

FELSEFE DÜNYASI

2011/1 Sayı: 53 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. İsmail KÖZ
Prof. Dr. Sait REÇBER
Prof. Dr. Erdal CENGİZ
Yard. Doç. Dr. Fulya BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

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

Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenışehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 20 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

İÇİNDEKİLER

Murtaza KORLAELÇİ Taşköprülüzâde'nin Ahlâk Anlayışı	3
Şahabettin YALÇIN Kant'ın Tanrısı Sanal Mıdır?	15
Arslan TOPAKKAYA Alman İdealizmi'nde Akıl	28
Kasım KÜÇÜKALP Nietzsche Felsefesinde Apollon-Dionysos Ya Da Varlık-Oluş Karşıtlığı	41
Galip VELIU The Beauty of Knowing	53
Mustafa YILDIZ İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları	65
Şahin EFİL İbn Arabî'ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi Ve Teodise	92
Şamil ÖÇAL İlkçağ Felsefi Düşüncesinde, Ahlaki Bir Problem Olarak "Dünya Algısı"	111
Şenol KORKUT Varlık ve Oluş Temelinde Hilmi Ziya Ülken'in Felsefe, Mantık ve Yöntem Hakkında Bazı Görüşleri	132
Ömer BOZKURT İslâm Filozoflarında Felsefe Hayat İlişkisi	155
Yaşar TÜRK BEN D. Z. Phillips'de Kötülük Problemi	175
Mahmut ÖZER Değer, Norm ve Çevre Etiği	192
H. Fırat ŞENOL Asabiyet ve Kardeşlik: Tikel-Tümel İlişkisi?	209
Metin BECERMEN Wittgenstein'in İkinci Dönem Dil Görüşü ve Etkileri	221
Sengün M. Acar VANLEENE Nietzsche'nin Sanat Anlayışı Bağlamında Apollon ve Dionysos	237
Ahmet Çevik Sayılamaz Sonsuzluk, Karar Verilemezlik Ve Gödel'in Eksiklik Teoremi	253

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE’NİN AHLÂK ANLAYIŞI*

Murtaza KORLAELÇİ**

Taşköprülüzâde Ahmet Efendi’nin (1495-1561) “Ahlâk Anlayışı”nı, kültürümüzün önemli kaynaklarından biri olan “Mevzuat’ul-Ulum, İst.1313” isimli, 1582 sayfadan oluşan eserinden çıkarmaya çalışacağım. Sempozyumumuzun ismi “Şehir ve Felsefe” olduğu için önce şehir-insan ilişkisine kısaca dokunarak konumuza girmenin uygun olacağını düşünüyorum.

Taşköprülüzâde Ahmet Efendi’ye göre insan yaratılış itibariyle medenîdir. Bu nedenle her şahıs faziletli (erdemli) şehri mesken edinmeye mecburdur. Her insan, kendinin şehir halkına ne yönüyle faydalı ve onlardan ne şekilde faydalananıyor olduğunu bilmek zorundadır.¹

Farâbî (258/870-339/950)’ye göre en üstün iyilik ve en üstün ve en büyük mükemmelliğe öncelikle ancak şehirde ulaşılır, şehirden küçük bir toplulukta buna ulaşamaz. İnsan mutluluğa her şehirde değil sadece erdemli şehirde ulaşır. Düşünürümüz erdemli şehir ve milleti şöyle ifade ediyor: “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.”²

Acaba, insan mı şehri meydana getiriyor, şehir mi insanı meydana getiriyor? Bu soruda öncelik insanda olsa gerektir. Böyle bir erdemli şehri meydana getiren insanlar hangi sıfatlara sahip olmalı. Bir insanı erdemliliğe ulaştıran, şüphesiz ki gerçek bir ahlâka sahip olmasıdır. O zaman ahlâk nedir? Sorusuna ahlâkın tanımıyla cevap vermek uygun düşecektir. Ahlâkın tanımını bazı düşünürlerden şöyle aktarabiliriz. Farâbî’ye göre ahlâk “insan fiillerini ve nefsanî arzularını güzel ve çirkin yapan hallerdir.”³

* Bu çalışma, Kastamonu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü ile Türk Felsefe Derneğinin 12-14 Mayıs 2011’de Kastamonu’da müştereken düzenledikleri “Şehir ve Felsefe” isimli sempozyuma tebliğ olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi

¹ Taşköprülüzâde, Mevzuat’ul-Ulum, çev. Kamalüddin Mehmet Efendi, cilt 1, İst. 1313, s. 437.

² Farâbî, El-Medinetü’l-Fadıla, çev. Ahmet Arslan, Ankara. 1990, s. 70.

³ Farâbî, Kitab-ül-Tenbih, çev. Hilmi Ziya Ülken, Kivameddin Burslav, (Farâbî, İst. Tarihsiz, içinde) s. 132.

Gaston Sortais'ye göre "moral veya ahlâk, var olmak zorunda olan yaşayış biçimlerinin ilmidir. Dolayısıyla ahlâk **zorunlu iyinin** ilmidir. (...) Ahlâk **ödev** olduğundan, **iyiyi** ve iradenin iyiyi yapmak için sürekli olarak takip etmeye mecbur olduğu **yasaları** konu olarak ihtiva eder. Bunun içindir ki ahlâk yapılan şeye işaret etmez; o, **yapılmak mecburiyetinde** olan şeyi buyurur. O halde o bir reelin değil, bir **idealin** ilmidir. Bilimin şartlarını tanımak önemlidir. Mantıkla bunu gördük; fakat ahlâklılığın şartlarını öğrenmek daha önemlidir, çünkü bilim yararlı ise yapmak kaçınılmazdır. Bilim elitin bir ayrıcalığıdır, ahlâklılık ise herkesin ödevidir."⁴

Kendi günümüz, düşünürlerimizden Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951)'ye göre "ahlâk, dinden meydana gelmiştir. Dine dayanmayan ahlâk hakikatte yok demektir.⁵ (...) Ahlâkın ilkelerini yalnızca akıldan değil, aklın aydınlanmasıyla dinden elde ediyoruz. Esasen İslâm dini ahlâk dinidir.⁶ (...) Esasen dinden ayrı bir ahlâk aslında, ahlâkın yokluğudur."⁷

Taşköprülüzâde'ye göre ahlâk ilmi faziletlerin erdemlerin) çeşitlerini inceler. Faziletlerden maksat şu üç kuvvettir: Nazariye (düşünce) kuvveti, gazabiye (aşırı hiddet) kuvveti, şehvet kuvveti. Nazarî kuvvetin kemali **hikmettir**. Her biri iki aşırı özelliğin arasında orta olandır. Hikmet, alçaklık (rezilet), şaşkınlık ve beceriklilik arasında bir araya girmez. Şaşkınlık, hikmette tefrit, beceriklilik ise ifrattır. Şecaat (yüreklik), gazap (aşırı hiddet) kuvvetinin kemalidir. Alçaklık, korkaklık ve birden bire hiddetlenme (tehevûr) arasında bir aracılık etmez. Alçaklık şecaatin tefriti, birden bire hiddetlenme ise ifratıdır. **İffet** de şehvî kuvvetin kemalidir. Alçaklık, sükun (humud) ve günahkârlık arasında bir aracılık etmez. Alçaklık iffetin tefriti, humud ise ifratıdır. Bu üç faziletin yani hikmet, şecaat ve iffetten her birinin dalları (furu') vardır. Onlarda iki aşırı uç arasında aracılık etmeye yönelirler. "İşlerin hayırlısı orta olanıdır" sözü her yerde geçerli ve hükmü bütün işlere nûfuz edicidir. Bu nedenle Taşköprülüzâde'ye göre ahlâk ilminde zikredilen işlerin önce tarifleri, sonrada tedavileri zikrolunur. Tedavi, iki aşırı uçtan kaçıp orta noktada karar kılmaktır.

Düşünürümüze göre ahlâk ilminin konusu nefsi melekelerdir. İskenderiye hakimlerinin görüşlerini aktarmakta bir sakınca görmeyen Taşköprülüzâde şöyle diyor: "İskenderiye hukeması demişlerdir ki sana lazım olan bütün işlerde

⁴ Gaston Sortais, S.J., *Traité de Philosophie*, Paris, 1921, p.1.

⁵ Ahmet Hamdi Aksekili, *Ahlâk Dersleri*, Ank. 1921-1923, s. 9

⁶ A.g.e., s. ش

⁷ A.g.e., s. ص

itidali (ölçülülüğü, orta hali) adet eyleyesin. Zira fazlası ayıp, noksanı da şüphesiz acizliktir. Bu ilmin menfaati, imkân elverdiğince insanın bütün fiillerinde kâmil olmasıdır. Öyle ki evveli ulu ve sonu mutlu ola.”⁸

Taşköprülüzâde'nin ahlâk ilmi için tavsiye ettiği kitaplar şöyle sıralanabilir: Muhtasar (kısaltılmış) olanlar: İbn Sina'nın (980-1037), Miskeveyyh (Ö.1030)'in İmam Fahreddin Razi'nin (1149-1209) kitabı.

Taşköprülüzâde siyaset için şöyle diyor: “Bu bir ilimdir ki onunla başkanlıkların, politikanın çeşitleri uygarlaşma yönünde olan toplantılar ve onların halleri, sultanların, hükümdarların, emirlerin, sorgulama ehillerinin ve bunların mecrasına carî olan mübaşirlerin amel ve halleri tarif olunur. Konusu medeniyet mertebeleri ve onların ahkâmıdır.”⁹

Bu alan için tavsiye ettiği kitaplar ise şöyle sıralanabilir: Aristoteles (384-322)'in Büyük İskender (356-323)'e gönderdiği siyaset kitabı (politika), bu ilmin önemli konularını içine alır, ve bütün gereklerini açıklamaya yeterlidir. Farâbî'nin Arai'l-Medinetü'l-Fadıla isimli eseri bütün hususları içine alır. Bu eser, ahlâk ilmini, ev idaresi ilmini ve siyaset ilmini içine alan kitaplardandır.

Hoca Nasrûddin Tusî (1201-1274)'nin Ahlâk-ı Nasırî isimli eseri de önemlidir. Gayet faydalı ve latif bir kitaptır, ancak Farsça yazılmıştır.

Mevlana Celâleddin Muhammet Devvânî (827/1424-908/1502)'nin Ahlâk-ı Celâlî isimli kitabı da önemlidir. Bu faziletli insan kitabın sonuna bir özet yazıp içinde şaşılacak hikâyeler ortaya koymuş ve ispat etmiştir. Fakat bu kitap da Farsça yazılmış bir eserdir. Yukarıda zikredilen üç fennin usulünü içine alan faydalı kitaplardandır.

Ebü'l-Fazl Abdurrahman b.Ahmet b.Abdilgaffar el-İcî (680/1281-756/1355)'nin *Risale-i Mevlana Adudüddin* isimli eserini öğrencisi Şemseddin Kirmânî şerheylemiştir. Taşköprülüzâde, bu esere bir şerh de kendisinin yazdığını şöyle ifade ediyor: “Ben de zikredilen risaleyi, gençlik zamanımda birçok şeyi içine alan faydalı bir şerh ile şerh eyledim, faydalı bir kitap oldu.”¹⁰

Ahlâk ilmi ile ilgili görüşlerini yukarıda ifade edilen şekilde ortaya koyan Taşköprülüzâde “*Nefs Terbiyesi ve Tehzibu'l-Ahlâk*” başlığı altında ahlâkla ilgili bu görüşlerini detaylı olarak sergiliyor. Düşünürümüze göre huylar, nefsin sağlam görünüşünden ibarettir. Fiiller fikir ve görmeye ihtiyaç olmadan, ondan kolaylıkla ortaya çıkar. Eğer nefisten aklen ve şeran öğülmüş fiiller ortaya çıkarsa **güzel ahlâk** diye isimlendirilir; aksine aklen ve şeran zemmedilen (kötülenen) fiiller sudur ederse **kötü ahlâk** diye isimlendirilir.

⁸ Taşköprülüzâde, a.g.e., s. 435-436.

⁹ A.g.e., s. 437.

¹⁰ A.g.e., s. 437.

Kötü ahlâkın dört tane annesi vardır. Bunlar ilim kuvvetinin, gazap kuvvetinin, şehvet kuvvetinin ve adalet kuvvetinin bozukluğudur. Bu kuvvetlerin itidali (ölçülüşü) güzel ahlâktır; bozuklukları da kötü ahlâktır.

İlim kuvvetinin bozukluğu, ya kuvvetin ifratı ile ve onu kötü felaketlerde kullanma iledir ki pis ve becerikli olarak isimlendirilir; veyahut tefriti iledir ki pek akılsızca¹¹ olarak isimlendirilir. Bu kuvvetin itidali (ölçülüşü), **hikmet** olarak isimlendirilir. Nefis bu hikmetle sözlerdeki doğru ve yalanın arasını, tarikatlardaki hak ve batılı fiillerin güzel ve çirkinini kolayca fark eder. Allah ayet-i kerimesinde “kime hikmet verilmişse muhakkak o, hayra erdirilmiştir”¹² buyuruyor.

Gazap kuvvetinin bozulması da ya çok tarafıdır ki öfkelenme olarak isimlendirilir, bunun itidali (ölçülüşü=orta hali) hikmet ve aklın gerektirdiği üzere secaat olarak isimlendirilir.

Şehvet kuvvetinin bozulması ya fazla tarafıyadır ki şer olarak isimlendirilir veya noksan tarafıyadır ki zayıflık (=İktidarsızlık) olarak isimlendirilir.

Adalet kuvvetinin bozulması zulüm olarak isimlendirilir. Bunun sadece bir zıttı vardır. Bunun orta hali (ölçülüşü), gazap ve şehvet kuvvetinde işaret edildiği gibi akıl ve şeriat altında zapt eylemektir.

Bu zikrolunan kuvvetlerden her birinin iki aşırı tarafı da fazladır. Hayır yönleri orta halleridir. Bu dört hususun orta halinden (ölçülüşünden) bütün güzel ahlâklar sudur eder. Ancak bu mertebede, orta hale (ölçülüşe) kimse ulaşmamıştır, sadece Rasulûllah ulaşmıştır. İnsanların dereceleri farklıdır. İtidali (ölçülüşü) fazla olan kimselere insanlar itaat ederler. Zıtlarıyla muttasıf olanlar vesvese sahibi şeytan olurlar.

Ahlâkın, nefis terbiyesi ile değişip değişmeyeceğini ele alan düşünürümüz iki görüş tarzı belirliyor: Değişmeyi kabul edenler veya reddedenler. Bunlardan ahlâkın değişmesini reddedenlere, güçlük ve tembellik galip gelmiştir. Nefis, kusur ve noksanlığı sebebiyle iyilikseverliği dahi yerine getirmez.

Bu hususta iki yönde istidlâl yapılır: Biri, iç tabiatın (hulk-ı batın), dış tabiat (hulk-ı zahir) derecesinde olduğunu kabul eder. Bunlara göre dış tabiat değişken olmaz, iç tabiat da böyledir. Diğeri de, gazabın mizaç ve tabiat gereği olduğunu, şehvetin de böyle olduğunu, dolayısıyla birçok değişiklikler olabileceğini iddia eder.

Bu görüşleri ortaya koyan düşünürümüz şöyle diyor: “Cevap olarak biz deriz ki eğer ahlâk kabil-i tegayyur olmasaydı, vasiyetler, öğütler ve edeplendirmeler tamamıyla batıl olurdu. Ve Peygamber Efendimizin, “ahlâkınızı gü-

¹¹ Taşköprülüzâde, Mevzuatü'l-Ulum, çev. Kamaledin Mehmet Efendi, cilt II, İst. 1313, s. 604.

¹² Kur'an 2/Bakara 269.

zelleştiriniz” kavlı-i şerifinin manası kalmazdı.¹³ Bundan başka dört ayaklı hayvanların ahlâkını değiştirmek mümkün iken insanın ahlâkını değiştirmek niçin mümkün olmasın? Bu daha iyi olur.

Gazap ve şehveti yok etmek asla mümkün değildir. Bizim için mümkün olan nefis terbiyesinden sonra onları doğrultma, ne için yaratılmışlarsa o yöne çevirme ve sarf etmektir. Değişmenin bazısı yavaş yavaş olur kimisi de süratle olur. Bu durum yaratılışa göre değişir. Değişim bakımından insanlar dört meretebe arz ederler. Birinci mertebedekiler, güzel ve çirkinin ne olduğunu bilmeden asıl fitratları üzerine kalmış olanlar, tedaviyi hemen kabul ederler. Eğer arif bir müşide rastlarsa en kısa zamanda mizacını değiştirirler. İkinci mertebedekiler, kötüyü (kabih) bildiği halde ameli kendine güzel eden ve bununla beraber yine de noksanlıklarını bilen kimselerdir. Bu meretebe, değişim için birinci meretebeden daha zordur. Çünkü önce kalbine yerleşmiş olan kötü şeyleri atacak, sonra iyi şeyleri onların yerine koyacak. Üçüncü mertebedekiler kötü ahlâka, hak ve güzel olarak itikat eyleyenlerdir. Bu yanlış üzerine eğitilenlere ilaç vermek imkânsıza yakındır. Bunların kurtuluşu nadir olur, çünkü dalaletleri katlanmıştır. Dördüncü mertebedekiler, yapılması yanlış (fasid) görüş üzerine olmuş, bununla beraber faziletin yine o yanlış görüşte olduğunu bilip onunla öğünenlerin mertebesidir. Bu meretebe en güç meretebedir. Bu meretebe için şöyle bir misal verilir: Kurdu ıslah etmek ve ahlâkını güzelleştirmek faydasız bir işkencedir.

O halde bu dört mertebenin ilki cahildir, ikincisi cahil ve dalalete düşmüştür; üçüncüsü cahil ve fasıktır; dördüncüsü ise cahil, delalete düşmüş, fasık ve şerlidir. Ne varki bu açıklama anlaşıldı ise şunun da bilinmesi gerekir ki hayatta olan bir insan için şehvet ve gazap kesip atılamaz. Öyle ise onları bütünüyle def etmek ve bütünüyle kökünden kazıyıp atmak muhaldir.¹⁴ O zaman bu kuvvetleri ölçü içine alabilmek önemlidir. Eğer insanın, yemek iştahı kesilmiş olsaydı, açlıktan helâk olurdu. Cinsel şehvet bütünüyle kaldırılsaydı nesil kesilirdi. Eğer gazap kuvveti bütünüyle yok olsaydı, bedenî ve dinî öldürücülerin def edilmesine kadir olunamazdı.

Bu ölçülülükler bazen fitri olur. Gazap ve şehvet kuvvetleri yaratılışa akıl ve şeriata bağlı olur. Peygamberler böyledir. Bazen de nefis terbiyesi ile elde edilir. Yaratılışa mal sevgisi olana, malı dağıtması, yaratılışa kibir ve makam sevgisi olana alçak gönüllü olması emredilmelidir. Nefis terbiyesi, öğülmüş huylar için kolaydır. Bunlar teklif edilmeyi bile gerektirmez. Her insana yaratılışına uygun nefis terbiyesi uygulanmalıdır. Herkes için tek tip nefis terbiyesi kötü neticeler verebilir. Kalp ile organlar arasında ilişki olursa, bunların

¹³ Taşköprülüzâde, a.g.e., s. 605.

¹⁴ A.g.e., s. 606.

eserleri sonradan ortaya çıkar. Meselâ kalp, öğülmüş huyu tasavvur eder ve onu bedene teklif eder. Bedenin o huya durmadan devam etmesiyle etkisi kalbe ulaşır. O zaman o insanda dünya sevgisi kökünden koparılmış olur. Böyle bir insana Allah sevgisi hakim olur. Bütün saadetlerin asıl özü de Allah sevgisidir. Amellerin en faziletlisi, az olanı çok olanı değil, devamlı olanıdır. Ne kadar az da olsa devamlı olan amel faziletlidir.¹⁵

Bir kimsenin kalbindeki dünya sevgisi, o kalbin hasta olduğunu gösterir. Ahirette kalpler dört tip olarak sınıflanır: Birincisi, Allah'ı zikretmek, kalbini kendinden geçiren insan tipidir. Bu kimse sıdıklardandır. İkincisi, dünya sevgisi kalbini kendinden geçiren kimsedir; bu kimse helâk olanlardandır. Üçüncüsü, din ve dünya ile uğraşan ancak ona galip gelenin din olduğu kimsedir. Buna ateşin gelmesi şüphesizdir, fakat süratli bir şekilde ateşten kurtulur. Bu kurtuluş Allah'ı zikretmenin kendine galebesi miktarıncadır. Dördüncüsü, din ve dünya ile uğraşan, fakat galip olanın dünya olduğu kimsenin durumudur, bunun ateşte kalması uzun olur, fakat işin sonunda yine de ateşten çıkar.

Küçük çocukların (sübyan) nefis terbiyeleri hakkında Taşköprülüzâde şöyle diyor: “Malum ola ki küçük çocukların nefisleri sade ve her hile (nakıs) şeklinde boştur. Eğer şerre alıştırılırsa şerir olur, günahı (vizri) ebeveynine de hasıl olur. Öyle ise çocuğuna kötülük yakınlarından korumak baba üzerine vaciptir.”¹⁶ Baba çocuğuna ziynet ve refahı sevdirmemeli ki çocuk büyüyünce kendi elleri ile onu helâk etmiş olmaya. Çocuğun cibilliyetinin pislikle yoğrulmaması için onun Salih dindar bir kadına emzirtilmesi ve helâl gıdalarla beslenilmesi gerekir. Çocuk buluş çağına geldiği zaman kötülüklerden haya ederse, akli başına gelmiş demektir.

Baba çocuğu güzel ahlâka yönlendirmelidir. Yemek ve şerre hırsın çirkinliğini kendi şahsında göstermelidir. Yemeğe besmele ile başlamayı, sağ eliyle yemeyi, süratli yememeyi, yemek yiyen başkasına bakmamayı, yemekte acele etmemeyi, lokmaları ciddi bir şekilde çiğnemeyi baba çocuğa öğretmelidir. Yemek için katığın zorunlu olmadığını, çok yemenin, dört ayaklı hayvanların işi olduğunu belirterek bu fiilin kötü olduğunu, az yemenin iyi ve övülmüş olduğunu çocuğa belirtmek gerekir. Çocuğa beyaz elbiseler tavsiye edilmeli, ipek giysilerin bayanların işi olduğu belirtilmeli, kendinden daha refah olan çocuklarla ilişkiye girdirilmemelidir. Çocuğu okula gönderip ona Kur'an, hadis ve doğru haber öğretmek, onun kalbine Kur'an ve hadis seviyesini yerleştirmek babanın görevlerindedir. Çocuk aşk şiirlerinden korunmalı ve aşkla uğraşanların arasına girdirilmemelidir. Zira bunlara karışan çocukların kalbine fesat

¹⁵ A.g.e. s. 607.

¹⁶ A.g.e., s. 609.

yerleşir. Çocuklarda bir güzel ahlâk görülürse bu durum çocuğu sevindiren bir ödülle ödüllendirilmelidir. Bu gibi çocuklar halk arasında öğülmelidir.

Çocuk gafil olarak bir suç işlerse haya perdesi yırtılmamalı, lisan-ı hal ile uyarılmalı; eğer suç yine tekrar ederse gizli olarak azarlanıp ondan nefret ettirmemelidir. Çocuk çok azarlanmamalıdır. Gündüz uyumak tembelliğe ittiği için bu uyku men edilmelidir. Çocuk döşek ve yorgana alıştırmamalı ki organları sağlam olsun. Çocuğa ebeveyninin mal varlığı ve sahip olduğu eşyalarla övünmemek öğretilmelidir. Çocuk rastgele herkesten bir şeyler almaktan men edilmelidir, bunun alçaklık (zül) ve kötülük olduğu; cömertlik ve yüksekliğin, almakta değil, vermekte olduğu ona öğretilmelidir. Altın ve gümüş sevgisinin helâk edici olduğu açıklanmalıdır. Bulduğu mecliste tükürüp sümkürük atmamayı, başkasının huzurunda, gafillikle bir ayağını diğerinin üstüne koymamayı, avucunu dizleri altında bağlamamayı, tembellik işareti olduğu için başını bilgine dayamamayı, başkasına arkasını çevirmemeyi çok konuşmamayı ebeveyn çocuklarına öğretmelidir. Konuşmanın çokluğu haya azlığının, hiç konuşmama da yüz pekliliğinin işaretidir. Bu şekildeki küstahlık alçak çocukların âdetidir. Doğru olsa da yemin etmemeyi çocuğa öğretmeli ki küçükten yemine alışmasın. Soru ve cevabın gerektirdiğinin dışında konuşmamak, büyüklerin sözünü dinlemek, kendinin üstünde olanlara saygı göstermek çocuğa öğretilmelidir. Boş ve kötü sözlerden, hakaret ve küfürden, kötülüğe yaklaşmaktan çocuk men edilmelidir.

Öğretmeni çocuğu döverse, bağırıp çağırmayı, aracılık yapılmasını istememek gerekir. Böyle durumda sabreylemek en iyi tutumdur. Sabır, yiğitlerin ve devlet ricalinin adabındandır. Çok bağırarak kölelerin ve bayanların hastalığıdır. Çocuk okuldan gelince bir müddet güzel oyun oynamalıdır. Bu oyun, yorgunluk gelince bırakılmalıdır. Ebeveyn, çocuğa ana-babaya itaati, kendini gösteren öğretmenine ve yaşlılara saygıyı öğretmelidir. Temyiz yaşına erişince namazı ve temizliği (teharet) terk etmesine göz yumulmamalıdır. Ramazanın bazı günlerinde oruç tutma emredilmelidir. Hırsızlıktan, haram yemekten, hıyanet etmekten ve fuhuştan tamamıyla men edilmelidir. İnsan ibadetle kuvvetlenir. Dünyanın devamlı değil geçici bir ev olduğu, insanın daimi bir ev olan ahret için çalışması gerektiği, ahret için çalışanın derecesinin Allah katında yüce olduğu çocuğa öğretilmelidir.¹⁷

Taşköprülüzâde'ye göre mide ve cinsel (fere) iştahın kırılması ahlâk ve nefis terbiyesi için çok önemlidir. Normal açlık fazilettir. Bunun fazileti basiret sahipleri için gizli değildir. İbn Abbas (R.a)'ın rivayeti şöyledir: Resulullah buyurdu ki boş (halî) olmayıp da dolu (malî) olan mideye (karna) semavî azamet

¹⁷ A.g.e., s. 609-611.

girmez. Ve yine buyurdular ki kalbi öldürmek çok yemek ve içmekledir. Kalp ekin misalidir, suyun çokluğuyla ölür. Âdemoğlu karnını (midesini) şer dolu bir kap haline getirmemelidir. İnsana, sulbunu (omurgasını) doğrultmak için birkaç lokma yeterlidir. Eğer yemek gerekli ise midenin 1/3'ünü yemek için, 1/3'ünü içilecek şeyler için, 1/3'ünü de nefis için ayırmak gerekir. Bedenin kuvveti, ibadetlerin devamı, belin doğrulması için birkaç lokma yeterlidir.

Düşünürümüze göre açlıktan on fayda vardır: Birincisi, kalp huzuru ve basiretin geçerliliğidir. Tokluk sersemlik meydana getirir, kalbin körlüğüne vesile olur. Bu durum beyne saldıran buharlar sebebiyle olur. İkincisi, incelik ve kalp şenliğidir. Dua etmenin lezzetinin idrakine ve zikir ile tesire bu durumla hazırlanır. Üçüncüsü, zül, kırılma; ferahın, kibrin (batar) ve pek sevinmemin (eşir) son bulmasıdır. Bunlar isyana ve Allah'ı zikirden gaflete düşmenin başlangıcıdır. Açlık zamanında insanın Rabbine sükûn ve huşuu fazla olur. Dördüncüsü, Hak Teâlâ'nın belâ ve azabını unutmamaktır. İnsan genelde açlık ile azabı ve ahret belasını hatırlar. Beşincisi, faydaların en büyüğüdür. Çünkü açlık, bütün günahların kaynağı olan şehvetleri kırar.¹⁸ Açlık ile evvela, sözün şehvetini ve onun belaları olan yalan, gıybet, fuhuş, dedikodu ve cinsel (ferc) şehvet defolunur. Bunların şerrinden korunmaya açlık yeter. Altıncısı uykuyu giderip uyanıklığın devamını sağlar. Zira doyan bir kimsenin içmesi çok olur, dolayısıyla uykusu çok olur. Uykusu çok olanın ömrü zayi olur ve tabiatına sersemlik, kalbine kasvet gelir. Yedincisi, ara vermeden ibadetin devamını sağlar. Çünkü fazla yemek ibadete manidir. Sekizincisi açlık bedenin sıhhatidir. Zira hastalıkların sebebi çok yemektedir. Hastalık ise yaşamayı kederli ve tasalı kılar, zikre ve fikre mani olur. Dokuzuncusu, = maişet hafifliğidir, zira tokluk ve çok yemeye alışmış olan bir kimseyi, midesi (karnı) sıkıştırıp bugün ne yiyeceksin diye sorar. Bu tip kimseler birçok şüpheli ve haram olanlara da girer, helâli elde etme zahmetine girmek istemez. Bu huyunu başkalarına da yayar. Onuncusu, açlığı isteyen kimse artırdığı yiyecekleri yetimlere, miskinlere sadaka olarak verip cömertçe dağıtır.

Taşköprülüzâde'ye göre mide iştahının (şehvetinin) kırılmasının yolu da nefis terbiyesinden geçer. Bu yola giren kimse için dört vazife (görev) vardır: Birincisine göre helâlden başka bir şey yememektir. Çünkü haram yemekle yapılan ibadet, zikir ve öğme deniz dalgaları üzerine bina yapmak gibidir. İkinci görev yemeği yavaş yavaş azaltmaktır. Çünkü bir defada tamamen azaltıp fazla aç kalmak mizacın bozulmasına sebep olur. Mesela her gün iki yufka yemeye alışmış olan bir kimse, ilkin bir yufkanın karın doyuracak kısmının ¼'ünü azaltmalıdır. Bu miktar, 28 parçadan biri olur. Veya tahmini olarak her gün 30 par-

¹⁸ A.g.e., s. 614.

çadan birini azaltmalıdır. Böylece bir ayın sonunda bir yufkayı azaltmış olur ve zararda görmez. Kuvvet noksanlığında dört derece vardır. İlk derece hayatta kalacak miktarda yemek yemeye nefsini alıştırma. Bu merteye sıdıkların mertebesidir. Sehl et-Tüsteri (Ö 283/896)'nin isteği de budur. Ona göre Hak Tealâ halkı hayat, kuvvet ve akıl ile kul eyledi. Eğer kul hayat ve kuvveti kaybetmekten korkarsa yemek yemesi, oruçlu ise iftar etmesi gerekir.¹⁹ Kuvvetten düşmeye çok değer vermemek gerekir. Açlık zayıflığıyla oturarak namazı kılmak, yemek kuvvetiyle ayakta namaz kılmaktan daha faziletlidir. İkinci derece gece ve gündüz nasibinin yarısını yemektir. Bu da bir yufka veya 215 gramlık bir gıdadır. (Dört tanesi bir men olan gıda, 1 men 860 gr) İnsanların çoğu için bu miktar muhtemelen midenin 1/3'ü olur. Peygamberimiz böyle buyurmuştur. Hz. Ömer (R.a.) yedi veya dokuz lokma yerdi. Üçüncü derecede nefis bu miktarı artırmayı reddeyleyler. Bu da iki yufka ile yarıdır. Bu merteye midenin 1/3'ünden fazladır. Birçok insanlar için midenin 2/3'üne yaklaşır; geriye midenin 1/3'ü kalır; zikir (ibadet) için bir şey kalmaz. Bazı rivayette de midenin 1/3'ü nefes yerine, zikir için ayrılmalıdır denilmiştir. Dördüncü derece mideden fazla yemek yemektir. Çoğunluk hakkında israf olur. Bu hususta beşinci bir yol daha vardır. Her ne zaman insanın açlığı gerçek olursa yemek yemelidir. Ve yine gerçek iştah üzere iken elini yemekten çekmek gerekir. Fakat bu yanlıştır. Çünkü bazen yalancı iştah gerçek iştaha benzer olur, ikisi arasını fark etmek zor olur. Gerçek açlık için bazı alametler zikredilmiştir: Birincisi nefsin ekmeğe katık istememesidir. Gerçek aç, ekmeğe parçalarını, hangisi olursa olsun iştahla yer. Her defa belli bir ekmeğe ve katık isteyen açlık gerçek açlık değildir. Bazıları gerçek açlığın tükürükte belli olacağını söyler. Aç olanın tükürüğünde koku ve yağ bulunmaz.

İkinci görev yemek vaktini ve miktarını geciktirmedir. Bu hususta da dört derece vardır: İlk derece üç gün yemeği fazla azaltıp tam aç kalarak bütünüyle yemeyi terk etmektir. Bazı müritler açlıkla yapılan nefis terbiyesini reddeylemişlerdir. Bazıları da 30 veya 40 günde yemeyi azaltmayı sona erdirmişlerdir. Hz. Ebu Bekir Efendimiz 6 gün tayy ederlerdi (yemeyi azaltırdı).²⁰ Bir kimse 40 gün tayy ederse (yemeyi azaltırsa) bazı ilâhî sırlar ona keşfettirilmiştir olur. İkinci derece, iki gün tayy edip (yemeyi azaltıp) üçüncü güne varınca bu garip buluşma mümkün olabilir. Üçüncü derece zikredilmeden dördüncü derece açıklanıyor. Dördüncü derece ednasıdır (en yakınıdır). Gece ve gündüzde tek yemekle yetinmektir. Peygamber efendimiz öğle yemeği yerlerse akşam yemeği yemezlerdi; akşam yemeği yerlerse öğle yemeği yemezlerdi.

¹⁹ A.g.e., s. 615.

²⁰ A.g.e., s. 616.

Üçüncü görev, taam çeşitlerini ve katığı terk etmektir. Taamin en üstünü buğdayın elenmiş ince özüdür; ortası elenmiş arpadır; en aşağısı da elenmemiş arpadır. Katığın en iyisi et ve tatludur; en ednası ise sirkedir. Katığın ortası, etsiz kokulu yağla olan uydurma şeyler, yani çorbalardır. Ahreti esas alanların katıktan sakınmaları gerekir, aksi halde lezzetlere alışır, ölümü ve Allah'a ulaşmayı kötü görebilirler. Şerre ve taama hırsı olan tabiata en layık olan, ifrat derecede açıklıktır. Ama bu durumda zemmedilir. Önemli olan nefsi ölçülüğe alıştırmaktır.²¹ Sevdiği şeyi insanlardan gizlemek yalan söylemektir. Sevdiği şeyi açıklamak en iyisidir. Gizlemeyle yalan ikiye katlanır. Münafıklık da böyledir. Çünkü küfrü gizlemek de diğer bir küfürdür.

Üçüncü istek ferç (cinsel) iştaktır. Bunun da iki faydası vardır. Biri onun lezzetiyle ahreti kıyas edip ahrete daha fazla rağbet etmektir. Diğeri de neslin bekası ve vücudun devamıdır. Bu konuda da ifrat ve terfide kaçmamalıdır. İfrata kaçanlar bütün çabasını bayanlar ve çevresi için harcar, ahret yoluna girmekten mahrum olurlar. Aşka müptela olan taife cehalete düşer. Aşk bir boş kalp hastalığıdır.²² Eğer şehvet kalaba çalarsa, kendini koruyamaz halde ise o kimsenin evlenmesi gerekir.

Taşköprülüzâde lisanın afelerini de şöyle dile getiriyor: Lüzumsuz söz kelâmın afetindedir. Rastgele konuşmak yerine susan insan halen ve malen zarar görmez. Boş sözle uğraşanların ve onları dinleyenlerin vakitleri boşa gider; bunlar lisanın amelinden de sorguya çekilirler. İnsan gereğinden fazla konuşmamalıdır.²³ Doğru sözler tasdik edilmeli, dinle ilgili olmayan batıl sözler karşısında sükût etmek gerekir. İki yüzlülük ve mücadele de, men edilen hususlardandır. Peygamber efendimiz şöyle buyurmuştur: Bir din kardeşinle mücadele (mümarat) ve latife eylemek, bir va'd ile vaat edip sözünde durmamak men edilmiştir. Bunun benzeri çok haberler vardır. Mürailik, başkasının kelamına ondaki bozuklukları göstererek itiraz etmektir. Eşitliğin söz doğru ise onu tasdik eyle, yok batıl olup dinle ilgili değilse sükût eyle.²⁴

Taşköprülüzâde'nin ahlâk anlayışını detaylı olarak çıkarmak bir tez konusunu oluşturacağı için biz bu çalışmamızda azla yetinmek durumundayız. Ancak, Osmanlı Devletinin yükselme dönemini kapsadığı için konunun önemi daha da artıyor. Düşünürümüzün hayat süresi, Kanuni Sultan Süleyman'ın hayat süresiyle hemen hemen örtüşüyor. Kanuni (1494-1506), Taşköprülüzâde Ahmet Efendi (1495-1561) yılları arasında yaşamışlardır. Dünyanın en büyük devletinin ahlâkî ilkelerinin de büyük olması gerekir gibi görünüyor.

²¹ A.g.e., s. 617.

²² A.g.e., s. 618.

²³ A.g.e., s. 619.

²⁴ A.g.e., s. 620.

Sempozyum konumuz “Şehir ve Felsefe” olunca tebliğimizi Farâbî’nin, Müslüman felsefecilere bir bakıma vasiyeti diyebileceğimiz şu sözleriyle bitirmeyi uygun görüyorum: “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 sınıflardan ayrı olanlar sözde hakimlerdir.”²⁵

Özet

İnsan yaratılış itibariyle medenîdir. Her insan erdemli şehri mesken edinmeye mecburdur. Her insan ahlâk ilkelerine uymak zorundadır. Çünkü ahlâk zorunlu iyinin ilmidir. Ahlâk dine dayanmalıdır. Ahlâkın ilkeleri aklın aydınlanmasıyla dinden elde edilir. İnsanın aklen ve şeran öğülmüş fiilleri iyi ahlâk, zemmedilmiş fiilleri ise kötü ahlâk olarak isimlendirilir. Baba çocuğu güzel ahlâka yönlendirmelidir. Çocuk oburluktan korunmalıdır. Ahlâkın düzeltilmesinde nefis terbiyesi önemlidir. Açlık fazilettir. Midenin üçte biri yemeğe, üçte biri meşrubata, üçte biri de teneffüs için ayrılmalıdır.

Anahtar kelimeler: İnsan, şehir, ahlâk, akıl, din, çocuk, riyazet, açlık.

La compréhension morale de Taşköprülüzâde

Résumé

L’homme est civil par sa création. Chaque homme doit à habiter dans une ville vertueuse. Chaque personne doit obéir aux principes morales, parce que la morale est la science du bien obligatoire. Elle doit se fonder sur la religion. Les principes de la morale sont obtenues de la religion par la raison éclairée. Les actes loués de l’homme par la raison et la loi divine musulman sont nommés comme la bonne morale, les actes dénigrés de par tous les deux sont nommés comme mauvaise morale. Le père doit orienter son enfat vers la bone morale. L’enfat doit être gardé contre gourmandise. Au sujet de l’amélioration de la morale, abstinance austère est très importante. La faime est la vertu. L’estomac doit se diviser en trois: Le premier tiers est pour repas, le deu xième tiers pour boisson, le dernier tiers pour respirer.

Les mots clés: Homme, ville, morale, raison, religion, enfant, faime, abstinance.

²⁵ – Farâbî, İhsâü'l-Ulûm, çev. Ahmet Ateş, İst. 1990, s. 9.

KAYNAKÇA

- Aksekili Ahmet Hamdi, Ahlâk Dersleri, Ank. 1921-1923.
- Farâbî, Kitab-ül-Tenbih, çev. Hilmi Ziya Ülken, Kıvameddin Burslav (Farâbî, İst. Tarihsiz, içinde)
- Farâbî, İhsâu'l-Ulûm, çev. Ahmet Ateş, İst. 1990.
- Farâbî, Medinet'ül Fadıla, çev. Ahmet Arslan, Ank. 1990.
- Kur'an
- Sortais Gaston, s.j., Traité de philosophie, Paris. 1921.
- Taşköprülüzâde Ahmet Efendi, Mevzuat'ül-Ulum, çev. Kemalüddin Mehmet Efendi, cilt I-II, İst.1313.

KANT'IN TANRISI SANAL MIDIR?

Şahabettin YALÇIN*

Giriş

Tanrı kavramı, hemen her dönemde felsefi çevrelerde en çok tartışılan kavramlardan birisi olmuştur. Modern bilim ve felsefenin doğuşuyla yükselen seküler dünya görüşünün etkisiyle bu kavram üzerindeki tartışmalar azalmamış bilakis artmıştır. Özellikle evrim kuramının ortaya çıkmasıyla Tanrı kavramı üzerindeki tartışmalar yeniden alevlenmiş ve günümüze kadar devam etmiştir. Ne var ki, bu dönemdeki tartışmalar, Orta Çağ'da olduğu gibi Tanrı'nın mahiyetinden ziyade O'nun varoluşuna ilişkin olmuştur. Modern ve seküler felsefenin hakim olduğu son birkaç yüzyılda din ve onun merkezinde yer alan Tanrı kavramına karşı özellikle materyalist/pozitivist felsefeyi benimseyen çevrelerce genelde negatif bir tutum takınılmıştır. Mamafih, geçen yüzyılın son çeyreğinden itibaren modern dünya görüşünün eski hakim konumunu kaybetmesiyle din ve Tanrı konusu yeniden pozitif bir bakış açısıyla ele alınmaya başlanmıştır. Bu çerçevede Batı'da gerek entellektüel çevrelerde ve gerekse toplumun diğer kesimlerinde din ve Tanrı konusuna ilgi giderek artmıştır. Bunun neticesinde tarihteki büyük filozofların Tanrı anlayışları yeniden etkili bir biçimde felsefenin gündemine girmiştir. Son zamanlarda üzerinde en çok tartışılan Tanrı anlayışlarının başında Kant'ın Tanrı anlayışı gelmektedir.

Kant'ın Tanrı anlayışı, onun felsefesinin diğer yönleri kadar dikkat çekmiş değildir. Ama son zamanlarda literatürde bu konuya ilişkin incelemeler artmaktadır. Bu da Kant'ın Tanrı ile ilgili görüşlerinin gittikçe daha fazla ilgi çekmeye başladığının bir göstergesidir. Kant'ın Tanrı anlayışının bugüne kadar araştırmacılar tarafından yeterince incelenmemiş olmasının birçok nedeni olabilir, ama bizce bu nedenlerin arasında Kant'ın Tanrı anlayışının önemsiz görülmesi yoktur, zira Kant'ta Tanrı kavramı özellikle ahlak alanında son derece önemli bir rolle karşımıza çıkmaktadır. Bazı yorumculara göre Kant'ın felsefesinde Tanrı kavramı sadece deneyimin parçalarını birleştirmeye yarayan ve fenomenler arasındaki ilişkileri tam olarak açıklamayı hedef edinmemizi sağlayan eşdeyişle en genel doğa yasalarını bulmaya bizi sevkeden düzenleyici bir ideiden (salt teorik bir kavramdan) başka bir şey değildir; yani aslında Tanrı gerçek bir varlık değil bilakis sanal bir varlıktır ve böyle olduğu için de tapınmaya de-

* Prof. Dr., Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

ğer değildir. İşte biz de bu makalede Kant'a göre Tanrı'nın sanal mı yoksa gerçek mi olduğunu yani Tanrı kavramının Kant'ın transandantal felsefesinde oynadığı rolü irdelemek amacını taşıyoruz.

Tanrı'nın Varlığı Kanıtlanabilir mi?

Tanrı'nın varlığına ilişkin teorik kanıtlara ve Kant'ın onlara ilişkin görüşüne geçmeden önce Kant'ın Tanrı kavramından ne anladığına bakmakta yarar vardır. Kant, Tanrı'yı şu şekilde tanımlamaktadır: “Tanrı her yönüyle mutlak ve mükemmel bir varlıktır”¹. Görüldüğü gibi, Kant'ın Tanrı tanımı, felsefe tarihinde gördüğümüz geleneksel Tanrı tanımından pek de farklı değildir. Peki Kant'a göre böyle bir varlık var mıdır? Kant'ın Tanrı'nın varlığının kanıtlarına dair görüşü iki yönlüdür. Kant bir yandan felsefe tarihinde öne sürülen teorik kanıtların mantıksal ve epistemolojik olarak geçerli olmadığını iddia ederken diğer yandan Tanrı'nın varlığının ahlâki bir zorunluluk olduğunu öne sürer. Peki Kant niye Tanrı'nın varlığına ilişkin teorik kanıtların mantıksal olarak geçerli olmadığını düşünmektedir? Aslında onun bilgi tanımına ve bilgiye çizdiği sınırlara baktığımızda bu sonucun pek de şaşırtıcı olmadığını görebiliriz. Çünkü Kant'a göre bilğimiz duyulur nesnelere ilişkili olmak durumundadır². Transandantal felsefede bir şey hakkında bilgi sahibi olabilmemiz için iki unsur gerekir: görü ve kavram. Görü bize duyu yoluyla verilirken kavramı düşünme yetimiz sağlar. Başka bir deyimle, Kant'a göre ancak zaman ve mekanda tezahür eden ve düşünme yetisinin sağladığı saf (*a priori*) kavramların altına getirilebilen nesnelere (Kant'ın terminolojisinde 'fenomenal nesnelere') hakkında bilgi sahibi olunabilir. Bu açıklamalar arkaplanında Tanrı'nın varlığına ilişkin bilgiye baktığımızda görürüz ki, Tanrı zamanda ya da mekanda tezahür eden bir nesne olmadığından O'nun hakkında bilgi sahibi olmamız mümkün değildir. Hemen belirtelim ki, Kant'a göre bir şey hakkında teorik bilgi sahibi olamamak demek o şeyin var olmadığı anlamına gelmez. Nitekim, Kant'ın transandantal felsefesinde son derece önemli bir rolü bulunan 'kendinde şeyler' (numenler) hakkında bilgi sahibi olmamıza karşın bunlar Kant'a göre vardır. Tabii burada akla hemen transandantal felsefede 'varoluş'un da düşünme yetisinin saf bir kavramı (transandantal felsefe terminolojisinde 'kategori') olduğu belirtilerek

¹ Kant, *Opus Postumum*, s. 214.

² Burada matematiksel bilginin duyulur nesnelere ilişkisi olmadığı zira matematiksel bilginin sentetik *a priori* olduğu belirtilerek itirazda bulunulabilir. Cevaben diyebiliriz ki, Kant'a göre matematiksel bilgi aslında duyu nesnelereyle bir şekilde ilişki içerisindedir, zira matematiksel nesnelere olan sayılar ve şekillerin görüleri (*Anschaungen*) saf zaman ve mekanda inşa edilir ki, zaman ve mekanda da duyu tecrübesinin saf formlarından başka şeyler değildir. Kant'ın matematik felsefesiyle ilgili bkz. Ş. Yalçın, “Kant'ta Matematik'in Felsefi Temelleri”, *Felsefe Dünyası*, sayı 37, ss. 128-143.

itirazda bulunabilir. Öyle ya eğer varoluş bir kategori ise o zaman kategorilerin altına düşmeyen herhangi bir şey için vardır demek nasıl mümkün olacaktır? Bu soruya yanıt olarak şunu diyebiliriz ki, Kant'ın 'varoluş' kategorisi fenomenal dünyayı oluşturan nesnelere sınırlıdır, genel olarak varlık alemini kapsamaktadır, yani fenomenlerin var olması ya da olmamasıyla alakalı bir kategoridir, fenomenal alemin dışındaki varlıkları ilgilendirmemektedir. Fenomenal nesnelere ilişkili olarak varoluş da Kant'a göre bir kavrama karşılık gelen bir nesne bulmaktır.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi (Critique of Pure Reason)* adlı eserinde felsefe tarihinde farklı filozoflar tarafından ortaya atılan teorik Tanrı kanıtlamalarının mantıksal ve epistemolojik temelden yoksun olduğunu iddia eder. Kant'a göre Tanrı'nın varlığının tek bir mümkün kanıtı vardır o da ahlâki kanıttır. Ahlâk alanı da teorik bilginin dışındaki bir alan olduğundan bu kanıt Tanrı hakkında bize teorik herhangi bir bilgi sağlamaz. Kant'ın teorik Tanrı kanıtlarına ilişkin itirazına geçmeden önce bu kanıtların ne olduğuna kısaca değinelim. Felsefe tarihine baktığımızda Tanrı'nın varlığına ilişkin epistemolojik kanıtların genelde üç ana grupta toplandığını görüyoruz. Bunlar ontolojik kanıtlar, kozmolojik kanıtlar ve teleolojik kanıtlardır. Ontolojik kanıtlar, Tanrı kavramından yola çıkan ve bu kavramdan Tanrı'nın varlığını çıkarmaya çalışan filozofların kanıtlarıdır. Bu kanıtlara örnek olarak Descartes'ın *Meditasyonlar* adlı eserinde ortaya koyduğu Tanrı kanıtını gösterebiliriz. Descartes *V. Meditasyon*'da Tanrı'yı şu şekilde kanıtlamaya çalışır: Tanrı mükemmeldir (yani tüm pozitif niteliklere sahiptir), varoluş bir kemeldir (yani pozitif bir niteliktir) ve dolayısıyla Tanrı varoluş niteliğine de sahip olmalıdır. Binaenaleyh, Tanrı vardır³. İkinci tür kanıtlar (kozmojik kanıtlar) evrende her şeyin bir nedeni olması gerektiği tezine dayanan kanıtlardır. Bu türden kanıtlara göre evrende var olan her şeyin bir nedeni olduğuna göre ya bu nedensellik zinciri sonsuza kadar geri gidecektir (ki onlara göre bu mümkün değildir) ya da bu zincir bir yerde durmak zorundadır ki durduğu yer de Tanrı'nın olduğu yerdir. Bu kanıtları ileri sürenlere göre Tanrı hem kendi kendisinin nedenidir (*causa sui*) ve hem de var olan her şeyin nedenidir. Üçüncü tür kanıt grubunu oluşturan teleolojik kanıtları ise kısaca şöyle özetlemek mümkündür: Evrende bir düzen, nizam, ahenk, uyum, vs. vardır ve bunu meydana getiren bir akıl olmalıdır ki bu da Tanrı'dır.

Kant bu üç tür kanıtın da mantıksal olarak geçerli olmadığını iddia eder. Birincisi yani ontolojik kanıtlardan (ki bize göre Tanrı kanıtları arasında mantıksal olarak en zayıf olanları bunlardır) başlarsak kısaca şunu diyebiliriz. Kant'a göre kavramdan yola çıkılarak bir nesnenin ya da varlığın var olduğunu ya da

³ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, 2. cilt, s. 46

olmadığını kanıtlamak mümkün değildir. Descartes'ın yukarıda verilen kanıtını göz önüne aldığımızda Kant'a göre bu kanıtın orta terimi sorunludur. Ona göre varoluş; renk, bilgi, güç, güzellik, şekil gibi pozitif bir nitelik değildir ve dolayısıyla bu kanıt, mantıksal olarak geçerli değildir. Başka bir deyimle, Kant'a göre var olmaması mantıksal çelişki yaratan yani varlığı zorunlu olan hiçbir varlık yoktur. Kozmolojik kanıtlar konusunda Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Antinomiler bölümünde oldukça ayrıntılı ve etkileyici açıklamalarda bulunur⁴. Dördüncü Antinomi münhasıran bu konuyla ilgilidir ve Kant'ın görüşünü çok net bir biçimde yansıtır. Kant'a göre evrenin içinde ya da dışında mutlak bir varlığın (Tanrı'nın) evrenin nedeni olarak var olduğunu kanıtlamak epistemolojik olarak mümkün değildir. Zira nedensellik yasası, Kant'a göre düşünme yetisinin saf bir kavramıdır (kategori) ve dolayısıyla fenomenal alemle sınırlıdır. Tanrı da fenomenal bir nesne olmadığından O'nunla fenomenal nesnelere arasında bir nedensellik ilişkisi kurmak mümkün değildir. Fakat şunu da belirtelim ki, Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nden yaklaşık yirmi yıl önce yazdığı "Tanrı'nın Varlığını İspat Etmenin Tek Mümkün Zemini" adlı makalesinde Tanrı'nın varlığına dair kozmolojik kanıtla benzer bir kanıt ortaya koyar. Bu kanıtla göre Tanrı'nın varlığı zorunludur, çünkü O, tüm mümkün (varlığı zorunlu olmayan) varlıkların ön koşuludur. Görüldüğü gibi bu kanıt klasik kozmolojik kanıtın bir versiyonu hükmündedir. Tabii daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Kant daha sonra *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Tanrı'nın varlığına ilişkin bütün teorik kanıtlar gibi bu kanıtı da reddediyor.

Felsefe tarihinde teleolojik kanıtlar olarak bilinen üçüncü tür kanıtlar konusunda da Kant öncekilere benzer bir yol takip eder. Kant'a göre doğada olduğu düşünülen nizam, düzen, ahenk ve uyum gibi amaçsal niteliklerle Tanrı arasında nedensel bir bağ kurmak epistemolojik olarak mümkün değildir, zira doğada var olduğu düşünülen düzen esasen doğanın kendisine ait bir nitelik olmayıp zihnimizle doğa arasındaki uyumdan kaynaklanan bir sonuçtur. Başka bir deyimle, Kant'a göre doğadaki düzen, nesnel bir nitelik taşımamakta bilakis bu düzen, bilen özne olan insanın doğaya atfettiği bir özelliktir. Dolayısıyla, Kant'a göre nesnel temelden yoksun doğadaki bu nizam ve gayenin nedenini doğanın kendisinde aramak beyhudedir. Bazı yorumculara göre Kant'ın kozmolojik ve teleolojik kanıtlara ilişkin eleştirisi aslında onun ontolojik kanıtlara dair görüşüne dayanmaktadır ve dolayısıyla eğer Kant'ın ontolojik kanıtlara dair görüşünün yanlış olduğu gösterilebilirse onun diğer kanıtlara ilişkin eleştirileri de temelsiz kalacaktır. Böyle düşünenlerin başında Allen W. Wood gelmektedir. Wood'a göre Kant'ın stratejisi tamamen ontolojik kanıtın mantıksal olarak

⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, A406/B433.

geçerli olmadığı tezi üzerine bina edilmiştir. Ama Wood bu stratejinin aslında Kant'ın görüşünün de zayıf noktası olduğunu zira ona göre Kant'ın ontolojik kanıtı dair söyledikleri, genel kanının tersine, söz konusu kanıtı öldürücü bir darbe vurmamaktadır.⁵

Görüldüğü üzere, Kant, doğadan yola çıkılarak Tanrı'nın varlığının nedensel olarak ispatlanamayacağını düşünürken aslında *Saf Aklın Eleştirisi*'nin başında ortaya koyduğu temel epistemolojik ilkedен hareket etmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Kant'a göre bir nesne ya da varlık hakkında bilgi sahibi olabilmek için bunun zaman ya da mekanda tezahür etmesi ve kategorilerin altına düşmesi gerekir. Tanrı, tüm mümkün tecrübeyi aştığı yani zaman ve mekanda tezahür etmediği ve de kategorilerin altına düşmediği için O'nun hakkında bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Yine daha önce belirttiğimiz gibi bu, Kant için hakkında bilgi sahibi olmadığımız bir nesne ya da varlığın yok olduğu ve dolayısıyla ontolojik olarak önemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nden biliyoruz ki, Kant'ın aklın ideleri adını verdiği bir takım saf kavramların görüsü olmamasına yani bilgiye dönüşme imkanları olmamasına karşın bu kavramların epistemolojik, etik, estetik bir çok yönden önemli işlevleri bulunmaktadır. İşte Tanrı kavramı da bu kavramlardan biridir.

Kant'a göre aklın bir idesi olarak Tanrı kavramına görüde karşılık gelen herhangi bir şey yoktur. Başka bir ifadeyle Tanrı, zamanda veya mekanda tezahür etmediği için empirik bir varlık değildir ve bu yüzden de O'nu algılamamız mümkün değildir. Öte yandan, Tanrı kavramına saf görüde de bir karşılık bulunmamaktadır. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin 'Transandantal Estetik' adlı bölümünde belirttiği üzere, saf görü zaman veya mekânın transandantal belirleniminden ibarettir ve esas itibarıyla içinde aritmetik ve geometrinin nesnelere karşılık gelen görünümün inşa edildiği alandır. Kısacası, Tanrı kavramına ne empirik görüde ve ne de saf görüde herhangi bir karşılık bulunmadığı için Tanrı kavramı bilgiye dönüşmemektedir. Peki Tanrı kavramına karşılık gelen akli (entelektüel) bir görü mümkün müdür? Rasyonalistlere göre bu mümkündür ama Kant'a göre mümkün değildir. Zaten bu yüzden rasyonalistler Tanrı hakkında bilgi sahibi olunabileceğini iddia ederken Kant buna karşı çıkar. Kant, aklın bir düşünme yetisi olduğunu ve görevinin de görü sağlamak değil, kavram üretmek olduğunu öne sürer. Kant'ın bu iddiası onu rasyonalistlerden ayıran en önemli yönlerinden biridir ve rasyonalistleri de bu açıdan çokça eleştirmiştir. Zira Kant'a göre Tanrı kanıtları dahil geleneksel metafiziğin (rasyonalist metafiziğin) temelinde bu yanlış düşünce yatmaktadır.

⁵ Wood, *Kant's Rational Theology*, s. 99.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Kant, felsefe tarihinde değişik filozoflar tarafından öne sürülen epistemolojik temelli Tanrı kanıtlarının esas itibarıyla akli görünümün imkanına dayandığını ve akli görü de olmadığına göre bu kanıtların mantıksal herhangi bir geçerliliği olmadığını belirtir. Kant'a göre eğer akıl, görüşü olmayan kavramların görüşü varmış gibi davranırsa o zaman kendi kendisiyle çelişir ve onun deyimiyle antinomiye (aklın kendi kendisiyle çatışması) düşer. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ele aldığı antinomilerden dördüncüsü münhasıran Tanrı'nın varlığıyla alakalıdır. Dördüncü antinominin tezi, evrenin içinde veya dışında onun nedeni olarak zorunlu bir varlığın (Tanrı) olduğunu öne sürerken antitez, bu iddianın tam tersini yani evrende herhangi bir zorunlu varlığın olmadığını yani evrendeki tüm varlıkların mümkün varlıklar olduğu iddiasına dayanır. Mantıksal olarak bir tezi ve onun tersini aynı anda doğrulamak ya da yanlışlamak mümkün değildir. Ama Kant'a göre antinomilerde bunu yapmak mümkündür. Dolayısıyla antinomilerdeki tez ve antitezlerde mantıksal olarak bir sorun bulunmaktadır. Bu sorunun temelinde de Kant'a göre fenomenal dünyaya uygulanması gereken kategorilerin fenomenal dünyanın dışına yani numenal dünyaya uygulanması istenmesi yatmaktadır. Başka bir deyimle, "sadece kendinde şeylerin bir koşulu olan mutlak bütünlük kavramının tezahürlere uygulanması"⁶ sonucu akıl kendi kendisiyle çelişkiye düşer. Tüm antinomilerde tezin ileri sürdüğü görüş numenal alanda geçerli iken antitezin ileri sürdüğü iddia sadece fenomenal alanda geçerlidir. Kant'a göre eğer bu iki alanı birbirinden ayırmaz isek o zaman aklın bu türden çelişkilere düşmesi kaçınılmaz olur. Dolayısıyla, geleneksel metafiziğin temel konularını içeren dört Antinomi hususunda Kant, ancak kendi ontolojisi temelinde sorunun çözülebileceğini öne sürmektedir. Yani Kant'a göre numenal ve fenomenal alanları birbirinden ayırmadan bu sorunları çözmek mümkün değildir.

Kant'ın bu görüşünü dördüncü antinomi bağlamında ifade edersek diyebiliriz ki, antinominin tezi yani evrende mutlak bir varlığın olduğunu iddia eden tez ancak numenal alanda geçerli olabilir, çünkü koşulsuz ve mutlak olan ancak numenal olan olabilir, fenomenal olan mutlak ve koşulsuz değildir. Öte yandan, antinominin antitezi yani evrende mutlak bir varlığın olmadığını öne süren iddia ise fenomenal alanda geçerlidir, zira fenomenal alanda her şey koşulludur, mutlak ya da koşulsuz hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla, Kant'a göre eğer numenal ve fenomenal alanları birbirinden ayıramazsak ne Tanrı'nın var olduğunu ispatlayabiliriz, ne de aklımızın çelişkiye düşmesini engelleyebiliriz. Kısacası, Kant'a göre fenomenal alanda bu alanın bir parçası olarak mutlak bir varlık (Tanrı) yoktur, zira koşulsuz ve mutlak bir varlık olan Tanrı ancak koşulsuz bir alan numenal alanın bir parçası olabilir; bu alanda yer alan varlıkların bilgisine sahip

⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, A506/B534.

olamadığımız için de Tanrı'nın varlığını bilimsel olarak açıklamak mümkün değildir. Ama Kant'ın Tanrı'nın varlığına ilişkin sözü burada bitmez, zira ona göre Tanrı'nın varlığı bilimsel olarak açıklanamaz ama yine de O'na inanmalıyız zira O'nun varlığı ahlâk açısından zorunludur. Kant'ın Tanrı'nın varlığına ilişkin ahlâki kanıtına aşağıda değineceğiz, ama ondan önce burada son derece önemli gördüğüm bir noktayı vurgulamak istiyorum. Bu da transandantal felsefede bilgi ile inanç arasındaki ilişkinin mahiyetidir. Kant bu ilişkiye dair görüşünün ipuçlarını aslında daha *Saf Aklın Eleştirisi*'nin önsözünde söylediği o ünlü sözde yani “burada (Tanrı'nın varlığı konusunda) imana yer açmak için bilgiyi reddettim”⁷ ifadesinde vermektedir.

Bilindiği üzere, Platon'dan bu yana kabul edilen geleneksel bilgi anlayışında bilgi, esas itibariyle gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak tanımlanmaktadır. Bu görüşe göre bilgi bir inançtan ibarettir, ama doğru ve gerekçelendirilmiş olmak gibi iki koşulu bulunan bir inançtır. Burada zımninden gerekçelendirilmemiş ve doğru olmayan inançların da olduğu kabul edilmektedir, ki buna kimsenin itirazı olamaz, zira inançlarımızın hepsinin doğru ve gerekçelendirilmiş (daha doğrusu yeterince gerekçelendirilmiş) olduğunu iddia edemeyiz. Demek ki bilgi esas itibariyle inancın bir alt kümesidir: doğru ve gerekçelendirilmiş inançlarımıza bilgi diyoruz. Şimdi de transandantal felsefede doğru ve gerekçelendirmenin ne olduğuna bakalım, zira bilgi ile inanç ya da iman arasındaki fark aslında burada (gerekçelendirmede) yatmaktadır. Transandantal felsefede iki tane doğruluk tanımı bulunmaktadır; bunlardan bir tanesi genel mantığı diğeri de transandantal mantığı ilgilendiren doğruluk tanımıdır. Genel mantığa göre doğruluk, kavramın nesnesiyle uyuşması demektir ki, kavramın nesnesiyle uyuşup uyuşmadığını da bize ancak transandantal mantık gösterebilir. Peki bu nasıl olmaktadır? *A posteriori* yargılar söz konusu olduğunda empirik görüş, *a priori* yargılar (örneğin matematiksel yargılar gibi) söz konusu olduğunda ise saf görüş bize söz konusu yargının doğru mu yanlış mı olduğunu yani kavramın nesnesiyle uyuşup uyuşmadığını gösterecektir.

Peki ama bütün bu söylenenlerin Tanrı'nın varlığıyla ne ilgisi var diye sorulabilir? Şöyle bir ilgisi var: Tanrı'yla ilgili yargıların doğru mu yanlış mı olduğunu belirleyebilmem için tıpkı diğer yargılarda olduğu gibi kavram ile görüşü karşılaştırmam gerekir, ama Tanrı'yla ilgili yargılarda ne empirik ve ne de saf görüş bulunmaktadır, zira Tanrı'nın görüşü ne duyu yoluyla verilen empirik bir nesnedir ve ne de görüşü zamanda ya da mekanda inşa edilen matematiksel bir nesnedir. Tanrı'nın görüşü empirik ya da saf bir görüş olmadığına göre nasıl bir görüdür? Kant'a göre Tanrı ile ilgili yargıların epistemolojik olarak doğrulanabilmesi (yahut yanlışlanabilmesi) için bizim akli görüşe sahip olmamız gerekir

⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, Bxxx.

ki, Kant'a göre insanlarda akli görü mümkün değildir⁸. Dolayısıyla, transandantal felsefede Tanrı ile ilgili yargılar epistemolojinin değil, imanın konusu olurlar. Başka bir deyimle, Tanrı'nın varlığına ilişkin yargılarımız da elbette birer inançtır (bilgiler de inançlardan meydana geldiği için bu noktada yani ikisinin de inanç olması bakımından iman ile bilgi arasında bir benzerlik bulunmaktadır) ama yukarıda da belirttiğimiz gibi transandantal felsefede Tanrı'ya iman etmenin temellendirilmesi, teorik bilgininkinden farklıdır. Bu noktada Kant'a şöyle itiraz edilebilir.

Denilebilir ki, tıpkı rasyonalistlerin düşündüğü gibi akli görü mümkündür ve dolayısıyla Tanrı hakkında da bilgi sahibi olunabilir. Başka bir ifadeyle, Tanrı'ya ilişkin yargılarımız da mantıksal olarak doğru veya yanlış olabilir. Kant buna şu cevabı verecektir: Eğer Tanrı'nın varlığına ilişkin bilgi mümkün ise o zaman iman anlamını kaybedecektir zira Tanrı'nın varlığı hakkında bilgi sahibi olmamız demek, Tanrı'nın nesneleştirilmesi yani görüsünün verilmesi demektir; aksi takdirde bilgidен söz edilemez, çünkü bilgi her zaman bir şeyin (nesnenin) bilgisidir, nesnenin olmadığı yerde bilgi de olmaz. Kant'a göre Tanrı hakkında bilgi sahibi olabileceğimizi iddia edenler (örneğin rasyonalistler) bu şekilde imanı anlamsızlaştırıyorlar ve aslında imansızlığa/inkara da yol açmaktadırlar. Kant'a göre kendi epistemolojisi ise bilgiyi zaman ve mekanda yer alan nesnelere sınırlandırmak suretiyle Tanrı'ya inanmayı (imani) mümkün kılmaktadır. Yani Kant, ünlü deyişiyle, Tanrı konusunda bilgiye sınır çizerek imana yer açmış olmaktadır.

Aslında bu haliyle bakıldığında genelde semavi dinlere ve özelde İslam dinine Kant'ın Tanrı anlayışı rasyonalistlerin Tanrı anlayışından daha makul ve mantıklı gelecektir, zira bu dinlerde iman demek gayba yani algılanmayana inanmaktır (algılanana iman edilmez, onun bilgisine sahip olunur). Tersinden söylersek, İslam dinine göre gaybın bilgisi mümkün olmadığı (mümkün olsaydı zaten iman etmeye gerek kalmazdı, bilginin olduğu yerde iman gereksiz olurdu) için ona inanılır⁹. Bu son ifade Kant'ın bilgi ve iman anlayışına ne kadar da benzemektedir. Binaenaleyh, Kant'ın epistemolojik Tanrı kanıtlarını reddetme-

⁸ Kant'ın bilgi anlayışı ile rasyonalistlerin bilgi anlayışı arasındaki en önemli fark burada yatmaktadır. Rasyonalistlere göre akli (*intellectual*) görü mümkündür ve dolayısıyla bilgimiz zaman ve mekanda yer alan nesnelere sınırlı değildir. Ama Kant'a göre bilgimiz zaman ve mekanda yer alan empirik nesnelere sınırlıdır ve dolayısıyla biz insanlarda akli görü yoktur.

⁹ Bu görüşün Ortaçağda bazı Hıristiyan filozofların "anlamadığım için inanıyorum" şeklinde özetlenebilecek görüşe benzediği düşünülebilir ama aslında tersi doğrudur, zira bu filozoflara göre iman ettiğimiz varlıklar (şeyler) akılla açıklanamadığı için onlara inanıyorken bizim görüşümüze göre iman ettiğimiz varlıklar irrasyonel oldukları için değil, tam tersine rasyonel oldukları için onlara inanıyoruz. Başka bir deyimle, onlar hakkında bilgi sahibi olmamız onların irrasyonel varlıklar olduklarının kanıtı değildir.

sinden dolayı teolojiye ve dolayısıyla onun merkezinde yer alan Tanrı düşüncesine büyük darbe vurduğunu düşünenlere¹⁰ karşı verilecek cevap şu olacaktır: Tam tersine, Kant, rasyonalistlerin mecrasından çıkardığı teolojiyi tekrar rayına oturtmuştur.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Tanrı'nın varlığına ilişkin teorik (rasyonalist) kanıtlara dair görüşünü bu şekilde açıkladıktan sonra şimdi de onun Tanrı'nın varlığına ilişkin ortaya koyduğu ve Tanrı'nın tek mümkün kanıtı (ama epistemolojik değil) olarak gördüğü ahlâki kanıtı bakalım. Kant Tanrı'nın varlığına ilişkin ahlâki kanıtın ipuçlarını aslında *Saf Aklın Eleştirisi*'nde vermektedir. Zira Kant bu eserinde genel olarak ahlâkın mümkün olabilmesi için insanın özgür ve ölümsüz olması ve Tanrı'nın var olması gerektiğini açıkça ifade eder. "Ahlaki kuralları ilke edinen bir kimse kaçınılmaz şekilde Tanrı'nın varlığına ve gelecekteki bir hayata inanacaktır"¹¹. Kant'a göre ahlâkın en yüce yasası olan ve kaynağı saf akıl olan Koşulsuz Buyruk, adaleti emreder ve adalet de erdem ile mutluluğun ve kötülük ile mutsuzluğun mütekabiliyetini gerektirir. Başka bir şekilde ifade edersek, Kant'a göre ahlâki hedeflerimiz ile dünyanın gidişatı arasında bir uyumun olması gerekir, aksi taktirde ahlâki hedeflerimiz anlamını yitirir. Kant'a göre eğer ahlâk ile doğa arasında nihai bir uyuma inanmasaydım o zaman "kendi doğamı ve onun ezeli-ebedi ahlâk yasalarını reddetmek durumunda kalırdım. Yani akıllı bir varlık olmaktan çıkardım"¹². Kant bununla ne demek istemektedir? Kanaatimizce Kant burada insanın bir hedefin gerçekleşeceğine dair umudu yoksa bu hedefi gerçekleştirme yönünde adım atmaya devam etmeyeceğini vurgulamaktadır. Rasyonel bir varlık, gerçekleşmeyeceğini bildiği bir hedefin peşinde koşmaz. Dolayısıyla, insanın kaynağını akıldan alan ahlâki eylemlerde bulunabilmesi için doğa ile ahlâk arasında nihai bir uyuma ve erdem ile mutluluk arasında nihai bir mütekabiliyete inanması lazımdır. Ne var ki, Kant'a göre insan bu inancın doğruluğunu (ya da yanlışlığını) empirik olarak/teorik olarak kanıtlayamaz. Bu inancın doğruluğunu ya da yanlışlığını empirik olarak kanıtladıklarını yani ahlâk ile doğa arasında bir uyum olduğunun bilimsel olarak (teorik akıl açısından) açıklanabileceğini öne sürenler eşit derecede hatalıdır. Zira Kant'a göre burada bilgi değil, iman söz konusudur. Peki aklımızın bir emri olan ve Kant'ın en yüce iyi olarak tavsif ettiği bu uyum ve adalete olan imanımızın temelinde ne yatmaktadır?

Kant'a göre erdem ile mutluluk ve kötülük ile mutsuzluk arasındaki mütekabiliyeti ancak sonsuz gücü ve bilgisi olan Mutlak Varlık yani Tanrı sağlayabilir - ama öteki dünyada: "Bize göre en yüce iyi ancak dünyada akıl ve ira-

¹⁰ Örneğin bkz. Heinrich Heine, *Religion and Philosophy in Germany*, s. 105.

¹¹ Korlaelçi, "Metafiziğin Hayata Etkisi", s. 30.

¹² Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, s. 110.

deye sahip bir ahlâki varlığın olmasıyla mümkündür. Bu varlığa Tanrı diyoruz ve Tanrı'nın varlığını ahlâki bir zorunluluk olarak görüyoruz¹³ Öte yandan, Kant'a göre Tanrı'ya inanmak ile ahlâk arasında başka bir bağlantı daha bulunmaktadır. Bu da Kant'ın saf dini iman ile pratik akıl arasında kurduğu bağlantıdır¹⁴. Kant, tarihsel dinin öngördüğü iman ile akla dayandığı için herkeste bulunan saf dini iman arasında bir ayırım yapar. Kant'a göre asıl olan saf dini imandır zira "saf dini iman, dahili vahye ve akla dayandığı için evrenseldir".¹⁵ Kant, saf dini iman (dahili vahiy) ile pratik akıl arasında bir paralellik kurar ve ikisinin kaynağının aynı olduğunu belirtir¹⁶. Kısacası Kant'a göre Tanrı'ya iman etmek ile ahlâk arasında çok sıkı bir bağ bulunmaktadır, zira her ikisinin de kaynağı saf akıldır.

Ancak transandantal felsefede ahlâkın tek *a priori* koşulu Tanrı'nın varlığı değildir, zira Kant etiğinde Tanrı'nın yanında özgürlük ve ölümsüzlük kavramları da ahlâkın vazgeçilmez koşulları arasında yer almaktadır. Fakat Tanrı kavramı burada özel bir yere sahiptir, zira diğer her şeyi olduğu gibi özgürlük ve ölümsüzlüğü de anlamlı kılan varlık Tanrı'dır. Salt bu son ifade bile Kant'ın Tanrı'sının sanal bir varlık olmadığını gösterir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, bazı yorumcular, Kant'ın Tanrı kavramını salt araçsal bir kavram olarak gördüğünü yani entelektüel bir zorunluluktan dolayı bu kavramı kullandığını aslında onun felsefesinin gerçek anlamda Tanrı'nın varlığını gerektirmediğini ve dolayısıyla Kant'ın Tanrı'sının gerçek değil, sanal olduğunu öne sürmüşlerdir¹⁷. Bazıları da Kant'ın Tanrı konusunda agnostik (bilinemezci) bir tutum içerisinde olduğunu - ki agnostisizmin iman açısından ateizmden bir farkı yoktur, zira her iki görüşte de Tanrı'nın varlığına iman söz konusu değildir - iddia etmişlerdir. Kant'ın Tanrı anlayışını bu türden nitelermelerle tavsif etmenin hilaf-ı hakikat olduğunu yukarıdaki ifadelerden çıkarılabilir. Öyle ya, Tanrı'nın yokluğunun her şeyi anlamsız kılacağını düşünen bir kişi nasıl olur da Tanrı'nın sanal bir varlık olduğunu ya da bilinemez olduğunu söyleyebilir. Dolayısıyla, Kant bir ateist olmadığı gibi bazılarının iddia ettiği gibi bir agnostik de değildir.

Sonuç Yerine

Kant'ın transandantal felsefesi bağlamında onun Tanrı'nın varlığına ilişkin geleneksel felsefi kanıtlara getirdiği eleştirilere ve kendi kanıtına baktığımızda onun aslında pek de tutarsız olmadığı görülecektir. Kant metafiziği temelinde değerlendiresek Kant'ın dediği özetle şudur: Tanrı, diğer fenome-

¹³ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, s. 169.

¹⁴ Bkz. Erdem, "Kant'ın Vahiy Anlayışı Üzerine", ss. 43-45.

¹⁵ Kant, *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, s. 122.

¹⁶ Galbraith, *Kant and Theology*, s. 84.

¹⁷ Örneğin bkz. Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, ss. 363-71

nal nesnelere gibi zamanda ve mekanda yer almadığı için ve bilgi de fenomenal nesnelere sınırlı olduğu için Tanrı hakkında bilgi sahibi olamayız. Burada bir tutarsızlık bulunmamaktadır. Ama Kant'ın transandantal felsefesi dışından olaya baktığımızda onun bilgiye çizdiği sınırları eleştirebilir ve zaman ve mekanda yer almayan varlıklar mesela Tanrı hakkında da bilgi sahibi olabileceğimizi söyleyebiliriz. Ama o zaman da bilginin tanımı değişecek ve iman ortadan kalkacaktır, zira bilgi var ise imana gerek kalmayacaktır. Kısacası tüm mesele bizim bilgiyi nasıl tanımladığımızla ilgilidir. Eğer Kant'ın bilgi tanımını kabul edersek o zaman Tanrı'nın varlığına ilişkin bilimsel/bilgisel bir kanıt sunamayız, ama bu, başka türden kanıtların (örneğin ahlâk kanıtı gibi) sunulamayacağı anlamına gelmez.

Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtları, başka herhangi bir şeyin varlığına ilişkin kanıtlardan mantıksal olarak ayrı tutmamak lazımdır, zira her türlü kanıt insan aklına hitap eder. Kanıt denilen şey de esas itibariyle varlıklar arasında mantıksal ve nedensel bağ kurmaktan ibarettir. Varlıklar arasında mantıksal ve nedensel bağ kurmanın binbir türlü yolu olduğundan Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtların da sonu hiçbir zaman gelmeyecektir. Öne sürülen kanıtların mantıksal ve nedensel açıdan zayıf ya da güçlü olup olmadığını değerlendirmesini bireysel akıllar yapacağı için kanıtlar üzerinde farklı görüşlerin olması doğaldır. Kant'ın Tanrı'nın varlığına ilişkin teorik kanıtlara yönelttiği eleştiriler ve kendi ahlâki kanıtı da bu minvalde değerlendirilmelidir.

Özet

“Kant'ın Tanrısı Sanal mıdır?”

Bu makalede Kant'ın Tanrı anlayışı eleştirel bir gözle irdelenmektedir. Bazı Kant yorumcularının iddia ettiği gibi Kant'ın Tanrısının sanal mı olduğu yoksa gerçekten var mı olduğu var ise nasıl bir varlık olduğu ele alınmaktadır. Kant, bir yandan Tanrı'nın varlığına ilişkin geleneksel bilimsel kanıtların mantıksal olarak geçerli olmadığını iddia ederken öte yandan Tanrı'nın varlığına ilişkin iddialı bir ahlâki kanıt sunmaktadır. Makalede Kant'ın geleneksel Tanrı kanıtlarına ilişkin görüşünün aslında onun bilgi felsefesiyle tutarlı olduğu ve dolayısıyla ancak transandantal felsefenin dışına çıkılarak eleştirilebileceği savunulmaktadır. Ayrıca Kant'ın teorik Tanrı kanıtlarına getirdiği eleştirinin Tanrı'nın varlığına ilişkin imana zarar vermediğini bilakis onu kurtardığına dair görüş de değerlendirilmektedir. Son olarak Kant'ın tek mümkün Tanrı kanıtı olarak ortaya koyduğu ahlâki kanıt eleştirel bir gözle ele alınarak irdelenmektedir.

Anahtar Terimler: Kant, Tanrı, Varoluş, Ahlâk, İman.

Abstract
“Is Kant’s God Virtual?”

In this paper I try to critically examine Kant’s concept of God. According to some Kant scholars Kant’s God is not a real being but just virtual. It is true that Kant rejects the traditional rationalist proofs of God as logically invalid but he also gives his own proof for the existence of God. I here argue that Kant’s position on the traditional theoretical proofs of God is indeed in line with his general epistemological assumptions. Therefore in order to criticise Kant’s position on these proofs we need to view them from a perspective out of the transcendental philosophy. I also evaluate Kant’s view that his epistemological position saves faith in God. Lastly, in this paper, I try to critically evaluate Kant’s own proof of God which is based on his concept of morality.

Keywords: *Kant, God, Existence, Morality, Faith.*

KAYNAKÇA

- Descartes, R., *The Philosophical Writings of Descartes*, 2. cilt, İng. çev. J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murdoch (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
- Erdem, E., “Kant’ın Vahiy Anlayışı Üzerine”, *AÜİFD*, XLVIII (2007), sayı II, ss. 37-47.
- Galbraith, E. C., *Kant and Theology* (San Francisco: International Scholars Publications, 1996).
- Guyer, P., *Kant on Freedom, Law, and Happiness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- Heine, H., *Religion and Philosophy in Germany*, İng. çev. J. Snodgrass (Boston, 1959).
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, İng. çev. N. K. Smith (New York: St Martin’s Press, 1965).
- ----- *Pratik Usun Eleştirisi*, Çev. İ. Z. Eyüboğlu, 5. baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2001)
- ----- *Critique of Judgment*, İng. çev. J. C., Meredith (Oxford: Clarendon Press, 1988).
- ----- *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, İng. çev. A. Wood ve G. Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- ----- *The Conflict of the Faculties*, İng. çev. M. J. Gregor (New York: Abaris Books, 1979).
- ----- *Opus Postumum*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- ----- *Lectures on Philosophical Theology*, İng. çev. A. W. Wood ve G. M. Clark (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978).

- Korlaeçli, M., “Metafiziğin Hayata Etkisi”, *Felsefe Dünyası*, sayı 52, Güz 2010, Ankara, ss. 27-39.
- Yalçın, Ş., “Kant’ta Matematiğin Felsefi Temelleri”, *Felsefe Dünyası*, sayı 37, Bahar 2003, Ankara, ss. 128-143.
- Wood, A. W., *Kant’s Moral Religion* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1970).
- ----- *Kant’s Rational Theology* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978).

ALMAN İDEALİZMİ'NDE AKIL

Arslan TOPAKKAYA*

İdealizm felsefe tarihinde materyalizmin karşıtı olarak ilk defa Wolff-Leibniz tarafından ruhun ide olarak varlığını kabul eden; buna karşın reel dünyanın ve beden varlığını inkar eden akım olarak boy göstermiştir. Terminolojik olarak idealizm Kant ile felsefeye girmiş ve materyalizm, naturalizm, mekanizm ve dogmatizmin karşıtı olarak kendisini betimleyen bir akım olarak anlaşılmıştır. Bu bağlamda Mendelssohn'un şu tespiti önemlidir: "İdealizm taraftarları dış dünyaya ait algılarımızı ve anlamlandırmalarımızı ruhun bir özelliği olarak kabul etmekte ve bunun dışında maddi bir temel ilkenin olduğuna inanmamaktadırlar."¹ Bu tespite rağmen bu kavram, hakim olduğu dönemler de bile stabil ve ortak bir tanım etrafında kullanılamamıştır. Gerçi idealistler, realizme karşı oluş anlamında ortak bir tavra sahip olsalar bile her bir filozof kendine has bir idealizme sahiptir ve bunun doğal bir sonucu olarak "özel", "nesnel", "transzendental" ve "mutlak" idealizm gibi farklı idealist yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması ve belirli bir sistematığe kavuşması açısından çalışmayı iki ana bölüme ayırmayı, ilk bölümde Alman İdealizmine kadar İdeler Öğretisi olarak anlandırılan dönemi ana hatlarıyla verdikten sonra (bu kısım kendi başına ayrı bir çalışmanın konusu olduğundan burada genel bir bakış açısı verilecektir) asıl konumuz olan Alman idealizminde akıl kavramına geçmeyi uygun gördük.

1- İdealizmin (İdeler öğretisi olarak) Alman idealizmine kadar geçirdiği süreç

Felsefe tarihinde İdealizm ideler öğretisi olarak Platonla birlikte başlatılır (bazı felefe tarihçileri bu süreci Xsenofanes'e kadar geri götürmektedirler). Platonla başlayan bu öğretinin üç ana ilkesi söz konusudur. Bunlar sırasıyla ontolojik anlamda İdelerin maddi olmayan tinsel varlıklar olduğunun kabulü, bilgi teorisi bağlamında evrenin düşünen insan tasarımıyla bağımsız olamayacağı ve son olarak etik alanında insanın ahlaki eylemlerinin akıl ilkelerinden çıkartılması gereğidir. Bu üç temel ilkenin yanında bütün bir idealizm için söylenebilecek şey bu akımın kendisini her zaman materyalizme karşı konumlandırmış olduğudur. Platon'un ideler öğretisinin etkisi Plotin, St.Agustinus,

* Doç. Dr., Erciyesi Üniversitesi, Felsefe Bölümü

¹ Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesung, über das Daseyn Gottes*, 1785, MS. 3.2, s. 59.

St.Anselmus, İslam felsefesinde özellikle İhvan-ı Safa (Pitagorasla birlikte), Farabi İbn-i Sina'nın (Plotin üzerinden) özellikle siyaset, ahlak ve devlet felsefelerinde açık bir biçimde görülür. Rönesans felsefesinde özellikle Bacon, 17.yy.'da Descartes ve onun çift cevher anlayışında da Platon'un ideler öğretisinin izleriyle karşılaşılır. Kant'tan önce Alman idealizminin hazırlayıcıları olarak Leibniz-Wolff'u görmek mümkündür. Wolff'tan beri idealizm, materyalizme karşı bir veto olarak anlaşılmıştır. Leibniz ve Wolff sadece tinin varlığını kabul eden, maddi alemi reddeden "idealist" filozoflar olarak suçlanmışlardır. Bu süreçte ortaya çıkan "idealist" filozoflarının -yukarıda sayılan ortak ilkeler hariç- hepsinin "idealizm"den aynı şeyleri anladığını söylemek zordur. Buna en uç örnek Berkeley'in solipsist idealizmidir. Kant bu bağlamda Berkeley'in esse est percipi ilkesine dayanan idealist çizgisiyle arasına açık bir biçimde mesafe koyar. Alman idealizmi bu idealist felsefi mirasın üzerinde kurulmuş ve bu mirası tabiri caiz ise kendi içinde sağlam bir felsefi sistem haline getirmiştir.

2- Alman idealizmi'nde Akıl Kavramı

Alman İdealizmi deyişi ise 1840'lı yıllarda materyalist (Marx, Engels, Feuerbach) filozoflar tarafından ortaya atılmıştır. Bu filozoflara göre Alman idealistleri gerçek olan bireyin yerine tini koymuşlar ve bunu yaparken de İncil'in "Hayatın" kaynağı ruhtur. Bedenin hiçbir önemi yoktur" ilkesinden hareket etmişlerdir. İdealizm bir ideoloji olarak görülmüştür. Bu bağlamda Napolyon'un ideolojistleri aynı zamanda gerçeklikten uzak idealistler olarak tanımlaması oldukça ilginçtir.² Kant'ın Kritiği'nden Hegel'in Ansiklopedi ve Logik'ine oradan Schelling'in (1854) ölümüne kadar süren Alman İdealizmini tek bir potada eritmek ve bunları ortak bir isim etrafında değerlendirmek çok doğru bir yaklaşım olmaz. Bizzat idealist olarak nitelendirilen filozofların kendi aralarında sürdürdükleri tartışmalar bu tespiti doğrulamaktadır. Buna karşın Kant, Fichte, Hegel ve Schelling felsefeleri birbirlerine göndermede bulunmadan anlaşılmaz. Bu filozofların düşüncelerini anlamak için diğerlerini iyi bilmek gerekir çünkü hepsi bir önceki filozofun görüşlerine katılarak ya da katılmayarak kendi felsefelerini geliştirmişlerdir. Bu akımla ilgili yapılabilecek diğer bir hata da -bizzat Hegel'in yaptığı gibi- İdealizmi Kant ile başlatıp Hegel'i de diyalektik açıdan bu akımın tamamlayıcısı olarak görmektir. Schelling'in Hegel'in bu tespitlere şiddetli itirazı bizi haklı çıkarmaktadır.

Kritik İdealizmin başlatıcısı I. Kant'tır. Bu kabule karşın Kantın ayrı bir kategoride değerlendirilmesi gerektiğini savunan felsefe tarihçileri de vardır. Bizzat Kant, kendi idealizminin Berkeley tarafından temsil edilen esse est

² A.Topakkaya: "İdeoloji Kavramının Tarihsel Gelişim Sürecine Kısa Bir Bakış", *Erzincan Üniv.Hukuk Fak.Dergisi*, Cilt XI, sayı:1-2, Haziran 2007, s. 163-181, s. 166.

percipi olarak özetlenen idealist anlayıştan farklı olduğunu belirtir.³ Bu tartışmalardan bağımsız olarak şu kesindir ki Kant en azından hareket noktası olma bağlamında bu akıma ait bütün filozofların temele aldığı ve tabiri caiz ise onsuз felsefe yapmadığı bir filozoftur. Kısaca bir görüşün bütünlüğü bağlamında ele aldığımızda Kant'ı Alman idealizminin başlatıcısı olarak görmek hiçte yanlış değildir. Kant'ın ortaya attığı problemleri bütün diğer idealist filozoflar ciddiye almış fakat bu problemlerin çözümünde az ya da çok Kant'tan ayrılmışlardır.

Kant Felsefesini kendisine kadar gelen felsefeden ayıran en önemli özellik, bilginin oluşmasında transzendenal refleksiyonu ön planda tutup; bilgiyi benlik bilincinin birliğinden açığa çıkan bir şey olarak kabul etmesi ve bu kabulü temele almasıdır. Buna rağmen Fichtenin de haklı olarak belirttiği gibi Kant, düşünceyle görü, teorik ve pratik akıl, özne ve nesne arasındaki ilişkinin mahiyetine dair bir çok soruyu cevapsız bırakmıştır.⁴ Açık bırakılan bu soruların cevabını bulmak Alman idealistlerinin en büyük amacı olmuştur.

Kant *Saf Aklın Eleştirisi'nde* görü ve düşünmeyi bilginin iki ana temel ilkesi olarak görmüş; fakat bunların ortak kökenlerinin ne olduğu sorusunu cevapsız bırakmıştır. Teorik akıl Kant'ta yalın görüngüler ve potansiyel tecrübenin alanıyla sınırlandırılmıştır. Buna göre metafizik bir bilim olarak mümkün değildir. Teorik akıl hiçbir zaman insan eylemlerine yönelik bir norm oluşturamaz ve ahlaki zorunluluğun bağlayıcılığını temellendiremez. Ahlak yasası ancak Pratik akıl sayesinde temellendirilebilir. Böyle bir aklın postulları (isteme özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrının varlığı) Kant için ahlaki eylemin şartları olarak ileri sürülmüştür. Buna karşılık bu postüllerin teorik bilgiyi artırmak gibi bir özelliği söz konusu değildir. Aslında söz konusu olan bir ve tek akıl olmasına rağmen burada teorik ve pratik alanın birbirlerinden oldukça ayrı düştükleri görülmektedir.

Kant'ın geride bıraktığı en önemli sorunlardan biri özne ve nesne arasında nasıl bir ilişkinin olduğuna dair sorudur. Kant'ın “Kopernik” devrimi olarak nitelenen ana görüşü şudur: Bilgilerimiz kendini nesnelere göre düzenlemekte aksine nesnelere sahip olduğumuz bilgilere göre düzenlenmektedir.. Bununla birlikte Kant insan bilgisinin kendiliğinden “üretilen” bir bilgi olmayıp, bilinmeyen “kendinde şey”den (*Ding an sich*) elde edilen verilerle ortaya çıktığını ısrarla belirtir.

³ Kant, *Vorlesungen über Metaphysik*, AA XXVIII, s. 208. Ayrıca İdealizme Kant'ın itirazları için bkz. *KrV*, B 274 vd.

⁴ Arslan Topakkaya; “J.G. Fichte'nin “Bilim Öğretisi” Adlı Eserinde Varlık Açılımının Yöntemi Olarak Diyalektik”, *Kaygı*, Uludağ Üniv. Felsefe Bl.Dergisi, sayı:9, 49-61 (2007) s. 50 vd.

Alman idealizminin en önemli konularından biri, bir bilgi kaynağı olarak insan aklının özü, gücü, sınırı ve onun mutlakla olan ilişkisinin mahiyetidir. Bu sorunsala dair açıklamalar kritik bir evreden spekülâtif bir evreye doğru bir gelişim gösterir. Bu sorulara cevap çalışmaları 1781/1787 Kant'ın saf aklın sınırlarını göstermeye çalıştığı eseriyle başlar ve hemen peşinden ivme kazanarak Fichte'nin "Bilim Öğretisi", Schelling'in "Özdeşlik Felsefesi" ve felsefi aklın kendini mutlaklaştırdığı Hegel'in "Mutlak İdealizmi"yle devam eder (burada mutlak bilgi bizzat Mutlak'ın kendisini kavramsallaştırmanın aracı olarak görülür).

Alman idealizmi bilginin kaynağı olarak akıl (*Vernunft*) ile anlak (zeka) (*Verstand*) arasında bir ayırım yapar. *Anlak kavramıyla düşünsel anlamda algısal görüngülerle ilgili bir yeti kastedilirken, akıl kavramıyla düşünülebilene ve bilinebilen her şeye yönelik bir "bilgi yetisi" kastedilmektedir.* Böyle bir yeti sık sık "mutlak" kavramıyla eş anlamda kullanılır. Bu bağlamda felsefenin görevi aklın kendini bilmesi olarak betimlenir ve bu durum mutlakla özdeşleştirilir.

Bu genel girişten sonra akıl kavramının Kant'tan başlayarak (Kant'ın bu ekole mensup olup olmadığı tartışmasını bir kenara bırakarak ve yukarıda konuyla ilgili pozisyonumuzu koruyarak) Fichte, Hegel ve Schelling'te nasıl anlaşıldığını izah etmeye çalışacağız. Bunu yaparken aslında bir doktora tezi olabilecek olan konuyu sınırlandırmak ve filozofların bu kavrama bakışlarını ana hatlarıyla tasvir etmeye çalışmak bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.1.Kant

Kant özellikle "Saf Aklın Eleştirisi"nin II.baskısında Tanrı, ruh, evren ideleri gibi klasik metafiziğin konularına açık kapı bırakır ve bu kavramları analiz eder. Kant bu üç kavramı "düzenleyici aşkın ideler" olarak kabul eder. Bu kavramlar doğrudan nesneyle ilgili değildir fakat bir ruh cevheri, sonsuz bir evren ve en yüksek varlık olarak Tanrının aslında bir şeye karşılık geldiği kabul edilir. Bu kabul bize farklı bir çok akılsal faaliyetlerimizde bir yön verir ve bir çerçeve çizer. Yalın akılla ilgili bu düzenleyici ideler bize aklın hiçbir zaman mutlak olamayacağını garantisini verirler. Bu kabul aynı zamanda Kant'ta metafiziğin sınırlarını çizmektedir.

Kant bilgi teorisinin temel amacı apriori sentetik yargıların temellendirilmesidir. Ona göre bu tür yargılar matematiğin önermelerinde görülür ve onlarda zaman ve mekan algısından ortaya çıkan yalın görüldür. Zaman ve mekan algısı tecrübeyle elde edilen kavramlar olmayıp, aksine tecrübenin kendisiyle

mümkün olduğu kavramlardır.⁵ Bu bağlamda tecrübe, fenomenlerin sentetik birliğine dayanmaktadır. Böyle bir tecrübe kategoriler sayesinde ortaya çıkar ve netice itibarıyla kendisini özselbilinçte (Selbstbewusstsein) temellendirir. Kant bu durumu “düşünüyorum” ya da “aşkın ben” (transzendentaler Apperzeption) kavramıyla açıklar.

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde aklı “ilkeler yetisi” olarak tanımlarken, anlak'ı “kurallar yetisi” olarak tanımlar.⁶ Anlak (Verstand) fenomenlerin birliğini üretmekle görevlidir ve bu yüzden tecrübenin temel şartıdır.⁷ Buna karşın aklın görevi ise “anlak ilkelerinin birliğini” sağlamaktır. Bundan dolayı akıl tecrübe nesnesiyle ilişki içinde değildir; dolayısıyla da sentetik apriori yargılarda bulunamaz. Temel birlik ilkeleri, şartsız olanı, başka bir ifadeyle “aşkın ideleri” gösterirler. Bu idelerin belli başlıları şunlardır:

- Ruh, düşünen öznenin mutlak birliğini,
- Dünya, fenomenlerin varoluş şartlarının mutlak birliğini ve
- Tanrı, düşünülen bütün nesnelere temel birliğini gösteren idedir.⁸

Kant için aşkın ideler -ki Kant bunlara mutlaklık sıfatı atfetmesine karşın, onları mutlak olan (das Absolute) olarak kabul etmez- yapıcı bir işleve sahip olmayıp, daha çok düzenleyici bir fonksiyona sahiptir. Bu ideler birer şema olup, bunlar sadece diğer nesnelere -nesnelere ilişki içinde oldukları idelere göre- sistematik bir birlik içinde düzenlerler.⁹ Bu sayede biz herhangi bir nesneyi kendisi karşımızda olmadan da düşünebiliriz. Bu açıdan bakıldığında ideler bizim tecrübe bilgimizi durmadan genişleten bir özelliğe sahiptir ve bu anlamda anlak'ın hizmetindedir. İdelerin ilişki içinde olduğu “nesne” saf ve yalın anlamda bir “nesne” olmayıp, aksine o “idenin bir nesnesidir”.¹⁰ Böyle bir nesne her türlü tecrübenin ötesinde olup, bunun hakkında olumlu ya da olumsuz ontolojik bir yargıda bulunmak mümkün değildir.

Bütün bu anlatılanlara karşın aşkın ideler *Pratik Akıl* için önemli bir işleve sahiptir. Mesela Tanrının varlığı, ahlakilik ve mutluluktan pay almak isteyen insani istemenin temel bir şartı olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde özgürlüğün temeli olan yalın isteme ve insanı diğer canlılardan ayıran tinsel özellikler de Pratik Akıl için vazgeçilmez öneme sahiptirler.

⁵ Arslan Topakkaya; “I. Kant'ın “Aklî ve Algısal Dünyanın Formları ve Temelleri Üzerine” [De mundi sensibilibus atque intelligibilibus forma et principiis, (Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen)] Adlı Eserinde Zaman Kavramı'nın Analizi”, *Kaygı, U.Ü Felsefe Bl. Dergisi*, sayı 8, 35-41 (2007), s. 38 vd.

⁶ Kant, KRV, B 356

⁷ B 359

⁸ B 391 vd.

⁹ B 698

¹⁰ A.g.y.

Kant'ın akıl ile ilgili bu görüşleri çağdaşlarında oldukça önemli bir etkileneceğe sebep olmuştur. Reinhold, Schulz vs. gibi kimi filozoflar Kant'ın bu görüşlerine şiddetle karşı çıkarken Fichte gibi kimi filozoflar (tam bir örtüşmeden bahsetmek zor olsa bile) Kant'ın konuyla ilgili düşüncelerini hareket noktası yapıp kendi bireysel görüşlerini geliştirmişlerdir. Kant felsefesi kendisine bir çıkış noktası olarak alan ilk ve en önemli filozof J.G.Fichte'dir.

2.2. Fichte

Fichte kendi idealizmini Kant'tan hareketle geliştirir. Kant'ın ekzistansın gerçekliği, "kendinde şey"ın bilinemezliği gibi görüşlerini de eleştirir. Bunu yaparken bütün ağırlığını "özne"ye verir. Fichte realizmle idealizm arasındaki çatışma noktalarını tespit etmek ve çözmek ister. Bu noktaların neler olduğunu 1797 yılında yazmış olduğu "Bilim Öğretisine Giriş" adlı eserde şöyle betimler. "İdealizm bilincin betimlenmesini akli davranıştan hareketle elde eder. Akıl eyleyen ve etkin olandır; pasiflik onun özelliği değildir. Bu en yüksek ilkedir ve akıl ancak bir şey üzerinde etkide bulunur. Fakat böyle bir akıl, karşısında başka bir varlık olmadan kendi varlığını devam ettiremez çünkü kendisi bu karşılıklı ilişkinin sonucudur. Akıl idealizmde sadece bir edimdir başka bir şey değil. Aklın bir varlık üzerinde tasarrufta bulunan bir şey olarak kabul edilmesi, kendisi dışında bir varlığın kabul edilmesi anlamına gelir ki bu da idealizm için mümkün değildir."¹¹ Fichte 1801 tarihli "Bilim Öğretisi"nde kendi sistemini şöyle özetler: "Transzendental idealizmin gerçek ruhu şudur: Bütün varlık bilgidir".

Fichte'nin ünlü "Bilim Öğretisi" adlı eserindeki temel tez Ben'in kendisini mutlak olarak ortaya koymasıdır. Ben'in bu özelliğinden dolayı onun sistemi "özel idealizm" olarak değerlendirilir. Ben hem kendi kendisinin sebebidir hem de kendisiyle diğer varlıklar arasındaki farkı ortaya çıkaran bir ilkedir. Fichte bu temel ilkeyi Spinoza'dan almıştır. Buna karşın Fichte ısrarla eleştirel idealizmi 17.yy. rasyonalizminin karşısında konumlandırır. O, 1801'den 1812'ye kadar "Bilim Öğretisi" adlı eserinde bir çok kez yeni eklemelerde bulunmuş ve gittikçe ortan bir oranda Ben'e dayalı özsel ve maddesel bilginin mutlak bir bilgi olduğunu ve bunun aynı zamanda tanrısal özün bir refleksiyonu olarak görülmesi gerektiğini iddia etmiştir. Buna karşın Fichte gerçek bilgiyi -Spinoza'da olduğu gibi- Tanrıda temelendirmez. O, mutlak'ın özü ile onun görünürlüğü arasında bir ayırım yapar.

Fichte Ben'i "eylem, edim" olarak tanımlar. Buradan anlaşılması gereken şey, bizzat Benle bağlantı bağlamında kendini bilmenin, bilginin en temel işlevi

¹¹ Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, SW I, s. 155 vd.

olmasıdır. Yani Ben eyleyen olarak hem aktif anlamda hem de o eylemin pasif bir ürünü olması açısından bir birlik gösterir. Kısaca Ben, kendi eylemlerinin bir sonucudur. Ben Fichte için kendi kendisini temelendiren temel bir prensiptir. Ben aynı zamanda bütün bir bilinç içeriklerinin ortadan kalkarak artık kendisinden hiçbir şeyin ayrılmadığında geride kalan şeydir.¹²

Fichte kendisinden daha gerilere gidilemeyen bu temel belirlenimden hareketle üç temel ilke ortaya atar. Bunlar sırasıyla şunlardır:

1- Ben'in bizzat kendisiyle özdeşliği: "Ben tamamen Ben'dir çünkü Ben Benimdir." Bu ilke mantıktaki özdeşlik ilkesiyle $A=A$ şeklinde ifade edilir. Bu özdeşlik ancak Ben'in kendisini bilmesiyle mümkün olur. Ben kendisini bizzat kendi eylemleriyle ortaya koyar. Ben bizzat kendisinin asli sebebidir. *f*Ben kendi varlığını mutlak olarak ortaya koyar"¹³

2- Ben kendi karşısına bir Ben-olmayanı (Nicht-Ich) koyar. Fakat burada belirleyici olan yine Ben'in kendisidir.¹⁴

3- Bu ilke 1. ve 2. ilkenin birbirlerine aracı olmasıyla ortaya çıkan bir ilkedir. Çünkü Ben-olmayan, Ben tarafından ortaya konmakta, Ben ve Ben-olmayan yine Ben'de birleşmektedir. Bu çelişik bir durumdur ve bu çelişki ancak Ben ve Ben-olmayanın birbirlerini sınırlandırması ile bu da Ben ve Ben-olmayanın bölünebileceğinin kabul edilmesiyle mümkündür. Ben ve Ben-olmayanın bu durumu ancak mutlak Ben'in farklı görünümünü gösterir.¹⁵

Fichte'de Ben'in hareketi aynı zamanda aklın hareketi olarak değerlendirilebilir. Fichte mutlak Ben'i mutlak akıl olarak anlar ve tek tek Ben'lerin bu mutlak Ben'in birer yansıması olarak görür. Dolayısıyla tek tek insan aklı da bu mutlak akıldan pay almış olan akıldır. Fichte'nin bu görüşlerine karşı ilk ciddi karşı çıkış Schelling'ten gelir. Schelling bu karşı çıkışta bulunurken aslında Fichte'nin "özel idealizmi"ni "nesnel idealizm" şekline sokar. Yani Fichte'ti aşırı öznellik suçlarken aslında kendisi de bilerek ya da bilmeyerek başka bir uca savrulmaktadır.

2.3. Schelling

Schelling Fichte'nin özel ve Hegel'in mutlak idealizmine karşı "Doğa Felsefesi Üzerine Düşünceler (1797)" adlı eserinde konuyla ilgili kendi görüşlerini geliştirir. Fichte'nin inkar ettiği doğa onda felsefesinin temelini oluşturur. "İdealizm bütün felsefedir ve öyle de kalacaktır. Sadece bu bakış açısı içerisin-

¹² Fichte; Wissenschaftlehre, s. 90 vd.

¹³ A.g.e., s. 98.

¹⁴ Arslan Topakkaya: "J.G. Fichte'nin "Bilim Öğretisi" Adlı Eserinde Varlık Açılımının Yöntemi Olarak Diyalektik", *Kaygı*, Uludağ Üniv.Felsefe Bl.Dergisi, **sayı:9**, 49-61 (2007) s. 51 vd.

¹⁵ A.g.e., s. 110.

de realizm ve idealizm kendini anlayabilir. Burada mutlak idealizm ile mutlak realizm birbirine karıştırılmamalıdır.”¹⁶ Schelling *Transzendental Idealizm Sistemiyle* Fichte tarafından çözümü bulunmamış olan doğa ile transzendental felsefe, realizm ile idealizm arasındaki çözümsüzlüklere bir çözüm bulduğuna inanır. “Doğa bilimleri doğa yasalarını akıl yasaları olarak kabul ederek ve maddi olanı formel olana ekleyerek idealizmi realizmden türetmiş olurlar (...). Buna benzer bir biçimde transzendental felsefe de akıl yasalarını doğa yasaları olarak maddileştirerek veya maddi olanı formel olana ekleyerek aynı şeyi yapar.”¹⁷ Schelling buradan hareketle felsefesinin özü olan “mutlak olanın özdeşliği” ilkesine ulaşır. Bu bağlamda o 1809 yılında “İnsan Özgürlüğünün ÖzÜ Üzerine Felsefi Denemeler” adlı eserinde şu tespitlerde bulunur: “Canlı bir realizmi kendine temel almayan bir idealizm -Leibniz, Spinoza ya da başka filozoflarda olduğu gibi- boş ve soyutlanmış bir sistemdir. Descartes’ten beri yeni Avrupa felsefesinde yapılan en büyük hata doğanın varlığının kabul edilmemesi ve ona bir canlılığın atfedilmemesidir. Bu yüzden Spinoza’nın realizmi Leibniz’in idealizmi gibi soyuttur. İdealizm felsefenin ruhu, realizm ise bedenidir. Ancak her ikisi birlikte canlı bir bütün meydana getirebilirler.”¹⁸

Schelling “Felsefe Sistemimin Betimlenmesi, (1801)” adlı eserinde –ki 1810’a kadar süren bu dönemde özdeşlik felsefesine ağırlık verir- akli fark-sızlığa (özdeşlik anlamında ve doğa ile ruh ayırımından önce) yönelmiş mutlak bir akıl olarak kabul eder. Bu aynı zamanda “özdeşliğin özdeşliği” olan mutlak özdeşliktir. Bu mutlak özdeşliği anlamak felsefi aklın görevidir. Farklılık ilk olarak refleksiyonda bulunan akılla ortaya çıkar.

Schelling, Fichte’nin Ben’in merkezde olduğu “öznel” idealizminin karşısına kendi “nesnel” idealizmini koyar.

Schelling’in hareket noktası doğa felsefesidir ve o doğada “nesnel” akli bir yapının olduğuna inanır. Fichte doğayı yalın anlamda her zaman Ben’i gösteren duyuların bir toplamı olarak kabul ederken, Schelling Ben ve Doğa’yı, özne ve nesneyi birbirlerine eşit iki kutup olarak görür.

Ona göre doğa şeylerin ya da nesnelere bir toplamı değildir. Doğa düşünce yapımızda nesnellüğün temel ilkesini oluşturur. Schelling Spinoza’dan hareketle yaratan doğa “natura naturans” ile yaratılan doğa (natura naturata) arasında bir ayırım yapar. Transzendental idealizmiyle Schelling, doğa ile ruhun birbirlerini tamamlayarak bir birlik oluşturdukları teorisini geliştirir. Buradan

¹⁶ Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797, SW II, s. 67.

¹⁷ Schelling, *Das System des transzendentalen Idealismus*, 1800, SW III, s. 352.

¹⁸ Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809, SW VII, s. 356

hareketle o, doğa bilimleriyle Transzendenal felsefeyi felsefenin eşit değerde iki temel bilmi olarak kabul eder.

Schelling'in sistemini "mutlak özdeşlik" sistemi olarak özetlemek yanlış olmaz. Özne ve nesne arasında farklılık "mutlak özdeşlik" ve "öznel ve nesnel olanın mutlak anlamda farksızlığı" ilkesinin anlaşılması bağlamında bir ön kabul olarak karşımızda durmaktadır.¹⁹ Bu temel kabul ona göre "mutlak akıl"da ortaya çıkmaktadır.

Bu mutlak akıl Schelling için ne özne ne de nesnedir. O bu akılı "özdeşliğin özdeşliği" olarak betimler. Bu akıl Schelling tarafından sadece epistemolojik anlamda mutlak olarak betimlenmez, o aynı zamanda ontolojik anlamda da "mutlak" tır. "Oluşla ilgili olan herşey mutlak özdeşliğin kendisidir".²⁰

Refleksiyonda bulunan akıldan farklı olarak mutlak akıl "mutlak bilgi çeşididir". Böyle bir akıl entellektüel görüde, geneli özde veya sonsuzu sonluda -canlı bir birlikte- özdeşleşmiş olarak görmemizi sağlar.²¹ Fichte'de öznel akıl, Schelling'te nesnel akıl ön plana çıkarken Hegel'de bu akıl türleri yerini mutlak akıla bırakır. Akıl Hegel'de birden fazla anlamda kullanılmasına karşın bütün akılların üzerinde olan mutlak akıl Tanrı anlamında kullanılır ve bütün bir evren bu mutlak aklın açılım sürecinden başka bir şey değildir.

2.4. Hegel

Hegel 1801 tarihli "Farklılık Yazısı" adlı eserinde akıl kavramını -Schelling'ten farklı olarak- "farklılığın ve özdeşliğin özdeşliği" ilkesine dayandırır. 1813 tarihli "Öz Öğretisi" adlı eserinde mutlak'ı (das Absolute) kısım Schelling'in özdeşlik felsefesi kısmen de Spinoza'nın cevher-sıfat-değişim üçlemesinden hareketle betimlemeye çalışır. Mutlak her türlü fiilin hem negasyonu hem de gerçekleşmesi olarak belirlenir. Bir tarafta değişmeden aynı kalan cevher; diğer taraftan bütün değişmelerin kaynağı olarak bu cevherin sıfatları Hegel için bir geçiş aşamasını oluşturur. 1816 yılında yazılmış olan "Kavram Öğretisi"nde bu geçiş cevherden kavrama, kavramdan ise mutlak ideye geçiş şeklindedir.

Hegel 1807 yılına kadar Schelling ile birlikte idealizmin subjektif olmayacağı görüşünde ısrar ederek Fichte'nin sistemi hakkında şu önemli tespitlerde bulunur: "Fichte'nin idealimzi bir bilgi sistemine dayanır fakat bu bilgi bütünüyle boş bir bilgidir ve böyle bir bilgide empirik gerçeklik, birlik ve çokluğun mutlak anlamda birbirine karşıt olarak konulmasıyla anlaşılmaya

¹⁹ Schelling; *Samtliche Werke*, IV, s. 119.

²⁰ A.g.e., s. 119.

²¹ A.g.e., s. 362.

çalışılır“.²² Hegel “Mantık Bilimi“ adlı eserinde transzendenal idealizmin Kant eleştirel felsefesinde çözülmeye kalan ve bir hayalet gibi felsefeyi takip eden boş *kendinde şey* kavramına öncelik verdiğini ve bu anlayışa en büyük darbeyi vurduğu saptamasında bulunur. Bu felsefe aynı zamanda aklın bizzat kendisinden hareketle kendini belirlemesine bir başlangıç yapmıştır. Bu denemenin öznel tavrı maalesef bu projenin tamamlanmasına engel olmuştur. “Mantık Bilimi“ndeki saptamayla söyleyecek olursak *sonlu* olanın *ideel* olması idealizmin özüdür.²³ Hegel buradan hareketle şimdiye kadar tamamlanmamış olarak gördüğü yolu kendi felsefesiyle tamamladığı inancındadır ve o yolun adı *tin’in felsefesidir*. Bu tin kendisinin başkılığını tarihte ve doğada ortadan kaldıran mutlak tinden başkası değildir.

Hegel Schelling’in mutlak’ın yalın bir şekilde sadece öznel olamayacağı ile ilgili temel düşüncesini kabul eder. Fakat Hegel Schelling’in mutlak’ın yalın özdeşliği görüşünü eleştirir. Ona göre mutlak özdeşlik ilkesi, karanlık bir gecede bütün ineklerin siyah görünmesi gibi bir şeydir. Ona göre böyle bir mutlaklık anlayışından somut bir varlık ortaya çıkamaz ve aynı zamanda böyle bir durum bizi bilgi elde etme sürecinde bir boşluğa sürükler. Eğer mutlak her türlü farklılıktan önce gelen yalın bir özdeşlik ise, böyle bir mutlaklıktan hiçbir biçimde bir farklılık ortaya çıkamaz. Böyle bir mutlaklık kendisinde hiçbir şeyin ayırt edilemediği karanlık bir gecedan farklı değildir.

Hegel bu mutlaklık anlayışının yerine mutlak’ı “özdeşliğin özdeşliği ve başkası olmak” olarak betimlediği mutlaklık anlayışını koyar. Bu şu anlama gelir: Mutlak bir özdeşlik olarak kavranmak zorundadır fakat bu özdeşlik bizzat kendi içinde başkası olarak farklılığı taşımaktadır. Böyle bir mutlaklık kendi gerçekliğine ulaşabilmek için bu farklı olanı kendinden ayırmalı ve kendini gerçekleştirmek bağlamında bu ayırımı yine bizzat kendisi ortadan kaldırmalıdır.²⁴

Hegel için Fichte ve Schelling’de olduğu gibi mutlak, entellektüel görüyle bilinemez. Hegel aynı zamanda dinsel ve mistik mutlaklık izahlarını da reddeder. Buna karşılık Hegel “kavramın mücahedesini”nden bahseder. Böyle bir bakış açısı gerçekliğin bir sistem içinde bir hakikat olarak anlaşıldığı görüşüne bizi götürür çünkü gerçek olan küll’dür (das Wahre ist das Ganze).

Mutlak’a ait bilginin mümkün olacağı bir bakış açısı kazanmak için bir yol bulmak gerekir. Hegel için bu yol dışsal bir yol değildir. Bu yol gerçek

²² Hegel, *Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie*, HW 2, s. 406.

²³ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HW 5, s. 41.

²⁴ Arslan Topakkaya, “Tin’in Fenomenolojisi’nde Bir Sistem Olarak Bilinç tecrübesi”, *Yeditepe’de Felsefe*, 9 kitap, (2010), 1-18, s. 2 vd.

olanın küll olduğuna dair ayrıştırılmış yalın bir sonuç değil, aksine bu ilkenin oluşla birlikte düşünüldüğü yeni bir yoldur.²⁵

Mutlak bilgiye giden yol Hegel için mutlak'ı kavramakla aynı şeyi ifade eder. Bizim mutlak'ı kavramamız, bizzat onun kendisini kavramamız demektir. Bu bağlamda Hegel mutlak'ı bir "Özne" olarak algılar fakat bu özne Spinoza'da olduğu gibi sabit kalan bir cevher de değildir. O, canlıdır. Gelişme ve gelişmeye aracı olma özellikleriyle temayüz eder. "Canlı cevher varlıktır ki bu hakikatde bir Öznedir. Diğer bir ifadeyle bu gerçek olandır. Bu yüzden onu kendi kendini açıklamanın hareketi olarak ya da kendisi ile başkası olma arasında bir aracı olarak anlamak da mümkündür."²⁶

Başlangıçta sorunsal olarak ortaya koyduğumuz problematik ve sonuç bağlamında şunları söylemek mümkündür: İdealizm'de akıl diğer felsefi akımlara nazaran oldukça öne çıkarılan ve felsefenin temeli olarak kabul edilen bir kavramdır. Bu akımda akıl-nesne ilişkisinde ağırlık hep akıldan tarafa konmuş; bunun doğal bir sonucu olarak da aklın eşyayı belirlediği sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuca ulaşmada hiç şüphesiz Kant'ın "Eleştirel Felsefesi"nin rolü büyüktür. Onun epistemolojide Kopernik devrimine benzetilen "aklın formlarını" eşyaya dikte ettiğine dair görüşü genel anlamda bütün idealist filozoflar tarafından kabul gören temel bir görüş olmuştur. Başta Kant olmak üzere bütün idealist filozoflar bilginin kaynağı olarak akıl (*Vernunft*) ile anlak (zeka) (*Verstand*) arasında bir ayırım yapar. Anlak kavramıyla düşünsel anlamda algısal görüngülerle ilgili bir yeti kastedilirken, akıl kavramıyla düşünülebilen ve bilinebilen her şeye yönelik bir "bilgi yetisi" kastedilmektedir. Bu ayırım hususunda Alman idealist filozoflarda bir fikir birliği söz konusudur. Aklın Alman idealizmindeki macerası eleştirel felsefeden spekülative felsefeye kadar uzanmaktadır. Kant aklın bilgi elde etmede rolünü, gücünü, sınırını tespit etmeye çalışırken Fichte aklın kendisinin bizzat eylem ve edimden başka bir şey olmadığını, insanın eylemleriyle kendisini gerçekleştirmesinin aslında kendi aklını ve ruhunu gerçekleştirmekten başka bir şey olmadığını iddia eder. Fichte'de yukarıda akıl ile anlak arasında yapılan temel ayırma sadık kalmasına karşın birer öznel akıl olarak anlaşılabilir tek tek Ben'lerin mutlak Ben'den pay aldıklarını ima etmekte bu şekilde anlaşılabilir söylemlerde bulunmaktadır. Böyle bir mutlak akıl Schelling için ne özne ne de nesnedir. O bu akıllı "özdeşliğin özdeşliği" olarak betimler. Bu akıl Schelling tarafından sadece epistemolojik anlamda mutlak olarak betimlenmez, o aynı zamanda ontolojik anlamda da "mutlak"tır. Schelling refleksiyyonda bulunan akılla mutlak akıl arasında bir ayırım yapar. Refleksiyyonda bulunan akıldan farklı olarak mutlak akıl "mutlak bilgi çeşididir". Böyle bir akıl entellektüel görüde, geneli özelde veya sonsuzu sonluda -canlı bir

²⁵ Hegel; *Phänomenologie des Geistes*, s. 13

²⁶ A.g.e., s. 23 vd.

birlikte- özdeşleşmiş olarak görmemizi sağlar. Mutlak akılda farklılık ortadan kalkmış tümel ile tikel, canlı ile cansız, sonsuz ile sonlu tinsel bir birlik içinde özdeşirler. Hegel Schelling'in –her ikisi de Fichte'ye karşı olarak-mutlak'ın yalın bir şekilde sadece öznel olamayacağı ile ilgili temel düşüncesini kabul eder. Fakat Hegel Schelling'in mutlak'ın yalın özdeşliği görüşünü eleştirir. Hegel bu mutlaklık anlayışının yerine mutlak'ı “özdeşliğin özdeşliği ve başkası olmak” olarak betimlediği mutlaklık anlayışını koyar. Mutlak olarak akıl sadece özdeşlikten oluşamaz. Sadece özdeşliğin olduğu yerde “farklılık” olmaz ve dolayısıyla mutlak'ın dışında kalan varlıkların ontolojik temellendirilmesi yapılamaz. Doğru olan mutlak'ın dolayısıyla mutlak aklın hem özdeşliği hem de farklılığı kendi içinde barındırması; tez olarak kendini ortaya koyan mutlak aklın yine bizzat kendi antitezini başkalaşmak olarak ortaya koyması fakat yine bizzat kendisinin bu farklılığı ortadan kaldırarak sentez aşamasında kendi mutlaklığına ulaşmasıdır. Bu sayede hem mutlak akıl hem de bu aklın sınırlı varlıklarda tezahürü olan insani akıllar ontolojik olarak temellendirilebilir. Şimdiye kadar anlatılanlardan da açık bir biçimde görüleceği gibi Alman idealistleri epistemolojik anlamda akıl ile anlık arasında yapılan ayırmada fikir birliği içindeyken aklın mahiyeti, onun varlıkla, ruhla ve Tanrıyla ilişkisi hususunda birbirlerinden farklı düşünmektedirler.

Zusammenfassung:

Die Vernunft in der deutsche Idealismus

Der deutsche Idealismus ist eine der wirkungsmächtigsten Ideenkonstellationen in der Geschichte der Philosophie. Terminologisch tritt “Idealismus” mit Kant in der Philosophie als Selbstbezeichnung und als Gegenbegriff gegen “Naturalismus”, “Materialismus”, “Realismus”, “Dogmatismus” auf. Der deutsche Idealismus macht einen Unterschied zwischen Vernunft (als Erkenntnisvermögen) und Verstand (als Wahrnehmungsvermögen). Auf diesem Felde vollziehen sich die Wende vom kritischem zum spekulativen Idealismus. Der Ausgangspunkt lag 1781/87 in Kants gross angelegtem Versuch, den reinen Vernunftgebrauch kritisch in seinen Schranken zu weisen; aber schon etwa ab 1801 entwickelten in rascher Folge Fichte Spätwerk, Schelling in seiner Identitätsphilosophie und Hegel spekulative Systeme, in denen die philosophische Vernunft selbst verabsolutiert zu werden scheint, indem sie in Form des absoluten Wissens zur Konzeptualisierung eines wie auch immer zu bestimmenden Absoluten zum Einsatz kommt. Man kann feststellen dass dem deutschen Idealismus der Flirt der philosophischen Vernunft mit dem Absoluten kurz, heftig und varitionsreich war, aber zu keiner stabilen Verbindung führte.

Stichwörter: *Idealismus, Vernunft, Verstand, Absolut, Wahrnehmung, Wissen, Kant, Fichte, Schelling, Hegel.*

Kaynakça

- Hegel, G.W.F. *Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie*, HW 2, Frankfurt am Main 2004.
- Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der LogikI*, HW 5, Frankfurt am Main 2004.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, HW 3, Frankfurt am Main 2003.
- Fichte, J.G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, (1794), SW I, hrsg. Immanuel Hermann Fichte (Bände I-XI), 1834-1846 Reprographisches Nachdruck, Berlin 1971.
- Kant, I., *Vorlesungen über Metaphysik*, AA XXVIII, München 1923.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage, Königsberg 1787.
- Mendelssohn, M. *Morgenstunden oder Vorlesung über das Daseyn Gottes*, Berlin 1785.
- Schelling, F.W.J., *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797, SW II, Stuttgart 1964.
- Schelling, F.W.J., *Das System des transzendentalen Idealismus*, 1800, SW III, Stuttgart 1964.
- Schelling, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809, SW VII, Stuttgart 1964.
- Topakkaya, A. “İdeoloji Kavramının Tarihsel Gelişim Sürecine Kısa Bir Bakış”, *Erzincan Üniv.Hukuk Fak.Dergisi*, Cilt XI, sayı:1-2, Haziran 2007, s. 163-181.
- Topakkaya, A. “J.G. Fichte’nin “Bilim Öğretisi” Adlı Eserinde Varlık Açılımının Yöntemi Olarak Diyalektik”, *Kaygı*, Uludağ Üniv.Felsefe Bl.Dergisi, sayı:9 (2007), 49-61 .
- Topakkaya, A: “I. Kant’ın “Aklî ve Algısal Dünyanın Formları ve Temelleri Üzerine” [*De mundi sensibilibus atque intelligibilibus forma et principiis*, (Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen)] Adlı Eserinde Zaman Kavramı’nın Analizi”, *Kaygı*, U.Ü Felsefe Bl. Dergisi, sayı 8 (2007), 35-41 .
- Topakkaya, A. “Tin’in Fenomenolojisi’nde Bir Sistem Olarak Bilinç tecrübesi”, *Yeditepe’de Felsefe*, 9 kitap, (2010), 1-18.

NIETZSCHE FELSEFESİNDE APOLLON-DIONYSOS ya da VARLIK-OLUŞ KARŞITLIĞI

Kasım KÜÇÜKALP*

Giriş

Başlangıcından günümüze değin Batı düşüncesi geleneğine kabaca bir göz atıldığında, söz konusu geleneğe, gerek bu geleneğe kaynaklık teşkil etmek, gerekse ortaya konulan düşünceleri anlaşılır kılmak bakımından Yunan mitolojisinin son derece belirgin bir öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Hiç kuşku yok ki, bu hususun kaynağında bir yandan zamanla felsefe ile özdeş hale gelmiş olan Batılı anlamda düşünme tarzının mitoloji-felsefe karşıtlığı veya ilişkisinden zuhur etmiş olması, diğer yandan da mitolojinin ve mitolojiye ait kavramların çoğu zaman sembolik ve mecazi imaları yoluyla, son derece soyut ve zaman zamanda anlaşılması hayli zor olan felsefi düşünce dilinin anlaşılmasına hizmet etmeleri bulunmaktadır. İşte Nietzsche'nin, Yunan mitolojisinden alıp, kullanıma soktuğu Apollon ve Dionysos kavramlarını da bu minval üzere anlamak gerekmektedir. Zira Apollon ve Dionysos kavramları ve kavramların ima ettiği perspektifler arasındaki karşıtlık, bir oluş ve yaşam felsefesi olan Nietzsche'nin felsefesinde, hem Nietzsche'nin kendi felsefesinin, hem de eleştiriye tabi tuttuğu felsefe ve düşünce tarzlarının anlaşılması bakımından oldukça önemli sembolik fonksiyonlara sahiptir.

Nietzsche'ye göre, Sokrates'ten kendisine kadar, 2500 yıllık Batı düşünce geleneği, Sokratik rasyonalizmin etkisiyle, mantıksal aktivitenin soyut yapısıyla inşa edilmiş tarih-dışı bir varlık tasavvuru ve hakikat arayışı içerisinde olduğundan dolayı, oluş ve yaşam karşıtı bir kisveye bürünmüş, sonuç olarak da nihilistik bir dünya vizyonuna (*Avrupa nihilizmi*) vücut vermiştir. Nihilizmi, “en yüksek değerlerin kendi kendilerini değersizleştirilmesi, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalması”¹ şeklinde tanımlayan Nietzsche, nihilizmin kaynağında ise söz konusu rasyonalist hakikat arayışını ya da başka bir ifadeyle filozofların “hakikat istenci”ni görür. Nietzsche'nin jeneoloji çalışmalarında da gösterdiği gibi, hakikat istencinin vücut vermiş olduğu metafizik gelenek, tam da bu hakikat istencinin bir sonucu olarak, nihilistik bir mahiyet kazanmış ve bir *Decadence* (yozlaşma) kültürü haline gelmiştir. Nietzsche açısından bakıldığında

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Nietzsche, *The Will to Power*, Translated by. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Random House, New York 1967, s. 9.

da, oluşun ardında değişmeyen bir töz, bir hakikat arayışı ile ortaya çıkmış olan metafizik düşünce, herhangi bir haklılaştırmaya ihtiyaç duymayan varoluşun ve dolayısıyla hayatın yadsınması anlamına gelmekte olup, felsefenin nokta-i nazarından hareketle gerçeklik hakkında çeşitli sorular sormasından dolayı da, nihilizmin bir dışavurumuna karşılık gelmektedir.² Bu yüzden Nietzsche, ister metafizik isterse teolojik olsun oluş karşısında inşa edilmeye çalışılan tüm hakikat kavramlaştırmalarının daha başlangıçta nihilizme yazgılı olduğunu düşünür.

Sonuçları bakımından oldukça keskin imalara sahip olan bu tespit ekseninde Nietzsche, insanı da, oluşun zorunlu kıldığı nihilizmi pasif bir biçimde onaylayan bir varlık olmaktan ziyade, aktif bir biçimde oluşa katılan ve değerleri yeniden değerlendiren, yani oluş içerisinde biteviye yeni değerler yaratmak durumunda olan bir varlık olarak konumlandırır. İşte Nietzsche'nin hemen tüm felsefesi boyunca, metafiziksel varlık nosyonunu ve rasyonel hakikat iddialarını sembolize etmek için kullanıma soktuğu *Apollon* veya Apollonca olan karşısında, *Dionysos* ve "Dionysosca hakikat" kavramlarına yapmış olduğu vurgu da, tam da bu noktada anlam kazanmaktadır. Zira, Apollonca olana karşıt bir biçimde, söz konusu kavramlar bir yandan oluşun sürekli akış içerisindeki irrasyonel tabiatına gönderme yaparken, diğer yandan da oluş içerisinde olanın (insanın) olması gereken halini ifade etmeye matuftur.

Apollonca Olan

Apollon, Olymposlular'ın ikinci kuşak tanrılarından olup, Zeus ile Letto'nun oğlu ve tanrıça Artemis'in de kardeşidir. O, gerek aşklarıyla, gerek ok atmadaki maharetiyle, gerek şiir ve müzik tanrısı olmaklığıyla, gerekse de kehanetleriyle meşhur bir tanrıdır. Kehanetlerini manzum sözlerle dile getiren Apollon, kâhinlerin olduğu kadar, şairlerin de esin kaynağıdır. Onun söz konusu esinlendirme gücü, her ne kadar Dionysos ile paylaştığı bir yetenek olsa da, daha ölçülü bir karakter arz etmesiyle Dionysos'un gücünden oldukça farklıdır. Apollon ayrıca, mensuplarına ebedî hayat ve esenliği vadeden, yarı dinî yarı ahlâkî sistem olan Orpheuşçu dinin tanrısı olarak bilinmesinin yanı sıra, felsefesinin merkezine sayıları alan ve eşyadaki düzeni sayılardaki harmoniye bağlayan Pythagoras'ın da babası olarak kabul edilmektedir.³

Aydın, durgun, ölçülü gücü simgeleyen Apollon, bir ışık olup, "doğayı görme, varlığı akılla algılama ve akıl yetisine dayanan yöntemlerle biçimlendirme" güç ve yeteneğine gönderme yapmaktadır. O, ışığın doğayı adeta bir projektör gibi aydınlatarak karanlık noktalarını gün yüzüne çıkarmasına benzer

² G. Stauth, B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, çev. Mehmet Küçük, Ark Yayınları, Ankara 1995, s. 61.

³ Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü "Yunan ve Roma"*, çev. Sevgi Tamgüç, Sosyal Yayınları, İstanbul 1997, ss. 79-83.

bir biçimde, bize sağlamış olduğu öngörme yetisi ile varoluşu anlamlandırıp kavramamızı sağlar. Hatta bilen varlıklar olabilmemiz de, ancak onun bize esinlemiş olduğu öngörme yetisi ile mümkün hale gelmektedir.⁴ Aynı şekilde Nietzsche de Apollon'dan bahsederken, "Biz Apollon'un adında güzel olgunun şu sayısız düş kurmalarını topluca kazanıyoruz, kişi varlığını her yaşantı içerisinde gerçekten yaşamaya değer kılan bu sayısız düş kurmalardır, insanı gelecekteki yaşantıyı öngörmeye doğru iten de bunlardır."⁵ demektedir.

Benzer bir biçimde, Nietzsche, Apollon'un Grek düşüncesindeki fonksiyonunu incelerken onu, düş ürünleri sağlamanın iç açıcı gerekliliğine bağlayarak, Greklerde söz konusu gerekliliğin en uygun biçimde Apollon'un kişiliğinde açıklandığını ifade eder.⁶ Bu bağlamda Grekler için Apollon'un, biçimlendirici görsel sanatların tanrısı, bilgelik öğreten bilici bir tanrı, bir ışık tanrısı ve tasarımlarıyla evreni aydınlatan güzel ışığın sahibi olan bir tanrı olduğunu söylemek mümkündür.⁷ Yine Apollon, şekil ve nizamı hedef alan karakteriyle, açıklık ve aydınlıktan hoşlanan, bilinçli iradeyi, ölçü ve sınırlamayı önplanda tutan bir mahiyet arz etmektedir. Zira Apollon, "düşüncenin, idenin, rüyanın, plastik sanatın, epik şiirin, sahne ve manzaranın tanrısıdır."⁸ Tüm bu özelliklerinden dolayı, Yunan mitolojisinde Apollon, "ölçünün, kendine hâkim olmanın, yüce bir sükût halinin ve her türlü azgın insiyak ve vahşi heyecanın karşısında" konumlandırılmıştır.⁹

Apollon'un söz konusu karakteristiklerinden hareketle, Apollonca olanın temel niteliklerini şu şekilde ele alabiliriz: Her şeyden önce, Apollonca olan, düş kurmaların, ölçünün, dengenin, ışığın ve plastik sanatların sembolize edildiği bir kavramdır. Devlet kurucu bireyleşme ilkesinin üstün akıllı olup, kişiyi, kendini yok etme coşkusunun etkisinden kurtaran da yine odur. Yani, Apollonca olanın sağlamış olduğu düş kurmalar ve aydın, durgun, ölçülü güç sayesinde, varoluş anlamlandırılarak yaşam değerli kılınır. Apollon'un sahip olduğu tüm bu özellikler etik alanında sınırlara riayet etmeyi, sosyal düzen fikrini; siyaset düşüncesinde, keyfilik ve taşkınlıkları önleyen toplum sözleşmesinin yanı sıra, düzeni, ferdiyeti, kanunlara riayet etmeyi, adaleti, kendini tanıma ve ölçülü olmayı gerektiren devlet fikrini, ontoloji ve epistemolojide ise, rasyonel bir bilgi, hakikat ve varlık anlayışını salık vermektedir.¹⁰

⁴ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972, ss. 54, 59.

⁵ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul 1997, s. 144.

⁶ *A.g.e.*, s. 15.

⁷ *A.g.e.*, s. 168.

⁸ Senail Özkan, *Nietzsche: Kaplan Sirtında Felsefe*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2004, s. 237.

⁹ *A.g.e.*, s. 241.

¹⁰ *A.g.e.*, s. 243.

Dionysosça Olan

Apollon gibi, Dionysos da, Olymposlular'ın ikinci kuşak tanrılarında olup, Zeus ile Seleme'nin oğludur. Mitolojide onu asıl ön plana çıkaran özelliği, klasik dönemin bağ, şarap ve mistik vecd tanrısı olma vasfıdır. Seleme'nin, henüz Dionysos'a hamileyken, Zeus'tan kendisine tüm gücüyle görünmesini istemesi ve Zeus'un onu kırmayıp görünmesi üzerine, anne Seleme, Zeus'un etrafını saran şimşeklerin görüntüsüne dayanamayıp ölür. Zeus altı aylıkken annesinin karnından çıkardığı Dionysos'u kendi kalçasına diker ve doğunca ya kadar orada muhafaza eder. Bu yüzden Dionysos, mitolojide iki kere doğan tanrı olarak bilinir. Büyüleri ve mistik gücüyle ön plana çıkan Dionysos, birçok mistik mezhep geleneğinde, özellikle vecd ve sarhoşluk söz konusu olduğunda oldukça yetkin, esinlendirici bir imaj olarak varlığını sürdürmüştür.¹¹ Bununla birlikte, Apollon'un ölçülü esinlendirme yeteneği ile kıyaslandığında, Dionysos'un vecd ve sarhoşluk ekseninde işleyen esinlendirme gücü, ele avuca sığmaz bir ölçsüzlük özelliği sergilemektedir.

Dionysos bir doğa tanrısı olup, her bakımdan doğaya çevrik bir karakter arz eder. Onun simgelediği asıl kuvvet ise, doğanın kendisi değil, insanı doğanın sırlarına erdiren büyümlü güç anlamında, insanla doğa arasındaki ilişkidir. Doğanın sırlarına ve gücüne ulaşmak anlamında tanrılaşmak insanın en çok özlediği şeydir. Dionysos ise, söz konusu ereğe ulaşmanın yolunu herkese kolayca açar: "Bu yol şarap ve sarhoşluktur."¹²

Oluşu Dionysos'la, daha doğrusu Dionysos'un etkinliğiyle özdeşleştirdiğinden ötürü Nietzsche, oluşun söz konusu karakterinden dolayı ona, tanrısal bir tavırla, bir tanrı gözüyle bakılması gerektiğine dikkat çeker. Hatta Nietzsche'ye göre, bu tanrının, değerleri yaratan veya yaratacak olan kişilerin içine oturmuş bir içgüdü olarak, onlar üzerinde etkide bulunduğunu söylemek bile mümkündür. İşte "bu tanrı Yunan efsanesinin Dionysos'udur" ve oluş da Dionysos'un etkinliğinden başka bir şey değildir.¹³ Bundan dolayı, oluş süreci ile doğrudan irtibatlı olan Dionysos kavramında, insan düşüncesi ve mantığıyla kurulmuş kavramsal bir sözcük aramak boşunadır. Çünkü "Dionysos coşkusu, yani şarap ve sarhoşluk, insanları içinde yaşadıkları baskıdan kurtardığı içindir ki, bu Tanrıya Yunanca 'Eleutherus' hür, özgürlük veren sıfatı takılmıştır."¹⁴

Nietzsche, özellikle Pre-Sokratik dönemde, Dionysosça davranan Grek insanının, gerçekliği ve doğayı, en yüksek gücü içerisinde görmeye yönelik dayanılmaz bir arzu içerisinde olduğu kanaatindedir. İşte tam da bu noktada, Yu-

¹¹ Grimal, *a.g.e.*, ss. 156-159.

¹² Erhat, *a.g.e.*, s. 119.

¹³ Hüseyin Aydın, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1984, s. 37.

¹⁴ Erhat, *a.g.e.*, s. 118.

nan mitolojisinin *satyr*leri karşımıza çıkar. Satyrler Dionysos alayında yer alan, belden üstü insan, belden aşağısı at ya da teke olan varlıklardır.¹⁵ Nietzsche'ye göre, "Satyr tanrı karşısında, en yüksek yerde onun buyruğu altında iş gören bir aşamadır, doğanın Dionysos'ta bir anlatımı durumundadır. Bu durumu dolayısıyla, derin bir coşkunluk içinde bilicilik ve bilgelikten söz eder: Acı duyan kimse bilen kişidir, bir bilge gibi evrenin yüreğinde doğan doğruluğun bildircisidir. İşte, düşsel, can sıkıcı, görünümü, bilge ve coşkun satyr biçimi böyle çıkar ortaya. O tanrı karşısında bir yamyam insan gibidir. Doğanın, onun güçlü itiminin bir örneği, simgesi bilgelik ve sanatın bildircisidir: İnsan biçimine girmiş bir müzikçi, ozan, oyuncu ve tinleri görücüdür."¹⁶

Kıscası Dionysos, doğaya karışan, doğayı simgeleyen müziğin, coşkunun, esrimenin ve oluşun tanrısıdır. O, içeriden dışarıya doğru gerçekleşen yaratıcı bir taşkınlık, insanın doğayla birleşmesini sağlayan bir amaçtır. Onun adında mantıksal, kavramsal bir şey aramak boşuna olup, gerçekte o, bireyi düşsel varlık bağlarından koparan bir tanrıdır. Zaten Nietzsche de, *Tragedyanın Doğuşu*'nda Dionysosça olanı, esrimiş bir gerçeklik olarak tahayyül ettiğinden dolayı, buradaki asıl vurgunun, gerçeklikten çok esrimeye, yani "bireyin gizemli bir olma duygusu sayesinde yıkılması ve özgürleşmesi" üzerine olduğunu söylemek mümkündür.¹⁷ Bu doğrultuda olmak üzere Nietzsche, hem estetik olayı hem de dramatikçinin oluşumunu, Dionysos'la irtibatlandırarak ele alır. "Temelde estetik olay yalındır, insanda sürekli olarak canlı bir oyunu görmek, her zaman tinsel varlıklarla kuşatılmış olarak yaşamak için yetenek vardır, işte ozan böyledir. İnsan kendiliğinden davranmak, başka gövdeler ve tinler konusunda özgürce konuşabilmek için bir iç itimi sezer, dramatikçi böyle olur."¹⁸ Nietzsche, insandaki söz konusu yaratıcı yetiyi, Dionysos'a özgü kımıldatıcı güce bağlar ve içsel birin kavranmasının da, ancak bu yolla mümkün hale geldiğini ifade eder.¹⁹

Apollon-Dionysos Karşıtlığı

Batı metafiziğinin soyut, rasyonel ve bu yüzden de tarihdışı bir mahiyet sergileyen hakikat tasavvurunun, oluşu ve olanca canlılığıyla yaşamı ıskalayan tavrı karşısında Nietzsche, metafiziğe ait düşünme tarzının yavanlığından kurtulup, oluşla kucaklaşma ve varoluşsal sorumluluğu üstlenmenin yolunu

¹⁵ Grimal, *a.g.e.*, ss. 725-726.

¹⁶ Nietzsche, *a.g.e.*, s. 51.

¹⁷ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998, s. 77.

¹⁸ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, ss. 48-49.

¹⁹ *A.g.e.*, s. 49.

sanatçı yaratıcılıkta bulur. Sanatı tefekkürden daha felsefi bulan Nietzsche'ye göre, "müzik, görsel imgeyle kıyaslandığında doğa düzenini ve onun metafizik temellerini sergilemekte daha yeterlidir." Dilin, benlik ve dünya arasına giren çarpıtıcı bir yorum olduğu yerde, müzik kozmik düzenle olan özel bağlantısıyla, onu simgeleştirmeye daha muktedirdir. Bu anlamıyla özellikle de Dionysosca karnavallarla özdeşleşen müzik, doğanın tam kalbini gözler önüne seren karakteriyle, bilgeliğin amacına hizmet eder. Tıpkı sanatın felsefeden daha bilge ve felsefi olması gibi, müziğinde dile karşı böyle bir üstünlüğü söz konusudur.²⁰ Bundan dolayı Nietzsche, Sokratik tip anlamındaki filozofun, yeni ve melez bir türün, yani sanatçı-filozofun bir parçası haline geldiği ölçüde daha güçlü ve soylu olacağı düşüncesiyle, sanatçının dirimselliğiyle filozofun bilgeliğini, geleceğin filozofu olarak adlandırdığı sanatçı-filozofta birleştirmeye çabalar.²¹

Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu* adlı çalışması da söz konusu çabanın bir sonucu olarak, öncelikle, antik Yunan'ın yeni bir yorumu, felsefi ve estetik bir devrim, çağdaş kültürün bir eleştirisi ve onu yeniden canlandırmaya yönelik bir programdır. Bu çalışma, Yunan mitolojisinden alınan Apollonca ve Dionysosca olmak üzere iki kavramın keşfi etrafında döner. Avrupa geleneğinde Yunanistan'ın öncelikli imajı, oran, denge, harmoni ve güzellik nosyonları yoluyla hâkim kılınmıştır.²² Nietzsche'nin değerlendirmeleri ekseninde bakıldığında, Grekler, Olympian tanrılar vasıtasıyla, yaşamın kırılğanlığını, yaşam ve ölümün acı veren iç içe geçmişliğini aşmak suretiyle varoluşu katlanılabilir hale getiriyorlardı. Çünkü tanrılar, insanların kendi kendilerine yaşıyor oldukları bu yaşama bir haklılaştırma sağlayarak onlara, ölümün korkunçluğu karşısında parlak bir günüşiği içinde yaşama fırsatı sunmaktaydı. Bu yüzden de Olympian tanrılar, Platoncu normatif metafizik anlamdan farklı olarak, insanların kendilerini daha yüksek bir alanda hissetmelerine hizmet etmekteydi. Olympian tanrılarının dünyası ise, bireyleşme prensibine gönderme yapan Apollonca dürtünün ürettiği bir dünyaydı. Öte yandan, kaosun tecrübesi, yaşamın akışının çözümsüzlüğü içerisindeki bütün açık seçik formların kaybı, yani ölüm ise oluşla özdeşleşen Dionysosca dürtüye karşılık gelmekteydi.²³ Apollonca dürtünün, emniyet bahşeden harmonik ve güvenilir formlar, tanımlanabilir imajlar üretmeye çabaladığı yerde, Dionysosca dürtü ise, yalnızca varoluştaki kaosa yönelik bir

²⁰ Peter Berkowitz, *Nietzsche: Bir Ahlâk Karşısının Etiği*, çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003, ss. 92-93.

²¹ Ofelia Schutte, *Beyond Nihilism: Nietzsche Without Masks*, The University of Chicago Press, Chicago 1984, s. 10.

²² Gianni Vattimo, *Nietzsche: An Introduction*, Translated by. Nicholas Martin, Stanford University Press, Stanford, California 2001, s. 13.

²³ *A.g.e.*, s. 15.

duyarlılık olmayıp, insanı söz konusu kaosa dalmaya ve bireyleşme prensibinden (*principium individuations*) geri çekilmeye zorlayan, yani bireyleşmeden kaosa sürükleyen bir karakter arz ederdi.²⁴

Nietzscheci bağlamda düşünüldüğünde, Apollonca ve Dionysosca olan arasındaki ilişki, nihayetinde her bir insan varlığındaki güçlerin ilişkisi boyutuna ulaşır. İnsan kültürünün tamamı, sanatçı dürtüler olarak da işleyen bu iki güdünün diyalektiğinin ürünü olarak görülmek durumundadır.²⁵ Grek tragedyası da söz konusu diyalektiğe, yani Apollon ve Dionysos'un trajik sentezine gönderme yapan karakteriyle, yaşamın gereği gibi haklı kılınıp, onaylandığı bir kültürün inşasını sağlamaktaydı. Bununla birlikte Nietzsche'ye göre, Apollon ve Dionysos'un trajik sentezi, Grek felsefesinin ortaya çıkmasıyla birlikte gözden kayboldu. Nietzsche'ye göre bu, Sokrates'in teorik optimizminin, yani Apollonca olan bireyleşme prensibinin, oluş ve yaşamla özdeşleşen Dionysosca olan üzerindeki zaferidir. Şayet evren rasyonel bir düzene sahip ise, onda trajedinin hiçbir anlamı yoktur. Nietzsche bunu, kendisinin de üstesinden gelmeye çalıştığı bütün Avrupa'nın Platonculuğu olarak niteler. Nietzsche'ye göre, evrenin rasyonel yapısı ve özleriyle metafizik bir avuntu arayışı, yozlaşmış ve zayıf düşmüş bir kültürün karakteristiğidir.²⁶ Nietzsche, Sokratik rasyonalizmin, hem mit ve gizemi hem de varoluşun trajik haklı kılınışını ortadan kaldırmak suretiyle, insan varlığının trajik algılanışının engellediğini düşünür.²⁷

Nietzsche'nin hemen tüm çalışmalarında Apollonca olanı gölgeleyecek derecede Dionysosca olana vurgusu da, Sokratik rasyonalizmin (Apollonca olan) tarihdışı rasyonel bir hakikat uğruna, oluş ve yaşamı, dolayısıyla da oluşun hakikatini (varoluşsal hakikat) değerden düşüren karakterinden dolayıdır. Nietzsche'ye göre, varoluşsal hakikatin sağlamlığı, tutkuların ve bilinçdışının rolünü de içerecek şekilde, insanın varlık bütünlüğünün önemini düşünmeye yaptığı vurguda temellenir. Nietzsche sanatçıyı, bilim ve yaşam arasında bir arabulucu olarak yerleştirmek suretiyle, sanatçının, Sokratik bir donanıma sahip bilim adamı veya filozoftan, hayata, dolayısıyla da varoluşun hakikatine daha yakın olduğunu ima eder. Yaşamın hakikatinin söz konusu vahyi ise, ancak Dionysosca tecrübe yoluyla verilir. Dionysosca hakikat prensibi, bireye tesir ettiği ölçüde, bireyleşmenin ıstırabıdır. Dionysos'un Titanlar tarafından parça parça edilmiş ve daha sonra tekrar birleşmiş olduğu yönündeki mit, bireyleşmenin insanı ıstırabın sebebi olduğuna dair öznel trajik öngörüyü sembolize eder.

²⁴ A.g.e., s. 16.

²⁵ A.g.e., s. 17.

²⁶ A.g.e., s. 23.

²⁷ A.g.e., s. 24.

Burada yaşam tanrısının bedeni (Dionysos) varoluşun bütünlüğünü, bütünü parçalara ayrılması ise, bireyin bütünden şiddetli bir acı içerisindeki koparılışını ifade eder. Trajedinin de öğrettiği üzere varolan her şey birdir ve bireyleşme kötülüğün en eski kaynağıdır.²⁸ Trajedi de estetik tecrübe ile gerçekleştirilen oyun tecrübesiyle bireyleşmeyi aşmaya hizmet eder.²⁹

Nietzsche'ye göre, Dionysosca olan, her şeyden önce, herhangi bir sanatçının düşünümü olmaksızın, tabiattan taşan sanata dair bir enerjisi olmasından dolayı, Dionysosca hal de, bütünüyle kendinin dışında olma anlamında bir esrime halidir. Bu durum dikkate alındığında, kendisinin dışında olma kavramı veya figürü, diyalektik bir kendine edinme yoluyla sabitleştirilmediği takdirde, oldukça alışılmadık bir mantığa vücut verir. Dionysosca sarhoşluk halinde, normal şartlarda insanı, insanın bireyselliğini ve sübjektifliğini sınırlayacak olan sınırlar yıkılır. İnsanı insan ve tabiattan ayıran söz konusu sınırlar yıkılarak, insan, tabiat ve insanla yeniden birleştirilir.³⁰ Bu birleşmenin oluşa katılma anlamına geldiği dikkate alındığında, oluş içerisinde olan insanın hem yaratmak için bir güce, hem de yarattığı değerlere ölçüt teşkil edecek bir tipe ihtiyaç içinde olduğu açığa çıkacaktır. Nietzsche de değer kıymetini Dionysosca güce (dirimselliğe) atfederken, bir yandan da Dionysosca olan anlamında değerli tipi, değerlerin standardı veya ölçüsü olarak sunar. Çünkü Dionysos, canlılık, yaratıcılık ve trajik içgörü anlamında hem bir gücü, hem de iki kere doğanın türüne ait olma anlamında bir tipi karakterize eder. Bu anlamda değerlerin Dionysosca eleştirisi de, geçmişteki veya hâlihazırdaki değer hiyerarşilerini, Dionysosca tip veya güçlerin daha başarılı tezahür koşullarını tedarik etme amacıyla yeniden düzenlemeye matuftur.³¹

Dionysos'un oluşun tanrısı olması gerçeği, onun yaratma yeteneğini ortadan kaldırmadığı gibi bilakis Nietzsche'ye göre, Dionysos yıkmaya (*destruction*) ve bu özelliğinden dolayı da yaratmaya (*creation*) daha yeteneklidir. Bu yüzden Dionysos'un yıkma ile ilişkili kılınması anlamında değişim ve oluşa yönelik arzu, gelecekle aşırı derecede dolu bir gücün ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamıyla yıkma, taşan enerjinin ifadesi anlamında kuvvet ve oluşun (*strength and becoming*) yararına olup, Dionysos da, oluşun tanrısı olarak kendisini takip eden kişilere, kendisine eşlik eden geçip gitme içinde yaratıcı bir neşe bahşeder. Aşırılığın Dionysosca olanda hakikat olarak tecelli edişi de bun-

²⁸ Schutte, *a.g.e.*, s. 13.

²⁹ *A.g.e.*, s. 14.

³⁰ John Sallis, "Dionisus-In Excess of Metaphysics", *Exceedingly Nietzsche*, ed. David Farrell Krell and David Wood, Routledge Press, London and New York 1988, ss. 4-5.

³¹ Schutte, *a.g.e.*, s. 9.

dan dolaydır. Onda, çatışma ve acıdan doğan mutluluk, doğanın tam kalbinden seslenir. Dionysosca sanatçının müziğinde tecessüm eden ezeli acı ise, gerçekte ebedî varlığın bir yansımasıdır.³²

Bununla birlikte Dionysosca sanatçı, kişiliğinde tecessüm ettirdiği gizli bilgilerden yararlanmaya muktedir değildir. Zira kendisi muhakeme gücünden yoksun veya kendinden habersiz olduğu için, ezeli bütünlük ve ezeli çatışmanın tamamen cisimleştiği kişi olarak, yalnızca muhakeme gücü olan bir gözlemciye hakikati gösterecek ilginç bir manzara sergiler. Gerçekte o, her ne kadar hakikate ait olsa da, ona sahip değildir. Apollon'un yalnızca düşünce olduğu yerde, Dionysos ise tamamen eylem olarak görülmek durumundadır. Bu yüzden "Dionysosca sarhoşluk ve şenlik, Apollonca şekil verme ve efsane üreticiliği gibi, insanoğlundaki o yoğun kefareti ihtiyacını tatmin etmekte başarısızdır." İşte bu yüzden Nietzsche'ye göre, söz konusu başarısızlıkların üstesinden gelmek için, Dionysosca olanı büsbütün ortadan kaldırmaksızın Apollonca olan bilgelige sığınmak kaçınılmazdır.³³

Sonuç Yerine

Apollon ve Dionysos, varoluşun ürkünçlüğü ve tiksindiriciliğinin farkında olan Yunanlıların, yaşayabilmek için onun karşısına çıkardıkları Olympos'un parlak düş ürünlerine gönderme yapmaktadır. Bir anlamda, varlık ve oluşa teka-bül eden bu iki karşıtlık, dengenin iki yanı olup, insanın en temel etkinliklerinden biri olan sanat için de bu iki kavram arasındaki dengenin hayati bir önemi vardır.³⁴ Nietzsche de, birbiriyle karşıtlık ilişkisi içerisinde olan bu iki kavramı ele alırken, Apollon ve Dionysos'un birbiriyle açıkça çatıştıklarını, bunun maksadının ise, karşılıklı olarak yeni güçlü doğumlar ortaya koymak olduğunu söyler.³⁵ Dionysosca olanda evren dolaysız olarak tecrübe edilip yansıtılırken, Apollonca olan ise bu müziği bir düş görünümü içinde görünür hale getirir. Yani Nietzsche açısından, bütün insanî yaratımların kaynağı yine bu iki tanrıda aranmalıdır.³⁶

Her ne kadar geç dönem felsefesinde Dionysosca ve Dionysosca hakikate açık bir vurgu yapmış olsa da, Nietzsche felsefesinde bu iki kavramsal karşıtlıktan hangisinin daha önemli olduğu sorusu, -özellikle Nietzsche'nin erken dönem çalışmaları söz konusu olduğunda- her ikisinin de gerekli olduğu şek-

³² Berkowitz, *a.g.e.*, s. 91.

³³ *A.g.e.*, s. 93.

³⁴ Oruç Aruoba, "Çevirenin Notları", Nietzsche, *Dionysos Dithyrambosları*, çev. Oruç Aruoba, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1997, s. 109.

³⁵ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 13.

³⁶ *A.g.e.*, s. 32.

linde cevaplandırılmak durumundadır. Çünkü Nietzsche bu karşıtlığı ele alırken, zaman zaman birini, zaman zaman da diğerini ön plana çıkarır. Mesela, *Tragedyanın Doğuşu*'nun bir bölümünde, Dionysosça olanın ortaya çıkardığı yıkım ve varoluşun saçmalığına yönelik tiksilmeye özgü düşünceleri, Apollonca sanatın, tasarımlar içinde bastırmak suretiyle insan için yaşama imkânı sağladığını³⁷ ifade ederken, bir başka yerde, bizim Apollonca olan yanılısamadan, ancak Dionysos'un müziğiyle kurtulabileceğimize işaret eder.³⁸ Benzer bir biçimde Nietzsche, Dionysosça bir evren görünüşü olan müziğin, gerçek değerinden uzaklaşması durumunda, olayın biçimsel (Apollonca) yapısına öykünüp adeta bir tutsak haline geleceğine³⁹ dikkat çekerken, *Tarih Üzerine* adlı eserinde ise, tarih dışının insanın eylemde bulunması ve yaşaması için gerekli olduğunu belirterek, Apollonca olanı ön plana çıkarmaktadır.⁴⁰

Nietzsche, yine bu karşıtlık bağlamında, Helen kültürünün Apollonca olan söz sayesinde katışık bir yığın olmaktan kurtulduğunu söyler.⁴¹ Buna göre, barbarlık ile kültür arasındaki fark Apollon'un şahsiyetinde yaratılmakta olup, barbarlar Dionysosça itkilerine gem vurulmadığından dolayı barbar olarak kalmışlardır. Yani "Grekler Apollon'un etkisiyle bu itkileri yeniden yönlendirip dönüştürdükleri, onları salt bir doğa ifadesi değil, birer kültür bileşeni haline getirdikleri için Grek olmuşlardır."⁴² Bununla birlikte, Nietzsche felsefesi açısından bakıldığında, oluş karşısında bir varlık felsefesi olarak teşekkül etmiş olan Batı metafizik geleneği ve bu gelenek içerisinde teşekkül etmiş olan kültür de, oluşun boynunun vurulmasına ve sağlıksız, hınç dolu bir kültüre tekabül ettiğinden dolayı, bir anlamda barbarlığın başka bir formu olarak görülmek durumundadır.

³⁷ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 45.

³⁸ *A.g.e.*, s. 138.

³⁹ *A.g.e.*, s. 125.

⁴⁰ Nietzsche, *Tarih Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul 2000, s. 67.

⁴¹ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, s. 187.

⁴² Megill, *a.g.e.*, s. 76. Kültüre yönelik bu değerlendirmelerin, daha sonraki kültür teorileri ve eleştirileri üzerinde oldukça büyük etkileri olmuştur. Zira söz konusu değerlendirme ekseninde düşünüldüğünde kültürün, bir yandan insanın varoluşla hesaplaşmasının bir sonucu olarak, barbarlıktan kurtulmasına işaretle olumlu, diğer yandan ise, insanın gerçeklikten kopmasına, Heideggerci bir dille ifade edecek olursak, Varlık'ın unutulmasına yol açtığından ötürü olumsuz anlam içerimleri olan bir kavram olarak değerlendirilmesi mümkündür. Özellikle kendilerini modernist gelenek içerisinde konumlandıran düşünürler, benimsemiş oldukları ilerlemeci tarih nosyonunun da bir sonucu olarak, kültür hakkındaki ilk yaklaşımı savunurken, aralarında birçok post-yapısalcı ve postmodern filozofun bulunduğu bir grup düşünür de, düalist epistemoloji üzerine kurulu her türlü felsefenin, içsel bir tahakkümü içerdiği, bunun en rijit örneğinin ise, modern dönem olduğu şeklindeki kanaatlerinden hareketle, kültürün insanı gerçeklikten koparan bir karaktere sahip bulunduğuna işaret eden ikinci yaklaşımı benimsemiştir.

Özet

Nietzsche felsefesinde Apollon-Dionysos ya da Varlık-Oluş karşıtlığına odaklanan bu çalışma Nietzsche'nin Batı metafiziği karşısında, oluşu, yaşamı, arzu ve içgüdüleri olumlayan felsefesinde söz konusu karşıtlığın ne tür içerimlere sahip olduğunu serimleme amacı taşımaktadır. Buna göre Nietzsche'nin Yunan mitolojisinden almış olduğu Apollon Varlığı ve genel olarak Sokratik rasyonalizmde somutlaşmış olan düşünme tarzını ifade ederken, Dionysos ise lanca yıkıcılığı ve herhangi bir rasyonalistik indirgemeye direnen karakteri ile oluş ve yaşamı karakterize etmektedir. Her ne kadar metafiziğe ait düşünce tarzlarının eleştirisi bağlamında Apollonca olan karşısında büyük ölçüde Dionysosçu olana vurgu yapmış olsa da, Nietzsche'nin aslında karşıtlığın her iki yanına da kendi felsefesi bağlamında belli bir önem atfettiği söylenebilir. Bununla birlikte Apollonca olanın tüm bir metafizik düşünce geleneği boyunca hâkimiyeti karşısında Nietzsche, kendi felsefesinin başlangıç evrelerinde uzlaştırma çabası güttüğü söz konusu karşıtlığı, geç dönem felsefesinde, Dionysosçu olan lehinde olacak şekilde dionysosçu bir hakikat anlayışı tesis etme kaygısı içerisinde ele almıştır.

Anahtar Sözcükler: Nietzsche, Apollon ve Dionysos, Sokratik Rasyonalizm, Batı Metafiziği, Varlık ve Oluş

Abstract

The Dichotomies between Apollonian and Dionysian or Being and Becoming in Nietzsche's Philosophy

This study focuses on the dichotomies between Apollonian and Dionysian or Being and Becoming in order to present the what kind of implications does Nietzschean philosophy, which affirms becoming, life, will, and instincts, have contrary to Western metaphysics in terms of the dichotomies in question. Accordingly, Apollo which is taken from Greek mythology represents Being and a way of thinking that has become concrete in Socratic rationalism whereas Dionysus, with his all destructiveness and resistance upon any rationalistic reduction, characterizes Becoming and life. Even though Nietzsche has favored what is Dionysian contrary to what is Apollonian in terms of the metaphysical ways of thinking, it can be claimed that he has attributed importance to the both sides of the opposition. However, Nietzsche, in his later philosophy, as to the prevalence of the Apollonian in the metaphysical thinking, endeavored to construct an understanding of truth in favor of the Dionysian about the above-mentioned dichotomy which he has tried to resolve in his earlier philosophy.

Key Words ; Nietzsche, Apollo and Dionysus, Socratic Rationalism, Western Metaphysics, Being and Becoming

KAYNAKÇA

- Nietzsche, *The Will to Power*, Translated by. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Random House, New York 1967.
- G. Stauth, B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, çev. Mehmet Küçük, Ark Yayınları, Ankara 1995.
- Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü "Yunan ve Roma"*, çev. Sevgi Tamgüç, Sosyal Yayınları, İstanbul 1997.
- Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972.
- Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul 1997.
- Senail Özkan, *Nietzsche: Kaplan Sirtında Felsefe*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2004.
- Hüseyin Aydın, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1984.
- Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998.
- Peter Berkowitz, *Nietzsche: Bir Ahlâk Karşısının Etiği*, çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003.
- Ofelia Schutte, *Beyond Nihilism: Nietzsche Without Masks*, The University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Gianni Vattimo, *Nietzsche: An Introduction*, Translated by. Nicholas Martin, Stanford University Press, Stanford, California 2001.
- John Sallis, "Dionisus-In Excess of Metaphysics", *Exceedingly Nietzsche*, ed. David Farrell Krell and David Wood, Rotledge Press, London and New York 1988.
- Oruç Aruoba, "Çevirenin Notları", Nietzsche, *Dionysos Dithyrambosları*, çev. Oruç Aruoba, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1997.
- Nietzsche, *Tarih Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul 2000.

THE BEAUTY OF KNOWING

Galip Veliu *

Being surrounded by beauty, called “nature” by human beings, it has always been a trial-and-error affair to establish a kind of relationship between nature and humans. The procedure of introducing the human element in relationship with nature promotes the idea of knowledge. Thus the process of acquiring knowledge is as old as human beings. There are many attractive things in this world, but experience shows that, what differentiates the quest for knowledge from other enterprises is that it never fades. The continuous interest in knowledge remains always a top priority. Despite the catastrophes as a result of misused knowledge, wisdom and true knowledge have always been considered as the highest goods that humans need in their lives. We never blame knowledge for something unpleasant, done as a result of scientific development, but those who deal with and use it. It seems to me that knowing is good in itself. It is so good that, throughout its development, it never leaves room for blaming it. It always points out very clearly the real sinners by their names.

Human wonder, to learn and know, reflects the infinite character of the beauty of knowing. We should remind ourselves of the famous introductory dictum of Book Alpha of Aristotle’s *Metaphysics*, “All men by nature desire to have knowledge”. Having final understanding of reality contradicts the essential spirit of learning procedure which is infinite, because learning is a human characteristic. The continuation of the existence of human being means the continuation of the process of understanding. Final understanding of reality is possible only with the end of humanity. Finality in knowledge is the greatest obstacle of the procedure of knowing and it brings the greatest damage to the beauty of knowing, which is characterized by infinite attraction, in the sense that, every generation participates in the process of knowing. We must get rid of what Alfred North Whitehead pointed out once as “the illusion of finality” and focus on the continual rhythm of the infinite knowledge search. This, no doubt, is the true human enterprise.

The procedure of learning does not recognize obstacles. Although many times in the history of scientific development we faced serious obstacles, it is an interesting case that, many times obstacles towards true knowledge have been

* Prof. Dr., Department of Philosophy of State University of Tetovo, Tetovo Macedonia, galipv@hotmail.com

placed by scientific authorities, in the classical understanding of knowledge proclaimed as being absolutely true, such as in the Galileo case. In the 20th century it was the positivistic characterization of scientific understanding as indubitable and objective. “Positivism is a form of imperialism, or perhaps the other way round, or both”.

The claim in terms of the final understanding of reality means, basically, the end of wonder. It means the end of knowing, since it forces reality into a contradictory situation with what is going on in the real life. Our observation of what human beings have been doing shows that this species is always eager to learn. From the newborn to the advanced mature humans, there is continual interest among individuals in the venture to know. Questioning, which is the starting point for learning, is a permanent human property and can never have final answers; it may have various and differentiated answers, but never final. However, our inability to pose further questions about a kind of reality does not mean that there are no further questions to be asked. Questioning goes hand in hand with knowledge. In order to ask we have to know how and what to ask. In fact the Socratic method of knowing seems to be the best and the only method ever discovered to fit the nature of human learning. Thus the end of questioning would mean the end of the human species. Knowledge is so attractive that the more we have the more we realize how little we have. It is like a rose always in its spring the more we work on it the more it flowers. It seems that progress in knowledge will always show us the gap between knowing and not-knowing. The attraction of knowledge appears clearly in our efforts to interpret our knowledge and the knowledge of our predecessors to our descendants. Scientific institutions, universities, foundations for learning are all, in essence, our trial to learn, record and interpret knowledge with the hope that what we know today may help us and the others to know more tomorrow, because, as we know, no knowledge is possible without a previous knowledge, which thus provides a context for the existing knowledge. This epistemological principle is formulated as a logical rule as well: the human mind always paves its way from the known to the unknown.

Interpretation, which in essence represents human ability to transform knowledge, is a continual activity which never ends; it can be terminated only with a final interpretation, which would claim absolute truth, but this finality is never possible because the “social process involved is endless”. Interpretation makes possible the transition of knowledge from one generation to the next. Interpretation does not allow scientific knowledge to perish with the scientist

when a scientist, or a generation of scientists, dies. The process of interpretation or, what Royce calls the “community of interpreters” makes possible the continuation of scientific knowledge. In fact interpretation gives an infinite character to the attraction of knowledge. The purpose of learning must be to aim at the truth, which has to be the main concern of education. Education leads to a formation of human society that knows how to differentiate the good from the bad. Educated society knows how to deal with, and get rid of, bad intended actors of every group in society. Neither the misuse of knowledge by the scholars, nor the use of scientific products, by power-holders, for their interests and even the power-holders’ misuse of the scientists for the scientific justification of their actions, buying them in a pecuniary sense, which is too frequent, has negative effects on our love for knowing.

In the history pages the world is mainly represented as the place of competition among individuals, tribes, monarchies, empires, theocracies, aristocracies, ideologies and civilizations, as to who will dominate. Unfortunately, knowledge and scientific progress in general is mainly considered as the best guarantor of the necessary power for domination over the others. “In contrast to the Baconian scientific creed, the message is that scientific knowledge should lead not to the exercise of power above over nature, but should encourage us to seek harmony with it”. The aspiration for domination is as old as human being. For some (materialists) this aspiration is human natural possession, for those who believe, it is a possession given by God. Philosophers and scientists are trying to transform this human aspiration for domination into a good intention of serving humanity, thinking that this is possible through education, and consider it necessary for the achievement of World-Peace. The arguments of the materialists, for the good intention of serving others, are mainly based on humanistic purposes. Believers, on the other hand, base their arguments on the purpose of pleasing God. Although they differ in their purpose both sides, in essence, have very good arguments that, if applied, may lead to a peaceful world. Philosophers and scientists act among people with their thoughts but daily life is more than thoughts, people are in need of necessities, food and shelter in order to be able to make a healthy choice between “bad and good” and “right and wrong”. The actual life of the masses depends very much on pecuniary means and power-holders. People in order to gain their lives are compelled to act in accordance to the wishes of the whims of bosses, according to the logic of supply, demand and profit: “The very problems which have been set for scientists and technologists to solve have been essentially the problems of the owners and

controllers of industry and its allied concerns, rather than the problems of society as a whole". And "...they support, wittingly or unwittingly, the aims and goals of a specific group, to the detriment of all of society". Profit is the only rational and right thing for the profit-holders, whatever the irrational methods that led to it.

It is true that humans' trust in themselves i.e. their senses and mind, led the West to respect the individual and therefore to understand the importance of the freedom of individuals to express their feelings and thoughts, in the service of progress in society. In fact that seems the only way that helped progress in western societies. Modern Cartesian rationalistic philosophy brought the West to the point of not trusting anything, but reason. The philosophy that the rational is true and certain, led to the conclusion that the absolute is certainty, at least in mathematical terms. This, in turn, led western civilization to the belief that what is rational is true, and what is western is rational. Rationality in essence means the continuous strive towards the better and this strive includes the possibility to learn from every human individual whatever ethnicity, he or she, may belong. We must be ready to listen to and read ideas that contradict ours, even if someone is not a scholar or a scientist, but simply voicing his personal way of interpreting the world. That is important, legitimate and relevant. The unification of rational philosophy with absolute truth was the main tool that the West used to justify its politics of domination and usurpation of the others. In fact, as Paul Feyerabend points out:

Western civilization was either imposed by force, not because of argument showing its intrinsic truthfulness, or accepted because it produced better weapons; and its advance, while doing some good, also caused enormous damage. It not only destroyed spiritual values which gave meaning to human lives, it also damaged a corresponding mastery of the material surroundings without replacing it by methods of comparable efficiency.

The identification of all what is not rational, i.e., western, as myths is a western myth in essence, i.e., an invented myth that served the interests of developed countries. It is true that rational-scientific philosophy brought the West to a powerful position in many aspects but the same philosophy transformed it into a totalitarian society. The refugee philosopher Ernst Cassirer has shown this nicely in his famous book *The Myth of the State*. Having no respect toward other people's views and customs is a well known character of the western authorities. This is very clear from the fact that what is going on contemporaneously, in many countries with Islamic background, as a result of American pres-

sure. We must ask honestly, is it really true that societies must adapt modern methods to be a happy society? Is there a logic of necessity that societies that follow their own time honored tradition must adopt modern ways in order to be successful? And, what, exactly, is the benchmark of success? Totalitarianism in thought has a negative effect not only on science but on the intercultural harmony as well. Freedom means leaving people to think and live as they want, with the condition of not harming the others, and not, compelling them to obey the desires of some particular power-holder groups. Totalitarian rationalism cannot be in the service of human thought and science; it has always played the role of easier justification of the actions of power-holders. The appearance of post modern philosophy is in essence the result of the fight of the contemporary scientists against totalitarianism and Cartesian absolutism. The realization of the catastrophes that ratio-scientific absolutism brought and may bring to humanity in general and its negative effects on the progress of science in particular, is the main concern of post-modern philosophy. Totalitarian rationalism is becoming more dangerous than the Christian totalitarianism of the middle ages. The Pope was punishing those who entertained different ideas from the church, western rational-absolutists are punishing those who do think and live differently from the west. There cannot be “freedom for us” and “not for others”. We must understand that democracy does not mean living the way we want but to coexist with different ideas and people. Freedom is human’s necessary possession in order to show himself as creative creature. The only guarantee of our freedom is the freedom of others.

Democracy in any area, in essence, represents the will of the people living in that area, not the application of America’s will there. The unification of anti-Americanism with terrorism reflects the unwillingness of American rulers to learn from others which is the only way of learning about us.

To find out whether our ideas are sound, we need other people to try them out on. Critical discussion is the basis of free thought for each individual. This means, however, that freedom of thought is impossible without political freedom. And it also means that political freedom is a precondition of the free uses of reason by each individual.

The ruling monarchies and oligarchies of the most countries of the third world are in power despite the will of their people. They do not care about the wellbeing of their people as much as they care for the American interests there. The sincere services of the rulers of the third world to the American interests, is what keeps them in power. The local armies and police forces are not so much

interested in the establishment of the security of local people; their main duty is the protection of the ruling oligarchies of these countries from their own people. Armies and police forces of most of the third world countries, although paid and fed by taxes taken from people, have no responsibility for their misbehaviors towards the citizens. The population of the third world, pay taxes in order to be bitten or imprisoned and tortured, if they claim dissatisfaction from their rulers. Knowledge in order to reflect its beauty in a clear cut manner is in need of free people. No population of any third world countries is free. Only those who possess freedom can benefit, in the real sense, from the beauty of knowing. Freedom is a necessary precondition for the uncensored use of human rational capacity.

The primary concern of academicians is necessarily, the search for rational justification of the policies of their institutions, which, in turn, is the necessary condition for the extension of their contracts, so that the ideal of search for the real and the good, whatever the circumstances, remains an illusion. Any academician in order to work as lecturer in any university in a foreign country, although he may be considered as a good professional of a field of study by the university department, is entitled to a working visa permit by the authorities of that country; yet, visas are never the criterion for the professional abilities of the subject. The affirmation or rejection of the visa matters, in essence, represent the satisfaction or dissatisfaction of the political authority of the subject, in the sense that, if the professional is known as an opponent of the respective authority's philosophy of ruling applied to the visa permit, for him, it becomes an illusion. "Science and scientists were used to advance the interests of a new group in society- a group of industrial capitalists' entrepreneurs at the expense of the more established landed classes". Truth and the good are what the power-holders expect them to pursue. Scientists, academicians, specialists, craftsmen provide the tools that the power-holders use as means to realize their plans. Any interpretation of truth that contradicts the interests of the owner of capital has no chance for survival. This seems to be the practice of today. But one thing is certain, i.e., the reality of our claim that the misuse of knowing can and will be overturned by future progress of knowledge, that keeps the hunt and quest for new knowledge in perpetual motion wherein the beauty of knowing lies.

The philosophy of what is rational is true suits very much the interests of power-holders. In fact, the maxim what is rational is true, was the best ideal, because the economic leaders can achieve this goal by simply hiring rationalists to do the justification arguments for them. Every small company serves,

one way or another, some other bigger company and finally, right or wrong, true or false, the quarrel between big companies as to their respective profit margin, will provide more power to the company. The quest for certainty, as John Dewey pointed out, was the essential spirit of progress in knowledge, starting with Socrates and Plato and solidified by Descartes is now transferred into the quest for increasing the profit margin with the approval of the actions by the stock holders. Rationalism, in essence, means the continual strife for a better solution. Having final solutions is contradictory to the essence of rational analyses. Ratio is a subjective possession. Thus, to admit something as knowledge is possible on the basis of new knowledge, which is the only way of classification of some opinion, as knowledge. Knowledge inherited from previous generations, in order to take the status of knowledge, must be best sustainable knowledge; this knowledge must be acknowledged by the critical mind of today and not because some authority the claims it. Otherwise, it turns to be the knowledge rubber stamped by authority, which is the most dangerous form of knowing and acknowledgement. To accept a solution as rational represents an activity of re-rationalizing it, because when a subject sees something as rational it is not because somebody makes claims in the name of the rational, but because he becomes convinced that it is rational and the process of justification itself represents new knowledge. Rationality in the sense of proving right makes room for egoistic use of human abilities. In this case a researcher will concentrate on his abilities, instead of continuing in the line of knowing itself, rather than on the purpose itself that he has done the best does not enhance the spirit of learning. There is no best or final knowledge. The beauty of knowing lies in the continuity of the process of learning. To be proved right in knowledge opens the way, for inspirations, for domination and authority. What Socrates meant with questioning is the same as what we today mean by the critical approach. Critical thinking is the only method that keeps the doors of knowing open, and it reflects, in essence, the transfinite character of knowledge. Thus, critical thinking is our attempt to know that never ends. Although we are aware that stability of knowledge cannot be guaranteed we still do our best to acquire knowledge about reality. We still, in the depth of our souls believe that perhaps, one day, we can obtain true and reliable knowledge about the universe.

From 2500 years ago, the time when the first recorded scientific inquiry starts, until today, the only reliable knowledge we possess is nothing more than the hope that, we may know. We are witnessing that, in our real life, we are never satisfied with what we know and what we have achieved. But always do

come up with new discoveries and achievements and always critical with new ideas forthcoming as well as explanations (interpretations); we do this with more intensity than before, but we realize that we are “know-nothings” as far as reality is concerned. This in essence shows that the attraction of knowledge is functioning completely all the time. It is no surprise that Plato spoke of Eros as a form of knowledge in the Symposium. The erotic component in the search of knowledge is the love for wisdom. That is the reason why philosophy, by definition, attains its authority, i.e., the love of wisdom.

Human capacity of knowing is not something invented or found by him but it is a given and it is a kind of given that, without it, other givens would have no sense. The universe, and what is in it, would have no meaning if not for the human capacity of knowing. Thus, without the ability of knowing, the universe would not even be called universe. I wonder, if there would not be the human capacity to rationally comprehend and define what is there, would there be any “there” at all? Everything around us is closely connected with knowing. The beauty of what we see, around us, depends on our knowledge and understanding of it. Knowledge is so good and important that, without it, living would have no sense, because we live on the basis of how we know. Change is one of the constant characteristics of knowledge because the future is a part of previous and today’s knowledge. Thus, we cannot decide about the fate of today’s knowledge in the future.

Taking into consideration the continuation of the existence of human being, no generation, can claim for the final word on knowledge. Although the amount of knowledge accumulated is considerable, we are nowhere close, as far as reality of the universe is concerned. We are still at the beginning of our understanding of the beauty that is surrounding us and how long the beginning phase will take, we are not sure. In our universe:

each entity behaves in a complex and characteristic way which, though conforming to a pattern, constantly reveals new and surprising features and thus cannot be captured in a formula; it affects, and is affected by, other entities and processes constituting a rich and varied universe. In such a universe the problem is not what is “real” and what is not: queries like these do not even count as genuine questions. The problem is what occurs, in what connection, who was, or could be misled by the event and how.

We are still in the beginning as far as the reality of the universe and ours is concerned. We have made some technical progress but technological progress is not contributing at all to our knowledge of reality. Thus, we still have no

scientific idea about whether the patron of our universe is Plato's Demiurgos, or Aristotle's Unmoved Mover, or what else. Most of the times, we are in doubt of religious claims about universe, just because we cannot prove them scientifically, but we must not forget that we possess the same degree of doubt related to scientific reality as well. Plato's Demiurgos is characterized as a clever engineer who handles the basic elements of the universe in geometrical proportion. It is the legacy of geometrical beauty and aesthetics that connects divine knowledge to human wisdom. Later Plotinus and Neo-platonism worked out a systematic description of Godhead and its emanations. In the Platonic and Plotinian tradition traditional science, Eros, and Techne, are synthesized into a grand theory of the universe. This synthesis was forsaken during the scientific revolution in the West. However, slowly we re-discover the aesthetic dimension of knowledge not only through Plato and Plotinus, but also in becoming aware of non-western cultural traditions. The Rock Garden in Kyoto, Japan, is a classical example of that ancient synthesis, wisdom, Eros, and Techne, in the spirit of Zen Buddhism.

Every good and beautiful thing can be misused. There is always the chance of misuse of the true and the beautiful; evil does not lie in beauty but in the perception of the beholder. History exemplifies that knowledge is mostly misused by groups or individuals. The negative effects of the misuse of something good and beautiful are proportional to its positive effects, if properly applied. Learning the good in order to do it and learning the bad in order to avoid it is the proper use of knowledge and this is where the moral dimension of the beauty of knowledge lies. Knowledge provides the basis for the good if accompanied by the natural intent for learning. This seems to be the real meaning of the famous opening of Aristotle's *Metaphysics*, "All humans desire to have knowledge."

The basic problem of science and technology since the 17th century has been the misuse of this kind of knowledge by rulers of the West. Science and technology was used to usurp and dominate non-European lands and turn them into colonies to be exploited. Yet, as we saw in the development of the atomic bomb, human nature seems to have a universal tendency to use science and technology for dominating others. The famous dictum of Francis Bacon, "Knowledge is Power", disgraces the platonic idea of harmony and beauty of the universe. It could be said that, as soon as the ancient tradition, connecting knowledge, the good and beauty, was dissolved, disaster struck in the hearts of those who should have known better. The only effective way towards a peaceful world is the tolerance of the powerful to the less powerful on the basis of toler-

ance and respect of religious principles. It is true that progress in knowledge leads to power, but we need power in order to help the less fortunate, and not be bitten like dogs being last in line. The main duty of supremacy in knowledge should be teaching and not exploitation. If the natural purpose of knowing is learning, the natural purpose of learning should be teaching. The main duty of a knowing person, nation or country, should be teaching, which in essence, represents the best example of the proper use of knowledge. Using knowledge for biting instead of teaching, as some who claim to represent America are doing, represents the amoral character of American rulers and not the good characteristic of knowledge.

For some knowledge is attractive just for the purpose of learning, for others, for different pragmatic reasons. Thus the end of knowing brings progress in both: good and bad, depending on the intention of the individual in using it. Knowledge is a kind of treasury that everyone can find some kind of benefits in it. It fulfils many kinds of interests. Knowledge is a human possession, and naturally, every human possession has the characteristic of being used, for evil and for good, depending on the character of the users. The beauty of knowing is embedded in its essential and natural purpose which is learning or “knowledge for the sake of knowledge”, as Aristotle would say. There is no bad knowledge. Experience shows that no one qualifies knowledge as bad. Even knowing the bad is qualified as good, because the only way of avoiding the bad, of course, if we want to, is through knowing it. As a contemporary philosopher of science put it, “Even when we find that technology has created personal or environmental problems, we tend to turn to science for a remedy. If car exhausts pollute the atmosphere, we look to science to provide cleaner fuels or more sufficient engines”. On a metaphysical level what is needed is a re-enactment of the ancient paradigm of the true, good, and the beautiful in modern dress. A science that re-discovers its Eros in the quest for knowledge, will serve, in the long run, human beings in the name of truth, good, and justice.

Özet

Bilmenin Güzelliği

Güzel olan şeyin devamlı takib eden özelliği çekici olmasıdır. Bilim ve hakikatin bilimsel anlayışının çekiciliği, Sokrat ve Platon tarafından, ilk icad edildiği zamanki yoğunluğunu korumaktadır. Çoğu zaman, güç sahipleri ve bazı bilim adamları tarafından, kötüye kullanıldıysada içgüdüsel olarak biz bilimsel anlayışın insanlığın iyiliği için öncülüklediğine hâlâ inanmaktayız. Bilime olan sevgimizin ve yorum yapma kabiliyetimizin arkasında duran şeyin,

ne olduğunu öğrenme isteğimiz, bilimsel bilginin ölümsüz çekiciliğini oluşturan iki insani özelliktir: İyi ve kötü. Bu çalışmanın amacı bütün bu saydığımız özellikleri aydınlatmak ve bunlarla alakalı olan diğer konuları tartışmaktır.

Anahtar kelimeler: güç, baskın, totaliterizm, insan tabiatı

Abstract

The permanent characteristic of something beautiful is its being attractive. The attraction of science and scientific understanding of reality keeps the intensity that it had when it was initiated by Socrates and Plato. Although, many times, scientific achievements have been misused by the power holders, and some scientists are continuing to misuse it, we still instinctively believe that scientific understanding is advantageous for the good of humankind. The purpose of learning, as to what lies behind our love of knowledge and our ability to interpret, are the two human characteristics that make up the immortal attraction of our quest for scientific knowledge: The good and the evil. This paper is an attempt to unravel those characteristics as well as to discuss other related issues.

Key words: Power, domination, totalitarianism, human nature

Bibliography

- Barnes, Barry. T. S. Kuhn and Social Science, New York: Macmillan Press Ltd., 1982.
- Bodil, Jonsson. Teen Thoughts about Time, London: Robinson, 2003.
- Bonjour, Laurence. The Structure of Empirical knowledge, Cambridge: Harvard University Press, 1955.
- Brown, Harold. Perception Theory and Commitment, Chicago: Chicago University Press, 1977.
- Burt, E. A. The Metaphysical Foundations of Modern Science, New York: Anchor Book, 1923.
- Collingwood, R. The Idea of Nature, Oxford: University Press, 1952.
- Essay on Metaphysics, Oxford: Oxford University Press, 1958.
- Deloria, Vine Jr. Evolution, Creationism and Other Modern Myths, Golden, Colorado: Fulcrum Publishing 2002.
- Feyerabend, Paul. Against Method, New York: Verso, 1988.
- Farewell to Reason, New York: Verso 1987.
- Philosophical Papers, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

- Geller, Ernest. Postmodernism Reason and Religion, London: Routledge, 1992.
- Hoyle, Fred ve Chandra Wickramasinghe. Our Place in the Cosmos, London: Phoenix 1996.
- Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientific Revolutions, Chicago: Chicago University Press, 1970.
- Losee, John. A Historical Introduction to the Philosophy of Science, Oxford: University Press, 1980.
- Nel Noddings, Philosophy of Education, Boulder, Colorado: Westview Press, 1998.
- Thompson, Garrett. An Introduction to Modern Philosophy, San Francisco: Wadsworth Publishing Company, 1993.

İBN TUFEYL'DE İNSAN DOĞASININ FİZİK VE METAFİZİK KAYNAKLARI

Mustafa YILDIZ*

Giriş

Batı'da Ebubekir künyesinden dolayı Abubacer ya da Abentofail adıyla bilinen İbn Tufeyl (1100-1185), 12. yüzyıl Muvahhidî Endülüs döneminin önemli filozoflarından. ¹ Onun felsefî kaynaklarının özellikle Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Bacce olduğu bilinen tek felsefî eseri olan *Hayy bin Yakzan*'nın içeriğinden anlaşılabilir. Öyle ki İbn Tufeyl'in kendinden önceki felsefe geleneği ile ilgili olarak eserinin *Giriş* bölümündeki değerlendirmeleri aynı zamanda onun bu gelenek içerisindeki yerini belirlemede en önemli dayanağı teşkil eder. İbn Tufeyl burada, Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Bacce hakkında orijinal yorumlar yaparak kendi çizgisini ortaya koyar ve eseri yazma nedeninin İbn Sina'nın *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* adlı eserinin sırlarını açıklamak olduğunu ifade eder. ² İbn Tufeyl'in *Giriş* bölümünde Farabi'ye yönelttiği eleştirilerin ötesinde, daha sonra Farabi'nin görüşleriyle kendisiyle çelişir biçimde benzerliklerin görülmesi ise ilgi çekicidir. ³ Buradan anlaşıldığına göre İbn Tufeyl, kendinden önce Farabi ve onun Endülüs'teki en önemli takipçisi olan İbn Bacce çizgisindeki *Meşşâî/Aristotelesçi* geleneği sürdürür. Bu açıdan o, Batı Avrupa felsefesine Aristoteles'i yeniden tanıtan İbn Rüş'tün de öncüsü sayılabilir. Ancak bu geleneğe eleştirel yaklaşması ve İbn Sina ve Gazalî aracılığıyla tasavvufî öğeler katarak aşmaya çalışması ile de *İşrâkî* geleneğe bağlanabilir.

İbn Tufeyl eserinin başında, okurunun kendisinden *meşriki hikmeti/doğu bilgeliğini* açıklamasını istemesi üzerine bu işe giriştiğini ve bunun kendisinde daha önce yaşadığı ve dilin niteleyemediği, sözün açıklayamadığı, insan aklının

* Yrd Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

¹ Hayatı hakkında bk. Ömer Mahir Alper, İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993; Abdulhalim Mahmud, Felsefetü İbn Tufeyl, Dârül-Kitabü'l-Benânî, Beyrut 1990; Adıvar, A. Adnan (1993), "İbn Tufeyl", İslam Ansiklopedisi, V/II, s. 829-831, İstanbul: MEB Yayınları; Kutluer, İlhan, "İbn Tufeyl", İslam Ansiklopedisi, C: XX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 418-422. Sıddıkî, Bahtiyar Hüseyin (1990), "İbn Tufeyl", çev: İlhan Kutluer, İslam Düşüncesi Tarihi içinde, ed. M. M.Şerif, C: II, İstanbul: İnsan Yay., s. 147.

² İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, neşr.:Albert Nasrî Nader, Darü'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 16-24.

³ Sami S. Hawi, "İbn Tufeyl'in Farabi'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi", çev. Atilla Arkan, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5 / 2002, s. 151-154.

anlamını kavrayamadığı, tasavvufta *fenâfillah* adıyla anılan zihinsel bir durumu hatırladığını belirtir. Ona göre *fenâfillah* durumu, felsefe öğretimi almayanların “Kendimi tesbih ederim; şanımlı ne yücedir”, “Ben Hakk’ım”, “Elbisemin içinde Allah’tan başkası yoktur” gibi dinin zâhiriyle uyuşmayan sözlerle ifade ettiği bir durumdur. Ancak Gazalî gibi bilimlerdeki yetkinliği sayesinde kendini bu tür sözlerden sakındırmayı başaranlar bile üstü örtülü bir biçimde durumlarını dile getirmekten kendilerini alamamışlardır.⁴

Bacce’nin teorik düşünme ve akıl yürütme yoluyla kazanıldığını belirttiği ve *ittisal/bitişme* sözcüğüyle nitelediği felsefî düzeyin çok üstünde olan bu düzey, İbn Tufeyl’e göre, İbn Sina’nın meşrikî hikmetinde bulunan tasavvufî deneyim yoluyla kazanılır. İbn Tufeyl, zihninin *felsefî düzeyi* ile *tasavvufî düzeyi* de denilebilecek bu iki basamağı arasında karşılaştırma yaparak bu durumu bir benzetmeyle açıklar. Ona göre doğuştan kör olmasına karşın akıllı başında, sezgisi güçlü ve hafızası yerinde kör birinin bu yetileriyle tanıdığı çevresi ile gözlerinin açılmasıyla birlikte görerek tanıdığı çevresi arasında tam bir uyum vardır. Ancak birinci durumla ikinci durum arasında öncelikle bilginin açıklığı, sonra da bu bilgiden alınan haz bakımından ayrılık vardır.⁵ Dolayısıyla İbn Tufeyl’e göre felsefî yöntemlerle ulaşılan bilgi bir doğruluk değeri taşısa da, bilginin açıklığı ve özneye verdiği haz bakımından tasavvufî deneyimle elde edilen bilginin alt düzeyinde yer almaktadır.

var ki İbn Tufeyl, felsefe öğrenimi görmeyenlerin dinin zâhiriyle çelişen sözlerini her ne kadar yadsımasa da, bir ölçüsüzlük olarak görüp gerçek bir felsefî öğrenimle kazanılan bilgilerin müşahede anında kişiyi bu tür sözlerden sakındırmasını önemli gördüğü açıktır. Bununla birlikte burada felsefî öğrenimi, kişinin başka bir kişiden edindiği bilgilerle sınırlandırmamak gerekir. Tam tersine İbn Tufeyl’in amacı, tüm toplumsal bağlardan uzak bir biçimde kişinin kendi doğasından kaynak alarak ilkin felsefî sonra da tasavvufî yetkinlik düzeyine ulaşmasını sembolik bir öykü aracılığıyla betimlemektir. Bu bakımdan felsefî öğrenimin, teorik aklın kullanımının yetkinleşmesi anlamına geldiği, tasavvufî deneyimin ise bunun ardı sıra oluştuğu söylenebilir. Nitekim öykü, Hayy’ın kişiliğinde bilginin elde edilmiş basamaklarının gittikçe yetkinleşerek sonunda *müşahede* düzeyine gelişine göre bir düzen içerir. Bu bağlamda Hayy’ın zihinsel yolculuğunda, duyum, gözlem, akıl yürütme ve müşahede yöntemleri birbiri ardınca gelir ve her biri bir üst düzey bilgilenme basamağına yol açar. Dolayısıyla insanın zihinsel gelişimi, duyu bilgisinden deneyime ve akıl bilgisine ve sonra da sezgi bilgisine doğru gerçekleşir. İbn Tufeyl, insanın doğal

⁴ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 16.

⁵ Age, s. 18

kaynaklı bu gelişimini tanımla belirlemek yerine, Hayy'ın kişiliğinde 50 yaşına değin her biri yedi yıl süren yedi aşamalı bir süreçte betimleme yolunu seçmiştir.⁶ Dolayısıyla öyküde gerçekleşen olayların ve bedensel gelişim ile zihinsel gelişim arasındaki uygunluk açısından bu olaylara Hayy'ın verdiği anlamların sırası oldukça önemlidir. Öyle ki bu konuda İbn Tufeyl'in günümüz gelişim psikolojisi ve pedagojisi bakımından J. Piaget'yi önelediği de düşünülebilir.

Makalenin amacı, öykünün ana karakteri olan Hayy'ın doğada, doğal bir biçimde var oluşundan başlayarak sonunda tasavvufi düzeye gelinceye değin zihinsel gelişimini insanın doğası, evrendeki yeri, var oluş amacı, bilişsel yetileri, ahlaksal yükümlülüğü, dilsel yeterliliği ve ölümsüzlük istemi gibi felsefenin insan doğasına ilişkin sorduğu temel sorulardan hareketle değerlendirmektir. Kuşkusuz bu değerlendirmeleri, sonuçta zihnin felsefi ve tasavvufi olarak nitelendirilebilecek olan biliş düzeyleriyle ilişkilendirmekle bir ölçüde birbirinden ayrılmış olarak ortaya çıkan bu iki disiplin arasında insan doğasına gönderimleri bakımından ilişki kurmanın olanakları araştırılacaktır.

Hayatın Kaynağı

Öncelikle burada insanın doğası sorununun onun canlı bir varlık olarak nasıl oluştuğuyla ilgili bir sorun olduğunu belirtmek gerekir. Bir takım var olanların nasıl oluyor da diğerlerinden farklı olarak devinimin kaynağını kendinde taşıdığı; duyumsama, algılama, düşünme, anlama, konuşma, amaç edinme ve amacına yönelme gibi etkinliklerde bulunduğu sorusu, günümüze değin felsefenin yanıt aradığı önemli bir soru olmuştur. Bu konuda Platon ve Aristoteles başta olmak üzere Eski Yunanlıların geniş bir tartışma alanı açtıkları bilinmektedir.

Bu bağlamda temel sorun canlılara canlılık özelliğini veren ilkenin ne olduğu ve bedenle nasıl birleşip ilişki içine girdiğidir. Bu konu İslam felsefesinde de özellikle İbn Sina'nın eserlerinde geniş biçimde ele alınmıştır. İbn Tufeyl'in de öyküsünün başında ele aldığı bu sorun, Hayy'ın bir canlı olarak adaya nasıl geldiğiyle ilgili verdiği iki rivayetten birincisinde çözümlenir. İbn Tufeyl'in aktardığı ikinci rivayet, Musa'nın sepet içinde nehre bırakılması hikâyesini andırır biçimde genel okuyucunun anlayışlarına seslenir. Bununla birlikte felsefi değeri, taşıdığı toplumsal kökenle ilgili olarak düşünülebilir.⁷ Başka bir deyişle bu rivayete göre Hayy'ın bir anne ve babadan dünyaya gelmesi ve kraliyet ailesine nispet edilmesi, özünde İbn Tufeyl'in siyasî açıdan seçkinci/elitist bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir. Birinci rivayet ise tam da kökeni İbn Sina'da

⁶ Medenî Salih, *İbn Tufeyl-Kadayâ ve Mevâkif*, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Bağdat 1980, s. 137

⁷ Hillel Fradkin, "Ebsal ile Selaman'ın Diyaloğu-Hayati Şuur mu Yarattı?", *İslam Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi*, çev.: Selahattin Ayaz, ed. Charles E. Butterworth, Pınar Yay., İstanbul 1999, s. 215-218.

açık bir biçimde bulunan ruhun bedene nasıl girdiği sorusuna bir yanıt niteliği taşır. Böylece İbn Tufeyl insanın bireysel var oluşunu, bir yandan bir canlı çiftine göndermede bulunarak açıklarken, diğer yandan da maddedeki pek çok ögenin bileşmesindeki yüksek düzeydeki ölçülülüğe bağlayarak açıklar.

İbn Tufeyl'e göre yeryüzünün havası bakımından en ılıman ve yüksek nurları almaya elverişli bir adasında bir miktar toprak, zaman içinde mayalanmış hamur durumuna gelerek öyle bir kıvama gelir ki sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık nitelikleri arasında tam bir uyum ve denge oluşur.⁸ Bu balçık kütesinin tam ortasında iki parçadan oluşan ve ince bir zarla birbirinden ayrılan içi son derece uyumlu göksel/havâî bir cisimle dolu olan çok küçük bir kabarcık oluşur. Böylece *Allah'ın emrinden olan ruh*, bu küçük kabarcığa ilişerek ne duysal açıdan ne de akılsal açıdan bir daha ayrılmacasına ona sıkıca yapışır. İbn Tufeyl bu durumu tüm nesnelere aynı ölçüde yayılan güneşin ışığını her bir nesnenin kendi yeti ve yetenekleri ölçüsünde almasına benzetir.⁹ Bununla birlikte bu konuda İbn Tufeyl en önemli kaynağı olan İbn Sina'ya hiçbir göndermede bulunmaz. Nitekim İbn Sina'ya göre de doğal cisimleri oluşturan dört temel ögenin karışımındaki ölçülülük oranında göksel güçlerin etkisiyle bitki, hayvan ve insan olmak üzere basamaklı bir biçimde canlılar oluşmaktadır. Doğal düzende en son ve en üst basamakta yer alan insanın oluşumu dört unsurun öncekilerden daha da ölçülü bir biçimde karışmasıyla olur.¹⁰

Şu da var ki İbn Tufeyl doğal düzendeki bu basamaklı yapıyı ve ruhun bedene nasıl girdiği sorusunun ötesinde ruh-beden ilişkisini eserin ilerleyen bölümlerinde Hayy'ın kavrayışına sunarak burada yalnızca Hayy'ın oluşumu ile ilgili bilgiyi vermekle yetinir. Burada ilgi çekici yönün insanın bedensel varlığı ile doğanın bir parçası olmasına karşılık onun duyum ve algılama ile başlayan ve müşahede yoluyla en yüksek düzeye ulaşan zihinsel gelişim sürecinin kaynağını da doğal ilkelerdeki ölçülülüğe bağlamasıdır. Şu ayrımla ki bu ölçülülük en üst düzeyinde ilâhî bir nitelik kazanarak maddesel özelliklerden tümüyle ayrı insan ruhu meydana gelmektedir.¹¹

İbn Tufeyl, Hayy'ın yaşamının kaynağı ile ilgili aktardığı iki rivayetin dışında, daha sonraki zihinsel gelişimi ile ilgili rivayetlerin birbiriyle örtüşüğünü ifade eder.¹² Açıkçası Hayy ister doğal yoldan oluşma ister başka bir adadan bir sepete konularak dalgaların onu sürüklemesi yoluyla, her ne şekilde adaya

⁸ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 26.

⁹ Age, s. 29.

¹⁰ İbn Sina, *Kitâbü'n-Necât*, neşr.: Macid Fahri, Beyrut 1985, s. 196.

¹¹ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 30.

¹² Age, s. 32.

gelmiş olursa olsun, zihinsel gelişimi açısından değişen bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla İbn Tufeyl'in eserinin asıl ilgisi, Hayy'ın adaya gelişinden bağımsız olarak düşünüldüğünde, başlangıcından en yetkin düzeyine dek geçirdiği tüm zihinsel evrelerin toplumsal bağlardan ve direktiflerden uzak, tümüyle kendi doğal donanımından kaynaklandığının temellendirmesini yapmaktır. Başka bir deyişle Hayy, toplumsal ve kültürel etkilerden uzakta sırf kendi doğasından kaynak alarak kendi dünyasını kuran özel bir kişiliği temsil etmektedir. İşte burada insanın bu doğal donanımının ne olduğu, yani insan doğasının neliği sorunu ortaya çıkmaktadır.

İnsan Doğası ve Zihinsel Yetkinleşmenin Toplumdan Bağımsızlığı

Burada öncelikle insan doğası kavramını, insanın doğuştan sahip olduğu yetiler ve bu yetilerin dışarıdan bir öğretici yardımı olmaksızın yetkinleşmesinin olanağı olarak anlamlandırdığımızı belirtmek gerekir. Bu bağlamda İbn Tufeyl'in yukarıda belirtildiği gibi insan ruhunu *Allah'ın emrinden* bir varlık olarak tanımlaması önemlidir. Nitekim bu anlamda insan, aşkın bir özün taşıyıcısı olmaktadır. O halde Hayy'ın doğada, doğal bir biçimde oluşumunu fiziksel gerçeklikle sınırlamamak, aşkın bir gerçekliğe göndermede bulunarak anlamak gerekmektedir. Çünkü fiziksel açıdan insanın ne olduğu, onun tinsel açıdan ne olması gerektiğiyle ilgili görünmektedir. Böylece insan doğası kavramı, insanın amacına ilişkin metafizik bir içerik taşır ve bu içerik insanın evrendeki yeri, doğadaki diğer türlerle ilişkisi, kim olduğu ve kendini nasıl gerçekleştirdiği ile ilgili başka sorulara yol açar.

Bu bağlamda şunu belirtmek gerekir ki İbn Tufeyl'de insan doğası sorunu Platon, Aristoteles ve Farabi çizgisindeki insanı toplumsal ve politik düzende ilgisi içerisinde tanımlamaya çalışan anlayıştan ayrılır. Her ne kadar İbn Tufeyl, insanın toplumsal yönünü tümüyle göz ardı etmese de asıl ilgisi epistemolojiktir. Şöyle ki ilk yedi yılında Hayy kendisini bulan ceylanın beslemesi ve koruması altında büyür. Böylece İbn Tufeyl, insanın temel gereksinimlerini sağlamak için topluma gereksinim duyduğu yönündeki Aristotelesçi çizgiyi devam ettirir. Sözelimi ceylanın onu kuş tüyü doldurulmuş bir sepette büyütmesi insanın bedensel açıdan varlığını sürdürebilmesi için doğal bir donanıma sahip olmadığına işaret eder. Ayrıca Hayy'ı besleyip büyüten ceylanın sevme ve özenme gibi bir takım özellikler taşıdığı da görülebilir. Ancak yukarıda belirtildiği gibi İbn Tufeyl'in asıl ilgisinin bedensel açıdan değil de zihinsel açıdan insanın toplumsal bağlara gereksinimi olmadığını temellendirmektir. Nitekim Hayy'ın bedensel gereksinimlerini sağlayan ceylan, ona bir bilgi, düşünce ya da inanç benimsetmez. Hayy'ın tüm bilgisi kendi deneyim ve akıl yürütmelerinden kaynaklanır ki, bu durum Gazalî'nin *hakikat/kesin bilgi* arayışındaki çıkış nok-

tasıyla ilgili görünmektedir. Öyle ki, Gazalî hakikatin toplum tarafından bireye verilmesi düşüncesine karşı kuşkuyla yaklaşmıştır. Farklı toplumlarda farklı dinlerin, her bir din içinde de farklı mezheplerin olduğunu ve her bir fırkanın da kendi görüşünü hakikat olarak sunması karşısında Gazalî, kişisel hakikat arayışının kendi doğasından/fitratından kaynaklandığını ve bunun Allah tarafından doğasında yer ettiğini ileri sürmüştür.¹³ Bu anlamda Gazalî Hz. Peygamberin “Her doğan çocuk Müslüman yaratılışı üzerine dünyaya gelir. Sonra ana babası onu Yahudi, Hristiyan, Mecûsi yapar.” hadisini aktararak asıl yaratılışın hakikati ile ana babayı, öğretmenleri taklit etmekle benimsenen görüşlerin hakikatini araştırmaya başladığını ifade eder.¹⁴ Başka bir deyişle Gazalî için hakikat, toplum tarafından bireye benimsetilen bilgilerin ötesindedir ve her bireyin doğasında hakikati araştırma eğilimi vardır.¹⁵ Bu bakımdan İbn Tufeyl’in kurgusal araştırmasının amacı, herhangi bir dinin doğruluğunu belirleyecek nesnel ölçütün ne olduğu ve kişinin içinde yaşadığı gelenekten bağımsız biçimde bu ölçütü elde etme olanağının olup olmadığı sorununu çözmektir.

Bu soruna aradığı çözüm yolunda İbn Tufeyl, bireyin hakikati elde etme isteğinin toplumdan bağımsız olarak kendi doğasından kaynaklandığı yönünde ki Gazalîci bakış açısına sahiptir. *Hayy bin Yakzan* da özünde epistemolojik bir öyküdür; aklın, öğretmen ya da kitap anlamında dışarıdan bir yardım almaksızın evrenin yapısını nasıl keşfettiği ve Tanrının bilgisine nasıl ulaştığını anlatır.¹⁶ Ancak hakikatin kazanımına yönelik bu istek, bir süreç içerisinde ve doğal koşulların aşılmasıyla gelişme gösterir. Başka bir deyişle İbn Tufeyl’in ilgisi doğal donanımı son derece ölçülü bir kişinin duyulurun bilgisinden düşünülürün bilgisine yükselerek doğanın ötesine geçişini aşama aşama betimlemektir. İbn Sina ve İbn Bacc’e’den farklı olarak İbn Tufeyl bu durumu, tüm toplumsal ve kültürel koşullardan bağımsız biçimde açıklamaya çalışır.¹⁷

Hayatının ilk yedi yıllık evresinde *Hayy*’ın zihinsel eylemleri henüz amaçlılık taşımaz. Daha çok temel gereksinimlerin karşılanmasına yönelik attığı çığlıklar biyolojik tepkilerdir. Dolayısıyla bu evrede dış dünyaya karşı bir anlamlandırma ve bilinçli bir amaçlılık söz konusu değildir.¹⁸ Ne var ki *Hayy*’ın, yaşamının bu ilk evresinde doğal dünyaya karşı yabancılaşma duygusunun izleri

¹³ Gazalî, *el-Munkızu mina’ d-Dalâl*, çev.: Hilmi Güngör, Maarif Basımevi, Ankara 1969, s. 14-15.

¹⁴ Age, s. 16

¹⁵ Hasan Şahin, “Gazalî’nin İlim, Akıl ve Felsefe’ye Bakış Tarzı”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 2, Kayseri 1985, s. 106.

¹⁶ Dimitri Gutas, “İbn Tufayl on İbn Sina’s Eastern Philosophy”, *Oriens*, Volume: 34, Year: 1994, p. 235.

¹⁷ Abdulhalim Mahmud, *Felsefetü İbn Tufeyl*, s. 23.

¹⁸ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 32-33.

de görülebilir. Nitekim Hayy, bilincinde olmadığı sevgi ve nefret duygularının yanı sıra diğer hayvanlarla kendisini karşılaştırdığında onlar karşısında utanma ve kıskanma gibi duygular da taşır. Sonunda kendisini hayvanlara benzetmeye çalışır. Taklit yoluyla anne-ceylanın ve diğer hayvanların seslerini çıkarmayı öğrenir. Böylece çevresindeki diğer varlıklar her ne kadar kendisinden farklı da olsa, onlara uyum sağlamaya çalışır. Çıplaklığının farkına varır ve bu sorunu ortadan kaldırmak için geniş yapraklarla cinsel organlarını örter; hayvanların boynuz, pençe, hızlı koşma gibi üstünlüklerine karşı da ucunu sivrilttiği bir sopa yapar. Böylece alet yapabildiği elleri sayesinde kendinin onlardan daha üstün olduğunun ayırma varır.¹⁹ Bu bakımdan Hayy'ın diğer doğal varlıklardan farklılığı ve onlar üzerindeki üstünlüğüne ilişkin bilincinin ilk kez pratik aklın kullanımıyla ilgili olduğu düşünülebilir.

Açıkçası tüm bu örnekler Hayy'ın kendisini doğal dünyaya uydurma çabasının izlerini taşır. Bu anlamda Hayy'ın yaşamı, doğal koşullarla bir çelişkiyi içerir. Bu çelişkiyi yok etmek için, doğal düzene uyma ve orada kendi konumunu belirleme çabası, Hayy'ın hakikat arayışının ilk basamağını oluşturmaktadır. Hayy'ın bu konudaki ilk bilgi kaynağı *duyumsama* ve *gözlem*, gözlemlerine işlevsellik kazandıran neden *içgüdü* ve *duygular*, bunların eylemsel karşılığı ise kendisine yakın olarak gördüğü diğer canlıları *taklittir*.

Dolayısıyla İbn Tufeyl'e göre insanın doğal donanımı, varlığını sürdürebilmek için bedensel açıdan yetersiz olmasına karşın, doğayla arasındaki bu doğal çelişkiyi ortadan kaldırmaya yönelik isteği, onun kendine en yakın olarak gördüğü varlıklara benzemeye çalışarak yapay bir evren oluşturmasına yol açmaktadır.

İşte burada insanın tür olarak ayrımının doğal dünyadaki ilk belirtilerinin, onun kendini doğaya uydurma çabası içinde olmasıyla açığa çıktığı söylenebilir. Onun bireysel varlığı doğadaki hiç bir türün üyesi olmamasının özelliğini taşır. Nitekim Hayy özellikle bilgi basamaklarında ilerlerken kendinin doğal dünyada konumlandırılmada hayli güçlük çeker. Her bir türün üyeleri pek çok olmasına karşın doğada kendine benzer başka bir varlığı görmemesi kimi zaman umutsuzluğa düşmesine bile neden olur.²⁰

Fizik ve Biyolojiden Metafiziğe Geçiş

Yaşamının ikinci yedi yıllık evresinin başlangıcında anne-ceylanın ölümlüyle Hayy'ın yaşadığı ilk duygusal sarsıntı bilimsel bir meraka neden olur. Öyle ki anne-ceylanın ölümüne karşı Hayy'ın duygusal tepkisi, hayata ve ölüme ilişkin kuramsal araştırmalara yol açar. Hayy'ın bu ilk merakının konusu hayat

¹⁹ Age, s. 33-34.

²⁰ Age, s. 40.

ilkesinin ne olduğuna yöneliktir. Daha önce birçok hayvanın ölüsünü görmüş olmasına ve hatta onların ölümlerini örtünmek ya da üstün görünmek için kullanmasına karşın anne-ceylanın ölümüyle birlikte canlılığın kaynağının ne olduğuna yönelik bir merak doğar. Eğer bu kaynağı bilirse onu yeniden hayata döndürebileceğine inanır. Hayy kendi organları ve çevresindeki canlıların durumlarıyla ilgili gözlemlerinden yola çıkarak ve analogi yöntemini kullanarak hayatın kaynağının gövdenin ortasında yer alabileceği sonucuna ulaşır. Böylece anne-ceylanın göğsünü yarar ve zorlu bir uğraşından sonra kalbine ulaşır. Hayatın kaynağının bu organ olabileceğini düşünerek kalbi yarar. Kalbin iki gözünün olduğunu, sağ yandaki gözün pıhtılaşmış kanla dolu olup sol yandaki gözün ise boş olduğunu gözlemler. Hayy bu gözleminden hareketle hayat ilkesinin bu boş gözde bulunduğu ve ölümlerle birlikte buradan çıkıp gittiği düşüncesine ulaşır.²¹ Fakat anne-ceylanı hayata döndürme çabası sonuçsuz kalır.

Pratik değeri olmamakla birlikte Hayy'ın bu düşüncesi başka bir açıdan önemlidir. Şöyle ki hayat ilkesinin bedenden çıkmasıyla bedenin algılayamaz ve hareket edemez duruma gelmesi, bedenden çıkan bu şeyin bedenden daha üstün ve daha değerli olduğu anlamına gelmektedir. Böylece Hayy'ın gözünde beden değerini yitirir ve düşüncesini bu hayat ilkesi üzerine yoğunlaştırmaya başlar. Artık onun gözünde beden, bu hayat ilkesinin işlerini görmek için kullanıldığı bir araçtan başka bir şey değildir.²² Bu bağlamda İbn Tufeyl'in düşüncesinde Platoncu etkiyi görmek mümkündür. Eserin ilerleyen sayfalarında da görüldüğü gibi üstün ve aşağı durumlar arasında ayırım yaparak üstün olana yönelme, insan doğasının temel var oluş özelliklerinden biridir. Bu üstün olan yön, insanın fiziksel varlığının ötesinde aşkın bir gerçekliğe işaret etmesi bakımından önemlidir. Öyle ki insanın fiziksel varlığının bu aşkın gerçekliğe bağlı olduğu açıktır.

Böylece Hayy'ın merakı daha önceki olgusal niteliğin ötesine geçerek felsefi bir niteliğe bürünür. Özellikle hayat ilkesinin neliği, nasıllığı, bedenle ilişkisi, nereye gittiği, bedenin hangi kapısından çıktığı, çıkışının isteyerek mi yoksa zorla mı olduğu, istemeyerek çıkmışsa onu çıkmaya zorlayan nedenin ne olduğu, isteyerek çıkmışsa onu bedenden tiksindiren nedenin ne olduğu gibi sorular karşısında şaşırıp kalır ve bir yanıt veremez. Fakat tüm çabasını artık bu hayat ilkesini anlamaya hasreder.²³

Yaşamının üçüncü yedi yılında ise Hayy'ın ateşle karşılaşması, onun gerek yaşam biçimi gerekse de kuramsal düşüncelerinde bir diğer dönüm nok-

²¹ Age, s. 38

²² Age, s. 39.

²³ Age, s. 39-40.

tasına neden olur. Ateşin pratik yararı ve artı değer yaratmasındaki üstünlüğü Hayy'ı derinden etkiler. Böylece ateşin kuramsal boyutlarıyla da ilgilenmeye başlar. Öyle ki yalımlarının yukarıya doğru çıkması ateşin gök cisimleriyle aynı cinsten olduğunu düşünmesine yol açar. Böylece ateşin üstün nitelikleri Hayy'ı hayat ilkesinin de ateşle aynı kategoriden olabileceği düşüncesine götürür. Ancak bunun için kanıt gereksinim duyar. Böylece Hayy'da merak duygusuna eşlik eden kanıtlama isteği açığa çıkmış olur. Bunun için ilginç bir deney yapar: Henüz canlıyken bir hayvanın kalbini yararak anne ceylanda boş olan gözün beyaz sise benzer buharlı bir havayla dolu olduğunu görür ve bunun hayvanların hareket etmesini sağlayan, bedenden ayrıldığında da ölüme neden olan *hayvansal ruh* olduğu sonucuna ulaşır.²⁴

Hayy'ın bundan sonraki araştırması bu hayvansal ruh ile bedenin organları arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu anlayamaya yöneliktir. Bu konuda Hayy öncelikle anatomi konusunda bilgisini yetkinleştirerek tüm organların, gözlenebilir türlü duygu ve davranışların tek kaynağının hayvansal ruh olduğu sonucuna ulaşır. Tıpkı bedenin bir olup farklı organlara sahip olması gibi hayvansal ruh da birdir ve iç ve dış tüm organları alet olarak kullanarak işlevlerini yerine getirme yetisi kazandırır.²⁵ Tüm organlar hayvansal ruha hizmet ederler; sinirler yoluyla kendilerine bu ruhtan gelen güçle işlerini yerine getirirler. Bu yolar kapandığında söz konusu organ da işlevini yerine getiremez. Sinirler beynin iç bölümleri aracılığıyla ruha hizmet eder; beyin de kalp aracılığıyla ruha hizmet eder. Beyinde birçok ruh vardır. Çünkü o ruhun organlara dağıtıldığı yerdir. Herhangi bir nedenle ruhtan yoksun kalan bir organ işini yapamaz ve atılan araç durumuna döner. Eğer ruh tümüyle bedenden çıkarsa ya da herhangi bir biçimde yok olursa ölüm gerçekleşir.²⁶ Bu bağlamda İbn Tufeyl'in ruhu, sadece bir hayat ilkesi olarak değil, insanî var oluşun bütünselliği içinde tüm potansiyelliklerin gerçekleşme koşulu olarak gördüğü söylenebilir.

Şunu da belirtmek gerekir ki Hayy'ın yedi yaşlarında anne-ceylanın ölümlüyle başlayan sorgulama sürecinin temelinde ruh-beden ilişkisi bulunmakla birlikte doğayla olan ilişkisi yer alır. Başka bir deyişle yirmi bir yaşına değin Hayy'ın teorik ve pratik araştırmaları birbiriyle iç içe gelişir. Böylece Hayy bir yandan yüksek bir kavrama gücü kazanırken diğer yandan da doğal çevresini kontrol etme olanağı kazanır. Bir yandan hayvanları evcilleştirme, tarım yapma gibi hayatını kolaylaştıracak ve artı değer yaratacak etkinlikler elde ederken diğer yandan acıma, yerinme, kıskanma, onur duyma, gururlanma gibi duyguları

²⁴ Age, s. 41-43

²⁵ Age, s. 43

²⁶ Age, s. 44

tadar. Sürekli biçimde kendi konumunu ve çevresindeki canlı cansız tüm var olanları inceleyerek kendisiyle ilişkilendirmesinde onun asıl ilgisi teorik boyuttan daha çok ya pratik yararlar kazanmak için ya da kendinde var olan sevgi, acıma, kıskanma, vefa gibi duyguları tatmin etmek içindir.

Ancak yaşamının bu evresinden sonra Hayy'ın salt kuramsal ilgiye yöneldiği görülür.²⁷ İlk gözlemlenebilir olguları birlik-çokluk, öz-ilinek, madde-sûret gibi soyut kavramlarla açıklamaya yönelir.²⁸ Hayy'ın buradaki akıl yürütmelerinde kendine ilişkin belirlemeleri ile dış dünyaya ilişkin belirlemeleri birbiriyle örtüşür. Sözelimi oluş ve bozuluş evrenindeki çokluk ve her bir nesnenin kendine özgü nitelik ve işlevinin olması ile kendi bedeninin organlarındaki çokluk ve her birinin kendine özgü işlev ve nitelikleri birbiriyle örtüşür. Hayy evrendeki çokluğu kendindeki birliğe bakarak birliğe indirgemeye çalışır.²⁹ Sonra da varlık düzenindeki basamaklı yapıyı keşfeder. Tek tek hayvan türlerini tek bir ruha bağlayarak hayvânî ruh, bitkileri de tek bir ruha bağlayarak bitkisel ruh kavramlarına ulaşır. Daha sonra bu ikisini de ruh kavramına bağlayarak tüm canlıları bu ilkeye göre birliğe indirger, sonunda da tüm cisimsel varlıkların cisimsel olmayan birlik ilkesini araştırmaya koyulur.³⁰

Böylece her cismin madde ve sûret olmak üzere iki ilkeden oluştuğunu ve bunlardan da cisimlerdeki fiil ve etki ilkesinin sûret olduğunu belirler. Şu var ki, bu akıl yürütmesinin hemen akabinde sûretten kaynaklandığını düşündüğü etkilerin de gerçekte sûreti araç olarak kullanan bir *fail-i muhtardan* kaynaklandığını düşünür. Ancak bu ilk ilkeye ilişkin genel anlamda ulaştığı bu bilginin ötesinde onu ayrıntılarıyla bilmek istediğinde yirmi sekiz yaşlarında başarılı olamaz. Çünkü duyulur evrenden henüz tam anlamıyla ayrılmamıştır.³¹ Nitekim ilkin bu ilk ilkeyi duyulur evrende arar. Ancak bulamayınca ilgisini göklere çevirir. Göğün yuvarlak ve sonlu olduğunu, gök cisimlerinin de dairesel bir harekete sahip olduklarını kavrar. Ayrı ayrı gözlemlerini birleştirerek evrene bir bütün olarak bakar ve onu canlı bir varlık olarak düşünür. Böylece tüm evrenin ilkesinin ne olduğu üzerine yeniden düşünmeye başlar. Maddeden ve cisimsel niteliklerden uzak, duyuyla algılanmayan ve hayal ile tasarlanamayan bir Zorunlu Varlık anlayışına ulaşır. Tüm evrenin bu Zorunlu Varlığın feyzinden meydana geldiğini ve onu zaman bakımından değil de, ancak öz bakımından öncelediğini düşünür.³²

²⁷ Age, s. 45

²⁸ İlhan Kutluer, "Hayy ve Kâmil: İki Otodidakt'ın Serüveni", *Akıl ve İtikat* içinde, İz Yay, İstanbul 1996, s. 116.

²⁹ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 46

³⁰ Age, s. 46-49

³¹ Age, s. 55-56.

³² Age, s. 56-64.

Kuşkusuz burada Hayy'ın ilkin biyolojik araştırmalar sonra da fizik araştırmaları sonucunda ulaştığı metafizik ilkeler Farabi'nin *Mutluluğun Kazanılması//Kitâbü Tahsîli's-Saâde* adlı eserinde bilimlerin kolaydan zora öğrenim bakımından sıralanışıyla uyum içindedir. Farabi'ye göre doğa bilimleri duyuşal nesnelere konu edinmesine karşı, iki yönden metafizik araştırmalara kapı aralamaktadır. Birincisi gökyüzünün gözlemlenmesiyle onların varlık ilkelerinin araştırılması sırasındadır. Nitekim bu noktada, ne doğa ne de doğağ olan, doğadan ve doğağ nesnelere daha yetkin olup, ne madde olan ne de maddede bulunan ilkelerin var olduğu açığa çıkar. Böylece, bu doğa ötesi varlıkların araştırma konusu yapıldığı bir bilime, yani metafiziğe gereksinim duyulur. İkincisi ise, canlıların varlık ilkelerinin araştırılması sırasındadır. Bu noktada ise ruhun ve ruhsal ilkelerin var olduğu; buradan da insanın varlık ilkelerinin araştırılmasıyla, aklın ve düşünsel nesnelere var olduğu anlaşılır. Yine bu araştırmanın sonucunda, ne madde olan ne de maddede bulunan ilkelerin var olduğu anlaşılır. Böylece biyolojik araştırmaların son aşaması olan psikolojik araştırmalar ile fizik araştırmaların son aşaması olan astronomi araştırmaları metafizik ilkelerin varlığına götürür.³³ Tıpkı bunun gibi Hayy'ın anne-ceylanının ölümlüyle başladığı biyolojik araştırmaları ile ateşin kuramsal boyutlarını düşünmesiyle başlayan astronomi araştırmaları sonuçta aynı yere, metafizik araştırmalara ulaşmaktadır. Burada önemli olan yön, tıpkı Farabi'de olduğu gibi İbn Tufeyl'de de insanın var oluşu ile evrenin var oluşunun aynı aşkın gerçekliğe işaret etmesi bakımından birbirine koşut olarak ele alınmış olduğudur ki, bu eğilim genelde İslam felsefesinin temel karakteristiklerinden birini teşkil etmektedir.

Şu var ki Hayy'ın fizik ve biyoloji araştırmalarında kullandığı yöntem analoji ve tümevarım olmakla birlikte metafizik araştırmalarında *tanıtılama/burhan* yöntemi söz konusudur. Nitekim Hayy, Zorunlu Varlığın var olduğunun bilgisine ulaştıktan sonra onun cisimsel niteliklerden uzak olduğu için cisme bitişik ya da cisimden ayrı, cismin içinde ya da dışında olmadığı, bununla birlikte evrenin var oluş ve hareketinin en yüksek ilkesi olduğu, o olmaksızın hiçbir varlığın var olmasının olanaksız olduğu, tüm var olanların onun varlığına bağlı, onun ise tüm var olanlardan münezzehe olduğunu bilgisine burhan yolu ile ulaşır. Yine onun dışında var olan her şeyin sonlu olup zaman bakımından değilse de öz bakımından ondan sonra gelmesine rağmen o fâilin yaratımı olduğunu burhan yoluyla anlamasıyla yeniden doğağ evrene yöneldiğinde onun sanatının ilgi çekiciliği, bilgeliğinin ve bilgisinin inceliği karşısında hayrete düşer. Hayy'ın hayreti, bu

³³ Farabi, *Kitâbü Tahsîli's-Saâde*, neşr.: Cafer Âl Yasin, el-A'mâlü'l-Felsefiyye içinde, Beyrut 1992, s. 136-137.

fâil-i muhtar Tanrı'nın bilgeliğinin izlerini ve sanatının güzelliğini var olanların en bayağı düzeyinden en üstün basamaklarına değin görmesiyle en yüksek düzeye ulaşır.³⁴ Zihnin felsefî düzeyi denilebilecek olan bu düzey Platon'un "mağara benzetmesi"nde zincirlerinden kurtulup gerçek nesnelere görmekle hayrete düşen filozofun iyi ideasını bilmeye dayalı felsefe anlayışını çağrıştırmaktadır: "İnsan kolay kolay iyi ideasını göremez. Görebilmek için de, dünyada iyi ve güzel ne varsa hepsinin ondan geldiğini anlamış olması gerekir. Görünen dünyada ışığı yaratan ve dağıtan odur. Kavranan dünyada da doğruluk ve kavrayış ondan gelir. İnsan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir".³⁵ Açıkçası İbn Tufeyl'e göre tüm var olanları Zorunlu Varlığın ışığı altında görmekle insan hayrete düşer ve bu hayret gerçek felsefedir.

Özetle Hayy'ın tüm bu felsefî araştırmalarının şu sonuca ulaştığı söylenebilir: Evrendeki her şey nedensellik ilişkisi içinde birbirine bağlıdır ve evren basamaklı bir yapıdadır. Birbirine göre aşağı ve üstün olan durumlar karşısında Hayy'ın zihinsel ilgisi üstün olana yönelir. Bu anlamda fiziksel gerçekliği aşan bir tinsel gerçeklik vardır. İnsan varlığının son amacı nedensellik ilişkisinin ilk kaynağı olan ve tinsel evrenin en üstünde bulunan Zorunlu Varlığa ulaşmaktır.

Felsefeden Tasavvufa Geçiş

Görüldüğü üzere İbn Tufeyl'in felsefî düşüncesinin özünü insanın doğal amacı olan Zorunlu Varlığın bilgisini edinmek oluşturmaktadır. Bu açıdan Zorunlu Varlığın var olduğunu bilmek ve tüm var olanları Zorunlu Varlıkta birleştirmek felsefî düşünceye geçiş demektir. Ancak Hayy'ın zihinsel gelişimi burada son bulmaz. Zorunlu Varlığı bilmenin ardından gelen sorun bu bilgiye hangi yeti aracılığıyla ulaşıldığıdır. Bu yüzden otuz beş yaşından itibaren Hayy'ın zihinsel ilgisi, akıl yürütmeler yoluyla, bir anlamda fizikten metafiziğe geçerek yüce varlığın bilmesine neden olan kendindeki özün ne olduğunu bilmeye yönelir.³⁶

Kendindeki bu öz nedir? Duyular ya da hayal yetisi olamaz. Çünkü duyular ancak cismi ya da cisimsel nesnelere algılar. Hayal yetisi de ancak uzunluk, derinlik ve enliliği olan nesnelere algılar; sonuçta bunlar da cismin nitelikleridir. Böylece Hayy, bedeninde bulunan yetilerin cisim ve cisme ilişen şeylerden başka bir şey algılayamayacağı sonucuna ulaşır. Oysa yukarıda geçtiği gibi Zorunlu Varlık cisim olmadığı gibi cisimsel niteliklerden de tümüyle uzaktır. Bu durumda Zorunlu Varlığı bilmesini sağlayan kendi özünün cisim olmayan ve

³⁴ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 62-63

³⁵ Platon, *Devlet*, (çev.: Sabahattin Eyuboğlu; M; Ali Cimcoz), İş Bankası Kültür Yay. İstanbul 2004, s. 184-185.

³⁶ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 65

cisimsel nitelikleri taşımayan bir *emir* olduğu ve oluş ve bozuluş dünyasının yasalarına bağlı olmadığı Hayy için açıklık kazanır.³⁷ Burada insanın özünün Zorunlu Varlığın bir emri olarak tanımlanması ilgi çekicidir. Nitekim *emir* kelimesinin etimolojik anlamı dikkate alındığında insan doğasının Zorunlu Varlıkla ilişkisi içinde ele alınması gerektiği açıktır. Böylece insanın özünün, Zorunlu Varlıktan gelen, onun uğruna var olan ve fiziksel gerçekliğin hiçbir niteliğine sahip olmayan bir öz olduğu söylenebilir.

Böylece Hayy'ın gözünde bedeninin değeri ve önemi kalmaz ve düşüncesini kendi özüne yöneltir. Çünkü değerli olan, Zorunlu Varlığı bilmesini sağlayan kendi özüdür. Hayy'ın kendi özünün üstünlüğüne ilişkin bilincinin artması, onun oluş ve bozuluş dünyasından bağımsız olduğuna ilişkin yeni bir sorunun ortaya çıkmasına neden olur. Bu sorun kendindeki bu değerli özün ölümle birlikte yok olup olmayacağıdır. Kuşkusuz cisim olmayan ve varoluşunda cisme gereksinim duymayan bir şeyin yok olması düşünülemeyeceği sonucuna ulaşan Hayy Zorunlu Varlığı bilfiil bildiği ve düşündüğü sürece kendi özünün de varoluşunun müşahedesinin verdiği mutluluk içinde sürekli olacağı sonucuna ulaşır. Burada İbn Tufeyl'in hareket noktası Aristotelesçi bilkuvve-bilfiil ayrımıdır ki,³⁸ Farabi tarafından da benzer biçimde nefsin ölümden sonraki durumu ile ilgili görüşlerini temellendirmede kullanılmıştır.³⁹ Buna göre Hayy yetkinlik, değer ve güzellik bakımından tüm var olanların en üstünü olan Zorunlu Varlığı bilmesine göre ölümden sonra da ruhun yokluk, azap ya da mutluluk göreceği sonucuna ulaşır. Bedenini kullanarak yaşadığı sürede zorunlu varlığı hiç bilmemiş ve ona yönelmemiş kimse ölümünden sonra da Zorunlu Varlığa kavuşamayacak, bu yüzden de herhangi bir elem duymayacaktır. Eğer ölmeden önce Zorunlu Varlığı tanımış, onun yetkinliğini, yüceliğini, gücünü ve güzelliğini bilmiş ancak ondan yüz çevirip hevâsına uyararak bu şekilde ölmüş ise, öldükten sonra müşahedededen mahrum kalarak sonsuz bir azap içinde var olur. Ancak bedenden ayrılmazdan önce zorunlu varlığı bilen, düşüncesini onun yüceliği, güzelliği ve değerine yönelterek bilfiil onu müşahede ederek ölen kimse sonsuz bir haz ve sürekli bir mutluluk içinde varoluşunu sürdürür. Nitekim ölmeden önceki müşahede ile ölümden sonraki müşahede birbirine bitişiktir.⁴⁰

Burada insana ölümsüzlük kazandıran özelliğin bilgiyle ve bilginin değerinin de bilgiden alınan hazla ilgili olarak düşünüldüğü açıktır. Bu durum

³⁷ Age, s. 65-66.

³⁸ Çünkü ancak bilfiil olan şey ezeli ve ebedidir. Bk. Aristoteles, *Metafizik II*, (çev. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1050 b.

³⁹ Farabi; *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, neşr.: Fevzi Mitri Neccar, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 81-83.

⁴⁰ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 67-68.

Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde, tüm insanların doğal olarak bilmek istedikleri ve bunun da bir kanıtı olarak duyularımızdan aldığımız hoşlanma duygusu olduğunu göstermesiyle ilgili olarak yorumlanabilir. Öyle ki bir eylemle ilgili olmasa bile, bilgi kazandırması ve nesnelere arasındaki ayrımları ortaya çıkarması bakımından bilgi yetilerine üstünlük ve değer veririz.⁴¹ Bu bakımdan İbn Tufeyl'e göre Zorunlu Varlığı müşahede, eylemle ilgili olmamakla birlikte kişiye verdiği anlatılamaz haz bakımından en üstün bilgidir ve bu bilgiden doğan haz ile ancak insan ölümsüzlüğe ulaşır.

Böylece Hayy'ın, özünün yetkinliğinin, Zorunlu Varlığı sürekli bilfiil müşahedeye bağlı olduğunu anlamasıyla, bu müşahededeki yoksun olduğu bir durumdayken ölümün gelip çatmasına yönelen bir kaygı belirir. Böylece bu müşahedeyi sürekli kılmanın olanağını araştırmaya başlar. Bu kez Hayy daha önce bedeni ile dış dünyada var olanlar arasında kurduğu ilişkilere benzer biçimde, dış dünyada kendi özüne benzeyen ve Zorunlu Varlığı sürekli müşahede eden bir varlık aramaya koyulur. Ancak cisimli hiçbir varlıkta kendi özü türünden bir varlık bulamaz. Sonunda yıldızların ve gök cisimlerinin düzenli hareket ettiklerini, ışık verdiklerini ve değişim ve bozulmayı kabulden uzak olduklarını anlamasıyla onların bu tür bir özün bilfiil ve sürekli taşıyıcısı olduklarını güçlü bir sezgiyle/hads anlar.⁴²

Burada Hayy'ın kendi özüne benzeyen bir varlık arayışında zihnin amaçlılığının yüksek ilkelere yönelik olup olmaması bir ölçüt olarak ortaya çıkar. Öyle ki Hayy, dış dünyayı özellikle kendine en yakın olarak gördüğü hayvanları gözlemlerken onların amacının bedenlerinin varlığına yönelik olduğunu ve tüm çabalarının bunun ötesine geçmediğini gözlemler. Zorunlu varlığa ulaşamayan ve onu müşahedeyi amaçlamayan bir varlık ya tümüyle yok olacak ya da yokluğa benzer bir duruma gelecektir. Kavrayışça yetkin olan hayvanlar bu bilgiye ulaşamadığına göre yetkin olmayan bitkilerin de hiçbir zaman var oluşunun sürekli olamayacağı açıklık kazanır.⁴³

Böylece Hayy, kendi özünü gökcisimlerinin özü arasında bir benzerlik kurar. Bu bakımdan insan ruhu bedensel bir güç ya da yeti değil cisimsiz bir tözdür.⁴⁴ Şu ayrımla ki gökcisimlerini Zorunlu Varlığı müşahededeki engelleyen bir durum yoktur. Bu yüzden onlar sürekli bilfiil Zorunlu Varlığı müşahede ederler. Kendisi ise, beden ve hayvansal yetilere sahip olması nedeniyle Zo-

⁴¹ Bk. Aristoteles, *Metafizik I*, çev.: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1985, 980a, s. 79.

⁴² İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 69

⁴³ Agy.

⁴⁴ Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes-On Intellect*, Oxford University Press, New York 1992, p. 147.

runlu Varlığı müşahadededen engelleyen çeşitli durumlar içine girebilmektedir. Bununla birlikte diğer hayvanlarla kendisi arasında da bir ayırım vardır. Nitekim kendisi gök cisimlerine benzemek ve Zorunlu Varlığı bilmek gibi bir üstünlüğe sahiptir. Öyle ki yeryüzündeki türlü canlılar arasında gök cisimlerine benzemek sadece kendine özgü kılınmıştır. Bu açıdan İbn Tufeyl'in anlatımıyla Hayy, yani insan, iki parçasıyla bir orta-varlıktır. Onda aşağı olan yön cisimliliğidir ve bu yönü duyulur evrene bağlıdır. Ondaki üstün olan yön ise Zorunlu Varlığı bilmesini sağlayan “emr-i rabbânî-i ilâhî”dir.⁴⁵ İbn Tufeyl'in bu insan anlayışı, üstünde ve altında olmak üzere iki yana göreceliği olan bir varlık olarak insanın her bir yana göre de kendisi ile o yan arasındaki ilişkileri düzenleyen *bilici/âlîme* ve *yapıcı/âmîle* olmak üzere iki yetisi olduğunu savunan İbn Sina'nın görüşü ile uyumludur.⁴⁶ İnsanın bilen yönü, yüksek ilkelere dönüktür sürekli olarak oradan alıcı ve etkilenir olması gerekir. İnsanın eyleyen yönü ise bedene dönüktür ve bedeninin doğasından kaynaklanan hiçbir etkiyi almaması gerekir.⁴⁷ Böylece Hayy kendisi için zihnin yüksek ilkelere dönük ve bedene dönük yönleriyle uyumlu doğal bir yaşam biçimi belirler: Bu yaşam biçiminin temel yönelimleri şunlardır:

1. Diğer hayvanlarla benzer olan yönüyle bir bedene sahip olmasından dolayı bedeninin yiyecek ve korunma gibi temel gereksinimlerini karşılaması gerekir. Ancak bu konuda İbn Tufeyl oldukça ihtiyatlıdır. Çünkü bedeninin doğasının ruh üzerine etkisi onun yüksek ilkelere yönelmesine engel olacak şekildedir. Öyle ki bu yönelim duyulur evrene dönüktür. Duyulur durumlar ise müşahade önüne gerilmiş perdeler gibidir. Ancak müşahadeye engel oluştursa da, canlılığın sürmesi bu yönelime bağlı olduğu için zorunludur. Bu yüzden Hayy ancak yaşamın sürdürülebilmesi için zorunlu olduğu kadarıyla ve Tanrı'nın kurduğu doğal düzeni bozmayacak biçimde temel gereksinimlerini karşılama yoluna gider.⁴⁸

2. Hayvansal ruhun taşıyıcısı olmasından dolayı gökcisimlerine benzer olan yönüyle ruhsal yetilerinin gereksinimlerini gök cisimlerine benzemeye çalışarak karşılaması gerekir. Bu amaç doğrultusunda Hayy, gök cisimlerinin üç tür niteliğini belirler ve onların bu niteliklerini kendinde gerçekleştirmeye çalışır. Gök cisimlerinin birinci tür niteliği bu dünyadaki oluş ve bozuluşu yönetici yönleridir ki, Hayy doğayı bayındır duruma getirerek ve doğal varlıkları koruyup gözeterek yetkinleşmelerine yardımcı olmak suretiyle gök cisimlerine

⁴⁵ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 72

⁴⁶ İbn Sina, *Kitâbü'n-Necât*, neşr.: Macid Fahri, Beyrut 1985, s. 202-203.

⁴⁷ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, C: II, neşr.: Süleyman Dünya, Kahire 1985, s. 361-365.

⁴⁸ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 73-75.

benzemeye çalışır. Gök cisimlerinin ikinci türden nitelikleri şeffaf olmak, temiz olmak, kendi çevresinde ya da başkasının çevresinde dönmek gibi kendinde özellikleridir ki, Hayy kendini temizleyerek, tırnaklarını keserek, güzel kokular sürünerek ve kimi zaman adanın etrafında dolaşarak kimi zamandan kendi etrafında dönerek gökcisimlerine benzemeye çalışır.⁴⁹ Evrensel düzene bu türden katılım ilk dönemlerinden itibaren tasavvuf geleneğinde söz konusu olmuş ve bilindiği gibi Mevlevî tarikatında kurumsallaşarak günümüze kadar gelmiştir. Mevlevî tarikatında özel bir yeri ve önemi olan semâ' icra edilirken yapılan hareketlerle, hissedilen bu evrensel senfoniye katılım amaçlanmakta ve dünyanın ve diğer gök cisimlerinin dönüşüne insanın katılımı sembolize edilmektedir.⁵⁰ Gök cisimlerinin üçüncü türden özelliği ise Zorunlu Varlığı müşahade etmeleridir ki, Hayy düşüncesini duyulur ve hayali durumlardan arındırarak sadece Zorunlu Varlığa yönlentmekle gök cisimlerine benzemeye çalışır. Şu var ki Hayy'ın buradaki müşahedesinde her ne kadar büyük bir haz açığa çıksa da, kendi özünü de düşünmesi söz konusu olduğu için henüz saltık bir durumda değildir.⁵¹

3. Son olarak Hayy, üstün olan yönüyle cisimsel niteliklerden uzak olması dolayısıyla Zorunlu Varlıkla arasındaki benzerliği de kavramakla mümkün olduğunca ona benzemeye çalışmanın, onun niteliklerini kazanıp onun fiillerini taklit etmenin gerekliliğini anlar.⁵² Böylece Hayy Zorunlu Varlığa benzer olan yönüyle Zorunlu Varlığa benzemeye çalışarak sonunda kendi özünün ancak onun özü olduğunu anlar. Bu müşahedede artık hiçbir biçimde Zorunlu Varlıktan başka bir varlığa yönelme yoktur; kendi özü yok olmuştur.⁵³ Böylece Hayy için en yüksek amacın üçüncü benzerlik olduğu, buna ulaşmanın da ancak ikinci benzerlik için uzun süre çalışmakla elde edilebileceği ve bu sürenin de birinci benzerlik yoluyla olanaklı olacağı açıklık kazanır.⁵⁴

Burada İbn Tufeyl'in zihinsel gelişiminin ana yöneliminin *fenâfillah* deneyimi gibi bir son amaca ilişkin olduğu söylenebilir. Kuşkusuz zihinsel gelişimin ilk evresinden itibaren duysal ve akılsal gerçekliğin araştırılması, *fenâfillah* deneyimini önceler. Başka bir deyişle tasavvufî deneyim, aklî araştırmalara bir alternatif ya da karşıt değil, onun sonucu ve en üst düzeyidir. Bu bakımdan İbn Tufeyl felsefeyi tümüyle yadsıyor değildir; tam tersine felsefe,

⁴⁹ Age, s. 77

⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Nuri Küçük, "Tasavvuf Müziği ve İnsan", Süleyman Uludağ Kitabı, Haz.: Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul, ss. 352-371.

⁵¹ Age, s. 77-78.

⁵² Age, s. 72.

⁵³ Age, s. 79-81.

⁵⁴ Age, s. 73-74.

tasavvufî deneyim yolunu açacak olan yoldur.⁵⁵ Böylece İbn Tufeyl hakikate ulaşmayı, Aristotelesçi felsefe aracılığıyla kişinin kendi aklını yetkinleştirmesinde görmekle Sühreverdî'nin işrâki çizgisinden ayrılır.⁵⁶ Bununla birlikte İbn Tufeyl, İbn Sina da dahil olmak üzere kendinden önceki Aristotelesçi felsefe geleneğinde yazılmış kitaplarda bu son amaca ulaşma konusunda yeterlilik sağlanamadığını da belirtir.⁵⁷

Bunun nedeni tasavvufî deneyimin bilişsel değerinin türlü akıl yürütmelemlerle ilgili olmamasında görülebilir. Çünkü tasavvufî deneyim yoluyla elde edilen bilgi analogi, tümevarım ve tümdengelim gibi akıl yürütme yollarıyla elde edilmemektedir. Tam tersine Hayy, düşüncenin maddesel olan tüm bağlardan sıyrılıp saflaşarak sırf Zorunlu Varlık üzerine yoğunlaşması ve sonuçta ona benzemesi diyebileceğimiz bir yöntem kullanmaktadır. Dolayısıyla Hayy'ın son akıl yürütmesi Zorunlu varlığı bilmesini sağlayan kendindeki özü ona benzetmeye çalışmasının gerekliliği yönünde olur.⁵⁸ Hayy'ın bundan sonraki zihinsel eylemi akıl yürütme değil, müşahede yani iç gözlemdir. İç gözlem yoluyla Hayy zihnin nesnel belirlemelerini aşarak öznel evrene açılır. Başka bir deyişle felsefeden tasavvufa geçilmiş olur.

Tasavvufî deneyimin artık dış dünyayla bir ilişkisi yoktur. Nitekim dış dünya, Zorunlu Varlığın var olduğuna, birliğine ve yetkinliğine tanıklık etse de, onunla birleşme deneyimini sağlamaz. Çünkü Zorunlu Varlık her yönden cisimlerin niteliklerinden uzaktır ve ona ilişkin bilgi sadece onu bilen özde bulunur. Bu da insanın kendi özüdür. Böylece Hayy duyulur evrenden uzaklaşarak düşünülür evrene ulaşmasını sağlayan kendindeki özün ne olduğunu araştırmaya yönelir. Başka bir deyişle Hayy'ın bu zamana kadar en önemli bilgi kaynağı olarak aldığı dış gözlemin yerini iç gözlem alır.

Görüldüğü gibi İbn Tufeyl'e göre akıl bilgisini aşan ve kişiyi *fenafillâh* durumuna yükselten bilginin kaynağı kişinin kendi doğasında bulunmaktadır. İnsan doğasındaki bu öz, Gazalî'nin "*Allah'ın kalbime attığı nur*" deyişiyle işaret ettiği akıl-üstü yetiyi çağrıştırmaktadır. Öyle ki bu yeti sayesinde Gazalî aklî bilgilerin doğruluğuna güven kazanmış, ayrıca tasavvufa kapı açmıştır.⁵⁹

Şu var ki burada öznel teriminin anlamının sadece Hayy'a özgü bir de-

⁵⁵ Hillel Fradkin, "Ebsal ile Selaman'ın Diyaloğu, Hayatı Şuur mu Yarattı?", *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi* içinde, çev.: Selahattin Ayaz, ed. Charles E. Butterworth, Pınar Yay., İstanbul 1999, s. 208.

⁵⁶ Mehmet Harmancı, *İslam Felsefesinde Metaforik Üslup*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Konya 2007, s. 149.

⁵⁷ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 20.

⁵⁸ Age, s. 72.

⁵⁹ Gazalî, *el-Munkızu min'ed-Dalâil*, s. 20-21.

neyim olarak sınırlandırılmaması gerektiğini belirtmek gerekir. Hayy'ın insan türünü temsil ettiği göz önüne alınırsa, bu özneliğin insan türünün her bir bireyinde aynı biçimde açığa çıkma olanağının olduğu söylenebilir. Öyle ki buradaki öznellik, Zorunlu Varlığı kavramasına neden olan kendindeki özün, yani *emr-i rabbani-i ilâhînin* Zorunlu Varlığa benzemesinden dolayı, Hayy'ın kendi özünü ona hasretmesi, onunla birleşmesi anlamına geldiği söylenebilir. Bu durum Zorunlu Varlığın nitelikleriyle nitelenmenin ve ona benzemenin sonra da onda yok olmanın ilk basamağıdır. Zorunlu varlığın nitelikleriyle nitelenmenin yolu ise, onun ilim, kudret, hikmet gibi *değişmez/subûti niteliklerinin* kendi özünün hakikatine dönüp geldiğini, çokluğun cisimsel bir nitelik olmasından dolayı kendi özünde de hiçbir biçimde çokluk olmadığını, özünü bilmesinin de özüne ek bir anlam getirmediğini, tam tersine özünün *kendini bilmek* olduğunu bilmektir. Bu bakımdan Zorunlu Varlığı bilmek insanın kendi özününün bilgisine ek bir anlam getirmez.⁶⁰

Düşüncenin Zorunlu Varlığa bu türden yönelişi, duyusal ve imgesel/hayali bağlardan kurtularak onun dışında hiçbir şeyi düşünmemek ve böylece ona hiçbir şeyi ortak koşmamak demektir. Buna eşlik eden herhangi bir eylem yoktur. Bilakis burada bedensel araçlara gereksinim duyan tüm yetilerden yüz çevirip duyusal ve imgesel durumlardan bağımsız saltık bir zihinsel durum yaşanır.

Burada şu soru gündeme gelmektedir: Herhangi birisinin tüm duyusal imgeleri, ardından tüm soyut düşünceleri, akıl yürütme süreçlerini, istemleri ve diğer belirli zihinsel içeriği bilinçten çıkardığı düşünülürse, o zaman bilinçten geriye ne kalır?⁶¹ Bu soru karşısında, İbn Tufeyl, Zorunlu Varlığı cisimsellikten tenzih etmeye dayalı *negatif teolojiyi* Hayy'ın iç gözlemine uygular. Öyle ki Hayy tasavvufi deneyimin bu aşamasında cisimsel nitelikleri kendinden soyutlar. Böylece Zorunlu Varlığı düşünmekle geçen uzlet yaşamında Hayy'ın zihninde kendi özünden başka bir düşünce kalmaz. Ancak bu da yeterli değildir. Çünkü bu bile müşahedede ortak koşmak demektir. Sonunda Zorunlu Varlığı bilen tüm diğer özler gibi kendi özünün de Zorunlu varlıkla bir olduğu kavrayışına ulaşana dek mücahedesini/savaşımını sürdürür. Ancak burada Zorunlu Varlıkla birleşmenin Zorunlu Varlıkla özdeş olmak anlamına gelmediğini belirtmek gerekir. Bu daha çok kavrayışla ilgili görünmektedir ki, bu da Zorunlu Varlık dışındaki hiçbir şeyin gerçekte var olmadığını bilmek demektir.⁶²

Öyleyse geriye kalan şey *Vâhid-i Hayyü'l-Kayyûm* olan Zorunlu Varlık dışında kendi özü de dahil tüm özlerin yitip gittiği bir *yokluk/fenâ* durumudur.

⁶⁰ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 79-80.

⁶¹ Walter T. Stage, *Mistisizm ve Felsefe*, çev.: Abdüllatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 85

⁶² İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 80.

Bu durum iki yönlü bir paradoksa yol açmaktadır: Paradoksun birinci yönü, duyusal ve imgesel tüm nitelermelerden olumsuzlanan Zorunlu Varlığın nasıl oluyor da deneyim konusu olduğudur. İkinci yönü ise, yine duyusal ve imgesel tüm nitelermelerden olumsuzlanan insanî özün nasıl oluyor da bu tür bir deneyim yaşadığıdır. Her iki yönden de bu deneyim mantıksal açıdan olanaksız görünmektedir. Çünkü mantık varlığa tanımlar yoluyla sınır çizer; Hayy'ın deneyimi ise varlığı tüm niteliklerden olumsuzlayarak sınırsızlaştırır. Bu durumda tasavvufî deneyimin mantıksal bir biçimi yoktur. Belki de bu yüzden İbn Tufeyl Hayy'ın deneyimini sarhoşluğa/sekr benzer bir durum olarak nitelermekten geri durmaz.⁶³

Dil

Hayy'ın en üst deneyiminin mantıksal bir yapıya sahip olmaması onun dil ile aktarılıp aktarılamayacağı sorununu açığa çıkarır. İbn Tufeyl'de dil sorunu iki açıdan ele alınabilir:

1. Birincisi, Hayy'ın Asal ile karşılaşınca dek bir dilinin olmaması ve amaçladığı düşünsel yetkinlik düzeyi için dile gereksinim duymamasıdır. Bu açıdan Hayy'ın yoksun olduğu en temel zihinsel özelliğın dil olduğu söylenebilir. Hayy dile sahip olmamakla birlikte düşünebilmekte, çıkarım yapmaktadır. Bu durum düşünmenin dilden önce geldiği yönündeki Farabi'nin görüşüyle uyumludur. Ayrıca düşünmenin en yetkin düzeyinde de, dilin ne düşünebilme ne de düşünceyi ifade etmenin koşulu durumunda olmadığı da açıktır. Dolayısıyla dil insan doğasının bir parçası değildir. Bununla birlikte İbn Tufeyl *fenâfillah* durumunda, sözü ve söz söylemeyi bilmemesine karşın, Allah'ın sözünü/kelâmını anlaması ve seslenişini işitmesi gibi bir durumdan da söz eder.⁶⁴ Dolayısıyla burada Allah'ın kelâmını nesnelere imleyen bir göstergeler dizgesi olarak anlamamak gerektiği açıktır. Ayrıca bu kelâmın sûretlerin birbiri ardı sıra düzenlendiği mantıksal bir yapıda olması da beklenemez. Tam tersine bu durum İbn Sina'nın maddesiz salt akıllara özgü olarak gördüğü *yalın bilgi/el-ilmü'l-basît* türünden tasarımı çağrıştırmaktadır.⁶⁵

2. İkinci açıdan sorun biraz daha karmaşıktır. Çünkü İbn Tufeyl'in dizgesinde en üst bilgi basamağı olarak açığa çıkan tasavvufî deneyimin epistemolojik açıdan temellendirilebilmesi için dilsel ve mantıksal bir kalıba dökülmesi gerekmektedir. Oysa yukarıda geçtiği gibi bu deneyimin gerek kişinin kendi özüne özgü ve gerekse de akıl-üstü olması bakımından nesneliliği ve başkalarına aktarımı tartışmalıdır. Gerçekten de müşahededen elde edilen hazzın dile geti-

⁶³ Age, s. 81.

⁶⁴ Age, s. 80

⁶⁵ Bk. İbn Sina, *eş-Şifâ, fi'n-Nefs*, neşr.: G. C. Anavati, S. Zayed, Kahire 1975, s. 216.

rilemez olmasının nesnesi ile ilgili olduğu düşünülebilir. Nitekim *fenâfillah* durumunda Hayy cisimsellikten tümüyle uzak bir deneyim yaşamaktadır. Oysa dil cisimsel niteliklere ve ilişkilere göndermede bulunur. Sözelimi maddeden tümüyle ayırık olan özler çoklukla nitelenemeyeceği gibi birlikle de nitelenemez. Çünkü çokluk birbirinden ayrı olan özler için kullanılır; birlik ise birbirinden ayrı olan özlerin birleşmesi demektir. Dolayısıyla her ikisi de duyusal evrene özgüdür ve maddesel ilişkilerle anlaşılabilir. Oysa ilahi evren üzerine tümel ya da tikel söz söylenemez; söylendiğinde ise bu söz gerçeğe aykırı bir sanıdır.⁶⁶ Ayrıca tasavvufi deneyimde yaşanan duygusal durum, yani bilgiden alınan hazın anlatımı söz konusu olduğunda da dil yetersiz kalmaktadır.

Buna karşın Hayy, Asal ile birlikte Salaman'ın adasına giderek kendi deneyimleriyle elde ettiği bilgileri halka anlatmak amacıyla yola koyulur.⁶⁷ İşte bu noktada bir çelişkinin olduğu görülebilir. İbn Tufeyl bir yandan Hayy'ın *fenâfillâh* deneyimi, zihnin "dil ile nitelenemez" en üst düzeyi olarak nitelerken diğer yandan da bunu ada halkına Hayy'ın sözcülüğüyle aktarmak ister.

Bu durumda şu soru gündeme gelmektedir: Hayy'ın ulaştığı tasavvufi hakikatler ve bu hakikatlerden alınan haz dil ile aktarılamaz bir nitelikteyse Hayy'ın Salaman'ın adasına giderek bunları ada halkına anlatma isteği nasıl açıklanabilir?

Bu soru bağlamında başkalarına aktarımı bakımından felsefi ve tasavvufi bilgi arasında ayırım yapmak gerekmektedir. Kuşkusuz Hayy'ın ulaştığı hakikatler, ancak felsefi düzeyinde aktarılabilir. Tasavvufi düzeyde ise Hayy'ın dile getirmeye çalıştığı doğruluğun kendi deneyimlediği öznel duruma sadece bir işaret olduğu, yoksa bu durumun kendisinin olduğu biçimiyle bir anlatımı olmadığı söylenebilir. Buna göre tasavvufi deneyimden elde edilen bilgi gerek bilişsel değeri bakımından ve gerekse de bu bilgiden alınan haz bakımından sadece felsefi değil her türlü eleştiriye kapalıdır.

Bu bakımdan felsefe ve tasavvuf ayırımı bir yetkinlik ayırımıdır. Aşağı düzeyde olan üst düzeyde olanı eleştirme yeterliliğine sahip değildir. Bununla birlikte üst düzeyde olan aşağı düzeyin alanına girme yeterliliğindedir. Nitekim İslam dünyasında İbn Arabi başta olmak üzere bir çok mutasavvıf, felsefenin alanına girerek evrenin yapısı, gerçekliğin doğası, yaşamın amacı, etik, politik ve estetik değer yargılarının kaynağı ve anlamı üzerine felsefi dizgeler geliştirmişlerdir. Buna karşın *fenâfillah* deneyiminin nesnesinin mahiyetine ve bundan alınan hazza yönelik söz söylenemeyeceğini iddia etmiştir.

⁶⁶ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 82-83

⁶⁷ Age, s. 94.

İşte Hayy'ın, deneyiminden elde ettiği sonuçları dili kullanarak halka anlatmada herhangi bir güçlük yaşamaması bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu yönden Hayy oldukça saftır. O, insanlığı daha üst bir hakikate ulaştırma ruhuyla doludur ve anlatımında anlaşılmayacak bir şeyin olmadığı sanısındadır.⁶⁸ Ancak felsefî düzeyde bile halkın onu anlamadığını görmede gecikmez. Böylece kendini yeniden konumlandırır; kendi zihninin özellikle derece bakımından onlardan üstün olduğu sonucuna ulaşarak halkı kendi haline bırakır.

Burada yine iki durum söz konusudur: Ya Hayy bir yanılgı içindedir ya da kavrayamadıkları bir şeyin var olduğuna inanmadıkları için Hayy'ın deneyimine kuşkuyla yaklaşan halk. Eğer Hayy haklıysa onun zihinsel düzeyi ile halkın zihinsel düzeyi arasındaki ayrım bir yetkinlik ayrımıdır ve gerçekten yetkinleşmediği sürece hiç kimse Hayy'ın deneyimini anlayamaz. Eğer halk haklıysa Hayy'ı kendi değersizliğine çekmeye çalışacaktır; bunu gerçekleştirmediği ölçüde ise Hayy'ın yabancılaşması kaçınılmaz olacaktır.

Bu durumu anlayabilmek için Asal ile Salaman'ın temsil ettiği kişilikleri göz önüne almak gerekir. Asal ile Salaman'ın ortak özelliği hakikatin bir vahiy dini aracılığıyla dile getirilmiş olduğu bir toplumdaki gelmeleridir. Ancak Asal vahiy dilinin zahirî değil de batınî anlamlarına ulaşmayı amaç edinirken, Salaman bu dilin zahirî yönünü yeterli görür. Buradan çıkan sonuç, vahiy dilinin batınî anlam yönünde yol alan Asal ile Hayy arasında bir çatışma yaşanmayacağı, ancak vahiy dilinin zahirî anlamıyla yetinerek hiçbir zaman müşahade düzeyine gelemeyecek olanlarla Hayy arasında ise bir çatışma yaşanacağıdır. Bu bağlamda hakikatin sembolik bir biçimde olsa da dile getirildiği vahiy dilinin anlaşılması bile onun batınî anlamına yönelmekle olanaklıdır.

Din

Hayy'ın yabancılaşması bağlamında ortaya çıkan en önemli sorun dinin de tıpkı dil gibi insan doğasının bir parçası olmamasıdır. Öyle ki Hayy'ın Asal ile görüşmelerinden çıkan sonuç dinin, kendisinin dış bir öğretici olmaksızın kendi doğasından elde ettiği hakikatin sembolik anlatımı olduğudur. Bu da yukarıdaki dil sorunuyla ilgili olarak değerlendirilebilir. Kendi başına anlaşılma-yan hakikatin simgeler ve benzetmelerle anlatımı yoluyla ancak halkın geneli için bir kurtuluş umudu beklenebilir. Başka bir deyişle halkın hakikate katılımı ancak benzetmeler yoluyla olanaklıdır. Bu açıdan din bireysel değil toplumsal bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır.

⁶⁸ A. S. Fulton, "Introduction" to the History of Hayy İbn Yaqzan, Printed in Great Britain at The Westminster Press, London, p. 31.

Nitekim işin başında Hayy'ın Asal ile görüşmelerinden hakikatin kendi başına dindeki görüş ve eylemlere uygunluğu anlaşılmıştı. Ancak Hayy için şaşırtıcı olan şey, neden peygamberin hakikatin kendisi yerine benzetme yolunu seçtiği ve neden onları yalnızca bir takım ibadetlerle yükümlü tutarak yanlış yola gitmeleri için onlara boş vakit bıraktığıdır.⁶⁹ Hayy'ın kişiliği göz önüne alınırsa insan doğası için ideal olan durum sürekli Zorunlu Varlığı müşahade ile geçen bir yaşam biçimidir. Bu tür bir yönelimde olan kişiler eğer bir toplum oluşturursa, bu toplumda toplumsal yasa ve yaptırımlara gerek duyulmayacağı açıktır. Bu konuda İbn Tufeyl, İbn Bacceci bir yönelimle, herkesin hakikati bilmesi durumunda, toplumsal yasalara gereksinim olmayacağını görüşündedir.⁷⁰ Dolayısıyla Hayy'ın şaşkınlığının ardında, bu aşamada, tüm insanların aynı doğaya, yani kendisi gibi üstün bir doğal donanıma, keskin bir zekâyâ ve uzağı gören nefislere sahip olduklarını sanması yer alır.⁷¹ Ancak hakikati hakikat olarak anlatma çabaları sonuçsuz kalınca ümitsizliğe düşerek onlar için peygamberin sorumlu tuttuklarının ötesinde bir şey beklemenin gereksiz olduğunu anlar.⁷² Salaman ve arkadaşlarına yönelerek özür diler; kendi görüşlerinin dinin bildirdiklerine uygun olduğunu ve kendilerine dinin zahirî yönüne uymalarını öğütleyerek vedalaşır.⁷³

Böylece İbn Tufeyl Farabici felsefe-din uzlaşmasını kabul eder. Ancak buna filozof ya da mutasavvıfın yabancılaşması sorununu ekler. Çünkü Hayy'ın kendi deneyimleriyle elde ettiği doğruluk dine gereksinim duymaz. Dolayısıyla Hayy, Asal ile birlikte Salaman'ın adasını terk ederek toplumdan uzak biçimde münzevî yaşamını kendi adasında sürdürür. Kuşkusuz bu unsur Farabici çizgiye oldukça yabancıdır. Nitekim Farabi, toplumsal/medenî yaşamdan bağımsız bir biçimde kişinin yetkinleşmesini olanaklı görmemekle birlikte yetkin düzeye gelen kişinin toplumdan uzaklaşmasını değil, toplumun yöneticiliğini üstlenmesi gerektiğini savunur. Bu unsur İbn Bacce'ye de bir ölçüde uzaktır. Nitekim İbn Bacce de filozofun toplumdan uzaklaşmasını ancak erdemsiz toplumlarda söz konusu eder. Doğru dinin egemen olduğu geleneksel biçimiyle de olsa erdemli toplumda filozofun konumu sorunuyla ilgilenmez.

Ayrıca münzevî yaşam biçimini olumsuz olarak gören Salaman'ın dinin zahiri yorum ve savunmasıyla yetinen kelamcıları simgelediği de düşünülebi-

⁶⁹ Age, s. 93-94

⁷⁰ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1997, s. 267-268.

⁷¹ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 94.

⁷² Age, s. 96.

⁷³ Age, s. 97.

lır. Böylece İbn Tufeyl'in düşünce sisteminde kişinin tek başına deneyimlediği müşahede karşısında din, zihinsel düzeyi felsefî ve tasavvufî bilgiyi anlayamayacak olan halka özgü kılınarak, ikincil derecede önem taşır. Bu durumda tasavvufî deneyim herhangi bir dine özgü dinsel bir olgu değil, bilakis her hangi bir dinle, hatta doğru bir dinle bile ilişkili olmayan bir deneyim olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte Hayy'ın akıl yürütme yoluyla elde ettiği felsefî doğruluk ise Farabi'nin görüşüne uygun biçimde doğru dinin ölçütü olarak ortaya çıkacaktır.

Öyleyse Hayy'ın yeniden kendi adasına dönüşünü, Salaman'ın adasındaki genel dinsel anlayış bakımından değerlendirmek uygun olur. Salaman'ın adasında Hayy'ın bilgi düzeyini arttıracak bir şey yoktur; zaten oradaki bilgi düzeyi kendisinin akıl yürütme yoluyla elde ettiği felsefî bilgilerin simgesel anlatımı olmaları bakımından kendi deneyiminin çok çok altındadır. Hayy'ın bu ada halkına vereceği de bir şey yoktur; çünkü onların anlama kapasiteleri ancak bu kadar bilgiyle doyum bulacak düzeydedir. Bu durumda Hayy'ın yabancılaşması kaçınılmazdır. Ancak bu yabancılaşma topluma ve toplumsal düzene karşı çıkış yerine, toplumdan uzaklaşmaya yol açar. Bu durumda hakikati elde eden kişi, vahiy dilinin zahirî yönüyle yetinen halk içinde bir yabancıdır. Yapabileceği tek şey, halktan uzaklaşarak kendi adasına dönmesidir.

Bu açıdan yaygın bir varsayım olarak, tasavvuf da dahil olmak üzere her mistisizmin özünde dinsel olduğu düşüncesi karşısında İbn Tufeyl'in yaklaşımı özgündür. Kuşkusuz İbn Tufeyl'in yaklaşımı, Tanrı'yla birleşmek gibi zihnin en yüksek tinsel amacıyla ilişkilendirilmesi bakımından dinseldir. Şu var ki Hayy kendi deneyimleriyle elde ettiği bilgilerin kurumsallaşmış dinle uyumunu gördükten sonra bile kendini bu dine bağlamaz. Dolayısıyla hakikati kendi doğasından elde eden kişinin herhangi bir inanç dizgesine inanması gerekmez.⁷⁴ Bu bakımdan İbn Tufeyl, insanın, din ya da bir hukuk dizgesinden bağımsız biçimde var oluşsal bir yükümlülüğünün olup olmadığı sorununa da, doğruluğu bulmanın insan doğasına mündemiç olması bakımından olumlu yanıt verdiği düşünülebilir.

Böylece *Hayy bin Yakzan*, 17. ve 18. yüzyıl Batı Aydınlanmacılığında tasavvufî unsurlarından arındırılarak, kendi aklıyla dünya ve Tanrı hakkında daha derin bilgi elde edebilen otonom insanın örneği olmuştur. Böylelikle aklı dinî dogmatizme tercih eden, insan topluluklarını daha yüksek ve evrensel bir dindarlığa ulaştırmaya çabalayan Aydınlanma filozofları geleneksel dine bağlanmak yerine, Asal ile birlikte adasına dönen ve kendisini felsefî düşünceye, yani dinin daha yüksek bir formuna adayan Hayy'ın kararına referansta bu-

⁷⁴ Walter Stace, *Mistisizm ve Din*, s. 70

lunabilmişlerdir.⁷⁵ Nitekim Aydınlanma, toplumun ortak inanç sistemi yerine bireyin kendi aklına göre kendini gerçekleştirme idealini yerleştirmeyi hedeflemiştir. Bu açıdan Hayy'ın gerek kendi doğal donanımıyla hakikati elde etmesi gerekse de doğru dine bile yüz çevirerek yeniden kendi adasına dönmesi, Aydınlanma felsefesinin özgür ve akıl varlığı olarak birey tasarımına tam bir uyum göstermiştir.

Bu durumu modern düşüncede görmek de olanaklıdır. Nitekim günümüz sosyal bilimcilerin çoğuna göre, bireyin kendini gerçekleştirme, bağımsız olma ve kendi özel dünyasının sınırlarını genişletme isteği durmadan artmasına karşın geleneksel değerler üzerine kurulan yaşam tercihi azalmaktadır. Bu sosyal süreç, “benlik çağı”, “narsizm kültürü”, “informalizm”, “intimizm”, “personalizm” gibi farklı kavramlarla ifade edilse de, hepsi genel anlamda bireyselleştirme sürecinin farklı yansımaları olarak değerlendirilebilir.⁷⁶ Ancak şu ayrımı da yapmak gerekir ki İbn Tufeyl'in görüşünde toplumun her bir bireyine kendi aklını kullanmaya yöneltme ve onları “bireyleştirme” gibi ideolojik bir içerik yoktur. Bilakis İbn Tufeyl'e göre toplum geneli için din, hem toplumsal düzeni sağlamada hem de tek tek bireyler için bir kurtuluş umudu olmada gereklidir.

Sonuç

İbn Tufeyl, Hayy'ın kişiliğinde insanı, toplum ve kültür ürünü olarak değil de duyumsayan, düşünen, yetilerini kullanan ve böylece dünyada kendi özel konumuna göre bir hakikat yolu açan özerk birey olarak görmekle İslam düşüncesinde toplumcu görüşler karşısında özgün bir yere sahiptir. Birey ne toplumsal yetkenin ne de dilin simgesel düzeninin bir ürünüdür. O hakikatin en üst basamaklarına aşama aşama kendi doğal donanımıyla ilkin doğayı gözlemleyerek sonra da kendi özüne yönelerek ulaşma olanağına sahiptir.

Kuşkusuz İbn Tufeyl'in bu insan anlayışının temelinde, kendi çağının koşullarındaki bireysel kurtuluşun toplumsal yetkeye bağımlılığının nasıl aşılabileceği sorunu yer almaktadır. Bu sorunun temelinde de İslam dünyasındaki mezhep ayrılıkları ile Endülüs'teki dinsel ayrılıkların ve her bir fırkanın da kendini kurtuluş yolu olarak tanımlamasındaki göreceli durumun yer aldığı söylenebilir. İbn Tufeyl bu soruna yaklaşımında insanın kendi doğasında mündemiç olan ilahî öze işaret eder. İnsan ilahî bir özün taşıyıcısıdır ve bu öz sayesinde toplumsal söylemlerin ötesine geçerek evrensel hakikate ulaşabilir.

⁷⁵ Hans Daiber, “XVII. Yüzyılda Oxford'da İslam Felsefesinin Ele Alınışı: Pockockların İslam Felsefesinin Avrupa'da Kavranılmasına Katkısı”, *İslam Felsefesinin Avrupa'ya Girişi* içinde, ed. Charles E. Butterworth, Blake Andree Kesel, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1994, s. 93.

⁷⁶ Arslan Topakkaya, “Modern Birey Kültü”, *Felsefe Dünyası*, 2007/1, Sayı: 45, s. 42.

Böylece İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan* adlı eseriyle insanın Tanrı'yla birleşme deneyimine doğru yükselen zihinsel gelişiminin doğal bir betimlemesini sunar. Tasavvufî bilgi, Hayy'ın zihinsel yolculuğunda ulaştığı en üst düzey bilgi türüdür. Bu bilgi türü gündelik, teknik, bilimsel, dinsel ve felsefe bilgisine karşıt değildir. Tam tersine onların üstünde yükselir ve zihnin aşama aşama bu bilgi türlerini kazanarak belli bir yetkinliğe ulaşmasıyla elde edilir. Bu bakımdan İbn Tufeyl İslam düşüncesinde din, felsefe ve tasavvuf ayrımını bir bilişsel düzey ayrımı olarak görmekle oldukça onları özlü bir biçimde sentezler. Bu sentezde felsefenin konumu dinin üstünde fakat tasavvufun altındadır. Din, felsefe ve tasavvuf aynı bilgiyi ortaya koyar. Fakat bilginin açıklığı ve bilgiden alınan haz bakımından aralarında farklılık vardır. Bu durum tüm insanların aynı bilgiye sahip olsalar bile, aralarında bir yetkinlik farklılığı olduğu anlamına gelir.

Bu bakımdan İbn Tufeyl İslam düşüncesinde kelam, felsefe ve tasavvuf alanlarında yaygın olarak kabul gören seçkinci yaklaşımı da sürdürür. Başka bir deyişle Hayy'ın konumu özeldir. O aynı zamanda topluma, toplumsal yetkeye ve dilin simgesel düzenine yabancısıdır. Bu konumuyla o, kendini doğaya ve ilahî evrene teslim eden yalnız bireydir.

Abstract

The Human Nature in Ibn Tufayl

Ibn Tufayl considers that the person is not a product determined by society and culture. The person is a private individual who is sensible, thinking, user his faculties, and so make inroads into the verity according to his private state in the world. With this aspect Ibn Tufayl have a special place in the Islamic philosophy in the face of the socialist opinions. The individual is neither a product of the community nor a reliant to the symbolical order of the language.

Of course, the base of this perspective of Ibn Tufeyl is situated in a problem which is individual salvation how overcome from the dependence to the social authority. Ibn Tufayl signs the celestial soul that is found in the human nature at the solution of this problem. The person has a celestial soul and can arrive passing the beyond of the social discourses to the universal verity with this soul.

By this way, Ibn Tufayl presents the natural picture of the mental development that rising towards to *fenâfillah* experience. The mystical knowledge in the types of information is the highest position, but not contrary to the philosophical and the religious knowledge. Conversely, it rises over them. From

this point of view Ibn Tufeyl synthesizes in a manner compactly the religious thought, the philosophical thought and the mystical thought.

By the way, Ibn Tufayl maintains the elitist approach adopted commonly in the theology, philosophy and sufism. In other words, the station of Hayy is private. He is an alien to the society, social force and the symbolical order of the language. He is an alone man delivered himself to the nature and the celestial world.

Key Words: *Ibn Tufayl, Fenâfillah, Hayy, Negative Theology, Wisdom*

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES; Metafizik-I, çev.: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1985.
- AYDINLI, Yaşar; İbn Bacc'e'nin İnsan Görüşü, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1997.
- DAİBER, Hans; "XVII. Yüzyılda Oxford'da İslam Felsefesinin Ele Alınışı: Pocockların İslam Felsefesinin Avrupa'da Kavranılmasına Katkısı", İslam Felsefesinin Avrupa'ya Girişi içinde, ed. Charles E. Butterworth, Blake Andree Kesel, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1994.
- DAVIDSON, Herbert A.; Alfarabi, Avicenna and Averroes-On Intellect, Oxford Universty Press, New York 1992.
- FARABİ; Kitâbü Tahsîli's-Saâde, neşr.: Cafer Âl Yasin, el-A'mâlû'l-Felsefiyye içinde, Beyrut 1992.
- FARABİ; es-Siyasetü'l-Medeniyye, neşr.: Fevzi Mitri Neccar, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- FRADKİN, Hillel; "Ebsal ile Selaman'ın Diyaloğu: Hayatı Şuur mu Yarattı?", İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi içinde, çev.: Selahattin Ayaz, ed. Charles E. Butterworth, ss. 201-225, Pınar Yay., İstanbul 1999.
- FULTON, A. S.; "Introduction", The History of Hayy İbn Yaqzan, Printed in Great Britain at The Westminster Press, London, pp. 5-37.
- GAZALİ; el-Munkızu mina'd-Dalâl, çev.: Hilmi Güngör, Maarif Basımevi, Ankara 1969.
- GUTAS, Dimitri; "İbn Tufayl on İbn Sina's Eastern Philosophy", Oriens, Volume: 34, E.J. Brill, Leiden, 1994,
- HARMANCI, Mehmet; İslam Felsefesinde Metaforik Üslup, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Konya 2007.
- HAWİ, Sami S.; "İbn Tufeyl'in Farabi'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi", çev.: Atilla Arkan, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S: 5/2002, Adapazarı 2002.
- İBN SİNA; Kitâbü'n-Necât, neşr.: Macid Fahri, Beyrut 1985.
- İBN SİNA; el-İşârât ve't-Tenbihât, C: II, neşr.: Süleyman Dünya, Kahire 1985.

- İBN SİNA; eş-Şifâ, fi'n-Nefs, neşr.: G. C. Anavati, S. Zayed, Kahire 1975.
- İBN TUFEYL; Hayy bin Yakzan, neşr.: Albert Nasrî Nader, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- KUTLUER, İlhan; “Hayy ve Kâmil: İki Otodidakt'ın Serüveni”, Akıl ve İtikat içinde, İz Yayınları, İstanbul 1996.
- KÜÇÜK, Osman Nuri, “Tasavvuf Müziği ve İnsan”, Süleyman Uludağ Kitabı, Haz.: Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul, ss. 352-371.
- MAHMUD, Abdulhalim; Felsefetü İbn Tufeyl, Dârül-Kitabü'l-Benânî, Beyrut 1990.
- PLATON, Devlet, (çev.: Sabahattin Eyuboğlu; M; Ali Cimcoz), İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 1996.
- SALİH, Medenî, İbn Tufeyl-Kadayâ ve Mevâkıf, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Bağdat 1980.
- STACE, Walter T.; Mistisizm ve Felsefe, çev.: Abdüllatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- ŞAHİN, Hasan; “Gazali'nin İlim, Akıl ve Felsefe'ye Bakış Tarzı”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 2, Kayseri 1985.
- TOPAKKAYA, Arslan; “Modern Birey Kültü”, Felsefe Dünyası, 2007/1, Sayı: 45.

İBN ARABÎ'YE GÖRE TASAVVUF FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSE

Şahin EFİL*

Giriş

Bilindiği gibi, kötülük problemi, düşünce tarihi boyunca felsefi ilginin en önemli problem alanlarından birisi olagelmıştır. Hem Batı hem de İslam düşünce tarihinde enine boyuna tartışılmış olan bu mesele,¹ bu gün de hararetli bir biçimde tartışılmakta, dinamizminden ve işlevselliğinden hiçbir şey kaybetmemiş görünmektedir. Dolayısıyla, bu çalışmada biz, kötülük problemini, tasavvuf felsefesinin önde gelen düşünürü İbn Arabî'ye özel referansla ele alacak, onun bu konuyla ilgili felsefi ve tasavvufi tahlil ve terkiplerini irdelemeye, anlamaya ve yorumlamaya çalışacağız. Bu konuyu, o, *Fusûsu'l Hikem* ve *Fütûhât-ı*

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniv. Fen-Ed. Fak. Felsefe Bölümü. (email: sahin.efil@inonu.edu.tr)

¹ Kötülük problemini, mantıksal bir kanıt içinde ilk defa formüle eden kişinin Epicurus olduğu bilinmektedir. Bk. John Hick, *Evil and the God of Love*, Macmillan, London 1985, s. 5. Daha sonra, bu formülasyon İngiliz filozofu David Hume tarafından daha da geliştirilmiş, daha net ve sistematik bir hale getirilerek savunulmuştur. Bk. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. N. K. Smith, Bobbs-Merrill, New York 1947, s. 198. Kötülük probleminin teistik çözümlenmeleri hakkında örnek olarak bk. Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, George Allen&Unwin, London 1975.; John Hick, *Evil and the God of Love*, Macmillan, London 1985.; Peter Wardy, *The Puzzle of Evil*, Fount, London 1992. Ayrıca, bk. C. Stephen Evans ve R. Zachary Mans, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev.: Ferhat Akdemir, Elis Yay., Ankara 2010, s. 173-204.; Michael Peterson ve diğerleri, *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev.: Rahim Acar, Küre Yay., İstanbul 2006, s. 175-210. Kötülük probleminin ateistik çözümlenmeleri hakkında bk. Antony Flew, "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A. Few-A. Macintyre, SCM Press, London 1955.; J. L. Mackie, "Kötülük ve Mutlak Kudret", çev.: Metin Yasa, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, (der. C. S. Yaran), Etüt Yay., Samsun 1997, s. 135-152. Batı'daki kadar sistematik olmamakla birlikte, kötülük problemi İslam düşüncesinde de bir çok düşünür ve filozofun dikkatini çekmiştir. Örnek olarak bk. Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 125-126.; Gazali, *İhya-u Ulûmî'd-Din*, çev.: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1975, IV, s. 474-75. (Bundan sonra bu esere, kısaca İhya olarak atıfta bulunacağız). ; İbn Sina, "İnayet ve Kötülüğün İlahi Kazaya Girişinin Açıklanması Üzerine", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 299-306. İbn Rüşd'ün kötülük problemine ilişkin düşüncesi için bk. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 264-270. Ayrıca, sorunun Batı ve İslam felsefesindeki tarihsel ardalını hakkında geniş bilgi için bk. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Felsefesinde 'Kötülük Problemi' ve Teistik Çözümler*, Vadi Yay., Ankara 1997.

Mekkiyye adlı iki önemli eserinde ele almış ve tartışmıştır. Biz de bu eserlerden hareketle, ilgili problemin çözümlenmesinde ve aşılmasında, kötülüklerin olmadığı veya çok daha az yaşandığı, daha mutlu ve daha güvenli bir dünyanın inşa edilmesinde, İbn Arabî'nin tasavvufi ve felsefi mirasından ne ölçüde yararlanabileceğimizi değerlendirmeye çalışacağız. Bununla birlikte, onun bu problemin çözümüne yönelik pratik ve felsefi bir katkısının olup olmadığı ayrı bir önem taşımaktadır.

İbn Arabî, “güzel koku”yu,² üzerinde durduğu birçok tasavvufi ve felsefi meselenin çözümü için esas kabul etmektedir.³ Bu meselelerden birisi de kötülük problemidir; buradan hareketle o, ilgili probleme giriş yapmakta ve bu konuyla ilgili görüşlerine açıklık getirmeye çalışmaktadır.⁴ Nitekim bir İbn Arabî uzmanı olan Ebu'l-Âlâ Afifi'ye göre, “gerçekte İbn Arabî, *kokudan* bahsederken fiil ve eşyadan temiz olanlara, yani hüsün ve kubuh, *hayır ve şer* meselesine geçmek istemiş”tir.⁵ Burada İbn Arabî, “koku”yu, gerçek anlamının ötesinde hem mecazî hem de işârî/tasavvufi bir anlam örgüsü içinde kullanmış görünmektedir. Şimdi onun kötülük olgusunu nasıl ele aldığına biraz daha yakından bakalım.

I- Kötülük Problemi

Detaylı bir biçimde aşağıda görüleceği gibi İbn Arabî, kötülüğü genel olarak *doğal kötülük* ve *ahlâkî kötülük* şeklinde ikiye ayırmış görünmektedir. Ancak o, ne bu konuda bir tanım vermekte ne de kötülüğü burada ifade edildiği gibi açık ve belli bir ayrıma tabi tutmaktadır. Ne var ki, İbn Arabî'nin kötülük meselesine ilişkin yapmış olduğu izahlar ve tahliller bize böyle bir ayrımı yapma imkânı vermektedir.

i- Doğal Kötülük ve Optimizm

İbn Arabî, Gazalî'nin şu ünlü sözüne atıfla, optimistik bir dünyanın varlığına işaret etmektedir: “İmkân alanında bu âlemden daha mükemmel bir âlem

² Bk. İbn Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, çev.: Nuri Gençosman, M. E. B. Yay., 5. Bsk., İstanbul 1992, s. 325 vd. (Bu esere bundan sonra FH kısaltmasıyla atıfta bulunacağız). Ayrıca, bu çalışmada şu çeviriden de yararlanılmıştır. İbn Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, çeviri ve şerh.: Ekrem Demirli, Kabcacı Yay., İstanbul 2006.

³ Ebu'l-Âlâ Affifi, *Fusûsu'l Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2006, s. 477.

⁴ Güzel koku ile kötülük problemi ilişkisinin mahiyeti hakkında geniş bilgi için bk. FH, s. 335–39. Ayrıca bk. Afifi, *Fusûs'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 492.

⁵ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 492.

yoktur.”⁶ Peki, niçin bu âlem daha mükemmeldir veya ondan daha mükemmel ve daha güzel bir âlem yoktur? İbn Arabî’ye göre, ”Tanrı onu *Rahmanî sureti üzere yarattı. Yani Tanrı’nın varlığı, âlemin vücuduyla zahir oldu.*”⁷ Öyle görünüyor ki, Tanrı, bu âlemi kendi suretini yansıtacak şekilde, diğer bir deyişle kendisinin tecellî edeceği bir imkânlar alanı olarak vücuda getirmiştir.⁸ Âlemin var olması demek, aynı zamanda Tanrı’nın beşeriyete tecellî etmesi, orada bir şekilde tezahür etmesi ve varlığa gelmesi demektir.

Eğer bu âlem var olmamış olsaydı, belki de Tanrı’nın varlığı da açığa çıkmayacaktı. Öyleyse, Tanrı’nın varlığı, bu âlemin var olmasını veya varlık alanına çıkmasını, dolayısıyla O’nun isim ve sıfatlarının her birinin orada bi-hakkın yansımalarını gerektirmektedir. Yine, Tanrı,

alemi son derece güzel ve sağlam yaratmıştır. Orası Tanrı’nın tecelli ettiği bir yerdir. O halde Tanrı, âlemde kendi güzelliğini görmüş ve kendi güzelliğini sevmiştir. Başka bir deyişle, âlem, Tanrı’nın güzelliğidir. Bu durumda Tanrı, güzeldir ve güzeli sevendir... Âlemin güzelliği, Tanrı’nın güzelliğidir.⁹

Burada İbn Arabî, bu âlemin göz kamaştırıcı ve olağanüstü güzelliğini ve estetiğini gözler önüne sermektedir. Genelde onun bu âlem hakkında son derece optimistik bir dünya görüşünü benimsediği açıktır. Ancak böyle bir vurgu, İbn Arabî’nin düşünce sistemi açısından bakıldığında orada hiçbir kötülüğün veya kötü şeylerin olmadığı anlamına gelmez, gelmemelidir de.

Nitekim o, bu âlemde bazı pis ve çirkin diyebileceğimiz şeylerin de var olabileceğinin altını çizmektedir. Ona göre,

eğer biri çıkar da, bütün güzel ve çirkin şeylere hangi nazarla bakalım? Pislik ve lâşeyi gördüğümüz vakit onlara ‘Ulu Tanrı’ mı diyelim? yolunda bir sual soracak

⁶ FH, s. 247.; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev.: Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2006, 2. bs., VIII, s. 236. (Bu esere bundan sonra FM kısaltmasıyla atıfta bulunacağız). Bilindiği gibi, bu söz ilk defa büyük İslam düşünürü Gazali tarafından dile getirilmiş ve ondan sonra felsefi tartışmalarda referans olarak kullanılmıştır. Bk. Gazali, *İhya*, IV, s. 474. Ayrıca, Gazali’nin bu ünlü deyişi, Batı felsefesinde Leibniz tarafından neredeyse aynı şekilde alınmış ve Theodicy adlı eserinde “bu evrenin mümkün olan başka bütün âlemlerden gerçekten daha iyi olması gerektiğini gösterdim” şeklinde dile getirilmiştir. G. W. Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, der. Austin Farrer, İngilizceye çev. E. M. Huggard, Open Court, La Salle&Illinois 1993, s. 378’den naklen Cafer Sadık Yaran, “Leibniz’de Teodise ve Savunma”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 29, Temmuz 1991/1, s. 73.

⁷ FH, s. 247, vurgu bize ait.

⁸ Krş. Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, çev.: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., 2. bs., İstanbul 1999, ss. 207–214.

⁹ FM, VIII, s. 236.

olursa, biz deriz ki, Tanrı bunlardan... münezzehe ve yücedir. Bizim sözümlerimiz pisliği pislik, lâşeyi lâşe olarak görmeyen kimseyedir.¹⁰

İyi, özellikle kötü, çirkin ve pisliği olduğu gibi görmek ve o şekilde kabul etmek, elbette ki, önemlidir. Ancak İbn Arabî'nin düşünce sistemi açısından bakıldığında bunlar, bu âlemin mükemmelliğini bozacak ve zedeleyecek nitelikte şeyler değildir.

İbn Arabî, daha da ileri giderek, bu “*âlemden, yani varlıktan kötü ve çirkinin yok edilmesi doğru değildir*”¹¹ der. Aslında o, burada bu âlemde doğal kötülüklerin de var olabileceğine, hatta “*olması gerektiğine*” işaret etmektedir. Onun doğal kötülüğün varlığı ve realitesi hakkında bir diğer ifadesi de şudur: “Tanrı, nahoş, zararlı, doğalara yatkın olmayan, amaçlara uymayan şeyleri de yaratandır.”¹² Belki de bunlar, insanların ve diğer canlıların varlığı için gerekli olduğu gibi, bu âlemin mükemmelleşmesine ve güzelliğine katkı da sağlamış olabilir. Bu bakımdan, İbn Arabî, bir yandan, açık bir biçimde olmasa da, bu âlemde hastalıklar, depremler, sel baskınları ve kıtlık gibi doğal kötülüklerin olduğunu, hatta olması gerektiğini söylerken, diğer yandan da, söz konusu kötülüklere rağmen Tanrı'nın bu âleme tecelli ettiği için onun güzelliğinden ve mükemmelliğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla o, doğal kötülüğü bir problem ve realite olarak kabul etmiş görünmektedir. Acaba, İbn Arabî, ahlaki kötülüklere nasıl bakmaktadır?

ii- Ahlaki Kötülük ve Özgür İrade

İbn Arabî, ontolojik olarak *iyiyi-kötüyü* ve *güzeli-çirkin*i, birbirine karıştıran veya yok sayanları eleştirmektedir. Ona göre, “İyi kötüden, güzeli çirkinden ayırmayan kimsenin idraki yoktur... Âlemde öyle bir mizaç mevcut olsun ki, her şeyde ancak iyiyi ve güzeli bulsun da kötü ve çirkin hakkında bilgisi olmasın.”¹³ Bilindiği gibi, insan, iyi ve kötüyü birbirinden ayırabilecek, bunlar arasındaki temel farkı idrak edebilecek kabiliyette yaratılan bir varlıktır. Bu konuda ona ışık tutacak bilgi, hem yaşadığı hayattan hem de ilahi kaynaktan

¹⁰ FH, s. 75–76.

¹¹ FH, s. 339, vurgu bize ait.

¹² FM, VIII, s. 237. Bilindiği gibi, doğal kötülük, öz olarak, sel, kasırga, heyelan, deprem, kıtlık gibi olaylarla, bazı kronik ve ölümcül hastalıkları ifade etmektedir. Bk. Hick, *Evil and the God of Love*, s. 12. Doğal kötülüğün daha geniş, derli toplu bir tanımı için bk. Edward H. Madden ve Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God*, Charles C. Thomas, Illinois 1968, s. 6. Ayrıca bk. Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 28–29.

¹³ FH, s. 338.

gelmektedir. Bu bilgileri kullanarak insan, iyi ve kötü hakkında yargıda bulunmakta, hayatına buna göre bir çeki düzen vermekte veya özgür iradesini kullanarak aksi bir tutum içine girebilmektedir. Bundan dolayıdır ki, İbn Arabî'ye göre, "kula hayrı kendi nefsinden başka kimse vermedi. Hayrın zıddını (*şerri*) da nefsinden başkası getirmedi. Demek ki, o, nimeti de azabı da kendi nefsinden bulur. O, ancak kendi nefsini kötölesin ve kendi nefsini övsün."¹⁴ Görüldüğü gibi, İbn Arabî, ahlaki kötülükten¹⁵ bahsederken doğal kötülüğe göre daha açık ve daha net konuşmakta, sınırları daha belirgin bir şeyden söz etmektedir. İbn Arabî'nin burada anlatmaya çalıştığı şeyi anlamak ve açıklamak için orada geçen "nefs" kelimesine kısaca temas etmekte yarar vardır. Bilindiği gibi, "nefs" denilen şey, aslında Tanrı'dan bir pay alan ve daima O'nunla bir bağlantı içinde olan bir olgudur. Diğer bir deyişle, insan nefsinin Tanrısal nefsin bir uzantısı ve yansıması olduğu söylenebilir. O zaman, insanla birlikte Tanrı'nın da ahlaki kötülüklerle şu veya bu biçimde ilişkili olduğu kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda İbn Arabî, hayır ve şerrin, iyilik ve kötülüğün, dolayısıyla ahlaki kötülüğün, Tanrısal nefsten bir pay alarak insanın eseri olduğunu vurgulamaktadır. Hemen belirtelim ki, Tanrı'nın kötülüklerle nasıl bir ilişki içinde olduğu daha sonra daha detaylı bir biçimde açıklanacaktır. Öyle görünüyor ki, İbn Arabî, ahlaki kötülüğün ontolojik statüsünü inkâr etmemekte, onu insanın özgür iradesinin, dolayısıyla özgür eyleminin bir sonucu olarak görmektedir. Afifî'nin deyişiyle, aslında "iyilik olsun kötülük olsun, hepsini kendisine bulaştıran insandır."¹⁶ Yine, şu ifadeler, ahlaki kötülüğün başka bir boyutuna dikkat çekmektedir:

Övme, akıl ve adet yönünden, ancak övülen kimsenin hayırlı işleri için olur. *Şer ve kötülüklerle karşı övme olmaz*. Şu halde hayır ile vaat edip de bu vadini yerine getiren kimse bu işi ile övülür. Fakat *şer* ile korkutup da bu sözünü yerine getiren kimse bu hareketinden dolayı methedilmez. Belki affeder, tehdit ve cezalandırılmaktan vazgeçerse, o zaman övülür.¹⁷

İbn Arabî'nin, ancak, iyi, güzel ve hayırlı eylemlerde bulunan insanların övülebileceğini, kötü ve gayrı ahlaki eylemlerde bulunanların ise övülemeyece-

¹⁴ FH, s. 109, vurgu bize ait.

¹⁵ Ahlaki kötülükler, savaşlar gibi büyük ölçekli kötülükler ile açgözlülük, bencillik, acımasızlık, korkaklık, adaletsizlik gibi kötülükleri, sapık düşünce ve eylemleri içermektedir. Bunların faili de insandır. Bk. H. J. McCloskey, "God and Evil", *The Philosophical Quarterly*, vol. 10, 1960, s. 100. Ayrıca bk. Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 30–31.

¹⁶ Ebu'l-Âlâ Affî, *Tasavvuf Felsefesi*, çev.: Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1998, s. 150.

¹⁷ FH, s. 103, vurgu bize ait.

ğini vurgulaması, her şeyden önce, ahlaki kötülüğün varlığını kabul ettiğini ve bunun sorumluluğunu da insana yüklediğini gösteren bir başka göstergedir.¹⁸

Buraya kadar yapılan açıklamalar ışığında konuşacak olursak, İbn Arabî'nin doğal kötülükten ziyade, genel olarak ahlaki kötülöklere ağırlık verdiği, daha çok "insan-merkezli kötölük"lerden¹⁹ söz ettiğı görölmektedir. Dolayısıyla o, hem doğal kötölüğün hem de ahlaki kötölüğün gerçekliğini ve ontolojik statüsünü kabul etmiştir. Nitekim *Fütühât*'ta "kötü asla iyi olamaz"²⁰ denilerek bu gerçeğin altı bir kez daha çizilmiştir. Demek ki, tasavvuf felsefesinde iyilik ve kötölük arasında bir ayırım yapmak, bunları birbirine karıştırmamak, kötölüğün varlığını ve gerekliliğini kabul etmek esastır. Bununla birlikte, kötölük olgusunun daha anlaşılabilir ve açıklanabilir hale gelmesi için İbn Arabî'nin varlık ve yokluk kavramlarına ve bunların çözümlemelerine başvurmamız gerekmektedir.

II- 'Varlık'-'Yokluk' Paradoksu Bağlamında Kötölük Problemi

İbn Arabî'nin felsefi sisteminde ele aldığı kötölük meselesinin doğru bir biçimde anlaşılması ve günümüz dünyasına yönelik okumaları için onun kullanmış olduğu "varlık" (vucûd)" ve "yokluk (adem)"²¹ gibi karşıt ifadelerin altında yatan mantığı açıklığa kavuşturmakta yarar vardır. Çünkü aşağıda görüleceğı üzere o, birbirine karşıt olan bu iki kavramı, burada ele almaya çalıştığımız konuyla doğrudan ve yakın bir ilişki içinde kullanmaktadır.

Varlık, basit ve yalın bir kavram değil, aksine İbn Arabî'nin düşünce sisteminin ve ontolojisinin bağlı olduğu temel dayanaktır.²² Başka bir deyişle, tasavvuf felsefesinde ontolojiyi ortadan kaldırdığınızda veya göz ardı ettiğinizde geriye hiçbir şey kalmaz. Zaten, başta Tanrı olmak üzere varlık-yokluk, iyilik-kötölük, fizik-metafizik gibi temel kavramlar ve bunlara ilişkin konular tasavvuf felsefesinde ontolojinin içeriğini teşkil ettiğı için genel anlamda *varlık* "her şey" demektir. Ancak orada Tanrı öne çıkmakta ve merkezi bir yer işgal etmektedir. Başka bir deyişle, İbn Arabî'nin ontolojisi ve buna bağlı olan epistemolojisi, Tanrı-merkezli bir varlık tasavvuru üzerine inşa edilmiştir. Bunu şu ifadelerde görebiliriz:

¹⁸ Bunun tersini iddia ederek, İbn Arabî'nin düşünce sisteminde insanın ahlaki sorumluluğunun tehlikeye girdiğini, hatta ortadan kalktığını kabul eden düşünürler de vardır. Örnek olarak bk. Afifi, *Tasavvuf Felsefesi*, s. 149-150.; Tefvik et-Tavil, "İbn Arabî'de Ahlak Felsefesi", çev.: Tahir Uluç, İbn Arabî Anısına (Makaleler), der.: Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 142.

¹⁹ Metin Yasa, *Paradoksal Konuşmak*, Elis Yay., Ankara 2007, s. 95.

²⁰ FM, I, s. 118, vurgu bize ait.

²¹ Bk. FM, I, s. 123.

²² İbn Arabî'nin varlık anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Metin Yasa, *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*, Elis Yay., Ankara 2003, s. 17 vd.

Var olan kimdir? Varlık nedir? Varlıkta bir belirme vardır. O beliren, var olan zâtın kendisidir.

O’nu umumileştiren, hususileştirmiş oldu. O’nu hususi gören de umumileştirmiş oldu.²³

Ayrıca, varlık-yokluk paradoksunun kötülük problemiyle ilişkisini İbn Arabî, şu şekilde açıklamaktadır:

Yokluk, mutlak kötülüktür... ‘İyilik varlıkta, kötülük yokluktadır.’ Böylece, Hakk’ın herhangi bir sınırlama söz konusu olmadan mutlak varlık sahibi olduğunu öğrendik. Hak, hiçbir şekilde kötülüğün bulunmadığı *mutlak iyiliktir*. Zıttı ise, hiçbir iyiliğin bulunmadığı sırf kötülük olan *mutlak yokluktur*.²⁴

Buradan çıkan sonuç, mutlak kötülüğün olmadığı, ne olursa olsun, böyle bir kötülüğün Tanrı’ya iliştilenmeyeceğidir. Dolayısıyla İbn Arabî, izafi kötülük bir yana, ne türden kötülük olursa olsun bu âlemde en azından *mutlak anlamda bir kötülüğün* olmadığına işaret etmektedir. Ayrıca, mantıksal bağlamda ifade edecek olursak, ‘yokluk, mutlak kötülüktür’ önermesinde konu ile yüklem yer değiştirdiğinde sonucun değişmediğini, yani kötülüğün, “yokluk” olduğunu, “yok” olduğunu veya mevcut olmadığını görürüz. Bununla birlikte, burada ‘*iyilik varlıkta, kötülük yokluktadır*’ ifadesi, İbn Arabî’nin kötülük problemi karşısında takındığı temel felsefî tutumunu özlü ve derin bir anlam örgüsü içinde ortaya koymaktadır.

İbn Arabî’nin varlık-yokluk dilemiyle yakın bir ilişki içinde olan veya eşanlamlı olarak kullandığı bir başka kavram çifti de *nûr-zulmet* karşıtlığıdır. Ona göre, “Tek varlıktan başka varlık yoktur. Şu halde *Nûr* ve *Zulmet* aynıdır.”²⁵ Buna göre, Tanrı, nur, ışık, varlık ve iyiliktir; dolayısıyla zulmet, karanlık ve kötülük, O’na ilişmez. Burada anlatılmak istenen şey, ‘zulmet’in ‘nur’un karşıtı olan bir varlık değil, bir yokluk; yani ‘nur’un yokluğu’ olduğudur. Aynı şekilde, ‘yokluk’ da ‘varlık’ın karşıtı olan bir ‘varlık’ değil, ‘varlık’ın olmayışı’dır. Tanrı ‘mutlak varlık’ olduğuna göre O’nda ‘yokluk’ anlamındaki kötülük olmaz. Dolayısıyla tasavvuf felsefesinde “sırf kötülük, sırf yokluk ve sırf karanlık aynıdır... Sırf iyilik ise, sırf varlık ve sırf ışıktır.”²⁶ Burada İbn Arabî, nur, ışık ve varlığı, iyilikle aynı anlamda kullanırken, zulmet ve karanlığı da kötülüğün karşılığı olarak kullanmış görünmektedir.

²³ FH, s. 152. Krş. Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., 2. bs., İstanbul 2004, ss. 89-106.

²⁴ FM, I, s. 123, vurgu bize ait.

²⁵ FH, s. 152, vurgu bize ait. Krş. Şebusterî’nin *nûr-zulmet* paradoksu, Toshihiko İzutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev.: Ramazan Ertürk, Anka Yay., İstanbul 2001, s. 53 vd.

²⁶ Afifi, *Tasavvuf Felsefesi*, s. 152-53.

Afifi, varlık-yokluk paradoksunun açılımını şöyle yapar: “Varlık, iyidir, kötü değildir... varlıkta sadece güzel vardır: Varlıkta sadece hayır vardır. Çünkü *varlık, bizatihi hayır olan nefes-i rahmandan ibarettir*. Hayır, varlığın eş anlamlısıdır; şer ise, *yokluğun* eş anlamlısıdır. Şu halde, varlıkta tahakkuk eden her şey hayırdır.”²⁷ Peki, neden bir bütün olarak varlıkta sadece *iyilik/hayır* vardır? Çünkü “âlem... Hakk’ın sıfatı üzerindedir”²⁸ veya varlık, öz olarak ‘hayır’dır. Öyle görünüyor ki, kötülük probleminin anlaşılması, yorumlanması ve çağdaş okumaları için varlık-yokluk paradoksu temel hareket noktası olarak öne çıkmaktadır.

Daha önce, temas ettiğimiz gibi, İbn Arabî’nin bu dünyada çeşitli türlerde birçok kötülüğün bulunduğu kabul eden bir düşünür olduğunu vurgulamıştık. Bundan sonra cevabı merak edilen asıl soru, bu kötülüklerin Tanrıya iliştilirip iliştilirmediği sorusudur. Bu noktada nasıl bir çözüm önerisi geliştirildiği çok daha önemli ve öncelikli bir sorundur.

III- Tanrı-Kötülük İlişkisi ve Teodise

İbn Arabî’nin düşünce sistemi açısından bakıldığında ‘Tanrı’nın doğal kötülük ve ahlaki kötülükle bir ilişkisi var mıdır?’ Varsa, ‘bu, ne türden bir ilişkidir?’ Veya ‘bu ilişkinin mahiyeti nedir?’ gibi sorular öne çıkmaktadır. Bu sorular, bizi doğal olarak Tanrı-kötülük ilişkisine ve bu ilişkinin mahiyetinin açığa çıkarılması fikrine götürmektedir. Burada ilişki dizgesinin bir ucunda Tanrı, diğer ucunda ise kötülük bulunmaktadır. Burada kötülük, Tanrının karşısında konumlanan, O’nun ile savaş halinde olan bir güç ve bir otorite değildir. Dolayısıyla kötülük, Tanrı karşısında ne “öteki”dir, ne de onun (Tanrıya nispetle) gerçek bir varlığından söz edilebilir.

Tanrı ile kötülük kavramlarının yan yana kullanılması ve Tanrının kötülükle ilişkilendirilmesi inanan bir insan için büyük bir problem teşkil etmektedir. Eğer gerçekten de Tanrı, bu dünyadaki kötülüklerle şu veya bu biçimde bir ilişki içinde ise, inanan insan (teist) için bunun tutarlı ve makul bir açıklaması olmalıdır. İşte bu açıklama karşımıza “teodise” kavramını çıkarmaktadır.²⁹ Felsefe tarihine bakıldığında, ilk defa teodise düşüncesinin motivlerini ve ipuçlarını Platon’un (M. Ö. 427–348) eserlerinde görmek mümkündür. Nitekim *Devlet* adlı eserinde o, bu hususa şu şekilde temas etmektedir: “Tanrı iyi olduğu için,

²⁷ Afifi, *Fusûs’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 493, vurgu bize ait.

²⁸ *FH*, s. 339. Ayrıca bk. William Chittick, *Tasavvuf*, çev.: Tutan Koç, 4. bs., İstanbul 2008, s. 171

²⁹ Bu kavram, felsefe tarihinde ilk defa G. W. Leibniz (1646–1716) tarafından kullanılmış ve meşhur edilmiştir. Bk. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara 1992, s. 150. Ayrıca bk. Leibniz, *Theodicy*. Leibniz’in teodise’si hakkında geniş bilgi için bkz. Yaran, “Leibniz’de Teodise ve Savunma”, s. 72 vd.

insanların başına gelen her şey, çoğumuzun sandığı gibi, ondan gelmez. Yalnız iyi olan şeyler Tanrıdan gelir...*Kötü şeyler için başka sebepler aranmalı*”dır.³⁰ Teodise, bu dünyadaki kötülükler karşısında geliştirilmiş özel bir çözüm anlamına geldiği gibi kötülük problemi karşısında Tanrının haklılığını ve adaletini savunma anlamına da gelmektedir.³¹ Aşağıda detaylı olarak açıklanacağı üzere, İbn Arabî, teodise kavramını kullanmamakla birlikte, bu kavramın içerdiği anlam örgüsünü kötülük problemini ele alırken kullanmış görünmektedir. Başka bir deyişle, onun Tanrının özellikle doğal kötülülere izin verirken bunun altında yatan temel mantığın ve gerekçenin üzerinde oldukça geniş bir biçimde durduğu dikkate alınır, söylediklerimiz daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

Doğrudan İbn Arabî’ye başvuracak olursak, Tanrı’nın kötülükle nasıl bir ilişki içinde olduğuna dair önemli ipuçları orada bulabiliriz. Şöyle ki,

İnsan kendi *Ayn*’dan dolayı zemm olunmaz, ancak ondan sadır olan *fiil* zemm olunur. Onun fiili ise onun aynı değildir. Hâlbuki bizim sözümüz insanın aynı hakkındadır. *Fiil* ise ancak Tanrı’nındır. Bununla beraber fiillerden kötü olanlar zemm olunmuş, iyiler de övülmüştür. İsteğe uygun düşmeyen herhangi bir şeyi zemetmek Tanrı katında mezmumdur. Şeriatın fena telakki ettiği şeylerden başka zemmedilecek fiil yoktur. Çünkü *şeriatın bir şeyi zemetmesi bir hikmete dayanır ki, bunu ancak Tanrı bilir*. Yahut Tanrı’nın kendisine bildirdiği kimse bilir.³²

Bu alıntıda İbn Arabî, insanın bizzatı özünü gereği değil de davranışlarının kötü olduğunu söylerken, hem ahlaki kötülüğe dikkat çekmekte, hem de ilgili kötülük problemiyle Tanrı arasındaki ilişkinin mahiyetine temas etmektedir. Burada önce insan ile davranışları arasında bir ayrıma gidilmekte ve bu ikisinin oldukça farklı olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla İbn Arabî’ye göre, burada kötü olan veya kötülenmesi gereken bizzat insan değil, onun “nefs”i ve ondan sadır olan “kötü davranışlar”dır. Bu davranışlar, insanın yaratılış amacına uygun olmadığından dolayı veya bir hikmete binaen Tanrı tarafından kötü olarak telakki edilmiştir.

³⁰ Platon, Devlet, çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2003, s. 379C. Platon felsefesinde, kötülükler Tanrıya iliştileremeyeceğine göre onların kaynağı başka yerlerde aranmalıdır. Ona göre her türlü kötülüğün kaynağı madde ve maddi bedendir. Dolayısıyla hastalıklar, tutkular, korkular, “kavgalar, geçimsizlikler, çabalamalar yalnız tenden ve onun isteklerinden” kaynaklanır. Bk. Platon, Phaidon, çev.: Suut K. Yetkin-Hamdi R. Atademir, M. E. B. Yay., İstanbul 1989, s. 12-20.

³¹ Hick, Evil and the God of Love, s. 6. Teodise kavramı, Yunanca’da ‘Tanrı’ ve ‘adalet’ kavramlarından türetilmiştir. Bk. Ahmet Cevizci, Felsefe sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul 2002, s. 1019. Ayrıca, Batı düşüncesinde teodise kavramıyla ilgili tartışmalar hakkındaki geniş bilgi için bk. Yaran, Kötülük ve Theodise, s. 79 vd.

³² FH, s. 238–39, vurgu bize ait.

Ayrıca, burada ‘Fiil... ancak Tanrı’nındır’ ifadesi, insan ister kötü isterse iyi bir davranış sergilesin, her halükarda, ilgili davranışın yaratıcısının Tanrı olduğuna işaret etmektedir. Daha önce bir nedenle değindiğimiz gibi, iyi veya kötü eylemini, insan dilemekte, sonra da bu eylemi özgür iradesiyle gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla burada kötü eylemi irade eden ve gerçekleştiren Tanrı değil, insanın bizzat kendisidir. Tanrı, insanın ancak kötülük eylemini gerçekleştirmeye niyet ettikten ve buna kesin karar verdikten sonra ilgili eylemi meydana getirmektedir.³³ Dolayısıyla ahlaki kötülükler, hem Tanrısal benin/nefsin uzantısı hem de insan kendi iradesini iyilik veya kötülük noktasında kullanması neticesinde ortaya çıkmaktadır. Ancak son çözümlemede, ahlaki kötülüklerin sorumlusu yine insandır.

Ayrıca, kötülük problemi, ilk bakışta Tanrı’nın sadece içkin boyutuyla ilgiliymiş gibi görünmesine rağmen, meseleye biraz daha yakından bakıldığında bunun doğru olmadığı görülür. Bu bakımdan, kötülük problemi konusunda Tanrı’nın aşkın ve içkin boyutları, eş zamanlı olarak ve aynı oranda işlevseldir.³⁴ Bu yüzden, İbn Arabî, “kötülük probleminin... Tanrı’nın aşkınlığını kanıtlamada açıklayıcı öneme sahip olduğu kanısındadır. Çünkü kötülük problemini çözüme kavuşturmak için girilen her yadsıma, Tanrı’nın paradoksal özünden bir şeyleri göz ardı etme ile aynı kapıya çıkmaktadır.”³⁵ Dolayısıyla Tanrı’nın kötülük problemiyle ilişkisini açıklarken, bu noktada O’nun sadece içkin boyutunu dikkate alıp, aşkın boyutunu göz ardı etmek, O’nun sıfatlarını, dolayısıyla O’nu işlevsiz hale getirmek demektir. Çünkü birkaç kez vurguladığımız gibi, paradokslar, Tanrı’nın özünün bir gereği olduğu için iyilik ve kötülük, Tanrı-merkezli bütünün içinde yer alır. Bu bakımdan, İbn Arabî’nin düşünce sisteminde kötülüğün Tanrı’yla ilişkisi veya ilişkisizliği ve çözümü ancak bu şekilde doğru ve sağlıklı bir biçimde anlaşılabilir görünmektedir. Dolayısıyla “İbn Arabî’nin düşünce sisteminde aşkınlığa ve içkinliğe, metafiziğe ve fiziğe, görünmeyene ve görüne, değişmeyene ve değişene”, iyilik ve *kötülüğe* “ilişkin tüm konular, Tanrı-merkezli bütün içinde anlamlı hale gelmekte ve anlaşılır olmaktadır.”³⁶ Ancak İbn Arabî’nin kötülük problemiyle ilgili nasıl bir teodise geliştirdiğini anlamak ve ortaya koymak için daha fazla bilgi ve açıklamaya ihtiyaç vardır. Bu da, (i-) kötülük gereklidir, (ii-) kötülük mutlak değil, izafidir, şeklinde özetlenebilir. Şimdi bu teodise önerisine biraz daha yakından bakalım.

³³ FH, s. 109.

³⁴ FM, II, s. 303.; FM, I, s. 107. Ayrıca bk. Yasa, Paradoksal Konuşmak, s. 101.

³⁵ Yasa, Paradoksal Konuşmak, s. 100.

³⁶ Yasa, Paradoksal Konuşmak, s. 101.

IV- Tanrı-Merkezli Bütünde Kötülüğün Gerekliliği ve İzafiyeti

i- Tanrı'nın Özünün Gereği Olarak Kötülüğün Varlığı

İbn Arabî'nin doğal ve ahlaki kötülüğün ontolojik statüsünü açıkça kabul ettiğine ve onun 'âlemden, yani varlıktan *kötü* ve *çirkinin* yok edilmesi'nin doğru olmadığı gerçeğinin altını çizdiğine daha önce değinmiştik. Bu demektir ki, bu âlemde kötülükler şu veya bu biçimde olmak *zorundadır*. Bu durumda, kötülüklerin varlığını gerektiren şey nedir? Ya da bu âlemde kötülükler niçin var olmak durumundadır? Çünkü İbn Arabî'ye göre, "*çirkinde de güzeldede Tanrı'nın rahmeti vardır. Çirkin kendi nazarında güzeldir. Güzeli de çirkinin nazarında çirkindir. Şu halde, varlıkta herhangi bir mizaca göre çirkin olmayan bir şey yoktur. Bunun aksi de böyledir.*"³⁷ Bu durumda ilk akla gelen soru, kötülüklerin ortadan kaldırılmasının ve kötü insanlarla mücadele etmenin ne anlama geldiğidir.

Kötülük problemini çözerken veya bu noktada bir *teodise* geliştirirken İslam düşünürleri genelde "Tanrı'nın 'rahmet'" vasfını ön plana çıkarmışlardır. Bu işi en iyi yapanların başında da şüphesiz, İbn Arabî gelmektedir.³⁸ O, ister doğal kötülük olsun, isterse ahlaki kötülük, her halükarda kötülüğün gerekliliğini ve varoluş gerekçesini Tanrı'nın "hikmet" ve "rahmet"ine bağlamaktadır.³⁹ Daha doğrusu, "*bütün iyilik ve fenalıkların Hakk'a nispeti hikmet icabıdır.*"⁴⁰ Buna göre, *bizim bu âlemde ve toplum hayatında "iyi" olarak gördüğümüz bir şey, aslında "kötü" olabileceği gibi, "kötü" olarak gördüğümüz bir şey de "iyi" olabilir. Bir bakıma kötülükler, iyiliklerle birlikte, yan yana ve iç içe bulunabilir. Herhangi bir iyiliği elde etmek için belki de belli ölçüde bir kötülükle yüzleşmek ve onlara tahammül etmek gerekebilir.*

Burada kötülükle ilişkili olan rahmetin, diğer bir deyişle *acıma duygusunun* İbn Arabî'nin sisteminde iki şekilde eyleme dönüştüğü görülmektedir: Birincisi, rahmet, doğrudan Tanrı'nın eylemi olup, bu evreni, içindekileri ve bir bütün olarak *varlığı* yaratmasıdır. İkincisi de, insanın Tanrı'nın rahmetini dileme eylemidir. Dolayısıyla ilk şekliyle rahmet, bizzat Tanrı'yla ilgili görünürken, ikincide ise, doğrudan insanla ilgilidir ve bu açıdan önem taşımaktadır.⁴¹ Ancak yaratma eylemi, dolayısıyla rahmet olmuş bitmiş bir eylem değil,

³⁷ FH, s. 339, vurgu bize ait.

³⁸ FH, s. 238, 258–259, 339. Ayrıca bk. Yasa, Paradoksal Konuşmak, s. 100.

³⁹ Bk. FH, s. 238, 258–259, 339.

⁴⁰ Dolayısıyla "Dikenden gül, gübreden buğday çıktığı zaman güzel ve kötü hükümleri değişir. Bu hükümler nispi ve izafidir." Nuri Genç Osman'ın *Fusus*'a yazdığı 1. dipnot, s. 75, vurgu bize ait.

⁴¹ FH, s. 258–259. Rahmet kavramının daha geniş tahlili için bk. İzutsu, İbn Arabî'nin *Fusus*'undaki Anahtar-Kavramlar, s. 163 vd.

“olmakta” olan veya olmaya devam eden bir eylemdir.⁴² Dolayısıyla “Rahmet, Tanrı’dan âleme akar”⁴³ ve bu akış, kesintisiz bir biçimde sürmektedir. Burada insana düşen görev, rahmeti samimi ve derin duygular eşliğinde istemek, ardından da eyleme geçmektir. Bu, önümüzde açık bir imkân olarak durmaktadır. Burada Tanrı-âlem ilişkisi, özellikle Tanrı-insan ilişkisi interaktif bir ilişkidir. Bu da kötülük probleminin çözümü bağlamında rahmetin sır perdesini aralayan ve belli ölçüde hikmeti de açığa çıkaran bir durumdur. Bu açıdan bakıldığında, Tanrı’nın “rahmet”i, hem bireysel ve toplumsal olarak, hem de bölgesel ve küresel ölçekte, mikrokozmozdan makrokozmoza dek işlevseldir.

İbn Arabî’nin düşünce sisteminde Tanrı’nın zâtı açısından bizzat karşıt olan şeyleri değil, bizim dünyamız açısından karşıt olan veya karşıt görünen şeyleri içinde barındırdığını daha önce vurgulamıştık. Bu bakımdan, o, iyilik ve kötülükleri de Tanrı’nın isim ve sıfatlarının bu âlemdeki olmazsa olmaz uzantıları veya yansımaları olarak görmektedir. Bu demektir ki, eğer, bu âlemde iyiliklerin yanında kötülükler olmamış olsaydı, o zaman ilahi isimler ve sıfatlar, dolayısıyla ulûhiyet işlevsiz olurdu. Bu da ilim, irade ve kudret sahibi bir *Yaratıcı Ulûhiyet* fikriyle asla bağdaşmaz. Şöyle ki,

âlem, ilahi isimler nedeniyle *bedbaht* (şakî) ve *mutlu* (saîd) diye ayrılmıştır. Çünkü *ilahi mertebe, özü gereği, âlemde bela ve afiyetin bulunmasını ister...* Âlemde bela ve afiyeti gördüğümüzde şöyle dedik: Bunlar için bir şart bulunmalıdır. Bu şart, Hakk’ın bela veren, azap eden ve nimetlendiren diye isimlendirilen bir ilah olmasıdır.⁴⁴

(Ulûhiyet) âlemde belâ ve afiyet olmasını gerektirir. El-Muntakim (intikam alıcı) isminin varlıktan silinmesi, el-Gafûr (mağfiret eden) veya Zü’l-afv’ın (affedici) veya el-Mün‘im’in (nimet verenin) kalkmasından öncelikli değildir. Herhangi bir isim hükümsüz kalsa idi, işlevsiz kalırdı. *Hâlbuki ulûhiyette işlevsizlik imkânsızdır.* Dolayısıyla isimlerin eserinin olmaması imkânsızdır.⁴⁵

İbn Arabî’nin felsefî sisteminde iyilik ve güzellikler yanında, bu dünyada var olan her türlü kötülüğün de açıkça ve doğrudan doğruya *Yaratıcı*yla ilişkili olduğu ortadadır. Buna göre, Tanrı, bela veren, pek çok kötülüğü insana musallat eden, ama aynı zamanda her türlü iyilik, güzellik ve nimetleri de bahşeden bir ilahdır. Bu âlemdeki iyilikler kadar kötülükler de hem ilahi isimlerin bir yansıması veya tecellisi hem de onların işlevsel olduğunun en önemli göstergesidir. Bu bağlamda iyiliğin kötülüğe, kötülüğün de iyiliğe önceliği yoktur.

⁴² Bk. Rahman, 55/29

⁴³ Chittick, Tasavvuf, s. 52.

⁴⁴ FM, II, s. 303, vurgu bize ait.

⁴⁵ FM, I, s. 107, vurgu bize ait.

Ayrıca, Tanrı'sal özün, hikmet ve rahmetin açılımı İbn Arabî'nin felsefesinde şu biçimde de karşımıza çıkmaktadır: Seven, sevdiğine iki nedenle acı çektirir: (i) Onu huzur/mutluluğa kavuşturmak ve (ii) ahlaki olarak olgunlaştırmak.⁴⁶ Özetle bu âlemdeki (iyilikler ve) kötülükler, Tanrı'nın özünün, hikmetinin ve rahmetinin doğal uzantılarıdır. Bu yaklaşım, insanoğlunun iyiliğine, güzelliğine ve mutluluğuna, güzel ve olgun bir birey olmasına, dolayısıyla hayatın her aşamasında ahlaki olgunluğu öne çıkaran ve bunu hep yükseltilere taşıyan oldukça dinamik ve işlevsel bir ahlaki anlayışa hizmet etmektedir. Başka bir deyişle, kötülükler, insanın huzur ve mutluluğuna, olgunlaşmasına, erdem ve bilgelik dolu bir hayat sürmesine önemli bir katkı sağlamaktadır.

ii- Tanrı'nın Özünün Gereği Olarak Kötülüğün İzafiyeti

Bu âlemde niçin kötülüklerin olması gerektiği üzerinde durduktan sonra İbn Arabî, kötülüğün varlıkların/şeylerin özünden kaynaklanmadığına ve onlara sonradan eklendiğine şu şekilde işaret etmektedir:

Hâlbuki çirkin ancak kerih görülen, güzel ise ancak sevilen şeydir... İnsanın da böylece iki sureti vardır. Şu halde âlemde her şeyden ancak tek bir mizaç bulunmaz. Belki zevk ile bir şeyin güzel veya zevksizlik ile çirkin olduğunu bilmekle beraber çirkinden güzeli seçebilen bir mizaç bulunur. İş böyle olunca bunlardan güzelin idraki çirkinini duymaktan alıkoyar.⁴⁷

Bir şeyin iyi ve kötü olmasını belirleyen temel ölçü, öz olarak o şeyin varlığından ve zatından ziyade, insanın ona atfettiği iyi ve kötü yargılar ile dini buyruklardır. Bu durumda, doğal kötülüklerde olduğu gibi ahlaki kötülükler de, kendiliğinden iyi ve kötü olamazlar. Nitekim *Fütûhât*'ta, "çirkin ve kötü, sadece şeriata ve gayeye göre sabittir. Bir insan, 'iyilik ve kötülük, iyi ve kötünün zatından kaynaklanır' diye iddia ederse, o bilgisizin tekidir"⁴⁸ demek suretiyle bu hususun altı çizilmiştir. Arızî bir sebep nedeniyle bunlar, iyi ve kötü olarak nitelendirilmektedir. Buna göre, "kulların fiilleri, kendiliğinden 'itaat' ya da 'günah', 'hayır' ve 'şer' olarak nitelenemezler. Bunlar, varlığın tabiatının iktiza ettiği fiillerdir ve bu hükümler dairesine arızî bir sebeple dâhil olmuşlardır. Bu arızî sebep de, dini ya da ahlaki mihenklerin onlara tatbik edilmesidir."⁴⁹ Öyle anlaşılıyor ki, İbn Arabî'nin tasavvufi ve felsefî sisteminde öz olarak ne bu âlem ne de insanın eylemleri kötüdür. "Kötü" nitelemesi onlara sonradan eklenmiştir.

⁴⁶ İbn Arabî, el-Futuhat el-Mekkiyye, Dar Sadır, Beyrut, trz., II, s. 542'den naklen, Yasa, Paradoksal Konuşmak, s. 99.

⁴⁷ FH, s. 339.

⁴⁸ FM, I, s. 102.

⁴⁹ Afifi, Fusûs'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar, s. 199.

Bununla birlikte, İbn Arabî, kötülüğün arızî bir sebebe bağlı olduğunu bir başka ifadesinde şu şekilde izah etmektedir: “Nasıl ki, gübre böceğinin mizacı da gül kokusundan hoşlanmaz. Hâlbuki gül kokusu, güzel kokulardandır. Bu mizaç ayrılığına göre gül kokusu, gübre böceğinin nazarında güzel koku değildir.”⁵⁰ Yine, İbn Arabî’ye göre, “bir şey, kötü olduğunda eserin de kötü olması şart değildir. Çünkü onun eseri bazen iyi olabilir. İyi için de aynı durum söz konusudur. İyinin eseri bazen kötü olabilir. Söz gelişi dürüstlük, bazı yerlerde kötü sonuç verebileceği gibi kötü olan yalan da bazı yerlerde iyi sonuç olabilir.”⁵¹ Bir şeyin iyi olması, her zaman iyi sonuç vermeyeceği gibi kötü olan bir şeyin de iyi sonuç verebilmesi mümkündür.

İzafi de olsa kötülük var olduğuna göre, acaba bir şeyin *iyi* veya *kötü* oluşu hangi kıstaslara göre belirlenmektedir? Daha doğrusu, bir şeyin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu nasıl anlar ve buna nasıl karar veririz? Bu kıstaslar, *Fütûhât*’ta “yetkinlik”, “eksiklik” “maksat”, “yatkinlik”, “doğa”, “nefret” ve “alışkanlık” şeklinde sıralanmıştır. Diğer taraftan, “bazı şeylerin kötülüğü ve iyiliği, sadece Hakk’ın bildirmesiyle... anlaşılır. Böylece ‘şu kötü’, ‘bu iyi’ deriz... *Bu nedenle, zamana, şahsa ve hal koşuluna göre iyilik ve kötülükten söz ederiz.*”⁵² Bu durumda, tasavvuf felsefesi, “mutlak kötülük”ten ziyade “izafi/arızî kötülük” üzerinde durmaktadır. Bu demektir ki, hem doğal kötülük hem de ahlaki kötülük mutlak anlamda değil, izafi olarak mevcuttur. Dolayısıyla “Biz, *eşya ve fiilleri*, kötü, çirkin gibi sıfatlar ile nitelerken”, mutlak anlamda değil, “arazi olarak niteleriz.”⁵³

Öte yandan, Afifî, insanın Tanrı’nın gayesini bilmemesi nedeniyle iyilik ve kötülük konusunda yanılabilceğine şu şekilde işaret etmektedir:

Şeylerin iyilik ve kötülüğü hakkındaki hükmümüz bilgimize bağlıdır. Bir şeye veya bir fiile, onda gizli olan iyiliği bilmeyişimizden dolayı kötü deriz. Her şeyin... bir zahiri bir de bâtinî ciheti vardır. Onun batınî cihetinde *Yaratan*’ın gayesi bulunmaktadır. Eğer biz bu gayeyi bilmiyorsak, böyle bir şeye kötü dememiz muhakkaktır.⁵⁴

Acaba kötülüğün nispi/izafi olması demek, onun realitesini kabul etmek anlamına mı gelmektedir? Yoksa onu bir gölge/sanal olay gibi görmek, ciddiye almamak veya bir problem olarak görmemek demek midir? Eğer İbn Arabî, me-

⁵⁰ FH, s. 338. Ayrıca başka bir örnek için bk. FH, s. 337.

⁵¹ FM, I, s. 18.

⁵² FM, I, s. 118. vurgu bize ait. Gazali de, İbn Arabî’nin burada dile getirdiği kıstaslardan yetkinlik (kemal) ve eksikliğe (noksanlık) işaret etmiştir. İhya, IV, 475.

⁵³ Afifî, *Fusûs’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 493, vurgu bize ait.

⁵⁴ Afifî, *Tasavvuf Felsefesi*, s. 154.

seleyi sanal bir olay gibi ele almış olsaydı, bu çalışmada açıkça görüldüğü gibi, o zaman kötülük problemi üzerinde bu kadar durmaz, ilgili problemin çözümü için (teodise) bu kadar yoğun bir biçimde kafa yormazdı. Bu, onun kötülüğü bir sorun olarak gördüğünü, ciddiye aldığını ve buna bir çözüm getirmek için yoğun ve üst düzey bir çaba harcadığını, dolayısıyla felsefi ve tasavvufi çözümlemelere gittiğini göstermektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Buraya kadar üzerinde durduğumuz konuyu özetleyerek, değerlendirecek olursak, şunları kaydedebiliriz:

Tasavvuf ehlinin bir kısmı, “Mevlâ'nın ‘neylerse güzel’ eyleyerek ve zaman zaman da bazı tevillerle kötülüğün ontolojik statüsünü inkâr ederek daha kestirmeden bir çözüme ulaşmaya çalıştığı”⁵⁵ bilinmektedir. Oysa İbn Arabî'nin kötülüğü bir sorun olarak gördüğü, bu konuda çok daha farklı ve gerçekçi bir teodise önerdiği açıktır. Bu yüzden, o, Tanrı'yı devre dışı bırakmak, O'na sınır koymak ya da maddeyi ve yaratılışı inkâr etmek suretiyle kötülük problemini çözme gayretinde olan bir düşünür değildir.⁵⁶

Bununla birlikte, İbn Arabî'nin ontolojisinde ahlaki kötülük, insanın *özgür iradesine* bağlanırken, doğal kötülük ise doğrudan Tanrı'yla ilişkilendirilmiş, O'nun *hikmet* ve *rahmetinin* bir gereği olarak görülmüştür. Ancak doğal kötülüklerin ortaya çıkmasında belli ölçüde ahlaki kötülüklerin de rolü olduğu düşünüldüğünde ikinci türden kötülük ile Tanrı arasında bir ilişki kurmak mümkün görünmektedir. dolayısıyla doğal kötülük ile ahlaki kötülük arasında hem izafi olmaları hem de belli ölçüde birinciye neden olması bakımından bir ilişki olduğu söylenebilir. Ayrıca, bazı kötülüklerle birlikte, pek çok iyilik ve güzelliklerin de bu âlemde var olmasını isteyen bizatihi Tanrı'dır. Bu yüzden, bu âlemdeki iyilikler kadar kötülükler de, Tanrı'nın oradaki uzantısı, yansıması, tecellisi ve tezahürü olarak görülmelidir. Bu, aynı zamanda Tanrı'nın bütün isim ve sıfatlarının işlevsel olduğunun doğal bir sonucudur.

Öte yandan, Tasavvuf felsefesinde kötülük problemi üzerinde en çok duran, kafa yoran ve bu meseleyi ciddiye alan düşünürlerden birisinin İbn Arabî olduğunda şüphe yoktur. O, tasavvufi ve felsefi sisteminde doğal ve ahlaki kötülüğün ontolojik statüsünü inkâr etmemiş, esas itibarıyla bunları bir problem olarak görmüş ve bu noktada realist bir *teodise* geliştirmiştir. Bu teodise, ağırlıklı olarak tasavvufi ve felsefi içerikler taşıdığından dolayı hem aklı hem de

⁵⁵ Mehmet S. Aydın, “Risale-i Nur'da Kötülük Problemi”, Köprü Dergisi, sayı: 59–60, Yaz-Güz 1997, s. 94.

⁵⁶ Yasa, Paradoksal Konuşmak, s. 100.

kalbi tatmin edecek bir öze ve derinliğe sahiptir. Bu teodise bize, kısaca şunu önermektedir: Türü ne olursa olsun, bu âlemde iyilikler kadar kötülükler de vardır. Bu dünya ve orada yaşanan hayat, iyilikler, güzellikler, çirkinlikler ve kötülükleriyle bir bütündür. Bu, hayatın ayrılmaz bir parçası ve gerçekliği; hayatın olmazsa olmazıdır. Orada iyilikler ve güzellikler, kötülüklerden çok daha fazladır, aslolan da budur. Kötülüğün mutlak değil de, izafi oluşu bir açıdan bunu göstermektedir. Dolayısıyla insanoğlu kötülüklerle birlikte yaşamayı, özellikle onlarla yüzleşmeyi, duruma göre onlara tahammül etmeyi ve belki de onları çok da fazla ciddiye almamayı, dahası kötülüklerden kendi şahsına ve hayatına olumlu katkılar çıkarabilmeyi öğrenmelidir. Ayrıca, bu âlemde bazen bizim kötü olarak bildiğimiz bir şey iyi, iyi olarak bildiğimiz bir şey de kötü olabilir. Dolayısıyla iyi şeylerin kötü, kötü şeylerin de iyi sonuçlar doğurması mümkündür. Bu sadece soyut ve dayanaktan yoksun bir temenni değil, aynı zamanda tecrübî hayatın desteklediği bir hakikattir.

Tasavvuf felsefesi bağlamında kötülük probleminin bize hatırlattığı ve akla getirdiği önemli sonuçlardan birisi de, İbn Arabî'nin bu probleme yönelik açıklama, çözümlenme ve sonuçlandırıcı tutumunu doğru ve sağlıklı bir şekilde kavramak ve değerlendirmek için onun "paradoksal söylem"ini göz ardı etmemektir. Buna bağlı olarak, İbn Arabî'nin birçok yerde bu âlemin mükemmelliğinden ve güzelliğinden bahsederken, birçok yerde de doğal ve ahlaki kötülüklerden söz etmesi, diğer bir deyişle orada kötülüklerin olduğunu ve olması gerektiğini vurgulaması; bir taraftan kötülüğü Tanrı'ya ilişitirmezken, diğer taraftan da bunları O'nunla ilişkilendirmesi; varlık-yokluk, iyilik-kötülük, nurlulmet ve tenzih-teşbih gibi kavram çiftleri de onun paradoksal söyleme bağlı kalarak bir "paradoksal dil" geliştirdiğine işaret etmektedir.

Paradoksal metot ve buna dayalı bir dil, aslında felsefi söyleme/formata uygun olduğu için *felsefe yapmaya* da oldukça elverişli görünmektedir. İbn Arabî'nin kullandığı dil, formların, suretlerin, tezahürlerin ve tecellilerin dili veya bir "üstdil"dir. Bu bakımdan, onun diğer konularda olduğu gibi kötülük problemi konusunda da gerek kullandığı kavramlarda gerekse meseleye yaklaşım tarzında felsefi açıdan verimli ve ufuk açıcı bir tutum içinde olduğu ortadadır. Dolayısıyla onun kötülük meselesini ele alış tarzı ve bu bağlamda geliştirmiş olduğu teodise tamamen kendine özgü, özel ve orijinal görünmektedir.

Ayrıca, Tanrı, kötülüğün varlığında bile rahmet, hikmet ve bilgelik yaratmıştır. Dolayısıyla kötülüklerin varlığının ve gerekliliğinin altında insanın *huzur ve mutluluğu, ahlaken olgunlaşması ve kemale ermesi* gibi büyük bir erdem ve bilgelik yatmaktadır. Bir beşer olarak, bunları bihakkın idrak etmemiz için

bu gezegende olup biten olgu ve olaylar üzerinde enine boyuna düşünmemiz, kafa yormamız, bu noktada hem aklımıza hem de kalbimize, bir bakıma deruni boyutumuzu ve dış dünyaya başvurmaya, yaşadığımız tecrübelerden üst düzeyde sonuçlar çıkarmaya zorundayız.

Yine, İbn Arabî'nin düşünce sisteminde iyiyi iyi, kötüyü de kötü olarak bilmek ve aralarında bir ayırım yapmak, dolayısıyla burada belli ölçüde bir otomluğun bulunduğunu göz ardı etmemek gerekir. Ancak, bu ayrımı çok katı bir biçimde değil de, yumuşak, geçişli ve esnek bir bakış açısı çerçevesinde yapmak hayati bir önem taşımaktadır. Çünkü bu, hem kötülüğün bu âlemde varoluşu gerektiren olan Tanrı'nın rahmet ve hikmetini daha iyi idrak etmek hem de böyle bir anlayışa dayalı olarak hayatımıza çeki düzen vermek için son derece önemlidir. Tasavvuf felsefesinde kötülüğün nispi olduğu üzerinde ısrar etmenin altında böyle bir anlayış yatıyor gibi görünmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla, İbn Arabî, kötülük problemi karşısında pratik ve pragmatik bir felsefi tutum takınmamız gerektiği kanaatinde. Bu âlemdeki kötülükler, iyiliklerle birlikte, yan yana ve iç içe olacak şekilde bulunduğu için bazı iyilik ve güzellikleri elde etmek için bazı kötülüklerle yüzleşmek, karşılaşmak, yerine göre onlara tahammül etmek bir gereklilik olabilir. Son çözümlenmede, İbn Arabî'nin felsefesinin altında, oldukça esnek, hoşgörülü ve optimistik bir dünya görüşü yatmaktadır, denilebilir.

Özet

Felsefenin en çetin problemlerinden birini teşkil eden kötülük problemi, düşünce tarihi boyunca pek çok düşünür ve filozofu meşgul etmiş, oldukça dinamik ve işlevsel bir konudur. Tasavvuf felsefesinin büyük düşünürü İbn Arabî'nin de bu konuyla yakından ilgilendiği ve bu mesele üzerinde kafa yordığı bilinmektedir. Dolayısıyla, onun düşünce sisteminde kötülük problemi nasıl ele aldığını ve buna ilişkin nasıl bir teodise geliştirdiğini ortaya koymak büyük bir önem taşımaktadır.

İbn Arabî'nin özgün bir teodise geliştirdiği, kötülük sorununa felsefi ve tasavvufi açıdan önemli katkılarda bulunduğu söylenebilir. Bu katkılardan birisi, Tanrı'nın "bilgelik" ve "hikmet"ine dayalı bir teodise önerisi, diğeri de, onun sorunu irdelerken bir "üstdil" veya "paradoksal dil" geliştirmiş olmasıdır. Derin bir tasavvufi ve felsefi içeriğe sahip olan bu dil, potansiyel/imkan olarak felsefe yapmaya ve felsefi açıdan yeni ufuklar açmaya oldukça elverişli görünmektedir.

Anahtar Kavramlar: Kötülük Problemi, Teodise, Tanrı, Hikmet, Paradoksal Dil.

Abstract

The Problem of Evil and Theodicy in the Mystical Philosophy in Accordance with Ibn Arabî

The problem of evil, one of the crucial problems of philosophy, has extremely obsessed many scholars and philosophers throughout history of thought. Because of being is a dynamic and functional issue. <http://www.zargan.com/soz-luk.asp?Sozcuk=d%FC%FE%FCnce-#IbnArabî>, a great scholar of the Mystical philosophy, is an important philosopher in this issue. Thus, it is significant to indicate his method of analyzing the problem of evil in a theodicy

Ibn Arabî, philosophically and mystically presents an authentic theodise that seriously contributes to the problem of evil. One of the contributions is the theodise of God's "wisdom" and "mystery" and the other is his usage of a "paradoxal language". His mystical and philosophical language is adequate to philosophize and opens new paths of philosophical perspectives.

Key Words: *The Problem of Evil, Theodise, God, Wisdom, the Paradoxal Language.*

KAYNAKÇA

- Affifi, Ebu'l-Âlâ, *Tasavvuf Felsefesi*, çev.: Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1998.
- -----, *Fusûs'u'l Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2006.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 3. bs., İzmir 1992.
- -----, "Risale-i Nur'da Kötülük Problemi", *Köprü Dergisi*, Sayı: 59-60, Yaz-Güz 1997.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2002.
- Chittick, William, *Tasavvuf*, çev.: Tutan Koç, İz Yay., 4. bs., İstanbul 2008.
- David, Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. N. K. Smith, Bobbs-Merrill, New York 1947.
- Evans, C. Stephen ve R. Zachary Mans, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev.: Ferhat Akdemir, Elis Yay., Ankara 2010.
- Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2011.
- Flew, Antony, "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A. Few-A. Macintyre, SCM Press, London 1955.
- Gazali, *İhya-u Ulûmi'd-Din*, çev.: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1975, IV.
- Konevî, Sadreddin, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., 2. bs., İstanbul 2004.
- Hick, John, *Evil and the God of Love*, Macmillan, London 1985.

- Leibniz, G. W., *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, der. Austin Farrer, İngilizceye çev. E. M. Huggard, Open Court, La Salle&Illinois 1993.
- Mackie, J. L., “Kötülük ve Mutlak Kudret”, çev.: Metin Yasa, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, (der. Cafer S. Yaran), Etüt Yay., Samsun 1997.
- Madden, Edward H., Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God*, Charles C. Thomas, Illinois 1968.
- McCloskey, H. J., “God and Evil”, *The Philosophical Quarterly*, vol. 10, 1960.
- İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, 2. bs., İstanbul 2006, I-II, VIII.
- -----, *Fusûsu'l Hikem*, çev. Nuri Gençosman, M. E. B. Yay., 5. bs., İstanbul 1992.
- -----, *Fusûsu'l Hikem*, çeviri ve şerh.: Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul 2006.
- İbn Sina, “İnayet ve Kötülüğün İlahi Kazaya Girişinin Açıklanması Üzerine”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2011.
- İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev.: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., 2. bs., İstanbul 1999.
- -----, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev.: Ramazan Ertürk, Anka Yay., İstanbul 2001.
- Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev.: Rahim Acar, Küre Yay., İstanbul 2006.
- Plantinga, Alvin, *God, Freedom and Evil*, George Allen&Unwin, London 1975.
- Platon, *Devlet*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2003.
- -----, *Phaidon*, çev.: Suut K. Yetkin-Hamdi R. Atademir, M. E. B. Yay., İstanbul 1989.
- Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- et-Tavîl, Tefvîk, “İbn Arabî’de Ahlak Felsefesi”, *İbn Arabî Anısına (Makaleler)*, çev.
- Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise: Batı ve İslam Felsefesinde ‘Kötülük Problemi’ ve Teistik Çözümler*, Vadi Yay., Ankara 1997.
- -----, “Leibniz’de Teodise ve Savunma”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 29, Temmuz 1991/I.
- Yasa, Metin, *İbn Arabî ve Spinoza’da Varlık*, Elis Yay., Ankara 2003.
- -----, *Paradoksal Konuşmak*, Elis Yay., Ankara 2007.
- -----, “Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine”, *OMÜİFD*, sayı: 18–19, Samsun 2005.
- Wardy, Peter, *The Puzzle of Evil*, Fount, London 1992.

İLKÇAĞ FELSEFİ DÜŞÜNCESİNDE, AHLAKİ BİR PROBLEM OLARAK “DÜNYA ALGISI”

Şamil ÖÇAL *

I

Dünya'nın nihai bir anlamının olup olmadığı ve eğer varsa bunun insan tarafından bilinip bilinemeyeceği öteden beri felsefenin büyük soruları arasında yer almıştır. Dünya'nın kendine özgü özelliğinin içerisinde bir rasyonelliği içermesi olduğunu düşündüğümüzde, Stoacıların yaptığı gibi insanı onun özelliklerini yansıtan bir parçası olarak görmek zor olmayacaktır. Bu durumda dünyanın en karakteristik özelliği, kendi bünyesinde hayatı ve rasyonelliği barındırmış olması olacaktır. Dünyada hayat ve rasyonelliğin bulunması bir itiraz konusu olmazsa da bunun dünyanın temel özelliği olup olmadığı konusunda biraz düşünmek gerektiği kanaatindeyim. Canlılık ve akıllılık evrenin temel yapısına eğreti durmaktadır.

John Cottinghaam, doğanın bu noktada ölü ve irrasyonel bir yapıya sahip olduğunu ve hayatın ve rasyonelitenin kozmosu temsil eden bir özellik olmadığını görüşündedir:

“Biz insan olarak entelektüel ve kültürel başarılarımızla iftihar edebiliriz. Ancak, parlak hidrojen bulutlarının üzerine yayıldığı tahayyül dahi edemeyeceğimiz bir çağa karşısında biz, geçici, arızı, tabir caizse çıplak bir kayanın üzerinde birkaç yıl ya da birkaç on yıl durduktan sonra bir daha görülmeyen çamur gibi evrene yabancı varlıklarız.”¹

İlkçağlardan beri felsefenin temel sorulardan birisi “Neden dünya yok değil de var olmuştur?” sorusudur. Bazen bu soru insanın varlığını da kapsayarak sorularak, “biz ve dünya niçin varız?” biçimini almıştır. Şayet uzay ve zaman içindeki dünya hayatının bir anlamı varsa bunun uzay ve zamanın içinde aranamayacağı, Kant'ın deyişiyle fenomal dünyadan ziyade numenal dünyada olduğu bu da insan bilginsin sınırlarını aşacağı söylenebilir.

Fenomenler dünyası, aynı zamanda bilimin sınırlarına işaret eden eden bir dünyadır. Fakat Cottingham'ın da haklı olarak işaret ettiği gibi bilimin sınırlarının insan söyleminin sınırlarıyla örtüşen bir sınır olduğunu söyleyemeyiz.² Dünyanın ve dünya hayatının değeri ile ilgili, “bilimsel” olmayan ancak tarih

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

¹ John Cottingham, *The Meaning of Life*, (Routledge New York 2003), 3-4.

² John Cottingham, *Meaning of Life*, 8.

boyunca anlamlı kabul edilen çok zengin sanatsal ve dinsel bir dil birikiminin vârisleri olduğumuzu unutmamamız gerekir. Dinsel ve sanatsal söylem bu anlamda bilimsel olarak söylenebilir olanın uçlarını ve hatta bunun ötesini kendisine çalışma alanı olarak seçmiştir.

İnsan sadece maddi, fiziksel yönü olan bir varlık değildir; insan aynı zamanda mana yönü olan manevi bir varlıktır. İnsan bu yönüyle, çevresindeki şeyleri nesneleştirerek bunları, H. Z. Ülken'in tabiriyle birer "dünya" haline getirmektedir.³

Çağlar boyunca insanlar, dünyanın sürekli değişmesine ve onda hiçbir sabit noktanın olmayışına bakarak, dünyada yaşamak ya da dünyayı bu değişim içinde akıp giderken anlayabilmek için, dünyada sabit noktalar icat etme gereğini duymuşlardır.⁴ Bu bakımından dinlerin getirdiği hem zamansal bakımdan hem de mekânsal bakımdan sabit noktalar ile ilkçağdan başlayarak modern dönemlere kadar felsefe ve bilimin koymaya çalıştığı sabit noktalar aynı amaca yöneliktir.

"Dünya", insanın bir canlı ve düşünen varlık olarak içinde yaşadığı ve kendisi dışındaki maddeyle ve çevreyle ilişki kurduğu bir mekân olmasının yanında, içerisinde zamansal kategorileri de barındıran bir yerdir. Dünya, aynı zaman da insan bilgisinin kendisine yöneldiği, insanın hazır bulunduğu, açıklanması gereken bir "düzen" ve "doğa" olarak da insanın karşısında durmaktadır. İnsan zihni, hep bütün olarak dünyayı hem de tek tek dünya içindeki varlıkları anlama ve açıklama eğilimindedir. Bu yönüyle dünya bilimsel bir obje olarak hem felsefenin hem de bilimlerin konusu olmuştur. İnsan kendi yaratıcılığını, becerisini bu dünya içinde göstermekte, dünyanın içerdiği mevcut malzemeleri kullanarak onu, hem yeniden üretmekte hem de dönüştürmektedir.

Dünya insan dışındaki canlıların, ya da cansız varlıkların da bulunduğu bir mekân olduğu için, insanın dünyası yanında başka varlıkların dünyası olduğunu da hesaba katmak gerektiğinde, dünya ile sadece insan için değil başka varlıklar bakımından da ilgilenmek anlamsız sayılmaz. Biz dünyayı sadece kendimiz, ya da tür olarak insana ait, insanın çıkarları bakımından önemsenen bir yer olarak kabul ettiğimizde, hem dünyadaki başka varlıkların haklarının olduğunu görmezden gelmiş oluruz hem de hem de dünya ile ilgili olabilecek başka varlıkların bu ilgilerini kabul etmemiş sayılırız. - Kuşkusuz İnsanın "dünya"ya karşı ilgisi, ya da dünya ile olan ilişkisi bununla sınırlı değildir. İnsanın içinde yaşadığı bir ortam olarak, değişen, insan karşısında bir edilgenliği olan, kendisine estetik bir değer atfedilen, ya da din temelli dünya görüşlerinde olduğu gibi,

³ H. Z. Ülken, *Felsefeye Giriş 2*, (T. İş Bankası Kültür Yayınları 1. Baskı İstanbul 2009),193.

⁴ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay, (Gece Yayınları İstanbul 1991), 2

çoklu bir yapıda olmasına rağmen bir ruha veyahut da akla ya da bir yasaya sahip ve aşkın bir güç tarafından yaratılmış olduğuna inanılan; veyahut da dinden bağımsız düşüncelerde olduğu gibi yaratılmışlığı paranteze alınan, “dünyaya” ve dünya ile ilişkilendirebilecek, geçici, ebedi olmayan şeylere karşı tutumu da etik bir problem olarak karşımıza çıktığı görülmektedir.

Bu dünyada meydana gelen olaylar karşısında farklı insanların farklı tutum almaları, bir taraftan kişilerin kendi çıkarlarına ters ya da uygun gelmesinden, diğer yandan da onların dünya hayatına karşı, farklı tutum içinde olmalarından ve kişinin dünya ile ilgili belli bir değere sahip olmasından kaynaklanmaktadır. İnsan kendi çıkarından dolayı tavır aldığı bir olayı, herkesin hatta tüm insanlığın çıkarıyla ilgiliymiş gibi de görebilir ya da gösterebilir.⁵ Kişinin yaşantısına yön veren, onun şu ya da bu tutumu takınmasında etken olan şeylerin, temelde onun “dünya” ve dünya ile ilgili şeylerle ilgili algısından kaynaklandığını söyleyebilir miyiz? Ya da dünya algısının insanın, hem bir bütün olarak hem de çeşitli konularla ilgili ahlaki tutumu üzerindeki etkisi nedir? Bu gibi sorular dünyayı doğrudan etik bir problem haline getirmektedir.

Bu yazıda, İlkçağ felsefesinde “dünya” ile ilgili düşüncelerin ahlaki değeri üzerinde yapılacak bir değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Filozofların dünya algıları ile felsefi görüşleri ve ahlak anlayışları arasında bir ilişki kurulup kurulamayacağı irdelenecektir. Bu çerçevede ilkçağlarda yaşayan Heraklitos, Pisagorcular, Permanides Sokrates, Platon, Aristoteles, Stoacılar, Yeni Eflatuncu Plotinus ‘un görüşleri ele alınacaktır.

II

Sokrates, İlkçağlarda bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Bunun dünya algıları bakımından da böyle olduğunu söyleyebiliriz. Aslında Sokrates önceki filozofların dünya ve doğa ile ulaştıkları sonuçların temelinde de dünyanın yapısı ile ilgili sordukları sorular vardı. İonyalı filozofları en fazla etkileyen şey, çevrelerinde gördükleri değişim, doğum, büyüme, bozulma ve ölüm gibi olgulardı. Bahar ve güz mevsimleri, insan hayatında şahit olduğumuz çocukluk gençlik ve yaşlılık evreleri, oluş ve tekrar yok oluş, ölüm, belirsizlik, geleceğin kestirilemezliği, evrenin ve evrendeki hayatın açık ve kaçınılmaz olguları olarak görülüyordu. Onlar için de dünyanın ve hayatın bir de görünmeyen karanlık bir yüzü vardı. İşte İonyalı filozoflar, evrende câri olan bu değişimin ve dönüşümün ötesinde, kalıcı olan bir şeyin var olması gerektiğini düşünüyorlardı. Çünkü dünyada sürekli olarak bir şey başka bir şeye dönüşüyordu. Şu halde tüm değişen şeylere temel teşkil eden, asıl olan, ebedi ve zamana karşı

⁵ İonna Kaçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları (Ankara 1999), 101-102

dayanaklı olan ve bir şeyin bulunması gerekiyordu. Her bir filozof her şeyin *arkhési* olarak önerdiği madde farklı idi. Ancak bu İonyalıların dünyadaki değişime, hareketliliğe karşı, değişmeyen bir temel, birlik arayışı içinde olduğu gerçeğini değiştirmiyordu. Thales'e göre bu *arkhé* su, Anaksimenes'e göre hava, Heraklitos'a göre de hava idi.⁶ Anadolu'daki İonyalıların felsefelerini belirleyen temel unsurun seküler bir karaktere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden Miletli filozofların geleneksel inançları büyük oranda yok saydıkları anlaşılmaktadır. İlk madde ile ilgili tanrı terimini kullanmış olmaları ve ve “sayısız dünya”dan bahsetmeleri dini bir çağrışımına sahip değildi. Evrendeki *değişim* yine evrenin kendisinden hareketle açıklanmaya çalışılıyordu. Çünkü maddenin belli bir biçimi birliğin bir prensibi ve da her şeyin iptidai aslı olarak konuluyordu. Belki de İonyalı filozofları önemli kılan şey, ulaştıkları sonuçların doğruluğu ve yanlışlığı bir yana, dünyanın bize görüldüğü haliyle güvenilmezliğini, duyularımızın dünya hakkında vermiş olduğu bilgilere bel bağlamayarak bunun ötesine uzanmak gerektiğini vurgulamış olmalarıdır. Diğer yandan, onların dünyanın görünürdeki dağınıklığının ancak düşüncenin ulaştığı bir sonuç ile toparlanabileceğine inanmış olmaları da aklın faaliyetlerine karşı duyulan güven açısından önemlidir. Doğa filozofları ayrıca âlemi idare eden bir yasadan da söz etmişlerdir ki bu kozmik yasa âlemi sürekli olarak belli bir dengede tutmakta ve onun kaosa ve anarşiye sürüklenmesine engel olmaktaydı.

III

İonyalı olmasına rağmen uzun süre batı'da yaşamış olan iki filozofu, felsefi görüşlerinde dini unsurlara da yer vermiş olmaları dolayısıyla diğerlerinden ayırmak gerekir. Bunlardan birisi Pythagoras diğeri de Xenophanes'tir. Çünkü her iki düşünür de Yunan dünyasını etkisi altına alan büyük canlanmanın gerçekleştiği ve dinsel etkilerin kendini göstermeye başladığı bir dönemde yaşamışlardı. Hala bilinmezliklerle bürünmüşlüğü devam eden Pisagorculuk'da dini-mistik bir eğilimin varlığı kabul edilmektedir. Bu sebeple Pisagorcuların dünyadaki varlıklara belli bir kutsallık atfettiklerini söyleyebiliriz. Her şeyin sayısal bir değeri olduğunu söyleyen Pisagorcular, evrende sayısal bir uyum, ya da matematik bir orantı olduğuna inanmışlardır.⁷ Bu şekilde Pisagorcu felsefenin, Miletli filozoflardan farklı bir bakış açısı getirdiği görülmektedir. Miletli filozofların saf materyalist bakış açılarına karşı Pisagorcuların ilk defa ruh olgusunu ve sayısal soyutlukları felsefenin gündemine getirdiklerini ve dünyayı oluşturan şeylerin duyularımıza gelen maddi şeylerden ibaret olmadığı ve

⁶ Frederick Copleston , S. J. , A, *History of Philosophy, Vol I, Greece and Rome* , (Image Books , New York 1993),. 19-20.

⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 10. basım (Remzi Kitabevi , İstanbul 1999) , 29-30.

dünya nimetleri karşısında belli bir ahlaki tutum izlemenin insanın kurtuluşuna vesile olacağı görüşünü savunduklarını görüyoruz. Pythagoras, insanın hiçbir şeyi kendi malı saymamasını, insan eliyle ekilmiş ola bitkiyi ve insanlara zararı dokunmayan hayvana zarar vermemeyi öğütüyordu.⁸ Pisagorcuların savunmuş oldukları bir başka görüş de ruh göçüdür. Ruh göçü inancı, dünyada en azından canlı varlıkların ve özellikle de insanın, başka bir âleme ait olan ve Pisagorculara göre de bu dünyaya düşmüş olan bir ruha ya da benliğe sahip olduğunu varsaymamızı gerektirir. Bu yüzden Pisagorcu filozoflar bedenimiz dışında sürekli olarak var olan ve ebediyen var olacak bir benliğin varlığına inanırlar. Bu dünyada ve bu bedendeki hayatımızın kendi evimizdeki hayatımız olduğunu söyleyemeyiz. Aslında dünya hayatı bizim için bir cezalandırma ya da bir iyileşme sürecinin evreleridir. Bizim bir beden içinde kaldıkça kendi benliğimizden hoşlanmamız mümkün görünmemektedir. Dünya, iyi ve kötüden oluşan iki kutuplu bir yer olduğu için insan da bu çift kutuplu alanda mücadele veren ve ahlaki bakımından önemi olan bir davranış sergilemesi beklenen ve bundan dolayı ödül ya da cezayı hak eden bir varlık olarak görülür. İyi ve kötünden oluşan ahlaki düalizimde, her ne kadar döngünün sonunda iyi muzaffer olup kurtulacaksa da, ahlaki düşüş tekrar başlayacağı için döngü ebedi olarak devam edecektir.⁹ Buradan hareketle, Pisagorculukta dünyanın duyu algılarınca algılananların dışında bir takım herkese açık olmayan anlamlara sahip olduğu düşüncesinin, insanı dünya karşısında belli ahlaki tutumlar almaya zorladığını söylemek mümkündür.

IV

Doğada her şeyin bir değişim içinde olduğuna inanan ve buna uygun bir değişim çatışma felsefesi geliştiren Heraklitos için dünyanın varlığı, sürekli olarak değişen ve varlığa gelip tekrar giden şeylere bağlıdır. Heraklitos felsefesinde dünyayı ayakta tutan şey, onun varlığının özünü oluşturan değişim ve çatışmadır. Dünyada var olan her şeyin var olma ve yok olma sebebi işte bu savaş ve çatışmadır. İlk bakışta bu, dünyada bir belirsizliğin, karmaşanın hâkim olduğu düşüncesini akla getiriyorsa da bu sebatsızlık, geçicilik ve çokluk içinde bir birliğin, düzenin olduğunu görüyoruz. Heraklitos çokluk içindeki birliği ateş sembolüyle açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu birlik, yıkma, tüketme ve dönüşürme yoluyla “ateş” tarafından kurulan bir birliktir. Çünkü ateş, yapı olarak heterojen olan birçok maddeyi kendisine dönüştürmekte ve bu şekilde çokluk

⁸ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çeviren Candan Şentuna, 4.baskı, (YKY, İstanbul, 2010), 389

⁹ Edward Hussey, “Pythagoreans and Eleatics”, *Rotledge History of Philosophy*, Vol I *From the Beginning to Plato*, Ed. C. C. W. Taylor, (New York 2005), 118.

içinde bir birlik üretmektedir. Ayrıca ateş bu maddelerle sürekli beslenmediğinde yok olacaktır. ¹⁰ Bu da ateşin kendi varlığını idâme ettirmesinin, bu tüketme-dönüştürme sürecine bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Heraklitos'a göre ateşin yanma sürecinde iki tür yol vardır. Bunlardan birisi yukarı giden yol, diğeri de aşağı doğru yoldur. Ateş yoğunlaştığı zaman neme dönüşür ve baskı altında kaldığında suya dönüşür. Su donunca da toprağa dönüşür. Heraklitos bu sürece ateşin "aşağı doğru giden yol" adını verir. Toprak sıvılaştıkça su ortaya çıkar ve sudan da her şey oluşur. Heraklitos her şeyin varlığını denizin buharlaşmasına atıfta bulunarak açıklamaya çalışır. Bu da "yukarı doğru giden yol"dur. Bu sebeple ateş sadece şeyleri alıp dönüştürmekle kalmaz aynı zaman da onlara varlıklarını veren şeydir de. Âlem her şeyin yok olarak bir başka şeye dönüşmesiyle birlikte varlık kazanmaktadır. Doğanın gizlenmekten hoşlandığını savuna Heraklitos'a göre doğada görünürdeki çatışmanın gerisinde bir birlik ve uyum vardır. ¹¹ Evrene bu şekilde bakış, yani bir savaş ortamında dünyanın vücûd bulunması düşüncesinin ahlaki bir göreceliğe yol açması kaçınılmazdı. Heraklitos'un bu anlamda iyi ve kötü olan şeylerin zamana ve zemine göre farklılık arz edebileceği sonucuna ulaştı. Mesela deniz suyu balıklar için hayati bir önemi haiz iken, insan için öldürücüdür. Tanrı için de her şey doğrudur ve iyidir. İyi ve kötü değerlendirmesi ancak insanların yaptığı bir ayırımdır. ¹² Heraklitos ayrıca Tanrı'nın her şeye içkin olarak var olan bir evrensel yasa ya da Akıl olduğuna inanmaktaydı. İnsanın akli da zaten bu evrensel yasanın bir unsuru ya da onun büzülmüş bir parçasıdır. Bu yüzden insanın, her şeyin birliğini ve değişimi bir yasaya bağlı olarak yaşadığını anlamak suretiyle, akli bir bakış açısı kazanması ve akla göre yaşaması gerekir. Heraklitos'un bu bakış açısı onun panteist bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Bu sebeple Heraklitos'un dünyası içerisinde sürekli olarak, savaş ve çatışma içerisinde kendisi var eden bir dünyadır. Hep değişen, çatışan bir dünyada sabit kalan değerlerin olduğunu düşünmek elbette anlamsız olacaktır. Panteist bir Tanrı anlayışının yol açtığı ahlaki zorluklardan biri de şudur: Böyle bir dünya görüşüne sahip olan bir kimse, ahlaki sorumluluklarını yerine getirirken, kendisini doğanın bir parçası olarak görüp doğal-rasyonel bir ahlak anlayışına mı sahip sayılacaktır yoksa doğa içine sinmiş olarak var olan bir Tanrı'nın emrini getirdiğini mi düşünecektir? Panteizmin ahlak anlayışının kaynağını bu durumda tespit etmek zordur. Heraklitos'un savunmuş olduğu panteizmde, insan doğada var olan akla sahip olduğu için, doğada câri olan akla uygun yaşamalıdır. Bu aynı zamanda insanın

¹⁰ Copleston , S. J. , A, *History of Philosophy, Vol I, Greece and Rome* , 40

¹¹ Copleston , S. J. , A, *History of Philosophy, Vol I, Greece and Rome* , 42

¹² Copleston , A, *History of Philosophy, Vol I, Greece and Rome* , 42.

kendi ahlaki normları kendi aklına başvurarak ya da doğadaki rasyonel işleyişe başvurarak üretmesi anlamına da gelebilecektir. Yukarıda işaret edildiği gibi buradan hareket edildiğinde, ahlak anlayışı bakımından görecelik dışında herhangi bir yere yol çıkmayacağı görülecektir.

V

Heraklitos'un değişimi esas olan felsefesine karşı tepki olarak ortaya çıkan Permanides'in felsefesine temel teşkil eden şey , değişmeyen ve gerçekten var olanıdır. O "varlık vardır" tümcesiyle, şeylerin bilgiye temel teşkil edecek olan yapısını ortaya çıkarmaya çalışır. Permanides'e göre , ölümlü olanların yolu var olanı ve var olmayanı ayırt edecek niteliğe sahip değildir. Varlığın parçaları yoktur ve bölünemezdir. Varlığı sınırlayan başka bir şey olmadığı için o, aynı zaman da birdir, hareketsiz ve değişmezdir. Bu şekilde o, dünyada görülen şeylerin, yani duyu organlarıyla algıladığımız şeylerin ötesinde değişmeyen gerçekler olduğuna inanmaktadır.¹³

VI

Presokratik filozoflar arasında pratik ahlakla ilgili görüşleri bize ulaşan tek filozofun atomcu Demokritos olduğunu söyleyebiliriz. Demokritos'a göre, insanın asıl haz alacağı şeyler ölümlü, gelip geçici şeyler olmamalıdır. Eğitilmiş bir kimsenin taşımış olduğu umut, cahil bir kimsenin malından ve mülkünden daha iyidir. Ancak ona göre mutluluk, mistik bir yaşam tarzıyla elde edilecek bir şey değildir. Onun idealize ettiği yaşam tarzı, gönül ferahlığı içinde geçen neşeli bir hayattır. Daha sonraki çağlarda onun ressamlar tarafından gülen filozof olarak resmedilmesinin sebebi de bu olsa gerektir. İlimli bir hayatı tavsiye etmesine rağmen, Demokritos asla bir münzevî değildi. Ona göre oruç tutmak ve tutumlu olmak iyidir, ancak ziyafetlere gitmek de iyidir. Önemli olan bunları için uygun yeri ve zamanı belirlemektir. Demokritos bir sözünde oruçsuz geçen zamanı, dinlenmek için kervansarayı olmayan anayola benzetir.¹⁴

Sokrates öncesi ilkçağ filozoflarının, dünyanın nihai doğasının ne olduğu sorusuyla ilgilenmelerine rağmen belirgin bir madde-ruh ayırımına ulaştıklarını söylemek mümkün değildir. Daha çok maddi âlemde tecrübe etmiş oldukları değişim, onların felsefi-bilimsel görüşlerini etkilemekteydi. Bu yüzden de ulaşılmış oldukları sonuçların da maddi dünyadan alınmış kavramlarla ve terimlerle dile getirilmesi kaçınılmaz olacaktı. İlk Yunan filozofları ilgilerini sürekli olarak dış dünyaya yöneltmiş, dış dünyanın kaynağını düşünmüşlerdir. İnsanla da sübjektif bir varlık olarak değil, dış dünyanın bir parçası olması bakımından

¹³ Ahmet Cevzici , *İlkçağ Felsefesi Tarihi* , (Asa Yayınları 2001), 76-77.

¹⁴ Kenny Anthony, *Ancient Philosophy* , (Clarendon Press, Oxford 2006) , 258-259.

ilgilenmişlerdir.¹⁵ Sokrates öncesi filozofları, bu bakımından, ahlaki bakımdan eyleyen, isteyen bir varlık olan insanın yaşadığı bir yer olarak dünya ile ilgili sessiz kalmışlardır. Sokrates öncesi filozofları belki ilk kez dünyayı rasyonel bir şekilde anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır. Dünya, rasyonel bir anlama süreciyle yaklaştığımızda, elbette ahlaken insana hiçbir şey söylemez. İnsan aklının ya da düşüncesinin önünde kuru bir malzemeye dönüşür. Ya da söylediği her şey, Heraklitos örneğinde görüldüğü gibi, duruma göre, hem doğru hem de yanlış olabilir. Sokrates öncesi filozofların dünya karşısında böyle bir tutum içerisinde oldukları açıktır.

VII

Sofistler, dikkatleri doğadan insan üzerine çevirmişlerdir. Bu sebeple insanın dış dünya ile ilgili bilgisini tamamen bir insan algısı sorununa indirgediklerini görüyoruz. Esen bir rüzgârın farklı insanlar tarafından soğuk ya da sıcak olarak algılanabileceğini söyleyen Protagoras bu şekilde insanın dış dünya ile ilgili algısını mutlak ölçü olarak görüyordu. Hiç şüphesiz bu, hakikatin dış dünyada değil insanın kendi algısında aranması anlamına geliyordu. Platon, Protagoras'ın bu göreceli bilgi anlayışını değerler alanına da taşıyarak iyi ve kötünün ölçütünün de insan olduğu düşüncesini savunduğunu söyler ki onun asıl karşı çıktığı nokta da budur.¹⁶ Ancak sofistlerin tümünün mutlak anlamda dünyaya karşı bir güvensizlik oluşturma niyetiyle hareket ettiklerini söylemek onlara karşı yapılmış bir haksızlık sayılır. Protagoras “İnsan her şeyin ölçüsüdür; olanların olduklarının, olmayanların olmadıklarının ölçüsüdür”¹⁷ derken bununla, dünyanın içerisinde taşıdığı anlamla birlikte kurulu olarak insana verilmediğini insanın onu yaşarken kendisinin kurduğunu ifade etmektedir. Dünyanın taşıdığı değeri kimlerden öğrenmek daha doğrudur? Biz dünyanın taşıdığı anlamı bir sürü anlaşılabilir terimler kullanan uzmanlardan mı, ya da Feyerabend'in ifadesiyle soyut faillerden mi yoksa bunu bizzat tecrübe eden insanlardan mı? Feyerabend'e göre dünyanın anlamlılığının ölçüsü, bize yabancı olan anlamadığımız soyut teoriler değil biz çoklarız.¹⁸ Bu durumda dünya içerisinde taşımış olduğu anlam sadece belli özelliklere ve yeteneklere sahip kişiler tarafından çözülen bir yer değil, yaşanırken anlam kazanan ve çoğunluğun anlamlandırdığı bir yer haline gelmiş oluyordu.

¹⁵ Copleston, S. J., *A History of Philosophy, Vol I, Greece and Rome*, 79

¹⁶ G. B. Kerferd, “The Sophist”, *Routledge History of Philosophy, Vol 1 From Beginning to Plato*, ed. C.C. W. Taylor, (New York 1997), 231.

¹⁷ Platon, *Theatetus*, 152a1.

¹⁸ Paul Feyerabend, *Akla Veda*, Çev. Ertuğrul Başer, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995), 64-65.

Sofistlerin dış dünya ve değerler konusundaki göreceli tutumları, Sokrates'i farklı çözümler üretmeye ittiğini görüyoruz. Sokrates, buna karşılık tanımların ve tümellerin önemine vurgu yapıyordu. Platon'un diyaloglarından öğrendiğimize göre Sokrates'in amacı, diyalektik yoluyla belli açık tanımlara ulaşmaktı. Bilgiyi erdem ile özdeşleştiren ve bir insanın bilerek yanlış yapmayacağını düşünen Sokrates, insanın beden bakımından maddi dünyaya, akıl bakımından ise dünya aklının bir parçası olarak görüyordu. Sokrates diğer yandan hem insanın yapısını hem de dış dünyayı insanı merkeze alan bir gayelilik açısından yorumladığını görüyoruz. Duyu organları insana, bunlara karşılık gelen duyuları edinmemiz için verilmiştir. Tanrılar görmemizi temin etmek için bize ışık vermişlerdir. Toprakтан çıkan bitkiler de esasen birer nimet olarak verilmiştir. Evrenin mevcut yapısı insanın bu dünyada hayatını sürdürmeye matuftur. Sokrates'in bu şekildeki dünya anlayışı bazı düşünürleri onu telolojinin kurucusu olarak görmelerine yol açmıştır.¹⁹ Böyle bir yargının doğru olup olmadığı tartışılabilir, Sokrates'in dünya algısının onun insan ve insanın davranışlarının temeli ve gayesi ile ilgili görüşleri üzerinde bir dereceye kadar etkili olduğu düşünülebilir. Çünkü her şeyin belli bir amaç için var edildiğini düşünen insan haliyle, dünyayı bir gayeye yönelik olarak soruşturacaktır. Antropomorfik bir temele dayanan dünya anlayışı içerisinde insan, her şeyin kendi etrafında döndüğünü düşünecek ve var olan her şeyi değerlendirirken insan dolayımından hareket ederek değerlendirecektir. İnsanın maddi bedeninde ve dış dünyada olduğu gibi, insan yaşamının da ölümünün de ona göre bir gayesi vardır. Sokrates'in, farklı seçenekler teklif edilmesine rağmen kendisine verilen ölüm cezasının infazını tercih etmesinin sebebi de bu olsa gerektir. Sokrates, insanın her şey hakkındaki bilgisinin esasında belli bir etik gayeye sahip olması dolayısıyla önemsiyordu. Dolayısıyla dış dünyanın bilgisini de bu çerçevede değerlendiriyordu.

VIII

Hem ontolojik açıdan hem de epistemolojik açıdan "dünyayı" bir "gölge" ve dünyadaki varlıkları da "güvenilmez" olarak gören Platon buna uygun olarak geliştirdiği ahlak anlayışında ahlakın kökenlerini de başka bir dünyada arıyordu. Çünkü değerler açısından dayanak yapılacak bir temeli bu dünyada bulmak imkânsızdı. Şu halde bu başka bir âlemde, İdealar âleminde bulunmalıydı.

Platon bu dünyayı başka bir dünyanın bir kopyası olarak görüyordu. Bu aynı zamanda çok sayıda ayrı özlerin varlığını kabul etmek anlamına geliyordu. Bu özler sadece dünyadan değil Tanrı'dan bağımsız olarak var olan daimi var-

¹⁹ Copleston , S. J. , A, *History of Philosophy, Vol I, Greece and Rome* , 113.

lıklar olarak kabul ediliyordu. Platonun idealar dünyasını metafiziksel temellen-
dirilmesinin güçlü bir şekilde yapıldığını söylemek mümkün değildir. Dahası
bu varlıkların duyu varlıklarıyla ve birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde oldukları
tam olarak açıklanmamıştır. Her ne kadar Platon'un idealarının ontolojik statü-
sü tartışılmaya devam etse de, bu onun salt bir fantezi peşinde olduğu anlamına
gelmez. Bu bakımdan Plato'nun idealarını şeylerde bulunan ancak onlar gibi
değişime tabii olmayan ve buna rağmen şeylerden ayrı olan özler olarak gören
yorum onun felsefesinin bütünü ve idealar teorisiyle daha uyumlu gibi görün-
mektedir. Platon'un objektif özler adını verdiği idealar ya da formların belki
de Tanrı'nın durumunda olduğu gibi eşyadan ayrı ve bir mekânda bulunmayan
şeyler olduğunu söyleyebiliriz.²⁰ Platon dış dünyanın içerdiği hakikatin duyu
algılarımızla değil, ancak gerçekten var olan şeyleri kavrayan akılla anlaşılabil-
leceğini savunur. Kuşkusuz Platon'un gerçekten var olan dediği şey, şeylerin
ölmez ve değişip örselenmez özleridir.²¹ Sokrates bunu açıklarken “kendin-
de güzellik”, “kendinde adalet”, “kendinde eşitlik” gibi, şeylerden ayrı olarak
kendi başına buluna ideaları örnek olarak verir. Dünyadaki güzel, adil ve eşit
olan şeyler ancak bunlardan pay alarak güzelleşir, adil olur ya da eşit olurlar.
Şeylerle ilgili doğru bilgiye sahip olmak ancak filozofların harcıdır. Filozof ol-
mayanlar haliyle, bu dünyanın çoklu yapısına ve görüntülere takılıp kaldıkları
için şeylerle ilgili doğru bilgi geliştiremeyeceklerdir. Bunlar aynı zaman da ve
aynı nedenlerden ötürü iyinin ve kötünün ne olduklarını da bilemeyeceklerdir.²²

Bu arada dünyanın sahip olduğu, hem epistemolojik hem de etik içerik
de varlığını en Yüce idea olan İyi ideasından alır.

Platon'a göre, dünyanın da bir ruhu vardır ve insanın ruhu, evrensel
ruhun bir parçasıdır.²³ İnsanın hakiki anlamda iyi olan bir hayata ulaşması için
maddi dünyaya ve ölümlü hayata büsbütün sırtını dönmesi gerekmez. İnan-
sının böyle bir hayata kavuşması bu dünyanın yegâne dünya olmadığını ve ideal
dünyanın bir basit bir kopyası olduğunu bilmesi gerekir.²⁴ İnsanın nihai an-
lamdaki mutluluğu, Tanrı'yı ya da O'nun idealarını bilmesiyle, mümkündür.
Bu Tanrı'nın ideaları olan formlar üzerine düşünmek anlamına da gelebilir.
Dünyada Tanrısal bir faaliyet olduğunu kabul etmeyen bir kimsenin mutluluğu
elde etmesi mümkün değildir.²⁵ Platonun zaman zaman bu dünyanın yaratıcısı

²⁰ Copleston, S. J. , *A, History of Philosophy, Vol I, Greece and Rome,*, 168.

²¹ Platon, Phaidon, Türkçesi, Hamdi Ragıp Atademir , Kemal Yetkin, (Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001) 65 c

²² Copleston , S. J. , *A, History of Philosophy, Vol I, Greece and Rome,* s. 175.

²³ Platon, *Philebos*, 30, a-b.

²⁴ Copleston , S. J. , *A, History of Philosophy, Vol I, Greece and Rome,* , 217

²⁵ Platon, *Theatesus*, 176 a 5-e

olarak gördüğü Demiurge asla kadir-i mutlak bir tanrı olarak görülmedi. Ancak yine de Demiurge bu dünyayı *elinden geldiği kadar* iyi ve değerli yapmaya çalışmıştır. Demiurge her şeyden önce dünyayı yaratırken bir, bir zorunluluk ile karşı karşıyaydı. Bu da onun dünyayı yaparken sınırlı bir güce sahip olması anlamına geliyordu. Çünkü Demiurge neticede, farklı yorumlara rağmen, kendi önünde hazır bulduğu ideaları örnek olarak çalışmak durumundaydı. Başka bir yoruma göre, Demiurge ideları örnek alarak nesnelere şekillendirip oluştururken, araya yokluk anlamına gelen uzay girmiş bu yüzden, dünyadaki nesnelere idelalarına tam olarak benzememiş ve sınırlı kalmışlardır. Başka bir deyişle bu nesnelere varlık ile yokluk arasında kalmışlardır.²⁶ Yani Demiurge'un sınırlılığı dünyaya yansımıştır.

Platonun toplumdaki sınıfları ele alırken yapmış olduğu ayırım onun dünyaya anlayışı ile ilgili önemli ve daha açık olan ipuçları vermektedir. Ona göre toplumda üç sınıf bulunur. Bunlar, doğaları altın olan yöneticileri, doğaları gümüş olan bekçiler ve üçüncüsü de doğaları bronz olan üreticilerdir.²⁷ Yönetim işini filozofların yapması gerektiği yolundaki Platonik anlayışı göz önüne aldığımızda, yöneticinin görevi, insanların duyular âleminin güvensizliğinden kurtararak, idealar âlemine yönelmektir. Platonun, emekçiler, mülk sahipleri, tüccarları, ziraatçıları, kısaca iş ve üretimle uğraşan herkesi toplumun en kesiminde görmesi ve bunların dünya zevklerine düşkün kimseler olduğunu söylemesi bu bakımdan önemlidir. Bu onun üretmek ve para kazanmak gibi dünyevi işleri, aşağıladığını ve onlara erdemsizlik dışında atfedilecek başka bir değer olmadığını düşünmektedir. Başka bir deyişle, idealar âlemine ait hakikatler peşinde koşan, erdem peşinde koşan kimse ile para ve üretim gibi bu dünyaya ait olan şeyler peşinde koşan kimse elbette aynı olmayacaktı.

IX

Aristoteles, Platon'a kıyasla dünya ve dünyadaki imkânları kendi içerisinde açıklamaya çalışır. İnsanın ve dünyadaki varlıkların özelliklerini başka bir dünya ile açıklamaktan mümkün olduğunca uzak durmaktadır. Aristoteles, iki farklı dünya kabul etmesi ve ideal dünya ile fenomenler dünyası arasında nasıl bir ilişki olduğunu tam olarak açıklayamadığı için hocası Platon'un idealar ya da formlar teorisini kabul etmemiştir. Aristoteles'e göre ideaları bu duyular dünyasının içindedir. Platon'a göre fenomenal dünya, sınırsızlık atfettiği idealar dünyası ile "sınırlayan" uzayın bir karışımı idi. Aristoteles'in terminolojisinde önemli bir yer tutan madde (*hyle*) kavramı burada fenomenlerin olabilirlik haline, bir başka deyişle var olma form bulma imkânına işaret eder. İşte Aristoteles'in

²⁶ Macit Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, (Millî Eğitim Basımevi İstanbul 1979), 11.

²⁷ Ahmet Cevzici, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 326.

oluş dediği şey, şeyin imkân halinden çıkıp belli bir biçime bürünmesi, başka bir deyişle kendi “öz biçimini” bulmasıdır. Bizim kavramlarla bildiğimiz varlık aslında “öz”, Müslüman düşünürlerin ifadeleriyle mahiyettir. Bu öz, form yüzünden kendi içerisinde gizli olan olanağı gerçekleştirir. Aristoteles’in hareket (*knesis*) dediği şey, özün biçimini bulma hareketidir. Aristoteles’e göre her şeyin madde ya da form oluşu bir başka şeye göre değişebilir. Mesela tuğla’nın maddesi toprak iken, evin maddesi tuğladır. Salt madde en alttaki imkânı ifade ederken, hiçbir şekilde maddeye ihtiyaç duymadan kendini gerçekleştirmiş olan “salt form” da, madde ve form dizilişindeki en üst sınırı ifade eder. Hareketin başlangıcının olmadığını savunan Aristoteles’e göre, varlıktaki hareketin nedeni formun madde üzerindeki etkisidir. Maddede her zaman bir forma kavuşma itilimi vardır. Formda da sürekli olarak belli bir ereğe göre hareket etme gücü vardır. Form daha yüksek bir form karşısında madde olduğu için, sonsuz olarak bunu uzatmak mümkündür. O zaman artık, başka bir şeyin maddesi olmayan “salt bir formun” kabul edilmesi, Aristo metafiziğinde hareketin anlaşılması bakımından önemlidir. Çünkü salt form bütün hareketlerin nedeni, yani “ilk hareket ettirici”dir. Bu anlamda Tanrı her olanağın gerçekleştiği bir yer olarak algılandığı için, kendisi dışında düşüneceği bir şey yoktur. Bu sebeple, dünyadaki şeylerin sadece teleolojik nedenidir. Aristoteles’in saf Tanrısallıktan ibaret olan “ilk hareket ettiricisi”sinin dünya ile ciddi anlamda bir ilişkisi olmadığı için, insanlar üzerinde onların hareketlerini yönetecek bir değer belirleme anlamında da bir alakasının olduğunu söylemek mümkün değildir.²⁸

Her şeye rağmen Aristoteles’in dünyayı ve doğayı açıklarken antropomorfik unsurlardan kurtulamadığını görüyoruz. Maddenin form kazanma sürecini, heykeltıraşla heykel arasındaki ilişkiye benzeterek açıklamaya çalışması bunu göstermektedir. Doğadaki kanunlar da, kesinlik arzeden deterministik bir özellik arz etmekten ziyade doğanın alışkanlıkları olarak görülür.²⁹

Aristoteles, mutlak anlamdaki mutluluğun insan aklının şerefli şeyler üzerinde düşünmesiyle elde edilebileceğini söyler. Her varlık kendine ait olan bir özü geliştirerek kendisine mahsus olan bir etkinliği geliştirmesiyle mutlu olur. İnsanın özü de akıl olduğuna göre, insan dünyanın yapısını anlamaya çalışırken aklını kullanmasıyla mutluluğa erişebilir. Ancak ona göre bu insan hayatının tümü bakımından, bir bütün olarak değerlendirildiğinde yönelmesi gereken bir durumdur.³⁰ Aristoteles hiç bir zaman dünyanın anlamını dünya

²⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (Remzi Kitabevi, 9. Baskı, İstanbul 1998), 70-76.

²⁹ H. Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş 2*, I. Baskı, (Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009), 94.

³⁰ Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hünler, (Paradigma Yayınları) İstanbul 2001.

dışında aramamış, bize insani olan ve ölümlü olan şeylere aldırış etmememizi salık verenlerin sözüne kanmamamız gerektiğini, tam aksine elimizden geldiğince bu dünyadaki ölümlü oluşumuzu bir kenara bırakarak yaşamaya gayret etmemiz gerektiğini söylemiştir.³¹

Aristoteles'in Metafizikte geçen bazı ifadelerinde, Hıristiyanların kötülük anlayışına yaklaşması onun doğaya verdiği önem göz önüne alındığında şaşırtıcı sayılmamalıdır. Aristoteles söz konusu eserinde "kötülük doğada bulunmaz, hareket varlıktır ve hareket iyidir" demektedir.³² Ona göre, maddede bulunan potansiyellik, doğadaki değişimin, bozulmanın ve diğer bilinmeyen olayların meydana gelmesine yol açmaktadır. Bu kendi başına maddenin kötü olduğunu söylemekle eş anlamlı değildir. Madde, kendisi bizatihi kötü olmaksızın, içerisinde düzensizliği mümkün kılan ve saptırıcılık yönü bulunan unsurlar barındırır.

Yunan filozofları neden ahlakı, bireysel bir mutluluğa ulaşma konusu haline getirmişlerdir? Platon ve Aristoteles'inki de dâhil olmak üzere, Grek felsefesinde ahlaksal sorunlar her zaman, reel toplumsal hayatın problemlerinden uzaklaşarak tartışılmıştır. Platon'un dünyanın hem fiziksel hem de siyasal ve toplumsal yapısı itibarıyla, mevcut durumuna karşı olan güvensizliği, onu iyi ile birlikte mutluluğu da başka bir yerde aramaya yöneltmişti. Aristoteles zaten mevcut politik düzeni kabul etmekten başka bir seçeneğinin olmadığını görüyordu. Bu sebeple, alternatif bir siyasal ve toplumsal düzen arayışına girmek yerine bireysel kurtuluşun, dünyanın mevcut imkânlarını kullanarak, hakikata ulaşmanın ve mutlu olmanın yollarını araştırırdı.

X

Belki yukarıda betimlediğimiz durumu çok daha açık bir biçimde Epü-kurosçularda ve Stoacılar da görüyoruz. Bu tür bir tutumun kökenlerini biz Sokrates'e kadar uzatabiliriz. Çünkü Sokrates de, insanın kendisiyle tutarlı bir şekilde yaşamasını, en azından sorduğu soruların ve yaptığı eleştirilerin içinde gizli bir ima olarak insanın kendi kendisine yeterliliğini ve bağımsız olabileceğini savunuyor; insanın olabildiğince doğa durumunda olmasını ve kendi içindeki tüm muhtelif yönleri çekinmeden ortaya çıkarması gerektiğini söylüyordu. Sokrates'in bu bakımdan, kendisini belli bir topluma değil, dünyaya ve evrene ait olarak gördüğünü gösteren ipuçları olduğunu söyleyebiliriz. A. Macintyre, Platon'un, insanları belli bir toplumun vatandaşları oldukları ve topluma karşı belli ödevleri olduğu duygusundan vazgeçirebileceğini düşündüğünden ol-

³¹ Aristoteles, *Nichomechean Ethics*, 1177 b 26-1178a 8 (Copleston I : 349)

³² Aristotle, *Metaphysics*, 9: 1051a, 17-20, *Basic Works of Aristotle*, I-I, ed. Richard Mc Keon, (Random House New York 1941)

malı ki, Sokratik sorulara ciddi anlamda yanıtlar aramaktan vazgeçtiğini ileri sürmesinin³³ sebebi budur. Mantıkçı olarak da bildiğimiz Antisthenes'in insan arzularına karşı tutumu ve erdemi arzusunun yokluğu olarak açıklaması ve tanrısal olanın bu dünyada doğada bulunduğunu söylemesi ve bu anlamda doğanın insanı *phronesis* (hikmet) yoluyla iyiye yönelttiğini söylemesi³⁴ toplumdan, insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde ortaya çıkan geleneksel ahlak anlayışını kabul etmediğini göstermektedir. Antisthenes, erdemli insanın evinin devlet ya da toplum değil bir bütün olarak dünya olduğuna inanıyordu. Bu anlamda tek bir iyi insanın doğada temâsâ yoluyla bulduğu tanrısallık, devletin kendisine sunduğu resmi tanrılardan çok daha iyidir. Aynı ahlaki tutumu Cynisimin kurucusu olarak bildiğimiz Sinoplu Diogenes'in dünya görüşünde de görmek mümkündür. Sinoplu Diogenes'in İskender'in lütfetmek istediği yardımı geri çevirmesi ve ondan sadece "güneşine engel olmamasını" talep etmesi, toplumdan kaçarak dünyaya sığınışının ve mutluluğu doğada buluşunun bir işareti gibi görünmektedir.³⁵ Çünkü toplumun insanı kucaklamak için belli kuralları, ilkelere olmasına karşılık, doğal dünya hiçbir koşul ileri sürmeden cömertçe herkesi bağrına basmaktadır.

Genel Felsefe tarihi kitaplarında, ya da felsefe ile ilgili diğer eserlerde Epiküros'un ahlak anlayışı verilirken, hazcılığının daha ilk cümlede hatırlatılması, onun ahlak anlayışının yanlış anlaşılmasına sebep olmuştur. Epikürcülerin savunmuş oldukları ahlak anlayışında insan doğa ile uyumluluğu esas alan bir hayat yaşamaya davet edilir. Epiküros'un doğa anlayışı, içerisinde bir doğa ahlakını, dünya ya da bilim ahlakını da barındıran bir anlayıştır. Çünkü hem doğanın sadece temel prensiplerini bilen kimse, hem de doğayı detaylı bir şekilde araştırma konusu haline getiren kimseler için doğa bilimi her türlü çalkantılardan uzak bir hayat vaat eder.³⁶ Bu şekilde, doğaya uygun olan hayatın, salt bir rahatlık arayışı olmadığını, aynı zamanda rasyonel bir veçhesi olduğunu anlamış oluyoruz. Biz doğayı bilmek suretiyle, hangi şeylerin ve eylemlerin bizim doğamıza uygun olduğunu bilmiş oluruz. Epiküros'un ahlak anlayışının bir başka boyutu da hem atomların hareketlerinden gelen doğal zorunluluğa uygun yaşamının, hem de özgürce hareket etmenin nasıl mümkün olacağı sorusuna verilen cevap içinde gizlidir. Onlar, insanın özgür eylemlerine yer açmak için sınırlı zorunlulukların yer aldığı yeni bir doğa görüşüne ulaşmışlardır. Doğa-

³³ Alasdair MacIntyre , *Ethik'in Kısa Tarihi*, 115.

³⁴ Fernanada Declava Caizi, "Minor Socratics" , *Blackwell Companion to Ancient Philosophy* , ed. Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin , (Balackwall Publishing MA 2006) , 129

³⁵ Alasdair MacIntyre , *Ethik'in Kısa Tarihi*, 119

³⁶ Epiküros, *Mektuplar ve Maksimler* , çev. Hayrullah Örs, (İstanbul 1962) ,38.

daki zorunluluğu, belirlenimi atomların rotasından sapmalarıyla sınırlanmış olmaktadır. Epikürcüler dünyada tümüyle zorunluluğun hakim olduğunu varsaydığımızda, insanın sorumluluğu bütünüyle ortadan kalkacağı için, mutluluğun ve ahlaki davranışın mümkün olamayacağını savunurlar. Fakat Epikuros buna rağmen, dünyada belli bir anlamda belirlenimin hâkim olduğunu kabul eder. İnsan, her şeyi kapsamayan bir zorunluluk olduğunu kabul ettiğinde mutlu olacaktır. Evren de bir zorunluluk olsa bile insan bu zorunluluğu yaşamak zorunda değildir. Mesela ölüm doğal bir zorunluluktur. Ancak ölüm, dünyada yaşayan biri olarak insanla alakalı onunla çağdaş değildir. Çünkü ölüm, tüm duyuşal yetilerin bitmesi anlamına geldiği için, dünyaya ve ona ait olan beni aşan bir şeydir. Her şey başka bir şeyin oluşumuna katılmak durumunda olduğuna göre, yaşlı bir kimse de , ölmek suretiyle başka bir şeyin oluşumuna katkıda bulunmuş olur. Ben, ölüm olgusunda olduğu gibi dünyada olup biten şeyleri anlamak suretiyle, sınırlarımı anlamış olurum ve olmayacak şeyler peşinde koşmadığım için acılardan uzaklaşıyorum. Yeniden, daha açık bir ifade ile söylemek gerekirse, Epikurosçular doğadaki zorunluluğun, insanı hareketsiz bırakan ve ahlaki bir yargıda ya da eylemde bulunmasını engellemeyen bir zorunluluk olduğunu savunuyorlardı.³⁷

XI

Stoacı ahlak anlayışı , bu yazının konusunu teşkil eden dünya-ahlak ilişkisine en çok malzeme bulacağımız bir alan görüntüsü vermektedir. Stoacıların entellektüel faaliyetlerini yoğunlaştırdıkları alanlardan biri olan mantık bile bu bakımdan ahlaki bir hayatın zorunlu bileşenlerinden biri olarak gösterilir.³⁸ Stoacı felsefe fiziğin amacını, fiziksel dünyayı ve orada cari olan düzeni bilmek olarak belirlerken, etiğin amacını da doğal düzene uygun olarak yaşamak olarak belirlemiştir. Mantık bu anlamda bize, doğruyu yanlıştan ayırt etme ve gerçeklik alanında felsefenin diğer alanlarına ait olan doğruları keşfetme imkanı verir. Her felsefe öğrencisi Stoacı felsefede doğaya uygun yaşamının önemini bilir. Ancak bu ilkenin, tek bir şekilde anlaşılmadığını, farklı şekillerde yorumlandıklarını görüyoruz. Bazı yorumcular doğaya uygun yaşamayı, basit, ilk akla gelen anlamıyla bizim dışımızda bulunan doğaya uygun yaşama değil, çatıştığımız takdirde mutsuz olacağımızı varsaydığı tek bir insicamlı akla uygun yaşama olarak anlamaktadırlar. Bunlara göre Zeno bu durumda, doğa ile bir tür ahitleşme içinde yaşamasını değil, insanın kendisiyle, kendi aklıyla tutarlı olarak yaşamasını kastetmektedir. Buna rağmen, Zeno'nun “doğa ile uyum içinde

³⁷ Pierre Marie Morel, “Epicureanism”, *Blackwell Companion to Ancient Philosophy* , 499.

³⁸ Katerina Ierodiakonou, “Stoic Logic”, *Blackwell Companion to Ancient Philosophy* , 506.

yaşama” ile hem insanın kendi doğası, hem de kozmik düzende var olan doğayı kastettiğini savunanlar da olmuştur. Zaten Stoacı etiği kozmoloji ile birleştiren de budur. Diogenes Leartius bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

“ Ereğ, doğaya uygun yaşamaktır; başka deyişle ortak yasanın yani evrendeki düzenin başı Zeus ile aynı şey olan, tüm evrene yayılmış doğru aklın, yasaklaya geldiği şeyleri yapmadan, hem insan doğasına hem evrenin doğasına göre yaşamaktır: Mutlu insanın erdemi ve yaşam mutluluğu da işte budur, her şey evreni yönetenin iradesiyle, her birimizin içerisinde bulunan daimonla uyum içerisinde gerçekleştiği zaman.”³⁹

İnsanın doğası, kendi içinde bir bütünlük arz eden doğanın bir parçasıdır. Buna göre doğanın tümü tüm detaylarına kadar rasyonel olarak düzenlenmiş bir sistem olarak kabul edilir. Kendi doğasıyla uyumlu yaşayan bir kimse, kendiliğinden bütün olarak doğa ile de uyum içinde yaşayacaktır. Şüphesiz bir kimse, kendi doğasıyla uyumlu bir şekilde yaşamayı beceremediği halde doğa ile uyumlu yaşama konusunda başarılı olabilir. Ancak bu konudaki başarı ya da başarısızlık, bütün olarak doğal bir planın parçası olabilir. Bir kimsenin doğayı anlaması, doğadaki akışı insanın lehine çevirerek, geçen yüzyılın ortalarına kadar câri olan bilim anlayışında olduğu gibi doğayı sıkıştırarak onu kendi çıkarları için tüketmek suretiyle mutlu olması anlamına gelmeyip, daha çok doğada olacak olayları tahmin etmek suretiyle, her şeyin bildiği şekilde gerçekleşeceğini bilmesinden kaynaklanan bir mutluluktur. Zaten Stoacılara göre bu konuda en fazla başarılı olması beklenen, bilge kişinin bile belli durumlar da bir seçme ile karşı karşıya kaldığını görüyoruz.⁴⁰

Bu konuda başarı ya da başarısızlığın kriterleri nedir? Kendi doğaları ile uyum içinde yaşayamayan kimseler hem kendilerine hem de doğaya dokunma gücüne sahip olamayan kimselerdir. Bunlar belli bir fiziksel düzen bilincinden hem de istikralı bir erdem anlayışından yoksun oldukları gibi, hem de bilgenin iradesini dünyada gerçekleşen olayların akışı ile özdeşleştirebilme yeteneğinden de yoksundurlar.

Ahlaksızlık, Stoacı ahlak anlayışında, erdeme muhalefet etmek suretiyle ruhta tutarsızlık ya da uyumsuzluk durumunun vaki olmasıdır.⁴¹ Stoacılar, yer yüzündeki hiçbir şehrin, tam anlamıyla hakiki akıl tarafından düzenlenmiş bir yapıya sahip olmadığı için, hakiki *polis*in, bu anlamda evren olduğunu savunmuşlardır. Stoacıların kendilerini dünya vatandaşı olarak görmelerinin sebebi

³⁹ Diogenes Leartius, *Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 7.88, s. 332.

⁴⁰ Richard Bett, “Stoic Ethics”, *Blackwell Companion to Ancient Philosophy*, 535.

⁴¹ Richard Bett, “Stoic Ethics”, *Blackwell Companion to Ancient Philosophy*, 537

de budur. Stoacılar Zeno'nun tasarladığı ideal şehirler vatandaşları, bilgeliklerden oluşan şehirlerdir. Bu şehirlerden oluşan bir dünyada, adalet kurumlarına ihtiyaç olmayacaktır. Çünkü her bir insan, böyle bir dünyada diğerleriyle uyum içinde, aynı doğru akla sahip bir şekilde yaşamış olacaktır. Her bir şehir aynı doğru akıl tarafından tanzim edileceği için de şehirler arasında önemli bir farklılık olmayacaktır. İnsanın hareketleri de bütüne hâkim olan doğru akılla uyumlu olacaktır. Stoacı siyaset anlayışına hâkim olan kozmopolitanizm de toplumsal ahlakla yakından alakalıdır.⁴²

Stoacılar aynı zamanda dünyada bir kötülüğün olduğunu da reddederler. Onlara göre İyi ve kötünden her biri diğerinin varlığı için zorunludur. Kötülük ancak iyilikle kıyasladığımızda var olan bir şeydir. Stoacılar bu karşıtlığı her şeye teşmil ederek evrenin temelini koyarlar. Dünyanın akışına teslim olmayıp isyan etsem bile, fiziksel davranışlarım bu akışa uymaya devam edeceğine göre, mutlu olabilmem için bu akışa rıza göstermem gerekir. Stoacı ahlak anlayışında erdem sadece kendisi için aranması gereken bir şeydir. Arzu, umut, korku ve haz ve acı gibi şeyler akla ve doğaya karşıttırlar. İnsan dışarıda iyi olarak görünen şeylerin cazibesine kapılmadan, onları görmezden gelerek gündelik hayatını sürdürebilir. O zaman ben bunları kaybettiğimde acı duymamış olurum. İlâhi evrenin bütünlüğü ve tekliği ile rasyonel insanın bütünlüğü ve tekliği, dünyanın her yerinde yaşayan tüm insanlara karşı takınılacak tek bir tavrın olması gerektiğini gösterir.⁴³

Stoacılıkla Hıristiyanlığın bir sentezini geliştirmiş olan Seneca, Klasik Stoacıların aksine insanı kendi kendine yeten bir varlık olarak görmez. Seneca'ya göre insan eksik ve günahkar bir yaratıktır. Ancak Seneca'nın düşüncesine göre insanın eksikliği ve günahkârlığı, onda bir kötümserliğe ve ataletle yol açmamalıdır. Aksine böyle olduğu için, onun kurtuluşu bu dünyada çok çalışıp çabalamasına bağlıdır. İnsan doğal eksikliğini, çalışarak, insanlara hizmet ederek giderebilir. Seneca'ya göre devlet, eksikliklerimiz ve günahlarımızın sonucunda ortaya çıkan bir kurumdur.⁴⁴ Özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte de, medeniyet ve zenginlikler, lüks yaşam arttı ve böylece insanın ilkel saflığı bozuldu. Seneca'da insanın hayatı hem olumlu hem de olumsuz fırsatlar sunar. Bir taraftan özel mülkiyet insanın safiyetini bozarken, diğer taraftan insan, daha çok çalışarak ve kendisini insanlığın hizmetine adanarak kendisini restore edebilir.

⁴² Eric Brown, "Hellenistic Cozmopolitanizm", *Blackwell Companion to Ancient Philosophy*, 553.

⁴³ Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 121.

⁴⁴ Ömer Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, (Dem Yayınları, İstanbul 2008), 42.

XII

Yeni Plâtonculuk, dinlerin içinde gelişen felsefelere en önemli desteklerinden birisini temin etmiştir. İlk Çağ felsefesinin son felsefi akımı olan Yeni Plâtonculuğun kurucusu olarak kabul edilen Plotinus'un ahlak anlayışında “dünya ruhu” anlayışı önemli bir kavramdır. Hem dünya ruhu hem de kendimizi daha yüce bir tanrısallık alanına, aşkın bir akla benzetmeye çalışmakla erdemli hale gelebiliriz. Plotinus, kendisini bu dünyaya sürgün edilmiş ve aslında aşkın olan bir alanın mukimi olarak görüyordu. Dolayısıyla onun işi bu dünya ile alakalı olamazdı. Plotinus'a göre, her türden etik faaliyetin gayesi Tanrı'ya benzemektir. İnsan yaşamında, ya da dış dünyada olan her şey, Plotinus'a göre, bizi ilâhî dünyaya benzetebilme yetenekleri çerçevesinde ele alınıp değerlendirilmelidir. İnsan ancak bir arınma süreci ile bu dünyaya ait şeylerden kurtulup ilâhî olana benzeyebilir. Burada dikkat çekici olan şey insanın, tıpkı bir tarikata girerken tüm eski elbiselerinden soyunduğu gibi, bu süreçte de tüm dünyevi ilgililerden ve kaygılardan uzaklaşması gerekir. Plotinus'un dünyevi ilgilere örnek verirken, bilinen arzu ve ihtiraslarla birlikte aile ve akraba sevgisini, fakir ya da yetimlere acıma ve merhamet etmeyi de zikretmesi ilginçtir. Plotinus'a göre bunlar da insanın arınarak kendisini tanrısal dünyaya benzetmesinin önünde engel olarak duran şeylerdir.⁴⁵

Plotinus'un kötülük konusundaki düşünceleri dünya hakkındaki etik tutumunu daha iyi anlamamıza katkıda bulunacaktır. Enneadların son denemesi “*Kötülükler Üzerine*” başlığını taşır. Plotinus'un metafizik anlayışında dünyada ilk prensipten bağımsız hareket edebilen başka bir pozitif unsur yoktur. Ancak fiziksel dünyayı, Plotinus felsefesinde tüm varlıkların kaynağı olan Bir'in karşısında daha az mükemmel kılan şey nedir? Daha ileri ki bölümlerde ele alacağımız gibi, Akıl ya da ruh bağlamında ele aldığımızda dünyanın “diğeri”liği, İslam tasavvuf düşüncesindeki adıyla “*mâsivâ*”lığı, bunun sebebi olarak gösterilebilir. Ancak bunu kötü bir şey olarak göstermek mümkün değildir. Plotinus, nasıl ki bir mutlak iyi bir de nitelik olarak iyi varsa, nitelik olarak kötünün kendisinden türediği bir kaynak olması lazım geldiğini düşünür. Plotinus burada kötülüğe, ruhun dışında tamamen bu dünyada olan bir kaynak bulma peşindedir. Plotinus'a göre ilk kötülük, varlıktan başka bir şey, yani mutlak anlamda eksik olan ve mutlak anlamda endazesiz olan “var olmayan”dır. Plotinus'un burada, kötülüğü özdeşleştirdiği “var olmayan”ın ne olduğu tam belirgin değildir. Muhtemelen o bununla mutlak anlamda yokluğu değil de, hiç-bir zaman eksikliklerden münezzehe olmayan gölge varlığı kastetmekteydi. “Var

⁴⁵ John , M. Dillon, “An Ethic For the Late Atique Sage”, *Cambridge Companion to Plotinus* (Cambridge University Press 2006) , 320.

olmayan”, Plotinus’a göre, birin taşması ile eş zamanlı olarak kaçınılmaz olarak vuku bulan bir şeydir. Plotinus bunu şöyle izah eder:

“Sadece iyi var olmaz. İyinin dışarıya doğru taşmasında, ya da aşamalı olarak aşağı inmesinde, ya da ayrılışında nihai bir son vardır. Bu son, ondan başka bir şeyin var olması mümkün olmadığı için kötüdür.”⁴⁶

Burada Plotinus açıkça varlıkların hiyerarşisik bir yapıda olduğuna inanmaktadır. En üstte en iyi olan ilk prensip ya da Bir vardır; en altta ise kötü olan son, ya da madde bulunmaktadır. Kötülüğün kaynağı bu durumda, Bir’in sudurunun en son aşaması olan madde yani dünyadır. Bir ya da İyi, sudur sürecinde maddeye gelinceye, kendisinde mündemiç olan iyiyi tümüyle tüketmiş olmaktadır. Ancak ruh her şeye rağmen kendisini fiziksel dünyadaki ölçüsüzlükten ve formsuzluktan temizlemek suretiyle tümüyle saf forma dönüşebilir.

Yeni Platoncu felsefede genelde maddenin ve özelde ise onun teşahhus ettiği dünya, düşünsel-manevi diyebileceğimiz şeyler karşısında ancak ikinci derecede bir ehemmiyete sahipti. Bir’in âlemle ilişkisi, doğrudan olmayıp yine kendi içindeki düşünce aracılığıyla olmaktadır. Tanrı âlemi ancak kendi zatını düşünerek yaratmaktadır. Bilindiği üzere “sudur” dediğimiz bu taşma teorisinin yaratma olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı tartışmalıdır. Yeni Platoncu düşünceye göre maddi şeyler Tanrıya en uzak şeylerdir. Düşünce ve ruhla ilgili şeyler ise en yakın olan şeylerdir. Tanrı âlemdeki tikellere o kadar uzaktır ki bunları bilmek bile istemez. Tanrı’nın düşüncesi de kendisi gibi ezeldir. Onun düşüncesi ezeli olunca, düşüncesine konu olan şeyin de (âlem) ezeli olması beklenir. Neoplotonizmde sudurun evreni bir arada tutan bir şey olarak görülmesi (birden bir çıkar) ve âlemin ilahi birliğin bir yönü olarak görülmesi bu bakımdan oldukça önemlidir.

İlkçağlarda dünyadaki kötülüğün kaynağı sorunun tam olarak belirlenmediği görülmektedir. Klasik Yunan felsefesine hakim olan ve kozmos düşüncesi, özellikle de Aristocu –Platocu Stoacı gelenek içerisinde , hiçbir şekilde merkezi bir yer işgal etmemiş sürekli olarak ikincil bir öneme sahip olan bir sorun olarak kalmıştır. Eskiçağlarda metafizik, Plato örneğinde gördüğümüz üzere dünyanın varlığına bile şüphe ile bakıyordu. Platonculuk’ta, dünyaya yönelik olumsuz suçlamalar Yeni Plâtonculukta zirveye çıkmıştı. Dünya kendi ideal modelini taklit etme konusunda kesinlikle başarısızlığa uğramıştı. Dünyaya atfedilen bu eksiklik, olumsuzluk ya da kötülük, Platon’dan sonra madde (*hyle*) ile açıklanıyordu. Yeni Plâtoncu sistemlerde İdea ile madde, form ile madde arasındaki farklılığın gittikçe belirginleştiği açıktır: Bir yandan daha faz-

⁴⁶ Henry, P., and H. R. Schwyzer.. *Plotini Opera*, Volume VI. (Oxford Clarendon Press, 1964, 1976, 1982), 18 vd.

la teolojize edilen düşünce, gittikçe şeytanlaştırılan maddenin karşısına konuluyordu. Plotinus var oluşu, madde tarafından aldatılan ve onun içinde kaybolan dünya ruhunun düşüşü ile açıklıyordu.⁴⁷

XIII

İlkçağlarda, Sokrates öncesi filozoflar ilgilerini tamamen dış dünyaya yöneltmişler; buna rağmen ahlaki bir eylemde bulunan insanın yaşadığı yer olarak dünya hakkında suskun kalmışlardır. Kendilerinden önceki mitolojik dönemde, elbette dünya hayatı ve insanla ilgili mitolojinin etkisiyle belli ahlaki tutumlar söz konusu iken, doğa filozofları doğa hakkında rasyonel sayılabilecek bir tutum izlemeleri sebebiyle, bu konuda belirgin bir teori geliştirmemişlerdir. Sofistler ve daha sonra Sokratesle birlikte bu durumun değiştiğini ve insana olan ilginin artmasıyla birlikte, insanın içinde yaşadığı bir yer olarak dünya hakkında, epistemoloji ve ontolojinin yanında etiki ilgilendiren felsefi görüşlerin de dile getirilmeye başlandığını görüyoruz. Platon, Stoacılar ve Yeni Platoncu felsefe bize bu konuda oldukça zengin sayılabilecek felsefi içeriğe sahiptir.

Abstract

Understanding Of The World As An Ethical Problem In The Ancient Philosophy

World, as a place men live, act and communicate with his/her fellows –whether humans or other beings- has always an important influence on the ethical thoughts and behavior of human beings. Philosophers, since Thales, have needed to develop a sort of theory about the world or the source of the things that exist in the world. Observing their world-perspectives we can infer what values, does the world have in their eyes. A materialistic view regarding the world, I argue, have led to an ethical thought, even though if it is not clear for all the readings, as is the case with Presocratics. This paper aims at examining the views of the ancient philosophers, concerning the world as an ethical problem.

Key Words: *World, universe, nature, human behavior, ethics, ancient philosophy*

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Basic Works of Aristotle*, I-I, ed. Richard Mc Keon, Random House New York 1941.

⁴⁷ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace, (Cambridge, MA, MIT Press 1983) s. 128.

- Blumenberg Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace , (Cambridge , MA ,MIT Pres 1983.
- Caizzi,, Fernanada Declava “Minor Socratics” , *Blackwell Companion to Ancient Philosophy* , edt. Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin , (Balackwall Publishing MA 2006) ss-119-136
- Cevizci , Ahmet , *İlkçağ Felsefesi Tarihi* , Asa Yayınları 2001.
- Cottingham , John , *The Meaaning of Life*, Routledge New York 2003.
- Çaha,, Ömer *Siyasi Düşüncelere Giriş* , Dem Yayınları , İstanbul 2008 .
- Eliade , Mircae, *Kutsal ve Dindışı* , Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları İstanbul 1991.
- Epikuros, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul 1962 .
- Gökberk ,Macit , *Felsefe Tarihi* , ,Remzi Kitabevi ,9. Baskı, İstanbul 1998 .
- _____, *Felsefenin Evrimi*, (Milli Eğitim Basımevi İstanbul 1979), Henry, P., and H. R. Schwyzer.. *Plotini Opera* , Volume VI. (Oxford Clarendon Press, 1964, 1976, 1982), s. İ8 vd.
- Kaçuradi, İonna i, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları , Ankara 1999 .
- Kenny Anthony, *Ancient Philosophy* , Clarendon Press, Oxford 2006.
- Kerferd , G. B. , “The Sophist” , *Routledge History of Philosophy , Vol 1 From Begining to Plato* ,ed. C.C. W. Taylor, (New York 1997) ss-225-249.
- Leartios Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çeviren Candan Şentuna, 4.baskı, YKY, İstanbul, 2010.
- Lewis , C. S., *The Discarded Images*, (Cambridge University Press Cambridge 1979)
- MacInyre , Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi* , çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hünler , Paradigma Yayınları İstanbul 2001.
- Platon, *Phaidon*, Türkçesi Hamdi Ragıp Atademir Kemal Yetkin , Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001.
- Ülken , H. Ziya, *Felsefeye Giriş 2*, I. Baskı , Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009.

VARLIK VE OLUŞ TEMELİNDE HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN FELSEFE, MANTIK VE YÖNTEM HAKKINDA BAZI GÖRÜŞLERİ

Şenol KORKUT*

Hilmi Ziya Ülken(1901-1974) tefekkür ve felsefeden ziyade kültür, tarih, sosyoloji vb. alanları önceleyen düşünlerin egemen olduğu, böylelikle gerek matbûat gerekse maârif sahalarının bu bakış açısına göre yapılandırılmaya çalışıldığı, 20. yüzyıl Türkiyesinin üç çeyrek asrına denk düşen zaman diliminde yaşamış, bir filozoftur. Mezkur dönem filozoftan ziyade antropologlara, tarihçilere ve sosyologlara daha fazla ihtiyaç duymuş ve felsefe de ancak bu kültür evrenine hizmet ettiği oranda kaale alınmıştır. Bu manzarada gerek İslâm felsefesi ve Türk tefekkürü gerekse Batı felsefesi, ideolojik ve siyasal tercihler/değişkenler/müdahaleler çerçevesinde kendisine yer bulmuştur. Bu minval üzere Batı felsefesi batılılaşmanın bir gerekçesi/gereği olarak takdim edilmiş, Mübahat Türker Küyel(1941- -)'in vurguladığı gibi Batı ülkelerine felsefe tahsili yapmak üzere gidenler, gittikleri ülkenin felsefi ekollerini de getirmişler ve takip etmişlerdir.¹ Nurettin Topçu(1901-1975)'nun da işaret ettiği gibi Fransızın gitmiş, Almanın gelmiş, o gitmiş İngilizin, bilahare Amerikanın duhul etmiş, fakat milletten müteşekkil olan asıl tabaka bu yabancı elbiselerin hiçbirini benimsememiştir.²

İşaret edelim ki son otuz yıldır hermenötik, yapısalcılık, postmodernizm, gelenekselcilik ve neo-marksizm ithalciliği de maalesef bu tür yargıları daha fazla gerekçelendirmekte, keza şartlanmış/endekslenmiş düşünceye dair bir içerik sunmaktadır. İlginçtir ki öte yandan bu manzaranın aksülamelinde seyrederek yine yoğun bir külliyât bırakarak çekilmiş bir alan olarak milli felsefe, milliyetin felsefesi, milli mantık, 'tasavvuf felsefesi veya gerçek felsefe' gibi yaklaşımların da asıl tabaka nezdinde yabancı bir elbise hüviyetinden başka bir statü kazanmadığına, dolayısıyla köklü felsefe ekollerinin doğuşuna zemin oluşturamadığına şahit olmaktayız. Lâkin bu dönemin felsefe dünyasından zamanımıza bırakılan miras, birçok yerli ve yabancı dinamiği bünyesinde barındırdığı için çoğu kere olumlu ve olumsuz yargıları tenakuz içine düşürebil-

* Ydr. Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Mübahat Türker Küyel, "Ülkemizde Felsefenin ve Filozofun Doğuş Koşulları", *Türkiye'de Bir Felsefe Gelenek-i Kurmaya Çalışmak*, Ed, Recep Alpyağıl, İstanbul-2010, s. 713.

² Nurettin Topçu, "Felsefe ve Cemiyet", *Yarınki Türkiye*, İstanbul-1999, s. 53-54.

lecek bir içerik arz etmektedir. Bu mirasın bugün bazı çalışmalara konu olduğu şekliyle romantik, yapısalcı ve postmodern okumalardan daha fazla ihtimama ihtiyacı vardır ve asıl kaygı, problem ve dertlerini de ancak bu niyetler terk edilmediği zaman yeni kuşaklara gösterebilecektir.

Memleketin bu işe *meraklı* dimağları eğer oğünün *kültür* adına kotardığı şeyleri bugün yine söz konusu alginın başka bir versiyonu olan ve gittikçe entelektüel hayatın merkezine yerleşen bir kavram olarak *medeniyet* adına kottarmaktan vazgeçmeye niyet gösterir, diğer bir ifade ile bu toplum için filozofun artık zorunlu olduğu kanaatine varırsa, andığımız dönem hiç kompleksli bir adlandırma olmaksızın -kelimenin gerçek anlamında- ilerdeki asırlar için bir Rönesans/uyanış işlevi görebilecektir. Çünkü sentez ve çeviri dönemleri çoğu kere analitik düşüncenin ve sistem felsefelerinin beşiği işlevini görmüştür. Dolayısıyla bugün temel referans kaynağı Gazâlî(1058-1111) olmakla beraber *medeniyet* kavramı temelinde yabancı bir felsefe yapılacağı gibi, *tefekür* adına Heidegger(1889-1976)'den kalkılarak da çok yerli bir felsefe ortaya çıkabilecektir bilakis 20. yüzyıl Türk düşüncesinin getirdiği tecrübe bahsettiğimiz bahislerde mümbit bir dürtü sunmaktadır. Öte yandan "Türkiye'de birbirini tetikleyen iki alan olarak pozitif bilimler gelişmediği için felsefe de olmuyor" söyleminin ilgili alanların geldiği seviye dikkate alındığında artık haklı bir gerekçe olamayacağı aşikardır. Bugün laboratuvar ve teknolojik donanım konusunda artık altyapı sıkıntısı çekmeyen ilgili anabilim dallarının batıda olduğu gibi bilimi, felsefe ve teolojiyle kesiştiği problemlerde bu alanları tetikleyecek bir içerikten ziyade çok daha farklı bir mecraya sürükledikleri reel bir olgu olarak önümüzde durmaktadır. Kanaatime göre, bu manzara bir bakıma bizleri ampirik sosyolojiden bilim felsefesine, düşünce tarihi yazımından yeni bir ontoloji kurma çabasına değin arkasında önemli bir külliyât bırakmış Hilmi Ziya Ülken'e, yeniden ve daha yakından bakmaya icbar etmektedir.

Ülken farklı alanlara mahsus olmak üzere arkasında kapsamlı bir külliyât bırakmış, bu özelliği de onun çoğu kere eleştirilmesine sebep olmuş ve bir bakıma mümbitliği bazı sahalardaki özgünlüğünün görülmesine engel olmuştur. Bu işe *Metafizik* adlı bir çalışma ile başlayan Ülken, hayatının orta dönemlerinde, tarih yazımı, kültür ve sosyoloji alanları ile iştigal etmiş, fakat kanaatime göre bu sürecin açmazlarını keşfederek son döneminde asıl ilgi sahasına yani *Varlık ve Oluş* eksenine dönmüştür. Fakat *Varlık ve Oluş* hem yazarın mümbitliğine yönelik olarak geliştirilen *sentezci* algısının hem de genel olarak 20. yüzyıl Türk tefekürüne yönelik serdedilen önyargılı bakışın kurbanı olmuş, gözden kaçırılmış ve yeterince ihtimam gösterilmemiş bir eser muamelesi görmüştür.

“Kitabın Tarihi ve Maksadı” adlı dibacesinden de anlaşılacağı gibi *Varlık ve Oluş* Hilmi Ziya Ülken’in baş yapıtıdır ve 20. yüzyıl Türk düşüncesinin yüzakı eserlerinden birisidir. Kitap 1933 yılında Berlin’de tasarlanmasına rağmen ancak 1968 yılında ilk ve günümüze değin tek, baskısını gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla *Varlık ve Oluş*’un 35 yıllık bir yazılış tarihi vardır. Yazar, eserin gecikmesini genel olarak iki hususa bağlamaktadır: Birincisi temel fikirlerdeki değişiklik (Spinozacı ve Hegelci görüşten fenomenolojik ve ihtimaliyetçi felsefeye uzanış), ikincisi ise kendisini uzun süre felsefe dışında dersler vermeye zorlayan (Ülken sitemle bahsettiği 1935-1945 arasındaki dönemin yanına, 1950-1960 arasında kendisini sosyoloji öğretimine verdiği süreci de kısmen yerleştirir, bu sürece İstanbul-Ankara hattında evi ile otel odaları arasında yıllarca süren git-gellerin yıpranma payını da biz dahil edelim) kadro sıkıntılarıdır. Buna rağmen ciddi bir okur eserin, yazarın idealini kurduğu anlamda tamamlanmadığının farkına varabilecektir. Bu haliyle bile, hiç kuşkusuz *Varlık ve Oluş*’un felsefenin evrensel dünyasında ağırlığı olan bir yapıt olduğunu ve günümüzde felsefi düşüncenin gelişmesi veya filozofun yetişme imkânı babında *sorun nedir? veya nereden başlamalı?* şeklindeki sorgulamalara bir cevap mahiyetinde olduğunu söyleyebiliriz.

Ülken, bu eserde eğitim amaçlı yazılmış bazı teliflerinde rastladığımız gibi ders hocası retoriğinden ziyade bir filozof üslubu ile karşımıza çıkar. Ülken’in varlık hakkındaki en ileri felsefi fikir ve teorilerini bu eserde bulabilmek mümkündür.³ Fakat onun ontolojisinde önemli bir yer tutan mutlak sonsuz varlık, değerlerin çift-kutupluluğu, bilim felsefesi kapsamında tetkik ettiği matematik ve fizik alanındaki daha ayrıntılı görüşleri için ilgili diğer eserlerine başvurmak gerekmektedir. Zaten Ülken de bazı bağlamlarda dipnotlar vasıtasıyla dönem dönem okura önceki eserlerini tavsiye etmektedir. *Varlık ve Oluş* ana konu itibarıyla varlık problemlerini ele almasına rağmen mantık, epistemoloji, zaman, bilim ve ahlâk felsefesi ile ilgili görüşleri de bazı kontekstler dahilinde içermektedir. Biz bu makalede önemine binaen diğer eserlerine kısmi bir

³ Ülken, dönem dönem farklı felsefi akımların ve filozofların etkisinde kalmış, 1948 sonrasında ise din felsefesinin terminolojisi ile söyleyecek olursak insan, âlem ve Tanrı anlayışında teist bir düşüncüyü benimsemiştir. Bkz. Necati Öner, “Ord. Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken”, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, ed. Ayhan Vergili, İstanbul, 2006, s. xxx,xxxı.. Ayrıca, Türkiye’nin siyasi hayatındaki temel değişiklikler ve özellikle yüksek öğretimin bu değişikliklere maruz kalması Ülken’in çalışmalarında önemli farklılıklara yol açan bir etken olarak öne çıkmaktadır. Bkz. Kurtuluş Kayalı, “Hilmi Ziya Ülken, Dil-Tarih Hocaları ve 1948 Tasfiyesi”, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İstanbul, 2003, s. 175, Kurtuluş Kayalı, “Hilmi Ziya Ülken’in Türk Düşünce Dünyasındaki Özgün Konumu”, *Düşüncenin Coğrafyası-1*, Ankara, 2005, ss. 165-179. Ayrıca bkz. İsmail Kara, *Din ile Modernlik Arasında, Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul, 2003, s. 18,19.

şekilde başvurup anılan kitabı ana referans olarak kullanıp, filozofun felsefe tasavvuru, mantık ve yöntem hakkındaki görüşlerini, tetkik etmeye çalışacağız.

Ülken, felsefî meseleleri, problem bağlamında sıralı önermeler üreterek işlemekten ziyade, filozof merkezli bir açıklama tarzı ile irdelemektedir. Bu nedenle, önce ilgili problem bağlamında felsefe ekolleri arasındaki ortak noktalara işaret edilmekte, sonra bu ekollerin çelişki ve tutarsızlıkları tespit edilmekte⁴, nihai olarak da özgün görüşler serdedilmektedir. Böylece tartışılan her problem de, kendisi hakkındaki tarihin okumasını da beraberinde getirmektedir. Çalışma boyunca Ülken'in örneklendirmelerine kısmen değinip, hususî ve özgün görüşlerini tespit etmeye özen göstereceğiz.

1. Felsefe Nedir? İlk Olgu Araştırması veya Derinliğine Felsefe

Ülken'e göre, felsefe, ana dayanağı ilk olgu araştırması olan kesin ilk bilimdir. Fakat felsefe sadece ilk ilkeler peşinde koşan sorular yumağı olarak da telakki edilemez. Böyle olduğu takdirde bir bakıma çözümlenmesi gereken problem alanı olarak kalacaktır. Felsefenin bütün bilgilerimize dayanak olan ilk ilkelerin ve ilk olguların bilgisi olması gerekir. Felsefe ancak dinamik bir şekilde gerçeklerin gerektirdiği soruları sorarak bilimlerin bilimi ve evrensel bir bilim olabilir. Böylece insan bilgisini her devirde sistemleştirecek, fakat bu sistemleşmenin skolastik bir tavır haline dönüşmesine imkân tanımayacaktır. Eğer skolastik tavır egemen olmuşsa bu durumda felsefe diğer alanlardan (teoloji, bilim vs.) geri kalmış, kesin ilk bilim ve evrensel bir bilim olma özelliğini kaybetmiş demektir.⁵

Peki felsefeyi sürekli kesin ilk bilim statüsünde tutacak ana karakteri nedir? Ülken'e göre, felsefe, derinliğine felsefe olarak işlevsel olduğu zaman kesin ilk bilim olabilecektir. Bu tanım felsefenin terim olarak yapılan aşağıdaki iki tarifini de içermektedir:

a. "Felsefe ilimlerin sınırını aşan problemleri düşünce ile çözmeye çalışan ve böylece felsefenin felsefesi şeklinde sonsuza değin gidebilecek araştırma yoludur."

b. "Felsefe kuralları olan ve bu kurallara göre işleyen disiplinli bir düşünce tarzıdır."⁶

Ülken'in nazarında felsefe tarihindeki bütün filozof ve ekoller zorunlu olarak anılan iki tariften birisine denk düşecek bir içerikte bu düşünce işlevini

⁴ Ülken'in felsefe tarihinde Antik Yunan'dan kendi dönemine değin yer alan filozof ve ekollere yönelik varlık felsefesi temelindeki eleştirilerinin ayrıntılı bir şekilde tahlili için bkz. Mehmet Vural, *Hilmi Ziya Ülken'in Varlık Felsefesi*, Ankara-2009, ss. 143-163.

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, İstanbul-2001, s. 10-11.

⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara, 1968, s. 7.

gerçekleştirmişlerdir. Fakat hepsini kuşatan ortak bir adlandırma vardır ki; bu da felsefeyi ilk olgu araştırması çerçevesinde yapmış olmalarıdır. Ülken, ilk olgu araştırmasını ne zorunlu bir kural olarak ortaya koymakta ne de bunun zorunlu bir yöntem olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Bu tarif, teorik bir belirlemenin yanı sıra aynı zamanda felsefe tarihine yönelik bir tespiti de içermektedir. Buna göre, ilk olgu araştırmasında, akıl felsefe yolunda bir seviye elde etmekte ve onu ele geçirdiği anda, birdenbire onu da temellendirecek daha derin bir ilk olgu arama tasası, kendisini yeniden dürtülemektedir. İçinde barındırdığı bütün benzer, özdeş ve zıt ekollere rağmen felsefe tarihi, ilk olgu araştırması veya Aristoteles'in tabiri ile *bilme tutkusu* çerçevesinde insanlık zihninin mimarı gibi birbirini tamamlayarak büyüyen bir düşünce alanıdır.⁷ Dolayısıyla derinliğine ilerleyen ilk olgu araştırması, antik Yunan'dan günümüze değin gelmiş, Thales(674-540)'ten Husserl(1859-1938)'e kadar ortak vasıfları birleştirmiş ve onları aynı binanın katları haline dönüştürmüştür.⁸ Öyle ki uzlaştırılması mümkün olmayan Fisagor ve Elea okulu, Platon(423-347) ve Aristoteles(384-322) felsefelerinde, bütün zıtları kuşatan söz konusu ilk varlığı arama ortak paydasını görebilmek mümkündür. Böylece Kant(1724-1804) derinliğine felsefede en önemli kata inmiş, Schopenhauer(1788-1860) "İlk Felsefe" kavramı çerçevesinde derinliğine görüşü etkin bir şekilde kullanmış, Bergson(1859-1941) bu alanda büyük bir hamle gerçekleştirmiş, Husserl(1859-1938) ise özler (Wesen) idesi ile derinliğine felsefede yeni bir adım atmıştır.⁹

Böylelikle derinliğine felsefe, felsefi doktrinler arasındaki çatışmalara ve ardıl fikri akımlara, bunların hepsini kuşatan yeni bir pencereden bakmayı sağlar. Çünkü ilk olgu arayışı, filozofun en temel tasasıdır.¹⁰ Felsefe literatürünün bütün birikimi hafızasında mündemiç olsa bile filozofun zihni daima ilk olguda açık ve seçiği değil, müphem ve karmayı bulacak, keza her defasında oradan aydınlanması ve seçikliği çıkarmaya çalışacaktır.¹¹

Ülken'in burada yaptığı derinliğine felsefe tarifi yukarda anılan tanımların birinci şıkkı ile benzerlik göstermekte fakat söz konusu tarifin çelişkisinden sıyrılmaktadır. Çünkü ilgili seçenekte yapılan tarif, arkasında çözülmemiş problemler ve mantıksal boşluklar bırakarak bir daha geriye dönmek üzere sürekli ve kontrolsüz ilerlemeyi zorunlu kılmaktadır. Bu süreçte problematik felsefe sonsuzca çözülemeyecek ve köşe başları olarak kalacaktır.¹² Aynı şekil-

⁷ Age. s. 7-8.

⁸ Age. s. 27.

⁹ Age. s. 22.

¹⁰ Age. s. 30.

¹¹ Age. s. 31.

¹² Age. s. 19.

de ilk olgu araştırması ikinci seçenekte sözü edildiği gibi çerçevesi belirlenmiş katı bir kural olarak da temayüz etmemektedir. Çünkü zihin daha ileri bir “ilk”e doğru derinleşirken, ondan önce bulduklarını yıkacak yerde, onlara daha sağlam bir temel bulmaya çalışmaktadır.¹³ Dolayısıyla ilk olgu araştırması statik bir kural değil varlıktaki değişimle paralel seyreden bir düşünme etkinliğidir. Bu bakımdan felsefe kendisinden ana problemlerin doğduğu, fakat onları daima ilk ve asli kökte birleştiren kesin ilk bilimdir.¹⁴

Felsefenin tarifini bu şekilde belirledikten sonra Ülken, onun temel dayanağına geçmektedir. Şu halde *felsefe* olarak vasıflandırılacak düşünce türüne asıl rengini veren şey, üzerinde fikir ayrılıklarının doğamayacağı, ilimler ve doktrinlerde ortak olan “İlk Felsefe” dir.¹⁵ “İlk Felsefe”nin ihmal edilmesi ise problemlerin çıkmaza düşmesine ve ferdi felsefelerin doğmasına mahal vermektedir. Derinliğine felsefenin, radikal çıkış noktası olarak belirlediği ilk varlığı arama serüveni, birbirleri ile uzlaşması imkânsız olan felsefî ekollerin dahi ortak noktasıdır. Bu nedenle felsefe tarihi aslında derinliğine felsefenin kullanılış biçim ve katmanlarını, ve onun tarihini oluşturmaktadır.¹⁶ Ülken, tarifini ve temel dayanağını bu şekilde belirlediği ilk felsefe’ye Platon’un *dyade* kavramından hareketle *dyadologique* demektedir. Felsefenin varlık, bilgi, değer ve hakikat gibi ana konuları ve başlıca problemleri de *dyadologique* üzerine kurulmaktadır.¹⁷ *Dyadologique*, hakikat olan *dyade*’in belirsizliğinden kurtuluş ve idealleştirmeden ibaret bir düşünme şekli ve yöntemdir.¹⁸

2. Felsefî Düşüncenin Aleti Akıl ve Mantıktır

Ülken, felsefenin metodunu öncelikle ilimlerin metotları ile kıyaslayarak açıklamaya çalışmaktadır. Felsefeninki diğer ilimlerin metodundan farklı olmasına rağmen ilim ve felsefe birbirlerini besleyen iki ayrı alan, birbirleri ile atbaşı giden iki insan eseridir.¹⁹ İlimin gelişmesi ile felsefenin gelişmesi birbirine paralel seyretmekte, birinin çabaları, buhranları ve kazançları diğerinin alanına da nüfuz etmektedir.²⁰ Her çağda gözlemlenen ilmin metot, problem ve teorilerindeki ilerleme, eşzamanlı olarak felsefede de yankılanmış veya bu durumun tersi de mümkün olmuştur. Bu bakımdan ilmi felsefeden, felsefeyi

¹³ Age. s. 8.

¹⁴ Age. s. 28. Vural, Age. s. 28, 29.

¹⁵ *Valık ve Oluş*, s. 19.

¹⁶ Age. s. 22.

¹⁷ Age. s. 23.

¹⁸ Age. s. 495.

¹⁹ Age. s. 116.

²⁰ Age. s. 45.

de ilimden ayırmak mümkün değildir.²¹ İlk Çağ ve Orta Çağ'daki filozofların aynı zamanda bilim adamları olması bunun en açık göstergesidir. Keza Henri Poincaré(1859-1912), Max Weber(1864-1920), Newton(1643-1727) gibi modern süreçte matematik, iktisat ve fizik gibi belirli bir ilmin teorisine, gayesine ve metoduna yoğunlaşmakla dolaylı bir şekilde felsefenin alanına girerek filozof olmuş birçok isimden bahsetmek mümkündür.²²

Bu aşamadan sonra Ülken filozof olmanın yollarını da çeşitli kategorilerde açıklamaktadır. Buna göre, St. Thomas(1225-1274) ve İbn Sînâ(980-1037) gibi bazı filozoflar felsefe yolunda ansiklopedik düşünce yolunu tutarak felsefi problem ve konulara nüfuz etmişler²³ bir kısım filozoflar ise, bu seviyeye felsefe tarihi araştırmaları ile ulaşmışlardır. Ülken'e göre, felsefe tarihçiliği ile filozofluk birbirlerinden farklıdır. Felsefe tarihçiliğini çok iyi bir şekilde gerçekleştirdiği halde filozof olamamış birçok isimden bahsetmek mümkündür hatta çok az felsefe tarihçisi filozofluk mertebesine sıçrayabilmiştir. Felsefe tarihi başlıca Yunan-Latin geleneği üzerine kurulmuş Avrupa felsefesi ve İslâm felsefesi olmak üzere iki ana kola ayrılmıştır. Bu alanda çalışmalar yapacak felsefe tarihçilerinin araştırma alanlarının dillerini (Yunanca, Latince ve Arapça) çok iyi bilen filologlar olması gereklidir. Fakat, felsefe tarihçiliğini bekleyen bir eksiklik vardır; o da, eski metinlerin tahlil ve neşri gibi filolojik çalışmalara kendini veren bir felsefe tarihçisi, felsefi problemlerin güncel değerini görmeye imkân bulamayacaktır. Buna rağmen Spinoza(1632-1677) ve Nietzsche(1844-1900) gibi bu işe filolojik çalışma ile adım atmış bazı felsefe tarihçileri, bu meşgaleinin getirdiği imkânlarla filozof olmuşlardır. Öte yandan Fârâbî(870-950) ve İbn Rüşd(1126-1198) gibi şahsiyetler de tetkik ettikleri metinleri ikinci dilden okuyarak filozof olmuşlar, filologlukla zaman kaybetmemişlerdir. Şu halde Ülken'e göre filozofluğun yolu felsefe tarihini tam olarak bilmekten geçmemekte fakat felsefi spekülasyona sahip olduktan sonra felsefe tarihi tamamlayıcı bir kuvvet olabilmektedir.²⁴ Öte yandan Gazâlî ve Descartes(1596-1650) gibi bazı filozoflar kişisel tecrübeye dayanarak, Sokrates(470-399) ve Sühreverdî(1115-1198) gibi bazı filozoflar da içe katlanma metodu ile, Spinoza(1632-1677) ve Hegel(1770-1831) gibi filozoflar da spekülâtif düşünce yolu ile, felsefi problem ve teoriler geliştirmişlerdir.²⁵ Ülken'in felsefi araştırmalarda eksik bulunduğu yöntemlerden birisi de sistem kurma tutkusudur.

²¹ Age. s. 116.

²² Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş-I*, İstanbul-2008, s. 38.

²³ Age. s. 40.

²⁴ Age. s. 41.

²⁵ Age. ss. 43-45.

Felsefe tarihinde sistem kurma hastalığı birçok filozofu felsefelerinin doğru taraflarına rağmen tutarsızlığa düşürmüştür. Bu hastalıktan kurtulmak için filozofun problemleri ayrı ayrı, bir problemi çözmeden diğerine geçmeden ve objektif soruşturma metodu ile taraması gerekmektedir. Bunun bilincinde olmasına rağmen birçok filozof sırf bütün üzerinde düşünme iradesinden dolayı sistemlerinde tutarsız yönler bırakmıştır.²⁶

Bu noktada Ülken'e, felsefi düşüncenin aleti nedir? sorusunu sorabiliriz. Ona göre, felsefi düşünce ortak duyu, sofist, diyalektik, septisizm, gnostizm ve sufizm metoduna dayandırılmaz.²⁷ Şüpheli görüşün ortak duyuyu gafletten uyandırması gibi bir hizmeti vardır.²⁸ Fakat ne şüpheliler gibi duyuların aldattığı bahanesi ile konkre varlık alanlarını inkar etmek, ne de mistikler gibi gerçek varlıkların arkasında bir sır ve gayb âlemi aramak gerekir.²⁹ Çünkü mistik yaklaşım bir-çok, ruh-tabiat, akıl-tecrübe, gerçek-ideal, teori-pratik gibi antinomilere, sonucu tutarsızlıklara çıkan bir çözüm arayış ve süreci sunmaktadır. Bu açıklama ve düşünce tarzı, antinomileri belirsiz bir sonuca varmak üzere ortadan kaldırmakta, antinomilerdeki zıtlıkları uzlaştırmaktan veya daha üstün bir terkip yolu araştırmaktan ziyade bu zıtlıkları içene alan ve eriten belirsiz bir bütüne başvurarak problemi çözmeye çalışmaktadır.³⁰ René Guénon(1886-1951)'un gelenek, mistisizm ve tasavvuf temelinde bu alandaki yeni yorum ve denemeleri dahi özünde anılan olguyu aşamayan bir uğraş olmuştur.³¹

Düşünürümüzün felsefeyi başlı başına ilk olgu araştırması olarak tanımladığını söylemiştik. Ona göre, bu araştırma, başka bir terimle birleştirilecek bir bağlam değil, çözülecek ve her manzarası ayrı ayrı meydana çıkarılacak bir olgudur. Şu halde diyalektik de böyle bir durumda yapma bir metot olarak kalacaktır ve yeterli bir yöntem değildir.³² Platon'un diyalektiği ne maddeyi, ne canlı varlığı ne de insani alanı açıklamada iş görebilir.³³ Daha da ötesi Hegel'in elinde diyalektik, olaylar ve varlıklar arasındaki *karşıtlık*, *çatışma* veya *farklılıkları*, birer *çelişme* olarak kabul etmiştir. Oysa çelişme, olay ve varlıklara değil yargılarımıza aittir. Bu bağlamda Ülken, Hegel'in "çelişenlerin sentezi" fikrini parlak bir paradoks olarak vasıflandırmakta, özdeşlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerini bariz bir şekilde iptal eden bu mantık paradoksunun Marx(1818-1883) tarafından da sürdürüldüğüne işaret etmektedir.³⁴

²⁶ Age. s. 118.

²⁷ Age. ss. 47-50.

²⁸ *Varlık ve Oluş.* s. 95.

²⁹ Age. s. 113.

³⁰ Age. s. 492.

³¹ Age. s. 493.

³² Age. s. 167.

³³ Aynı yer.

³⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, İstanbul, 2000, s. 42, 43.

Ülken'e göre, şu halde felsefe ancak akılla yapılır. Felsefenin akıl dışındaki olgu veya gerçeklere yöneldiği zaman dahi bu düşünme işlemini akılla gerçekleştirmesi zorunludur.³⁵ Nasıl ki düşünmenin aleti mantık ise felsefenin aleti de akıldır.³⁶ Fakat, felsefenin konusunu yalnızca aklın sınırları içine giren şeylerle sınırlamak bir tür indirgemecilik olur. Felsefe, akılı aşan problemleri de araştırır, lakin yine bu işlevi akıl ve mantık ilkeleri ile yapar. Buna rağmen *her felsefi problem bir mantıki önerme ile doğrulanabilir*, değildir.³⁷ Felsefe mantıkla yapılır fakat mantıktan ibaret değildir.³⁸

Felsefe, mantık aracılığı ile çeşitli ilimlerin alanına giren olgu ve şeylere ait doğrulamaların bu ilimlerin yöntemlerince yapılamadığı yerlerde, zihinlerdeki doğrulamaları kurar ve âlemin bütününe bu tarzda kurulmuş bir sistemin bakış açısından bakar.³⁹ Fakat mantıktan anlaşılan şeye göre, felsefelerin tavırları farklıdır.⁴⁰ Asıl ilkesi, *her düşünülen vardır ve her var olan da düşünülebilirdir* şeklindeki Aristotelesci mantığa Anselmus(1033-1109)'un ontolojik kanıtı ile son şekli verilmiştir. Bu anlayış zihnin ilkelerinden varlık kategorilerinin çıkarılabileceği şeklinde peşin olarak konmuş bir postüla üzerine kurulmuştur. Ontolojik kanıt üzerinden ilerleyen klasik mantık temel postülları bakımından Kartezyen filozoflar tarafından da takip edilmiş ve bu geleneğe Kant ve Hegel tarafından da büyük önem verilmiştir.

Bu mantık anlayışının karşısında, bunun tam tersi bir istikamette çok değerli mantık anlayışı doğmuştur. Russell(1872-1970) ile başlayıp Wittgenstein(1889-1951)'a kadar uzanan yeni mantık hareketlerinin temel kanıtları mantık kurallarının yalnız işaretler arasında kabul edilmiş postüllalara dayanarak tutarlılık ve sonuç araması olmuştur. Bu babda iki değerli klasik mantığın aşırı bir şekilde kullanılmasından dogmatik ve skolastik felsefeler ortaya çıkmış, çok değerli yeni mantığın şiddetli tenkitleri yüzünden de felsefenin aşırı daraltılması ve son derece fakirleşmesi doğmuştur. Buna göre çok değerli mantığın açmazı şudur; karşılığında hiçbir anlam bulunmayan önermeler anlamdan boş veya anlamsız önermeler kategorisinde olacaktır. Mantıkçı pozitivistler protokol önermeleri ve değerleri kabul etmelerine rağmen, felsefeyi düşünce sentaksından ibaret gördükleri için bunları dışarıda bırakmaktadırlar. Bu durumun ise kabul edilmesi mümkün değildir.⁴¹

³⁵ *Varlık ve Oluş*, s. 51

³⁶ Age. s. 50.

³⁷ Age. s. 51.

³⁸ Aynı yer.

³⁹ Age. s. 52.

⁴⁰ Age. s. 55.

⁴¹ Age. s. 108.

Buna rağmen, Ülken, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin bulunmayışı şeklindeki akıl ilkelerinin bugüne değin geçerli olduğunu, Leibnez sonrası ortaya çıkan ve ihtimaller kadrosunu önceleyen mantık ekollerine rağmen üçüncü halin imkânsızlığı ilkesinin değerinden bir şey kaybetmediğini ve bu ilkenin modern mantık akımlarında zımnen de olsa yer ettiğini açıklamıştır. Bu nedenle herhangi bir şekilde çok değerli mantık kurulabilse bile, gelinen nokta yine de klasik mantığın özel bir hali olacak yahut klasik mantık onun özel bir hali olacaktır. Buna rağmen modern dönemde özellikle fizik alanında yaşanan gelişmeler Aristoteles mantığının yetersizliğini ve çok değerli mantığın gerekli olduğunu ortaya çıkarmış,⁴² yeni mantık hareketleri bilimde yeni uygulama imkânları bulmuştur.⁴³ Şu halde mantıkçı pozitivistler felsefe problemlerini farkirleştirmiş olsalar bile varlık ilkelerinin doğrudan mantıktan çıkarılamayacağı konusunda haklıdırlar.⁴⁴ Keza klasik mantık ile çok değerli mantık arasındaki bir diğer farklılık da modal önermeler alanında yaşanmıştır. Aristoteles mantığı modal önermelere sadece gelecek zamanlı olgularda başvurmuştu. Oysa bilim alanındaki gelişmeler tümevarım metodunu öne çıkardığı için, bu olgu modal önermelere de geniş bir alan açmıştır.⁴⁵

Ülken, mantık kurallarının istenildiği gibi kullanılmasının onların muhtevaları olmamasından ileri geldiğini belirtmekte ve bu nedenle mantık vasıtasıyla birbirlerine zıt tezlerin aynı anda savunabileceğine dikkat çekmektedir. Bunun ise ilk farkına varan filozof Gazâlî olmuştur. Fakat buradaki eksiklik mantık kurallarında değildir. Kusur aynı silahı kullanarak birbirine saldıran iki ordu gibi karşı karşıya gelmiş doktrinlerdedir. Fakat Gazâlî ve Meşşâiler örneğinde görüleceği gibi mantığın bir düşünce makinesi olarak iki rakip tez hesabına kullanılması, kasıtlı olarak bu aleti karşıt tezler hesabına kullanan, ucu şüphecilığe ve inkarcılığa çıkan sofistikt tutumdan farklıdır.⁴⁶

⁴² Age. s. 66-67.

⁴³ *Genel Felsefe Dersleri*, ss. 52-54.

⁴⁴ *Varlık ve Oluş*, s. 108.

⁴⁵ Age. s. 68.

⁴⁶ Age. s. 66. Bu aşamada söz Meşşâiler ve Gazâlî'den açılmışken, biraz konu dışına çıkarak, Ülken'in İslâm felsefesi ile ilgili çalışmalarına kısa bir parantez açmak istiyorum. Ülken genel olarak *Türk Tefekkür Tarihi*, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi*, *Kaynakları ve Etkileri*, ve *İslâm Düşüncesi* adlı eserlerinde sergilediği İslâm felsefesi yazıcılığına milliyetçi/Türkçü bir çizgiden yaklaşmış, bu bağlamda çeşitli konularda aşırı yorumlamalara, genellemelere ve zorlamalara girişmiştir. (Bkz. Ömer Mahir Alper, "Hilmi Ziya Ülken'in İslâm Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarihyazımına Bir Örnek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14, İstanbul-2006, s. 124, 129). Ayrıca Ülken İslâm felsefesini batı düşüncesinin bir halkası gibi telakki ederek onu antik Yunan felsefesi ile Avrupa felsefesi arasında köprü işlevi gören bir konuma indirgemiş, tasavvuf felsefesini İslâm düşüncesinin

Ülken, bu mantık anlayışlarına alternatif olarak kavram ve önermelerin birer öz gibi görülmesini esas alan Husserlci fenomenolojik yaklaşımı benimsemekte, fenomenolojik yöntemle üretilecek mantığın felsefe için gerçek anlamda alet işlevini yerine getireceğini savunmaktadır. Önerilen bu zihin mekanizmasına göre kasıtlı fiillerle kavradığımız bütün fenomenlerde ampirik verileri “parantez içine” aldıktan sonra onları zaman-dışı özler gibi görürüz. Bu özler

kolları içinde en özgün ekol olarak sunmuş, Meşşâî filozofları da mistik boyutları ile okumaya tabi tutmuş, böylelikle bu alanda Mehren gibi oryantalistlerin etkisinde kalmıştır. (agm. ss. 133-140) Keza Ülken İslâm felsefesi'nin tarihsel gelişimi konusunda da büyük oranda bu sürecin İbn Rüşd'le tamamlandığını savunan döneminin oryantalist bakış açısını takip etmiştir. (agm. ss. 141-145). Ülken'in İslâm felsefesine yönelik sergilediği bu bakışın son dönemlerinde neşrettiği teliflerde (*Felsefeye Giriş-1,2*, *Genel Felsefe Dersleri*, *Bilgi ve Değer*, *Varlık ve Oluş*) kısmî bir kırılmaya uğradığını söyleyebiliriz. En azından bu eserlerinde söz konusu filozof, kelamcı ve mutasavvıflar, makalemizde de kısmen değinildiği şekliyle, *Türk Tefekkür Tarihi*'nin özel şartlarından, felsefi problemlere özgün çözüm yolları öneren ve felsefe tarihinin otonom şahsiyetlerine kotarılmış olarak öne çıkmaktadır. Hemen hemen bütün külliyatında Aristotelesçi Orta Çağ skolastiğine dahil ettiği Meşşâîler ve Gazâlî arasındaki tartışmalarda ise Ülken'in peşinde koştuğu özgün sistemi gereği büyük oranda onayladığı hatta heyecanlandığı taraf Gazâlî'dir. Ülken'e göre düşünce tarihinde Gazâlî'nin dini ve felsefi olmak üzere iki boyutlu etkisi olmuş, İslâm dünyası sadece dini etkisini öne çıkararak Gazâlî'nin felsefi geleneğini sürdürmemiştir. Örneğin: “asıl mühim tesiri aklın tenkidi yolunda attığı büyük adımdır. Bu noktadan onu modern tefekkürün mübeşşiri sayabiliriz. Bu sahadaki meyvalarını tam olarak şarkta vermediyse de, hiç olmazsa orada hazırladı... İslâm âleminde filozoflar realist oldukları için nominalist ve şüpheli Gazâlînin büyük tesiri olmadı. Kelamcı Gazâlî ise felsefi tenkitten ziyade dinî dogmatizme hizmet etti. Onu takip edenlerden Fahreddin Razi(1149-1209), Burhaneddin Nesefî(1204-1289), Adededdin Elici(1281-1355), Seyid Şerif Cürçani(1340-1413), ilh.. tekrar kelâmî akıl ve felsefeyle telif yoluna gittikleri için Gazâlî sisteminin bütün felsefi inceliği unutuldu. Onun asıl cazip görünen tarafı, dinî neticeleri yani imancılığı idi.” (Hilmi Ziya Ülken, “İslâm Felsefesinde Akıl Ve İman Meselesi”, *Felsefe Semineri Dergisi*, 1, İstanbul, 1939, s. 66). Ülkenin nazarında, modern dönemde de önemli bir tartışma alanı olan akıl-iman, din-felsefe, maddeci-ruhçu savaşlarında da Gazâlî'nin akıl ve kalp gözü ayrımları ile önerdiği metot en makul yöntem olmaya namzettir. Ülken, yönü tabiata çevrilmiş olan akıl ilimleri ile ilahi varlığa çevrilmiş olan din ilimlerinin mahiyet ve metot bakımından ayrı olduklarını, Gazâlî'nin akıl ve kalp gözü ayrımları ile biri diğerine mani olamayacak tarzda bu paradoksa özgün bir çözüm sunduğunu, oysa kendisinden sonra yeterince anlaşamadığını, medresenin Meşşâî kelamcılar vasıtasıyla skolastiğe dönüş yaptığını, tekkenin de vücudiyun yoluna saparak akli bilgiyle bağlarının kopmasına sebep olduğunu ifade etmiştir. (Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş-2*, İstanbul-2009, s. 92,93,311). Ülken, Gazâlî'nin nominalizm, akıllar silsilesini budama, metodik şüphelilik, akıl ve kalp gözü tefriki, vesilecilik, sonsuz-sınırlı ve zahir-batın ayrımı vb. şeklindeki felsefi etkilerini ise, Ockham(1288-1348), Descartes, Bruno(1548-1600), Pascal(1623-1662), Malebranche(1638-1715) ve Kant örneklerinde batı felsefesinde gösterdiğini, dolayısıyla felsefe tarihinin Kopernik'inin Kant değil gerçek anlamda Gazâlî olduğunu iddia etmiştir. (Hilmi Ziya Ülken, “İslâm Düşüncesinin Batıya Etkisi”, Çev. Mahmut Alper Tuğsuz, *İslâm Düşünce Tarihi*, Ed. M.M. Şerif, Türkçe Ed. Mustafa Armağan, İstanbul, 1991, Cilt: 4, s. 155, 156, 173-177).

muhtevalı (kırmızı, yeşil gibi) ve muhtevasız (üçgen, önerme gibi) olmak üzere ikiye ayrılır. Şu halde mantık muhtevasız özlerin fenomenolojik ilmidir. Bilgi tahlilinin temel metodu, fenomenleri özlerin tasviri olarak kabul etmesidir fakat bilgi tahlili de mantıkta olduğu gibi eski metotları tamamen görmezlikten gelemeyiz. Derinliğine felsefe, görüşüne uygun olarak onları kat kat daha derine doğru inen araştırma kademeleri olarak görür. Böyle olunca mantık da bir varlık alanıdır ve fenomenoloji bu varlık alanını da inceler.⁴⁷ Çünkü, filozofa göre, varlık hakkındaki fikrimiz kavram ve yüklemden önceki bir bilgidir. “Kâğıt vardır” önermesi, “kâğıt beyazdır” önermesinden önce gelir. Dolayısıyla hakikat, mantıktan önce varlığa aittir. Bu nedenle varlığı, mantığın kategorileri ile açıklamaktan ziyade, varlığı yaşamış ve bu yaşayışı sezmiş olmanın neticesi olarak kavram ve yüklemden önce elde ettiğimiz bilgiyi, kavramlı ve yüklemli bilgi haline yani mantığa dönüştürmek gerekmektedir.⁴⁸ Ülken, söz konusu bağlamın “önceki düşünce” ve “zımni mantık” olarak telakki edilmesine de karşı çıkmaktadır. Çünkü kelimesiz düşünme veya düşünceye hazırlık olan ilk yaşayış mantık değildir.

Mantık malzemesini bu şekilde tabiatta bulmasına rağmen, bu durum bir alet yapma işlevinden öteye geçemez. Fakat pragmatiklerin bu duruma binaen mantığın pratik faydaya bağlı olarak üretildiği yönündeki görüşlerinin de geçersizdir. Çünkü mantığı bir alet olarak ürettiğimiz bu alan, yapma varolanlar değil, bizzat varoluşumuzun bağlı olduğu “olan”lardır.⁴⁹

Ülken, bu noktada sonlu varlığın sonsuz varlığı nasıl yaşayacağı sorunu- na geçmektedir. Ona göre, kimliği ve özü sonlu olan bir varlığın sonsuz varlığı yaşaması imkânsızdır, fakat sonlu varlık, sonsuz varlığı yaşamaktan ziyade düşünerek ve inanarak bu paradoksu aşabilecektir.⁵⁰ Çünkü sonlu olan varlığın varolanlar üzerinden çıkaracağı mantık, sonlu varlığı sonsuz varlık hakkında düşünmeye zorlayacak bir yapıdadır. Bu mantık sayesinde elde edilecek *doğruluk*, *zorunluluk* ve *olasılık* gibi düşünme kuralları, duyu ve veri alanını aşarak gerçek üstünü ve mümkünü kuşatacak tarzda bir işleyişe sahiptir.⁵¹ Zıt özellikleri kendinde birleştiren, bilmeyi ve salt düşünmeyi aşan *aşkın dyade*’a ulaşmakta sonlu varlık, *virtüel sezgiye* muhtaç olacaktır ki Ülken bu sezgiyi *nöbetleşe düşünce metodu* olarak isimlendirmektedir.⁵² Dolayısıyla *virtüel sezgi* vasıtasıyla hem dedüksiyon hem de tümevarış sadece sonlu varlıklarla sınırlanmamıştır.

⁴⁷ Age. s. 56.

⁴⁸ Age. s. 97

⁴⁹ Age. s. 98.

⁵⁰ Aynı yer.

⁵¹ Age. s. 99.

⁵² Age. s. 170.

Böylesine bir işleyişten dogmatizmin ulaştığı sonuçları çıkarmamak gerekir, çünkü zihnin hakikatlerinden varlığın hakikatlerinin çıkarılamayacağı için elde edilen bu ilkeler varlığın kuralları değildir.⁵³

Bu yöntemi benimseyen Ülken, felsefenin temeline inildiğini düşünür ve felsefenin temelinin akıl değil varlık olduğu kanaatine varır.⁵⁴ Şu halde aklın veya tenkitçi mantığın tespit ettiği ilk şey, varlık olacak ve o zaman felsefe asıl kendi konusunu yani ontolojiyi bulabilecektir. Lojik böylece ontolojinin kapısı hizmetini görecektir. Fakat bu süreçte lojik yalnız tasvir edici niteliği ile öne çıkmaktadır. Böyle bir noktada bilgi de varlıklar arasındaki yerini alacaktır.⁵⁵ Mantık için yanlış varsayım ve uygulamalar bilgi için de geçerlidir. Bilgiyi felsefenin biricik konusu yapan sistemler kıyasıya yanılmışlardır. Bütün hakikati bilgidен ibaret göre idealizm felsefede türlü buhranların doğmasına sebep olmuştur. Anılan türde bir çıkmaza düşmemek için bilgiyi de bir varlık türü olarak kabul etmek gerekmektedir.⁵⁶ Böylece bilgi tahlili de tıpkı mantıkta olduğu gibi felsefenin önemli aletlerindedir. Bilgi tahlili sırasında atılan yanlış bir adım, görenle görüleni birbirine karıştırmaya ve görülenin unutulmasına, böylece ana yolun kaybolmasına sebep olmaktadır.⁵⁷

4) Felsefenin Konusu Varlıktır

Ülken'e göre, felsefenin temel konusu varlıktır; böylece felsefenin yöneldiği ilk alan ontolojidir. Buradaki varlığın soyut bir kavram olarak ele alınmaması, konre varlık olarak anlaşılması gerekir. Fakat konre varlıktan da mutlak olarak maddeye hapsedilmiş bir varlık kavramından ziyade sonsuz ve sınırlı varlık saharlarından aklın idrak edebileceği mertebelerin anlaşılması gerekmektedir.⁵⁸

“Felsefenin konusu varlıkların sınırsızlığı ve belirsizliğini (*indétérmination*) sınırlı ve belirli (*détérminé*) olan akıl aracı ile açıklamaya çalışmaktır. Bu araştırma yolu ilk olgunun sonsuzluğunu, akli aşlığını (*trans-rationnel*) kabul ederek, oradan akılla kavrananı (*intelligible*) ve anlaşılını (*compréhensible*) çıkarır”. Konre varlık alanı, çift kutupluluğa sahip belirsiz ve sınırsız *dyad*'lardan oluşmaktadır. “Eflatun'a göre asıl varlık belirsiz bir Dyade'dır ki onda duyularla akıl, aynı ile başkası birleşir. Dyade'lara örnek olarak çok-az, uzak-yakın, sonra-önce v.b. dyade'larını veriyor. Bu misalleri

⁵³ Age. s. 99.

⁵⁴ Age. s. 59.

⁵⁵ Age. s. 59,60.

⁵⁶ Age. s. 60.

⁵⁷ Age. s. 63.

⁵⁸ Age. s. 75-78.

istediğiniz kadar çoğaltabilirsiniz. Hepsi birbirine bağlı iki karşıt terimin belirsizliğini gösterirler. Onları sayılara, uzunluk ve hacimlere olduğu gibi bütün niteliklere de uygulayabiliriz: Sıcak-soğuk, katı-yumuşak, alçak-yüksek, v.b.ları gibi. Bütün âlem dyade'ların karşıt ve tamamlayıcı çift kutupluluğundan kurulmuştur ve onlar bu vasıfları ile birlikte belirsiz ve sınırsızdırlar. Açıkları, üçgenleri, iğrileri de sonsuz dyade'lar halinde görürüz. Ancak belirsiz çift kutuplu müphem varlığa sınırlılık ve sonluluk tatbik edildiği zaman o anlaşılır bir hal alır: Açıkların dyade'ı yalnız dik açıda tek ve belirli olur. Üçgenlerin dyade'ı eşit kenarlı üçgende (İsocèle) tek ve belirli olur. Bunu öteki misaller için de söyleyebiliriz. Dyade'lara "Bir" in, belirlilik ve sonluluğunun tatbik edilmesi onların anlaşılır bir hal alması apeiron'un pera (sınır) da akılla kavranması demektir... Felsefe bu geleneği kaybetmedi."⁵⁹

Şu halde zihin eğer söz konusu *dyad*'ların reel boyutunu mutlak varlık sahası olarak belirlerse realizm ve rasyonalizmin çıkmazına, sadece ideal/aşkın boyutunu yine mutlak varlık sahası olarak belirlerse bu seferde idealizmin çelişkilerine düşecektir. Zihin, akıl ve mantığın rehberliğinde söz konusu *dyad*'ların çift kutuplarına nöbetleşe yaklaşarak ontoloji, epistemoloji, değer ve kültür alanını inşa edebilecektir. Bu işlev süresince akıl idealizm ve realizmin çelişkilerine düşmemesi için mutlak bir "ölçü"ye muhtaçtır. Bu ölçü ise yine Platon'un belirlediği şekli ile "Bir"dir. Akıl mutlak "Bir"i zorunlu bir ölçü olarak *Dyad*'lara tatbik ettiği yani nöbetleşe yaklaşımlarında söz konusu "Bir"i bir rehber olarak belirlediği oranda konkrut varlık sahasını fenomenolojik bir tasvire tabi tutarak oradan ontolojiyi inşa edebilecektir. Bu fenomenolojik tasvir bir yandan teorik aklın konkrut varlık sahasına kendisini dikte etmesine engel olacak, öbür yandan ise klasik mantık kurallarını varlık sahasıyla özdeşleştirmenin önüne geçecektir. Örneğin Aristo'ya göre *dyad*'da karşıt vasıfların birleştirilmesi akıl ilkelerine aykırıdır. Oysa ne tabiatta ne de tabiat üstünde akıl ilkelerine aykırı bir şey vardır. Öyleyse akıl özellikle metafizik alanını inşa ederken aklın ve varlığın kategorilerini bir bakıma senteze tabi tutarak, zihnin ve varlığın dikotomilerinden kurtulacak, *dyad*'ların aşkın boyutunu takip ederek soyut varlıkları da bilecektir. Fakat, başlangıçta akıl, eğer varlık sahasını soyut varlıklar olarak belirlerse bu durumda büyük oranda filozofun var olanla veya varoluşla ilişkisi kesilecektir. Böylelikle varlık bir zihin spekülasyonu haline gelecek ve bulanık kalacaktır.⁶⁰

Konkrut varlık üzerine ciddi çalışmalar ancak Platon ve Aristoteles ile başlamış fakat Aristoteles varlık mertebelerinin başına sırf maddeyi, sonuna

⁵⁹ Age. s. 79.

⁶⁰ Age. s. 70.

da sırf şekli koymuş, böylelikle Aristoteles konkre varlık anlayışında kısmen tutarlılığını kaybetmiştir. Bu tutum Aristoteles felsefesinin yorumlanmasında Orta Çağ boyunca âlemin ezeliği ve soyut varlıklar (*el-Mufâarakat*) fikrinin doğmasına sebep olmuş, Fârâbî ve İbn Sîna'da ise On Akıl teorisi ile insan ile Allah arasında bulanık orta âlemler fikrinin neşet etmesine yol açmıştır.⁶¹ Aristoteles'in ve Ortaçağ boyunca onun takipçilerinin yaptığı hata, mantığı bir alet olarak kabul etmelerine rağmen, fizik ve metafizik âlemin bütün fikirlerini yine mantıktan çıkararak bir sistem kurmalarında yatmaktadır. Bu tarz bir sistemcilik zihnin kategorilerinin varlığın kategorilerine eşitlenmesine sebep olmuş, böylece Aristoteles dogmatik metafizik çıkırının da önderi olmuştur. Dolayısıyla Aristotelesçilik felsefenin başlangıç noktasını konkre varlık olarak belirlemesine rağmen bu konuda bir çelişkinin içine düşmüştür.⁶² Oysa, Ülken'e göre, felsefe öncelikle, şeref ve yücelik sırasına riayet etmeksizin varlık sferleri arasında oluş sırasına göre bir mertebelendirme gerçekleştirilmelidir.⁶³

Bu manada felsefi düşüncenin işlevi varlıkların sınırsızlığını ve belirsizliğini, sınırlı ve belirli olan akıl aracı ile açıklamaya çalışmaktır. Bu araştırma yolunun temel esası ise, önce ilk olgunun akılı aştığını kabul etmek, bilahare ise oradan akıl ile kavranılır ve anlaşılırı çıkarmaktır.⁶⁴

Bu aşamada Ülken, ilk olgu araştırmasını, radikal bir çıkış noktası olarak -yukarda andığımız gibi- Platon'un yaşlılık diyaloglarından *Philebos*'da geçen *dyade* kavramına dayandırmakta, konkre varlık alanının *dyade*'lerden oluştuğunu savunmaktadır. Platon, asıl varlığın belirsiz bir *dyade* olduğunu belirtmiş, onu akıl ve duyunun, aynı ile başkası olanın birleştiği bir varlık olarak betimlemiştir. Bütün âlem *dyade*'lerin karşıt ve tamamlayıcı çift kutupluluğundan kurulmuştur. Onlar bu vasıfları ile birlikte belirsiz ve sınırsızdırlar.⁶⁵ Keza belirsiz *dyade*'in sabit ölçü ile belirli hale getirilmesi şeklindeki bilgi süreci, günümüz fizik ilminin de desteklediği temel bir fikir olmuştur.⁶⁶

5) Felsefenin Yöntemi: Şuur Fenomenolojisinden Dyadologie'ye

Peki bu belirsiz *dyade*'yı belirli hale getirecek, felsefenin araştırma alanına açacak temel yöntem ne olmalıdır? Ülken'e göre ne klasik ne çok değerli mantık ve ne de çağdaş felsefedeki yaklaşımlar, aklın, *dyade*'in alanına nüfuz

⁶¹ Age. s. 120.

⁶² Age. s. 75.

⁶³ Age. s. 75,77.

⁶⁴ Age. s. 78.

⁶⁵ Age. s. 79.

⁶⁶ Age. s. 85.

edebilmesine tam olarak rehberlik edemeyecektir. Ülken, bu noktada, Husserl tarafından geliştirilen fenomenolojinin en makul yöntem olarak benimsenmesinin kabul edilebileceğini öne sürmekte, fakat fenomenolojinin araştıracağı alanı bir bakıma ancak söz konusu *dyade*'la sabitlediği oranda başarılı olacağını savunmaktadır. Buna göre, özler ampirik verilerden ve tarihi vakalardan sıyrılmış fenomenlerdir. Böyle bir sıyırma işi, bir nevi parantez içine alarak, irca ederek yapılır. Bu metotla kırmızı, iyi, güzel muhtevalı özleri veya eşitlik, üçgen, önerme gibi muhtevatsız özleri buluruz. Dolayısıyla her türlü ilmi inceleme ve çözümleme dışında, fenomenoloji sayesinde değişmeyen bir kırmızı ve üçgen özlerinin bulunabilmesi mümkündür.⁶⁷ Platon'un üstün bir âlemde gördüğü Eidos'tan ibaret olan öz, bu âlemde şeyler veya fenomenlerin içinde bulunmaktadır. Şu halde, fenomenoloji bizi şeylerin tam ortasına, görünüşler dünyasına götürmekte ve bütün ilimlere temel olacak özleri orada bulabilmektedir. Birçok karma ve karışımından ibaret olan *dyade* varlığın özüdür.⁶⁸

Ülken'e göre, değişmez özlerde bizler fenomenlerin birbirlerine irca edilemeyen sferleri ile karşılaşırız. İlk karşılaştıklarımız varlık tabakalarıdır. Fakat bu fenomenler Kant'ın dediği gibi "görünüş"ler değil, özlerdir. Bu özlerin arkasında asıl şeyler yoktur. Bu olgu, gerçek ve görünüş farkını ortadan kaldırmaya imkân tanımakta ve filozofa "söylediklerimiz görünüşten ibarettir, asıl gerçek orada değil şuradadır" gibi bir kaçış yolunu kapatmaktadır.⁶⁹ *Madde, canlı, ruhlu ve değerli* diyebileceğimiz bu varlık tabakaları arasında adeta akılla aşılmaz uçurumlar vardır. Bu noktada fenomenoloji bize varlıkları kavrayacak metodu verir ve her fenomenolojik tasvir bir ontolojinin kurulmasını sağlar.⁷⁰ Fenomenoloji sayesinde akıl, öncelikle eski felsefenin gizli bir âlem gibi görülen öz fikrinden sıyrılmaktadır. Keza, böylece akıl, metafizik şeklin, yani asıl şeyin doğurduğu güçlüklerden ve tutarsızlıklardan da kurtulmaktadır. Bu durumda akıl ne öz, cevher ve asıl şeye dayanılarak oluşturulan dogmatik metafiziğe doğru yol alacak, ne de onları inkar eden pozitivistimin gölgeciliğine maruz kalacaktır.⁷¹ Ülken'e göre, fenomenoloji ile hem değişmez bulunmuş olacak, hem de fenomenlerin içinde bulunan değişmezle, değişimleri açıklayacak temel kurulabilecektir. Böylece ilimler de Descartes'ten beri aradıkları kesin ve sarsılmaz temeli bulmuş olacaklardır. Fakat, Ülken, bu noktada fenomenlerden ibaret olan özlerin şuurun bizzat kendisinden başka bir şey olamayacağını ifade ederek, fe-

⁶⁷ Age. s. 90-91.

⁶⁸ Age. s. 162.

⁶⁹ Age. s. 153.

⁷⁰ Age. s. 91.

⁷¹ Aynı yer.

nomenolojiye dayalı ontolojilerin nasıl kurulacağı noktasında Husserl'in doyurucu olmadığına işaret etmiş, Husserl'in realizmden idealizme doğru kaymakla başlangıçta belirlediği doğru noktadan uzaklaştığını savunmuştur.

Ülken'e göre, Husserl'in muğlak bıraktığı bu noktayı Scheler(1874-1928) duygu fenomenlerinde de özlerin olduğunu göstererek doldurmuştur. Bu da, Scheler'i ontolojik bir değerler felsefesi kurmaya kadar götürmüştür. Böylece fenomenoloji varlık fenomenlerini konkre bir tarzda sıralamaya imkân verecek bir noktaya gelmiştir.⁷² Fakat, Scheler de "kişi" ve "Geist" kavramlarından yola çıkarak ontolojiden ziyade insan felsefesine ulaşmış, böylelikle açık ve anlaşılır olmaktan çıkarak, bir çıkmaza düşmüştür.⁷³

Bu noktada Ülken, fenomenolojinin felsefe tarihi ve problemleri açısından özgün ve çözümleyici özelliğine dikkat çekmektedir. Ona göre, cevher, şekil, idee ve öz, âlemdeki değişmezlikleri teminat altına almaya yeterli değildir. Cevher ve şekil, araz veya yüklemelerden sıyrılınca muhtevası değersiz ve boş bir kalıp haline dönüşmektedirler. Bunun zorunlu bir sonucu olarak görünmeyen ve nihayetinde hiçbir şey olmayan öz ortaya çıkacaktır. Söz konusu özün etrafı ise, isimcilik ile realizmin, mutlakçılık ile göreliliğin, akılcılık ile ampirizmin, metafizik ile pozitivizmin nihai bir sonuca ulaşmayacak sınırsız savaşlarına sahne olacaktır. Böylesine bir zihin kargaşası, öncelikle Platon'un ilk olgu olarak ortaya koyduğu Eidos veya İdee'nin bu âlemden ayrı bir şekilde "ezelî ayınlar" olarak kabul edilmesine sebep olmakta, dolayısıyla hem onların kopyası olan şeylerin hem de bu kopyalardan daima ayrı kalan ilk örneklerinin açık ve seçik olarak anlaşılmasına engel olmaktadır.⁷⁴ Ülken'e göre, başta Aristoteles olmak üzere, Platon'un çıkarları bu noktada filozofun sürekli ilerleyen fikri serüvenini anlayamamışlar, her *diyalogun* öncekini elekten geçirdiğini görememişlerdir. Çünkü Aristoteles ve takipçileri zihnin kurallarından varlığın kurallarını çıkarmakla Platon'un son diyaloglarındaki bu ışığı karartmışlardır.⁷⁵

Oysa Platon daha ilk diyaloglarında kendi kendisiyle kavgaya başlamış, yaşlılık eserlerinde ise sınırlı ile sınırsızın birleştikleri duyular âlemine dönerek burada hakikat arayışını sürdürmüştür. Ülken, işte bu noktada derinliğine felsefenin ilk olgusu olan *dyade*'yi bulduğunu düşünmektedir. Çünkü belirsiz *dyade*'in Bir'le sınırlandırıldığı yerde bütün belirsizlikler ve değişmeler kesin bir ölçü bulmaktadırlar ki bu alan duyulur veya konkre "bir"dir. Bu noktada, Ülken, Platon'un Husserl'i uzaktan gördüğünü, hatta Husserl ötesi *dyadologie*'yi müjdelediğini işaret etmektedir. *Dyadologie*, *hakikat dyade*'in belirsizliğinden

⁷² Age. s. 92.

⁷³ Vural, age. s. 160.

⁷⁴ *Varlık ve Oluş*, s. 92.

⁷⁵ Age. s. 100.

kurtuluş ve idealleştirmedir.⁷⁶ Çünkü, görünen *dyade*'lara sahip oldukları çift kutupluluğu veren, *dyade*'ların da üstünde kendi bünyesinde varlık ve hakikatin birleştiği mutlak sonsuz varlık bulunmaktadır. Belirsiz *dyade*'ı çözme süreci, özgür çabaya sahip olan kişiyi ideal doğrulamaya, doğru ve yanlıştan birini seçmeye götürecektir.⁷⁷ *Dyade* zıt ve tamamlayıcı çift vasfı ile bize, her hangi bir müphemlik, karışıklık veya belirsizlikten büsbütün farklı bir çehre göstermektedir. Her *dyade* birbirine göre hem zıt, hem de tamamlayıcı olan çift manzaraya sahip olduğu için, onu bütünlüğü içinde çözmek mümkün değilse de, ona mantıki bir surette yaklaşmak kabildir. Bir *dyade* bize ancak zıt manzaralarından yalnız birisi ile görüldüğü zaman mantıki bir sistem içine girer.⁷⁸ Bu nedenle iki zıt kutba da nöbetleşe yaklaşmak, böylelikle çift kutupların müphemliğini aydınlatmak gerekir. Ülken, *dyade* alanındaki anılan çift kutupluluğu özellikle insan varlığı konusunda, insanın iyi ve kötü yönlerine dikkat çeken Kur'an ayetleri ile desteklemekte ve hatta *Varlık ve Oluş*'u söz konusu ayetleri alıntılararak sona erdirmektedir.

Buna göre belirsizi belirleyen "bir", *dyade*'ın bir ölçüsü olarak işlev görmek ve âlemin esası olan *dyade* (zıt ve tamamlayıcı çift kutupluluk) bu "bir"e tatbik edildiği zaman bir anlam kazanmaktadır. Sonsuz Bir'in içinde birbirine irca edilmez çokluğu ve mertebeliliği görmek zorunludur. Şu halde hiçbir varlık derecesinin sıfat ve tavırları olamaz. Hiçbir varlık derecesi başka bir varlık derecesinin sıfat ve tavırları ile açıklanamaz. Bir varlık derecesinin daha önceki varlık derecesine ait tavırlarda kullanılan metotlarla anlaşılması kabil değildir.⁷⁹

İşte bu noktada Ülken Husserl'in fenomenolojisinin diğer yöntemlere göre en makul, en verimli ve en tercih edilebilir yöntem olduğunu ısrar etmekte, daha ileri bir yöntem olarak *dyadologie*'yi benimsemektedir. Çünkü, ancak fenomenolojik bakışla asıl ve konkrut varlık alanı olan ontolojiye geçilirse filozof ilk felsefeye yani ilk olgu araştırmasına bağlı kalmış olacaktır.⁸⁰ Fakat, bu durum, fenomenolojiyi ontolojiye bir giriş olarak, kabul etmek değildir. Bu tür bir fenomenolojik yöntemle felsefe görülmüş, yaşanmış, tahlil edilmiş her şey üzerinde eleştirel bir düşünce geliştirerek, çözülmüş, çözülebilecek ve asla çözülemeyecek problemleri belirleyecektir.⁸¹ Bu özellikleri ile felsefi düşünce ile insan zihni hiçbir ilmin ve değer alanının (teknik, sanat, ahlâk ve din) içinde yapmadığı daha üst düzey entelektüel bir işlev gerçekleştirmiş olacaktır.

⁷⁶ Age. s. 494.

⁷⁷ Age. s. 496.

⁷⁸ *Felsefeye Giriş-1*, s. 188.

⁷⁹ Age. s. 115.

⁸⁰ Age. s. 93.

⁸¹ Age. s. 53.

Ülken, yukarda da kısmen değindiğimiz gibi, bazı açılardan fenomenolojik yöntemin kuşatıcı olamama tehlikesine dikkat çekmektedir. Ona göre, fenomenoloji felsefede yeni bir hamledir. Aynı fenomenolojik yöntemleri kullanımına rağmen kısa zamanda ontoloji felsefeleri dinci-dinsiz, ruhçu-maddeci, soncu ve sonsuzcu olarak zıt yönlemlere ayrılmıştır.⁸² Husserl'den sonra fenomenoloji birçok alanda tatbik edilmiş, fakat bu çeşitli uygulama şekillerinin hepsi fenomenolojiyi ontolojiye giriş olarak kullanmışlardır.⁸³ Husserl, getirdiği bu metotla felsefede yeni bir ufuk açmış, fakat realist olarak başladığı halde idealist bir aşamaya varmıştır.⁸⁴ Bu noktada, Ülken, fenomenolojiyi ontolojiye bir giriş olarak kabul eden görüş ve ekollerden ayrılmıştır.⁸⁵ Çünkü fenomenolojiden hareket edilirse süje-obje zıtlığına ve onların tamamlayıcısının içerisinden çıkılmaz bir bulanıklığa varılır. Fakat ontolojiden başlanırsa bu bulanıklık söz konusu olmaz.⁸⁶ O'nun nazarında fenomenoloji iki perspektiften hareket etmektedir: Birincisi fenomenlerin özler olduğu prensibi, ikincisi açıklama yöntemi yerine betimleme yöntemini kullanmasıdır. Ülken, ikinci prensip babında kabul edildiği takdirde, bir yöntem olarak fenomenolojiye "evet" diyecektir⁸⁷ ki kendisi de bunu artık fenomenoloji olarak değil *Dyadologie* veya diyadolojik ilim teorisi olarak adlandırmaktadır:

"Bu görüş temelinde fenomenolojiye dayanmaktadır. Şu farkla ki, bu felsefi görüş, hareket noktası olan kasdlı fiil'de süje-obje çiftkutupluluğu içinde bulunmaktadır. Husserl son kitaplarında ("Fenomenolojiye Giriş", "Tecrübe ve Hüküm", "Batı İlimlerinde Kriz") bu süje-obje çiftkutupluluğunu aşmıyor. Bu yüzden bu felsefe ne obje kutbuna giden realism'e, ne süje kutbuna giden idealism'e varıyor: İkisi arasında mekik dokuyor. Bu müphem çiftkutupluluk (bipolarité ambiguë) Husserl metodunu kullanan bütün existence filozoflarında görülür (Heidegger, Sartre(1905-1980), M. Merleau-Ponty(1908-1961), vb.). Oradan kurtuluş ancak metodda ille bazı değişiklikler yaparak, obje yönüne doğru açılan ontoloji filozoflarında başlar. Max Scheler ve Nicolai Hartmann(1882-1950) gibi. Nitekim bu ikincisi, fenomenolojik metoddan hareketle yeni bir bilgi metafiziği, yeni bir ontoloji çıkardığı gibi, varlık mertebelerine dayanan yeni bir gerçekler görüşü ve ilim teorisi çıkarmıştır.

Bizim tuttuğumuz yol bir bakımdan N. Hartmann'ın görüşüne yakındır. Ancak ondan felsefe tarihinde, Platon'un yaşlılık diyaloglarına ait incelemeye ve son yılların fizik araştırmasına dayanarak ayrılıyoruz".⁸⁸

⁸² Age. s. 154.

⁸³ Age. s. 264.

⁸⁴ Age. s. 268.

⁸⁵ Vural, age. s. 121.

⁸⁶ Aynı yer.

⁸⁷ Age. s. 122.

⁸⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Bilim Felsefesi*, İstanbul-1983, s. 72-73.

Ülken'e göre, fenomenolojiden yola çıkarak ontoloji kurma teşebbüslerinin çıkmazından kurtulmak için, varlıkla varoluşun birleşmesi, yani öz olarak varlığın varoluş sıfat ve tavırları halinde gerçekleşmesi gerekir. Böyle anlaşılan ontoloji gerçek ve görünüşün aynılığını gösterebilecektir.⁸⁹

Sonuç olarak, Ülken'e göre, tarifi, temel dayanağı, aleti, konusu ve yöntemini yukarda irdelediğimiz şekilde belirlenmiş bir felsefenin/mantıkî düşüncenin görevi, kısaca varlık için düşünmedir.⁹⁰ Hangi sferde bulunursa bulunsun çift kutuplu *dyad*'lardan oluşan bu varlık sahasını araştıracak temel yöntem *dyadologie* yani derinliğine felsefe veya ilk olgu araştırmasıdır. *Dyad*'ların oluş sırasına göre mertebelendirilmeleri dolayısıyla felsefenin konuları ise şu şekilde sınıflandırılmaktadır:

a) Varlıklar üzerinde düşünmek: Bu alan ontoloji ve klasik felsefedeki metafizik'in yerini alır.

b) Bir varlık çeşidi olarak bilgi üzerinde düşünmek ki bu da epistemolojinin alanıdır.

c) Değerler üzerinde düşünme ki bu sfer de değerler ve kültür felsefesinin alanını oluşturur.

Ülken, felsefe tarihinde büyük oranda belirleyici olmuş üç ana ekol olan ontolojik, epistemolojik ve pozitivist görüşlerin metot olarak hakikati göstermeye elverişli olmadığı kanaatindedir.⁹¹ Ona göre, varlık felsefesinde önemli yer tutan varlık-yokluk, varlık-oluş, gerçek-ımkân gibi dikotomilerin ve bir-çok, tecrübe-akıl, içkinlik-aşkınlık, teori-pratik gibi antinomilerin çözümünde kullanılacak en ideal metot büyük oranda fenomenolojiye dayanan fakat kısmen onu da aşan *dyadologie* yöntemidir.⁹²

Sonuç:

Sentezci düşünce ve çeviri döneminin egemen olduğu bir dönemde yaşamasına rağmen Ülken, bir bakıma bu evrenin çıkmazlarını sorgulayarak özgün felsefî bir sistem kurma çabası göstermiş istisnai bir filozoftur. Bu özgünlük arayışı öncelikle onun felsefe, mantık ve yöntem üzerindeki telakkilerinden başlamaktadır. Bu minval üzere felsefe kesin ilk bilimdir ve ilk olgu araştırmasına yönelik tutku, filozofun en temel tasasıdır. Felsefî düşünceyi doğuran şey sezgicilik, şüphecilik ve diyalektik değil, rasyonel düşünme tarzıdır. Bu rasyonel düşünmeyi disipline edecek alet ise mantıktır. Ana aleti, akıl ve mantık olan felsefî düşüncenin konusu ise varlıktır. Felsefî düşünmenin yöneleceği

⁸⁹ *Varlık ve Oluş*, s. 154.

⁹⁰ Age. s. 53.

⁹¹ Vural, age. s. 164.

⁹² Age. ss. 493-507.

ilk ve temel alan konkrut varlık sahasıdır. Bu varlık sahası ise hiyerarşik bir şekilde *oluş*'muş, aşkın ve reel içerikteki çift kutuplu *dyad*'lardan oluşmaktadır. Böylece, bilgi ve değer alanı da varlık denilen sahanın içeriğinde bir mahiyet arz etmektedir. Felsefî düşünce akıl ve mantığın rehberliğinde büyük oranda fenomenolojiye dayanan *Dyadologie* yöntemiyle eğer bu varlık sahasına yönelirse ancak gerçek anlamda zihnin ve varlığın antinomilerinden kurtulabilmek, söz konusu alanı idrak edebilecektir. *Dyadologie* yöntemi sayesinde *dyad*'ların reel ve aşkın boyutlarından kalkarak epistemoloji, ontoloji ve değerler alanı inşa edilebilecektir. Böylece felsefî düşünce realizm ve idealizm kaynaklı ontolojik, epistemolojik ve pozitivist yöntemin tutarsız ve çelişkili yöntemlerinden arındıracaktır.

Sonsöz olarak eğer Platon'un tanımladığı gibi filozofu felsefî bilgeliğe sahip olan veya bu tür bir bilgelik peşinde koşuşturan, böylelikle kendine özgü bir yöntem kuran kimse olarak kabul ettiğimizde Ülken bir filozof olarak adlandırılmayı çoktan hak etmiş demektir.⁹³ Keza felsefî araştırmanın amacını bilgi, hakikat, akıl yürütme, gerçeklik, zihin ve değer hakkındaki problemleri araştırmak olarak⁹⁴ kabul ettiğimizde *Varlık ve Oluş*'un öğretisi bundan varestede bir konuda değildir. Ancak Ülken statüsündeki şahsiyetler, İbn Sînâ ve Gazâlî gibi bu külliyata yön vermiş filozoflar atlanarak, başlıca özellikleri sentez dönemlerinde eser üretmek olan Pascal gibi Hıristiyan mistiklerin ve Bayle(1647-1706) gibi derlemecilerin birer filozof olarak yer bulduğu felsefe tarihi⁹⁵ algısı ve yazımına yönelik bakış açıları (hala yoğun bir güncelliği mevcuttur) değiştiği/zayıflatıldığı oranda ancak bu literatürde yer bulabileceklerdir.

Özet

Varlık ve Oluş Temelinde Hilmi Ziya Ülken'in Felsefe, Mantık ve Yöntem Hakkında Bazı Görüşleri

Bu makale, ana yapıtı Varlık ve Oluş'u temel referans olarak alıp Ülken'in felsefe, mantık ve yöntem anlayışını tahlil etmektedir. Felsefeyi kesin ilk bilim olarak tanımlayan Ülken, onun aslında ilk olgu araştırmasına dayalı dinamik bir düşünce disiplini olduğunu iddia etmektedir. Ülken'e göre, ilk olgu araştırması, ortaya çıktığı zamandan beri felsefenin en temel ilkesi ve filozofun en esaslı tasası olmuştur. Başlıca aleti, akıl ve mantık olan felsefî düşüncenin konusu varlıktır. Varlık sahası ise hiyerarşik bir şekilde oluşmuş, aşkın/ideal

⁹³ Ahmet Cevzici, *Felsefeye Giriş*, Bursa-2009, s. 16-17.

⁹⁴ A. C. Grayling, *Philosophy 1: A Guide through the subject*, Oxford University Press-1998, s. 1.

⁹⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul-1990, ss. 277-280.

ve reel içerikteki çift kutuplu dyadlardan oluşmaktadır. Felsefi düşünce akıl ve mantığın rehberliğinde büyük oranda fenomenolojiye dayanan Dyadologie yöntemiyle varlık sahasına yönelirse ancak gerçek anlamda zihnin ve varlığın dikotomilerinden kurtulabilerek, söz konusu alanı idrak edebilecektir. Dyadologie yöntemi, zihinsel bir uğraşla dyad'ların ideal ve reel boyutlarına nöbetleşe yaklaşım bu alandan epistemoloji, ontoloji ve değerler alanını inşa edebilecektir. Böylece felsefi düşünce realizm ve idealizm kaynaklı ontolojik, epistemolojik ve pozitivist yöntemin tutarsız ve çelişkili yöntemlerinden arındıracaktır.

Anahtar Kavramlar: Ülken, Varlık, Oluş, Felsefe, Mantık, Dyad, Dyadologie

Abstract

Some Ideas of Hilmi Ziya Ülken about Philosophy, Logic, and Method based on *Varlık ve Oluş*

This article examines Hilmi Ziya Ülken's concepts about philosophy, logic and methods, based on his main work of the *Varlık ve Oluş*. Describing the philosophy as the first fundamental science, Ülken essentially claims that the philosophy questioning the first reality is dynamically discipline the thought. According to Ülken, Questioning to first reality have been main principle of philosophy and main anxiety of philosopher since beginning of philosophy. Instruments of philosophy should be reason and logic, and its subject is being. Area of being is constituted on *dyads* which have ideal and real dimensions formed hierarchically. If philosophical thought examines area of being by the methods of *Dyadologie* with guidance of reason and logic, it would be got rid of dichotomies of being and mind and essentially grasped this area. The dyadological method established epistemology, ontology, and values area by analyzing to realist and transcendental dimensions of the *dyads*.

Key Words: Ülken, *Varlık ve Oluş*, Philosophy, Logic, Dyad, Dyadologie

Kaynakça:

- Ömer Mahir **Alper**, "Hilmi Ziya Ülken'in İslâm Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarihyazımına Bir Örnek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14, İstanbul-2006.ss. 123-146.
- Ahmet **Cevizci**, *Felsefeye Giriş*, Bursa-2009.
- Macit **Gökberk**, *Felsefe Tarihi*, İstanbul-1990.
- A. C. **Grayling**, *Philosophy 1: A Guide through the subject*, Oxford University Press-1998

- İsmail **Kara**, *Din ile Modernlik Arasında, Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul, 2003
- Kurtuluş **Kayalı**, “Hilmi Ziya Ülken, Dil-Tarih Hocaları ve 1948 Tasfiyesi”, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İstanbul-2003.
- Kurtuluş **Kayalı**, “Hilmi Ziya Ülken’in Türk Düşünce Dünyasındaki Özgün Konumu”, *Düşüncenin Coğrafyası-1*, Ankara, 2005.
- Mübahat Türker **Küyel**, “Ülkemizde Felsefenin ve Filozofun Doğuş Koşulları”, *Türkiye’de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak*, Ed, Recep Alpyağıl, İstanbul-2010
- Necati **Öner**, “Ord. Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken”, *Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, ed. Ayhan Vergili, İstanbul-2006.
- Nurettin **Topçu**, *Yarınki Türkiye*, İstanbul-1999.
- Hilmi Ziya **Ülken**, *Bilgi ve Değer*, İstanbul-2001
- Hilmi Ziya **Ülken**, *Bilim Felsefesi*, İstanbul-1983.
- Hilmi Ziya **Ülken**, *Felsefeye Giriş-1*, İstanbul-2008.
- Hilmi Ziya **Ülken**, *Felsefeye Giriş-2*, İstanbul-2009.
- Hilmi Ziya **Ülken**, *Genel Felsefe Dersleri*, İstanbul, 2000.
- Hilmi Ziya **Ülken**, “İslâm Düşüncesinin Batıya Etkisi”, Çev. Mahmut Alper Tuğsuz, *İslâm Düşünce Tarihi*, Ed. M.M. Şerif, Türkçe Ed. Mustafa Armağan, İstanbul, 1991, Cilt: 4.ss. 143-173.
- Hilmi Ziya **Ülken**, “İslâm Felsefesinde Akıl Ve İman Meselesi”, *Felsefe Semineri Dergisi*, I, İstanbul, 1939.
- Hilmi Ziya **Ülken**, *Varlık ve Oluş*, Ankara, 1968.
- Mehmet **Vural**, *Hilmi Ziya Ülken’in Varlık Felsefesi*, Ankara-2009.

İSLÂM FİLOZOFLARINDA FELSEFE HAYAT İLİŞKİSİ*

Ömer BOZKURT**

“Felsefe insanın kendisini bilmesidir.”

Kindî

Giriş

Felsefe hayat ilişkisinden, biz, felsefenin hayat ve sorunlarıyla bir tür ilişki, bağlantı ve alakasını kast ediyoruz. Bu ilişki ve alaka, bir açıdan felsefenin salt teorik tartışmalardan ibaret olmayıp pratik sorunları ele alması ve pratik çözümler ileri sürmesi iken diğer açıdan teorik de olsa ele aldığı konuların hayatla ilişkili konular olmasıdır. Bu çerçeveden bakılınca İslâm filozoflarında da böyle bir ilişkiyi görmek mümkündür. Felsefe bizzat hayatın kendisi olarak düşünüldüğünde, buradaki amacımızın İslâm filozoflarında felsefe hayat ilişkisinin varlığını ispatlamaktan ziyade izah etmek olacağı ortaya çıkmış olmaktadır. Ancak bu izahın yerini bulması için çalışmamızın sınırlarına yönelik şu hususlara dikkat çekmekte yarar vardır:

1. Çalışmamızda klasik İslâm filozoflarında felsefe hayat ilişkisi ele alınacaktır. Aynı ilişkiye felsefî tasavvufun önemli şahsiyetleri çerçevesinden de bakılacaktır.

2. İslâm filozoflarının ele aldığı, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları (Allah'ın bilgisi), ruh, ölüm, ölüm sonrası yaşam, insanın fiilleri ve kader meselesi gibi konular o dönemde sadece havassın ilgi duyduğu konular değildi. Bu konular ilk planda herkesin merak ettiği, ikinci planda ise halkın hepsinin olmasa da çoğunun ilgilendiği konulardı. Ayrıca bu konular dönemin din, devlet ve bu çerçevede gelişen sosyal hayatı bağlamında hayatın merkezindeydi. Nitekim Gazali'nin (ö.1111), halk arasında sözü geçen konulara duyulan ilginin, beraberinde bazı inanç sorunlarına neden olduğunu düşünüp bu meselelerle ilgili uyarıcı tarzda eserler kaleme alması bu gerçeği göstermektedir.¹

* Bu makale, 4-6 Kasım 2010 tarihlerinde gerçekleştirilmiş olan I. İlgaz Felsefe Günleri (Felsefe ve Hayat) sempozyumunda sunulan bildirinin bir takım değişiklikler yapılarak genişletilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniv. Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü. omerbozkurt21@gmail.com

¹ Gazali'nin çoğu eserinde bu türden uyarıları görebiliriz. Bu eserlerin önemli olanlarından bazıları şunlardır: Tehâfütü'l-felâsife, el-Maznûnu bihi 'alâ ğayri ehlihi, el-Munkız mine'd-dalal, Fedâihu'l-Bâtıniyye, Kavâsimu'l-Bâtıniyye, Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zenâdıkâ, Mekâsidu'l-felâsife, İlcâmu'l-avam an ilmi'l-keâm.

3. Önemli bir sorun da felsefeyi hayatla ilişkilendirmenin bir sakınca doğurup doğurmadığıdır. Felsefeye bir işlev yüklemek ve onu hayatta yararlı bir araç haline getirmek fonksiyonalist veya pragmatist bir bakış açısının ortaya çıkmasına neden olabilir. Ancak bu durumun, her ne kadar beraberinde bazı eleştiriler getirirse de, felsefenin geniş hoşgörüsü içerisinde kendisine bir yer bulacağını düşünüyoruz.

Bu hususlar göz önüne alınarak, çalışmamızda önce filozoflarımızın eser içeriklerinden başlayacak, ardından onların felsefe tanımları ve felsefî konuları ele alış tarzlarına değinerek İslâm filozoflarında felsefe hayat ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak da filozoflarımızın seçtikleri yaşam tarzlarına dikkat çekerek filozofça yaşamın genel geçer bir tarzının olup olmadığını tartışacağız.

I. İslâm Filozoflarında Felsefe Hayat İlişkisi

İslâm filozofları, kendilerinden önceki felsefe geleneğinden de etkilenecek felsefeyi kapsayıcı bir nitelikte görmüş ve ona dâhil edilmek üzere birçok farklı alanda eserler yazmışlardır. Bu eserler teorikten pratiğe kadar birçok konuyu ele almaktadır. Burada artık birer bağımsız bilim haline gelen alanlarla ilgili İslâm filozoflarının yazdıkları üzerinde fazlaca durmayacağız. Zira bunlar artık büyük oranda felsefenin dışında kalmış bilimlerdir. Bunlar konuları itibarıyla şöyle sıralanabilirler: 1. Matematik, Aritmetik, Geometri. 2. Fizik, Optik, Astronomi, Meteoroloji, Jeoloji, Coğrafya. 3. Astroloji. 4. Canlılar (Hayvanlar ve Bitkiler) 5. Tıp, Kimya, Eczacılık. 6. Müzik. 7. Psikoloji (korku, üzüntü vb gibi psikiyatrik ve psikik sorunlarla ilgili olarak).

Bu bilimler o dönemde felsefe içerisinde kabul edilse de felsefenin pratik kısmına dâhil edilmiyordu. Bilindiği üzere felsefe, çoğu İslâm filozofu tarafından teorik (nazarî) ve pratik (amelî) olmak üzere iki kısma ayrılmıştı. Fizik (tabiiyyât), matematik (riyaziyyât) ve metafizik (ilâhiyat) gibi konular teorik felsefenin; ahlâk (kişisel davranışlar), ev idaresi (tedbîrî'l-menzil) ve siyaset gibi konular ise pratik felsefenin konusunu oluşturuyordu.²

Felsefenin teorik kısmında yer alan fizik ve matematik gibi bilimlerle ilgili hemen her İslâm filozofu eserler vermiştir. Kindî (ö.866), Ebubekir er-Râzi (ö.925), Fârâbî (ö.950), İhvân-ı Safâ (X.yy.), İbn Sina (ö.1037), İbn Rüşd (ö.1198) bunların başında gelir. Dönemin felsefe geleneği gereği ve felsefî miras, onları bu alanlarda yazmaya yöneltmişti. Bu konularda yazmış olmalarının önemli bir nedeni de pratik gereksinimlerdir. Nitekim İslâm dünyasındaki

² Muhsin Gerviyani, *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Hasan Elmas, Birey yay., İstanbul, 1998, s. 30-31.

tercüme hareketlerine bakıldığında, başta tıp, kimya, eczacılık, astronomi, matematik vs. ile ilgili eserlerin çevrildiği görülmektedir. Devlet yöneticilerinin sağlık sorunları, İslâm dininin sağlığa verdiği önem, İslâm'da ibadetlerle ilgili bazı ihtiyaçlar (takvim, zaman belirleme, matematiksel hesaplamalar vs.) gibi nedenler bu eserlerin çevrilmesinde etkili olmuştur. Daha sonra İslâm düşünürleri, çevirilerden de yararlanarak farklı ve orijinal eserler verdiler; bu bilimlerin pratiği kadar teorisiyle de ilgilendiler.³ Özellikle tıp alanında Ebubekir er-Râzi, İbn Sina ve İbn Rüşd önde gelen düşünürlerdendir. Diğer yandan psikoloji ile ilgili yazılan eserlerin özellikle ruh, ruhun ölümsüzlüğü, ölüm, ölüm korkusu, rüya, rüya tabirleri, feraset gibi konularda dinden ve insanın doğasından kaynaklanan meraklar neticesiyle yazıldığı söylenebilir. Buradaki psikolojiden, onun akıl ve bilgi gibi konuları ele alan kısmından çok psikiyatrik ve psikolojik sorunlarla ilgili kısmını kast ediyoruz. Kindî ve İbn Sina'nın üzüntü ve ölüm korkusuyla başa çıkma konusunda yazdıkları ve Kindî'nin rüyalarla ilgili çalışmaları buna örnek verilebilir.⁴ Müzik alanında yazılan eserlerin de dinî ihtiyaçlar kadar insanî gereksinimlerden kaynaklandığını belirtmekte yarar vardır. Fârâbî'nin musiki ile ilgili risalesi (*Kitabu'l-musika el-kebir*) ve bir müzik aleti olan kanunun mucidi olması buna önemli bir örnektir.⁵ İslâm filozofları tüm bu ilimlerin ne olduğunu, alanlarını, teorik ve pratik faydalarını ele almış, dünya ve ahiret saadetini nasıl sağladıklarına değinmiş ve hayatla ilişkilendirmişlerdir.⁶

³ Felsefenin İslâm dünyasına girişi ve tercüme hareketleri sürecinde İslâm düşünürlerinin ilgilendikleri bilimler konusunda bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV yay., Ankara, 1997, s. 27-30, 36-45; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim yay., İstanbul, 1992, s. 12-13.

⁴ Kindî'nin *Risale fi'l-hîle li-def'î'l-ahzân*, *Risale fi mahiyeti'n-nevm*, *Risale fi'n-nefs*, *Kelâmun fi'n-nefs muhtasarun veciz* ile İbn Sina'nın *Ta'biru'r-ruya*, *Risale fi'l-huzni ve esbâbiha*, *Kaside fi'n-nefs* adlı eserleri bu konuya örnek verilebilir.

⁵ Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV yay., Ankara, 1985, s. 59; özelde Fârâbî genelde de İslâm dünyasında müzikle ilgili yapılmış bazı çalışmalar için bkz. Ahmet Hakkı Turabi, "Fârâbî'nin Mûsikî Alanındaki Görüşleri ve Eserleri", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis yay., Ankara, 2005, s. 47-63; Dosay Kenjatay, "Fârâbî'nin Musikî Anlayışının Yesevilik Kültürüne Etkisi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, s. 356-358.

⁶ Kindî, *Risale fi kemmiyyeti kütübi Aristotalis ve ma yuhtacu ileyhi fi tahsilî'l-felâsife*, *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2002, s. 263-276; Âmirî'nin açıklamaları için bkz. Âmirî, *Kitabu'l-'lâm bi menakibi'l-İslâm*, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2003, s. 199-201; Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi yay., Ankara, 1999, s. 70-90; İbn Sina'nın görüşleri için bkz. İbn Sina, *Şifa (İlahiyat)*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, Litera yay., İstanbul, 2004, c.I, s. 8, 17; İbn Rüşd'ün düşünceleri için bkz. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik yay, İstanbul, 2003, s. 29-32.

Bununla birlikte felsefe hayat ilişkisinin bugününe yönelik bir tespit yaparken İslâm filozoflarının bakış açısını da önemseyeceksek bunu onların sadece matematik ve fizik bilimleri konusunda yazdıkları ve yaptıklarıyla ortaya koymak doğru olmayabilir. Zira bugün felsefe daha çok mantık, metafizik, epistemoloji ve aksiyoloji yönleriyle önümüzde durmaktadır. Öyleyse üzerinde durulması gereken soru şu olmalıdır: İslâm filozoflarının, felsefenin bu alanlarıyla ilgili eserlerinin ve yaptıklarının hayatla ilişkisi nasıldır?

Gerek İslâm filozofları gerekse de âlimleri olsun İslâm dünyasındaki çoğu düşünür, mantığı benimseme noktasında ortak bir tavır sergilemişlerdir. Her ne kadar buna karşı çıkan az bir kesim olsa da onların tepkileri büyük oranda mantık adı altındaki ilme yönelik olmuştur. Aslında kendileri, uygulamada mantığı kullanmışlardır. Felsefeye en ciddi eleştirilerde bulunan Gazali bile mantığın yararını açıkça belirtmiştir. Mantığın bu derece yararlı görülmesi kelâm ve fıkıh usulü gibi ilimlerin de temelinde yer almış olmasıdır.⁷

İslâm düşünürleri sadece mantık adı altındaki kitaplarda mantığın teorik temellerini ve problemlerini ortaya koymamışlardır. Reddiye, tehâfüt ve tartışmalarında onu fiilen kullanmışlardır. Aslında günümüzde mantık alanında yapılan çalışmalarda söz konusu reddiye ve tartışmalara daha fazla ağırlık verilmesi gerektiğine inanıyoruz. İçeriği kadar formunun da önemli olduğu bu reddiye ve tartışma kitapları İslâmî bazı ekollerin görüşlerini çürütmek kadar, diğer dinlerin bir takım inanç esaslarını da hedef almış ya da onlara karşı İslâm inancının sağlamlığını savunmuştur. Bu tür eserler İslâm dünyasında en ilgi çeken eserler arasında yer almıştır. “er-Red alâ...”, “tehâfüt ...”, “münazara beyne...” ve daha başka ifadelerle başlayan, düşünürler, fikirler ve mezhepler arası spekülasyonları içeren bu eserlerin⁸ büyük çoğunluğu havas kadar avama da seslenmektedir. Gazali’nin mezheplere yönelik reddiyelerinin sırf teorik amaçla yapıldığını söylemek ne kadar doğru olabilir? Hatta Gazali ve İbn Rüşd’ün *Tehâfüt*leri gibi içerik ve form açısından felsefenin zirvelerinde yer alan eserlerde bile halka yönelik uyarılar yer almakta değil midir? Dolayısıyla mantık ve bu isim altında sayılabilecek eserler, teorik tartışmalar kadar hayatın temel sorunlarına da değinmiş ve dolayısıyla hayatla ilişki içerisinde olmuştur.

⁷ İslâm dünyasında mantık, mantık çalışmaları ve mantığa bakışlar için bkz. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 134-143.

⁸ Örnek olarak İbn Sina’nın *er-Reddu ala makaletu’s-Şeyh Ebi’l-Ferec İbn Ebi Said el-Yemanî*, Gazali’nin *Tehâfütü’l-felâsife*, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, *Kavâsimu’l-Bâtıniyye*, *Faysalu’t-tefrika beyne’l-İslâm ve’z-Zenâdika*, İbn Teymiyye’nin *er-Redd ale’l-mantıkiyyin*, Bakıllanî’nin *et-Temhid fi’r-redd ale’l-mulhideti’l-Muattıla ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mutezile*, İbn Rüşd’ün *Tehâfütü’t-tehâfüt* eserlerine bakılabilir.

Felsefenin belki de hayatla en kopuk olduğu zannedilen alanına, metafiziğe gelelim: Aslında bizce sadece metafiziğin hayatla ilişkisini ortaya koymak felsefenin hayatla ilişkisini ortaya koymak olacaktır. Bu nedenle buradaki temel tezimiz şudur: İslâm filozofları metafizik gibi felsefenin en teorik kısmını bile bir şekilde hayatla ilişkilendirmişlerdir. Ancak hayatla ilişkilendirilen bu yön, neredeyse tüm İslâm filozoflarında Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatları, yani marifetullah/ilm-i ilahî ve dolayısıyla sağlam bir Tanrı inancı ve nihayetinde dünya ve ahiret mutluluğu şeklinde ortaya çıkan dinî temelli bir yöndür. Yalnız bu temel tezimiz, felâsifenin yaptıklarının pragmatik ve fonksiyonel bir felsefeden ibaret olduğu anlamına gelmez. Bilgeliği erdemlilik gören İslâm filozofları, salt bilgiye değer vermekle birlikte teorik meseleleri hayatta karşılaşılabilen sorunlarla ilişkilendirerek teorik ve pratik düzlemde tartışmışlardır. Belki bunu doğrudan hayatın birer meselesi gibi ortaya atmamışlardır ama dolaylı bir yolla izah etmek istemişlerdir. Onların felsefeyi her fırsatta hayatla ilişkilendirmelerinde, dinî kültürün faydasız ilimden sakındırması, “yaratan Rabbin adıyla oku”mayı telkin etmesi, pratikten yoksun bilgeliği kitap yüklü merkeplik görmesi gibi hususlar etkili olmuş olabilir.

Şimdi İslâm düşünürlerinin hayatla ilişkisi açısından felsefeye, felsefî çalışmalarına ve felsefe tarzlarına bakalım:

İlk İslâm filozofu kabul edilen Kindî'de felsefe hayat ilişkisini onun felsefe tanımlarından itibaren görmeye başlarız. Ona göre;

“Felsefe nefsin (ruh, zihin..) disipline edilmesinden başka bir şey değildir.”⁹

“Felsefe insanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah'ın fiillerine benzemesidir.”

“Felsefe ölümü tercih etmektir.”

“Felsefe insanın kendisini bilmesidir.”

“Felsefe, insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir.”¹⁰

Son tanımın daha kısa bir şeklini *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûla* adlı risalesinde belirten Kindî, bu tanımları şöyle açıklar:

“Çünkü filozofun bilgiden amacı, gerçeğin bilgisini yakalamak, davranışının amacı ise sürekli fiil değil, gerçeğe göre davranmaktır. Çünkü biz ger-

⁹ Kindî, *Kitabu'l-cevâhiri'l-hamse*, *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, s. 279.

¹⁰ Kindî, *Risale fi hudûdi'l-eşya ve rusûmiha*, *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, s. 191-192. Bu tanımların çoğu Antik Yunan filozoflarına aittir ve az veya çok değişiklikler yapılarak İslâm filozofları tarafından kullanılmıştır. Bkz. Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 21-22.

çeğe ulaşınca (o yöndeki) fiilimiz sona erer. Biz sebeplilik bağıntısı olmadan gerçeğin bilgisini elde edemeyiz. Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi gerçekliktir.”¹¹

Ayrıca onun din ile felsefe arasında kurduğu şu ilişki ve ortak amaca bakmakta da yarar vardır:

“... İlahiyat, vahdaniyet ve ahlâk bilgisi; hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler, varlığın hakikatının bilgisi (felsefe) çerçevesine girer. İşte peygamberlerin, şanı yüce Allah’tan getirdikleri de tümüyle bu tür bilgilerdir.”¹²

Onun bu tanım ve açıklamaları felsefe hayat ilişkisini göstermeye yeterlidir. Ona göre felsefe, anlamı olan kavramlara dayanır, anlamsızlarla uğraşmak felsefenin işi olmadığı için¹³ felsefenin hakkında konuştuğu konular ve felsefenin kendisi anlamsız çabalar değildir.

Felsefeyi âdetâ bir yaşam biçimi olarak gören Kindî, teorik konuları bile ele alırken, bu konuları bir şekilde hayatla ilintilendirmiş ve herkesin yararına sunmuştur. *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûla* (İlk Felsefe Üzerine) isimli eserinde genel olarak Aristoteles’in (ö. MÖ.322) *Metafizik* adlı eserinde ele aldığı konuları kendi yorum ve görüşleriyle özetler. Bu bağlamda evrenin dışında doluluk ve boşluğun olmaması, ezellilik kavramı, âlemin ve zamanın sonlu olması, küll, cüz, zatî, gayri zatî, sebep-sebepli, gerçek bir, bir’in özellikleri (kategorilerin dışındadır, hareket türlerine benzemez, nefis değildir, akıl değildir ...) ve kısaca metafiziğin belli başlı kavramlarını en soyut yönleriyle ele alır ve inceler. Ama o, bu ele alış ve incelemeyi öyle tasarlamıştır ki, konuyu bir şekilde “Bir”e (Tanrı) getirir ve şu son sözleri sarf eder:

“Hareketin ilkesi olan sebep -yani hareketin ilkesi olan hareket ettirici-fail sebeptir. İlk gerçek Bir var oluş hareketinin -yani etkilenmenin- sebebi olduğuna göre o tüm varlıkların yaratıcısıdır.”

“Mademki ancak birlik vasfı taşıyan şeylerin varlığı söz konusudur; birlikleri varlıkları demektir; o halde her şeyin varlığını sürdürmesi birliğe bağlıdır, birlik ayrılacak olursa varlık hemencecik yıkılıp helak olur. Öyleyse gerçek bir, ilk olan, yaratan ve varlığa süreklilik verendir. Bir şey onun koruması ve gücü dışında kalacak olursa derhal yıkılıp helak olur.”¹⁴

¹¹ Kindî, *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûla*, *Kindî Felsefi Risaleler* içinde, s. 139.

¹² Kindî, *a.g.e.*, s. 142.

¹³ Kindî, *a.g.e.*, s. 156.

¹⁴ Kindî, *a.g.e.*, s. 183.

Dolayısıyla teorik konu ve sorunlar, sonunda dönüp dolaştırılıp dinî bir referansa bağlanmakta ve o da hemen her insanın merak edip durduğu Tanrı'nın varlığı ve bilgisi meselesi olmaktadır. Onun *Risale fi'l-fâili'l-hakki'l-evveli't-tâm*, (Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine), *Risale fi tenahi cirmi'l-âlem* (Âlemin Sonluluğu Üzerine), *Risale fi mahiyyeti mâ lâ yumkinu en yekune lâ nihayete leh ve me'llezî yukâlu lâ nihâyete leh* (Sonsuzluk Üzerine), *Risale fi vahdaniyetillah ve tenahi cirmi'l-âlem* (Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine) adlı eserlerinde de benzer durum görülmektedir.¹⁵

Felsefe hayat ilişkisi en sistemli şekilde Fârâbî'de görülmektedir. Onun eserlerini bu çerçevede irdelemeye geçmeden önce felsefe hakkındaki düşüncelerine bakalım: Ona göre felsefe öğrenmenin amacı yüce yaratıcıyı bilmek, onun değişmeyen Bir olduğunu, her şeyin etkin sebebi olduğunu, bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey insanın gücü ölçüsünde yaratıcıya benzemesidir. Felsefe yapmak isteyen, pratiğe yönelmeli ve en son amaca ulaşmalıdır. Pratikte ulaşılması hedeflenen en son amaç ise insanın önce kendi ahlâkını, sonra da başkalarını yani evindekilerin veya şehirdekilerin durumunu iyileştirip düzeltmesidir.¹⁶

Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm* adlı eserinde ilâhiyat ilmini üç bölüme ayırır: 1. Varlık ve arazlar. 2. Mantık, geometri ve aritmetik gibi kanıtlama ilkeleri veren ilimler. 3. Ne cisim ne de cisimde bulunan varlıklar. Fârâbî esas itibariyle üçüncü konuya ağırlık verir. Bu hususta varlıktan başlar, sebepler, ilkeler gibi metafizik kavramlarla yol alır ve sonunda Tanrı'ya, niteliklerine ve bilgisine varır. Bu noktadan sonra varlıkların nasıl meydana geldikleri ve derecelerini belirleyen Fârâbî, var olanların bir düzen içerisinde bulunduğu vurgu yapar ve tüm anlattıklarının sağlam bir inancı elde etmede gerekli olduğuna dikkat çeker.¹⁷

Dolayısıyla Fârâbî'de de felsefenin teorik kısmını teşkil eden metafizik, bir şekilde hayatla ilişkilendirilmiştir. Hatta metafizik, onda, fizik, bilgi, peygamber, filozof, devlet, devlet başkanı, devlet ve topluluk çeşitleri şeklindeki bir sırayı takip ederek hayatla ilişkilendirilir. Onun *el-Medînetu'l-fâzıla* (Erdemli Şehir) eserini eline ilk kez alanlar “İlk mevcut diğer mevcutların sebebidir.” cümlesiyle karşılaşır ve eserin ilk üçte ikilik bölümünde, ilk varlıktan sudur nazariyesine¹⁸, göksel varlıklar ile ayaltı varlıklar arasındaki farklılıklara

¹⁵ Bu eserler için bkz. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler*, Klasik yay., İstanbul, 2002, s. 197-212.

¹⁶ Fârâbî, *Risale fi mâ yenbağî en yukaddime kable te'allümi'l-felsefe*, *Felsefe Metinleri* içinde, s. 113,114.

¹⁷ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm (İlimlerin Sayımı)*, s. 90-91.

¹⁸ İslâm felsefesinde sudur veya türüm teorisi, Aristoteles ve Plotinos'un (ö.270) kozmoloji

ve onların hareket biçimlerine doğru yol aldığını görünce muhtemelen eserin ismiyle içeriği arasında bir bağlantı sorunu olduğunu sanırlar. Ancak ifadelerin bu noktadan sonra psikolojiye yani nefis ve güçlerine, düşünme yetisine oradan rüyaya rüyadan ilham ve vahiy'e buradan peygamberlik konusuna ve ilgili olarak da filozofluğa ve insan topluluklarını kimin yöneteceğine, bu yöneticinin özelliklerine, yönetilenlerin veya toplulukların çeşitlerine ve halklarının özelliklerine gittiğini görünce şaşkınlıklarını gizleyemezler. Metafizikten siyasete, devlete, toplumlara ve yöneticilerin çeşitlerine doğru yol alan böyle bir felsefe gerçekten de felsefenin hayatla ilişkisini göstermesi açısından dikkate şayandır. Onun düşlediği devletin ideal bir devlet olarak adlandırılması belki sadece devlet başkanının filozof olması gerektiğiyle desteklenebilir. Ancak bunun dışında kalan diğer hususlarda, özellikle devlet başkanının özellikleri konusunda Fârâbî, gerçekçi ve akılcı öneriler sunmuş, toplulukların çeşitleri konusunda da sosyolojik tahliller içeren bir tür toplum felsefesi yapmıştır. Onun düşlediği devlet, ideal devlet olsa da ilgilendiği konu gerçeğin ta kendisidir.¹⁹

Ebul Hasen el-Âmirî (ö.992) de önemli İslâm filozoflarından ve onda da felsefe hayat ilişkisi bariz bir şekilde görülür. O, Haşeviyye mezhebi taraftarlarının felsefeyi boş bir lakırdı, aldatıcı ve anlamsız görerek eleştirmesi üzerine felsefe yapmanın ve bilmenin insanlara birtakım güzel özellikler kazandırdığını ve insanı mutlu ettiğini söylemiş ve bunları şöyle sıralamıştır:

1. Kişi felsefe ile var olanların hakikatini bilme ve onları yararları doğrultusunda kullanma imkânına sahip olmakla insana ait erdemleri elde etmiş olur.

2. Allah'ın varlıklarda yarattığı hikmetleri kavrar, sebep sonuçlarını araştırır ve varlıklardaki düzeni anlar.

3. Mantık öğrenme, kulaktan dolma iddialara karşı koyma, taklit bağından ve tutarsız mezhep görüşlerinden kurtulma imkânı verir.²⁰

Âmirî'ye göre de felsefenin en teorik yönü olan metafizik, evren, ilk neden, ilk gerçek gibi konuları araştırır. Şüphe yok ki, gıpta edilecek bu disiplinle ulaşılmak istenen ebedî mutluluktur diyen Âmirî'ye göre bu ilmi bilmeyen, fi-

anlayışlarının bir sentezi olarak İslâm dünyasında ilk kez Fârâbî'de sonrasında İbn Sina'da karşımıza çıkar. Bütün İslâm düşüncesini etkileyen bu teoriye ilk ciddi eleştirileri Gazali yapmıştır. Daha sonra İbn Rüşd'ün de benimsemediği bu teori özü itibarıyla İslâm'ın Tanrı ve Tanrı-evren ilişkisi konularına farklı bakış açıları getirmekle birlikte birçok probleme de neden olmuştur. Bu problemlerin en meşhurları Tanrı'nın bilgisi, iradesi ve beraberinde ortaya çıkan evrenin ezililiği sorunudur.

¹⁹ Bkz. Fârâbî, *el-Medînetu'l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB yay., İstanbul, 1990.

²⁰ Âmirî, *Kitabu'l-i'lâm bi menâkibi'l-İslâm, Felsefe Metinleri* içinde, s. 198-199

lozof olamaz. Felsefî disiplinlerin meyvesi metafiziktir. Bu ilimle dinî ilimler arasında bir çatışma da söz konusu değildir.²¹

Âmirî mantığın ise pratik alanda iyi ile kötüyü ayırt etmeye yaradığını, şüphelerin mantıkla giderildiğini, aldatılmaldan onun aracılığıyla uzak kalındığını ve hatta mantığın kullanılmasıyla aklın saflaştığını ve bundan bir haz elde edildiğini düşünür.²²

X. yüzyılda Basra’da ortaya çıkan ve siyasî amaçlar taşıdığı için faaliyetlerini gizli yürüten organize bir topluluk niteliğindeki İhvân-ı Safâ’da felsefe hayat ilişkisi daha açıktır. Dinin cahillikle kirlendiğini, ona bâtıl ve sapık fikirler karıştırıldığını iddia ederek yola çıkan İhvân-ı Safâ, bunu temizlemenin ancak felsefeyle mümkün olacağını, bunun için de İslâm şeriatının Yunan felsefesiyle uzlaştırılması gerektiğini savunmuştur.²³

İhvan’a göre felsefe küllî bir ilimdir, varlığın sebeplerini, özelliklerini vs. insanın gücü ölçüsünde bilmektir. İşte küllî fazilet bu sayede elde edilir. Felsefe insanı faziletli kılar, o yararlı bir hikmet, kesin bir delil, doğruya ileten, cennette, en yüce mertebeye ulaştıran bir vasıtaadır. İhvan’ın benimsediği tanımlardan birine göre “Felsefe, hakikatlere inanma, doğruyu söyleme ve iyi olanı kusursuzca yapmadır.”²⁴

İbn Sina gibi sistemci ve felsefeyi teorik düzeyde yapmış birinde bile felsefe hayat ilişkisi görülebilmektedir. Ona göre felsefenin metafizik kısmının konusu, var olması itibariyle varlıktır. Amacı da var olması itibariyle varlığın özsel ilintileridir.²⁵ O, metafizikle ilgili şunları söyler:

“Metafizik en üstün biline dair en üstün bilgi olan hikmettir, çünkü o bilinenlerin en üstünde, yani yüce Allah’a ve O’ndan sonraki sebeplere dair en üstün, yani kesin bilgidir. Bu ilim, bütün varlıkların en uzak sebeplerinin bilgisidir, Allah’ı bilmektir.”²⁶

Onun bu ifadeleri metafiziğin, inanan kişinin temel inanç esası olan Allah’ın bilgisini sağladığını göstermektedir. Ona göre bütün ilimler gibi metafiziğin de temel faydası uhrevî mutluluğu sağlamasıdır. Bu onun mutlak faydasıdır. Ayrıca tikel ilimlerin ilkelerine kesinlik kazandırmak ve ilke olmasalar bile bütün ilimlerde ortak meselelerin mahiyetini belirlemesi de onun mutlak

²¹ Âmirî, *a.g.e.*, s. 201.

²² Âmirî, *a.g.e.*, s. 202-203.

²³ Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik yay, İstanbul, 2003, s. 211-212.

²⁴ İhvân-ı Safâ, *Resailu İhvâni’s-Safâ ve hullâni’l-vefâ*, *Felsefe Metinleri* içinde, s. 222-223.

²⁵ İbn Sina, *Uyûnu’l-hikme, İbn Sina Risaleleri* içinde, çev. A. Açıkgenç, M. H. Kirbaşoğlu, Kitabiyat yay., Ankara, 2004, s. 80; *Şifa, (İlahiyat)*, c. I, s. 11.

²⁶ İbn Sina, *Şifa, (İlahiyat)*, c. I, s. 13.

faydasıdır. Ancak ona göre metafiziğin özel faydasından söz edilemez. Zira o, başka bir ilme fayda vermeyecek kadar yüce olması nedeniyle fayda sağlamaz, kendisine fayda sağlanır.²⁷

İbn Sina'daki felsefe hayat münasebetini onun eserlerinden daha iyi anlayabiliriz. *Şifa*'sına bakıldığında, İbn Sina'nın, metafiziğin en teorik kavram ve tartışmalarından yola çıktığı, inananların ilgi duyduğu ve bilmesi gerektiği Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatları ve kısaca "ilm-i ilahî"ye vardığı görülür. Hatta felsefesinin belki de özeti olarak kabul edilebilecek olan *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta mantıktan fiziğe, oradan göksel âleme, oradan varlık ve yaratmaya, buradan da en son mutluluğa ve nihayetinde mistik bir yaşama doğru yol aldığını görmekteyiz.

İbn Sina'nın kaderin sırrına dair risalesi (*Risale fi sirri'l-kader*) tamamen hayatın içindeki bir problemi ele almaktadır. Peygamberliğin ispatına dair risalesi (*İsbâtu'n-nubuvve*) de insanın temel inanç esaslarından birinin sağlam delillerle ortaya konmasıdır. *Risaletu'l-Arşıyye*'sinde de zorunlu varlığın ispatı ve onun sıfatları açıklanmıştır. Bu risalenin sonlarına doğru âdeti teoriden pratiğe kayarcasına Tanrı'nın fiilleri, bunun karşısında bulunan insanın özgürlüğü ve kader meselesi ortaya konmaya çalışılmıştır. *Uyûnu'l-hikme*'si de mantıktan fiziğe, fizikten metafiziğe gitmekte ve metafizikte de Tanrı sorunu ve inancının sağlamlaştırılmasına bir geçiş görülmektedir.²⁸

İbn Rüşd'e gelince, ona göre felsefenin işi, var olanlara bakmak ve Tanrı'ya delaleti bakımından onları değerlendirmektir.²⁹ İbn Rüşd için din ve felsefe zaten kardeşlerdir. Din hayatın kendisidir, bir yaşam biçimidir, kaynağı vahiydir; bu vahiy de Tanrı'dan gelir. Felsefe ise aklın ürünüdür ve akıl da Tanrı'nın. Dolayısıyla ikisinin de kaynağı aynı, hedefi tektir. Bu da Tanrı'nın bilgisini sağlamak ve insanı mutlu kılmaktır.

İbn Rüşd'ün eserlerinde de felsefe hayat ilişkisini görmek mümkündür. Onun Aristoteles şerhlerinin sadece birer açıklama olmadığı, metafiziğin büyük şerhine bakılınca fark edilir. Kaldı ki Aristoteles'i açıklamak da başlı başına bir iştir. Ama o, bu şerhlerine bile, yaşadığı dönemin fikri ortamında karşılaştığı sorunları yansıtmış, eleştiri ve izahlar eklemiştir. Mutezile, Eş'arî(lik), Fârâbî, İbn Sina ve Gazali gibi gerek mezhep gerekse de şahısların görüşlerini Aris-

²⁷ İbn Sina, *a.g.e.*, c. I, s. 15-16.

²⁸ Bu risaleler için bkz. *İbn Sina Risaleler*, s. 11-92.

²⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl (Felsefe Din İlişkileri)*, çev. Bekir Karlığa, İşaret yay., İst., 1992, s. 64.

toteles şerhlerinde irdelemiştir.³⁰ Eserin şerh olması, eserin yöntem ve sırasının Fârâbî ve İbn Sina'nın eserlerinden farklılık göstermesine neden olmuştur. Ancak İbn Rüşd'ün özgün çalışmalarından olan *Faslu'l-makâl*'de din felsefe uzlaştırması ele alınmış, felsefeye dinin bakışının nasıl olması gerektiği, din ve felsefenin nasıl ortak bir kaynağa sahip olduğu, dinî metinleri yorumlama yöntemleri, âlemin kıdemi sorunu, bedenle haşr meselesi, Allah'ın varlıklara dair bilgisi, kader meseleleri, Allah'ın varlığı ve birliği incelenmiştir. *el-Keşf an menâhici'l-edille* eseri ise zaten tamamen kelâmî konuları içermektedir. Bu iki eser de her inanç sahibinin günlük hayatında bilmesi gereken konular ve cevaplarıyla doludur.

İsrakilik'in kurucusu Sühreverdî'nin (ö. 1191) felsefeye bakışını, gördüğü bir rüyasından anlayabiliriz. *Kitabu't-telvihât*'ta anlattığı rüyası özetle şöyledir: Aristoteles'i rüyasında gören Sühreverdî, onunla felsefî konularda sohbet etmiş, sohbetin sonunda Aristoteles'in, hocası Platon'u (ö. MÖ. 348) övmesi üzerine Sühreverdî, İslâm filozoflarından Platon'un seviyesine ulaşabilen birinin bulunup bulunmadığını sormuştur. Aristoteles'in buna hayır cevabı vermesi üzerine Sühreverdî, Beyazıd-i Bestamî (ö.875), Ebu Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tusterî (ö.896) ve benzerlerinin durumunu sormuş, Aristoteles de bunların gerçek filozof ve bilge olduklarını söylemiştir. Sühreverdî bunları neden gerçek filozof gördüğünü sorunca, Aristoteles, bu kişilerin resmî bilgiyle yetinmeyip huzûrî, ittisâlî ve şühûdî bilgiye ulaştıkları ve maddiyatla uğraşmadıkları şeklinde cevap vermiştir.³¹

Sühreverdî'nin böyle bir rüya görüp görmediği tartışılır. Ama bu ifadeleriyle felsefenin salt teorik bir çaba olmayıp yaşamın kendisi olduğuna işaret ettiği açıktır.

Felsefenin hayatla ilişkilendirilmesi farklı bir açıdan mutasavvıflarda da görülmektedir. Tasavvuf, ilk şekliyle, daha çok bir yaşam biçimi olarak pratik yönüyle ön plandadır. Ancak onun teorik temelleri göz ardı edilemez. Bu teorik altyapı bazen felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda felsefe üzerine kurgulanan tasavvuf âdeta hayatla ilişkilendirilen felsefe haline dönüşmektedir. Bu yaklaşım tarzının önde gelen isimleri arasında İbn Arabî (ö.1240) ve İbn Seb'in (ö.1270) sayılabilir. Aslında filozof-sûfî grubunda değerlendirilmesi gereken bu düşünürlerin yaptıkları, felsefî tasavvuftan başka bir şey değildir. Her

³⁰ Örnek olarak bkz. İbn Rüşd, *Tefsîru Maba'de't-tabî'a*, İntişârâtu Hikmet, Tahran, Bas. Tar. Yok, c.I, 46/9-47/16, 313/5-10; c.II, s. 886/1-5, 1126/13; c.III, s. 1267/15, 1279/12, 1620/7, 1632/1.

³¹ Şihabü'ttin Sühreverdî, *Kitabu't-telvihât, Felsefe Metinleri* içinde, s. 517-518.

iki düşünürün felsefî tasavvurlarının temel amacı, Allah'ı bilmek (marifetullah/ ilm-i ilahî) ve sonucunda mutlak saadete erişmektir.³²

İbn Arabî'nin Tanrı'nın varlığı, zât ve ulûhet mertebesi, sıfatları (ilahî isimler), tecellî, akıl, insan-ı kâmil, âyân-ı sabite gibi kavram ve düşüncelerinde felsefî temellerin bulunduğu görülmektedir.³³ Dinî bir takım kavramları felsefî birikimle güçlendiren ve izah eden İbn Arabî, tasavvufun teorisini oluşturmuş, bunu felsefeyle desteklemiş ve sonra onu tekrar özü olan hayata bağlamıştır. İbn Seb'in'de de benzer durum görülmektedir. *Buddü'l-ârif* eserine bakıldığında mantıktan başlayarak metafiziğe, oradan Allah'a ulaşmaya ve beraberinde mutluluk anlayışına doğru giden bir yol izlediği ve bunu da felsefe temelli bir tasavvuf anlayışıyla ortaya koyduğu görülmektedir.³⁴ Eserinde her ne kadar felsefeye karşı olduğunu, felsefenin mutlak kurtuluş yolu olamayacağını söylese de hak yolunun tespitinde ve tesisinde felsefenin bir kenara bırakılmayacağını söylemiştir.³⁵ En basit ifadeyle "vahdet-i mutlaka" anlayışını Aristoteles'in *Metafizik* eserindeki bir, varlık, aynı, başka, yoksun olma, yoksunluk gibi kavramlarla izah etmeye çalıştığı *Risaletü'l-fakiriyye* adlı eseri, felsefî tasavvuf yolunu göstermesi açısından güzel bir örnektir.³⁶

Şu ana kadar İslâm filozof ve mutasavvıflarında felsefe hayat ilişkisinin boyutlarını ana hatlarıyla da olsa ortaya koyarken daha çok felsefenin teorik kısmı ile ilgili görüşlerinden hareket ettik. Bilgi ve ahlâk konularındaki görüşlerine ise değinmedik. Hayatla ilişkilerinin çok açık olması nedeniyle bunlara kısaca dikkat çekeceğiz.

Bilgi konusunu Kindî, Fârâbî, İbn Sina, İbn Bacce (ö.1139), İbn Tufeyl (ö.1185) ve İbn Rüşd gibi önemli filozoflar nefis görüşleri çerçevesinde ortaya koymuşlardır. Nefs konusu onların psikoloji anlayışlarının temelinde yer alır. Psikoloji anlayışlarında bu filozoflar, bir şekilde aklın bilkuvve akıl, bilfiil akıl, bilmeleke akıl, müstefâd akıl gibi çeşitli aşamalarını kabul etmişlerdir. Dolayısıyla bilgiyi elde etmede akli esas almışlardır. Duyularla elde edilen verileri

³² İbn Arabî'nin amacı için bkz. Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. A.Y. Özemre, Kaknüs yay., İstanbul, 2005, s. 63-73; William Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs yay., İstanbul, 2003, s. 50-57; İbn Seb'in'in amacı için bkz. Birgül Bozkurt, *İbn Seb'in'in Hayatı Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2008, s. 227-230, 231-241.

³³ Ebu'l-Alâ Affî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz yay., İstanbul, 2000, s. 213-258.

³⁴ Bkz. İbn Seb'in, *Büddü'l-ârif*, Tahkik, Corc Ketture, Daru'l Endelus – Daru'l Kindî, Beyrut, 1978.

³⁵ İbn Seb'in, *a.g.e.*, s. 37-38, 242, 331, 365-366.

³⁶ İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, *Resailü İbn Seb'in* içinde, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Daru'l Misriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956, s. 1-22.

anlamalı hale getiren, onu işleyen, kavramlar oluşturan ve sonunda bilgi üretene akıl olarak görmüşlerdir. İslâm filozofları faal akıl adı altında metafiziksel bir dış etkin güç de kabul etmişlerdir. Akıl bilgi üretme işleminde, üretmek belli bir düzeye çıkardığı bilgiyi test etmede ve gerçek bilgiyi ya da hakikati elde etmede bu akli etken ve kaynak olarak görmüşlerdir. Kindî ve İbn Rüşd faal akli sadece metafiziksel, diğer filozoflar ise ontik-metafiziksel bir güç olarak düşünmüşlerdir. İbn Arabî’de ise faal akla denk düşen akıl (veya küllî akıl), Tanrı’nın bilinebilir makamının (ulûhet mertebesi)³⁷ bir tür sureti olarak karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî ve İbn Sina’nın vahibu’s-suver adını vererek İslâmîleştirdikleri faal akıl, İbn Arabî’de daha sistemli bir biçimde tasavvufî-İslâmî bir çehreye bürünmekte ve insan-ı kâmil, hakikatü’l-hakaik, hakikatü’l-muhammediye vs. gibi birçok isimle önümüze çıkmaktadır. İslâm filozofları akıl ürettiği bilginin test edilmesinin ve hakikatin elde edilmesinin ancak faal akılla ittisal ile gerçekleşeceğini ileri sürmüşlerdir. Faal akıl ötesine gitmeyi ise ya düşünmemişler ya gerekli görmemişler ya da imkân dâhilinde kabul etmemişlerdir. Aynı durum İbn Arabî’de de görülmektedir. O zaten Tanrı’yla ilgili bilebileceğimiz bilgiyi sadece ulûhet düzeyiyle sınırlamış ve insan için hakikatin burada olduğunu söylemiştir. Bundan ötesi olan zat hakkında ise herhangi bir şeyin bilinemeyeceğini açıkça ifade etmiştir. İslâm filozofları gerçek mutluluğun ise faal akılla olan ittisal sonucunda gerçekleştiğini düşünmüşlerdir. İbn Arabî’de de aynı ittisal vardır ama sadece ittisal edilenin adı değişmiştir. Dolayısıyla İslâm filozoflarında epistemolojinin gayesi hakikati elde etmek ve mutluluğa ulaşmaktır. Ancak şurası itiraf edilmelidir ki, bu mutluluğa ulaşacak kişileri elit bir kesimle sınırlamalarında oldukça çıkmaz bir yola girmişlerdir.

³⁷ İbn Arabî’ye göre Allah mutlak varlıktır. Allah’ın zatı zat mertebesini, sıfat ve fiilleri ulûhet mertebesini, mefuller ise ulûhetin yani sıfat ve fiillerin tecelli yeri veya mazharları yani var olanları temsil eder. Allah’ın zat makamına ahadiyyet, ulûhet makamına vahidiyyet adı da verilir. Zat ve sıfat arasında esasında bir farklılık olmasa da zat bir iken sıfatlar çok olabilir; ancak bu durum zatın çokluğunu gerektirmez. Allah, zatı itibarıyla yani zat mertebesinde hiçbir suretle kavranamaz, bu anlamda O, “enkeru’n-nekirât” (meçullerin en meçhülü) ve “âmâ” (dipsiz karanlık)tır. Allah salt bu halde bilinemezdir ama O’nun bir şekilde bilinmesi de gerekir. İşte bu mertebeden sonra İbn Arabî Allah’ın tecelli ettiği ikinci mertebeye ulûhet makamı adını verir. Bu mertebede Hakk, isim ve sıfatlar kabul eder, şeylerle ilişki kurar ve kendisini kullarına tanıtır. Zat ile mevcutlar (mefuller) arasında geçiş alanı olan bu mertebede varlıklar varlık kazanırlar. Allah’ın bilinebilecek yönü, işte bu ulûhet mertebesidir. İbn Arabî’de ulûhet ve ulûhiyet kavramları arasında bir farklılık gözükmese de onun bazı şarihleri farklılık olduğunu savunmuşlardır. Ayrıntılar için bkz. Çağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, Kaynak yay., İzmir, 2008, s. 121-125, 137-151; İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 43-44.

Dolayısıyla onların epistemolojiyi pratiğe uygulamada başarılı ama yaygınlaştırmada başarısız olduklarını söyleyebiliriz.³⁸

İslâm filozoflarında felsefe hayat ilişkisinin en yoğun ve açık bir şekilde görüldüğü alan ahlâktır. Onların ahlâk anlayışlarını burada ortaya koymaya ve buradan felsefe hayat ilişkisini belirlemeye gerek yoktur. Zira onların bu alanda yazdıkları eserler zaten hayatın kendisini anlatır. Ancak bunu söylerken söz konusu ahlâk ile ilgili eser ve fikirlerinin bir tür öğüt veya nasihatten ibaret olduğu anlamı da çıkarılmamalıdır. Zira Fârâbî'nin *Tahsîlu's-saade*'si, Âmirî'nin *es-Saadetu ve'l-isâd* adlı ansiklopedik ahlâk eseri, İbn Miskeveyh'in (ö.1030) *Tehzîbu'l-ahlâk*'ı, İbn Sina'nın *Risale fi's-saade*'si, İbn Bacce'nin *Tedbiru'l-mütevahhid*'i gibi daha birçok ahlâk kitabı bireysel, ailevi ve siyaset ahlâkına dair meselelere pratik açıklamalar getirirken teorik temellerini de ihmal etmemiştir. Nitekim Fârâbî'nin *el-Medinetu'l-fâzıla*'sına bu açıdan değinmiştik. Yine İbn Sina'nın *Risale fi's-saade* adlı eseri de teoriden yola çıkarak pratik bir ahlâk ortaya koyma noktasında örnek bir eserdir.

II. Filozofça Yaşam

Burada felsefe hayat ilişkisi açısından filozofça yaşam konusuna da değinmek istiyoruz. Bu noktada şu ana soruyla konuya izah getirmeyi amaçlıyoruz: Acaba felsefî yaşam veya filozofça bir yaşamın genel geçer bir standardı var mıdır, varsa nasıldır? Bu soruya şu üç muhtemel cevap verilebilir: 1. Filozofça yaşam sosyal hayattan kopuk, inzivaya çekilmiş zahidane bir yaşam biçimidir. 2. Filozofça yaşam sosyal hayatın bizzat içindeki bir yaşamdır, aktif, hareketli bir hayat tarzıdır. 3. Filozofça yaşam dengeli bir yaşamdır, sosyal bir yaşam ile zahidane bir hayatı dengede tutmaktır. Bu üç muhtemel cevaptan her nedense akla ilk gelen, felsefî yaşamın birinci seçenekteki asosyal bir yaşam olduğudur. Fakat böyle bir yanıt standart bir filozofça yaşam olarak görmek bizce felsefenin hayattan tamamen kopması anlamına gelir. Her türlü bakış açısına sahip insanların oluşturduğu toplumun hepsinden ya da en âkil kişilerinden böyle bir yaşamı beklemek ne derece gerçekçi olabilir? Bu yaklaşım felsefenin de tek tip olmasını doğurur ki bu, felsefenin doğasına aykırıdır. Farklı mizaç, karakter, tecrübe, bilgi ve beceriye sahip insanlardan bir tek şey beklemek sadece tekçi bir felsefî görüşün iddiası olabilir. Öyleyse bize göre filozofça bir yaşamın standardı yoktur. Nitekim Ebubekir er-Râzî bu durumu şöyle dile getirmiştir:

“Bazı düşünür ve kültürlü kişiler, bizim toplumla içli dışlı olduğumuzu ve sosyal hayatın çeşitli yönleriyle ilgilendiğimizi görünce, filozofça yaşama

³⁸ Ömer Bozkurt, “İslâm Filozoflarının İnsan-Tanrı İlişkisinde Bazı Sorunlar”, *Eskiyeni*, sy. 19, 2010, s. 23-25.

tarzından, özellikle önderimiz Sokrat'ın yolundan ayrıldığımızı iddia ederek bizi ayıplayıp eleştirmişlerdir.”³⁹

O dönemde Sokrates'in (ö. MÖ.369) yaşam tarzı âdeti Diogenes'in (ö. MÖ.324) gibi düşünüldüğünden, Sokrates için kabul edilen asosyal bir yaşam biçimi filozofça yaşam sanılıyordu. Ama Râzî, Sokrates'in yaşamını standart bir filozofça yaşam kabul etmemiş, böyle bir tarzı “Her yeni olan lezzetlidir” atasözüyle ifade ederek, onun henüz felsefi uğraşın başlarında iken bir hevesle bunu yaptığını ileri sürmüştür. Ayrıca Sokrates'in, sonraları bu zahidane hayatı bırakıp insanlarla içli dışlı bir hayatı tercih ettiğini belirterek, âdeti sosyal yaşayışın aslında filozofik yaşayışa daha uygun olduğunu vurgulamak istemiştir. Bununla birlikte o, velev ki asosyal bir yaşantı da olsa, Sokrates'in yaptığının doğru olabileceğini de söylemeden geçmemiştir. Zira o, nefis terbiyesinin, ilme aşırı düşkünlüğün ve dünyaya değer vermemenin iyi şeyler olduğuna değinmiştir.⁴⁰

Öyleyse filozofça yaşamın net bir çizgisi yoktur. Zaten filozofların yaşamları da bu realiteyi göstermektedir. Batıda Sokrates, Platon, Aristoteles, Epiküros (ö. MÖ.270), Boethius (ö.524), R. Bacon (ö.1292) Giordano Bruno (ö.1600), F. Bacon (ö.1626), Descartes (ö.1650), Hobbes (ö.1679), Spinoza (ö.1677), Leibniz (ö.1716), Hume (ö.1776), Kant (ö.1804), Hegel (ö.1831), Nietzsche (ö.1900)... her birinin felsefesi farklı, her birinin ahlâk anlayışları farklı, felsefelerinin hayatla ilgisi çeşitli ve filozofik yaşam tarzları başka başkadır. Hatta sanılanın aksine toplumla içli dışlı bir hayat seçenlerin sayısının daha fazla olduğunu bile söyleyebiliriz.

Aynı durum İslâm filozoflarının da görülmektedir. Örneğin Ebubekir Zekerriyya er-Râzî gençliğinde kuyumculukla uğraşmış, bundan dolayı kimya ve simyaya yönelmiş ve bir laboratuvar da açmıştır. Otuzlu yaşlarında Bağdat'taki büyük bir hastanede başhekimlik yapma hakkı kazanan Râzî, çalışkan, üretken, zeki ve dürüst birisiydi. Birçok insanı ücretsiz tedavi etmesi ve filozofça yaşamın sosyal bir yaşam olduğunu benimsemesiyle dikkat çekmiştir. Cimriliğiyle bilinen Kindî ise insanları tedavi eden, fikirlerini her yerde açıklamaktan çekinmeyen biriydi. Kendisini kıskananlar tarafından ispiyonlanmış ve halife Mütevekkil tarafından dayakla cezalandırılmıştır. Farklı bir şahsiyet olarak dikkat çeken Fârâbî, daha çok maddiyata değer vermeyen, şöret ve gösterişten nefret eden, zahid bir filozof olarak karşımıza çıkar. Seyfüddevle'nin izzet ve ikramı karşısında ihtiyacından fazlasını almamasıyla bu yönünü gösteren Fârâbî hiç evlenmemiş ve mal mülk edinmemiştir. Nişaburlu filozof olarak meşhur olan

³⁹ Ebubekir er-Râzî, *Kitabu's-sîreti'l-felsefiyye, Felsefe Metinleri* içinde, s. 73

⁴⁰ Ebubekir er-Râzî, *a.g.e.*, s. 73-74.

Ebu'l-Hasen el-Âmirî, Rey, Bağdat, Belh, Buhara gibi birçok ilim ve kültür merkezini gezip buralarda devlet büyüklerinin saraylarında felsefi sohbetlere ve münazaralara katılmıştır. Devlet büyükleriyle (Büveyhi Veziri Ebu'l-Fazl b. Âmid, Sâ mânî emir ve vezirleri gibi) diyalogu fazla olan Âmirî, bazı devlet büyüklerine ithafen eserler de kaleme almıştır. İbn Miskeveyh de sosyal yönü güçlü olan biriydi. Uzun yıllar Büveyhî emirlerinin maliye ve hazine işlerinden sorumlu üst düzey bir bürokrat olarak görev yapmış ve bundan dolayı da el-Hâzin unvanıyla meşhur olmuştur. Büveyhî vezirlerinden Mühellebî'nin danışmanlığını, Vezir İbnu'l-Amid'in kütüphanesinin müdürlük ve defterdarlık görevlerini de üstlenmiştir. Daha sonraları Şiraz'da Büveyhî hükümdarı Alauddevle'nin hizmetinde Beytu'l-mâl yöneticisi, hükümdar hazinedarı ve danışmanı olarak görev yapmıştır.

Kültürlü bir aileden gelen ve iyi bir eğitim almış olan İbn Sina, Sâ mânî hükümdarı Nuh b. Mansur'u tedavi ederek saray hekimliğine getirilmişti. Sâ mânî devletinin yıkılmasından sonra fırtınalı bir dönem yaşayan İbn Sina, Harizm bölgesindeki Gürgeç'e gitmiş, Devlet büyüklerinden ilgi görmüş, Birunî gibi âlimlerle buluşma fırsatı bulmuştur. Gazneli Mahmut tarafından çağrılrsa da icabet etmeyen İbn Sina, Cürcan'a gitmiş sonra Rey, Kazvin ve Hemedan'da Büveyhî emirlerinden Mecdüddeve ve Şemsüddeve'nin sarayında ağırlanmış, bunları tedavi etmiş ve ödüller almıştır. Şemsüddeve'nin vezirliğini de yapan İbn Sina, daha sonra İsfahan'da Alaüddeve'nin vezirliğini de yapmıştır. Gazali'nin ise Nizamiye medreselerinde baş müderrislik yaptığı ve önemli devlet görevlilerinden olduğu bilinmektedir. Ancak ömrünün sonlarında bir bunalmış geçirmiş ve bu süreç içerisinde toplumdan uzak bir yaşam sürmüştür.

İbn Baccе, Murabıtlar'ın valisi olan İbn Tifelvit'le yakın dostluğu olmuş ve vezirliğini yapmıştır. Ancak çeşitli sebeplerle hapis hayatı da yaşamıştır. Hapis hayatından sonra Mağrib'te yirmi yıl süreyle Yahya b. Yusuf b. Taşvin'in veziri ve saray hekimi olarak çalıştığı da rivayet edilmektedir. İbn Tufeyl de hekimlik yapmıştır. Önce Gırnata valisinin, sonra da ilk Muvahhidî halifesi Abdilmümin el-Kummî'nin oğlu Sebte ve Tanca valisi Ebu Said'in sır kâtipliğine getirilmiştir. Muvahhidî halifesi Ebu Yakub Yusuf b. Abdilmümin'in sarayında başhekim olması önemli bir dönüm noktasıdır. İbn Rüşd'ü işte bu dönemde halifeye tanıştırmıştır. İbn Rüşd, İbn Tufeyl tarafından Muvahhidî halifesi Ebu Yakub Yusuf b. Abdilmümin'le tanıştırıldığı yıl İşbiliyye kadılığına atanmıştır. On yıl Kurtuba baş kadılığı yapmış, bu dönemlerinde Aristoteles'in eserlerini serh etmiştir. İbn Tufeyl'in yaşlanmasıyla saray hekimliğine getirilmiş ama ömrünün sonlarında bazı sebeplerden dolayı zorunlu ikamete zorlanmış, İşbiliyye

halkının ısrarıyla daha sonra bu karar kaldırılmıştır. Fakat kısa süre sonra hayatını kaybetmiştir.⁴¹

İslâm filozoflarının hayatlarına baktığımızda büyük çoğunluğunun zahidane bir hayattan çok sosyal bir yaşamı tercih ettikleri ve devlette önemli görevler üstlendiklerini görmekteyiz. Bu da filozoflarla ilgili yerleşmiş olan uzlet ve asosyal bir yaşam sürdürdükleri şeklindeki önyargının yanlış olduğunu göstermektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak İslâm filozoflarının felsefî tarzlarında hayattan kopuk bir yol tutmadıkları ortaya çıkmaktadır. Zaten onlar, felsefeyi pratik ve teorik olmak üzere iki bölüm şeklinde kabul etmişler, teorik kısmına fizik, matematik ve metafiziği; pratik kısmına ise bireysel ahlâk, ev idaresi ve siyaseti dâhil etmişlerdir. Onlar teorik kısımda yer alan fizik ve matematikle ilgili bilimlerle uğraşp eserler vermiş, ayrıca pratik uygulamalarda da bulunmuşlardır. Metafiziği de bir şekilde Tanrı sorununa indirgeyip sonra da kader, bedensel haşır, bilgi ve mutluluk gibi konulara bağlamışlardır. Bu noktada âvâmın ilgisini çeken konular kadar, sadece havassın ilgilenebileceği konuları da ele almışlardır. Ancak bunlarda bile hayatta bir ilgi, teorik tartışma düzeyinde dahi olsa vardır. Felsefenin pratik kısmı olan ahlâk ve siyaset konuları ise zaten yaşamın temel sorunlarını ele almaktadır. Ancak bunu da teorik altyapısını ihmal etmeden yapmışlardır. Diğer yandan bir araç olarak görülen mantık da teorik düzeyde ve bilimsel olarak ele alınmış, hem filozoflar hem de fakih ve kelâmcılarca tartışma ve reddiyelerde başarıyla uygulanmıştır.

İslâm filozoflarının felsefeyi hayatla ilişkilendirmelerinde çeşitli nedenler vardır.

1. İnsanî ihtiyaçlar.
2. Dinî gereksinimler (ibadetler ile ilgili olarak) ve dinin pratiğe verdiği önem.
3. Etkilendikleri Yunan filozoflarında da benzer yaklaşımların görülmesi.
4. İslâm dünyasındaki felsefe karşıtlarının felsefeyi dinle uzlaştıramaz görmeleri üzerine İslâm filozoflarının felsefe ile dini uzlaştırma gayretlerine girişmesi ve bunun sonucunda ortaya çıkan felsefe, din ve dolayısıyla hayat ilişkisi.

⁴¹ Filozofların hayatları hakkında bkz. M.M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan yay., İstanbul, 1997, ilgili başlıklar. Ayrıca "filozof", İslâm felsefesinde "filozof", filozofça hayat sürme tarzları ve İslâm filozoflarının "filozof" hakkındaki görüşleri için bkz. Müfit Selim Saruhan, *İslâm Meşşâi Felsefesinde Filozof*, Yayınevi yay., Ankara, 2010.

Neticede İslâm filozofları, çeşitli nedenlerle felsefeyi hayata uygulamışlardır. Bu uygulamada onlar, felsefi konuları, nihayetinde mutluluk konusuna bağlamışlar ve mutluluğu temel amaç yapmışlardır. Ancak onların bu çabalarının bizim için bir anlamının olması gerekir. Felsefe ve filozofların hayattan kopuk kabul edildiği günümüzde, bunun böyle olmadığını, bu anlayışın yanlış olduğunu söylesek de uygulamada böyle bir kopukluk kabul edilmektedir. Metafizik üzerine yapılan çalışmaları bir kenara bırakalım, mantık, ahlâk, siyaset, tarih, toplum, sanat, estetik ve hukuk felsefesi gibi felsefenin önemli alanlarında çalışma yapmış felsefecilerin, görsel ve yazılı medyada, karar mercilerinde, siyaset kurumunda, proje ve strateji geliştirme/kontrol etme gibi görevlerde fazlaca yer almıyor olmaları bu duruma bir kanıttır. Hayatın bu alanlarına yönelmenin önemsiz olduğu söylenebilir ama bunların hayatımızdaki etkileri inkâr edilemez bir gerçektir. Dolayısıyla tüm bu alanlarda felsefecilerin söz sahibi olmalarının, konuşmalarının, konuştuklarını işittirmelerinin zamanı artık gelmiştir. Felsefenin eleştirel, çok yönlü, ilerici, sorgulayıcı, ufuk açıcı ve keşfedici elinin hayata dokunma zamanıdır. Yoksa felsefe, zihin hapishanesinde yaşamaya devam mı etmelidir? Felsefe hep yolda mı olacaktır? Bu yolun menzilleri yok mudur? Felsefe bir karara, hedefe ve sonuca ulaşmayacak mıdır? Felsefenin “yolda olmak”lığı, önde olmasını, dünyaya üstün gelmesini, uyarmasını, anımsatmasını, saptamasını, iç ve dış bağımsızlık uğruna savaşmayı da gerektirmez mi?⁴² Felsefe yolda olunca, bu yol hayatın yoluyla hiç çakışmayacak mı?

Özet

Bu çalışmada İslâm filozoflarının felsefeyle hayat arasında kurdukları ilişkiyi ele aldık. Bu çerçevede Ebubekir Zekerriyya er-Razî’den İbn Arabî’ye kadar birçok filozof ve düşünürün görüşlerine vurgu yaptık. Ayrıca filozofça bir yaşamın İslâm filozoflarına göre ölçütünü de inceledik. Çalışmamız felsefenin teorik yönlerinin hayatla olan bağına Müslüman filozofların uygulamalı örnekleri etrafında göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar Kavramlar: *Felsefe, Hayat, İslâm Felsefesi, İslâm Filozofları.*

Abstract

The Relationship Between Philosophy And Life In Islamic Philosophers

In this study we have discussed the relationship established by the Islamic Philosophers between philosophy and life. In this context, we have emphasized the ideas of a good many Islamic philosophers and thinkers (from Abubakr Zakariyya al-Razî to Ibn Arabî). In addition, we have also investigated the criteria

⁴² Karl Jaspers, *Felsefe Nedir*, çev. İ.Z. Eyüboğlu, Say yay., İstanbul, 1995, s. 43-49, 55-56, 76, 120, 143,161-170.

of a philosophical life according to Islamic philosophers. Our study has a great importance with regard to show the theoretical aspects of philosophy's bond with the life around practical samples of Muslim philosophers.

Keywords: *Philosophy, Life, Islamic Philosophy, Islamic Philosophers.*

Kaynakça

- Afifi, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz yay., İstanbul, 2000.
- Âmirî, Ebu'l-Hasen, *Kitabu'l-i'lâm bi menâkibi'l-İslâm, Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2003.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV yay., Ankara, 1997.
- _____, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV yay., Ankara, 1985.
- Bozkurt, Birgül, *İbn Seb'in'in Hayatı Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2008.
- Bozkurt, Ömer, "İslâm Filozoflarının İnsan-Tanrı İlişkisinde Bazı Sorunlar", *Eskişeni*, sy. 19, 2010, ss. 17-25.
- Chittick, William, *Hayal Alemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs yay., İstanbul, 2003.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim yay., İstanbul, 1992.
- Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi yay., Ankara, 1999.
- Fârâbî, *el-Medînetu'l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB yay., İstanbul, 1990.
- Fârâbî, *Risale fi mâ yenbağî en yukaddime kable te'allümi'l-felsefe, Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2003.
- Gazali, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarioğlu, Klasik yay., İstanbul, 2005.
- _____, *el-Munkız mine'd-dalal*, çev. Yahya Pakış, Umran yay., İstanbul, 1998.
- Gerviyani, Muhsin, *İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Hasan Elmas, Birey yay., İstanbul, 1998.
- İbn Rüşd, *Tefsîru Maba'de't-tabî'a*, İntişârâtü Hikmet, Tahran, Bas. Tar. Yok.
- _____, *Faslu'l-Makâl (Felsefe Din İlişkileri)*, çev. Bekir Karlığa, İşaret yay., İstanbul, 1992.
- _____, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. K. Işık – M. Dağ, Kırkambar yay., İst., 1998.
- İbn Seb'in, *Büddü'l-ârif*, Tahkik, Corc Ketture, Daru'l Endelus – Daru'l Kindî, Beyrut, 1978
- _____, *Risaletu'l-fakiriyye, Resailu İbn Seb'in* içinde, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Daru'l Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.

- İbn Sina, *Şifa (İlahiyat)*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, Litera yay., İstanbul, 2004.
- _____, *Uyûnu'l-hikme, İbn Sina Risaleler* içinde, çev. A. Açıkgenç, M. H. Kırbaşoğlu, Kitabiyat yay., Ankara, 2004.
- İhvân-ı Safâ, *Resailü İhvâni's-Safâ ve hullâni'l-vefâ, Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2003.
- İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. A.Y. Özemre, Kaknüs yay., İstanbul, 2005.
- Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir*, çev. İ.Z. Eyüboğlu, Say yay., İstanbul, 1995.
- Kaya, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik yay, İstanbul, 2003.
- _____, *Kindî Felsefî Risaleler*, Klasik yay., İstanbul, 2002.
- Kenjatay, Dosay, “Fârâbî'nin Musîkî Anlayışının Yesevîlik Kültürüne Etkisi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis yay., Ankara, 2005, ss. 355-364.
- Kindî, *Risale fi kemmiyyeti kütübi Aristotalis ve ma yuhtacu ileyhi fi tahsili'l-felâsife, Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2002.
- _____, *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûla, Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2002
- _____, *Risale fi hudûdi'l-eşya ve rusûmiha, Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2002.
- _____, *Kitabu'l-cevâhiri'l-hamse, Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2002.
- Ebubekir er-Râzî, *Kitabu's-sîreti'l-felsefîyye, Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay, İstanbul, 2003.
- Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik yay, İstanbul, 2003.
- Saruhan, Müfit Selim, *İslâm Meşşâi Felsefesinde Filozof*, Yayınevi yay., Ankara, 2010.
- Sühreverdi, Şihabüttin, *Kitabu't-telvihât, Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İstanbul, 2003.
- Şerif, M.M., *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan yay., İstanbul, 1997.
- Turabi, Ahmet Hakkı, “Fârâbî'nin Mûsikî Alanındaki Görüşleri ve Eserleri”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis yay., Ankara, 2005, ss. 47-63.

D. Z. PHILLIPS'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Yaşar TÜRK BEN*

Giriş

Dünyada sıkıntı ve acıların varlığı bir vakiydir. Bu acıların bir kısmı tek tek bireyleri etkilerken, kimileri Bosna'da yaşanan soykırım gibi bir toplumu bütünüyle etkilemektedir. Yaşanılan değişik acılar ve sıkıntılar olsun, onlara sebep olan doğal afetler veya şiddet ve zulüm gibi insan kaynaklı kötülükler olsun, insanları bir takım duygu ve düşüncelere sevk etmektedir. Bu felaketlere maruz kalan kimse bir taraftan bunlardan kurtulmaya çalışırken, diğer taraftan bütün olan biteni zihinsel sorgulama çabası içine girmektedir.¹ Bu “kötü” olaylar Tanrı inancı açısından da sorgulanmakta ve birtakım değerlendirmelere tâbi tutulmaktadır. Kötülük problemi ile ilgili tartışmalar düşünce tarihinde oldukça eskilere dayanmaktadır. Ancak teizmin konuyla ilgili öne sürdüğü iddiaların mantıksal olarak tutarlı olmadığını sistemli bir şekilde belirten düşünür D. Hume olmuştur.² Phillips'e göre, konuyla ilgili olarak Hume'un Epikuros'a ait olduğunu belirttiği itirazlar hâlâ cevabını bulmuş değildir. Hume'un belirttiği, Tanrı'nın iyiliğini, kudretini ve kötülüğün varlığını birlikte savunmanın kişiyi bir ikilem ile karşı karşıya bırakacağını ileri süren iddia kısaca şöyledir: Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde O güçsüzdür. Gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor? O halde kötülüğün olmasını istemektedir. Hem gücü yetiyor, hem de iyi ise, o zaman bu kötülük nereden geliyor?³

Çağdaş düşünürlerden J. L. Mackie Hume'u takip ederek problemi şu şekilde ortaya koymaktadır: a) Tanrı kadir-i mutlaktır. b) Tanrı sonsuz iyilik sahibidir. c) Kötülük vardır. Bu önermeleri “Tanrı kadir-i mutlaktır, sonsuz iyilik sahibidir ve kötülük vardır.” şeklinde ifade edebiliriz. Mackie ve teizme itiraz eden diğer düşünürlere göre, bu iki önerme arasında çelişki vardır.⁴ Rasyonel bir insan iki çelişik önermeden ikisini birden savunamayacağına göre, ya inançlarının çelişkili olduğunu kabul etmek durumunda ya da mantıksal bir hata işlemek istemiyorsa bu önermelerin birinden vazgeçmek zorundadır. Söz konusu

* Yrd. Doç. Dr. Artvin Çoruh Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

¹ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 8.

² D. Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979, s. 165.

³ Hume, *a.g.e.*, s. 165.

⁴ J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*, University Press, Oxford 1982, s. 150.

iki önermeyi aynı anda savunmak makul sayılmaz. Teizm karşıtı düşünürler, “kötü” denebilecek olgu ve olayların varlığının mantık ve deney sınırları içinde kalan bir kimse tarafından yadsınamayacağını ve bu yüzden “Tanrı kadir-i mutlaktır.” önermesinin terk edilmesi gerektiğini ileri sürmektedirler.⁵ Buna karşılık teist düşünürler kötülüğün varlığı ile Kadir-i mutlak ve sonsuz iyilik sahibi bir Tanrı’nın birlikte savunulabileceğini iddia etmektedirler.

Konuyla ilgili görüşlerini inceleyeceğimiz Wittgensteinci düşünür Phillips’e göre, Tanrı hakkındaki önermeler felsefi önermeler gibi değerlendirilmemeli, onlar kendi “dil oyunu” içerisinde ele alınmalıdır. Çünkü dinî ifadeler felsefi ve bilimsel önermeler gibi değerlendirmeye tâbi tutulamazlar. Ancak teistlerin iddia ettikleri gibi teizm bir felsefi teori olarak görülürse, o zaman kötülüklerin varlığı ile Tanrı’nın varlığını birlikte savunmak kendi içerisinde çelişki yaratacaktır.⁶ Biz bu çalışmada Teizmin neden bir teori olmadığına dair Phillips’in görüşlerine kısaca değindikten sonra, onun bir teori olarak görülmesi durumunda mantıksal olarak ne gibi tutarsızlıkların ortaya çıkacağına dair onun iddialarını ele alıp irdelemeye çalışacağız.

Dinî Önermelerin Mahiyeti

Yüzyılımızda, Berkeley, D. Hume, Bertrand Russell ve L. Wittgenstein gibi düşünürlerin öğretilerinden “Mantıksal Atomculuk” olarak isimlendirilen bir akım ortaya çıkmıştır. Hume’un düşünce çizgisini takip ederek önermeleri “ideler arası ilişkiler hakkındaki önermeler” ve “olgusal durumlar hakkındaki önermeler” olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. Birinci sınıfta yer alan önermeler, mantık ve matematiğin a priori önermelerinden oluşmaktadır. Sözkonusu önermeler analitik olmaları hasebiyle zorunlu ve kesin olarak kabul edilmektedir. Diğer taraftan olgu ve olaylarla ilgili empirik önermelerin, “mümkün” ama kesin olmayan varsayımlar olduğu ileri sürülmektedir.⁷ Bu varsayımların geçerliliğini ortaya koymak için de “doğrulama” ilkesi benimsenmiştir. Bu ilkeye uymayan önermeler metafizik olarak yaftalanmıştır.

Wittgenstein ilk eseri olan *Tractatus Logico-Philosophicus*’da “doğrulamacı” ekole mensup düşünürlerin fikirlerine yakın görüşler ileri sürmektedir. O, tasvire dayalı anlam kuramına göre, resmini yapamadığımız şey hakkında susmamız gerektiğini iddia etmektedir. Bu durumda, bu yaklaşıma göre, dinî

⁵ Bkz. Yaran, *a.g.e.*, ss. 38-39.

⁶ Bkz. Phillips, *The Problem of Evil and the Problem of God*, Fortress Press, Minneapolis 2005, s. 197 vd.

⁷ A. Jules, Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yayınları, İstanbul 1988, s. 9; İhsan Turgut, *B. Russel, L. Wittgenstein ve mantıksal Atomculuk*, İzmir 1989, s. 73 vd.

ve teolojik konular hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz.⁸ Dolayısıyla dinî ifadeler, “hakkında konuşmaya dahi değmeyen” konular durumuna düşmektedir. Wittgenstein, daha sonra ikinci dönem düşüncesinde bu görüşlerinden büyük ölçüde vazgeçmiştir. O bu dönemde *Felsefi Soruşturmalar* adlı eserini kaleme almıştır. Wittgenstein burada “dil oyunları”ndan bahsetmektedir.⁹ Buna göre değişik oyunların (değişik dil oyunları vardır ve bunların her birinin) kendine özgü kuralları bulunduğu gibi, dilin de kendine özgü kuralları vardır. Futbol kurallarını bilmeyen kimse oynanan oyunu anlamakta güçlük çekeceği gibi, dilin kurallarını bilmeyen kimse de bahsedilen konuyu anlamakta güçlük çekecektir.

Dewi Z. Phillips Wittgenstein’in takipçisi olup, onun düşüncelerini din felsefesine uyarlamıştır. Ona göre, “Tanrı kudret sahibidir.” ve “Tanrı iyidir.” önermelerinde Tanrı’ya atfedilen yüklemelerin ne anlam ifade ettiği öncelikle sorgulanmalıdır.¹⁰ Ona göre, dinî inancın genel felsefi ya da bilimsel bağlamlar içinde değerlendirilmesi bizi yanlış bir yola sürükler. Çünkü dini inançlar başka alanlardan bağımsız, başlı başına bir çerçeveye sahip bulunmaktadırlar. Bu yüzden onlar temellendirmeye veya redde açık değildir.¹¹

Wittgenstein’in “dil oyunu” teorisini katı bir şekilde din felsefesine uyarlayan Phillips, dinî inancın kendine özel bir dil oyunu olduğunu ve olgusal alanla ilişkisi bulunmadığını (*non-realism*) ileri sürmektedir.¹² Bunun aksini iddia etmek, yani dinî ifadeleri farklı anlam düzlemine dayanarak temellendirmeye çalışmak, sözkonusu ifadelerin hiç anlaşılabilmesi gibi bir durumu ortaya çıkarır. Ona göre, dinî ifade ve iddiaların başka dil oyunlarında kullanılan ifadelerle karşılaştırılması uygun değildir. Çünkü çelişkinin varlığından söz edebilmek için Aristoteles’ten beri bilinen birtakım şartların bulunması gerekir. Ancak bahse konu olan durumla ilgili böyle bir şeyden bahsetmek mümkün değildir. İki kişinin birbirleriyle çelişkiye düşmesi, bunların aynı dil oyunu oynamaları durumunda geçerli olabilir. Örneğin, oyun esnasında topu eline almanın kural dışı olup olmaması oynanan oyuna bağlıdır. Bunun üzerinde tartışan ve “topu ele alma fiilinin” kural dışı olduğunu iddia eden kişiler aynı oyun için bunu yapıyorlarsa, burada bir çelişki var demektir. Ancak farklı oyun için değişik kuralların olması durumunda elbette bir çelişkidenden bahsedilemez.¹³

⁸ Bkz. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul 2008, ss. 171-173.

⁹ L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul 2005, s. 32 vd.

¹⁰ Bkz. Phillips, 2005, s. 103.

¹¹ Bkz. Phillips, *Death and Immortality*, Macmillan Press, London 1970, s. 48.

¹² Phillips, 2005, s. 197.

¹³ Phillips, “Religious Beliefs and Language Games”, *The philosophy of Religion*, ed. B. Mitchell, Oxford University Press, Hong Kong 1986, ss. 121-142; Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995, s. 243

Phillips Teizmin önermelerinin bilişsel bir içeriğinin olmadığını, dolayısıyla kötülük problemi ile ilgili tartışmaların felsefi bağlam içerisinde yapılmasının bizi yanlışla sürükleyebileceğini iddia etmektedir. Ona göre, dinî inançların felsefi bağlamda tartışılması neticesiz kalmaya mahkûmdur. Çünkü onlar farklı bir “dil oyunu” içerisinde anlaşılmalı gerekir. Turan Koç’un belirttiği gibi, Phillips’e göre, dinî dil oyunu başka herhangi bir dil oyunuyla mantıksal hiçbir ilişkisi bulunmayan, dindar kişilerin kendilerini kaptırdığı bir faaliyettir.¹⁴ Dolayısıyla söz konusu ifadelerin başka dil oyunları ile ortak referans alanları yoktur. Dinî ifadeleri anlamlandırmak için, onların kullanıldıkları zamanı, mekânı ve kullanış amaçlarının çok iyi bilinmesi gerekir. Phillips’in bu düşünceleri, tefsir geleneğinde vurgulanan siyak-sıbakın (*context*) metnin anlaşılmasındaki önemini hatırlatsa da, o çok daha farklı bir yerde durmaktadır.

Burada artık “Tanrı iyidir.” şeklindeki bir ifade de “Tanrı” belli bir nesneye veya bir kişiye işaret etmez. Burada ancak bir “güven” duygusundan söz edilebilir. Yine “Tanrı sonsuz güç sahibidir” dediğimiz zaman “bir sığınma duygusundan” bahsedilebilir. Ancak bu “Tanrı” objesinin varlığına işaret etmez. Bu durumda kendisine dayanacağımız, güveneceğimiz bir “kişi” yok demektir. Dolayısıyla bu iddialar, J. Hick’in belirttiği gibi ateizmin farklı bir şekilde dile getirilmesidir.¹⁵ Sözün özü, Phillips’in din dilinin, kullanıldığı zamanı, mekânı ve kullanış amacının önemini dile getirmesi, bunun kişinin hangi duygusunu yansıttığını anlamak için olan öneminden ileri gelmektedir. Dinî ifadelerin, önermesel ifadeler olarak değil de, duygu, yaklaşım ve niyet ifadeleri olarak görülmesi gerektiğini belirtmektedir.

Phillips’in bu iddiaları birkaç açıdan eleştirilmektedir. Birincisi, din ve Tanrı’ya dair önermeleri, kişilerin duygularını yansıtan boş, objesi olmayan ifadeler gibi görmek, en azından dindar kimselerin dinî tecrübeleriyle uyuşmamaktadır. Bu kimseler yaşadıkları tecrübelerde ve yaptıkları dualarda “zât” olan bir varlıkla ilişki içine girdiklerini iddia etmektedir. Bu anlayış sözkonusu insanların bu tecrübelerini görmezden gelmektedir. Çünkü semitik dinler başta olmak üzere teistik geleneğe mensup düşünürler antropomorfizme düşmeden Tanrı hakkında konuşabileceğimizi düşünmektedirler. Başka bir ifade ile onlar, “iyi”, “hikmet”, “bilgi” vs. sahibi olma yüklemelerini, tamamen aynı anlamda olmasa bile, insanlar için kullanıldığı anlamda kullanabileceğimiz kanaatindedirler. İkinci olarak, Phillips’in bu iddiası günümüzde sosyal bilimler alanında yapılan gözlem ve araştırmalara ters düşmektedir. Zira, insanlar Tanrı’ya dair

¹⁴ Koç, 1995, s. 243

¹⁵ J. Hick, “D. Z. Phillips on God on Evil”, *Religious Studies*, Cambridge University Press, V. 43, No. 2, December 2007, ss. 433-441.

kitaplar yazmakta, başkaları bu kitapları okuyup tepki vermekte, bir şekilde diyalog süreci yaşanmaktadır. Benzer şekilde Tanrı konusunda paneller düzenlenmekte, düşünürler bir araya gelmekte bu konuyu tartışmaktadır. Bir diğer husus insanların din değiştirmesi olayıdır. Eğer bir dinî topluluk diğerini anlayamıyorsa, herkes “kendi duygu ve temennilerini” dile getiriyorsa, yani Tanrı’ya dair önermeler bir şey ifade etmiyorsa ihtidâ olaylarını nasıl açıklayacağız?

Kötülük Problemi ve Teodiselerin Tutarlılığı

Phillips Anglo-Amerikan analitik düşünürlerinin kötülük problemini mantıksal, varoluşsal, delilci ve ameli şeklinde ayırdıklarını, ancak kendisinin bu ayırma karşı olduğunu ve bu ayırımı sahte bir ayırım olarak gördüğünü belirtmektedir. Ona göre, “mantıksal” olan “varolan” a dayanmaktadır. Bu yüzden eğer mantıksal olarak bir şeyin tutarsız olduğundan bahsediyorsak, bunun karşılığını gerçek hayattan gösterebilmemiz gerekir.¹⁶ Phillips Tanrı’nın kadir-i mutlak ve bütünüyle iyi olduğuna dair teizmin iddialarının çelişkili olduğunun bu yolla gösterilebileceğini ileri sürmektedir.

Phillips klasik teizmin temsilcisi olarak gördüğü Swinburne’ün kudretle ilgili görüşlerini zikretmekte ve onları mantıksal olarak tutarsız olmakla eleştirmektedir. Swinburne’e göre Tanrı, mutlak kudret sahibidir (*omnipotent*). Yani murat ettiği her şeyi yapabilir. Tanrı’nın kudreti tabiat kanunları ile sınırlı değildir; eğer öyle yapmayı seçerse, onları yürürlükte tuttuğu gibi, değiştirebilir veya askıya da alabilir. Buna karşın, kudret sahibi olmak, mantıken imkânsız şeyleri yapabilmeyi gerektirmez.¹⁷ Swinburne’e göre, bunun sebebi Tanrı’nın zayıf olması değil, fakat bu sözlerin, örneğin aynı anda hem daire hem kare olan bir şekil yapmanın, anlamı olan bir şeyi tasvir etmiyor olmasıdır. Zira bir şeyin kare olduğunu söylemenin bir kısmı, o şeyin daire olmadığını söylemeyi içine alır. Kare şeklinde bir daire yapamamak, herhangi bir varlığın kudretine itiraz olarak öne sürülemez. Çünkü kare bir daire yapma, yapılabileceğini varsaymanın tutarlı olduğu herhangi bir şeyi tasvir etmemektedir.¹⁸

Phillips’e göre, Swinburne’ün “Tanrı’nın kudret sahibi olmasını, onun mantıksal olarak çelişik olmayan her şeyi yapması”¹⁹ şeklindeki izahı hiç de açık değildir. O Wittgenstein’den yola çıkarak bunun “pratikte çelişki içermeyen her şeyin yapılmasının mümkün olduğu” anlamına geleceğini iddia etmektedir. Ona göre, bu durumda birçok soru haklı olarak sorulmak durumundadır. Örneğin, Tanrı bisiklete binebilir mi? Dondurma yalayabilir mi? Kafasını ta-

¹⁶ Bkz. Phillips, 2005, s. XI.

¹⁷ Bkz. *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1977, s. 149 vd.

¹⁸ Swinburne, *Tanrı var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa 2001, s. 7.

¹⁹ Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford 1998, s. 126.

vana vurabilir mi? Cinsel ilişkide bulunabilir mi? Yabancı dil öğrenebilir mi? Tanrı'nın bedensiz olduğu düşünüldüğünde bunların hepsini yapmasını düşünmek çelişkilidir. Çünkü bu fiillerin yapılması için bedene ihtiyaç vardır. Dolayısıyla Tanrı'nın "kudret sahibi (omnipotent)" olduğuna dair önerme kendi içinde çelişkilidir.²⁰ Phillips bunu şu şekilde formüle etmektedir:

a) Tanrı kadir-i mutlaktır demek, kendi içinde çelişkili olmayan her şeyi yapabilir, demektir.

b) Kendi içinde çelişkili olmayan, ancak Tanrı'nın yapamayacağı sayısız fiiller vardır.

c) O halde Tanrı kadir-i mutlak değildir.²¹

Phillips'e göre, kelimelerin ve sembollerin anlamlarını iyi kavramamız gerekir. Çünkü bunlar karşılığı olan bir şeyin yerine kullanılmaktadırlar. $2+2=4$ dersek anlamlı bir şey söylemiş oluruz. Ancak eğer $2+2=5$ dersek bu, $2+2=$ yuvarlak kare demekten farksızdır.²² Eğer Tanrı'ya dair önermeleri kendi "dil oyunu" içerisinde ele almazsak, her ne kadar teistler kabul etmese de, o zaman rahatlıkla Tanrı'nın kaşlarından, tırnaklarından bile bahsedebiliriz.²³ Ayrıca Phillips, Rush Rhees'e atf yaparak onun şu itirazını dile getirmektedir: Tanrı için kullanılan "kudret" sıfatı şeytan için de kullanılmaktadır. Ama bizim iki kudret arasında ne gibi fark olduğunu ortaya koyacak hiçbir ölçümüz yoktur.²⁴

Kanaatimizce, Phillips'in Swinburne'ün konuyla ilgili bir ifadesini nakledip, teizmin iddiasının bundan ibaretmiş gibi söz konusu ifadeyi eleştirmesi haklı gözükmemektedir. Zaten, Swinburne Phillips'in aktardığı cümlelerin akabinde Tanrı'nın kudreti dışında kalan şeylerin bunlardan ibaret olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Ona göre, mantıksal olarak yapılması mümkün olan bazı fiiller, bazı durumlarda kudretin dışında kalırlar. Bir kimsenin boşanabilmesi için ilk önce evlenmiş olması gerekir. Oturabilmek için bir bedene sahip olmak gerekir.²⁵ Dolayısıyla Phillips'in iddia ettiği hususları Swinburne kudret sınırları içerisinde görmemektedir. Teistlerin nazarında Phillips'in ileri sürdüğü hususlar, Tanrı için düşünülmeyecek niteliklerdir. Kalam terminolojisi ile ifade edecek olursak, Tanrı bütün bunlardan münezzehtir. Ayrıca Phillips'in burada görmek istemediği husus, "her şeye gücünün yetiyor olması başka bir şey,

²⁰ Phillips, 2005, s. 13.

²¹ A.g.e., s. 13.

²² A.g.e., s. 9.

²³ A.g.e., s. 18.

²⁴ A.g.e., s. 25.

²⁵ Swinburne, 1977, s. 154 vd.

azamet ve ulûhiyetinin gereği bazı şeyleri yapmıyor -yapamıyor değil- olması başka bir şey olduğu hususudur. O burada “Gücü yetmediği için yapamıyor olmak” ile “yüceliği gereği yapmıyor olmak” ı bir sayarak mugalâta yapmaktadır.

“Tanrı iyidir.” önermesinin de “Tanrı Kudret sahibidir.” önermesi gibi çelişik olduğunu iddia etmektedir. Ona göre dünyada bunca acı varken mutlak güce sahip, iyi bir Tanrı’dan nasıl bahsedebiliriz. Teistlerin bunu izah etmek için Tanrı’nın birtakım gerekçeleri olduğunu ileri sürdüklerini belirten Phillips, bu gerekçelerin başında “özgür irade savunması”nın geldiğini belirtmektedir.²⁶ Özgür irade savunması çağdaş din felsefesinde Plantinga ve Swinburne gibi bazı filozoflar tarafından dile getirilmektedir. Ancak özgür irade savunması daha önce de birçok düşünür tarafından dile getirilmişti. Örneğin Yaran’ın belirttiği gibi, Augustine’e göre, Tanrı kötülüğün varlığından sorumlu değildir. Çünkü Tanrı insanlara özgür irade bahşetmiştir. Kötülük, insanların bu iradeyi doğru yönde kullanmamalarından ileri gelmektedir.²⁷

Plantinga ve Swinburne “özgür irade savunmasını” yeniden formüle etmişlerdir.²⁸ Plantinga, Tanrı ve kötülüğün birlikte savunulamayacağı iddiasına, “özgür irade savunması”yla karşı koymaktadır. O, teistin, Tanrı’nın ve kötülüğün varlığını birlikte savunulabileceğini belirtir. Ona göre,

“Bazen önemli ölçüde özgür olan yaratıkların olduğu bir dünya, hiç özgür yaratıklar içermeyen fakat diğer her şeyin aynı olduğu bir dünyadan daha değerlidir. İmdi, Tanrı özgür yaratıklar yaratabilir, fakat onların sadece doğru olanı yapmalarına neden olamaz veya bunu zorunlu kılamaz. Çünkü eğer öyle yaparsa, onlar önemli derecede özgür olamazlar; onlar doğru olanı özgürce yapmazlar. Ahlakî iyiye yetenekli yaratıklar yaratmak için, o halde, Tanrı ahlakî kötüye de yetenekli yaratıklar yaratmak zorundadır; Tanrı hem onları kötülük yapmada serbest bırakıp hem de kötülük yapmaktan alıkoymaz. Vaki şudur ki, Tanrı önemli derecede özgür olan yaratıklar yaratmıştır; ne yazık ki onlardan bazıları özgürlüklerini kullanmada yoldan çıkmışlardır. İşte Ahlakî kötülüğün kaynağı budur.”²⁹

Plantinga, insanların zaman zaman kötülük işlemlerinin Tanrı’nın kudretine ve iyiliğine bir halel getirmeyeceğini ileri sürmektedir. Çünkü ahlakî

²⁶ Phillips, 2005, s. 34.

²⁷ Yaran, 1997, s. 92.

²⁸ Bkz. A. Plantinga, *God and Other Minds*, Cornell University Press, New York 1967, s. 118; Plantinga, “The Free Will Defence” *Philosophy of Religion*, ed. Steven M. Cahn, New York 1970, s. 50 vd. Swinburne, *Is There a God?*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, s. 84.

²⁹ A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford 1974, s. 165 den aktaran M. Peterson, W. Hasker, B. Reichhenbach, D. Basinger, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2009, s. 179.

kötülüğün imkânı, ahlakî iyinin imkânın sınırlanmasını zorunlu kılmaktadır. Başka bir ifade ile, eğer Tanrı sürekli iyilik yapacak insanlar yaratacak olursa, bu insanlar yaptıklarını özgür olarak yapmış olmayacaklardır. Ama eğer bu insanlar hür olacaklarsa bunların hiç kötülük yapmadan her zaman iyilik yapmalarını beklemek söz konusu olamaz.³⁰ Plantinga ile benzer düşüncelere sahip olan Swinburne bu durumu dışı ağrıyan bir çocuğunu biraz acı çekeceğini bilerek dışıye götüren bir babanın durumuna benzettir. Çocuğun biraz acı çekmesi kaçınılmazdır ama tedavi ve iyileşme için bu gereklidir.³¹ Dolayısıyla ona göre dünyadaki kötülük daha iyi olan bir şey karşısında ödenmesi gereken bir bedeldir.

Phillips, Plantinga'nın "İçinde özgür iradeli varlıkların olduğu dünya, aynı şartlarda özgür varlıkların olmadığı dünyadan daha değerlidir." düşüncesine şu şekilde karşı çıkmaktadır: Kazanç veya zarar bizimle ilgili düşüncelerdir. Hiçbir şekilde özgür iradeye sahip olmadıklarını tasavvur etmemiz istenen varlıklar hangileridir? Biz mi? Bu varlık hiçbir zaman insan olamaz. Ona göre, özgür irade savunması ilk önce bize başvurmakta, ardından tuhaf bir şekil almaktadır. O bize bizim içinde bulunduğumuz dünyanın bizim içinde bulunmadığımız dünyadan daha değerli olup olmadığını sormaktadır. Açıkçası ikinci alternatif de, birinci alternatif de bize müracaat etmede başarısızdır. Çünkü herhangi bir delile, olguya dayanmadan sahip olduğumuz özgür iradenin iyi olduğunu söyleyemeyiz. Bizim iyi veya kötü olarak nitelendirdiğimiz şeyler yapmak veya gerçekleştirmek üzere seçtiklerimizdir.³² Ayrıca bu itirazlarına şunu da eklemektedir: Mademki sizin Tanrınız insanlara özgürlük vererek onları insan olmayan varlıklara vermediği bir imkânı verebiliyor. Onun insanlara çok daha az acı çektikleri bir dünyayı da onlar için yaratması daha mantıklı görünmekte değil midir?³³

Phillips, Swinburne'ün vermiş olduğu örneğin de yerinde olmadığı kanaatinde. Eğer bizim insanlar için koyduğumuz ölçüler Tanrı için de geçerliyse Swinburne'ün izahları kabul edilemez. Phillips'e göre, Holokost gibi bir olayı ele aldığımızda bunun "dış çekimi" ile karşılaştırılması ve haklı gösterilmeye çalışılması oldukça hayret vericidir. Dış çekimi hadisesinde baba çocuğunu dışıye götürürken hiçbir vicdan azabı duymamaktadır, üstelik dışıye de herhangi bir suç atfetmemektedir. Aynı şeyi toplama kampları için iddia etmek müm-

³⁰ Plantinga, 1967, s. 148. Ayrıca bkz. Phillips, 2005, ss. 95-96.

³¹ Swinburne, 1998, s. 10. Gazali bu durumu izah ederken "hacamat" örneğini vermektedir. Bkz. Yaşar Türkbek, "Kötülük Problemi: Gazâlî-Swinburne Mukayesesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21, Şanlıurfa 2009, s. 93.

³² Phillips, 2005, s. 96.

³³ *A.g.e.*, s. 96.

kün müdür? Phillips, sahip olduğumuz ahlaki bilgiye göre “Holokost” ve “diş çekimi”nin hiçbir şekilde karşılaştırılamayacağını iddia etmektedir.³⁴ Phillips, acaba Tanrı izin verdiği kötülükler hakkında sonradan düşünmekte midir? diyerek tartışmayı sürdürmektedir. Ona göre, eğer “Tanrı kötülükleri bizim iyiliğimiz için yapmak zorunda ve dolayısıyla onları sonradan değerlendirmek zorunda değildir.” dersek, o zaman Tanrı’nın katı ve hissiz olduğu sonucu çıkar. Eğer Tanrı sonradan ortaya çıkan kötü durumları değerlendiriyorsa ve acı duyuyorsa meydana gelen kötülüklerde kendisinin de payı olduğunu kabul ediyor demektir. Bu aynı zamanda “mükemmel iyi Tanrı” iddiasının çelişkili olduğunun bir göstergesidir. Her iki duruma da itiraz edilirse, Tanrı hakkındaki konuşmamızın normal ahlâk kuralları hakkındaki konuşmamızdan farklı olduğunun kabul edilmesi gerekir.³⁵

Phillips, Swinburne’ü bir anlamda gerçeği çarpıtmakla suçlamaktadır. Ancak kanaatimizce kendisi de Swinburne’ün açıklamalarını çarpıtmaktadır. Çünkü Swinburne “özgür insanın” karşıtının “robot insan” olduğunu düşünmektedir. Ona göre, eğer özgür insanın, robot insandan daha iyi olduğunu kabul ediyorsak, acının var olma imkânını da kabul etmemiz gerekir. Çünkü acı özgürlüğün zorunlu nedenidir. Phillips onun bu açıklamasını bilerek farklı şekilde yorumlama gayreti içine girmektedir.

Phillips teistlerin “özgür irade savunmasıyla” kötülükleri haklı göstermeye çalıştıklarını iddia etmektedir. J. Hick, Phillips’in mademki Tanrı iyidir, o zaman bütün kötülüklere müdahale etmelidir, gibi bir anlayışı dile getirdiğini belirtir. O bu eleştirinin yersiz olduğu kanaatindedir. Zira Holokost’u yapan kimseler veya Stalin’in ve diğer büyük felaketleri işleyen kimseler, benim özgür iradem var öyleyse benim kötülük yapmaya hakkım vardır, dememişlerdir. Böyle bir şey söz konusu değildir. Ancak Phillips’in kabul etmekte zorlandığı husus, özgür iradenin insan varlığının temeli olduğu hususudur. Özgür irade olmadan insanlığımızdan bahsedemeyiz.³⁶ Eğer Tanrı iyi özgür bireyler yaratmayı amaçlıyorsa, insanların “hazır paket” iyiliklerle bu özgürlüğü gerçekleştirmeleri imkânsızdır veya bunun bir değeri yoktur. İnsanların gelişim gösterip kendilerini gerçekleştirmeleri için özgür irade sahibi olmaları kaçınılmazdır. Böyle olunca maalesef bazı istenmeyen acı olaylar olacaktır. Bunlar Tanrı bunları istediği için değil, insanlar özgür olduğu için meydana gelecektir.³⁷ Eğer Tanrı bu olayların içerisinden birine müdahale etmiş olsaydı diğer belli başlı musibetlere

³⁴ *A.g.e.*, s. 38.

³⁵ *A.g.e.*, s. 41 vd.

³⁶ J. Hick, 2007, ss. 433-441

³⁷ *A.g.e.*, ss. 433-441

de müdahale etmesi beklenirdi.³⁸ Oysa bu, insanların özgür iradelerine müdahale anlamına gelir.

Ancak Phillips'e göre Hick'in bu açıklaması tatmin edici değildir. Bu tıpkı "Ben herkesi kurtaramıyorum. O zaman kimseyi kurtarmayacağım." diyen kimsenin durumu gibidir.³⁹ Ayrıca insanların bazı kötü durumlar karşısında takınacakları tutumlarla özgür iradeleri sayesinde gelişecekleri düşüncesinin de doğru olmadığını iddia etmektedir. Çünkü birtakım kötü olaylarla karşılaştığımız zaman zaten o olaylar bizim vereceğimiz tepkiyi de belirlemiş oluyorlar. Dolayısıyla burada özgür iradeden bahsetmek, Phillips açısından, çelişkili görünüyor.⁴⁰

Phillips'e göre, bütün bu değerlendirmeler göstermektedir ki, Plantinga ve diğerlerinin "özgür insan, özgür olmayan insandan daha iyidir." iddiasının geçerliliği yoktur. Ayrıca ahlâkî özgürlük, kişisel varlıkları, kişisel olmayan varlıklardan ayırmaktadır. Dolayısıyla "İnsanın bir kişiliğe sahip olabilmesi için iyiyi veya kötüyü seçebilmesi gerekir" iddiasına katılmayan Phillips, insanların ahlâkî özgürlüğe sahip oldukları ama yine de seçim yapmaları gerektiği zaman sürekli iyiliği seçmelerinin mümkün olduğu kanaatindedir.⁴¹ Ona göre, Tanrı insanları sürekli iyi olanı seçmeye meyilli olarak yaratabilirdi veya doğal olarak onların diğergâm davranmalarını sağlayabilirdi. Phillips'in benzer itirazlarına cevap veren Swinburne'e göre, eğer Tanrı insanları bu şekilde yaratmış olsaydı, onlara çok fazla özgürlük vermiş olmazdı. Başka bir ifade ile çocuklarına sürekli iyi davranan veya mümkün olduğu kadar onlara az kötülük yapacak olanağa sahip anne-babalar özgür sayılmazlar. Daha fazla özgürlük iyidir ve bu özgürlük başkasına acı verme olasılığını kaçınılmaz kılmaktadır.⁴²

Phillips kötülüğün ve Tanrı'nın varlığının birlikte savunulabileceğine dair görüşleri, yani teodiseleri teker teker ele almakta ve bunların başarılı olmadıklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu teodiselerin başında "ruhsal olgunlaşma teodisesi" gelmektedir. Swinburne'e göre insanlar, hayvanlar gibi programlanmış olarak dünyaya gelmemekte, aksine eğitim ile tekâmül ederek belli bir olgunluğa erişmektedirler. Onların olgunlaşmaları büyük ölçüde çevrelerinde meydana gelen olaylara vereceği tepkilere bağlı olacaktır. Eğer insanların çevresinde hiç acı olmazsa, bunlar yardımseverliği, cömertliği, merhameti nasıl

³⁸ Hick mucizelerin imkânını kabul etmemektedir. Bkz. Hick, *A.g.e.*, ss. 433-441

³⁹ Phillips, 2005, s. 107.

⁴⁰ Phillips, 2005, s. 58.

⁴¹ *A.g.e.*, s. 98. Phillips bu konudaki görüşleri büyük ölçüde A. Flew ile benzerlik göstermektedir. Bkz. "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A. Flew, A. MacIntyre, SCM Pres, London 1972, s. 152.

⁴² Bkz. Swinburne, 2001, s. 89.

öğrenecekler? Kısaca çevresine karşı olan sorumluluğu ne şekilde edinecek? Bu yüzden acının olması kaçınılmazdır.⁴³

Phillips acıların insanların olgunlaşması için bir vesile olarak görülmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre, sıkıntıların insanı güçlü kılacağı, başkalarının duygularını paylaşmayı öğreteceği, ruhunu güzelliklere açacağı ve onu manen yücelteceği iddiası da doğru değildir. Zira, biz gözlemlerimizden ve okuduklarımızdan biliyoruz ki, acılar insanı bencil, adi, dar kafalı ve kuşku yapmaktadır.⁴⁴ Phillips'e göre, kötülük iyiliğe sebep olmadığı gibi, iyilik yer yer kötülüğe sebep olabilmektedir. Örneğin, bir kimsenin eşine olan derin sevgisi, eşini seven başka birisini öldürmeye neden olabilir. Eğer bu kimsenin sevgisi vasat olsaydı böyle bir şey olmayacaktı. Aşk iyi şeylere yol açtığı gibi kötü şeylere de yol açabilmektedir.⁴⁵

Phillips, Swinburne'ün "sorumluluk" ile ilgili savunmasını bir "inat" olarak nitelemektedir.⁴⁶ Ona göre, Swinburne burada sorumluluğun analizini yapmamakta, sözde bir sorumluluğun analizini yapmaktadır ve kavramı vulgarize etmektedir. Phillips bizim bir şeyden veya bir kimseden sorumlu olmadan sorumluluk hissine sahip olamayacağımız hakikatinden yola çıkarak, bundan bir kimsenin kendi sorumluluk hissimiz için fırsat olarak görülmesi gerektiği sonucunu çıkaramayacağımızı iddia etmektedir. Eğer bir kimseye onun kendi sorumluluklarını hatırlatırsak, biz onun dikkatini kendi üzerine değil, başkasına yöneltmiş oluruz. Phillips, Swinburne'ün analizinin "ilgiyi" kendisine köle yaptığını iddia etmektedir.⁴⁷ Başka bir ifade ile, bu, bizim başkalarının acılarına karşı sorumluluk duymak yerine, onların acılarını sorumluluk için bir fırsat olarak görmemiz anlamına gelir. Phillips teodiseleri ileri sürenlerin insanlara ıstırap veren apaçık felaket örneklerini ya görmezlikten geldikleri ya da yok saydıklarını ileri sürmektedir.⁴⁸ Phillips'e göre birkaç kişi olaylara karşı direnç gösterecek ve böylelikle manen tekâmül edecek diye veya birkaç kişi orada acı çeken insanlara yardım etme imkânı bulacak diye Holokost gibi büyük felaketler mazur gösterilemez.⁴⁹ Soy kırımında acı çeken insanların hiçbirisi de bu durumu mazur görmeyecektir. Dolayısıyla söz konusu olaylar teizmin Tanrı'nın

⁴³ Swinburne, 1996, s. 90.

⁴⁴ Phillips, "The Problem of Evil: A Critique of Swinburne", <http://mind.ucsd.edu/syllabi/02-03/01w/readings/phillips.pdf> (30.03.2010).

⁴⁵ *A.g.e.*

⁴⁶ D. Z. Phillips, "The Problem of Evil", Reason and Religion, ed. Stuart C. Brown, Cornell University Press, Ithaca, New York 1977, s. 112.

⁴⁷ Phillips, "The Problem of Evil: A Critique of Swinburne", (30.03.2010).

⁴⁸ Phillips, 2005, s. 67.

⁴⁹ *A.g.e.*, s. 70.

sonsuz rahmet sahibi olduğu iddiası ile bağdaşmamaktadır.⁵⁰ Phillips Yahudi soy kırımını gibi büyük felaketleri gündeme getirerek, bunların hiçbir ruhsal olgunluğa yol açmayacaklarını belirtmek istemektedir.

Phillips konuyla ilgili değerlendirmelerinde Yahudi soy kırımını gibi büyük felaketleri gündeme getirmekte, bunlar hangi amaca hizmet ediyor diye sormaktadır. Ancak Hick'e göre bu soru haklı bir soru değildir. Çünkü, eğer en kötü olarak tabir edilen kötülükler ortadan kaldırılırsa, onların yerine en kötü olarak görülebilecek olaylar yine olacaktır. O zaman da onların neden var olduğu sorgulanacaktı ve bu böyle sürüp gidecekti. Hick, "büyük felaket" kavramının göreceli olduğunu vurgulamaktadır.⁵¹

Phillips'in insanların acılarla karşılaşınca bencil ve kuşkulu hale geldikleri iddiasına gelince, gözlemlerden yola çıkarak bunun doğru olduğu kısmen kabul edilebilir. Ancak zor zamanlarda tarihte ve günümüzde gerek insanlardan kaynaklanan, gerekse doğal afetler sonucu ortaya çıkan hadiseler karşısında insanların birbirlerine karşı daha merhametli, yardımsever oldukları da açıkça görülmektedir. İnsanların bir kısmının bencilleşmesi teistlerin itiraz etmeyeceği bir husustur. Teistler bütün bunları "imtihan"ın bir parçası olarak görmektedirler. Dolayısıyla onlar tarafından herkesin imtihanı geçeceği zaten iddia edilmektedir.

Phillips'in ele alıp karşı çıktığı bir diğer teodise ise fiziksel ve zihinsel hastalıklar ile ilgilidir. Phillips'e göre, Swinburne gibi bazı düşünürler fiziksel ve zihinsel rahatsızlıkların varlığını, bunların kişinin ahlâkî gelişimine katkısıyla açıklamaktadırlar. Bunlara göre insanlar zaman zaman bazı aşırı tutkulara müptela olurlar. Onların bu rahatsızlıkları belli süre zarfında kendilerine hissettirilirse, bu tutkular onların başına daha büyük sıkıntılar çıkarabilir. Örneğin aşırı cinselliğe düşkün olan birisi belli bir süre ürolojik bir hastalığa yakalanabilir. Benzer şekilde uyuşturucu kullanan bir kimsenin zihnî melekelerinde birtakım tahribatlar oluşabilir. Bu acı olaylar ve hastalıklar, ona ve onu gözlemleyen başkalarına tutkularını kontrol altına almaları gerektiğini hatırlatacaktır.⁵²

Phillips, bu görüşleri ileri süren düşünürlerin gerçeğin sadece kendi işine gelen tarafını gördüklerini, oysa bu hadiselerin her zaman anlatıldığı gibi cereyan etmediğini belirtmektedir. Ona göre her zaman aksi örnekleri bulmak mümkündür. Çoğunlukla tutkuları sonucunda bir şeye müptela olan insanların durumunun iyileşmesi bir yana, daha da kötüleştiği görülmektedir. Bu yüzden ona göre bu savunma, bu tür acıları izah etmede yetersiz kalmaktadır.⁵³

⁵⁰ *A.g.e.*, s. 76.

⁵¹ Bkz. J. Hick, *Philosophy of Religion*, New Jersey, Prentice Hall 1990, s. 48.

⁵² Phillips, 2005, s. 62-63.

⁵³ Phillips, 2005, s. 62-63.

Phillips'in eleştirdiği bir diğer anlayış da "idrak sınırlılığı savunması" dır. Peterson, bu düşüncenin temsilcisi olarak Stephen Wykstra'yı gösterir. Onun iddiasına göre, bir olgu ile ilgili olarak hüküm verirken, bu hükmün doğruluğunun tarafımızca ortaya konabileceğine dair makul gerekçelerimiz olması gerekir. Oysa, biz sınırlı bir bakış açısına ve gerekçelere sahibiz. Tanrı ise bizim bilmediğimiz sebeplere sahip olabilir. Tanrı'nın işleri sınırlı zihinlerin ihata gücünün ötesindedir. Başka bir ifade ile, maksadını tam olarak kavramadığımız kötülüklerin hiç amacı olmadığı anlamına gelmez.⁵⁴

Bizim resmin tamamını görmediğimizi ve bu yüzden hüküm vermekte acele etmememiz gerektiğine dair iddiaları yerinde bulmayan Phillips, bu iddiaların en azından Holokost gibi büyük felaketler için ileri sürülemeyeceğini iddia etmektedir.⁵⁵ Ayrıca ona göre, biz kendi "nedenlerimize" göre değerlendirme yapmak durumundayız.⁵⁶ Böyle bir açıklama zihni yetilerimizin çökmesi demektir. Her konuyla ilgili olarak böyle bir iddiada bulunmak mümkündür. O zaman da biz hiçbir konuda hüküm veremez oluruz. Phillips'in bazı büyük felaketlerdeki kötülüklerin apaçık olduğu, dolayısıyla bunlar için "resmin tamamını göremiyoruz." şeklindeki bir izahın kabul edilemeyeceği şeklindeki itirazı oldukça güçlü bir itirazdır. Ancak Semitik dinler, onların müntesipleri ve teist düşünürler insan bilgisinin sınırlı olmasına karşın, Tanrı'nın bilgisinin sonsuz olduğu kanaatinde dirler. Tanrı "evvel" olduğu gibi aynı zamanda "ahir"dir. Dolayısıyla sınırlı bilgiye sahip olan insanlar sadece kendi bakış açılarına göre bir değerlendirme yapabilirler. Ancak, sınırsız bilgiye sahip olan Tanrı neyin daha "iyi" olduğu hususunda daha iyi hüküm verecektir. Dolayısıyla onlara göre yaşanan büyük felaketler için de bu geçerlidir.

Phillips, teistlerin "Tanrı'nın sınırsız acı çekmeye izin vermeyeceğini" iddia ettiklerini belirtmektedir. Bu düşünürlere göre diyor Phillips, insanın acılara dayanma gücü vardır. Bir kişinin başına gelen acılar katlanamaz acılar değildir. Bu acıların akabinde en fazla ölüm gelebilir. Bu da insanların katlanamayacağı bir durum değildir. Nihayetinde "limitsiz" acı yoktur.⁵⁷ Phillips, bu düşüncelere katılmanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Ona göre, bu iddiayı dillendiren Swinburne, "limitsiz" kavramını 2, 4, 6, 8... şeklinde anlamaktadır.⁵⁸ Bu durumda diyelim 10 yerinden bıçaklanarak öldürülmüş bir kimsenin anne-babasının "iyi ki oğlumuz 20 yerinden bıçaklanarak öldürülmedi" diye "sonsuz iyilik sahibi Tanrı"ya şükretmeleri mi gerekir?

⁵⁴ M. Peterson, 2009, s. 187. Ayrıca benzer düşünceleri Gazâlî de savunmaktadır. Bkz. Türkben, 2009, ss. 89-109.

⁵⁵ Phillips, 2005, s. 78.

⁵⁶ Phillips, "The Problem of Evil: A Critique of Swinburne", (30.03.2010).

⁵⁷ Phillips, 2005, s. 79.

⁵⁸ A.g.e., s. 80.

Phillips son olarak “kefarete” teodisesini ele alır. Kefarete teodisesine göre her ne kadar bu dünyada birtakım acılar yaşansa da Tanrı insanların çekmiş oldukları acıların karşılığını ahirette vermek suretiyle bunu telafi edecektir. Phillips’e göre, “ölümden sonra telafi” ifadesi teizmin önceki ifadeleri gibi kendi içinde çelişkilidir. “Ben öldüğüm zaman” ifadesi, “ben bilincimi kaybettiğim zaman” demektir. Eğer halen bilincim açıksa o zaman ölümden söz edemeyiz. Phillips “ben öleceğim ve geride insanların temizleyip kaldırması gereken bir ceset kalacaktır.” diyerek ölümden sonra bir hayatın varlığına inanmadığını belirtmektedir.⁵⁹ Phillips’e göre, teodistlerin bu şekilde “öbür dünya”ya sığınmaları aslında daha önce ileri sürdükleri savunmalarının ne kadar zayıf olduğunun da bir göstergesidir. Üstelik kefarete ya da “telafi”nin ne şekilde olacağı anlaşılabilir değildir. Kimisi bu dünyada daha anne karnındaki doğmamış çocuğunu, kimisi borsada parasını, kimisi savaşta canını kaybetmektedir. Kimi insan da kendisinden kaynaklanmayan genetik hastalıklara yakalanmakta, kimisi şizofren olarak yaşamak zorunda kalmaktadır. Bütün bunların telafisi nasıl yapılacak, karşılığında ne verilecek? Bütün bunlar cevapsız olarak kalmaktadır. Phillips, teodistlerin -J. Hick’i kastederek- insanın olgunlaşma sürecini “öbür tarafa” taşımak suretiyle bu dünyada kötülüklerin varlığını izah etmeye çalıştıklarını, başka türlü bir çıkış yolu bulamadıklarını iddia etmektedir.⁶⁰ Dolayısıyla büyük acı çeken kimselerin bu mağduriyetlerinin öbür dünyada telafi edileceğine dair bir gerekçe de kabul edilemez. Phillips Hristiyanların, bir gün gelecek rahmet sahibi Tanrı’nın yeryüzüne inerek insanların acılarını hafifletmek için onların yükünü paylaşacağından bahsettiklerini, belirtmektedir. Ancak diyor Phillips, öyle bir misafir için bizim otelimizde oda bulunmamaktadır. O geldiğinde biz evde de olmayacağız. Şayet bize sorulursa bu misafiri mi isterseniz, yoksa başka birini mi? Hiç tereddüt etmeden ‘Bize Prometheus’u ver.’ diyeceğiz.⁶¹ Böylelikle Phillips, Hick’in belirttiği gibi, katıksız bir ateizme varmaktadır.⁶²

Phillips’in eleştirdiği bu teodisenin diğer teodiseleri tamamlayan bir yönü bulunmaktadır. Çünkü insan özgür olduğu için, Plantinga’nın belirttiği gibi, Tanrı onların yapacağı bazı şeylere engel olmamaktadır. Neticede bazı insanlar özgür iradelerini kullanırken başkalarına acı vermektedirler. Doğal olarak bazıları da acılara maruz kalmaktadır. Eğer ahiret hayatı ve orada kefarete ve telafi-

⁵⁹ A.g.e., s. 85.

⁶⁰ A.g.e., s. 84.

⁶¹ Phillips, “The Problem of Evil: A Critique of Swinburne”, (30.03.2010).

⁶² J. Hick, 2007, ss. 433-441.

nin olduğu kabul edilmezse, teistlerin kötülük ile ilgili savunmaları eksik kalmış olacaktır.⁶³ Öbür dünya ve orada adaletin tecelli edeceği inancı Phillips'in belirttiği gibi tartışmadan kaçış veya sığınma noktası değil, aksine diğer teodiseler tamamlayan bir teodisedir.

Sonuç

Phillips teizmin kötülük problemi ile ilgili ifadelerinin felsefi birer önerme olarak görülmemesi gerektiğini iddia etmektedir. Böyle görülmesi durumunda Tanrının kadir-i mutlak ve sonsuz iyilik sahibi olması ile kötülüğün varlığını birlikte kabul etmenin çelişkiye yol açacağını ileri sürmektedir. Phillips'e göre, teodistlerin görüşlerinin özünü, olması gerektiği gibi işleyen süreç, düzen ve iyimserlik oluşturmaktadır. Bu dünyada insanlar, Tanrı'nın kurmuş olduğu düzen içerisinde ve kendilerine verilen imkânlarla kendi karakterlerini geliştirirler. Ancak Phillips içinde yaşadığımız ve bildiğimiz dünyanın böyle bir yer olmadığını, dolayısıyla teistlerin öne sürdükleri teodiselerin başarısız olduklarını ileri sürmektedir. O kötülük problemine karşı teodiseler ortaya koymak yerine bu konunun insan anlayışının, yani felsefi ve bilimsel anlayışın, dışında olduğunu kabul etmenin daha doğru olduğunu belirtmektedir.

Phillips teistleri realiteden kopmakla suçlamakta, onların karşılığı olmayan metafizik ilkelerden yola çıkarak akıl yürüttüklerini belirtmektedir. Başka bir ifade ile, onların gerçeğe ilişkisi olmayan fikirler öne sürdüklerini belirtmektedir. Ancak onun bu iddialarına katılmak mümkün gözükmemektedir. Zira teistlerin yaptığı savunmaların önemli bir kısmı inanan kimselerin "acılar" karşısında gösterdikleri tutum ve davranışlardan yola çıkılarak yapılmaktadır. Günlük hayatta bir organını kaybetmiş insanların yine de şükrettiklerini, depremde evi yıkılan, bir çocuğunu kaybetmiş insanların daha büyük felaketten kendilerini korudukları için Tanrı'ya dua ettiklerine şahit olunmaktadır. Sözün özü, Phillips, kötülük problemiyle ilgili olarak antiteist düşünürler tarafından teizme yöneltilmiş ne kadar eleştiri varsa hepsini sıralamaktadır. Buna karşın Swinburne, Plantinga ve Hick'in yaptığı savunmalar, iyi ve kudretli bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün birlikte tutarlı olarak savunulabileceğini göstermektedir.

Abstract

The Problem Of Evil In D. Z. Phillips' Thought

By the "problem of evil," philosophers mean, roughly, the question of whether the suffering, immorality, ignorance, and other evils in our world are strong evidence against theism. One of those philosophers is D. Z. Phillips.

⁶³ Kur'an'da "Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu görür." denilmektedir. (Zilzal, 99/7-8).

Phillips claims that the entire enterprise for the solution of the problem is in vain. Hence, what needs to be done is to put theodicies aside, and thereby come to see the sense in which God is said to be beyond human understanding. According to him, theism is not a philosophical theory. If it is seen as a philosophical theory, the conflict between the existence of evil and the presence of God who is both omnipotent and wholly good is inevitable. He argues for the idea that thinkers who defend the opposite ignore reality.

Key Words: *D. Z. Phillips, evil, God, omnipotent, suffer, language game.*

KAYNAKÇA

- AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1997.
- AYER, A. Jules, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yayınları, İstanbul 1988.
- FLEW, A., “Divine Omnipotence and Human Freedom”, *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A. Flew, A. MacIntyre, SCM Press, London 1972.
- HUME, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tuncay, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- HICK, J., *Philosophy of Religion*, New Jersey, Prentice Hall 1990.
- “D. Z. Phillips on God on Evil”, *Religious Studies*, Cambridge University Press, V. 43, No. 2, December 2007, ss. 433-441.
- KOÇ, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995.
- MACKIE, J. L., *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*, University Press, Oxford 1982.
- PETERSON, M., W. Hasker, B. Reichhenbach, D. Basinger, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2009.
- PHILLIPS, Dewi Z., *Death and Immortality*, Macmillan Press, London 1970.
- “The Problem of Evil”, *Reason and Religion*, ed. Stuart C. Brown, Cornell University Press, Ithaca, New York 1977.
-“Religious Beliefs and Language Games”, *The Philosophy of Religion*, ed. B. Mitchell, Oxford University Press, Hong Kong 1986.
-The Problem of Evil and the Problem of God, Fortress Press, Minneapolis 2005.
-“The Problem of Evil: A Critique of Swinburne”, <http://mind.ucsd.edu/syllabi/02-03/01 w/readings/phillips.pdf> (30.03.2010).
- PLANTINGA, Alvin, *God and Other Minds*, Cornell University Press, New York 1967.

-“The Free Will Defence” *Philosophy of Religion*, ed. Steven M. Cahn, New York 1970.
- *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford 1974.
- SWINBURNE, Richard, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1977.
- *Is There a God?*, Oxford University Press, Oxford, New York 1996.
- *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- *Tanrı var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa 2001.
- TURGUT, İhsan, B. Russel, L. Wittgenstein ve Mantıksal Atomculuk, İzmir 1989.
- TÜRKBEN, Yaşar, “Kötülük Problemi: Gazâli-Swinburne Mukayesesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21, Şanlıurfa 2009, ss. 89-109.
- WITTGENSTEIN, L., *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul 2005.
- *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul 2008.
- YARAN, C. Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

DEĞER, NORM VE ÇEVRE ETİĞİ *

Mahmut ÖZER**

Giriş

Özsel değer kavramının çevre etiğinin özerkliği açısından önemli bir çıkış noktası olduğu düşünülmektedir. Bazı felsefeciler, çevre etiğinin özerkliğinin insan dışı varlıkların özsel değeri olduğunun kabul edilmesiyle sağlanabileceğine inanmaktadır. Bu yazıda öncelikle, özsel değer kavramı ve bu kavramın çevre etiği açısından önemi, toprak etiğinin en önemli savunucularından J. Baird Callicott'un özsel değer anlayışı çerçevesinde irdelenecektir. Yazıda Callicott'un özsel değer anlayışı ile ilgili geliştirdiği beş yaklaşım değerlendirilecek ve bu yaklaşımlarla ilgili bazı sorunlar ortaya konulacaktır.

Genel olarak etik, özel olarak da çevre etiği açısından, önemli bir başka konu da normatif güçtür. Çevre, iş, tıp, mühendislik, adı her ne olursa olsun, bir etik, ya da etik kuramı, olası aktörlerinin davranışlarında, söz konusu etiğin beklentileri ile uyumlu bir değişikliğe yol açamıyorsa, böylesi bir etiğin varlığı, değeri ve önemi tartışmalıdır. Başka bir deyişle, bir etik kuramından, olası aktörlerini, o kuramın doğruları istikametinde harekete geçirmesi, o doğruları gerçekleştirmek için teşvik etmesi beklenir. Bu yazıda ikinci olarak, doğal varlıklara değer yüklemenin ve Aristotelesçi "iyi yaşam" kavramının çevre etiğinin normatif gücüne etkileri tartışılacaktır.

I

J. Baird Callicott genel olarak çevre etiğinin, özel olarak da toprak etiğinin, uygulamalı etik statüsünde ele alınmasından yana değildir. Çevre etiğini ya da özel olarak toprak etiğini özerk bir disiplin olarak yeniden kurmayı amaçlamaktadır. Özsel değer kavramını da, çevre etiğine özerklik kazandıracak en önemli, en makul çıkış noktası olarak görmektedir. Callicott bu konuda yalnız da değildir. Holmes Rolston III, Paul Taylor, John O'Neill, Tom Regan gibi bazı başka çevre felsefecileri, genel olarak derin ekologlar ve birçok süreç felsefesi de yalnız insanların değil insan dışı varlıkların da özsel değeri olduğunu savun-

* Bu yazının ilk taslaklarını okuyup, teşvik, uyarı, öneri ve yorumlarıyla baştan sona desteğini esirgemeyen sayın Prof. Dr. Ayhan Sol'a teşekkür ederim.

Yazıda yapılan tüm alıntılar İngilizce asıllarından Türkçeye çevrilmiştir.

** ODTÜ Felsefe Bölümü doktora öğrencisi.

maktadır. Böyle düşünen çevre felsefecilerinin bakış açıları, en iyi O'Neill'in şu cümlesinde ifadesini bulmaktadır: "bir çevre etiğine taraftar olmak, insan dışı varlıkların özsel değeri olduğuna taraftar olmaktır."¹

Callicott özsel değer kavramını nesnel ve öznel olmak üzere ikiye ayırır. Bunlardan birincisine göre, özsel değer, hem insanlarda hem de insan dışı varlıklarda, nesnel olarak vardır. Başta Rolston, Taylor ve O'Neill olmak üzere birçok felsefeci, doğal varlıkların, nesnel olarak özsel değere sahip olduğunu savunurlar. Başka bir deyişle, bu felsefecilere göre, değer yükleyen olsun olmasın, doğa ve onun bileşenlerinin, değer verenin zihninden bağımsız olarak, özsel değeri vardır. İkinci anlayışa göre ise insan ve insan dışı varlıklara özsel değer ancak öznel olarak yüklenebilir. Callicott nesnel değer yaklaşımından çok, öznel değer yaklaşımını benimsemektedir. Ona göre, değer veren olmaksızın, doğa ve onun bileşenlerinde nesnel, kendinde bir özsel değerden söz etmek anlamlı değildir; varlıklarda özsel değer, ancak bir değer veren varsa söz konusu olabilir.

Callicott, özerk bir çevre etiği kuramı oluştururken dayanmak istediği özsel değer kavramını çeşitli yazılarında farklı biçimlerde temellendirmeye çalışır. Bu temellendirmeleri beş grupta toplamak mümkündür.

a. Ebeveyn-çocuk benzetmesi (alegorisi) ve "budanmış özsel değer" anlayışı.

b. Kuantum mekaniğinden esinlenen özsel değer anlayışı.

c. Derin ekologlardan etkilenecek özsel değer inşandan doğaya genişletilmesi anlayışı.

d. Erekbilimsel (teleolojik) kanıt.

e. Görüngübilimsel (fenomenolojik) kanıt.

a. Ebeveyn-çocuk benzetmesi (alegorisi) ve "budanmış özsel değer" anlayışı

Çoğumuz, çocukları hiçbir çıkar gözetmeksizin sevdiğimizden kuşku duymayız. Başka bir deyişle çocukları, hele de varsa kendi çocuklarımızı, bir kullanım değerine sahip oldukları ya da değer verdiğimiz bazı dışsal özellikleri için değil, salt kendilerinden ötürü, onlardan hiçbir karşılık beklemezsizin, sevdiğimizize inanırız. İşte Callicott bu olgudan yola çıkarak, sonradan "budanmış özsel değer" diye adlandırdığı, bir değer anlayışı ortaya koyar. Ona göre, nasıl ebeveynler kendi çocuklarına, bir çıkar umdukları için değil, sırf kendilerinden

¹ John O'Neill "The Varieties of Intrinsic Value," *Monist*, 75, 2, La Salle, Illinois 1992, s. 120.

ötürü, kendi çocukları olduğu için değer veriyorlarsa, diğer insanlara, insan dışı varlıklara, ekosistemlere ya da bir bütün olarak doğaya da, herhangi bir yarar beklemeksizin, sırf kendilerinden ötürü değer yüklemek mümkündür.

Callicott ebeveyn-çocuk benzetmesine dayandırdığı bu değer anlayışını, özsel değer (“intrinsic value”) ve içkin değer (“inherent value”) ayrımı ile ber- raklaştırmaya çalışır. Eğer bir varlık, değer verenin zihninden bağımsız olarak nesnel bir değere sahipse, bu varlığın *özsel değeri* vardır denilebilir. Bu tür varlıklar, eğer varsa, yalnız kendilerinden ötürü ya da kendileri için değil, hem “kendileri için” hem de “kendilerinde değerli”dirler. Öte yandan, bir varlığın değeri, değer verenin zihninden bağımsız olarak düşünülemezse bile, bu varlığa, bir kullanım değeri olup olmadığına bakılmaksızın bir değer yüklenebiliyor- sa, yani bu varlığa sırf kendi olduğu için, “kendisi için” değer yükleniyorsa, o zaman bu varlığın *içkin değeri* vardır denilir.² Daha önce de söylendiği gibi, Callicott bu iki değer anlayışından ikincisine yakın durmaktadır. Callicott, bu ikinci değer anlayışını “budanmış özsel değer” diye adlandırır; çünkü birinci anlayıştaki “kendi için ve kendinde değerli” kalıbı, “kendi için değerli” olacak biçimde “budanmaktadır.”³ Sonuç olarak, Callicott’a göre, doğaya ve onun bileşenlerine, tıpkı ebeveynlerin çocuklarına değer verdikleri gibi, “kendileri için” değer vermek mümkündür.

Bu benzetme elbette bize, değer vermenin bir derinliği olabileceği, var- lıkların bize sağladıkları yarardan bağımsız olarak değer bulabileceği konusun- da bir bakış açısı kazandırır. Ama birçok benzetmede olduğu gibi, bunda da bazı önemli ayrıntılar zihinlerimizde soru işaretleri bırakır. Örneğin, her ana baba kendi çocuğuna aynı düzeyde değer vermeyebilmektedir. Dahası, bazı ana ba- balar kendi çocukları arasında bile ayırım yapabilmektedirler. Ayrıca, ana baba- ların kendi çocuklarına gerçekten herhangi bir çıkarları olmaksızın değer verip

² J: Baird Callicott, “Intrinsic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics” *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany, New York 1989, ss. 161-62. John O’Neill’in belirttiği gibi Callicott’un yaptığı bu ayırım, yalnız ona özgü olduğu ve genel kabul görmediği için birtakım sorunları da beraberinde getirmekte, açıklıktan çok bulanıklığa sebep olmaktadır. Zira örneğin Paul Taylor, benzer bir ayırımı Callicott’tan önce yapmaya çalışmış, ama ‘içkin değeri’ Callicott’un ‘özsel değeri’ anlamında, ‘özsel değeri’ de Callicott’un ‘içkin değeri’ anlamında kullanmayı tercih etmiştir. O’Neill literatürde aynı terimlerin farklı anlamlarda kullanıldığı başka örnekler de vermektedir (O’Neill, 1992, s. 134, not 4). Ayrıca Callicott bu ayırımı yaptıktan sonra yayımlanan yazılarında, “içkin değer” kavramını kullanmayı bırakmış, “içkin değer” yerine “budanmış özsel değer,” “insan kaynaklı (“antropogenic”) ama insan merkezci olmayan özsel değer,” ya da yalnızca “özsel değer” demeyi tercih etmiştir.

³ J.Baird Callicott, “Rolston on Intrinsic Value: A Deconstruction” *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, New York 1999, s. 224.

vermedikleri konusunda bizi kuşkuya düşüren durumlar da yaşanabilmektedir. Örnek vermek gerekirse, çocuklar büyüdükçe ve onların dışsal ya da araçsal değerleri daha çok ön plana çıkmaya başladıkça, ana babalar çocuklarının bu tür değerlerine daha çok meyilemeye başlayabilmektedirler. Ya da ana babalar yaşlanıp çocuklarının ilgisine gereksinimleri arttıkça, onlardan ilgilerini esirgemeyen evlatlarına, ilgisiz kalanlara göre daha çok değer verebilmektedirler. Şüphesiz, bütün bu sayılanlar çocukların özsel değeri olmadığını ya da olduğunu göstermez. Ama bu ve benzeri durumlar, çocuklar ya da başka varlıklara özsel değer yüklenilmesi ile kazanılabilecek normatif gücün, onlara dışsal ya da araçsal değer yüklenilerek kazanılan normatif güçten daha fazla olmayabileceğini düşündürmektedir.

İkinci olarak, çocukların özsel değeri olduğunu kabul etsek bile, bu tek başına bizi insan dışı varlıkların da özsel değeri olduğu sonucuna götürmeye yetmez. Böyle bir sonuca varabilmek için, özsel değeri çocuklardan ya da genel olarak insanlardan, insan dışı varlıklara nasıl genişlettiğimizi gösteren sağlam bir açıklamaya gereksinimimiz vardır.

Ayrıca, Monroe C. Beardsley'nin ortaya koyduğu gibi, bazı varlıklara "kendileri için" değer yüklenilmesi, zorunlu olarak bu varlıkların özsel değerleri olduğu anlamına gelmeyebilir.⁴ Örneğin, tutkulu bir avcı, duvara gururla astığı bir geyik başını "kendi için" değerli bulabilir. Ya da bir koleksiyoncu, az bulunur bir pula ya da paraya "kendi için" değer verebilir. Callicott'un çevre etiğine özerklik sağlayacağına inandığı öznel ya da "budanmış" özsel değer muhtemelen böyle bir değer değildir. Zira, insana, insan dışı bir varlığa, bir türe veya bir ekosisteme yüklenilen değer, bir geyik başına ya da bir pula yüklenilen değerle aynı güçte ve düzeyde ise "budanmış özsel değer" anlayışının çevre etiği açısından önemi oldukça marjinal hale gelir.

Sonuç olarak, ebeveyn-çocuk benzetmesi, bize özsel değer kavramı ile ne kastedildiği hakkında bir fikir verse bile, kavramı tam olarak temellendirmekten uzaktır. En azından, doğal varlıkların özsel değeri olduğunu ve bu değerın çevre etiği açısından varsayılan önemini gösterme konusunda yeterince açıklayıcı değildir.

b. Kuantum mekaniğinden esinlenen özsel değer anlayışı

Callicott kuantum teorisinin özsel değer sorununun çözüme kavuşmasına yardımcı olabileceğini düşünmektedir. Kuantum teorisinin, eski mekanik dünya görüşünün mensuplarıncaya dile getirilen bütün sözde yarılımları ortadan

⁴ Monroe C. Beardsley, "Intrinsic Value," *Philosophy and Phenomenological Research*, 26, 1, Rhode Island 1965, s. 12.

kaldırıldığına inanmaktadır. Buna göre artık, özne ile nesne, olgu ile değer vb. arasında yapılan ayrımlar, keskin sınırlar belirsizleşmiştir.⁵ Kuantum mekaniğini coşkuyla karşılayan Callicott, teoriden aldığı esinle toprak etiği ile uyumlu bir değer teorisi oluşturmaya çalışır. Artık nesneyi öznenen ayırmak mümkün olmadığı için (zira özne ile nesne sürekli etkileşim halindedirler ve sürekli birbirlerini oluşturmaktadırlar), “doğadaki değerın özsel olduğunu, başka bir deyişle ontolojik olarak nesnel ve bilinçten bağımsız olduğunu, kesin olarak iddia edemeyiz.”⁶ Ama böyle olması çok da önemli değildir, çünkü “doğadaki hiçbir özellik kesin olarak özsel değildir.”⁷ Callicott’a göre, kuantum teorisinin ışığında ancak şunu iddia edebiliriz:

[D]eğerler sanaldır. Sanal değer bütün değerleri kapsayan ontolojik bir kategoridir. Tüm içkin ve araçsal değerler spektrumu sanal değerın alanı içindedir. ... Diğer bir ifadeyle, doğa bize bir dizi potansiyel değerler grubu sağlar; bazı şeylerin araçsal olarak değerli olma potansiyeli vardır ... bazı şeylerinse içkin olarak değerli olma potansiyeli.⁸

Peki, öznel değer teorisi ile kuantum teorisinden esinlenen değer teorisi arasında nasıl bir fark vardır? Callicott’a göre bu fark “pratik olmaktan çok teoriktir.” Pratik bakımdan, her iki değer yaklaşımı da doğaya “kendi için” değer yükleme olanağı sağlar. Ama ona göre, “kuantum teorisine dayanan değer teorisi ... değeri, kültürel olarak önemsenen niceliksel özellikler de dahil olmak üzere, diğer özelliklerle ontolojik bakımdan bir tutan bir değer anlayışı” olduğundan, öznel değer teorisine göre daha üstün gözükmektedir.⁹

Callicott’un kuantum teorisinden esinlenerek ortaya koymaya çalıştığı değer teorisi, kendisinin de kabul ettiği gibi, pratik bakımdan bir üstünlük sağlamamaktadır. Zira hem öznel değer teorisinde hem de kuantum teorisinden esinlenen değer teorisinde doğaya ve onun bileşenlerine içkin değer yükleme konusunda özgürüz. O halde her iki yaklaşım arasındaki Callicott’un söz ettiği teorik farka bakalım. Callicott kuantum teorisine dayanan değer teorisinin, değerleri, kültürel olarak edinilmiş özellikler de dâhil olmak üzere, tüm diğer özelliklerle ontolojik olarak aynı statüye getirdiğine inanmaktadır. Bu ontolojik

⁵ John O’Neill kuantum mekaniğinden esinlenerek geliştirilen özsel değer anlayışlarına önemli eleştiriler getirmektedir. O’Neill’a göre, kuantum teorisinin, öznel ya da nesnel bütün özellikleri gözleyene bağlı hale getirip ontolojik olarak eşitlediği görüşü abartılıdır. Böyle bir yorum, kuantum teorisini kendi görüşlerini desteklemek amacıyla araçsallaştırmaktan daha fazla bir anlam taşımamaktadır (O’Neill, 1992, ss. 126-27).

⁶ Callicott, 1989, s. 169.

⁷ A.g.e., s. 169, vurgu Callicott’undur.

⁸ A.g.e., ss. 169-170.

⁹ A.g.e., s. 170.

eşitliğin kendisini kültürel görecelik suçlamasından kurtaracağını düşünmektedir. Çünkü öznel değer yaklaşımının en zayıf noktalarından biri, bazı değer yargılarının kültürden kültüre değişiklik gösterebiliyor olmasını kültürel göreciliğe izin vermeden açıklayamamasıdır. Oysa Callicott geliştirmek istediği kuramda göreciliğe kapı aralanmasını istememektedir. Kuantum teorisinin sağlıyor görüldüğü ontolojik eşitlik, belki öznel değer yaklaşımına yöneltilen kültürel görecelik eleştirisini ortadan kaldırma olanağı sunabilir. Ancak, eğer her özellik, diğer tüm özelliklerle ontolojik olarak aynı statüde ise, bu durumda “değerin” önündeki “özel” ya da “içkin” nitelendiricisi fazlalık haline gelmiş olmaz mı? Bu soruyla, “özel” ya da “içkin değeri” şüpheli bir kavram haline getirmekte acele ettiğimiz düşünülebilir. Ama bizzat Callicott’un kendisinin söyledikleri bu şüpheyi haklı çıkarmaktadır: “doğadaki *hiçbir* özellik kesin olarak özel, yani ontolojik olarak nesnel ve bilinçten bağımsız değildir. Şimdi kuantum teorisinin sözlüğünden ödünç alarak, değerlerin sanal olduğunu kesin olarak söyleyebiliriz.”¹⁰

c. Derin ekologlardan etkilenecek özel değer in sandan doğaya genişletilmesi anlayışı

Yukarıda belirtilen kuantum teorisine dayalı değer anlayışından tatmin olmayanlar için, Callicott biraz daha spekülâtif bir yaklaşımı benimsemeyi göze alarak daha “derine” gitmeyi dener. Kuantum teorisinden ve bu teorisinin derin ekolojist yorumlarından esinlenerek, kuantum teorisinin yalnızca nesne ile özne arasında değil, ‘ben’ ile doğa arasındaki ayrımı da ortadan kaldırdığını savunur. Nasıl nesne ve özne birbirinden ayrılamıyor, daha ziyade birbirlerini oluşturuyorlarsa, ‘ben’ de doğadan ayrılamaz ve onlar da birbirini oluşturur. Eğer ‘ben’ ve doğa bir bütünse, ve ‘benin’ ya da ‘kendimizin’ özel olarak değerli olduğuna inanıyorsak, o zaman kaçınılmaz olarak doğanın da özel olarak değerli olduğuna inanmak durumundayız.¹¹

Ancak bu argümanın tartışmaya açık bir varsayımı vardır: ‘benin’ özel değeri olduğu varsayımı. Birçoğumuz, insanın özel değeri olduğunu apaçık ve tartışılmaz bir olguymuş gibi kabul ederiz. Ama gerçekten böyle midir? Doğrusu, böyle olduğunu gösteren sağlam bir felsefi argüman ya da ampirik bir çalışma ortada yoktur. Ama bize bunun böyle olduğunu söyleyen, çok sayıda dinsel ve ahlaksal öğreti mevcuttur. Bu öğretilerde, insanın diğer varlıklara göre farklı bir yeri olduğu, diğer varlıkların onun gereksinimlerini karşılamak için yaratıldığı, onun diğer hiçbir varlıkta olmayan niteliklerle donatılmış olduğu

¹⁰ A.g.e., s. 169, vurgu Callicott’undur.

¹¹ A.g.e., ss. 171-174.

vb. söylenir. Bu tür söylemler, insanın özsel değere sahip olduğu varsayımını kanıksamamıza, hatta çoğumuz açısından bunun apaçık ve tartışmasız bir olgu haline gelmesine yol açmış olabilir. Ama insanın özsel değeri olduğu, bir felsefi argüman ya da ampirik kanıtla temellendirilmedikçe bu varsayım doğru kabul edilemez. Kuşkusuz, bu durum, insanın bir parçası olduğu doğa ve bileşenleri için de geçerlidir.

Ayrıca, Callicott'un takipçisi olduğu toprak etiğinin kurucusu Aldo Leopold de insana diğer varlıklardan ayrı özel bir değer yüklenmesini şüpheyle karşılamaktadır. Zira Leopold'e göre "insanın, yaratılışın sonu ve gayesi olduğu ve yalnızca inorganik yeryüzünün değil, yeryüzündeki bütün mahlukatın, insanın kullanımı için var olduğu" varsayımı dinsel öğretilerden ve mekanik ya da bilimsel felsefeden taşınmış bir efsanedir.¹² Leopold, insanın bu zamana kadar yapıp ettikleriyle böyle özel bir değeri olduğuna inanmamızı sağlayacak bir kanıt da sunamadığını düşünmektedir:

Eğer insan türüne özgü verili özel bir asalet varsa – *diğer tüm varlıklarda olandan farklı ve daha üstün özel evrensel bir değer* – bunun göstergesi nedir? ... Yeryüzünü tahrip etmeden, kendi türüne ve diğer tüm yaşama saygılı, bir toplum kurmayı başarmış olmak mı? Yoksa, John Burrough'nun patates böceği gibi, patatesi tüketirken kendini de tüketen bir toplum mu?¹³

Dahası, insanların özsel değeri olduğu varsayımını doğru kabul etsek bile, yalnızca insanın doğanın bir parçası olduğundan yola çıkarak özsel değeri tüm doğaya kolaylıkla genişletebilir miyiz? Örneğin, insan gibi doğanın bir parçası olan kanserli hücrelerin, ölümcül virüslerin de özsel değerleri olduğunu aynı rahatlıkla savunabilir miyiz? Sadece kuantum teorisinin nesne ile özne, değer ile olgu ve 'ben' ile doğa arasındaki ayrımları ortadan kaldırdığını söylemek, özsel değerlerin insandan doğaya genişletilmesini açıklamak ya da temellendirmek için yeterli görünmemektedir.

d. Erekbilimsel (teleolojik) kanıt

Callicott bu argümanla, araç-amaç ilişkisi üzerinden özsel değerlerin varlığının kanıtlanabileceğini düşünmektedir. Callicott Aristoteles'ten aldığı esinle, araçların varlığının amaçların varlığına işaret ettiğini, bir aracın başka bir araca hizmet ettiği bir araçlar zincirinde, araçlar zincirinin halkalarının tamamı sonuna kadar izlendiğinde, sonunda başka hiçbir araca hizmet etmeyen bir amaca

¹² Aldo Leopold, "Some Fundamentals of Conservation in the Southwest," *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*, Editörler: S. L. Flader & J. B. Callicott, Madison, Wisconsin 1991, s. 95.

¹³ A.g.e., s. 97, vurgu eklendi.

varılacağını savunur. Hiçbir şeye araç olmayan bu amaç kendinde amaç olarak adlandırılır. Sonuç olarak, “araçlar araçsal olarak, amaçlar ise özsel olarak değerli olduğu için, eğer kendinde amaçlar var ise – eğer araçlar var ise amaçlar da var olmalı; ve araçlar var – o zaman özsel değer vardır.”¹⁴

Bu çıkarım Aristoteles’in ünlü İlk Neden argümanının bir türevidir ve İlk Neden argümanına getirilen eleştirilere açıktır. Örneğin, çıkarım, araçlar zincirinin bir ucunun kapalı olması gerektiğini varsaymaktadır. Ama bu zorunlu olarak böyle midir? Pekâlâ, araçlar zincirinin iki ucunun açık olduğu ve sonsuza gittiği düşünülebilir. Böyle düşünüldüğünde, Beardsley’nin de belirttiği gibi, araçlar ve amaçlar zincirinde bir özsel değer arama zorunluluğu da ortadan kalır.¹⁵ Ya da araçlarla amaçların karmaşık bir ağ içinde, herhangi bir şeye araç olmayan bir amaç arama zorunluluğu olmadan, birbirlerine karşılıklı olarak bağımlı olabilecekleri düşünülebilir. Bu durumda da araç-amaç diyalektiği içinde bir kendinde amaca, dolayısıyla bir özsel değere ulaşmamız mümkün olmaz.

İkinci olarak, yukarıdaki argümana dayanarak, hem insanların hem insan dışı varlıkların özsel değeri olduğu savunulacaksa, bu varlıkların hepsinin kendinde amaç olduğunun gösterilmesi gerekir. Çünkü argümanda belirtildiği gibi, bir varlık ancak kendinde amaçsa, özsel değeri vardır. Bilindiği gibi Kant, insanı diğer varlıklardan, özellikle akıl yürütme yetisi ve özgür iradesinden ötürü ayrı tutar ve ünlü koşulsuz buyruğuyla her insanın bir amaç olarak görülmesi gerektiğini, asla yalnızca bir araç olarak görülmemesi gerektiğini söyler. İnsana özsel değer yükleyen, Callicott dâhil pek çok düşünür Kant’ın bu tespitlerinden yola çıkar. Ama burada en az iki sorun vardır. Birincisi, akıl yürütme yetisi ve varsa özgür irademizin olması, *kendinde amaç* olarak kabul edilmemiz ve dolayısıyla özsel değer sahibi olduğumuzu göstermek için yeterli midir? İkincisi, bunlar yeterli olsa bile, özgür iradesi ve akıl yürütme yetisi olduğu şüpheli olan insanlar ve insan dışı varlıkların kendinde amaç ve özsel değerli oldukları nasıl gösterilecek? “Erekbilimsel kanıt” bu soruları yanıtsız bırakmaktadır.

Tom Regan da, genel olarak Callicott’un özsel değer anlayışına, özel olarak da yukarıda belirtilen erekbilimsel kanıtı karşı düşünülebilecek güçlü bir itiraz ileri sürmektedir. Callicott ekosistemler, türler gibi bütünsel doğa bileşenlerinin özsel değeri olduğunu savunur. Dahası, Callicott, bütünsel doğa bileşenlerini korumak için, bazı varlıkların bireysel olarak yok edilmesine itiraz etmez. Ama öte yandan Callicott, yalnız bütünlerin, toplulukların değil, bireylerin de

¹⁴ J. Baird Callicott, “Intrinsic Value in Nature: A Metaethical Analysis” *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, New York 1999, s. 241.

¹⁵ Beardsley, 1965, ss. 6-8.

kendinde amaç olduklarını ve dolayısıyla özsel değere sahip olduklarını kabul etmektedir. O halde, özsel değeri olan bir varlığı, özsel değeri olan bir başka varlığın iyiliği için yok etmek nasıl mümkün olabilir? Regan bu sorunun hiyerarşik bir özsel değer anlayışı ile çözülüp çözülemeyeceğini de ele almaktadır. Örnek vermek gerekirse, bir ekosistemin özsel değerinin, bu ekosistemde yaşayan bir varlığın özsel değerinden, mesela bir geyiğinkinden daha fazla olduğunu söyleyebilir miyiz? Varlıkları, özsel değerlerine göre bir sıralamaya tabi tutarak, bir ekosistemin varlığını tehdit ettiğini düşündüğümüz geyik topluluğunun bazı üyelerinin öldürülmesine göz yumabilir miyiz? Regan, bunu yapmak için özsel değer diye bir kavram icat etmeye gerek yok demektedir. Ona göre, bütünü korumak için bireyi feda etmeye razıysak, bunu pekâlâ araçsal değer kavramı üzerinden de yapabiliriz. Bu anlayışa göre, örneğin, bazı geyikleri *belli bir doğal yaşam alanını tehdit ettikleri için pekâlâ öldürebiliriz*; ama bu geyikler söz konusu yaşam alanı için araçsal bir yarar sağlıyorsa, örneğin *biyolojik çeşitliliği arttırıyorlarsa* onları öldürmeyiz. Dolayısıyla, Regan'a göre, eğer Callicott eşitlikçi bir özsel değer anlayışını benimserse, özsel değeri olduğu savunulan farklı varlıklar arasında bir tercih yapması gerektiğinde çelişkiye düşmesi kaçınılmaz olacaktır. Öte yandan, bu çelişkiyi aşmak için, hiyerarşik bir özsel değer anlayışını kabul ederse bu anlayış ona araçsal bir değer anlayışını benimsemesi durumunda elde edeceğinden daha fazla yardımcı olamayacaktır.¹⁶

e. Görüngübilimsel (fenomenolojik) kanıt

Callicott'un sunduğu bu kanıt, adından da anlaşıldığı üzere bir görüngüye dayanmaktadır. Biyolog Edwin P. Pister, ABD'de bazı kurak arazilerde bulunan gölcüklerde yaşayan ve insan etkisiyle yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olan bir balık türünün korunması için bir mücadele başlatır. Söz konusu balık türünün, insanlar için görünürde somut bir araçsal değerinin olmadığı düşünülmektedir. Uzun hukuki mücadeleler sonunda, Pister amacına ulaşır. Ama onun bu mücadelesi, diğer bilim insanı arkadaşlarınca takdir edilmez; tersine, tuhaf karşılanır, küçümsenir. Arkadaşları Pister'in mücadelesini “değersiz” buldukları için ona sormadan edemezler: “Ne önemi var ki?” Buna Pister'in verdiği karşılık çarpıcıdır: “*Senin ne önemin var?*”¹⁷

Callicott'un gözünde Pister'in verdiği yanıtın önemi büyüktür. Zira bu yanıt, kendisini araçsal değerlerinin ötesinde değerli bulan her insanı, özgürlük ve güvenlik içinde mutluluğu aramanın niçin *yalnızca insanların hakkı* olması

¹⁶ Tom Regan, “Does Environmental Ethics Rest on a Mistake?” *Monist*, 75, 2, La Salle, Illinois 1992, ss. 171-179.

¹⁷ Callicott, 1999, ss. 239-240, vurgu Callicott'undur.

gerektiğini sorgulamaya zorlar. Callicott'a göre, “[i]nsan olmak ve insan olmanın getirdiği saygınlık ... esas olarak özsel değere sahip olduğumuz iddiasına dayanır.”¹⁸ Callicott, Pister örneğinin bize, özsel değer varlığını gösteren “fenomenolojik bir kanıt” sunduğuna inanmaktadır. Ona göre, özsel değer varlığından şüphe etmek, bilincin varlığından şüphe etmekle eşdeğerdir. Çünkü “[h]er ikisini de içsel olarak ve reddedilemez biçimde tecrübe ederiz.”¹⁹

Ancak, Pister örneği ile ilgili olarak bir ayrıntının atlanmaması gerekir. Callicott üzerinde durmadan belirtmiş olsa da, Pister, korunması için mücadele ettiği bu balık türünün, deniz suyundan birkaç kat daha tuzlu olan sularda yaşadıklarını gözlemlemiştir. Pister, “bu balıkların sıra dışı böbreklerindeki sırların, böbrek hastalarının iyileştirilmesinde kullanılabileceğini” düşünür.²⁰ Ancak Callicott, “araçsal değeri olsun ya da olmasın, Pister’ın bu balıkların, özsel değeri olduğuna inandığını” söylemektedir.²¹ Callicott’a göre, bu balık türüne özgü sıra dışı böbrek mekanizmasının sırları ancak “*spekülatif* [bir] yarar” vaat etmektedir. Ama o, Pister’ı bu balık türünün korunması için mücadele etmeye sevk eden esas nedenin “*spekülatif yarar*” olmadığını düşünmektedir. Ona göre, Pister bu balıkları kurtarmak için kendini ahlaki olarak sorumlu görmüştür. Bu ahlaki sorumluluğun arkasındaki nedense, bu balıkların, ileride insanlar için sağlayabilecekleri araçsal yarardan bağımsız olarak, özsel değere sahip olmalarıdır.²²

Ancak, kendimizi Pister’ın yerine koymaya çalışabilir, şu soruyu bizzat kendimize yöneltebilir, Callicott’un deyişiyle biz de kendimizi “tecrübe edebiliriz”: “Eğer Pister’ın yerinde ben olsaydım, insanlar için, ‘*spekülatif yararları*’ dışında, görünürde somut bir yarar sağlamayan (zira Callicott’un belirttiği gibi, avlanmaya değmeyecek ve yenilmeyecek kadar küçükler) bir balık türünün korunması için mücadele etme kararı verme aşamasında olsaydım, aşağıdaki iki seçenektен hangisi beni onlar için mücadele etmeye daha çok sevk ederdi?”

1. Bu balıkların özsel değeri vardır.

2. Bu balık türüne özgü böbrek sisteminin araştırılması, gelecekte insanların böbrek hastalıklarının iyileştirilmesine yardımcı olabilir.

Birinci seçeneğin hiçbir güdüleme gücü olmadığını söylemek yanlış olacaktır. Zira en azından Callicott açısından bu seçeneğin güdüleme gücü tartışılmazdır. Ama ikinci seçeneğin güdüleme gücünün yabana atılmayacak kadar

¹⁸ A.g.e., s. 240.

¹⁹ A.g.e., s. 240.

²⁰ A.g.e., s. 240.

²¹ A.g.e., s. 240, vurgu Callicott’undur.

²² A.g.e., s. 240, vurgular Callicott’undur.

fazla olduğuna da şüphe yoktur. İkinci seçeneğin birinci seçeneğe göre daha çok güdüleme gücü olduğunu düşünmenin, insan merkezci bir dünya görüşünün etkisinde kalınmasından kaynaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla, insan merkezci bir motivasyonla hareket ediliyor olunması ve bu balıkların özsel değeri olduğu iddiasından çok onların insanlara sağlayacağı yararın peşinden gidilmesi, söz konusu balıkların *özsel değeri olmadığını kanıtlamaz*. Doğru. Ama peki, Pister'in, bu balık türünün *özsel değere sahip olduğuna inandığından* ötürü onların korunması için mücadele ettiği *varsayımı*, söz konusu balıkların *özsel değeri olduğunu kanıtlar mı?* Callicott'un, ya da bir başkasının, bir kavramı "içsel olarak ve reddedilemez biçimde tecrübe" ettiğini söylemesi, o kavramın evrensel bir kanıtı sayılabilir mi?

Callicott, Pister'in "ne önemi var?" sorusuna karşılık meslektaşlarına yönelttiği, kendi değerimizi sorgulamamıza yol açan "senin ne önemin var?" sorusunun yarattığı sarsıcı etkiden yola çıkarak, "fenomenolojik kanıtın" bizi, insan dışı varlıkların özsel değeri olduğuna inandırmaya yeteceğini düşünmektedir. Ama, "fenomenolojik kanıt", Callicott'a özsel değer varlığının ispatı olarak görünse de, o daha çok, biz insanları, kendi değerimizi sorgulamaya sevk eden hoş bir anekdot olarak görünmektedir.

II

Varlıkların öznel ya da nesnel olarak yüklenebilen, araçsal, dışsal, özsel vb. değerlere sahip olmaları bu varlıkların ahlaki olarak korunması gerektiği sonucunu doğurur mu? En azından Hume'un ünlü "olan/olmalı" meta-etik sorununu ortaya koymasından beridir biliyoruz ki dedüktif mantığın çerçevesi içinde böyle bir sonuca varamayız. Nitekim yalnız insanların değil insan dışı varlıkların da, bir değer verenden bağımsız, nesnel olarak özsel değere sahip olduğunu savunan O'Neill böyle bir zorunluluk doğmayacağını ikna edici biçimde göstermektedir. Ona göre, bir varlığın, bizim (değer verenin) yargılarımızdan bağımsız olarak, bize ya da başka bir varlığın çıkarlarına hizmet edip etmediğine bakmaksızın, nesnel olarak, kendi için ve kendinde iyi olduğunu ortaya koysak dahi, bu bize, o varlığın korunması ile ilgili ahlaki bir sorumluluk yüklemek için yeterli değildir.²³

Örnek vermek gerekirse, bir çiftçi domates güvesinin (*Tuta absoluta*) kendinde iyi olan özellikleri olduğunu kabul edebilir, bu türün varlığını sürdürebilmesi için ne gerektiğini de bilebilir. Ama bütün bunlar, onu, bu türün iyiliği

²³ O'Neill, 1992, ss. 131-32.

için davranmaya mecbur etmez. Dahası güvelerin yok olması için mücadele etti diye, onu ahlaki olarak suçlayamayız. Aynı durum kanser hücreleri, AIDS virüsü, diktatörler vb. için de düşünülebilir. Kısacası, O'Neill'in deyişiyle, bir X varlığının onu iyi yapan Y özelliğine sahip olması, tek başına o varlığın korunması gerektiği ahlaki yükümlülüğünü doğurmaz. Başka bir deyişle, "X; Y özelliğinden ötürü iyidir ya da değerlidir" önermesi "X korunmalıdır" sonucunu çıkarmamız için mantıksal olarak yeterli değildir.²⁴

Ancak bu, birçok etik çıkarsamanın karşı karşıya olduğu bir sorundur. Nitekim etik kuramcılara ya "olan/olmalı" engelini umursamadan çıkarımlar yapmayı sürdürürler ya da bu engeli aşmak umuduyla "köprü"ler inşa ederler.

Peki, "olan/olmalı" türündeki çıkarsamaların dedüktif olarak geçersiz olması ya da olduğunun gösterilmesi, onların normatif gücünü tamamen ortadan kaldırmı? Felsefe tarihi içinde ortaya konmuş pek çok etik argüman, görüş ya da kuram "olan/olmalı" sorunundan muzdariptir. Ama bu argüman, görüş ya da kuramların normatif gücü olmadığını söylemek haksız ve abartılı olacaktır. Zira yüzyıllardır çeşitli yaptırımların, pozitif yasaların oluşturulmasına, benimsenmesine ya da reddedilmesine, adalet duygusunun gelişmesine ve derinleşmesine katkı sağlayarak, insan davranışına, toplum dokusuna, doğrudan veya dolaylı olarak yön vermektedirler.

Callicott'un "fenomenolojik kanıtına" yeniden dönecek olursak, biyolog Pister, yaptıklarının arkadaşlarıncı küçümsenmesine, hukuksal mücadelenin zahmetine aldırmanın, insan için araçsal yararı şüpheli bir türün korunması için savaş vermiştir. Callicott, Pister'ı harekete geçirenin "bu varlıkların özsel değeri vardır" önermesi (P) olduğunu düşünmektedir. Olabilir. Peki, onu ya da bir başkasını, "bu varlıkların Y niteliği gelecekte insanlar için yararlı olabilir" önermesi (R) harekete geçiremez miydi? Callicott bu soruya bir yanıt vermemektedir. Yalnızca, Pister'ı harekete geçirenin P olduğunu söylemekle yetinmektedir. Ona göre R spekülattir. Ama R'nin normatif gücünü yadsıyan bir değerlendirmesi de yoktur.

Ayrıca, Pister'ın mücadelesine anlam veremeyen birçok meslektaşı ona "ne önemi var ki?" diye sorduklarında Pister'den "senin ne önemin var?" karşılığını alınca, söz konusu balıkların özsel değeri olduğunu, Callicott'un düşündüğü gibi, "işsel olarak ve reddedilemez biçimde" anlamışlar mıdır, bilmiyoruz. Bir de Pister'ın, meslektaşlarının sorusuna "senin ne önemin var?" sorusuyla karşılık vermeyip, "çünkü onların Y niteliği var" dediğini varsayalım. Bu

²⁴ A.g.e., ss. 128-132.

varsayımı gözönünde bulundurduğumuzda, ikinci önermenin (R'nin) normatif gücü daha belirgin biçimde açığa çıkar. Zira bu durumda, Pister meslektaşlarını utandırarak iletişimi kapatmamış, meslektaşlarının değer algılarına seslenmiş olurdu.

Varlıklara yüklediğimiz değerler, Pister örneğinde görüldüğü gibi biz insanları eyleme geçme konusunda güdüleyebilir. Ancak hangi tür değerın daha güdüleyici olduğu tartışmalıdır. Callicott, bu konuda, öznel özsel değerin araçsal değeriyle kıyaslanamayacak denli üstün olduğuna inansa da, değeri normatif gücü kişilerin biyopsikososyokültürel ve bilişsel gelişimlerinden bağımsız düşünülemez. Callicott veya başkaları, varlıkların araçsal değeri olup olmadığına bakmaksızın, salt özsel değeri olduğuna inandıkları için, o varlıkların korunması için mücadele edebilir. Pister'in meslektaşları gibi birçok başkaları da böyle bir çaba için, söz konusu varlığın kendileri ya da insanlık için bir değeri olup olmadığını sorgulayabilir. İkinci tutum birincisine göre daha insan-merkezci, ama gayri ahlaki değildir. Çevre etiğinin beklenti ve hedefleri göz önüne alındığında birini yüceltip diğeri dışlamak makul görünmemektedir.

Yukarıda “olan/olmalı” engelini aşmak için köprü kurulabileceğinden söz etmiştik. Nitekim John O'Neill, Aristotelesçi “iyi yaşam” anlayışından yararlanarak, özsel değerden, doğal varlıkların neden korunması gerektiği sonucuna varmamızı sağlayacak bir köprü kurmanın mümkün olabileceğini ileri sürmektedir.²⁵ O'Neill'in düşündüğü muhtemelen şöyle bir argüman olmalıdır:

1. X'in özsel değeri vardır.
2. İyi yaşam, Aristoteles'in belirttiği gibi, insanın peşinden gitmesi gereken ve başka hiçbir şeye araç olmayan yegâne kendinde amaçtır.
3. Özsel değeri olan bir varlığın korunması iyi yaşam idealine hizmet eder.
4. O halde X korunmalıdır.

Öncüllerin doğru olduğu gösterilirse argüman geçerli ve sağlamdır.

Benzer bir bakış toprak etiğinin kurucusu Leopold'un eserlerinde de vardır. Leopold'e göre, doğanın bütünlüğünü, istikrarını ve güzelliğini korumaya yönelik her şey iyidir, doğrudur.²⁶ Öte yandan Leopold eserlerinde, sık sık “iyi yaşam,” “topluluk refahı,” “insan refahı,” kavramlarına gönderme yapmakta,

²⁵ A.g.e., ss. 132-133.

²⁶ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac: With Essays on Conservation from Round River*, New York 1966, s. 262; “The Ecological Conscience” *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*, Editörler: S. L. Flader & J. B. Callicott, Madison, Wisconsin 1991, s. 345.

doğanın niçin korunması gerektiğini bu kavramlarla ilişkilendirmektedir.²⁷ Ona göre doğa bizim kendimizi gerçekleştirmemizin aracıdır.²⁸ Dolayısıyla, doğanın korunması için mücadele etmenin gayesi, genel olarak insanların da mensubu olduğu bütün yaşam topluluğunun (“biotic community”), özel olarak da insanlığın refahını, mutluluğunu sağlamaktır. Demek ki, Leopold doğanın ve doğal varlıkların korunmasının aslında iyi yaşam idealine hizmet ettiğini düşünmektedir. Zira bütünlüğünü, sağlığını ve güzelliğini yitirmiş bir doğada iyi yaşam hedefini gerçekleştirmek mümkün olmayacaktır. Ona göre,

Doğanın istikrarlı (sağlıklı) olması insan refahı için yaşamsal önemdedir. O halde dikkatli ve basiretli olduğunda korunması mümkün doğa mekanizmasının herhangi bir parçasını yok etmek bilisizliktir. Bu parçaların doğanın istikrarına katkı sağladığı daha sonra ortaya çıkarılabilir.²⁹

Leopold varlıkların özsel değerinden söz etmemektedir. O halde argümanı şöyle olabilir:

1. Doğanın bütünlüğünü, istikrarını (sağlığını) ve güzelliğini korumaya yönelik her şey iyidir, doğrudur.

2. X’in korunması doğanın, bütünlüğünün, sağlığının ve güzelliğinin korunmasına yardım eder.

3. O halde, X’in korunması iyidir, doğrudur.

4. İyi yaşam, Aristoteles’in belirttiği gibi, insanın peşinden gitmesi gereken ve başka hiçbir şeye araç olmayan yegâne kendinde amaçtır.

5. İyi olanın korunması iyi yaşam idealine hizmet eder.

6. O halde X korunmalıdır.

Bu argüman da geçerli ve sağlam görünmektedir.

Her iki argümanın vardığı sonuç aynıdır. Hangisi daha ikna edici, ya da hangisinin normatif gücü daha yüksektir? Bu yukarıda da belirtildiği gibi argümanların muhataplarının biyopsikososyokültürel ve bilişsel gelişimleriyle

²⁷ Leopold, 1966, s. 163; “The Conservation Ethic,” *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*, Editörler: S. L. Flader & J. B. Callicott, Madison, Wisconsin 1991, s. 188; “The State of the Profession,” *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*, Editörler: S. L. Flader & J. B. Callicott, Madison, Wisconsin 1991, ss. 276-280; “The Role of Wildlife in a Liberal Education,” *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*, Editörler: S. L. Flader & J. B. Callicott, Madison, Wisconsin 1991, s. 301; “Conservation: In Whole or In Part?” *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*, Editörler: S. L. Flader & J. B. Callicott, Madison, Wisconsin 1991, s. 317; “Planning for Wildlife,” *For the Health of the Land*, Editörler: J.B. Callicott & E.T. Freyfogle, Washington 1999, s. 194.

²⁸ Aldo Leopold, “The Conservation Ethic,” *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*, Editörler: S. L. Flader & J. B. Callicott, Madison, Wisconsin 1991, s. 191.

²⁹ Leopold, 1999, s. 194.

yakından ilgilidir. Öte yandan çevre etiğinin hedefleri açısından her iki argümanın birlikte kullanılmasının herhangi bir sakıncası da yoktur. Dolayısıyla çevre etiğinin temellendirilmesi açısından özsel değer olmazsa olmaz bir kavram olmayabilir.

SONUÇ

1. Callicott'un özsel değer kavramı ile ilgili ortaya koyduğu görüşler bize, doğal varlıklarda özsel değer ne olabileceğine ilişkin bir fikir vermekle birlikte, bu görüşlerin önemli sorunları vardır. Dolayısıyla, Callicott'un özsel değere dayalı yeni ve özerk bir toprak etiği kurma fikri de ancak dayanılan özsel değer kavramının sağlam bir şekilde temellendirilmesinden sonra anlam kazanabilecektir.

2. John O'Neill'in belirttiği gibi, doğal varlıkların özsel değeri olduğu gösterilebilse bile, dedüktif mantığın sınırları içinde, bu tek başına, biz insanların doğal varlıkların korunması yönünde bir ahlaki sorumluluğu olduğunu göstermek için yeterli değildir. O'Neill, özsel değerle doğal varlıkların korunması sonucu arasındaki mantıksal boşluğu, Aristoteles'in "iyi yaşam" hedefi ile doldurmayı önermektedir.

3. O'Neill'dan on yıllar önce toprak etiğinin kurucusu Leopold de doğal varlıkların korunması gerekliliğini Aristoteles'in "iyi yaşam" hedefi ile ilişkilendirmiştir. Ama yukarıda gördüğümüz gibi, O'Neill'dan farklı olarak Leopold özsel değere başvurmamaktadır.

4. Doğal varlıklara karşı ahlaki yükümlülüklerimizle ilgili farklı argüman, görüş ya da kuramlar ileri sürülmektedir. Bu argüman, görüş ya da kuramların normatif gücü seslendiği kişilerin biyopsikososyokültürel ve bilişsel durumlarından bağımsız düşünülemez. Bu nedenle, çevre etikçilerinin ve felsefecilerinin görüşlerini ileri sürerken olası muhataplarının durumlarındaki çeşitlilikleri de dikkate alıp, farklı değer ve hedefleri gözetmeleri, çevre etiğinin normatif gücüne, doğaya ve doğal varlıklara karşı duyarlılığın artmasına katkı sağlayabilir.

Özet

J. Baird Callicott, çevre etiğinin özerk bir disiplin olabilmesi için, insan dışı varlıklara özsel değer yüklenilmesinin zorunlu olduğuna inanmaktadır. Yazının ilk bölümünde Callicott'un insan dışı varlıkların özsel değeri hakkında ileri sürdüğü görüşler irdelenmektedir. Çevre etiği açısından bir başka önemli konu da onun normatif gücüdür. İkinci bölümde doğal varlıklara değer yükle-

menin ve Aristotelesçi “iyi yaşam” kavramının çevre etiğinin normatif gücüne olası etkileri tartışılmaktadır.

Anahtar Sözcükler; Çevre etiği, özsel değer, araçsal değer, normatif güç, iyi yaşam, Aristoteles, Leopold, Callicott, O’Neill.

Abstract

Value, Norm, and Environmental Ethics

J. Baird Callicott believes that we have to attribute intrinsic value to non-human entities in order to have environmental ethics as an autonomous discipline. Callicott’s views about the intrinsic value of non-human entities are scrutinized in the first part of the paper. Normative power of environmental ethics is another significant subject matter. In the second part, possible effects of the value attribution to natural entities and Aristotelean “good life” on the normative power of environmental ethics are discussed.

Key Words; *Environmental ethics, intrinsic value, instrumental value, normative power, good life, Aristotle, Leopold, Callicott, O’Neill.*

KAYNAKÇA

- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Çeviren: C.J. Rowe, Oxford: Oxford University Press 2002.
- Monroe C. Beardsley, “Intrinsic Value,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 26, 1, Rhode Island 1965, ss. 1-17.
- J. Baird Callicott, “Intrinsic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics,” *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany, New York: State University of New York Press 1989, ss. 157-174.
- “Rolston on Intrinsic Value: A Deconstruction,” *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, New York: State University of New York Press 1999, ss. 221-237.
- “Intrinsic Value in Nature: A Metaethical Analysis,” *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, New York: State University of New York Press 1999, ss. 239-261.
- Aldo Leopold, *A Sand County Almanac: With Essays on Conservation from Round River*, New York: Ballantine Books 1966.

- “Some Fundamentals of Conservation in the Southwest,” *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*, Editörler: S. L. Flader & J. B. Callicott, Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press 1991, ss. 86-97.
- “The Conservation Ethic,” *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*, Editörler: S. L. Flader & J. B. Callicott, Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press 1991, ss. 181-192.
- “The State of the Profession,” *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*, Editörler: S. L. Flader & J. B. Callicott, Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press 1991, ss. 276-280.
- “The Role of Wildlife in a Liberal Education,” *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*, Editörler: S. L. Flader & J. B. Callicott, Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press 1991, ss. 301-305.
- “Conservation: In Whole or In Part?” *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*, Editörler: S. L. Flader & J. B. Callicott, Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press 1991, ss. 310-319.
- “The Ecological Conscience,” *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*, Editörler: S. L. Flader & J. B. Callicott, Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press 1991, ss. 338-346.
- “Planning for Wildlife,” *For the Health of the Land*, Editörler: J.B. Callicott & E.T. Freyfogle, Washington: Island Press 1999, ss. 193-198.
- John O’Neill, “The Varieties of Intrinsic Value,” *Monist*, 75, 2, La Salle, Illinois 1992, ss. 119-137
- Tom Regan, “Does Environmental Ethics Rest on a Mistake?” *Monist*, 75, 2, La Salle, Illinois 1992, ss. 161-182.

ASABİYET VE KARDEŞLİK: TİKEL-TÜMEL İLİŞKİSİ?*

H. Fırat ŞENOL **

I

İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinde daha çok siyasi içerikli bir kavram olarak kullandığı ve insanların toplum halinde yaşaması olgusunu temellendirmekte sıklıkla başvurduğu bir kavram olan asabiyet, *Mukaddime*'de, özellikle *bedevî umranın* açıklandığı kısımlarda, karşımıza daha çok bir kabileyi kapsayan bir kullanımla çıkmaktadır.

Mukaddime'nin yazılışından yaklaşık dört yüzyıl sonra Avrupa'da Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin başını çeken Avrupa burjuvazisi, insanların hür ve eşit doğduğu, tüm insanlar için eşit, özgür ve kardeşçe yaşamının vazgeçilmez bir hak olduğu düşüncelerini yaygınlaştırarak, geniş halk kitlelerinin desteğini yanına çekmeyi başarmış ve eşitliği, özgürlüğü ve kardeşliği, tüm dünya insanları için ulaşılması gerekli hedefler olarak koymuştur. Daha çok bir kabile düzeyinde, akrabalık (kan) bağları temelinde ortaya çıkan bir dayanışma duygusunun adı olarak bilinen ve yorumlanagelen asabiyet, İbn Haldun'a göre, insanları, üzerinde anlaştıkları bir hedef, bir çıkar ya da inanç (örneğin, din) doğrultusunda da bir araya getirebilir.

Soy ve neden asabiyeti olarak iki kategoride incelenebilecek olan bu kavramla, Aydınlanma'nın ideallerinden biri olan dünya insanların kardeşliği bağlantılı görülebilir mi; nasıl? Bu yazının amacı, bu soruya geçerli bir yanıt aramaktır. Asabiyet kavramının içeriği çözümlendiğinde, 1. kabilelerde görülen soy asabiyetinin tikel, *kardeşlikte* olduğu gibi insan toplumunun tümüncü ya da önemli bir çoğunluğunca benimsenebilecek bir hedef, bir ideal çevresinde örgütlenmenin tümel bir boyutu olduğu, 2. düşünce dünyasına İbn Haldun'un özgün bir ürünü olarak giren asabiyet kavramının sözü edilen tikel ve tümel boyutların ikisine de işaret ettiği düşünülebilir.

Hatta 20. yüzyılda 'Batı' ülkelerinin oluşturduğu Avrupa Birliği, NATO, Birleşmiş Milletler (ve bağlı kuruluşları), G-7 gibi örgütlenmeler, asabiyetin işaret ettiği tümel boyutun örnekleri olarak yorumlanmaya uygun görünmektedirler; çünkü sayılan bu örgütlerin çoğunun –belki açıkça ifade edilen, belki de

* Bu yazı, 14-16 Ekim 2010 tarihleri arasında Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü tarafından düzenlenen "Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik" başlıklı I. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde, 15.10.2010 tarihinde bildiri olarak sunulmuştur.

** Öğretim Görevlisi Dr., Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

çeşitli kisveler altında gizlenen-hedefleri içinde, neden asabiyetiyle ilişkilendirilebilecek biçimde, tüm dünya ülkelerinin ekonomik, siyasi, hatta düşünsel gelişimini denetim altında tutmak ve yalnızca Yeniçağ Avrupa Medeniyeti'nin Rönesans'tan ve 17. yüzyıldan bugüne geliştirdiği, ürettiği ve yaygınlaştırmaya çalıştığı değerleri benimseyen toplumlara yaşama olanağı tanımak yer almaktadır. Asabiyetin işaret ettiği dayanışma ruhu olmadan, değil kardeşlik idealinin, bir toplum düzeninin dahi gerçekleşmeyeceği göz önüne alındığında, bu kavramın Yeniçağ Avrupa Medeniyeti'nde Aydınlanma'dan sonraki yüzyıllarda (özellikle de 19. yüzyıl sonu-20. yüzyıl başındaki Orientalistler tarafından) sık sık tartışılması ve İbn Haldun'u 'modern' bir düşünür olarak yorumlamaya çalışmanın temelleri daha iyi anlaşılmaktadır. Kuşkusuz, bu yorumların geçerliliği, İbn Haldun düşüncesini ne ölçüde kavradığı ve hangi amaç ya da amaçlar doğrultusunda kullanmaya çalıştığı da tartışmaya açıktır.

Böylesi bir bağlam içerisinde, yazı şu biçimde planlanmıştır: İlkın, İbn Haldun'un *Mukaddime*'de serimlediği umran kuramı ve asabiyetin bu kuram içerisindeki anahtar rolüne değinilecek, İbn Haldun'un soy ve neden asabiyeti kavramlarıyla neye/nelere işaret ettiğinin anlaşılmasına çalışılacaktır. İkincileyin, Aydınlanma, genel karakteristikleriyle ele alınacak, bu yazının odağındaki iki kavramdan biri olan kardeşlik de, Aydınlanma düşüncesinin toplumsal ideallerinden biri olarak, Aydınlanma ve sonrasının başlıca düşünürlerinden, hatta 18. yüzyılda yaşamalarına karşın etkileri daha çok 19. yüzyıl Alman İdealizmi ile hissedilen düşünürler üzerinden açıklanacak ve yorumlanacaktır. Üçüncü ve son olarak da, asabiyet ve kardeşlik kavramlarından anlaşılabilirler bağlamında, bu iki kavram arasında bir tikel-tümel ilişkisinin kurulup kurulamayacağı sorusuna yanıt verilmesi denenecektir.

II

İbn Haldun'a göre asabiyetin kökeni insan doğasında bulunur ve insanların toplum halinde yaşamaları için bu dayanışma ruhu zorunludur¹. İbn Haldun *Mukaddime*'nin ilk bölümünün ilk kısmını, insanın nasıl bir varlık olduğunu ayrıntılı bir biçimde anlatmaya ayırmıştır. İnsanın en önemli özelliği de, toplumsal örgütlenmeye gereksinmesidir. İnsan için, toplum halinde yaşamaya başladıktan sonra, umran² kurmak da bir zorunluluk halini alır. Fakat, bu umran

¹ İbn Haldun, *Mukaddime I*, Çeviren: Süleyman Uludağ, İstanbul, 2005, ss. 213-216; İbn Khaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History I*, Çeviren: Franz Rosenthal, New York, 1958, ss. 89-93.

² Burada 'medeniyet' anlamında kullanılmıştır. İbn Haldun umran terimini 'medeniyet' anlamına gelecek şekilde kullandığında, insanın diğer canlılardan ayrıldığı başlıca özelliklerinden birini imlemektedir: "umran toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek maksadıyla şehre veya bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikamet etmekten ibarettir"-İbn Haldun. *Mukaddime I*, s. 208.

kurulunca da-insan doğasında bulunan saldırganlık ve haksızlık etme gibi sorunlu özelliklerden dolayı- insanları birbirine karşı koruyacak bir güce gereksinim duyulur³:

“...Şu halde insanların yekdiğerine karşı tecavüz etmelerini önleyecek ‘başka bir şeye’ behemehal ihtiyaç vardır. Bahiskonusu ‘başka şey’, kendilerinin dışında olan bir canlı olamaz. Çünkü hayvanların tümü, idrak ve ilham itibariyle insanlardan eksiktirler. O halde bahiskonusu vâzi‘ (hakim ve yasakçı otorite) insanlardan biri olacaktır. Fakat bu vâzi ‘ in diğeri insanlar üzerinde bir galebesi sultası, kahir eli ve üstün bir hâkimiyeti bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki, bir kimse diğeri tecavüz edemesin, zarar veremesin. Hükümdarın (mülkün ve üstün otoritenin) mânâsı işte budur”⁴

Bu durumda, mülkün ve hükümdarın-yani tek elden yönetime dayalı⁵ ve kalıcı bir devlet örgütlenmesinin- temelinde neyin ya da nelerin olduğunu sormak uygundur. Hükümdarın/hükümdarlığın varlığını olanaklı kılan en temel unsur-İbn Haldun’a göre-asabiyettir⁶. İbn Haldun güçlü bir devletin temelinde asabiyet olduğu yönlü düşüncesini şöyle açıklamıştır:

“...mücadele ve karşı koyma, sadece asabiyetle mümkün olur. Zira imdadada koşmak ve cengâverlik bu sayede mümkün olmakta, asabiyet içinde yer alan herkesin birbiri yerine, gönüllü olarak canını feda etmesi de bu suretle vukua gelmektedir. Sonra mülk, bütün dünyevî hayırları (menfaatları⁷), bedenî arzuları ve nefsanî hazları şumulüne alan zevkli ve şerefli bir mevkidir. Bu yüzden ekseriya onda rekabet vukua gelmekte ve mağlup olması hali müstesna mülkü rakibine teslim eden çok az kimse görülmektedir. Bu sebeple ihtilaf ve çekişme durumu meydana gelmekte, bu da savaşa, cenge ve mücadelelere yol açmaktadır. Halbuki...asabiyet olmadan bunlardan hiçbirini gerçekleştiremez”⁸.

Öyleyse, İbn Haldun’a göre kalıcı bir egemenliğin temelinde, yakın kan bağından olan, ya da aynı amaç doğrultusunda mücadele ederken güçlerini birleştiren insanların yoğun bir dayanışması olduğunu söylemek uygundur. İşte asabiyet tam da bu bakımdan siyasi içerikli bir kavram olmaktadır.

³ İbn Khaldûn, *The Muqaddimah I*, 91; İbn Haldun. *Mukaddime I*, 215.

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime I*, 215.

⁵ ‘Mülk’ terimi, bu yazıda, İbn Haldun’un kendi kullanımı izlenerek, ‘mutlak monarşi’ anlamında kullanılacaktır. İbn Haldun, devleti (devlet çatısı altındaki kurumlar dahil), umranın varlığını sürdürmesi için en önemli unsur olarak görmüş; farklı devlet tiplerini açıklarken halîfelik ve saltanat çerçevesi dışına çıkmamıştır-İbn Khaldûn, *The Muqaddimah I*, s. 313; *The Muqaddimah II*, s. 135; İbn Haldun, *Mukaddime I*, ss. 373-581.

⁶ İbn Khaldûn, *The Muqaddimah I*, s. 313; İbn Haldun, *Mukaddime I*, s. 373.

⁷ Rosenthal çevirisinde ‘benefit’ olarak geçen bu terimin Türkçe’deki daha uygun karşılığı olan ‘menfaat’, Uludağ çevirisinde paranteze alınmıştır- Bkz. İbn Khaldûn, *The Muqaddimah I*, s. 313; İbn Haldun, *Mukaddime I*, s. 373.

⁸ İbn Haldun, *Mukaddime I*, s. 373.

İbn Haldun'un bu değerlendirmeleri eşliğinde, etimolojik bir bakışla, asabiyyetin, "asabe" kökünden türetildiği ve "asabe"nin, sözcük anlamı açısından "bağlılık", içerik açısından ise "mâşerî kudret" demek olduğu, yani asabiyyetin bir enerji ve dinamizm kaynağı şeklinde tanımlanabileceği söylenebilir⁹. Ahmet Arslan'a göre bütün asabiyyet türleri ortak işlevlere sahiptir: Bir kimlik aracı olmak; insanları birbirlerine bağlamak, onları birbirinin yardımına koşturmak, anlamlı ve nitelikli birliktelikler oluşturmak ve ortak hedefler çerçevesinde bütün üyelerin dayanışmalarını sağlamak, bu işlevlerin en önde gelenlerindedir¹⁰. Yazının başında da bildirildiği üzere, asabiyyetin soy ve neden asabiyyeti olmak üzere iki türü vardır ve bu iki tür birbiriyle ilişkilidir. Bu ilişkinin neden ve nasıl olanaklı olduğunu sormadan önce, İbn Haldun'un asabiyyeti neden bu şekilde ikiye ayırdığına kısaca değinmekte yarar vardır.

İbn Haldun asabiyyeti bedevî (kırsalda sürdürülen, ilkel) yaşam için önemli bir önkoşul olarak göstermektedir: kırsal kesimde yaşamını sürdürme, ona göre, yalnızca asabiyyet sahibi kabileler için olanaklıdır¹¹. Asabiyyet ise yalnızca soy birliğinden, akrabalıktan vb. ortaya çıkar; çünkü varolduğu zamandan beri insanda doğal olarak bulunan eğilimlerden biri de, kan bağının bulunduğu bir kişi-yani akrabası-zor durumdayken onun yardımına koşmaktır¹². İbn Haldun'un bu aşamada vurguladığı, kan bağına, aynı aileden/soydan gelmeye dayalı olan 'nesep'-yani soy asabiyyetidir. Oysa soylar, araya zamanın ve şahısların girmesiyle karışmaktadır. Yine de, bu durumda-yakın akrabalık bağında olduğu kadar olmasa bile- insanların birbirinin yardımına koştuğunu görmek olanaklıdır; çünkü insan arasında az ya da çok bağ bulunduğunu hissettiği kimsenin haksızlığa uğramasından rahatsız olur, onun yardımına koşar¹³. Buraya kadar söylenenler, genelde kan bağını ve aynı soydan gelen ailelere dayanmayı içeren, asabiyyetin daha ilkel durumuna işaret etmektedir¹⁴. İbn Haldun'un soy asabiyyetini neden asabiyyetinden önce ele almasının ardındaki düşünce de budur, çünkü soyların zamanla birbirine karışması sonrasında asabiyyete gereksinim duyulduğunda, birleştirici (bir) neden/nedenler, kan bağından daha önemli duruma gelecektir. Bu neden ya da nedenler, İbn Haldun'a göre, din ve Peygamberliktir. Sebep asabiyyetinin temelinde olan "dînî renk", aynı soydan geldikleri halde iktidar için birbirleriyle rekabet halinde olan asabiyyet sahiplerinin hedeflerini tek bir

⁹ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Hilmi Ziya Ülken, *İbn Haldun*, İstanbul, 1940, s. 62.

¹⁰ Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, Ankara, 2002, s. 237.

¹¹ İbn Khaldûn, *The Muqaddimah I*, s. 261; İbn Haldun, *Mukaddime I*, s. 373.

¹² İbn Khaldûn, *The Muqaddimah I*, ss. 264-65; İbn Haldun, *Mukaddime I*, ss. 334-35.

¹³ İbn Khaldûn, *The Muqaddimah I*, s. 265; İbn Haldun, *Mukaddime I*, s. 335.

¹⁴ Hüseyin Fırat Şenol, "Asabiyyet Umranın Önkoşulu mudur?", *Yeditepe'de Felsefe VII*, Editör: Saffet Babür, İstanbul, 2008, s. 239.

noktaya yönelterek, tüm asabiyet sahiplerini aynı şeyi isteme ve bu istedikleri şey uğruna canlarını ortaya koymaktan çekinmeme noktasına getirir¹⁵. Asabiyet sahipleri bir kez bu noktaya gelince, ele geçirmeyi istedikleri bir hanedanlığa bağlı üye sayısı ne kadar fazla ve o hanedan görünürde kendilerinden ne kadar güçlü olursa olsun, o hanedana galip gelirler¹⁶. İbn Haldun, ileri sürdüğü savı gerekçelendirmek üzere tarihten örnek vermeyi de ihmal etmemiştir:

“...söz konusu durum, İslâmın ilk dönemlerinde fütuhât sırasında Araplar için vâkî olmuştur. Müslümanların ordu mevcudu, Kadisiye (H.636) ve Yermuk (H.636) meydan muharebelerinin her birinde 30.000 kûsür idi. Kadisiye’deki İran ordusunun mevcudu ise 120.000 idi. Vâkîdî’nin dediğine göre Herakliyus’un Yermuk’taki askeri 400.000 idi. Bunlardan hiçbirisi Araplar’ın önünde duramamışlardır. Araplar bunları hezimete uğrattılar, kendilerini galip gelerek ellerindekilere hâkim oldular”¹⁷

Ne var ki, İbn Haldun’a göre, madalyonun bir de öteki yüzü vardır; yani, dîn rengin değiştiği ve bozulduğu zamanlarda egemenlik çözülme eğilimi gösterir, dinin getirdiği ek güç ortadan kalktığı zaman galibiyet yalnızca asabiyet (soy asabiyetinin gücü) ölçüsünde gerçekleşir¹⁸.

Özetlemek gerekirse, İbn Haldun’a göre geniş bir alanda egemenliği sağlayacak olan asabiyet türü, bedevî yaşamda ağırlığını hissettiren soy asabiyetinden çok, neden asabiyetidir ve insanları birleştiren başlıca sebep de dindir. Umranın alanı genişledikçe, aynı soydan gelmekten çok, belirli bir amaç çerçevesinde birlik olabilmek önem kazanır ve tüm toplulukların ve/veya toplumların etrafında kenetlenebileceği böyle bir amacı ancak din gibi genel-geçer ilkelere dayanan bir sistem sağlayabilir¹⁹. İbn Haldun’un asabiyet kavramıyla işaret ettiği her iki yön de ana hatlarıyla anlaşıldığına göre, şimdi bu kavramın ilişkilendirileceği *kardeşlik* kavramının ele alınması uygundur. Fakat bundan önce, bu toplumsal ideali evrenselleştiren Aydınlanma düşüncesine değinmek yararlı olacaktır.

III

Aydınlanma, aslında 18. yüzyıldaki felsefenin aldığı bir ad olarak karşımıza çıkmaktadır; Gökberk, bu adlandırmayla, aydınlanması beklenenin insan, aydınlatılması gerekenin de insan yaşamındaki anlam ve düzen olduğunu ileri sürmüştür²⁰.

¹⁵ İbn Khaldûn, *The Muqaddimah I*, s. 320; İbn Haldun, *Mukaddime I*, s. 378.

¹⁶ A.g.e.

¹⁷ İbn Haldun, *Mukaddime I*, s. 378-79.

¹⁸ İbn Khaldûn, *The Muqaddimah I*, s. 321; İbn Haldun, *Mukaddime I*, s. 379.

¹⁹ Hüseyin Fırat Şenol, “Asabiyet Umranın Önkoşulu mudur?”, s. 242.

²⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2005, s. 289.

Aydınlanma'nın öne çıkardığı en önemli değer olan aklın da sınırları olan bir yeti olduğunu göstererek felsefe tarihinde yeni bir çığır açan Kant, bu eleştirisine karşın, Aydınlanma'yı tanımlarken yine akıl kavramına şöyle dayanmıştır: “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin-olamama durumundan kurtularak aklını kendinin kullanmaya başlamasıdır”²¹.

Gökberk'e göre Aydınlanma, doğa karşısında başarı kazanan insan aklının kültür dünyasına bir uygulaması olması, matematik doğa bilimine paralel kültür bilimlerinin de kurulmasının amaçlanmış olması ve kültür dünyasına da akıl aracılığıyla egemen olmanın amaçlanması bakımlarından, 17. yüzyılda “evrensel bilim” görünümüne bürünmüş olan felsefeden farklı olarak, bir kültür felsefesidir²².

Aydınlanmanın temel özelliklerinden biri, laik bir dünya görüşüne dayanıp bu görüşü hayatın her alanında tutarlı biçimde uygulamaya koyma çabasıdır. Yani, Ortaçağ'da insanlara ‘öteki dünya’, ‘ölüm sonrası yaşam’, ‘Tanrı krallığı’ gibi soyut şeyler uğruna feda edilmesi öğütlenen dünyevi mutluluk, Aydınlanma'nın **öne çıkardığı** bir değer olmuştur; eşitlik, özgürlük, kardeşlik gibi idealler de bu mutluluk için gerekli koşullar olarak ön plana çıkmışlardır. Fakat burada da akla duyulan güven, asıl rolü oynamaktadır; çünkü insan, aklı sayesinde geleneklerin boyunduruğundan kendini kurtaracak, kaderini kendisi biçimlendirecek, böylelikle özgürlüğünü ve mutluluğunu gitgide arttıracaktır. Hatta bu mutluluk, tek bir *intellektüel* (ussal) kültür üzerinde tüm insanlığın tek bir toplum halinde birleşmesine kadar uzanacaktır.

Elbette bu anlatılanlar, Aydınlanma filozoflarının bütünü tarafından sorgusuz-sualsiz, eleştirisiz kabul edilen belitler değildir; zaten bunun tersi, ‘Aydınlanma’ kavramının içeriğiyle çelişkili olurdu. Örnek vermek gerekirse, az önce felsefe tarihinde yeni bir çığır açtığı söylenen Kant, bu çığırın aklın sınırlarını irdeleyerek açmıştır, yani Aydınlanma'nın en fazla öne çıkardığı değer olan aklı, eleştirel bir süzgeçten geçirmekten geri durmamıştır. Rousseau, akla göre daha canlı gördüğü duyguların hakkının teslim edilmediğini savunmuş, Vico ise içinde yaşadığı çağda değerinin bilinmemesiyle sonuçlanacak kadar keskin bir şekilde, matematik doğa biliminin yöntemlerinin tarihe ve kültüre uygulanmasına karşı çıkmıştır.

²¹ Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What Is Enlightenment? (1784)”, *Perpetual Peace and Other Essays*, Çeviren: Ted Humphrey, Indianapolis, 1992, s. 41; Kant, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt (1784)”, Çeviren: Nejat Bozkurt, *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, 11, İstanbul, 2000, s. 17.

²² Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 291.

Aydınlanma içerisinde gelişen toplumsal ideallerin sonuçlarından birinin de Fransız Devrimi ve ulusalcılık akımı olduğu, bu akımın da etkilerinin şimdiye kadar uzandığı, günümüzde ortalama bir öğrenim görmüş hemen herkesin bildiği ve kabul ettiği bir doğruluktur. Zaten Aydınlanma'nın kendisi de, geliştiği ülkelerde farklı karakteristiklerle kendini gösterebilmiştir: Yani Aydınlanma düşünceleri, İngiltere'de deneyci bir biçimde serimlenirken, Fransa'da kendisini usçuluk (rationalism), Almanya'da ise mistik-usçuluk biçiminde gösterme olanağı bulmuştur²³. Bu da, evrensel nitelikli düşünce ve ideallerin, son biçimlerini alarak tüm Avrupa'ya ve ardından dünyaya yayılmadan önce, içinde geliştikleri ulusal ve toplumsal kültürün bütününden etkilendiklerinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Burada Aydınlanmanın geliştiği çağda kuramsal ve kılıgısal sorunlara hangi çözümleri önerdiği, tek tek düşünürler çerçevesinde ele alınmayacaktır; fakat kardeşlik kavramından ayrı düşünemeyeceğimiz eşitlik ve özgürlüğün ilişkili olduğu bazı kılıgısal konu ve sorunlara da kısaca değinmeden geçilemez.

Aydınlanma düşüncesinin seküler idealleri öne çıkardığı, yani devletin din işlerine karışmadığı bir toplum düzeni arayışında olduğu daha önce dile getirilmiştir. Bu anlayışa göre, devletin vatandaşlarına sağlamakla yükümlü olduğu mutluluk, en açık biçimde, vatandaşların hak ve özgürlük sınırlarının olabildiğince genişletilmesiyle gerçekleşebilir. Liberalizm diye bilinen ve günümüzde de geniş bir savunucu kitlesine sahip bu düşünce silsilesinin felsefi temellerini John Locke (1632-1704) atmıştır. Locke'un *Two Treatises of Government* ve *A Letter Concerning Toleration (Hoşgörü Üzerine Bir Mektup)* adlı yapıtları, liberalizmin en yetkin ifadelendirilişini içermektedir, denebilir. Locke'a göre devletin birincil görevi, vatandaşlarının bu dünyadaki mutluluğunu sağlamaktır; devleti yönetenlerin bu ereğe aykırı her tutumu ve bu tutumu yansıtan her türlü yasal düzenlemeleri, devletin temellerini zayıflatacak ve içten bir yıkımla sonuçlanacaktır²⁴. Devlette egemen olan herhangi bir bireyin ya da sınıfın istenci değil, yalnızca yasa olmalıdır²⁵: "İnsanlar...malvarlıklarını korumak amacıyla, karşılıklı yardımlaşmalarını sağlayan toplumlara girmelerine rağmen, ya kendi vatandaşlarının yağmacılığı ve hilekârlığı veya yabancıların düşmanca şiddeti nedeniyle bunları kaybedebilirler. Bunlara engel olmanın çaresi (dış güçlere karşı) silahlar, zenginlik ve kalabalık bir vatandaş topluluğu;

²³ A.g.e., s. 293.

²⁴ John Locke, "Second Treatise of Government", *Classics of Moral and Political Theory*, Editör: Michael L. Morgan, Cambridge, 1992, ss. 806-807.

²⁵ A.g.e.

(iç tehlikelere karşı) ise kanunlardır. Bütün bunların yükümlülüğü ise, toplum tarafından sivil yönetime verilmiştir...²⁶.

Locke, insanın düşünce özgürlüğü kadar, emek verdiği nesnelere üzerindeki mülkiyet hakkını da savunmuştur. Ona göre emek verilen şeyler üzerindeki mülkiyet hakkı, doğal bir haktır ve kimsenin elinden zorla alınamaz: sivil çıkarlar “hayat, özgürlük, sağlık ve beden dinlenmesi; para, arazi, ev, eşya ve benzeri dışsal şeylerin mülkiyetidir”²⁷.

İngiliz Aydınlanmasının önemli figürlerinden biri olan Locke, mülkiyet üzerinde böylesine önemle dururken, İsviçreli Jean-Jacques Rousseau, mülkiyeti ve ona dayalı gördüğü Avrupa kültürünü, 1. insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı olarak, 2. insan doğasına aykırı ve mutluluğu bozucu olarak görmüş ve sert biçimde eleştirmiştir; fakat bu eleştirileriyle aynı zamanda Aydınlanma idealleri olan eşitlik, özgürlük ve kardeşliğin dayanakları gereken kuramsal ilkeleri de belirlemiş, bu ideallerden hiçbirinin bir diğeri lehine feda edilemeyeceğinin de altını çizmiştir. Rousseau, özlemine duyduğu toplumsal yapının ipuçlarını *The Social Contract (Toplum Sözleşmesi)* adlı yapıtında vermiştir. Rousseau’ya göre Toplum Sözleşmesi, insanlığın toplum halinde yaşantıya geçmesinin ve güçlünün zayıfı ezme olasılığını yok etmenin tek yoludur²⁸. Bu sözleşmenin temel nitelikleri şöyle sıralanabilir: 1. Herkes bireysel özgürlüğünün ve haklarının tümünü- koşulların herkes için eşit olduğu ve kimsenin bu koşulları başkaları adına değiştiremeyeceği- bir topluluğa devretmiştir²⁹; 2. Haklar herkes için eşittir ve asla bireyin istencine göre belirlenmez³⁰; 3- Herkes-özgürlük ve haklar açısından-görünürde kaybettiğini telâfi eder, yani feda ettiğinden fazlasını elde etmiş olur; 4- Böylece, her birey, şahsını ve güçlerinin tümünü ‘genel istenç’in öngördüğü doğrultuda, topluluğa verir; topluluğun oluşturduğu bu yeni **bütünde** de, topluluğun tüm üyeleri, bütünün ayrılmaz birer parçası olarak aynı/eşit davranışa tâbidir³¹. Görüldüğü gibi, farklı ulusal kültürlerden beslenen Locke ve Rousseau, devlet ve toplumun bir sözleşme sonucu ortaya çıktığında uzlaşmalar da, düşünceleri oldukça farklı olmuş, biri özgürlükleri ön plana çıkarırken, öteki eşitliğin yok olması kaygısını yansıtmıştır.

Fransız Ansiklopedistlerinin başlıca isimlerinden biri olan Denis Diderot, *Yasayı Çiğnemenin Tehlikeleri Üstüne* başlıklı yapıtında, yasanın akla uygunlu-

²⁶ John Locke, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*, Çeviren: Melih Yürüşen, Ankara, 1995, s. 42.

²⁷ A.g.e., s. 27.

²⁸ Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, İngilizce’ye Çeviren: Maurice Cranston, Londra, 1968, s. 59.

²⁹ A.g.e., s. 60.

³⁰ A.g.e., s. 60-61.

³¹ A.g.e., s. 61.

ğu ve yasayı çiğnemenin-bazı durumlarda vicdanın gereğini yerine getirme uğruna bile olsa- toplum yaşantısını bozulmaya uğratma tehlikesini de beraberinde getirdiğini; ustaca kurguladığı bir sohbet formatında anlatmıştır³².

Locke'un da üzerinde önemle durduğu özgürlüklerin korunması ve her vatandaşın yasalar önünde eşit davranılma hakkı, zaten, kardeşliğin olmazsa olmaz ön koşullarıdır. Dolayısıyla kardeşlik kavramının ya da idealinin, eşitlik ve özgürlükten ayrı başına düşünülemeyeceği konusunda Aydınlanma düşünürlerinin, dolaylı olarak uzlaştıklarını düşünmek yanlış olmaz.

Belki de kardeşlik idealinin en açık dışavurumu, Immanuel Kant ve Johann Gottfried von Herder'in genellikle tarih felsefesi konusu ve Alman İdealizmi kapsamı altında okunan ve yorumlanan *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* ile *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler* adlı yapıtlarında ortaya çıkmaktadır. Bu yapıtlarda, dünya insanlığının tek bir toplum halinde birleşeceği bir zamanın geleceği (ve tarihin ereğine ulaşacağı) müjdelenmektedir.

Kant, insanların birbirine mutlak biçimde bağlı olduğunu, şu sözlerle dile getirmiştir:

“İnsanda (yeryüzünde tek akıl sahibi yaratık olarak) aklın kullanımına yönelik doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil, ancak türde gelişebilir”³³.

Bu yaklaşım çerçevesinde, Kant'a göre, aklın ve onu kullanma yeteneklerinin gelişmesi konusunda, insanın insana, toplumun da topluma gereksindiği söylenebilir. Yine Kant'a göre,

“İnsan türü için en büyük sorun, evrensel adalet yapırımını uygulayacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaktır; doğa insan türünü bu sorunun çözümüne doğru zorlamaktadır...Bu sorun, insan türünün **çözeceği** hem en güç hem de **en son** sorundur”³⁴.

Bu sözleriyle de, Kant, Aydınlanma düşüncesinde insana ve aklına duyulan güveni ifade etmekle kalmaz, insan türünün tek bir toplum olmasının, yani tüm insanların kardeşliğinin bir zorunlu sonuç olacağını savunmuş olur.

Herder, Kant'ın evrensel yurttaşlık idealini “hümanite” kavramıyla karşılamış ve Tanrı'nın, hümanite amacıyla, “soyumuzun kaderini kendi ellerimize vermiş” olduğunu ileri sürmüştür³⁵. Herder'e göre,

³² Diderot, *Yasayı Çiğnemenin Tehlikeleri Üstüne*, Çeviren: Vedat Günyol, İstanbul, 1974, ss. 82-88.

³³ Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, Çeviren: Uluğ Nutku, Ankara, 2006, s. 32.

³⁴ A.g.e., s. 36-37. Alıntıda ki karartmalar, vurgu amacıyla, tarafımdan yapılmıştır.

³⁵ Johann Gottfried von Herder, “İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler”, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, Çeviren: Doğan Özlem, Ankara, 2006, s. 23.

“İnsan kendisini yapar; o kendi durumunu kendisi için daha iyi bildiği şeye göre kendisi kurar”³⁶.

Buna uygun olarak, Herder, tanrının insanı adeta yeryüzünün tanrısı kıldığını, çünkü insanın kendi içinde kendi etkinliğiyle bir ilke koyduğunu ve böyle bir ilkeyi, kendi doğasındaki iç ve dış gereksinimleri gözeterek en baştan yürürlüğe koyduğunu da savunmuştur³⁷.

Aydınlanma’da kutsanan aklın tek sahibi olarak, insan, “hümanite”ye varma amacına ulaştığı zaman, tek bir kültür düzlemi temelinde yükselen insan toplumu bir dünya devleti kuracaktır. Dolayısıyla, kardeşlik, aslında tüm insanlığın tek bir toplum altında ussal doğalarının farkına vardıklarında gerçekleşecek büyük bir ideal olarak da yorumlanmaya uygundur.

IV

Böylesine evrensel boyuta taşınmış bir kavramı ve/veya ideali, 14. yüzyılda amacı bu olmaksızın tarih felsefesinin temellerini atmış bir düşünürün ürettiği siyasi bir kavramla ilişkilendirmek, 1. farklı dönem ve koşulların, 2. farklı medeniyet ve kültürlerin ürünleri olmaları bakımından, uygunsuz görülebilir. Fakat şimdiye dek söylenenler doğrultusunda kardeşlik de siyasi içerikli bir kavram olarak yorumlanabileceğinden, neden asabiyeti ile kardeşliğin, devletlerin ve medeniyetlerin egemenlik alanının genişliği/ genişlemesi hedefi bağlamında ilişkili görmek, yanlış olmayacaktır.

Ne var ki, İbn Haldun’un *Mukaddime*’de dile getirdiği kaygılar ile Aydınlanma düşünürlerinin kaygılarının, farklı medeniyetlerin farklı zamanlardaki kültürlerini yansıttıkları göz önüne alındığında, sıralanacak şu tarz önermelerin doğruluk değerleri bir yana, ortaya atılmalarının dahi uygunluğu sorgulanabilir: 1. Soy asabiyeti tikel, neden asabiyeti tümel bir içerime ve gönderim alanına sahiptir, 2. Tümel bir içerime sahip olan neden asabiyeti ile Aydınlanma’nın kardeşlik ideali örtüşür, 3. Kardeşlik, neden asabiyetine kadar geri götürülebilir; yani kardeşlik, Aydınlanma düşüncesinin içinden doğan özgün bir kavram ve toplumsal ideal olmaktan çok, İbn Haldun’un asabiyet kavramının dönüştürülmüş bir değişkesidir.

Kısacası, ilk bakışta ortak bir karşılaştırma ölçütü bulunan asabiyet ve kardeşlik kavramları arasında tikel-tümel ilişkisi kurmak da, neden asabiyetini kardeşlikle denk görmek de, oldukça zorlamacı bir girişimdir; böyle bir ilişkinin ve/veya denkliğin zorunluluğunu tanıtlamaya çalışmak, bu kavramları ortaya atan düşünürleri hem kendi kaygılarından hem de içinde yetiştikleri medeniyetlerin değer dizilerinden soyutlamayı gerektirir-ki bu da, felsefî düşüncelerin

³⁶ A.g.e., s. 25.

³⁷ A.g.e., s. 26.

üretildikleri çağın gerçeğinden kopuk olarak, eksik ve yanlış değerlendirilmesi tehlikesini doğurur.

Özet

Bu yazıda, İbn Haldun'un Mukaddime'de daha çok siyasi içerikli bir kavram olarak kullandığı, insanların toplum halinde yaşaması olgusunu temellendirmekte sıklıkla başvurduğu ve soy ve neden asabiyeti olarak iki kategoride incelediği asabiyet kavramıyla, 18. yüzyıldaki Aydınlanma düşüncesinin evrenselleştirdiği kardeşlik kavramının bağlantılı görülüp görülemeyeceği ve asabiyetin tikel, kardeşliğin ise tümel boyutları olduğu varsayıldığında, aralarında bir tikel-tümel ilişkisi kurulup kurulamayacağı sorularına yanıt aranmaktadır. Siyasi içerik ve ereklere bakımından, ilk bakışta bu iki kavramı karşılaştırmak için uygun bir zemin bulunduğu düşünülebilse de, bu iki kavramın ortaya çıktıkları çağlar ve düşünürlerin temel kaygıları daha dikkatlice incelendiğinde, asabiyet ve kardeşlik kavramları arasında tikel-tümel ilişkisi kurmanın da, neden asabiyetini kardeşlikle denk görmenin de, oldukça zorlamacı girişimler olduğu görülecektir.

Anahtar Sözcükler: *Asabiyet, Umran, Mülk, Tikel, Tümel, Aydınlanma, Eşitlik, Özgürlük, Kardeşlik.*

Abstract

Asabiyyah and Friendship: The Relation Between Particular and Universal

The present article is an attempt to search for answers to the following questions: 1. Is there any connection between asabiyyah- a political concept used by Ibn Khaldun in his *Muqaddimah* under two categories, namely asabiyyah due to kinship and asabiyyah due to common interest, while trying to provide justification for the fact that human beings require a social organization, and fraternity-a concept which the Enlightenment made universal?, 2. When it is assumed that asabiyyah has particular dimensions, and fraternity universal, is it possible to establish a particular-universal relation between asabiyyah and fraternity? At first glance, it might seem that we have a ground for doing so, given that both have political content and have political goals, but when we dig a bit deeper, we see that asabiyyah and fraternity-even as political concepts-are products of different ages, whose circumstances and major problems are for the most irrelevant. Therefore, establishing a particular-universal relation between asabiyyah and fraternity is as well a straining interpretation as presuming that fraternity and asabiyyah due to common interest are equivalent.

Key Words: *Asabiyyah, Umran, Authority, Particular, Universal, Enlightenment, Equality, Liberty, Fraternity.*

KAYNAKÇA

- Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Diderot, *Filozofça Düşünceler*, Çeviren: İsa Öztürk, İstanbul: Çan Yayınları (2. Baskı), 1974.
- Diderot, *Yasayı Çiğnemenin Tehlikeleri Üstüne*, Çeviren: Vedat Günyol, İstanbul: Çan Yayınları (2. Baskı), 1974.
- Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Hilmi Ziya Ülken, *İbn Haldun*, İstanbul: Kanaat Yayınları, 1940.
- Francesco Gabrieli, “Asabiyya”, *Encyclopedia of Islam I*, Editörler: H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, J. Schacht, Leiden: E.J. Brill, 1960, s. 681.
- Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları (16. Baskı), 2005.
- Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah I-III*, Çeviren: Franz Rosenthal, New York: Routledge&Kegan Paul, 1958.
- İbn Haldun, *Tarih-i İbn Khaldûn*, Yayına Hazırlayanlar: Halil Şehhadeh-Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dâr-el Fikr, 7 cilt ve Fihrist, 1996 (*Mukaddime*, bu baskının 1. cildini oluşturmaktadır).
- İbn Haldun, *Mukaddime I-II*, Çeviren: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları (4. Baskı), 2005.
- Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What Is Enlightenment? (1784)”, *Perpetual Peace and other Essays*, Çeviren: Ted Humphrey, Indianapolis: Hackett Publications, 1992, ss. 41-46.
- Immanuel Kant, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt (1784)”, Çeviren: Nejat Bozkurt, *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, 11, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000, ss. 17-21.
- Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, Çeviren: Uluğ Nutku, Ankara: DoğuBatı, 2006, ss. 30-47.
- John Locke, “Second Treatise of Government”, *Classics of Moral and Political Theory*, Editör: Michael L. Morgan, Cambridge: Hackett Publications, 1992.
- John Locke, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*, Çeviren: Melih Yürüşen, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1995.
- Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu (Yayına Hazırlayanlar), *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, Ankara: DoğuBatı, 2006.
- Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, İngilizce’ye Çeviren: Maurice Cranston, London: Penguin Classics, 1968.
- Hüseyin Fırat Şenol, “Asabiyyet Umranın Önkoşulu mudur?”, *Yeditepe’de Felsefe VII*, Editör: Saffet Babür, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Yayınları, Sayı: 53, 2008, ss. 231-245.
- Johann Gottfried Von Herder, “İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler”, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, Çeviren: Doğan Özlem, Ankara: DoğuBatı, 2006, ss. 23-29.

WITTGENSTEİN'İN İKİNCİ DÖNEM DİL GÖRÜŞÜ VE ETKİLERİ

Metin Becermen*

...Wittgenstein'in yirminci yüzyıl düşünürleri arasındaki şöhretini geçse-bilen yok. Bir deha olduğuna kimse karşı çıkmıyor; felsefi kanonun bir parçası oldu. 1998'de profesyonel filozoflardan oluşan bir heyet onu bu alana en büyük katkıda bulunanlar arasında, Aristoteles, Platon, Kant ve Nietzsche'nin ardından beşinci sıraya yerleştirdi; Hume'la Descartes'ı geride bırakmıştı. Dostları ve takipçilerinde gayet bariz olan o göz ışıltısı sonraki nesillere de aktarıldı; Tora'dan irfan alan Talmud alimleri gibi metinlerini ezberlediler.

Tuhaftır, entelektüel mirası da yazılarının çoğu gibi muğlak kalmıştır; bu mirasın tözü, tıplı felsefi beyanlarının anlamı gibi kolay kolay kavranamaz. En acımasız eleştirmenleri yarattığı etkinin de felsefe çözümlemesine benzediğini söylerler. Felsefe dünyasından bir kasırğa gibi geçti ama onun ardından her şey yerli yerine oturdu.

Wittgenstein'in Maşası s. 244
D. Edmons-J. Eidinow

Giriş

Felsefe tarihinde birçok filozof, kendi düşünce serüvenleri içerisinde, farklı dönemlere ayrılarak ele alınmaktadırlar. Bu filozoflardan birisi de Ludwig Wittgenstein'dir. Wittgenstein, her biri kendi çapında önemli etkiler yapan iki döneme ayrılmaktadır. İlk dönemi karakterize eden eser *Tractatus*'tur. İkinci dönemin temel yapıtı ise –her ne kadar farklı eserleri bulunsada-, bu döneme ait düşüncelerini derli-toplu olarak bir araya getirdiği, *Felsefi Soruşturmalar*'dır.

W. Stegmüller, Wittgenstein'in *Tractatus* dönemini “Dilin Mozaik Kuramı”, “ikinci dönemi”ni ise “Dilin Satranç Kuramı” olarak adlandırır. Benzetme, birinci dönemde dilsel işaretlerin mozaik resimlerdeki taşlar gibi belirli ve sabit oluşuna, ikinci dönemde sözlerin kullanımının satranç oyunundaki gibi kurala uygun hareketlerine gönderme yapar (Soykan 1995:13).

Tractatus, açık bir amacı olan ve bu amaca ulaşmak isteyen, süreklilik arz eden bir incelemedir. Dilin yapısının ve sınırlarının belirlenebilmesi için onun doğası açığa çıkartılmalı ve betimlenmelidir. Dilin yapısı ve sınırları üzerine aynı ilgi *Felsefi Soruşturmalar*'da da devam eder. Ancak, burada, yapı ve sınırlar artık tek bir kapsayıcı kuramdan çıkarsanmamakta, bunun yerine birbiriyle

* Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Dr.

ilişkili bir dilsel malzeme yığınının parça parça sökülmeindedirler. Sonuç, geniş kapsamlı bir genelleme içermeyen ve kategorik bildirimleri göze çarpacak ölçüde az olan, yeni bir felsefi yapıt türüdür. Bu, okuyucuyu diyaloga katılmaya çağıran bir biçimde diyalektik olarak sunulmuş (burada Sokratik diyaloglardaki diyalektik metodun düşünülmesi bu noktayı anlamamızı sağlayabilir), bütünüyle sıradan, ayrıntılı dil betimlemeleriyle doludur (Pears 1985:14).

İkinci dönemde Wittgenstein'in dili kavrayışı birinci dönemden oldukça farklıdır. Burada Wittgenstein, insanların içinde yaşadıkları dünyayı, ancak o dünyayı anlamlı hale getiren bir dil dolayımından geçirerek tanıyabilecekleri için, dili doğru anlayabilmenin yolunun onu oluşturan kelimelerin "ne anlama geldiğini" değil, onların "nasıl kullanıldığını" anlamaya çalışmaktan geçtiğini savunur. Bu dönemde Wittgenstein dili, dünyanın bir resmi olarak değil, dünyanın kendisi aracılığıyla anlaşıldığı bir araç olarak görmeye başlamıştır. Yani dil, belirli yaşam biçimleri sonunda ortaya çıkan uyulaşımmlarla iç içe oluşmaktadır ve ancak o yaşam biçimleriyle beraber düşünüldüğünde bir anlam ifade etmektedir.

David Pears'a göre, Wittgenstein'in yapmayı amaçladığı, ikinci dönemde de, "dilin sınırlarını döşemektir. Ancak, bu işin neler içerdiği konusunda, artık değişik bir görüş taşımaktaydı. Artık sınırın kesintisiz bir çizgi olmasını beklemekten vazgeçmişti. Çünkü artık olgu söylemi, tezgahında yer tutmamaktaydı ve bu konuyu ele aldığı yerlerde de, ondaki zengin çeşitliliği bir tek özden çıkarsayamadığını fark etmişti. Buna göre, mantıksal uzayda birden çok çıkış noktası ve birden çok alt bölüm olsa gerekti. Şimdiki düşüncesine göre yapması gereken iş, bu alt bölümler arasında çizgilerden oluşan bir ağ çekerek, onları birbirlerine bağlamaktır." (Pears 1985:98)

Bu yazıda, Wittgenstein'in ikinci dönem düşünceleri *Felsefi Soruşturmalar* temele alınarak incelenecektir. İlk olarak, anlam ve kullanım arasındaki ilişki ortaya konacak; ikinci olarak, kullanımla ilişkisi içerisinde dil-oyunları üzerinde durulacak; üçüncü olarak dilbilgisi ve günlük/gündelik dil ilişkisi üzerine söyledikleri, yine dil-oyunları ve dil üzerine söyledikleriyle bağlantılı olarak incelenecek; son olarak da dil ve felsefe ilişkisi kısaca ele alınacaktır. Ayrıca, sonuç bölümünde genel bir değerlendirme yapılacak ve Wittgenstein'in ikinci dönem düşüncelerinin etkileri üzerinde durulacaktır.

Anlam ve Kullanım

Wittgenstein, anlam ve kullanım arasındaki ilişkiyi incelerken, ağırlıklı olarak sözcüklerin kullanımı üzerinde durur. Bu nedenle bir yapı-ustası ile çırağı arasındaki konuşmayı ele alır. Burada usta döşeme taşı diye işaret eder ve çirak döşeme taşını uzatır. Usta-çirak ilişkisinde ve bir çocuğun dili öğren-

mesinde sözcüklerle ve sayılarla zenginleşen bir dil kullanımı düşünüldüğünde sözcüklerin kullanımı bir anlamda öğrenilebilir diye düşünülebilir. Böyle olduğunda, insan şeylere işaret eder; ancak buradaki işaret etme, yalnızca kullanımı öğrenmede değil sözcüklerin kullanımında da ortaya çıkar (Wittgenstein 1999: 6; 2000: 16).

Wittgenstein, usta-çırak ilişkisinde farklı imlerle farklı kullanımların gerçekleştiğini belirtir. Ancak sözcüklerin kullanımlarının betimlerini bu şekilde özümseme, kullanımların kendilerini artık birbirine benzer kılamaz; çünkü, onlar tümüyle farklıdır (Wittgenstein 1999: 6; 2000: 17).

Wittgenstein, bu bağlamda, 'imlemek' sözcüğü üzerinde durur. 'İmlemek' sözcüğü, imlenen nesne im ile gösterildiğinde belki de en doğru bir şekilde kullanılır. Ahmet'in yapı yapmada kullandığı aletlerin birtakım işaretler taşıdığını düşünelim. Ahmet, böyle bir işareti çırağına gösterdiğinde o, üzerinde o işareti taşıyan aleti getiriyor. Bir adın ifade ettiği ve bir şeye ad verilmesi bu şekillerde olur. Burada söz konusu olan bir şeye ad verme bir şeye etiket yapıştırırmaya benzer (Wittgenstein 1999: 7; 2000: 18).

Öyleyse, ad ile adlandırılan şey arasındaki bağlantı üzerinde durmak gerekmektedir. Bu bağlantı, adı duymanın aklımıza, adlandırılan şeyin resmini getirdiği olgusunu içerdiği gibi, adın adlandırılan şey üzerine yazılmış olmasını ya da onun bir şey işaret edildiğinde dile getirilmiş olmasını da içine alır.

"Şu nedir?" gibi bir soru sorup, "şuna bu denir" dediğimizde bir adlandırma durumu söz konusu olur. Adlandırma bir sözcüğün bir nesne ile tuhaf bir bağlantısı olarak görülür. Filozof önündeki bir nesneye gözlerini dikerek ve bir adı pek çok tekrarlayarak ad ile şey arasındaki bağlantıyı ortaya çıkarmaya çalışırken biz bu tuhaf bağlantıyı elde ederiz (Wittgenstein 1999: 19; 2000: 34).

Wittgenstein, "anlam" sözcüğünü kullandığımız durumların geniş bir sınıfı için bu sözcüğü şöyle tanımlar: Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır (Wittgenstein 1999: 20; 2000: 36). Bir adın anlamı da, kimi zaman, onu taşıyanın işaret edilmesi yoluyla açıklanır. Bir sözcüğün anlamı, onun kullanımının bir tarzıdır. Çünkü o, sözcük bizim dilimize ilk katıldığında bizim öğrendiğimiz şeydir (Wittgenstein 1995: 61).

Öte yandan, adın gerçeklikte karşılığı olduğu şey, adın taşıyıcısıdır, gösterimi (*demonstration*) değil. Adın taşıyıcısı yok olabilir, ama ad gösterimini yitirmez. Wittgenstein, aksini düşünmeyi bir ruh hastalığı olarak görür (Soykan 1995: 83).

Örneğin, Excalibur'un keskin bir ağız vardır" tümcesi, Excalibur parçalara ayrılrsa da anlam taşır. Bunun böyle olmasının nedeni, bir dil-oyununda bir ad'ın, taşıyıcısı olmadığına da kullanılmasıdır. Ancak, sadece taşıyıcısının

mevcut oluşuyla kullanılan ve böylece her zaman yerine, bir işaret zamiri ve işaret hareketinin geçebildiği adlarla -yani şüphesiz bizim adlar arasında sayacağımız imlerle- bir dil-oyunu tasarlayabiliriz (Wittgenstein 1999: 21; 2000: 44-5).

Bu noktada bir halk ozanımızın, Aşık Veysel'in sözlerini örnek olarak verebiliriz. Aşık Veysel şöyle demektedir:

Gün ilkindi, akşam olur,
Gör ki başa neler gelir,
Veysel gider adı kalır,
Dostlar beni hatırlasın.

Aşık Veysel'in ölmesiyle bu adın taşıyıcısı yok olmuştur; ancak Aşık Veysel adı gösterimini yitirmemiştir. Şu anda bile bu adın bir anlamı vardır. Böylece, gösteren "bu", asla taşıyıcısız olamaz. Şöyle denebilir: "Bir bu var oldukça, yalın da olsa bileşik de olsa, "bu" sözcüğü de bir anlam taşır" (Wittgenstein 1999: 21; 2000: 45). Ancak bu, sözcüğü bir ad yapmaz. Tam tersine, bir ad, işaret hareketiyle kullanılamaz, ancak yalnızca onun aracılığıyla açıklanır. Sözcüğün neyin yerine durduğunu bir kez bilirsek, onu anlar, onun bütün kullanımını biliriz.

Sözün anlamı onun kullanımı demek olduğu gibi, "bir sözü anlamak" da "onun nasıl kullanıldığını bilmek, onu uygulayabilmek"tir. Bunun anlamı da sözü kurala göre kullanabilmektir. Bu nedenle anlam, yani gösterim ile "kural" kavramları arasında bir karşılıklılık vardır. Sözcükte asıl olan, onun anlamı, gösterimidir (Soykan 1995: 84).

Wittgenstein'a göre, bir sözcüğün anlamı insanın onu iştirken veya söylerken sahip olduğu deneyim değildir; ve bir tümcenin anlamı da böylesi deneyimlerin bir bileşiği değildir. Bir anlamı kavramak, onunla ilgili kullanım tekniklerini edinmek, onlara hakim olmak demektir. Bir dile hakim olmak, çok kapsamlı bir yetililiktir. Bir dil tasavvur etmek de bir yaşam biçimi tasavvur etmek demektir. "Yaşama biçimleri, uzlaşımaya dayanır ve "dil oyunları" ile dile gelir. Uzlaşımı bilmeyen, "oyun"a katılamaz. Böylece, "kullanım"ın daha yakından incelenmesi isteği, bizi Wittgenstein'ın yine çok tanınmış bir kavramına "dil-oyunu"na götürüyor. Kullanım kuramı olarak anlam kuramı, dil-oyunu kavramıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır" (Soykan 1995: 87).

Dil Oyunları

Wittgenstein, Augustinus'un dil üzerine söylediklerine gönderme yaparak, onun, anlamı, sözcüğün temsil ettiği (yerine geçtiği) nesne olarak gördüğünü söyler. Wittgenstein'a göre, Augustinus sözcük türleri arasında bir fark görmemektedir.

Burada, Augustinus'un, bir iletişim sistemini betimlediğini söyleyebiliriz; ancak dil dediğimiz her şey yalnızca bu sistem değildir. Ve bunun şu sorunun ortaya çıktığı çoğu durumda söylenmesi gerekir: Bu uygun bir betimleme midir, değil midir? Yanıt şudur: “Evet uygundur; ama yalnızca çepeçevre sınırlı bu dar alan için, betimleme iddiasında bulunduğun bütün için değil”. Bu “sanki birinin şöyle demesine benzer: “Bir oyun, belirli kurallara göre bir yüzeyde hareket eden nesnelere meydana gelir...” –ve şöyle yanıt veririz: Anlaşılan sen satranç ve benzeri oyunları düşünüyorsun ama başka oyunlar da var. Tanımını, özellikle bu oyunlarla sınırlayarak doğru kılabilirsin” (Wittgenstein 1999: 3; 2000: 12-3).

Wittgenstein, Augustinus'un dil anlayışını, birisinin bir yazıyı sadece ses modellerini betimlemek için bir dil olarak kavramasına, sanki harflerin seslerle sadece bir uygunluğu varmış ve başka bir işlevleri yokmuş gibi olmasına benzetir. Ona göre, bu dil görüşü, dili açık görmeyi olanaksız kılan bir sisle işlemektedir.

Bu noktada, Wittgenstein, bir bıçak ustasıyla çırağı arasındaki konuşmayı örnek olarak verir. Usta bıçağı ister ve çirak edimde bulunur. “Dil öğretiminde şu süreç ortaya çıkacaktır: Öğrenen nesnelere adlandırır; yani öğretici taşa işaret ettiğinde o sözcüğü söyler. –Ve şu yine de daha yalın araştırma olacaktır: Öğrenci, öğretmenden sonra sözcükleri tekrar eder. –Her ikisi de dile benzeyen süreçler olarak” (Wittgenstein 1999: 5; 2000: 15).

Usta çirak ilişkisinde sözcük kullanımı sürecinin tümünü, çocukların ana dillerini öğrendikleri oyunlardan biri olarak da düşünmek mümkündür. Wittgenstein, bu oyunları “dil –oyunları” olarak adlandırır ve ilksel bir dilden bazen bir dil-oyunu olarak söz edeceğini söyler.

Öte yandan, satrançtaki gibi, taşların adlandırılması ile biri söyledikten sonra sözcüklerin tekrarlanması süreçlerine de dil-oyunları der. Bu bağlamda, dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne de “dil-oyunları” diyen Wittgenstein, alet kutusu örneğini verir: “Bir alet kutusundaki aletleri düşünün: Bir çekiç, kerpeten, bir testere, bir tornavida, bir cetvel, bir tutkal kutusu, tutkal, çiviler ve vidalar. –Sözcüklerin işlevleri, bu nesnelere işlevleri kadar çeşitlidir” (Wittgenstein 1999: 6; 2000: 17). Dolayısıyla aletlere baktığımızda farklı olduklarını ve farklı işlevlere sahip olduklarını görebiliriz.

Wittgenstein'in verdiği bir başka örnekte de dilimiz eski bir kente benzetilir: “Küçük cadde ve meydanlardan, eski ve yeni evlerden, çeşitli dönemlerden ilavelerle evlerden bir labirent; ve bu, düzenli sokaklar ve aynı tarz evlerle çok sayıdaki yeni kasabalarla çevrilidir” (Wittgenstein 1999: 8; 2000: 19).

Anlam ve kullanım konusunu incelerken ele aldığımız usta çırak ilişkisine tekrar döndüğümüzde, usta ‘döşeme taşı’ dediğinde, bununla “Bana bir döşeme taşı getir” ya da “Elime bir döşeme taşı ver” demek isteyebilir. Bu ifadeyi farklı şekillerde farklı araçlar için kullanmak mümkündür. Olayları olduklarından başka türlü tasarımlarsak, öylece belli dil oyunları önemini yitirir, diğerleri önemli olur. Ve dilin söz dağarının kullanımı böyle değişir ve bu da yavaş yavaş olur. Dil-oyunları değişince, kavramlar ve kavramlarla birlikte sözcüklerin anlamları da değişir (Wittgenstein 1995: 64).

Şimdi, Ahmet’in sorduğu ve Mehmet’in de bir kümedeki döşeme taşlarının ya da büyük parçaların sayısı ya da bir yerde kümelenmiş yapı taşlarının renk ve şekilleri hakkında bilgi verdiği dil-oyunu düşünelim. Bu bilgi şu şekilde anlatılabilir: Beş döşeme taşı. Ancak, “beş döşeme taşı” ifadesi ile “beş döşeme taşı” buyruğu arasındaki farkın ne olduğu sorulabilir. Burada söz konusu olan, dil-oyununda rol oynayan bu sözcükleri seslendirmedir. Hiç şüphesiz seslendirdikleri ses tonu ile yüz biçimi ve daha pek çok şey de farklı olacaktır. “Ancak tonun aynı kaldığını –bir buyruk ya da rapor değişik ses tonlarında ve çeşitli ifadelerle konuşulabildiğinden- farkın uygulamada olduğunu da düşünebiliriz” (Wittgenstein 1999: 10; 2000: 22).

Wittgenstein, dil-oyunlarının çeşitliliğini göstermek için şu örnekleri verir: Emirler vermek ve onlara uymak; bir nesnenin görünüşünü betimlemek ya da onun ölçülerini vermek; bir betimlemeden bir nesne oluşturmak (örneğin, bir çizim); bir olayı bildirmek; bir olaya ilişkin spekülasyon yapmak; bir varsayım oluşturmak ve denetlemek; bir deneyin sonuçlarını tablo ve çizelgelerle göstermek; bir hikaye yaratmak ve onu okumak; oyun-oyunmak; şarkı söylemek; bilmeceler çözmek; bir şaka yapmak; anlatmak; bir pratik aritmetik problemi çözmek; bir dili bir diğer dile çevirmek; soru sormak; teşekkür etmek; sövüp saymak; selamlaşmak; dua etmek. Bu bağlamda, Wittgenstein, dildeki amaçların çeşitliliğini onların kullanılış tarzlarının çeşitliliği ile; sözcük ve tümece türlerinin çeşitliliğini mantıkçıların dilin yapısı hakkındaki söyledikleriyle karşılaştırmanın ilginç olacağını söyler (Wittgenstein 1999: 11-12; 2000: 24-25).

Wittgenstein’a göre, dil oyunlarının bir açıklamasını ya da bir temellen-dirmesini istemek boşunadır. Çünkü dil-oyunu, sözcükler ile nesnelere teşhis edilmesine dayanır. Usta-çırak arasındaki dil-oyununa yeniden baktığımızda, orada “döşeme taşı” denmesiyle belli bir nesnenin teşhisi söz konusudur. Çırak bu sözcükle bu teşhisi yapmasaydı, bu dil oyunu oynanamayacaktı. Ancak bu teşhis de ona daha önceden öğretilmiştir. Biz de bu öğretilene inanmışızdır (Soykan 1995: 90). “Dil-oyunumuz çeşitli olanaklara sahiptir; oyundaki bir imin, filan renkten bir karenin adı olduğunu söylememiz gereken çeşitli durum-

lar vardır. Eğer, sözgelimi, dili kullanan kişilere, imleri filan bir tarzda kullanmanın öğretildiğini bilseydik böyle söylememiz gerekirdi” (Wittgenstein 1999: 26; 2000: 43-44).

Dil-oyunlarına baktığımızda, hepsinde ortak olan bir şeyi görmeyecek, ama benzerlikleri, bağıntıları ve onların bütün bir dizisini göreceğiz. Sözgelimi, tavlaya, satranç türü oyunlara, onların çeşitli bağlantılarına, sonra kart oyunlarına baktığımızda, ilk gruptaki ile birçok benzerlikler buluruz; ama pek çok ortak özellik kaybolur, başkaları ortaya çıkar. “Top oyunlarına geçtiğimizde birçok ortak şey kalsa da pek çoğu kaybolur. Top oyunlarında kazanma ve kaybetme vardır ama bir çocuk topu duvara atıp tekrar yakaladığı zaman bu özellik ortadan kalkmış olur.” Ustalık ve şans oyunları; satrançta ustalık ile teniste ustalık arasında farklılıklar ve ayrılıklar vardır. “Ve bu irdelemenin sonucu şudur: Biz, üst üste gelen ve çapraz hatlar çizen benzerliklerin karmaşık bir ağını görürüz: Bazen kapsayıcı benzerlikler, bazen ayrıntının benzerlikleri” (Wittgenstein 1999: 32; 2000: 51). Bu benzerlikleri nitelendirmek için Wittgenstein, “aile benzerlikleri” ifadesini kullanır; “çünkü bir ailenin üyeleri arasındaki çeşitli benzerlikler: yapı, çehre, göz rengi, yürüyüş, huy, vs. vs. aynı şekilde üst üste gelir ve çapraşıklıdır” (Wittgenstein 1999: 32; 2000: 52). Bu şekilde oyunlar bir aile oluşturur.

Ancak oyun(lar) kuralsız mı oynanır; yoksa oyunun belirli kuralları var mıdır? Wittgenstein’a göre, “nerede bir anlam varsa orada yetkin bir düzenin olması gerektiği açık görünüyor. –O halde, en belirsiz tümcede bile yetkin bir düzen olmalıdır” (Wittgenstein 1999: 45; 2000: 70).

Bir kurala uyduğumuz zaman seçim yapmayız; daha çok kurala körü köre uyarız. Wittgenstein’a göre, insan, her zaman kuralın fısıltısını beklemesi gerektiğini duyumsamaz. Tersine, onun bize bundan sonra ne söyleyeceği konusunda sabırsızlık içinde değiliz, ancak o bize daima aynı şeyi söyler ve biz onun bize söylediğini yaparız (Wittgenstein 1999: 86; 2000: 126). Öte yandan, bir tümcenin anlamı şüphesiz, şunu ya da bunu açık bırakabilir ama tümcenin yine de kesin bir anlamı olmalıdır denebilir. Belirsiz bir anlam gerçekte bir anlam olamaz.

Bir oyunun kesin bir kurala göre oynandığı durumları hatırlatan Wittgenstein’a göre, kural, oyunu öğretmede yardımcı olabilir. Öğrenene bu kural söylenir ve uygulanır. Ya da o, (yani kural) oyunun kendisinin bir aletidir. Veya ne öğretmede ne de oyunun kendisinde bir kural kullanılır; ne de o, bir kurallar listesi halinde not edilir. Kişi oyunu, başkalarının oyununu gözlemleyerek öğrenir. Ancak oyunun bir kurala göre oynandığını, bir gözlemcinin –tıpkı oyunu yöneten bir doğal yasa gibi- bu kuralları oyunun pratiğinden çıkarabildiğini söyleriz (Wittgenstein 1999: 26-27; 2000: 44).

Bir satranç oyununda, bir taşın anlamının onun oyundaki rolü olduğunu söyleyelim. Oyun başlamadan önce hangi oyuncunun beyazları alacağı kura ile belirlensin. Bu amaçla bir oyuncu her bir avucunda bir beyaz ve bir de siyah şahı tutuyor, diğer oyuncu iki elden birini rastgele seçiyor. Şimdi, onun bu şekilde kura çekmek için kullanılması satrançtaki şahın rolünün bir parçası sayılacak mı? Öyleyse biz bir oyunda gerekli olan ile olmayan arasında ayırım yapmaya eğilim duyarız. Bu bağlamda, oyunun yalnızca kurallara değil bir amaca da sahip olduğu söylenebilir (Wittgenstein 1999: 150; 2000: 217). Bu şekilde oyunun kurallarla tanımlanması gerekir. Öyleyse bu oyunun bir kuralı, şahların bir satranç oyunundan önce kura çekmek için kullanılmalarını söylüyorsa, bu, oyunun gerekli bir parçası olacaktır (Wittgenstein 1999: 150; 2000: 218).

Wittgenstein'a göre, bizim açık ve yalın dil-oyunlarımız dilin gelecekteki düzenlenişi için hazırlayıcı çalışmalar değildirler. Dil-oyunları, daha çok, yalnızca benzerliklerle değil, farklılıklarla da dilimizin olgularına ışık tutmak anlamına gelen karşılaştırma nesnelere olarak kurulurlar (Wittgenstein 1999: 50; 2000: 78). Bizim amacımız kurallar sistemini, sözcüklerimizin duyulmadık biçimlerde kullanımı için saflaştırmak ya da tamamlamak değildir. Amaçladığımız açıklık aslında tam açıklıktır. Ama bu yalnızca felsefi sorunların tamamen ortadan kaybolması gerektiği anlamına gelir.

Wittgenstein tümcelerini temsil etmeyi nasıl gerçekleştirdikleri sorusuyla ilgilenir. Burada insanın, bu görevin güçlüğüne, ele geçirilmeleri zor olan fenomenleri betimlemek zorunda olmamızdan, mevcut deneyimin çabucak geçmesinden veya bu tür bir şeyden ibaret olduğuna inandığı yere; felsefedeki bu çıkmaz sokağa ulaşmak kolaydır. Sıradan dili fazlasıyla kaba bulduğumuz yere, ve sanki gündelik fenomenlere değil de “kolayca gözümüzden kaçan ve varlığa geliş ve geçip gidişlerinde bir ortalama etki olarak başkalarını ortaya çıkaranlarla” uğraşmak zorundaymışız gibi görünür (Wittgenstein 1999: 129; 2000: 187).

Wittgenstein, bizim hatamızın, bir ilk-fenomen olarak ne olduğuna bakmamız gereken yerde, yanibir dil-oyunu oynanıyor dememiz gereken yerde, bir açıklama aramak olduğunu söyler. “Sorun, bir dil-oyununu deneyimlerimiz aracılığıyla açıklama sorunu değil, bir dil-oyununa dikkat etme sorunudur” (Wittgenstein 1999: 167; 2000: 241).

Günlük/Gündelik Dil ve Dilbilgisi

Wittgenstein'a göre, birinin bir tanımını anlamış olması, onun zihninde, tanımlanan şeyin bir idesinin olması anlamına gelir, bu bir örnek veya resimdir. Böylece bana birçok farklı yaprak gösterilir ve “Buna ‘yaprak’ denir” denirse, bir yaprağın biçimi idesini, zihnimde onun bir resmini elde ederim. Burada, temiz resmin bulanık olana benzeyebilme derecesinin sonucunun bulanıklık derecesine bağlı olduğu açıktır (Wittgenstein 1999: 34; 2000: 55).

Wittgenstein'a göre, biz, sanki fenomenlere nüfuz etmemiz gereклиymiş gibi hissederiz; yine de araştırmamız fenomenlere doğru değil, fenomenlerin 'olanaklarına' doğru yöneltilir. Demek ki biz kendimize, fenomenler hakkında kullandığımız ifade türünü hatırlatırız. Öyleyse burada yapılan araştırma, dilbilgisel bir araştırmadır. Böyle bir araştırma, yanlış anlamaları kaldırarak sorunumuza ışık tutar. Sözcüklerin kullanımı ile ilgili yanlış anlamalar, başka şeyler içinden, dilin farklı bölgelerindeki ifade biçimleri arasındaki birtakım benzerliklerle olmuştur. Onların bazısı, bir ifade biçimini diğeri yerine geçirmekle kaldırılabilir; bu bizim ifade biçimlerimizin bir "çözümlemesi" olarak adlandırılabilir, çünkü bu süreç bazen bir şeyi ayırma sürecine benzer. "Biz, yanlış anlamaları, ifadelerimizi daha kesin yapmak suretiyle bertaraf ederiz; ancak, şimdi, sanki belirli bir duruma, bir tam kesinlik durumuna doğru hareket ettiriliyormuşuz; ve bu, araştırmamızın gerçek hedefiymiş gibi görünebilir" (Wittgenstein 1999: 43; 2000: 67).

Wittgenstein'a göre, filozoflar, bir sözcük –"bilgi", "varlık", "nesne", "ben", "önerme", "ad"- kullandıkları ve şeyin özünü yakalamaya çalıştıkları zaman insan daima kendisine şunu sormalıdırlar: Bu sözcük, asıl evi olan dil oyununda gerçekten de hiç böyle kullanılır mı? Bu soru bağlamında söylenenler bize, Heidegger'in ünlü "Dil varlığın evidir" tümcesini hatırlatıyor. Bu tümcenin Wittgenstein'daki karşılığı "Dil-oyunu sözcüğün evidir" şeklindedir.

Wittgenstein, yaptığının, sözcükleri metafizik kullanımlarından günlük kullanımlarına geri getirmek olduğunu söyler. Burada yapılan iskambilden evleri yıkmaktır; böylece, onların üzerinde durdukları dil zeminini temizlenir (Wittgenstein 1999: 48; 2000: 75). Bu şekilde dil hakkında konuştuğumuzda "günlük dili" konuşmalıyız.

Wittgenstein daha sonra sözcükle anlam ilişkisine değinerek insanların önemli olanın sözcük değil, onun anlamı olduğunu söylediklerini ve anlamı sözcükten farklı olmasına karşın aynı türden bir şey olarak düşündüklerini belirtir. "Burada sözcük, orada anlam. Para ve onunla satın alabildiğimiz inek." Ancak burada para ve onun kullanımından oluşan tersine bir ilişki vardır (Wittgenstein 1999: 48; 2000: 75). Öte yandan, anlamada başarısız oluşumuzun bir ana kaynağı, sözcüklerimizin kullanımının net bir görünüşüne hakim olmamamızdır. Dilbilgimiz bu tür açıklıktan yoksun olduğu için bu böyledir. "Açık bir tasarım, tamamen 'bağlantıları görme'den ibaret olan anlamayı, böylelikle de ara durumları bulma ve yaratmanın önemini ortaya çıkarır. Açık bir tasarım kavramı bizim için temel bir anlam taşır. O, bizim açıklama verme biçimimizi, şeyleri görme tarzımızı gösterir" (Wittgenstein 1999: 49; 2000: 76).

Anlamayı bir ‘zihinsel süreç’ olarak düşünmeye çalıştığımızda, bu bizi karışıklığa düşüren bir ifade şeklinde görünür. Çünkü, anlamının karakteristiği olan süreçlerin (zihinsel süreçler de dahil) bulunması anlamında, anlama bir zihinsel süreç değildir. Bir ağrının artması ve azalması; bir ton ya da tümcenin duyulması: Bunlar zihinsel süreçlerdir (Wittgenstein 1999: 60-61; 2000: 91). Bir kurala tabi olmak, bir rapor vermek, bir satranç oyunu oynamak ise alışkanlıklardır, kullanımlardır, yerleşik kurallardır. Bir tümceyi anlamak, bir dili anlamak demektir. Bir dili anlamak ise bir tekniğin ustası olmak demektir (Wittgenstein 1999: 81; 2000: 119). Wittgenstein’a göre, dil, bir labirent gibidir.

Wittgenstein dilin temelde olan bir şey olduğunu söyler. Dolayısıyla dil temellen(diril)emez. Biz, dil olmasa birbirimizle iletişim kuramayız. Buna ek olarak, dil olmasa başkalarını çeşitli şekillerde etkileyemez; yollar ve makineler de inşa edemeyiz. Çünkü insanlar konuşmayı ve yazmayı kullanmaksızın birbirleriyle iletişim kuramazlar.

Öte yandan, bir dil icat etmek, doğa yasalarına dayalı (veya onlarla tutarlı) belli bir amaç için bir araç icat etmek anlamına gelebilir; ancak onun, bir oyunun keşfinden söz etmemize benzeyen bir başka anlamı da vardır. Wittgenstein, burada, “keşfetmek” sözcüğünü dilbilgisiyle bağlamak suretiyle, “dil” sözcüğünün, dilbilgisine ilişkin bir şeyi belirttiğini söyler (Wittgenstein 1999: 137; 2000: 199). Burada şu söylenmek istenir: Öncelikle bizim gündelik dilimizin, sözcük-dilimizin aygıtına ve sonra da bununla analoji ve karşılaştırma yoluyla başka şeylere dil deriz.

Dilbilgisi, bize, dilin kendi amacını yerine getirmek için, insanlar üzerinde filan bir etkiye sahip olmak için nasıl yapılanması gerektiğini söylemez. O yalnızca betimler ve işaretlerin kullanımını hiçbir şekilde açıklamaz (Wittgenstein 1999: 138; 2000: 200). Eğer dilbilgisinin amacının dilin amacından başka bir şey olmadığı anlamına gelecekse dilbilgisinin kurallarının keyfi olduğu söylenebilir. Wittgenstein’a göre, “sözcüklerin ana-yurdu günlük dildir. Filozofların kullandığı sözcüklere, onlar günlük dilde nasıl kullanılırlar diye bakılacak ve onlar hakkında böyle karar verilecektir. Eğer o sözcüklerin günlük dilde böyle kullanımları yoksa, demek ki filozoflar dilbilgisine aykırı davranmışlardır. Günlük dil yetkin olduğuna göre, onun dilbilgisi kuralları başvurulacak son merci ve biricik yetke olacaktır. Ama bu yetke, dil kullanımını kısıtlamaz.” (Soykan 1995:99)

Wittgensten, dil ve kavram ilişkisine de değinerek, dilin bir araç olduğunu ifade eder. Ona göre, dilin kavramların araçlarıdır. Kavramlar bizi soruşturma yapmaya götürürler; bizim ilgimizin ifadesidirler ve ilgimizi yönlendirirler.

Felsefe ve Dil(bilgisi) İlişkisi

Wittgenstein'a göre, felsefe dilin edimsel kullanımına hiçbir şekilde karışamaz; olsa olsa onu yalnızca betimleyebilir. Felsefe dili temellendiremez ve her şeyi olduğu gibi bırakır.

Felsefe, ayrıca, matematiği de olduğu gibi bırakır ve hiçbir matematiksel keşif onu ilerletemez. Wittgenstein matematiksel mantığın yol gösterici bir sorununun, başkaları için olduğu gibi bizim için de bir matematik sorunu olduğunu öne sürer (Wittgenstein 1999: 49; 2000: 76-77). Felsefenin işi, bir matematiksel veya mantıksal-matematiksel bir keşif aracılığıyla bir çelişkiyi çözmek değil, bizi rahatsız eden matematik durumunu; çelişkinin çözümü öncesi durumu açıkça görmemizi olanaklı kılmaktır. Bu da, insanın bir güçlükten kaçması demek değildir. Wittgenstein'a göre, felsefi sorun, bir çelişkinin bireysel konumu ya da onun bireysel yaşamdaki konumudur.

Felsefe sadece her şeyi önümüze koyar ve ne herhangi bir şeyi açıklar ne de herhangi bir sonuç çıkarır. Her şey göz önünde olduğundan açıklanacak bir şey yoktur. Wittgenstein'a göre, saklı olan şey bizi ilgilendirmez. Bu nokta *Tractatus*'un da temel dayanaklarından birisidir.

Öte yandan, Wittgenstein'a göre, "Gerçek keşif, istediğim zaman felsefe yapabilmemi bırakan keşiftir. –Bu keşif felsefeye huzur verir, öyle ki onun artık, kendisinin sorduğu sorularla başı ağrıtlamaz. –Bunun yerine biz artık örneklerle bir yöntem gösteririz ve bu örnekler dizisiyle ilişik kesilebilir. –Sorunlar çözülür (güçlükler giderilir) yoksa tek bir sorun değil. Aslında, tıpkı farklı terapiler gibi yöntemler var olsa da tek bir felsefi yöntem yoktur" (Wittgenstein 1999: 51; 2000: 79).

Wittgenstein filozofun işini anımsamaların belirli bir amaç için bir araya toplanmasından ibaret olarak görür. Felsefi hastalığın ana nedeni ise, insanın düşüncesini yalnızca tek bir örnekle beslemesidir. "Felsefe sadece herkesin kabul ettiği şeyi belirtir" (Wittgenstein 1999: 156; 2000: 226). Felsefe yaparken kendimize baktığımızda genellikle dilbilgimizin tam-gelişmiş resimsel tasarımını görebiliriz. "Olgular değil; ama sanki resimlenmiş konuşma tarzları." (Wittgenstein 1999: 101; 2000: 147). Wittgenstein, herkesin tekrar tekrar felsefenin aslında ilerleme kaydetmediğini, hala Yunanlılarla aynı felsefi sorunlarla meşgul olduğumuzu söylediğini ifade eder. Wittgenstein'a göre, "bunu söyleyenler bunun neden böyle olması gerektiğini anlamıyorlar. Bunun nedeni dilimizin aynı kalması ve bizi sürekli aynı soruları sormaya ayartması"dır. (Edmons-Eidinow 2004:206) Bu bağlamda, Wittgenstein felsefedeki ereğini ise şöyle dile getirir: "Sineğe, (sinek) şişe(sin)den çıkış yolunu göstermek" (Wittgenstein 1999: 103; 2000: 151).

Dil Oyunları Görüşü ve Etkileri

Wittgenstein'in ikinci dönem düşüncelerinin önemli etkileri olmuştur. İlk etki bilim felsefesinde kendini gösterir. Burada, Wittgenstein'la bağı kuru-
lacak kişi Thomas Kuhn'dur. Kuhn'un görüşleri ile Wittgenstein'in görüşleri arasında önemli paralellikler vardır. Demir'e göre, Kuhn'un paradigma kavramı, Wittgenstein'in *Soruşturmalar*'da dile getirdiği "dil oyunları" kuramının bilim tarihine bir uyarlanması gibidir. Wittgenstein'a göre, her dil kendine özgü kurallarıyla bir bütün oluşturur, dili meydana getiren öğelerin her biri anlamlarını bu bütünlükten alırlar. Bu nedenle, dilin hiçbir ögesi veya kuralı bütünlüğün verdiği anlamı bozmadan veya onu dönüştürmeden dışarıdan anlaşılabilir. Dolayısıyla, "Wittgenstein'daki "dil oyunları"na karşılık gelen kavram, Kuhn'da paradigmadır. Aynen dil gibi, paradigmlar da belirli bir gerçekliğin paylaşılan ortak terimlerle algılanması ve anlaşılması için kavramsal çerçeve işlevi görmektedirler" (Demir 2000: 86). Paradigmayı belli bir bilimsel faaliyeti gerçekleştirmek için örnek alınan model olarak ifade edebiliriz -ki bununla bilim adamları olağan bilimsel faaliyetlerini sürdürürler. Bu model bilimsel faaliyetlerin nasıl gerçekleştirileceğiyle ilgili kuralları belirler ve buna göre bilimsel faaliyetler gerçekleştirilir (Kuhn 1991: 45-62).

Wittgenstein'in bir diğer etkisi ise, postmodern düşüncede kendini gösterir. Bu bağlamda iki felsefeci ve Wittgenstein'in onlar üzerindeki etkisi önemlidir. Bu felsefeci Derrida ve Lyotard'dır. Ancak, Wittgenstein'in Derrida üzerindeki etkisinin dolaylı olduğunu eklemek gerekmektedir.

Altuğ postmodern zihin durumunun özünde bir dil durumu olduğunu belirtir. Burada, deneyim teriminin yerine dilin geçirildiğini görmekteyiz. Bu noktada, insan deneyiminin özünde dilsel olduğu söylenebilir. Dil, artık, dünyayı betimlemede kullandığımız elverişli bir araç değil, dünyanın betimlenebilmesinin imkanının koşuludur. Bu nedenle, dilsel bir dünyada, biçimini dilin belirlediği bir dünyada yaşamaktayız. Postmodern dil durumunu belirleyen dilsel olgu, gösterenin yapısal konumunun yerinden edilmesi, yani gösteren-gösterilen arasındaki ayrımın çözüme uğratılmasıdır (Altuğ 2001: 216). Postmodernistler/Postyapısalcılar, Saussure'ün düşüncelerinden hareketle gösterenin gösterilenin baskısından kurtarılması gerektiğini söylerler. Bu şekilde, anlam, gösteren ve gösterilenin sınırsızca bir yerini alma oyununa dönüşür. Anlam şimdi gösterenleri başka gösterenlerin yerine ve bunları da başkalarının yerine koyma oyunu içinde üretilen bir şeye dönüşür. Böylece gösteren gösterilenini sırtından atar (Altuğ 2001: 219). Gösterilenin bu yerinden edilişi, gösterenin metafizik sorunsalını oluşturan ikiliği tersine çevirme işlemiyle olur. Bu işle-

mi, Derrida, yapıçözümü¹ olarak adlandırır. Ona göre geleneksel felsefedeki düşünülür olanın duyulur olan üzerinde bir baskısı vardır. Bu karşıtlığı yapıçözümüne uğratmak ilişkiyi tersine çevirmektir. Böylece gösterilen merkezli dizge yapıçözümüne uğratılır (Altuğ 2001: 220). Derrida, düşünülür olan-duyulur olan karşıtlığının Batı metafiziğini belirlediğini belirtir. Ona göre, metafizik gelenek göstergeyi düşünülür alan ile duyulu alan arasında bir köprü olarak ele almıştır. Ancak Derrida için buradaki problem, gösterilenin kendisiyle özdeşliğini gösterenini kendine indirgeyerek sağlamasıdır. Postmodern çözülme bağlamında Derrida bunu tersine çevirir ve dili, gösterenlerin sonsuzca bir yerini alma oyunu olarak ele alır. Bu şekilde anlam artık gösterenler arasındaki bağıntıdaki dilsel ayırım olarak ortaya çıkar. Bu ise gösterilenin gösteren altında sürekli kayıp gittiği bir durumu ifade eder (Derrida 2002: 351-354).

Liotard ise, “modern” ve “postmodern” söylem bağlamında “söylem” ve “anlatı” arasında bir ayırım yaparak “anlatıların işleyişi”nden söz eder. Lyotard “söylem”i “anlatıların işleyişi” açısından ele alır, söylemlerle aktarılan anlatıların işleyişinin nasıl olduğunu sorar ve bu işleyiş ile söylem arasında bir ilgi kurar. Bunun yanında söylemi, bir de yapı bakımından inceler. Lyotard “anlatıların işleyişi”nden, bir “anlatıcı”nın, “dinleyenler”e bir “anlatılan”ı -“gönderi”yi- aktarmasını anlamaktadır; bu üç öge, anlatı işleyişinin öğeleridir. “Anlatılar işleyişi bakımından, ana hatlarıyla dile getirilecek olunursa, “modern söylem”, anlatıcısı bir “üst anlatıcı” olan, anlatılanı dinleyicilere bu üst anlatıcının tamamen kuşatıcı bakışıyla sunan söylem biçimidir; postmodern söylemdeki fark ise, bu “üst anlatıcı”nın -kendisini tarihin ve hakikatin anlatısı olarak gören “anlatıcı”nın- ortadan kalkması, üst anlatıcının olmamasından kaynaklanan bir “anlatılanların tekleşmesi” durumuna geçilmesidir” (Ülner 1993: 9).

Modern söylemde üst anlatıcının bütünlüğü ve birliği söz konusuysen, postmodern söylemde tek tek gerçek anlatıcıların çokluğu, küçük anlatıcılar çokluğu vardır. Bu küçük anlatıcılar çokluğuna bağlı olarak da küçük anlatılar çokluğundan söz edilir. İşte, Lyotard, bu anlatılar çokluğu ile Wittgenstein’in dil oyunları düşüncesi arasında bir bağ kurar. “Lyotard’ın Wittgenstein’den aldığı “dil oyunu” terimi, bu temel işleyişin, postmodern söylemde aldığı biçimi nitelemeye son derece uygun olmasından ötürü önemlidir; oyunu oyun yapan şey, “oyuncular arası bir anlaşmanın nesnesi olan kurallarla” anlatılanın anlatılmasıdır. Yani postmodern söylemde -ya da dil oyunlarında- anlatılan, yalnızca anlatılanın ve dinleyenlerin uyduğu kurallarla aktarılan bir şeydir; kurallar olmadığında oyun da anlatılan da yoktur. Kuşatıcı bir üst anlatıcının yokluğunda bu oyuna katılmak “keyfi”dir” (Ülner 1993: 11).

¹ Deconstruction terimi Türkçe’ye yapıbozum, yapısöküm ya da yapıçözüm olarak çevrilmektedir. Burada yararlanılan metindeki kullanımına bağlı kalınarak yapıçözüm olarak dile getirilmiştir.

Sonuç

Wittgenstein'in, birinci dönemde mantığa yüklediği ağır ödevi, ikinci dönemde "dilbilgisi"ne yüklediği görülür. Mantığın yüklendiği işin üstesinden gelemediğini kendisi de kabul eder. Ancak, her iki dönemde de Dünya'yı incelediği görülmektedir.

İkinci dönemin temel düşüncelerini özetlersek: Anlamın resim kuramından vazgeçilmiş ve anlamın kullanım olduğu görüşü benimsenmiştir. Artık bir ideal dil anlayışı bırakılmış, bunun yerine günlük/gündelik dil temele konmuştur. Kullanım ve anlam ilişkisi dil oyunları bağlamında ele alınmıştır -buradaki temel kavram "aile-benzerlikleri"dir.

Öte yandan, Wittgenstein'in iki dönemini karşılaştırdığımızda, iki dönemin birbirine zıt başlıca anlayışları şunlardır: Öncelikle, *Tractatus*'ta metafizik bir atomculuk sergilenir. Nesne, dünyanın yapı-taşı, özüdür; bunun dildeki karşılığı addır. Felsefi Soruşturmalar'da ise bunun tersi söylenir: Sözcükler "yalın" ve "bileşik" diye ayrılmaz. İkinci olarak, *Tractatus*'taki "ideal dil" anlayışının yerini *Soruşturmalar*'da "günlük dil" alır. Günlük dil temelde olandır; bu nedenle o temellen(diril)emez. Sözün anlamı, onun kullanımı olarak tanımlanır. Bu çerçevede "dil oyunu", "dilbilgisi" kavramları öne çıkar. Üçüncü olarak, *Tractatus*'ta "ideal dil" çerçevesinde bir dil-dünya uygunluğundan söz edilirken, ikinci dönemde bu, "metafizik" olarak nitelendirilir. Buna karşılık, her iki dönemde de aynı kalan veya gelişerek devam eden pek çok felsefi tutum ve kavrayış biçimi vardır. Bunlardan bazıları şunlardır: İlkin, Wittgenstein'in ahlak ve din karşısındaki tutumu hiç değişmemiştir. O, daima bir ahlak biliminin olamayacağını söyler. İkinci olarak, Wittgenstein'in felsefe anlayışı özde değişmez: Felsefe, sözleri, cümleleri, dili açık kılma, aydınlatma etkinliğidir. O, bir şey öğretmez. Ne var ki böyle bir etkinlik, birinci dönemde bir "ideal dil"le yapılmak istenirken, ikinci dönemde günlük dil içinde, kavramların "soyağacı" çıkarılarak, "aile benzerlikleri" gösterilerek yapılır. Tutum aynı, ancak "teknik farklıdır. Felsefe daima dil felsefesi olarak anlaşılır. Üçüncü olarak, her iki dönemde de metafizik, ilkece, felsefeden uzak tutulur. Son olarak mantıksal-matematik anlayışı, iki dönemde de esas bakımından aynı biçimde sürdürülmekle birlikte, *Tractatus*'ta matematik, mantığın bir yöntemi olarak görülmüşken, sonraki dönemde bu düşünceden vazgeçilmiştir (Soykan 1995:15-16).

Öte yandan, Wittgenstein'in ikinci dönem düşüncesi birinci dönem düşüncesine göre farklı alanlarda etki yapmıştır. Bunlardan biri bilim felsefesi iken diğeri postmodern düşünce ve özellikle Derrida ve Lyotard'dır.

Bilim felsefesi söz konusu olduğunda Kuhn'un paradigma kavramı ile Wittgenstein'in dil oyunları görüşü arasında bağlantı kurulabilir. Bu nedenle

Kuhn'da gördüğümüz bilimsel faaliyetlerin belirli kurallar çerçevesinde yapılması ile dil oyunlarının belirli kurallar bağlamında gerçekleşmesi arasında bir paralellik olduğu görülebilir.

Postmodern düşüncede ise dil oyunları görüşünün farklı şekillerde etkileri olduğu görülmektedir. Burada ele alınan iki düşünürden bir olan Derrida'da, herhangi bir büyük hakikatten ya da birlikten söz etmenin mümkün olmadığı söylenebilir. Sadece, -Wittgenstein'in ifade ettiği üzere- dil oyunlarına bağlı bir dile getiristen ve dilin her bir oyundaki kullanımından söz edilebilir. Dil bağlamında düşünülen deneyim, dilin her bir ilişkideki kullanımını ifade eder.

Öte yandan, Lyotard dil oyunları görüşünü küçük anlatıların çokluğunu ve birbirlerine indirgenemezliğini göstermek için kullanır. Dil oyunları arasında farklılıklar olduğunu belirten Lyotard, onların eşbiçimli olmadığını söyler (Lyotard 1990: 82-3). Bilim söz konusu olduğunda ise, bilimin kendi oyununu oynadığı ve diğer dil oyunlarını meşrulaştırmaya muktedir olmadığı ifade edilebilir (Lyotard 1990: 53). Böylece Lyotard, dil-oyunları düşüncesini modern söylemin altını oymak, onu yerinden etmek için kullanır. Dil-oyunları bağlamında bir anlatının başka bir anlatıya üstünlüğünden ya da bir üst anlatının olabilirliğinden söz etmek mümkün değildir.

Özet

Bu çalışmada, Wittgenstein'in ikinci dönem dil görüşü üzerinde durulmaktadır. Öncelikle anlam ve kullanım arasındaki ilişki ele alınacak ve daha sonra onun dil oyunları teorisi ortaya konacaktır. Ardından günlük/gündelik dil ve dilbilgisi bağlamında felsefeye dair düşünceleri incelenecektir. Son olarak, Wittgenstein'in dil oyunları görüşünün etkileri ele alınacaktır.

Anahtar Sözcükler: *Anlam, dilbilgisi, dil-oyunu, günlük/gündelik dil, kullanım, postmodern.*

Abstract

The Language Notion of Later Wittgenstein and Its Influences

In this study, it is emphasized on language-view of the second period of Wittgenstein. First of all, the connection between meaning and use will be elaborated and then an explication upon his theory of language-games will be given. After, his ideas on philosophy is analysed within the context of his remarks on the everyday language and the grammar. The subject-matter of the conclusion will be influences of his notion of the language-games.

Key Words: *Meaning, grammar, language-game, everyday language, use, postmodern.*

KAYNAKLAR:

- ALTUĞ, Taylan (2001), *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: YKY.
- DEMİR, Ömer (2000), *Bilim Felsefesi*, Ankara: Vadi Yayınları.
- DERRİDA, Jacques (2002), *Writing and Difference*, Trans.: Alan Bass, London: Routledge.
- EDMONS, D.-EİDİNOW, J. (2004), *Wittgenstein'in Maşası*, Çev.: Aslı Biçen, İstanbul: YKY.
- KUHN, Thomas (1991), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev.: Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan Yayıncılık.
- LYOTARD, Jean-François (1990), *Postmodern Durum*, Çev.: Ahmet Çiğdem, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- SOYKAN, Ö. Naci (1995), *Felsefe ve Dil*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- PEARS, David (1985), *Wittgenstein*, Çev.: Arda Denkel, İstanbul: Afa Yayınları.
- ÜLNER, F. Berna (1993), *J. F. Lyotard'da "Gerçeklik" Sorunu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: H. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- WİTTGENSTEİN, Ludwig (1995), "Kesinlik Üzerine", Çev.: Ö. Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- WİTTGENSTEİN, Ludwig (1999), *Philosophical Investigations*, Trans.: G. E. M. Anscombe, Blackwell Publishers, Oxford UK-Malden, Massachusetts USA.
- WİTTGENSTEİN, Ludwig (2000), *Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Deniz Kanıt, İstanbul: Küyerel Yayınları.

NİETZSCHE’NİN SANAT ANLAYIŞI BAĞLAMINDA APOLLON VE DİONYOSOS

Sengün M. Acar VANLEENE*

Giriş

Felsefesinin hemen hemen her aşamasında ve noktasında yaşamı “bütünlüğü” ile görme çabasına tanık olduğumuz Nietzsche’nin düşünceleri, yapıtlarında farklı kavramlar ve açıklamalar aracılığıyla ortaya çıkar. Örneğin, çalışmalarının başlangıcı olarak adlandırılan ilk yapıtı *Tragedyanın Doğuşu*’nda yaşama ve insana ilişkin düşünceleri, sanatın da kökeninde yer alan ve bir bütünü oluşturan iki Yunan tanrısı üzerinden ele alınır. Sanata ve özellikle tragedya ile ilişkin bir metin olarak okunabileceği gibi, Nietzsche felsefesinin temel taşlarının yerlerini bulma yolunda önemli bir adım olarak da görülebilecek bu yapıt; bir bakıma, Nietzsche’nin ilerideki çalışmalarında açıkça belirttiği birçok düşüncenin habercisi gibidir. Örneğin temsile dayanan görsel sanatların tanrısı bilge Apollon’la temsil edilen aydınlık “bilinç”; ve güdülerin, “bilinçdışı”nın somutlaştığı şarap tanrısı Dionysos, Nietzsche’nin tüm yapıtlarında karşımıza çıkan ve eleştirilen “gerçeklik” düşüncesine ilişkin “güç istenci”ni dile getiren iki önemli kaynaktır. Ayrıca, yine ilk yapıtında tragedyanın yaşamı nasıl haklı kıldığını; yani farklılıklarla dolu yaşamın adil olmayan, ironik bir bütünlüğe sahip olduğunu anlatırken Nietzsche’nin konuşturduğu Silenus’la, *Şen Bilim*’de Tanrının ölüm ilanı ile birlikte “gerçekliğin” yıkımını bildiren “kaçık adam” arasındaki benzerlik de, Nietzsche’nin düşünce serüvenine temel olan noktaları gözler önüne serer.

Bilincin ve bilinçdışının, aklın ve güdülerin, ölçünün ve taşkınlığın ifade edildiği Apollon - Dionysos ayrımı, Nietzsche’nin sanatın dışında; bilgiye, varlığa ve ahlaka ilişkin düşünceleri için bir çıkış noktası olarak da görülebilmektedir. İlk yapıtı *Tragedyanın Doğuşu*’nun temel iddialarını ifade eden Apollon ve Dionysos arasındaki ayrıma bakıldığında, bu iki Yunan tanrısının, ifade ettiği birçok kavramın yanında “dil” ve “müziği” de simgelediği görülür. Fenomenler dünyasının bir taklidi olarak ortaya çıkan dil, öykündüğü müzik tarafından öncelenir. Dilin, müziğin doğrudan ulaşabildiği ve yakaladığı öze ulaşamayacağını düşünen Nietzsche’ye göre felsefenin sorunu da, Apolloncu

* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümü

dilin sözcüklerine hapsolmesinden kaynaklanır. Sözün bu egemenlik ile neden olduğu tek taraflı ve indirgemeci bakışa kendi felsefesinde izin vermeyen Nietzsche, bu düşüncelerinden dolayı *Tragedyanın Doğuşu*'nda ve Dionysos'un müziği eşliğinde, neden “önce söz olmadığını” açıklamaya başlar.

Nietzsche'de Yaşamın Kökeni ve İnsan

Nietzsche'nin sanata ilişkin görüşlerinin temelinde yer alan Apollon ve Dionysos'u ele almak için öncelikle, Nietzsche'nin felsefesinde sanatın nasıl konumlandığına; sanatın insan yaşamındaki yerini ve önemini anlamak için ise, Nietzsche'nin yaşamdan ve insandan ne anladığına bakmak gerekir.

Her şeyden önce, yaşamı ve insanı bütünselliğinde ele alma isteğiyle yola çıkan Nietzsche, savunduğu bu bütünlüğü parçalayan her türlü düşünce ile hesaplaşır. Klasik Batı felsefesinin ve düşüncesinin dünyayı algılayışının temeli olarak gördüğü indirgemeci tüm yaklaşımlara karşı çıkan Nietzsche'ye göre, Sokrates'le başlayan bu süreçte insan “düşünen ben”e, yaşam ise akılla anlaşılabilir ve akıl doğrultusunda eylemde bulunulacak “kurmaca bir gerçekliğe” indirgenmiştir.

Nietzsche'ye göre insanın ve hatta tüm canlıların temel güdüsü, aynı zamanda yaşamın da temelini oluşturan “güç istenci”dir. Nietzsche'nin, insana ve yaşama ilişkin açıklamalarında güç istencini temele alması, birçok açıdan önem taşır. Bunlardan biri, bugün çağdaş felsefede de öne çıkarak modern düşüncenin “benlik” tanımlamalarını sarsan ve insanın bilincinin yanı sıra bir bedene de sahip olduğunu vurgulayarak bedeni öne çıkaran düşüncedir.^{1*} Beden üzerine yaptığı açıklamalardan yola çıkarak, insanların kurgularını da açıklayan Nietzsche; insanın yaratımlarını -kendi deyişiyle gerçekliği- güç istencinden hareketle açıklar. Güç istencini içgüdü olarak belirlemekle insanın bilincinden bağımsız yönüne işaret eden Nietzsche, bedenin önemini vurgulayarak onun, bilinç aracılığıyla egemenlik altına alınması gereken ikincil bir yön olduğu düşüncesini eleştirir ve tarih boyunca bedeni bilincin uzantısı olarak görüp küçümseyen yaklaşımlara karşı çıkar. “Hâlbuki uyanmış, bilen kimse der: ‘Tamamıyla bedenim ben, bundan başka bir şey değil, ruh ise beden içindeki şeyin adı ancak.’... Bedeninde senin, seçkin bilgeliğinden daha çok akıl vardır.”²

¹ *Nietzsche'nin güç istenci öğretisiyle birlikte, insanın rasyonel bir varlık oluşunun yanı sıra, bu rasyonalitenin temelindeki güdüsel, irrasyonel kısım öne çıkmıştır. Bu öğretisiyle bir anlamda Kartezyen cogitonun parçalanma sürecini başlattığını söyleyebileceğimiz Nietzsche, “benlik nedir?” sorusunun yanıtlanışında bedene yönelimi ön plana çıkararak, modern anlayışın katı ve bilişsel tutumunun sorgulanmasına katkıda bulunan en önemli isimlerden biridir.

² F. Nietzsche, Zerdüşt Böyle Diyordu, çev. O. Derinsu, Varlık Yayınları, 2002, s. 35

Güç istencinin içgüdü olduğunu söylemek, onun “bilinçdışı” olduğunu belirtmek anlamına gelir. İnsanın yönelimlerinin ve eylemlerinin temelinde güç istencinin bulunduğunu söylemek ise, bilincin bilinçdışı bir kökene sahip olduğu iddiasını ifade eder. Nietzsche’ye göre bilinçdışını ifade eden güç istenci, herkeste farklılık gösterir. İnsanın istemesinin ölçüsü olan güç istencinin derecesi, insanların güçlü ya da güçsüz olmaları ile ilgilidir. Doğası zayıf insanlarda güç istenci düşükken, doğası güçlü insanlarda yüksektir. İnsanların doğaları arasındaki fark, onların yaşamla nasıl mücadele ettiklerini ya da edebileceklerini gösterir. Güç istenci yüksek, sağlıklı içgüdülere sahip güçlü insan, yaşam içindeki konumunu herhangi bir zihinsel kurguya ihtiyaç duymaksızın sürdürebilme gücüne de sahiptir. Dolayısıyla güçlü insan, doğası doğrultusunda çekinmeden düşünür ve eyleyken, başkalarının durumunu göz önünde bulundurmaz. Güçlü insanın aksine, zayıf doğalı insan ise -yine doğası gereği-, eyleyemeyen insandır.³ Bundan dolayı içgüdüleri ve güç istenci zayıf insanlar, güçlüler karşısında yaşam mücadelesini sürdürebilmek ve kendilerini koruyabilmek için, eylemi ve eylemlerin niyetlerini sorgulayan gerçeklikler üretmeye başlarlar.^{4*}

Bilincin ve dolayısıyla kurgusal yaratımların bilinçdışından kaynaklandığını düşünen Nietzsche’ye göre, insanın kendi yaratımlarının kökenini unutmaması, birçok soruna neden olur. Bilincin, yaşanan gerçekliğe göre değil, kurgulanmış değerlere göre belirlendiğinin düşünülmesi; insanın kendisini merkeze koyarak, “kendinin bilinci” gibi tasarımlar üretmesine ve dolayısıyla gerçek yaşama ait öğelerin dışlanmasına neden olur. Örneğin bir bilinç kurgusu olan kültürel yapının, insanın biyolojik varlığından kaynaklandığı düşüncesi, genellikle kabul edilmeyen bir görüştür. İnsanın ayırt edici özelliği olarak adlandırılan bilinç, ürettiklerine yüklediği değerlerden elbette kendisine de pay biçer. Oysa Nietzsche’ye göre durum hiç de böyle değildir. Ona göre, “bilinçlilik organik yaşamın en son, en geç ortaya çıkan gelişimidir. Bu yüzden en eksik, en güçsüz şeydir. Bilinçten sayısız yanılısına kaynaklanır.”⁵

³ G. Deleuze, Nietzsche and Philosophy, ing. çev. H. Tomlinson, Columbia University Press, 1998, s. 121

⁴ * Güçlü insan, güdüleri doğrultusunda eylemde bulunurken kendi doğası gereği gerçekleştirdiği eylemleri “iyi” olarak adlandırır. Kendine yetebilen güçlü insan, değerlendirmeler yaparken onaylanmaya veya desteklenmeye ihtiyaç duymadığı için, kuralları da kendisi belirler. Doğal durumda kendi zayıflığı nedeniyle belirleyici olamayan ve kendisine yetemeyen zayıf insan ise güçlü gibi olamadığı için, onun kendisi için yarattıklarına -ki bunlar zayıfları kapsamaz- karşı öfke duyar ve bu öfkeyle kendi değerlerini yaratmaya başlar. Dolayısıyla zayıf insanın yarattığı ilk değer, güçlüünün iyi olarak adlandırdıklarını tersine çevirmekle elde edildiği için, “kötü”dür.

⁵ F. Nietzsche, Şen Bilim, çev. L. Özşar, Asa Kitabevi, 2003, s. 49

Nietzsche'ye göre bilince yüklenen abartılı ve gerçeği yansıtmayan değer, bu “üstün” güce egemen olan bilinç sahibi insanın, kendisini bir tür “tanrı-cılık” oyununun içinde bulmasına neden olmuştur. Kendisini yaşamın bütünlüğünden ayıran insan, işe, bilincini takdir etmekle başlar. Aslında zaten sağlıklı ve zayıf olan güdülerini alt edebildiği için kendisiyle gurur duyan insan için amaç, kendisini sürekli “iyiye” doğru yönlendirmektir. Yaşamı ve kendisini bu doğrultuda düzenlemeye başlayan insan için ise artık, ahlak ve din başta olmak üzere gerçekliklerin yaratıldığı oyun başlamıştır.

İnsanın güç istencinin ürünü olan ve iyi, kötü, doğru, yanlış gibi türlü adlar alan değerlendirmeleri, Nietzsche'ye göre zamanla “gerçeklik” olarak nitelendirilmeye başlanmıştır. İnsanın kendisini fazla kaptırdığı bu tanrı-cılık oyununda zamanla insan, bunun oyun olduğunu ve belki daha da kötüsü, oyunu kendisinin uydurduğunu unuttur. Nietzsche insanın bu oyunun sonunda ortaya çıkardığı gerçeklik yaratımını şöyle tanımlar: “‘Gerçek’ orada varolan ve bulunacak, keşfedilecek olan bir şey değildir, tersine yaratılması gereken bir şeydir. Ve bir süreç için bir isim sağlar, daha da çoğu aslında sonu olmayan bir tahakküm altına alınmak iradesinin adıdır...O, ‘güç’ istencinin bir sözcüğüdür.”⁶

Yukarıdaki sözlerinden de anlaşıldığı üzere Nietzsche için gerçeklik, ne ahlak kuralları, ne din kuralları, ne de filozofların sürekli sözünü ettiği şeydir. Bunların tümünü sadece yorumlar; hatta yaşamı deşilleyen yorumlar olarak gören Nietzsche'ye göre gerçek olan, insanın güç istencinden kaynaklanan tüm “gerçekliklerin” kurmaca oluşu ve bu kurmacanın içinde bulunduğu yaşamın ta kendisidir.

Nietzsche'nin yaşama ve gerçekliğe ilişkin düşüncelerine kısaca değindikten sonra ve çalışmanın konusunu oluşturan Apollon ve Dionysos'a geçmeden önce; Nietzsche'nin sanata ilişkin düşüncelerine ve sanat ile yaşam arasında gördüğü ilişkiye de bakmak gerekir. Nietzsche'ye göre yaşam, başta filozoflar ve din adamları olmak üzere “gerçeklik tasarımcıları” tarafından değersizleştirilerek aşağılanmıştır. “Bütün çağlarda en bilge kişiler yaşam üzerinde aynı yargıya varmışlardır: O değersizdir. Her zaman ve her yerde ağızlarından aynı sözler çıkmıştır –kuşku dolu, melankoli dolu, yaşamdan bıkkınlık dolu, yaşama karşıtlık dolu bir ses.”⁷ “Kuramsal insan tipi” olarak adlandırdığı Sokrates'le başlayan ve bilinç kurgularının egemenliğini ifade eden akılcı düşünme geleneğinin yaşamı kısırlaştırdığını belirten Nietzsche; “yaşamı haklılaştırdığını” belirttiği sanatın nasıl bir işleve sahip olduğunu, ilk yapıtı *Tragedyanın Doğuşu* ile birlikte ele almaya başlar.

⁶ F. Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. S. Umran, Birey Yayıncılık, 2002, s. 280

⁷ F. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. H. Kaytan, Tümm zamanlar Yayıncılık, 2000, s. 15.

Nietzsche açısından sanat, iki temel düşünce üzerinde şekillenir.⁸ Bunlardan biri -yaygın kanının aksine- sanatın “çıkarsız” bir etkinlik olmadığı, diğeri ise sanatın “yalanı kutsayan” en üstün güç olduğu düşüncesidir. Sanatın “çıkarsız” bir etkinlik olması, estetik tutum alan kişinin, yöneldiği nesneye açık ya da örtük herhangi bir amaçla yaklaşmaması anlamına gelir.⁹ Başka bir deyişle, kişinin estetik yöneliminde ve deneyiminde, amacını kendi içinde taşıyan bir bakış söz konusudur. Yaşamsal pratik ihtiyaçlardan arınılması gerektiği düşüncesini içinde taşıyan bu bakışa göre, estetik yönelimin nesnesi çevresinden yalıtılmalı ve her türlü ilgi ya da yönelimden bağımsız olmalıdır.^{10*} Sanata ve estetik tutuma bu doğrultuda yaklaşmak ise Nietzsche’nin bakışına göre sanatı gerçek kökeninden, başka bir deyişle yaşamdan koparmak anlamına gelir. Dolayısıyla, insanın ve yaşamın kökenini güç istenci olarak gören Nietzsche açısından “sanatın çıkarsız bir etkinlik olmaması”, onun insanı “iyileştirici, sakinleştirici ya da arındırıcı özellikte olmadığı” anlamına gelir. Sanat, insanın güdülerinden ve arzularından bağımsız bir etkinlik değildir. Hatta tam tersine, güç istencinin uyarıcısı, istencin kışkırtıcısıdır.”¹¹

“Bütün bu sanat ne yapıyor? Övmüyor mu? Yüceltmiyor mu? Seçmiyor mu? Elemiyor mu? Bütün bunlarla o, belirli değer yargılarını güçlendiriyor ya da zayıflatıyor...Yoksa önemsiz bir ayrıntı mı bu? Bir rastlantı mı? Sanatçının içgüdüsünün dışında gelişen bir şey mi? Yoksa bu sanatçının sanatçı olabilmesi için bir önkoşul mu?...Onun temel içgüdüğü sanata mı yönelmiştir, yoksa daha çok sanatın anlamı olan yaşama yönelmemiş midir? Bu içgüdü yaşamın taleplerine mi yönelmiştir? –Sanat yaşama doğru büyük bir itkidir. Nasıl oluyor da amaçsız, creksiz, “l’art pour l’art” olarak anlaşılabilir?”¹²

Sanatın temelinde yer alan diğer düşünce, yani sanatın “yalanı kutsayan” bir güç olarak ele alınışı, Nietzsche’nin yaşam, gerçeklik ve hakikat hakkındaki düşüncelerine dayanır. Öncelikle Nietzsche’ye göre hakikatin bir yanılısama olduğunu belirtmek gerekir. Nietzsche’nin hakikati yanılısama olarak görmesinin

⁸ G. Deleuze, Nietzsche and Philosophy, ing. çev. H. Tomlinson, Columbia University Press, 1998, s. 102

⁹ J. Stolnitz, “The Aesthetic Attitude”, Aesthetics: The Big Questions, (ed) C. Korsmeyer, Blackwell Publishers, 1998, 80

¹⁰ * Yukarıda sözü edilen “çıkarsız” bakış, bir çok filozofta estetiğin temeli olarak görülmüş ve bu doğrultuda ele alınmıştır. Örneğin estetiğin kurucusu Kant, beğeni yargısından söz ederken “subjektif ereklilik” adı altında estetik nesneye nasıl yönelmek gerektiğini açıklar. Ona göre estetik nesneye yönelim, kendisi dışında her tür ilgiden bağımsız olmalı ve güzele yönelen insan nesneyi sadece seyrederek tüm amaçlarından arınmalıdır.

¹¹ G. Deleuze, Nietzsche and Philosophy, ing. çev. H. Tomlinson, Columbia University Press, 1998, s. 102.

¹² F. Nietzsche, Putların Alacakaranlığı, çev. H. Kaytan, Tüzmazanlar Yayıncılık, 2000, s. 77.

nedeni, hakikati gerçeğe uygunluk olarak düşünmesi değil; hakikatin örtüştüğü gerçekliğin, insandan, insanın olanaklarından ve bilişsel yönelimlerinden bağımsız olması gerekliliği ile ilgilidir.¹³ Dolayısıyla “sanatın yalanı kutsaması”, yaşam içindeki canlı öğelerin, bir tür onaylanma ile açığa çıkması anlamına gelir. Başka bir deyişle sanat, yalanlar icat etmeyi; hakikat ise, sanatçının yaşamın yükselen gücünü açığa çıkarmasını ifade eder.

Nietzsche’ye göre sanatın yalanlar icat eden ve sürekli yaratan bir etkinlik olması, bu özelliği nedeniyle onun, insanın diğer etkinliklerine benzerliğini ortaya koyar. Fakat sanatın sadece “yaratan” bir etkinlik olduğunu söylemek, onun Nietzsche açısından taşıdığı önemi görmeye yetmez. Bunun nedeni, **sanatın** yaratırken, diğer yaratımlardan farklı olarak, **yarattıklarının bir yanılma olduğunu farkında olması** ve buna rağmen sürekli, yeniden yaratmaya devam etmesidir.

İnsanın yaratımlarının nedenini güç istenci ile açıklayan Nietzsche’ye göre yaratımın, özellikle de ahlaki ve dini kuralların yaratımının temelinde, yaşamla mücadele etme amacı vardır. Örneğin Nietzsche’nin eleştirilerine hedef olan *décadant*^{14*} yaratımlardan Hıristiyanlıkta; insan, öte dünyaya duyduğu inanç aracılığıyla yaşam içindeki güçsüzlüğüne, zayıflığına ve buna bağlı olarak ortaya çıkan öfkesine çare bulur. İnsana teselli veren ve onun yaşama katlanabilmesini sağlayan ahlak ve din kuralları, her ne kadar insanın yaratımı olarak adlandırılrsa da, bu aslında gerçek bir yaratma etkinliği değildir. Bunun nedeni, öncelikle söz konusu yaratımların yaşamı değilleyen, küçük gören ve değersizleştiren yaratmalar olmasıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, öfkenin neden olduğu bir tersine çevirmeye elde edilen bu değerler, bilincin doğruları olarak görülür ve birer kurgu değil, hakikat olarak kabul edilir. Nietzsche’nin sanata ilişkin olumlu ifadeleri ise tam da bu noktada anlam kazanır. Çünkü sanat, insanı yaşadığı dünyadan ve kendisinden koparıp atmasına ihtiyaç duymaksızın yaratırken, yarattıklarıyla yaşamı da haklı kılar.

Nietzsche’ye göre sanat, sanatçının öznel yaratımıyla oluşan bir etkinlik olarak perspektifler çokluğunu açığa vurur. Sanatçı, gerçekleştirdiği etkinlik gereği, değerlendirmeden yalıtık olmadığı gibi, nesnellik iddiasında da değildir. Sanatçının bu özelliğini, yani perspektif zenginliğine sahip olmayı, filozof için de zorunlu gören Nietzsche; felsefenin, peşine takıldığı nesnellik saplantısının

¹³ M. Clark, Nietzsche on Truth and Philosophy, Cambridge University Press, 1990, s. 88.

¹⁴ * Nietzsche’nin kullandığı düşüş, çöküş, yıkılış anlamlarına gelen “*décadence*”, kişinin kendisi için kötü olanı seçme eğilimidir (P. R. Sedgwick, Nietzsche: The Key Concepts, Routledge, 2009, s. 36). Bu anlamda Nietzsche’nin Sokrates’in *décadent*’in tipik örneği olduğunu belirtmesi, Sokrates’te eleştirdiği gerçeklik düşüncesi ve ahlak anlayışı bağlamında “*décadence*” kavramını açıklar.

dan kurtulması gerektiğini düşünür.¹⁵ Farklı bakış açılarına sahip olmayı; olanı olduğu gibi görmeyi ve dolayısıyla şeylerin gerçekliğini olduğu gibi bilmeyi engelleyen bir durum olarak gören filozofların bu yaklaşımı Nietzsche'ye göre, olmayan bir hakikati keşfetmek için boşuna çabalamaktan başka bir şey değildir.

Sanat; yaşamın sadece olumlu ve hoş yanlarını değil, aynı zamanda olumsuzluklarını ve acılarını hem açığa çıkarabilme hem de gizleyebilme gücüne sahiptir. Sanatçının belirli bir perspektifi yansıttığı bilinen sanat yapıtı karşısında izleyici, yapıtta gördükleri yaşamın en çirkin ve acı yüzü olsa bile, bunu genelleyerek yaşamın kendisi olarak algılamaz. "Hafif bir hastalık hali yaşatarak insanın bağışıklık kazanmasını sağlayan aşı gibi, insanın sağlığını koruyan"¹⁶ sanat, yaşamın gerçekliğinden kaçmak yerine, yaratımın farkında olan bir süreç içinde yaşamı sürekli zenginleştirir. İnsanın hakikat yaratımlarının temelinde hep bir dayanak noktası arayışı bulunduğunu düşünen Nietzsche'ye göre aslında yaşamın, üzerinde sağlam durulacak güvenli ve doğru bir zemini yoktur. Hakikat iddiasındaki görüşler, perspektiften yoksun oldukları için iddialarını mutlaklaştırarak yaşama "iyi" ya da "kötü" biçiminde zeminler oluştururlar. Sanat ise, insanın irrasyonel yönünün bir dışavurumu olarak, yaşama çok daha farklı açılardan bakabilme gücüyle, yaşamda insan için "doğru bir merkez" olmadığını ortaya koyar. Sanatın insana gösterdiği zemine inanmayan ve bunun gerçek olmadığını bilen insansa, sanatın dışında kendisine gösterilen her "gerçekliğe" inanır. Oysa Nietzsche'ye göre bunlar birbirinden hiç de farklı değildir.

Nietzsche, her şeyin bir yanılsama olduğu yaşamda, "yanılsama olduğunun farkında olan tek etkinlik olarak sanatı" ele alırken, özellikle eski Yunanlıların sanat anlayışı üzerinde yoğunlaşır. Nietzsche'nin eski Yunan sanatına bakışını ise, yine bu sanat anlayışı üzerinde duran romantizmin bakışından ayırmak gerekir.¹⁷ Romantikler, antik çağın sanat anlayışına duydukları özlemde, sanatın saflığını ve üstünlüğünü görüp sanatın, insanın nesneyle birleşip hakikate ulaşmasını sağladığını düşünürlerken, Nietzsche eski Yunan sanatında bambaşka şeyler görür. Eski Yunanlılar, "varoluşun korkularını da korkunçluklarını da tanımış, sezmiş"¹⁸ oldukları için, Nietzsche bu sanat anlayışını romantiklerin tam tersine hakikate ulaştıran değil, yanılsamayı ve yaşamı onaylayan bir deneyim olarak görür. Eski Yunan sanatında, özellikle de tragedyada; yaşamda karşılaşılan olumsuzluklar, yaşamın kötü yönleri ya da acıları nedeniyle yaşamın kendisi suçlanmaz. Tersine tragedyada, yaşamın tüm yönlerinin iç içe

¹⁵ J. Scott, Nietzsche and Decadence: The Revaluation of Morality, Continental Philosophy Review 31, Kluwer Academic Publishers, 1998, s. 72

¹⁶ P. Berkowitz, Nietzsche: Bir Ahlak Karşıtının Etiği, çev. E. Demirel, Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 96

¹⁷ A. Megill, Aşırılığın Peygamberleri, çev. T. Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 72

¹⁸ F. Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, çev. İ. Z. Eyüboğlu, Say Yayınları, 2002, s. 60

geçişini göstererek yaşamı onaylayan bir anlayışın ifadesidir.^{19*} Nietzsche bu nedenle, eski Yunanlıların sanat anlayışı hakkındaki düşüncelerinin ifade bulduğu ilk yapıtı *Tragedyanın Doğuşu* için şu sözleri söyler:

“Bu yazının çok kez “Musiki Ruhundan Tragedyanın Yeniden Doğuşu” adıyla anıldığını duydum; onda yalnız Wagner’in sanatını, ne yapmak istediğini, ödenvini ilk olarak dile getirişimi gördüler, -yazının asıl değerli yanını gözden kaçırdılar bu arada. “Yunanlılık ve Kötümserlik”: Daha başka anlama çekilmeyecek bir başlık olurdu bu: Çünkü aslında Yunanlılar kötümserliğin nasıl üstesinden geldiler, onu nasıl yendiler, öğretilen buydu ilk kez olarak...Tragedyanın ta kendisi, Yunanlıların kötümser olmadıklarının kanıtıdır.”²⁰

Sınırların Tanrısı: Apollon

Nietzsche’ye göre eski Yunan tragedyasında varolan ve gerçek tragedyanın ortaya çıkışını sağlayan iki güç vardır. Bu iki güç, ifadesini iki Yunan tanrısında bulan “Apollon” ve “Dionysos”tur. Sanata ilişkin açıklamalarında bu Yunan tanrılarının taşıdıkları özelliklerden hareket eden Nietzsche, Apollon ve Dionysos’a ilişkin ifadeleriyle sadece sanata ilişkin görüşlerini değil, felsefesinin temellerini de ortaya koyar.

Tragedyayı oluşturan Apollon ve Dionysos arasındaki farklılığı anlamaya çalışırken, Nietzsche’nin sıkça eleştirdiği Schopenhauer’in iki ilkesini kullanarak bir benzetme yapmak, bu ayrımı anlamayı kolaylaştırabilir.²¹ Schopenhauer’in “tasarım olarak dünya” ve “istenç olarak dünya” anlayışı,^{22**}

¹⁹ * Tragedya için bu söylenenler, Aristoteles’in tragedya yüklediği anlamla karıştırılmamalıdır, çünkü Nietzsche’ye göre tragedyanın, izleyiciyi ahlaki bir dönüşüme uğratmak gibi bir işlevi söz konusu değildir. Nietzsche için tragedya, Aristoteles’in sözünü ettiği katharsis’e zit bir biçimde, yaşamı bütünlüğüyle göstermenin ve arınarak ulaşılabilecek bir hakikatin olmadığını göstermenin aracıdır.

²⁰ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. C. Alkor, İthaki Yayınları, 2003, s. 60

²¹ J. M. Schaffer, *Art of the Modern Age Philosophy of Art from Kant to Heidegger*, çev. S. Rendall, Princeton University Press, 2000, s. 214.

²² ** Schopenhauer’e göre tasarım olarak dünya, nesne ve öznenin birbiriyle ilişkisini ortaya koyarken, dünyanın öznenin tasarımı oluşunu vurgular. Ona göre yaşam içinde insanın karşısında her şey, bilinebilecek bir nesnedir. Nesneyi öznesiz, özneyi de nesnesiz düşünmeyen Schopenhauer, öznenin tasarımını ise çıkış noktası olarak ele alır. Dışsal, fiziksel dünyanın varlığının vurgulandığı tasarım, insanın bilebildiği tek şey olan görünenlerin birbirine bilinç aracılığıyla gerçekleşen bağlılığını ifade eder. Schopenhauer’in diğer temel ilkesi olan istenç ise, doğadaki her şeyin özü olarak istemeyi ifade eder. Yaşamın özüne istenci koyan Schopenhauer’in istenci ile Nietzsche’nin güç istenci birbirine karıştırılmamalıdır. Schopenhauer’de istenç, insanı acıya sürükleyen olumsuz bir anlam taşıyan özgeci bir bilince dönüşürken, Nietzsche kendisinin ortaya koyduğu güç istencini Schopenhauer’in istencinden farklı görür. Güç istenci, arzulamayı vurgulayan istençten farklı olarak, istemenin özündeki gücü vurgular.(K. Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, çev. C. Soydemir, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 71–72)

Nietzsche'nin Apollon ve Dionysos'la ifade ettiği iki farklı bakışa benzer: Görünenlerin dünyasına karşılık gelen Apollon ve tüm görünenlerin - öznenin, nesnenin- gerisindeki birliğe, istence karşılık gelen Dionysos.

Nietzsche'nin Apollon'u ele alışına bakıldığında, bu kavramı iki anlamda kullandığı görülür.²³ Birbirinden farklı fakat birbirine bağlı bu iki anlamdan biri metafizikten söz edilirken, diğeri ise sanattan söz edilirken kullanılmaktadır. Metafizik anlamda Apolloncu bilinç, Schopenhauer'in "principii individuationis"^{24*} bağlı olan dünyanın bilincidir. Başta yontu olmak üzere "temsile dayanan tüm görsel sanatları"^{25**} ifade eden ve "ışığın, bilgeliğin, dengeyin, ölçünün" tanrısı olan Apollon'da; temsil ettiklerinden de anlaşılacağı üzere her şeyden önce bir "sınır" söz konusudur. Görşelliğin ön plana çıktığı, biçimin belirleyici olduğu Apollon'la birlikte sanatçının sanat yapıtına çizdiği sınırın yanında, yapıtla alımlayıcı arasında da bir sınır çizilir. Her şeyi aydınlatıcı ışığıyla şeylerin oldukları gibi görünmesini sağlarken, bir yandan da insanı gördüğünden ayıran Apollon, bu özelliğiyle "aklı" ifade eder. Tıpkı geleneksel metafizikteki akıl gibi, Apollon da, bilgiye ulaşmayı sağlayan, "insanın kendisinin sınırlarını" gösteren bir güçtür. Apollon'un temsil ettiği aydınlatıcı akıl, yöneldiği nesnelere biçim verirken, onları aynı zamanda tanımlar. Biçimin ön plana çıkmasıyla oluşan sınır bilgisi, Apollon'da simgeleşen özelliklerin sanat dışındaki diğer alanlarda da benzer biçimde düşünölebileceğini gösterir. Buna, bilincin yaptığı ayrımlar, tanımlamalar ve kategorileştirme etkinlikleri gibi düşünme biçimlerinin yanı sıra, geleneksel ahlakın insanı kendi sınırlarının bilgisini edinmeye çağırın "kendini bil" ilkesi de örnek verilebilir.

Nietzsche'nin Apollon'a ilişkin diğer kullanımına -sanat anlamındaki kullanımına- bakıldığında, Apollon'un görüntüler dünyasındaki güzellikleri temsil edişiyile birlikte, "düşsel tasarımların tanrısı olması bağlamında sanat tanrısı konumuna"²⁶ gelişine tanık oluruz. Sanat tanrısı olarak Apollon, insanın "düş durumu"nu ifade eder. Bir ışık tanrısı olarak Apollon'un, aynı zamanda "yanılsamalar" yaratan bir tanrı olması nedeniyle Apolloncu "maja^{27***} tülü",

²³ J. Young, Nietzsche's Philosophy of Art, Cambridge University Press, 1992, s. 32

²⁴ * principii individuationis: bireyleşme ilkesi.

²⁵ ** Yontu, mimari gibi örneklerin yanı sıra epik şiirin de örnek verilebileceği Apolloncu sanatlar, daha çok göze hitap eden ve temsile dayanan sanatlardır. Bu sanatların temsile dayalı olması önemlidir. Zira temsil, kendi etkinliğini gerçekleştirebilmek için bir gerçeklik varsayar. Bu sanatlarda gerçekliğin temsiline yapıyor oluşu, bilincin egemenliği ve aklın düzenleyici kurallarının işleyişi gibi Apollon'da ifade bulan diğer özellikleri de açık kılar.

²⁶ F.Nietzsche,Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans, çev. M. Kahraman, Say Yayınları, 2005, s. 36

²⁷ *** yanılı

insana düşsel yanılsamalar yaratarak insanın yaşamını sürdürebilmesini sağlar. Yaşamın acıları karşısında, yarattığı yanılsamalarla gerçekliği farklı biçimde gösteren Apollon, düş aracılığıyla insanın yeni güzellikler deneyimlemesine neden olur. “Düşte, göz kapakları kapalıyken sanatsal yaratıda bulunan gözün ilahi dünyasıdır bu. Bu düş haline bizi destan da sokar: biz açık gözlerle hiçbir şey görmeyiz, anlatıcının kavramlarla bizde oluşturmaya çalıştığı iç dünyamızdaki imgelemden haz duyarız.”²⁸

Apollon’un, yaşamın acı yönlerinden kaçmayı sağlayan düşsel yaratımları, bir bakıma da yaşamdan kopuşun ifadesidir. Bir tülün arkasından, seçilmiş, ayıklanmış bir gerçekliğin izlendiği Apolloncu bakış, insanı karşılaştırmaktan korktuğu ya da cesaretinin olmadığı durumlardan korunurken, bir yandan da insanın aslında parçası olduğu yaşamın bütünlüğüne karışmasını engeller. Güdüler üzerinde egemenlik kurarak güdülerini dizginleyen ve sürekli kontrol altında tutan bir tavırla dünyaya bakan Apollon, tam da bu nedenle, yani kontrol sağlayıcı gücü nedeniyle, güdülerıyla yaşayan Barbarlara karşı Yunanlıları koruyabilmiştir. Başka bir deyişle; ölçü, biçim, düzen, denge ve akıl aracılığıyla bilinçdışına karşı bilincin temsilcisi olan Apollon nedeniyle kültür vardır.^{29*}

İnsanın iki farklı ve doğal yönünden biri olan ve güdülerini düzenleyerek belirli bir ölçü içinde hareket etmesini sağlayan Apollon, sebep olduğu kültür nedeniyle insanı doğallığından uzaklaştırırken; diğer yanda Apolloncu tülü parçalayıp atan ve yaşamın başka bir yüzünü, yaşamın özünü temsil eden Dionysos, bu uzaklığı ortadan kaldırır.

“Şimdi, İncil’deki evrenlerin uyumunu herkes kendine en yakın olanla birleşerek, barışarak, kaynaşarak değil; bir olarak yaşar; artık Maja’nın örtüsü yırtılıp atılmış,yırtıklar içinde gizler dolu temel Bir’in önünde çepeçevre uçuşur gibi sezer özünü kişi. İnsan kendini, yüksek bir topluluğun üyesi olarak koyar ortaya, türkü söyler, oynar. Unutur artık yürümeyi de, konuşmayı da, düşer yollara oynayarak yükselmek için göklere doğru.”³⁰

Bilincin “Kendinden Geçiş”i ya da Dionysos

Sanatın doğuşunda Apollon’un yanında varolan diğer ilke, eski Yunanlıların şarap tanrısı “Dionysos”la simgeleşir. Mitolojiye göre ormanlarda, kırlar-

²⁸ F. Nietzsche, Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans, çev. M. Kahraman, Say Yayınları, 2005, s. 43.

²⁹ * Kültür, insanın bilinçdışı öğelerinin şekillendirilerek bilinçli duruma gelişini ifade eder. İnsanın ürettiği ve yaşamını düzenleyen kuralların tümü, kültüre sahip olmanın sonucudur. İnsanın bilinci aracılığıyla oluşturduğu yaratımların tümünü yanılsama olarak gören Nietzsche’ye göre bu nedenle kültürün varlığını sürdürebilmenin koşulu da “yanılsama”dır.

³⁰ F. Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu, çev. İ. Z. Eyüboğlu, Say Yayınları, 2002, s. 54.

da yaşayan bu Yunan doğa tanrısı, insanın özsel yaşam enerjisini ve canlılığını ifade eder. İnsanın bilinçdışı, öğrenilmemiş, edinilmemiş ilksel güdülerini yansıtan Dionysos; coşkun, özgürlüğün ve hatta taşkınlığın alanıdır. Aklın tüm yetilerinden ve dolayısıyla düzenlemelerinden yoksun Dionysos'un bir doğa tanrısı olması da, sahip olduğu bu özelliklerle ilgilidir. Çünkü Dionysos her şeyden önce, insanın kültürlenmemiş; dolayısıyla törpülenmemiş ve vahşi olarak adlandırılan yüzünü gösterir.

Bir önceki bölümde yapılan benzetme anımsanacak olursa, Schopenhauer'in "tasarım olarak dünya"sına karşılık gelen Apollon'un yanında Dionysos'un, "istenç olarak dünya"yı ifade ettiği görülür. Apollon'dan oldukça farklı olan bu ilke, insanın bireysel varlığını bozan ve çılgınlığı içinde taşıyan bir ilkedir. İnsanın kendisinin farkında olmasını ve bilmesini gerektiren "principi individuationis"i paramparça eden şarap tanrısı Dionysos, hem gerçek hem de metaforik anlamıyla sarhoşluktur.³¹ Bu sarhoşluk, insanı günlük yaşamın ayık bilincinden ve bilincin baskısından kurtarır. Her türlü coşku durumunu temsil ettiği için, bu ilke, insanın "kendinden" geçişini, bilinçle oluşturulan kendilik yanılması bir yana bırakarak doğayla bir oluşunu simgeler. Bir oluş ise, insanın başkalarıyla ve doğayla arasındaki tüm sınırları kaldırırken, aynı zamanda kendisiyle bütünleşmesini de sağlar.³²

Nietzsche'ye göre Dionysosçu sanatlar, başta müzik olmak üzere oyun ve sahne sanatlarını ifade eder. Özellikle müziğe bakıldığında, müziğin Dionysos'un ruhunu tam anlamıyla yansıttığını söylemek olanaklıdır. Müzik için söylenebilecek ilk şey; müziğin, Apolloncu sanatlardan farklı olarak görüntünün olmadığı, bu nedenle de biçimden yoksun bir sanat olduğudur.³³ Apolloncu gerçeklik temsilinden uzaklaşarak yaratımı öne çıkaran Dionysos'un, görüntüden ve dolayısıyla biçimin oluşturduğu sınırdan yoksun müziği ise bu özelliğiyle, bir anlamda doğanın dile gelişi gibidir. Apolloncu görsel sanatlar, daha çok temsile, başka bir deyişle taklide dayanırken; Dionysosçu müzik, bir yaratım etkinliğini ifade eder. Bu bağlamda, insanın doğrudan güdülerine seslenen, en karmaşık duygularına aklın uslamamasından bağımsız olarak doku-nabilen müzik, sözü edilen özelliklerinden ötürü Dionysos'u en iyi ifade eden sanattır.

Dionysos'un insanın kendisini bırakmasını sağlayan bir esrime haline yol

³¹ J. Young, Nietzsche's Philosophy of Art, Cambridge University Press, 1992, s. 33.

³² F. Nietzsche, Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans, çev. M. Kahraman, Say Yayınları, 2005, s. 36.

³³ M. L. Cooledge, Ethics--Apollonian and Dionysian, The Journal of Philosophy, Vol.38, No.17, 1941, s. 457.

açması; sanatı, yanılsamalar yaratan bir etkinlik olarak gören Nietzsche için önem taşır. Apolloncu tülle yaşama bakarak kendini yaşamın akışına kaptırmaktan korkan insan aldanmamaya çalışırken aslında kendini aldatmaktadır. Kendini bırakmayı, ölçülerden ve bilinçten kurtulmayı tehlike olarak gören Apolloncu bakışın tersine Nietzsche, insanın Dionysosçu esrime halinin korkulan sonucu doğurmadığını düşünür. Filozoflar sürekli olarak insanın güdülerine göre eylemesinin yanlışlığını vurgulamışlar ve güdülerin, gerçeğin olduğu gibi görülmesini engelleyerek insanı yanıltacağını söylemişlerdir. Oysa Nietzsche'ye göre varlığın asıl zemini, Dionysosçu esrime aracılığıyla açılır.³⁴

Nietzsche müziği Dionysos'u ifade eden en önemli sanat olarak görürken, eski Yunan tragedyasının, Apollon ve Dionysos'un birlikteliği ile oluştuğunu söyler. Ona göre müziğin tek başına gösterdiği yaşamın en derin yönü, insan için kolaylıkla katlanılabilir bir şey değildir. Nietzsche bunu, bilge Silenus'un sözleriyle örnekler.

“Kral Midas, uzun süre Dionysos'un yol arkadaşı Silenos'un ardından giderek ormanda avlanmış, onu tutamamış. Önünde sonunda Silenos'u ele geçirdiğinde, insanlar için en iyinin, en çok yeğ görülenin ne olduğunu ondan sormuş. O da olduğu yerde, sessiz, kımıldamaksızın durmuş. Kralla didişmiş. Sonra çınlayan bir gülüşle söze şöyle başlamış: Ey zavallı, bir günlük kuşak, gelişigüzeğin, acı çekişin çocukları, ne dayatıp durursun sence duyulması gerekmeyen, en yararlı olanı açıklayayım diye? Senin için en iyi olan, tümünden ulaşılmayandır: Doğmamak için, varolmamak için, yok olmak için. İkinci en iyi de senin şimdicek ölmendir.”³⁵

Ormanda yaşayan satirlerin en bilgesi Silenus, tüm satirler gibi doğal bir varlıktır ve insanın ürettiği bütün kültürel etkilerden uzakta, doğal bir yaşama sahiptir. İnsanın bilinçle elde ettiği durumdan, başka bir deyişle insanlaşmaktan uzak bu varlıkların en bilgisinin kral Midas'a söyledikleri, insanın dünyaya bir kez geldikten sonra artık doğallığını koruyamayacağını ifade eder. Bilincin üretilmesi ile birlikte doğallıktan uzaklaşıldığını, insanın en sıradan, en önemsiz görünen etkinliklerinin bile bilinçle şekillendirildiğini ifade eden bu sözler, yaşamda Dionysosçu yönün tek başına olmadığını göstergesidir. Bundan dolayı Apollon ve Dionysos'un birlikteliğinden doğan tragedya, Nietzsche'ye göre tam da Silenus'un sözlerinde dile gelen gerçekliği yansıtır.

Tragedyanın kalbini oluşturan ve yeşermesini sağlayan Dionysosçu mü-

³⁴ J. M. Schaffer, *Art of the Modern Age Philosophy of Art from Kant to Heidegger*, çev. S. Rendall, Princeton University Press, 2000, s. 215.

³⁵ F. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. İ. Z. Eyüboğlu, Say Yayınları, 2002, s. 60.

ziğın yanında –ki bunu koro ifade eder- diğer unsur, Apolloncu diyalogdur. Asıl etkiyi sağlayan her ne kadar Dionysian müzik olsa da, Apolloncu düzen ve diyalogun, tragedyada varolması gerekir: “Şarkı söylemek ve dans etmek artık içgüdüsel doğa sarhoşluğu değildir: artık Dionysosça coşkuya kapılan koro kitlesi, bilinçsizce bahar dürtüsünün uygulandığı halk kitlesi değildir. Hakikat şimdi sembolize ediliyor, o görünümün hizmetinde, bunun için o, görünüm sanatlarını kullanabilmeli ve kullanmak zorunda.”³⁶

Apolloncu görsel öğelerin, aynı zamanda “düş durumu”nu temsil ettiği anımsanırsa, tragedya seyircisinin müziğin etkisiyle, izlediklerinde başka bir dünyayı deneyimlediği söylenebilir. Aslında seyircinin önünde yaşananlar gerçekliğin ta kendisi olduğu için, tragedya aracılığıyla deneyimlenen ve gerçek olmayan dünya, tam da bu yolla izleyiciye yaşamın bir yanılsama oluşunu gösterirken, yaşamı da katlanılır kılar.

Yukarıda dile getirilenleri kısaca şöyle özetlemek olanaklıdır. Nietzsche'nin Apollon ve Dionysos'a ilişkin açıklamalarına bakıldığında, bu iki kavramın, “mitoloji”ye göre sırasıyla Olimpos tanrılarını ve barbar Titanları simgelediği görülür. “Ontolojik” düzeyde, tasarıma ve istence karşılık gelen Apollon ve Dionysos, temsil ettikleriyle düş ve sarhoşluğa karşılık gelirler. “Sanaatsal” düzeyde ise Apollon görsel sanatları, epiği ve diyalogu temsil ederken; Dionysos, dansı, müziği, lirik şiiri ve koroyu ifade eder.³⁷

Nietzsche ilk yapıtı *Tragedyanın Doğuşu*'nda; Apollon ve Dionysos'la, bilge satir Silenus'la ve ele aldığı daha birçok öğeyle felsefesinin temel taşlarını ortaya koymuştur. İlk yapıtında birbiriyle çatışma halinde olan Apollon ve Dionysos'un sanatın kökenini birlikte oluşturduğunu söylerken, daha sonraki yapıtlarında Apollon'u geride bırakarak Dionysos üzerinde yoğunlaşan Nietzsche, bu farka rağmen, temelde aynı sorunlar üzerinde durur. Başka bir deyişle, Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'ndan sonraki yapıtlarında vurgunun Dionysos üzerine yoğunlaşması, onun düşüncelerinin değiştiğinin göstergesi değildir.³⁸ Tüm felsefesinde bilinç ve bilinçdışı ayrımı görülen Nietzsche, son dönemlerinde ele aldığı, **bilincinin üstesinden gelen** “üstinsan” düşüncesi nedeniyle, Dionysos'tan daha çok söz eder.

Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu* ile ortaya koyduğu Apollon-Dionysos

³⁶ F. Nietzsche, Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans, çev. M. Kahraman, Say Yayınları, 2005, s. 50.

³⁷ J.M. Schaffer, Art of the Modern Age Philosophy of Art from Kant to Heidegger, çev. S. Rendall, Princeton University Press, 2000, s. 217.

³⁸ G. F. Seffler, The Existential vs. The Absurd: The Aesthetics of Nietzsche and Camus, The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol.32, No.3, 1974, s. 418.

ikiliğinden kaynaklanan bakışını her ne kadar sanatla başlatsa da, söz konusu bakış açısını ilerleyen çalışmalarında ele aldığı ve yaşamın diğer alanlarını kapsayan yaklaşımlarında da sürdürür. Örneğin, Nietzsche'nin sonraki çalışmalarında "décadence" olarak adlandırdığı ve gerçeklik bilincinden; özellikle de ahlaktan ve dinden kaynaklanan çürümeler, daha ilk yapıt olan *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki Apolloncu bilincin bir uzantısıdır. Ya da, bilinçdışı olanı bilince karşı savunur ve bilincin temelinde güdülerin olduğunu söylerken Dionysos'u konuşturan Nietzsche'nin, Silenus'un Midas'a söylediği sözlerde "Tanrının Ölümü"nü duyduğunu söyleyebiliriz. Yine benzer biçimde, Yunanlıların yaşamın gerçek yüzü karşısında gösterdikleri tavır, Nietzsche'nin üstinsana ilişkin beklentilerinin kaynağı hakkında önemli ipuçları taşımaktadır. Nietzsche'nin trajik üstinsanı anlatırken vurguladığı ve üstinsanın en önemli özelliği olarak gördüğü yaratıcılık ise, eski Yunanlıların, yaşama Dionysosçu yaklaşımlarında açığa çıkan canlılığın ve zenginliğin bir ifadesi niteliğindedir.

Sonuç

Çalışmalarında insanın, yaşamın gerçekliği ile –onu her yönüyle ortaya koyarak- yüzleşebilme cesaretini göstermesi gerektiğini belirten Nietzsche; felsefesini, tıpkı bir sanatçının sanat yapıtını oluşturduğu gibi oluşturur. Yaşama karşı yönelimi ve yaklaşımında taşıdığı bazı özellikler bağlamında yapılabilecek bu benzetme, her şeyden önce Nietzsche'nin sahip olduğu perspektif zenginliğinin ifadesidir. Sanatın "yaşamı onayladığını" ve "haklı kıldığını" sıklıkla belirten Nietzsche'nin bu ifade ile dile getirdikleri de, yine burada sözü edilen ve yaşam karşısında takınılması gereken tavrın Nietzsche'nin yaşama yaklaşımında açığa çıkması ile ilgilidir.

Eski Yunanlıların bu gerçeğin farkına vardığını düşünerek tragedyaya yönelen ve tragedyanın iki önemli temeli -Apollon ve Dionysos- arasındaki sınırlanmışlığı ile bu iki farklılığın bir aradalığını gerçek sanat olarak gören Nietzsche, sanatı, özellikle de tragedyayı bu bağlamda ele alır. Ona göre Apollon, yaşam içinde bilincin ve bilincin beraberinde getirdiklerinin temsilcisi iken Dionysos; bilinçdışını, güdülerini ve işlenmemiş doğayı ifade eder.

Nietzsche'nin yaşama dair ortaya koyduğu tablo ne iyimser ne de kötümser olarak adlandırılabilir. İnsanın daha doğar doğmaz kendisini bir bilinç dünyası içinde bulması ile bozulan doğallığından söz eden Nietzsche, bunu "iyi" ya da "kötü" olarak değerlendirmek yerine, sadece "gerçek" olarak adlandırır ve gerçekliği, her şeyden önce bir beden olan insanın güdülerini –bilinçdışı- doğrultusunda belirlenen aklıyla -bilinci ile- ürettiğini vurgular. Nietzsche'nin, yaşamı zenginleştiren her tür bakışı kucaklayan yaklaşımı bağlamında ele alınan sanat;

yaşamı olduğu haliyle görürken, aynı zamanda onayladığı için ayrı bir değer taşıyor. Her şeyin oyun gibi görülebileceği yaşamda kuralların, “kutsal değil insani” olduğunu düşünen Nietzsche’ye göre sanat, alımlayıcısına bunu baştan belirten bir etkinlik olarak yaşamın değerlendirilmesine ilişkin dürüstlüğü ve zenginliği de sağlayabilme gücüne sahiptir.

Özet

Nietzsche’nin Apollon ve Dionysos’a ilişkin görüşlerini ele almayı deneyen bu çalışma öncelikle, onun “yaşam” ve “insan” üzerine düşüncelerini ana hatlarıyla görmeyi amaçlamaktadır. Sanatın yaşamla ilgisi bağlamında ele alınan bu iki kavramın önemi, temsil ettikleri düşüncelerle Nietzsche felsefesinin temellerine işaret etmesine dayanmaktadır. Bu doğrultuda ele alınacak olan Apollon ve Dionysos’la, Nietzsche’nin insana, insanın içinde bulunduğu yaşama, eylemlere ve değerlendirmelere ilişkin görüşlerinin sanat anlayışıyla birlikte ortaya konması amaçlanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Nietzsche, insan, sanat, Apollon, Dionysos.

Abstract

Apollo and Dionysos in the Context of Nietzsche’s Conception of Art

This study, which aims to discuss Nietzsche’s remarks on Apollo and Dionysus, primarily intends to consider his approach to “life” and “man”. The importance of these concepts which we deal within the context of the relation between art and life, is based on the representative thoughts indicating the fundamentals of Nietzsche’s philosophy. While focusing on Apollo and Dionysus accordingly, we aim to reveal Nietzsche’s contentions on man, life, actions and evaluations along with his sense of art.

Key Words: Nietzsche, man, art, Apollo, Dionysus.

Kaynakça

- Berkowitz, Peter, (2003), **Nietzsche: Bir Ahlak Karşıtlarının Etiği**, çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları.
- Clark, Maudemarie, (1990), **Nietzsche on Truth and Philosophy**, Cambridge University Press.
- Cooledge, Mary L., (1941), **Ethics--Apollonian and Dionysian**, The Journal of Philosophy, Vol.38, No.17.
- Deleuze, Gilles, (1998), **Nietzsche and Philosophy**, trans.by Hugh Tomlinson, Columbia University Press.

- Megill, Alan, (1998), **Aşırılığın Peygamberleri**, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich, (2002), **Tragedyanın Doğuşu**, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich, (2002), **Zerdüşt Böyle Diyordu**, çev. Osman Derinsu, Varlık Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich, (2000), **Putların Alacakaranlığı**, çev. Hüseyin Kaytan, Tüzm zamanlar Yayıncılık.
- Nietzsche, Friedrich, (2003), **Ecce Homo**, çev. Can Alkor, İthaki Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich, (2005) **Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans**, çev. Mahmure Kahraman, Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich, (2003), **Şen Bilim**, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi.
- Nietzsche, Friedrich, (2002), **Güç İstenci**, çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık.
- Pearson, Keith Ansell, (1998), **Kusursuz Nihilist**, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları.
- Schaffer, Jean-Marie, (2000), **Art of the Modern Age *Philosophy of Art from Kant to Heidegger***, ing. çev. Steven Rendall, Princeton University Press.
- Scott, Jacqueline, (1998), **Nietzsche and Decadence: The Revaluation of Morality**,
- Continental Philosophy Review 31:, Kluwer Academic Publishers.
- Sedgwick, Peter R. (2009), **Nietzsche: The Key Concepts**, Routledge.
- Sefler, George F., (1974), **The Existential vs. The Absurd: The Aesthetics of Nietzsche and Camus**, The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol.32, No.3.
- Stolnitz, Jerome, (1998), **The Aesthetic Attitude**, Aesthetics: The Big Questions, (ed) Carolyn Korsmeyer, Blackwell Publishers.
- Young, Julian, (1992), **Nietzsche's Philosophy of Art**, Cambridge University Press.

SAYILAMAZ SONSUZLUK, KARAR VERİLEMEZLİK VE GÖDEL'İN EKSİKLİK TEOREMİ

Ahmet Çevik*

Birçok kuramsal bilimde olduğu gibi, teorik bilgisayar biliminin de matematikten geldiği bilinmektedir. Birşeyin sonu başka birşeyin başlangıcıdır sözü teorik bilgisayar biliminin doğuşunu en iyi biçimde yansıtan sözdür. Aslında bilgisayar bilimi, 20.yüzyıldaki modern matematiğin bir vizyonunun başarısızlıkla sonlanması, ve bir krizin ortaya çıkması sonucunda doğmuştur. Plansız gelişen bu süreci ve beklenmedik bir sonuç olarak ortaya çıkan “bilgisayar” kavramını felsefi boyutta inceleyeceğiz.

I. Sonsuz Kümeler Kuramı

Matematik denildiğinde akla gelen kavramlar kesinlik, estetik, edebiyet, ve mutlak doğruluktur. Fakat matematik tarihine baktığımız zaman bazı önemli krizler görürüz. Bu da matematiğin durağan olmadığını, değişim içinde olduğunu göstermektedir. Matematik dünyasındaki krizler, Pisagor'un teoremi ile birlikte irrasyonel sayıların keşfi ile başlamıştır. O zamanlar matematik dünyası Platon'un rasyonalizm felsefesi ile biliniyordu. Yani rasyonel bir dünyada irrasyonel sayıların keşfi matematikte bir kriz yaratmıştı. Bu buluş antik çağlardaki filozofların ve matematikçilerin ilgisini çekmiştir. Sonraki zamanlarda türev ve integral kalkülüsün bulunmasıyla bir kriz daha yaşanmıştır. Artık sürekliliğe sahip olan ifadelerden ve limitlerden bahsedilmekteydi. Süreklilik düşüncesi o zamanlarda anlaşılmadığından dolayı, bu kriz Pisagor'un zamanını tekrar yaşatmıştır. O zamanlarda din bilimi üzerine çalışan felsefeci Bisop Berkeley, matematikçilerin kalkülüs üstüne olan tartışmalarını din bilimcilerin tartışmalarına benzetmiştir. Teorik bilgisayar biliminin temelini atan, bahsedeceğimiz bu kriz 19.yüzyılın sonlarına, Rus kökenli Alman matematikçi Georg Cantor'un kümeler kuramına dayanmaktadır.

1870'lerde Cantor sonsuz kavramı üstünde çalışıyordu. O zamana kadar hiçbir matematikçi sonsuz üstünde ciddi şekilde çalışmamıştır. Sonsuz, Cantor için sembolden öte bir anlam taşıyordu. Onu matematiğe çağıran ilahi gücün sonsuz kavramı olduğunu, ve eğer sonsuzu kullanmak istiyorsak onu anlamamız gerektiğini düşünüyordu. Sonsuzu anlamak isteyen Cantor, araştırmasına

* University of Leeds, Department of Pure Mathematics, email: mmac@leeds.ac.uk.) Yazar, katkılarından dolayı Prof.Dr.Teo Grünberg'e, Prof.Dr.Ahmet İnam'a, Raşit Hasan Keler'e, ve Burak Yolaçan'a teşekkür eder.)

şu soru ile başladı: Sonsuz ne kadar büyüktür? Sonsuzun sadece bir matematiksel sembol olarak kullanılmasından rahatsızlık duyan ve bu kavramı kesin olarak ortaya koymak için Cantor, kümeler kuramı üzerine, özellikle kümelerin büyüklükleri yani *kardinalleri* hakkında çalışmaya başladı. Sonlu kümeler için bu problemi çözmek kolay. Aynı sayıda elemanları varsa her iki kümenin, o zaman büyüklükleri de aynıdır. Örneğin $\{a, b, c\}$ kümesi ile $\{5, e, x\}$ kümesinin büyüklükleri 3'tür. Peki 3 tek başına ne ifade etmektedir? Çözümü şöyle genelledebiliriz: Verilen iki sonlu küme, A ve B için A kümesinden B kümesine *birebir örten* f fonksiyonu varsa o zaman $|A| = |B|$ deriz¹. Sonsuz kümeler için sayma yöntemi mümkün olmadığı için birebir örten fonksiyon tanımlamak problemi çözecektir. Sonlu kümeler *sayılabilir* kümelerdir. Bir kümenin büyüklüğü doğal sayılar kümesinin büyüklüğüne eşitse, bu kümeye *sayılabilir sonsuz küme* denir. Aksi halde bu kümeye *sayılamaz küme* denir. Doğal sayılar N kümesi sayılabilir sonsuzluktur². Verilen sonsuz bir S kümesinin sayılabilir sonsuzlukta olup olmadığını belirlemek için S 'den doğal sayılar N kümesine birebir örten $f : S \rightarrow N$ fonksiyon bulmamız yeterlidir. Görünen o ki, iki kümenin eşitliğini belirlemek için birebir örten fonksiyon bulmak küme elemanlarını saymaktan daha etkili bir yöntem. Eğer bir küme sonlu ise veya sayılabilir sonsuz ise bu kümeye *numaralandırılabilir küme* (enumerable) denir. Aksi halde bu kümeye *numaralandırılmaz küme* denir. Doğal sayılar kümesi sayılabilir sonsuzlukta olduğuna göre bu, kümenin numaralandırılabilir olduğunu da göstermektedir. Cantor, rasyonel sayıların da numaralandırılabilir olduğunu göstermiştir. Bunu da *zigzag*³ yöntemi ile yapmıştır. Çünkü rasyonel sayılar pay ve payda olmak üzere iki doğal sayıdan oluşmaktadır. Her bir çift bir doğal sayı ile eşleştirilirse, bu doğal sayılar ile rasyonel sayılar kümesinin büyüklüklerinin aynı olduğunu gösterir. Doğal sayılar, tamsayılar ve rasyonel sayılar sayılabilir sonsuzluktur. Cantor'un büyük buluşu gerçel sayıların sayılamaz sonsuzlukta olduğunu göstermesi ile başlamıştır⁴. Kanıtında, Cantor 0 ile 1 arasındaki gerçel sayıların sadece ondalık kısımlarını listelemiştir. *Diyagonal inşaa* olarak adlandırılan yöntem sonucunda Cantor öyle bir sayı oluşturur ki oluşturduğu sayı listede yoktur! Biz bunu açıkça görülmesi için ikilik tabanda göstereceğiz. Her rakam ikilik sistemde kodlanabileceği için bu sorun olmayacaktır. İnşamızda $[0-1]$ aralığındaki sayıları göz önünde bulunduracağız. O halde bunu 0 ve 1'lerden oluşan diziler için şöyle gösterebiliriz:

¹ Bir A kümesinin kardinali $|A|$ şeklinde gösterilir.

² $N = \{0, 1, 2, \dots\}$

³ Zigzag yöntemi sonsuzluğa takılmamak için geliştirilen bir sayma yöntemidir. Bu yöntem matematikteki ve bilgisayar bilimindeki birçok kanıtlarda ve inşalarda kullanılmaktadır.

⁴ Gerçel sayılar kümesi R ile gösterilir.

$$\begin{aligned}
 S_1 &= 1, 1, 0, 0, 1, 0, 1, 1, \dots \\
 S_2 &= 0, 0, 1, 0, 1, 1, 0, 0, \dots \\
 S_3 &= 0, 0, 0, 1, 0, 1, 0, 0, \dots \\
 S_4 &= 1, 0, 0, 0, 1, 1, 1, 1, \dots \\
 S_5 &= 0, 1, 1, 0, 1, 0, 1, 1, \dots \\
 S_6 &= 1, 1, 0, 1, 0, 0, 0, 1, \dots \\
 S_7 &= 1, 1, 0, 1, 0, 1, 0, 0, \dots \\
 S_8 &= 1, 0, 1, 0, 1, 0, 0, 1, \dots \\
 &\quad \quad \quad \vdots \quad \quad \quad \mathbf{0} \\
 S_d &= 0, 1, 1, 1, 0, 1, 1, 0, \dots \\
 &\quad \quad \quad \vdots
 \end{aligned}$$

Cantor köşegeni oluşturan rakamlara bakar ve yeni sayıyı köşegendeki her rakamdan farklı olacak şekilde oluşturur. Yani bu örnekte köşegendeki rakam 1 ise 0, 0 ise 1 olacak şekilde yeni sayıyı oluşturacağız. Örnekte, köşegeni oluşturan sonsuz dizi 10001001... ise yeni oluşturulan sayı $S_d = 01110110...$ şeklinde olacak. Genellersek, yeni oluşturulan sayıda x 'inci basamağın, köşegeni oluşturan sayının x 'inci basamağından farklı bir sayı olması gerekmektedir. Cantor bu oluşturulan sayının listede olmadığını görür çünkü listedeki her sayının en az bir basamağının değiştiğini görür. Oluşturduğumuz sayının n 'inci sırada olduğunu varsayalım. O zaman kesişen köşegeninde, yani n 'inci sıra ve n 'inci sütundaki rakamda, bir çelişki olurdu. Çünkü inşamız o rakamdan başka bir rakam olmasına dayanıyor. Öyleyse köşegendeki rakam ne ise her zaman başka bir rakam olmalı. Köşegendeki sayı örneğin 1 ise, yeni oluşturduğumuz sayıda 0 olacağından dolayı bu iki sayı birbirine eşit olamazdı. Benzer şekilde köşegendeki sayı 0 ise, yeni oluşturduğumuz sayıda 1 olacaktı. Bu bir çelişkidir. En başta $[0-1]$ aralığındaki bütün sayıları listelediğimizi varsaymıştık ancak S_d bu aralıkta olmasına rağmen listede değil! Oluşturduğumuz yeni sayıyı listeye ekleyip aynı argümanı baştan yaparsak tekrar listede olmayan bir sayı elde edeceğiz. Bu hiçbir zaman tam bir liste elde edemeyeceğimizi göstermektedir. Bu sebeple gerçel sayılar *sayılamaz sonsuzluktadır*. Bu buluş ile Cantor farklı sonsuzlukların olduğunu göstermiştir. Dahası, Cantor her sonsuzdan daha büyük bir sonsuz olduğunu ve bunların bir hiyerarşik düzene sahip olabileceğini göstermiştir. Cantor bu sonuca her kümeden daha büyük bir küme olduğunu ve bunun da o kümenin *kuvvet kümesi*⁵ olduğunu göstermesiyle varır. Yani herhangi bir S kümesi için, $|S| < |P(S)|$ ifadesini kanıtlar. Ayrıca Cantor $P(N)$ ile

⁵ S bir küme olsun. S kümesinin kuvvet kümesi, $P(S)$, S 'nin bütün alt kümelerinin kümesine eşittir.

R kümelerinin denk olduğu düşüncesine varmıştır. Bilinen en küçük sonsuz kümenin kardinaline Alef-sıfır (\aleph_0) denmiştir ve bu da N kümesinin kardinaline eşittir. Gerçel sayıların kardinaline ise C denmiştir. Ayrıca kardinaler arasında $\aleph_0 < \aleph_1 < \aleph_2 < \dots$ ilişkisi vardır. Kardinaler dışında kümelerin büyüklükleri ile ilgili başka bir kavram ise *ordinallerdir*. Ordinaler kardinalerin aksine sayıya büyüklükten bahsetmezler. Fakat kümelerin sıralama büyüklüklerini ifade eder. Kardinaleri 1,2,3, ... olarak düşünürsek, ordinaleri 1'inci, 2'inci, 3'üncü, ... ilişkisi şeklinde düşünebiliriz. Ordinaleri sıralama bağıntılarıyla düşünmeliyiz. Cantor ordinaleri tanımlamak için şöyle başlamıştır: Elimizde 1,2,3, ... vardır. O halde bütün sonlu sayılardan daha büyük, sonlu ötesi bir sayı kolaylık ve bunların en küçüğüne ω diyelim. Elimizde 1,2,3, ..., ω bulunmakta. Burada neden duralım? 1,2,3..., $\omega, \omega + 1, \omega + 2, \omega + 3, \dots$ Daha da devam edersek,

$$1,2,3,\dots, \omega,\dots, \omega 2,\dots, \omega^2, \dots, \omega^\omega, \dots, \omega^{\omega^\omega}, \dots$$

dizisini elde ederiz. Dahası, bu diziye dilediğimiz kadar devam edebiliriz. Öncesi olan ordinalere *ardıl ordinal* (successor ordinal) denir. Örneğin, $5, \omega + 16, \omega^4 + 108$ gibi ordinaler ardıl ordinalerdir. Çünkü bu ordinalerden bir önce gelen ordinaler vardır. Bunlar sırasıyla $4, \omega + 15, \omega^4 + 107$ dir. Öncesi olmayan ordinalere *limit ordinal* denir. Örneğin, ω sıfırdan büyük en küçük limit ordinaldir. Çünkü bu ordinalden bir önce gelen ordinal yoktur. Şimdi ε_0 ordinalini $\{\omega, \omega^\omega, \omega^{\omega^\omega}, \dots\}$ kümesinin eküsü⁶ olarak tanımlayalım. Yani, $\varepsilon_0 = \omega^{\omega^{\omega^{\dots}}}$ olsun. O halde, $\omega^\varepsilon = \varepsilon$ eşitliğini sağlayan en küçük ordinal ε_0 dir. Şu ana kadarki yazdığımız ordinaler, ε_0 dahil, sayılabilir ordinalerdir. Bütün sayılabilir ordinalerden daha büyük olan ordiale sayılamaz ordinal denir. İlk sayılamaz ordinal ω_1 olarak yazılır.

Cantor, sonsuz tane farklı sonsuz olduğunu gösterdikten sonra bazı matematikçiler Cantor'un çalışmalarını başta kabul etmemişlerdir. Çünkü Cantor'un yaptığı işin matematik olduğunu düşünmezler. Birçok matematikçi Cantor'un yaptığı işin teoloji ile ilgili olduğunu söyler ve Cantor'u matematik dünyasından izole ederler. Son olarak Cantor, farklı sonsuzluklarla ilgili çalışmasına açıklıklık getirmek için *süreklilik hipotezi* denilen önermeyi ortaya atmıştır. Bu hipoteze göre hiç bir kümenin kardinali tam olarak doğal sayılar ile gerçel sayılar arasında değildir. Daha formel bir dille süreklilik hipotezi, $|N| < |c| < |R|$ eşitsizliğini sağlayan bir c kümesi olmadığını savunur. Cantor bu hipotezin doğru olduğunu kanıtlar ve kanıtını en kısa sürede göndereceğini bildirir. Fakat

⁶ Üstten sınırlı bir dizinin üst sınırlarından en küçük olanına dizinin eküsü denir.

daha sonra hipotezin doğru olmadığını da kanıtlar! Makalenin sonunda Kurt Gödel'in ve Paul Cohen'in süreklilik hipotezi ile ilgili çalışmalarından bahsedilmiştir.

Cantor'un klasik kümeler teorisi genelde matematikçiler tarafından kabullenmemiştir. Çünkü paradokslara neden olmuştur. Matematikğin temelini klasik kümeler kuramına dayandırmak o dönemde kötü sonuçlara yol açmıştır. En tipik paradoksu İngiliz filozof ve matematikçi Bertrand Russell bulmuştur. Russell'ın bulduğu bu sonuç Gottlob Frege'nin öne sürdüğü sistem için geçerlidir [7]. Russell paradoksunda “kendilerinin elemanı olmayan bütün kümelerin kümesi” ele alınmıştır. Yani,

$$R = \{A \mid A \notin A\}$$

A , A 'nin elemanı değilse R 'nin içindedir. Şimdi karar verilemeyen, ve dünyaya biçimsel sistemlerin veya bu sistemlerde yapılan çıkarımın limitleri olduğunu gösteren soru gelir: R acaba R 'nin içinde midir? Eğer, R 'nin içinde değilse tanıma göre içinde olmalı çünkü R kümesi kendisini içermeyen bütün kümeleri içermekte. Fakat R , R 'nin içinde ise içinde olmamalı çünkü bu kümenin tanımı R 'nin elemanı olması için kendisini içermemesi gerektiğini söylemekte. Kısaca R ancak ve ancak R 'nin içinde değilse R 'nin içindedir. Bu mantıksal bir paradokstur. Nedeni ise özyinelemenin ve kendini referans veren tanımların doğasından gelmektedir. Burada kendini referans veren bir durum söz konusudur. Formel sistemlerde bu tip döngülü yapılar kullanıldığı takdirde paradokslar kaçınılmazdır. Klasik kümeler kuramı ile ilgili bir diğer paradoks ise, Cantor'un “her kümeden büyük başka bir küme vardır, o da o kümenin kuvvet kümesidir” argümanı ile ilgilidir. Bu paradoksta evrensel kümeyi yani *bütün kümelerin kümesini* düşünelim. Argümana göre evrensel kümenin kuvvet kümesi kendisinden büyük olmalı. Fakat evrensel kümenin tanımından gelen şey evrensel kümenin herşeyi içinde bulundurmasıdır. Bu çelişkili bir durumdur. O zaman evrensel kümenin kuvvet kümesi ile evrensel küme birbirine eşit olmalı mı yoksa evrensel kümenin tanımında mı sorun vardır? Bazılarına göre ise evrensel küme yoktur. Ya da *evrensel küme bir küme değildir fakat bir sınıftır* diyerek bu paradokstan kurtulabiliriz. O zaman da *bütün sınıfların sınıfı* kavramı aynı çelişkili durumu yaratacaktır. Öyleyse her matematiksel obje için bu paradokstan kurtulmak mümkün olmayabilir. Cantor aslında en büyük kardinalin veya ordinalin olmayacağını ve her kardinal veya ordinalden daha büyüklerinin olacağını en basit olarak sonsuz kümeler kuramında göstermiştir. Çıkarılacak en önemli sonuç bu olmalıdır.

II. Biçimselleştirme

Kümeler kuramındaki paradokslardan dolayı ilerleyen tarihlerde kümeler kuramı belitleştirilmiştir (aksiyom). En çok bilinen küme belit sistemi *Zermelo-Fraenkel Küme Kuramı*'dır (ZFC) [6][1]. Burada sistemden kastımız biçimsel yani formel sistemdir. Bir formel sistem belli bir biçimsel dil, aksiyomlar ve çıkarım kurallarından oluşur. Kümeler kuramı için önerilen belit sistemlerinden biri de tip teorisini ele almaktadır[5]. Bu sisteme göre hiç bir küme kendi tipinden veya hiyerarşisinden bir elemanı içeremez. Bütün kümeler kendinden daha önce tanımlanmış veya daha basit kümeleri içerebilir. Eğer küme t tipine sahip ise, elemanları $t - 1$ tipine sahiptir. Matematikteki paradoksları tamamı ile ortadan kaldırmak için duruma Alman matematikçi David Hilbert el koyar ve 1920'li yıllarda, kurtarıcı rolünde, matematik dünyasını kümeler kuramının ve özylenelemenin getirdiği, kendini referans verme mantığının ortaya çıkardığı çelişkilerden arındırmak için aslında modern bilgisayar bilimlerinin temelini atacak bir planı başlatmıştır. Hilbert matematiğin temelleriyle 1890'ların sonundan itibaren ilgilenmiştir. Hilbert, formalist felsefe görüşüne sahip önemli bir matematikçiydi. Bu felsefeye göre matematik, sembollerden oluşan bir oyundur. Ayrıca Hilbert herşeyin açık, kesin, ve *bilinebileceği*⁷ gerektiğini düşünmüştür. Hilbert bu yüzden 1930 yılında verdiği bir konuşmasında özet olarak şunları söylemiştir:

“Biz, bilinemeyecek şeylerin olduğuna inananlara inanmamalıyız. Matematikçi için bilinmezlik yoktur. Bana göre her doğa bilimi için de böyledir. Aksini düşünenlere karşı söyleyeceğimiz slogan şudur: Bilmeliyiz, bileceğiz.”

Hilbert'in amacı matematiği çelişkilerden arındırıp, mutlak doğruluk kazandırmak, ve güçlü bir altyapı üstüne oturtmaktı. Gerçek dünya bilindiği gibi karmaşık olup, mutlak doğruluğun varolduğu tek evrenin matematik olabileceği doğrultusunda, Hilbert bu programını 20. yüzyılın başında duyurmuştur. Hilbert'in bu programına “formalism”, yani biçimselleştirme dendi. En büyük amaç matematiği sağlam bir temele dayandırmaktır. Öyle bir sistem geliştirilmek istendi ki, her matematiksel önerme bu sistemde bir biçimsel dille ifade edilebilecek, her doğru önerme bu sistemde kanıtlanabilecek, sistemin tutarlı olduğunun kanıtı sistemin içinde kanıtlanabilecekti. Tüm matematiğin biçimselleştirilmesi demek evrensel bir tutarlı (consistent) aksiyomatik sistemin varlığının gösterilmesi ve her önermenin doğruluğunun veya yanlışlığının kanıtlanabilmesi anlamına gelmiştir. Kısaca matematiğin mekanikleştirilip, sonlu adımda⁸ her önermenin doğruluk değerinin bulunması düşünmüştür. Bir

⁷ Asıl karşılığı *ignorabimus* olarak nitelendirilen ve bilimsel yöntemlerin limitleri olduğunu, ayrıca algılayamayacağımız şeylerin var olduğunu savunan bu görüşe Hilbert karşı çıkmıştır.

⁸ Günümüz terminolojisinde sonlu adımlı inşalara algoritma denilmektedir.

süre boyunca birçok ünlü matematikçi, başta John von Neumann olmak üzere, Hilbert'in bu programına katkıda bulundu. Ne zaman ki, Kurt Gödel ortaya çıkana kadar.

III. Gödel'in Birinci Eksiklik Teoremi

Hilbert'in 1930'daki bildirisinden kısa bir süre sonra, 1931 yılında, genç bir Avusturyalı matematikçi ve felsefeci, Kurt Gödel, formelleştirmenin hiç bir zaman tam olarak başarılamayacağını göstermiştir. Bu sonuç, Hilbert'in hayallerini tamamen yıkmıştır. Gödel'in teoremi, matematiğin temelleri ve matematiksel mantığın bir dalı olan Özyineleme Kuramı'nın (*Recursion Theory*) en temel prensiplerindendir⁹. Gödel'in birinci eksiklik teoremini incelemeye önce bazı tanımlara ihtiyacımız var. Önergeler doğruluğu veya yanlışlığı olabilecek cümlelerdir. Önergelerimizi S veya S' 'nin tersi olan $\neg S$ olarak gösterebiliriz. Belli bir dildeki cümlelerden oluşan kümeye *formel teori* denmektedir. Verilen bir S önermesi ve T teorisi için, T 'nin S 'yi çıkarım kuralları doğrultusunda kanıtlaması $T \dot{z} S$ olarak gösterilir. Kısaca buna " T, S 'yi kanıtlar" denir.

Tanım T bir formel teori olsun. Herhangi bir S önermesi için, hem $T \not\vdash S$ hem de $T \not\vdash \neg S$ aynı anda doğru değilse, T teorisine *tutarlı* denir. Aksi halde T tutarsızdır.

Tanım T tutarlı bir formel teori olsun. T 'nin formel dilindeki bütün S önermeleri için, ya $T \dot{z} S$ ya da $T \dot{z} \neg S$ doğruysa, T teorisine *tam* denir. Aksi halde T *eksik* bir teoridir.

Tanım S bir dildeki cümlelerden oluşan küme olsun. S 'deki her cümleyi doğru kılan yorumlamaya S 'nin *modeli* denir.

Teorem (Gödel'in Tamlık Teoremi) Birinci derece yüklem mantığı için; T bir formel teori olsun. Eğer T 'nin modeli varsa, T tutarlıdır. Ayrıca, T tutarlıysa T 'nin modeli vardır. Başka bir deyişle, her modelde doğru olan cümlelerin, yani totolojilerin kanıtı vardır.

Gödel'in tamlık teoremini şimdilik kullanmayacağız, fakat ilerde bir tipteki teorilerin belli bir limitini belirtmek için bu kurama ihtiyacımız olacak. Bu bilgilerden sonra Gödel'in birinci eksiklik teoremine bakmaya çalışalım. Basitçe teorem şunu söylemektedir: Yeterince güçlü (aritmetiği kapsayan) formel teoriler **hem** tutarlı **hem de** tam olamaz. Yani aritmetiği ifade edebilen her formel teoride mutlaka doğruluğu veya yanlışlığı kanıtlanamayan önermeler vardır. Buna *Gödel'in Birinci Eksiklik Teoremi* [12] denir.

Öncelikle daha sade bir dille göstereyim. Gödel'in kanıtı yalancı paradoksunun dayanağıdır. "Bu önerme yanlıştır." demek yerine Gödel "Bu önerme

⁹ Recursion sözcüğünün kelime karşılığı özyineleme olmasına karşın teknik anlamı hesaplanabilirlik olarak geçmektedir.

kanıtlanamaz.” önermesini ele almıştır. Gödel’in bu önermesine *S* diyelim. Her iki önermede kendine referans verme durumu görülmekte. *Bu* kelimesi önermenin kendisini gösteriyor. O halde *S* için iki olasılık vardır. *S* ya kanıtlanabilir ya da kanıtlanamaz. Eğer kanıtlanabilirse, o zaman yanlış bir önerme kanıtlanmış oluruz çünkü önermede kanıtlanamaz denmektedir. Bu istenen bir durum olmaz. Çünkü formel teorimiz tutarsızlık gösterir. Eğer kanıtlanamazsa, önermenin dediği şey doğrudur. Yani formel teorimiz tutarlıdır fakat ortada eksiklik vardır, ve biçimselleştirmemiz yetersiz kalmaktadır. Bu örnekte doğru olan bir önermeyi kanıtlayamıyoruz.

Sezgisel olarak gösterdikten sonra şimdi biraz daha biçimsel bir dille inceleyelim. Gödel’in kanıtına baktığımızda bazı aşamalardan oluştuğunu görebiliriz. Gödel’in teoremi *yeterince güçlü formel teoriler* için geçerlidir. Bunu formel biçimde tanımlamak makalenin kapsamı dışındadır. Fakat basitçe şöyle diyebiliriz: Eğer bir teori bütün *hesaplanabilir yüklemeleri*¹⁰ kanıtlayabilirse, bizden göstereceğimiz kanıtlanabilirlik yüklemi teoremin dilinde tanımlanabiliyorsa, bu teori yeterince güçlüdür. Detaylı bilgiler için [16] çalışmasına bakabilirsiniz. Dikkate alacağımız sistem Peano Aritmetiği (PA) olmalıdır [9]. Bu teori günlük kullandığımız aritmetiği yeterince tanımlayabilmektedir. Gödel’in kendisi de buna benzer bir teoriyi göz önünde bulundurmuştur. Gödel, ilk aşamasına asal sayıları temel alan *Gödel Numaralandırması* ile başlamıştır. Gödel numaralandırması bir formel dilden üretilebilen bütün formülleri numaralandırmak için kullanılan bir fonksiyondur. Tek bir tane Gödel kodlaması olmak zorunda değildir. Kodlamada, formüldeki her sembole karşılık tek bir asal sayı vardır. Bu semboller teoremin formel dilinin kullandığı sembollerden ve sabitlerden oluşmaktadır. Kodlama tablosu dikkate alınarak bir doğal sayıya karşılık gelen formülün Gödel numarası (g.n.) verilen fonksiyona göre bulunur. Her formül için bir g.n. vardır. Önemli olan bir nokta da bu işlemlerin hesaplanabilir fonksiyonlar tarafından yapılabileceğidir. Yani bir formülün g.n.’sini bulmak veya verilen bir g.n. için karşılığı olan formülü bulmak sonlu adımda gerçekleştirilebilir. Gödel bunu detaylı olarak kanıtlamıştır. Sadece formüller veya önermeler için değil, kanıtlar için de g.n. vardır. Çünkü kanıtlar da sonlu bir önerme dizisinden oluşmaktadır.

¹⁰ Yüklem mantığında bir bağıntının hesaplanabilir olması demek, o bağıntının tanımladığı koşulun doğruluğunun veya yanlışlığının her zaman sonlu adımda tespit edilebilmesi demektir. Örneğin, formel teorimizin dilinde $R := \forall x \exists y A(x, y)$ bir yüklem formülü olsun, ve $A(x, y)$ bağıntısı $x < y$ anlamına gelsin. O zaman her x için bir y sonlu adımda bir fonksiyon (ya da algoritma) tarafından bulunabilir yorsa R hesaplanabilir.

Formel teorimizin tutarlı olduğunu, sadece doğru önermeleri kanıtladığını varsayalım. Doğru önermeden kastımız, PA'nın standart modelinde doğru olan önermelerdir. PA'nın standart modeli öyle bir yorumlamadır ki, PA'nın bütün aksiyomları bu modelde doğrudur¹¹. Şimdi $prf(i, j)$ yüklemine düşünelim. Bu yüklem ancak ve ancak i 'nin, sadece bir tane x serbest değişkeni¹² bulunan $B(x)$ yüklem mantığı önermesinin Gödel numarası olduğu durumda, ve j 'nin de $B(i)$ 'nin kanıtının Gödel numarası olduğu durumda kanıtlanabilir olduğunu varsayalım. Ayrıca $prf(i, j)$ doğruysa, i ve j sayıları için bu yüklem kanıtı da vardır. Aşağıdaki önermenin Gödel numarasının m olduğunu varsayalım.

$$U := \forall y \neg prf(x, y)$$

Bu önerme x yerine bir sayı konduğunda, örneğin k , $B(k)$ 'nin kanıtının olmadığını söylüyor. Şimdi de aşağıdaki önermeye bakalım.

$$G := \forall y \neg prf(m, y)$$

Bu önerme bize G 'nin kanıtlanamayacağını söylüyor (özyinelemeye dikkat edin). Öyleyse G 'nin kanıtlanabildiğini varsayalım ve kanıtın Gödel numarasının da n olduğunu kabul edelim. O zaman $prf(m, n)$ doğru olacak ve kanıtlanacak. Fakat G 'nin kanıtı olduğunu söylediğimizde, yani $\forall y \neg prf(m, y)$ önermesinin kanıtlanabilir olduğunu, bize $\neg prf(m, n)$ yüklemine doğru olduğunu gösterir. Fakat bu çelişkili bir ifadedir. Şimdi de $\neg G$ 'nin kanıtlanabilir olduğunu varsayalım (yani $\exists y prf(m, y)$ kanıtlanabilir)¹³. O zaman $prf(m, n)$ 'nin kanıtı vardır, n diyelim, ve bu Gödel numarası da G 'nin kanıtıdır. Bu ifade aynı şekilde bir önceki gibi çelişkilidir. O halde, G doğru ama kanıtlanamaz bir önermedir. Eğer G kanıtlanırsa teorimiz tutarsız olmaktadır. Her iki durumdan da kaçmak mümkün değildir.

Teorem (Gödel'in Birinci Eksiklik Teoremi) Yeterince güçlü T formel teorileri her zaman eksik veya tutarsızdır. Eğer T tutarlıysa, her zaman T 'de doğru olan fakat kanıtlanamayan önermeler bulunur.

Gödel aslında bize, verilen güçlü bir teori için, karar verilemeyen G önermesini nasıl inşa edeceğimizi göstermektedir. Gödel bir açıdan algoritma vermektedir. G formülünü belitlerin içine eklersek sorunu ortadan kaldırabiliriz diyebilirsiniz. Fakat, o zaman T sistemini kapsayan başka bir sisteme, T' diyelim, geçmiş oluruz. Aynı şekilde T' sisteminde de doğru olup kanıtlanamayan önermeler olacaktır. Bu yüzden T sadece eksik değil, eksikliği giderilemezdir.

¹¹ PA aksiyomları hakkında daha fazla bilgi için [16]'te sayfa 71'e bkz.

¹² Bir formüldeki değişken eğer bir niceleyici tarafından bağlı değilse, o değişken serbest değişkendir.

¹³ $\neg \forall x A(x)$ ifadesi $\exists x \neg A(x)$ ifadesine mantıksal olarak eşittir.

IV. Gödel'in İkinci Eksiklik Teoremi

Hilbert'in bir planı da matematiğin tutarlılığını göstermekti. Gödel'in ikinci eksiklik teoremi belki de matematik dünyasını en derinden etkileyen kuramlardan biri. İkinci teorem de birinci teorem gibi kanıtlanabilirlik yüklemine kullanılmaktadır. Şimdi, $prf(m, n)$ yüklemine basitçe “ n gödel numarasına sahip önerme, m gödel numarasına sahip kanıt tarafından kanıtlanır” anlamında kullanalım. Şimdi $prov(n)$ yüklemine tanımlayalım. Bu da “Gödel numarası n olan önerme PA’da kanıtlanabilir” anlamında kullanılsın. Bunu rahatça diyebiliriz çünkü $prov$ yüklemi PA’da ifade edilebilir. O halde $prov(n)$ ancak ve ancak $\exists m prf(m, n)$ sağlanabildiğinde doğrudur. Çalıştığımız sistemin PA olduğunu söyledik. ϕ bir önerme olsun. O halde $\lceil \phi \rceil$, ϕ ’nin Gödel numarasını gösterebilir. O zaman, $prov(\lceil \phi \rceil) \leftrightarrow PA \vdash \phi$ denkliği kanıtlanabilir¹⁴. Gödel’in birinci eksiklik teoremini bu notasyonu kullanarak $PA \vdash G \leftrightarrow prov(\lceil G \rceil)$ ifadesiyle gösteririz. Eğer PA tutarlıysa $PA \not\vdash 1$. Burada 1 formülü örneğin $0 = 1$ ifadesini, yani bir çelişkiyi gösterebilir. Öyleyse PA tutarlıysa çelişki kanıtlanamaz. Tutarlılığın tanımından dolayı bu durumun tam tersi de geçerlidir. Yani PA’da çelişki kanıtlanmıyorsa PA tutarlıdır. O halde $PA \not\vdash 1$ yerine $\neg prov(\lceil 0 = 1 \rceil)$ yüklemine de kullanabiliriz. O zaman $cons := \neg prov(\lceil 0 = 1 \rceil)$ olarak tanımlansın. Burada, $cons$ tutarlılığı tanımlıyor. Yani $cons$ ancak ve ancak PA tutarlı olduğunda doğrudur. Birinci eksiklik teoreminin yarısını PA’da $cons \rightarrow \neg prov(\lceil G \rceil)$ ifadesi ile gösterebiliriz. Aşağıdaki ifade bizim birinci biçimselleştirilmiş kuramımız olsun:

$$PA \not\vdash 1 \text{ cons} \rightarrow \neg prov(\lceil G \rceil)$$

Dahası, Gödel’in birinci eksiklik teoreminden dolayı aşağıdaki ifade ‘nın içinde kanıtlanabilir.

$$PA \vdash G \leftrightarrow \neg prov(\lceil G \rceil) \quad (1)$$

Öyleyse, çelişki bulmak adına, $PA \not\vdash cons$ olduğunu varsayalım. Birinci biçimselleştirilmiş kuramımıza göre, ve *modus ponens* ile $PA \not\vdash \neg prov(\lceil G \rceil)$ elde ederiz. Fakat yukarıdaki (1) bize $\neg prov(\lceil G \rceil)$ ve G ’nin eşit kanıtlanabilir olduğunu söylüyor. O halde $PA \not\vdash G$ kanısına varırız. Fakat bu birinci eksiklik teoremi ile çelişmektedir. O halde varsayımımız, PA tutarsız olmadığı takdirde, yanlış olmalıdır.

Teorem (Gödel’in İkinci Eksiklik Teoremi) Yeterince güçlü ve tutarlı T formel teorileri kendi tutarlılıklarını kanıtlayamazlar.

ZFC kümeler kuramı, yüklem mantığı ile kullanıldığında günümüz matematiği için yeterli formel sistemini oluşturmaktadır. Bu yüzden ZFC, eğer tutarlıysa, kendi tutarlılığını hiçbir şekilde kanıtlayamaz! ZFC’nin tutarlılığını

¹⁴ Ancak ve ancak ifadesi \leftrightarrow ile gösterilir.

kanıtlaması demek, Gödel'in tamlık teoreminden dolayı, bir modelinin varlığını kanıtlaması anlamına gelir. Fakat bu ikinci teorem ile çelişmektedir. Ancak bu tip sistemlerin tutarlılıkları daha güçlü sistemler tarafından kanıtlanabilir. Fakat bu kez de güçlü olan sistemin tutarlılığı hakkında bir hüküme varamayız. Bu sebepten dolayı tutarlılık kanıtları mutlak değil, görecelidir. Önemli bir konu da eksiklik teoremi ile tamlık teoreminin başta çelişiyor gibi görünebileceği. Fakat bu kesinlikle yanlıştır. Eksiklik teoremi formel teorilerle ilgili bir sonuçtur. Tamlık teoremi ise kullandığımız mantık tipinin özelliğidir. Tamlık teoreminde bir cümle her modelde doğru ise kanıtı vardır. Peki teorimizin tutarlı olduğunu düşünürsek G doğru değil mi? Tamlık teoremine göre kanıtı olmalı diyebilirsiniz. Bu yüzden tamlık teoremiyle eksiklik teoremi başta çelişkili gelebilir. Fakat G her modelde doğru değil. G 'nin yanlış olduğu PA modelleri de var. Bu yüzden hiçbir çelişki yoktur. Gödel'in ikinci teoremiyle birlikte Hilbert'in formelleştirme programı, ve matematiğin bir gün bize mutlak doğruluğu gösterip her bilgiye sahip olacağımızın hayali sona ermişti. Gödel'in eksiklik teoremi o dönemde büyük krize yol açmış, birçok matematikçi Gödel'in ne demek istediğini, Cantor'un çalışmalarında olduğu gibi, anlayamamıştı. O günkü matematikçilere çok uzak, fakat geleceğe yönelik, konuları içeriyordu. Gödel'in Eksiklik Teoremi sadece klasik mantığın ve matematiğin limiti değil, başka bir açıdan sonlu düşünce kavramının da limitini göstermiştir[8].

V. Karar Verilemezlik

Eksiklik teoreminden 5 yıl sonra İngiliz matematikçi Alan Turing, Gödel'in eksiklik teoremine yeni bir boyut kazandırmıştır. Turing, Gödel'in eksiklik teoreminin mekaniksel hesaplamalarla ilgili olduğunu anlamıştı ve bu teoreme yeni bir boyut getirecek biçimde mekaniksel, yani sonlu, hesaplamayı Alonzo Church'un *Lambda Kalkülüs*'ü gibi formel bir hesaplama modeline uyarlamıştır¹⁵. Turing, Gödel'in eksiklik teoremi aslında bizim eksikliğimiz diye düşünerek, bir matematikçinin hesaplama yapmasını ele alan modelini çıkarmıştır. Bu teorik buluşa *Turing makinesi* adını vermiştir[10]. Standart Turing makinesi, basitçe, sonlu kontrol ünitesinden, ve üzerine semboller yazıp okuyabildiğimiz, hücrelere ayrılmış bir boyutlu sonsuz bir banttandır. Sonlu kontrol ünitesi, makinenin durumlarına ve battan okuduğu sembole göre yeni bir duruma girer ve bir olasılıkla banta yeni bir sembol yazar. Makinenin her anlık durumuna *konfigürasyon* denir. Çalışma prensibini sadece ileri veya geri

¹⁵ Lambda Kalkülüs (λ - calculus) 1936 yılında Alonzo Church tarafından bulunan bir formel sistemdir. Günümüzde kullanılan LISP, ML, Scheme gibi fonksiyonel programlama dillerinin temelini oluşturmakla beraber, kuralları ve yapısı da bu dillerle benzerlik gösterir.

hareket eden, hücrelerden sembol okuyan veya hücrelere sembol yazan, böylece farklı konfigürasyonları elde edebilen tek gözlü bir varlık olarak düşünebiliriz. Daha detaylı bilgi için genel bir matematiksel mantık kitabına bakılabilir. Alonzo Church'un Lambda Kalkülüs'ü ve Alan Turing'in soyut makinesinin eşit güçte olduğu bilinmektedir. Aşağıdaki hipotez bugünün modern matematik ve teorik bilgisayar biliminin önemli yargılarından biridir.

Church-Turing Hipotezi *Sezgisel olarak sonlu adımda hesaplanan herşey Turing makinesi ve eşdeğer hesaplama modelleri tarafından da hesaplanır. Ayrıca Turing makinesi ve eşdeğer hesaplama modelleri tarafından hesaplanan bütün fonksiyonlar da sezgisel olarak sonlu adımda hesaplanır.*

Bu hipotez formel bir önerme değildir. Sebebi ise “sezgisel” hesaplamaların tanımının olmadığından kaynaklanmaktadır. Sezgisel hesaplama, algoritmaları ifade etmektedir. Fakat algoritmaların formel tanımı yoktur. Öte yandan bu sezgisel kavram, tanımı kesin ve formel bir biçimde yazılabilen matematiksel bir obje olan Turing makineleriyle ilişkilendirilmiştir. Bu yüzden Church-Turing hipotezi kanıtlanamamıştır. Fakat evrensel olarak doğru kabul edilmektedir. Bu felsefi yargı, matematikte, felsefede, ve bilgisayar biliminde önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü sezgisel olarak hesaplayabileceğimiz şeylerin bir sınırı olduğunu söylemektedir!

Gödel ile Turing'in tanımlarında bazı ortak noktalar görebiliriz. Burada Gödel ile Turing'in ortak noktası aslında kanıtlardır. Hesaplama aslında bir önerme dizisi olarak görülebilir. Hatta bu durumda hesaplamaların kendisi aslında bir problemin kanıtıdır. Kanıtın bitmesi hesaplamaların bitmesi, kanıtlanamayan önermelerin varlığı da hesaplanamayan fonksiyonların ve problemlerin varlığının göstergesidir. Gödel bu nedenle aslında karar verilemeyen önermelerin veya problemlerin varlığını göstermiştir. Ancak bilgisayar biliminde *evrensellik* kavramı vardır (başka Turing makinelerini simüle edebilen evrensel Turing makinelerinin varlığı gibi). Daha modern deyişle, bütün programlama dilleri aynı güçtedir. Fakat matematikte benzer durum söz konusu değildir. Eğer öyle olsaydı eksiklik olmazdı. Gödel karar verilemezlik kuramına matematiksel kanıtlar ve klasik mantık yönünden yaklaşmıştır. Turing ise hesaplanamayan gerçel sayılar, fonksiyonlar, ve fonksiyonların karşılığındaki bunları hesaplayan teorik model yönünden ele almıştır. Yani Turing, Gödel'in teoremini açıklığa kavuşturmak için, bunu bir algoritmik modele dayandırarak göstermiştir. Bu, Turing'i bilgisayar biliminin öncülerinden biri yapmıştır. Turing makinesi evrensel bir hesaplama modelidir. Yani günümüzdeki bütün dijital hesaplama makinelerinin yapabildiğini teorik olarak Turing makinesi de hesaplayabilmektedir. Gödel'in, hatta Cantor'un çalışmaları doğrudan Turing makinelerini etkilemekte. Cantor

sayılamaz sonsuzluktan bahsediyordu. 0 ve 1'lerden oluşan sonsuz dizilerin sayılamaz sonsuzlukta olduğunu, asla tam listeyi elde edemeyeceğimizi göstermişti. Gödel ise kanıtlanamayan önermelerden bahsetmişti. Turing ise durma problemini ele almış, bunun hiçbir zaman çözülemeyeceğini göstermiştir. Durma problemi kısaca şöyle tanımlanabilir: Öyle bir algoritma bulunsun ki, bu algoritma verilen her program ve her girdi için programın bu girdiyle durup durmayacağını söylesin. Turing makinesi tasarımlarının programlara karşılık geldiği bilinmektedir. Verilen bir Turing makinesi ve bir girdisi için, makinenin o girdi için hesaplamasının sonlanıp sonlanmayacağına karar verilemeyeceği için durma problemine de karar verilemez. Gödel'in eksiklik teoreminin temelinde yalancı paradoksu yatmaktadır. Turing'in durma probleminin temelinde ise Russell paradoksu, ve verilen herhangi bir yüklem mantığı önermesinin geçerliliğine karar verme problemi yatmaktadır[2]. Durma problemine açıklık getirmek için bir $H(P, X)$ yüklemi tanımlayalım. Burada $H(P, X)$ yüklemi "P programı X girdisinde sonlanır" şeklinde yorumlayalım ve H 'ye karar veren bir programın var olduğunu varsayalım. Turing makineleri ile bilgisayar programlarını rahatça özdeşirebiliriz. Eğer P programı X girdisi ile sonlanırsa $H(P, X)$ yüklemi *doğru* değerini alır. Programları Turing makineleri ile simüle edebiliyorsak, ve her program kendisinin girdisini kodlanmış olarak alabilirse, o zaman Turing makineleri de kendilerinin kodunu girdi olarak alıp hesaplayabilirler (evrensel Turing makineleri)¹⁶. O zaman $H(P, P)$ yüklemi P programı P girdisinde (yani P 'nin kodu) sonlanırsa doğru olur. Aşağıdaki programa bakalım:

$D(X)$

a : Eğer $H(X, X)$ doğruysa a 'ya dön. Eğer $H(X, X)$ yanlışsa sonlan.

Burada D programı $H(X, X)$ yanlışsa sonlanıyor. Yani X programı kendi girdisinde sonlanmıyorsa D programı sonlanıyor. Aksi halde, D programı sonsuz döngüye giriyor. Şimdi karar verilemez soruyu soralım: $D(D)$ sonlanır mı? $D(D)$ ancak ve ancak $H(D, D)$ yanlışsa, yani sonsuz döngüye girerse, sonlanır. Kısaca, $D(D)$ ancak ve ancak sonlanmazsa sonlanır! Bu bir çelişkidir. Bu yüzden varsayımımız yanlıştır. Yani H 'ye karar veren bir program yoktur!

Verilen bir M Turing makinesi ve ω girdisi için M 'nin ω girdisinde sonlanıp sonlanmayacağına karar veren bir algoritma yoktur. Bunu formel sistemler cinsinden şöyle genelleayebiliriz: Yüklem mantığında verilen bir P

¹⁶ Her Turing makinesi sonlu bir betimlemeye sahiptir ve betimleme kodlarını girdi olarak alıp, evrensel Turing makinesi diye adlandırılan genel hesaplama modeli tarafından, hesaplama yapabilirler.

önermesi için, P önermesinin geçerliliğine her zaman karar veren bir algoritma yoktur. Ancak P totoloji ise kanıt vardır[11]. Bunu tekrar Turing makineleri ve formel dillere çevirelim. Verilen bir M Turing makinesi ve ω girdisi için, M ancak ve ancak $\omega \in L(M)$ durumunda sonlanır. Bu durum *yarı karar verilebilirdir*. Çünkü $\omega \notin L(M)$ ise M sonlanmayabilir. $L(M)$ dediğimiz küme M 'nin formel dilidir. Formel sistemlerde $L(M)$ 'yi M 'nin teorisi yani M 'nin sağladığı önermeler olarak düşünebiliriz. Bu yüzden $L(M)$ 'nin içinde M 'nin sonlandığı bütün girdiler olacaktır. Yarı karar verilebilme durumunu verilen sonsuz bir düzensiz kümede bir elemanı aramak gibi düşünebiliriz. Eğer aradığımız eleman gerçekten kümedeyse buluruz, ama kümede yoksa sonsuza kadar arama işlemi devam eder ve "eleman kümede yoktur" diye karar veremeyiz. Çünkü kümede daha bakmadığımız sonsuz tane eleman vardır. Böyle kümelerle *etkili numaralandırılabilir* (effectively/recursively enumerable) kümeler denir. Numaralandırılabilir kümeler en çok doğal sayılar N kümesi ile aynı kardinale sahip kümelerdir. Numaralandırılabilir olmayan kümeler hiçbir şekilde hesaplanamaz. Örneğin gerçel sayılar kümesi numaralandırılmaz. Bu yüzden neredeyse bütün gerçel sayılar hesaplanamaz. Numaralandırılmaz kümeler ve hesaplanabilirlik arasındaki ilişki, numaralanamaz kümeler için karar verme probleminin çözülememesinden gelmektedir. Verilen bir elemanın bu tip bir kümeye ait olup olmadığını hesaplayacak bir Turing makinesi yoktur, çünkü Turing makineleri en fazla etkili numaralandırılabilir kümeleri tanıyabilir. Ayrıca Turing'in orjinal hesaplanabilir sayılar[3] tanımına göre sonlu adımda bir gerçel sayının virgülden sonraki n 'inci basamağını bize çıktı yapacak algoritma, n girdisine sahip, yoktur. İlginç olan başka bir yargı da, eğer Church-Turing hipotezi doğruysa, hesaplanabilir fonksiyonlardan oluşan kümelerin sayısının sadece sayılabilir sonsuz olduğu, hesaplanamaz fonksiyonlardan oluşan kümelerin sayısının ise sayılamaz sonsuz olduğudur. Bunun nedeni, bütün Turing makinelerin sayısının sayılabilir sonsuz olmasıdır. Çünkü Turing makinesi sonlu bir betimleyeme sahiptir. Örneğin, bu betimleme sonlu bir dizi olabilir. O halde bütün sonlu dizilerden oluşan küme sayılabilir sonsuzdur. Bütün Turing makinelerin kümesinin kardinali N kümesininkine eşittir. Öte yandan doğal sayılar üzerinde bütün olası fonksiyonlar $f : N \rightarrow N$ üstünde tanımlanırsa, fonksiyonun oluşturduğu kümelerin sayısı sayılamaz sonsuzdur. Her Turing makinesi sadece bir dil tanıyabildiğine göre, f fonksiyonunun sadece sayılabilir sonsuz tane kümesini tanıyacaktır¹⁷. Geriye sayılamaz sonsuz tane küme kalır. Yani Church-Turing hipotezi, neredeyse hiçbir kümenin hesaplanamayacağını göstermektedir. Tekrar hatırlatacak olursak, kümenin hesaplanabilir olması

¹⁷ Fonksiyonların oluşturduğu küme bir dil tanımlamaktadır.

demek verilen herhangi bir elemanın o kümeye ait olup olmadığını algoritmik olarak bulabilmemiz anlamına gelmektedir.

VI. Sonuç

Cantor'un farklı sonsuzlukları keşfetmesinden bahsettik. Daha sonra kümeler teorisindeki paradokslardan, Gödel'in eksiklik teoreminden, ve durma probleminde bahsettik. Sonuç olarak teorik bilgisayar bilimi ve kuramsal boyuttaki bilgisayar kavramı, matematiğin temelleri üzerine sorulan bir soruya cevap aramak adına çıkan çalışmalardan, ve bu çalışmaların sonunda ortaya çıkan kriz ile oluşmuştur. Örneğin, kümeler kuramında karar verilemeyen bir önerme olan süreklilik hipotezi(CH) vardır. Tabii bu durum, önermenin hiçbir zaman karar verilemez olduğu anlamına gelmemektedir. Özellikle platonist bir matematik felsefesine sahipsek, epistemolojik açıdan her önermenin doğruluğunun veya yanlışlığının bir gün kapılarını açabileceğimiz matematiksel evrende gösterilebileceğini biliyoruz. Şimdiki evrenimizi ZFC olarak düşünürsek, Kurt Gödel ve Paul Cohen CH'nin ZFC belitsel kümeler kuramından bağımsız olduğunu göstermiştir[13][15][14]. Yani Gödel, eğer ZFC tutarlaysa, $ZFC + CH$ 'nin de tutarlı olduğunu göstermiştir. Cohen ise, eğer ZFC tutarlaysa, benzer şekilde $ZFC + \neg CH$ 'nin de tutarlı olduğunu göstermiştir. Yani CH, ZFC'nin aksiyomlarından kanıtlanamaz. O halde CH, ZFC'den *bağımsızdır* denir. Cohen problemden vazgeçmemizden yanaydı. Gödel ise problemi çözecek yeni belitler bulmamızdan yanaydı. Yani ZFC'ye sezgisel olarak doğru olan belitler ekleyerek CH'ye karar verebileceğimizi savunmuştur. Gödel'in sıkı bir platonist felsefeye sahip olduğunu görmekteyiz. Örneğin, sonlu düşünce felsefesini savunan kişiler CH önermesiyle ilgilenmemişlerdir. Çünkü bu felsefeye sahip kişiler sonsuz kümelerin varlığına inanmazlar.

Burada süreklilik hipotezinin formel dil sınıflarıyla bağlantısı da vardır. Formel diller belli bir hiyerarşik düzene sahiptir. Buna *Chomsky hiyerarşisi* denir. Chomsky hiyerarşisi düzenli diller (regular languages), bağlamdan bağımsız diller (context-free languages), karar verilebilir diller (recursive languages)¹⁸, algoritmik numaralandırılabilir diller (recursively enumerable languages), daha da ötesinde numaralandırılabilir diller (enumerable languages), numaralandırılmaz diller (non-enumerable languages) ve benzeri şekilde devam etmektedir. Algoritmik olarak numaralandırılabilir dillerin küme elemanları her zaman bir algoritma tarafından listelenebilir. Bunun ötesinde numaralandırılabilir dillerin en fazla N kümesi ile aynı kardinale sahip olduğunu söylemiştik, fakat öyle kar-

¹⁸ Recursive, computable, decidable, karar verilebilir, ve hesaplanabilir gibi kelimeler benzer anlamlarda kullanılabilir. Ancak, karar verilebilen şeyin fonksiyon değil küme olduğunu unutmamak gerekir. Öte yandan hesaplanabilir olan fonksiyondur.

maşık bir düzene sahiptir ki algoritmik olarak elemanları listelenemez. Örneğin, matematikteki doğru önermeler listelenebilir, fakat eksiklik teoreminden dolayı *algoritmik* olarak listelenemez. Bu sonuç, matematiğin bir bilgisayar programı tarafından yapılamayacağını en açık nedenidir.

Şimdi süreklilik hipotezine geri dönelim. Gerçel sayılar R kümesinin ilk numaralandırılmaz küme olduğunu bilinmektedir. Eğer $|N| < |c| < |R|$ koşulunu sağlayan c kümesinin varlığı kabul edilirse (bunu kabul etmek çelişkiye yol açmayacaktır), yani CH 'nin yanlış olduğu kabul edilirse, bu durum yeni bir formel dil sınıfının varlığını da gösterir. Bunun tersi de mümkündür. Yani bahsedilen formel dil sınıfının bulunması, kardinali $|N|$ ile $|R|$ arasında olan kümenin varlığını gösterir. Tabi bahsettiğimiz formel dil sınıfının varlığı ZFC 'den bağımsızdır. Ancak böyle bir dil sınıfının varlığını kabul etmek çelişkiye yol açmayacaktır. Teorik bilgisayar bilimi çerçevesinden bakıldığında numaralandırma işlemi algoritmaların sınırlarını belirler. Zaten hesaplama kuramına da bakıldığında N kümesinin alt kümeleri göz önünde bulundurulur. Bu bilimde çalışanlar için bir küme ya numaralandırılabilir ya da numaralandırılmazdır. Kısaca, teorik bilgisayar bilimi ayrık ve sezgisel düşünce felsefesine daha yakındır. Bunun nedeni Church-Turing hipotezinin çizdiği limit olabilir. Bu boyuttan bakarsak, c kümesine *sezgi dışı* diyebiliriz. Gödel'in $cons(ZFC) \rightarrow cons(ZFC + CH)$ kanıtında kullandığı *inşa edilebilir evren*, bilgisayar biliminin benimsediği bu felsefeyi yansıtır diyebiliriz. Basitçe, bu inşaaya göre tanımlanmış kümeler önceki adımlarda verilir. Yani, $L_0 =$ "Tanımlanmış sabit kümeler"; Ardıl bir α ordinali için, $L_{\alpha+1} =$ " α adımımda oluşturulan kümelerin ve bunların bütün alt kümelerinin birleşiminden oluşan küme"; Bir β limit ordinali için, $L_\beta = \bigcup_{\alpha < \beta} L_\alpha$; Daha sonra $L = \bigcup_{\alpha} L_\alpha$ ile inşa edilebilir evreni elde ederiz. Burada ilginç olan nokta, tanımların her zaman önceden belirtilmiş tanımları kullanmasıdır. Bu yüzden yeni bir tanım yaparken kendine referans verme durumu veya o aynı anda belirtilmek istenen bir tanıma kullanmak söz konusu olmaz. Kısaca c kümesinin varlığının her şeyin ayrık, sezgisel, ve hiyerarşik olduğu bilinen teorik bilgisayar bilimiyle ilişkilendirilmesi bir tartışmaya yol açabilir. Üstelik bu sınıfa sahip formel dillerin ne tip bir düzene sahip olduklarını düşünmek kolay olmayabilir. Çünkü Church-Turing hipotezi, eğer doğru kabul edilirse, bize algoritmik düşüncenin Turing makineleriyle sınırlı olduğunu söylemektedir. Başka bir açıdan, algoritmik sezgilerimiz Turing makinesinin yaptıklarıyla sınırlıdır. Bahsedilen c kümesinin varlığını kabul etmek bu yüzden teorik bilgisayar biliminde bir tartışmaya yol açabilir. Süreklilik hipotezi ile formel diller teorisi arasındaki ilişkilerden biri buradan gelmektedir.

Bu krizden kurtulmanın bir yolu *sonluötesi hesaplama* [4] yani hiper hesaplama kavramını kabul etmek olabilir. Bu kavramın amacı algoritmaların sadece sonlu adımda değil, sonsuz adımda da çalıştıklarını ortaya koymaktır. O halde sadece N kümesinin alt kümeleri değil, R kümesinin de alt kümelerinde hesaplama yapılabilir. Sonluötesi modellerin hesapladığı formel diller ile beraber, böylece c kümesinin tanımının netleşmesi mümkün olabilir. Sonluötesi hesaplamayı kabul etmek Church-Turing hipotezine karşı gelmektedir. Çünkü hiper hesaplama modelleri Turing makinelerinden hesaplama anlamında daha güçlüdür. Halbuki, Church-Turing hipotezi hesaplamayı Turing makinesiyle sınırlı tutmaktadır. Tabi ki sonluötesi hesaplama, bulunduğumuz fiziksel evrene hatta sezgilerimize aykırı olduğu düşünülebilir. Öte yandan birçok sonluötesi hesaplama modeli “sonlu zamanda sonsuz adım” ilkesiyle tanımlanmıştır. Son olarak, bilinmelidir ki en güçlü formel teori olmadığı gibi, en güçlü hesaplama modeli de yoktur. Hiçbir hesaplama modeli kendi durma problemine karar veremez. Bu sonuç açıkça Gödel’in ikinci eksiklik teoremiyle örtüşmektedir.

Özet

Bu makalede 19. ve 20. yüzyılda matematiğin felsefesi/temelleri üzerine yapılan çalışmalardan, mantığın ve biçimselleştirmenin getirdiği sonuçlardan, hesaplanabilirlik kuramının tarihinden, ve teorik bilgisayar biliminin oluşumuna neden olan matematik dünyasındaki çalışmalardan bahsedilmiştir. Özetle, Cantor’un sonsuz kümeler kuramı, kendine referans veren paradokslar, Gödel’in eksiklik kuramı, karar verilemezlik ve teorik bilgisayar bilimi literatüründe bilinen durma problemine değinilmiştir. Son olarak kümeler kuramında bir problem olarak bilinen süreklilik hipotezinin biçimsel dillerle olan ilişkisinden ve hesaplanabilirlik kuramında doğabilecek potansiyel bir krizden bahsedilmiştir.

Abstract

Uncountable Infinity Undecidability and Gödel’s Incompleteness Theorem

In this paper, we survey the topics that were studied in the 19th and 20th century on the philosophy/foundations of mathematics, and discuss the impacts of mathematical logic and formalism, history of computability theory, and studies in mathematics that lead to the creation of the foundations of theoretical computer science. Briefly, we discuss Cantor’s theory of infinite sets, self-referential paradoxes, Gödel’s incompleteness theorems, undecidability, and the halting problem. Finally, we discuss the relationship between formal language theory and a problem in set theory, called the continuum hypothesis. We then point out a possible crisis, that may occur in computability theory, in relation to the continuum hypothesis.

Kaynakça

- [1] A.A.Fraenkel, Bar-Hillel: Foundations of Set Theory. Amsterdam, pp. x+415 (1958)
- [2] A.Church: An unsolvable problem of elementary number theory. American Journal of Mathematics, 58:345-363 (1936)
- [3] A.M.Turing: On Computable Numbers with an Application to the Entscheidungsproblem. Proceedings of the London Mathematical Society, Ser.2, Vol.42 (1937)
- [4] A.Syropoulos, *Hypercomputation Computing Beyond The Church-Turing Barrier*, Springer Science+Business Media (2008).
- [5] B.Russell: Mathematical Logic as based on the theory of types. American Journal of Mathematics, 30, pp. 222-262 (1908)
- [6] E.Zermelo: Untersuchungen über die Grunlagen der Mengenlehre. Math. Ann. 65, pp.261-281 (1908)
- [7] G.Frege: Die Grundlagen der Arithmetik: Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl (1884)
- [8] G.J.Chaitin: The Limits of Mathematics, A Course on Information Theory and the Limits of Formal Reasoning, Springer-Verlag, London (2003)
- [9] G.Peano: 1889. The Principles of Arithmetic; van Heijenoort, pp. 85-97 (1968)
- [10] J.E.Hopcroft, R.Motwani, J.D.Ullman: Introduction to Automata Theory, Languages, and Computation, Addison Wesley, 2nd Ed. (2001)
- [11] K.Gödel: Über die Vollständigkeit des Logikkalküls, Doctoral Dissertation, University of Vienna (1929)
- [12] K.Gödel: Über formal unentscheidbare Satze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I. Monatsh. Math. und Phys. 38, pp. 173-198 (1931)
- [13] K.Gödel: Consistency proof for the Generalized Continuum Hypothesis. Proc. Nat. Acad. Sci. USA 25 pp. 220-224 (1939)
- [14] P.J.Cohen: A Minimal Model for Set Theory. Bull. Amer. Math. Soc. 69, pp.537-540 (1963)
- [15] P.J.Cohen: The Independence of the Continuum Hypothesis, I, II. Proc. Nat. Acad. Sci. USA 50 pp.1143-1148 (1964)
- [16] P.Smith: An Introduction to Gödel's Theorems. Cambridge University Press (2007)

Felsefe Dünyası Dergisi'ne Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar

(1) Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.

(2) Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.

(3) Gönderilen yazı bir bildiriye ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.

(4) Yazılar A4 boyutunda, kâğıdın sadece bir yüzüne, 11 (on bir) punto ve 1,5 (bir buçuk) satır aralığı ile yazılmalıdır.

(5) Sayfa marjları (boyutları) üstten 4 (dört), alttan 4 (dört), sağdan 3,5 (üç buçuk) ve soldan 3,5 (üç buçuk) cm olmalıdır.

(6) Yazılar metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplamı 20 (yirmi) A4 sayfasını geçmemelidir.

(7) Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kusursuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile yazılmalıdır.

(8) Gönderilen yazılar 2 (iki) nüsha çıktı ve 1 (bir) disket kaydıyla P.K. 21 Yenişehir/Ankara adresine ya da aşağıdaki elektronik posta adreslerine gönderilmelidir:

topdemir@hotmail.com

koz@divinity.ankara.edu.tr

(9) Yazıların sonuna, 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.

(10) Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (key words) özeti altına yerleştirilmelidir.

(11) Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez.

(12) Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

a. Makale:

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Ahmet İnam, "Bir Ağıt Olarak İnsan", *Felsefe Dünyası*, 35, Ankara 2002, s. 8.

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", Çeviren: *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Anders Wedberg, "Platon'un Aritmetik Felsefesi", Çeviren: Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, 27, Ankara 1998, ss. 114-129.

b. Kitap:

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Necati Öner, *Tanzimat' tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, ss. 26-27.

Yazarın Adı Soyadı, "Makale Adı", *Kitabın Adı*, Editörü: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Mehmet Aydın, “Türklerde Felsefe”, *Türk Düşünce Tarihi*, Editör: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara 2001, s. 14.

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Çeviren: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, Çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s. 23.

c. Tekrar eden göndergeler (referans) için:

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitap için; a.g.e., sayfa numarası.

Öner, a.g.e., s. 23.

a.g.e., s. 44.

Aralıklı gelen eserler için; Yazarın Soyadı, basım tarihi, sayfa numarası.

Öner, 1967, s. 38.

d. Ansiklopedi maddeleri:

Yazarı bilinen maddeler için;

Yazarın Adı soyadı, “madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarı bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için:

“Madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

(13) Makalenin sonuna Kaynakça eklenmelidir.