma yapar. Hâkim, ikna olur ve beraat kararı verir. Bu durumda hâkim doğru bir karar vermiştir buna rağmen, der Platon, hâkimin davalının suçsuz olduğunu bildiğini söyleyemeyiz. Platon'a göre doğru inancın bilgi olması için inancın doğruluğunu gösteren ve herkesin zihninin erişebilir olduğu türden kanıtlar içeren bir şarta ihtiyaç vardır. Bu şart, bir inancın "şans eseri" doğru olmasını engellemelidir. Platon, bu üçüncü şarta gerekçelendirme ya da açıklama (logos) adını verir.<sup>4</sup> Platon, gerekçelendirmeyi "konuyu başka şeylerden ayıran farkı gösterme" şeklinde tanımlar.<sup>5</sup>

Platon'a göre gerekçelendirme, şansı ortadan kaldıran unsurdur. Bilgide gerekçelendirme ve şans ters orantılıdır. Gerekçelendirmenin eksiksiz olması, şansın tamamen ortadan kalkması anlamına gelir. Bu, epistemolojide "Bilgi şansı dışlar." şeklinde ifade edile gelmiştir.<sup>6</sup> Gettier, makalesinde gerekçelendirmenin şans unsurunu dışarıda bırakmak için gerekli ve yeterli olmadığını ileri sürer.<sup>7</sup> Dancy, bilgi ve şansın ters orantıya sahip olduğunu ifade ettikten sonra Gettier sorununu şu şekilde ortaya koyar: "Bilgi ve

<sup>3</sup> Matthias Steup, "Internalist Reliabilism", *Philosophical Issue*, sayı 14, 2004, s. 404.

<sup>4</sup> Platon, *Theaitetos*, çev: Macit Gökberk, MEB yay., İstanbul, 1997, 201c. Platon, bu örneği ikna ile gerekçelendirmeyi birbirinden ayırmak için vermiştir. Ona göre gerekçelendirme davalının suçsuzluğunu gösteren "uygun" kanıtlarla yapılmalıdır ancak burada ikna yöntemine başvurulmuş ve suçsuzluğu gösteren kanıtlar yerine hitabet sanatına başvurulmuştur. Gettier'in örnekleri Platon'unkinden farklıdır. Gettier, gerekçelendirmeye uygun olarak "uygun" kanıtlar kullanılması durumunda da bilgiye ulaşılamayacak durumların olduğunu ileri sürer.

<sup>5</sup> Platon, *age*, 208c.

<sup>6</sup> Duncan Pritchard, *Epistemic Luck*, Oxford University Press, New York, 2005, s. 126; Steup, *agm*, s. 404.

<sup>7</sup> Edmund L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, sayı 23/2, 1963, s. 123. Gettier'in ilave bir unsur önerisi yoktur.

gerekçelendirme bir şekilde rastlantı ve şanstın uzak olmak zorundadır. Bu, Gettier-  
karşı örneklerinin üzerinde durduğu asıl noktadır. Üç parçalı tanımdaki hiçbir şey, şansı  
bilgiden uzak tutamaz. Her cümleyi bir diğeriyle eşleştirme çabası, Gettier sorununun  
çözme ve şansa dayalı bilgiyi bertaraf etme teşebbüsüdür.”<sup>8</sup> Michael William da bilgi ve  
şans unsurunun birbirine yakınlığına işaret ederek şöyle söyler: “Bilgi ve gerekçelen-  
dirme sürekli epistemik şans unsuru ile bir aradadır. Doğruluğu tümüyle rastlantısal  
olan bir inancın da bilgi olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Doğrulamanın rastlan-  
tısal olmadığı durumlar da vardır.”<sup>9</sup>

Duncan Pritchard, “epistemik şansın neler ihtiva ettiğini belirlemek ve böylece  
şansın bilgiyle uyumsuz olduğu şeklindeki anlayışı ve eğer varsa aksini ortaya koy-  
mak”<sup>10</sup> amacıyla *Epistemic Luck* kitabını yazmış ve şans tartışmasını yeniden epistemo-  
lojinin konusu haline getirmiştir.<sup>11</sup> Pritchard, sorunu şu şekilde ortaya koyar: “Bilgi  
şansı dışlar. Bilgi bilişsel bir başarıyı ifade eder ve şans bu başarıyı engelleyen bir un-  
surdur. Buna göre bir kimsenin bir şeyi bildiğini söylemek, onun bu bilgiyi sadece şansı  
yaver gittiği için elde etmediğine işaret eder.” Pritchard bu yaklaşıma “epistemik şans  
kilisesi” (epistemic luck platitide) adını verir ve bu klişeyi tartışmayı sağlayacak şüp-  
heye dayalı bir başlangıç noktası için bazı popüler karşı örnekler verir. “Şans bazen  
doğru bilgiye ulaşmada temel görev görür. Birçok buluş şans eseri yapılmıştır.  
Alexander Fleming penisilini şans eseri bulmuştur. Dedektiflerin son anda şans eseri  
buldukları kanıtlar, bir davayı çözer. Şanslı tahmin size 6’lı ganyandan bir milyon lira  
kazandırabilir.” Buna Christophe Colombe’un Amerika’yı şans eseri bulduğunu da ilave  
edebiliriz.

<sup>8</sup> Jonathan Dancy, *Contemporary Epistemology*, Blackwell Publishing, Malden, Massachusetts, 1997, s. 134.

<sup>9</sup> Pritchard, *age*, s. 5’ten alıntı.

<sup>10</sup> Pritchard, *age*, s. 6.

<sup>11</sup> Epistemolojide bu tartışma Platon, Aristoteles ve İbn Sina’dan sonra Gettier’le birlikte (1963) ortaya çıkmış  
olsa da yakın zamanlarda yoğunlukla gündeme gelmiştir. Şans teriminin günümüzde felsefenin tüm alanlarında  
önemli bir yer tuttuğunu söylemek yanlış olmaz. Örneğin bkz. Linda Zagzebski, “Religious Luck”, *Faith and  
Philosophy*, sayı 11, 1994, ss. 397-413; Roy Sorenson, “Logical Luck”, *Philosophical Quarterly*, sayı 48, 1998,  
ss. 319-34; Michael Otsuka, Scott A. Davison, “Moral Luck and The Flicker of Freedom”, *American  
Philosophical Quarterly*, sayı: 36/3, 1999, ss. 241-51; Michael J. Zimmerman, “Taking Luck Seriously”,  
*Journal of Philosophy*, sayı: 99/11, 2002, ss. 553-76; Susan L. Hurley, *Justice Luck and Knowledge*, Harvard  
University Press, Cambridge, 2003.

Pritchard, bilginin bilişsel bir başarının ürünü olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ancak şansın bilişsel başarıyı engellediğini söylemenin doğru olmadığını ifade eder. O, “epistemik dürüstlüğü eksikliği doğru inanca erişmeyi engellemez” diyerek şansın, gerekçelendirmenin deontolojik yönüne zarar vermediğini ileri sürer. Çünkü ona göre şanslı tahminle doğru inançlarını şekillendirmiş insanlar, bu türden bilgileri epistemik yöntemler açısından umursamaz davrandıkları için elde etmiş değerlerdir.<sup>12</sup> Pritchard, “Bilgi ile şans arasındaki ilişkiyi nasıl anlamalıyız?” sorusunu sorar. Bu soruyu da şöyle cevaplar: “Eğer şansın çok önemli bir unsur olduğunu söylemeye kalkarsak gerçek bilgiyi inkâr etmeye kadar varabiliriz. Diğer taraftan bilginin şans unsurunu tamamen dışarıda bıraktığını söylersek eliminizde çok az bilgi kalır.” Sonuç olarak o, epistemik şansın bilgi ile uyuşmayacağı konusunda tartışma olmadığı şeklindeki yaklaşımı hatalı bulur.<sup>13</sup>

Gerekçelendirme, bir kimsenin inancının doğruluğunu göstermesi için sağlam dayanaklar bulmasını sağlar. Gettier, gerekçelendirmenin şansı ortadan kaldırmaya yetmediğini ve doğruluğu şans eseri gösterebileceğini ileri sürer. Genel kabul, bilgi ve şansın bir arada bulunamayacağı şeklindedir. Bu yaklaşım, Gettier sonrası çalışmalarda “Bilgi şansı ortadan kaldırır.”, “İnancın doğruluğu rastlantısal olmamalıdır.” şeklinde ifadelerle dile getirilir.<sup>14</sup> Bu ifadeler göz önüne alındığında şansın bir bilgi unsuru olduğu söylenemez. O halde “epistemik şans”tan bahsetmek mümkün müdür?

Epistemik şans, iki anlamı içinde barındırır. Bilgiyi şanstaki kesin bir şekilde arındırmanın mümkün olmadığı iddia edilirse şans bilginin bir unsuru olur ve sadece bu durumda “epistemik şans” adını alır. Diğer taraftan bilgiden arındırılmaya çalışılan şansın diğer şans türleri ile farkı veya benzerliği tartışılması durumunda bilginin bir unsuru olsun ya da olmasın, ona “epistemik şans” demek mümkündür.

Bilgide şans unsurunu ifade etmek için farklı terimlere başvurulur. Şans (luck) terimi yanında rastlantı (accident), uğur, kısmet (fortune) ve fırsat (chance) kelimeleri

<sup>12</sup> Pritchard, *age*, ss. 1, 3.

<sup>13</sup> Pritchard, *age*, s. 3.

<sup>14</sup> Pritchard, *age*, s. 126.

kullanılmaktadır.<sup>15</sup> Bunlar arasında anlam farklılıkları bulunmasına rağmen failin kontrolü dışında eriştiği veya karşılaştığı bir durumu ifade etmek açısından hepsinde ortak bir yön vardır. Pritchard, aralarında bir ayırım yapmak mümkün olsa da şansın epistemolojide rastlantı, kısmet, uğur ve fırsat kelimeleriyle örtüştüğünü söyler. O, rastlantı ile şans arasındaki ayırma dikkat çeker. Bir şans, rastlantı olabilir ancak her rastlantı, şans içerir denemez. Örneğin bir piyango bileti aldığımızı düşünelim. Aldığım bilete ikramiye çıkmasını rastlantı olarak görürüz. Ancak bileti başkası için almışsak bunun bizim için şans olduğunu söyleyemeyiz. Hatta parayı biz alamadığımız için şanssız sayılırız.<sup>16</sup> Elimize geçen fırsatı (chance) da değerlendirememiş sayılabiliriz. Bu durumda şu ayırım yapılabilir: Rastlantısal olay, kişinin hayatında olumlu bir etki meydana getirmeden de olabilir ancak şans her zaman olumlu bir etkiyi ifade eder.

Şans ve diğerleri, meydana gelmesi düşük ihtimal olan (piyango çıkması gibi) durumlara işaret eder. Biz sürekli meydana gelen durumlar için bu terimleri kullanmayız. Yine şans, talih, kısmet ve rastlantı durumları, beklenmedik zamanlarda meydana gelen olaylardır. Bu terimlerde ortak olan bazı yönleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

(i) Şans ve rastlantı durumları nadiren meydana gelir.

(ii) Şans ve rastlantı beklenmedik anlarda olur.

(iii) Şans ve rastlantı kontrolümüzün dışında gerçekleşir.

(iv) Şans mutluluk ve sevinç, rastlantı ise mutluluk, sevinç veya acı, üzüntü gibi duygusal durumları ortaya çıkarır.

Ancak bu özellikler, şans ve rastlantı dışı konular için de geçerli olabilir. Örneğin güneşin sabah doğacak olması, kontrolümüz dışındadır ancak buna şans veya rastlantı demeyiz. Tatilimiz bittiği için üzülebiliriz ama buna rastlantı demeyiz.

Bir kişinin 6'lı ganyanda kazanma beklentisi içinde olması mümkündür ancak yine de onun kazanamaması değil kazanması beklenmedik bir olaydır. Güneş tutulması, nadiren gerçekleşir ama şans eseri değildir. Bunlar göz önüne alındığında şanslı veya rastlantısal olayı diğerlerinden ayıracak bir ayırımın (fasl) bulunması zor görünmektedir.

<sup>15</sup> Gettier, makalesinde "coincidence" (tesadüf) kelimesini kullanır. Büyük oranda Gettier'in etkisi ile başlayan bu tartışmada daha sonra şans (luck) kelimesi ön plana çıkar. Gettier, *agm*, s. 123.

<sup>16</sup> Pritchard, *age*, ss. 126, 127.

Eksik olmakla birlikte şans, rastlantı, kısmet ve fırsatı içine alacak şekilde şöyle bir tanım yapılabilir: Kontrolümüz dışında gerçekleşen, bizde şaşkınlık meydana getiren ve bizi ilgilendiren olayların bir özelliğidir. Bu kelimelerin göstergeleri/taşıyıcıları birbirinden farklıdır. Örneğin şans, kısmet, uğur ve talih failde bulunan bir özelliğe işaret ederken rastlantı olgu durumunun (state of affair) bir özelliğidir. Rastlantı failin sıfatı olamaz, olayların sıfatı olabilir.

Bazen şans, kısmet, uğur ve talih “uğurlu sayı” veya “şanslı tahmin” şekillerinde olduğu gibi olguları nitelemek için kullanılır. Burada “uğurlu” ve “şanslı”nın göstergeleri/taşıyıcıları sayı ve tahmin değildir, onlara sahip olan faillerdir. Aristoteles, bu tür kullanımlara benzetme adını verir. Aristoteles, rastlantı ve şans “tercih” kelimesiyle birbirinden ayırır, şansın içinde mutlaka tercih barındırdığını söyler. Bu nedenle o, akılsızlar ve cansızlar için şansın kullanılmayacağını ifade eder.<sup>17</sup>

Epistemolojide şans ve rastlantı (vd.), failin herhangi bir müdahalesi olmaksızın, kendi kontrolü dışında doğruyu bulmasını ifade eder. Ancak burada kastedilen kontrolümüz dışında gerçekleşen algısal veya tanıklığa dayalı bilgilerimiz değildir. Örneğin büyük bir uçak kazasını görebilir ya da önemli bir bilgiye kulak misafiri olabiliriz. Epistemik şans ile kastedilen bunlar değildir. Bilgiyi şans eseri elde etmekle doğruluğuna şans eseri isabet ettirmek farklıdır ve ikincisi epistemik şanstır. Uçak kazasının bilgisini biz şans eseri elde etmiyorum, sadece bizim orada bulunmamız şanstır. Biz uçak kazasının bilgisini algısal olarak elde ediyor ve bu konuda uygun bilgi elde etme sürecini gerçekleştirmiş oluyoruz. Eğer gördüğümüz uçak kazası bir simülasyon olsaydı ve biz bunu gerçek zannetseydik fakat o anda aynı yerde bizim görmediğimiz bir uçak kazası olsaydı biz orada gerçekten bir uçak kazası olduğunun bilgisine şans eseri ulaşmış olurduk. Ancak orada şans eseri (daha doğrusu rastlantısal olarak) bulunmamızın

<sup>17</sup> Aristoteles, *Fizik*, çev.: Saffet Babür, YKY, İstanbul, 1997, 197b. Aristoteles, bu aynı ortaya koymak için Protarkhos'un bir sözünü aktarır: “Kendilerinde sunak yapılan taşlar talihli çünkü saygı görüyorlar oysa onların akrabaları ayaklar altında.” Aristoteles, bunu benzetme olarak niteler. Bu tür kullanımlar genellikle edebî/hikâyesel anlatımlarda yer alır. Hikâyelerde nesnelere konuşturulur. Örneğin bir taş şöyle der: “Keşke şu caminin mihrabında olsaydım.” Şans ve rastlantı üzerine felsefe tarihinde ilk uzun tartışmalar Aristoteles'e aittir. Bu tartışmanın büyük bir bölümü *Fizik* kitabında yapılır. Bkz. 195a-199a. İbn Sînâ da *Kitâbu's-Şifâ*'nın “Fizik” bölümünde 13 ve 14. fasılları talih (baht, şans) ve rastlantı (ititafak) arasındaki farklar ile bunların felsefedeki yeri üzerine tartışmalara ayırmıştır. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, çev.: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul, 2004, ss. 73-93.



epistemik süreçte yeri ve önemi yoktur. Pritchard da kontrolümüz dışında şans eseri elde ettiğimiz algısal bilgilerimizde epistemik şanstı bahsedilemeyeceğini söyler.<sup>18</sup>

Bilişsel süreçler tam olarak yerine gelmiş olmasına rağmen onların yerine gelmesine neden olan ve bizim şans eseri bunlara tanıklık etmiş olma durumumuzu epistemik bir şans gibi algılayan hatalı yaklaşımlar da vardır. Mueller, şans eseri bir kazaya tanıklık etmeyi, şansın bilgide geçerli epistemik bir unsur olarak bulunması şeklinde niteler.<sup>19</sup> Oysa epistemik süreç orada bulunuyor olmakla değil kazayı görmekle başlar ve şans eseri orada bulunuyor olma durumundan bağımsız olarak kazanın bilgisine sahip oluruz. Christophe Colombe'un Amerika'yı şans eseri keşfetmesinde de aynı durum geçerlidir. Bu, epistemik bir şans değildir.<sup>20</sup>

Bu durumu gösterecek şekilde şans ve rastlantı için ortaya koyduğumuz özellikleri epistemik şans ve rastlantıdan ayıracak başka bir özellik belirlememiz gerekir. Gettier türü örneklerin tümünde bir inanç, failin farkında olmadığı nedenlerden dolayı doğrudur. Platon, hitabetin ya da ikna yönteminin doğru inancı bilgi haline getiremeyeceğini söylerken ikna yönteminde doğruluk nedenlerinin uygun bir şekilde ortaya koyulmadığını ifade eder.<sup>21</sup> Epistemik şansla ilgili en belirgin ayrımlardan (fasıl) biri Aristoteles'te yer alır. Aristoteles, "Her bilim, bilinenin kendisidir ancak her bilinen bilim değildir."<sup>22</sup> der. Ona göre nedenine sahip olmadığımız şeyin bilgisine sahip olduğumuzu söyleyemeyiz: "Şansa bağlı oluşan nesnelere nedenlerinin belirsiz olması zorunludur."<sup>23</sup> Aristoteles, şans ve rastlantıyı arazın bir alt konusu olarak görür. Onun araz (ilinek) tanımı, şans ve rastlantıyı içine alır: "Araz, bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olarak tasdik edilebilen ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman olan şeydir. Buna örnek, ağaç dikmek için çukur kazan kişinin hazine bulmasıdır... Bu olaylardan biri, diğerinin zorunlu sonucu

<sup>18</sup> Pritchard, *age*, s. 127.

<sup>19</sup> Michaela Mueller, *Epistemic Luck, Epistemic Agent and Scepticism*, ProQuest Information and Learning Company, The University of Arizona, 2007, s. 23.

<sup>20</sup> Pritchard, daha sonra da bahsedileceği gibi bu türden şanslara "doğruyu bulduran şans" (veritic luck) adını verir.

<sup>21</sup> Platon, *age*, 208c.

<sup>22</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996, 1057a.

<sup>23</sup> Aristoteles, *Fizik*, 197a.

olmadığı gibi insanlar ağaç dikerken çoğu zaman hazine de bulmazlar.”<sup>24</sup> Uçak kazasının gerçekleştiği yerde bulunmamız rastlantıdır ancak orada bulunma nedenlerimiz belirli olabilir. Oysa epistemik şansta doğruluğu gösteren nedenler belirsizdir. Bu durumda epistemik şansı diğer şanslardan ayıran özelliği şu şekilde gösterebiliriz:

(v) Şans eseri elde edilen bilgide doğruluğu gösteren nedenler belirsizdir.

Nedenlerin belirsizliği, failin kendisini bekleyen sonucu kestirmesini sağlayacak araçlara sahip olmamasını ifade eder, çoğu zaman bu sonuçların farkında dahi olunmaz. Ancak şans ve rastlantının özelliklerini bu şekilde belirlediğimizde onun dinî mucizeye benzeyen bir şey olduğu ortaya çıkar. Bu benzerliği giderecek ilave bir özelliği yine Aristoteles'te buluruz. Aristoteles, her ne kadar nedenleri belirsiz olsa da şans eseri meydana gelen olayın aklın anlayabileceği bir olay olduğunu söyler.<sup>25</sup> Şanslı olay, mümkün dünyaların olayıdır. Bu durumda epistemik olmayan şans durumlarını da içine alacak bir özelliği daha ortaya koyabiliriz:

(vi) Şans eseri meydana gelen olay, tecrübe ve akıl dışı değildir.

Pritchard'ın yaptığı gibi epistemik şans ve epistemik olmayan şans ayrımını yapmak mümkündür. Pritchard, bunları “doğruyu bulduran şans (veritic luck) ve uyarıcı (veya dalgınlık anında gelen) şans” (reflective luck) şeklinde ayırır. Pritchard'a göre piyango örneğinde olduğu gibi şans, bilginin konusu olmayan şeylerde ortaya çıkabilir. Bu durumlarda zihnin bir önermeyi tasdik etmesi gibi epistemik bir faaliyet olmayabilir, sadece failde şaşkınlık, mutluluk gibi duygusal bir durum ortaya çıkar. Epistemik şans ise bir şeyin doğruluğuna isabet ettirmeyi ifade eder.<sup>26</sup> Milli piyango örneği bu anlamda

<sup>24</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1025a.

<sup>25</sup> Aristoteles, *Fizik*, 197a.

<sup>26</sup> Pritchard buna “veritic epistemic luck” adını verir. *Age*, s. 146. Felsefi tartışmalarda dinî şans, mantıksal şans ve ahlâkî şans gibi farklı türlere yer verilir. Ahlâk felsefesinde şans önemli bir tartışma konusu haline getiren Thomas Nagel'in ortaya attığı şans türlerinden biri de “kurucu şans”tır (constitutive luck). Nagel'e göre bir kimsenin karakterinin oluşmasında şansın önemli bir yeri vardır. Kişinin karakterine bakarak onun hakkında ahlâkî bir değerlendirmede bulunuyorsak şans ahlâkın bir unsuru olarak kabul etmemiz gerekir. Nagel, şansın bu türüne kurucu şans adını verir. Kurucu şans bir kimsenin eğilim, yetenek ve karakterinde yer alan şanstır. O, en zor felsefi sorunların üstesinden gelen bir şans türü olmasının yanında bizim başarıya ulaştığımız şeylerde şansın oynadığı rolü ve onun bizim üzerimizdeki diğer bütün etkilerini fark eden bir şeydir. Latus da önemli bir şans sınıflaması yapar: (i) Kontrolün olmaması olarak şans: Kişinin ilgilendiği şeyle ilgili sonucun rastlantı olarak gelmesi ve bu sonucun iyi veya kötü, kazanç veya kayıp gibi sonuçlara yol açabilecek bir değer durumuna sahip olmasıdır. (ii) Talih ve değerlin bir ürünü olarak şans: Kişinin kontrolünün dışında olan etkenlere

epistemik şansla ilgili değildir. Epistemik şansa bazı kanıtlarınız vardır ve bu kanıtlar nedeniyle siz sonuca dair bir beklenti içine girersiniz. Bu kanıtlara dayanarak o sonuca ulaşmanızın zorunlu veya yüksek ihtimal olduğuna karar verirsiniz. Beklentiniz kanıtlarınızdan değil de başka nedenlerden dolayı gerçekleşmiş ve siz hala kanıtlarınızın bu sonucun nedeni olduğunu zannediyorsanız epistemik şansın bahsedilebilir. Epistemik şans, epistemik failin beklentisi ve varsayımı gerçekleştiğinde ortaya çıkar. Bu durumu da epistemik şansın bir özelliği olarak şu şekilde ifade edebiliriz:

(vii) Epistemik şans, kanıta dayalı beklenti veya varsayımı gerekli kılar.

Epistemik şans sorunu, doğruluğun bilişsel bir başarı yerine şans eseri (veya diğerlerinden biri ile) elde edilmesini engellemenin mümkün olup olmadığı ile ilgilidir.<sup>27</sup> Gettier, gerekçelendirilmiş doğru inanç şeklindeki tanımla şans eseri bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu söyler. O, bunu Gettier karşı-örnekleri diye bilenen iki örnekle ortaya koyar. Gettier karşı-örneklerinde epistemik şans, epistemik failin doğru inancı bilgiye dönüştürmesini engelleyen bir unsurdur.

### Gettier Karşı-Örnekleri

Gettier, önce Platon, Chisholm ve Ayer'in üç unsurlu/şartlı bilgi tanımlarını verir. Ardından bu tanımlardaki üçüncü şart(lar)ın bilgi için yeterli olamayacağını iki örnekle gösterir. Gettier'in makalesine olan ilgi, bu üçüncü şart(lar)ın gerçekten de bilgi için yeterli olup olmadığı ile ilgili tartışmayı başlatmış olmasından kaynaklanır. O halde diğer ikisi ile birlikte bu üçüncü şart nedir?

Platon: (i) doğruluk, (ii) inanç ve (iii) gerekçelendirme

$S, p'$ 'yi ancak ve ancak (i)  $p$  doğruysa,

(ii)  $S, p'$ 'ye inanıyorsa ve

(iii)  $S, p'$ 'ye olan inancını gerekçelendirmişse,

bağlı olarak gerçekleşen ancak kişinin eylemleri üzerinde doğrudan etkiye sahip olan durumlara işaret eder. Andrew Latus, "Constitutive Luck", *Metaphilosophy*, sayı: 34/4, 2003, s. 464.

<sup>27</sup> Bu açıdan bakıldığında İngilizce karşılıklar içinde en uygun kelime "serendipity"dir. Serendipity, "beklenmedik bir şekilde bir şeyler bulma şansına sahip olmayı" ifade eder. Ancak bu tartışmayı bir etimolojiye dönüştürmeye gerek yoktur. Literatürdeki "serendipity" üzerine tartışmalar için bkz. John Greco, "Virtue and Luck, Epistemic and Otherwise", *Metaphilosophy*, sayı: 34/3, 2003 Oxford, s. 354.

bilir.

Chisholm: (i) kabul (ii) yeterli kanıt ve (iii) doğruluk  
S, p'yi ancak ve ancak (i) S, p'yi kabul ederse,  
(ii) S'nin p için yeterli kanıtı varsa ve  
(iii) p doğruysa,  
bilir.

Ayer: (i) doğruluk (ii) emin olma (iii) emin olmaya hakkı olma  
S, p'yi ancak ve ancak (i) p doğruysa,  
(ii) S, p'nin doğru olduğundan eminse ve  
(iii) S'nin p'nin doğruluğundan emin olmaya hakkı varsa,  
bilir.<sup>28</sup>

Platon'a göre bilgi, gerekçelendirilmiş doğru inançtır. Chisholm'a göre bilgi, doğruluğu konusunda yeterli kanıt olan kabuldür. Ayer'a göre bilgi, doğruluğundan haklı bir şekilde emin olunan şeydir. Burada üçüncü şart hem sıralanış hem de içerik açısından farklı görünmektedir; sıralamada fark vardır ancak içerik açısından bir fark yoktur. Gettier sonrası çalışmalarda sıralama genellikle şu şekilde yapılır: (i) doğruluk (ii) inanç ve (iii) gerekçelendirme.<sup>29</sup> Doğruluk, her üç tanımda da ortak terim olarak geçer. İnanma, kabul etme ve emin olma zihnin yatkınlıkları olması açısından aynı türden zihin durumuna/faaliyetine işaret eder. Gettier de bunları birbirine indirger.<sup>30</sup> Gerekçelendirme, yeterli kanıtı sahip olma ve emin olmaya hakkı olma "doğruluğu ortaya koyma" diyebileceğimiz ortak bir durumun/faaliyetin farklı ifadeleridir. Gettier'e göre bunlar, aynı anlama gelir.<sup>31</sup> Üçüncü şartın bilgi için yeterli olup olmaması, hangi tartışmayı, nasıl başlatmıştır?

<sup>28</sup> Gettier, *agm*, s. 121.

<sup>29</sup> Örneğin bkz. Keith Lehrer, *Knowledge*, Clarendon Press, London, 1974, ss. 9, 12, 13; Teo Grünberg, *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma*, ODTÜ, Ankara, 1971, ss. 22, 36, 54; Robert K. Shope, "Conditions and Analyses of Knowing", *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, 2003, ss. 25, 26, 29. Sıralama ile ilgili bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Dikkat edilmesi gereken şey, bu üç unsurun aynı ayrı başlıklar halinde ele alınması ve Gettier'in Platon'a atıfta yaptığı formülasyondaki sıranın kullanılmasıdır.

<sup>30</sup> Gettier, *agm*, s. 123.

<sup>31</sup> Gettier, *agm*, s. 121.

epistemik şansla ilgili değildir. Epistemik şansa bazı kanıtlarınız vardır ve bu kanıtlar nedeniyle siz sonuca dair bir beklenti içine girersiniz. Bu kanıtlara dayanarak o sonuca ulaşmanızın zorunlu veya yüksek ihtimal olduğuna karar verirsiniz. Beklentiniz kanıtlarınızdan değil de başka nedenlerden dolayı gerçekleşmiş ve siz hala kanıtlarınızın bu sonucun nedeni olduğunu zannediyorsanız epistemik şanstaki bahsedilebilir. Epistemik şans, epistemik failin beklentisi ve varsayımı gerçekleştiğinde ortaya çıkar. Bu durumu da epistemik şansın bir özelliği olarak şu şekilde ifade edebiliriz:

(vii) Epistemik şans, kanıta dayalı beklenti veya varsayımı gerekli kılar.

Epistemik şans sorunu, doğruluğun bilişsel bir başarı yerine şans eseri (veya diğerlerinden biri ile) elde edilmesini engellemenin mümkün olup olmadığı ile ilgilidir.<sup>27</sup> Gettier, gerekçelendirilmiş doğru inanç şeklindeki tanımla şans eseri bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu söyler. O, bunu Gettier karşı-örnekleri diye bilenen iki örnekle ortaya koyar. Gettier karşı-örneklerinde epistemik şans, epistemik failin doğru inancı bilgiye dönüştürmesini engelleyen bir unsurdur.

### Gettier Karşı-Örnekleri

Gettier, önce Platon, Chisholm ve Ayer'in üç unsurlu/şartlı bilgi tanımlarını verir. Ardından bu tanımlardaki üçüncü şart(lar)ın bilgi için yeterli olamayacağını iki örnekle gösterir. Gettier'in makalesine olan ilgi, bu üçüncü şart(lar)ın gerçekten de bilgi için yeterli olup olmadığı ile ilgili tartışmayı başlatmış olmasından kaynaklanır. O halde diğer ikisi ile birlikte bu üçüncü şart nedir?

Platon: (i) doğruluk, (ii) inanç ve (iii) gerekçelendirme

S, p'yi ancak ve ancak (i) p doğruysa,

(ii) S, p'ye inanıyorsa ve

(iii) S, p'ye olan inancını gerekçelendirmişse,

bağlı olarak gerçekleşen ancak kişinin eylemleri üzerinde doğrudan etkiye sahip olan durumlara işaret eder. Andrew Latus, "Constitutive Luck", *Metaphilosophy*, sayı: 34/4, 2003, s. 464.

<sup>27</sup> Bu açıdan bakıldığında İngilizce karşılıklar içinde en uygun kelime "serendipity"dir. Serendipity, "beklenmedik bir şekilde bir şeyler bulma şansına sahip olmayı" ifade eder. Ancak bu tartışmayı bir etimolojiye dönüştürmeye gerek yoktur. Literatürdeki "serendipity" üzerine tartışmalar için bkz. John Greco, "Virtue and Luck, Epistemic and Otherwise", *Metaphilosophy*, sayı: 34/3, 2003 Oxford, s. 354.

bilir.

Chisholm: (i) kabul (ii) yeterli kanıt ve (iii) doğruluk

$S, p$ 'yi ancak ve ancak (i)  $S, p$ 'yi kabul ederse,

(ii)  $S$ 'nin  $p$  için yeterli kanıtı varsa ve

(iii)  $p$  doğruysa,

bilir.

Ayer: (i) doğruluk (ii) emin olma (iii) emin olmaya hakkı olma

$S, p$ 'yi ancak ve ancak (i)  $p$  doğruysa,

(ii)  $S, p$ 'nin doğru olduğundan eminse ve

(iii)  $S$ 'nin  $p$ 'nin doğruluğundan emin olmaya hakkı varsa,

bilir.<sup>28</sup>

Platon'a göre bilgi, gerekçelendirilmiş doğru inançtır. Chisholm'a göre bilgi, doğruluğu konusunda yeterli kanıt olan kabuldür. Ayer'a göre bilgi, doğruluğundan haklı bir şekilde emin olunan şeydir. Burada üçüncü şart hem sıralanış hem de içerik açısından farklı görünmektedir; sıralamada fark vardır ancak içerik açısından bir fark yoktur. Gettier sonrası çalışmalarda sıralama genellikle şu şekilde yapılır: (i) doğruluk (ii) inanç ve (iii) gerekçelendirme.<sup>29</sup> Doğruluk, her üç tanımda da ortak terim olarak geçer. İnanma, kabul etme ve emin olma zihnin yatkınlıkları olması açısından aynı türden zihin durumuna/faaliyetine işaret eder. Gettier de bunları birbirine indirger.<sup>30</sup> Gerekçelendirme, yeterli kanıtı sahip olma ve emin olmaya hakkı olma "doğruluğu ortaya koyma" diyebileceğimiz ortak bir durumun/faaliyetin farklı ifadeleridir. Gettier'e göre bunlar, aynı anlama gelir.<sup>31</sup> Üçüncü şartın bilgi için yeterli olup olmaması, hangi tartışmayı, nasıl başlatmıştır?

<sup>28</sup> Gettier, *agm*, s. 121.

<sup>29</sup> Örneğin bkz. Keith Lehrer, *Knowledge*, Clarendon Press, London, 1974, ss. 9, 12, 13; Teo Grünberg, *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma*, ODTÜ, Ankara, 1971, ss. 22, 36, 54; Robert K. Shope, "Conditions and Analyses of Knowing", *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, 2003, ss. 25, 26, 29. Sıralama ile ilgili bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Dikkat edilmesi gereken şey, bu üç unsurun ayrı ayrı başlıklar halinde ele alınması ve Gettier'in Platon'a atıfla yaptığı formülasyondaki sıranın kullanılmasıdır.

<sup>30</sup> Gettier, *agm*, s. 123.

<sup>31</sup> Gettier, *agm*, s. 121.

Gettier'in makalesinden sonra epistemoloji ile ilgili tartışmalar bilgide doğruluğun gerekli ve yeterli şartı konusuna yoğunlaşmıştır. Çünkü Gettier, gerekçelendirmenin doğru inancı bilgi yapmaya yetmediğini örneklerle ortaya koymuştu. O, şunun mümkün olduğunu ileri sürer: Bir kişi bir inancını (*d*) gerekçelendiriyor. Ardından bu inancına (*d*) dayalı olarak başka bir inancını (*e*) da gerekçelendiriyor. Ancak *e* doğru ve gerekçelendirilmiş bir inanç olmasına rağmen aynı anda *d*'nin yanlış olması mümkündür. Gettier, iki örnek vererek *d* yanlışken *d*'den elde edilmiş olan *e*'nin doğru ve gerekçelendirilmiş bir inanç olmaya devam ettiğini (ya da edebileceğini) gösterir. Onun birinci örneği şu şekildedir:

Smith ve Jones'un bir iş başvurusu yaptığını düşünelim. Ayrıca Smith'in aşağıdaki birleşik önerme konusunda sağlam kanıtlarının olduğunu düşünelim:

d. İşe alınacak kişi Jones'tur ve Jones'un cebinde 10 tane bozukluk vardır.

Smith'in *d* konusundaki delili, şirket yönetiminin eleme sonunda işe alınacak kişinin Jones olacağını söylemiş olması ve Smith'in on dakika önce Jones'un cebindeki bozuklukları (madeni para) saymış olmasıydı. Bu durumda *d* önermesinden şu çıkarım yapılabilir:

e. İşe girecek kişinin cebinde 10 tane bozukluk vardır.

Şimdi biz Smith'in *d*'den *e*'ye geçmenin gerekliliğini gördüğünü ve sahip olduğu güçlü delillerden dolayı *d*'ye dayalı olarak *e*'yi kabul ettiğini düşünelim. Bu örnekte Smith, *e*'nin doğru olduğu inancını açıkça gerekçelendirmiştir.

Şimdi daha fazlasını hayal edelim. İşe Jones değil de Smith girecektir ve Smith bunu bilmiyor. Aynı zamanda Smith'in cebinde 10 tane bozukluk vardır ve Smith bunu da bilmiyordur. O zaman Smith'in *e*'yi çıkardığı *d* önermesi yanlış olsa da *e* önermesi doğrudur. Bu örneğe göre şunların hepsi doğrudur:

(i) *e* doğrudur,

(ii) Smith, *e*'nin doğru olduğuna inanır ve

(iii) Smith, *e*'nin doğru olduğu inancını gerekçelendirmiştir.

Fakat aynı zamanda Smith'in *e*'nin doğru olduğunu *bilmediği* de açıktır zira Smith, kendi cebinde ne kadar bozukluk olduğunu bilmemesine ve inancını yanlış bir şekilde

işe alınacak kişi olduğuna inandığı Jones'un cebindeki bozuklukların sayısına dayan-  
dırmasına rağmen *e*, Smith'in cebindeki bozuklukların sayısından dolayı doğrudur.<sup>32</sup>

Burada bir kimse (*S*), *d*'ye olan inancını gerekçelendirmiş, *d*'den mantıksal bir çı-  
karımla *e*'yi elde etmiş ve sonuç olarak da *e* inancı ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kişi  
*e*'ye olan inancını gerekçelendirmiştir. Fakat *d* yanlışken *e* doğru olabilir. Yanlış bir  
inanç gerekçelendirilebilir. Bu nedenle eğer bilgi gerekçelendirilmiş doğru inanç olsaydı  
*S*, *d*'nin doğru olduğunu bilemeyecek fakat *e*'nin doğru olduğunu bilecekti. Bu durum  
saçmadır. *S*'nin *e*'yi göstermek için başka dayanakları yoktur. Gettier'e göre bir kişi,  
doğruluğunun mantıksal öncülleri ile hiçbir ilgisi olmamasına rağmen güvenli bir çıkar-  
ımla doğru bir inanç elde edebilir.<sup>33</sup> Bu yüzden gerekçelendirme, bilgi için gerekli ve  
yeterli şart değildir.

Gettier'in ikinci örneği de doğru inancın şans eseri gerekçelendirilebileceğini gös-  
terir. İkinci örnek şu şekildedir: Smith'in şu önerme ile ilgili güçlü bir kanıt olduğunu  
varsayalım.

f. Jones'un bir Ford'u vardır.

Smith'in zihninde Jones'un geçmişte daima bir arabası olduğu ve bu arabanın da  
daima bir Ford olduğu vardır ve yine Jones, Ford sürerken Smith'e bir keresinde araba-  
ya binmesini teklif etmiştir. Bunlar, Smith'in kanıtı olabilir. Ayrıca Smith'in nerede  
oturduğunu tam olarak bilmediği Brown adında başka bir arkadaşı olduğunu farz edelim.  
Smith gelişi güzel üç yer ismi seçer ve şu üç önermeyi kurar:

g. Ya Jones'un bir Ford'u vardır ya da Brown Boston'dadır.

h. Ya Jones'un bir Ford'u vardır ya da Brown Barcelona'dadır.

i. Ya Jones'un bir Ford'u vardır ya da Brown Brest-Litonvsk'dedir.

Bu üç önerme *f*'ye dayanmaktadır. Smith'in, *f*'ye bağlı olarak kurmuş olduğu bu  
üç önermenin her birindeki bu gerektirmenin (entailment) farkında olduğunu ve yine  
*f*'ye dayanmanın *g*, *h* ve *i*'yi kabul etmeye doğru götürdüğünün farkında olduğunu dü-  
şünelim. Smith, *g*, *h* ve *i*'yi tamamen sağlam kanıtı dayanan bir önermeden çıkarmıştır.

<sup>32</sup> Gettier, *agm*, s. 122.

<sup>33</sup> Williams, *agm*, s. 250.



O halde Smith, bu üç önermenin her birine olan inancını tümüyle gerekçelendirmiştir; tabi ki Smith'in Brown'un nerede olduğu ile ilgili hiçbir fikri yoktur.

Fakat şimdi başka iki koşulun daha kabul edildiğini hayal edelim. İki şudur: Jones'un bir Ford'u yoktur fakat şu anda kiralık bir araba sürmektedir. İkincisi şudur: Sadece *şans eseri* ve tamamen Smith'in bilgisi dışında *h* önermesinde belirtilen yer, gerçekten de Brown'un bulunduğu yerdir. Bu iki koşul kabul edildiğinde,

- (i) *h* doğru olmasına,
- (ii) Smith (*h*)'nın doğru olduğuna inanmasına ve
- (iii) Smith (*h*)'nın doğru olduğu inancını gerekçelendirmiş olmasına rağmen
- (iv) Smith, (*h*)'nın doğru olduğunu biliyor değildir.

Gettier, bu iki örneğin bir önermenin biliniyor olması için Platon'un tanımının, *yeterli* bir koşul sağlamadığını gösterdiğini söyler. Uygun değişiklikler yapıldığında aynı örnekler, Chisholm ve Ayer'ın tanımlarının da yeterli koşul sağlamadığını gösterecektir, diye de ilave eder.<sup>34</sup>

Bu örnekler bize doğru olan bir önermeye yanlış dayanaklarla inanmanın mümkün olduğunu gösterir. Bu, her zaman olabilecek bir durum değildir. Gerekçelendirme, çoğu zaman doğru inancı bilgiye dönüştüren bir bilgi unsuru olarak yeterlidir fakat doğru inancın şans eseri gerekçelendirildiği durumlar olabilir. Gettier karşı-örnekleri, bize bu durumların olabileceğini gösterir ve bizden sürekli olarak gerekçelendirdiğimiz inançların yanlışlığına karşı duyarlı olmamızı ister.<sup>35</sup> Çünkü inançlarımız doğru olsa bile bu doğruluğu uygun bir şekilde göstermediğimiz sürece o şeyi bildiğimizi söyleyemeyiz.

Gettier'in ortaya koyduğu örneklerde ve bakış açısında mantığa uygun olmayan bir durum yoktur. Fakat Gettier'in bilgi için istediği gerekli ve yeterli koşullar, herkesin bildiğini düşündüğü şeyleri gözden geçirmesini gerektirir. Çünkü Gettier karşı-örnekleri, mümkün dünyalar tezine dayanır. Buna göre her olgu durumu, gerekçelendirdiğimiz bir inancı bozma veya feshetme ihtimalini taşır. Olgu durumları, olan ya da olması muhte-

<sup>34</sup> Gettier, *agm*, s. 123.

<sup>35</sup> Fatih S. M. Öztürk, "Gettier Problemi, Dışsalçı Çözümler ve Yanılmazcılık", *Felsefe Tartışmaları*, 41, 2008, ss. 86, 100.

mel olan tüm durumları içine alır. Bu nedenle olgu durumlarına ait bir inançla ilgili olarak gerçekleşme ihtimali devam ettiği sürece mantıksal yanlışlıktan bahsedemeyiz.

Gettier karşı-örnekleri sayısız olgu durumlarını, bilmenin konusu haline getirirler. Tüm olgu durumları, epistemik failin bildiklerini bozmaya veya feshetmeye uygun hale gelebilir ve hiç farkında olmadığı durumlar, epistemik failin yanılmasına neden olabilir. Bu yanılmanın sonucu, epistemik failin bilişsel süreçle erişebileceği sonuçla aynı olabilir. O, doğru bir inanca sahip olmuştur ancak bu, şans eseri olmuştur. Oldukça mantıklı görünen bu karmaşık durumun ortaya çıkmasının nedeni, Gettier karşı-örneklerinin yapısıdır. Gettier karşı-örnekleri, epistemik failin bilgiye ulaşmasını engelleyecek şekilde kurgulanmış olan şans senaryolarıdır.

### Gettier'in Şans Senaryosu

Bilgi, bilişsel bir başarının sonucudur. Şans, bilişsel başarıyı engelleyecek gizli bir tehlikedir. Epistemik failin onun varlığını fark etmesi kolay değildir. Gettier, epistemik şans tehlikesinin farkına varmış ve bunu garanti altına almadan bilmenin mümkün olmayacağına dikkat çekmiştir. Beklenmedik anlarda, kontrolümüzün dışında ve nadiren meydana gelen şanslı durum, bizi bilmekten alıkoyar çünkü epistemik şans unsuru, epistemik failin güçlüğüle fark edeceği bir şekilde doğruluğu gösteren nedenleri belirsiz hale getirir. Failin varsayımları ve beklentileri ortaya çıkmıştır ama bu, onun bildiği ve belirlediği nedenlerden dolayı olmamıştır. Ancak bunlar, onun asla bilemeyeceği tecrübe ve akıl dışı nedenler de değildir. Epistemik şans failin bu gerçek nedenlere ulaşmasını engelleyen bir unsurdur.

Gettier'e göre doğru inanca sahip olmak isteyen kişinin *şanssız* bir biçimde doğru inanca ulaşmasını engelleyen durumlar vardır. İnanç, doğruluk ve gerekçelendirme *gerekli* koşulları, bu engeli ortadan kaldırmak için *yeterli* değildir. Üç koşul, ileri sürülen bir iddianın doğruluğunu veya epistemik statüsünü tam olarak göstermeye ve doğru inancı bilgiye dönüştürmeye yetmez. Epistemik şans, üç koşulla birlikte bilişsel başarıyı engelleyen bir unsur olarak bulunabilir. Gettier, bizden şans unsurunu ortadan kaldır-

çak ve onun yerine doğru inancın bilgiye dönüşmesini temin edecek gerekli ve yeterli koşulu talep eder.

Gettier'in 1963'te yazdığı makaleden sonra geçerli ve yeterli koşul tartışması, epistemolojinin en önemli sorunlarından biri olmuştur. Şans ve bilgi ilişkisi üzerine yoğunlaşan bu tartışmalar, Gettier karşı-örneklerine benzer birçok örneğin ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>36</sup> Gettier karşı-örnekleri ve bunlardan mülhem diğer lehte ve aleyhte örnekler, epistemik failin bilgiye ulaşmasını engelleyecek bazı durumların sürekli olarak sürece ilave edilmesiyle kurgulanan bir senaryoya dayanır. Senaryolaştırma, Gettier türü örneklerin en belirgin özelliğidir. Senaryolaştırma, bilgiyi şansa dönüştürme üzerine kuruludur ve epistemik failin bilgiye ulaşmasını engelleyecek durumları sürekli örneğe ilave ederek epistemik failin yanılmasını sağlar. Bunlar, bilişsel sürecin olağan işleyişini gösteren örnekler değildir, gerçekleşme ihtimali zayıf olan durumlardır. Zayıf ihtimal olmalarının nedeni, sadece nadiren olmaları değildir aynı zamanda ucu açık olmalarıdır.

Ucu açıktır çünkü onlar, senaryoya sürekli yeni durumları ilave etmeye müsaittir. Sıkça yaşadığımız olaylarda nadiren meydana gelebilecek durumlar, Gettier örneklerinin özünü teşkil eder. Gettier karşı-örneklerinde kullanılan kanıtlar, bu tür senaryolaştırmaya uygundur. Onlar, mümkün dünyaya ait şartlı kanıtlardır; belirli bir mekân ya da geçici bir süre kipine sahiptirler. Bir kişinin cebinde on adet bozukluğun olması ya da onun bir arabaya sahip olması, her an değişmeye uygun durumlardır. Ayrıca senaryo, mümkün dünyaya ait her türlü olgu durumunu<sup>37</sup> örneğe dâhil etmeye müsaittir. Mümkün dünyaların konusu olmakla birlikte hiçbir zaman bir arada bulunmamış durumlar, Gettier karşı-örneklerinde bir araya gelebilirler. Şimdi bu iki durumu yani nadiren olan olayların mümkün dünyalara ait olduğu dayanağı ile genelleştirmeyi ve birbirine uzak olgu durumlarını bir araya getirmeyi Gettier'in karşı-örnekleri üzerinde çözümlayelim.

<sup>36</sup> Gettier karşı-örneklerinden mülhem birçok örnek üretilmiştir. Goldman'ın masadaki vazo, şehrin etrafındaki lavlar, gazete haberi, Pazartesi yolculuğu, köy evi örnekleri; Saunders ve Champawat'ın piyangodan çıkan Volkswagen örneği; Chisholm'un tepedeki koyun örneği; Swinburne'ün ilaç örneği; Zagzebski'nin Mary'nin kocası, buğday amban, fizikçi Jones örnekleri; Nozick'in pembe fil örneği; Teo Grünberg'in Behçet örneği gibi onlarca örnek vardır.

<sup>37</sup> Olgu durumu, gerçekleşen veya gerçekleşmemiş olsa da her an gerçekleşme ihtimalini içinde bulunduran tüm durumları içine alır.

Şirket yönetici Jones'u işe alacağını söylerse işe genellikle Jones girer. Gettier, yöneticinin sözüne rağmen "Smith'in işe alınmasını" epistemik faili yanıltacak şekilde senaryoya dâhil eder. Bununla da yetinmeyip işe alınmakla pek de ilgisi olmayan bozuklukları gündeme getirir. Bozuklukların gündeme gelmesi için mantıksal ya da başka bir engel yoktur. Ancak Gettier epistemik failin bilmesine engel olacak şekilde bozuk paraları örneğe dâhil etmiştir. Aynı şekilde ikinci örnekte iyi tanıdığımız, bize mekânsal ya da ailevî yakınlığı bulunan insanların arabaları ile ilgili bilgiye sahip oluruz. Eğer Jones bizim için böyle biriye Ford'un ona ait olup olmadığını kolaylıkla biliriz. Gettier, önce bu konuda epistemik failin yanılma ihtimalini ortaya çıkarır ardından hiç hesapta yokken Brown'u örneğe dâhil eder ve yanlış gerekçelerle yanlış bir inanca sahip olan Smith'in yanlış gerekçelerle doğru bir inanca sahip olmasını sağlar. Gettier'in bu ilişkileri kurmasını sağlayan temel düşünce, mümkün dünyalar anlayışıdır. Mümkün dünyalara ait olgu durumlarını bu şekilde bir araya getirmeye senaryolaştırma adı verilir. Senaryolar, bir araya gelmesinde mantıksal engel bulunmayan şeyleri karmaşık bir ilişki içerisinde bir araya getirerek beklenen, istenen, şaşırtıcı ve kontrol dışı olan durumlar ortaya çıkarır. Bunlar, her ne kadar Gettier türü örneklerde başvurulmamış olsa da uzaylılar gibi varlığı konusunda herhangi bir bilgimiz olmayan ancak olması mümkün olan şeyleri de içine alabilir.

Gettier'in "iş başvurusu" ve "Jones'un Ford'u" örnekleri farklı düşünürler tarafından senaryo değiştirilerek birçok kez kullanılmıştır. Onlarca Gettier türü örneklerden farklı olarak sadece bu iki örneğin birçok versiyonu ortaya çıkmıştır.<sup>38</sup> Çünkü örnekler senaryolaştırmaya uygundur. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz: Mümkün dünyalar sorunu, öncelikli olarak epistemolojinin sorunu değil metafiziğin çözümsüz bir sorundur. Ne tür şeyler, mümkün dünyaya aittir veya değildir? Ayrıca mümkün dünyaya ait bir liste ortaya koymak imkânsızdır. Bu bizim sonu olmayan bir senaryo yazmamızı mümkün kılar. Senaryolar devam ettikçe Gettier sorununun çözümü imkânsız hale gelir.

Gettier karşı-örneklerinin senaryo olduğunu ve epistemik faili "yanıltmaya" dönük durumları bilgi elde etme sürecine dâhil etmeye dayandığını söylemiştik. Bu durum,

<sup>38</sup> Örneğin bkz. Roderick M. Chisholm, *Foundations of Knowing*, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983, s. 44.

gerekçelendirilmiş birçok inancımızdan vazgeçmemiz anlamına gelir. Çünkü biz bu inançları elde ederken olgusal durumlarını garanti altına alacak şans önleme koşullarını düşünmeyiz. Pencerenin dışında bir bayrak direği vardır ve orada bir bayrak direği olduğunu defalarca algılamışım. Şimdi buna dayanarak bu hafif akşam karanlığında yapacağım kısa bir bakış, gördüğüm şeyin bayrak direği olduğuna karar vermem için yeterli olacaktır. Oysa şans önleme koşulu olarak dışsalcılık, bu inancımı/bilgimi ve bunun gibi elde ettiğim tüm inançlarımı geçersiz sayar. Yani bu durumda bildiğimi düşündüğüm birçok şey, şans unsuruna açık olduğu için onları bildiğimi söyleyemem.

Gettier senaryosu, ayrıca bilmeyi nedenleri göstermeye bağlar. Bir kişi (*S*), “Yarın yağmur yağacaktır.” (*p*) demiş olsun. *p*’nin olması, *S*’nin *p*’yi bilmesi anlamına gelmez. Çünkü sadece “doğru inanç” koşulu yerine gelmiştir. *p* için nedenler gösterilmedikçe ve daha da önemlisi, *p*’nin olması, ileri sürülen nedenlerden dolayı ise ancak bu durumda *S*’nin *p*’yi bildiği söylenebilir. Olumlu epistemik statünün (gerekçelendirmenin veya teminat altına almanın) bu anlamı, öyle olduğunu açıkça gördüğümüz bir şeyin öyle olma nedenlerini bilmiyorsak ya da bunun başka nedenlerle olduğunu düşünüyorsak bizim o şeyi bilmediğimizdir. Bu durumda Aristoteles’in çok az şey bildiğini düşünmemiz gerekir. Hatta o, en basit şeyleri bile bilemez. Örneğin Aristoteles’in havaya atılan bir taşın yere düştüğünü bilmediğini söylememiz gerekir. Çünkü taşın yere düşme nedenlerini bilmiyorsak veya taş, bildiğini zannettiğimiz nedenlerden dolayı yere düşmüyorsa onun yere düştüğünü bilemeyiz.

Aristoteles, taşın yere düşmesinin, evrende her şeyin doğal bir mekânı bulunmasından ve taşın düşme özelliğine sahip olmasından kaynaklandığını ileri sürmekte idi. Ona göre taş, düşme özelliği sayesinde doğal mekânına doğru gider. Oysa taş, çekim gücü kendi çekim gücünden daha fazla olan bir cismin onu çekmesinden dolayı düşer. Bu durumda Aristoteles’in taşın yere düşmesini şans eseri bildiğini söylememiz gerekir.

## Sonuç

Şu iki durumu bilgi için gerekli gördüğümüz sürece bir kimsenin bir şey bildiğini söylemesi oldukça güç hale gelecektir: (1) Bir şeye inanmış olmak için onun öyle oldu-

ğunu gösteren nedenlerin tam olarak ortaya koyulmuş olması gerekir. (2) Onun, farkında olmadığımız başka nedenlerden değil de tam da gösterilen bu nedenlerden dolayı olduğunun teminat altına alınmış olması gerekir. Bunun anlamı şudur: Mümkün dünyalarındaki tüm olgu durumları, bir inancın doğru olduğunu gösteren nedenlerle ilişkili olabilir. Bilgiye ulaşmak için mümkün dünyalardaki sayısız olgu durumlarının her birinin, (şansın dışarıda tutulduğundan emin olacağımız şekilde) bilgiyi bozacak veya feshedebilecek bir durumda olmadıklarının gösterilmesi gerekir. İnancın doğruluğu bu şekilde asla garanti altına alınamaz. Bu iki durum gerekli görüldüğü sürece bilgi için şunu söylemek zorunda kalırız: Epistemik şans, bilginin dışlanamaz ve vazgeçilemez unsurudur.

***Abstract: Gettier and Luck Component for Knowledge***

Knowledge is traditionally defined as justified true belief. Gettier argue that the three components don't constitute necessary and sufficient conditions for the truth of the proposition that S knows that p. Gettier present his idea giving two cases that are called Gettier counterexamples. The cases indicate that it is possible that a justified true belief is true by luck. Knowledge is a cognitive success of mind. But luck is an obstacle for the cognitive success. Knowledge excludes luck. But three components can't preclude luck for knowledge. In this article I try to explain nature of epistemic luck and to give its main features. After I describe Gettier counterexamples I will argue that these examples have some sui generis feature. In these examples new conditions are always added to examples in such a way that confusing the cognitive position when epistemic agency will acquire knowledge. For this reason epistemic agency is unable to transform his true belief to knowledge. I assert that this is because structure of Gettier counterexamples. They are similar to a scenario inholding counterparts. All states of affair in possible worlds might become a part of the scenario in such a way that leading into error the epistemic agency.

**Keywords:** Gettier, epistemic luck, knowledge, Gettier's scenario, states of affair

**KAYNAKÇA**

- Aristoteles, *Fizik*, çev.: Saffet Babür, YKY, İstanbul, 1997.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996.
- Dancy, Jonathan, *Contemporary Epistemology*, Blackwell Publishing, Madlen, Massachusetts, 1997.
- Gettier, Edmund L., "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, sayı 23/2, 1963.
- Greco, John, "Virtue and Luck, Epistemic and Otherwise", *Metaphilosophy*, sayı: 34/3, Oxford, 2003.
- Grünberg, Teo, *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma*, ODTÜ, Ankara, 1971.
- İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Fizik*, çev.: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul, 2004.
- Latus, Andrew, "Constitutive Luck", *Metaphilosophy*, sayı: 34/4, 2003.
- Mueller, Michaela, *Epistemic Luck, Epistemic Agent and Scepticism*, ProQuest Information and Learning Company, The University of Arizona, 2007.
- Öztürk, Fatih S. M., "Gettier Problemi, Dışsalçı Çözümler ve Yanılmazcılık", *Felsefe Tartışmaları*, 41, 2008.
- Platon, *Theaitetos*, çev: Macit Gökberk, MEB Yay., İstanbul, 1997.
- Pritchard, Duncan, *Epistemic Luck*, Oxford University Press, New York, 2005.
- Shope, Robert K., "Conditions and Analyses of Knowing", *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Steup, Matthias, "Internalist Reliabilism", *Philosophical Issue*, sayı 14, 2004.
- Williams, Michael, "Inference, Justification and Analysis of Knowledge", *The Journal of Philosophy*, sayı 75/5, 1978.

## GAZALİ'DE NİYETSEL ANLAM TASAVVURU VE TEOLOJİK UYARLANIŞI

İbrahim BOR\*

Niyetsel anlam anlayışı anlamı zihinsel içeriklerle açıklayan zihinselci anlam kuramlarının özel bir türü olarak değerlendirilebilir. Söz gelimi J. Locke'un anlam kuramı anlamı zihnin her türden nesnesi olan "ide" ile açıklayan geniş anlamda zihinsel bir yaklaşımı öngörürken, P. Grice'in yaklaşımında anlam, zihinsel içerikle açıklansa da konuşanın kastı temel alındığından, niyetselci yaklaşım olarak nitelendirilmesi daha uygun görünmektedir. Bu bağlamda niyetselci anlam kuramı temelde konuşanın niyet, inanç ve kasıtlarını gözetken ve bunların dilin fiziksel/gramatik ve uzlaşımalsosyal boyutunu öncellediğini savunan görüş olarak tanımlanabilir.<sup>1</sup>Söz konusu yönelime göre dil/söz, zihinsel olduğu kabul edilen anlama delalet eden iletişimin ve anlaşmanın aracıdır. Diğer bir ifadeyle ses ve ses biçimleri gibi fiziksel nitelikli olan dilsel öğeler, görünmez olan zihinsel içeriklere delalet etmektedir. Bu yaklaşıma göre dili bireyler arası anlaşmanın vasıtası kılan anlam boyutudur. Öyle ki zihinsel anlam olmaksızın dilin diğer boyutlarından da bahsedilemez. Diğer yandan anlam, kişilerin niyet, kasıt ve inançlarıyla şekillendiğinden, dilin diğer boyutlarının aksine tamamen uzlaşımalsosyal ve toplumsal kurallarla da açıklanamaz.<sup>2</sup>

İslâm düşünce tarihinde Gazali'nin de dâhil olduğu Ehl-i Sünnet kelâmcılarının çoğunluğu da anlamı, büyük ölçüde konuşanın niyetini merkeze alarak açıklamışlardır. Ehl-i Sünnet kelâm geleneğinde, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lâfzî ayırımından hareketle İlâhî konuşmaya ilişkin sorunlara açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Kelâm-ı nefsi, konuşanın kasıt, niyet ve taleplerini öne çıkaran *zihinsel* anlama denk gelirken kelâm-ı lâfzî, ses, harf, söz, lafız türünden tüm *dilsel* öğeleri (ve bunların fiziksel yönlerini) tanımlamak için kullanılmıştır. Bu görüşü savunan kelâmcıların çoğu, kelâm-ı nefsi'nin "nefis-

\* Yrd. Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

<sup>1</sup> Benzer ayırmalar için bkz. Arda Denk, *Anlam ve Nedensellik*, s. 20-25 vd.

<sup>2</sup> Konuyla ilgili daha geniş bir tartışma için bkz. E. J. Ashworth, "Locke on Language", s.240-244.



te kaim olan mana” şeklindeki tanımı üzerinde nerdeyse uzlaşmış görünmektedir.<sup>3</sup> Kelâmcılar anlam boyutuna vurgu yapmak için kelâm-ı nefsiyi, gerçek (*hakiki*) kelâm olarak da nitelendirmişlerdir. Lâfzî kelâmın işlevi ise zihinde (*nefis*) kapalı olan anlamı ortaya çıkarmak ve iletmekle sınırlıdır. Kelâm, konuşanın dilsel araçlar yoluyla iletmek istediği gerçek kastıdır. Bakillâni Kelâm-ı Nefsiyi tanımladıktan sonra şunları söyler : “Nefsî olan bu kelâm yazı, ses, remz, işaret vb. şekillerde ortaya çıkar.”<sup>4</sup>

Bu açıdan bakıldığında kelâmcıların “nefiste kaim mana” olarak yaptıkları tanım anlamın niyetlilik temelinde açıklanmasına izin vermektedir. İci’ye göre bir şeyi dile getirmekten kasıt, konuşanın nefsinde şekillenmekle başka anlamlardan ayırt edilmiş, belli türden kasıt, talep, arzu ya da niyetten ibaret olan “medlul”ü göstermektir.<sup>5</sup>

“Medlul mana” olarak adlandırılan niyete dayalı zihinsel içerikler, genel anlamda düşünce içeriğine eşlik etmekle birlikte bilgi ve dilemeden farklı olduğu gibi bunlara doğrudan delalette bulunmanın kendisinden de ayırt edilmektedir. Cuveyni’nin şu sözleri buna açıklık getirmektedir: “kişi emrettiğinde nefsinde ona uymayı –vicdanen- zorunlu olarak bulur. Nefsinde bulduğu şey, dileme (*irade*) değil, ibarenin (*delilin*) gösterdiği şeydir (*medlul*).”<sup>6</sup> Sözelimi “yap” emri, bir şeyi talep etme örneğinde olduğu gibi (nefiste) olasılık içerebildiği da zorunluluk da içerebilir. Zihinde de bunlardan birine karşılık gelecek kasıt ve yönelimlerden biri söz konusu olacaktır. İşte Cuveyni’ye göre zihinde (nefiste) belirlenmiş olan anlam bunlardan kesin olanıdır. İbare ve göstergeler de buna delalet ederler.<sup>7</sup>

Gazali de kendinden önceki kelâmcıları takip ederek kelâmı (konuşma) temelde “lafız” ve “mana” şeklinde iki öğeye ayırmaktadır. Kelâmın özsel öğesi “mana”dır. Ses, söz, lafız, harf, yazı gibi tüm dilsel öğeler ise sadece anlamı gösteren birer araçlardır.

<sup>3</sup> Bkz. Gazali, *El-İktisat*, s. 76. ; İci, *el-Mevâkıf*, s.294. ; Cuveyni *Kitabü'l-İrşâd*, s. 108.

<sup>4</sup> Bakillani, *El-İnsaf*, s.158.

<sup>5</sup> İci, *El-Mevâkıf*, s.294.

<sup>6</sup> Cuveyni, *Kitabü'l İrşâd*, s.109.

<sup>7</sup> Cuveyni, *Kitabü'l İrşâd*, s.110. Saussure’de dilsel yetinin iki öğesinden birincisi olan ‘dil’, toplumsal olmasıyla birincil ve asil öğeyi oluşturmaktadır. Bireysel ve zihinsel özellikler taşıyan konuşma edimi ise, ikincil/arızî bir öneme sahiptir. (Bkz. F. De Saussure, *Dilbilim: Genel Dilbilim Derstleri*, s.43-44) Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yaklaşımında adeta roller yer değiştirmekte ve konuşanın kasıt ve niyetlerinin merkezde yer aldığı konuşma, birincil düzeyde önem kazanmaktadır. Toplumsal olmasıyla uzlaşım olan, toplumlara ve dönemlere göre değişiklikler gösterebilen dilsel boyut ise arızî/araşsal bir öneme sahiptir.

Gazali'nin "asıl kelâm manadır" ifadesi bu yaklaşımını özetlemektedir.<sup>8</sup> O halde "mana" nedir? Onu konuşmanın özsel niteliği olarak tanımlamayı gerektiren ayırıcı özellikleri nelerdir? Soruları Gazali'nin neyi kastettiğini açıklamada önemli olacaktır. Bu sorulara verilecek cevaplar 'mana' olarak nitelenen *kelâmın* Tanrı'ya atfedilmesi gibi başlıca teolojik sonucun gerekçelerini açıklamada da yardımcı olacaktır.

Gazali, konuşmanın zihinsel/niyete dayalı<sup>9</sup> anlam boyutunu, her zaman kişinin erişimine açık olmayan içsel ve *kalbî yönü olarak tanımlar*. "Kendime bir şeyler söyledim", "içimden şöyle geçti" türünden ibareler bu içsel konuşmaya/anlama delalet eder. Kelâm: "Allah'ın zatıyla kaim ve ezeli sıfatlarından bir sıfattır ve müşterek bir isimdir. Hem nefiste olana delalet eden lafza itlâk edilir: falan kimsenin kelâmını ve [konuşmasındaki] akıcılığını dinledim denir. Aynı şekilde ibarelerin medlulüne itlâk edilir. Bu da nefiste (*zihinde*) olan anlamdır. Tıpkı şu sözde olduğu gibi: 'asıl kelâm kalpte olandır, dilde olan gönülde olana delalet etmesi içindir."<sup>10</sup> Bu açıdan bakıldığında Gazali'nin anlamı psikolojik-semantik bir arka plana dayandırdığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle bu yaklaşım açısından "anlam nedir?" sorusunun cevabı yerine "anlam nasıl oluşmaktadır?" sorusuna cevap bulmak daha olanaklı görülmektedir. Bu yaklaşımda eksik görülen veya daha fazla açıklaması gereken nokta anlamın ontolojik referansıdır. Anlamın ontolojik boyutu onu dilsel ve zihinsel niteliklere indirgenmenin ötesinde kendi başına bir gerçekliğe sahip olmasıyla veya en azından böyle bir boyutla ilişkilendirilmesiyle açıklanabilir.

Bu bağlamda şu soru sorulabilir: anlamın zihinlerden bağımsız gerçek bir referansa sahip olması konuşanın kasıt ve niyetlerini içeren zihinsel tutumların/içeriklerin ona eşlik etmesine engel değil midir? Kanımca bu noktada anlamın salt zihinsel olmasıyla, zihinsel bir boyuta sahip olmasının birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir. İkinci şık açısından bakıldığında anlam Plâtoncu yaklaşımdaki ideler gibi bağımsız bir gerçeklik alanı olarak düşünülse bile, -Frege'nin anlam realizmi bunun bir örneğidir- bu zihinsel

<sup>8</sup> Gazali, *el-İktisat*, s. 76.

<sup>9</sup> Gazali *Mi'yar'ül İlim*'de "nefsi" yerine doğrudan "zihni" kelimesini de kullanmaktadır. Biz de "zihinsel"i *nefsî* olanın karşılığı olarak kullandık. Bkz., *Mi'yarü'l İlim*, s. 75.

<sup>10</sup> Gazali, *el-Mustasfa*, s.100; krş. *el-İktisat* s. 75.

içeriklerin anlama eşlik etmesine engel olmayabilir. Diğer yandan anlam ile anlamın doğruluk değerinin bir birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerekir. Söz gelimi “Yağmur yağıyor” önermesinin zihinden bağımsız bir gerçekliği vardır. Böyle bir önermenin doğruluğu da zihnin onu anlamasından bağımsız, olgusal gerçeklikle ilişkilidir. Bununla birlikte neredeyse hiçbir konuşmada niyet, kasıt ve inançların anlama eşlik ettiği göz ardı edilemez. Konuşan, “yağmur yağıyor” ifadesiyle “dışarı çıkamayız” veya “şemsiyeni almalısın” gibi literal olmayan bir anlamı kastedebilir. Konuşanın ‘anlam’a katkısı tam da bu kasıtlı yönelimden oluşmaktadır.

Gazali, anlamın zihinsel (nefsî) bir gerçekliğinin olduğunu savunur. Ona göre anlam *konusan öznenin kastettiği mefhum(zihinsel içerik)dur*. Bu tanıma göre anlam her zaman lafzın ifade ettiği şey olmayabileceği gibi onu bilgi, irade ve bunlara ilişkin yetiden ayıran özelliklere de sahiptir. Gazali –önceki kelâmcılar gibi- bunu ‘delil’, ‘medlul’ ayırımından hareketle temellendirmeye çalışır. ‘Delil’, anlamı gösteren lafız, söz, işaret vb. tüm dilsel öğeleri içerirken ‘medlul’, kendisine delalette bulunulan zihinsel nitelikli anlama denk düşmektedir. Bu yönüyle anlamın delaleti irade edilenle birebir örtüşmek zorunda değildir. Örneğin ‘kalk’ emri gibi bir *delil* (söz) ona tekabül eden bir *medlulü* (anlam) gerektirir. Bu medlul, delilden ve delilin iradî yöneliminden farklıdır.<sup>11</sup> Diğer bir ifadeyle söz konusu emir edimi her zaman emredenin iradesiyle örtüşmeyebilir. Kişi irade etmediği ve istemediği hatta iradesine aykırı olduğu halde bir emir ediminde bulunabilir. Gazali’nin, “emir lafzının gerçekte delalet ettiği, nefiste yerleşik olan taleptir”<sup>12</sup> ifadesi, anlamın gerçek referansının konuşanın kastına dayanan zihinsel içerikle özdeş olduğunu göstermektedir. Burada gerçek anlam zihinsel olan ve öznenin tecrübe edilmeyen kasıt ve niyeti olmaktadır.

Ancak bu aşamada şu sorunun cevaplanması gerekebilir: tamamen konuşanın niyet ve kasıtlarıyla sınırlı bir anlam, öznel olup başkalarının erişimine kapalı olmayacak mıdır? Anlamın öznel arası iletilirliğini ve sözle aktarılabilirliğini benimseyen Gazali’nin, anlamın psikolojik yönünü öne çıkarsa da bütünüyle öznelci bir anlamı benimsediği söylenemez. Konuşanın kastı anlamın psikolojik yönünü oluşturmakta

<sup>11</sup> *El-İktisat*, s.76.

<sup>12</sup> A.g.e., s.77.

ancak anlam bununla sınırlandırılmamaktadır. Anlamın nesnel denebilecek yönü, dilin düzenli kuralları ve *vad'i* denilen uzlaşımсал/toplumsal boyutudur. Anlamın belirlenimi noktasında sözün mutlak-mukayyet, literal-mecaz, mübeyyen-mühmel gibi dilin uzlaşımсал kullanımıyla ortaya çıkan özellikleri bir kelimenin hangi anlamda kullanıldığını belirlemede dilsel bağlamı oluşturmaktadır. Söz konusu dilsel bağlam aynı zamanda dili kullanan toplumun uzlaşımına dayandığından, başka açıdan dil dışı bağlamı da içermektedir. Dil dışı bağlamın diğer bir yönü de dilin kullanıldığı özel şartlar tarafından belirlenmektedir. Bunlar da genel olarak, ifadenin içinde gerçekleştiği zaman, mekân, olay, konuşan, dinleyen ve söz konusu ifadenin kullanımını gerektiren (diğer) nedensel şartlardan oluşmaktadır. Konuşanın kastı, bu dilsel ve dil dışı bağlamların göz önünde bulundurulmasıyla ortaya çıkarken, söz konusu anlama erişim de bunlara nüfuz etme oranında gerçekleşmektedir. Dilin bu özellikleri anlamın başkaları tarafından paylaşılması ve iletişim imkânı için kaçınılmaz görülmektedir. Öyle ki ilâhi konuşma da daha önceden *vad'* edilmiş bir dilin imkânları içerisinde gerçekleşmektedir.<sup>13</sup> Bununla birlikte ilâhi konuşma tümüyle uzlaşımа bağımlı olmayıp içerik olarak yeni anlamlara açıktır. Hatta dilin o zamana kadar kullanılageldiği anlamlardan oldukça farklı semantik içeriklerle de kullanılabilir. Gazali gibi anlamın niyetselliğini savunanların ilâhi konuşmayı açıklarken, anlamın söz konusu toplumun kültür ve dilini kullanmakla sınırlı olmadığını vurgulamak için önemli gerekçelerinden birinin bu olduğunu söylemek mümkündür.

Gazali'nin varlık mertebelerine ilişkin görüşü de anlamı bütünüyle zihinsel ve dilsel niteliklerle sınırlamadığını göstermektedir. *Mi'yarül İlim'*de lafızları varlık mertebeleriyle ilişkilendirerek bir tür anlam ontolojisi yapan veya anlam-ontoloji ilişkisi kuran Gazali, farklı anlam düzeylerinden bahseder. Bu hiyerarşiye göre lafız, varlık mertebelerinin üçüncüsünü oluşturmaktadır. Bu mertebeler sırasıyla gerçek varlık (*ayan*), zihinde varlık, lâfzî varlık ve yazılı varlık olmak üzere dördtür. Gazali, konunun açıklamasında şunları ekler: "yazılı olan dilsel (*lâfzî*) olanın, lâfzî olan, zihinde (*nefsî*)

<sup>13</sup> *El-Mustasfa*, s. 337-339; *el-İktisat*, s.75-77

olan mananın, zihinsel olan da gerçekteki varlığın (*ayan*) misalidir.”<sup>14</sup> Bu varlık mertebeleri birbirini gerektirir. Öyle ki gerçekte varlığı olmayan bir şeyin zihinsel *res-mi*/anlamı da olmayacağı gibi zihinde etkisi bulunmayan şeye, lafızların bir düzen içinde delalet etmesi de mümkün olmayacaktır. Bu açıklamalar, Gazali'nin dil, zihin (veya anlam) ve varlık (veya referans) ilişkisini ortaya koyması noktasında bazı ipuçları verse de -genel yaklaşımında- anlamın zihinsel/niyetsel boyutunu merkeze aldığı açıkça görülmektedir.

*El Ma'rifetu'l-Akliyye* adlı eserinde söz, anlam ve düşünce ayırımına ilişkin detaylı açıklamalarda bulunan Gazali, anlamın -psikolojizme kayacak düzeyde- öznel bir içerik olmadığını belirten tanımlamalar yapmaktadır. Sözü tanımlarken şunları söyler: “Nefis, konuşmanın anlamını fayda verecek bir ifadeyle bir başkasına söylediğinde – bazısı bunu bir afet veya kusurdan anlamasa da- buna söz denir.”<sup>15</sup> Alıntıda geçen “*konusmanın anlamı*” tabiriyle Gazali'nin konuşmanın (kelâmın) anlam boyutunu, sözü önceleyen ve en uygun gramatik formla dile getirilen zihinsel bir içerik olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Söz ise anlamı somutlaştıran ve onu görünür hale getiren ses ve harflerden oluşan (dilsel) bir araç konumundadır. Sonraki ifadelerinde bunu biraz daha açıklığa kavuşturmaktadır: “zihinsel (*nefsî*) ve ruhanî olan mana harflerle bitişince *düşünme* olur, diller onu dışarı çıkardığında *söz* olur.”<sup>16</sup> Bu ifadeler doğrultusunda anlamla ilgili yaptığı açıklamalar Gazali'nin *el-Marifetu'l Akliye*'de anlam, düşünce ve dil için teorik bir çerçeve ortaya koyma çabası içinde olduğunu da göstermektedir. Bu çabanın başlıca amaçlarından biri bu teorik çerçeveden hareketle bazı teolojik sonuçlara varmaktır. Bunların başında da “ilâhî kelâm”ı açıklama çabası gelmektedir. Bu açıklamanın birinci aşamasında -insan açısından- konuşmanın anlam boyutu düşünme edimiyle ilişkilendirilmektedir. Bunu, “nefiste toplanmış, anlaşılır (*olma potansiyeline sahip*) anla-

<sup>14</sup> *Miyarü'l İlim*, s.75.

<sup>15</sup> Gazali, *el-Marifet'ül-Akliyye*, s.78. Türkçesi için bkz. Gazali, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, s.54. Gazali'nin, “nefsî”, Descartes'in düşünen cevher anlayışına yakın bir anlamda kullandığını düşünüyorum. O aynı eserde bununla ilgili şunları söylemektedir: “insanın cevheri düşünen, akleden, algılayan nefistir. Tüm düşünümler biçimler onda bil kuvve vardır...”(s.89). Sonraki dipnotlarda Arapça sahifelerinden sonra / ayrımıyla Türkçe tercümesine ait sayfa numaraları da gösterilecektir.

<sup>16</sup> *El-Marifetü'l Akliyye*, s. 85/57.

ma düşünme denir"<sup>17</sup> ifadesiyle belirtir. Bu anlamda *düşünme* yine Gazali'nin ifadesiyle anlamın evi olmaktadır. Gazali'nin semantik yöneliminde zihinsel bir edim/tutum olarak düşünmenin, her zaman dil ile ortaya çıkması zorunlu değildir. Bunun nedeni düşünmenin dilden bağımsız zihinsel bir gerçekliğe sahip olmasıdır. Düşünce adeta zihinde olup biten bir süreç olarak kendisine yeten bir düzeyi ifade etmektedirler. Burada cevaplanması gereken soru şudur: sözün (düşünceyi) ayırtlama niteliği olmaksızın düşünce içeriklerinin ne olduğu bilinebilir mi? Düşünce bu düzeyde Saussure'un yaklaşımıyla tamamen biçimsiz, şekillenmemiş bir yapıdan ibaret olmayacaktır.<sup>18</sup> Gazali'nin düşünceyle anlamı ve anlamla sözü sıkı semantik birlik ilişkisi içinde açıklaması bu sorunu çözmeyi hedefler gibi görünmektedir. İlk aşama olan düşünme düzeyinde "zihin, nesnelere hakikâtını kavradığında, dile getirmese de düşünür"<sup>19</sup> olmaktadır.<sup>19</sup> Düşünme ve konuşma edimleri bazı açılardan birbirini içeren ama birbirinden ayrılmayen karşılıklı ilişkilere sahiptir. "Düşünce odasında kaldıkça 'anlam' a düşünme denir. Düşünceden çıkıp, söze yaklaştığı vakit ona konuşma denir"<sup>20</sup> ifadeleri, bu yaklaşımını ortaya koymaktadır. "*Nesnelere hakikatini kavrama*" ifadesi, Gazali'nin anlam için epistemolojik veya semantik açıklamaların ötesinde bir gerçeklik referansı varsaydığını da ima etmektedir. Buna göre zihin kendisinden bağımsız bir gerçeğe yönelmekte ve bu da *doğru (bilginin)* gerçek referansını oluşturmaktadır. Gazali'nin anlamın yerini "düşünce odası" şeklinde nitelenmesi düşünce-anlam ilişkisinin nasıl gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Söz konusu erişimi sağlamanın ilk koşulu düşünceye sahip olmaktır. Düşünce, epistemik düzeyde de dil ve diğer yetileri öncelemektedir. Burada sözle aynı nitelikleri taşımayan; söze nazaran kapalı ve ortaya çıkmayı bekleyen bir içerik söz konusudur. Söz (veya sözü oluşturan her bir öge anlamında *lafız*) delalet edendir. Delalet edilen ise (*medlul*) söze doğrudan bağımlı olmayan ve bir dereceye kadar kendi içinde bir otonomluğa sahip olduğu anlaşılabilir zihinsel içeriktir. Anlam tam da bu zihinsel içerikle özdeş olan şeydir.

فكره من غير

فكره من غير

<sup>17</sup> A.g.e., s. 86/57. Parantez içindeki italik ifade bana aittir.

<sup>18</sup> Bkz. F. Saussure, *Dilbilim: Genel Dilbilim Dersleri*, s. 168.

<sup>19</sup> *El-Marifetü'l Akliyye*, s. 85

<sup>20</sup> A.g.e., s.77/53.

فكره من غير

فكره من غير

فكره من غير

Gazali, konuşma ve söz ayırımlarına da şu ifadelerle dikkat çeker: “düzenli, tam ve bilfiil düşünmeye konuşma (*kelâm*) denir.” Söz ise, “dillerde dolaşan tam konuşmadır.”<sup>21</sup> Buna göre sırasıyla, içten dışa doğru; düşünme, konuşma ve söz birbirini tamamlayan ve birbirini gerektiren üç öge olmaktadır. Gazali’nin konuşmayı bilinçli olarak, “düzenli”, “tam” ve “bilfiil” olarak nitelemesinden dolayı düşünce hakkında “potansiyellik” nitelemesini kullanmakta sakınca olmayacaktır. Bu yönüyle *düşünme*, adeta anlamın daha soyut ve çıplak halde bulunduğu, *konuşmanın potansiyel düzeyidir*. Sözün; emir, talep, rica, soru ya da bildirim gibi hangi dilsel formda ifade edileceği de konuşma aşamasını oluşturmaktadır. Konuşma, söze nazaran daha kapalı ve henüz ayırılmamış bir bütünlük arz etmektedir. Bu düzey sözden bir önceki aşama olup, hala zihinsel niteliklidir. Gazali’nin bu açıklamalarında “konuşma”, günlük dildeki kullanımından oldukça uzaklaşmakta ve anlamın şekillendiği zihinsel bir düzeyi andırmaktadır. Aslında daha önce de kısmen değindiğimiz gibi Gazali’nin bazı açıklamalarından, konuşmanın (*kelâm*) anlamla aynı içerikle kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bunun nedeni anlamın, konuşma için özsel bir nitelik olmasındandır. Düşünme ise bundan farklı olarak daha soyut bir özellik arz eder: “Düşünce bir ibarenin biçimi, işaretin kendisi yahut harf ve seslerin heceleri değildir.”<sup>22</sup> Aksine “o insan nefsinin bilgisine yerleşmiş şekilsiz, soyut biçimdir.”<sup>23</sup> Düşünce bir içeriğe sahip olmasına karşın soyut ve biçimlenmemiş olduğundan, ona bir form ve biçim ekleyen konuşmadır. Konuşmanın sözü aşan ve onu sözden ayıran yönü, sözle somutlaşan bu ibare ve formların arkasındaki niyet ve inançlara kaynaklık etmesidir. Gazali’nin ısrar ettiği ve kanıtlamaya çalıştığı “kelâm”, “mana” özdeşliği tam da budur. Bu yönüyle anlam/kelâm düşüncenin kendisi olmadığı gibi dilsel olan sözle de özdeş değildir.

Sözün belirgin işlevi, konuşma denilen talep, emir ya da bildirim edimlerine delalette bulunmasıdır. Bu açıklamalar Gazali’nin, konuşmanın(*kelâm*) asıl ögesi hatta konuşmanın kendisi olarak nitelediği anlamın (*mana*) düşünceyle, dolayısıyla (Mutezile’nin iddia ettiği gibi) bilgi ve iradeyle özdeş olmadığı gibi lafız ve söze de indirgen-

<sup>21</sup> *El-Marifetü’l Aklıyye*, s. 86/57.

<sup>22</sup> A.g.e., s. 68 /41.

<sup>23</sup> A.g.e., s. 68 /42.

meyen bir gerçekliğinin olduğu yönündeki kanıtlarını oluşturmaktadır. “Kendisine söz denilmeden önceki nutkî düşünce ve aklî sezgiden doğan ve onların düzenli bileşkesi olan ifadeye konuşma (*kelâm*) denir” ifadesiyle, konuşmanın düşünceyle olan ilişkisine ve sözü önceleyen boyutuna dikkat çeker.<sup>24</sup> Bu açıdan bakıldığında anlam: düşüncenin kaynaklık ettiği, bireye ait kasıt, niyet vb. (psikolojik) faktörlerle biçimlenen ve sözle somutlaşan zihinsel bir içerik olarak tanımlanabilir.

Konuya analitik açıdan bakıldığında, Gazali'nin düşünme, anlam, konuşma ve söz kavramlarını birbirinden bağımsız ancak birbirini gerektiren ve bir birinden bağımsız gerçekleşme imkânı olmayan semantik öğeler şeklinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Konuşma, sözün gerçekleştiği pratik ve bireysel alandır. Bireysel oluşu aynı zamanda konuşanın, niyet ve kasıtlarını söz üzerinden gerçekleştirmesini de içermektedir. Söz ise genel anlamda daha önceden oluşmuş uzlaşım ve toplumsal bir kuruma karşılık gelmektedir. Söz yoluyla konuşma pratiği içinde ortaya çıkan bireyin kasıt ve niyetlerinin deyim yerindeyse arka planını da düşünce oluşturmaktadır.<sup>25</sup> Kasıt ve niyetler adeta söze katılarak “anlam”ı oluşturmaktadırlar. Buna nihai anlamda kaynaklık eden de yine konuşanın düşünce arka planıdır. Bu bağlamda sözün referansı (buna medlul de denebilir), zihinsel düzeyde niyetle belirginleşen zihinsel içeriğin söze eşlik etmesiyle ortaya çıkan *anlam*dır. Sonuç olarak anlam zihinsel içerik olan medluldür, ancak o medlülü şekillendiren iç ve dış birden fazla faktör söz konusudur.

Mana-lafız ayırımında anlamı, konuşmanın özsel niteliği olarak kabul eden Gazali, anlamı sözcüklerle dile getirmenin zorunlu olmadığını da savunur: “düşünme ve konuşma, aracı ve dinleyici olmadan da olur. Çünkü sıfat ve biçim öze ait olduğu gibi, konuşma ve düşünme de konuşanın özüne aittir. Söz ise ancak dışarıdan hitap edilen bir dinleyici ile birlikte gerçekleşir. Demek ki düşünen sussa da özsel olarak düşünendir. Konuşan, beyanda bulunmasa da vasfı itibarıyla konuşandır. Söyleyen (*kail*) ise, ancak muhatabın kavrayış düzeyini öğrendikten sonra içindeki anlamları açıklar ve bilgisinin

<sup>24</sup> A.g.e., s.77/53.

<sup>25</sup> Düşüncenin anlam ve sözden ayrı ve onları önceleyen konumunu göz önünde bulundurarak, Searle'ün arka plan tanımlamasına yakın bir işlevi çağrıştırdığından arka plan demeyi uygun buldum. Searle'ün görüşleri için bkz. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, s. 141, 154-157.



içeriğini ifade eder.”<sup>26</sup> Burada Gazali'nin konuşmayı özsel bir nitelik olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu nitelik, düşünmeye bağlı olarak insanın özüne ait ayırimsal bir nitelik olduğundan bilfiil kullanılmasa da var olmaktan çıkmaz. Ancak onun kullanımı ve bilfiil gerçekleşme imkânı toplumsal (bir kurum) olan dil üzerinden gerçekleşmektedir. Bu bağlamda zihinsel (*nefsi*) olan anlam söz ya da yazıyla dışsal bir gerçeklik kazanır ve anlamının konusu olur.<sup>27</sup>

Söz Gazali'nin geliştirdiği anlam tasavvurunda başlıca teolojik hedef, bu teorik çerçeveden hareketle ilâhi konuşmanın doğasını açıklayabilmektir. Yukarıda açıkladığımız düşünce, anlam, söz ve konuşma ayırımlarıyla *-el-İktisat'*taki açıklamalarına ek olarak Gazali'nin ilâhi konuşmanın mahiyetini açıklama çabasında Tanrı'ya, hangi kavramların; hangi düzeyde atfedilebileceğine, bunların gerçek anlamıyla kullanılıp kullanılmayacağına ilişkin teorik bir çerçeve oluşturmaya çalıştığı görülmektedir.

Gazali'nin düşünce, anlam, konuşma ve sözle ilgili yaklaşımları, Tanrı'ya konuşmayı bir nitelik olarak yüklemeyi ve bu niteliğin aynı zamanda ezeli ve özsel olduğunu kanıtlamayı hedeflemekle birlikte insan konuşması temelinde yapılmış açıklamalardır. Bu bağlamda Gazali, Tanrı'yı konuşmayla nitelendirmekten çekinmez ancak bunu yaparken Tanrı-insan konuşmasının, mahiyetsel/ontolojik bir ayırımıya sahip olduğunu da vurgular. Bu durum çeşitli ayırımları göz önünde bulundurmaya ve her iki konuşma niteliğinin ayırıcı özelliklerini belirlemeyi gerektirir. Bu ayırım bağlamında Gazali, *el-Marifetü'l Akliyye'*de (*el-İktisat'*teki açıklamalarından ayrılarak), gerçek konuşmanın “İlahî kelâm” olduğunu ve konuşmanın insana ancak mecaz yoluyla atfedileceğini belirtir.<sup>28</sup>

Gazali'nin ilâhi konuşmaya ilişkin açıklamaları temelde Tanrı'nın mahiyetini ve sıfatlarını tanımlamasıyla doğrudan ilişkilidir. Tanrı'nın kişisel niteliklere sahip mükemmel bir varlık olması, hayat, ilim kudret, irade gibi sıfatlarının yanında kelâm sıfatının da varlığına işaret eder.

<sup>26</sup> A.g.e., s.86/58.

<sup>27</sup> A.g.e., s.91/60.

<sup>28</sup> *El-Marifetü'l Akliyye*, s. 80. Oysa *el-İktisat'*ta kelâmın Tanrı'ya gerçek/literal anlamıyla izafe edilmesi gerektiğini savunurken, *el-Mustasfa'*da da kelâm teriminin hem söz hem manayı kapsadığını belirtir. (*el-Mustasfa'*, s.100)

na da sahip olmasını gerektirir. Buna göre Tanrı'nın diğer sıfatları gibi konuşması da özsel, zaman ve mekânla sınırlanmayan değişmez bir niteliktir.

### *Al-İktisat'ta ve Marifetu'l-Aklyye'de İlahî Konuşma Tasavvurları*

Gazali *El-Marifetü'l-Aklyye*<sup>29</sup> eserinin hemen başında konuşma, nutuk ve lafız ayırımlarını yapmanın semantik gerekçelerini açıklarken, bunun teolojik imalarına da yer verir. Söz gelimi belli-başlı ayırımlar gözetilmediği takdirde, Tanrı'yı nutuk veya akulla niteleme gibi yanlış çıkarımlara varılabileceğine dikkat çeker.

Konuşmanın kaynağı olarak düşünceyi kabul eden Gazali, İlahî konuşma söz konusu olunca, Tanrı'nın düşünceyle nitelenmeyeceğini iddia eder.<sup>30</sup> Tanrı bil kuvve düşünen değil, tanımı gereği (özsel olarak) konuşandır. Daha açık ifadelerle; "O, bileşik, sınırlı bir varlık olmadığından, konuşmasının bazısı düşünmeyle, bazısı bil kuvve bazısı da bilfiil değildir. O düşünce ve anlamı bil kuvveden bil fiile çıkarma ihtiyacında olmayan yetkin varlıktır."<sup>31</sup> Bu iddia Gazali'nin düşünceyi salt akli bir nitelik olmaktan öte fizyolojik nitelikli bir edim olarak düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Bu niteliklere sahip düşünce de sinirsel bir yapıyı öngören insan beyniyle ilişkilidir. "Bizim bilmemiz kıt, konuşmamız azdır, zira konuşmamız düşünmemizin eseridir. Oysa Tanrı'nın bilmesi, akli, kelâmı, düşünmeyi var etmekle birlikte, O düşünmez ama konuşur."<sup>32</sup>

Gazali, *el-Mustasfa*'da da benzer açıklamalarda bulunarak, İlahî konuşmayı insan konuşmasından ayıran bazı noktalara dikkat çeker: "Zihinsel anlam bizim açımızdan bilgimizin farklılaşması gibi, çeşitlilik arz ederken Allah'ın konuşması tektir. Ancak

<sup>29</sup> A.g.e., s.68-70.

<sup>30</sup> Burada söz konusu eserin Gazali'ye aidiyeti ve otantikliği gibi konulara girmedik. Ancak eserin Arapça 1988 basımına giriş ve açıklamalar ekleyen Muhammed Hadi Hafşa, eserin Gazali'ye aidiyetiyle ilgili farklı kaynaklardan –eserin farklı isimlerle bilinen farklı nüshalarından da hareketle- önemli bilgiler verdiğini söyleyebiliriz. Bkz., s. 5-16. Hafşa, diğer bir ismi "*Risaletü fi Fark beyne Kelâm, ve'n-Nutk ve'l Kavf*" olan *el-Marife*'nin, Gazali'nin Yunan felsefesi üzerine inşa ettiği ve bu felsefi anlayışa eleştirel yaklaştığı, orijinal felsefi görüşlerini yansıtan bir eser olarak niteler. (s.16).

<sup>31</sup> A.g.e., s. 93/60; 87/58.

<sup>32</sup> A.g.e., s.74/53. Bu açıdan bakıldığında, düşünmenin beyne ait bir nitelik olmadığını iddia eden biri, Gazali'nin vardığı sonuçları benimsemek zorunda olmayacaktır.

tıpkı ilminin yerde ve gökte zerre miktar bir şeyi dışarıda bırakmayacak derecede sonsuz bilinenleri kuşatması gibi konuşması da tüm anlamları kuşattığı halde tektir.”<sup>33</sup>

İnsan sözünün arka planını düşünce oluştururken, ilahi konuşma/söz için bu tür bir arka plandan bahsedilemez. Düşünce, insan için söz konusu olduğunda dış dünya, kültürel faktörler ve bireyin inançları gibi etkenlere dayandığından, Tanrı hakkında eş anlamlı olarak düşünceden bahsetmek insanbiçimci sonuçlar doğuracaktır. Bundan hareketle Gazali, deyim yerindeyse ilahi konuşmanın arka planı olarak ilahi bilgiyi kabul eder: “diğer varlıklar konuşmasıyla beraberdir ve konuşması ilmiyle bakidir.”<sup>34</sup> Filozofların İlahi sıfatları ilâhî bilgiye indirgemeleri ve Tanrı’nın özünü bilgiyle açıklamalarını andırıcısına Gazali de Tanrısal bilginin İlahi zatla/hüviyetle özdeş olduğunu savunur: “O’nun (kelâm) sıfatı, hüviyetinin hâkîkâtı olan ilme ilave bir şey değildir.”<sup>35</sup> Beşeri nitelikler insanın tanım ve özüne ilave bir gerçeklik oluştururken, ilâhî sıfatlar Tanrı’nın ne özünü tanımlar ne de O’nu tasvir eder. Dolayısıyla Tanrı ne *had* ne de *resim*le tanımlanabilir.<sup>36</sup>

Bu yaklaşımıyla *el-İktisar*’ta daha gerçekçi bir kelâm anlayışını savunan Gazali’nin önceki kelâmcı çizgisinden önemli oranda ayrıldığı ve zat-sıfat ilişkisinde filozofların çizgisine yaklaşarak negatif bir teolojiyi andıran açıklamalar yaptığı görülmektedir. *El-İktisar*’ta Tanrı’nın sıfatlarının analogik veya sembolik anlatımların ötesinde gerçek bir referansa sahip olduğu işlenmektedir. Söz gelimi Tanrı’nın bilgisi söz konusu olduğunda “bilgi” niteliği hem Tanrı hem de insan hakkında gerçek anlamıyla kullanıl-

<sup>33</sup> *El-Mustasfa*, s.101.

<sup>34</sup> A.g.e., s.56.

<sup>35</sup> A.g.e., s.75-76/51-52.

<sup>36</sup> A.g.e., s. 54. Farabi ve İbn Sina’nın genel yaklaşımı var olma gerçekliği dışında Tanrı’nın mahiyetinden bahsedilmeyeceği şeklindedir. Bu aynı zamanda Tanrı’nın zatı dışında gerçek ayrıma sahip sıfatlarla nitelenmeyeceği anlamına gelir. Tanrı hem akıldır, hem makul hem de akıldır. Bilgi bilinen ve bilen onda özdeşdir. Bu açıdan bakıldığında her iki filozof için de Tanrı’nın zat düzeyinde basit bir varlık olduğu ve bu basitliğin ilahi bilgi için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak yine her iki filozofun bazı açıklamalarından Zat’tan sonra çokluğun varlığına atıfta buldukları ve Tanrı’nın bu çokluğu tümel bir bilgiyle bildiğini savundukları görülmektedir. Tannı’nın varlıklarla ilişkisinde ortaya çıkan ontolojik veya epistemolojik çokluk, Zat düzeyinde Tanrı’nın basitliğine halel getirmemektedir. Burada Farabi ve İbn Sina’nın yaklaşımlarının detaylarına girme şansımız yoktur. Sadece Gazali’nin yaklaşımıyla benzerlik ve farklılıklarına kısmen ışık tutsun diye kısaca değinmekle yetiniyoruz. Birinci yaklaşımları için bkz. Farabi, *el-Medinetü’l Fudâla*, s.9-10; *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s.16 ;*Uyunu’l Mesâil*, s.57-58; *et-Ta’likat*, a.g.e. (içinde) s.9-12, 24. *Eş-Şifa*, ss. 357-359;366-368. Zat sonrası çokluk anlayışı için bkz. Farabi, *Risaletü Füsüsü’l Hikem*, s. 68-69. İbn Sina, *Er-Risale fi Kuvel İnsaniyye ve İdrakatiha*, s.76

maktadır. Daha açık bir ifadeyle “bilgi” kavramı –Tanrı ile insanın ontolojik farklarına rağmen- hem Tanrı hem de insan için ortak bir anlam içeriğiyle ele alınmaktadır.<sup>37</sup>

Gazali'nin *el-İktisat*'taki ilahi sıfatlarla ilgili yaklaşımı bu tür bir gerçekçi anlayışı desteklerken, -yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi- *el-Ma'rife'tül Akliyye* eserinde konuşma niteliğinden bahsederken bu yaklaşımdan -kısmen- ayrıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim *el-Ma'rife*'de geçen “Onun konuşması nitelenemez, nitelik ve nicelikle vâsıflanamaz. Var mıdır yok mudur sorusundan da müstağnidir” ifadesine ek olarak, “Tanrı özce bir olduğu gibi, sıfatları itibarıyla da birdir. Onun sıfatları sadece ifade ve işaret basamakları bakımından çoğalır ve birbirinden ayrılır”<sup>38</sup> şeklindeki ifadeleri *el-İktisat*'taki açıklamalarla örtüşmemektedir. *El-İktisat*'ta ilahi sıfatlar birbirine indirgenmemekle birlikte birbirinden bağımsız da olmayan bir gerçeklik düzleminde ele alınmaktadır. Diğer bir ifadeyle sıfatlar *el-İktisat*'ta literal anlamıyla ele alınmaktadır. Buna göre ilmin gerçekliği iradenin, iradenin gerçekliği de kudretin gerçekliğinden farklı olup, anlam olarak birbirine indirgenemezler.<sup>39</sup> Birinci yaklaşımda Gazali, ehl-i Sünnet kelâm geleneğini takip ederken, *el-Marifetu'l Akliyye*'de Farabi, İbn Sina gibi negatif teoloji çizgisine yakın filozofların yaklaşımını ima eden çizgiye daha yakın durmaktadır.

Bu açıklamalara rağmen, Gazali'nin tümüyle filozoflarla aynı görüşleri paylaştığını söylemek kolay değildir. Bu bağlamda Gazali, ilahi konuşmayla bağlantılı olarak birbirine yakın birden fazla tanım vermektedir. Bu tanımların ortak özelliği ilim sıfatıyla ilişkilendirilmiş olmalarıdır. Bu tanımlardan birine göre: “Yüce Allah'ın konuşması, ikram etmek istediği kuluna ilminin gizliliklerinden aktarmasıdır.” Dolayısıyla O, “ilminin gizliliklerinden birini, İlahlığının sırlarıyla, Rabliğinin ceberut nitelikleriyle in-

<sup>37</sup> Sıfatların Tanrı'ya metaforik ve sembolik bir anlamın ötesinde literal/gerçek anlamda atfedilebileceği görüşünü günümüzde savunanlardan biri W. Alston'dur. Alston şunları söyler: “Tanrı'nın literal anlamda kişisel bir fail olduğunu söylüyorum... Tanrı'nın literal olarak bilgi ve amaçların ışığı altında edimde bulunduğunu söylemekle, bilgi, kasıt ve diğer psikolojik durum ve süreçlerin Tanrı'da gerçekleşmelerinin insanda gerçekleşmeleriyle aynı olduğunu kastetmiyorum. Tanrı'nın bir şeyi kastedip niyetlenmesi, insanın bir şeyleri kastedip niyetlenmesinden köklü olarak ayrılmaktadır. Ancak bunlar ilâhî ve beşerî mesafe karşılaştırıldığında, “bilme” ve “niyet” gibi terimlerin temel anlamlarıyla yeterince uyumlu olacaktır.” “God's Action in the World”, *Essays on the Divine Nature and Human Language*, s.198; benzer yaklaşımları için krş. “Divine Action:Shadow or Substance”, s.41-46.

<sup>38</sup> *El-Marifetu'l Akliyye*, s.74-75/Tr.52.

<sup>39</sup> Bkz. *El-İktisat*, ss. 53-55; 64-66.

sanlardan birinin kalbine aktardığı zaman O'na *Mütekellim* denir.”<sup>40</sup> Mütekellim olma düzeyi (ontolojik düzeyde) Tanrı'nın zatıyla açıklanmaktadır. Konuşması, zatının birliğiyle, *iradesine göre* gerçekleşmektedir.<sup>41</sup> Buna göre, Tüm yetkin sıfatlara sahip olan Allah, Celâl, Kemal ve Cemali'nin gereği olarak bilinç sahibi öznelere konuştuğu vakit, ezelden ebede, baştan sona, içten dışa *Zatı itibariyle* Mütekellim olur. Ancak Tanrı'nın tarihin herhangi bir diliminde insanları muhatap alması, Mütekellim olmanın başka bir düzeyiyle; söyleyen (kail) olma ile açıklanmaktadır: “Bazı kullarına konuşmasını bahsettiği vakit, bahsetmek niyet ve itibar maksadıyla, *söyleyen(kail)* olur.”<sup>42</sup> Bu son tanımda Gazali'nin mana-lafız ayırımına dayanarak, anlam düzeyinde konuşmanın her zaman sözcüklerle dile getirilmesinin zorunlu olmadığı iddiasını İlahi konuşmaya taşıdığı görülmektedir. Öyle ki insan konuşmasındaki düşünme, konuşma ve söyleme ayrımları Tanrı için, ilim, kelâm ve söyleme/hitap etme düzeylerine tekabül ettiği söylenebilir. Buna göre, Allah ezelden ebede, zamansız bir şekilde Konuşan (*Mütekellim*) iken, bunu belli bir zamanda, belirli muhataplara karşı gerçekleştirdiğinde Söyleyen (*Kail*) olmaktadır. Allah'ın “Kail” olması da vahiy veya ilhamda olduğu gibi farklı düzeylerde gerçekleşebilir. Allah'ın herhangi bir insanın kalbine anlam iletmesi hitap etme/söyleme düzeyiyle ilgilidir. Bu düzey de muhatabın peygamber, veli veya salih kullarından herhangi biri olmasına göre değişecektir. Vahyin kendi içerisinde derecelenmeleri de bununla ilişkilendirilebilir. Bu açıklamalar Gazali'nin *-el-İktisar'*ta da geçen- genel sıfat anlayışıyla uyumludur. Zira filozoflardaki gibi sıfatların birbirine indirgenmesi veya tamamen varlıkla özdeş kabul edilmesi söz konusu değildir. Aksine ilim gerçek bir nitelik olarak kabul edilmekte, konuşma niteliği de özsel olan (*zafî*) ilme dayalı olarak açıklanmaktadır. Tanımdaki *aktarım* vurgusu konuşmanın (en azından semantik düzeyde) ayrıcalığını oluşturmaktadır. Böyle bir yaklaşım temelde, hiçbir sıfatın ne Tanrı'nın zatından ne de diğer ilahi sıfatlardan bağımsız olamayacağı varsayımına da dayanmaktadır.

<sup>40</sup> *El-Marifetü'l Akliyye*, s. 75/52.

<sup>41</sup> Aynı yer.

<sup>42</sup> A.g.e., s. 87/58.

Diğer taraftan Gazali'nin bazı ifadeleri, ilahi konuşmayı dilsel yolla açıklamanın ötesine taşıyarak, semiyotik düzeyde yorumlara da açık olmaktadır. "O'nun kelâmı, ilmini iradesine göre ifa etmesidir. Diğer varlıklar da onun kelimelerinin ürünleridir. İlmi durdukça kelimeleri de durur."<sup>43</sup> Konuşmanın bu yorumu başlı başına bir araştırma konusu olacak önem ve genişliktedir. Burada sadece böyle bir boyutun varlığına değinmekle yetiniyoruz. Kuran'da Allah'ın "bir şeyin olmasını dilediğinde sadece ona "ol" demesiyle var olduğuna vurgu yapan ayetler de düşünüldüğünde konuşmanın söz, yazı vb. dilsel düzeyin dışında tüm varlıkların ilahi kelimeler olarak yorumlanması, semiyotik açıklamalara kapı aralamaktadır. Gazali'nin tüm varlıkları ilahi kelimeler olarak yorumlaması da bu bağlamda değerlendirilebilir.

### Konuşmanın Ezeliliği

Gazali'nin İlahi konuşma anlayışında Allah'ın Zatı ve hüviyeti gereği, konuşması da değişmez ve ezeldir. Söz, lafız, ses ve harflerin sonradan olması bu sonuçla çelişmez, çünkü bunlar sadece ezeli olan konuşmaya delalet ederler. Bu tıpkı "Allah"ın zatının ezeli olmasına karşın O'nun adını dile getirmenin zamanlı ve geçici olması gibidir. Bu anlamda Kur'an, Allah'ın ezeli kelâmıdır. Her ne kadar onun lafızları, okunuşu, harfleri ve yazılışı gibi özellikleri insanların fiilleri sonucunda oluşmuş olsa da bunların delalet ettiği "medlul mana" ezeli olup Allah'ın bilgisine referansta bulunur. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının genel yaklaşımını yansıtan bu görüşleri Gazali de *El-İktisat*'ta tekrar eder.<sup>44</sup> Benzer şekilde, konuşmanın tarihsel/mekânsal etkilerinin (*taallukatın*) değişmesi, onda (özel) bir değişim anlamına gelmez. Zira tarihte gerçekleşen, dolayısıyla değişime uğrayan, "ezeli konuşma" değil, tıpkı kudretin etkisiyle var olan diğer varlıklar gibi yaratılmış olan lafız, söz, yazı gibi insan fiilleridir. Tıpkı kudreti ezeli olduğu halde eserlerinin yaratılmış ve sonradan olması gibi Tanrı'nın konuşması da ezeldir ancak söz düzeyinde zamanda gerçekleşmektedir. Eğer Onun konuşması madde ve zamana muhtaç olmuş olsaydı zat ve sıfatının hakikati, yerini değişim ve çokluğa bırakırdı. Zatı durdukça konuşması da devam eder. Onun sözü zaman ve dehrin üstünde olduğundan, deği-

<sup>43</sup> Gazali, a.g.e., s. 76/53. (italik vurgu bana aittir.)

<sup>44</sup> Bkz. *El-İktisat*, s. 74-77.

şim-dönüşüm kabul etmez: “O geçmiş ve gelecekle meşgul olmadan, ara vermeden, ezeli ve ebedi olarak konuşandır.”<sup>45</sup> Bu açıklamalar sıfatın zati düzeyde gerçekliği ile onun belli bir zaman-mekân düzleminde muhatapları öngören bilfiil gerçekleşme düzeyinin birbirinden ayrı olduğunu ima etmektedir. Konuşmanın ezeliyeti konusunda *el-İktisat* ile *el-Marifetü'l Akliye* eserlerinin açıklamalarında belirgin bir fark görünmemektedir.

Tanrı'nın zamanın herhangi bir diliminde hitapta bulunması, O'nun tüm zamanlarda konuşan olmasını zorunlu kılar. Çünkü zat-sıfat ilişkisi gereği, konuşma niteliği Tanrı'nın zafı (özel) bir niteliği ise zatı ve ilmi gibi diğer nitelikleriyle aynı özelliklere sahip olmalıdır. Zatinin ezeliyeti, O'nun tüm sıfatlarının da ezeli ve özel olmasını gerektirir. Bu durumda Tanrı'nın tarihte bir defa hitapta bulunması tüm zamanlarda konuşan olması için yeterlidir. Çünkü bir defa hitapta bulunması konuşma niteliğine sahip olduğunu gösterir. Bu nitelik özel olduğundan, Tanrı için zorunlu, ezeli ve tüm zamanlarda var olması gereken bir sıfat olmaktadır.<sup>46</sup>

### İlâhi Konuşmanın Tarihsel Gerçekliği: Vahiy

Konuşma (kelâm), Allah'ın zamanda gerçekleşmiş sözüne referansla ele alındığında, Allah'ın indirilen değerli kitabıdır. Onun sözünde çokluk yoktur. Kadim olan kitabı zaman itibarıyla öncelik sonradanlıktan uzaktır.<sup>47</sup> Vahyedilen kitaplar aynı zamanda onlara muhatap olan elçilerin ilahî konuşmayı en üst düzeyde anlamalarının da göstergesidir. Zira İlâhi sözün muhataplarına göre değişen mertebeleri vardır. Sözün en üst düzeyi olarak gerçekleşen vahiy, peygamberlere has bir hitap türünü oluştururken, bir kısım insanlar da fikir düzeyleri ve hayal güçlerinin gelişkinliği oranında ilâhi hitabın başka mertebeleri olan hads ve ilhama mazhar olurlar.<sup>48</sup> Ancak ıstılahî anlamda “kelam” dendiğinde O'nun indirilen değerli kitabı Kur'an anlaşılır: “Kur'an Allah'ın yaratılma-

<sup>45</sup> A.g.e., s. 87/58.

<sup>46</sup> Zat-sıfat ilişkisi, sıfatların zorunlu, değişmez ve ezeli niteliklerinin ilâhi zatla ilişkilendirilerek açıklanması konuları için bkz. *Tehâfüt'ül Felâsife*, s. 141-143 vd.

<sup>47</sup> Bkz., *el-Marife*, s.81-82,87/55,58.

<sup>48</sup> A.g.e., s.93-94/60.

miş kelimadır. Yaratılmış olduğunu söyleyen küfre sapmış olur.<sup>49</sup> Onun harfleri mertebeye itibariyle kadimdir. Yüce Allah'ın konuşması harflerle olur. Bu ayrımlar Gazali'nin klasik kelâm anlayışını paylaştığını göstermektedir. İlahi konuşmanın beşeri söz düzeyinde gerçekleşmesi harfler yoluyla, ancak bu onun anlam boyutunun ezeli olduğu gerçeğiyle çelişmez. Çünkü daha öncede değindiğimiz gibi anlamın kaynağı -insan söz konusu olduğunda düşünceye paralel olarak- ezeli olan ilahi bilgidir.

Gazali'ye göre harfler, vahiy olarak gerçekleştiğinde, şârî(peygamber)'in zihninde ortaya çıkıp onun değerli ve temiz sözüne girdiklerinden, peygamberin her şeyinin Hay, Kayyum ve Kadim olanın nuruyla aydınlatılmış olduğuna şüphe yoktur.<sup>50</sup> O, ısrarla Allah'ın konuşmasının ibare, harf vb vasıtalarından bağımsız ve ilahî mahiyetin gereği olduğunu savunur. Tanrı hiçbir zaman vasıflandığından ayrılmaz.<sup>51</sup> Bununla birlikte özsel, ezeli konuşma beşeri ibarelere dönüştüğünde; yani Allah konuşmak istediğinde, konuşmasının anlamlarını elçilerine vahiy eder. Ruhu'l-Kuds vasıtasıyla vahyin nurunu onların kalplerine bırakır. Bu şekilde peygamber, kendi diliyle Allah'ın konuşmasını dile getirmekte ve kendi boyasıyla ondan bahsetmiş olmaktadır.<sup>52</sup> Burada yapılan vurgu ezeli ve özsel olan boyutun konuşmanın "mana" yönü olduğudur. Lafız yönü peygamberin onu dile getirişiyle gerçekleşmektedir. Anlam boyutu, Gazali'nin kelâm dediği; İlahi, özsel ve ezeli niteliklidir. Nitekim insana ait konuşma tanımında da *anlam* değişmez olan, kalıcı zihinsel/kalbî unsurdan oluşturmaktaydı. Sonuç olarak lafız ve ibareler değişse de kalıcı ve asıl olan anlam olmaktadır.

### Sonuç

Gazali'nin savunduğu, niyeti önceleyen anlam anlayışından hareketle konuşmanın doğasını açıklamaya çalışmaktadır. Anlamın niyete dayalı, zihinsel yönü ilâhi konuşmayla ilişkilendirildiğinde adeta Tanrı'nın bilgisine tekabül etse de ilahi konuşmayla özdeş görülen anlam ancak ilâhi irade ve kasıtlarla şekillenmektedir. Tarihsel düzlemde

<sup>49</sup> Aynı yer.

<sup>50</sup> A.g.e., s.106/75.

<sup>51</sup> A.g.e., s.102-103/72.

<sup>52</sup> Aynı yer.



gerçekleşen (vahiy vb.) hitap ise çeşitli yönleriyle yaratılmış nitelikler taşımakta, insanlar tarafından anlaşılma imkânı da bu yönüyle temellendirilmektedir.

Gazali, konuşmayı Tanrı'nın doğasından hareketle açıklamaya çalıştığı gibi doğrudan konuşmanın doğasına dayalı sonuçları baz alarak da konuşmanın (kelâm) Tanrı'ya atfedilebilecek ezeli bir sıfat olduğunu savunmayı hedefler. Onun temel kaygısı "kelâm"ın ezeli bir sıfat olduğunu kanıtlamak olduğundan, Mutezi'lenin aksine konuşmanın tecrübeye açık boyutundan çok beşeri konuşmanın zorunlu koşullarını da içeren ve konuşanın kasıtlarını öne çıkaran anlam merkezli bir anlayışı geliştirmiştir. Bu yönüyle bir *anlam metafiziği* geliştirme çabası içinde olduğu da söylenebilir. Diğer yandan onun konuşma tanımı sadece sözlü olanla sınırlı olmayıp, anlama delalet eden sözlü, yazılı hatta işârî vb. yönleri de kapsamaktadır. Kelâmı diğer sıfatlardan bağımsız bir sıfat olarak değerlendirmesi, ilâhi irade ve konuşmayı ilişkilendirmesi, ilahi konuşmanın zamansal düzlemde gerçekleşmesi anlamında vahiyle ilgili açıklamaları, Kur'an'ın ezeli bir hitap olduğunu savunması ve Kuran'ın yaratılmış olduğunu iddia edenlerin küfre saptığı şeklindeki iddiaları, Ehl-i sünnetin genel kabulleriyle örtüşen görüşlerinden bir kısmıdır. Onu filozoflarla ortak paydada buluşturan noktalara gelince; en azından ilahi zatla ilişkilendirildiğinde kelâmın basitliğini savunması, yine zat düzeyinde sıfat ayırımlarını dışlayacak düzeyde ilahi basitliği ima eden açıklamaları, Tanrı'nın tanımlanamaz bir varlık olduğu iddiası ve kelâmı ilim sıfatına indirgemeyi ima eden açıklamalardan oluşmaktadır.

#### **Abstract: The Intentional Conception of Meaning and Its Theological Adaptation**

Following the precedent kalamic scholars of Ehl-i Sunnah (Islamic Orthodoxy), al-Gazali explains meaning on the basis of the intention of the speaking subject. In his two famous works on the issue, *al-İqtisat fi'l İ'tiqad* and *al-Marifethu'l Aqliyyah*, speech is defined as "meaning determined in mind". This definition treats the "word" as being identical to "meaning" and rests on an understanding of meaning as intentional fixed content. In this approach, linguistic elements (the phonemes, morphemes, words etc)

matter simply as vehicles to reflect mental contents. In *al-Marifathu'l Aqliyyah*, Gazali presents detailed and elaborate analysis of thought, word and speech/meaning. In his scheme of thought, speech builds upon thought and corresponds to a content that is shaped in mind and communicated through language. The word is that linguistic dimension of speech which enables communication. As a main theological conclusion, Gazali tries to adapt this semantic conceptual framework to the analysis of divine speech with attention to the ontological difference between God and human nature. In *al-Ikhtisad*, Gazali evaluates divine speech in a literal way, as a real and singular attribute such as God's will and knowledge. In *al Marifethu'l-Aklyyyah*, however, he approaches al-Farabi's and Avesenna's views suggesting that speech is not an additional property to knowledge. God's speech is an essential property, so it is eternal and immutable like God's essence. Its eternity comes from the meaning side which depends upon knowledge. While the word, that is that which is created, is temporary. When God addresses human beings on the historical plane, he does so as a speaking subject. This (divine) act realizes in different forms of revelation depending upon the status of his interlocutors, e.g. prophets or other some elected persons.

**Keywords :** Al-Ghazali, God, Meaning, Intentionality, Theological Hermeneutics.

### KAYNAKÇA

Alston, William, "God's Action in the World", *Essays on the Divine Nature and Human Language*, (Ithaca: Cornell U.P., 1989).

\_\_\_\_\_"Divine Action:Shadow or Substance", *The God Who Acts*, ed. Thomas F. Tracy, (Pennsylvania: PSUP., 1994).

Ashworth, E. J., "Locke on Language", *Canadian Journal of Philosophy*, 14, (1984) 1. Bakillani, Kadı ebu Bekir, *el-İnsaf, fî mâ Yecibû İ'tikadühû, vela Yecûzun Cehlâ bihî*, (Beyrut: Alem'ül-Kütüb, 1986).

Cuveyni, Abdülmelik, *Kitab'ül-İrşâd*, thk. Es'ad Temim, (Beyrut: Müessesetü'l Kütübü's-Sekafiyye, 1992).

Denkel, Arda, *Anlam ve Nedensellik*, (İstanbul: Kabalcı, 1996).

De Saussure, Ferdinand, *Dilbilim: Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, (İstanbul: Multilingual 1998).

Farabi, Ebu Nasır Muhammed, *el-Medinetü'l Fadıla*, trc. Nafiz Danışman, (İstanbul: Maarif, 1956).

\_\_\_\_\_ *es-Siyasetü'l-Medeniyye, Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, (Frankfurt, 1999), C. 16.

\_\_\_\_\_ *Uyunu'l Mesâil, Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, (Frankfurt, 1999), C. 16.

\_\_\_\_\_ *Risaletü Füsüsü'l Hikem, Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin, (Frankfurt, 1999), C. 16.

Gazali, ebu Hamid, *Kitabü'l İktisat fil İ'tikat*, (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiye 198).

\_\_\_\_\_ *el-Marifet'ül-Akliyye*, (Madagaskar, 1988) / *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (el-Marifetü'l Akliyye)*, trc. Ahmet Kâmîl Cihan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002).

\_\_\_\_\_ *Mi'yar'ul İlm, fi'l Mantık: Mantikü Tehâfütü'l Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, (Beyrut: Darü'l Maarif, 1961).

\_\_\_\_\_ *el-Mustasfa min Ulum'il Usul*, (Beyrut: Darü'l İhyaü'l-Ulumü'l Arabi, 1993).

\_\_\_\_\_ *Tehâfüt'ül Felâsife (the Incoherence of Philosophers)*, Arp.-İng., karşılaştırmalı metin, trc. Michael E. Marmura, (Provo, Utah: BYUP., 1997).

İbn Sina, *Er-Risale fi Kuwel İnsaniyye ve İdrakatiha, Islamic Philosophy* (içinde), C. 42 \_\_\_\_\_ *Eş-Şifa, (İlahiyat)*, thk. G. C., Anawati, Said Zayed, (İbn Sina Bininci Yıl Armağanı, tarihsiz).

İci, Abdurrahman, *el-Mevakıf fi İlmi'l Kelâm*, (Beyrut: Alemü'l Kütüb, tarihsiz).

Searle, John, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, (Cambridge: CUP., 1991).

## ARİSTOTELES'İN RETORİK TEORİSİ: POLİTİK YAŞAMI SAVUNMAK

Hakan ÇÖREKÇİOĞLU\*

Güntümüzde, Aristoteles'e geri dönüş hareketiyle, filozofun pratik felsefesi güncelliğini bir kez daha ispat etmiştir. Çağdaş Aristotelesçilerin gösterdiği gibi, Aristoteles'in etik ve politik eserleri, modern politik düşüncenin yüzleştiği sorunlara alternatif çözümler üretme gücüne sahiptir<sup>1</sup>. Bu bağlamda filozofun ünlü eseri *Retorik* özel bir anlam kazanır; çünkü eser çağdaş politika felsefesinin tartışma konularından birine, yani politikanın ve politik yaşamın otonomisi sorununa ışık tutar. Bu durum, *Retorik*'i başlı başına bir inceleme ve araştırma konusu yapar.

Aristoteles'e dönüş hareketinin etkisiyle yeniden güncellik kazanan eser, bir retorik teorisi ve savunusu içerir. Burada Aristoteles retoriğin Yunan kültüründeki krizini bizzat retoriği yeniden kavramsallaştırarak aşmaya çalışır. Sokrates'in sofist retoriğe yaptığı eleştiride en açık biçimde somutlaşan bu kriz, Aristoteles için aynı zamanda demokrasinin ve politik eylemin krizine işaret eder. Bu bakımdan Aristoteles'in retorik teorisi kaçınılmaz olarak politik yaşamın bir savunusuna dönüşür.

Bilindiği gibi, *Retorik*, farklı tarihsel geleneklerde (Hellenistik dönem, İslam ve Hıristiyan Ortaçağı, Rönesans, 17. Yüzyıl ve Aydınlanma gibi) retorik disipliniyle ilgili başlıca kaynak olarak kullanılır. Ancak, yine bilindiği gibi, bu tarihsel süreçte eserin felsefi boyutu, Platon'un retorik hakkındaki olumsuz değerlendirmelerinin de etkisiyle, çoğu zaman göz ardı edilir. Çağdaş *Retorik* yorumlarının ayırt edici niteliği işte bu noktada ortaya çıkar. *Retorik* hakkında gerek filolojik, gerek tarihsel gerekse çağdaş ilgilere hareketle yapılan birçok araştırma, eserin özellikle etik ve politik boyutu üzerinde odaklanır. Bu araştırmalara göre, *Retorik*, retoriği sadece bir ikna sanatı olarak incele-

\* Yrd. Doç. Dr. Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Ed. Fak., Felsefe Bölümü.

<sup>1</sup> Çağdaş Aristotelesçilik ve Aristotelesçilerin temel problemleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için şu çalışmalara bakılabilir: John R. Wallach, "Contemporary Aristotelianism", *Political Theory*, 20, 4, USA 1992, s. 613-641; Richard S. Ruderhann, "Aristotle and the Recovery of Political Judgment", *The American Political Science Review*, 91, 2, USA 1997, s. 409-420; Dieter Sturma, "Universalism und Neoaristotelismus", *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Editör: Wolfgang Kersting, Göttingen 2000, s. 257-282.

mek ve öğretmek amacıyla yazılmış bir el kitabı değil, aynı zamanda retorığın epistemolojik ve ontolojik, etik ve politik statüsünü açığa çıkarmak amacıyla yazılmış felsefi bir eserdir.

İşte bu çalışmanın amacı, çağdaş *Retorik* yorumlarının yukarıda değindiğiniz saptamasından, yani *Retorik*'i felsefi bir eser olarak inceleme ilkesinden hareketle, Aristoteles'in retorik teorisinin en temel hedeflerini araştırmaktır. Buna göre Aristoteles'in retorik teorisinin nasıl olup da bir retorik savunusuna, bu retorik savunusunun ise nasıl olup da politik yaşamın bir savunusuna dönüştüğünü göstermeyi amaçlıyoruz. Bu amacımız doğrultusunda, ilk olarak, Aristoteles'i retorığı yeniden kavramsallaştırmaya sevk eden tarihsel ve düşünsel koşulları araştırmamız gerekmektedir; çünkü Aristoteles kendi retorik teorisini tesis ederken, hem günlük politik yaşamdaki retorik pratiklerinin eleştirisinden hem de kendisinden önce retorik hakkında yapılan entelektüel tartışmalardan hareket eder.

Bizzat *Retorik*'in de tanıklık ettiği gibi retorik pratikleri başta Atina olmak üzere Yunan sitelerinde kültürel yaşamın en temel öğelerinden biriydi. Retorik, sadece tiyatro gösterilerinde ve agoradaki tartışmalarda değil, aynı zamanda yasama ve yürütme mekanizmalarında, yani meclislerde ve mahkemelerde kullanımı oldukça yaygın olan bir etkinlikti<sup>2</sup>. Ancak M. Ö. III. Yüzyıldan itibaren Atina'da retorığe ilişkin genel bir kuşku baş gösterir. Bu kuşku havası Aristophanes'in *Bulutlar* adlı tragedyasında gayet açık bir biçimde gözlenir. Söz konusu oyunda Aristophanes muhafazakar bir bakış açısından Yunan dünyasındaki ahlaksızlığı ve dinsizliği hiciv ederken retorikçileri bu yozlaşmanın temel sorumlularından biri olarak karikatürize eder. Kabaca özetlersek oyun, oğlunun müsrif harcamaları yüzünden kapısına alacaklıların dayandığı bir adamın mahkemede haklı çıkmak ve borçlarından kurtulmak için retorikçilere bel bağlamasını konu edinir. Buna göre retorikçi mahkemelerde söz oyunları ve hileli konuşmalarla suçlu bir insanı suçsuz gösterebilen, onun hiçbir ceza almadan aklanmasını sağlayan kurnaz ve dalkavuk biri olarak sunulur (*Bulutlar*, s. 5-9). Böylece *Bulutlar* demokrasiye ve hukuk

<sup>2</sup> Yunan kültüründe retorığın kullanım biçimlerine dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. George A. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton 1994, s. 11-29.

sistemine karşı toplumda oluşan güvensizliği açığa vururken pratik düzlemde bir retorik eleştirisi ortaya koyar.

Elbette ki, bu kuşku havasının entelektüel düzlemdeki tartışmalara yansması kaçınılmazdı. Nitekim Sokrates'in Sofistlerle girdiği tartışmada, retorik hem bir pratik olarak değeri bakımından hem de bir disiplin olarak ontolojik ve epistemolojik statüsü açısından başlıca sorgulama konusu haline gelir. Bu sorgulama, Platon'un *Gorgias* diyalogunun da konusunu oluşturur. Burada Sokrates, retoriğe karşı tamamen olumsuz bir tutum içinde Aristophanes'in pratik düzlemde yaptığı retorik eleştirisine felsefi temeller sağlamaya çalışır. Ne var ki, *Phaidros* diyaloguna geçtiğimizde, durumun büyük ölçüde değiştiğini, burada Platon'un, yine Sokrates'in ağzından, retoriği yeni bir felsefi model üzerinde temellendirmeye çalıştığını görürüz.

İşte Aristoteles'in retorik teorisi ve savunusu yukarıda özetlediğimiz kültürel ve entelektüel koşullar altında ortaya çıkar. Bu nedenle Platon'un *Gorgias* ve *Phaidros* diyaloglarını daha ayrıntılı bir şekilde incelemek, Aristotelesçi retoriğin özgünlüğünü ve *Retorik*'in hedefini açığa çıkarmak açısından yararlı olacaktır.

### İki Farklı Retorik Modeli: Sokrates ve Platon

*Gorgias* diyalogunda Sokrates, Aristophanes'in retorik eleştirisini felsefi düzleme taşıırken, kendi entelektüalist ahlak anlayışının epistemolojik temellerinden hareket eder. Bu bakımdan *Gorgias*'taki retorik eleştirisi, aslında, sofistlerin perspektivist ahlak anlayışının köklerini oluşturan rölativist epistemoloji ile Sokrates'in ahlak anlayışının dayanağını oluşturan rasyonalist epistemoloji arasındaki ayrımın temellenir. Sokrates eleştirisine, bilginin kanıdan, hakikatin inançtan farkını ortaya koymakla başlar. Bu farklılık Sokrates'e hakikat keşfine dayanan diyalektik ile aldatmaya dayanan retorik arasında veya bilgi vasıtasıyla ve öğretme yoluyla ikna ile inanç vasıtasıyla ve kandırma yoluyla ikna arasında ayırım yapma olanağını sağlar (*Gorgias*, 454c-e). Buna göre retorik, diyalektik tartışmadan farklı olarak irrasyoneldir; çünkü o, diyalektik tartışmada olduğu gibi konunun hakikatiyle, evrensel bilgilerle değil, tam tersine inançlarla veya kanılarla ilgilenir. Bu yönüyle retorik, diyalektik konuşmanın tersine, insanlara hakikati öğretme-

yi değil, onları hakikatten uzaklaştırarak kandırmayı hedefler: “Söylev sanatı doğru olana veya yanlış olana kandırarak ikna eder, yoksa doğru olanı ya da olmayanı öğreterek değil” (Gor., 455a).

Epistemolojik düzlemde yapılan bu eleştiri ahlaki düzleme taşındığında retorik dalkavuklukla eşleştirilir. Diyalektik tartışma ile retorik konuşma arasında karşıtlık kurarak ve erdemin bilgidен doğduğu şeklindeki kendi entelektüalist yaklaşımından hareket ederek Sokrates, retorikçilerin doğru ve iyiye değil, tutku ve heyecanlara dayandıklarını, dolayısıyla insanları doğruya ve erdeme ikna etmek yerine onlarda “hoşa gideni” uyandırmaya çalıştıklarını iddia eder. Böylece Sokrates, retoriğin hakikati çarpıtıldığını ve insanları o an neden hoşlanıyorlarsa onunla kandırdığını (Gor. 464 d - 465a); dolayısıyla retoriğin ahlak dışı olduğunu iddia eder ve bu haliyle onu “dalkavukluk” olarak adlandırır (Gor. 464 d).

Bu betimleme de göstermektedir ki, Sokrates, *Gorgias*'ta retoriği her türlü ahlaki amaca kayıtsız salt bir kandırma tekniğine indirgeyerek tamamen değer kaybına uğratmakta ve retoriğe karşı oluşan genel güvensizliğe felsefi gerekçeler sunmaktadır. Sokrates bu gerekçeleri ortaya koyarken, *Gorgias* diyalogunun yapısından da açığa çıktığı gibi, diyalektik tartışma yöntemini kullanır ve diyalektik tartışmayı retorik konuşmanın alternatifi olarak gösterir.

Ancak *Gorgias*'ta Sokrates'in muhataplarıyla konuşmasında dikkati çeken önemli bir husus vardır. Sokrates'in muhatapları konuşmayı zaman zaman terk etmek isterler veya Sokrates'ten “tartışmayı kendi başına” sürdürmesini, “kendi kendine sorup kendi kendine cevaplamasını” (Gor., 505 d) talep ederler. Nitekim *Gorgias*, Sokrates'in uzun konuşmasıyla son bulur ve muhataplarını ikna ettiğine dair hiçbir belirti olmadan tamamlanır. Klasko, *Gorgias*'ta ortaya çıkan bu durumun aslında Platon'un özellikle orta dönem bir çok diyalogu için geçerli olduğuna dikkat çeker ve Platon'un bu yolla hocası Sokrates'in diyalektik tartışma yönteminin başarısızlığını göstermeye çalıştığını ileri sürer<sup>3</sup>. Başka bir deyişle, Platon diyalektik tartışmanın insanları hakikate ikna etmek

<sup>3</sup> George Klasko, “Persuasion and Moral Reform In Plato and Aristotle”, *Revue Internationale de Philosophie*, 47, 184, Brüksel 1993, s. 36-41, 47- 49.

konusunda yetersiz kaldığını fark eder. İşte bu farkındalık Platon'u, *Phaidros* diyalogunda yeni bir retorik modeli tesis etmeye yönlendirir<sup>4</sup>.

*Phaidros*'ta, *Gorgias* diyalogundaki eleştiri kısmen devam etmesine rağmen yeni bir ayrımla karşılaşırız: Kanılara dayanan sofistlik ve değersiz retorik ile bilgiye dayanan gerçek retorik (*Phaidros*, 262 b-c ve 269 d, 277 a). Bu ayrım doğrultusunda Sokrates (aslında Platon) gerçek bir retorikğin temel koşullarını sıralamaya girişir. Buna göre hakikati bilen bir retorikçi, konuşmasında belli kompozisyon ilkelerine dikkat etmelidir. Ama bu koşul sadece bir ön hazırlıktır. Tam anlamıyla başarılı olmak için retorikçinin tutku ve heyecanlar, yani duygulanımlar hususunda; farklı ruh veya karakter türleri hakkında bilgi sahibi olması ve bu sayede hangi karakteri hangi tür kanıtlarla hakikate ikna edebileceğini öğrenmesi gerekir. Bu noktada Sokrates gerçek retorik ile tıp arasında benzerlik kurar. Nasıl bir hekim hastasını iyileştirmek için öncelikle bedenleri incelemek zorundaysa, retorikçi de insanda "inanç ve erdem yaratmak için" (*Phaid.* 270 b) ruhun doğasını, insanın tutku ve heyecanlarının yapısını bilmek zorundadır. Bu bilgi retorikçiye, insanları hakikate ikna etmek için hangi karakter tipine hangi kanıtları kullanması gerektiğini gösterir. Buna göre moral hakikati pratikte tesis edecek olan retorikçi, Platon'un ifadesiyle, "konuşma ve ruh türlerini sınıflandırmalı ... hangi ruha hangi konuşmanın uygun düştüğünü düzenlemeli; belli bir konuşmanın belli bir ruhu kaçınılmaz olarak inandırırken, aynı konuşmanın bir başka ruh üzerinde kaçınılmaz olarak neden etkisiz kaldığını" (*Phaid.*, 271b) öğrenmelidir.

Retorikğin doğru kullanıma ilişkin yukarıdaki betimleme de göstermektedir ki, aslında Platon retorik konuşmayı amacı bakımından diyalektik tartışmaya yaklaştırmaya çalışır. Şüphesiz Platon aşkın hakikatlere dayalı kanıtlardan hareket eden diyalektikğin tutku ve heyecanlardan hareket eden retorikten daha soylu olduğunu kabul eder: "Doğruyu, iyiyi ve güzeli", yani hakikati bilen bir adam "bu kavramlarla meşgul olmanın daha güzel ve soylu başka bir şekli", yani "diyalektik sanatını kullanarak bilgiye dayanan söylemler" (*Phaid.*, 276c - 277a) üretecektir. Ama aynı diyalektikçi, diyalektik akıl yürütmeye ikna olmayan ortalama insan tipi karşısında retorik konuşmalara, tutku



ve heyecanların işlenmesine başvuracaktır. Nitekim Platon, hakikati bilen ve insanları buna ikna etmeye çalışan diyalektikçi-retorikçileri filozofla özdeşleştirir: “Bunlara bilgeliği seven, yani filozof demek veya buna benzer bir başka ad vermek daha uygun olur; hem daha çok yakıştır.” (*Phaid*, 278 d).

O halde hocası Sokrates’in diyalektik tartışma yönteminin ortalama insanı hakikate ikna etmek konusunda başarısız kaldığını gören Platon, revizyonist bir yaklaşımla retorik yeni bir ikna aracı olarak tesis eder. Böylece *Gorgias*’ta bir kandırma tekniği olarak sunulan - ve aslında retorik’in özü olarak tasarlanan - duygulanımların işlenmesi, *Phaidros*’da Platoncu bir felsefi model üzerinde meşru bir dayanak elde eder. Platoncu modele göre, empirik olgulara ve politik alana aşkın bir hakikat vardır ve politik yaşam bu hakikate uygun olarak yeniden biçimlendirilmelidir. İşte bunun için kullanılacak olan yeni araç retoriktir. Retorik’in Platon’la birlikte gerçekleşen araçsal dönüşümünü, Yunis şu şekilde betimler: “Retorik tamamen felsefenin belirlediği sosyal ve politik ereklere gerçekleştirmek için kullanılan bir araç haline gelir. Bu bakımdan retorik, tıpkı mitolojik hikayeler, kent kültürü ve soylu yalanlar gibi, felsefeyle aydınlanmış hayırsever yöneticilerin emrindeki araçlarla”<sup>5</sup> aynı düzleme yerleşir.

Başka türlü ifade edersek gerçek retorik, hakikatin “bütüncül ve evrensel yapısını”<sup>6</sup> sosyo-politik gerçekliğe empoze etmek için geliştirilen yeni bir politik söylem türüdür. Ancak Platoncu politik söylem kamusal bir karakter taşımaz; o daha ziyade özel konuşmaya yakındır; çünkü Platon diyalektikçi-retorikçiye, tutku ve heyecanlar gibi kişiye özel halleri işlemesini ve farklı karakter yapılarına uygun farklı argümanlar kullanılmasını tavsiye eder.

Acaba Aristoteles’in, Platon’un formüle ettiği yeni politik söyleme, yani diyalektik-retoriğe ilişkin yaklaşımı nedir? O, hocası Platon’un retorik konusunda gerçekleştirdiği revizyonu ne ölçüde dikkate alır?

<sup>5</sup> Harvey Yunis, “Plato’s Rhetoric”, *A Companion to Greek Rhetoric*, Editör: Ian Worthington, USA, 2007, s. 79.

<sup>6</sup> Scott Consigny, “Dialectical, Rhetorical, and Aristotelian Rhetoric”, *Philosophy and Rhetoric*, 22, 4, Pensilvanya 1989, s. 281.

### Aristoteles ve Retorik'in Amacı

Aristoteles, *Gorgias* ve *Phaidros*'taki retorik modelleriyle kısmen uzlaşır kısmen de bu modellere mesafe takınır, ama tamamen farklı bir perspektiften yeni bir retorik temellendirmesi tesis eder. Nitekim *Retorik*'te, Aristoteles, *Gorgias*'da iddia edildiği gibi, retorik bir kandırma tekniği olarak kullanılabileceğini onaylar ve Sofistik ikna araçlarına karşı eleştirel bir tutum sergiler; ama retorik Sokrates gibi salt dalkavukluğa ve kandırmaya indirgemez. Öte yandan Aristoteles *Phaidros*'daki retorik modelini de dikkate alır ve iknada tutku ve heyecanların bir rolü olduğunu kabul eder; ama Platon gibi retorik, duygulanımların işlenmesi vasıtasıyla mevcut pratikler üzerine ideal bir düzeni empoze etmeye yarayan bir araç olarak formüle etmez. Aristoteles'in özgünlüğü, kendi genel eğilimine ve felsefesine uygun bir tarzda mevcut politik gerçeklikleri göz önüne almasında, analiz edici ve sınıflandırmaya dayalı bir retorik teorisi ve savunusu tesis etmesinde yatar. Aslında daha geniş düzlemde Aristoteles'in amacı, sofistlerin perspektivist-rölativizmi ile Platon'un mutlakçı-determinizminin politik yaşamda yaratacağı olası tehlikeleri geri püskürtmektir. Çağdaş bir terminoloji ile söylersek anarşizm ve despotizm tehlikesine karşı Aristoteles orta yolu, yani demokrasiyi tercih eder. O, demokrasiyi kurtarmanın yolunun retorik kurtarmaktan geçtiğini görür ve Yunan politik yaşamında önemli bir işlevi olan retorik üzerine geri vermeye çalışır. Bu amacı doğrultusunda Aristoteles, mevcut retorik pratikleri üzerine eleştirel bir takım sınırlar koyar. Bu sınırlandırmaların amacı, retorik kamusal konuşma zeminine çekmektir.

Aristoteles retorik pratiklerini üç bakımdan sınırlandırır. Bunların ilki retorik adli kullanımını kamusal yasalara tabi kılmak; ikincisi tutku ve heyecanların işlenmesini akıl yürütmenin genel kurallarına ve konuşmacının karakterine bağlamak, nihayet üçüncüsü retorikçileri "doğru" ile bağlantılı ortak kanılar (endoksa) alanında tutmaktır. Aristoteles'in retorik teorisinin zemininde yatan bu üç sınırlandırmayı tek tek incelemeye başlamadan önce Aristoteles'in retorik sınıflandırmasına bakmamız gerekir; çünkü bu sınıflandırma Aristoteles'in retorik getirdiği sınırların temel hareket noktasını oluşturur.

Aristoteles günlük yaşamdaki retorik pratiklerini incelerken, empirik nitelikte bir araştırma perspektiften hareket eder ve retorik üç türü arasında ayırım yapar: Adli

retorik, politik retorik ve törensel retorik. O, kendi retorik savunusunu geliştirirken bu üç retorik türünden özellikle politik retoriğe özel bir önem ve ayrıcalık verir. Kabaca özetlersek, birincisi mahkemelerde kullanılan retoriktir ve Aristoteles için o geçmişe dönüktür; yani bu tür retorik bir kişiyi geçmişte meydana gelen bir takım olaylardan ötürü mahkemede savunurken veya suçlarken kullanılır. İkincisi meclislerde söz konusu olan politik veya “müzakereci” (deliberative) retoriktir; bu tür retorik geleceğe dönüktür, çünkü bu tür retorik vasıtasıyla vatandaşlar kendi gelecekleri ve içerisinde yaşadıkları sitenin geleceği hakkında kararlar alırlar. Nihayet üçüncüsü birisini öven veya yeren törensel retoriktir; o şimdiki zamanla ilgilidir, çünkü bu tür retorik birisinin iyi veya kötü geçmişini şimdiki zamanının koşullarından hareketle övmek veya yermek için kullanılır (*Retorik*, 1358b 5-20). Aslında Aristoteles törensel retorikte yapılan övgü konuşmalarının teşvik edici bir işlevinin de olduğunu düşünür; çünkü törensel retorik birinin iyi ve soylu eylemlerini övüp onları hatırlamamızı sağlarken “insanları bir şey yapmaya teşvik etmeye” (*Ret.*,1368a 5) veya başka türlü söylersek gelecek için bir eylem kararı almaya yönlendirir. Törensel retorik ile politik retorik arasındaki bu benzerliği, Aristoteles’in politik retoriği savunurken esas eleştiri oklarını adli retoriğe yöneltmesinin nedeni olarak değerlendirebiliriz. Nitekim Aristoteles kendisinden önce retorik hakkında yapılan araştırmaların daha çok adli retorik üzerinde yoğunlaştığını; politik retoriği tamamen ihmal ettiklerini söyler (*Ret.*,1354b 25) ve kandırmanın daha çok adli retorik uygulamalarında söz konusu olduğunu düşünür (*Ret.*, 1354a 15-30). Acaba bunun nedeni nedir? Aristoteles’i kandırma ve dalkavukluğun en çok adli retorikte söz konusu olduğunu düşünmeye sevk eden şey nedir? Bu noktada artık Aristoteles’in birinci sınırlandırmasını, yani adli retorik uygulamalarına ilişkin eleştirisini ve bu eleştirden çıkan politik retorik savunusunu incelemeye geçebiliriz.

### **Adli Retorik ve Politik Retorik**

*Retorik*’in I. Kitabının başlangıçlarında yapılan analiz göstermektedir ki, Aristoteles’in adli retorikte kandırmanın daha fazla ortaya çıkmasını iki temel nedene bağlar. Birincisi retorikçinin mahkemedeki muhatabı, ikincisi ise bizzat adli retoriğin konusu-

dur (*Ret.*, 1354b-1355a). Birincisinden başlarsak; adli retorikte konuşmacının muhatabı yargıçlardır ve mahkemelerde esas amaç, birinin suçlu veya masum olduğunu kanıtlamak, yani yargıçları birinin suçu veya masumiyeti konusunda ikna etmektir. Bu ikna sürecinde yargıçlar doğrudan kendileriyle ilgili olan sorunları değil, başkalarıyla ilgili sorunları karara bağlarlar. Diğer bir deyişle adli yargılar, yargıçların kendi geleceklerini doğrudan etkileyecek kararları içermez. Açıktır ki, bu durum usta bir retorikçiye yargıçları dilediği biçimde yönlendirmek için uygun bir ortam sağlar. Üstelik Aristoteles, adaleti dürüst bir şekilde uygulayacak aklı başında yargıçlar bulmanın zor olduğunu vurgulayarak, adli retorikte sıkça rastlanan kandırma olayında, retorikçinin mahkeme-deki muhatabının payına dikkat çeker (*Ret.*, 1354b 1).

Bununla bağlantılı olan ikinci neden ise, adli retorikğin konusunun özel olmasıdır. Burada retorikçiler savundukları veya suçladıkları kişiye özgü özel konularla ilgilenirler; dolayısıyla adli retorik aslında kamusal konuşma tarzına değil, özel konuşma tarzına dayanır. Bu nedenle adli retorik özel amaçlar peşinde koşan ve davalarda kişilerin özel çıkarlarını savunan bir retorik türüdür. Şimdi özel çıkarların devreye girdiği yerde, yani söylemin özel konuşma doğrultusunda kurulduğu mahkemelerde çeşitli duygulanımların işlenmesi kaçınılmazdır ve bunun da yargıçların yönlendirilmesine fazladan bir katkı sağladığı açıktır.

Adli retorikte kandırmanın ve dalkavukluğun önünü kesmek için, Aristoteles yargı sürecinde retorikçinin görevini mümkün olduğunca kısıtlama yoluna gider. Bunun için Aristoteles'in önerisi şudur: Yasaları tam ve ayrıntılı olarak tanımlamak ve böylece "yasaların ... yargıçların kararlarına mümkün olduğunca az şey bırakmasını" (*Ret.*,1354a 30) sağlamak. Sonuç olarak Aristoteles yargıçların karar verme yetkisini kamusal yasalarla tam olarak belirleyip sınırlandırarak, mahkemelerde kullanılan özel konuşmayı kamusal konuşma zeminine çekmeyi amaçlar.

Peki acaba bu şekilde tam olarak belirlenmiş ve sınırları çizilmiş yasaların yapılma sürecinde retorikçiye ihtiyaç var mıdır? Yani mecliste retorikğin kullanılması gerekli midir? Bu noktada Aristoteles politik retorikğin alanına geçer ve ona ilişkin şu saptamada bulunur: Politik retorik adli retorikten "daha soyludur ve vatandaşa (politikos) daha yaraşır

bir uğraştır” (*Ret.*, 1354b 20). Aristoteles’in politik retorîği adli retorikten daha soylu ve vatandaşa daha uygun bulmasının nedenlerini tahmin etmek zor değildir. Politik retorik daha soyludur; çünkü bu tür retorik özel çıkarlar yerine kamusal çıkarları konu edinir, dolayısıyla özel konuşma biçimi yerine kamusal konuşma biçimine dayanır. Üstelik o, vatandaşa daha yaraşırdır; çünkü politik retorik vatandaşın temel görevini yerine getirmesinde, yani *sitenin geleceği ile ilgili* (*Ret.*,1359a 30; 1359b 20) kararlar almasında etkili olur. Bir karar alan veya Aristoteles’in kelimeleriyle söylersek “bir yargı veren insan kendi yaşamsal çıkarı için karar veriyor” (*Ret.*, 1354b 30) demektir. O halde politik retorikte başkalarının çıkarları için karar verecek olan yargıçlar değil, kendi gelecekleri için yargı oluşturacak vatandaşlar söz konusudur. Bu nedenle Aristoteles politik retorikte “kendi yaşamsal çıkarı” için karar veren insanları kandırmanın daha zor olduğunu düşünür. Politik retorîğin “vatandaşa daha yaraşır” olduğunu söylerken de, onu bütün vatandaşların kullanması gereken bir politik söylem türü olarak sunar.

Aslında daha geniş bir perspektiften baktığımızda, Aristoteles’in politik retorik vasıtasıyla özel çıkarlar ile genel çıkarları uzlaştırmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Nitekim *Politika* adlı eserinde Aristoteles, insanları site halinde bir araya getiren temel etkenin ortak iyi olduğunu, “ortak çıkarların ... tek tek herkesin iyi yaşam ölçütlerine kavuşmasını” (*Politika*, 1278b 20/ III-6) sağladığını iddia eder. Eğer durum buysa, o zaman vatandaşın mecliste kendi özel çıkarı adına kamusal iyiyi tümünden görmezden gelmesi akla yatkın bir şey olmaz; çünkü bu, vatandaşın kendi kendisini imha etmesi anlamına gelir. Ancak şu da var ki, Aristoteles’in formüle ettiği gibi, site halinde yaşamak ile herkesin kendi çıkarı arasında ilişki kurmak, tutkuların, arzuların ve eğilimlerin de göz önüne alınması anlamına gelir. Bu nedenle Aristoteles özel çıkarların ve onların zemininde yatan duygulanımların politik retorikte oynadığı rolü tümünden reddetmez; ama yasa koyma etkinliğinin bizzat kendine has doğasından ötürü duygulanımların ve özel çıkarların politik retorikte daha az etkili olacağını düşünür. Açıktır ki, mecliste alınacak kararlar veya konacak yasalar genel ve ortak çıkarı gözeteeği için yasa yapılmasına katkıda bulunan vatandaşlar, bizzat kendi vatandaşlık görevlerinden dolayı, kendi özel çıkarlarına mesafe takınmak ve kamusal konuşma tarzına yönelmek durumunda kalırlar.

Ancak Nichols'un vurguladığı gibi, Aristoteles için bu durum, mecliste özel çıkarların kesinlikle gündeme gelmeyeceği ve mecliste konuşmaların özel çıkarlarla hiçbir ilgisi olmayacağı anlamına gelmez<sup>7</sup>. Yine açıktır ki, meclisteki bir retorikçinin önerdiği genel yasalar dinleyicilerin özel çıkarlarına taban tabana zıt düşerse, kabul edilme olasılığı oldukça düşük olacaktır. Nitekim Aristoteles' göre, "bütün insanlar çıkarlarına saygı duyularak inandırılırlar". Ancak Aristoteles bu cümlenin hemen ardından insanların özel çıkarlarının aslında "kurulu düzenin sürdürülmesine" (*Ret.*, 1365b 24-5.) dayandığını ilave eder. Buradan da anlaşılacağı gibi, Aristoteles özel çıkarların aşırılığını kamusal çıkar ile özel iyilerin aşırı taleplerini ortak iyiyle, yani sitenin iyisiyle dengelemeye çalışır. Peki politik retorik insanları ortak iyiye ikna etme işinde acaba hangi araçları kullanmalıdır? Retorikçi hangi tür kanıtları kullanarak özel çıkarlar ile genel çıkarı dengeler? Bu noktada Aristoteles'in retoriğe getirdiği ikinci sınırlandırmayı, yani retoriğe duyulanımların işlenmesine yönelik tesis ettiği yeniden-yapılandırmayı incelemeye geçebiliriz.

### Retorik Kanıtlar

Aristoteles retoriği "veri olan herhangi bir durumda elde bulunan ikna etme araçlarını kullanma yetisi" (*Ret.*, 1355b 25) olarak tanımlar. Bu betimlemeye göre retoriğin amacı en iyi şekilde ikna etmektir. Retorik ne bilimdir ne de bilgiyi öğretme yöntemidir; o sadece ikna edici konuşmalar yapma sanatıdır.

Aristoteles retorik konuşmalarda kullanılan ikna araçlarını veya ikna kanıtlarını (*pistis*) üçe ayırır ve onları konuşmanın üç bileşeniyle ilişkilendirir: "Birincisi konuşmacının kişisel karakterine; ikincisi dinleyicileri belli bir ruh haline sokmaya ve üçüncüsü konuşmanın kendi kelimelerinin sağladığı kanıtı veya aşıkâr kanıtı dayanır" (*Ret.*, 1356 a 1-5). Bu ikna araçlarını sırasıyla *ethos*, *pathos* ve *logos* kanıtları olarak adlandırabiliriz. Aristoteles kendi çağındaki retorikçilerin esas olarak duyguların ve heyecanların yükseltilmesine odaklandıklarını; buna karşılık *ethos* ve *logos* kanıtlarını ihmal ettiklerini iddia eder (*Ret.*, 1356a10; 1354a 10-15). Retoriğin bütününde yapılan analizlerin

<sup>7</sup> Mary P. Nichols, "Aristotle's Defense of Rhetoric", 49, 3, *The Journal of Politics*, Cambridge 1987, s. 663.

de işaret ettiği gibi, Aristoteles ikna edici bir konuşmanın bu üç ögenin hepsini de içermesi gerektiğini düşünür. Bu öğelerden ilki, yani *ethos* kanıtları retorikçinin karakterine; ikincisi, yani *pathos* kanıtları dinleyicinin duygulanımlarına ve nihayet sonuncusu, yani *logos* kanıtları ise konuşmanın rasyonalitesine dayanır. Aristoteles kamusal konuşmada bu üç kanıtın da kullanılması gerektiğini düşünür ama konuşmanın neden onların hepsini de içermesi gerektiğine ilişkin ayrıntılı bir açıklama vermez. Aristoteles'in sadece ima etmekle yetindiği bu açıklamayı (*Ret.*, 1358a 35) biz, konuşmanın bizzat kendi doğasından kaynaklanan öğelerden hareketle ortaya koyabiliriz. Kamusal bir konuşmada her şeyden önce konuşmanın bir öznesi vardır ve en azından ilkece konuşmacının kendi söyleminin niyetini gizlemediği varsayılır. Bu, Aristoteles'in sınıflandırmasında *ethos* kanıtlarına, yani konuşmacının karakterine denk düşer. İkincisi, konuşmanın bir göndereni, bir muhatabı, yani ondan etkilendiği kabul edilen birileri vardır ve ilkece muhatapın eğilimleri, arzuları, özel çıkarları ve talepleri olan bir kişi olduğu kabul edilmelidir. Bu, *pathos* kanıtlarına tekabül eder. Nihayet üçüncüsü, konuşmanın akılsal bir yönü vardır; yani konuşma akıl yürütmenin temel kurallarını takip eder ve ilkece onun akıl sahibi olan herkes tarafından anlaşılabilir bir yapıda kurulması gerekir. Bunu sağlayan da *logos* kanıtlarıdır. Şimdi bu analiz bize Aristoteles'in konuşmayı iletişim, retorik de iletişimsel bir politik eylem olarak tasarladığını gösterir.

O halde Aristoteles'in üçlü ikna yönteminin insanın hem akılsal hem de akılsal olmayan yönlerini göz önüne alan bir iletişime olanak tanıdığını söyleyebiliriz. Ancak bu tür bir iletişimde Aristoteles esas ağırlığı *logos* ve *ethos* kanıtlarına verir. Nitekim Aristoteles retorikğin hem diyalektik hem de etik (özellikle karakter incelemesi olarak etik) ve politikanın bir dalı olduğunu iddia eder (*Ret.*, 1356 a 25-35).

*Retorik*'in ünlü başlangıç cümlesinde retorik diyalektik benzeri olarak tanımlanır. Bu tanımlama daha ilk elden konuşmada *logos* kanıtlarının, yani rasyonel kanıtın öneme işaret eder. Ancak burada kullanıldığı biçimiyle diyalektik, Platon'un *Phaidros*'ta betimlediği tarzda bir diyalektik değildir. *Phaidros*'ta konu edilen diyalektik kavramları toplama ve bölme yöntemi olarak diyalektiktir (*Phaid.*, 266 b-c) ve Platon'un *Devlet*'de tanımladığı şekliyle o, duyular dünyasından idealar dünyasına yükselmeyi, kanılar düz-

lemine terk edip aşkın hakikatler düzlemine geçmeyi sağlayan bir akıl yürütme tarzıdır (Devlet, 511 a-c). Oysa Aristoteles *Topikler*'de karşıt görüşlerin ortaya çıktığı yerde kanıtlar ileri sürme yöntemi olarak tanımladığı diyalektiği ortak kanılar düzleminde ele alır (*Topikler*, 101a30 / I, 11). Aristoteles, özellikle etik ve politika gibi, hakkında kesin ve zorunluluğu bilgilere ulaşamayacağımız bazı alanların olduğunu, bu tür alanlarda olası öncüllerden hareketle olası sonuçlara ulaşabileceğimizi düşünür. İşte diyalektik akıl yürütme bu gibi alanlarda ortaya çıkan tartışmalı konularda, "insanların ya da onların çoğunluğunun veya bilgelerin" (*Top.*, 100b 20 / I, 1) ortak kanılarından hareketle olası ve makul sonuçlar üreten bir akıl yürütme tarzıdır. Arslan'ın belirttiği gibi, Aristoteles'te diyalektik akıl yürütme bilimsel akıl yürütmeler gibi "eşyanın kendisinin doğasına" değil, "fiziksel doğadan büyük farklılıklar gösteren"<sup>8</sup> ahlaki ve politik alandaki ortak kanılara dayanır. Açıktır ki, kanılar bilimsel hakikatler seviyesine yükselemeyeceği için bilimsel kanıtlar ile diyalektik kanıtlar birbirinden farklıdır; yani diyalektik kanıtlar bilimsel kanıtların kesinliğine asla erişemez.

Aristoteles *Reorik*'te, *Topikler*'e gönderme yaparak retorik akıl yürütme ile kendi diyalektik akıl yürütme tasarımı arasındaki benzerliği bir kez daha vurgular (*Ret.*, 1355a 25-30). Eğer retorik, diyalektiğin benzeri ise, o zaman diyalektikle ilgili yukarıdaki iki koşul retorik kanıtlar için de geçerlidir. Buna göre retorikte kullanılan *logos* kanıtları bilimsel hakikatlere değil, ortak kanılara dayandırılmalıdır ve tam da bundan dolayı onların sonuçlarının olumsal olduğu bilinmelidir. Bunun nedeni açıktır; çünkü retorikte tartışma konusu olan şeyler, yani etik ve politik meseleler, hakkında bilimsel kesinliğe sahip olabileceğiniz varlık alanıyla ilgili meseleler değildir. Tam tersine bu meseleler, olumsal karakter taşıyan irade ve eylem alanıyla ilgilidir. İşte bu nedenle Aristoteles retorikteki *logos* kanıtlarını özgül olarak örtük tasımla (entimem), yani olumsal alanda kök salan akıl yürütmelerle sınırlandırır.

Örtük tasımlar bir tür tasımdır; ama zorunlu öncüllerden hareketle değil, ortak kanılardan, diğer bir deyişle ortalama insanın bildiği şeylerden hareket eden eksik akıl yürütmelerdir. Buna göre örtük tasımın iki temel özelliği vardır: Ortak kanılara dayanır

<sup>8</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul 2007, s. 108.



ve mantıksal olarak tamamlanmamıştır. Birincisine göre, örtük tasımların kaynağında genel kabul görmüş düşünceler, inançlar ve doğrular yatar. Elbette ki, ortak kanılardan hareket eden tek akıl yürütme tarzı örtük tasımlar değildir. Aristoteles eristik (didişmeci) akıl yürütmelerin de bazen ortak kanılara dayandığı söyler (*Top.*, 100b 25- 101a30/ I-1). Ancak zaman zaman ortaya çıkan bu benzerliğe rağmen, örtük tasımlar eristik tasımlar gibi değildir. Eristik tasımlar ortak kanılara veya ortak kanı gibi görünen öncüllere dayanır; ama onlar ortak kanılara dayandırıldıkları zaman bile, akıl yürütmenin kendisinde hatalar veya çarpıtmalar yapılan tasımlardır<sup>9</sup>. Buna karşılık örtük tasımlar, eksik olmalarına rağmen, bizzat akıl yürütmenin kendisi bakımından düzgün ve doğru bir biçimde yapılandırılırlar. Böylece Aristoteles *Retorik*'te örtük tasımları inceleme konusu yaparak, onları sofistlik retorikte kullanılan eristik akıl yürütmelere alternatif olarak sunar.

Örtük tasımın ikinci özelliği, yani mantıksal olarak tamamlanmamış olması ise, onu tam tasımlardan ayıran şeydir. Tam bir tasım öncül ile sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi açıkça kanıtlarken, örtük tasım bu ilişkiyi kapalı bir biçimde ifade eder. Buna göre örtük tasımlar öncül önermelerinden birinin veya bir kaçının veyahut da sonucun eksik bırakıldığı akıl yürütmelerdir. Şimdi eğer retorik akıl yürütmeler Aristoteles'in iddia ettiği gibi örtük tasımlara dayandırılmalıysa, o zaman eksik öncülü veya sonucu düşüncede tamamlayacak olanlar, retorikçilerin kanıtlarını sundukları kişilerdir, yani konuşmanın göndereni veya muhataplarıdır. O halde hem ortak kanılara dayandıkları hem de dinleyicileri ortak düşünmeye dahil etme işlevine sahip oldukları için örtük tasımlar, Aristoteles'in retorik teorisinde kamusal konuşmaya veya iletişime uygun tasımlar olarak tasarlanır.

*Logos* kanıtları hakkında yukarıda çizmeye çalıştığımız çerçeve göstermektedir ki, Aristoteles'in retorik teorisinde diyalektik, kamusal konuşmanın ve iletişimin rasyonel yönünü oluşturur. Ancak Aristoteles bir retorik teorisinin, diyalektiğin yanı sıra ahlak psikolojisini de içermesi gerektiğini düşünür. Bu ikili yaklaşımın nedeni açıktır; çünkü Aristoteles karar alma mekanizmalarımızda yalnızca aklımızın değil, aynı zamanda karakterimizin ve onun ayrılmaz bir parçası olan duygu ve heyecanlarımızın da olgusal

<sup>9</sup> Bkz. a.g.e, s. 110.

olarak etkili birer faktör olduğunu görür. O halde bir retorik teorisi, Aristoteles'in ikna araçlarına yönelik üçlü sınıflandırmasının da işaret ettiği gibi, ikna süreçlerinde karakterin ve duygulanımların oynadığı rolü de açıklamak zorundadır. Bu nedenle Aristoteles'in retorik teorisinde geri kalan iki retorik ikna aracı, yani *ethos* ve *pathos* kanıtları diyalektikten değil, ahlak psikolojisinden hareketle incelenir.

İkinden yani karakter vasıtasıyla iknadan başlarsak, Aristoteles retorikçinin kendisini iyi karaktere sahip biri olarak göstermesinin, "en etkili ikna aracı olduğunu" söyler. Bu, en etkili ikna aracıdır; çünkü karşıt kanıtların veya iddiaların ikisinin de aynı ölçüde güçlü olduğu bir tartışmada karakter kanıtları özel bir önem ve öncelik kazanır (*Ret.*,1356a 5-15). Aristoteles karakter kanıtlarıyla iknadan retorikçinin kendini muhataplarına dürüst biri olarak sunmasını anlar; ama bununla retorikçinin dürüstlüğü veya iyi karakteri konusunda önceden herhangi bir şöhrete sahip olması gerektiğini kast etmez. O, tam tersine, konuşmacının dürüstlüğünün veya erdeminin "konuşmacının söylediği şeylerle", yani bizzat konuşmanın kendisi vasıtasıyla başarılması gerektiğini iddia eder (*Ret.*,1356a 10). Buna göre karşısındakini kendi karakteri vasıtasıyla ikna etmeyi amaçlayan bir konuşmacı, konuşmasında üç şeye dikkat etmelidir: Pratik bilgelik, erdem ve iyi niyet (*Ret.*,1378 a 5-10). Retorikçi, muhataplarına kendisinin hem pratik bilgeliğe, hem erdeme hem de iyi niyete sahip olduğunu gösteren kanıtlar sunmalıdır. Bu üç niteliğin, konuşmacının kendi sahip olduğu erdeme değil de, bizzat konuşmaya atfedilmesi, Aristoteles'in retorik teorisinde önemli bir noktaya işaret eder. Aristoteles, retorikçinin kendi işini layıkıyla yerine getirmesi için, yani karşısındakini ikna edebilmesi için onun erdemli ve iyi olması gerektiğini söylemez. Aristoteles'in kast ettiği şey sadece şudur: Retorikçi konuşmasında kendisini pratik bilgeliğe sahip, erdemli ve iyi niyetli biri olarak sunmalıdır.

Elbette ki, karakter kanıtlarını kullanarak bir retorikçi belli bir konuşmada kendi gerçek amaçlarını gizleyebilir ve kendi özel hedeflerine ulaşmak için kendisini erdemli ve dürüst biriymiş gibi gösterebilir. Ancak böyle bir retorikçinin her konuşmada ve uzun vadede başarılı olamayacağı ve güvenilirliğini yavaş yavaş yitireceği açıktır. Karakter kanıtlarına vurgu yaparak aslında Aristoteles, Pedersen'in iddia ettiği gibi,

dinleyicilerin konunun hakikatiyle ilgilendiklerine ve kandırılmak istemediklerine yönelik bir ön kabulden hareket eder<sup>10</sup>. Diğer bir deyişle, Aristoteles'in karakter kanıtlarına ilişkin formülasyonu, sağduyu ve dürüstlük konusundaki kamusal beklentiye dikkat çeker ve bu beklentiyi göz önüne alan bir retorikçinin iknada daha başarılı olacağını ima eder. Peki acaba bir retorikçi bu beklentiyi en iyi nasıl karşılar? Aristoteles'in duygulanımlar hakkında yaptığı analizin satır araları göstermektedir ki, bir retorikçinin muhataplarını kendi iyi niyetine ve dürüstlüğüne ikna etmesinin en sağlam yolu, özellikle *pathos* kanıtlarını kullanırken iyiye, erdeme ve adalete gönderme yapmasıdır. Bu nedenle Aristoteles "iyi niyet" kavramının duygulanımlar üzerine yapacağı analizin "bir parçası" olduğunu söyler ve *ethos* kanıtları ile *pathos* kanıtlarını aynı kısımda ele alır (*Ret.*,1378a 15). Bu noktada artık Aristoteles'in, esas konumuz olan, *pathos* kanıtlarına getirdiği sınırlandırmayı incelemeye geçebiliriz.

Duygulanımlar analizinde Aristoteles korku, nefret, dostluk, kin, sevgi, öfke vb. tutku ve heyecanları inceleme konusu yapar. Böyle bir analiz retorik teorisinin bileşeni olmak zorundadır; çünkü duygulanımlar, "insanları yargılarını ... etkileyecek ölçüde değiştirirler" (*Ret.*,1378a 20). Aristoteles'in duygulanımları retorik ikna araçları arasına yerleştirilmesi ve inceleme konusu yapması ilk bakışta hocası Platon'un *Phaidros*'ta yaptığı dönüşümü dikkate aldığını gösterir; ama *Retorik*'teki analize baktığımızda, Aristoteles'in *pathos* kanıtlarını Platon'dan tamamen farklı bir şekilde tasarladığını görürüz. *Phaidros*'da Platon, yukarıda değindiğimiz gibi, *pathos* yoluyla iknayı, filozofun veya diyalektikçi-retorikçinin, mutlak hakikati sıradan insanlara empoze etmek için kullanacağı bir araç olarak tasarlar. Bu düşünce, bilgi ile kanı, filozof ile halk veya *Devlet*'de tesis edildiği biçimiyle akla sahip yönetici sınıf ile tutkulara sahip yönetilen sınıf arasındaki Platoncu hiyerarşide temelini bulur (*Devl.* 415 a-d, 497 b-c). Oysa Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de, insanı bitkisel, hayvani ve akılsal ruhtan oluşma bir bütünlük olarak alır ve bu parçalardan her birinin diğerini hiyerarşik olarak içerdiğini iddia eder (*Ruh Ü.*, 415a 1- 415b 10; krş. *N. Etik*, 1102b-1103a). Açıktır ki, bu tür bir insan tasarımı, insan akılsal ve duysal-duygusal kısımlardan oluşma bir bütünlük olarak ele alınır. İşte

<sup>10</sup> T. Enberg-Pedersen, "Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric?", *Essays On Aristotle's Rhetoric*, Editör: Amélie O. Rorty, Berkeley 1984, s. 136.

retorikteki duygulanımlar analizinin zemininde de bu felsefi antropoloji yer alır. Nitekim burada Aristoteles, Platoncu anlamda bir sınıf hiyerarşisine başvurmadan genel olarak insanda duygulanımların akıl ile olan bağlantısını analiz edip tanımlamaya çalışır.

Aristoteles duygulanımları üç bakımdan analiz eder: Belli bir duygulanım içinde bulunan kişinin durumu, söz konusu duygulanımın kendisine yöneldiği nesne ve nihayet duygulanımın nedenleri (*Ret.*, 1378a 20-25). Duygulanımların nesnesinden ve nedenlerinden bahsetmek, onların rasyonalitesinden söz etmek demektir. Fortenbaugh'un dikkat çektiği gibi, Aristoteles, duygulanımları "zihinsel tepkiler" olarak görür ve böylece onlara "düşünme ögesini" dahil eder<sup>11</sup>. Aristoteles'in analizinde, örneğin, bir başkasına karşı öfke duyan birisi, söz konusu kişi tarafından aşağılandığını veya önemsenmediğini *düşünür*. Bu noktada esas araştırılması gereken, öfkenin nedenleri, yani kişinin duyduğu öfkede haklı olup olmadığı veya kişinin aşağılandığına dair fikrinin gerçek bir dayanağı olup olmadığıdır. Wörner'in belirttiği gibi, bir duygulanımın haklı bir sebebi olup olmadığını belirleyen şey ise rasyonalite alanında yatar<sup>12</sup>.

Duygulanımların zihinsel süreçler olduğunu göstermekle Aristoteles'in esas hedefi, günlük retorikte ve sofistlerin eristik akıl yürütmelerinde sıkça kullanılan *pathos* kanıtlarını akıl yürütmenin genel kurallarına tabi kılmaktır. Bu yolla Aristoteles, retorikçiye, rasyonel akıl yürütmeleri, yani örtük tasımları kullanarak da insanlarda duygusal tepkiler uyandırabileceğini; başka bir deyişle duygulanımları rasyonel olarak işleme ilkesiyle de insanların düşüncelerini ve kanılarını değiştirebileceğini göstermeyi hedefler. Bu, aynı zamanda tutku ve eğilimlerin aşırılığını akıl düzleminde dengelemek ve retorikçiyi uzlaşmacı bir pozisyona sevk etmek demektir. Bu noktada tutkuları rasyonel olarak işleme ilkesine karakter kanıtları da eklenir. Adalet, doğruya ve iyiye gönderme yapmayı gerektiren karakter kanıtları, retorikçinin uzlaştırmacı pozisyonunu besleyen en önemli ikna aracıdır. Eğer bir retorikçi, örneğin öfke duygusunu kullanarak öfkeye eşlik eden intikam duygusunu işliyorsa, yani dinleyicisini öç almaya sevk ediyorsa, bu durum

<sup>11</sup> William W. Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden 2006, s. 30-31.

<sup>12</sup> Markus H. Wörner, "Pathos als Überzeugungsmittel in der Rhetorik des Aristoteles", *Pathos, Affekt, Gefühl*, Editör: Ingrid Craemer-Ruegenberg, Freiburg 1981, s. 69-70

retoriğin uzlaşma sağlamasını değil, çatışmayı körüklemesini ifade eder. Buna karşılık Aristoteles'in retorikçisi *pathos kanıtlarını*, öfke duygusunun nedenlerinden, öfkenin haklı veya haksız dayanaklarından hareketle, tarafları uzlaştıracak bir biçimde kullanılmalıdır. Üstelik o, bu kanıtlarını iyiye, soyluya ve erdeme göndermede bulunan, dolayısıyla aynı zamanda kendi karakterini ifşa eden, örtük tasarımlarla ifade etmelidir. Böylece Aristoteles *pathos* kanıtlarını sadece *logos* kanıtlarıyla değil, aynı zamanda *ethos* kanıtlarıyla sınırlandırır. Bu yolla Aristoteles, bir yandan tutkuların irrasyonel bir tarzda işlenmesine dayanan ve sözüün ikna gücünü "büyüye"<sup>13</sup> benzeten sofist retoriğin önünü kesmeye çalışır; diğer yandan retorikçiyi uzlaştırmacı bir pozisyona sevk ederek, *pathos* kanıtlarının kullanımına ilişkin Platon'ununkinden tamamen farklı bir tasarım geliştirir.

*Pathos* yoluyla iknaya getirilen bu sınırlandırma eğer retorikçinin uzlaştırmacı tutumunu besleyen bir şeyse, o zaman açıktır ki, Aristoteles'in retorikçisi, tutkuları rasyonel olarak işlerken, en başta değindiğimiz gibi, özel çıkarlar ile kamusal iyi arasındaki dengeyi de gözetmelidir. Bu noktada Aristoteles'in retoriğe getirdiği üçüncü sınırlandırmayı, yani retorikçileri ortak kanılar alanında tutma ilkesini incelemeye geçebiliriz.

### Ortak Kanılar

*Logos* kanıtlarını incelerken gördüğümüz gibi, Aristoteles, retorik konuşmaları ortak kanılara dayanan örtük tasarımlarla sınırlandırır. Bununla Aristoteles, aynı zamanda kamusal konuşmanın "uzun akıl yürütme zincirlerini takip edemeyen" (*Ret.*1357a 1) ortalama insana hitap ettiğine ve retorikçinin kullandığı kanıtların kamu tarafından anlaşılabilir olması gerektiğine işaret etmek ister. Diğer bir deyişle, retorikçi konuşmasında ortalama insanının iyi-kötü, haklı-haksız, soylu-çirkin, adaletli-adaletsiz gibi kavramlardan ne anladığını göz önüne almak zorundadır. O, ortak kanının nelerde uzlaştığını bilmek zorundadır. Aristoteles'in *ethos* kanıtını incelerken örtük bir biçimde ifade ettiği gibi, ortak kanı en azından formel düzeyde pratik bilgelik, erdem, iyi niyet, dürüstlük gibi temel iyiler veya *doğrular* üzerinde uzlaşır. Ama bu formel uzlaşım zorunlu

<sup>13</sup> Sofist Gorgias retorik iknayı şu şekilde tanımlar: "İkna gücü söze katılarak ruha dilediği şekli verir ... sözlerin ... inandırma gücü ruhu ... büyüler" (B17.11.12), Walter Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, Çeviren: Suad Y. Baydur, İstanbul 1984, s. 198.

ve otomatik olarak içeriksel açıdan uzlaşmayı beraberinde getirmez. Bu açıdan ortak kanı çatışmaya eğilimlidir. Bunun nedenlerini anlamak zor değildir: Birincisi ortak kanının oluşmasında belli ölçüde duygulanımlar rol oynar. İkincisi, *Nikomakhos'a Etik*'de vurgulandığı gibi, insanlar doğru olanı farklı şekillerde kavrarlar; marangozla geometrici dik açıdan aynı şeyi anlamaz (*N. Etik.*,1098ba 25-30).

Aslında ortak kanılara başvurmak Aristoteles'e özgü bir şey değildir; sofistlerden adli retorikçilere kadar bir çok retorikçinin ikna araçlarını kullanırken ortak kanıları işlediği bilinmektedir<sup>14</sup>. Ancak Aristoteles'in bu konudaki yeniliği ortak kanılar ile doğru (iyi ve soylu olan) arasında bir ilişki olduğunu iddia etmesidir. Bu bağlantıyı anlayabilmek için Aristoteles'in etik ve politikasına başvurmamız gerekmektedir; çünkü bildiğimiz gibi, Aristoteles, retoriği aynı zamanda etik ve politikanın bir dalı olarak görür.

Ancak bu noktada hemen belirtelim ki, retorik'in etik ve politikanın bir dalı olması veya ortak kanı ile doğru arasında bir ilişkinin bulunması, retorikçinin etik ve politika biliminde uzman olmasını gerektirmez. Aristoteles için, etik ve politika biliminin ilkelelerini ortaya çıkarmak retorikçilerin veya kamuya hitap eden konuşmacıların değil, uzmanların işidir (1359b 10-15). Ancak Aristoteles çoğunluğun kabul ettiği doğruların veya ortak kanıların da bilimsel bir araştırma nesnesi haline gelebileceğini kabul eder; bu nedenle Aristoteles'in etik ve politika uzmanı da ortak kanılardan işe başlar. Nitekim Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te mutluluk problemini tartışırken herkesin mutluluk konusunda farklı görüşleri olduğunu söyler ve bu farklı görüşlerin uzlaştığı noktalardan genel bir ilkeye, bir mutluluk tanımına ulaşmaya çalışır (*N. Etik.*,1099a-1102a ). *Politika*'ya baktığımızda ise Aristoteles, "bütün insanların iddialarında adalet (haklılık) payı olduğunu, fakat bununla herkesin mutlak hakları olduğunu iddia edemeyeceğini" (*Pol.*,1283a30/ III, 13) belirtir. Bu durumda esas problem şudur: "Çatışan haklılık iddialarının hepsi bir arada bulunduğu zaman" ne yapmamız veya "nasıl karar vermemiz" gerekir? (*Pol.*,1283b 5/ III, 13) Aristoteles'in *Politika*'daki çözümü ise basitçe şöyledir: Çatışma durumuna son verecek olan şey, en haklı olandır. Peki, Aristoteles en haklıdan

<sup>14</sup> Bu konuda ayrıntılı bir analiz için bkz . Christopher Carey, "Rhetorical Means of Persuasion", *Essays On Aristotle's Rhetoric*, Editör: Amelié O. Rorty, Berkeley 1984, s. 399- 410.

acaba neyi anlar? Ona göre, “en haklı olan dürüst ve eşit olarak haklı olan”dır. Aristoteles’in kelimeleriyle söylersek bu nihai olarak, “devletin iyiliğine ve bütün yurttaşların ortak yararına” denk düşer (*Pol.*,1283b 40/ III, 13).

*Nikomakhos’a Etik ve Politika*’da yer alan bu görüşler de göstermektedir ki, Aristoteles, etik ve politika uzmanının kendi alanıyla ilgili ilkelere ulaşırken izlediği yöntemin benzerini retorikçilere de tavsiye eder görünmektedir. Buna göre retorikçi, eğer iknada uzun vadeli bir başarı elde etmek istiyorsa, ortak kanıları göz önüne almalı ve çatışan pozisyonları uzlaştırmalıdır. Ancak tekrar edelim bu benzerlik, Aristoteles’in tasarımında ne retorikğin bir bilim ne de retorikçinin bir uzman olmasını gerektirir. Retorikçi ortak kanılarda kalır; o bir etik ve politika uzmanı gibi ortak kanılardan genel ilkelere yükselemez. O halde Aristoteles, retorikçileri ve retorik kanıtları ortak kanıllarla sınırlandırarak hem retorikçinin kanıtını ortalama insan için anlaşılır kılmaya hem de retorikçileri olumsal alanda tutmaya çalışır.

Sonuç olarak hem teorik bir eser hem de pratik bir el kitabı olan *Retorik*, kamusal konuşmanın temel ilkelerini, araçlarını ve sınırlarını belirleyerek, retorikçilere (en genel anlamda vatandaşlara) ortak iyide uzlaşmanın yollarını gösterir. Konuşmayı politik yaşamın temel ögesi olarak alan Aristoteles, onu çatışmadan uzlaşmaya götüren bir *politik praxis* olarak tesis eder. Bu anlayışa göre, politik söylemi çatışmaları körüklemek için kullanmak veya onu tözsel bir aklın ilkelerini politik alanda tesis etmek için bir araca dönüştürmek politik yaşamın önündeki en büyük tehlikedir. Aristoteles’i konuşma hakkında bir kitap yazmaya sevk eden şey işte bu tehlikeyi ortadan kaldırmaktır. Eser, politik yargının ve politik akıl yürütmenin olumsal alandan, yani bizzat pratikten doğan ve insanların ortak iletişim eylemlerinde temellenen bir biçimini tesis etmeyi amaçlar. Bu bakımdan politika felsefesi tarihinde bir ilk olan Aristoteles, böyle bir politik yargı biçimini garanti altına almak için Yunan demokrasisini kurtarmak, bunun için de “konuşmaya” itibarını geri vermek gerektiğini görür. O halde *Retorik*’in en temel amacı, politik toplumu güçlendirmek ve politikaya kendi otonomisini kazandırabilmektir. Eseri bizim için bugün hala değerli ve incelenmeye layık kılan şey tam da budur.

**Abstract: Aristotle's Theory of Rhetoric: Defending Political Life**

This article aims to explore how Aristotle's theory of rhetoric transformed into a defense of political life. Our investigation seeks to show the cultural and intellectual conditions, which impelled Aristotle to establish a new theory of rhetoric and to analyze the main elements of Aristotle's theory. Aristotle sees the crisis of rhetoric in ancient Greece as a crisis of political life and seeks to establish the conditions of public speech and political communication via his theory of rhetoric. In this context, he imposes the certain restrictions on the means of rhetorical persuasion and thus he justifies the public speech as a political practice. Through those restrictions, Aristotle establishes a new form of political judgment and reasoning, which emerges from practical life and is guarantors of the autonomy of politics. In this regard, *Rhetoric* casts light upon one of main issues of contemporary political philosophy, the problem of autonomy of politics.

**Key Words:** Rhetoric, Rhetorical Persuasion, Deliberation, Public Speech, Communication, Enthymeme, Common Good.

**KAYNAKÇA**

ARISTOTELES, *The Complete Works of Aristotle*, Editör: Jonathan Barnes, vol.I-II, Princeton University Press, USA 1984.

-----, "Rhetorik", Çeviren: Ernst Grumach, *Aristoteles Werke*, Editör: Hellmut Flashar, Akademie Verlag, 4, Berlin 2003.

-----, *Retorik*, Çeviren: Mehmet H. Doğan, YKY, İstanbul 1995.

-----, *Politika*, Çeviren: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

-----, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren: Saffer Babür, Ayraç Yay., Ankara 1997.

-----, *Ruh Üzerine I-II*, Çeviren: Cemal Gürbüz, Ara Yay., İstanbul 1990.

-----, *Organon V: Topikler*, Çeviren: H. Ragıp Atademir, MEB, İstanbul 1989.



ARISTOPHANES, *Bulutlar*, Çeviren: Ali Süha Delilbaşı, Maarif Basımevi, İstanbul 1957.

ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.

CAREY, Christopher, "Rhetorical Means of Persuasion", *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Editör: Amélie O. Rorty, University of California Press., Berkeley 1984, s. 399-415.

CONSINGY, Scott, "Dialectical, Rhetorical, and Aristotelian Rhetoric", *Philosophy and Rhetoric*, 22, 4, Pensilvanya 1989 s. 281-287.

STURMA, Dieter, "Universalism und Neoaristotelismus", *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Editör: Wolfgang Kersting, Velbrück W., Göttingen 200, s.257-282.

ENGBERG-PEDERSEN, T., "Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric", *Essays On Aristotle's Rhetoric*, Editörü: Rorty O. Amélie, University of California Press., Berkeley 1984, s.116-141.

KENNEDY, George A., *New History of Classical Rhetoric*, Princeton University Press, Princeton 1994.

KLASKO, George, "Persuasion and Moral Reform In Plato and Aristotle", *Revue Internationale de Philosophie*, 47, 184, Brüksel 1993, s. 31-49.

KRANZ, Walter, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, Çeviren: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul 1984.

NICHOLS, Mary P. , "Aristotle's Defense of Rhetoric", 49,3, *The Journal of Politics*, Cambridge 1987, s. 657-677.

PLATON, *Complete Works*, Editör: J. M. Cooper, Hackett, USA, 1997.

-----, *Phaidros*, Çeviren: Hamdi Akdemir, MEB, İstanbul, 1990.

-----, *Gorgias*, Çeviren: Melih Cevdet Anday, *Diyaloglar-I*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s.47-138.

-----, *Devlet*, Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimboz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

RUDERMANN, Richard S., "Aristotle and the Recovery of Political Judgment", *The American Political Science Review*, 91, 2, USA 1997, s. 409-420.

YUNIS, Harvey "Plato's Rhetoric", *A Companion to Greek Rhetoric*, Editör: Ian Worthington, Blackwell, USA 2007, s.75-89

FORTENBAUGH, William W. *Aristotle's Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Brill, Leiden 2006.

WALLACH, John R. "Contemporary Aristotelianism", *Political Theory*, 20, 4, USA 1992, s. 613-641.

WÖRNER, H. Markus, "Pathos als Überzeugungsmittel in der Rhetorik des Aristoteles", *Pathos, Affekt, Gefühl*, Editör: Ingrid Craemer-Ruegenberg, Alber, Freiburg 1981, s.53-78.

## İBN SİNÂ'DA BEDENSİZ KALAN RUHLARIN FERDİYETLERİNİN KORUNUP KORUNMADIĞINA DAİR PROBLEM ÜZERİNE\*

Eyüp ŞAHİN\*\*

### Giriş

Bilindiği gibi ruhun ölümsüzlüğü ve dirilişin bedenli mi yoksa bedensiz mi olacağı tartışması felsefî tartışmalar içerisinde önemli bir yer tutar. Bu tartışmanın önemli bir boyutunu ruhun ferdiyetinin korunup korunmadığı hakkındaki düşünceler oluşturur. Problem her iki boyutu ile de İslâm filozoflarını oldukça meşgul etmiş görünmektedir. Felsefe ve dinin verilerinden hareketle ortaya çıkan tartışma bir çatışmaya dönüşebildiği gibi bazen bu çatışmayı derinleştirebilmektedir. Bazen de her iki alanın söyledikleri arasında bir uzlaşma arayışı oldukça başarılı bir sonuca dönüşebilmektedir. Bu bağlamda en genel ifadeyle İbn Sînâ'nın tutumunun felsefe ve din arasında bir yerde ve fakat felsefeye daha yakın olduğunu söyleyebiliriz.

Genel olarak İbn Sînâ ruhun<sup>1</sup> bedenden ayrıldıktan sonra karşı karşıya kaldığı durum ile ilgili üç olasılıktan söz eder. Bu olasılıklara göre ruhlar ya bedenden ayrılınca yok olurlar, ya birleşerek bir birlik oluştururlar ya da her bir ruh ferdiyetini kazandığı beden olmadan da kendi varlığını sürdürmeye devam eder. İbn Sînâ ruhun bedenden sonraki serüveni ile ilgili zikredilen bu üç olasılık arasından, onun bedenle birlikte bir takım hallere, ilintilere ve zaman ilişkilerine bağlı olarak ferdiyletiği görüşünü benimser

\* Bu çalışma, 22-24 Mayıs 2008 tarihlerinde İstanbul'da yapılan "Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu"nda "İbn Sînâ'da Ruhun Ferdîyetinin Bekası Problemi" başlığıyla sunulan ve "Uluslararası İbn Sîna Sempozyumu Bildirileri", (İstanbul 2009, II. Cilt, s. 31-41) adlı kitapta basılan metnin gözden geçirilmiş ve makaleye dönüştürülmüş şeklidir. A. M. Goichon'un, *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina* adlı Fransızca eserine yaptığım referanslardaki katkılarından dolayı Prof. Dr. Murtaza Khorlaeçi ve Prof. Dr. Mehmet Bayraktar beylere teşekkürlerimi sunarım.

\*\* Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup> İbn Sînâ, bugün yaygın olarak kullanılan ruh teriminin tam karşılığı olarak nefsi kullanmaktadır. İbn Sînâ bazen ruhu nefsten ayrı olarak, bedensel nefsanî yetilerin ilk aleti, ruhanî kanallarda bulunan hayatî ince bir cisim biçiminde ele alır ve tanımlar. Bazen de, nefsin kuvvelerini ruha verip yapmış olduğu ayırma sadık kalmaz. Ruh bazen, görme idrakinin yeri (*Kitâbu'n-Nefs*, Avicenna's *De Anima*, Nşr. F. Rahman, Oxford University Press 1970, s. 10), bazen bedenî ve nefsî kuvvetlerin ilk aleti (*a.g.e.*, s. 263), bazen de düşünen ruh (*a.g.e.*, s. 263) olarak geçer. Bu nedenle biz, İbn Sînâ'nın kullanımına sadık kalarak, özellikle onun "nefs" tabirini kullandığı yerlerde biz de bu tabiri kullanmaya özen göstereceğiz.

ve böylece üçüncü olasılık üzerinden hareket eder. Onun bu konudaki en açık düşüncesi, insan nefslerinin, bedenlerden ayrıldıktan sonra, (bedenli tecrübelerine bağlı olarak) farklı maddelerde bulduklarından, farklı zamanlarda ortaya çıktıklarından ve bedenlerin bir takım hallerine bağlı olarak farklı özellikler kazandıklarından ferdiyetlerini korurlar, şeklinde bir temele dayanır.<sup>2</sup>

Kuşkusuz salt buradan hareketle, ilk bakışta ruhun ferdiyetinin korunup korunmadığına dair çok temelli bir tartışma yürütmenin imkânı oldukça sınırlıdır. Ancak, hem bu dünyada hem de ölümden sonra "ittisâl" tecrübesinde ortaya koyduğu fikirleri, yürütülecek tartışmanın haklı gerekçesi olabilecek boyuttadır. Bu itibarla nefsin, bedene ilişmeden önceki durumu, bedenli tecrübesi ve nihayet bedenden sonraki mahiyeti ile ilgili düşüncelerinin, ferdiyet konusunda yukarıda zikrettiği en temel nokta ile örtüşüp örtüşmediği konusu önem kazanmaktadır. Bu nedenle, konunun, ilk olarak ferdiyetin kazanılması ki, burada kastedilen nefsin bedenli tecrübesidir, ikinci olarak da ferdiyetin korunup korunmadığına dair bedensiz kalan nefsin durumu olmak üzere iki yönü ile ele alınması uygun olacaktır.

### Ruhun Ferdiyeti (Fertleşme)

Nefsin bedenli tecrübesine bağlı olarak ferdiyetin kazanılması konusunda İbn Sînâ'cı bakışı ortaya koyabilmek için, onun bedenlere ilişmeden önce nefslerin mâhiyeti ile ilgili öne sürdüğü görüşlere müracaat etmek gerekir. Zira bu nokta ferdiyetin kazanılmasında bedenın rolünün ne olduğunun ortaya konması bakımından son derece önem arz eder. İbn Sînâ'nın yürüttüğü faraziye özetle şöyledir: İnsani nefsler, bedenden önce var olmuş olsalardı, ya bir, ya da çok olmaları gerekirdi. Halbuki, insan nefslerinin bedenlere bitişmeden önce sayısal olarak çok olmaları imkansız bir durumdur.<sup>3</sup> Şu halde bedenlere bitişmeden önce nefslerin sayısal bakımdan çok olmalarından ve bu durumda henüz birbirinden farklı nefslerden söz etmenin mümkün olmadığını söylememiz gerekir. Başka bir ifadeyle nefslerin bedenlere bitişmeden evvel öz bakımından (nefs olmak

<sup>2</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, Nşr. Kürdî, Kahire 1331/1912, s. 272.

<sup>3</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 300.

bakımından) aralarında bir fark yoktur. Bu faraziye bizi nefslerin bedenlerle birlikte farklılaştığı/ayrıştığı sonucuna götürür.

İbn Sînâ bedenlerle bitişmeden evvel nefslerin ayrışmayacağı ve dolayısıyla farklı nefslerden söz etmenin imkânsız olacağını ifade etmekle kalmaz; aynı zamanda o, varsayımlar üzerinde önemle durarak nefs teorisindeki muhtemel boşlukları da gidermek ister. Buradaki tutum şöyledir: Şayet bedenlere bitişmeden önce farklı nefslerden söz edilmesi imkân dâhilinde olmuş olsaydı, bu takdirde bu farklılık ya mâhiyet ve sûretleri sebebiyle, ya unsur ve maddeleri sebebiyle, ya da her nefsin maddede farklı zamanlarda var olması sebebiyle olurdu. Bedenlere bitişmeden önce nefslerin birbirlerinden ayrı olmaları mâhiyetleri ve sûretleri sebebiyle olamaz. Çünkü bedenlere bitişmeden önce nefslerin sûretleri birdir ve bu bakımdan onlar aynı türü oluştururlar. Bu durum zorunlu olarak bizi, nefsleri birbirinden ayıran şeyin bedenler olduğu sonucuna götürür. Bedene bitişmeden önce nefis, salt bir mâhiyet olacağı için, onun ne sayısal bakımdan başka bir neftsen farklı olması ne de mahiyeti gereği bir ayırımı kabul etmesi düşünülemez.<sup>4</sup> Dolayısıyla nefslerin bedenlerle bitişmelerinden evvel onların tek bir öze karşılık gelmelerinin ifadesi, fertleşmelerinin de beden üzerinden elde edildiğinin bir kanıtı olarak sunulmaktadır. Bu nokta bizi, zorunlu olarak nefslerin bedenlere bitişmeden önce onların ferdiyetlerinden söz etmenin imkânsız olduğu sonucuna ulaştırmaktadır.

O halde ferdiyetin salt bedenle ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Mantuksal olarak nefsin, kendisini her bakımdan kabule hazır bir beden teşekkül etmeden önce varlığından söz edilebilir. Bu durumda bu öncelikle ilgili iki ihtimal akla gelir. Şayet bu öncelik zaman bakımından bir öncelikse; bu durumda nefsin varlığı, zaman bakımından bedenden önce var olduğundan, bedene bitişik onunla ilintili olması mümkün olmayacaktır. İkinci olarak bu öncelik zaman bakımından değil, yalnızca öz bakımından bir öncelikse; bu durumda nefis, zaman bakımından bedenden ayrı bulunamayacaktır. Her iki ihtimalde de, bedenlere bitişmeden önce nefslerin öz bakımından birbirlerinden farklı olduklarını

<sup>4</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 223.

düşünmek imkânsızdır.<sup>5</sup> Şu halde mizacı teşekkül etmiş ayrı ayrı nefslerin varlığından da söz edilemez.

İbn Sînâ bir tek tür oluşturan insan nefslerinin, bedenlere bitişmeden önce sayısal bakımdan bir tek öze sahip olmalarının olanaklı olmadığını da söyleyecektir. Bu durum "bedenlere bitişmeden önce nefslerin birbirinden farklı olmadığı" ifadesiyle çelişmektedir. Filozof, bir taraftan her bir nefsin bedenle birlikte ferdileştiğini dolayısıyla bedenden önce ferdileşmenin imkânını ortadan kaldırırken, öte taraftan da onların bedenlere bitişmeden önce sayısal olarak tek bir öze sahip olmadıklarını da düşünmektedir. Bu iki ifade arasındaki çelişkinin giderilmesi tevil yoluyla mümkün görünmektedir. İbn Sînâ'nın "bedene bitişmeden önce nefslerin sayısal olarak tek bir öze sahip olmadıkları"ndan kastı, her bir beden için farklı bir nefsin varlığını garanti altına almak istemesi olabilir. Zira iki bedenin var olduğu düşünülürse eğer, bu iki beden için eş zamanlı olarak iki nefsin var olduğu da düşünülmelidir. Bu durumda bu iki nefis, ya bir tek nefsin iki parçası ya da bir tek nefis iki bedende bulunmaktadır.<sup>6</sup> İki nefsin bir tek nefsin iki parçası olması ihtimali, eni, boyu ve hacmi olmayan bir tek şeyin bölünebilir olması anlamına geleceğinden, böyle bir ihtimali düşünmek saçmadır. Bu bakımdan bir tek nefsin iki bedende bulunacağını savunmanın imkânsızlığı da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.<sup>7</sup> İbn Sînâ öyle görülüyor ki burada, bir nefse yalnızca bir bedene ilintili olma

<sup>5</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Dağ, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, Der. Aydın Sayılı, Ankara 1983, s. 402 vd. Dağ'ın belirttiğine göre, burada zikredilen biçimde bir önceliğin ifade ettiği şeyi, İbn Sînâ mantıksal olarak şu şekilde temellendirmektedir: Önceki bir şeyin varlığı kabul edildiğinde, sonrakinin de varlığının ondan kaynaklanması zorunlu olarak kabul edilmiştir. Bu durumda eğer sonraki yoksa önceki de olmayacaktır. Halbuki, burada öncekinin ortadan kalkmasını gerektiren, sonrakinin bulunmaması değil, öncekinin herhangi bir nedenle bulunmamasıdır. Bu takdirde, yokluğun nedeni, kendisi ile birlikte bedenin yok olmasını gerektiren şeyin nefsin özünde bulunması ve bedenin, kendine özgü bir nedenle yok olmasıdır. Oysa beden, kendine özgü bir nedenle, bileşiminde ve mizacında meydana gelen değişmelerle çözülmekte ve yok olmaktadır. Dolayısıyla bu ihtimal bizi bedenden önce nefsin öz bakımından var olmadığı sonucuna götürür (bkz. aynı yer).

<sup>6</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât* (İşaretler ve Tembihler, Türkçe'ye çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demireli), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 179. İbn Sînâ burada, her karışımın, kendisine taşan ve tenasüh eden nefsin de içinde yer aldığı bir nefsi gerektirdiğini belirtir. Buna göre, her yok oluşun bir oluşa bitişmesi ya da oluşan cisimlerin sayısının kendilerinden ayrılmış nefslerin sayısı kadar olması ya da ayrı nefslerin tek bir beden hak edip böylelikle ona bitişmesi veya engellenerek ondan uzaklaşması zorunlu değildir (bkz. a.g.e., s. 179).

<sup>7</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 224.

imkânı vermekle hem tenasüh gibi bir düşünceyi bütünüyle reddetmekte hem de onun ferdiyetini de garanti altına almayı amaçlamaktadır.<sup>8</sup>

İbn Sînâ, nefsin yalnızca bir bedene ilintili olma imkânı üzerinde önemle durur ve böylece onun bedenden önce başka bir bedende var olması olasılığını açık bir biçimde dışlar. Nefs, ancak, kendisi tarafından kullanılmaya elverişli bir beden var olması ile var olur. Beden bu anlamda nefsin vatanı ve ferdileşmesinin de imkânı olmaktadır. Nefs, özü gereği, kendisinin var olması için elverişli niteliklere sahip olan bir bedene yerleşmek, onu kullanmak ve onda ferdileşmek niteliklerine potansiyel olarak sahiptir. Bir bakıma nefsin özü gereği sahip olduğu bu nitelikler, onu sahip olduğu bedene bağımlı kılar ve öteki bedenlere ilişmekten alıkoyar. Her şeyden önce nefs, bedenle birleşmekle kendisini yetkinliğe ulaştıracak bir aracıya kavuşmuş olur. Nefs kendisini yetkinliğe ulaştıracak bir aracıya kavuşurken, beden de kendisindeki zıt unsurları birleştirecek bir birleştirici ve koruyucuya kavuşur.<sup>9</sup> Bu birleştirici ve koruyucu sayesinde bedendeki zıt unsurlar arasında bir uyum meydana gelir ve böylece mizaç ortaya çıkar. Nefs ile beden arasındaki uyum ferdileşmeyi de mümkün kılar. Bu nedenle madde ya da beden ferdileşmenin birinci prensibidir. O halde, birbirine her bakımdan eşit olan iki nefse rastlamak mümkün değildir. Bu hal onların ayrı bedenler kullanıp farklı “mizaç”lar kazanmış olmalarından kaynaklanır.<sup>10</sup> İbn Sînâ bir taraftan nefisle kendisini her bakımdan kabule hazır beden arasında bir uyumdan söz ederken, diğer taraftan da nefsin cevherini kaplayan şeyin beden olduğunu ve bedenın nefsi meşgul ettiğini belirtir. Beden nefsi, kendisine özgü arzudan, kendisine ait yetkinlikten ve yetkinliğini farkında

<sup>8</sup> Jaffer, Tariq, “Bodies, Souls and Resurrection in Avicenna’s *Ar-Risāla al-Adhawiya Amr al-Ma’ād*”, *Before And After Avicenna* (Proceedings of First Conference of the Avicenna Study Group), Leiden-Boston 2003, 163.

<sup>9</sup> Nefs her ne kadar bedendeki zıt unsurları birleştirmede önemli bir görev görmüş olsa da, aslında bedensel yapı bütünüyle nefsin cevherine zıttır. İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*’da bunu açıkça dile getirir. Buna göre bedensel yapı, nefsin cevherine tamamen zıttır. Nefsi bedensel yapının bu durumundan bütünüyle habersiz yapan beden ve onda nefsin bütünüyle boğulmuş olmasıdır. Nefs, bedeni terk ettiğinde, bu büyük zıtlığın farkına varır ve o nedenle büyük acı duyar. Fakat bu acı, ondan ayrılmayan bir özellikten kaynaklanmaz, bilakis yabancı bir ilişenden kaynaklanır. Yabancı ilişen durum süreklilik arz etmez, kalıcı değildir, tekrarlanmasıyla bu yapıyı sabitleştiren fiillerin terk edilmesiyle ortadan kalkar ve geçersizleşir. Dolayısıyla söz konusu duruma bağlı cezanın da sürekli olmaması ve azar azar ortadan kalkması gerekir. Böylece nefs arınır ve kendisine özgü mutluluğa ulaşır (bkz. *Kitābu’ş-Şifā*, c. II. Türkçe’ye çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2005, s. 177).

<sup>10</sup> İbn Sînâ, *Kitābu’n-Nefs*, s. 16.

olmaktan alıkoyar.<sup>11</sup> Öyle görülüyor ki, bu durum nefsin bedene yerleşmiş ve ona gömülmüş olmasından değil, yalnızca aralarındaki ilişkiden kaynaklanmaktadır. Bu ilişki, nefsin bedeni yönetmek, onun eserleriyle ve onda yerleşik olan beden kaynaklı meleke-lerle ilgilenmeye yönelik olarak bütünüyle yaratılıştan gelen bir arzuyla gerçekleşir.

Her ne kadar nefsin ferdileşmesi bir bedene bağlı olsa da, İbn Sînâ'dan hareketle ne nefsin ontolojik anlamda bir bedene bağlı olduğunu ne de bedeninin ölümden sonra yaşamaya hak kazandığını söyleyebiliriz. Çünkü nefis, her şeyden önce bedeninin yardımına ihtiyaç duymadan kendi varlığını bilebilmektedir. Bedenle beraber yetkinleşme sürecinde iken ve henüz tam olarak onu kazanmamışken bedenden ayrıldığında, onun var olduğunu artık bilfiil öğrendiğinden doğal olarak kendisine yönelir.<sup>12</sup> Burada filozofun meşhur "uçan adam" örneğine bir gönderme söz konusudur. Buna göre insan, her türlü yetkinliğe sahip olarak bir defada yaratılmış olsun; fakat o bedenî organlardan hiçbirini kullanma imkânına sahip olmasın ve bir boşlukta herhangi bir şeyle temas etmeden hareket ediyor olsun. O, bu durumda bile benlik şuuruna sahip olarak kendi kendisini bilebilecektir. Çünkü hiçbir maddî şeye sahip olmadan (bedeni organlara sahip olmadan) kendi varlığını idrak etmesi düşünen nefsin en temel niteliğidir. Bu hal düşünen nefsin, bedene muhtaç olmadan yetkinleştiği ve ferdiyet kazandığı anlamına gelmemelidir. Zira içinde yaşadığımız dünya nefsin yetkinleşmesi için gereklidir. Dolayısıyla maddeye/bedene olan ihtiyaç ortadadır. Nefis ve beden arasındaki ilişki biri diğerini zorunlu olarak var kılacak türden bir ilişki olmayıp ilintili olacak ve bu iki şeyden biri olan nefis asıl unsur olarak kalacaktır.<sup>13</sup>

Özetle, buraya kadar olan kısımda söylemeye çalıştığımız şey, nefsin bedenden önce ferdiyetinden söz etmenin İbn Sînâ'ya göre imkânsız olduğu ve bedeninin, ferdileşmenin ilk prensibi olduğu şeklinde ifade edilebilir. Ancak, nefis ile beden arasında var olan ilişki nasıl bir ilişkidir? Acaba bu iki şey arasındaki ilişki özleri gereği var olan zorunlu bir ilişki midir, yoksa ilintili bir ilişki midir? Birinci durumda bu iki şey arasındaki ilişki, bedenle nefsin ayrılmaz bir biçimde zorunlu olarak birbirine bağımlı olduğu

<sup>11</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, s. 177.

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, s. 173.

<sup>13</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 10.



sonucunu doğuracaktır. Bu durumda ne beden ne de nefis birer cevher olabilecektir. Halbuki, hem nefis hem de beden cevherdir. İkinci durumda ise, birbiriyle ilişkili olan iki şeyden birinin ortadan kalkması, diğersinin ortadan kalkmasını değil ilişkinin ortadan kalkmasını gerektirir. Bu nedenle, bedenle nefis arasındaki ilişki birinin ortadan kalkması ile diğersinin de ortadan kalkmasını zorunlu kılacak türden bir ilişki olmayıp, ilintili bir ilişkidir.<sup>14</sup> Eğer nefis ile beden arasında birbirini var edecek türden zorunlu bir ilişki olmuş olsaydı, bu takdirde bedenin ortadan kalkması ile nefsin de ortadan kalkması/dağılması gerekirdi. Şu halde nefis ile beden arasındaki ilişki/bağlantı ilintili olduğundan bedenin ortadan kalkması ile nefsin ortadan kalkması gerekmeyecektir.<sup>15</sup>

Belki de nefis ve beden arasındaki ilişkinin mahiyeti en açık bir biçimde kendisini “kaptan ve gemi” örneğinde belli eder. Buna göre gemi, onu idare eden kaptanın varmak istediği hedefe ulaşmak için seyahat boyunca kullandığı bir araçtır. Nefis burada kaptana benzetilir; yetkinliğini ve ferdiyetini kazanmak için yolculuğu boyunca bedeni yani gemiyi kullanacaktır.<sup>16</sup> Kıyıya vardığında ise kaptan yolun sonuna varmış olarak gemiden ayrılacaktır. Nefis ölümle beraber kaptanın kıyıya vardığında gemiyi terk ettiği gibi bedeni terk edecektir. Kaptan unvanını gemi sayesinde elde etmiştir ancak kıyıya vardığında artık ona ihtiyaç duymayacaktır. Dolayısıyla ikisi arasındaki ilişki kıyıda son bulacaktır. Burada gemi sadece kaptanı ulaşmak istediği hedefe götüren bir vasıtaadır. İlinti ile kastettiğimiz şey ise iki değişken olan kaptan ve gemi (nefis ve beden) arasındaki (nicel) bağlantıdır.

Nefsin kaptanla eşleştirilmesi ise salt bir benzetmedir. Çünkü nefis hiçbir surette madde değildir. Eğer nefis madde olmuş olsaydı, ya beden bütünü ya da beden bütünü bir parçası/organı olurdu. Bedenin bütünü olması halinde ondan bir şey eksildiğinde, nefsten de eksilir, böylece “uçan adam” nitelemesinden farklı olarak bilincinde olduğumuz şey eksik olur veya hiç olmazdı. İnsanın özünü teşkil eden ve bedenden tamamen farklı olan nefsin cisim olması düşünülemez. Eğer bu şey cisim veya beden bütünü bir parçası

<sup>14</sup> Dağ, “İbn Sînâ'nın Psikolojisi” adlı makalesinde, nefis ve beden arasındaki ilişkide, İbn Sînâ'nın, bu ilişkinin ilintili bir ilişki olduğu hususunu hareket noktası olarak benimsediğini ifade eder. Dağ'ın bu tespiti bize de yerindedir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. a.g.m., s. 401.

<sup>15</sup> Ayrıca bkz. Dağ, a.g.m., s. 401.

<sup>16</sup> Bu konuda bkz. Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu (İbn Sînâ Örneği)*, Ankara 2003, s. 182.

olmuş olsaydı, beden gibi, çözülen, sürekli değişen ve var olup yok olmayı kabul eden bir şey olurdu, dolayısıyla kalıcı olmazdı. Yani nefis, beden ve bedenin organları olmadan da korunduğundan benlik, kişilik ve ferdiyet de bu mantık içerisinde korunacaktır.<sup>17</sup>

### Ferdiyetin Korunması

Özetle şimdiye kadar İbn Sînâ'ya göre nefsin bedenle birlikte var olduğunu; benliğini, kimliğini ve dolayısıyla ferdiyetini beden üzerinden kazandığını söyledik. Acaba, nefis (ruh) beden (bir taşıyıcı) olmadan ferdiyetini nasıl koruyacaktır? Beden ortadan kalktığına göre kişisel kimliği (ferdiyeti) garanti altına alacak bir formül önerilmekte midir? Dahası böyle bir görüş mantıksal olarak nasıl temellendirilebilmektedir? Kuşkusuz bir taşıyıcı ile birlikte fertleşen nefsin, o olmadan ferdiyetini nasıl koruyacağı sorusu/sorunu dikkate değer bir sorudur. İbn Rüşd, maddenin, ferdifleşmenin ilk şartı olduğu ilkesi üzerinde durarak, ferdî ölümsüzlüğün nasıl anlaşılabilirliğini kavramanın zor olduğunu belirtir. İbn Rüşd öyle görünüyor ki bu sorunu farkında olarak beden yok olduğunda kişisel kimliğin korunmasına imkân sağlayacak bir çeşit özel madde icat eder. *Tehâfut'ut-Tehâfut*'de bu husus şöyle izah edilir: "Ruhun ölümsüzlüğünü ve sayıca çokluğunu iddia eden kimse, bu ruhların ince bir maddede olduğunu söylemek durumunda kalacaktır. Semavî bedenlerden taşan havasal bir ısıda ayalıtı bedenlerini yaratan ve bu bedenlerde ikamet eden ruhlar vardır."<sup>18</sup> Hourani, her ne kadar, bizim bedenlerimiz benzerlik bakımından çok da yakın olmasa da, İbn Rüşd'ün "semavî sıcaklık" cevherinin varlığını, ferdî ölümsüzlük lehine girilmiş ciddi bir kanıt olarak değerlendirirse de, Leaman bu tutumu umutsuzca bir tutum olarak görmektedir. Ona göre, ferdî ölümsüzlük iddiasında bulunmak isteyenlerin, onun dayanağı olan bu özel cevherin

<sup>17</sup> Dağ, a.g.m., s. 394. Dağ, haklı olarak makalesinde, benliğin oluşmasında bedenın rolünü anlatırken, İbn Sînâ'nın şu örneği üzerinde önemle durur: "Giysiler uzun süre kullandıklarında bize ait parçalar gibi olurlar. Biz kendimizi çıplak olarak değil de giysileri sürekli kullandığımızdan ötürü, giysilerle birlikte düşünürüz. Oysa giysilerle organlar arasında bir fark bulunmaktadır; giysileri çıkarıp üzerimizden atabildiğimiz halde, organları çıkarıp onlardan soyutlanmamız mümkün değildir. Bu nedenle organların giysilerden çok daha sıkı bir biçimde bize ait parçalar olduğunu düşünmemiz gerekir" (bkz. aynı yer). Dağ'a göre, filozofun bizi ulaştırmaya çalıştığı nokta şudur: Madde kuvve halinde bir varlığa sahip iken, nefis fiil halinde bir varlığa sahiptir. Kuvve halinde varlık ve kuvve halinde yokluktan söz etme imkânı ancak kuvve halinde her iki zıddı kabul edebilen bedenle mümkündür. Bu durumda nefis, bedendeki yok olmayan ve ölümsüz olan ilkedir. Ancak bedeni kendisi için bir alet olmaktan çıkararak ve cisimle olan bağlantısını ortadan kaldıran ölüm sebebiyle nefsin cevherinde herhangi bir değişim meydana gelmez. Aksine o, vücûdun mebd'ei olan sonsuz cevherler sayesinde bâki kalır. Bu konuda bkz. Altuntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafizigi*, Ankara 1997, s.139.

<sup>18</sup> İbn Rüşd, *Tehâfut'ut-Tehâfut*, Thk. Süleyman Dünya, Kahire 1980, s. 327.

varlığını da kabul etmeleri gerekir. Böyle bir maddenin varlığını kabul etmek için hiçbir neden bulunmadığına göre, bu durumda, zımnî olarak da olsa ferdî ölümsüz varlıkların bulunduğunu kabul etmek için bir neden kalmamaktadır.<sup>19</sup>

Yeniden İbn Sînâ'ya dönecek olursak en başından söylemeliyiz ki bir taşıyıcı olmadan nefsin ferdiyetinin nasıl korunacağı onun nefis teorisinin belki de en kapalı ve dolayısıyla tartışmaya açık noktalarından biridir. Üstelik sorun farklı eserlerindeki farklı görüşleriyle biraz daha karmaşık hale gelmektedir. Özellikle *eş-Şifâ* ve *en-Necât* dikkate alınır, ferdiyetini beden üzerinden kazanan nefsin ölümle birlikte serüvenine bedenle devam edeceği fikrine daha yakın olduğu anlaşılır. Fakat *er-Risâletu'l-Adhaviyye* ve *İsbâtu'n-Nubuvve* gibi belli bir düzeye hitap eden eserleri dikkate alındığında meâdın yalnızca nefis için olduğu fikrini açık bir biçimde savunduğu görülür.<sup>20</sup> Bu iki farklı tutum onun bu konudaki bakışının süreç içerisinde değiştiği şeklinde yorumlanabileceği gibi, özellikle ikinci tutumun entelektüellere yönelik olarak gerçek görüşünü yansıttığı da söylenebilir. Buna karşın biz salt ikinci tutumu ortaya koyan eserlerine değil, diğerlerine de müracaat ederek meseleyi ele almaya çalışacağız.

Bununla birlikte ferdiyetini beden üzerinden kazanan ruhun, beden olmadan onu nasıl koruyacağı sorusundaki güçlüğe ve kapalılığa ilave olarak, ruhların nasıl bir maceraya sürüklendiği sorusu da ortada durmaktadır. Özellikle, bedensiz kalan ruhun akıbetini tanımlamak için başvurulmuş "ittisâl" terimi ile ne kastedilir? Böyle bir tecrübenin mahiyeti nedir? Farklı türden ruhların bir araya gelmesi ne anlama gelir? Bu bir araya gelme (ittisâl) ya da bitişme (ittihâd) ile ferdiyet nasıl korunacaktır? gibi sorular etrafında çerçevelenen tartışmaya İbn Sînâ özelinde yanıtlar bulmak çok kolay görünmemektedir.

Esasen sorun "ittisâl" ve "ittihad" terimlerinin anlamlarından hareketle çözülecek cinsten bir sorun da değildir. Sorun bu iki kavrama yüklenen anlamlar kadar nefsin akıbeti hakkındaki farklı nitelendirmelerle de ilgilidir. Salt olarak "ittisâl" tecrübesinde

<sup>19</sup> Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Kayseri 1992, s. 141.

<sup>20</sup> Bkz. Okumuş, a.g.e., s. 186. Ayrıca bkz. Marcotte, Roxanne D., "Resurrection (*Ma'ād*) in the Persian *Hayât an-Nufûs* of Ibn Muhammed Rîzî: The Avicennan Background", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis, Leiden 2004, s. 218-219.

nefsin ferdiyetini koruduğuna dair yaygın bir kanaat olsa da, nefsin bedensiz serüveni ile ilgili, “ama kısaca biliyoruz ki, insanî nefslerin bedenden ayrıldıktan sonra kendilerinin de bilmediği bazı durumları vardır”<sup>21</sup> gibi görüşler, ferdiyetin korunup korunmadığına dair tartışmaya yeni bir boyut katmaktadır. İbn Sînâ *er-Risâletu'l-Adhaviyye*'de bir taraftan bunu söylerken, örneğin, *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'da, dinin bu konudaki bütün kuşukları giderdiğini söylemektedir. Buradaki ifade şöyledir: “Bilmelisin ki ahiret hayatı ile ilgili bazı şeyler var ki, onların ne olduğunu din bildirmiştir. Bu konuda dinin ve nübüvvetin bildirdiklerini kabul etmenin dışında söz konusu şeyleri kanıtlamanın başka bir yolu yoktur. Bu şeyler, diriliş esnasında bedeni ilgilendiren hususlardır. Bedenle ilgili iyilik ve kötülükler burada herhangi bir açıklamayı gerekli kılmayacak ölçüde açıkça söylenmiştir.”<sup>22</sup> İbn Sînâ nefsin ölümle birlikte sürüklendiği akıbet hakkında konuşmanın çok kolay olmadığını farkındadır. En başından burada nass'ın, söylenmesi gereken her şeyi söylediğini belirtmesine karşın bir adım daha ilerleyecek ve başka bir şey söyleyecektir. Bu yeni durum onun bu konudaki nassların ne söylediğine dair algısının da farklı olabileceğini göstermektedir. Eğer nassın söylediği şeyle yetinmiş olsaydı kuşkusuz o, ne Gazâlî ne de onu izleyenlerin eleştirilerine muhatap olmayabilirdi. Gazâlî ve onun geleneğinin algısıyla nefis, ferdiyelediği bedenle dirilecek ve böylece kaptan ve gemi yeniden aynı yolculuğa çıkmış olacaktı. Halbuki, İbn Sînâ bir adım sonra, aynı eserin başka bir yerinde; “Eğer onların nefsleri, bedenlerinden ayrıldıktan sonra hala kemale ermemiş ve tek başlarına kalmışlarsa, sonsuz mutluluğa düşerler. Çünkü bilme gücünün ihtiyacı olduğu şeyler ancak beden vasıtası ile kazanılır. Oysaki artık beden yoktur.”<sup>23</sup> demektedir. Burada alıntılıdığımız iki metnin birbiri ile tutarlı olup olmadığı, İbn Sînâ'nın nefsin akıbeti hakkındaki nassları nasıl algıladığını bilmemizle yakından ilgilidir. Öyle görülüyor ki eldeki verilerle de bu mümkün görünmemektedir.

İbn Sînâ, ruhların, farklı bedenlerdeki asıllarının bir sonucu olarak farklılaştıklarını, baki kalan ruhların aslen bağımsız olan cismanî terkiplerinin bazı izlerini taşıdığını da

<sup>21</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Adhaviyye fi emri'l Meâd*, Thk. Süleyman Dünya, Daru'l-fikri'l-arabî, Mısır 1949, s. 93.

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, s. 169; *en-Necât*, s. 291.

<sup>23</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, s. 175.

iddia eder.<sup>24</sup> Gerek bu cümle ve gerekse yukarıda zikrettiğimiz iki ayrı tutum, “Ruh, bedenden ayrıldıktan sonra ferdiyetini korur.” şeklinde bir sonuca varmanın önündeki güçlü engellerdir.

### “İttisâl” Halinde Ferdîyet

Ölümlle birlikte başlayan süreç nefsin akıbeti hakkında daha fazla kuşkuyu beraberinde getirir. Buradaki tartışma “nefsin ferdiyetinin korunması” değil, “nasıl ve ne ile korunacağı” etrafındadır. Ölümlle birlikte eğer ruh yolculuğuna artık beden olmadan devam edecekse bu durumda cevaplanması gereken iki temel soru ile karşı karşıyayız. İlk olarak bir taşıyıcı olmadan bu nasıl olacaktır? İkinci olarak bu hangi tecrübe ile olacaktır? Dahası bunun anlamı nedir? Bununla birlikte İbn Sînâ’da karşılaştığımız farklı türden ruhların bir araya toplanmasının mahiyeti nedir? Faal akıl veya benzeri tarzda bir akılla karışmadan birleşmenin imkânından nasıl söz edilebilecektir? Tam olarak bu noktada felsefî gelenekte sıklıkla karşılaştığımız iki teknik terimden söz etmemiz gerekecektir. Bu terimler “ittisâl” ve “ittihâd”dır. Ölümlle başlayan, tıpkı öncesinde olduğu gibi şayet faal akıl’la ve başka türden bir akılla nefslerin bir araya gelerek bir birlik oluş(turul)ması ile sonuçlanan süreç bu iki teknik terimlerle ifade edilir. Belirtmeliyiz ki “ittisâl” terimi salt ölümlle başlayan süreçte nefsin akıbeti ile ilgili olarak zikredilen bir terim değildir. İçinde yaşadığımız dünyada da faal akıl’la “ittisâl” zaten imkân dâhilindedir. Ancak şu an için bizi ilgilendiren yönü bu değildir.

“İttisâl” terimi, sözlük anlamı bakımından, “temas halinde olmak”, “bağlantı kurmak”, “ilişkili olmak”, “yan yana gelmek”, “sürekli olmak”, “varmak”, “ulaşmak” gibi anlamlara geldiği gibi, “ittihâd” terimine yakın anlamda “birleşmek” manasına da gelmektedir. Öyle anlaşılıyor ki terim iki şey arasındaki ilişkiyi ifade ederken aynı zamanda birleşmeyi de ifade etmektedir. Örneğin, A. M. Goichon’a göre “ittisâl”, ister aynı cevherde bölünmenin yokluğu şeklinde isterse maddî ilişkiyle kurulmuş bitişme anla-

<sup>24</sup> Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 127. Bunun yanında İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ*’da, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra, bedendeki haline benzer bir durumda olduğunu belirtir. Bu halinin etkisi eksildiği ölçüde, yetkinliğe doğru arzuyu hareketinin farkında olur. Bu halinden ne kadarı kendisiyle birlikte olursa, mutluluk mahalline ulaşmak o derece azalır. Kuşkusuz filozofun buradaki ifadeleri ruhun bedenli tecrübesine işaret eder. Ancak ölüm halinde dahi ruh, beden izlerinden kurtulamamaktadır. Bu durum ruhun bedene dirilişi şeklinde de yorumlanabilir. Bu konuda bkz. *a.g.e.*, s. 177.

mında olsun, süreklilik ya da iki cevher arasında maddî olmayan bir birleşme olarak da tanımlanır.<sup>25</sup> Bu manada nefis ile faal akıl arasında kurulan ilişki bir “ittisâl”dir. Oysa “ittihâd” tabiri, bir olma, çok sayıdaki cisimlerin birleşmesinden meydana gelen sayısal olarak tek bir cismin fiil hale dönüşmesini ifade eder.<sup>26</sup> Bu cisimler bir araya geldiklerinde tek tek kendi özelliklerini/ferdiyetlerini kaybederek yeni bir cisim oluştururlar. Ruh ve beden birleşerek tek bir özü oluşturması bu manadadır.<sup>27</sup> Yani ruh ve beden bir araya gelerek bir birlik oluşturması ile ancak “insan” denen bir varlık oluşmaktadır. Burada iki ayrı cevhere sahip olsa da yeni durumda teşekkül eden varlık salt “bir insan”dır. Başka bir ifadeyle ruh ve beden “insan” olarak tek bir öze dönüşmüştür. Eğer, “ittisâl” terimi, “ittihâd” anlamında bir bitişme, tek bir öze dönüşme olarak alınırsa, bu durumda ferdiyetten söz etme imkânı da ortadan kalkacaktır. Çünkü bitişme yeni bir birliğe ve yeni bir öze işaret edecektir. Şayet, “ittisâl” terimi bitişme değil de, aynı türden ruhların bir arada toplanması, faal akıl’la iletişim, ilişki anlamında ele alınırsa; bu durumda nefsin beden olmadan ferdiyetini koruyacağı lehine bir düşünceden imkân olarak söz edilebilecektir.

Bu noktada, İbn Sînâ’ya dönelim ve “ittisâl”in mahiyetine bakalım. Öncelikle faal akılla “ittisâl”in ne anlama geldiğini görelim. Burada hemen belirtmeliyiz ki o, “ittisâl” kavramı üzerinde önemle durmakta ve bu konuyu dikkatlice analiz etmektedir.<sup>28</sup> Ancak buna karşın çözülmeyen bir takım güçlüklerden de söz etmek gerekir. Örneğin İbn Sînâ “ittisâl”in mahiyeti üzerinde durmadan sadece, “akledilirleri (*ma’kûlât*) resmeden cevherin cismanî olamayacağını ve bölünemeyeceğini”<sup>29</sup> ifade ederek, onunla nefisler arasında bir tür iletişimin olduğunu söylemekle yetinmektedir. Buna göre nefis, faal akıl’la “ittisâl” ederek akledilirler dünyasına ulaşmakta ve onlara benzemektedir. Görüldüğü

<sup>25</sup> Goichon, A. M., *Lexique de la Langue Philosophique d’Ibn Sina*, Paris 1938, s. 434. Goichon’un belirttiği göre, “ittisâl” terimi, Astronomi’de yıldızların birbirleriyle bitişmesini; Mantık’ta ise, şartlı iki önermenin terimleri arasındaki bağı ifade eder.

<sup>26</sup> Bkz. Goichon, *a.g.e.*, s. 428.

<sup>27</sup> Burada kastettiğimiz şey, sadece, ruh ve beden bir araya gelerek bir özü oluşturmasıdır. Bir durumda ruhun ve beden ayrı ayrı özlere söz etmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla ferdiyet bu iki cevherin tek bir öze işaret ettiği durumlarda, yani ruhun bedenle birleşmesiyle gerçekleşir.

<sup>28</sup> Bu konuda bkz. Hall, Robert E., “Intellect, Soul and Body in Ibn Sînâ: Systematic Synthesis and Development of Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories”, *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis, Leiden 2004, s. 70.

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 115.

gibi burada birleşmeden ziyade bir ilişkiden söz edilmektedir. Bu bakımdan salt bu noktadan faal akılla “ittisal”ın, onunla ayniyet teşkil edecek bir ilişki olmadığı kolayca anlaşılır. Bu görüşü destekler şekilde yine *el-İşârât*’da, “arınmış ariflerin, bedenle birliktelik yükü kendilerinden düşüp, ruhun esareti ortadan kalktığında, kutsiyet ve mutluluk âlemine yöneleceği ve orada en yüce yetkinlik ile hayat bulacağı”<sup>30</sup> ifade edilir. Devamında ise bu yetkinliğin mahiyetinin mutluluk verici bir “ittisâl” olduğu ifade edilir.<sup>31</sup> Dolayısıyla mutlu bir nefsin, faal akıl’la engellenmemiş bir “ittisâl”i gerçekleştirme imkân dâhilindedir. Çünkü engelleme ya “ittisâl” için gerekli olan istidat eksikliğinden veya bir maniden kaynaklanır. Buradaki düşünce özetle şöyledir: Aklî nefis, faal akıl’a ulaştığında, burada zorunlu olarak herhangi bir engelleme ile karşılaşmaz; herhangi bir engel söz konusu olmadığına da mükemmel bir “ittisâl” gerçekleşir ve insan akıllı, faal akıl’ın etkisine benzer bir hal alır. Bu hal nefsin aynı zamanda mutluluğu için gereklidir. Yani nefsin mutluluğu faal akıl’la “ittisâl”ine bağlıdır. Kim faal akıl’la tam olarak “ittisâl” ederse “Cemâl-i Aklî”ye ve “Lezzet-i Sermedî”ye ulaşır.<sup>32</sup> Öyle görülüyor ki, nefis, kemâle ulaştığında makul âlemin bir kopyası haline gelmektedir. Bu durumda o, en üstün mutluluğun gerçekleştiği mutlak iyilik ve mutlak güzellik ile birleşmektedir. Çünkü onun yetkinliği, “kendinde bütün (*kull*)’ün sûreti, onun düzeni ve ondan taşan hayrın depolandığı akıl bir âlem haline gelmesi”<sup>33</sup> ile mümkün olmaktadır.

Kuşkusuz burada zikredilen “mutlak güzellikle birleşmek” tabirinden tam olarak neyi anlamamız gerektiği belli değildir. Buna karşın bizim daha çok ilgilendiğimiz nokta insan nefsinin bu tecrübeye kendi öz benliğini, ferdiyetini koruyup koruyamadığıdır. Şu ana kadar ulaştığımız verilere göre, düşünen nefis, “ittisâl” tecrübesinde kendi

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 178.

<sup>31</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 179.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, “Risâle fî Mâhiyeti’l-‘İşk”, çev. M. T. Küyel, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, s. 744.

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 293; *en-Nefs*, s. 130. Nefis, bu birlikten beden ve onun gâileleri sebebiyle engellenmiştir. Bu nedenle nefis, saadetten ancak zaman zaman ve gizlice pay alabilir. Bu durum nefsin ihtiras ve hazzardan kendini kurtarıp aklın hazlarını aradığında gerçekleşir. Fakat nefis, bu saadete yalnızca ölümlü, beden kafesinden bütünüyle kurtulduktan sonra ulaşır (bkz. *a.g.e.*, s. 133).

öz benliğini korumaktadır. Öyle görülüyor ki “ittisâl” ile kastedilen “bir olma”, ontolojik yeni bir statüye değil, psikolojik yeni bir tecrübeye işaret etmektedir.<sup>34</sup>

İbn Sînâ ontolojik anlamda “ittihâd”<sup>35</sup> terimini Porphyrius ve onun izinden gidenlerin savunduğunu belirterek esasen bu teze karşı çıkar.<sup>36</sup> Ona göre, gerek Porphyrius ve gerekse onun izinden gidenlerin “ittisâl” tecrübesinden “ittihâd”ı anlamalarının temelinde şu düşünce yatar: Bilme fiilinde, bilenle bilinen birlik oluşturmakta, madde ve şekil ilişkisinde madde aynı zamanda suretleşmekte, benzer şekilde faal akıl’la “ittisâl” eden “müstefâd akıl” onun varlığı içinde erimektedir. Eğer bu düşünce doğru olmuş olsa idi, “müstefâd akıl” akledilirler dünyasını tamamen idrak ederdi. Ya da faal akıl’ın her “müstefâd akıl”da ayrı ayrı ortaya çıkıp en sonunda da bölünmesi gerekirdi. Halbuki, ne insan aklı bütünüyle her şeyi bilen bir varlık mertebesine ulaşabilmekte ne de faal akıl bölünmeyi kabul etmektedir. O halde, “müstefâd akıl”la faal aklın “ittisâl”inde birincinin ferdiyetini yitirdiğini düşünmek anlamsızdır.<sup>37</sup> Kuşkusuz buradan hareketle daha somut verilere ulaşabilmek oldukça elverişli görünmektedir. Zira burada “ittisâl” ve “ittihâd” terimleri arasında zaten bilinçli bir ayırım gözetilmekte ve faal akılla olan ilişkide insan aklının/nefsinin, onunla ayniyet teşkil edecek bir birleşmeden söz edilemeyeceği açıkça dile getirilmektedir. Esasen bu nefis için farklı mutluluk derecelerinden söz etmenin de bir gereğidir. Öyle görülüyor ki, İbn Sînâ bütün nefislerin mutluluk derecelerinin aynı olmadığı görüşüne dayanarak bu teze karşı çıkmaktadır. Çünkü bu nefisler, dünya hayatında farklı bedenlerde bulunmalarından ötürü, farklı mizaçlara sahip olmuşlardır. Dolayısıyla bu tecrübe, her bir bedende birbirinden farklıdır. Mutluluk, her bir nefsin bedenli tecrübesinde kazandığı yetkinlik derecesine göre değişeceğinden, bir nefis için geçerli olan mutluluk derecesi, başka bir nefis için geçerli olamayacaktır ki, bu durum nefsin ferdiyetinin korunduğu anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, her ruh

<sup>34</sup> Bkz. Aydın, Mehmet, “İbn Sînâ’nın Mutluluk Anlayışı”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, s. 440.

<sup>35</sup> İbn Sînâ’ya atfedilen *Dua* adlı risâlede “ittihâd” tabiri geçmektedir. İbn Sînâ burada “benim nefsimin ilahî etkiler (izler) ve semavî ruhlarla itihadına vesile kıl” demektedir. Ancak kanaatimizce, söz konusu eser, İbn Sînâ’ya ait olmuş olsa bile burada geçen “ittihâd” terimi onun bu konudaki felsefî görüşünü ifade eden bir görüş olmaktan uzak görünmektedir (bkz. “Duâ”, Nşr. Hasan Asî, *et-Tefsîru'l-Kur’ânî ve'l-Luğati'l-Süfîyye* içinde, 1403/1983, s. 298).

<sup>36</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 240.

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, s. 142.



farklı ölçüde soyut bilgi ve ahlaki değer elde eder; her bir ruh, kuvve halinden fiil hale çıkmak için kendine has bir yol izler; ölümlle birlikte o, bedenden ayrılmadan önce farklı yetkinlik düzeylerinde bir gelişme gösterir. İfade ettiğimiz bu durum, filozofun, ruhların bedenlerinden ayrıldıktan sonraki ferdiyetlerinin ölçüsü olarak kullanmak istediği, mükemmelliğin farklılık arz eden düzeyidir.

Bununla birlikte problem aynı türden ruhlarla ilgili olarak ortaya koyduğu görüşlerinde daha değişik bir seyir alır. Çünkü aynı türden ruhların bir araya gelerek bir birlik oluşturduğu ve bunların aklı bir "ittisâl"i gerçekleştirdiği ifadeleri ferdiyet aleyhine yeni bir krizi tetikler görünmektedir. Esasen kriz aynı türden ruhların bir araya toplanmasıyla değil birleşmesiyle derinleşmektedir. *er-Risâletu'l-Adhaviyye*'deki düşünce özetle şöyledir: Bedenlerden ayrıldıktan sonra, iyi nefslerin bir araya gelmesiyle, onların iyilik ve lezzet algılarında bir artış olur. Kötü nefslerin bir araya gelmesinde ise, acı ve kötülük artar. Nitelik ve yatınlıklarına göre bir araya gelen ve bir birlik oluşturan nefsler, aklı bir "ittisâl" içine girerler.<sup>38</sup> Görüldüğü gibi burada nefslerin oluşturduğu birliğin mahiyeti hakkında fazladan bir ayrıntıya yer verilmemektedir. Böylece nefslerin kategorik bir birlik oluşturması ve buna bağlı olarak lezzet ya da acı algılarının artması hadisesinde ferdiyetin korunup korunmadığı hususu kapalı kalmaktadır. Eldeki verilerle bulabileceğimiz/ulaşabileceğimiz en iyi(mser) yanıt, bu birleşmede nefslerden her birinin, hem kendi özünü hem de kendisi gibi olan öteki nefsleri sürekli olarak akletmesi olabilir. Bu nefslerin birbiriyle karışmadan yalın olarak sürekli bir biçimde kendi özlerini ve başka türden özleri düşünmeleri/akletmeleri ferdiyetlerinin de korunduğuna dair bir işaret olarak alınabilir. Nefslerin bir beden olmadan bu ameliyeyi nasıl gerçekleştireceği ise İbn Sînâ özelinde üzerinde durulan bir sorun zaten değildir.

Daha önce de kısaca temas ettiğimiz gibi "ittisâl" tabiri, dünya hayatı için de kullanılmaktadır.<sup>39</sup> *el-İşârât*'da bununla ilgili kısım şöyle dile getirilir: "İnsan, görünürler dünyasının aldatan güvenliğine sığınır ve üzerinde bulunduğu durağı ulaşılması gereken durak (*ittisâl*) olarak algılsa hiçbir zaman gerçek menziline varamaz."<sup>40</sup> Buradaki

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Adhaviyye*, s. 122.

<sup>39</sup> Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı", s. 440.

<sup>40</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 179.

anlamıyla “ittisâl” terimi nefsin bedenli serüvenini ifade eden bir terimdir. Başka bir ifadeyle, filozof bu tabiri ayrık (*mufârik*) nefslerin tek bir beden hak edip onunla birleşmesi yani “yettesil’u bih”<sup>41</sup> anlamında kullanmaktadır. Bu durum nefs ve beden bir araya geldiği her bir durum için söz konusudur. O halde burada sorunla ilgili endişemizi yeniden tekrarlayalım: Şayet ferdiyet, nefs ve beden bir araya gelmesi ile kazanılan bir şeyse, bu takdirde beden ortadan kalkması ile nefsin başka bir şeyle “ittisâl”i halinde ferdiyet nasıl ve ne ile korunacaktır? İbn Sînâ’nın, aklî nefsin, ölümden sonra da faal akıl’la “ittisâl” halinde olduğuna inandığını daha önce söylemiştik. Burada “ittisâl” tecrübesi kendiliğinden değil, nefsin düşünme eylemine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Öyle görülüyor ki, düşünme yeteneği, ölüm sonrasındaki cezayı veya mükâfatı anlamlı hale getirmektedir.<sup>42</sup> Fakat öncekinden farklı olarak burada, aklî nefsin ölümden sonra faal akıl’la “ittisâl”i, onun henüz bedende iken “ittisâl” için gerekli yeteneği elde etmiş olmasına bağlanmıştır. Bu şu anlama gelmektedir: Aklî nefse engel olacak bir bedenin bulunmadığı ölüm sonrasında dahi, “ittisâl” kendiliğinden gerçekleşen bir şey değildir. Dünya tecrübesiyle nefis düşünme yeteneğini zaten kazanmış olacağından, sonrasında bu yetenek bedenin yardımı olmaksızın kendiliğinden işleyecektir. Başka bir ifadeyle yeni dünyada “ittisâl”, nefslerin düşünme yetenekleri sayesinde ancak gerçekleşebilecektir. Onların bu durumda akledilirleri düşünmesi ile göksel küreler arasında da bir bağlantı kurulmaktadır. Buna göre aklî nefis, akledilirleri tam olarak semavî feleklerin akılları gibi akledecek ve onlarla aynı duruma gelecektir. Nefsin, semavî feleklerin akılları ile aynı duruma gelmesi ise kategorik bir birliktelikten ziyade bir benzerlik olarak alınabilir. Zira bu benzerlik aynı zamanda nefsin ferdiyetinin korunduğuna dair görüşü besleyen bir benzerliktir.

### Sonuç

İbn Sînâ’nın nefsin bedenden sonraki durumu ile ilgili en açık düşüncesi, “ölümden sonra nefsin varlığını devam ettirdiği ve böylece saf akılların hayatına çok yakın bir hayatı sürdürdüğü” şeklindedir. O, bir yandan, Aristo’nun fertleşme prensibinin eksik

<sup>41</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 179.

<sup>42</sup> Qutas, Dimitri, *İbn Sînâ’nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul 2004, s. 130.

kalan kısmını tamamlayarak nefsin ölümsüzlüğünü savunmakta, bir yandan da, ahiret hayatının azap ve mükâfatının temeli olan nefsin ferdiyetinin devamlılığını gerekli görmektedir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ, bedensiz kalan ruhların ferdiyetlerinde bir sorun olduğunu farkındadır. Ruhların bedenle birleşmeden önce var olmaları imkânı onun bu konudaki en temel kanıtıdır. Buna karşın ruhlar ferdiyetlerini bedenli tecrübeleriyle elde etmektedir. Bu durum onun nefis teorisinin en açık ve sorunsuz tarafı gibi görülmektedir. Halbuki, ölümlü birlikte beden ortadan kalkmaktadır. Ölümden sonra baki kalan ruhlar, bedenli tecrübelerinde, maddenin çok farklı organizasyonları ve farklı mizaçlar sebebi ile ferdî bir biçim kazanmakta ve farklılaşmaktadır. Bu farklılaşma onun, ölümlü insanî varlıkların farklı ve muayyen ruhlar halinde belirerek-ki bu ruhlar artık ölümsüzdür-mükemmelleşme konusundaki farklı başarılarını nasıl izah ettiğini göstermektedir. Bunun yanında, bu tür ruhlarla madde arasında var olan bağlantı türünün bu ruhların başlı başına var olmaları ve gelişmelerinden söz etmek için yeterli olup olmadığı konusundaki ilgi çekici soru ise baki kalmaktadır.

İbn Sînâ bir taraftan ferdiyetin bedenle kazanıldığını öne sürerken, diğer taraftan da ferdiyetin onsuz korunduğunu iddia etmektedir. Fakat nefsin hem bedensiz serüveni hem de "ittisâl" tecrübesinde ferdiyetin nasıl korunduğuna dair tatmin edici kanıtlar öne sürmemektedir. Doğrusu İbn Sînâ'nın, bazen aynı eserde bazen de farklı eserlerinde ölümden sonra ruhun durumu ile ilgili farklı anlamaları tetikleyen görüşleri, bu konuda sağlam bir kanaate varmanın önünde güçlü engeller olarak kalmaktadır. Bu konuda onun Neo-Platon'cu ontoloji, Aristocu psikoloji ve ahlak ile İslamî anlayışın meâd fikri gibi birbirinden farklı üç noktada, sezgi ve düşünme temelinde sentezci bir teori ortaya koymada başarılı olduğunu da söylemeliyiz.

Kuşkusuz, İbn Sînâ'nın felsefesi geniş ve kapsamlıdır; onun meseleleri ele alma ve inceleme biçimi ve bu konudaki özeni oldukça dikkat çekicidir. Üstelik eserlerinin avam ve havas ayrımı gözetilerek yazıldığını da bizzat kendi ifadelerinden anlıyoruz. Doğrusu ruh hakkındaki telakkilerini de bu çerçevede ele almanın daha tutarlı olacağını düşünüyoruz. Bu bağlamda, bütüncül olarak bakıldığında onun eserleri her ne kadar öte dünya da ferdî ölümsüzlüğün nasıl mümkün olacağı konusunda sağlam kanıtlar ortaya koy-

maktan uzak ve ruhların bedensiz diriliş ve ferdiyetlerine imkân veren anlayışı her ne kadar klasik İslamî diriliş anlayışı noktasından tartışılmaya ve sorgulanmaya devam etse de, yine de onun nefis teorisi, üzerinde dikkatli bir biçimde düşünmeye değer ve buna elverişlidir.

**Abstract: The Problem of Continuation of the Individuality of the Soul in Ibn Sina**

Ibn Sina fundamentally defends the idea that the human souls are individuated by their different properties in relation to the bodily experiences and thus sustain their individuality or identity in the hereafter. This view however justifies the debate how the individual souls which conjoin with the Active Intellect in this worldly life or in the hereafter can maintain their individuality particularly when they are disembodied. Ibn Sina's clearest thought about the disembodied human self is no more than that it (the self) survives after death and enjoys a life approximating to the lives of pure intellects. He thus, on the one hand, defends the immortality of the soul that is something incomplete in Aristotle's principle of individuation and, on the other hand, considers that the continuity of the self is essential for reward and punishment in the afterlife. However Ibn Sina's conflicting (incoherent) views on this issue in the same or different book/s make it rather difficult to arrive at a decisive conclusion. Nevertheless he seems to have successfully made a synthesis of the Neo-Platonic ontology, the Aristotelian psychology and morality together with Islamic view of afterlife and thus provided a coherent theory out of three different domains on the intuitional grounds.

**Key Words:** soul, immortality, individuality, afterlife, active intellect.

**KAYNAKLAR**

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafizigi*, Ankara 1997.

Aydın, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, Der. Aydın Sayılı, Ankara 1983.

Dağ, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, Der. Aydın Sayılı, Ankara 1983.

Goichon, A. M., *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina*, Paris 1938.

Hall, Robert E., "Intellect, Soul and Body in Ibn Sīnā: Systematic Synthesis and Development of Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis, Leiden 2004.

İbn Rüşd, *Tehâfut'ut-Tehâfut*, Thk. Süleyman Dünya, Kahire 1980.

İbn Sīnâ, *Kitâbu'n-Nefs*, Avicenna's De Anima, Nşr. F. Rahman, Oxford University Press 1970.

İbn Sīnâ, *Kitâbu's-Şifâ*, c. II. Türkçe'ye çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2005.

İbn Sīnâ, *en-Necât*, Nşr. Kürdî, Kahire 1331/1912.

İbn Sīnâ, "Risâle fî Mâhiyeti'l-'İşk", çev. M. T. Küyel, *İbn Sīnâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, Der. Aydın Sayılı, Ankara 1983.

İbn Sīnâ, "Duâ", Nşr. Hasan Asî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lugati'l-Sûfiyye* içinde, 1403/1983.

İbn Sīnâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (İşaretler ve Tembihler), Türkçe'ye çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

İbn Sīnâ, *er-Risâletü'l-adhaviyye fî emri'l Meâd*, Thk. Süleyman Dünya, Daru'l-fikri'l-arabî, Mısır 1949.

Jaffer, Tariq, "Bodies, Souls and Resurrection in Avicenna's *Ar-Risâla al-Adhawiya Amr al-Ma'ad*", *Before And After Avicenna* (Proceedings of First Conferense of the Avicenna Study Group), Leiden-Boston 2003.

Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Kayseri 1992.

Marcotte, Roxanne D., "Resurrection (*Ma'ad*) in the Persian *Hayât an-Nufûs* of Ibn Muhammed Rîzî: The Avicennan Backround", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis, Leiden 2004.

Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu (İbn Sīnâ Örneği)*, Ankara 2003.

Qutas, Dimitri, *İbn Sīnâ'nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul 2004.

## SARTRE'DA MARKSİZM ELEŞTİRİSİ

Ogün ÜREK\*

Düşünce tarihinde, düşünürler tarafından ortaya konan teoriler, hiçbir zaman yalnızca gerçeklikten kopuk, saf, zihinsel düşünceler değildirler. Araştırma nesnelere ne olursa olsun, bütün düşünceler, doğal ve insani gerçeklik üzerinde etkide bulunurlar. Modern çağın başından bu yana, özellikle bilimsel teoriler, doğa ve insan yaşamı üzerinde doğrudan etkide bulunmuştur. Bu da bilim adamları için hem bir motivasyon kaynağı, hem de doğa ve insan için bir dönüşüm aracıdır.

Buna karşılık, felsefi teorilere gelince, onlar farklı bir yere sahiptirler. Bilimin teorilerinde olduğu gibi, felsefi teoriler de doğa ve insan yaşamı üzerinde etkide bulunurlar. Ama bu, dolaylı, yavaş yavaş ve çok daha sınırlı bir şekilde olur. Dışarıdan bakılınca, felsefi bilginin bu özelliği, ilk bakışta, sorunları görme, onları birbirinden ayırt etme ve anlamada güçlükler ortaya çıkarır. Öyle ki bundan dolayı, uzun zaman kimi sorunların yerleşmiş oldukları bağlamları görülemeyebilir. Başka bir ifadeyle, bilimin aksine felsefe, daha soyut, daha kavramsal ve deneysel olmayan bir etkinliktir. Böylece de, açık bir şekilde felsefenin gerçeklik üzerindeki yansımalarının görülmesinde güçlükler yaşanır. Örneğin, filozofların düşüncelerinin kendisi üzerinde diğerlerine göre çok daha etkili olduğu alanlardan biri toplumsal gerçeklik alanıdır. Felsefenin başlangıcından beri, bir yandan filozofların teorileriyle biçimlenmiş toplumlar söz konusuysen, diğer yandan da birbirini yanlış anlayan filozofların düşünceleri tarafından yaratılmış toplumsal bunalmalar söz konusudur. İkinci nokta önemlidir. Çünkü bu durum karşısında sorunun çözümüne olanak sağlayan sorun nesnesini ayırt etmek çok güç olacaktır. Bir örnek vermek gerekirse, Marx'ın felsefesiyle Marx sonrası marksizm arasındaki ilişki bu türdendir. Marx'ın felsefesini yanlış anlayarak marksistler yalnız pratikteki kötü bir deneyim olarak Sovyetler Birliği deneyimine<sup>1</sup> yol açmazlar; bununla birlikte, teoride de relativizme düşen ve bilgi nesnesini yitirmiş olan bugünün posmodernist anlayışa yol

\* Dr. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

<sup>1</sup> Sorunun bu görünümü makalenin konusu değildir

açan nedenlerden biri olurlar. Felsefe tarihinde, Marx'ın felsefesiyle marksist felsefe arasındaki temel ayrımın altını çizerek Sartre, bize Marx'ı yanlış yorumlamanın sonuçları açısından çağımızı değerlendirmede bir çıkış noktası sunar. Bununla birlikte, Sartre'ın marksizme yönelik eleştirisi, bir kez daha Marx'ın felsefesinin önemini göstermektedir. Sartre için Marx'ın felsefesi, devrimci bir mit ve doğanın ve insan ilişkilerinin gerçek bir betimlenmesidir<sup>2</sup>.

\*

Sartre'ın Marx sonrası marksizm eleştirisi büyük ölçüde onun tarih ve toplumu anlamada temele aldığı metodu belirleme aşamasında ortaya çıkar. Bu nedenle, bu eleştiri doğrudan Marx sonrası marksizmin metoduna ilişkin olacaktır.

Sartre, kendi tarih ve toplum anlayışının temellerini Marx'ın felsefesinde görür ve amaçladığı şeyi de, marksizm ile varoluşçuluğu bir araya getirecek yapısal ve tarihsel bir antropoloji ortaya koymak olarak açıklar. Bu çerçevede, Metot Sorunları'nın "Önsöz"ünde şunu sorar Sartre: "Bugün yapısal ve tarihsel bir antropoloji kuracak araçlara sahip miyiz?"<sup>3</sup> Ona göre, bu soru cevabını ancak Marx'ın felsefesinde bulur. Çünkü *Marksizm ve Varoluşçuluk* makalesinde de yazdığı gibi Sartre için zamanın aşılması tek felsefesi Marx'ın felsefesidir. Marx'ın felsefesinin gücünü ve zenginliğini oluşturan şey ise, onun tarihsel süreci bütünlüğü içinde aydınlatan en köklü girişim olmasıdır<sup>4</sup>.

Sartre'ın gözünde Marx'ın felsefesi bir anlamda Hegel ve Kierkegaard'ın düşüncelerinin bir sentezi gibidir. O, bu durumu şöyle açıklar: "En geniş felsefi tamlama Hegel felsefesinde görülür. Hegel'de bilgi en seçkin saygınlığına yükseltilmektedir. Onda bilgi, varlığı dıştan gözlemekle yetinmez, varlığa katılır ve onunla bütünleşir. Akıl, kendini nesneleştirir, yabancılaştırır ve durmaksızın kendi tarihinde kendini gerçekleştirerek yeniden bulur. İnsan ise kendini dışlaştırarak şeylerde yitirir, ama her yabancılaşma

<sup>2</sup> Theodor Schwarz, *Jean- Paul Sartre et le marxisme, Réflexions sur la critique de la raison dialectique*, Paris, Editions L'age d'Homme, 1976, s.18

<sup>3</sup> Jean Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, t.I, Editions Gallimard, Paris, 1985, s.14.

<sup>4</sup> Sartre a.g.e., s.35.

filozofun saf bilgisiyle sonunda aşılır. Böylece Hegel'de mutsuzluğumuza neden olan çelişmeler ve çatışmalarımız sanki aşılsın diye ortaya konmuş anlardır"<sup>5</sup>.

Sartre'a göre Hegel'le karşılaştırıldığında Kierkegaard, bir sistem içine sıkışıp kalmak istemez ve Hegel'e karşı yaşanmış olanın indirgenemezliğini ve kendine özgünlüğünü ileri sürer<sup>6</sup>. Kierkegaard için "özel yaşam yaşandığı sürece bilgi nesnesi yapılamaz"<sup>7</sup>. Varolan insan bir ideler sistemine indirgenemez. "Acı üzerine ne söylenirse söylenir, ne düşünülürse düşünülür, acı kendinde ve kendisi için çekilmediği ve bilgi onu dönüştürmekte yetersiz kaldığı sürece bilgiye sığmayacaktır"<sup>8</sup>.

Ancak Sartre'a göre dönemin çerçevesi içinde değerlendirildiğinde, Hegel kendi açısından ne kadar haklıysa, Kierkegaard da o denli haklıdır. Hegel haklıdır; çünkü Danimarkalı ideolog gibi sonunda boş bir öznelliğe varan donmuş ve kısır bir tutarsızlıkta diretmek yerine, Jenalı filozof kavramlarıyla somut gerçekliği amaçlar. Kierkegaard haklıdır; çünkü acı, gereksinim, tutku ve insanların düştükleri sıkıntılar ne aşılabilen, ne de bilgiyle değiştirilebilen katı gerçeklerdir<sup>9</sup>.

Sartre'ın Hegel ve Kierkegaard'ın sentezi olarak gördüğü Marx'a gelince, ona göre "Marx, (tıpkı Kierkegaard gibi) "insan varoluşunun kendine özgünlüğünü doğrulamakta, (Hegel gibi) insanı nesnel gerçekliği içinde kavramaktadır"<sup>10</sup>. Marx, insan gerçekliğinin bilgiye indirgenemez olduğunu, yaşanması ve üretilmesi gerektiğini ileri sürmekte, ancak onu, küçük burjuvanın katı ve aldatıcı boş öznelliğiyle karıştırma yanlılığına düşmemektedir. O, bu insan gerçekliğini felsefi tamlaşmanın doğrudan konusu yapmakta, araştırmalarının merkezine somut insanı, yani belli bir andaki gereksinimleriyle, varoluşunun maddesel koşullarıyla, şeyler ve insanlara karşı savaşımıyla belirlenen insanı yerleştirmektedir<sup>11</sup>.

Buna karşılık, Sartre, Marx sonrası marksizmin gölgesinin tarihi karartmış olduğunun altını çizer. Bu durum ona göre, marksizmin tarih ile birlikte yaşamayı bırakmasının

<sup>5</sup> Sartre, a.g.e., s.22.

<sup>6</sup> Sartre, a.g.e., s.23.

<sup>7</sup> Sartre, a.g.e., s.24.

<sup>8</sup> Sartre, a.g.e., s.23.

<sup>9</sup> Sartre, a.g.e., s.24.

<sup>10</sup> Sartre, a.g.e., s.26.

<sup>11</sup> Sartre, a.g.e., s.26.



dan, bürokratik bir tutuculukla değişikliği özdeşliğe indirgemeye girişmesindedir<sup>12</sup>. Marx sonrası marksizmin bize öğreteceği yeni bir şeyi yoktur, çünkü durmuştur. Marksizm durmuştur, çünkü bu felsefenin dünyayı değiştirmek isteyen felsefe olma isteğidir. Onun amacı “dünya-olan-felsefe” olmaktır. Bu da marksizmde teoriyi bir yana, praksis’i öte yana iten bir bölünmeye yol açmıştır<sup>13</sup>.

*Dolaylımlar ve Yardımcı Disiplinler Problemi* başlıklı makalesinde Sartre, bugünkü durumda marksizme iki temel noktada eleştiri yöneltilebilir der. Hiç şüphe yok ki, marksizm sınıf çıkarlarının bireysel çıkarlara karşı nasıl zorla benimsetildiğini, yalın bir insan ilişkileri bütünü olarak görünen pazarın, nasıl alıcı ve satıcılar arasında gerçeklik kazanmaya yöneldiğini göstermektedir. Ama marksizm bu “topluluk nesnelere”<sup>14</sup> nin doğası ve kökeni konusunda belirsizliğe bürünmektedir. Ona göre “marksizme yöneltilebilecek ikinci eleştiri, onun bu nesnelere toplumsal yaşamın bütün düzeylerinde hiçbir zaman inceleme kaygısı duymamış olması nedeniyledir”.<sup>15</sup> Oysa insan, ancak bu topluluk nesnelereyle ilişkisinde bulunduğu koşulları tanımayı öğrenmektedir.

Sartre’a göre günümüzün marksistleri yetişkinler dışında hiç kimseyle ilgilenmemektedir. İnsan onları okurken, ilk parasını kazandığı zaman doğduğuna inanası gelir. Kendi çocukluklarını unutmuş olan bu marksistler okununca, sanki insanlar yabancılaşma ve şeyleşmelerinin deneyimine ilkin çalışma yaşamlarında varıyorlarmış gibi görünür. Oysa her insan, bu durumu, ilkin çocuk olarak, anne ve babasının işinde yaşamaktadır. Özellikle cinselliğe önem veren yorumlara karşı direnen marksistler, insandaki doğanın yerine yalnızca tarihi koyduğunu ileri süren bir yorum metodunu eleştirmek için, söz konusu cinsellik yorumlarından yararlanma yoluna gitmektedirler. Marksistler, cinselliğin, belli bir düzeyde ve belli bir bireysel görünüm içinde bulunduğumuz durumun bütünlüğünü yaşamadaki yollardan yalnız biri olduğunu daha anlayamamışlardır.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Sartre, a.g.e., s.36.

<sup>13</sup> Sartre, a.g.e., s.31.

<sup>14</sup> Sartre’in burada sözünü ettiği topluluk nesnelere, örneğin bir kilise, bir banka, herhangi bir fatura ya da bir gazete gibi nesnelere.

<sup>15</sup> Jean Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, t.I, Editions Gallimard, Paris, 1985, s.67

<sup>16</sup> Sartre a.g.e., s.57.

Sonuç olarak, Sartre'a göre "verilen bu örnekler, bu felsefede somut bir antropolojinin eksik olduğunu ortaya koymaktadır"<sup>17</sup>. Bu nedenle insanı marksizm içinde yeniden ortaya çıkarmak gerekir. Çünkü "marksizm, bitmiş tükenmiş olmak bir yana, henüz çok gençtir, hatta çocukluğunu yaşamakta, gelişmeye yeni yeni başlamaktadır. Bu nedenle çağımızın felsefesi olarak kalmaktadır. Onu doğuran koşullar daha aşılmamış olduğundan, düşüncelerimiz ne olursa olsun ancak marksizm denilen bu verimli toprak üzerinde biçimlenebilir"<sup>18</sup>.

Sartre, insanı marksizm içinde yeniden ortaya çıkarmak amacıyla, verimli bir toprak olarak gördüğü marksist düşünceyle kendi varoluşçu insan anlayışını biraraya getirir. *Metot Sorunları*'nın "Sonuç" Bölümü'nde "böylece varoluşun kavranılması marksist antropolojinin insansal temeli olarak ortaya çıkar"<sup>19</sup> der Sartre. Çünkü ona göre "marksizm bugün, aynı anda hem yapısal hem de tarihsel olabilecek olanaklı tek antropoloji; insanı bütünlüğü içinde kavrayan, insanı bulunduğu koşulların maddeselliğinden hareketle ortaya koyan tek felsefedir."<sup>20</sup>

Sartre'a göre marksizm gibi varoluşçuluk da insanı, üretim tarzı ve ilişkileriyle birlikte sınıf savaşları içinde ele alır. "Varoluşçuluk ve marksizm aynı nesneye yönelirler. Ancak marksizm insanı düşüncenin içine hapsederken, varoluşçuluk onu her yerde arar. Bulduğu yerde, işinde, evinde, sokakta"<sup>21</sup>. Başka bir ifadeyle, "varoluşçuluk marksizmden farklı olarak insanı varoluştan hareketle inceler"<sup>22</sup>. Varoluşçuluk marksist ilkelere bağlı kalarak, kişinin üretim güçleri ve ilişkileriyle belirlenmesi için dolaylılamalar (les mediations) yapar.<sup>23</sup> *İleriye Yönelik-Geriye Dönük Metot* adlı makalesinde Sartre şöyle der: "Varoluşçuluk, tarihsel olayın kendine özgülüğünü doğrulamakta, olaya işlevini ve çok boyutluluğunu geri vermeye çalışmaktadır. Hiç şüphe yok ki, marksistler olayın ne olduğunu bilmiyorlar değildir. Onlar ise toplumun yapısını, sınıf savaşlarının aldığı biçimi, üretim ilişkilerini, sınıfın yükselme hareketini ve her

<sup>17</sup> Sartre, a.g.e., s.71.

<sup>18</sup> Sartre, a.g.e., s.36.

<sup>19</sup> Sartre, a.g.e., s.129.

<sup>20</sup> Sartre, a.g.e., s.128.

<sup>21</sup> Sartre, a.g.e., s.35.

<sup>22</sup> Sartre, a.g.e., s.129.

<sup>23</sup> Sartre, a.g.e., s.54.

sınıfın içinden ortaya çıkabilecek farklı çıkar gruplarını birbirine düşüren çelişmeleri göstermektedir”<sup>24</sup>.

Bütün bu nedenlerle, Sartre’ın bütün amacı, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*’nin “Giriş”inde Kantçı bir ifade biçimiyle de dile getirdiği gibi, “gelecekteki her antropolojiye prolegomena’nın temellerini atmak”<sup>25</sup>’tir. Başka bir ifadeyle, felsefi antropolojinin iç çelişmelerini gün ışığına çıkarmak ve ortaya koyacağı metotla bu çelişmeleri giderecek çözümlerin bir taslağını yapmak olacaktır.<sup>26</sup>

Sartre, daha önce kendisinde somut bir antropolojinin eksikliğini gördüğü Marx sonrası marksizmi bir de metodu bakımından eleştirir. Ona göre, marksizmin temel yanılışı kullandıkları metottan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle “metodu bulmalı ve bilimi kurmalıyız”.<sup>27</sup>

Marx sonrası marksizmin metodu Sartre’ı tatmin etmekten uzaktır. Çünkü Sartre açısından, bu metot a priori bir metottur. Başka bir ifadeyle bu metot, Marx’ın yaptığı gibi, kavramlarını deneyimlerden çekip çıkarmayıp, onların doğruluklarından şüphe duymamakta ve bu kavramlara kurucu şemalar rolünü vermektedir. Bu metodun tek amacı olayları, kişileri ya da düşünme edimlerini önceden kurulu kalıplara girmeye zorlamaktadır<sup>28</sup>. Örneğin Valéry, bir küçük burjuva aydınıdır, buna şüphe yoktur. Böyle olmakla birlikte, her küçük burjuva aydını da Valéry değildir. Sartre’a göre, Marx sonrası marksizmin bulgulamadaki eksikliği bu iki cümlede yatmaktadır. Marksizm, kişiyle bu kişinin belli bir tarihsel anda, belli bir toplumda ve sınıfta ortaya çıkmasına yol açan süreçleri kavramaya olanak sağlayacak bir dolaylımlamalar aşama sırasından yoksundur. Marksist kişi Valéry’yi bir küçük burjuva ve yapıtını da idealist olarak nitelendirmekle, her iki durumda da onda yalnız kendi koymuş olduğu şeyi bulmaktadır. Bu eksikliğinden dolayı, bunu yapmakla o, söz konusu olguyu rastlantının yalın bir sonucu olarak görerek yakasını özgün olandan kurtarmış<sup>29</sup>; “yıllarca kazandığı deneyimleri bir

<sup>24</sup> Sartre, a.g.e., s.97.

<sup>25</sup> Sartre, a.g.e., s.180.

<sup>26</sup> Sartre, a.g.e., s.14.

<sup>27</sup> Sartre, a.g.e., s.40.

<sup>28</sup> Sartre, a.g.e., s.41.

<sup>29</sup> Sartre, a.g.e., s.53.

yana bırakarak, ince ayrıntıları hesaba katmayarak, verileri kabaca yalınlaştırarak, ama her şeyden önemlisi ele aldığı olayı daha incelemeyen bu olayı kavramlaştırma yoluna giderek partisine hizmet ettiğini sanmıştır".<sup>30</sup>

Sartre'a göre, bundan dolayı, Marx sonrası marksist açıklamalardaki o sıkıcı yenilemeler sürüp gitmekte, diyalektik denilen şey fikir kıvılcımlarıyla karıştırılmaktadır<sup>31</sup>. Daha çok bir eleme tasarısı olan bu marksist tutumun metodu terörle özdeşdir. Çünkü bu metot, ayrıştırmayı (la différenciation) acımasız bir şekilde reddederek en az çabayla tam bir bütünlüğe ulaşmayı amaçlar. Burada söz konusu olan şey, ayrıştırılmış şeye göreli bir özerklik tanıyarak onu bütüne katmak değil, daha çok onu ortadan kaldırmaktır. Bu da her şeyi birbiriyle özdeşleştirerek iş görmeye alışmış bürokrat nitelikli kişilerin biraraya getirici eylemini ya da her şeyi bir kalıba sokma eğilimini yansıtmaktadır.<sup>32</sup>

Bugünün marksistlerin çoğu için düşünmek, tamlama savı doğrultusunda tikel olanın yerine tümel olanı koymaktır. Onlara göre, bu tür düşünme bizi, temel ama soyut olan belirlemelerden somut olana götürecektir. Başka bir ifadeyle, marksistler bu yolla, tikel olanı tümel olanda çözümlendiklerinde görünüşü gerçekliğe indirgediklerine inanarak tatmin olmaktadır. Burjuva düşüncesini anlamaya çalışmanın boş yere vakit geçirmek olduğuna inanan marksistlere göre, önemli olan tek şey, bu düşüncenin bir idealizm tarzı olduğunu göstermektir.<sup>33</sup> Oysa Sartre'a göre, "Marx bu sahte tümellikten (la universalité) o denli uzaktı ki, insana ilişkin bilgisini, diyalektik bir biçimde, yani en geniş belirlemelerden en açık ve kesin belirlemelere doğru ileriye yönelik bir biçimde oluşturmaya girişiyordu. Marx bu metodunu soyuttan somuta yükselen bir araştırma olarak tanımlıyordu".<sup>34</sup> Ona için somut olan, hiyerarşik gerçekliklerin ve belirlemelerin hiyerarşik tamlamasıydı.

Oysa Sartre'a göre, çağdaş marksizm insan yaşamının bütün somut belirlemelerini rastlantıya bırakır.<sup>35</sup> Marksizm sonuçta, saçma Pavlovcu psikolojiyi kullanarak

<sup>30</sup> Sartre, a.g.e., s.32.

<sup>31</sup> Sartre, a.g.e., s.48.

<sup>32</sup> Sartre, a.g.e., s.48.

<sup>33</sup> Sartre, a.g.e., s.48.

<sup>34</sup> Sartre, a.g.e., s.49.

<sup>35</sup> Sartre, a.g.e., s.70.

insan olmanın taşıdığı bütün anlamın yitirilmesine yol açmıştır. Çünkü Pavlovcu psikoloji, “diyalektik bir tamlama doğrultusunda, bir yandan nesnel yapılara ve maddesel koşullara karşılık gelirken, öte yandan da hiçbir zaman aşamadığımız çocukluğumuzun yetişkin yaşamımız üzerindeki etkisini araştırma konusu yapsa da<sup>36</sup>... bize hiçbir yeni açıklama ilkesi getirmemektedir”.<sup>37</sup> Pavlovcu psikoloji, bireyin çevresi ya da sınıfıyla doğrudan ve güncel ilişkisini dikkate almadan, bireyin belli bir toplum katmanının üyesi olarak kendini gerçekleştirmesine yardımcı olan davranış biçimine tarihselliği ve olumsuzluğu (la négativité) katmaktadır<sup>38</sup>. Pavlovcu psikanalizmin bu metodu, her şeyden önce çocuğu, belli bir toplumdaki aile ilişkilerinde yaşadığı biçimiyle inceleme konusu yapar<sup>39</sup>. “Psikanalizm, karanlıkta el yordamıyla yolunu arayan çocuğa, yetişkin kişilerin ona isteği dışı benimsettikleri toplumsal rolü, çocuğun bu rolün içinde boğulup boğulmadığını, bu rolden kaçmak isteyip istemediğini ya da bu rolü bütünüyle benimseyip benimsemediğini göstermektedir. Yalnızca psikanalizm yetişkin kişide tam insanı bulmamıza ve söz konusu insanın yalnız bugünkü belirlenimlerini değil, aynı zamanda geçmişinin ağırlığını da ortaya çıkarmamıza olanak sağlamaktadır”.<sup>40</sup> O, varoluşçulukla ilişkisinde varoluşçuluğa insanın çocukluğundan beri yitirmiş olduğu durumları araştırma konusunda yardımcı olmakla birlikte, Sartre’ın gözünde bunun ötesinde varoluşçuluğun ileriye yönelik andaki bakışına herhangi bir katkıda bulunmaz.<sup>41</sup>

Böyle olmakla birlikte, Sartre, açık bir şekilde marksizmi eleştirse de ona göre, sosyoloji ve tarihi diyalektik materyalist anlayış yörüngesine sokmada yalın ve kusursuz bir metot ortaya koymuş olan kişi, bir marksist olan Henri Lefebvre’dir. “Lefebvre araştırmasına, ilkin bir köy topluluğunun yatay bir karmaşıklık içinde ortaya çıktığını belirleyerek başlamakta, ancak bu yatay karmaşıklığın dikey ya da tarihsel karmaşıklık denilen bir karşılığı olduğunu da eklemektedir”.<sup>42</sup> Lefebvre’e göre, “dünyanın köysel kesimlerinde çeşitli yaşlara ve tarihlere ait oluşumların birarada bulduklarını gözlem-

<sup>36</sup> Sartre, a.g.e., s.58.

<sup>37</sup> Sartre, a.g.e., s.59.

<sup>38</sup> Sartre, a.g.e., s.59.

<sup>39</sup> Sartre, a.g.e., s.56.

<sup>40</sup> Sartre, a.g.e., s.56.

<sup>41</sup> Sartre, a.g.e., s.59.

<sup>42</sup> Sartre, a.g.e., s.50.

lemektedir. Örneğin, Amerika'nın köy gerçeğini empirik ve istatistiksel olan sosyoloji değil, yalnızca tarih açıklayabilir. Şehirlerin çok daha önceleri kurulmuş olduğu bir zamanda Amerika'ya gelen göçmenler, kimsenin oturmadığı topraklara gelip bu toprakları işgal etmişlerdi. Oysaki Avrupa'da şehirler köysel yerleşim alanlarının ortasında gelişmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nde dar anlamda bir köy kültürünün olmayışının, bir şehir kültürü biçiminde oluşunu da bu aynı nedene bağlayabiliriz".<sup>43</sup>

Sartre'a göre Lefebvre, böylesi bir karmaşıklık ve ilişkiler karşılıklığını araştırma yolunda, söz konusu ilişkiler içinde kaybolmaksızın birçok aşamadan oluşan yardımcı teknikleri kullanarak bir metot önermektedir.<sup>44</sup> Bu metot üç aşamadan meydana gelir:

a) Betimleyici (Descriptif): Deneyden ve genel bir teoriden edinilmiş bakış açısıyla yapılan gözlem

b) Analitik-Geriye Dönük: Gerçekliğin çözümlenmesi. Bu gerçekliği tam olarak tarihlendirme çabası

c) Tarihsel-Kalıtımsal: Şimdiyi aydınlatılmış, anlaşılmalı ve açıklanmış biçimiyle yeniden ortaya çıkarma çabası.

Sartre'a göre Lefebvre'in bu metodu, gerek fenomenolojik betimleme aşamasıyla, gerekse ilerleme (la progression) sonrasındaki çifte gerileme (la régression) hareketiyle antropolojinin bütün alanlarında geçerli olabilecek bir metottur. "Çünkü bu metot buldurucu (euristique) bir metottur ve yalnız bu metot bulgunun kendine özgülüğünü belirleyerek karşılaştırmalar yapabilir".<sup>45</sup> Bu noktada Sartre açısından tek hayıflanılacak şey, bir marksist olarak Lefebvre'in diğer marksistler arasında kendisiyle aynı görüşte kişiler bulamamış olmasıdır.

Sonuç olarak, Sartreci metot anlayışına göre, Marx'ın metodu ileriye yönelikti. Ancak Sartre'a göre, bugün bu marksist ilerleme anlayışı tehlikeli sonuçlar doğurmaktadır. Marx'ın bu ilerleme metodundan tembel marksistler, gerçeği a priori olarak kur-

<sup>43</sup> Sartre, a.g.e., s.50.

<sup>44</sup> Sartre, a.g.e., s.50.

<sup>45</sup> Sartre, a.g.e., s.51.

mayı sağlamak, siyaset bilimciler ise olmuş bitmiş olanın aynen olduğu gibi olması zorunluluğunu kanıtlamak için yararlanmaktadırlar. Ama bu saf sergileme metoduyla hiçbir şey başaramazlar. Çünkü onlar daha başlangıç aşamasında bulmaları gereken şeyi önceden biliyorlardır. Oysa Sartre'a göre onun kendi metodu buldurucudur. Bu metot hem ileriye yönelik, hem de geriye dönük olduğundan bize yeni şeyler öğretebilir. İnsanı kendine özgü çerçevesi içinde ele alan metot da yine bu buldurucu metottur.<sup>46</sup>

\*

Marx'ın felsefesiyle Marksizm arasında metot açısından farklar gören Sartre'ın bu eleştirisini değerlendirmeye gelince şunlar söylenebilir: Sartre'ın bu eleştirisine göre, Marx sonrası marksizmin yanılışı, buldurucu bir metot ortaya koymak yerine, Marx'ın buldurucu metodu aracılığıyla ortaya koyduğu düşüncelerini eleştirmeksizin nesne alanının yapısal özelliğine uygulamaktır. Başka bir ifadeyle, Sartre'ın bu eleştirisi bize bilgisel bir temel üzerinde kurulmuş toplum tasarımıyla ontolojik bir temelden yoksun ve nesnesini yitirmiş toplum tasarımları arasındaki ayrımı göstermektedir. Marx ile Marx sonrası marksizm arasındaki ilişkiyi de bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Günümüz düşünce dünyasında temelini bulan olumsuz durumun görünümünden biri nesnenin yitirilmesidir. Nesnenin yitirilmesi olgusu, Marx ile marksist ideoloji arasındaki farkı anlamak için de kilit noktasıdır. 20. yüzyılın marksist ideoloji, 19.yüzyılda Marx'ın ortaya koyduğu insan ve değerlilik anlayışı temelindeki görüşlerini temelinden koparmış ve farkına varmadan pozitivistimin insan anlayışı ve değerlilik ölçüleriyle birleştirmiş olan bir ideolojidir.<sup>47</sup> Bu ideoloji, bu açıdan ele alındığında, nesnesini yitirmiş bir anlayış olarak marksizmin sonuçta bir kısır döngü, bir bunalımın içine düşmesi kaçınılmaz olacaktır. Sonuç olarak, bugünün postmodern filozoflarının ortaya koydukları tavır böylesi bir döngüyü ya da bunalımı meşrulaştırma çabalarından başka bir şey değildir. Örneğin Derrida, metafizik düşünme biçiminin ürünü olan bu bunalımın aşılabilir olduğunu düşünür. Bu bunalım karşısında o, *differance* anlayışını ortaya koyar. Derrida için evren göstergelerden (les signes) oluşan bir ağdır. Her şey

<sup>46</sup> Sartre, a.g.e., s.103.

<sup>47</sup> Ioanna Kuçuradı, *Çağın Olayları Arasında*, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, s. 70.

*differance* ve ayrımlar oyunu tarafından belirlenmiştir. Çünkü Derrida'ya göre "différance, ayrımların ve ayrımların izlerinin (les traces) sistematik oyunudur"<sup>48</sup>...*Différance*'ın aham, yazarı ve sahibi olan bir öznesi yoktur. Öznellik de tıpkı nesnellik gibi *differance*'ın etkisidir".<sup>49</sup> Böylece Derrida, Descartes'dan beri felsefe tarihinde varolan özne-nesne ikiliğini aşmayı amaçlar.

### Résume: la Critique du Marxisme Chez Sartre

Cet article cherche à évaluer sur la critique du marxisme de Sartre qui fait des différences méthodiques entre la philosophie de Marx et le marxisme. Selon cette critique de Sartre, la faute du marxisme après Marx, au lieu de découvrir une méthode euristique, conforme à la particularité structurelle du domaine de l'objet, le raisonnement directement et sans critique les pensées créées par la méthode euristique de Marx. Si on traite marxisme dans ce contexte, elle a à tomber dans un cercle vicieux, une crise. L'attitude que les philosophes postmodernes d'aujourd'hui montrent n'est pas autre chose de légitimer un tel cercle vicieux ou une crise.

**Les mots clé:** le marxisme, la méthode, la différence, la société, la crise

### KAYNAKLAR

Derrida, J. (1972). *Positions : Sémiologie et Grammatologie, entretiens avec Julia Kristeva*, Paris, Editions de Minuit.

Lacroix, J. (1968). *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 153-160.

Kuçuradi, İ. (1997). *Çağın Olayları Arasında*, Ankara, Ayraç Yayınevi

Sartre, J. P.(1964) *Problemes du marxisme*, t. I, dans *Situations VI*, Paris, Editions Gallimard,

<sup>48</sup> Jacques Derrida, *Positions : Sémiologie et Grammatologie, entretiens avec Julia Kristeva*, Editions de Minuit, Paris 1972, s.38

<sup>49</sup> Derrida, a.g.e., s.40



Sartre, J. P. (1965) *Problemes du marxisme*, t. II, dans Situations VII, Paris, Editions Gallimard,

Sartre, J. P. (1985) *Critique de la raison dialectique*, t.I Paris, Editions Gallimard,

Schwarz, T. (1976) *Jean- Paul Sartre et le marxisme, Réflexions sur la critique de la raison dialectique*, Paris, Editions L'age d'Homme,

Seel, G. (1995) *La dialectique de Sartre*, Paris, L'Age d'homme,

## VARLIK VE ZAMANI HEIDEGGER'İN METAFİZİK VE NİHİLİZM TARTIŞMASININ ARKAPLANI OLARAK OKUMAK

Musa DUMAN\*

Heidegger düşüncesinde 1930'lar ve sonrasında karakterize eden metafizik ve nihilizm tartışmasının arkaplanı *Varlık ve Zaman*'da bulunabilir. Bunun yeri *Varlık ve Zaman*'ın merkezi temalarından olan "düşmüşlük" (*Verfallen*) problemidir. "Düşmüşlük" hususu dünya-da-olmak (*In-der-Welt-sein*), Dasein, varoluş (*Existenz*), sahihlik (*Eigentlichkeit*), birliktelik (*Mitsein*), bulunmaklık (*Befindlichkeit*), korku (*Angst*), sonluluk (*Endlichkeit*) gibi temalarla sıkı bir şekilde bağlantılıdır. Düşmüşlüğü, yani özümüzü oluşturan *Nichtigkeit*'a (hiçsellik, sonluluk, *Sein zum Tode*) yönelik imtina edici tavrın, metafiziğin *Nichts*'ten (Hiç) kaçışı ile bazı önemli bağlantıları mevcuttur: her iki durumda da, nihilizm tüm mana ve tezahürün gizli kaynağı olarak, ve Dasein'in içerisine fırlatıldığı arenanın (Dünya) içsel karakteri olarak, *nihil*'in (hiçlik, sonluluk, ölümlülük) atlanılmasında köklenmektedir.

*Nihil* insan varoluşunun *telos*'udur, zorunlu olarak vardığı noktadır. İnsan olmak, yani bir Varlık anlayışı, algılayışı ile belirlenmiş olmak, bu radikal olguyu, sonluluğumuz da anlamak demektir. Fakat bir şeyi anlamak başka bir şeydir, bilinçli bir şekilde onu sahiplenmek başka. Sonluluğu (*nihil*'i) asli momentimiz olarak sahiplenmek kendimizi onun sarsması ile belirlenmeye (*bestimmt*) bırakmak ve Dasein olmayı *Schuldigsein* ("varlıktan yoksunluk"<sup>1</sup>), "bir hiçselliğin temeli olmak" ("*Grundsein einer Nichtigkeit*"<sup>2</sup>) olarak takdir etmek anlamına gelir. Dasein'in özü, hiçsellik (*Nichtigkeit*), Dasein'ı kaçınılmaz bir şekilde bitimsiz bir tasarı (*Entwurf*) olarak, aşılabilir bir ontolojik yoksunluk olarak açığa vurur. Fakat tamı tamına Dasein, bu içsel gerçekliğinden

\* Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi.

<sup>1</sup> *Schuldigsein*'i "suçlu-olma" yerine, "varlıktan yoksunluk" olarak çevirme konusunda bkz., "Choosing one's fate: a re-reading of *SEIN UND ZEIT* §74" *Research in Phenomenology*, XXVIII (1999), ss. 63-83.

<sup>2</sup> *Sein und Zeit*, 11. ed., Tübingen, 1967, s.283. Bundan sonra kısaca, *SZ* ve sayfa sayısı. İngilizce çevirisi, *Being and Time*, çev. John Macquarrie and Edward Robinson, New York, 1962. Bundan sonra kısaca, *BT* ve sayfa sayısı.

dolayıdır ki anlamın (Varlık'ın) tecellisinin yegane alanıdır (*Da*). Bununla birlikte, bu noktadaki en yüksek olanak için, yani "bizzat" Varlık'ın anlamının kapsamlı bir serimi için (temel ontoloji), Dasein'in varlığının kalbindeki *nihil*'in aktif bir şekilde sahiplenilmesi gerekir. Aksi durum, *nihil*'in unutulması, Dasein'in "hergünlük" içerisinde, hazır ve mevcut olanda (*Präsenz*) batmasına, ve felsefede "teori"nin hakimiyetine (Varlık'ın genellik bakımından, "genelliklerin en geneli olarak"<sup>3</sup>, yani, metafizik terimlerin- ce, alınmasına) tekabül eder. Şimdi, tüm bunları tam olarak açığa kavuşturmanın tek yolu Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki stratejisinin bir bütün olarak üzerinden gitmek olacaktır.

Bilindiği üzere, *Varlık ve Zaman* Varlık sorusunu ele alır, Varlık'ın anlamının Dasein'a yönelik ontolojik bir soruşturma yoluyla açıklanmasına hasredilmiştir. Heidegger için Varlık sorusu sadece felsefenin (teori) değil insan varoluşunun (pratik) da tek asli sorusudur. Batılı felsefi gelenek, içerisine sinmiş, kendi bünyesinde yapılaşmış ve kalıplaşmış ontolojik önyargılar yüzünden, düşüncenin bu asli meselesi, yani Varlık sorusu açısından, tatmin edici olmaktan çok engelleyicidir: Söz konusu gelenek içerisine doğmak hasebiyle edindiğimiz düşünme alışkanlıkları, bu sorunun soru olarak yerli yerince ortaya konulmasının önünü kesmektedir.

Varlık sorusunu açmakla Heidegger'in amacının batılı entellektüel geleneği karakterize eden Varlık'a yönelik unutulmuşluğu (*Seinsvergessenheit*) aşmak olduğunu söyleyebiliriz. Sonraları, 1930'larda, Heidegger Varlık'ın unutulmuşluğunun bizzat nihilizmin zemini olduğunu ileri sürecektir.<sup>4</sup> *Varlık ve Zaman*'ın "Giriş"indeki ilk cümle şudur: "Bu soru (yani, Varlık sorusu, ç.n) bugün unutulmuş durumdadır."<sup>5</sup> Bu unutmaya Heidegger'in anladığı anlamda metafiziğin mahiyeti için temel önemde olduğundan, Heidegger'in nihilizm yorumunun gelişimine ilişkin olarak bize hayati ipuçları temin edebilir. Her ne kadar, Varlık'ın unutulmuşluğu motifi Heidegger'de 1930'larda tam olarak önplana çıksa da, onun, *Varlık ve Zaman*'ın yönlendirici gündemi olduğunda

<sup>3</sup> "allgemeinste Allgemeinheiten", *SZ*, 9: *BT*, 29.

<sup>4</sup> Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*, ed. H.-J. Friedrich, Frankfurt, 1999, s. 42, 265. Bundan sonra kısaca, *MN* ve sayfa sayısı.

<sup>5</sup> *SZ*, 2: *BT* 21. Ayrıca bkz. *SZ*, 21: *BT*, 42.

şüphe yoktur. *Varlık ve Zaman*'da, her şeye nüfuz etmiş olan *Seinsvergessenheit* fenomeni, Dasein'in sahiliklikten uzak hergünlüğüne, yani, vasatiliğe (*Durchschnittlichkeit*) karşılık gelen "düşmüşlük"le aynıleştirilir. O zaman, *Varlık ve Zaman*, *Seinsvergessenheit*'ı iki birbiriyle ilişkili düzlemde tahlil eder.<sup>6</sup> (1) Dünya-da-olmamıza önüne geçilmez bir şekilde için bir şey olarak: Dasein kendi hakiki (*eigentlich*) benliğinden bihaber kalmakla, "olağan" hayatı içerisinde Varlık unutuşu içerisinde. (2) Ontolojik farkın hiç anlaşılmadığı ve Varlık sorusunun yitirilmiş olduğu Batı felsefe geleneğinin altında yatan bir şey olarak. Her ikisinde de gözden kaçan şey ölümlülük anlamında Dasein'in köklü zamansal yapısıdır (*Verfassung*). Heidegger, her defasında, sahil manaların hayatımızda vücut bulabilmesi için bu olgunun Dasein tarafından üstlenilmesi, sahiplenilmesi gereğinden söz eder. Ölüm Dasein'in nihai ve kaçınılmaz "hiçliği" olduğuna göre, ölümlülüğün radikal bir farkındalığı, üstlenimi Dasein'in kendi radikal gerçeğine, "hiçsellik", karşı tutumdur. Bu tutum çoğun üstlenilmemiş bir tutum, bir atlama, bir kaçma olsa da, tüm mana, şöyle ya da böyle, hiçliğe yönelik "belli" bir tutumun (*verhalten sich*) imbiğinden geçmektedir. Neden bu böyle? Bu iddia, ikili anlamında Varlık'ın unutulmuşluğuna dair neler tazammun etmektedir? Bu iddia nasıl anlaşılabilir? Ve nihayet, bunun Heidegger'in metafizik ve nihilizm tartışması ile tam olarak ne gibi bir ilgisi vardır? Buna cevaben, önce, *Varlık ve Zaman*'daki "düşmüşlük" meselesinin kilit yönlerini Heidegger'in ne tür bir mantıkla serimlediğini ele alma ihtiyacı vardır.

İlkin, temel ontolojinin ne olduğunun genel bir izahını yapmakta fayda var. Temel ontoloji pratik bir varoluş olarak Dasein'in "olma şekilleri"ni karakterize eden, onlarda gömülü Varlık algısını (*Seinsverständnis*)<sup>7</sup> kavramsal bir berraklığa kavuşturmayı (*explication*) amaçlar. Temeldir zira bilimlerin problem olarak görmeyip sorgusuz sualsiz olduğu gibi aldıkları şeyi, Varlık'ın manasını (*Sinn von Sein*), en temel düzeyde

<sup>6</sup> Varlık'ın unutulmuşluğunun ilginç bir tartışması için, bkz. Dorothea Frede, "The Question of Being: Heidegger's Project" *Cambridge Companion to Heidegger* içinde, ed. C. Guignon, Cambridge, 1993, ss. 57-63.

<sup>7</sup> *Seinsverständnis* "Varlık anlayışı" olarak ta çevrilebilir, tabii ki. Fakat biz algnun içerdiği Varlık'a yönelik edilgen, alıcı, mazhar olucu imadan dolayı algıyı tercih ediyoruz. Zira Heidegger'in özellikle üzerinde durduğu husus *Seinsverständnis*'in bizlerde çoğun, hatta tipik olarak pre-reflektif, bilinç-öncesi bir düzeyde seyrettiğidir. Tabii ki böyle bir "algı"nın epistemolojik bir bağlamda düşünülmemesi gerekir.

aydınlatmaya yönelir. Muayyen bir bilim (veya bilgi) bölgesi, sözgelimi biyoloji, muayyen bir ontolojide (“bölgesel ontoloji”) köklenmiştir, yani “olmanın ne manaya geldiğinin” (biyolojik varlıklar için) temel bir algısı içerisinde hareket eder, bu algının ama hiçbir zaman tam bir reflektif açıklık düzeyine getirilmesi gibi bir çaba söz konusu olmaz. Ayrıca, böyle bir çabayı bilimlerin üstlenmesi beklenemez de, çünkü bilimler doğaları gereği ontolojik değil ontiktirler: ontolojik sayılılarla hareket etseler de (söze dökülmeyen, zımnî bir Varlık algısı şeklinde), bu sayılıları sarîh bir şekilde dikkate alma, tartışma ve tematize etme kabiliyetine sahip değildirlir. Diğer bir deyişle, bilimler münhasıran nesnelere, yani kendi bölgelerini oluşturan “varolan” (*Seiende*) türlerinin, hal ve hareketlerine odaklanmışlardır. İşte burada felsefeye ihtiyaç vardır, yani bir Varlık soruşturmasına.<sup>8</sup>

Temel ontoloji projesi şu noktadan hareket eder: Dasein’in kendi mahiyeti için asli ehemmiyetteki, yani karakteristik ve müessis, Varlık algısı, tam bir sarahate ulaştığında, bölgesel ontolojilerin kendi sahalarına ait olan başat kavramların ontolojik muhtevasını açıklaştıracakları temel ontolojik zemin olacaktır, öyle ki bu sayede bilimler reflektif faaliyetlerini bir öz-bilinçle, yani yetkin bir ontolojik-kavramsal şeffaflık içerisinde, icra edebilsinler. Dolayısıyla, *Varlık ve Zaman*’da, felsefeye temel ontoloji biçiminde iddialı bir kurucu rol yüklenmiş durumda. Diğer yandan, *Varlık ve Zaman*, Varlık’ın asli anlamını ortaya çıkarma işinin “insan varoluşunun temel yapılarının fenomenolojik bir tahlili” (“*Daseinsanalytik*”) yoluyla yapılabileceğine kanidir. buradaki merkezi gaile, teori-öncesi ve dünyasal bir mana tezahürü düzlemi olarak, “Varlık’ın açığa çıkmışlığı”na (yani, hakikate) müteveccih bir açıklık alanı olarak, insan idrakine verilmiş olan Varlık’ın manasının, bu transandantal boyutun soruşturulmasıdır. Amaç ise, dolayısıyla, transandantal bir bilgidir.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Bkz, SZ, §3, §4, §10.

<sup>9</sup> SZ, §7. Die phenomenologische Method der Untersuchung, 38: “Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine »Universalität« ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin*. Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt. Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist *transcendentale Erkenntnis*. *Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis.*”

Temel ontoloji unutulmuş bir girişimi, Varlık'ın anlamının açığa çıkarılması girişimini üstlenir, ancak insanın bu iş için Varlık'a "erişim noktası"<sup>10</sup> işlevi gördüğünü belirtmek gerekir. Demek oluyor ki, temel ontoloji, insanla kendinde bir amaç olarak değil, Varlık'a "erişim noktası" olması hasebiyle, bir Varlık alımlayıcılığı olması itibarıyla ilgilenmektedir. İnsan Varlık'a erişim noktasıdır, zira insan özü bakımından bir Varlık algısıdır, bir Varlık algısı içinde ve aracılığıyla varolmaktadır. Temel ontoloji zemini üzerinde insan varlıklar olageldiğimiz bu Varlık algısını problematize eder. Bu Varlık algısının sarahate kavuşturulması yoluyla ki ancak Varlık'ın anlamı bütünlüklü bir ontolojik tasavvur şeklinde serimlenmiş olacaktır. Bu anlamda, temel ontoloji özü itibarıyla sarıhleyici (*explicatory*) bir karaktere sahiptir: Teorizasyondan kaçınır ve Dasein'in olum şekillerinin tasviri bir fenomenolojisi olarak kalır. Bu, Dasein'i karakterize eden olum tarzına, yani varoluşa, yönelik bir tetkiki gerektirir. (Malum, biz insanların olmakta olduğumuz varolan türü, varoluş ise sahip olduğumuz, ya da bizde tezahür eden olum/varlık türü). Dasein hep bir dünyada varolagelir, öyle ki Dasein ve dünya birbirlerinden ayrı düşünülemezler, yani Dasein'in varoluşu dünyanın yapısal bütünlüğü bağlamında ve bu bağlama bağlı olarak cereyan eder. Dolayısıyla, Dasein mücerret bir varolan, bir özne, ego veya benzeri bir şey değildir: Dasein'in özü (yani, varoluş, *Existenz*) tüm zihinsel içkinliğin (*Immanenz*) ötesine uzanmaktadır. Dasein "ilk elden ve çoğun" (*zunächst und zumeist*) fiilen (*faktisch*) ve sosyal olarak dünyada konumlanmış angaje bir pratik faildir, öylesine ki bu dünya ile olan ilişkisi kendi varlığı için oluşturucudur (*konstutierend*).

Dolayısıyla, insan olmak bir bağlamsal mana bütünlüğünde (öncelikle, teori-öncesi, pratik referanslardan müteşekkil) yani dünyada mukim olmak demektir. İnsanları kendilerini bir şekilde konumlanmış olarak (ya da "fırlatılmış") buldukları bu dünya ilavi, tali yahut insana harici bir şey olarak tasavvur edilemez: O, insan olmanın nokta-i nazarından asli bir şeydir (Descartes'ın aksine). Bu pratiklerin dünyasında bizler, ışığında ve sayesinde varolanların pratiklerimize müteallik bir tarzda, yani muayyen bir anlam arzeden bir tarzda, hep zaten (*je schon*) bizler için açılmış olarak buldukları bir (teori-

<sup>10</sup> "Erişim noktası" (point of access) terimi W. Blattner'e aittir. Bkz. *Heidegger's Being and Time*, London, 2006, s. 168.

öncesi, reflektif olmayan) Varlık algısı ile, yani olmanın ne manaya geldiğinin bir paradigması ile hareket ediyoruz. Bu dünya Dasein'in, tipik bir şekilde, batmış bir halde bulunduğu bir mana dünyasıdır. Manalar ilk aşamada ve çoğun pratik-referansiyel bir bütün içerisinde, yani Dasein'in Varlık algısı içerisinde, yapılaşmış sonlu pratik anlamlardır. Dasein'in varlıklara yönelik algısı, zımnı (yani, pre-reflektif, muğlak) gündelik formu içerisindeki bu algı, bir özne-nesne modeline, yani bilince, izin vermeyen pratik bir algıdır. Heidegger, Dasein'in bir sonlu pratik anlamlar dünyasında cereyan eden bu asli manada pratik varoluşuna "dünya-da-olmak" der. *Varlık ve Zaman* için idrakin tüm formları pratikten nebean ederler, yani, "dünya-da-olma"ya bir şekilde dayanırlar.<sup>11</sup>

Dünya-da-olma Dasein'in olma tarzı olarak *Varlık ve Zaman*'da anahtar bir kavram rolünü üstlenir. İşaret edildiği gibi, Heidegger'e göre, bizler varolanlara yönelik bir algıya sadece ve sadece bir Varlık algısının anahtarlığı vasıtasıyla sahibiz. Bu algı kendini ilkin ve en başta dünyanın zaten açılmışlığında gösterir, öyle ki bu sayede bizler dünyanın içindeki varolanlarla ilgilenebiliyoruz. Dünya ile olan ilişkimiz söz konusu açılmışlığa dayalı bir ilişkidir, dolayısıyla (Batı felsefe geleneğinin sayılılarının aksine) bilinç veya idrake dayalı değildir, zaten bu sonrakiler dünyanın evvela açılmışlığını gerektirirler.

Varlık'ın bir Varlık algısı şeklinde (ve dolayısıyla Dasein'in özü olarak) bu a priori açılmışlığı (*Erschlossenheit*) Heidegger'in Husserl'in "kategoriyel sezgi" tasavvurundan alıp geliştirdiği bir şeydir. Varolanlara ilişkin algımız zorunlulukla algılamaya eşlik eden ve algılanan varolanı aydınlatan Varlık sezgisinin transandantal ufkunda gerçekleşir. Varlık, Kant'ın da gördüğü gibi, bir "gerçek yüklem" değildir, algılanan varolanda bulunan bir şey değildir, aksine bir müteal ufuktur ki onun ışığında ancak varolanlar varolanlar olarak görü alanına girerler. Heidegger'e göre, ontoloji insan zihninin tüm içeriğini ve yapısını belirleyen "Varlık algısı" olarak bu müteal ufkun araştırılmasıdır. Diğer bir deyişle, Aristo ve tüm öteki batılı metafizikçilere muhalif olarak, ontoloji iştigal ettiğimiz varolanları önceden yapılandıran (yani, belli bir tarzda, bizzat ve bir bütün olarak, açan) insanın Varlık algısının bir tetkikidir.

<sup>11</sup> Bkz. SZ, §13. Die Exemplifizierung des In-Seins an einem fundierten Modus. Das Welterkennen, 59-63.

Burada, sırasıyla değerlendirmemiz gereken üç nokta açığa çıkmaktadır. İlk, Varlık'ın manasını bizlerde bulunan zımnî ve pratik Varlık algısından hareketle inşa etmeye çalışan temel ontoloji için, bizzat varolanlar değil, Varlık'ın kendisi ilginin odağında yer almaktadır. Hakikatte, Batı felsefe geleneği varolanlar olarak varolanlara odaklanmış, Varlık'ı varolanlar bakımından anlamıştır, dolayısıyla (Dasein'da, Dasein'a varolanları açan Varlık algısında, tecelli ettiği şekliyle) Varlık olarak Varlık'ı, Varlık'ın kendisini dışta bırakmıştır. Başka bir ifadeyle, içerisine doğduğumuz düşünme geleneği ontolojik farkı, Varlık ve varolanlar arasındaki bu özsel farkı, unutmuş olup, bu suretle Varlık'ın asliyeti kaybedilmiştir (yani Varlık'ı sanki bir varolanmış gibi ele almıştır). Şimdi, Heidegger'in Varlık sorusu, varolanlarda kaybolup gitmiş olan, asıl meseleye (Varlık'ın kendisine) karşı körelmiş olan, ve böylece mana ile (yani, Varlık'ın teori-öncesi tezahürü ile) olan asli ilişkimize yabancılaşmış bulunan Batılı ontolojik geleneği dönüştürmek istemektedir.<sup>12</sup> Yapılması gereken, gündelik hayattaki pratik deneyimimizin çeşitli formlarında sergilendiği şekliyle Varlık algımızın mükâşefe edilmesi yoluyla pre-ontolojik Varlık algımızın (diğer deyişle, Varlık'la olan bağlantımızın) hatırlanması, tematize edilmesi, ve bu suretle bir aydınlığa kavuşturulmasıdır (işte, gündelik hayatın fenomenolojisi olarak temel ontoloji).

İkinci olarak, eşya bizim için sadece pratik bir bağlam içerisinden anlam arzeder. Bu pratik bağlam, daha evvel teşekkül etmiş bir açılmışlık şeklinde hazır önümüzde bulduğumuz zımnî bir ontolojik mehaze, yani varlıkların Varlık'ının/olmasının ne anlama geldiğine ilişkin bir algıya istinat eder. Varlık'ın varlıkların anlam çerçevesi olarak açılmış bulunması, varolanlarla ilişkimizden daha önce gelmekle kalmaz, onu yönetir ve mümkün kılar aynı zamanda. Bu önce-gelme, Heidegger'de *a priori*'nin hakiki anlamıdır. Diğer bir deyişle, *Varlık ve Zaman*'ın çok temel bir içgörüsü şudur ki varolanlar bize hiçbir zaman dolaysız ve mutlak (çıplak, saf, zamandışı, evrensel) manalara sahip olarak verilmezler, Varlık'ın hiçbir açılmışlığı mutlak değildir, aksine sonlu ve tarihseldir: Platon'dan günümüze Batı metafizik geleneğinin içsel yapısını oluşturan bunun tam tersi yönündeki varsayım ise gerçekte bir yanılsamadır. Varolanlara olan

<sup>12</sup> Bkz. SZ, §6 Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie, 19-27.



erişimimiz Varlık'ın a priori açılmışlığı olarak, anlaşılabilirliğin zemini olarak dünya vasıtasıyla olmaktadır. Varolanlar böyle anlaşılınca, onların evrensel, zamandışı özleri olduğu söylenemez. Daha ziyade, varolanlar ilk aşamada pratik meşguliyetlerimiz yoluyla ve çerçevesinde görü alanına çıkmakta, bir mana bağlamı ve bütünlüğü olarak, bir nexus olarak dünyanın tavassutu yoluyla belli renklere bürünmektedirler. Pratik referansların bir nexusu (*Bewandnisganzheit*) olarak, bir zımnî ontolojik sayılılar ardalanı olarak dünya, önerme-öncesi, pre-reflektif bir safhada varolanların varlık'ının belli bir pratik anlama ve yorumunu gerektirir. Bu pratik anlama her şeyden önce insanın kendi varlığına yönelmiştir. (Burası Heidegger'in Aristo'nun *phronesis* kavramını dönüştürdüğü noktadır.) Kısacası, eşya ve mevcudatın neliği ve nasılığı transandantal olarak, Varlık'ın açılması ya da tecellisi diyebileceğimiz a priori bir hadise ile "belirlenmektedir" (*bestimmt*). Bu Heidegger'in şu satırları yazarken kastettiği şeydir: "Varlık varolanları varolanlar olarak belirleyen şeydir, varolanların, nasıl ele alınırlarsa alınsınlar, daima onun bakımından (*worauflin*) derhal anlaşıldığı şeydir..."<sup>13</sup> Bu olayın (anlama, açılma) sahası, Dasein'a (biz insanlara) işaret eden "açıklık alanı"dır.

Üçüncü olarak, ikinci noktayı da akılda tutarak, bizler hiç de saf bir zihne veya bilince (cevheri, yalıtılmış, bağımsız ve ilişkisiz, özerk ve dünyasız, ya da dünya-dışı, bir idrak mekanizmasına) sahip değiliz: İnsan idraki hep Varlık'a yönelik bir anlama, bir algı demektir (Kant'a ve geç dönem Husserl'e karşı olarak). Bu, basitçe, Dasein'ın ne olduğudur, yani Varlık'ın tezahürü için, dünya (mana dünyası) anlamında açıklık alanı (*Da*). İnsan idrakini (zihin, *Verstand*, understanding) kendi-içinde kapalı bir sistem, dünyadan bağımsız bir bilişsel mekanizma olarak görme eğiliminde olan modern subjektivizmin aksine, Heidegger, diğer insanlar ve varolanlarla karşılaşp iştigal ettiği, önceden açılmış bulunan aşına bir anlam mekanında kendini mukim ve müdahil bulan Dasein için, onun temel kuruluşu (*Grundverfassung*) için, dünyanın merkeziliğini vurgulamak ister.<sup>14</sup> İnsan idraki, esas itibariyle, Varlık'a yönelik bir anlamadır, Varlık'ın tecellisine mahsus, anahtarlığıyla varolanların belli bir anlamda, ama hep sonlu olarak,

<sup>13</sup> SZ, 6: BT, 26.

<sup>14</sup> "Das Dasein ist zunächst und zumeist von seiner Welt benommen" (SZ, 113). Biraz serbest bir çeviriyle, "Dasein ilkin ve çoğun dünyasına kapılmıştır."

ortaya çıktığı açığa çıkarıcı bir açıklık boyutudur. Burada, Heidegger, kısmen, Aristo'nun zihin düşüncesini kendine uyarlamaktadır. Aristo *psyche*'yi plastik bir mahal olarak, yani, algılanan, açığa çıkan (*alethein*) şeyin formunu alan, bu surette ortaya çıkan manayı, *aletheia*'yı alımlama hasiyeti ile mücehhez bir alan olarak telakki eder.<sup>15</sup> Biz insanlar Varlık'ı anlama kabiliyetimizle Varlık'ın şeylerin manası olarak tecellisinin alıcılığını konumundayız ve Varlık ise buna mukabil mananın kaynağıdır. Bu Varlık algısı ile, Varlık'ın tezahürüne mazhar olmak ile, insan insan olurken, varolanları, eşya ve mevcudatı bizlere açmak (mana) ile Varlık, tüm mananın a priori kaynağı (*Wesen*) olarak Varlık olmaktadır.

Açığa çıkan diğer bir mühim husus, Dasein olmaksızın bu tezahürün mümkün olmayacağıdır. Geç dönem Heidegger'in diliyle söylersek, Varlık Dasein'a ihtiyaç duyar (*Not*) ve Dasein Varlık'ın tezahürü için bir araç, bir hizmetçi, bir çobandır. Daha yalın bir dille söylemek icab ederse, insan mananın tecelli ettiği yegane varlıktır. *Varlık ve Zaman*'da işaret ettiğimiz gibi, Dasein'ın yapısı, "dünya-da-olma" olarak tesbit edilmiştir. "Dünya-da-olma" ise, T. Sheehan'ın deyimini kullanmak gerekirse, "mana ile a priori iştigal" (the a priori engagement with meaning)<sup>16</sup> demektir. Buna göre, varoluşumuz mana ile a priori bir meşguliyet olarak cereyan etmektedir. Bu iştigalin içsel karakteri "alaka" (*Sorge*) olarak teşhis edilir. İnsan olmak alaka duymak demektir, her şey ama en önce kendi varlığımıza ve dünyamızı paylaştığımız diğer insanlarınkine (*Fürsorge*). Kendi varlığım için alaka ve kaygı duyarken, aynı zamanda başkalarına karşı da alakadarlık hissediyorum: bu ikisi birbirinden ayrılamaz, zira Dasein, her hangi bir anlamda, bağımsız bir fail değildir, aksine daha geniş bir diğer-insanlarla-birlikte-olma, yani sosyallik (*Mitsein*) ağının bir parçası olarak kendini bulur ve bu ağa ait olmakla ancak ne ise o olabilir. *Mitsein* diğer insanlarla ilişkide olmanın (*mit-* ilişkiyi ima eder) Dasein'ın özüne ait faktörü, onun olmazsa olmaz bir boyutudur (*Existenzial*).<sup>17</sup> Dasein, "varolanların ortasında bulunmak"la (*Beisein*, diğer bir *Existenzial*) ontolojik karakteri gereği varolan her şeyle alakadardır. Varolanlar ya pratik meşguliyetiyle orga-

<sup>15</sup> bkz, özellikle, *De Anima*, 417a, 418a and 424a.

<sup>16</sup> Thomas Sheehan, "Martin Heidegger", 2004, yayınlanmamış manuskript, s. 55.

<sup>17</sup> Bkz. SZ, 54.

nik bir şekilde bağlantılı olup, bu bağlamda işlevsel bir yere sahiptir (*das Zuhandene*), ya da henüz pratik işe yararlılığın menzili dışarısındadır (*das Vorhandene*).

Blattner, *Varlık ve Zaman*'dan Dasein'in özü olan varoluşa<sup>18</sup> ilişkin 4 noktayı not etmiştir:<sup>19</sup> (1) Dasein'in varlığı her defasında bana aittir (*Jemeinigkeit*). (2) Dasein kendi varlığına yönelik olarak her zaman belli bir tutum sahibidir; ona karşı kayıtsız kalması imkan haricidir. (3) Dasein kendi varlığına bırakılmıştır. (4) Dasein için varlık, kendi varlığı, bir meseledir. İçsel karakteri alaka olan varoluş gelecek-yönelimli bir olgudur. "Gelecek" zaman kipi Dasein'i teşkil eden açıklık alanına (*Da*) bütünüyle damgasını vurur. Varoluş (*Ek-sistenz* olarak *Existenz*), şu halde, "dışta", "dışa doğru" yani istikbaldeki olma/Varlık olanaklarına doğru, anlama ve alaka ile, durmak demektir. Kim olduğum beni derinden alakadar eder, ki bu da ne olacağım (*zu-sein*) ile hep bir bağlantı içerisindedir. Yukarıdaki dört noktayı birlikte alırsak, insan olmak kişinin varlığının kim-liği ile karşı karşıya gelmesi demektir. Dasein bu soruya esas itibariyle mütalaa yoluyla değil, geleceğe yönelik olarak yaşayışı ile (yani, varoluşu ile), yani olmasını (*Sein*) gelecekteki olma imkanları müvacehesinde tasarlayan, projeleyen (*Entwurf*) bir yorumla, teorik değil pratik bir nazarı olan bir yorumla cevaplandırır. Dolayısıyla, Dasein her zaman kendi Varlık/ olma imkanları nazar-ı itibariyle kendi olmasını/Varlığını anlar, böylece kendine açık ve anlaşılır hale gelir.

Fakat Dasein için nihai bir olma imkanı vardır. Bu imkan, Heidegger'e göre, nihai olması hasebiyle tüm diğer imkanları, onların ağırlık ve değerlerini belirler, yani Dasein'in diğer tüm olma imkanları bu imkanın ışığında gün yüzüne çıkarlar. Bu imkan, ölümün ta kendisidir. Bununla birlikte, her ne kadar Dasein temelde olanak, yani gelecek yönelimli bir tarzda varolsa da, ölümü her şeyin sonu olarak anlasa da ve zorunlu olarak ölüme yönelik bir tutuma sahipse de, bu tutumun ölüme kendini açık tutmaya matuf bir kararlılık olması gerekmez, ve gerçekte Dasein günlük yaşamında ekseriyetle ölümün üzerini örtmeyi yeğler. Bu açıdan, Dasein nihai, mutlak, kaçınılmaz imkanını unutmama, ondan kaçma eğilimindedir. Bu Dasein'in hergünkiliğini karakterize eden ve onu bir vasatiliğe dönüştüren ölüme yönelik unutkanlığa Heidegger "düşmüşlük" der ve

<sup>18</sup> SZ, 42: "Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz."

<sup>19</sup> William Blattner. *Heidegger's Being and Time*, s. 41.

bunun tersi durum, kişinin ölümünü sahiplenme kararlılığı, Dasein'ın özgürlüğü (esas itibariyle "ölüme yönelik özgürlük"<sup>20</sup>), yani Dasein'ın kendiliğini/hakikatini, kendi hakiki özünü (*Eigentlichkeit*, sahilik) seçmesi anlamına gelir. Şimdi, bu "düşmüşlük" olgusunu biraz daha yakından inceleyelim ve arkasında neyin yattığını, yani insanın ölümden kaçışı ve bunun içerimlerini, daha geniş bir ışıta görelim.

*Mitsein* normal olarak (fakat zorunlu olarak değil) "birileri"nin (*Das Man*) hükümlerini, yani, toplumsal dünyaya, kamusal olana, neredeyse körçesine bir batmayı içerir. "Birileri" (*Das Man*) anonim bir kimliktir, bir şeyin herkesçe yapıma şeklidir, sosyal hayatın tüm bir normativitesidir, mesela piyasada revaçta olan zevklerdir. Dasein "ilkın ve çoğun" (*zunächst und zumeist*) "birileri" tarafından inşa edilmiş ve normativiteye tabi, dolayısıyla kendi hakiki özlüğüne (*Selbst*) yabancı ("kendi özlüğünden ontolojik olarak en uzak bir noktada"<sup>21</sup>) bir varlık olarak kalır. Olağan anlamda, içerisine fırlatılmış bulunduğumuz bu kamu dünyasının süpürücü, tekdüzeleştirici, bağılaştırıcı mekanizması içerisinde, devamlı surette, bizlere "anonim bir kimlik" (yani, her hangi birilik) dayatılmasına tabi kalıyoruz. Buna normalde teslim oluyoruz, bu demektir ki kendi özlüğümüzü değil de, anonim bir kimliği benimsemekle işe başlıyoruz.<sup>22</sup> Bununla birlikte, *Varlık ve Zaman*'a göre, değinildiği üzere, Dasein, varlığı kendisi için mesele arzedenden, soru olan bir varlıktır; yüzyüze gelinmesi gereken bir mesele, üstlenilmesi gereken bir olmuş-olacaklıktır (*Gewesenheit*). Gerçek şudur ki, Dasein kendi hakiki özlüğü (*Selbst*) olmaya derin bir anlamda ihtiyaç duymaktadır.

Dasein "birileri"nin sosyal dünyasında massolmuştur. Bu sadece sosyal ilişkilerde kendini göstermekle kalmaz, yapıp-etmenin pratik ve aşına dünyasında, varolanların faydalı, işe yarar (*zuhanden*) veya ilgisiz (*vorhanden*) bir surette anlam arzettikleri, görü alanına çıktıkları bir dünyada, Dasein'ın dikkati varolanlara hasrolmuştur. Bu massolma durumunda, bizler *tipik olarak* ("ilkın ve çoğun") varolanlara, hazır ve mevcut olana öylesine odaklanmış durumdayızdır ki onların bize nasıl verildiğini, yani varolanların hazır ve mevcut oluşunun (*Präsenz*) arkasındaki, onları mümkün kılan koşul (*Wesen*)

<sup>20</sup> SZ, 266.

<sup>21</sup> "ontologisch das Fernste", SZ, 15.

<sup>22</sup> Bkz, SZ, § 27 Das alltägliche Selbstsein und das Man, 126-130.

olarak, Varlık'ın ışığını düşünmekten aciz hale geliriz. Onların bizlere nasıl anlamlı bir şekilde belirebildiklerinden, öncede yatan bir boyut tarafından bize açılmış oldukları gerçeğinden, varolanların varolanlara ait olmayan ve onlara indirgenemeyecek bir ışıktaki açığa çıktıklarından, biganeyizdir. Bu Varlık'a yönelik gafflet, Dasein'in düşmüş kendini anlaması ile tamamen uyumludur. O zaman, Dasein'in anlam ve anlamlılıkla, "olma"yı anlamakla, iç içe geçmiş olma boyutu, varolanların, eşya ve mevcudatın, anlamlarının, ya da anlamlılıklarının (*Bedeutsamkeit*), kaynağı meselesi, bu kaynağın salt varolanlardan çok öteye uzanmakta olduğu hususu, kısacası Varlık sorusu, hiç te teorik bir soru, kayıtsız bir mülhaza ile ele alınabilecek bir soru değildir, aksine Dasein'in kendi varlığı için bir aciliyet meselesidir. Eğer bu böyleyse, Dasein'in dünya içinde massolmuşluğu, varolanlar arasında kaybolmuşluğu, düşmüşlüğü, Dasein'in bu aciliyeti üstlenmesinin önünü tıkamaktadır.<sup>23</sup>

Kısacası, düşmüşlük, esas itibarıyla, bir bütün olarak varolanlar üzerine düşmüşlük demektir ki bunun çerçevesinde Dasein bir yapıp etme, bir meşguliyetler ağına yakalanmış, bir hergünlük zincirine vurulmuş durumda olup "birileri"nin standartlarına bağlı olarak hareket etmektedir. Bu düşmüşlükte mesele arzeden şey nedir? Cevap kabaca şudur: hakiki özlüğümüz (*eigene Selbst*) ve aynı anda Varlık'ın anlamı. Hakikaten de, *Varlık ve Zaman*'da, hakiki varlığımız, özümüz haline gelmemiz<sup>24</sup> ile Varlık'ın manası sorusuyla yüz yüze gelme ehliyetimiz can alıcı bir bağlantı ile birbirlerine bağlanmış durumdadır. Ve bu ikisinin mümkün olması için, Dasein, öyle görünüyor ki, düşmüşlüğünün üstesinden gelmek zorundadır.

Heidegger Dasein'in bu düşmüşlükten çıkmasının ve kendi varlığına ilişkin hayati ciddiyete gözlerini açmasının seyrek te olsa mümkün olduğuna inanır. Bununla birlikte, bu, her hangi türden bir nötr, bir kayıtsız (*disengaged*) düşünme ile, teorizasyon ile gerçekleştirilebilecek bir şey değildir. Bu, kendi özü olan "radikal sonluluğu" deneyimlemeye Dasein'i özgür bırakan muayyen bir "halet-i ruhiye" (*Stimmung*) ile gelmektedir ancak. Bu halet-i ruhiye, Heidegger'e göre, korkudan (*Angst*) başkası olmaz. Bunu biraz açalım.

<sup>23</sup> Bkz, SZ, Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins, 166-180.

<sup>24</sup> Bunu Heidegger bir çok yerde Pindar'ın mottosu ile ifade eder: "neysen o ol!", SZ, 145.

Yukarıda beyan edildiği gibi, (1) Dasein kendisini her zaman gelecekteki olma imkanları bakımından anlar, bu şekilde Dasein'in varlığı kendisine açılır (*erschließen*). (2) Kendisi bir imkan varlığı olan Dasein için olmanın nihai imkanı ölümdür. Ölüm nihai bir imkandır ki bu onun insanın en çok kendine ait, en derin imkanı olduğu anlamına gelir.<sup>25</sup> Dasein'in ölümden düşmüşlük yoluyla kaçması onun vasati hergünlüğü için karakteristik bir şeydir. Fakat hayatta öyle anlar vardır ki Dasein en uç imkan olarak, varlığının sınırı olarak, ölüm gerçeği ile yüz yüze gelmekten artık kaçınmaz. Bu şekilde deneyimlenen ölüm kendisini Dasein için imkanın tanımlayıcı anlamı olarak açığa vurur. İmkanın ölüm olarak bu tanımlayıcı anlamından, Dasein'in kendisine, varoluşunun merkezine yerleştirilmiş olan "zamanlılığı" (*Zeitlichkeit*) kucaklama imkanını veren sahil zamanın bir tecrübesi doğar. Ölümün bu nazar-ı dikkate çarpması düşmüşlüğün tüm düşüncesizlik ve konformizmini dağıtma, "birileri"nin yanılmalardan Dasein'i kurtarma/özgürleştirme gücüne sahiptir. Ölümün böyle radikal bir şekilde açığa çıkması muayyen bir halet-i ruhiyenin, korkunun eseri olduğu içindir ki Heidegger'in "bulunmaklık" (*Befindlichkeit*) analizi hakkında bir şeyler söylemek gerekir.

Bulunmaklık bir *existenzial*'dir (anlama, söylem, ilişkisellik, hakikat, dil, tarihsellik vs. gibi), yani, varoluş olarak dünya-da-olma'nın (*in-der-Welt-Sein*), Dasein'in özünün, eşderecede asli veçhelerinden birisidir.<sup>26</sup> Bu demektir ki halet-i ruhiyeden bağımsız bir açığa çıkma yoktur. Geleneğin dilinde söylersek, nesnelere halet-i ruhiyeden bağımsız bir algılanışı mümkün değildir. Dünyanın açılmışlığı (*Erschlossenheit der Welt*) şeylerin bizler için anlam ifade etmesi, bizleri alakadar etmesi anlamında zaten "bulunmaklığı", bir halet-i ruhiyeye sahip olmayı içerir.<sup>27</sup> Bu "anlam ifade etme" veya "alaka" (*Sorge*) bizler için asli olması, onsuz insani özümüzün ("dünya-da-olma" olarak varoluş) düşünülemez oluşu hasebiyledir ki, bizler hep kendimizi belli bir halet-i ruhiyede bulmak durumundayızdır. Belli bir anlamda, halet-i ruhiyemizi değiştirebilsek, bir halet-i ruhiyesiz olmamız mümkün değildir. Çoğun, bir halet-i

<sup>25</sup> Bkz., SZ, 250.

<sup>26</sup> Bkz., SZ, 133.

<sup>27</sup> SZ, 137.

ruhiyenin bizde tezahürü noktasında edilgen bir konumdayızdır. Biz onu yaratamayız, aksine biz kendimizi onun içerisinde “buluyoruz”. Zaten işaret ettiğimiz gibi, Dasein kendi varlığına bırakılmıştır (biz bu varlığı belirlemedik ve belirleyemeyiz). Netice itibariyle, şeyler belli bir mana ve ehemmiyetle bizlere, “ilk aşamada”, her hangi bir bilişsel meşguliyet aracılığıyla değil, belli halet-i ruhiyelerin tezahürü yoluyla açık olur, tahakkuk eder.<sup>28</sup>

Korku (*Angst*) da böyle bir halet-i ruhiyedir. Önemi, Dasein’in nihai, uç ve bu nedenle en çok kendine ait olan imkanını, yani ölümü, açığa vurmasında toplanır. Korku bir tehdit olarak ölümün tezahürüdür.<sup>29</sup> Bu tezahürden çıkan söylem, dille ilişki şekli, Dasein’in gayr-ı sahih varlığını (yani, “birileri”ni) karakterize eden “laf” (*Gerede*) değil, Heidegger’in “vicdan” dediği şeydir. Korku, gerçekte Dasein’in kaçınılmaz hiçliği olarak hiçsellığın çağrısı olan, vicdanın çağrısına etkinlik kazandırır. Ölüm gücüne, bizler için ehemmiyetine, hiçliği, yani varlığımızın tümünden hiçe gitmesini, yokoluşunu, telkin etmesi sayesinde sahiptir. Korku anında Dasein düşmüşlüğü tüm varolansal (*ontisch*) ölçülerini yerlebir eden hiçlik karşısındaki tevahhuşu yaşar. Eğer tevahhuş olarak hiçlik karşısındaki korku ölümü, Dasein’in en uç, tanımlayıcı ve en çok kendinin olan imkanını, açığa çıkarıyorsa, şeylerin mana ve ehemmiyeti (her şeyden öte, içerdikleri imkanlar) şimdi ölümlülüğün ışığında, ölümle özdeş olan nihai hiçliğin ışığında belirlemektedir. Bu anlamda, dünyaya fırlatılmış olmam olgusu, gerçekte en başından itibaren bir *telos* tarafından, ölüm tarafından, varlığımızın yokluğa varması tarafından, belirlenmiş bir hareketin içerisine fırlatılmış olmam anlamına gelir. Korkunun etkisi ile radikal sonluluğuna uyanan Dasein “kendisinin farkındaki sonluluk” olur, yani, kendisini bu sonlu harekete, Heidegger’in *Sein zum Tode* (“ölüme-doğru-olma”) dediği şeye ait olarak anlar.<sup>30</sup>

Dolayısıyla, düşmüşlük bütün şekillerinde bizlerin “ölüme-doğru-olma”mız, yani ölme sürecinde olmamız, dolayısıyla ölmekte olmamız (ölüm olayı yalnızca son noktadır), radikal olgusundan kaçınmaya dayanır. Varoluşumuzun tanımlayıcı momentleri olan

<sup>28</sup> Bkz., SZ, §29 Das Da-sein als Befindlichkeit, 134-140.

<sup>29</sup> Bkz., SZ, 265-266.

<sup>30</sup> Bkz., SZ, §51, 252-255.

ölüm *telos*'u dünya-da-oluş tarzlarımıza anlam veren şeydir. Hülasa, "olmak ölmeyi icra etmektir."<sup>31</sup> Ölmekte olmamız, ince yollarla çoğun kaçmayı tercih ettiğimiz bu gerçek<sup>32</sup>, hiçliğin arenasına zaten fırlatılmış durumda olduğumuzu ima eder.

Öte yandan, Dasein'in ontolojik karakteri (mesela, "ölüme-doğru-olma") gereği maruz bulunduğu "korku" bir uç deneyim (sınır durumu) olduğu için, Dasein'i varlığı hakkında radikal bir kararın eşiğine getirir. Bu karar için hiçbir ontik merci rol icra edemez. Aynen pürüzsüz çalışmasına alıştığımız, ve bu nedenle unutuverdiğimiz, bir aletin arıza çıkarttığına dikkatleri üzerine çekmesi gibi, "korku" durumunda hep unuttuğumuz varlığımız öne çıkar, bizim için tekinsiz bir şey haline gelir, bir mesele olur.<sup>33</sup> Korku nihilistik bir lahzadır şöyle ki korkuda "dünya tümüyle anlamdan yoksun bir karaktere sahip olur."<sup>34</sup> Fakat bu, insanı sahil önemi olan bir şeylerin arayışına, kendi asli varlığımızı, en çok kendimize ait olanı üstlenmeye sevk eder. Eşdeyişle, korku haletinde (*Stimmung*) münderiç olan nihilizm dünya-içinde-varolanların totalitesi olarak ve "birileri"nin kamu dünyası olarak dünyayı ikinci plana itmesi, ve Varlık'ın kendisine "erişim noktası" olarak insanın kendi varlığını, tüm mesele haline getirmesi sebebiyle gerçekte müsbet bir olgudur. Bu anlamda, korku hem yabancılaştırıcı ("birileri"nden) hem de kendileştirici/sahihleştirici (kişiyi kendi varlığına ve aynı şekilde Varlık'ın kendisine çeken) bir tecrübedir.

Dolayısıyla, korku, Dasein'in temelinin hiçsellik (*Nichtigkeit*, yani radikal sonluluk) olarak açığa çıkması Dasein'in kayıtsız kalamayacağı bir varoluşsal risk, bir meydan okuma arzetedir. Bununla yüzyüze gelmek insanın hayatının en yüksek meselesi hakkında, yani kendi varlığı konusunda, varoluşunun anlamı konusunda, bir karar vermesini gerektirir. Söz konusu olan şey, insanın "radikal sonluluk" ("ölümlülük", "hiçsellik", "ölüme-doğru-olma") anlamındaki kendi asli özüne sahip çıkması ya da ondan kaçıp hergünlüğün vasatiliğine yapışması, "birileri"nin hegemonyasına kendisini

<sup>31</sup> T. Sheehan. "Das Gewesen" *From Phenomenology to Thought, Errancy and Desire* içinde, ed. B. Babich, Dordrecht, 1995, s. 159.

<sup>32</sup> "sich das Dasein zunächst und zumeist das eigenste Sein zum Tode, flüchtig vor ihm, verdeckt." *SZ*, 251.

<sup>33</sup> Bkz., *SZ*, §40 Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins, 184-191.

<sup>34</sup> *SZ*, 186: *BT*, 231.



teslim etmesi ile ilgilidir. Bu, ölümün mutlaklığını kabullenme ve birgün özü gereği, yani zorunlulukla, mevta/hiç olacak bir şey olarak kendi özünü sahiplenme kararlılığı ister. Dasein'in özü, Dasein'in zatenliği, mukadderliği, olmuş-olacaklığıdır (*Gewesenheit*), ölümle, sonlulukla aynileştirilebilecek hiçselliğidir. Kişinin radikal sonluluğunu üstlenme kararlılığı iki eşanlı ve birbirinden kopmaz olgu ile bağlantılıdır: Dasein'in sahih zaman deneyimi ve Dasein'in sahihliği (*Eigentlichkeit*). Her ikisi de Dasein'in hiçliğe (ölüm) yönelik unutkanlığını, onu üstlenmek yoluyla aşması gereğine varır ki bu Varlık sorusuna ilişkin can alıcı imalar içermektedir. Bu hususu biraz irdeleyerek devam edelim.

Bilindiği üzere, Heidegger için Varlık sorusu (cevabı bizlerde yatan bu soru) içkin bir şekilde, kendisinin transandantal ufku olarak, zamanı işin içerisine katar, çünkü Varlık algımız ya da duyuşumuz zamansal olarak yapılanmıştır.<sup>35</sup> "Dünya-da-olma"yı oluşturan tüm ontolojik yapılar temelde zamansal yapılardır. Aynı şekilde, ehemmiyet ve alaka arzemenin (*Sorge*) kaynağı zamanlılıkta yatmaktadır. Dasein için zaman derin bir manada mesele teşkil eden bir şeydir o denli ki "anlamlılığı" (*Bedeutsamkeit*) zmandan ayırmak mümkün değildir. Şu da eklenmelidir ki farkında olalım ya da olmayalım (Batı geleneği, mesela, bunun hiç farkında değildir) Varlık algımız ve onun yorumlanması (felsefe) zamansal bir açılımın yönetici (transandantal) çerçevesi içerisinde gerçekleşir. Teorinin hakimiyetindeki Batı ontolojik geleneğinde (yani, Heidegger'in 1930'larda adlandırdığı biçimiyle, Varlık tarihi olarak "metafizik"te), bu zamansal açılım zamanın sonluluk olarak asli açılımına yabancılaşmıştır.<sup>36</sup>

Ne tür bir zamansal açılımın Batılı Varlık algısı ve yorumuna temel teşkil ettiği ve yönettiği hususu aşağıda ele alınacaktır. Fakat bundan önce, sonluluğa dayalı zaman tecrübemiz üzerinde biraz durmak faydalı olacaktır, zira *Varlık ve Zaman* açısından, ölümün öngörülmesi ve sahiplenilmesi (*Vorlaufen*) yoluyla hayati bir güç olarak hayatımızda etkin hale getirilen hiçsellik biçimindeki sonluluk şeylerin bizim için ifade edebilecekleri tüm sahih anlamın kaynağı olan şeydir. O zaman, şimdi Heidegger'in sonluluk yorumunu kısaca ele alalım.

<sup>35</sup> Bkz., SZ, 41: BT, 65.

<sup>36</sup> Bkz., SZ, §65 Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge, 323-331.

Öncelikle, varoluşun en somut karakteri olarak “alaka” (*Sorge*) enikonu zamansal bir olgudur. Yani, alaka özü itibariyle zamanın bizi alakadar etmesidir. Zaman bizi alakadar eder, çünkü tecrübemiz göstermektedir ki her şey (en başta, hayatımız) sonlanmaktadır. Hayatımız ve tecrübemiz radikal bir sonlulukla, nihai hiçliğimizin önsezisi ile kaplı durumdadır.<sup>37</sup> O zaman, hiçsellik Dasein için en hayati olgu olsa gerek: o, fırlatılmışlığın (Dasein’ın a priori’si), alakanın, “Dasein’in mutlak imkansızlığı”nın<sup>38</sup> temelidir. Dasein ve dolayısıyla anlamın tezahürü Dasein’in (tasarıl原因 gelecek yönelimliği biçiminde) hiçsellığe yönelik zamansal tavrından ayrı olarak düşünülemez. “Asli zaman sonsaldır (*endlich*)”<sup>39</sup> yani, sona dayalıdır.

Aristo’nun öncesi ve sonrası bile (zaman “önce ve sonra itibariyle hareketin sayısızdır”<sup>40</sup>) bir şeyin bitmesi olgusunun, öncenin ve sonranın kendisine izafeten saptanabileceği bu olgunun, basit sezgisi ışığında anlaşılabilir. Her şeyin sona ermesine ilişkin farkındalığımız zaman ile olan tüm ilişkimizin temelinde yatmaktadır. Acele ederiz zira, verili bir bağlam içerisinde, vaktimiz sınırlıdır. Her hangi bir yapıp etme zaman ile vazgeçilmez bir ilişki içerisinde: arzu edilen vakitte bitirme (*vollenden*) gailisi tarafından belirlenmiştir. Hayatımızın her noktasında, en önemsizlerinde bile, “(doğru) zamanlamaya” özel bir dikkat sarf ediyoruz, çünkü bir şeyi zamanı geçtiğinde yapmak “olmuyor”. Dikkat, özel bir anlamda, zaman akışına ilişkin hassasiyet demektir. Sabır doğru anı beklemek demektir. Burada zamana konsantre olmamızın tüm espirisi karşılaştığımız ve deneyimlediğimiz her şeyin belli bir sona tabi olması gerçeğiyle ilgilidir. Her insani faaliyet bundan dolayı nihayet noktaları bakımından belirlenen zamansal olarak yapılanmış bir süreçtir öyle ki zamana ilişkin keskin bir farkındalık onu yürüt-

<sup>37</sup> Bkz., SZ, 285: “In der Struktur der Geworfenheit sowohl wie in der des Entwurfs liegt wesentlich eine Nichtigkeit. Und sie ist der Grund für die Möglichkeit der Nichtigkeit des *uneigentlichen* Daseins im Verfallen, als welches es je schon immer faktisch ist. *Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt*. Die Sorge – das Sein des Daseins – besagt demnach als geworfener Entwurf: Das (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit. Und das bedeutet: *Das Dasein ist als solches schuldig*, wenn anders die formale existentielle Bestimmung der Schuld als Grundsein einer Nichtigkeit zurecht besteht.”

<sup>38</sup> SZ, 329.

<sup>39</sup> SZ, 331.

<sup>40</sup> Aristotle, *Physics*, IV.11(219b), *The Complete Works of Aristotle* içinde, ed. J. Barnes, Princeton, 1984, 2 vols.

mek için zorunludur. Bu tüm hayat için genelleştirilebilir: anlamlılık ve zaman birbirlerinden ayrılamaz.

Böylece, kendimizi içerisinde bulduğumuz incelikli bir sonluluk ağından ötürü, her bir an biricik ve önemlidir. Dolayısıyla, hayatta, riayet etmemiz lüzumu bulunan zamana ilişkin nihayet-noktaları ile her zaman karşı karşıyayızdır. Zamansal olarak belirlenmiş (yani, sonlu) bir bağlamda iş görürüz. Bu sonluluk, her şeyin bir şekilde bir noktada sonlanması olgusu genel manada insani tecrübe ve farkındalıktan koparılamaz. Kısacası, zamana ilişkin dolaysız farkındalığımız (fiziksel süreçlere bakıp zamana ilişkin teoriler geliştirmemizin çok öncesinde) sonluluğa ilişkin bir farkındalıktır.<sup>41</sup>

Neden zamansal olarak koşulanmış ya da yapılanmış bir hayat, nihayet-noktalarına odaklı bir hayat, sürüyoruz? Neden zaman ikame edilemeyecek tek şey? Çünkü bizler ölümlü olduğumuzu, sınırlı bir ömrümüzün olduğunu “anıyoruz”? Demek ki sonluluğun ve böylece zamanın nihai çerçevesi bir gün öleceğim yalın (kaçınılmaz ve mutlak) gerçeğidir. Her şeyin bir şekilde sonlanıyor olması gerçeğinin benim için bir ehemmiyeti varsa, bu, ölümlü olduğum içindir. Ölümlü olmak hasebiyle, kendimi nihai sonuma, olmayışına, ölüme doğru geri dönüşü olmayan bir süreçte buluyorum. Yukarıda da belirtildiği gibi, eğer bu ölümlü hareket (Dasein’in gizli hakikati, “ölüme-doğru-olma”) sarih bir surette sahiplenilirse, Dasein kendisini ve hayata ilişkin tüm yönelimini, aktif bir şekilde, bu ölümlü süreç içerisinde tanımlama noktasına gelir. Şeylerin mana ve ehemmiyeti, ağırlığı, bu ölümlü çerçevede tezahür eder. Her bir an ulaşabileceği nihai değere ancak geçen her saniye yaklaşmakta olduğum ölümün huzurunda ulaşır. Eğer ebedi olsam, zamanı umursamazdım, yani, her hangi bir nihayet-noktasına karşı kayıtsız olurum. Bu durumda, hiçbir şey acil ya da mühim olmayacaktır. Tam da, sonluluk zamanı tekrar edilemez bir akış, ikame edilemez bir geçiş haline getirdiği içindir ki tarihler ve anlar biricik olmakta ve bu surette tüm ehemmiyet ve ağırlıklarına kavuşmaktadırlar.

Yukarıda da savunulduğu gibi, Heidegger açısından, benim zaman ile olan ilişkiyi mümkün kılan şey (nihai ufku olan “ölümlülük” bakımından alındığı şekliyle) sonluluk-

<sup>41</sup> Heidegger’in zaman tahlilinde sonluluğun yeri için, özellikle, bkz., SZ §79, §80, §81.

tur. Ebedilik, o vakit, adeta “zamansızlık” anlamına gelecektir: tabiatta fiziksel süreçlerde bir tür zaman varolmaya devam etse bile, ne zaman konusunda hassas ve dikkatli olmaya bir değer atfederdim, ne de zamanı hesaplamaya, ölçmeye veya kaydetmeye teşebbüs ederdim. Zamanın mahiyeti konusunda teoriler geliştirmeye ise hiç mi hiç girişmezdim. Bu durumda, zaman ile olan ilişkim çökerdi (ve, beraberinde, tüm insani özüm de<sup>42</sup>). Ölümlülüğüm içerisinde şeylerin ehemmiyet ve değerlerini kazandıkları varoluşumun zamansal çerçevesini çizmektedir. Bu demektir ki, ölümlülük bana tüm ilgi ve gailelerimin anlam ve irtibat kazandığı bir anlam odağı sunmaktadır. Her türden mesele (en steril teorik meseleler bile), eğer ölümün (nihai ama çoğun gizli) bağlamından koparırlarsa insanlar için anlamsız hale gelirler.

Heidegger’e göre, Batı felsefi geleneğinin akameti tüm Varlık duyusu ve yorumunun ufku olarak zamandan habersiz olmasından kaynaklanır. Asli zaman, bizlere sonluluk bakımından açık hale geldiğine göre, esaslı bir Varlık idraki zamanlılığı Varlık’ın tetkiki için hususi bir ufuk olarak benimseyip işlememizi icab ettirir. Bu geleneğe ise, aksine, “şimdi”ye, hal-i hazırda (*Präsens*) dayalı bir zaman tasavvuru belirleyici olmuştur. Zaman olgusu ebedi şimdinin zamansızlığı lehine adeta geçiştirilmiştir. Böylelikle, sonluluk ve ölümlü hareket olarak zamanın asli (öncedeki ve temel, teori-öncesi) manası üzerine hiç kafa yorulmamıştır. İnsanın felsefe yapmaya yönelmesinin ve Varlık’ın/mananın tecellisinin zemini olarak sahiplenilmesi ise hiç mevzu bahis olmamıştır bile. Bu son derece önemli bir noktadır zira, işaret edildiği gibi, her tür düşünme biçimi, zorunlu olarak, varolanların (kendi özlüğü de dahil) “olma”sının ne manaya geldiğine içeriden biçim veren bir zamansal algılayışın transandantal çerçevesi içerisinde gerçekleşir. Şu halde, Varlık sorusunu üstleneceksek ve gerçek manada bir ontoloji geliştireceksek eğer, hakiki zamansallığı, sonluluğu, onun temeli (transandantal çerçevesi) olarak ele almamız gerekmektedir. Dolayısıyla, Varlık sorusu zamanın asli ontolojik rolünü, gündelik deneyimde karanlıkta kalan (hal-i hazırda pratik gayelerimizin tabi olduğu sonluluk bakımından ancak muğlak bir şekilde anlaşılabilir) ve Batı felsefe geleneğinde tamamen es geçilen bu rolü, anlama, idrak, düşünme ve eylemin çerçevesi olarak yeni-

<sup>42</sup> Bkz., “On the Essence and Concept of *Physis* in Aristotle’s *Physics*, B 1”, *Pathmarks*, ed. W. McNeill, Cambridge, 1998, s.257.

den tecrübe etmek zorundadır.

Öte yandan, Platon ve Aristo tarafından biçimlendirilen geleneksel zaman tasavvuru gerçekte “teori”nin zamanıdır. (*Varlık ve Zaman*’ın tali bir şey olduğunu savunduğu, “*theoria*”nın zamanı. *Theoria*’ya, Yunan Varlık görüşüne, mündemiç olan zaman, *aei on, nunc stans*, “ebedi şimdi”<sup>43</sup> tasavvurudur.) Bunun karşısına Heidegger zamanın bir sonluluk endeksi (zamanlılık) olarak asli tezahürü olan pratiğin (“dünya-da-olma”nın) zamanını koyar. Aristo tarafından formüle edildiği şekliyle, teorinin zamanı 5 içiçe geçmiş mefhum içermektedir<sup>44</sup>: 1- Kendinde daimi bir şey olarak hal-i hazırın (*Präsent, Gegenwart*) bakış açısı 2- Mutlak değişimsizlik, daimilik ve dolayısıyla zamansızlık olarak ebediliğin bakış açısı 3- Aracılığıyla zihnin her bir varolanın tabi olduğu değişim sürecini ya da hareketi (*kinesis*) ölçtüğü veya saydığı standart bir akış olarak zaman 4- Zamanın teori-öncesi, pre-reflektif zeminini (sonluluk) unutan zamana yönelik hesabi (yani, bilişsel) bir yaklaşım. Aristo, zamanın sayım yapacak bir zihni gerektirdiğini söylerken bu çok açık ortadadır. 5- Her biri homojen olan şimdi noktalarının kronolojik ardışıklığı olarak,<sup>45</sup> Heidegger’in deyimiyle, “saf şimdilerin aralıksız süren birbiri ardına gelmesi”<sup>46</sup> olarak zaman. Bu zaman tasavvuru şeylere ebediyet açısından, Spinoza’nın ifadesiyle, *sub specie aeternatis*<sup>47</sup>, yaklaşır. Teori, mahiyeti itibarıyla, böyle bir zaman ufkuna ihtiyaç duyar. Platon’dan (ebediliğin taklidi olarak zaman) Nietzsche’ye (aynı olanın ebedi dönüşü) geleneksel felsefeler, şu halde, her şeyden önce, asli zaman tecrübemizin tahrif edilmiş bir algısından hareket ederler.

Aynen teorinin kendisinin pratiğe (dünya-da-olma) parazitik olması gibi, teorinin, “zamandışı özler”e yönelmiş “zamandışı görü”nün, zamanı Dasein’in sonluluğunun bir türevidir yalnızca. Zamanlılık olarak zaman fikri zamanı sonluluğun, Dasein’in ölümlü oluşununun, bir endeksi olarak ele alır. Eğer bu ölümlü oluşum takdir edilir ve üstleni-

<sup>43</sup> Ayrıca, bkz., SZ, 427.

<sup>44</sup> Özellikle, bkz., SZ, 420-422.

<sup>45</sup> Bu hususları krş. Aristotle, *Physics*, Book 4, Chapters 10-14.

<sup>46</sup> “einer kontinuierlich währenden Abfolge der puren »jetzt«”, SZ, 409.

<sup>47</sup> Spinoza şunu öne sürer: “şeyleri ebedilik ışığında (*sub quadam specie aeternatis*) idrak etmek zihnin doğasındadır” ve “her hangi bir şeyin özü ... bu nedenle, zamana atf yapılmaksızın, ebedilik ışığında kavranmalıdır.” Part 2, Proposition 44, corollary 2, *Ethics*, in *Spinoza: Complete Works*, trans. S. Shirley, Indianapolis, 2002.

lirse, “kendinin farkında bir sonluluğa”<sup>48</sup> dönüşür, ve böylece Dasein’a sahih bir kendini-anlamanın yolunu açar. Demek ki üç şey birbirleriyle çok yakından alakalı: sahih bir zamansallık, sahih bir kendini idrak, sahih bir Varlık algılayışı. Velhasıl, Dasein zamansal bir yapı olarak açığa çıkar ve Dasein’ın olma tarzlarının tümü (en başta, Varlık algısı) içkin bir zamansal yapı ile baştan sona karakterize olmuşlardır.

Şimdi sahihliğin, korku ve sonluluğun, (kısacası *nihil*’in) temel ontoloji için, Varlık’ın manasına yönelik bir ayırıştırma için, metodolojik önemini irdeleyelim. İnsanın (Dasein) Varlık’ın açılmışlığının açık alanında durmakla insan olduğunu (varolduğunu), Varlık’ı hep zaten anlamakta olduğunu, bir hakikat-karakterine sahip bulunduğunu keşfetmesi akabinde Heidegger’in problemi şu olmuştur: Nasıl Dasein’ın Varlık algısından ontolojik hakikat tam olarak açığa çıkartılır? İşaret edildiği gibi, Dasein için, dünya ile birlikte kendisi de geleceksel bir şekilde, yani, olma imkanları bakımından, açılım kazanır. Eğer Dasein’ın kendine açılmışlığı nihai, uç ve en çok kendinin olan olma imkanı (yani, ölüm) bakımından olursa, o zaman ancak Dasein en yüksek ontolojik anlamda kendine yönelik bir açıklık kazanır. Kişinin ölümüyle yüzyüze gelmeyi üstlenmesi ve buna göre yaşaması bir kararlılık gerektirir. Ancak Dasein ölümün/hıçlığın karşısında kararlı (*ent-schlossen*) olduğunda, sahih, en yüksek manada, kendine açık (*erschlossen*) hale gelir ve Varlık algısı şeffaflık kazanır, yani sahih ve böylece ontolojik olarak açımlayıcı olur. O halde, Dasein nasıl kararlı hale gelir? Dasein ölümünü üstlenme kararlılığı gösterdiğinde, yani, en kendinin olan imkan olarak, “ölüme-doğru-olma” anlamında kendi nihai gerçekliği olarak kendi ölümüne tümüyle açık hale geldiğinde ancak kararlılık kazanır. Dasein kararlılık yoluyla kendini ölümlü oluşum olarak sahiplenirse, “kendinin farkında sonluluk” hüviyetini kazanır. İnsanın ölümlülüğünü sahiplenme kararlılığı insana kendi hakiki varlığını, öz kimliğini, sahihliğini verir; bu, Dasein’ı biricik “olabilirlik” (*Seinkönnen*) olarak kendine açık kılar, zira sadece ölüm Dasein’ın bireyleştirici (yani, kendileştirici/sahihleştirici) ilkesidir.<sup>49</sup> Bu surette, Dasein özü olur, ölümlü açıklık halini alır, ki bu Dasein’ın hakiki manada Varlık’ı açan bir öze kavuşması demektir. O zaman, metodolojik veçhe şu şekilde açık

<sup>48</sup> Thomas Sheehan, “Martin Heidegger”, 2004, yayınlanmamış manüskript, s. 20.

<sup>49</sup> BT, 308: SZ, 263.

hale gelir: kararlı (*ent-schlossen*, harfiyen “kilidini kırmış”, ki bu da onun artık “birileri”nin zincirleri ile kilitlenmemiş olduğunu ima eder) Dasein’in kendi ölümünü (kesin ve nihai, fakat belirsiz bir imkan olarak), korkunun (*Angst*) tevahhuşu altında, üstlenmesi ile kazanılan sahilik Dasein’a kendi varlığının berrak bir görüşünü sağlayacaktır. Dasein, Varlık’a ilişkin esaslı bir idrake ve berraklığa (temel ontoloji) ancak kendisinin sahilliği olarak Varlık’ın sahil manada açığa gelişi zemininde ulaşabilir. Bu nedenle sahilik, yani Dasein’ın hakikat karakterine müstenid ontolojik şeffaflığı, temel ontolojinin, yani tüm felsefenin, imkanının asli koşuludur.<sup>50</sup>

Hergünlük içerisinde Varlık’ın unutulmuşluğu olgusunun, bir bütün olarak varolanlara hapsolme ve “birileri”nin hükümrancılığınca belirlenen bu olgunun, bir sonucu olarak felsefede Varlık’ın unutulmuşluğu (metafizik veya teori), vücut bulmuştur zira felsefe temelinden, yani insani sonluluktan ve Varlık’ın tezahürünün tüm şekillerinde sonluluktan, hiçsellikten kaçmıştır. Sonuç ise, düşünmenin (teori, Batılı ontolojik gelenek, metafizik) gayri-sahih karakteri olmuştur. Düşünme, bu durumda, merak (*Neugierigkeit*, harfiyyen “yeniye yönelik heves”), yani, görmenin kendinde gaye olduğu bir “görme arzusu”na, dolayısıyla hep yeni şeyleri görme arzusuna, dejenere olmuştur. Heidegger bu köksüz, kararsız, kavrayış gayesinden uzak<sup>51</sup> görme arzusunu Dasein’ın hazır ve mevcut olana, hal-i hazırda, kamusal normların dünyasına (“birileri”, *das Man*) düşmüşlüğü, batmışlığı bağlamında yorumlar. Mesela, *Felsefenin Temel Meseleleri*<sup>52</sup> (1937) adlı bir eserinde Heidegger düşünmenin dejenere olmuşluğu olgusunu daha çarpıcı bir şekilde ele alır. Burada, Heidegger erken Yunanlılığın “ilk başlangıcı”na (*An-fang*) hakim olan “hayret”in (*Thaumazein*), Heraklit ve Parmenides gibi düşünürlerde temel ruh-hali (*Grundstimmung*) olarak tezahür eden bu hayretin, ileriki safhalarda yitirildiğini söyler. Hayretin büyüü altındaki erken dönem Yunan düşünürleri için vasati bir nazara en alelaide görünen şey, yani *Seiende im Sein* (Varlıktaki varolanlar)

<sup>50</sup> Bu husus S. Crowell’in şu makalesinde parlak bir şekilde ele alınmaktadır: “Heidegger’s Phenomenology and the Question of Being”, *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Philosophy* içinde, Evanston, 2001, ss. 203-214.

<sup>51</sup> Bkz., *SZ*, §36 Die Neugier, 170-173.

<sup>52</sup> Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte “Probleme” der “Logik.”*, GA 45, Frankfurt, 1992.

olanların olması), en fevkalade, en düşünelisi şeydi, düşünmeyi sürükleyen, belirleyen şeydi. Fakat, Platon ile birlikte, özellikle Aristo'da, düşünme bir merak meselesi, yeni olana, fevkalade olana yönelik tatmin olmak bilmez bir araştırma haline geldi öyle ki bu araştırma en fevkalade olan şeyi, varolanların olması olgusunu, bir aleladedelik örtüsü altına itti. Merak durumunda kişi varolana (ve bunun paralelinde, hal-i hazırda, zamanın gayrisahih deneyimine) hapsolür, hayrette ise Varlık'ın, olmanın bir soru olarak belirmesiyle (bunun paralelinde, zamanın sahih açılımı ile, sonluluk ile) karşı karşıya bulur kendisini. Birinci durumda, insan, tipik bir şekilde, varolanlara hapsolmanın verdiği sersemlik ile sendelemektedir (*taumeln*). Heidegger'e göre, merak saikinin eşliğindeki bu varolanlara (eşya ve mevcudat) kendini kaptırma, varolanlar arasında kaybolma, bu başboşluk metafiziği doğurmuş ve onun mahsüllerini (bilimler) köklü bir şekilde biçimlendirmiştir ve şimdi Batı insanlığının normal hali olmuştur. Bu, varolanların her şey Varlık'ın hiçbir şey haline gelmesi, gerçekte, tarihsel hareketi içerisinde nihilizmin derinde yatan anlamıdır.<sup>53</sup>

Eğer Dasein'in radikal sonluluğunun perspektifi (zamanın sahih boyutu olarak Dasein'in ölüme doğru altta yatan hareketi, "ölüme-doğru-olma") düşünmenin asli momenti olmazsa, düşünme kolayca hal-i hazırın perspektifine teslim olmakta, bu perspektifin ışığında varolanlar da özsel anlamlarında değil de, düşmüşlük, Dasein'in gayrisahihliği ile orantılı olarak, yani "daimi mevcudiyet"teki (*ständige Anwesenheit*) varolanlar olarak, ortaya çıkmaktadırlar. Tüm Varlık algısının transandantal ufku olarak zaman düşünmenin (gizli) optiği olarak iş görür. Şu öne sürülebilir: Heidegger'in tüm ontolojik konumu zamanı işin merkezine koymaya, insanın mana ile ilişkisinin (Varlık'ın tezahürünün) çekirdeği olarak algılamaya istinad eder. Sahih zaman, yani, zamanlılık, esas itibariyle, insanın ölümlü açıklığında (ölümlülük algımız zemininde Varlık'ın mananın bize açılması, bizde tezahür etmesi), ölüme-doğru-olmada kendini gösterir zira zamanı insana, ilkin, açan şey Dasein'in nihai imkanı, ölümüdür. Heidegger açısından, hiçsellikle özdeşleştirilen ölümlülük Dasein'a geleceğin sahih imkanlarını açar, ve bu surette, insan ana (*Augenblick*) daha duyarlı, dikkatli ve mucib olur, bir şartla

<sup>53</sup> Bkz., *Einführung in die Metaphysik*, ed. P. Jaeger, Frankfurt, 1983, ss. 211-212. İngilizcesi, *Introduction to Metaphysics*, trans. G. Fried and R. Polt, New Haven, 2000, ss. 217-218.



insanın ölüme cevabı kaçış değil, kararlılığı beraberinde getiren sahiplenme olmalıdır. Netice itibariyle, hiçliğin icra ettiği bir tür mevcudiyet olarak sonluluğun yarattığı sarsıntı sayesinde, Dasein'in "açık alan"ında (*Da*), asli manada, Varlık tecelli eder, varolanlarla karşılaşılır.

*Varlık ve Zaman*'da metafizik 1930'lardan sonra sahip olduğu olumsuz anlama henüz sahip değildir, Nietzsche dersleri ile başlayan (1935) metafizik nihilizm özdeşliği ise hiç söz konusu değildir. Bununla birlikte, metafiziğe atfedilen söz konusu olumsuz anlamın kökeni ve arkaplanı *Varlık ve Zaman*'ın can alıcı bir veçhesi olan "teorik tavır"ın eleştirisinde<sup>54</sup> kendisini gösterir: Teorik tavır Dasein'in gayrisahihliğinden neşet eder. "Hal-i hazır"da konumlanır, hazır ve mevcut olana, mevcudiyete hapsolmüştür, şeylere saf ve tarafsız bir bakış arayışındadır, varolanlar için evrensel, zamandışı ve değişimsiz bir mahiyet (*Washeit, quidditas*) formüle etme çabasıdır, ve tüm bunlara mündemiç olarak, varolanların anlaşılabilirliğinin, anlamlı oluşlarının kaynağını (Varlık'ın kendisi), yani, varolanların, "en başta", anlamlı bir şekilde, bir anlam arzeden bir şekilde, her defasında, ortaya çıkıvermelerini mümkün kılan şeyi unuttur. Neden? Çünkü *theoria*'nın görüşü, en başından beri (Platon), hiçselliğe (*Nichtigkeit, Abwesenheit, Endlichkeit*), hiçselliğin Varlık'ın tecellisindeki, Dasein'in mana-ile-apriori-ıştığında, asli rolüne kördür. Dasein hakkındaki temel gerçeğin, sonluluğun, üzerinden atlar. Teorik konum, bu nedenle, zaman tecrübesinin, dolayısıyla "olmanın manası"nın, esaslı bir şekilde indirgenmesini içerir.<sup>55</sup> Dolayısıyla, yukarıda işaret etmiş olduğumuz husus, kendi ölümlülüğünü üstlenmesinin Dasein için sahih manaların anahtarı olduğu hususu, teorik düşünümüne doğası gereği kapalı bir şeydir. Teorik düşünüm, bilakis, Varlık'ın anlamını boşaltmakta, Varlık'ı hayatiyetinden etmektedir. Teorik tavır zaman ve Varlık'a yönelik, dolayısıyla manaya yönelik, sahih bir alakadan yoksun olduğu içindir ki, bunun yerine, ölü (zamandan arı) inşalar (kavramsal soyutlamalar) ge-

<sup>54</sup> Özellikle, bkz., SZ, §69b.

<sup>55</sup> Richard Beardsworth, modernitenin zaman deneyiminin indirgenmesini beraberinde getirdiğine dikkat çeker. Şunu yazar "the logics of modernity require a reduction of the experience of time." Bkz., "Practices of Procrastination," *Parallax* 5, 1 (1999), 11. Beardsworth'un "logics of modernity" dediği şeye, Heidegger metafizik der ve bunun, Platon ve Aristo'nun Varlık'ı teorik bir özde tecrübe etmiş olmaları olgusunda tarihsel temeline sahip olduğunu savunur.

liştirme işine müsait olduğu içindir ki sadece sahih manaya yabancı bir iştilal olmakla, hayatımız için sahih kıymeti olan bir şey sunma ehliyetine sahip olmamakla, kalmaz, bunu engeller de. *Varlık ve Zaman*'ın yazımından kısa bir süre sonra, teorik tavrın eleştirisi bir metafizik eleştirisine dönüştür. Bu noktada belirleyici adım, Heidegger'in, 1930'ların ortalarında, metafiziğin özünü "nihilizm" olarak, Varlık sorusunu yüklenme ihtiyacını elzem kılan bir radikal aciliyet durumu (*Not*) olarak, teşhis etmesi ile gelir.

Sonuç olarak, Heidegger'in nihilizm meselesi ile karşı karşıya gelmesinin kökleri *Varlık ve Zaman*'ın merkezinde yer tutan, hatta "*Varlık ve Zaman*'ın temel tecrübesi (*Grunderfahrung*)"<sup>56</sup> olan, Varlık'ın unutulmuşluğu mevzuuna uzanır. Varlık'ın unutulmuşluğu, "Varlık'ın kendisinin bir hiç haline geldiği tarih"<sup>57</sup>, yani, nihilizmin hüküm sürdüğü bir tarihin, karakteristik özelliğidir. İşte bu bağlamda, Heidegger *Metaphysik und Nihilismus*'ta (1946), nihilizmin özünü bu problemin *Varlık ve Zaman*'daki arkaplanına ışık tutan bir şekilde şöyle tarif eder: "*Nihilizmin özü* Varlık'ın kendi hakikati itibariyle unutulmuşluğu şeklinde, varolanların Varlık'ından neşet eden Varlık'ın kendisini gizli tutması olgusudur."<sup>58</sup>

Nihilizmin özünü teşkil eden bu Varlık unutulmuşluğunun bir parçası olarak, Varlık ve varolanlar arasındaki fark ta unutulmuştur. Bundan dolayı, Varlık'ın unutulmuşluğunun, ontolojik farkın unutulmuşluğundan ayrılamayacağını, her ikisinin, birbirlerine ait olgular olarak, nihilizmin Varlık-tarihsel (*Seinsgeschichtlich*) anlamına işaret ettiklerini görmek önemlidir. Değindiğimiz gibi, Varlık'ın unutulmuşluğu "düşmüşlük" (yani, varolanlar üzerine düşmüşlük, varolanlar içerisine massolmuşluk) ve/veya Dasein'in gayrisahihliği demektir. Yukarıda irdelemeye çalıştığımız Varlık'ın unutulmuşluğunun boyutları ve beraberindeki düşmüşlük hususu bize Heidegger'in yürüttüğü, nihilizm ve onun metafizik özüne ilişkin tartışmayı, yerli yerince içerisine koyabileceğimiz bir çerçeve sunmaktadır. *Varlık ve Zaman*'da vasati hergünlüğün asli veçhesi olarak ele alınan "düşmüşlük" Heidegger'in orta ve geç dönem eserlerinde Batı tarihi ve geleneğinin

<sup>56</sup> MN, 264, 267.

<sup>57</sup> MN, 221.

<sup>58</sup> MN, 265: "*Das Wesen des Nihilismus ist die aus dem Sein des Seienden her kommende Verbergung des Seins selbst in der Weise der Vergessenheit des Seins in seiner Wahrheit.*"

temel durumu olarak, yani, metafiziği içten belirleyen şey olarak, mülâhaza edilir. “Varolanlar üzerine düşmüşlük”<sup>59</sup> olarak düşmüşlük, Varlık’ın, aynı şekilde, ontolojik farkın, ve dolayısıyla, Varlık’ın suale şayanlığının (*Fragwürdigkeit*), unutulmuşluğunu, en temelde karakterize eden şeydir.

*Varlık ve Zaman*’a bakıldığında şu açıktır ki Heidegger düşmüşlüğü ve Varlık’ın unutulmuşluğunu ahlaki olgular olarak tasavvur etmez. Bu nedenle, nihilizm katıyyen ahlaki bir mesele değildir, daha derin bir şeydir: yani, ışığında biz insanların bir şeyi ahlaken uygun veya uygunsuz telakki ettiğimiz ve hareketimizi intihab ettiğimiz Varlık algımızla (duyuşumuzla, anlayışımızla) ilgili bir meseledir, Varlık’ın kendini açık ediş tarzıyla, varolanların arz ettiği anlam ile ilgili bir meseledir. Hakikaten de, Heidegger açısından, ahlak, Batı geleneği söz konusu olduğunda, türevsel (*derivativ*) bir olgudur, yani metafizikten türeyen bir olgu. Bundan, ahlaki ölçüler, kavramlar ve tasarılarla bizim hiçbir surette metafizik ve(ya) nihilizmi aşma imkanımızın olmadığı çıkar, zira ahlaki bir hayatın niteliği ve derinliği sahip olduğumuz veya bizlere verili Varlık algısının, anlayışının karakterine bakar. Varlık’ın kendisine uyan bir ontolojik düşünme, ancak, içerisinde gerçek manada ahlaki bir hayatı keşfedip sürdürebileceğimiz yeni bir mahal, bir Varlık alanı, dolayısıyla yeni (ve sahih) bir Varlık algısı açabilir, başlatabilir. Bunu geç dönem Heidegger, Varlık ile basit ve düşünceli bir ilişkiden (komşuluk, *Nachbarschaft*) kökenini alan, *ethos*’un kökensel anlamı olarak “ikamet etme” (*Wohnen*) bakımından mütalaa eder. Tıpkı tüm metafiziksel düşünme biçimlerini bir kenara bırakma ihtiyacında olduğumuz gibi, metafiziğin beraberinde getirdiği ahlaki teorizasyondan da kurtulmamız, yepyeni bir tarzda, Varlık’ın kendisine uyan, ona teka-bül eden (*entsprechend*) bir tarzda düşünmeyi öğrenmemiz gerekmekte. Kabaca ifade edersek, metafiziğin aksine, Varlık’a karşı durmayan (belli bir mesafe ve kayıtsızlıkla, mesela özne-nesne modelinde olduğu gibi), bilakis Varlık’tan gelen bir düşünmeye ihtiyacımız var. Bu düşünme, “Varlık’ın sesini (*Stimme*) bir duyma (*Gehör*)”<sup>60</sup>, bu sese bir kulak kabartma, olarak, ve bu surette Varlık’ın kendisi tarafından belirlenen (*gestimmt*) bir şey olarak, Varlık’ın kendisine aittir (*gehört*).

<sup>59</sup>MN, 265.

<sup>60</sup>MN, 265.

Heidegger nihilizmle esaslı bir yüzyüze gelmenin metafiziğin özüne kafa yormayı, düşünmenin asli ve özsel anlamını keşfetmeyi içerdiğine inanmaktadır. Fakat, bu, aynı zamanda, Hiçselliğe veya Hiçe ve onunla ilişkimize, yönelik bir idraki de gerektirir. Kelimenin kendisinden de aşıkardığı üzere, nihilizm sorununun hiç, *Nichts*, *nihil* ile bir bağlantısı vardır. Bu bağlantının da nihilizme ilişkin olarak özsel bir önem arzettiğini söylemek mümkündür. Fakat felsefe/metafizik tarihi boyunca, "Hiç" (*Nichts*), anlaşılacak bir yana, ciddi ve derinlikli bir şekilde düşünülmemiştir bile. İtinallik bir soruşturmanın (*Fragen*) dışında bırakılmıştır, ve bundan dolayı, Heidegger bunu söyleyecektir, bizler soruşturmanın kendisine teşebbüs etme (sahih anlamda felsefi sorular sorma) imkanının alanından da, geniş ölçüde, uzak kaldık. *Varlık ve Zaman*'da, gördüğümüz gibi, Heidegger bunu sonluluğu üstlenmekten kaçınmanın temel bir unsuru, "hiçin türbesi"<sup>61</sup> olarak ölümün unutulmuşluğunun temeli olarak algılar. Eşdeyişle, düşmüşlük sonluluğun, radikal ve tanımlayıcı gerçeğimizin, üzerini örtmekte, ve "bir varolan olmayanın", Hiç'in, daimi bir göz ardı edilmesini içermektedir. Bu durum, içerisinde nihilizmin saklandığı ve büyüüp serpildiği Hiç'in unutulmuşluğunu beslemektedir. Hem Hiç'in hem de Varlık'ın unutulmuşluğunun birbirlerine ait iki ortak fenomen olduğu ("Varolanlardan başkası olan Hiç, Varlık'ın peçesidir"<sup>62</sup>) ortadadır. Fakat bir şey daha ortaya çıkmış olmalıdır ki o da Varlık'a giden her yolun Hiç'ten veya hiçlikten geçtiğidir. Heidegger'in yaklaşımı, olmayana, yani Hiç'e ilişkin temel bir idrakten yoksun kaldığımız sürece, nihilizmin ötesine geçemeyeceğimizi ima etmektedir.

Velhasıl, Varlık'ın unutulmuşluğu Hiç'in (sonluluk/ölüm) unutulmuşluğu ile eş anlamlıdır. *Varlık ve Zaman*'ın en çarpıcı çıkarımlarından birisi olan bu sonuç, Heidegger'in müteakip metinlerinin birçoğunu belirleyecek ve onun nihilizm ve metafiziğe yoğunlaşmasının yolunu açacaktır. Dolayısıyla, Varlık'ın unutulmuşluğu, ölümün unutulmuşluğu ve Hiç'in unutulmuşluğu, nihilizm olarak kendisini gösteren Varlık'ın metafizik (gayrisahih) tecrübesi diyebileceğimiz bir şeyin birbirleriyle sıkı sıkıya bağlantılı veçheleridir. Hiç'i mesele eden bir düşünme tüm düşünme alışkanlıklarımızı

<sup>61</sup> "Das Ding", *Vorträge und Aufsätze* içinde, ed. F-W. von Herrmann, Frankfurt, 2000, s.180.

<sup>62</sup> "Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins." "Nachwort zu "Was ist Metaphysik." *Wegmarken* içinde, ed. F-W. von Herrmann, Frankfurt, 2. ed., 1976, s.312.

altüst edecek, deyim yerindeyse metafiziksel düşünmenin ezberini bozacak, farklı türden bir düşünme olacaktır artık. *Varlık ve Zaman*'ın sonuçları mevcut Varlık algımızı belirleyen metafiziğin, kendi tarihi içerisinde, radikal bir eleştirisine işaret etmektedir. *Varlık ve Zaman*'da, Dasein'ı gündelik hayatta ve felsefede (teorik düşünüm, *theoria*) çevreleyen kültürler-üstü ve tarih-üstü bir fenomenmiş gibi sunulan Varlık'ın unutulmuşluğu, sonraki dönemde artık bir derin tarihin, Batının metafiziksel geçmişinin eseri olarak görülmeye başlanmıştır. Bu nedenle, felsefe tarihinin (yani, metafiziğin), bu tarihin değişik safhalarında Varlık'a dair nelerin gizli kaldığının, söylenmemiş kaldığının, ve fakat söylenmemiş kalmakla birlikte "söylenmiş olan"ı belirleyen bu Varlık sayıltılarının, tesbiti için, "sökümlenmesi" (*abbauen*) gerekmektedir. Bu, *Varlık ve Zaman*'ın "Dasein tahlili"nden (*Daseinsanalytik*) 1930'lar sonrasının "Varlık tarihine" doğru Heidegger felsefesindeki odak kaymasının önemli nedenlerinden birisidir.

**Abstract: To Read *Being And Time* As a Background of Heidegger's Metaphysics And Nihilism Dispute**

In this article, I explore the background of later Heidegger's influential meditations on metaphysics and nihilism, and argue that many notions of *Being and Time*, such as fallenness, inauthenticity, forgetfulness of Being, finitude, nothingness, theoretical attitude, easily provide such a background. Nihilism is the fundamental understanding of Being which distinguishes and determines Western history and tradition as a whole in which Being as such is forgotten, and forgotten Being, as a consequence, has withdrawn from human life, that is, in Heidegger's words, abandoned beings. Such understanding of Being which has dominated the Western tradition Heidegger calls metaphysics. Metaphysics arises not only from an oblivion about Being as such but also from a failure to face Nothing as essentially belonging to our existence and Being itself alike. Hence *Being and Time*, in crucial ways, prepares Heidegger's critique of metaphysics.

**Key words:** *Being and Time*, metaphysics, nihilism, Being, Nothing, finitude, theory

## KAYNAKÇA

### HEIDEGGER'İN BAŞVURULAN ESERLERİ

#### Almanca Eserler

GA (*Gesamtausgabe*) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976-).

GA 5, *Holzwege* (1935-1946), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1977).

GA 7, *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), ed. F-W. von Herrmann (2000).

GA 9, *Wegmarken* (1919-1961), ed. F-W. von Herrmann (2. ed., 1976).

GA 29-30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt—Endlichkeit—Einsamkeit* (Wintersemester 1929-1930), ed. F-W. von Herrmann (2. ed., 1992).

GA 40, *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935), ed. Petra Jaeger (1983).

GA 45, *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (Wintersemester 1937-1938), ed. F-W. von Herrmann (2. ed., 1992).

GA 64, *Der Begriff der Zeit* (1924), ed. F-W. von Herrmann (2004).

GA 67, *Metaphysik und Nihilismus* (1938/1939 and 1946-48), ed. Hans-Joachim Friedrich (1999)

GA 69, *Die Geschichte des Seyns* (1938/40), ed. Peter Trawny (1998).

*Sein und Zeit*, 11. ed., Tübingen, Max Niemeyer, 1967).

#### İngilizce Çeviriler

*Basic Questions of Philosophy*, çev. R. Rojcewicz and A. Schuwer, Bloomington, Indiana University Press, 1994, GA 45.

*Basic Writings*, ed. David F. Krell, New York, Harper & Row, 1977.

*Being and Time*, çev. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962).

*The Concept of Time*, çev. William McNeill, Oxford: Blackwell, 1992.

*Discourse on Thinking*, çev. John M. Anderson and E. Hans Freund, New York: Harper and Row, 1966.

*The Essence of Truth*, çev. T. Sadler, London and New York, Continuum, 2002.

*The Fundamental Concepts of Metaphysics*, çev. William McNeill and Nicholas Walker, Bloomington, Indiana University Press, 1995, GA, 29–30.

*Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried and Richard Polt, New Haven, Yale University Press, 2000, GA 40.

*Kant and the Problem of Metaphysics*, çev. R. Taft, Bloomington, Indiana University Press, 1997, GA 3.

*Nietzsche (vol. 4): Nihilism*, ed. David F. Krell, çev. F. Capuzzi, New York, Harper & Row, 1982.

*Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, GA 9.

## İKİNCİL LİTERATÜR

Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, NJ, Princeton University Press, 1984, 2 vols.

Beardsworth, Richard, "Practices of Procrastination." *Parallax* 5, 1 (1999): 10-12.

Blattner, William D. *Heidegger's Being and Time*, London, Continuum, 2006.

———, *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Carman, Taylor, *Heidegger's Analytic*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Crowell, Steven, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2001.

Dreyfus, Hubert, "Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics." *The Cambridge Companion to Heidegger* içinde, ed. C. Guignon, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

———, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, MA, MIT Press, 1991.

Gorner, Paul, *Heidegger's Being and Time: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Grondin, Jean, "Why Reawaken the Question of Being?", *Heidegger's Being and Time Critical Essays* içinde, ed. R. Polt, New York, Rowman & Littlefield Publ., 2005, ss.15-31.

Guignon, Charles B. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Hoffman, Piotr, "Dasein and "its" Time", *Blackwell Companion to Heidegger* içinde, ed.. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall.

Krell, David F. *Intimations of Mortality: Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, University Park, Penn State University, 1986).

MacAvoy, Leslie, "The Heideggerian Bias Toward Death: A Critique of the Role of Being-Towards-Death in the Disclosure of Human Finitude", *Metaphilosophy* 27(1-2) 1996, 63-77.

McNeill, William, *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, New York, SUNY Press, 1999.

Mulhall, Stephen, *Heidegger and Being and Time*, London, Routledge, 1996.

Polt, Richard, "The Question of Nothing", *A Companion To Heidegger's Introduction To Metaphysics* içinde, ed.. R. Polt and G. Fried, New Haven, Yale University Press, 2001.

———, *Heidegger: An Introduction*, New York, Cornell University Press, 1999.

Pöggeler, O. *Martin Heidegger's Path of Thinking*, çev. D. Magurshak ve S. Barber, NY, Humanity Books, 1994.



Sachs, Joe, *Aristotle's Physics: A Guided Study*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1995).

Sheehan, Thomas, "Martin Heidegger." 2004, unpublished manuscript.

———, "Nihilism and its Discontents." *Heidegger and Practical Philosophy* içinde, (ed.), David Pettigrew and François Raffour, New York, SUNY Press, 2002).

———, "Reading Heidegger's 'What is Metaphysics?'" *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, I (2001), ss. 181-201.

———, (with C. Painter), "Choosing One's Fate: A Re-reading of *Sein und Zeit*, § 74", *Research in Phenomenology* XXVIII (1999), ss. 63-83.

———, "Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle", *Phenomenology: Japanese and American Perspectives* içinde, ed. Burt C. Hopkins, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, ss. 273-316.

———, "Das Gewesen." *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire* içinde, ed. Babette Babich, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, ss. 157-177.

———, "Heidegger's New Aspect: On *In-Sein*, *Zeitlichkeit*, and the Genesis of *Being and Time*." *Research in Phenomenology* 25 (November 1995), ss. 207-225.

———, "Time and Being, 1925-1927." *Thinking About Being* içinde, ed. Robert Shahan and J. Mohanty, Oklahoma, Oklahoma University Press, 1984, ss. 177-219.

Spinoza, Baruch, *Spinoza: Complete Works*, ed. Michael L. Morgan, çev. Samuel Shirley, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2002).

Taminiaux, Jacques, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, NY: SUNY Press, 1991.

Young, Julian, "Death and Authenticity", *Death and Philosophy* içinde, ed. Jeff Malpas and Robert C. Solomon, London, Routledge, 1998, ss. 112-119.

Zimmermann, Michael, "The Ontological Decline of the West", *Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics* içinde, ed. R. Polt and G. Fried, New Haven, Yale University Press, 2001.

———, "On Discriminating Everydayness, Unownedness and Falling in *Being and Time*", *Research in Phenomenology*, 5 (1975), ss. 109-127.